Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 4 ● No. 1 ● Issue 7 ● Spring & Summer 2024

An Introduction to the Theory of Islamic Political Progress

Mojtaba Jazebi[1]

Date Received: 2025/08/24 Date Accepted: 2025/09/20

Abstract

This study aims to explain the four foundational components of the theory of Islamic political progress. Data collection relied on library sources, and analysis was conducted using a descriptive-analytical method. The findings indicate that the theory of Islamic political progress belongs to the category of transcendent political theories and owes its transcendence to the perfection of its four causes: material, final, efficient, and formal. The division of existence into two types—real and conventional—along with the belief in hierarchical degrees of existence in ontological foundations, and the belief in human nature, human felicity, free will, and liberty in anthropological foundations, constitute the material cause of this theory. A set of intermediate objectives, such as managing the people's livelihoods along with achieving ultimate felicity, represents the final cause. The efficient cause of the theory pertains to its agents, who are divided into two categories: the Imam and a group of qualified individuals who directly manage the advanced

1. Researcher in Political Philosophy, The Encyclopedia of Rational Sciences, Qom, Iran. mjazebi@chmail.ir

∗ Jazebi, M. (2024). An Introduction to the Theory of Islamic Political Progress. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 9-35.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73022.1033

© The author(s); **Type of article:** Research Article

political system, and the general populace who participate indirectly in political agency. The formal cause addresses the structures of the advanced political system; its agents employ a set of transcendent structures to achieve the intended ends.

Keywords
Islamic political progress theory, Islamic political progress, transcendent political progress, methodical political development, the four causes.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٣-٢٠١٥
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٤ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٧ ● ربيع و صيف ٢٠٢٤

مدخل إلى نظرية التقدم السياسي الإسلامي

مجتبى جاذبي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/٢٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠

الملخص

يسعى هذا البحث إلى توضيح الأركان الأربعة لنظرية التقدم السياسي الإسلامي. تم جمع البيانات بالاعتماد على المصادر المكتبية وتحليلها باستخدام منهج وصفي تحليلي. تظهر نتائج البحث أن نظرية التقدم السياسي الإسلامي هي من نظريات السياسة المتعالية، وتستمد تعاليها من تعالي الأسباب الأربعة: المادي، والغائي، والفاعلي، والصوري. نظرية هذا البحث هي تقسيم الوجود إلى قسمين: حقيقي واعتباري، والإيمان بمراتب الوجود التشكيكية في المبادئ الأنطولوجية، والإيمان بالفطرة وسعادة الإنسان وحريته واختياره في المبادئ الأنثروبولوجية، وهي تمثل علتها المادية. أما مجموعة الأهداف الوسيطة مثل تدبير معايش الناس إلى جانب السعادة كهدف نهائي، فهي تمثل العلة الغائية لهذه النظرية. وتنظر العلة الفاعلية لنظرية التقدم السياسي إلى العاملين فيها، وتقبل بنوعين من العاملين في عملية التقدم السياسي؛ فالإمام مع مجموعة من الأفراد الجديرين يتولون مباشرة تدبير النظام السياسي المتقدم، بينما تشارك الأمة (الشعب) بشكل غير مباشر في العملية السياسية. وتتناول العلة الصورية لنظرية التقدم السياسي بنى النظام السياسي المتقدم. حيث يعمل العاملون في هذا النظام على استخدام مجموعة من البنى المتعالية لتحقيق الغايات.

الكلمات المفتاحية

نظرية التقدم السياسي الإسلامي، التقدم السياسي الإسلامي، التقدم السياسي المتعالي، التنمية السياسية.

* جاذبي، مجتبى. (٢٠٢٤). مدخل إلى نظرية التقدم السياسي الإسلامي. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ٩-٣٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73022.1033

١. دكتوراه في العلوم السياسية وباحث في قسم الفلسفة السياسية في موسوعة العلوم العقلية (التابعة لمؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحوث)، قم، ايران. mjazebi@chmail.ir

المقدمة

تُعدّ نظرية التقدم السياسي الإسلامي من بين النظريات التي تُطرح ضمن العلم السياسي الإسلامي والمتعالي، في مواجهة نظريات التنمية السياسية الغربية. هذه النظرية، شأنها شأن سائر النظريات السياسية، تتمتع بأسباب أربعة: المادي، والغائي، والفاعلي، والصوري؛ وجوهرها المتعالي ينبع من تعالي أسبابها الأربعة.

النظرية من أدوات التحليل النظري، وقد وُضعت لها تعريفات متعددة. فالبعض يراها فكرًا مكثفًا عن العالم الاجتماعي، بينما يرى آخرون أنها مجموعة من القضايا أو المقولات النظرية التي تكون عامة إلى حدّ ما وتشرح أبعاد الظاهرة المختلفة (إيمان، ١٣٩١ ش، ص ٢٦). كما يعتبر بعض الكُتّاب النظرية مجموعة من القوانين المترابطة على أساس قواعد منطقية، والتي تُعبّر عن جزء من الواقع (توسلي، ١٣٧١ش، ص ٢٥). وفي تعريف آخر، تُعرَّف النظرية على أنّها "مجموعة من المقولات العامة، متأثرة بالأسس الفلسفية، ومصادر المعرفة، ومقاصد الحياة البشرية الإسلامية، تهدف إلى وصف، شرح، تفسير، التنبؤ، تقييم، أو التحكم بالظاهرة قيد الدراسة" (شريفي، ١٣٩٧ش، ص ١١). وللنظرية أنواع متعددة بحسب اعتبارات مختلفة. من حيث القيمة، تنقسم إلى نوعين: إسلامية-متعالية، وعلمانية-متدانية. فالنظرية التي يضعها منظّر متعالي بالاعتماد على أسس وبنى متعالية بغية تحقيق غايات متعالية، توصف بـ "المتعالية".

من حيث الدلالة اللغوية، يُعدّ "التقدم السياسي" من التراكيب المضافة والاعتبارية؛ وبالتالي، مثل مصطلح "السياسة"، فإنه يكتسب معنىً خاصًا بحسب أسس وغايات كل مذهب ومفكر. في الحضارة المتدانية الغربية الحديثة، واستنادًا إلى الفهم المتداني للسياسة والتنمية، استخدم المفكرون الغربيون مصطلح "التنمية السياسية" لوصف النظام السياسي المنشود. في نموذج

العلم السياسي المتعالي والإسلامي، ولغرض بيان مزايا واختلافات النظام السياسي المنشود عن الأنظمة السياسية الغربية، تم اقتراح واستخدام مصطلح "التقدم السياسي".

تشير الصفة "السياسي" في التركيب المضاف "التقدم السياسي" إلى نطاق التقدم وحدوده، أي أن الافتراض هو أن تحقيق الوضع المطلوب والتقدم يمكن أن يكون في المجال الفردي أو الاجتماعي، والمجتمع إما أن يكون مجتمعًا صغيرًا أي الأسرة، أو مجتمعًا كبيرًا وهو المجتمع. ويشمل المجتمع مجالات متعددة مثل السياسة، الاقتصاد، الثقافة، العلم والتكنولوجيا، الدفاع والأمن. إما أن تشير الصفة "السياسي" إلى جميع المجالات الاجتماعية، وبالتالي يوصف النظام السياسي بـ "التقدم السياسي" عندما يصل إلى الوضع المنشود في جميع المجالات المذكورة، أو أنّ المقصود هو التدبير المطلوب للشؤون التنفيذية إلى جانب الشؤون الاقتصادية والثقافية والدفاعية-الأمنية.

إن التصوّر الصحيح لمعنى السياسة هو أن هذا المفهوم ذو طابع شمولي وليس على مستوى واحد مع سائر الشؤون الاجتماعية (شتراوس، ١٣٩٦ش، ص ٤٦)، بل هي مؤسسة وأمر مهيمن على سائر الأمور (سبريغنز، ١٣٦٥ش، ص ١٩٦). كما أنها تتولى تدبير سائر الشؤون والمؤسسات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعلمية والدفاعية، وبالتالي فإن النظام السياسي يتّصف بـ "التقدم السياسي" عندما يصل إلى الوضع المنشود والمتقدم في النظم والمؤسسات الفرعية الأخرى أيضًا.

تعدّ نظرية التقدم السياسي الإسلامي أداة نظرية لتحديد الرؤية المنشودة والأفق المثالي للنظام السياسي وسبل تحقيقها. هذه النظرية، شأنها شأن أي كيان اعتباري آخر، تتألف من أربع علل: مادية، صورية، فاعلية، غائية. فالعلة المادية لنظرية التقدم السياسي تشير إلى مجموعة من الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها هذه النظرية. أما العلة الغائية فهي الغايات التي يضع النظام السياسي المتقدم

تحقيقها في صلب أولوياته. في حين يُقصد بالعلة الفاعلية مجموعة من الفاعلين الذين يسعون من خلال أفعالهم الإرادية إلى تأسيس وتدبير النظام السياسي الإسلامي المتقدم. وتشير العلة الصورية إلى المؤسسات والبنى التي يعتمد عليها الفاعلون مستندين إلى المبادئ لتحقيق غايات النظام السياسي المتقدم.

إن صفة التعالي (الإسلامية) أو التدني (الغربية) للنظريات الخاصة بالنظام السياسي المثالي تتوقف على تعالي أو تدني العلل الأربع لهذه النظريات. إذ تمثل نظريات التنمية السياسية صنفًا من النظريات المتدانية في مجال التطور السياسي، وفي المقابل، فإن نظرية التقدم السياسي الإسلامي تُعد إحدى نماذج النظريات المتعالية في ما يخص النظام السياسي المنشود.

هذه الدراسة، التي اتخذت من العلل الأربع المذكورة سابقًا نموذجًا للتحليل، من البحوث الأساسية. حيث جُمعت بياناتها بطريقة وثائقية، وتسعى من خلال تحليلها للإجابة عن السؤال: "ما هي أركان نظرية التقدم السياسي الإسلامي؟". الهدف من ذلك هو توضيح العلل الأربع لنظرية التقدم السياسي الإسلامي، من أجل تكوين تصوّر واضح عن التقدم السياسي.

أ- أسس نظرية التقدم السياسي الإسلامي

تعتبر نظرية التقدم السياسي الإسلامي كيانًا نظريًا يحتوي على أربع علل. أولاها العلّة المادية التي تتألف من الأسس والمصادر. فالأسس الميتافيزيقية هي تلك القضايا الخبرية التي تؤثر في تحديد أهداف ومبادئ، ومجالات .. العلم والنظرية (فتح علي وآخرون، ١٣٩٠ش، ص ٨٤). أما المقصود من المصادر فهو منابع وطرق اكتساب المعارف البشرية، والتي تُدرَس تحت عنوان الأسس المعرفية. بالطبع، هناك تعابير متعددة للأسس والمصادر في المؤلفات العلمية. فبينما استخدم بعض الكتّاب مصطلح "القبعة الفكرية" و"بارادايم العلم" للإشارة إلى مجموعة الافتراضات

الفلسفية المسبقة للعلم التي تحدد الهوية النظرية والعملانية للعلم (إيمان، ١٣٩١ش، صص ٤٨-٤٩)، استخدم آخرون مصطلح "الأسس" نفسه معتقدين أن الأسس هي نفسها الفلسفة المضافة، وبالتالي أشاروا إلى الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والأنثروبولوجيا باسم فلسفة الوجود، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الإنسان على التوالي (خسروپناه، ١٣٩٨ش، ص ٦٤).

ونظراً لأن الفلسفات المضافة تنقسم إلى قسمين: مضافة إلى العلوم ومضافة إلى الأمور (رشاد، ١٣٨٥ش، ج١، ص ٥٥)، فمن الطبيعي أن تكون إضافة الفلسفة إلى الوجود، والمعرفة، والإنسان في التعبيرات المذكورة أعلاه من نوع إضافة الفلسفة إلى الأمور. وبالمثل، في مصطلحات الأسس الأنطولوجية، والأسس المعرفية، والأسس الأنثروبولوجية، تمت إضافة "الأسس" إلى هذه الأمور الثلاثة. باختصار، يمكن اعتبار الأسس بمثابة الرؤية الكونية، التي هي من نوع الحكمة النظرية، والتي تُبنى عليها الحكمة العملية (مطهري، ١٣٧٠ش، ج٢، ص ٧٧).

١. الأسس الأنطولوجية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

تعكس الأسس الأنطولوجية طبيعة الرؤية التي يتبناها منظّر التقدم السياسي للوجود والكون. وبالنظر إلى الدور السببي للأسس تجاه نظرية التقدم السياسي الإسلامي من ناحية، وقاعدة تناسب العلة والمعلول من ناحية أخرى، فإن الطابع المتعالي لنظرية التقدم السياسي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالرؤية المتعالية إلى الوجود والكائنات في الأسس الأنطولوجية لهذه النظرية. ونظراً لأن الوجود والكون يشكلان واقعًا شاملًا ومتنوعًا يضم جميع مصاديق ومراتب الوجود، تُعد الأسس الأنطولوجية الأساس الأهم لنظرية التقدم السياسي، حيث تحدد بدورها النظرة إلى الإنسان ومعرفته، اللذين يتم دراستهما في الإطارين الأنثروبولوجي والمعرفي.

١-١. الوجود الحقيقي والاعتباري

بناءً على قياس ارتباط أصل وجود الكائنات بإرادة الإنسان أو عدمه، يظهر تقسيم آخر للوجود. من هذا المنظور، ينقسم الوجود إلى كائنات مقدورة وكائنات غير مقدورة. فالكائنات الحقيقية هي الموجودات التي لا دور لإرادة الإنسان في إيجادها. وفي المقابل، تُسمى الموجودات التي ينبع وجودها من إرادة الإنسان بالكائنات الاعتبارية. وبالطبع، هناك قسم ثالث يُطرح تحت عنوان الكائنات الوهمية (فياضي، ١٣٩٤ش، ص ١٦).

الدراسة والبحث في الكائنات غير المقدورة - والتي تشمل معرفة الأسباب البعيدة والغاية وكذلك معرفة الله الواحد – تسمى الحكمة، بينما التأمل والتفكر في السلوكيات البشرية المقدورة التي تقود الإنسان إلى تلك الغاية فيسمّى التعقل (الفارابي، ١٣٨٨ش، ص ٥١).

للموجودات الحقيقية مصاديق متعددة، مثلًا الله تعالى كخالق الوجود وأعلى مرتبة في الموجودات، وصولًا إلى الإنسان باعتباره أفضل المخلوقات، وهذه المصاديق هي موضوع العلوم الحقيقية كالفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات. أما الموجودات الاعتبارية أو الاعتباريات فتكون موضوعًا للعلوم الاعتبارية كالعلم السياسي.

فالأمر السياسي أو الرئاسة من جملة الاعتباريات التي لها مصاديق خارج الذهن مثل الدولة والنظام السياسي. وبالتالي، فإن النظام السياسي هو من الموجودات الاعتبارية وله أوصاف اعتبارية أيضًا. وصف "التقدم" بشكل مطلق، أو "التقدم السياسي" بشكل مقيد، هو من الأوصاف الاعتبارية التي يتّصف بها النظام السياسي.

١-٢. مراتب الوجود التشكيكية

من منظور الأنطولوجيا المتعالية، يتألف الوجود من مستويات ومراتب،

وجميع هذه المستويات تتّصف بوصف "الوجود" دون أن يطرأ تغيير على معنى "الوجود". بعبارة أخرى، الوجود هو مشترك معنوي ذو مراتب متعددة، وليس مشتركًا لفظيًا ذا معانٍ مختلفة (صدر الدين الشيرازي، ١٤٠٢ش، ج١، ص ٣٥).

يُعبر عن الاشتراك المعنوي للوجود في الحكمة المتعالية بتعبير "التشكيك". وما تؤكد عليه الحكمة المتعالية هو الإيمان بثلاث مراتب للوجود: العقول (المجردات)، وعالم المثال، والطبيعة (الماديات)، وما ينتج عنه من تقسيم العوالم حسب شدة الوجود إلى أربعة عوالم: اللاهوت، والجبروت، والملكوت، والناسوت (الطباطبائي، ١٣٨٨ش، صص ١٥٧-١٥٨).

نظريات التنمية السياسية المتدانية، بناءً على أنطولوجيتها أحادية البعد والمحدودة، لا تنظر إلّا الجانب المادي والمحسوس من الكائنات فقط، وتغفل عن عوالم الكائنات المجردة وغير المحسوسة. وبالتالي، فإن تدبير الشؤون السياسية، وتحديد الغايات، واتخاذ القرارات يتمحور حول المصالح المادية والغايات الدنيوية. بينما في نظرية التقدم السياسي المتعالي، على الرغم من اعتبار عالم الطبيعة والمادة أدنى طبقات الوجود، إلا أنها لا تنظر إليه نظرة سلبية طالما أنه ليس محلًا للحب والتعلق، بل ترى الدنيا كميدان للتربية واكتساب المقامات والكمالات وتهيئة الأرضية لحياة أبدية سعيدة (الموسوي الخميني، ١٣٩٤ش، ص ١٢١). فالنظام السياسي المتقدم يوظف جميع الإمكانات والإجراءات في طريق نمو المواطنين وارتقائهم إلى المقامات السامية.

٢. الأسس الأنثروبولوجية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

تُشكّل الأسس الأنثروبولوجية جزءًا آخر من الأسس الميتافيزيقية، باعتبارها جزءًا من العلة المادية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي. تتضمن الأنثروبولوجيا الرؤية الخاصة بأصل الإنسان ومصيره، وكمالاته، واستعداداته، وحقيقته، ولها

تأثير جوهري في الطابع المتعالي أو المتداني لنظريات التقدم والتنمية السياسية. هذه الأهمية تبلغ درجة يمكن معها القول إن أهم جهد تبذله النظرية السياسية هو محاولة إقامة علاقة بين طبيعة البشر والدولة (فينسنت، ١٣٧١ش، ص ٧٥).

٢-١. الفطرة والطبيعة البشرية

تشكّل فطرة الإنسان إحدى الأسس الأنثروبولوجية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي. تشير الفطرة في هذا السياق إلى الحالة والهيئة التي خُلق الإنسان على أساسها، وجُبِلَت عليها طينته (الموسوي الخميني، ١٣٩٤ش، ص ١٨٠). تحمل النفس البشرية قوى إدراكية وميولية، وتتجلى في مصاديق مثل معرفة الله حضوريًا وحصوليًا وعبادته (مصباح يزدي، ١٣٨٨ش، ص ٤٥)، وكذلك معرفة الذات، وحب الذات، والسعي نحو الكمال، والبحث عن الحقيقة، والرغبة في الراحة، والتوق إلى الحرية (شاه آبادي، ١٣٦٠ش، ص ١٠).

كما وُضع في جوهر الإنسان نوعان من الميول: متعالية ومتدانية. فقد استُخدمت تعابير مختلفة مثل "المملكة الظاهرة، الملك والطبيعة" للإشارة إلى الميول المتدانية والمنحطة لدى الإنسان، بينما استُخدم تعبير "المملكة الباطنة، الملكوت" للإشارة إلى الميول المتعالية والتوحيدية (الموسوي الخميني، ١٣٩٤ش، ص ١٢).

من منظور الأنثروبولوجيا الإسلامية، يولد الإنسان وهو قادر على تمييز الخير وراغب فيه بالفطرة بسبب امتلاكه لفطرة مخمورة بالله، ولكن عندما يغلب عالم الملك والظاهر على عالم الملكوت والباطن في الإنسان، تحل الفطرة المحجوبة محل الفطرة المخمورة الإلهية، فيبتعد عن المعارف الإلهية الحقّة (الموسوي الخميني، ١٣٧٨ش، ص ٨١) وتصدر عنه الشرور (الموسوي الخميني، ١٣٧٨ش، ص ٢٨).

مقتضى هذا الأساس الأنثروبولوجي لنظرية التقدم السياسي الإسلامي هو أنّه

مع التسليم بفطرية معرفة الله والإيمان، وفي حال صَون الفطرة المخمورة الإلهية في النظام السياسي المتقدم، فإن المسؤولين والمواطنين - بفضل إدراكهم الصحيح لمدى شمولية تعاليم وأحكام ومعتقدات الدين في الشؤون الفردية والاجتماعية والدنيوية والأخروية - يكونون معترفين وراغبين في ربط الدين بالمجال العام والاجتماعي. وبالتالي، يرفضون العلمانية نظريًا وعمليًا في المجال السياسي، ويبادرون إلى تأسيس وتدبير نظام سياسي متقدم انطلاقًا من الأسس ونظرية التقدم السياسي الإسلامي.

على العكس من ذلك، في النظام السياسي المتطور (أي الغربي)، وبسبب هيمنة الفطرة المحجوبة، يتبع النظريات والنماذج المتدانية للتنمية السياسية. وفي حال نجحت هذه النماذج في توفير معايش الحياة المادية، فإن تأثيرها لا يتعدى تعزيز الجانب المَلَكي والظاهري للإنسان، أو بعبارة أخرى، زيادة حجاب الفطرة.

٢-٢. سعادة الإنسان وكماله

من المبادئ الأنثروبولوجية الأخرى لنظرية التقدم السياسي الإسلامي أن خلق الإنسان ينطوي على حكمة (المؤمنون، ١١٥) وبهدف تحقيق غاية متعالية (الذاريات، ٥٦). في عملية الوصول إلى الكمال والقرب الإلهي، الذي يُعبّر عنه في الفكر السياسي المتعالي الإسلامي بـ"السعادة"، فإن القوى النظرية والعملية متأصلة في فطرة الإنسان (الفارابي، ١٣٨٨ش، صص ٣٨-٤٤). كل من هذه القوى، إذا كانت في الوضع الأمثل أي "الحد المتوسط"، فهي "الفضيلة" لتلك القوة، وإذا خرجت عن الحد المتوسط وابتُليت بالإفراط والتفريط، فهي "الرذيلة" لتلك القوة (الفارابي، ١٣٨٨ش، ص ٢٢). فضيلة الجزء النظري هي أن يتصف بـ"الحكمة" بالابتعاد عن الجرأة والبلادة، وهما طرفا الإفراط والتفريط لهذه القوة (الشيرازي، ١٣٦٤ش،

ج٣، ص ١٧٦). فضيلة العقل العملي أن يكون في خدمة العقل النظري (الفارابي، ١٩٩١ش، ص ١٠٦) لتحقيق فضيلة "العفة" بتعديل القوة الشهوانية، وتحقيق فضيلة "الشجاعة" بالحصول على الاعتدال في القوة الغضبية. إذا كانت الحكمة والعفة والشجاعة في حد الاعتدال، فإن النفس تتصف بملكة أخرى تسمى "العدالة". بهذه الفضائل والخيرات تتحرر النفس الإنسانية من الظلمات والشهوات وتصل إلى السعادة النهائية (السعادة الأخروية) (الشيرازي، ١٣٦٤ش، ج٣، صص ١٧٦-١٧٧).

إن استلزام هذا الأساس الأنثروبولوجي في نظرية التقدم السياسي الإسلامي هو أن يرنو النظام السياسي المتقدم، في ضوء الأنثروبولوجيا المتعالية، إلى اكتساب الفضائل وتحقيق السعادة. ولكن في النظام السياسي المتطور، تصبح الأمور المصطنعة والمتدانية مثل الهيمنة (الغلبة)، والرفاهية (اليسار)، والمكانة (الكرامة) هي الغايات النهائية (الفارابي، ١٣٨٨ش، ص ٣٥).

علاوة على ذلك، فإن نتيجة تبعية العقل العملي للعقل النظري في النظام السياسي المتقدم هي ظهور السياسة الإنسانية في المجتمع. وعلى النقيض من ذلك، في النظام السياسي المتطور، حيث يخدم العقل العملي الأهواء وشهوات النفس، تظهر السياسة الحيوانية والشيطانية (الموسوي الخميني، ١٣٧٨ش، ج١٣، صص ٤٣١-٤٣٣)، والتي لا تثمر سوى حرمان الإنسان من اكتساب الفضائل وتحقيق السعادة الأخروية، وفي النهاية، هلاكه (الملك، ١٠).

٢-٣. إرادة الإنسان وحريته

تفترض نظرية التقدم السياسي الإسلامي، في أسسها الأنثروبولوجية، وجود "القدرة" و"الاختيار" و"الإرادة" لدى الإنسان. القدرة في وجود الإنسان تعني

أن وجود الأشياء وتركها في قبضته (الاردبيلي، ١٣٨١ش، ج١، ص ١٤١)، أو أن الفعل يصدر بعلم وإرادة واختيار (الاردبيلي، ١٣٨١ش، ج١، ص ١٥٣). من منظور الأنثروبولوجيا المتعالية، على الرغم من أن الإنسان مخلوق حر مختار تكوينًا، ولكن تشريعًا لا يملك الحق في إضاعة حقوقه أو ممارسة إرادته بما يتعارض مع الغرض من خلقه. لذلك، في الشريعة الإسلامية، يُكلف الإنسان بالأحكام التكليفية، وتُعتبر بعض الأفعال واجبة ومستحبة، وبعض السلوكيات الشاذة محرمة ومكروهة.

إن مقتضى هذا الأساس الأنثروبولوجي هو أن المفكرين والفاعلين السياسيين في النظام السياسي المتقدم، من خلال إرادتهم الحرة المبنية على نظرية التقدم السياسي المتعالية، يسعون إلى تأسيس نموذج التقدم السياسي المتعالي. لا يمكن لحكومة خارجية فرض هذا النموذج، ولا يمكن فرض نموذج معين على الشعب من قبل القادة. وبالتالي، لا يتحقق التقدم السياسي بالإكراه. ومن مقتضيات الإيمان بوجود الاختيار لدى الإنسان أيضًا أن الحكومات العميلة تقع خارج نطاق اختيار الأمم وتفتقر إلى الشرعية الشعبية. يشمل نطاق الاختيار جميع مكونات الحكم والأنظمة السياسية. وإذا كانت الأنظمة السياسية بتعيين من الأمة، فإنّها ستحظى بالشرعية من قبل الشعب (دلير، ١٣٩٥ش، ص ١٩٩).

ب- غايات التقدم السياسي الإسلامي

"الغاية" في اللغة تأتي بمعانٍ مثل النهاية، والمنتهى، والعاقبة، وخاتمة الأمر (دهخدا، ١٣٧٣ش، ج١٠، ص ١٤٦١٨). وفي الاصطلاح، تُستخدم بمعنيين: "ما إليه الحركة" أي الوجهة التي تنتهي إليها الحركة، و"ما لأجله الحركة" أي القصد والهدف الذي

من أجله يتحقق الفعل (الشيرازي، ١٣٨٣ش، ج١، ص ٧٥٣).

تعترف الفلسفة الإسلامية بتعدد الغايات. في سلسلة الغايات، يكون بعضها أهدافًا وسيطة ومطلوبة للوصول إلى غاية أخرى، حتى تنتهي إلى الغاية النهائية (مصباح يزدي، ١٣٩١ش، ج٢، صص ١٠٩-١١٠).

١. المنهج الغائي لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

على عكس الطبيعة المناهضة للغائية في نظريات التنمية السياسية الغربية، فإن نظرية التقدم السياسي الإسلامي، تبعًا للمنهج الغائي الموجود في الحضارة الإسلامية ومنهج العلوم الإنسانية المتعالية، تتمحور بشكل قوي حول الغاية. الغائية ترتبط بمفاهيم الكمال والطبيعة والكل (أرسطو، ١٣٧١ش، صص ٣-٥)، وتعني أن لكل شيء هدفًا يتحرك باستمرار نحوه، وتعتبر هذه الحركة والوصول إلى الغاية هو كمال أو طبيعة ذلك الشيء (كلسكو، ١٣٨٩ش، ج١، ص ٢٢٨). في العصر الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، ومن خلال تبني منهج مناهض للغائية من قبل شخصيات مثل مكيافيلي (شتراوس، ١٣٩٦ش، ص ٢٩٤) وسبينوزا (برلين، ١٣٨٧ش، ص ٦٤)، فُتح الباب لإنكار أهمية الغايات في العلوم الطبيعية (باربور، ١٣٧٤ش، صص ٣١-٣٢) والإنسانية (منوتشهري وآخرون، ١٣٨٧ش، صص ٣٧-٥١). وقد تم طرح نظريات التنمية السياسية الغربية استمرارًا لهذا المنهج، وهي لا تولي اهتمامًا للغايات من خلق الإنسان والكون. في المقابل، تولي نظرية التقدم السياسي الإسلامي، بالاعتماد على الأسس الأنطولوجية المتعالية، اهتمامًا خاصًا للهدف من خلق الكون والإنسان، وتعتبر أن الهدف من تأسيس وإدارة نظام سياسي متقدم هو وصول الإنسان إلى الغاية من خلقه.

٢. الغايات النهائية والوسيطة للنظام السياسي الإسلامي المتقدم

بالنظر إلى تقسيم الغايات إلى قسمين: نهائية ووسيطة، وأهمية الغايات الوسيطة في ظل أهمية الغاية النهائية (مصباح يزدي، ١٣٩١ش، ج٢، صص ١٠٩-١١٠)، فإن غاية النظام السياسي المتقدم تنقسم أيضًا إلى غايات وسيطة متعددة وغاية نهائية واحدة.

بناءً على ما ورد في مبحث الأسس الأنثروبولوجية، يبدو أن الغاية النهائية لجميع أفعال المسلم الإرادية، بما في ذلك تشكيل وإدارة النظام السياسي المتقدم، هي وصول الإنسان إلى الفضائل. وهو أمر تم التعبير عنه في النصوص الوحيانية وكذلك في علوم الفلسفة والكلام والتصوف والأخلاق بتعابير مختلفة. من بينها: السعادة (هود، ١٠٨)، الفوز (التوبة، ٨٩)، الحظ السعيد (أرسطو، ١٣٧٨ش، ص ٣٨٦)، السعادة القصوى (الفارابي، ١٩٨٦م، ص ٥٥)، التجلي بصفات الله والتشبّه به (الشيرازي، ١٤٠٢هـ، ج١، ص ٢٠)، وازدهار الفطرة الإلهية المودعة (الموسوي الخميني، ١٣٧٨ش، صص ٧٥-٨٢)، وأن يصبح الإنسان خليفة الله (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ص ١٠٢).

بالإضافة إلى ذلك، تتبنّى نظرية التقدم السياسي الإسلامي مجموعة من الأهداف الوسيطة التي تلعب دورًا تمهيديًا في تحقيق الهدف النهائي. وقد تم صياغة الأهداف الوسيطة المتوقعة من النظام السياسي بأشكال متعددة في مختلف فروع المعرفة. تقرّر الحكمة السياسية المتعالية أنّ تحقيق المعاش بغرض الوصول إلى المعاد (الهدف النهائي)، ممكن فقط إذا كانت أجساد المواطنين سليمة (الصحة)، وذريتهم دائمة (الأسرة)، ونوعهم محفوظًا (الأمن) (الشيرازي، ١٣٩٥ش، ص ٤٩٤). ولذلك، فهي تؤكد على وجود ووظيفة ثلاث مؤسسات: الصحة والعلاج، والأسرة، والدولة على المستوى المجتمعي وفي المدينة الفاضلة. يعتبر علم الفقه السياسي النظام السياسي ضروريًا نظرًا لوظيفته في تحقيق أهداف مثل بسط العدالة، والتعليم، والتربية، والحفاظ على النظام، ورفع الظلم، وحراسة

الحدود (الموسوي الخميني، ١٤١٥هـ، ص ٤٦٢). من منظور اجتماعي، فإن خمس مؤسسات - الحكومة، والاقتصاد، والأسرة، والتعليم، والدين أو القانون - مسؤولة عن تلبية احتياجات المواطنين على المستوى المجتمعي (مصباح يزدي، ١٣٧٢ش، صص ٣٢٤-٣٢٥) (كوين، ١٣٧٦ش، ص ١١٠). لذلك، على الرغم من اعتبار الهدف النهائي في نظرية التقدم السياسي الإسلامي هدفًا واحدًا، إلا أن الأهداف الوسيطة متعددة ومتنوعة، وتتوافق مع تعدد وتنوع الاحتياجات البشرية المختلفة، وقد تم صياغتها بطرق مختلفة في لغة وأعمال المفكرين.

ج- مسؤولو التقدم السياسي الإسلامي

تهتم نظرية التقدم السياسي الإسلامي بالمسؤول في النظام السياسي الإسلامي المتقدم. وهي تعتقد أن هذا النظام، كسائر الأنظمة السياسية، يمتلك مسؤولين يعملون على المستوى المجتمعي استنادًا إلى أسس نظرية وبهدف تحقيق غايات. وما يميز المسؤولية في هذا النظام عن الأنظمة السياسية الأخرى هو اعتبار المسؤولية السياسية بمثابة ممارسة للربوبية التشريعية الإلهية. علاوة على ذلك، فهي تقسم المسؤولية إلى نوعين: مباشر وغير مباشر.

١. المسؤولية كممارسة للربوبية التشريعية

يعد الإيمان بـ "الولاية" و"الإمامة" أحد أهم الفروق والمزايا للمسؤول في نظرية التقدم السياسي الإسلامي مقارنة بنظريات التنمية السياسية الغربية. هذا التصور مسبوق بهذا التصوّر لـ"الدين" بأنّ "السياسة" متأصلة في جوهر الدين. بمعنى آخر، الإيمان بـ "الإسلام السياسي"، كاعتقاد بالارتباط غير القابل للانفصام بين الإسلام ومجالات الحياة الدنيوية والاجتماعية للإنسان، هو شرط مسبق للحديث عن "الولاية" و"الإمامة" في الحكمة السياسية والاجتماعية.

وقد استُخدم هذا المصطلح في مجال الحكمة النظرية، التي تتولى إثبات الأسس النظرية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي، وكذلك في مجال الحكمة العملية. استنادًا إلى الأسس الميتافيزيقية، وخاصة الأنطولوجيا المتعالية، باعتبارها السبب المادي للنظرية، فإن الله هو خالق الكائنات ومالكها، وبسبب الملكية، له الحق في التصرف في ملكه. وتنقسم الولاية في هذا المعنى إلى ولاية تكوينية وتشريعية. المقصود بالولاية التكوينية أن أمر الخلق والرزق والإماتة والإحياء وحفظ السماوات والأرض وإدارة شؤون الوجود في عالم الإمكان، مختص بذات الله سبحانه وتعالى (صافي گلپايگاني، ١٣٩١ش، ص ٨٩). وتشير الولاية التشريعية إلى اختصاص الحق في التشريع ووضع القوانين والأنظمة العبادية، والمعاملات، والمالية، والاقتصادية، والسياسية، والقضائية، والجنائية، والاجتماعية لله (عز اسمه) (صافي گلپايگاني، ١٣٩١ش، ص ١١٠). ويُستخدم تعبير "الولاية" في الحكمة العملية أيضًا للإشارة إلى مسؤولي النظام السياسي-الاجتماعي. وفقًا لمعتقدات الشيعة الإثني عشرية، في فترة حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام، لهم حق تولي أمور الناس المادية والمعنوية وإمامتهم. وفي فترة غيبتهم، فإن هذا الحق يعود حصريًا للفقيه الذي، بسبب امتلاكه للكمالات النظرية والعملية، هو الأقرب إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، ويُطلق عليه "الولي الفقيه".

من الجدير بالذكر أنه في مقابل المسؤولين الشرعيين للنظام السياسي المتقدم، يقف المسؤولون غير الشرعيين الذين يغتصبون حق الولاية والإمامة، وتُستخدم بشأنهم تعابير متعددة مثل "أئمة الكفر" (التوبة، ١٢) و"الطاغوت" (البقرة، ٢٥٧). ويرتبط جزء من أحكام فقه السياسة بتحديد نوع التعامل بين المسلمين والحكام غير الشرعيين وحكم أمور مثل دخول النظام السياسي الجائر وعدم جواز قبول الهدايا من الحكام الجائرين في تاريخ الحضارة الإسلامية القديمة.

٢. المسؤولون المباشرون وغير المباشرين

تُمارس المسؤولية في النظام السياسي الإسلامي المتقدم بطريقتين: مباشرة وغير مباشرة. في النظام السياسي المتقدم، يوجد مفهوم مترابط بعنوان "الإمامة"، والذي له طرفان مرتبطان معنويًا. أحد الطرفين هو "الإمام" باعتباره المسؤول المباشر، والطرف الآخر هو عامة الناس، الذين يُطلق عليهم "الأمة"، ويعتبرون مسؤولين غير مباشرين. تلعب الأمة دورًا في منح السلطة السياسية للمسؤولين المباشرين من خلال قبول سلطتهم، وكذلك من خلال تحمل مجموعة واسعة من الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها. تسبق مسؤولية الأمة فكرة أن الإمام بمفرده، ودون مشاركة الشعب، لا يمكنه إنجاز جميع الأمور. لذلك، فإن التعاون بين الأمة والإمام ضروري لإنجاز الواجبات.

في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام اليوم، تُمارس المسؤولية المباشرة في نظام وكيان يسمى "الدولة". "الدولة الإسلامية المتقدمة" التي تستمد شرعيتها من إذن الولي الفقيه (نائب الإمام المعصوم عليه السلام)، هي المسؤول المباشر في النظام السياسي المتقدم.

د- هياكل التقدم السياسي الإسلامي

العلة الصورية إحدى علل نظرية التقدم السياسي الإسلامي، وتشير إلى الشكل والمظهر الخارجي للدولة والمؤسسات السياسية الحاكمة والمؤسسات الشعبية. إن نظرية التقدم السياسي الإسلامي، مع مراعاة مقتضيات العصر، بالإضافة إلى مناقشة الأسس الميتافيزيقية وصفات المسؤولين، تأخذ في الاعتبار أيضًا أنواع الأنظمة السياسية والمؤسسات السياسية وهياكلها، وتسعى جاهدة لتحديد وتجويز أفضل المؤسسات والأشكال والهياكل لتحقيق الأهداف السامية.

١. ماهية وخصائص الهيكل

استُخدمت كلمتا "هيكل" و"بنية" لتعادل المصطلح الإنجليزي (structure). في القرن التاسع عشر، استعار هربرت سبنسر مصطلح "الهيكل الاجتماعي" من علم الأحياء وطبقه في العلوم الاجتماعية. وتدريجيًا، أصبح يُطلق مصطلح الهيكل (التركيب) على كل ما يؤثر بطريقة ما على إرادة المسؤول ويتأثر بها. بناءً على ذلك، يمكن القول إن "الهيكل يهيئ الظروف التي تجعل الفعل ممكنًا ويوجه الكيفية التي تُنفذ بها الأفعال. ولكن المسؤولين هم الذين يؤسسون الهيكل ويعيدون إنتاجه من خلال أنشطتهم" (في، ١٣٨١ش، صص ١١٩-١٢٠).

يُظهر التأمل في تطبيقات الهيكل في العلوم الاجتماعية أنّه يتمتع بعدة خصائص:

١. الطابع التأسيسي للهياكل: (الهيكل من الأمور الاعتبارية التي تم ويتم بناؤها تدريجيًا عبر التاريخ من قبل البشر).

٢. الطابع الأداتي للهياكل: (يقوم المسؤولون السياسيون، بغية تحقيق غاياتهم، بتأسيس المؤسسات والهياكل وتنظيمها بالشكل الأنسب الذي يخدم أغراضهم).

٣. الطابع المتغير للهياكل: (على الرغم من الثبات الظاهري، فإن الهياكل الاجتماعية دائمًا في حالة صيرورة وتغير بفعل إرادة وسلوك المسؤولين).

٤. تعدد الهياكل وترابطها: (الهياكل متعددة بعدد الحاجات والغايات، وهي في ترابط متبادل مع بعضها البعض).

٥. الطابع الذهني للهياكل: (على الرغم من تأثيرها على السلوك البشري، فإن الهياكل ليس لها وجود مادي محسوس).

٢. الهياكل القدسية للنظام السياسي المتقدم

تُقسم الهياكل، من منظور معين، إلى نوعين: متعالية ومتدانية. ويعود سمو الهياكل وتدانيها إلى طبيعتها الاعتبارية. فالإنسان، في سياق حياته الاجتماعية وبهدف تسيير أموره، يمتلك اعتبارات. والاعتبارات هي من قبيل السلوكيات الاختيارية التي تنبع من المعتقدات وتسعى لتحقيق غايات. من الطبيعي أن يكون لدى الإنسان الفاضل-المتعالي اعتبارات اجتماعية فاضلة ومتعالية، وأن يكون لدى الإنسان المادي-المتداني اعتبارات اجتماعية ناسوتية ومتدانية. وكما يتم التأكيد في العلوم الاجتماعية، وخاصة في المنهج النقدي، أنّ المعرفة ذات قيمة (سيد إمامي، ١٣٩١ش، صص ١٠٩-١١١)، فإن الهياكل الاجتماعية-السياسية أيضًا شديدة الارتباط بالقيم.

من خلال إمعان النظر، يمكن اعتبار جميع الأعمال الاجتماعية للأنبياء والأئمة والأولياء الإلهيين عبر التاريخ بمثابة جهود لبناء هياكل متعالية. وفي المقابل، ما يرويه القرآن الكريم والتاريخ عن حكم الطاغوت هو صور من المفاهيم والعلوم والأنظمة الاعتبارية الخاطئة التي قامت على مبادئ خاطئة لتحقيق غايات وهمية. لذلك، تسعى النفوس المتعالية، بهدف الوصول إلى غايات متعالية وتحقيقها، إلى إنشاء هياكل متعالية، بينما تسعى النفوس المتدانية إلى إنشاء هياكل متدانية لتحقيق أهداف متدانية.

ومن أهم خصائص الهياكل المتعالية طبيعتها القدسية. المعيار الأساسي لقدسية الهياكل الاجتماعية هو ارتباطها "بالعالم الغيبي". وما يضفي الصبغة القدسية على الحياة البشرية ويتوسط بين عالم الغيب والشهادة هو "الدين". من هنا، فإن معيار قدسية الهياكل وسموّها في النظام السياسي الإسلامي المتقدم هو طبيعتها الدينية. بطبيعة الحال، إنّ وصف الهياكل بـ "الدينية" مسبوق بالاعتقاد بأننا أولًا نعتبر الدين أمرًا شموليًا (يتمتع بوظائف فردية/اجتماعية، دنيوية/أخروية،

مادية/معنوية) وذا مراتب، وبالتالي فهو ما فوق الهياكل وبانيًا لها. في هذه الحالة، فإن الهيكل الذي يؤسسه المسؤولون المتدينون بناءً على المعتقدات الدينية لتحقيق غايات متعالية، هو هيكل ديني وقدسي، وله وظائف قدسية.

في مجال الشؤون الاجتماعية، ما يضفي الصبغة القدسية والدينية (القانونية) على الهياكل هو إرادة الولي الإلهي في تأسيس الهياكل أو إمضائها أو رفضها. الولي الإلهي في زمن الحضور هو شخص النبي والإمام ونوابهما، وفي زمن الغيبة، هو الفقيه الذي يمارس الولاية المفوضة من الإمام عليه السلام ويقوم بتأسيس الهياكل أو رفض وتأييد الهياكل الموجودة.

من هذا المنظور، وبدراسة السيرة النظرية والعملية لحكيم سياسي إلهي مثل الإمام الخميني رحمه الله، نتوصل إلى نتيجة مفادها أن المجتمع الإسلامي يتكون من هيكلين (مؤسستين) رئيسيين ومترابطين:

١. الهيكل المركزي للولاية

٢. هياكل محيطة اقتصادية وسياسية وثقافية

الهيكل المركزي للولاية يضمن إسلامية النظام السياسي وشرعيته، فيتم إدارة وتوجيه السياسة والاقتصاد والثقافة وفقًا للقيم الإلهية (افتخاري، ١٣٧٩ش، صص ٦٢-٦٣). لذا، فالهياكل الاجتماعية الدينية في النظام السياسي المتقدم هي امتداد لحاكمية الله التشريعية، وهي بمحض إرادة وحسن اختيار البشر (المسؤولين المباشرين وغير المباشرين) وسيلة لتدفق الإرادة التشريعية الإلهية.

والنتيجة هي أنه على عكس الفرار المؤسسي من التعالي في الحضارة الغربية الحديثة والأنظمة السياسية الغربية المتقدمة، فإن النظام السياسي الإسلامي المتقدم لديه هياكل مقدسة ومتعالية، والطبيعة القدسية والمتعالية للهياكل في الأمة، والحضارة، والبلد، والنظام الإسلامي، أو أي عنوان يُستخدم في البلاد

الإسلامية، هي بفضل كونها دينية. ودينية الهياكل مشروطة بشرطين أساسيين:

١. التأسيس أو التأييد من قبل الولي الإلهي.

٢. الاستناد إلى مبادئ توحيدية وفي سبيل الغايات الإلهية.

خلاصة البحث

النظريات السياسية، شأنها شأن سائر الأمور، تقوم على أركان أربعة. والأركان الأربعة هي ذاتها العلل الأربع التي ذكرت في علم الفلسفة للكائنات ذات العلة. وعندما تكون العلل الأربع لنظرية ما متعالية، فإن النظرية أيضًا تتصف بوصف التعالي (الإسلامي) تبعًا لعللها. ونظرية التقدم السياسي الإسلامي هي من هذا النوع من النظريات. لأنها في أسسها الوجودية، من ناحية تقبل تقسيم الوجود إلى قسمين حقيقي واعتباري، ويُعرف الله بصفته خالق الوجود وأعلى مرتبة الكائنات وصولًا إلى الإنسان أفضل المخلوقات، ومن ناحية أخرى بنظرة تشكيكية، يُنظر إلى الوجود في مراتب متعددة مادية ومعنوية أو في ثلاث مراتب: الطبيعة، والخيال، والعقل. بالإضافة إلى ذلك، بنظرة متعالية إلى الإنسان، تُقبل مجموعة من الرؤى والميول الفطرية في الإنسان. وسعادة الإنسان وكماله من الأسس الأنثروبولوجية الأخرى لنظرية التقدم السياسي الإسلامي التي تميز هذه النظرية عن غيرها من نظريات التنمية السياسية المتدانية. كما يُفترض وجود القوة والاختيار في الإنسان.

الغاية هي إحدى أركان التقدم السياسي الأخرى التي تُدرس في قسم العلة الغائية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي. ومن نتائج ما سبق ذكره أن نظرية التقدم السياسي الإسلامي، تبعًا للنهج الغائي للمعرفة السياسية الإسلامية، لها طبيعة غائية، وتولي اهتمامًا خاصًا للغايات. وفي هذا السياق، يُنظر إلى نوعين من الغايات: المتوسطة والنهائية. بعض الغايات، مثل الصحة والثروة، هي من

الغايات المتوسطة. والسعي لتحقيق هذه الغايات هو من المشتركات بين الأنظمة السياسية الإسلامية المتقدمة والأنظمة الغربية المتطورة. وفي حين أن النظام السياسي المتطور يبحث فقط عن هذه الغايات، فإن النظام السياسي المتقدم يسعى إلى الغايات المتوسطة للوصول إلى السعادة كغاية نهائية.

تتركز العلة الفاعلية لنظرية التقدم السياسي على دراسة المسؤولية كركيزة أخرى للتقدم السياسي الإسلامي، وهي على نوعين. مسؤولية مباشرة تتم من قبل الإمام وعدد من وكلائه، ويتم هذا الأمر اليوم في مؤسسة تسمى "الدولة". والشعب والمؤسسات الشعبية (الأمة) مثل الأحزاب، هي المكلفة بالقيام بالمسؤولية غير المباشرة كنوع ثاني من المسؤولية.

تناقش العلة الصورية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي الهياكل التي تُستخدم في النظام السياسي الإسلامي المتقدم لتحقيق الغايات. وتعتبر هذه النظرية الهياكل قسمين: متعالية ومتدانية، وتعتبر الهياكل المتعالية نتاج الاعتبارات المتعالية لمسؤولي النظام السياسي المتقدم.

المصادر

* القرآن الكريم

١. الأردبيلي، عبد الغني. (١٣٨١ش). *تقريرات فلسفه امام خمينی*ﷺ (ج١). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني ﷺ.

٢. أرسطو. (١٣٧١ش). *سياست* (ترجمة: حميد عنايت/ط.٣٠). طهران: الشركة المساهمة للنشر وتعليم الثورة الإسلامية.

٣. أرسطو. (١٣٧٨ش). *اخلاق نيكوماخوس* (ترجمة: محمد حسن لطفي). طهران: طرح نو.

٤. افتخاری، اصغر. (١٣٧٩ش). *جامعه‌شناسی سياسی نظم از ديدگاه امام خمينی*ﷺ. طهران: منظمة التوجيه السياسي في قوات الشرطة.

٥. إيمان، محمد تقی. (١٣٩١ش). *فلسفه روش تحقيق در علوم انسانی* (تصحيح: أحمد كلاته ساداتی). قم: معهد أبحاث الحوزه والجامعة.

٦. باربور، ايان. (١٣٧٤ش). *علم و دين* (ترجمة: بهاء الدين خرمشاهی/ط. ٢). طهران: مركز النشر الجامعي.

٧. برلين، آيزايا. (١٣٨٧ش). *در جستجوی آزادی* (إعداد: رامين جهانبگلو، ترجمة: نجسته كيا، تصحيح: عبد الحسين آذرنگ). طهران: نشر نی.

٨. توسلی، غلام عباس. (١٣٧١ش). *نظريه‌های جامعه‌شناسی* (ط. ٣). طهران: سمت.

٩. جوادي آملی، عبد الله. (١٣٧٨ش). *ولايت فقيه، ولايت فقاهت و عدالت* (إعداد وتصحيح: محمد محرابی). قم: اسراء.

١٠. خسروپناه، عبد الحسين. (١٣٩٨ش). *بيست گفتار درباره فلسفه و فقه علوم*

اجتماعی. قم: مؤسسة بوستان كتاب.

١١. دلير، بهرام. (١٣٩٥ش). *الگوی نظام سياسی در حكمت متعاليه*. طهران: المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي.

١٢. دهخدا، علی أكبر. (١٣٧٣ش). *لغت‌نامه* (ج١٠). طهران: مؤسسة النشر والطباعة في جامعة طهران.

١٣. رشاد، علی أكبر. (١٣٨٥ش). *فلسفه مضاف* (جمع: عبد الحسين خسروپناه). فلسفه‌های مضاف (ج١). طهران: المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي.

١٤. سپريغنز، توماس. (١٣٦٥ش). *فهم نظريه‌های سياسی* (ترجمة: فرهنگ رجائي). طهران: آگاه.

١٥. سيد امامی، كاووس. (١٣٩١ش). *پژوهش در علوم سياسی* (رويكردهای اثبات گرا، تفسيری و انتقادی) (ط. ٣). طهران: جامعة الإمام الصادق عليه السلام ومركز الأبحاث الثقافية والاجتماعية.

١٦. شاه آبادی، محمد علی. (١٣٦٠ش). *رشحات البحار* (كتاب الانسان و الفطره). طهران: نهضت زنان مسلمان.

١٧. شتراوس، ليو. (١٣٩٦ش). *مقدمه‌ای سياسی بر فلسفه* (ترجمة: ياشار جيرانی، تصحيح: پيمان غلامی). طهران: آگه.

١٨. شريفی، أحمد حسين. (١٣٩٧ش). *نظريه‌پردازی اسلامی در علوم انسانی*. طهران: آفتاب توسعه.

١٩. الشيرازی، السيد رضی. (١٣٦٤ش). *تفسير القرآن الكريم* (ج٣، تصحيح: محمد خواجوی). قم: منشورات بيدار.

٢٠. الشيرازی، السيد رضی. (١٣٨٣ش). *درس‌های شرح منظومه حكيم سبزواری* (ج١، تصحيح: ف. فنا). طهران: مؤسسة حكمت للنشر.

٢١. الشيرازی، السيد رضي. (١٣٩٥ش). *الشواهد الربوبيه* (ترجمة وشرح: جواد

مصلح). طهران: سروش.
٢٢. الشيرازى، السيد رضى. (١٤٠٢هـ). *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية* (ج١، ط. ٣). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٢٣. صافي گلپايگاني، لطف الله. (١٣٩١ش). *ولايت تكوينى و ولايت تشريعى*. قم: مؤسسة المهدي الموعود الثقافية.
٢٤. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٨٨ش). *رسائل توحيدى* (ترجمة وتحقيق: علي شيرواني، إعداد: السيد هادي خسروشاهى/ط. ٢). قم: بوستان كتاب.
٢٥. الفارابي، أبو نصر محمد. (١٣٨٨ش). *الفصول المنتزعه* (ترجمة وشرح: حسن ملكشاهى/ط. ٢). طهران: سروش.
٢٦. الفارابي، أبو نصر محمد. (١٩٨٦م). *كتاب الملة ونصوص أخرى* (تحقيق: محسن مهدى/ط. ٢). بيروت: دار المشرق.
٢٧. الفارابي، أبو نصر محمد. (١٩٩١م). *آراء أهل المدينة الفاضلة* (ط. ٦). بيروت: دار المشرق.
٢٨. فتح على، محمود؛ مصباح، مجتبى و يوسفيان، حسن. (١٣٩٠ش). *فلسفه تعليم و تربيت اسلامى* (إشراف: محمد تقي مصباح يزدي). قم: مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحوث.
٢٩. فى، برايان. (١٣٨١ش). *فلسفه امروزين علوم اجتماعى؛ نگرشى چند فرهنگى* (ترجمة: خشايار ديهيمى). طهران: طرح نو.
٣٠. فياضى، غلام رضا. (١٣٩٤ش). *تعليقة على نهاية الحكمه* (ط. ٨). قم: مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحوث.
٣١. فينسنت، اندرو. (١٣٧١ش). *نظريه‌هاى دولت* (ترجمة: حسين بشيريه). طهران: نشر نى.
٣٢. كلسكو، جورج. (١٣٨٩ش). *تاريخ فلسفه سياسى* (ج١، ترجمة: خشايار

ديهيمى). طهران: نشر نى.
٣٣. كوين، بروس. (١٣٧٦ش). *درآمدى بر جامعه‌شناسى* (ترجمة: محسن ثلاثى). طهران: فرهنگ معاصر.
٣٤. مصباح يزدى، محمد تقى. (١٣٧٢ش). *جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن*. بدون مكان للنشر: منظمة الإعلام الإسلامي.
٣٥. مصباح يزدى، محمد تقى. (١٣٨٨ش). *معارف قرآن: خداشناسى، كيهان‌شناسى و انسان‌شناسى* (مشكات) (ط. ٢). قم: مؤسسة الإمام الخميني‌ﷺ للتعليم والبحوث.
٣٦. مصباح يزدى، محمد تقى. (١٣٩١ش). *آموزش فلسفه* (ج٢). قم: منشورات مؤسسة الإمام الخميني‌ﷺ للتعليم والبحوث.
٣٧. مطهرى، مرتضى. (١٣٧٠ش). *مجموعه آثار* (ج٢، ط. ١٩). طهران و قم: منشورات صدرا.
٣٨. منوچهرى، عباس وآخرون. (١٣٨٧ش). *رهيافت و روش در علوم سياسى* (إعداد: عباس منوچهرى). طهران: سمت.
٣٩. الموسوى الخمينى، روح الله. (١٣٧٨ش). *شرح حديث جنود عقل و جهل* (ج١٣). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني‌ﷺ.
٤٠. الموسوى الخمينى، روح الله. (١٣٩٤ش). *شرح چهل حديث*. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني‌ﷺ.
٤١. الموسوى الخمينى، روح الله. (١٤١٥هـ). *كتاب البيع*. بدون مكان للنشر: مؤسسة النشر الاسلامى.