الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٣، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ٥، ربيع وصيف ٢٠٢٣

٥

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: السيد علي‌رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: أمين فتحي و محمد رضا عمو حسيني

* **مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ipt.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).**

* **تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك**

العنوان: قم: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص . ب: ٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥

رقم الهاتف: ٢٥٣١١٥٦٩٠٩ـ ٩٨+ * موقع المجلة: http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir

المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

د. أحمد واعظي

أستاذ قسم الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ إيران (قم)

آية الله عبد الكريم فرحاني

أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية – إيران (قم)

د. غلامرضا فياضي

أستاذ قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله ـ إيران (قم)

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة ـ تونس

أ. شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ـ لبنان

د. منصور ميرأحمدي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي ـ إيران (طهران)

د. شمس الله مريجي

أستاذ قسم العلوم الاجتماعية، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ إيران (قم)

د. طلال عتريسي

أستاذ علم الإجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية

مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف – لبنان

د. حسين الهىنجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

د. السيد سجاد إيزدهي

أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ إيران (قم)

د. داود مهدوىزادگان

أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية ـ إيران (طهران)

د. شريف لكزائي

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

د. أحمدرضا يزداني مقدم

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

هيئة التحكيم للعدد الخامس

السيد عليرضا حسيني (عارف) ـ السيد منذر الحكيم ـ أحمد سعدي ـ محمود فلاح.

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الفكر السياسي الإسلامي بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار ورؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر السياسي وتعنى بالأهداف التالية:

١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.

٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية والتفسير السياسي).

٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.

٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.

٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.

٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.

٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.

٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الفكر السياسي الإسلامي وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://ipt.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

- ✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استناداً إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل إلى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لاتكون منشورة سابقاً أو مرشحة للنشر إلى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى إحراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.
- ✓ تمتنع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلاً من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تأريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).
- ✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.
- ✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من أفكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

يجب على الباحثين إرسال المقال إلى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع إلى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة.)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ إلى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠ إلى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط إدراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث. تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع/ المسألة/ السؤال/ الهدف/ الأسلوب/ النتائج)

٣- المقدمة (وتضم التعريف بالمسألة، وسابقة البحث (العربية والإنجليزية)، وضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعاً جديداً وأصيلاً)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج ونتائج البحث (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

✓ طريقية التوثيق:APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)

✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدام للتاريخ الهجري القمري والهجري الشمسي والميلادي الحروف التالية بالترتيب: «هـ ق» و«هـ ش» و«م». مثلاً: ١٤٤٣هـ ق/ ١٤٠١هـ ش/ ٢٠٢٢م
- ✓ إذا تم نشر تأليفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين («أ» و«ب» و...) للمصادر الفارسية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛".
- ✓ إذا استخدم المؤلف مصدراً في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابير كـ: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكرا بالترتيب الهجائي.
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف.
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر).
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين.
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب ألابجدي واحداً تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم (ثورة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنموذجاً) ٩
راشد الراشد

المعيار في تمييز دار الإسلام عن دار الكفر من منظور الفقه الإسلامي ٤٣
رشيد ركابيان ـ مهدي معظمي غودرزي

مفهوم «الاستقلال» في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمدتقي الشيرازي ٧٥
السيد كاظم سيدباقري ـ حانية ملا شفيع

مكانة ولاية الفقيه ودور الشعب في النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في فكر الإمام الخميني قدس سره ١٠٦
علي ملكي

الأخلاق في السياسة الإسلامية من منظور آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر ١٤٣
السيد محمدصادق البيضائي (الخرسان)

الشرعية والسلطة؛ دور ولاية الفقيه لضمان شرعية الحكم في النظام الإسلامي ١٨٢
حسن سالمي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 • No. 1 • Issue 5 • Spring & Summer • 2023

The Idea of Reform and Its Role in the Awakening of Nations (With a View to the Uprising of Imam Husayn, as an Exemplary Model)

Rashed al-Rashed[1]

Date Received: 05/05/2025 Date Accepted: 02/08/2025

Abstract

Reform is both a civilizational idea and a transcendent moral value, without which the proper organization of human societies cannot be realized. From the very day human beings set foot on this earth and social communities were formed, the quest began for a social system that could regulate human life, safeguard rights, and bring security and stability. What binds these human communities together is a shared belief, a common religion, or a converging idea—something that not only organizes the affairs of society but also shapes the very identity upon which it is founded. The ultimate goal and highest aim of the idea of reform is the establishment of a righteous and worthy system—a system founded upon compassion, justice, and equality; one that pursues human happiness, elevates dignity and spiritual worth, and improves material well-being. Such a system upholds the scales of justice and equity in society, employing its power and influence to safeguard resources and the destiny of the community—an undertaking regarded as one of the noblest priorities of governance. In

1. Bahraini intellectual and writer, head of the political office of "the Bahrain Islamic Action Movement". alrashed62@gmail.com

∗ Al-Rashed, Rashed. (2023). The Idea of Reform and Its Role in the Awakening of Nations (With a View to the Uprising of Imam Husayn, as an Exemplary Model). *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 9-42. DOI: 10.22081/ipt.2025.72745.1029

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

the absence of reform, however, conditions give rise to oppressive and tyrannical governments—systems that exploit power and influence to secure selfish interests and personal gains of their rulers, all at the expense of the people, human dignity, and societal resources. Within such unjust systems, people are enslaved through despotic power, shackled by the whims and ambitions of rulers. By means of coercion and force, these rulers subjugate society, driving it into backwardness and moral as well as social decline. The idea of reform becomes an ethical necessity and an unavoidable duty when the ruling system abandons its lofty mission—namely, the safeguarding of justice, the protection of the community's resources, and the preservation of its assets—and instead turns power into an instrument of domination, hegemony, and exploitation of the wealth and destiny of society. In such circumstances, instead of preserving public values, with justice at their core, governance falls into the abyss of oppression, corruption, and vice, thereby losing its very essence. In this article, we examine the importance of the idea of reform and its vital role in the awakening and flourishing of nations. We also reflect on how balance may be maintained between political power and its moral mission—namely, the preservation, protection, and safeguarding of justice, as well as the guardianship of the resources and destiny of societies.

Keywords
Reform, Change, Movement, Husayn ibn Ali (peace be upon him), Ashura Uprising, Islamic Ummah.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم
(ثورة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنموذجاً)

راشد الراشد[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٥/٠٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/٠٢

الملخص

الإصلاح فكرة حضارية وقيمة أخلاقية كبرى لا تستقيم أوضاع المجتمعات البشرية إلا بشروطها، فمنذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، وتكوّنت التجمّعات البشرية، بدأت مسيرة البحث عن نظام اجتماعي، ينظم حياة الإنسان ويحفظ حقوقه ويوفر له الأمن والاستقرار، وتجمع بين هذه التجمّعات البشرية عقيدة واحدة أو دين واحد أو فكرة واحدة يستقيم بها حال المجتمع وتشكل هويته التي يقوم على أساسها. وتكون الغاية القصوى من فكرة "الإصلاح" هو قيام النظام الصالح هو الذي يقوم على الرفق والعدل والمساواة ويحرص على إسعاد الناس ورفع قيمتهم المعنوية ومستوى معيشتهم المادّية، ويكون حارساً لميزان العدل والقسط في المجتمع، ويقوم بممارسة السلطة والنفوذ لحماية موارد ومقدّرات المجتمع وتكون تلك من أسمى أولويات الحكم، أمّا في غياب فكر الإصلاح فإن الأرضية تكون خصبة وممهدة لقيام أنظمة الحكم الظالمة والمستبدة والتي تجعل من السلطة والنفوذ جسراً لتحقيق المنافع الذاتية والمصالح الشخصية لرموزه وعلى حساب الأمّة وكرامتها ومقدّراتها، فيستعبد النظام الظالم من خلال السلطة الناس

١. مفكر وكاتب بحريني، رئيس المكتب السياسي لتيار العمل الإسلامي في البحرين.
alrashed62@gmail.com

* الراشد، راشد. (٢٠٢٣). فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم (ثورة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنموذجاً). مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ٩-٤٢.
DOI: 10.22081/ipt.2025.72745.1029

ويسترقها لأهواء حكامه ومآربهم الشخصية، والتي يعمد فيها على وسائل الإكراه والإجبار لإخضاع المجتمع، ويكون سبباً في تخلّفه وانحطاطه. وتصبح فكرة "الإصلاح" واجبة أخلاقية وضرورية عندما يتحول نظام الحكم من أهدافه العليا في حفظ العدل وحماية موارد الأمة وصيانة مقدّراتها إلي جعل السلطة أداة لممارسة النفوذ والسيطرة والهيمنة على موارد ومقدرات الأمة، ومن حفظ القيم العامة وعلى رأسها إقامة العدل في المجتمع، إلى ممارسة الظلم والفساد والرذيلة. نتناول في هذه الورقة أهمية فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم وحفظ التوازن بين السلطة ودورها الأخلاقي في حفظ وحماية وصيانة العدل والموارد والمقدرات.

الكلمات المفتاحية

الإصلاح، التغيير، النهضة، الحسين بن علي عليه السلام، ثورة عاشوراء، الأمة الإسلامية.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدّمة

إنّ لكلّ أمّة أو مجتمع نظام اجتماعي معيّن يكون حاكماً ومهيمناً على صياغة شخصية هذا المجتمع وإدارة سلوكه. ففي أىّ وجه من وجوه الإجتماع البشري هناك نظام حكم ترجع إليه أمور إدارة المجتمع، وهو أمر لابدّ منه حتى تنتظم أمور الناس وتستقيم أوضاعهم، ويصبح التعايش بينهم ممكناً بل وضرورياً للتطّور والإرتقاء وتحقيق الرفاه والازدهار لجميع مكوناته.

وأنّ من أهمّ الشروط التي يجب توافرها في أي نظام سياسي حاكم، هو أن يكون الهدف الأسمى لحكامه هو تحقيق العدل بين أفراد المجتمع، وتحقيق المساواة بين مكّوناته، وأن يكون النظام عاملاً بمبدأ إقرار الحقوق بين جميع مكوّنات المجتمع، وأن يسعى جاهداً لتوفير الفرص الكريمة للجميع على قدر المساواة، وأن تكون من أولوياته القصوى مراعاة مصالح الأمّة وحمايتها وصيانتها والدفاع عنها.

إنّ فقدان بعض هذه الصفات في نظام الحكم، يؤدي في واقع الحال إلى تحوّل السلطة إلى منطقة للتعالي والتكبر وممارسة الغطرسة، وأن تكون مجرد جسر عبور لتحقيق المطامع الشخصية الضيقّة لرموزه وقياداته، وهذا يصيب الحياة العامّة للمجتمع في مقتل ويؤدي للاختلال وفقدان التوازن فيه، والذي يؤدي بطبيعة الحال إلى شيوع الظلم والفساد، والتي بدورها تؤدى إلى خلق الأرضية للفوضى والدمار الشامل، خاصة عندما تعمّق ممارسة السلطة شعور المجتمع بالغبن والظلم وفقدان الثقة واليأس من تحقيق العدل، والتي تؤدي في الغالب الى حدوث فجوات بين فئات الأمّة لتنقلب أحوال المجتمع رأساً على عقب، وتتولد الصراعات والتي ربما تصل إلى حد الإقتتال بين أبنائه ومن ثم هدم كيانه وتقويض النظام العامّ الذي يقوم عليه إستقرار وسلامة المجتمع.

ومن هنا فإنّ الإصلاح فكرة حضارية وقيمة أخلاقية كبرى لا تستقيم أوضاع

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المجتمعات البشرية إلا بشروطها، فمنذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، وتكوّنت التجمّعات البشرية، بدأت مسيرة البحث عن نظام اجتماعي، ينظم حياة الإنسان ويحفظ حقوقه ويوفر له الأمن والاستقرار، وتجمع بين هذه التجمّعات البشرية عقيدة واحدة أو دين واحد أو فكرة واحدة يستقيم بها حال المجتمع وتشكل هويته التي يقوم على أساسها.

وتكون الغاية القصوى من فكرة "الإصلاح" هو قيام النظام الصالح هو الذي يقوم على الرفق والعدل والمساواة ويحرص على إسعاد الناس ورفع قيمتهم المعنوية ومستوى معيشتهم المادّية، ويكون حارساً لميزان العدل والقسط في المجتمع، ويقوم بممارسة السلطة والنفوذ لحماية موارد ومقدّرات المجتمع وتكون تلك من أسمى أولويات الحكم، أمّا في غياب فكر الإصلاح فإن الأرضية تكون خصبة وممهدة لقيام أنظمة الحكم الظالمة والمستبدة والتي تجعل من السلطة والنفوذ جسراً لتحقيق المنافع الذاتية والمصالح الشخصية لرموزه وعلى حساب الأمّة وكرامتها ومقدّراتها، فيستعبد النظام الظالم من خلال السلطة الناس ويسترقها لأهواء حكامه ومآربهم الشخصية، والتي يعمد فيها على وسائل الإكراه والإجبار لإخضاع المجتمع، ويكون سبباً في تخلّفه وانحطاطه.

وتصبح فكرة "الإصلاح" واجبة أخلاقية وضرورية عندما يتحول نظام الحكم من أهدافه العليا في حفظ العدل وحماية موارد الأمة وصيانة مقدّراتها إلي جعل السلطة أداة لممارسة النفوذ والسيطرة والهيمنة على موارد ومقدرات الأمة، ومن حفظ القيم العامة وعلى رأسها إقامة العدل في المجتمع إلى ممارسة الظلم والفساد والرذيلة.

نتناول في هذا المقال أهمية فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم وحفظ التوازن بين السلطة ودورها الأخلاقي في حفظ وحماية وصيانة العدل والموارد والمقدرات، ويأتي هذا البحث في الوقت الذي نشهد فيه نهضة وحركة وعي

متنامية في عصرنا الحاضر للعديد من شعوب العالم الرافضة للظلم والاستبداد والطامحة للتغيير، كما نعيش تجربة كبرى تتمثل في تسارع ونمو حركة المقاومة لحفظ الكرامة والسيادة في العديد من البلدان، ويهدف البحث المساهمة والبناء على المستوى التوعوي والفكري والعملي، وتقويم وتحسين مسار الأمة السياسي والفكري.

إن تنامي حركة الإصلاح في العالم وأمتدادها أفقياً لتشمل مساحة واسعة من الأمة تشكل فيه إنتصارات وإنجازات حركة الشعوب أحداثاً مهمّة لها دلالاتها وتأثيراتها الواسعة على المستوى التربوي والعقائدي والسياسي والإعلامي والثقافي لكل الأمة وأحرار وشرفاء العالم قاطبة ناحية الإصلاح السياسي والمدني والإجتماعي، وما نتطلع إليه هو أن يسهم البحث في إثارة وتحريك الوعي بأهمية الإصلاح لسيادة العدل وصون الحرّيات وحفظ الكرامة الإنسانية.

سابقة البحث

نشير في هذا القسم إلى بعض الدراسات السابقة ذات الصلة والأبحاث المتعلقة بموضوع هذا المقال، باللغتين العربية والفارسية:

١. *اهداف قيام حسينى* (كتاب، باللغة الفارسية)
[ترجمة عنوان الكتاب إلى اللغة العربية: أهداف الثورة الحسينية.
المؤلف: آية الله ناصر مكارم الشيرازي، تاريخ النشر: ١٣٨٩هـ ش]

يعتبر مؤلف هذا الكتاب مصدرين أساسيين لفهم أهداف ثورة الإمام الحسين عليه السلام: "١. كلامه في الطريق من المدينة إلى كربلاء" و"٢. نصوص الزيارات المتعلقة به". ثم يكتب: من هذين المصدرين نستفيد عشرة أهداف لثورة عاشوراء: "إصلاح الأمة" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"إحياء سنة النبي صلى الله عليه وآله"، و"نصرة الحق ومحاربة الباطل"، و"محاربة الجهل"، و"إقامة الحكومة

الإسلامية"، و"إقامة العدل"، و"كشف المنافقين"، و"اختبار المسلمين على نطاق واسع"، و"مكانة الشفاعة العظيمة".

ويُعلن المؤلف أن الهدف الأول لنهضة الحسين عليه السلام هو "إصلاح الأمة": قام الإمام الحسين عليه السلام لإصلاح أمة جده والمجتمع الإسلامي، ولو لم يقم ولو لم تكن ثورته المباركة، لما كان للإسلام اليوم إلا اسمه ولا من القرآن إلا رسمه (انظر: مكارم الشيرازي، ١٣٨٩هـ ش).

٢. *إصلاح الأمة في ضوء الكتاب والسنة؛ دراسة في مفهوم الإصلاح واتجاهاته وآلياته* (مقال، باللغة العربية)

[المؤلف: الدكتور نصار أسعد نصار، تاريخ النشر: ٢٠٠٧م]

يبدأ المؤلف مقالته بهذه الجمل المأساوية: "تعيش أمة الإسلام أسوأ أيام حياتها، حيث ديست الحياض، ودنست المقدسات، وانتهكت الحرمات، وهتكت الأعراض، وأُذلت النفوس، ونهبت الثروات، ورمتها قوى البغي عن قوس واحدة، فصارت تترنح تحت ضربات الأعداء، كغريق في ظلمات بحر لجي، أحاط به ثلة من الأوغاد، كلما حاول الخروج منه ركلوه بأرجلهم، فلا يلاقي فيهم شفيقاً، ولا يجد منهم رحيماً".

ثم يطرح هذه الأسئلة: "فما المخرج مما تعانيه الأمة ؟ وما سبيل النجاة ؟ وما شكل الحل؟ وما آلياته؟".

فيتناول نفس الموضوع الذي تناولته في هذه المقالة، وهو الإصلاح: "الإصلاح، تغيير الأحوال من الفساد إلى الصلاح، ومن السيئ إلى الحسن، ومن التفلت إلى الالتزام.. الإصلاح في الإسلام له خصوصية، فمنطلقه الإقرار بحاكمية الله للكون، وركنه الالتزام بهدي الإسلام الذي نسخ ما قبله، وميدانه الإنسان المطالب بالتكاليف الشرعية، والخاضع للابتلاء، والموضوع تحت الاختبار، مع منحه صلاحية الاختيار.. للإصلاح اتجاهان، الأول: الإصلاح

انطلاقاً من القمة، الثاني: الإصلاح انطلاقاً من القاعدة. والتغيير من القاعدة له محوران، الأول: تغيير النفس، الثاني: تهيئة البيئة الخارجية. وتغيير النفس، يبدأ من القلب، وذلك بتعريف الإنسان بحقيقة نفسه وبعظمة خالقه، والقيام بالأعمال والمواظبة على ذكر الله تعالى. وأهم آليات تهيئة البيئة الخارجية.. فالحل يبدأ من الإنسان.. وليكتمل الإصلاح ينبغي الإتيان بالشق الثاني من الإيمان وهو القيام بأعمال الدين.." (انظر: نصار، ٢٠٠٧م).

٣. *المبانى الفقهيه لثوره الامام الحسين بن على*عليه السلام (كتاب، باللغة العربية)
[المؤلف: عبدالإله نعمة الشبيب، تاريخ النشر: ٢٠١٠م]

في هذا الكتاب، تمت دراسة آراء المدرستين الفقهيتين في الإسلام، المدرسة الشيعية والمدرسة السنية، حول أسباب وشرعية ثورة الإمام الحسينعليه السلام بطريقة مقارنة، كما تمت مناقشة الجوانب الإصلاحية للحركة الحسينية.

نظر المؤلف أولاً إلى ثورة عاشوراء من منظور الفقه السياسي الشيعي واعتبرها حركة نحو إحياء فريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي، ثم نظر إلى هذه القضية من منظور أهل السنة ودرس أدلة شرعية ثورة الإمامعليه السلام ضد الطاغوت من وجهة نظرهم (انظر: الشبيب، ٢٠١٠م).

ما يميز مقالي عن الدراسات السابقة في مجال الإصلاح:

من أهم أسباب تراجع الأمة تخلفهم من "اِتّباع أهل البيت". بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله. صحيح أن النبيصلى الله عليه وآله كان خاتم الأنبياء، لكن أهل بيته (الأئمة المعصومين) قاموا بدور هداية الأمة مثله، ومع انفصال القرآن عن أهل البيت المعصومين فإنه لا يُفسّر كما ينبغي، لأن الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله قال: «أَلا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسولُ رَبِّي فَأَجيبَ، وَأَنَا تارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَينِ: أَوَّلُهُما كِتَابُ اللهِ فِيهِ الهُدى وَالنّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ» فَحَثَّ عَلى كِتَابِ

اللهِ وَرَغَّبَ فيه، ثُمَّ قال: «وَأَهْلُ بَيتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيتِي.» (مسلم، ١٩٥٥م، ج٤، ص ١٨٧٣، ح٢٤٠٨).

لذلك، نرى من اتبع نهج "الأئمة الإثني عشر من أهل البيت" ـ من الصحابة وغيرهم ـ يختلف عن غيره في الديانة والرشد والمشي في الصراط المستقيم؛ كما نرى اليوم وفي المواجهة الميدانية مع الاستكبار العالمي والصهيونية الدولية، لا يوجد سوى حكومات إيران والعراق واليمن وهم شيعة أهل البيت عليهم السلام، وفي بلدان أخرى - مثل لبنان والبحرين والهند وباكستان - حيث الحكومات بيد غير الشيعة، ذلك الجزء الذي ينتمي إلى التشيع يبذل تأييداً أكثر وحماساً أشد تجاه القضية الفلسطينية.

إذن نعتقد إذا كان المجتمع يعرف مفهوم "الإمامة" ولم يخطئ في تحديد تطبيقاتها، ثم كان ثابتاً على اتباع أوامر القرآن والأئمة المعصومين، فإنه لن يقع في الجاهلية أبداً (سليماني، ٢٠٠٩م، ص ١٨٥).

لهذا، في هذا البحث استفدنا من تجربة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام فإنه خامس أهل البيت الذين فيهم نزلت آية التطهير (ابن الأثير، ١٩٩٤م، ج٢، ص ١٣)، وهو أبو الأئمة التسعة من الأئمة الإثنى عشر المعصومين، وهو الذي أعلنه النبي صلى الله عليه وآله إماماً للأمة فقال: «الحسن والحسين إمامان، قاما أو قعدا» (الصدوق، ١٩٦٣م، ج١، ص ٢١١).

منهجية البحث

نتناول في هذا المقال أهمية فكر الإصلاح ودوره في نهضة الأمم وحفظ التوازن بين السلطة ودورها الأخلاقي في حفظ وحماية وصيانة العدل والموارد والمقدرات، من خلال ثلاثة محاور وهي:

المحور الأول: كلام حول فكر وثقافة الإصلاح.

المحور الثاني: وثيقة التاريخ الكبرى لفكر وثقافة الإصلاح.

المحور الثالث: خطوات تحقيق الإصلاح.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

١. المحور الأول: كلام حول فكر وثقافة الإصلاح

١-١. الشرعية أساس العقد الاجتماعي بين الحاكم والأمّة

غني عن القول بأن شرعية أيّ نظام حكم إنّما تستمدّ من قبول الناس وإرادتهم الحرّة، وهذا هو جوهر العقد في أي نظام إجتماعي. فالطرف الأول فيه هو الناس أو الأمّة أمّا الطرف الثاني فهو الحاكم الذي عليه أن يستمدّ شرعية نظام حكمه من الإرادة الشعبية، وهذه هي معادلة العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، والتي سرعان ما تهتزّ وتتغيّر، خاصّة إذا تمادى الحاكم في ظلمه وفساده.

فالحكم عقد إجتماعي بين الحاكم وبين المجتمع، والأمّة هي الطرف الأول فيه ليعبّر عن مصالحها ويحمي حقوقها ويصون حياتها ويحقق أمنها واستقرارها ويحمي مواردها ومقدّراتها، والحاكم يجب أن يخضع لشروط هذا العقد وبنوده، وعليه أن يتجنّب مخالفتها أو الخروج عن مبادئها أو أن يعمد إلى تجاهلها وعدم الاكتراث لوجودها، والذي يؤدّي في الغالب إلى الاحتقان والانفجار في أيّة لحظة، والأمّة هنا هي الجهة الوحيدة صاحبة الحقّ في تقويم الحاكم وتقرير الموقف من شرعيته.

إنّ من واجب الأمّة بنخبها وكوادرها وأبنائها وبناتها أن تحفظ كرامتها ووجودها من خلال التحرّك الحيوي وتحمل المسؤولية في مواجهة فساد وظلم الحاكم، وخاصة عند خروجه عن خط خدمة الأمّة، وخيانته لمواثيق العقد الاجتماعي الذي يجب عليه أن يحترمه، وأن لا يتنازل عنه في شتّى الظروف.

إنّ كثيراً من الحكّام وخاصّة الذين أخذوا الحكم بالغلبة أو الذين تسلّطوا على رقاب الناس بغير وجه حقّ أو يصيبهم غرور السلطة فيتكبّرون ويتجاهلون هذا العقد، ولا يعترفون ولا يعملون به، فيمارسون حكماً شموليّاً مطلقاً ومستبداً، لا تحكمه شريعة أو قانون، فيعمدون على البطش والتنكيل واستخدام أدوات السلطة في القهر والغلبة، ويصادرون حرّيات الأمّة، ويمنعون الحقوق خاصّة

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

السياسية منها وربّما يُقدمون على ارتكاب المجازر بحق المجتمع إذا شعروا في لحظة تاريخية حاسمة بأنّ الناس هم مصدر التهديد لاستمرار وجودهم في الحكم وعلى رأس السلطة والنظام السياسي.

إنّ الحكّام كثيراً ما تجرهم سطوة السلطة، فيذهلون عن أنفسهم وينغمسون في سياسات التعالي والغطرسة وممارسة القهر والاضطهاد والظلم لإخضاع المجتمع، ويخدعون بقوّتهم الوهمية، ويغيبون عن وعي حقائق التاريخ وطبيعة الأشياء، فينزلقون في ممارسة الظلم والاستبداد ضد المجتمع، ويمارسون أبشع صنوف القمع ومصادرة الحرّيات، وخاصّة إذا وجدوا من يزّين لهم أعمالهم، ويوهمهم بصواب مسلكهم في إستخدام عصا السلطة لإجبار الناس على الخضوع والقبول بحكم الأمر الواقع وليس باستحقاقات العقد الاجتماعي.

إنّ أبسط نتيجة متوقّعة لظلم وإضطهاد الأمّة وفساد الحاكم هو العاقبة السيئة والانتفاضات والثورات الشعبية التي تستهدف استرداد الكرامة والشرعية، ويصير أمر الحاكم المستبد والظالم والفاسد إلى نهايات تكون في الغالب درامية، فالمحكومون يسكتون زمناً ثمّ يثورون طلباً للحرية والكرامة واستعادة الحقوق وإقامة الميزان بين الحاكم والمحكوم.

وإذا رأينا الأمد يطول ببعض الحكّام وأيّام حكمهم وسيطرتهم على السلطة والإمساك بزمام القرار كما هو حال الأمويّين والعبّاسيّين وغيرهم من الدول والنظم الاجتماعية التي قامت في وطننا الإسلامي الكبير فإنّ ذلك يعود لأسباب موضوعية منها ما يتعلق بالبطش والاستخدام المفرط للقوّة في إخضاع الأمّة أو لسياسات التضليل والتجهيل التي تستخدمها أجهزة السلطة للتعمّية على فساد الحاكم ونظامه السياسي.

وكذلك، فإنّ من جملة الأسباب الموضوعية لاستمرار الظالم في حكمه هو جمود النخبة وعدم تصدّيها وتحمّلها لمسؤولية الإصلاح والتغيير، والتي تعاني منها الأمّة

بشكل حاد، والذي ربّما يحدث نتيجة الخوف من قمع السلطة وبطشها وتنكيلها أو بسبب يأس الأمّة من قدرتها على الإصلاح والتغيير، والذي يؤدّي بطبيعة الحال إلى تخلّيها عن تحمّل مسؤوليّاتها في الدفاع عن كرامتها وحقوقها وحماية مقدّراتها.

١-٢. ضرورة الإصلاح

إنّ الإنسان لم يتوقف يومًا عن السعي وراء الإصلاح (الحكيم، ٢٠٢٢م، ص ٩٦) ورغم سوداوية المشهد في الكثير من الحالات مع فكرة إصلاح النظم السياسية الديكتاتورية والمستبدّة والمستأثرة بالسلطة بشكل مطلق لما تمتلكه من أدوات للبطش والتنكيل وحتى التضليل، لكن سرعان ما تتسبب سياسات الغرور والتكبّر وتجاهل قوّة وقدرة الأمّة على الإصلاح والتغيير ووضع حدّ للظلم والاستبداد على الانتفاضة والثورة لفرض عملية الإصلاح وتغيير الواقع.

عند وصول الظلم والفساد إلى مستويات قياسية ولم يعدّ هناك قدرة لدى المجتمع على الاحتمال، فإنّ الأمّة سرعان ما تنتفض عند أول فرصة متاحة وممكنة تعبّر فيها عن إرادتها، فتستعيد توازنها ووعيها وتتحدّى كلّ سياسات الظلم والتغييب، والتجارب التاريخية في المجتمعات البشرية تنطق وبتفاصيل كثيرة عن تلك الهبّات والثورات الشعبية التي اقتلعت أنظمتها السياسية التي كانت ظالمة وفاسدة ومستبدّة. وذلك عندما نهضت وثارت شعوب وأمم عديدة على أنظمتها الظالمة والمستبدّة وأسقطتها وغيّرتها من الجذور بشكل حاسم، يمنعها من العودة مجدّداً إلى الحكم وصدارة النظام الاجتماعي.

إنّ ثقافة التبرير، وروح الخنوع وقبول الذلّ هي أسباب تخلّف الأمّة، وعبوديتها للآخر، بل هي مشارط ذبح قيم الرسالة ومبادئ السماء ومعارف الإسلام العظيم، لأنّ الهروب من تحمّل المسؤولية هو المرتع الذي تعشعش فيه وساوس شياطين الإنس والجنّ، وتتكاثر فيه جراثيم الفساد والمنكرات، وثم تتلوث البيئة الاجتماعية بسموم الثقافة الجاهلية والأفكار الضالّة، فتخور الروح

وتخطّ النفوس المريضة وتتزيّن الشهوات ويصعّد بريق الأموال وتغرّ الدنيا زينة ولهواً ولعباً وتفاخراً وتكاثراً في الأموال والأولاد.

إنّ تخلّي الأمّة عن مسؤولية الإصلاح الاجتماعي الشامل، وتغيير الواقع المتردّي واقتلاع جذور الفساد والمنكر والطغيان هو سبب مقتلها روحيّاً بسكّين الذات التبريرية التي قطّعت أوصال الأمّة إلى أشلاء متناثرة، بإسم دويلات أرنبية تفترسها الذئاب والثعالب، بل إنّ تخلّي الأمّة عن مسؤوليّتها هو سبب مصرعها معنويّاً، وهو الذي حجّر الفكر وصار جموداً، وطّين العقيدة تحجّراً ونقب خروقاً تسلل من خلالها الفكر الجاهلي والثقافة الضبابية التي مارست الاستلاب والتعالي والتغريب والتهميش، حتى أمست الأمّة مشلولة وفاقدة القدرة على الحركة، ضحلة الإنتاج، ومعدومة الإبداع يغذّيها الآخر تبن الأدب وزيف الأشعار، ويسقيها آسن السلوك والآداب، ويطعمها أجاج الثقافة والأفكار حتى أنشأ جيل له خوار صنعه سامريّوا العصر الذين قذفوا بهم إلى وحل التيه والضلال والضياع.

من المفيد هنا أن نشير إلى تجربة الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام في الإصلاح حيث أنّه لم يتحرّك إلّا من أجل رفع لواء المسؤولية ونشر شراعها لإصلاح الأمّة إصلاحاً جذريّاً شاملاً، يقتلع من خلاله جميع جذور الفساد والطغيان، رافضاً خطب التبرير وفلسفات الانهزام، والتي سطّر بتضحيته الكبرى وبدمه كلمات خالدة هي لكل الأزمان والعصور شرعة المجاهدين، ومنهاج الرساليّين وشريعة الصادقين الذين لا يبدّلون ولاءهم، ولا يتبرّؤون من علمائهم الربّانيّين، خوفاً من الطاغوت ولا تبريراً للتخاذل والتقاعس عن تحمّل المسؤولية، ولا يوادّون أعداء الله ورسوله وأهل بيته بل لا يوادّون أعداء العلماء المجاهدين، ولا يعقدون بيعة لغير للقيادة الرسالية الربّانية، والذي وصفه الإمام عليه السلام بقوله: " فَلَعَمْري، ما الإمامُ إلّا الحاكِمُ بالكِتابِ، القائمُ بالقِسْطِ، الدّائنُ بِدِينِ الحَقِّ، الحابِسُ نَفْسَهُ على ذاتِ الله" (المفيد، ١٤١٣ق، ج٢، ص ٣٩).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

١-٣. بناء فكر وثقافة الإصلاح

في هذا البحث وحيث أنّ حديثنا يتصل بفكر وثقافة الإصلاح، ورفض الظلم والفساد والإنحراف، ومقاومة فكر الهزيمة والخنوع، وتعزيز مبدأ رفض القبول بحكم وسلطة الأمر الواقع، أمّا عن شرعية بل وواجب التصدّي وتحمّل مسؤولية الإصلاح والتغيير في حال ظلم وفساد الحكومات، فإن هناك العديد من الآيات القرآنية الكريمة والروايات الشريفة التي تؤكد على مبدأ صيانة الكرامة الإنسانية وحماية موارد ومقدرات الأمة من العبث والنهب.

ونشهد في عصرنا الحاضر نهضة وحركة وعي متنامية للعديد من شعوب العالم الرافضة للظلم والاستبداد، وتسارع نمو حركة المقاومة لحفظ الكرامة والسيادة في العديد من البلدان، أكبر مشروع إصلاحي لواقع الأمّة، بهدف بنائها على المستوى التوعوي والفكري والعملي، وتقويم وتحسين مسارها السياسي والفكري. إن تنامي حركة المقاومة وأمتدادها أفقياً لتشمل مساحة واسعة من الأمة تشكل فيه إنتصارات وإنجازات حركة الشعوب أحداثاً لها دلالاتها وتأثيراتها الواسعة على المستوى التربوي والعقائدي والسياسي والإعلامي والثقافي لكل الأمة وأحرار وشرفاء العالم قاطبة.

تختزن حركة الوعي المتنامية في الأمة بإزاء الإصلاح أكبر عملية تفاعلية على عدّة مستويات، فهناك الارتباط بين عالمي الغيب والشهود، وامتداد الماضي بعنفوان الحضور المدهش للدفاع عن الكرامة والأوطان والسيادة في الحاضر، لدى العديد من بلدان وشعوب العالم، ومدى ما يمكن أن تتركه هذه الحركة المتنامية، خاصة المقاومة منها، من تأثير في مستقبل مجتمعاتنا الإسلامية بل وحتى حضارتنا الإنسانية برمتها.

تؤمّن الثقافة الإسلامية أبعاداً استراتيجية في الإصلاح والتغيير الشامل بمعناها الأوسع، تقوم على أساس نشر وتجذير فكر وثقافة حفظ الحقوق والكرامة الإنسانية، وفي حماية موراد الأمّة ومقدراتها. ويظهر البعد الأخلاقي الشمولي

لهذه الثقافة في ما ترسخه في وجدان الأمة من فكر ونهج العزة والكرامة.

كما تقوم هذه الثقافة على أساس رفض الخنوع والخضوع والاستسلام للطواغيت والجبابرة، وتكريس ثقافة العمل على مجابهة الظلم والفساد والباطل مهمّا كلّف ذلك من أثمان، وتأكيد أهمية الكفاح من أجل إبطال أدوات الظلم والباطل في نشر الخوف والهلع في عقل ووجدان الأمّة، وتوجيه الأمّة وربطها بفكر وثقافة العزة والكرامة عبر منظومة متكاملة من المفاهيم. وما تمتلكه هذه الثقافة من تحديث حالة التفاعل الفكري والمعنوي بكسر الأنماط الفكرية البالية وتحرّر منظومة فكر الهزيمة والإستسلام لقوى الظلم والباطل، والخروج عن حالة جمود الوعي وتفعيل حالة فكر التصدّي وتحمّل المسؤلية في مواجهة الفساد والإنحراف عندما يتحكّم في شؤون الناس والأمّة ويأخذ بها إلى الدمار والإنحطاط.

لم تكن الثقافة الإسلامية مجرّد ثورة من أجل الإصلاح وتغيير الواقع الظالم فقط، كما لم تكن حركة الإنتصارات التي حققتها الحركة الإسلامية في صدر الإسلام الأول هي مجرد ثورة من أجل مجابهة الظلم والإنحراف والفساد، فقد كانت ثورة تربوية شاملة، فهي أوّلاً ثورة أخلاقية بكلّ ما تعنيه الكلمة من معان، هدفت إلى احياء قيم الشرف والعفة والفضيلة، والتي حاول الطغاة وما يزالون طمس معالمها، والدور التربوي لحركة الإصلاح في المجتمعات البشرية في عهود جميع الأنبياء والأوصياء جاء مواكباً ومصاحباً لابتعاد المجتمعات البشرية عن الفضيلة وإنغماسها بشكل حاد في الرذيلة، وقد فعّلت الثقافة الإسلامية هذا الدور التربوي، فجاءت فكرة التضحية ودماء الشهداء لتنير الدّرب للمسلمين ولعامّة البشرية على حد سواء، عندما ثاروا جميعاً في وجه الطغيان وتحركوا ضد الظلم والفساد والإنحراف، صحيح أنّ الاستبداد ظَلّ موجوداً في ظِلّ الحكومات والنظم السياسية، ولكن وهج فكر الإصلاح والتغيير ظلّ دافقاً ودافعاً لمَن يريد تحقيق العدالة ولقيم الفضيلة والعفة والشرف أن تسود في مجتمعاتنا الإنسانية،

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وهذا جانب من أهمّ ما أنجزته الثقافة الإسلامية.

من أهمّ ما يسهم في الإصلاح الفردي والاجتماعي هو بناء شخصية المؤمن بناءاً روحيّاً ومعنويّاً، ليكون مؤهّلاً للقيام بوظيفته الشرعية تجاه ربّه ونفسه ومجتمعه، وهناك آليات عديدة لبناء الشخصية الإسلامية عموماً، ولعلّ أهمّ تلك الآليات هو اتّخاذ القدوة الحسنة والسير على نهجها، والتزود بالعلم والمعرفة وغيرها، وبناء هكذا شخصية يجعل الإنسان قوياً وصبوراً أمام المصاعب والشدائد، ويوجد عنده نفساً عزيزة تأبى الذلّ والمسكنة، فيصبح شجاعاً وصادقاً وأميناً، وغير ذلك من الصفات الحميدة، كذلك يوجد تناسب طردي بين السمات الحسنة ومبادئ الإصلاح السياسي والثورة على الظلم، وهو دور تربوي إصلاحي، يمكن التزوّد الفردي والمجتمعي له من خلال التأسّي بسيرة الأنبياء والأوصياء الذين قادوا حركة الإصلاح في حضارتنا الإنسانية. ويمكن للمرء أن يجد في الفكر والثقافة الإسلامية دوراً تربويّاً نشطاً ومؤثراً في الحياة الممتدّة للشخص والمجتمع.

١-٤. فكر الإصلاح مفتاح التغيير في العالم

الإصلاح هدف من الأهداف التي دعت إليها الديانات السماوية، وعمل من أجلها جميع الأنبياء والمرسلين والأوصياء على مرّ التاريخ، فما من نبي جاء إلى قومه إلّا وعمل على إصلاح شأنهم وتصحيح حالهم، وإن كلّفهم من أجل ذلك تقديم حياتهم وأعز ما يمتلكون قرباناً وثمناً للإصلاح والتغيير الذي يحفظ الكرامة الإنسانية ويصون الحرّيات والمقدّسات.

في هذا البحث وحيث أنّ حديثنا يتصل بالإصلاح السياسي والإجتماعي والمدني وما يتطلبه من رفض القبول بحكم وسلطة الأمر الواقع، وتجذير ثقافة الكرامة وواجب التصدّي وتحمّل مسؤولية الإصلاح في حال ظلم وفساد السلطة والنظم السياسية الحاكمة.

تؤمّن الثقافة الإسلامية أبعاداً استراتيجية في الإصلاح والتغيير الشامل بمعناها الأوسع، في نشر وتجذير فكر وثقافة حفظ الحقوق والكرامة الإنسانية، وفي حماية موراد الأمّة ومقدراتها. ويظهر البعد الأخلاقي الشمولي لهذه الزيارة في ما ترسخه من نهج العزة والكرامة في مجابهة الحق ضد الباطل، عبر تأكيد فكر وثقافة رفض الخنوع والخضوع والاستسلام للطواغيت والجبابرة، وتكريس ثقافة العمل على مجابهة الظلم والفساد والباطل مهمّا كلّف ذلك من أثمان، وإبطال أدواتهم في نشر الخوف والهلع في عقل ووجدان الأمّة، وتوجيه الأمّة وربطها بفكر وثقافة العزة والكرامة عبر منظومة متكاملة من المفاهيم؛ وتحديث حالة التفاعل الفكري والإداري بكسر الأنماط الفكرية البالية وتحرّر المنظومة والخروج عن حالة جمود الوعي وتفعيل حالة فكر التصدّي وتحمّل المسؤلية في مواجهة الفساد والإنحراف عندما يتحكّم في شؤون الناس والأمّة.

وتشكل تجربة الإمام الحسين عليه السلام واحدة من أبرز التجارب البشرية في ممارسة "الإصلاح" والتي دفع من أجلها الكلف والأثمان الكبيرة حيث قدّم الخيرة من أهله وأصحابه ثمناً لذلك.

وقد جاء في وصيته لأخيه محمد بن الحنفية: "هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ اَلْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَخِيهِ مُحَمَّدٍ اَلْمَعْرُوفِ بِابْنِ اَلْحَنَفِيَّةِ أَنَّ اَلْحُسَيْنَ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اَللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ جَاءَ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِ اَلْحَقِّ وَأَنَّ اَلْجَنَّةَ وَالنَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ اَلسَّاعَةَ آتِيَةٌ لاَ رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اَللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي اَلْقُبُورِ وَأَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً ولاَ بَطِراً ولاَ مُفْسِداً ولاَ ظَالِماً وإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ اَلْإِصْلاَحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي صلى الله عليه وآله أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وأَنْهَى عَنِ اَلْمُنْكَرِ وأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ اَلْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ ومَنْ رَدَّ عَلَيَّ هَذَا أَصْبِرُ حَتَّى يَقْضِيَ اَللَّهُ بَيْنِي وبَيْنَ اَلْقَوْمِ بِالْحَقِّ وهُوَ خَيْرُ الحاكِمين..." (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٤٤، ص ٣٢٩).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

١-٥. ثمن الإصلاح والتغيير

تستبطن الدعوة إلى الإصلاح وجود واقع فاسد، أو سيّئ، أو متخلّف، ويحتاج إلى تصحيح وإصلاح، وتفترض عملية الإصلاح وجود جبهتين: جبهة متضرّرة من الإصلاح فتقوم على حراسة الماضي والدفاع عنه بل والبطش بمن ينال منه إن كانت بيدها أسباب البطش. وجبهة متضرّرة هي الأخرى من الواقع الفاسد والسيّئ والمتخلّف، فتعمل على إصلاحه أو تغييره.

وبين الجبهتين تنافر بيّن، يحسم بالحوار والمنطق عند ذوي الألباب، أمّا مَن عقله السلطة ومنافعها وليس سلطة العقل فإنّه لن يتقدّم خطوة واحدة نحو الإصلاح، ولن يستجيب لنداء العقل والوحي المتمثّل في دعوة المصلحين من الأنبياء والأوصياء والمصلحين في الحقّ وإقامة العدل، ولذا كان لابدّ من التضحيات والاستعداد لدفع الكلف وتحمّل الأثمان عند الأخيار والصالحين وهي الكفيلة بحسم النزاع والوصول إلى الإصلاح. والتضحيات لا تكون للوصول إلى الإصلاح فحسب بل لابدّ أن تستمر وتستمر في حراسته والحفاظ عليه من أن يحوّر أو يسرق.

١-٦. إصلاح العقل والنفس خطوة مهمة

يتعرّض الإنسان إلى تجاذبات وضغوطات فإن تجاوزها وإلّا وقع في خط الانحراف، وأخطر نقطة في هذا الخطّ حين يفقد الإنسان الوعي والإرادة، حينها يستسلم للواقع الفاسد ويتكيّف معه، فيؤثر على كلّ ما يرتبط به من ثقافة وفكر وأخلاق وأعراف. وحينها يصبح شخصية ممسوخة في جميع جوانبها وأبعادها. وإلى هذه الحقيقة يشير القرآن الحكيم بقوله تعالى: "فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ" (الزخرف، ٥٤). فالإرهاب والترغيب الذي مارسه فرعون تمكن من نفوسهم فسلبهم الوعي والتفكير فيما هو ضار أو نافع لهم.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وما واجهه الإمام الحسين عليه السلام لا يختلف كثيراً عن هذه الصورة، فعمليّات الإرهاب بالسجن والتنكيل والقتل والتشريد، والترغيب بالهبات والتفضيل في العطاء الاقتصادي والسياسي والاجتماعي كلّ بحسبه، مسخ نفوساً كثيرة، فحوّلهم من زمرة الصالحين والعاملين في خطّهم، إلى زمرة المفسدين والحارسين لهم (الراشد، ٢٠٢٥م، ص ١٧٨).

وإلى ذلك يشير الإمام الحسين عليه السلام في إحدى خطاباته في جماعة عمر بن سعد بقوله: "تَبّاً لَكُمْ أَيَّتُهَا اَلْجَمَاعَةُ وتَرَحاً أَ فَحِينَ اِسْتَصْرَخْتُمُونَا وَلِهِينَ مُتَحَيِّرِينَ فَأَصْرَخْتُكُمْ مُؤَدِّينَ مُسْتَعِدِّينَ سَلَلْتُمْ عَلَيْنَا سَيْفاً فِي رِقَابِنَا وحَشَشْتُمْ عَلَيْنَا نَارَ اَلْفِتَنِ خَبَأَهَا عَدُوُّكُمْ وعَدُوُّنَا فَأَصْبَحْتُمْ أَلْباً عَلَى أَوْلِيَائِكُمْ ويَداً عَلَيْهِمْ لِأَعْدَائِكُمْ بِغَيْرِ عَدْلٍ أَفْشَوْهُ فِيكُمْ ولاَ أَمَلٍ أَصْبَحَ لَكُمْ فِيهِمْ إِلّاَ اَلْحَرَامُ مِنَ اَلدُّنْيَا أَنَالُوكُمْ وخَسِيسُ عَيْشٍ طَمِعْتُمْ فِيهِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ كَانَ مِنَّا لاَ رَأْيَ تَفَيَّلَ لَنَا فَهَلّاَ لَكُمُ اَلْوَيْلاَتُ إِذْ كَرِهْتُمُونَا وتَرَكْتُمُونَا تَجَهَّزْتُمُوهَا والسَّيْفُ لَمْ يُشْهَرْ واَلْجَأْشُ طَامِنٌ واَلرَّأْيُ لَمْ يُسْتَحْصَفْ ولَكِنْ أَسْرَعْتُمْ عَلَيْنَا كَطَيْرَةِ اَلذُّبَابِ وتَدَاعَيْتُمْ كَتَدَاعِي اَلْفَرَاشِ فَقُبْحاً لَكُمْ فَإِنَّمَا أَنْتُمْ مِنْ طَوَاغِيتِ اَلْأُمَّةِ وشُذَاذِ اَلْأَحْزَابِ ونَبَذَةِ اَلْكِتَابِ ونَفَثَةِ اَلشَّيْطَانِ وعُصْبَةِ اَلْآثَامِ ومُحَرِّفِي اَلْكِتَابِ ومُطْفِئِ اَلسُّنَنِ وقَتَلَةِ أَوْلاَدِ اَلْأَنْبِيَاءِ ومُبِيرِي عِتْرَةِ اَلْأَوْصِيَاءِ ومُلْحِقِي اَلْعُهَّارِ بِالنَّسَبِ ومُؤْذِي اَلْمُؤْمِنِينَ ..." (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٤٥، ص ٨).

فكان لابدّ من هزّة عنيفة تؤثّر في النفوس والعقول فتشعرها بعمق المأساة وحجم الكارثة فتنتشلهم من هذا المستوى من المسخ الذي يعيشون فيه إلى فضاء الحرّية والعزّة والشرف والكرامة. ولقد كان لنهضته عليه السلام الأثر الكبير في إصلاح النفوس من خلال استعادة الوعي والإرادة في نفوس أبناء الأمّة، وتقديم نماذج صالحة استطاعت تجاوز التجاذبات والضغوطات كما تجاوزت كلّ الصفات المخلّة بإنسانية الإنسان، وسطّرت قيم الصلاح في معركة الفضيلة. فالوفاء، والإيثار، والشجاعة، ونكران الذات، قيم مرتبطة بإنسانية الإنسان، وقد سطّرها الإمام

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الحسين عليه السلام وأنصاره في معركة القيم الخالدة، بينما اللؤم، والحسد، والجشع، والطمع، والدناءة والخساسة، صفات دخيلة على إنسانية الإنسان وقد صرعها آل الحسين وأنصاره في مواجهتهم مع لؤم بني أمية وأنصارهم وفسادهم.

١-٧. الأنبياء من أجل الإصلاح وإنقاذ البشرية

إنّ الإصلاح ضرورة لأيّ مجتمع، أو قوم، أو أمّة محكومة بنظم لا تنسجم مع قيمها التي تؤمن بها، أو لا تتلائم مع المستوى الذي يعيشه أبنائها، (ثقافيّاً، سياسيّاً، اقتصاديّاً، اجتماعيّاً) ويتطلّعون إليه.

وللأنبياء عليهم السلام وأوصيائهم دور أساسي في هذه المعادلة، فقد تضمّنت رسالاتهم جميعها في أحكامها وشرائعها التفاصيل والحقائق الكفيلة بتحديد ما للإنسان من حقوق وتطلّعات ورغبات وكشفت عن أبعادها الدينية والأخلاقية، ونصّت على أنّ إرسال الرسل والأنبياء بالكتب والبيّنات وتنصيب الأوصياء لهم، إنّما هو من أجل إنقاذ الإنسان من ظلمات الجاهلية والتخلف وإبعاده عن أوجه الشر والباطل، وقلعه من مواقع الإنحطاط والفساد والرذيلة، وقيادته إلى نور الفضيلة والعلم والمعرفة، والسير به في أوجه الخير والحقّ، والرقي به إلى مكارم الأخلاق والارتقاء به نحو الكمالات، وتأهيله لأداء مسؤولياته السامية في الحياة.

وتعتبر نهضة الإمام الحسين عليه السلام هي التجربة الرائدة بل والمؤسسة لفكر الإصلاح في الأمة، وذلك حين بادر للإصلاح عندما رأى الخلل المستشري في جسم الأمّة. قال عليه السلام: "اَللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ ما كَانَ مِنَّا تَنافُساً فِي سُلْطَانٍ ولاَ اِلْتِماساً مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ ولَكِنْ لِنُرِيَ الْمَعالِمَ مِنْ دِينِكَ ونُظْهِرَ الْإِصْلاَحَ فِي بِلاَدِكَ ويَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ ويُعْمَلَ بِفَرَائِضِكَ وسُنَنِكَ وأَحْكَامِكَ فَإِنْ لَمْ تَنْصُرُونَا وتُنْصِفُونا قَوِيَ الظَّلَمَةُ عَلَيْكُمْ وعَمِلُوا فِي إِطْفَاءِ نُورِ نَبِيِّكُمْ وحَسْبُنَا اللهُ وعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وإِلَيْهِ أَنَبْنَا وإِلَيْهِ الْمَصِيرُ" (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٩٧، ص ٧٩).

وعملية الإصلاح التي قادها تمثّل مشروع نهضة للأمة، لذا يجب على كلّ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصلحين الارتباط بها والتتلمذ عليها، وعلى أبناء الأمّة الالتفاف حول رايته، والارتباط بها، فهي الملاذ الآمن لكلّ مَن يطلب إصلاحاً أو يبحث عنه. وهي محطّة من المحطّات المهمة في تاريخنا الإسلامي بل والإنساني برمته، مما ينبغي أن تتجنّد بكلّ ما لديها من طاقات وإمكانيّات لإحياء ما كانت تغرسه هذه النهضة العظيمة من فكر الإصلاح وأهميته في حياة الأمم، ولما لها من أثر بارز في إحياء الروح وبعث الإرادة ومدّ العقول بما تستلزمه من بصيرة ووعي وإدراك تامّ بالمسؤولية تجاه إصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية ومعالجة واقع الانحراف والفساد والاستبداد والظلم في المجتمعات البشرية.

هنا يجب أن تتّعظ البشرية وتتعلم ممّا جرى قبل ألف وأربعمائة عام خلت وتعلن البراءة من الفساد والظلم والطغيان، وذلك كما قاومت فكرة سيد الشهداء عليه السلام من طغوا وتجبّروا وتكبّروا وانقلبوا على الأمّة والدين، وتشدّ المآزر ونرتدي الاحرامات الطاهرة ونضع القهر والاستبداد والظلم والعصيان في دائرة المجابهة الحقّة وأن يتدثّر جميع أبناء الأمة برداء الشجاعة والوفاء والإباء كما هو الإمام الحسين الشهيد عليه السلام لكي يتحوّل هذا الرمز الكبير إلى عنوان قدوة وأسوة فاعلة على الأرض، وأن تترك الأمة وراء ظهرها الجبن والخوف من بطش الطغاة وأنظمة الاستبداد والقهر، وأن يطهّر الجميع أعماق نفوسهم ويحجوا بأرواحهم إلى قيم نهضة سيد الشهداء عليه السلام لتستلهم من حركته العظيمة معاني العزة والشرف والكرامة ومبادئ الدين القويم.

٢. المحور الثاني: وثيقة التاريخ الكبرى لفكر وثقافة الإصلاح

(الإصلاح) وثيقة التاريخ الكبرى التي خلّفتها نهضة الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء نحو الحرّية والعدالة وحفظ الكرامة والتي تحتاجها البشرية حتى نهاية التاريخ. إنّ قضية كربلاء وفلسفتها الثورية وشعارها في الإصلاح هي وثيقة تاريخية خالدة، يحتاج إليها كلّ من يُضطهد ومن هو بحاجة لتنفس الحرّية وأن

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

يصون الكرامة ويحفظ الحقوق. إنّ الأمّة بل البشرية بجميع مكوّناتها بحاجة إلى قراءة هذه الوثيقة التاريخية وما تجلّت فيها من معانٍ جمعت بين البطولة والإباء، وقوّة الشخصية الحرّة غير المستعبدة، للمساعدة في نشر فكر وثقافة الإصلاح ودعم مشروع العدالة الإنسانية المغبونة على الأرض في مجتمعاتنا البشرية التي صرعتها المصالح.

مع إطلالة فاحصة في قضية الملحمة التاريخية التي جرت وقائعها في العام ٦١ للهجرة يستوقفنا شعار ومشروع الإصلاح الكبير في هذه النهضة، وهو ذلك الشعار والهدف الذي جعله الإمام الحسين عليه السلام عنواناً عريضاً لثورته ونهضته الكبرى في كربلاء، حين أعلن عنه بوضوح في هذه العبارات الشهيرة: "أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً ولاَ بَطِراً ولاَ مُفْسِداً ولاَ ظَالِماً وإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلاَحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي صلى الله عليه وآله أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ الْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ ومَنْ رَدَّ عَلَيَّ هَذَا أَصْبِرُ حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنِي وبَيْنَ الْقَوْمِ بِالْحَقِّ وهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ..." (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٤٤، ص ٣٢٩).

لقد كان شعار (الإصلاح) رسالة أخلاقية ومشروعاً عملاقاً لتصويب الأمور، ومنهجاً حاسماً للتغيير من أجل الحقّ والدفاع عن الكرامة الإنسانية، فلم تكن المسألة مجرد شعار عاطفي مؤقّت، بل كان رسالة ومشروعاً حضارياً عملاقاً أراد له الإمام الحسين عليه السلام أن يعبر به إلى كلّ العصور والأزمان، كقاعدة أساسية لحماية الكرامة الإنسانية وحفظ الحرّيات والحقوق.

وهو بحق علاج أساسي وضروري لذلك الواقع المؤلم الذي كانت تعيشه الأمّة الإسلامية، كما هو ضروري لواقع حالنا اليوم الذي تزدحم فيه قضايا الظلم والفساد والباطل. فنحن كأمّة في أشد الحاجة إلى هذا الشعار وفلسفته الإلهية العقائدية والفكرية والاجتماعية، خصوصاً ونحن نعرف بأنّ سنّة التغيير مشروطة بإرادة الناس ومدى استعدادهم لتحمل كلف وأثمان التغيير، إذ يقول الله عزّ

وجلّ: "لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٖ" (الرعد، ١١).

من خلال الدراسة المتأنية لنهضة الإمام الحسين عليه السلام فإن الإصلاح والتغيير لا يتم هذا إلّا بطريقين:

١. التضحية، بالمال والوقت والجاه والنفس من أجل قضايانا المقدّسة لما للتضحية من تأثير على النفوس، فما تقدّمه نقطة دمٍ واحدة لأشدّ وقعاً من كثيرٍ من المؤتمرات والقمم والتحليلات والإصدارات. وكما إنتصرت قيمة الدم في كربلاء فإنها ستنتصر على سيف البغي والظلم والاستبداد أينما كان وأينما وجد.

٢. تحمّل المسؤولية، والعمل الدؤوب لمتابعة قضايا الأمّة وما يعترضها وذلك في كلّ مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من أجل أن نقدّم لشعبنا وللآخر منهاج حياة يتناسب مع الواقع المعاصر حتى لا نبقى أمّة تعيش الماضي أسطورة. ولكي لا نفقد هويّتنا ونصبح أمّة نلهث وراء الغرب ولا ندركه (الراشد، ٢٠٢٥م، ص ١٩٢).

إنّ قضية كربلاء وفلسفتها الثورية وشعارها ومشروعها في "الإصلاح" وثيقة تاريخية يحتاج إليها كلّ من يُضطهد ومن هو بحاجة لتنفّس الحرّية، وأنّ الأمّة بجميع مكوّناتها بحاجة ملحّة إلى قراءة هذه الوثيقة الحسينية، وما تجلت فيها من معانٍ، جمعت فيها بين البطولة والإباء، وبين قوّة الشخصية الحرّة غير المستعبدة، وذلك كمشروع رسالي عظيم لنشر العدالة وحفظ الكرامة الإنسانية المغبونة على الأرض في مجتمعاتنا البشرية التي صرعتها المصالح.

فهي مشروعٍ دُقّ أساسه بقوّةٍ لكلّ من يحاول النهوض والانعتاق من أسر وعبودية الارتهان لحكم الطغاة والمستبدّين، والتحرّر من الظلم الذي كبّل البشر وأحالهم إلى عبيدٍ فاقدي للمعنى الإنساني الحقيقي، واليوم وبعد حقبٍ زمنية طويلة يزداد ذلك الشعار والهدف العظيم "الإصلاح"، وألقه الثوري الحسيني

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

توهّجاً وسطوعاً، ويزداد العشق لكربلاء الأبيّة التي احتضنت الدماء الزكية التي سقت تراب الطفّ وجعلت من كربلاء قبلة لطلّاب الحرّية والاستقلال والطامعين لحفظ كرامتهم الإنسانية.

فطوبى لمَن ينالهم التوفيق في قراءة وفهم ووعي هذه الوثيقة، وطوبى لمَن استطاعوا أن يتنفّسوا من عبق هذه الثورة الأبيّة من أخلاقيات وقيم تصان بها الكرامة وتحفظ بها الحقوق، وإذا كانت هناك من تعزية فهي للذين لم يشقوا طريقهم ويحصّنوا أنفسهم ومجتمعاتهم بعطاء ثورة الإمام الحسين عليه السلام وأنصاره الأوفياء، لأنّهم يكونوا قد أضّلوا الطريق الذي أوجده وغرسه الإمام عليه السلام وأنصاره من أبطال كربلاء في رائعة تضحيتهم العظيمة والخالدة، التي تضمن لهم الوصول إلى الإصلاح والتغيير المنشود.

إنّ (الإصلاح) قد يتّخذ طريقاً شاقّاً على النفوس، غالي الثمن على المصلح، لكنّه ثمن يستحقه فيما يحدثه من تغيير وتصويب للأوضاع المغلوطة والظالمة، فالإمام الحسين عليه السلام إنّما خرج لطلب الإصلاح في أُمّة جده المصطفى، والذي كان غرضه الأسمى زلزلة دولة الظالمين وإضعافها، وإذكاء شعلة الثورة والرفض والامتناع عن الركون إلى الظلم والظالمين كما حثت إليه آيات كتاب الله المجيد، قال تعالى: "وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ"(هود، ١١٣).

وكذلك امتثالاً لقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلاً بَعِيدًا"(النساء، ٦٠).

ويتّضح من ذلك أنّ هذه النهضة المباركة بكلّ ما جرى فيها من أحداث ومواقف قد عبّدت طريق الحرّية في نفوس المستضعفين الأحرار، وحفّزت نفوسهم للانطلاق والتحرّك من أجل إصلاح ما فسد من أمور مجتمعاتهم ومنحتها القدرة الايمانية لرفض الاستعباد والطغيان والتجاوز على الحقوق

والكرامة البشرية أيّنما كانوا وفي أيّ زمان وُجدوا، ثم إنّها رسمت لهم منهاجاً بيّناً وشرعةً جليّةً للوصول إلى غرضهم المنشود للإصلاح وفي بناء نظام سياسي ودولة تحقق لهم القدر المعقول من العدالة وحفظ الحقوق السياسية وحماية الكرامة والمقدرات.

إنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام أعظم ثورة إصلاحية عرفها التاريخ البشري على سطح الكرة الأرضية، لأنّها أحيت المبادئ والقيم المقدّسة في نفوس وعقول الأجيال المتعاقبة، وأعطت الدروس المشرقة عن التضحية في سبيل القيم الإسلامية والإنسانية. وقد تأثر كثير من عظماء البشرية ومفكّريها وسياسّيها بشخصية الإمام الحسين عليه السلام وسيرته العظيمة التي أحيا فيها عقول وقلوب البشرية، لأنّهم وجدوا في قيامه ونهضته المباركة، الرفض المطلق للظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعرقي والقبلي، ولمسوا في حركته التحرّرية الكرامة الإنسانية، والحرّية الفكرية، والعدالة الاجتماعية، والتسامح الديني، والوفاء للقيم الإنسانية.

والحقيقة أنّه عندما أراد القوم من سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام أن يخضع للاشرعيّة، وينزل على حكم هؤلاء الذين سيطروا بغير حق أو شرعية على إمارة المسلمين، قال لهم: "لاَ وَاللَّهِ لا أُعْطِي بِيَدِي إِعْطاءَ الذَّلِيلِ ولا أَفِرُّ فِرارَ الْعَبِيدِ" (ابن نما، ١٤٠٦ق، ص ٥١)، وقال عليه السلام في هذا السياق أيضاً: "أَلاَ وإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ مِنَّا بَيْنَ اِثْنَتَيْنِ بَيْنَ المِلَّةِ [اَلسَّلَّةِ] والذِّلَّةِ وهَيْهاتَ مِنَّا اَلذِّنيئَةُ يَأْبَى اللهُ ذلكَ ورَسولُهُ والْمُؤْمِنُونَ وحُجُورٌ طَابَتْ وأُنُوفٌ حَمِيَّةٌ ونُفُوسٌ أَبَيَّةٌ وأَنْ نُؤْثِرَ طَاعَةَ اللِّئَامِ عَلَى مَصارِعِ الْكِرامِ" (ابن شعبة، ١٤٠٤ق، ص ٢٤١).

وهكذا وقف الإمام الحسين عليه السلام في رساليَّة الإسلام وعزّته وحرّيته، وفي كلّ ما يريد الإسلام أن يؤكّده في هذا المقام، وأعطى من حركته وتضحياته واستشهاده، كلّ ما يعزّز كلّ قيم الفضيلة في نفوس العالم.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٣. المحور الثالث: خطوات تحقيق الإصلاح

إنّ التغيير سمة مميّزة من سمات البشر، وكلّما تطوّر الإنسان وتغيّر نحو الأفضل كان ذلك نتيجة لاستفادته من عامل الزمان والمكان لتحقيق طموحاته وأهدافه، فالتغيير عمليّة ديناميكيّة مستمرّة لا تتوقف، علمنا بذلك أم لم نعلم رضينا أم لم نرضى.

ولولا التحوّل والتغيُّر لما وصل الناس لما وصلوا إليه، فضرورة التغيير رؤية قرآنيّة، رؤية ربّانية، لأنّ المستفيد من حالة التغيير هو نفس الإنسان، ولولا التبدّلات الحاصلة في عالم البشر لكانوا لا يزالون يستخدمون الطرق البدائيّة في معيشتهم وتنقّلاتهم، وكانو لا يزالون يستخدمون الدواب والبغال والجِمال في تحرّكاتهم، وبذلك تتعطّل الكثير من مصالحهم.

إنّ الاستفادة من عامل الزمان والمكان جعل العقل البشري يتغير بتغيُّر الزمان والمكان ويواكب التحوّلات والمتغيّرات، ونتيجة لتطور العلم والمعرفة استبدلوا الحيوانات بوسائل النقل السريعة، التي تمكّنهم من التواصل مع بعضهم البعض خلال ساعات بل خلال دقائق وحتى خلال ثواني معدودات. وهكذا هي سنن الإصلاح والتغيير في واقع المجتمعات البشرية بل وفي قيادة الحضارة الإنسانية.

ولكي يتحقق الإصلاح والتغيير الاجتماعي لابدّ من:

١. القراءة الواعية للأحداث، ولكي يتحقّق التغيير المنشود فإنّنا بحاجة إلى قراءة واعية ومعرفة قويّة للأحداث من حولنا، وهذا يدفعنا لقراءة التاريخ من خلال متابعة النماذج الناجحة التي استطاعت أن تعبّر عن نفسها من خلال تغييرات حقيقية سواء على صعيد الأفراد أو المجتمعات.

وتأتي سيرة الرسول الأكرم عليه السلام هذا النبي العظيم لتمثّل نموذجاً راقياً في عملية التغيير الاجتماعي والأخلاقي والسياسي الذي قام به على الرغم من التحدّيات

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الكبيرة التي واجهت مسيرته المباركة، إلّا أنّه استطاع أن يترك تأثيراً كبيراً وبصمات واضحة على ذلك المجتمع الجاهلي حتى أنّ أعداءه لم يستطيعوا أن يأخذوا عليه مأخذاً واحداً فيما يرتبط بفضائل الأخلاق والصفات الحميدة التي كان يتّصف بها عليه السلام وإنّنا اليوم مدعوون للتوقّف عند هذه التجربة الرائدة على كلّ صعيد من أجل الوصول إلى تغيير حقيقي في واقعنا، إذا كنّا جادّين فعلاً في السعي وراء التغيير الذي تتنافس اليوم حوله أكبر المجتمعات المتقدّمة من أجل أن تحقّق السبق وتحافظ على موقعها في الريادة والتقدّم (انظر: جان‌احمدی وزمیلها، ١٣٩٠هـ ش).

٢. تبنّي ثقافة الإصلاح والتغيير، التي تقوم بصياغة وعي تغييري يعزّز ثقة الناس بأنفسهم وبقدراتهم وإمكانيّاتهم، ولكي نكون قادرين على ذلك تأتي الحاجة إلى تضحيات كبيرة لابدّ من تقديمها، تبدأ من حقّ الناس واحترام حرّياتهم وحقوقهم ولا تنتهي عند حفظ الكرامات وحقّ الناس في الشراكة السياسية والاقتصادية والوطنية معنىً ومضموناً لا شكلاً وصورة، وهي أمور بحاجة إلى نقاش طويل وبحث مستمر ولكن من سار على الدرب وصل.

٣. فهم سنن التغيير الإلهيّة لإصلاح المجتمعات البشرية، والتحرّك وفق إيقاعاتها ضرورة، من قبيل السعي والعمل الجاد وتحمّل المسؤولية، ولابدّ أن نكون على قناعة تامّة بأنّ الدعم الربّاني هو حاصل بالتأكيد ولكن لمن يسعى ويتحرّك، وليس للكسالى والجامدين، ولابدّ أن نعرف معنى التوكّل الحقيقي، لكي لا نتحوّل إلى متقاعسين نبحث عن الأسباب التي تبرر تقاعسنا وخذلاننا وتراجعنا.

فما من شكّ في أنّ من يريد المستقبل لابدّ أن يترك بعض لذّاته الحاضرة، ويعدّ نفسه لتجاوز هذه العقبة الكؤود من حبّ الدنيا والغفلة عن الآخرة. وليس ذلك منحصراً في الأفراد بالذات، بل ينعكس على الأمّة أيضاً، فأيّ أمّة حين تنحصر توجّهاتها ضمن أطر محدودة دون النظر إلى عامل الريادة في المستقبل

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ودون السعي إلى التقدّم الحضاري، فسوف لن تبقى متأخرة عن ركب الحضارة فحسب، بل وربّما يسوقها هذا التقاعس والاستسلام إلى التقهقر، وبالتالي إلى الفناء والعدم.

ونحن حينما ننظر إلى نهضة الإمام الحسين عليه السلام نرى وبوضوح أنّ غالبيّة الناس تقاعسوا عن نصرته، وكانوا من المتقاعسين، كلّ بحجّة وسبب، وهذا يجعلنا نفكر في أنفسنا اليوم وكيف نحصّنها من الوقوع في شرك التقاعس والهروب من المسؤولية خاصّة عندما تحلّ لحظة الواجب الشرعي والوظيفة الأخلاقية؟

٤. عدم الاستسلام لفكر الهزيمة والأمر الواقع، إن التغيير كتطلّع وطموح لا يمكن أن يأتي من خلال الاستسلام أو الخضوع للواقع، أو إيجاد المبرّرات للتنصّل من مسؤولية الإصلاح وتحمّل كلف التغيير، والتذرّع بالمبرّرات الانهزامية، عن جدوى الاستمرار بالاجتهاد العملي والعلمي، والمجتمع يعاني من حزمة من الأزمات الحقيقيّة فلماذا كلّ هذا الجهد والعناء في سبيل أمور لا يمكن تحصيلها؟ وهذه هي النظرة الخاطئة للأمور، ولا يمكن للتغيير أن يحدث إلّا إذا تغيّرت هذه النظرة السوداوية التي تدفع إلى الجمود والاستسلام للفساد والظلم وسلطة الأمر الواقع.

هكذا هم بعض البشر يعيشون المثبّطات الداخليّة، الاستسلام للواقع، الهروب إلى الإمام، والفرار من الواقع، فيعمدون إلى إغماض عيونهم عن الحقائق ويعيشون الواقع، بينما حينما انطلق الإمام الحسين عليه السلام نظر الناس إلى الواقع بدلاً من النظر إلى الحقائق، فقالوا إنّ الحسين "عليه السلام" لا يملك القوّة ويزيد يملك الجيوش، فأغمضوا عيونهم عن قوّة الحق واستسلموا لقوّة الواقع، ونحن اليوم نرى أنّ قوّة الحق أقوى من قوّة الواقع، فيزيد زال وذهب بينما بقي الإمام الحسين عليه السلام وحقّه مخلّداً.

٥. الالتزام بالحق وبالمبادئ والقيم، حتّى نستطيع أن نغير من واقعنا السيّئ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

لابد من فكر الإلتزام بالحق، والتحول من عَمَلٍ غيرِ صالحٍ إلى عَمَلٍ صَالح، ومن عمل صالح إلى عمل أصلح، وأن نسعى أن نكون متفوقين في النهج والأخلاقيات، وأن نكون مدرسة في المواقف والمبادئ، فلا نهادن أو نساوم على كرامتنا الإنسانية أو أيّ مسألة تتعلق بديننا وعقيدتنا ومقدّساتنا، وفي هذا الإتجاه يجب أن لا نجعل الشلل يصيب جسدنا الايماني، فيستشري المرض في بدننا وتظهر الصفات السيّئة في تصرّفاتنا، ولابد لنا من التزّود بالطاقة والحيوية ووعي وإدراك المسؤولية في الإصلاح والتغيير.

نتائج البحث

إن الإصلاح هو عبارة عن فكرة حضارية وقيمة أخلاقية كبرى لا تستقيم أوضاع المجتمعات البشرية إلا بشروطها، فمنذ أن وجد الإنسان على هذه الأرض، وتكوّنت التجمّعات البشرية، بدأت مسيرة البحث عن نظام اجتماعي، ينظم حياة الإنسان ويحفظ حقوقه ويوفر له الأمن والاستقرار، وتجمع بين هذه التجمّعات البشرية عقيدة واحدة أو دين واحد أو فكرة واحدة يستقيم بها حال المجتمع وتشكل هويته التي يقوم على أساسها.

وتكون الغاية القصوى من فكرة "الإصلاح" هو قيام النظام الصالح هو الذي يقوم على الرفق والعدل والمساواة ويحرص على إسعاد الناس ورفع قيمتهم المعنوية ومستوى معيشتهم المادّية، ويكون حارساً لميزان العدل والقسط في المجتمع، ويقوم بممارسة السلطة والنفوذ لحماية موارد ومقدّرات المجتمع وتكون تلك من أسمى أولويات الحكم، أمّا في غياب فكر الإصلاح فإن الأرضية تكون خصبة وممهدة لقيام أنظمة الحكم الظالمة والمستبدة والتي تجعل من السلطة والنفوذ جسراً لتحقيق المنافع الذاتية والمصالح الشخصية لرموزه وعلى حساب الأمّة وكرامتها ومقدّراتها، فيستعبد النظام الظالم من خلال السلطة الناس

ويسترقها لأهواء حكامه ومآربهم الشخصية، والتي يعمد فيها على وسائل الإكراه والإجبار لإخضاع المجتمع، ويكون سبباً في تخلّفه وانحطاطه.

تصبح فكرة "الإصلاح" واجبة أخلاقياً وضرورية خاصة عندما يتحول نظام الحكم من أهدافه العليا في حفظ العدل وحماية موارد الأمة وصيانة مقدّراتها إلي جعل السلطة أداة لممارسة النفوذ والسيطرة والهيمنة على موارد ومقدرات الأمة، وكذلك عندما يتحوّل من حفظ القيم العامّة وعلى رأسها إقامة العدل في المجتمع إلى التحكم والسيطرة وممارسة الظلم والفساد والرذيلة.

ويعتبر الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام من أعظم قادة الإصلاح في التاريخ، وهو الذي ضحى بحياته وابنائه وعشيرته وأصحابه لأجل إصلاح الأمة، وقدم درساً خالداً للبشرية جمعاء. وليس يخفى بأنّ من أهمِّ الدروس التي نتعلّمها من نهضة الإمام الحسين عليه السلام المباركة هي قول الحق وإن كان مرّاً، لأنّ مداهنة الباطل والسكوت عن الظلم والفساد والتخلف والإنحطاط والرذيلة والرضا به كأمر واقع هو ما يعيق إصلاح وتغيير الواقع، ففي مثل هذه الظروف لابد للمصلح من قول الحقّ وإن كان على حساب المنفعة والعلاقات الخاصّة، والنقطة الجوهرية هنا تكمن في رفض الخضوع للواقع الموجود وتبرير الإستسلام له، فالإمام الحسين عليه السلام لم يكتف في حركته ونهضته بالقتال ومحاربة الظالمين بل عمد إلى توضيح مواضع الخلل وشرح أسباب التحرّك وأهدافه بوضوح شديدين، لم يترك فيهما مجالاً للتأويل والتفسير.

إنّ التاريخ شاهد وناطق بقوّة الأمّة وحجم تأثيرها البالغ في الإصلاح والتغيير، وكذلك على قدرتها الاستثنائية على تحقيق وجودها والدفاع عن كرامتها وحقوقها في مواجهة الظلم والفساد وإنعدام العدالة وغياب المساواة بين أفراد المجتمع، وكيف أستطاعت إرادة الإصلاح عندما تنهض المجتمعات البشرية لتضع حداً لأي نظام حكم ظالم ومستبد، والذي يجعل من نفوذ رموزه وحكامه ووجودهم

على رأس هرم السلطة والنظام الاجتماعي أداة للتربّح والتوّسع في دائرة السيطرة والنفوذ.

وما أحوج مجتمعاتنا الإسلامية اليوم أن تبدأ بدراسة وقراءة واقعها الذي يستشري فيه الظلم والفساد والإنحطاط ووضع اليد على مكامن الخلل وما يمكن أن تقدّمه لإصلاح وتغيير هذا الواقع.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد الشيباني الجزري. (١٩٩٤م / ١٤١٥ق). *أسد الغابة في معرفة الصحابة* (ج٢، الطبعة ١). طهران: دار الكتب العلمية.

٢. ابن شعبة، حسن بن علي الحراني. (١٤٠٤ق). *تحف العقول* (الطبعة ٢). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٣. ابن نما، جعفر بن محمد الحلي. (١٤٠٦ق). *مثير الأحزان* (الطبعة ٣). قم: انتشارات مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٤. جان‌احمدی، فاطمه؛ درزی، علی (١٣٩٠هـ ش). سازوکارهای اجتماعی پیامبر صلى الله عليه وآله در ایجاد تحول فرهنگی در مدینه [ترجمة اسم المقال إلى العربية: الآليات الاجتماعية للنبي صلى الله عليه وآله في إحداث التحول الثقافي في المدينة المنورة]. مجلة *سخن تاریخ* العلمية الفصلية، ٤ (١٣)، صص ١٢٧-١٥٢.

٥. الحكيم، السيد منذر. (٢٠٢٢م). التغيير الإجتماعي السياسي في المجتمع من منظور الشهيد السيد محمدباقر الصدر. مجلة *الفكر السياسي الاسلامي* النصف سنوية العلمية، ٢(٤)، صص ٩٤-١٢٤.

DOI: 10.22081/ipt.2025.71322.1015

٦. الراشد، راشد. (٢٠٢٥م). *زيارة الأربعين، التحول العالمي الكبير نحو ترسيخ القيم الدينية وقيادة الحضارة الإنسانية نحو الكمال* (الطبعة ١). بيروت: دار المحجة البيضاء.

٧. سليماني، جواد. (٢٠٠٩م - ١٣٨٧هـ ش). چگونگی وچرایی بازگشت به جاهلیت در جامعه پس از پیامبر صلى الله عليه وآله [ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: كيف

ولماذا عاد المجتمع بعد الرسولﷺ إلى ما كان عليه من الجاهلية؟]. مجلة *حكومت اسلامی* العلمية التحقيقية الفصلية، ١٣ (٤)، العدد المسلسل ٥٠، صص ١٨٥-٢١٨. http://noo.rs/ouZ3N

٨. الشبيب، عبدالإله نعمة. (٢٠١٠م / ١٤٣١ق). *المبانى الفقهيه لثوره الامام الحسين بن علی*ؑ (الطبعة ١). طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

٩. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي. (١٩٦٣م / ١٣٨٢ق). *علل الشرايع* (ج١، الطبعة ١). النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية.

١٠. المجلسي، العلامة محمّدباقر بن محمّدتقي. (١٤٠٣ق). *بحار الأنوار الجامِعَةُ لِدُرَرِ أخبارِ الأئمةِ الأطهار* (ج٤٤ و٤٥ و٩٧، الطبعة ٢). بيروت: مؤسسة الوفاء.

١١. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (١٩٥٥م/ ١٣٧٤ق). *صحيح مسلم* (ج٤، الطبعة ١). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

١٢. المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد* (ج٢، الطبعة ١). قم: مؤتمر الشيخ المفيد.

١٣. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٣٨٩هـ ش). *اهداف قيام حسينى* [ترجمة عنوان الكتاب إلى اللغة العربية: *أهداف الثورة الحسينية*] (الطبعة ٢). قم: دار الإمام علي بن ابي طالبؑ للنشر.

١٤. نصار، نصار أسعد. (٢٠٠٧م). إصلاح الأمة في ضوء الكتاب والسنة (دراسة في مفهوم الإصلاح واتجاهاته وآلياته). *مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية*، ٢٣ (١)، صص ٤٧٥-٥١٧.
https://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/law/old/economics/2007/23-1/15-%20nassar.pdf

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 • No. 1 • Issue 5 • Spring & Summer • 2023

The Criterion for Distinguishing the Land of Islam from the Land of Unbelievers from the Perspective of Islamic Jurisprudence

Rashid Rekabian[1] Mahdi Moazzami Goodarzi[2]

Date Received: 18/03/2025 Date Accepted: 10/05/2025

Abstract

From ancient times, once the concept of borders emerged and states were established, the issue of defining boundaries and geographical domains has been a matter of debate and theorization. These borders, in every country, hold special significance, being recorded and confirmed in international documents, global agreements, and transnational law, and are regarded as a symbol of national sovereignty. However, in Islamic political jurisprudence, a different form of demarcation of the world is presented, dividing nations into two fundamental regions: *Dar al-Islam* (the Abode of Islam) and *Dar al-Kufr* (the Abode of Unbelief). On this basis, the study of the concept of *dar* in Islamic jurisprudence illustrates the elevated position of safeguarding and protecting Islamic lands, a matter emphasized in numerous Qur'anic verses and narrations that command and recommend border-keeping and the protection of the frontiers of

1. Associate Professor, Faculty of Law and Political Science, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran (Corresponding Author). ra.recabian@abru.ic.ir
2. Assistant Professor, Faculty of Law and Political Science, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. m.moazamigoudarzi@abru.ac.ir

* Rekabian, R. & Moazzami Goodarzi, M. (2023). The Criterion for Distinguishing the Land of Islam from the Land of Unbelievers from the Perspective of Islamic Jurisprudence. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 43-74. DOI: 10.22081/ipt.2025.71847.1020

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

Islamic territories. (*Statement of the Problem*). This descriptive-analytical study, based on library research and note-taking, seeks to explain the position of *dar* in Islamic political jurisprudence and the defense of it (*Method*). Accordingly, the central question of this research is: On what basis are the geographical borders of Islam and unbelief defined, and from a jurisprudential perspective, where does the domain of *Dar al-Islam* and *Dar al-Kufr* lie? (*Research Question*). The hypothesis of this research argues that: *The criterion for determining borders is the legal sovereignty of the Islamic ruler, or in other words, the effective enforcement of Islamic rulings within a territory—whether the majority population is Muslim or not. This is because non-Muslims are dealt with on the basis of agreements of protection (*aman*). According to this criterion, no land is permanently *Dar al-Kufr* or *Dar al-Islam*.

Keywords
Dar, Dar al-Islam, Dar al-Kufr, Land, Islamic Schools of Thought, Islamic Jurisprudence.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

المعيار في تمييز دار الإسلام عن دار الكفر من منظور الفقه الإسلامي

رشيد ركابيان[١] مهدي معظمي غودرزي[٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/١٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/١٠

الملخص

منذ العصور القديمة، وبعد أن تبلورت الحدود كهويّة مميّزة، ومع نشوء الدول وتشكّلها، أصبح موضوع تحديد الحدود والنطاق الجغرافي موضع جدل ونقاش ونظريات متعددة. وذلك لأنّ هذه الحدود في كل دولة تحظى بأهمية خاصة، وقد تمّ تسجيلها وتأكيدها في الوثائق الدولية، والاتفاقيات العالمية، والقوانين فوق الوطنية على مستوى العالم. وهي تُعدّ رموز السيادة الوطنية للدول. إلّا أنّه في الفقه السياسي الإسلامي تمّ تقديم تقسيم آخر للعالم، حيث قُسّمت الأمم إلى منطقتين أساسيتين: دار الإسلام ودار الكفر. بناءً على ذلك، فإنّ دراسة مكانة «الدار» في الفقه الإسلامي تُظهر المكانة السامية لصيانة البلاد الإسلامية وحراستها، وقد وردت في العديد من الآيات والأحاديث أوامر وتوصيات بحراسة الحدود وحفظ ثغور البلاد الإسلامية. (طرح الإشكالية) يهدف هذا البحث الوصفي التحليلي، والذي يعتمد على جمع المعلومات من المصادر

١. أستاذ مشارك بكلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة آية الله البروجردي، بروجرد، إيران (الكاتب المسؤول). ra.recabian@abru.ic.ir
٢. أستاذ مساعد بكلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة آية الله البروجردي، بروجرد، إيران. m.moazamigoudarzi@abru.ac.ir

* ركابيان، رشيد؛ معظمي غودرزي، مهدي. (٢٠٢٣). المعيار في تمييز دار الإسلام عن دار الكفر من منظور الفقه الإسلامي. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ٤٣-٧٤.
DOI: 10.22081/ipt.2025.71847.1020

المكتبية والبطاقات البحثية، إلى توضيح مكانة «الدار» فى الفقه السياسى الإسلامى والدفاع عنها. (المنهج) وعلى ذلك، فإنّ السؤال المحوري لهذا البحث هو: ما هي المعايير التي تُحدَّد بها الحدود الجغرافية للإسلام والكفار؟ وما هو موقع النطاق الجغرافي لدار الإسلام ودار الكفر من منظور فقهي؟ (السؤال) يفترض البحث أنّ: «المعيار في تحديد الحدود هو السيطرة القانونية للحاكم الإسلامي، أو بعبارة أخرى نفوذ تطبيق الأحكام الإسلامية في تلك الأرض، سواء كانت الأغلبية السكانية مسلمة أم لا، لأنّ غير المسلمين يتعامل معهم وفق عقود الأمان. وبناءً على هذا المعيار، لا توجد أرض تُعتبر دائمًا دار الكفر أو دار الإسلام».

الكلمات المفتاحية

الدار، دار الإسلام، دار الكفر، الأرض، المذاهب الإسلامية، الفقه.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

إنّ الفقه الإسلامي يقسّم الأرض وفق معايير متعدّدة، ومن بين تلك المعايير ما يتعلّق بالبُعد السياسي. فمن هذه الجهة، قسّم الفقهاء الأراضي إلى: دار الإسلام، دار الحرب، دار الحياد، دار الهدنة، دار الحق، دار الإيمان، دار الهجرة، دار التقيّة، ودار البغي (عميد الزنجاني، ١٣٧٧هـ ش، ج١، ص ١٥٥). ويُطلق على دار الإسلام أيضاً أسماء أخرى مثل دار الحق ودار الإيمان (الشاهرودي، ١٣٨٢هـ ش، ج٣، ص ٥٧٠)، كما يُطلق على دار الحرب أسماء أخرى كـ دار الكفر (العلامة الحلّي، ١٤٢٠ق، ج٤، ص ٤٥١) ودار الشرك (المحقّق الحلّي، ١٤٠٥ق، ج٢، ص ٢٦١)، وهي مسمّيات أخرى لدار الحرب وقد استخدمها الفقهاء أحيانًا. والمسمّيات الأخرى - كما سيأتي تفصيلها لاحقًا - تعتبر تابعة لدار الإسلام أو دار الحرب. ومع ذلك، فإنّ تحديد وتوضيح مفاهيم مثل دار الكفر ودار الحرب، وبيان حدودهما وأمثلتها، يُعدّ من المباحث الفقهية التي لم تُعالج بعدُ بالشكل اللائق. فإذا ما تناولت المصادر والنصوص الفقهية السابقة هذه المسائل، فإنّها كانت تنظر إلى ماضي العالم الإسلامي، دون أن تتضمّن أي إشارة إلى التطوّرات الحديثة في ترسيم الحدود أو التحوّلات الجذرية في العلاقات الدولية. إنّ تعريف دار الإسلام بوصفها النطاق الجغرافي للأراضي الإسلامية يُعدّ محل اختلاف بين الفقهاء. وقد أدّى غياب معايير واضحة إلى تعقيد هذا الأمر، حيث إنّ ظهور مفاهيم مثل «الدولة» و«الوطن» و«الأمّة» وغيرها جعل الوصول إلى تعريف محدّد لحدود الأرض الإسلامية أمرًا صعبًا. في هذا الصدد، تتجلّى رؤيتان أساسيتان بين الفقهاء: ففريق يرى أنّ حدود الأراضي الإسلامية هي حدود جغرافية بينما يعتبر فريق آخر أنّها حدود عقائدية. وبناءً على هذه المقدمة، يركّز هذا البحث على دراسة كيفية تحديد الحدود الجغرافية للإسلام والكفار، وتحديد النطاق الجغرافي لدار الإسلام بشكل دقيق.

سابقة البحث

نشير في هذا القسم إلى بعض الدراسات السابقة ذات الصلة والأبحاث المتعلقة بموضوع هذا المقال:

١. *تبيين وتحليل مبانى حقوقى وفقهى مرز* (مقال، باللغة الفارسية)
[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: تفسير وتحليل الأسس القانونية والفقهية للحدود.
المؤلفان: سيد حسن نجاتي زاده وعلي كريمي، تاريخ النشر: ١٤٠٣هـ ش]

تناول المؤلفان قضية الحدود من منظور قانوني وفقهي، بهدف بيان نقاط الاشتراك والاختلاف بينهما. وبعد استعراض أهمّ النظريات القانونية المتعلّقة بطبيعة الحدود وفلسفة وجودها، تبيّن أنّ الرؤية القائمة على مفهوم القومية تتعارض مع الرؤية الفقهية، بينما الرؤية القائمة على كفاءة الحكومة، رغم اشتراكها في بعض الجوانب مع الرؤية الفقهية، لا تستطيع أن تكون متّسقة ومتقاربة مع الرؤية الفقهية الإسلامية للحدود كما هو الحال في الرؤية الثالثة القائمة على العقلانية المشتركة. وعلى الرغم من أنّ قضية الحدود كانت محلّ اهتمام البشر والمجتمعات منذ القدم، إلّا أنّ الجهود العلمية الجادّة لتفسيرها لم تكن كافية. كما أنّه لا يمكن العثور في النصوص الفقهية على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو آراء فقهية تبيّن وتصف الحدود بدقّة. وما يمكن الاستناد إليه هو بعض المصطلحات القرآنية أو الروائية التي يمكن تطبيقها على المجتمع، والأمّة، والحكومة، وبالتالي على الحدود الإقليمية. وقد ناقش الفقهاء هذه القضية في إطار مفهوم «دار الإسلام»، وذلك في سياق مواضيع مثل «اللقطة» و«سوق المسلمين»، حيث تناولوا الأراضي الإسلامية ونطاقها الجغرافي.

ومع ذلك، استنتجنا في هذا البحث عكس ما ذهب إليه المؤلف المذكور، إذ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

إنّ الفقهاء قد بيّنوا نطاق سيطرة الحاكم الإسلامي بقواعد وأسس دقيقة، مفسرين بذلك سيادة الحاكم الإسلامي من الناحيتين السياسية والقانونية.

٢. *خوانش گفتمانی دارالإسلام در منظومه فکری اندیشمندان جهان اسلام* (مقال، باللغة الفارسية)

[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: قراءة نقدية لمفهوم دار الإسلام في المنظومة الفكرية لمفكّري العالم الإسلامي.

المؤلفان: سيد عليرضا طباطبائي وعلي عسكري، تاريخ النشر: ١٤٠٣هـ ش]

يرى الباحثان أنّه بعد استعراض آراء المفكّرين البارزين من الإمامية والعامّة الذين تناولوا مفهوم دار الإسلام، يمكن تقديم قراءة جديدة لهذا المفهوم، تتيح إمكانية توحيد المعايير المتنوعة حول محور واحد. ويظهر من ظاهر الروايات وآراء كبار علماء الإمامية أنّ مفهوم دار الإسلام لا يقوم على أساس عدد السكّان، بل يعتمد على وجود الحكم والسلطة، حتى وإن لم تكن حكومة المسلمين بقيادة إمام معصوم وعادل.

ويثبت المقال أنّ هناك آراء متباينة بين الفقهاء في تحديد مفهوم دار الإسلام. ويعود هذا التباين إلى اختلاف المبادئ التي يستندون إليها. ومن ثمّ، يستحيل توحيد جميع القراءات حول محور واحد.

٣. *قلمروهای جغرافیایی در فقه سیاسی اسلام* (مقال، باللغة الفارسية)

[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: النطاقات الجغرافية في الفقه السياسي الإسلامي.

المؤلفون: حسن كامران ومحمود واقف ومهدي مينائي، تاريخ النشر: ١٣٩٠هـ ش]

يسعى المؤلفون إلى بحث ودراسة المواضيع والنطاقات الجغرافية في إطار الفقه السياسي الإسلامي، وتوضيح النطاقات الجيواستراتيجية والوحدات الجيوسياسية

للعالم، والعمليات المرتبطة بالتقسيمات المكانية والفضائية من هذا المنظور. وفقًا للجوانب الجغرافية الموجودة في النظرة الفضائية للإسلام والنماذج والحلول الواردة في المصادر الفقهية والقانونية الإسلامية في مجال العلاقات السياسية على المقاييس المحلية والوطنية والدولية تحت عناوين كـ«أحكام السلطانية»، و«الفقه السياسي»، و«القانون الدولي الإسلامي» وما شابه ذلك، فإنّ شرح وتقسيم النطاقات الجغرافية على أساس الفقه السياسي الإسلامي وبما يتناسب مع قواعد القانون الدولي والجغرافيا السياسية في الوقت الحاضر، أمر ممكن تمامًا. في الواقع، تحديد النطاق الجغرافي للأراضي الإسلامية له وجهة نظر قانونية في الغالب، أو بعبارة أخرى، إلى أيّ مدى يمكن تنفيذ أحكام الشريعة. لذلك، فإنّ تحديد أساس معين ونطاق سيطرته في الدول الإسلامية أمر قابل للتطبيق تماماً ولا توجد مشكلة في التكيّف مع المجتمع الدولي اليوم، وهذه النقطة مستخلصة بشكل غير صريح من هذا المقال.

٠٤. *بررسی معیارهای تعیین دار الاسلام، دار الکفر ودار الحرب وانطباق آن با شرایط فعلی نظام بین‌الملل* (مقال، باللغة الفارسية)

[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: دراسة معايير تحديد دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الحرب، وتطبيقها على الظروف الراهنة للنظام الدولي.

المؤلفون: سيد محمد ساداتي نجاد ويونس كوليوند وبويا كلانتري دهقي، تاريخ النشر: ١٣٩٦هـ ش]

قام المؤلّفون فيها بدراسة آراء فقهاء الشيعة في أربع فترات: ما قبل الصفوية، والصفوية، والمشروطة، والثورة الإسلامية (ثلاثة أو أربعة فقهاء في كل فترة) حول معيار تحديد دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الحرب، وهي ثلاثة مفاهيم أساسية وجوهرية في فقه العلاقات الدولية. وقد تبيّن أنّه يمكن تصنيف آراء فقهاء الشيعة في ثلاثة مجموعات: ١- الفقهاء الذين يعتقدون أنّ معيار تحديد دار

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الإسلام ودار الكفر هو تنفيذ أو عدم تنفيذ الأحكام الإسلامية (الشهيد الأول). ٢- الفقهاء الذين يعتقدون أنّ معيار تحديد دار الإسلام ودار الكفر هو أغلبية أو عدم أغلبية السكان المسلمين (آية الله منتظري). ٣- الفقهاء الذين يعتقدون أنّ معيار تحديد دار الإسلام ودار الكفر هو استقرار الحكومة وسيادة الإسلام أو الكفر (الشيخ الطوسي، والعلامة الحلّي، والإمام الخميني و...). كما تبيّن أنّ فقهاء مرحلتي المشروطة والثورة الإسلامية يميلون غالباً إلى المعيار الثالث - وهو استقرار الحكومة - لتحديد دار الإسلام ودار الكفر. وهذا المعيار يتوافق بشكل أكبر مع الظروف الحالية للنظام الدولي القائم على نموذج الدولة-الأمة. لذلك، في فقه العلاقات الدولية الشيعي، فإنّ المعيار الثالث لتحديد دار الإسلام ودار الكفر يحظى بمزيد من التأييد وقابلية التطبيق مع الظروف الراهنة للنظام الدولي، بحيث يمكنه توضيح العلاقات بين الدول الإسلامية بعضها البعض، وكذلك علاقاتها مع الدول الكافرة الأخرى.

٥. *بازشناسی دارالاسلام ودارالکفر در فقه وتأثیر آن بر اجرای قوانین جزایی* (مقال، باللغة الفارسية)

[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: إعادة تعريف دار الإسلام ودار الكفر في الفقه وتأثيرها على تنفيذ القوانين الجزائية.

المؤلف: محمدضياء عرفاني، تاريخ النشر: ١٤٠٢هـ ش]

إنّ قضية دار الإسلام ودار الكفر تعتبر من القضايا المهمّة في العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، وهي ذات أحكام وآثار عديدة، وتؤثّر بشكل ملحوظ في العلاقات السياسية والاقتصادية وتفاعل المسلمين والدول الإسلامية. تمّ تحديد خصائص دار الإسلام في الفقه الإسلامي، وذُكرت أهمّ آراء الفقهاء حول المعايير المميّزة لدار الإسلام عن دار الكفر. تظهر نتائج البحث أنّ دار الإسلام لا تنحصر في البلدان الإسلامية فحسب، بل كل مكان

يعيش فيه المسلمون بأعداد ملحوظة وكبيرة يُعدّ دار الإسلام. ومن أهمّ نتائج هذا الموضوع، تنفيذ القوانين الجزائية؛ حيث تخلص الدراسة إلى أنّ تنفيذ القوانين الجزائية مثل الحدود واجب في أرض المسلمين ومحرّم في بلاد الكفر، بينما لا يوجد مانع شرعي من تنفيذ التعزيرات حتى في بلاد الكفر. يركّز المقال بشكل أساسي على الاختصاص القضائي الجنائي للمحاكم الإسلامية، إلّا أنّ دراستنا هذه تتناول الجوانب السياسية والأسس القانونية بصورة أعمّ وأشمل.

٦. *ماهيت سرزمين در فقه اماميه* (مقال، باللغة الفارسية)
[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: طبيعة الأرض في فقه الإمامية.
المؤلفان: عباس‌علي عميد الزنجاني وحامد كرمي، تاريخ النشر: ١٣٨٩هـ ش]

يرى المؤلفان أنّ معايير تحقق دار الإسلام يمكن تلخيصها في ثلاثة مؤشرات رئيسة: إمكانية تنفيذ الأحكام الإسلامية، أغلبية السكان المسلمين، وإقامة حكومة إسلامية. ويبدو أنّ معيار إقامة حكومة المسلمين هو أدقّ معيار يمكن اعتماده في العصر الحاضر لتحديد دار الإسلام. إنّ إبداع هذه المقالة يكمن في أنّها تجاوزت الرؤية التي طرحها الفقهاء الإسلاميون، وإضافة إلى ذلك، تناولت المذاهب الإسلامية الأخرى أيضًا. وفي سياق تقديم هذه الأسس، تمّ اختيار معيار آخر يبدو أكثر دقة، وهو يختلف عن الأساس الذي اعتمده هذا الكاتب.

منهجية البحث

إنّ هذا البحث هو بحث وصفي- تحليلي، يستخدم منهج التحليل والاستنباط الفقهي، حيث يتمّ الرجوع إلى النصوص الفقهية والآراء التي قدّمها بعض العلماء المعاصرون، بغية التوصّل إلى استراتيجيات وحلول مناسبة مستمدّة من هذه النصوص، من أجل إثبات فرضية البحث.

البحث من منظور الفقه الإسلامي ومن وجهة نظر مذهبَي أهل السنة

والشيعة؛ فقد تناول وجهات النظر في كلا المذهبين مفهوم دار الإسلام من زوايا متعدّدة، والتي سيتمّ الإشارة إليها بالتفصيل. وفي الختام، يُختار الرأي المعتمد بشأن دار الإسلام ودار الكفر. بعد ذلك، سيتم التطرّق إلى حكم الأراضي التابعة للدول الإسلامية.

١. المفاهيم الأساسية

بالنظر إلى موضوع الدراسة وقبل الخوض في توضيح محاورها، يتمّ تقديم تعريف موجز للمصطلحات الأساسية للبحث، مع شرح المقصود منها بشكل دقيق.

١-١. مفهوم الدار: الدار اسم ثلاثي مجرد على وزن فَعْل، والألف فيه منقلبة عن الواو، إذ الأصل هو «دَوْر». وذكر اللغويون له معانٍ متعدّدة، منها معنى القَبيلَة، ومن ذلك قولهم: «ما في بني فلان دارٌ أفضل من دُور بني فلان»؛ فكلمة دار أو دُور هنا بمعنى القبيلة (الصاحب بن عباد، بلا تا، ج٩، ص ٣٤١). وقد ورد أيضًا بمعنى البيت (الجوهري، ١٤١٠ق، ج٢، ص ٦٦٠)، غير أنّ بعضهم خصَّه بالبيت المُحاط بسور (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢ق، ص ٣٢١). كما أُطلِق على كلّ موضعٍ ينزل فيه القوم، فيُعَدّ ذلك الموضعُ بيتَهم (الحميري، ١٤٢٠ق، ج٤، ص ٢١٨٨). كما ورد الدار بمعنى «الحيّ» أو «المنطقة» أيضاً (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٤، ص ٢٩٨).

١-٢. دار الإسلام ودار الحرب: عندما يُضافُ لفظُ «دار» إلى «الإسلام» أو إلى «الحرب» فيُقال على الترتيب: «دار الإسلام» و«دار الحرب»، يبدو أنَّ المعنى الاصطلاحيّ لكلمة «دار» يتطابق أكثر مع معناه الأخير. فـ«دار الإسلام» تعني المنطقة التي يسود فيها الإسلام، بينما «دار الحرب» تشير إلى المنطقة التي تقع فيها الحرب والقتال، وهي كناية عن وجود كافر حربي في تلك المنطقة. وبالطبع، سيتمّ توضيح هذين المصطلحين في معناهما الاصطلاحي، مع بيان المقصود من كلٍّ منهما بدقةٍ ووضوح. إنّ قضية تعريف مفهوم دار الإسلام ودار الحرب تُعَدّ

من القضايا التي يكثر فيها التشتّت والاختلاف في كتب فقهاء أهل السنة، وإن كان هذا التشتّت موجوداً بدرجةٍ أقلّ في كتب فقهاء الإمامية. أمّا القاسم المشترك بينهما فهو غياب الدليل (من القرآن، السنة، العقل، الإجماع، وغيرها). وبالتالي، لم يرد في أي آية من القرآن الكريم مصطلح «دار الإسلام» أو «دار الشرك». وكذلك، لم ترد في الروايات الإسلامية قاعدة واضحة للتمييز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب». بل اكتفت بعضها بذكر أمثلة لدار الشرك أو دار الحرب دون تقديم تعريف جامعٍ وشامل. ستأتي تعاريف دار الكفر ودار الإسلام من المنظور الفقهي لاحقًا، لكن يمكن تلخيص مفهوم كلٍ منهما على النحو الآتي:

دار الإسلام: هي الأرض التي تُنفَّذ فيها الأحكام الإسلامية وتجري بشكل كامل (الهاشمي الشاهرودي، ١٣٨٢هـ ش، ج٣، ص ٥٦٨). وتنقسم دار الإسلام إلى أقسام متعددة، هي: دار الإيمان، دار الذمّة، دار البغي، دار الردّة، ودار الهجرة (عميد الزنجاني، ١٣٧٧هـ ش، ج٣، ص ٢٠٧).

دار الحرب: تشمل جميع الأراضي التي لا تُنفَّذ فيها الأحكام الإسلامية، ولا يتمتع المسلمون فيها بالحكم والسلطة ولم تُعقد فيها معاهدات صلح بين سكّانها والمسلمين وإن لم تكن هناك حالياً حالةُ حربٍ قائمة.

٢. النظريات حول التمييز بين دار الإسلام ودار الكفر

لقد تعدّدت آراء الفقهاء منذ القدم بشأن مفهوم دار الإسلام ودار الكفر ونطاقهما الجغرافي، وفي هذا البحث سيتمّ الإشارة إلى وجهتي نظر أهل السنة والشيعة.

٢-١. معيار دار الإسلام ودار الكفر من منظور نصوص أهل السنة

تختلف آراء فقهاء أهل السنة في تحديد معيار دار الإسلام وتمييزها عن دار

الكفر، فبعضهم يرى أنّ دار الإسلام هي الأرض التي تُنفّذ فيها أحكام الشريعة الإسلامية، بينما يعتبر آخرون أنّ المعيار هو سيطرة الحاكم الإسلامي عليها، وغير ذلك من الآراء التي سنستعرضها لاحقًا.

٢-١-١. تنفيذ الأحكام الإسلامية علنًا

لقد تبنّى عدد من فقهاء الحنفية، ومن بينهم أبو يوسف كما نقل عنه السرخسي في كتابه «المبسوط» والكاساني في «بدائع الصنائع» وعبد القادر البغدادي في «الفرق بين الفرق» معياراً أساسياً لتحديد دار الإسلام، مفاده: أنّ المجتمع الذي تُنفَّذ فيه أحكام الإسلام علنًا فهو دار الإسلام، وما عدا ذلك فهو دار الكفر. يكتب أبو يوسف: «دار الإسلام مكان تُنفّذ فيه الأحكام الإسلامية بوضوح، ولو كان معظم سكّانه من الكفار» (السرخسي، ١٤٢١ق، ج١٠، ص ٤٤). والكاساني ذكر التعريف نفسه وأضاف: «لا يوجد خلاف بين أصحابنا في أنّ دار الكفر تصبح دار الإسلام عندما تنفّذ فيها أحكام الإسلام علانية» (الكاساني، ج٧، ص ١٣٠). أمّا عبد القادر البغدادي، فقد كرّر نفس العيار في كتابه «الفرق بين الفِرَق» مع هذا القيد وهو أن تُنفّذ أحكام المسلمين حتى على أهل الذمة (البغدادي، ١٤٠٨ق، ص ٧٧). وعليه، فإنّ أي مجتمع لا تُنفَّذ فيه الأحكام الإسلامية يُسمَّى دار الكفر، بينما يُطلق اسم دار الإسلام على كل مكان تظهر فيه الأحكام الإسلامية وتُنفّذ (بن نايف الشحود، ١٤٣٣ق، ص ٨٠٠). كما يؤكّد كبار أهل السنة مثل ابن قيم الجوزية، الشوكاني، ابن مفلح، أبو علي وغيرهم على هذا المعيار في تحديد دار الإسلام ودار الكفر، وقد ذكروا هذا المعيار بوضوح في كتبهم (مجموعة من المؤلفين، ١٣٨٧هـ ش، ص ٣٣٧).

ومن جهة أخرى، اعتبر بعض الفقهاء وجود الشعائر الإسلامية في المناطق المختلفة كمعيارٍ من معايير التمييز بين دار الإسلام ودار الكفر، مثل الأذان، الصلاة، الصيام، الحج، وغيرها (ابن تيمية، ١٤٢٠ق، ج٢، ص ٧٦). فعلى سبيل

المثال، يرى ابن عبدين أنّ إقامة الشعائر الإسلامية مثل صلاة الجمعة والعيدين وغيرها تُعتبر سبباً لتحوّل المكان إلى دار الإسلام (بن نايف الشحود، ١٤٣٣ق، صص ٨٥٠-٨٨٨). وكذلك ابن عثيمين من علماء الوهابية يجعل إقامة شعائر الدين، كصلاة الجماعة ووجود المساجد ونحوها، معياراً لدار الإسلام (ابن عثيمين، ١٤١٣ق، ج٢٥، ص ٣٩٥). وكذلك كبار المحدثين والفقهاء كمسلم النيسابوري، وابن عبد البر، والنووي، وأحمد بن حنبل، وابن رجب الحنبلي وغيرهم، يرون أنّ كل مجتمع تُقام فيه شعائر الإسلام فهو دار الإسلام، وكل مجتمع لا تُقام فيه فهو دار الكفر (مجموعة من المؤلفين، ١٣٨٧هـ ش، ص ٣٣٦). وأمّا الحنفية، فقد عرّفوا دار الكفر بأنّها: «الأرض التي يجري فيها أمر وحكم رئيس الكفار ويخاف المسلمون فيها من الكفار، فتكون دار الكفر تلك الأرض التي لا يكون فيها سلطان للحاكم المسلم، بل تكون الغلبة فيها لأحكام الكفر» (التهانوي، ١٣٧٥ق، ج١، ص ١١٤). وأمّا المالكية فيقولون: «دار الكفر هي الأرض التي تظهر فيها أحكام الكفار وتُنفّذ وعلى العكس، فإنّ الأرض التي تظهر فيها الأحكام الإسلامية وتُنفّذ فيها تعتبر دار الإسلام (ابن رشد، ١٤٠٨ق، ج٢، ص ٢٨٥). وهذا عين ما ذهب إليه أبو يعلى وابن مفلح من كبار فقهاء المذهب الحنبلي.

٢-١-٢. سيطرة الإمام على البلد

يكتب الرافعي، أحد فقهاء الشافعية: «ليس من شروط دار الإسلام أن يعيش فيها المسلمون فقط، بل يكفي أن يكون الإمام مسيطراً عليها» (الرافعي، ١٤٢٨ق، ج١، ص ٣٠٠). وبنفس المعنى، تناول ابن حزم تعريف دار الإسلام فقال: «الدار تُنسب إلى من هو الحاكم أو المالك أو الغالب عليها» (ا بن حزم الأندلسي، ص ٢٦٦). وعليه، فإنّ البلاد التي تكون الغلبة فيها للكفار تُعدّ دار حرب، وإذا كانت الغلبة للمسلمين، فهي دار الإسلام. ويقول ابن حجر العسقلاني: «دار الإسلام هي الأرض التي تقع تحت سيطرتنا، حتى لو كان

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

سكّانها من أهل الذمة أو أهل العهد» (الهيتمي، بلا تا، ج٤، ص ٢٢٢).

٢-١-٣. نزول المسلمين وتنفيذ أحكام الإسلام في البلد

ومن المعايير الأخرى لكون المجتمع دار إسلام أو دار كفر، هو معيارُ الغلبة والكثرة، أي أنّه إذا كانت أغلبية المجتمع من المسلمين، يعتبر دار إسلام، وإلّا فإنّه ليس كذلك (ابن تيمية، ١٤٢٠ق، ج٢، ص ٧٨). ومثال ذلك ما شرحه الألباني، حيث قال: «إذا كانت أغلبية سكّان بلدٍ من المسلمين، فهو من بلاد المسلمين، وأمّا إذا كان أغلبية أهله من الكفّار، فهو دارُ الكفر، وإن وُجد فيه بعضُ المسلمين... ويرفض الألباني أيضًا شرط كون الحاكم مسلمًا لاعتبار الدار دار إسلام، ويستدلّ على ذلك بأنّ بعض المناطق الإسلامية في الماضي القريب خضعت للاستعمار والنفوذ الأجنبي، كإنجلترا وفرنسا والبرتغال وغيرها، وكان حكّامُها من الكفّار، ومع ذلك بقيت تُعدّ بلاداً إسلاميّة، مثل الجزائر ومصر وسورية والأردن وغيرها (الألباني، ١٤٣٠ق، ج٤، ص ٣٢٠). ويكتب ابن تيمم: «دار الإسلام مكان ينزل فيه المسلمون وتجري فيه أحكام المسلمين». وبالمضمون نفسه، نُقل تعريف عن مرتضى الزيدي، وهو أحد فقهاء أهل السنة (عبد الرحمن، بلا تا، ج٢، ص ٧٣). يبدو أنّ هذا الرأي هو الأدقّ من بين الآراء المطروحة، وسيتمّ بيان سبب ذلك فيما يلي. وممّا يُلاحَظ أنّ القاسمَ المشترك بين هذه المعايير الثلاثة هو أنّها لم تفترض دوام دار الإسلام. بل إنّ دار الإسلام تبقى دار إسلام ما دامت المعايير المذكورة مستوفاة، وينطبق الأمر نفسه على دار الحرب أيضاً.

٢-١-٤. المعيار التطبيقي

نُقل عن الشافعي أنّه يعرّف دار الإسلام بأنّها تشمل أولاً: أي بلد أنشأه المسلمون، كبغداد والبصرة. ثانياً: أي بلد فتحه المسلمون واعتنق أهله الإسلام،

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

كالمدينة واليمن. ثالثاً: أي مكان فتحه المسلمون عنوةً (بالقوة)، كخيبر ومصر وسواد العراق. رابعاً: الأراضي التي فتحها المسلمون عن طريق السلام بشرط أن تصبح ملكاً للمسلمين، وأن يحصل الكفار على حق السكن فيها بموجب عقد الذمّة أو غيره. وقد نقل هذا القولَ عن الشافعيّ سعدي أبو جيب في كتابه (سعدي، ١٤٠٨ق، ص ١٨١)، كما وجدته أيضًا في كتاب التذكرة للعلامة الحلّي (العلامة الحلّي، ١٤١٤ق، ج١٧، صص ٣٤٩-٣٥٠). ومع ذلك، ذهب بعضُ الفقهاء إلى أنّ الأمن هو المعيار الأساس في تحديد دار الإسلام. فقد ذهب محمد بن أحمد السرخسي، وهو من فقهاء المذهب الحنفي، إلى رأي قريب من هذا، إذ يعتبر أنّ المكان الذي لا يتمتع المسلمون فيه بالأمن يُعدّ دار الحرب، لأنّ دار الإسلام هي التي تكون تحت سيطرة المسلمين، وعلامتها أن يشعر المسلمون فيها بالأمن (السرخسي، ١٤٢١ق، ج٣، ص ١٨). غير أنّ بعض التيّارات الفكرية المعاصرة، ولا سيّما التيارات التكفيرية المسلّحة، استدلّت بقول الله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة، ٤٧)، فحكموا بكفر حكّام الدول الإسلامية المعاصرة (مجموعة المؤلفين، ١٣٩٣هـ ش، ص ٩٨) وجعلوا دار الإسلام هي الأرض التي تجتمع فيها المعايير الثلاثة جميعًا.

الفرق الذي يميّز هذا المعيار عن غيره من المعايير هو أنّه افترض دار الإسلام ثابتةً ودائمةً، بحيثُ إذا استولى المسلمون على تلك الأرض بأيّ وجه كان، فإنّها تُعدّ دارَ الإسلام ولو عادت بعد ذلك إلى سيطرة الكفار، غير أنّ القاسمَ المشترك بين جميع هذه المعايير، هو أنَّ أصحابها لم يُقدِّموا أيَّ دليلٍ لتحديد معيارهم.

٢-٢. معيار التمييز بين دار الإسلام ودار الكفر من منظور علماء الشيعة

ما توصّلنا إليه في كتب فقهاء الإمامية هو أنّ العلماء من القدماء حتى المعاصرين لم يبيّنوا لتحقّق دار الإسلام إلّا معيارين اثنين فحسب. غير أنّه بين المعاصرين، يُشار إلى معايير جديدة وهي كالتالي:

٢-٢-١. المعيار التطبيقي

قد بيَّنَ شيخ الطوسي في كتابه «المبسوط» والعلامة الحلي في «التذكرة» مصداق دار الإسلام بشكلٍ واضح. ومن الجدير بالذكر هنا، كما سيأتي التفصيل لاحقًا، وجود اختلاف بين هذين العالمين في تحديد المصاديق. فقد كتب شيخ الطوسي في «المبسوط: «دار الإسلام على ثلاثة أقسام: القسم الأول: مدينةٌ بُنيت في الإسلام ولم يقترب إليها المشركون قط، مثل بغداد والبصرة. القسم الثاني: كانت دار الكفر سابقًا، ولكن المسلمين فغلب عليها المسلمون وأخذوها صلحا وأقروهم على ما كانوا عليه، على أن يؤدّوا الجزية. القسم الثالث: دار كانت للمسلمين وتغلّب عليها المشركون، مثل الطرسوس» (الشيخ الطوسي، ١٣٨٧ق، ج٣، ص ٣٤٣).

أمّا العلامة الحلي فقد كتب في «تذكرة الفقهاء»: «دار الإسلام تنقسم إلى قسمين: الأول، أرض أنشأها المسلمون، كبغداد والبصرة والكوفة. الثاني، أرض فتحها المسلمون، كالمدائن والشام».

دارُ الكفر قسمان: القسم الأول: بلد كان للمسلمين فغلب الكفّار عليه، كالساحل. القسم الثاني: بلد لم يكن للمسلمين أصلاً، كبلاد الهند والروم (العلامة الحلي، ١٤١٤ق، ج١٧، صص ٣٥٠-٣٥١). وفي شرح القسم الثاني من دار الإسلام، يذكرُ: «يُعدُّ القسم الثاني من بلاد الإسلام لأنّه لا يشترط في بلاد الإسلام أن يكون فيها مسلمون» (العلامة الحلي، ١٤١٤ق، ج١٧، ص ٣٥٠). كما يُلاحَظ، فقد ذكر هو أيضاً نفسَ المعيار الذي اعتمده الشيخ الطوسي، غير أنّه مع فارقٍ دقيق، وهو أنّ القسمَ الثالثَ الذي ذكره الشيخ الطوسي قد اعتُبِرَ عند العلّامة دارَ الكفر.

٢-٢-٢. معيار تنفيذ الأحكام

وقد تبنّى الشهيد الأوّل هذا المعيار في كتابه «الدروس» حيث كتب: «دار الإسلام هي المكان الذي تُنفّذ فيه أحكام الإسلام، ولا يوجد فيه كافر إلّا عن

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

طريق المعاهدة. أمّا دار الكفر فهي الأرض التي تُنفّذ فيها أحكام الكفار، ولا يعيش فيها مسلم إلّا عن طريق المسالمة» (الشهيد الأول، ١٤١٧ق، ج٣، ص ٧٨). وصاحب جامع المقاصد بعد نقله لهذين المعيارين من كلام الفقهاء، يكتب فيما يتعلّق بمعيار الشهيد الأوّل: «وهو أضبط» (المحقّق الكركي، ١٤١٤ق، ج٦، ص ١٢٣).

كما ذكرنا سابقاً، ينقل فقهاء الإمامية، من القدماء إلى المعاصرين، تعريف دار الإسلام عن ثلاثة من كبار الأعلام: الشيخ الطوسي، العلامة الحلي، والشهيد الأول. وهذا ما يؤكّده الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام» (الشهيد الثاني، ١٤١٣ق، ج١٢، ص ٤٧٦)، والمحقق الكركي في «جامع المقاصد» (المحقّق الكركي، ١٤١٤ق، ج٦، ص ١٢٣)، والسيد علي الطباطبائي في «رياض المسائل» (الطباطبائي، ١٤١٨ق، ج١٤، ص ١٤٨)، والسيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة» (العاملي، ١٤١٩ق، ج١٧، ص ٥٧٧)، وصاحب الجواهر في «جواهر الكلام» (النجفي، ١٤٠٤ق، ج٣٨، صص ١٨٥-١٨٦)، فهم جميعاً يكتفون بنقل أقوال هؤلاء الأعلام الثلاثة فيما يتعلّق بتعريف دار الإسلام ودار الكفر. وعليه، فيقال إنّ دار الإسلام هي تلك الأرض التي تُنفّذ فيها الشريعة الإسلامية، ويحكمها حاكم مسلم، ويتكوّن سكّانها من المسلمين وغير المسلمين، غير أنّ غير المسلمين فيها خاضعون لأحكام الإسلام بموجب شروط معينة، وتقوم الحكومة الإسلامية بحماية دمائهم وأموالهم. والمقصود بغير المسلمين هنا هم أهل الكتاب (مجموعة من المؤلفين، ١٤١٢ق، ج٩، ص ٧٥). هذا الرأي يرى أنّ مجرد تنفيذ الأحكام الإسلامية في بلدٍ ما لا يكفي ليُعتبر «دار الإسلام، بل لا بُدّ أيضاً من وجود حاكم مسلم يتولّى شؤون الحكم فيه. فبحسب هذا المنظور، لا تتحقق صفة «دار الإسلام» إلّا بتكامل ثلاثة عناصر أساسية:

١. أن تكون غالبية السكان من المسلمين. ويمكن استخلاص هذه النقطة من فحوى الرأي المذكور.
٢. أن تُنفّذ الأحكام والقوانين الإسلامية.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٣. أن تكون السلطة والحكومة بيد المسلمين.

ومن بين الكتّاب والباحثين المعاصرين من أهل السنة، الدكتور وهبة الزحيلي هو من المؤيدين لهذا الرأي. فقد كتب في كتابه «آثار الحرب»: «إن كان ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونُفّذت فيها أحكامه وأقيمَت شعائره قد صار من دار الاسلام». ويعتبر هذا الرأي الأقرب إلى كلمات ونصوص جمهور الفقهاء (الزحيلي، ١٤١٩ق، ج١، ص ١٦٩).

غير أنّ بعض المعاصرين، خلافًا للتعاريف المشهورة عند الإماميّة، قد اختاروا معايير أخرى لتعريف دار الإسلام، وهي كما يلي:

٢-٢-٣. معيار الأغلبية السكانية من المسلمين

يقول آية الله منتظري في كتابه *الحكومة الدينية وحقوق الإنسان*، في معرض جوابه عن سؤالٍ حول تعريف دار الإسلام ودار الكفر: «في الاصطلاح الفقهي يُطلق دار الإسلام على الدولة أو المنطقة التي تكون غالبية سكّانها من المسلمين، سواء كانت حكومتها دينية أو علمانية لائكيّة. وأمّا دار الكفر فهي الدولة أو المنطقة التي تكون أغلبية سكّانها من الكفار، سواء كانت حكومتها دينية قائمة على أحد الأديان غير الإسلام، أم علمانية لائكية» (منتظري، ١٣٨٧هـ ش، ص ٧٠).

غير أنّ هذا المعيار يختلف عن المعايير التي اعتمدها سائر الفقهاء؛ لأنّه كما ذُكر سابقًا لم يطرح أو يقبل أحد من الفقهاء، سواء من العامّة أو الخاصّة، مثل هذا المعيار. فكيف يقول سماحته إنّ دار الإسلام في اصطلاح الفقهاء؟»

٢-٢-٤. معيار التفريق في التعابير والمواضيع

المقصود من التفريق في التعابير هو أنّ بعض الفقهاء فرّقوا بين عنواني بلاد الإسلام وبلاد الكفر من جهة، ودار الإسلام ودار الكفر من جهةٍ أخرى.

فبيّنوا أنّ المراد من بلاد الإسلام وبلاد الكفر مفهومٌ يتعلّق بالقانون الداخلي (الحقوق الداخلية)، حيث يكون المعيار الأساسي في هذه الحالة هو الأغلبية السكانية. على سبيل المثال «ينقل إسحاق بن عمار عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في دار الإسلام من جلد الحيوانات.» قال إسحاق بن عمار: قلتُ للإمام: «فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟» فأجاب الإمام: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس». أمّا مصطلحا «دار الإسلام ودار الكفر» فيقصد بهما مفهوم يتعلّق بالقانون الخارجي أو الدولي (الحقوق الخارجية أو الدولية) (عميد الزنجاني، ١٣٧٧هـ ش، ج٣، ص ٢٣٢).

المقصود من التفريق في الموضوع هو أنه يجب التمييز مفهومياً بين دار الإسلام التي تتعلّق بالأحكام القانونية (الحقوقية) وبين دار الإسلام التي تتعلّق بالقضايا السياسية. فعلى سبيل المثال: الطفل اللقيط الذي يُعثر عليه في دار الإسلام، وكانت هوية والدَيه الدينية مجهولة، يُحكَم عليه – من الناحية القانونية – بأنّه مسلم. وكذلك، دخول غير المسلم إلى دار الإسلام يكون ممنوعًا، إلا إذا كان ذمّيًّا أو مستأمنًا. وكما يُلاحَظ، فإنّ متعلَّق مفهوم دار الإسلام في المثال الأوّل هو الأحكام القانونية (الحقوقية) أمّا في المثال الثاني فيتعلّق بـ الأحكام السياسية (عميد الزنجاني، ١٣٧٧هـ ش، ج٣، ص ٢٣٨-٢٣٩).

يبدو أنّ التفريق في التعابير غير موجود في كلام الفقهاء، إذ إنّ الفقهاء قد استخدموا كلا التعبيرين، سواء في المسائل القانونية (الحقوقية) الداخلية أو غير الداخلية.

فقد استخدموا تعبير «بلاد الإسلام» في قضايا مختلفة كمسائل الجهاد، ومن ذلك بحث الجهاد الدفاعي (الحلبي، ١٤٠٣ق، ص ٢٤٦)، والمسائل المتعلقة بأهل الذمة (الشيخ الطوسي، ١٣٨٧ق، ج٢، ص ٤٥)، وعقد الهدنة (الشيخ الطوسي، ١٣٨٧ق، ج٢، ص ٥٩)، وهي من المباحث القانونية (الحقوقية) الخارجية. وفي الوقت ذاته،

استعملوا لفظ «دار الإسلام» في مسائل تتعلّق بـ المسائل القانونية (الحقوقية) الداخلية، كأحكام الطهارة والنجاسة، واللقيط (الشيخ البهائي، ١٣٨٦هـ ش، ص ٥٨٨)، وسوق المسلمين (الشهيد الثاني، ١٤١٣ق، ج١٢، ص ٤٧٦)، والأراضي الموات (الشهيد الثاني، ١٤١٣ق، ج١١، صص ٣٦٠ - ٣٦٥) وغيرها. بل نجد في بعض عبارات الفقهاء أنّهم في بحثٍ واحد استعملوا في صدر العبارة لفظ دار الإسلام، وفي آخرها لفظ «بلاد الإسلام» (القاضي ابن البرّاج، ١٤٠٦ق، ج٢، ص ٣٦؛ الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، ص ٦٠١). وهذه التعابير تدلّ على أنّه من الناحية الاصطلاحية، لا يوجد أيّ أثر قانوني خاص أو مستقلّ يُميّز بين مصطلحي «الدار» و«البلد».

غير أنّ هذا الادّعاء القائل بأنّ مفهوم دار الإسلام، عندما يتعلّق بالأمور السياسية، يختلف عن مفهومه في المسائل القانونية (الحقوقية) الداخلية، غير مقبول. وسيتّضح سبب عدم القبول هذا عند شرح مفهوم دار الإسلام، ذلك لأنّ الحدّ الفاصل بين نطاقين يُسمّى الحدود، والحدود في حقيقتها تبيّن نهاية السلطة السياسية للحاكم. فالسلطة تعني تنفيذ الأوامر والتعليمات الصادرة عن دولة أو سلطة حاكمة من قبل سكّان الأراضي الخاضعة لسيطرتها بناءً على هذا الاعتبار، يتمّ التمييز بين «الذات» و«الآخر»، أو بين «المواطن» و«الأجنبي». بهذا التوضيح، يأتي استخدام مصطلحات كـ«دار الإسلام ودار الحرب» أو «بلاد الإسلام وبلاد الحرب» للدلالة على حدود نطاق سيادة المسلمين. والمقصود بـ «حدود نطاق سيادة المسلمين» هو تطبيق أحكام وأوامر الحاكم الإسلامي ضمن النطاق الجغرافي الخاضع لسيطرته.

بهذا التعبير، فإنّ الفقهاء الذين اعتبروا «تنفيذ الأحكام» معيارًا في تعريف دار الإسلام ودار الكفر، قد قدّموا معيارًا دقيقًا بل وصحيحًا. وعليه، فإنّ دار الإسلام عبارة عن: «كل أرض يريد الحاكم المسلم فيها تنفيذ أوامر وأحكام الإسلام في جميع الأبعاد، فتُسمّى دار الإسلام. وبالعكس، كل أرض يريد

الحاكم الكافر فيها تنفيذ أوامر وأحكام الكفر (غير الإسلام) في جميع الأبعاد، فتُسمّى دار الكفر». وفي هذا التعريف عدة نقاط هامّة نستعرضها فيما يلي:

أولاً، إنّ مفهوم «دار الإسلام» أو «دار الكفر» ليس عنوانًا دائمًا وثابتًا، بل هو وصفٌ يتغير ويتبدل باختلاف الأحوال والظروف. فالأرض التي تُطبّق فيها الأحكام الإسلامية اليوم، إذا ما وقعت غدًا تحت سيطرة الكفار بسبب ضعف بلاد الإسلام، فإنّها تُعدّ «دار الكفر». وأبرز مثالٍ على ذلك في التاريخ القديم أرض الأندلس، وفي العصر الحديث معظم الأراضي المحتلّة من فلسطين، حيث غدت - بسطوة الدولة اليهودية - دار الكفر لا دار الإسلام. وقد أقرّ هذه النقطة العلامة الحلي في القسم الأوّل من تعريفه لدار الكفر (العلامة الحلي، ١٤١٤ق، ج١٧، صص ٣٥٠-٣٥١).

ثانيًا، من مصاديق تنفيذ أحكام الإسلام، هو فرض قيود على دخول وخروج غير المسلمين. والسبب في ذلك، هو أنّ المشهور بين فقهاء الإماميّة أنّ إقامة غير المسلم في بلاد الإسلام ممنوعة إذا لم يكن قد عُقِد له عقدٌ مع الحاكم الإسلامي (العلّامة الحلّي، ١٤١٤ق، ج٩، ص ٣٣٣). وبناءً على ذلك، كما سيأتي في موضوع الحقوق المدنية، فإنّ الكفّار لا يملكون حقّ الإقامة - لا المؤقّتة ولا الدائمة - في بلاد الإسلام، إلّا من خلال عقدٍ مشروع، سواء كان أمانًا أو ذمّةً أو هدنةً. وينطبق هذا الحكم على الجانب الآخر أي في دار الكفر، حيث يؤكّد الشهيد الأوّل هذه النقطة في «الدروس» (الشهيد الأول، ١٤١٧ق، ج٣، ص ٧٨).

ثالثًا: إن تحقق وصف «دار الإسلام» أو «دار الكفر» لا يتوقف على الغالبية السكانية من المسلمين في الأولى، أو الكفار في الثانية. بل قد تكون غالبية سكّان منطقة ما من الكفار، ولكن بما أنّهم حصلوا على حق الإقامة من الحاكم المسلم، عن طريق عقد الذمّة مثلاً، فإن تلك المنطقة تُعدّ «دار الإسلام». وينطبق هذا الأمر نفسه على «دار الكفر» أيضًا.

رابعًا: أضفنا في التعريف قيد «يريد»، أي أن يكون للحاكم المسلم في دار الإسلام الحقّ والاختيار في أن يختار ضوابط حكمه وقوانينه من بين الأوامر والقوانين الإسلامية. والهدف من إضافة هذا القيد هو إدخال بعض الدول الإسلامية التي تستمدّ معظم قوانينها من النظام القانوني الغربي في نطاق دار الإسلام. وغني عن البيان أنّ العديد من تعاليم الإسلام يتم تطبيقها من قبل شعوب هذه الدول.

بشرح هذه النقاط، فإنّنا في هذا البحث قد اعتمدنا في الحقيقة على المعيار الذي أتى به الشهيد الأوّل في كتابه الدروس مع بعض التعديل الطفيف. لكن السؤال هنا: ماذا نفعل مع الأدلة التي تعتمد على غلبة السكّان كما ورد في رواية إسحاق بن عمار؟ يبدو أنّ الأحكام المتعلقة بسوق المسلمين، والطهارة، والنجاسة في الأشياء، وما شابه ذلك، تجري فيها أحكام دار الإسلام.

وتوضيح ذلك أنّه في دار الإسلام، عندما تكون أغلبية السكان من المسلمين، إذا اشترى شخص سلعة من سوق دار الإسلام بهذه الصفة التي ذكرناها، فإنّ الذبائح (المذبوحات) والمآكل (المأكولات) والثياب وغيرها تكون طاهرة واستخدامها جائز ولا مانع منه. أمّا في المكان الذي لا يعتبر دار إسلام - بسبب عدم تنفيذ أحكام الإسلام وكون الحاكم كافراً - لكن غالبية سكّان ذلك المكان مسلمين، فإنّ أحكام دار الإسلام تجري في هذه الأمور، مثل: أن تكون الذبائح وغيرها طاهرة، والطفل اللقيط مسلم، والكنز المكتشف يعود لمالك الأرض، والكثير من هذه الأحكام.

وبناءً على هذا البيان، فإنّ دار الإسلام لها مفهوم واحد، لا مفاهيم متعدّدة وعلاوة على ذلك، فإننا نُطبّق حكم دار الإسلام في بعض الحالات، دون أن يعني ذلك بالضرورة اعتبار المكان نفسه "دار إسلام" بالمعنى الشامل. وكما ذكر الشهيد في مسألة اللقطة: «أما بالنسبة للدار التي كانت ملكًا للمسلمين واستولى عليها

الكفار، فإذا عُلم أن فيها مسلمين، فإننا نُطبق عليها حكم دار الإسلام (كدار الإسلام)». لا يخفى أنّ تنفيذ حكم دار الإسلام على المآكل (المأكولات) والذبائح (المذبوحات) والثياب وغيرها - وليس اللقطة - يشترط أن تكون غالبية سكان تلك المنطقة من المسلمين. وقد ورد هذا الشرط في تعليل رواية إسحاق بن عمار عن الإمام. أمّا في مسائل اللقطة (المال المفقود)، واللقيط (الطفل المفقود)، والضالة (الحيوان المفقود)، فيُنفّذ حكم دار الإسلام حتى لو كانت الأقلية من السكان مسلمة (النجفي، ١٤٠٤ق، ج٣٨، ص ١٨٦).

٣. الأراضي التابعة لدار الإسلام ودار الحرب

يمكن أن نذكر من الأراضي التابعة لدار الإسلام الخاصة بغير المسلمين: دار الهدنة، دار الاستئمان، دار الذمة، دار الهجرة، دار البغي، ودار التقية. وقد حاول البعض وضع بعض هذه الأراضي في مرتبة موازية لدار الإسلام ودار الكفر (عميد الزنجاني،١٣٧٧هـ ش، ج١، ص ٥٥١). بينما أشار الفقهاء إلى أنّ تقسيم الأراضي يكون على نحو ثنائي، وأنّ التعابير الأخرى تندرج تحت هذين القسمين. وقد أقرّ العديد من الفقهاء صراحة بهذا التقسيم الثنائي؛ فعلى سبيل المثال، يكتب الشيخ الطوسي في «المبسوط»: «فالبلاد على ضربين: بلاد الإسلام وبلاد الشرك» (الشيخ الطوسي، ١٣٨٧ق، ج٣، ص ٢٦٨). وكذلك يذكر القاضي ابن البراج: «البلاد ضربان: أحدهما بلاد الإسلام، والآخر بلاد الشرك» (القاضي ابن البرّاج، ١٤٠٦ق، ج٢، ص ٢٧). ومثل هذه العبارات أو ما يشابهها وردت عند ابن إدريس في «السرائر» (الحلّي، ١٤١٠ق، ج١، ص ٤٧٥)، ويحيى بن سعيد الحلي في «الجامع للشرائع» (يحيى بن سعيد، ١٤٠٥ق، ص ٥٥٠)، والعلامة الحلي في كتابي «تحرير الأحكام» (العلامة الحلي، ١٤٢٠ق، ج٤، ص ٤٨٣) و«تذكرة الفقهاء» (العلامة الحلي، ١٤١٤ق، ج١٧، ص ٣٥٠)، والمحقّق الكركي في «الرسالة الخراجية» (المحقق

الكركي، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٢٣٩)، وغيرهم من الفقهاء الذين أكّدوا على هذا التقسيم.

أمّا دار الهدنة، والتي تُعرف أيضًا بدار العهد، ودار المهادنة، ودار الموادعة، ودار الصلح، فتنشأ عندما يُعقد اتفاق وقف إطلاق النار (عقد الهدنة) بين طرفي القتال (حاكم المسلمين والكفار)؛ في هذه الحالة، تصبح دار الحرب دار هدنة للمسلمين، وتُعدّ دار الإسلام دار هدنة للكفار. وكما سيأتي، إذا حصل الكفار بموجب عقد الهدنة على حق دخول دار الإسلام، فإنهم يُعتبرون مواطنين مؤقتين، ويُسمون بـ «الكافر المعاهَد» في دار الإسلام. وينطبق هذا الأمر نفسه على جانب الكفار. أمّا دار الاستئمان، والتي تُعرف أيضًا بدار الأمان، فتنشأ عندما يعقد الكافر عقد أمان مؤقت مع فرد من المسلمين أو مع الحاكم المسلم، وبذلك يُعتبر هذا الكافر مواطناً مؤقتاً في دار الإسلام ويُسمّى كافر مستأمن. والعكس ينطبق على دار الكفر فيما يتعلّق بالشخص المسلم. دار الذمّة هي للكفّار أهل الكتاب أو من لهم شبهة الكتاب، الذين يعقدون عقد الذمة مع المسلمين. وبناءً على نوع العقد، يُعتبر هؤلاء الكفار مواطنين دائمين أو مؤقتين في دار الإسلام، ويُسمّون بـ «الكفّار الذمّيين». أمّا دار البغي فهي خاصة بفئة من المسلمين الذين يخرجون عن سيطرة الحاكم الإسلامي ويهدفون إلى الإطاحة بالحكومة القائمة. كما يتّضح، فإنّ جميع هذه العناوين تُطرح كأجزاء من دار الإسلام أو دار الكفر، وتنشأ من خلال إبرام عقد بين الطرفين المتحاربين. أمّا عناوين مثل دار الهجرة، والتي تُطلق على المدينة المنورة، ودار التقية، والتي تُطلق على المكان الذي لا يستطيع فيه الشخص التعبير عن رأيه بحرية، فليس لها فعالية من حيث المباحث المتعلّقة بالمنازعات المسلحة وتأثيرها في الأحكام.

نتائج البحث

تُدرَس مفاهيم «الدار» و«دار الإسلام» و«دار الكفر» من منظورين في الفقه

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

السُّنيّ والشيعيّ: المنظور العقائدي، والمنظور القانوني- السياسي.

إنَّ التعريفَ العقائديّ لمفهومَي دار الإسلام ودار الكفر - الذي يضع دار الإسلام في مقابل دار الكفر - ليس تعريفًا صحيحًا للاستخدام في العلاقات الدولية وفقه العلاقات الدولية؛ إذ لا يمكن من خلاله تفسير العلاقات الحالية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية. وفي ظلّ تعدّد الدول الإسلامية وغير الإسلامية في عصرنا الحالي، فإنَّ التعريفَ الصحيحَ لهذين المفهومين هو التعريف الفقهي السياسي وليس العقائدي.

لذلك سعت هذه المقالة إلى التمييز بين المفاهيم السياسية والقانونية (الحقوقية) للأراضي المختلفة من وجهة نظر الإسلام، ومن ثمَّ شرح الفروق في الأحكام المترتبة عليها. ووفقًا لهذا التعريف، فإنَّ أدقّ معيار لتحديد «دار الإسلام» - من أجل تطبيق أحكامها وآثارها - إنّما هو استقرارُ حكومة المسلمين فيها. إنَّ هذا المعيارَ معيارٌ مرنٌ وفعّال ويتمتع -مقارنةً بالمعايير الأخرى- بقدرة على استيعاب أغلبية المسلمين في العالم بصورة منطقية. وبهذا المعيار، يقترب النظام القانوني الإسلامي في هذا الشأن من مفهوم «الدولة – الأمّة» وعناصرها المكوِّنة. غير أنّ دراسةَ آراء الفقهاء، منذ البداية حتى اليوم، حول مفهومي دار الإسلام ودار الكفر تتّسم بتعقيدات كبيرة. فعلى سبيل المثال، يرى بعضهم أنّ المعيار هو «الأرض»، ويرى آخرون أنّ المعيار هو الحاكمية (السيادة) بغض النظر عن عدد السكان المسلمين؛ وثالث يرى أن المعيار هو الكثافة السكانية المسلمة؛ أماّ النظرية الرابعة فترى أن المعيار هو تنفيذ الأحكام الشرعية.

كل من هذه المعايير يواجه نقدًا يستحق التأمل، خاصة في ضوء الواقع الدولي المعاصر وتشكّل الدول ـ الأمم؛ إذ بعض الدول في البلاد الإسلامية تنتهج منهجًا علمانيًا أو حتى لائكيًا، رغم أنّ سكّانها مسلمون، ولذلك لا يمكن أن نُطلِق عليها اسم «دار الإسلام» وهناك أيضًا أراضٍ كانت في الماضي تحت سيطرة المسلمين ولم تعد كذلك اليوم (مثل إسبانيا)، أو حكوماتٌ تحمل اسمَ الإسلام، وتوجد

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

في أراضٍ إسلامية، ولكنها لا تنفّذ أحكام الإسلام، ويخضع تحت سيطرة حكوماتها اللائيكية عدد كبير من المسلمين، مما يجعلها تشبه دار الكفر ولا يمكن إطلاق وصف دار الإسلام عليها.

وبناءً على التوضيحات المقدّمة، فإنَّ المعيار الأرجح والأقوى - المستخلص من كلام بعض الفقهاء - هو أنَّ: «دار الإسلام هي كلُّ أرض تُنفَّذ فيها أحكام الإسلام، سواء كانت الأغلبية السكانية مسلمة أم لا، وسواء كان الحاكم مسلمًا أم لا». ومع ذلك، فإنّ المعيارَ الثالث في تحديد دار الإسلام ودار الحرب ـ وهو معيار استقرار الحكومة الإسلامية أو الكافرة - يبدو أكثرَ انسجامًا وتوافقًا مع ظروف النظام الدولي المعاصر والعلاقات الدولية القائمة على أساس نظام الدولة-الأمّة.

في فقه العلاقات الدولية عند الشيعة، يُعتبَر المعيار الأهمّ لتحديد دار الإسلام ودار الكفر، والذي يتوافق مع ظروف النظام الدولي المعاصر ويستطيع تفسير العلاقات بين الدول الإسلامية فيما بينها ومع الدول الكافرة الأخرى، هو «الأرض التي تُنفَّذ فيها أحكام الإسلام». إذ إنّ معيارَ تنفيذ الأحكام معيارٌ ذو طابع قانوني، وهذا المعيار يجعل ضوابط المسلمين وقوانينهم وأفعالهم هي المرجع، والتي يجب أن تكون متوافقة مع الشريعة الإسلامية. يبدأ هذا المعيار من إسلامية الدستور ويمتد ليشمل القوانين الجزئية والتفصيلية.

المصادر

١. ابن البراج، عبد العزيز. (١٤٠٦ق). *المهذّب* (ج٢، الطبعة ١). قم: مكتب النشر الإسلامي.

٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٤٢٠ق). *النبوات* (ج٢، الطبعة ١). الرياض: أضواء السلف.

٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٤٣٢ق). *مجموع الفتاوى* (ج٣، الطبعة ١). المدينة المنوّرة: مجمع ملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٤. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. (بلا تا). *المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار* (الطبعة ١). بيروت: دار الجيل.

٥. ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد. (١٤٠٨ق). *المقدمات الممهدات* (ج٢، الطبعة ١). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٦. ابن عثيمين (العثيمين)، محمد بن صالح. (١٤١٣ق). *مجموع الفتاوى والرسائل* (ج٢٥، الطبعة ١). الرياض: دار الوطن.

٧. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). *لسان العرب* (ج٤، الطبعة ٣). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.

٨. الألباني، محمد ناصر الدين. (١٤٣٠ق). *موسوعة الألباني في العقيدة* (ج٤، الطبعة ١). صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية.

٩. البغدادي، عبد القاهر. (١٤٠٨ق). *الفرق بين الفِرَق* (الطبعة ١). بيروت: دار الجيل.

١٠. البهائي، محمد بن حسين (المعروف بالشيخ البهائي). (١٣٨٦هـ ش). *جامع عباسي* (الطبعة ٥). قم: دفتر انتشارات إسلامي.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

١١. التهانوي، محمد أعلى بن علي. (١٣٧٥ق). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم* (ج١، الطبعة ٤). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
١٢. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). *مفردات ألفاظ القرآن* (الطبعة ١). بيروت: دار القلم.
١٣. رافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد. (١٤٢٨ق). *شرح مسند الشافعي* (ج١، الطبعة ٢). بيروت: دار الكتب العربية.
١٤. الزحيلي، وهبة. (١٤١٩ق). *آثار الحرب في الفقه الإسلامي* (ج١، الطبعة ٤). دمشق: دار الفكر.
١٥. الشحود، علي بن نايف. (١٤٣٣ق). *المفصّل في فقه الجهاد* (ج١، الطبعة ١). بلا مكان وبلا ناشر.
١٦. الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٤١٠ق). *الصحاح في اللغة* (ج٢، الطبعة ١). بيروت: دار العلم.
١٧. الحلبي، أبو صلاح تقى الدين بن نجم الدين. (١٤٠٣ق). *الكافي في الفقه* (الطبعة ١). أصفهان: كتابخانه عمومي أمير المؤمنين عليه السلام.
١٨. الحلّي، ابن إدريس. (١٤١٠ق). *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي* (ج١، الطبعة ٢). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
١٩. الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤١٤ق). *تذكرة الفقهاء* (ج٩، و١٧، الطبعة ١). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٠. الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهر. (١٤٢٠ق). *تحرير الأحكام* (ج٤، الطبعة ٢). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٢١. الحلّي، يحيى بن سعيد. (١٤٠٥ق). *الجامع للشرائع* (الطبعة ١). قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية.

٢٢. الحميري، نشوان بن سعيد. (١٤٢٠ق). *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم* (ج٤، الطبعة ١). بيروت: دار الفكر المعاصر.
٢٣. ساداتي نجاد، سيد محمد؛ كوليووند، يونس؛ كلانتري دهقي، بويا. (١٣٩٦هـ ش). بررسی معيارهای تعيين دار الاسلام، دار الكفر ودار الحرب وانطباق آن با شرايط فعلی نظام بين‌الملل. فصلنامه *سياست خارجي*، ٣١ (١)، صص ١١٣-١٤٠.
٢٤. سعدي، أبو حبيب. (١٤٠٨ق). *القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً* (الطبعة ٢). دمشق: دار الفكر.
السرخسي، أحمد بن علي. (١٤٢١ق). *الكتاب المبسوط* (ج٣ و١٠، الطبعة ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥. الصاحب بن عباد. (بلاتا). *المحيط في اللغة* (ج٩، بلا طبع). بيروت: عالم الكتاب.
٢٦. الطباطبائي، السيد علي. (١٤١٨ق). *رياض المسائل* (ج١٤، الطبعة ١). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٧. الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن (المعروف بالشيخ الطوسي). (١٣٨٧ق). *المبسوط في فقه الإمامية* (ج٢ و٣، الطبعة ٣). قم: المكتبة المرتضوية.
٢٨. طباطبائي، سيد عليرضا؛ عسكري، علي. (١٤٠٣هـ ش). خوانش كفتماني دارالإسلام در منظومه فكري أنديشمندان جهان إسلام. مجله علمی پژوهشی *حكومت اسلامی*، ٢٩ (٢)، العدد المسلسل ١٢٢، صص ١٤٥ - ١٧٨.
٢٩. عرفاني، محمدضياء. (١٤٠٢هـ ش). بازشناسی دارالاسلام ودارالكفر در فقه وتأثير آن بر إجراي قوانين جزايی. *مجله معارف إسلامي وحقوق جزا وجرم شناسي*، ٢٣ (٣)، العدد المسلسل ٨٧، صص ١١٥-١٣١.

٣٠. العاملي، السيد جواد. (١٤١٩ق). *مفتاح الكرامة في شرح القواعد العلامة* (ج١٧، الطبعة ١). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣١. العاملي الجُبّعي، زين الدين بن علي (المعروف بالشهيد الثاني). (١٤١٣ق). *مسالك الأفهام في شرح شريعة الإسلام* (ج١٢، الطبعة ١). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٣٢. عبد الرحمن، محمود. (بلا تا). *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية* (ج٢، الطبعة ١). برمجية فقه أهل البيت عليهم السلام.
٣٣. عميد الزنجاني، عباس‌علي. (١٣٧٧هـ ش). *الفقه السياسي* (ج١ و٣، الطبعة ٤). طهران: انتشارات أمير كبير.
٣٤. عميد الزنجاني، عباس‌علي؛ كرمي، حامد. (١٣٨٩هـ ش). ماهيت سرزمين در فقه اماميه. *مجله علمي حقوق إسلامي*، ٦ (٢)، العدد المسلسل ٢٧، صص ٧ - ٢٨.
٣٥. كامران، حسن؛ واقف، محمود؛ مينائي، مهدى. (١٣٩٠هـ ش). قلمروهاى جغرافيايى در فقه سياسى اسلام. فصلنامه *جغرافيا*، ٩، العدد المسلسل ٣١، صص ٧٧ -١٠٠.
٣٦. الكاساني، أبو بكر بن مسعود علاء الدين. (١٣٩٤ق). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ج٧، الطبعة ١). بيروت: دار الكتاب العربي.
٣٧. الكركي، علي بن حسين (المعروف بالمحقق الكركي). (١٤١٤ق). *جامع المقاصد في شرح القواعد* (ج٦، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٣٨. الكركي، علي بن حسين (المعروف بالمحقق الكركي). (١٤٠٩ق). *الرسالة الخراجية* (ج١، الطبعة ١). قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.
٣٩. المفيد، محمد بن نعمان. (١٤١٣ق). *المقنعة* (الطبعة الأولى). قم: مؤتمر الشيخ المفيد العالمي.

٤٠. مجموعة من المؤلفين (أحمد شنتناوى وزملاؤه). (١٤١٢ق). *دائرة المعارف الإسلامية* (ج٩). بيروت: دارالفكر.
٤١. مجموعة من المؤلفين. (١٣٨٧هـ ش). *نقد التيارات التكفيرية* (الطبعة ١). قم: دار الإعلام.
٤٢. المكي العاملي، محمد بن جمال الدين (المعروف بالشهيد الأول). (١٤١٧ق). *الدروس الشرعية في فقه الإمامية* (ج٣، الطبعة ٢). قم: مكتب النشر الإسلامي.
٤٣. منتظري، حسين‌علي. (١٣٨٧هـ ش). *حكومت ديني وحقوق إنسان*: پاسخ هاى آيت الله العظمى منتظرى به پرسش هاى چند تن از فضلاى حوزه علميه (الطبعة ١). قم: أرغوان دانش.
٤٤. النجفي، محمد حسن (المعروف بصاحب الجواهر). (١٤٠٤ق). *جواهر الكلام في شرح شريعة الإسلام* (ج٣٨، الطبعة ٧). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٥. نجاتي زاده، سيد حسن؛ كريمي، علي. (١٤٠٣هـ ش). تبيين وتحليل مبانى حقوقى وفقهى مرز. فصلنامه *دستاوردهاي نوين در مطالعات علوم إنساني*، ٧ (العدد المسلسل ٧٨)، صص ١٦-٣٠.
٤٦. الهاشمي الشاهرودى، السيد محمود. (١٣٨٢هـ ش). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت* (ج٣، الطبعة ٢). قم: مركز دائرة المعارف الفقهية الإسلامية.
٤٧. الهيتمي، ابن حجر. (بلا تا). *تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي* (ج٤، الطبعة ١). مصر: مطبعة مصطفى محمد.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 • No. 1 • Issue 5 • Spring & Summer • 2023

The Concept of "Independence" in the Political Thought and Conduct of Mirza Mohammad Taqi Shirazi

Seyed Kazem Seyedbagheri[1] Hanieh Molashafi'[2]

Date Received: 18/03/2025 Date Accepted: 16/05/2025

Abstract

The independence of the Islamic state has always held great importance in Islamic political thought. Based on jurisprudential principles and rules, the concern for political independence and the aspiration for freedom have permeated the reflections, conduct, and discourse of Muslim scholars and jurists. This article examines the concept of independence in the political thought and conduct of Mirza Mohammad Taqi Shirazi. The hypothesis emphasizes that the idea of independence and the pursuit of autonomy in his political practice lies in jurisprudential principles such as the principles of dignity, the prohibition of leaning toward oppressors, the elevation of Islam, the necessity of confronting oppressors, and the rule of *nafy al-sabil* (denial of domination). These principles manifested, on the one hand, in his resistance against foreigners, opposition to domination, colonialism, and British influence over Iraq, and on the other hand, in his efforts to achieve Iraq's independence. This was reflected in his

1. Faculty Member, Research Institute for Islamic Culture and Thought, sbaqeri86@yahoo.com
2. PhD in Quran and Hadith Sciences, Professor at Islamic Seminary and University. h.shafii8288@gmail.com.

* Seyedbagheri, S. K. & Molashafi' H. (2023). The Concept of "Independence" in the Political Thought and Conduct of Mirza Mohammad Taqi Shirazi. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 75-105. DOI: 10.22081/ipt.2025.72742.1027

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

defensive fatwa, which stressed the necessity of demanding the rights of the people through peaceful means, and, if rejected by the British, resorting to military force. To achieve these objectives, he issued further fatwas—such as the impermissibility of appointing non-Muslims to rule over Muslims and the prohibition of cooperating with the British mandate administration. Collectively, these may be referred to as "fatwas of independence," measures that ultimately curtailed Britain's grip on this Islamic country. This research is conducted through reference to Shirazi's thought, writings, fatwas, and political conduct, while considering the context of the texts and his historical era, employing a descriptive-analytical method.

Keywords
Political Independence, Mohammad Taqi Shirazi, Political Thought and Conduct, Confrontation with Foreigners.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

مفهوم «الاستقلال» في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمدتقي الشيرازي

السيد كاظم سيدباقري[١] حانية ملا شفيع[٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/١٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/١٦

الملخّص

إنّ استقلال الدولة الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي كان ولا يزال يحظى بأهمية ومكانة رفيعة، بحيث أنّ هاجس الاستقلال السياسي والرغبة في التحرّر والاستقلال قد تسرَّب إلى أفكار وسلوكيات وأقوال المفكّرين والفقهاء المسلمين، مستندًا إلى الأصول والقواعد الفقهية. يهدف هذا البحث إلى دراسة مفهوم الاستقلال في الفكر والسيرة السياسية للمرجع الديني الكبير الميرزا محمد تقي الشيرازي، حيث تؤكّد الفرضية على أنّ فكرة الاستقلال والسعي إليه في سيرته السياسية متجذرة في أصول وقواعد فقهية مثل مبدأ العزّة، وعدم الركون إلى الظالمين، ورفع شأن الإسلام (إعلاء كلمة الإسلام) وضرورة مواجهة الظالمين، وقاعدة نفي السبيل. وقد تجلّت هذه المبادئ من جهة في مواجهة الأجانب والتصدّي للهيمنة والاستعمار والنفوذ البريطاني في العراق ومن جهة أخرى في السعي لتحقيق استقلال العراق، وهو ما انعكس في فتواه الدفاعية التي شدّدت على ضرورة مطالبة الشعب بحقوقه بالطرق السلمية، واللجوء إلى القوّة

١. عضو الهيئة العلمية لمركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي. sbaqeri86@yahoo.com
٢. دكتورة في علوم القرآن والحديث، أستاذة الحوزة والجامعة. h.shafii8288@gmail.com

* سيدباقري، السيّد كاظم؛ ملا شفيع، حانية. (٢٠٢٣). مفهوم «الاستقلال» في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمدتقي الشيرازي. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ٧٥-١٠٥.
DOI: 10.22081/ipt.2025.72742.1027

العسكرية في حال رفض البريطانيين لذلك. ولتحقيق هذه الأهداف، ص درت فتاوى أخرى مثل عدم جواز تولية غير المسلم على المسلمين، وعدم جواز التعاون مع دائرة الانتداب البريطاني، ويمكن اعتبار مجموع هذه الفتاوى فتاوى الاستقلال؛ وهي أمور أدّت في نهاية المطاف إلى قطع يد بريطانيا عن هذا البلد الإسلامي (بعبارة أخرى: تحرير هذا البلد الإسلامي من قبضة بريطانيا) وقد تمّ إنجاز هذا البحث بالرجوع والاستناد إلى فكر الميرزا الشيرازي، ونصوصه، وفتاواه، وسيرته العلمية والعملية، وفهم سياق نشوء النصوص وعصره وذلك باستخدام المنهج الوصفي- التحليلي.

الكلمات المفتاحية

الاستقلال السياسي، محمد تقي الشيرازي، الفكر والسيرة السياسية، مواجهة الأجانب.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

إنّ الفقه السياسي الشيعي، ولا سيّما في العصر الحديث، كان ولا يزال يُبدي حسّاسية خاصّة تجاه قضية الاستقلال والتصدي للهيمنة الأجنبية. ويُعدّ الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٨٤٠-١٩٢٠م) أحد الشخصيات المحورية في هذا المضمار؛ إذ لم يقتصر دوره في القرن الرابع عشر الهجري على كونه مرجعاً دينياً فحسب، بل برز أيضاً كقائد سياسي واجتماعي لعب دوراً حاسماً في قيادة الحركة المناهضة للاستعمار في العراق. يتجلّى مفهوم الاستقلال في المنظومة الفكرية والفقهية والسيرة العملية للميرزا الشيرازي الثاني، بمثابة دالٍّ مركزي ومحوري. وبناءً على ذلك، فإنّ إشكالية هذا البحث لا تقتصر على مجرد تقرير تاريخي لفتاوى السيد الشيرازي وإجراءاته، بل تهدف إلى تحليل مفاهيمي للاستقلال بوصفه عنصراً أساسياً في فكره السياسي وسيرته الفقهية. ويسعى البحث إلى إظهار كيف أنّ الميرزا محمد تقي الشيرازي، بالاعتماد على مبادئ وقواعد مثل «نفي السبيل» و«رفض سلطة الكفار»، أعاد إنتاج مفهوم الاستقلال ضمن إطار الفقه الإمامي. ويُعتبر الشيرازي الثاني من روّاد مواجهة الهيمنة البريطانية والسعي نحو الاستقلال في منطقة الشرق الأوسط، حيث أدّت انتفاضته وتعاون الشعب معه إلى تمهيد الأرضية لرفع مستوى الوعي ومواجهة القوى الاستعمارية بشكل أوسع وأعمق.

في الواقع، وبناءً على الفكر الإسلامي، كان من أبرز الهواجس الدائمة لدى العلماء والفقهاء المسلمين، السعي إلى تحقيق استقلال البلدان الإسلامية والحفاظ عليه. ويعود ذلك إلى النصوص والمبادئ الفكرية في الإسلام التي ترفض رفضًا قاطعًا أي شكل من أشكال هيمنة الأجانب على البلدان الإسلامية وعلى المؤمنين. وانطلاقًا من هذا الهمّ، أصدر ذلك العالِم الجليل فتوى الجهاد ضد الأجانب والبريطانيين، وتولّى قيادة الشيعة، فطرح قضية استقلال العراق بقوة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وبعد وفاته، تولّى الشيخ الشريعة الأصفهاني زعامة الشيعة من بعده، مواصلاً هذا النهج (انظر: جعفريان، ١٣٨٧هـ ش، ص ٣٩٠).

بفضل الجهاد الدؤوب الذي بذله وتضافر جهود العلماء والفقهاء، مثل محمد خالصي زاده وآية الله الكاشاني ضد الانتداب البريطاني والوصاية على على العراق تمكّن هذا البلد من نيل استقلاله في عام ١٩٣٢م متحرراً من الهيمنة الإنجليزية. وقد تحقّق ذلك في وقت كان العراق قد انفصل فيه عام ١٩١٩ عن الدولة العثمانية التي كانت تمرّ بمرحلة أفول وانهيار، وفي ظلّ النفوذ البريطاني وانتصارهم على الدولة العثمانية، أتيحت لبريطانيا فرصة بسط هيمنتها على العراق والسيطرة على موارده الغنية والمتعددة.

تهدف هذه المقالة إلى دراسة مفهوم الاستقلال في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمد تقي الشيرازي، وتسعى للإجابة عن هذا السؤال من خلال التأكيد على أنّ فكرة الاستقلال والسعي إليه في سيرته السياسية ترتكز على أصول راسخة، من أبرزها: العزة، وعدم الركون إلى الظالمين، ورفع شأن الإسلام (إعلاء كلمة الإسلام) وضرورة مواجهة الظالمين، وقاعدة نفي سيطرة الكفار. ويتجلّى الجانب السلبي لهذه المبادئ في مواجهة الأجانب، والتصدّي للهيمنة والاستعمار والنفوذ البريطاني في العراق، أمّا الجانب الإيجابي فيتمثل في السعي لتحقيق استقلال العراق، وهو ما انعكس بوضوح في فتواه الدفاعية الشهيرة؛ حيث أُكِّد فيها على ضرورة مطالبة الشعب بحقوقه بالطرق السلمية، واللجوء إلى القوة العسكرية في حال رفض البريطانيين لذلك. ولتحقيق هذه الأهداف، أصدر الشيرازي فتاوى أخرى، مثل عدم جواز تولية غير المسلم على المسلمين، وعدم جواز التعاون مع دائرة الانتداب البريطاني، وهي فتاوى يمكن تسميتها بفتاوى الاستقلال. وقد تمّ التوصّل إلى هذه النتائج من خلال الرجوع إلى الوثائق والنصوص المتعلّقة بالميرزا الشيرازي الثاني، وتحليل سياق نشوء هذه النصوص والعصر الذي عاش فيه، وذلك باتّباع المنهج الوصفي- التحليلي.

لم يُعثر من خلال البحث في المصادر والنصوص الفارسية، على عمل مستقل ومنسجم يتناول مفهوم «الاستقلال» في الفكر والسيرة السياسية للميرزا الشيرازي الثاني. ورغم أنّ بعض المؤلفات التي تناولت الحركات الإسلامية في القرن الأخير بشكل عام، قد أشارت بشكل عابر إلى دور الميرزا الشيرازي الثاني في التحولات (التطورات) السياسية في العراق، إلّا أنّ هذه الإشارات غالباً ما تفتقر إلى تحليل منهجي حول أسس وأبعاد وملامح فكره الاستقلالي. وفي المقابل، تزخر اللغة العربية بمصادر متعدّدة، من كتب ومقالات ورسائل جامعية، تناولت «ثورة العشرين» في العراق ودور الميرزا الثاني فيها. ففي بعض هذه المصادر، رغم أنّ محور البحث يدور حول ثورة الشعب العراقي ضد الاستعمار البريطاني، إلّا أنّه يتمّ التطرّق أحياناً، بشكل ضمني أو غير مباشر، إلى آراء ومواقف الميرزا الشيرازي الثاني بشأن الاستقلال السياسي، والمرجعية الدينية، وعلاقة الدين بالسياسة. ومن بين المصادر الجديرة بالاهتمام في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى تلك التي تناولت فتواه الجهادية، وعلاقات الحوزة العلمية في النجف الشريف مع المحتلين البريطانيين، وتفاعل المرجعية مع عشائر العراق (العشائر العراقية) بهدف تشكيل جبهة موحّدة لطرد الهيمنة الأجنبية. وقد تمّ الاعتماد على بعض هذه المصادر العربية في إعداد هذه المقالة، بهدف إعادة بناء المنظومة الفكرية للميرزا الشيرازي الثاني حول الاستقلال السياسي، والفاعلية الاجتماعية، ودور المرجعية في تحقيق السيادة الوطنية، وذلك من خلال تحليل ثورة عام ١٩٢٠ الميلادي (الموافق ١٣٣٨ الهجري القمري).

الابتكار الرئيس في هذا البحث يتمثل في التركيز المنهجي على مفهوم «الاستقلال» بوصفه الدالّ المركزي في فكر الميرزا محمد تقي الشيرازي وسيرته السياسية. ففي حين أنّ الدراسات العربية المتوفّرة غالبًا ما تناولت دور الميرزا الثاني ضمن الإطار التاريخي والسردي لثورة العشرين، واقتصرت معظم التحليلات على مستوى الحدث فقط، يسعى هذا المقال إلى استعادة مفهوم

الاستقلال السياسي وإعادة قراءته في الفكر والسيرة السياسية للميرزا من خلال التحليل الدقيق للأسس الفقهية والأبعاد المفهومية والمعرفية.

وفي هذا السياق، يحاول المقال أن يقدّم إطارًا نظريًا يوضّح منظومة السعي نحو الاستقلال في سيرة الميرزا، مستندًا إلى المبادئ والقواعد الفقهية الأساسية، مثل قاعدة نفي السبيل، والعزة، والاعتلاء، وعدم الركون إلى الظالمين، ونفي سلطة الكفار، فضلاً عن ممارساته وسيرته السياسية. وهو أمرٌ غاب عن الدراسات السابقة أو ورد بشكل متفرق وغير منهجي.

١. الإطار المفاهيمي

في الأدبيات السياسية، غالبًا ما يُستخدم مصطلح الاستقلال للدلالة على عدم تدخل الآخرين في مصير الأمم والدول. وبعبارة أخرى، عندما نتحدث عن الاستقلال، فإنّنا نعني «امتلاك القدرة على اتخاذ القرار ووضع السياسات إلى جانب تنفيذ هذه القرارات والسياسات في مجال السيادة» (آقابخشي، ١٣٧٦هـ ش، ج٣، ص ٢٧٧)، كما يعني أن تكون للدولة أو الكيان السياسي الحرية في اتخاذ قراراتها السياسية دون الخضوع لضغوط أو نفوذ القوى الأخرى. وبعبارة أخرى، عُرِّف الاستقلال بأنّه انفصال سيادة دولة ما عن سيطرة وهيمنة الدول الأجنبية (آقابخشي، ١٣٧٦هـ ش، ج٣، ص ٢٧٧). يرى البعض الآخر أنّ جوهر الاستقلال يكمن في حرية الإرادة الوطنية لإدارة الشؤون الداخلية والخارجية بعيدًا عن تدخل الآخرين (علي بابايي، ١٣٩١هـ ش، ج٢، ص ٥٤). ويبدو أنّ في طبيعة الإنسان نزوعًا فطريًا لدى جميع أفراد المجتمع نحو العزة والقوة والاحترام، حيث يسعون دومًا لتحقيق النجاح والسيادة والفخر والتفوّق والكرامة (مازلو، ١٣٦٧هـ ش، ص ٢٩). وعندما يتمكّن رجال الدولة في كيان سياسي ما من تحديد وتمييز مصالح ومنافع شعبهم ودولتهم من خلال التشاور والحوار مع شعبهم، ثمّ تنفيذها دون تدخل من الدول الأخرى، فإنّ ذلك الكيان يكون قد بلغ مرحلة

الاستقلال وتحرّر من التبعية. ومن هذا المنظور، أنّ الحرية والاستقلال لا يكتسبان معناهما الحقيقي إلّا إذا اقترنا معًا دون أن يعني ذلك رفض التفاعل والتبادل مع الدول الأخرى.

يمكن رصد قضية الاستقلال في الفكر الإسلامي من جانبين: جانب سلبي وآخر إيجابي. فمن الناحية السلبية، يدور الحديث حول نفي سيادة الكفار وغير المسلمين وهيمنتهم على المسلمين، أمّا من الناحية الإيجابية، فيتمثّل الأمر في استقلال الدولة الإسلامية، وعزّة ورفعة الأمة المسلمة، الاعتماد على الذات في مختلف المجالّات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. إنّ الدين الإسلامي الحنيف يأمر المسلمين بالاستقلال والاكتفاء الذاتي، وينهاهم عن التبعية والاعتماد على بلاد الكفر، ويرفض الخضوع لسلطتهم (كلبيار، ١٣٦٨هـ ش، ص ٣٢٦) هذان البعدان - السلبي والإيجابي - يساعدان المسلمين على إقامة علاقات قائمة على العزّة والكرامة مع الدول الأخرى، وأن يسعوا، في الوقت نفسه، إلى تحقيق الاستقلال والاكتفاء الذاتي. فلا يكون الأجانب مسيطرين على الدول الإسلامية، وتتمكّن الدولة الإسلامية من اتّخاذ قراراتها وتنفيذها وفقاً لمصالحها الإسلامية، دون ضغط أو تدخّل من الدول الأخرى. وقد أشار الميرزا النائيني، الذي كان له دور بارز في هذه الثورة، في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» إلى هذا المعنى قائلًا: «من المعلوم بالضرورة أنّ حفظ الشرف والاستقلال والقومية لدى أي أمّة، سواء كان متعلّقًا بامتيازاتها الدينية أو الوطنية، مرتبط بقيام حكومةٍ خاصّة بها تتناسب مع كيانها الذاتي، وإلّا فإنّ مظاهر الامتياز، وجوهر الدينٍ والمذهب، وكرامة الاستقلال الوطني والقومي ستزول وتنعدم كليًا، حتى وإن بلغوا أعلى مراتب الثروة والرفاهية والعمران والتقدّم في البلاد» (نائيني، ١٣٨٦هـ ش، ص ٣٩) وفي موضع آخر يؤكّد على أنّ جميع الأمور المتعلقة بحفظ الشرف والقومية لدى كل أمّة ترتكز على مبدأين: الأول حفظ النظام الداخلي للبلاد وإيصال كل ذي حقّ إلى حقّه، والثاني التحفّظ من تدخّل الأجانب في

شؤون الأمة (نائيني، ١٣٨٦هـ ش، ص ٤٠). يمكن القول إنّ أبرز ملامح ثورة العشرين في العراق تمثّل في مجال الاستقلال السياسي، حيث سعى العلماء والفقهاء بقيادة الميرزا الشيرازي إلى تحقيق الاستقلال السياسي والثقافي للعراق معًا، وهو كان مطلب يُعدّ من الحقوق المشروعة للشعب. ومواجهة هذا الحق تُعدّ مخالفة للمنطق والعدل. فقد كتب الميرزا الشيرازي في رسالة إلى الحاكم السياسي في الحلة، الذي استدعى القوات العسكرية البريطانية لقمع انتفاضة الشعب، قائلًا: «إنّ استدعاء القوّات العسكرية لمواجهة أفراد يطالبون بحقوقهم الحيوية والمشروعة أمر غير معقول، ولا يتوافق بأي حال مع مبادئ العدل والمنطق. أوَّدُ أن أبلغكم أنّ اللجوء إلى القوّة العسكرية لقمع مطالب الشعب يتنافى مع العدالة وإدارة شؤون البلاد» ثمّ هدّد المسؤول البريطاني قائلًا: «إذا امتنعتم مرة أخرى عن الحوار معنا، فسألغي توصيتي للشعب بالهدوء، وسأترك الناس وشأنهم ليتخذوا ما يرونه مناسباً من قرارات، في هذه الحالة، ستقع مسؤولية جميع العواقب السلبية على عاتقك أنت ورفاقك» (الرهيمي، ١٣٨٠هـ ش، ص ٢٩٢) كل هذه الأمور تدلّ بوضوح على أنّ الاستقلال يمنع التدخل والحضور غير المشروع للأجانب في شؤون الدول الأخرى.

٢. الأسس النظرية للسعي نحو الاستقلال في فكر الميرزا الشيرازي

٢-١. العزّة الإسلامية

إنّ الأصل اللغوي لكلمة «العزة» يدلّ على الشدة والقوّة وما يشابهها من معاني الغلبة والقهر، فيقال: «أرض عزاز»، أي الأرض الصلبة، المنيعة والثابتة (الراغب الإصفهاني، ١٤١٢ق، ص ٥٦٣). إنّ العزّة والاستقلال يتقاربان في الأفق الدلالي، إذ إنّ الدولة العزيزة تؤدّي في نهاية المطاف إلى الاستقلال. وقد يعتبر القرآن الكريم الأمّة الإسلامية أمّة عزيزة شامخة مكرّمة ومن الطبيعي أن يكون أحد أبرز مظاهر تجلّي العزّة، استقلال الدولة الإسلامية وقدرتها على اتّخاذ القرار وفق

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

تعاليم الدين ومصالحها الوطنية (سيدباقري، ١٣٩٤هـ ش، ص ١٢٤). وفي القرآن الكريم، يحذّر الله تعالى النبي الأكرم محمدﷺ بوصفه رئيس الدولة الإسلامية، من مغبّة التخلّي عن استقلاله واتّباع أهواء اليهود والنصارى، إذ لن ينال حينئذ أي عون أو نصر من الله تعالى (البقرة، ١٢٠). وفي الخطاب الإلهي، يُوصى المؤمنون بالحفاظ على استقلالهم وتجنّب ولاية غير المسلمين والكافرين باعتبار ذلك من واجباتهم، حيث يُنهى عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ويُبيّن أنّ من يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلّا أن يتقي منهم تقاة (آل عمران، ٢٨). كما يؤكّد الله تعالى في سورة الممتحنة بقوله الصريح: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (الممتحنة، ١). وعلى أساس مبدأ العزة هذا، تشكّلت جهود الميرزا الشيرازي الثاني في العراق في مواجهة البريطانيين، واستعادة عزّة الأمّة الإسلامية.

٢-٢. علوّ شأن المسلمين وتفوّقهم

من أبرز معالم الثورة العراقية، كانت تقوم على أساس تفوّق المسلمين وعلوّ شأنهم، ورفعة كيان الإسلام على الأجانب. وتتجلّى هذه القضية بوضوح في نوع الفتاوى ومجالات العمل والرأي في فكر الميرزا محمد تقي الشيرازي، وهي قضية مستمدة من الكتاب والسنة. يؤكّد الله تعالى في القرآن الكريم على ضرورة عدم الاستسلام للضعف والحزن، ويجمع بين الإيمان والرفعة، موجّهاً خطابه إلى جماعة المسلمين بصيغة الجمع، فيقول: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ» (آل عمران، ١٣٩) والإمام الصادقؑ يؤكّد في هذا الشأن على نقطة أساسية ومحورية، فيقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»، فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزاً وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا» (الكليني، ١٣٦٥هـ ش، ج٥، ص ٦٣).

أمّا المحقّق الكركي، فيقول استنادًا إلى الآية ١٤١ من سورة النساء والحديث النبوي المشهور الذي يقول: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه» (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٣٩، ص ٤٧): «لا خلاف عندنا في أنّ الكافر لا تثبت ولايته على المسلم» (الكركي، ١٤٠٤ق، ج١٢، ص ١٠٧) ويكتب السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي في شرح الحديث المذكور: أنّ كلام الإمام يهدف إلى بيان علوّ الإسلام على غيره في الشريعة والحكم الشرعي، وأنّ غير المسلم لا يجوز أن تكون له سلطة على المسلم، والمقصود من علوّ الإسلام هو علوّ المسلمين أنفسهم، فيقول: «وجعله لبيان الحكم وإرادته أنّ الإسلام حكمه العلو وتسليط على غيره، وليس لغيره التسلط عليه، ولا ريب أنّ علو الإسلام عبارة عن علو المسلمين، فيكون المراد: أنّ المسلم يتسلّط على الكافر والكافر لا يتسلّط عليه في الشرع، بمعنى: أنّ الحكم الشرعي ذلك (الحسيني المراغي، ١٤١٧ق، ج٢، ص ٣٥٥). وخلاصة القول، أنّ كل ذلك ينبع من ضرورة أن يتحلّى المسلمون بالرفعة والتفوّق في علاقاتهم وتعاملاتهم السياسية والاجتماعية.

٢-٣. عدم الركون إلى الظالمين

يُعَدُّ عدم الميل والركون إلى الظالمين والكفار من الأسس النظرية للفكر السياسي عند الميرزا الثاني. لقد قادَه هذا الاعتقاد إلى مواجهة الأجانب ومناهضتهم، إذ إنّ الله تعالى يعتبر أدنى ميلٍ وانحيازٍ إلى الظالمين سببًا للعذاب الإلهي. يقول تعالى في سورة هود موجّهًا خطابه إلى المسلمين: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود، ١١٣) أي: لا تميلوا إلى الذين ظلموا، لئلا تمسكم نار جهنم، ولن تجدوا لكم من دون الله أولياء ينصرونكم أو يدفعون عنكم العذاب.

إنّ كلمة «الركون» مِن رُكن البِناء وهو الجانب القوي من الشيء، أمّا في هذا السياق فهي تدلّ على الاستناد إلى الظالمين والاعتماد على ولايتهم وقيادتهم

ونصرتهم (انظر: رشيد رضا، ١٩٩٠م، ج١٢، ص ١٤٨). كما يؤكّد القرآن الكريم على عدم اتّباع أهل الكتاب والمشركين (آل عمران، ١٤٩؛ المائدة، ٤٩)، وعدم إقامة علاقات ودّية مع المشركين (آل عمران، ١١٨؛ المائدة، ٥٧). إنّ النهي عن الميل والركون إلى الظالمين وموالاة المشركين ومودّتهم هو في حقيقته نهي عن الثقة بهم في باطلهم، سواء كان هذا الاعتماد في أصل الدين أو في شؤون الحياة الدينية (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧ق، ج١٠، ص ٢٢٤). وهذا المبدأ كغيره من المبادئ، يؤدّي إلى استقلال الدولة الإسلامية.

٢-٤. نفي سيطرة الكفار

يُعدُّ أحد المبادئ الأساسية في استقلال الدولة الإسلامية هو نفي أي شكل من أشكال الهيمنة للكفار على المسلمين، حيث لا يجوز لهم أبداً التغلّب والسيطرة عليهم. ويُستدلُّ على ذلك بتحريم ولاية الكفار، كما ورد في الآية ١٤١ من سورة النساء: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١) أي، إنّ الله سبحانه وتعالى لن يسمح للكافرين بأن يكون لهم أدنى سلطة أو نفوذ على المؤمنين. ثمّ ينهى سبحانه عن اتّخاذ الكفار أولياء، فيقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (النساء، ١٤٤).

وهذا ما يُعرف في الفقه والفكر السياسي الإسلامي بقاعدة «نفي السبيل»، ومقتضاها من الجانب السلبي رفض وكلّ شكلٍ من أشكال الهيمنة والتدخُّل من قِبَلِ الكفار في شؤون المجتمعات الإسلامية. أمّا الجانب الإيجابي، فيتجلّى في وجوب سعي المسلمين وقادة الدولة الإسلامية لتحقيق الاستقلال في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

وقد بيّن مير عبد الفتاح الحسيني المراغي استناداً إلى الآية ١٤١ من سورة النساء، أنّ الله تعالى قد نفى بشكل عام سيطرة ونفوذ الكفار على المسلمين، وبالتالي فإن كل ما يؤدّي إلى سيطرتهم فهو باطل (الحسيني المراغي، ١٤١٧ق، ج٢، ص

٣٥٧).

وفي هذا السياق، كتب الإمام الخميني قائلًا: «بل من الممكن أن يكون المراد نفي جعل السبيل مطلقاً، فالمراد أنّه تعالى لَن يجْعَلَ لِلْكافِرِينَ طريقاً وسَبِيلًا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، لا في التكوين ولا في التشريع» (الموسوي الخميني، ١٣٨٥هـ ش، ج٢، ص ٧٢٢) ويضيف الإمام الخميني أنّ لهذا البحث وجهاً سياسياً أيضاً، إذ يجب على المسلمين أن يتحرّروا من سلطة الكفار بكافة الوسائل الممكنة، وإن وُجدت هيمنتهم فهي ليست بإرادة الله تعالى، لأنّ الخضوع لسلطتهم هو خضوعٌ للذلّ والظلم (الموسوي الخميني، ١٣٨٥هـ ش، ج٢، صص ٧٢٤-٧٢٢).

واستناداً إلى هذا المبدأ، ورد في المادة الثانية من «جمعية النهضة الإسلامية» التي تأسّست على أعتاب ثورة ١٩٢٠، والتي كانت على صلةٍ بالسيّد الميرزا الشيرازي، التأكيد على أنّ من واجبنا العمل بقول الله تعالى: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١) (انظر: مالك، ١٤٣٣ق، ص ٤٣٢) وقد تجلّى هذا الأمر في سيرة وعمل الميرزا الشيرازي كقائد للثورة، وكذلك في مواقف بقية الفقهاء في ذلك العصر، حيث أدّى ذلك إلى طرد الإنجليز من العراق الإسلامي.

وبناءً على هذه الأسس الفقهية، سيتم في هذا البحث دراسة الجوانب السلبية والإيجابية للاستقلال في رؤية الميرزا محمد تقي الشيرازي.

٣. الجانب السلبي للاستقلال في الفكر والسيرة السياسية للشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي

إنّ فكرة الاستقلال في رؤية الميرزا محمد تقي الشيرازي لم تكن مجرّد ردّة فعل سياسية، بل كانت متجذّرة في الأصول الفقهية والمبادئ الدينية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب السلبي للاستقلال، أي رفض هيمنة الأجانب ودفع أشكال الاستعمار والاستكبار كافّة. ويمكن اعتبار فتاواه وإجراءاته السياسية،

ولا سيّما فتواه التاريخية ضد المحتلّين البريطانيين خلال ثورة العراق عام ١٩٢٠م، تجسيداً عملياً وفقهياً لمبادئ أصيلة كقاعدة «نفي السبيل»، وحرمة سيطرة الكفار على المسلمين، وقاعدة عزّة وكرامة الأمّة الإسلامية، والنهي عن الركون إلى الظالمين. لقد أكّد الشيرازي من خلال هذه الأسس أنّ الاستقلال ليس مجرّد مطلب سياسي، بل هو واجب شرعي يفرض على المسلمين المقاومة في مواجهة الهيمنة الأجنبية. ومن ثمّ، فإنّ الفكر والسيرة السياسية للشيخ الشيرازي، في الجانب السَّلبي يمثّل رمزاً للارتباط الوثيق بين الفقه السياسي الشيعي والمقاومة الفاعلة ضد سيطرة الأجانب.

وفي ما يلي، سيتم تناول جانب المواجهة مع الأجانب في فكر وسيرة الشيرازي السياسية، وذلك في ضوء مبدأ الاستقلال وأبعاده المختلفة.

٣-١. مواجهة الأجانب والمعارضين لاستقلال العراق

بدأت الحركة المناهضة للاستعمار لدى مسلمي العراق ضد الاستعمار البريطاني في العراق بإصدار فتوى الجهاد ضد القوات البريطانية من قِبَل المرجع الديني الأعلى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، وذلك في عام ١٩١٤ وعلى أعتاب الحرب العالمية الأولى. بإعلان هذه الفتوى، انطلقت حركة العلماء في النجف، ومن بينهم شيخ الشريعة الأصفهاني، وكاشف الغطاء، والميرزا محمد تقي الشيرازي، وغيرهم من كبار علماء الشيعة. وقد استمرّ هذا الكفاح (أو النضال) ضد هيمنة الكفار على أرض العراق، بقيادة وفتوى المرجع الديني الأعلى للشيعة السيد محمد كاظم اليزدي، لمدة ست سنوات متواصلة (نامدار، ١٣٧٦هـ ش، ص ٢٥١). ورغم أنّ هذه الجهود لم تُفضِ إلى انتصار كامل بسبب التفوق العسكري البريطاني، إلّا أنّها مهّدت الطريق لاندلاع ثورة عام ١٩٢٠، المعروفة بـ«ثورة العشرين»، والتي أسهمت تدريجياً في تهيئة الظروف لاستقلال العراق. وفي نهاية المطاف، تمكّن العراق في عام ١٩٣٢ من التحرّر من الوصاية البريطانية

(الانتداب البريطاني) ونيل استقلاله الكامل.

أبرز فصل في حياة شخصية الميرزا الشيرازي الثاني تمثّل في جهوده الحثيثة ونشاطاته المكثّفة لمواجهة القوى الأجنبية، والسعي نحو استقلال العراق كدولة إسلامية، وذلك إبّان ثورة عام ١٩٢٠م. إنّ هذه الحركة متجذّرة في الأُسس الفقهية والمبادئ الفكرية للإسلام التي لا تقبل بحضور الكفار وهيمنتهم على البلدان الإسلامية، وترفض وتُنكر كل سلوك أو تشريع يؤدّي إلى خضوع المسلمين لسلطة الأجانب أو يُفضي إلى سيطرتهم عليهم. وقد تجلّى أحد أبعاد هذا الجهد والكفاح في تأسيس «جمعية النهضة الإسلامية»، التي مهّدت الطريق لمواجهة أوسع مع البريطانيين. وقد تأسّست هذه الجمعية السرّية في النجف عام ١٩١٧م (الموافق ١٣٣٥ق) على يد السيد محمد علي بحر العلوم والشيخ محمد جواد الجزائري، وشارك فيها عدد من العلماء والمفكّرين الإسلاميين والزعماء المحليين في أعمال الجمعية بوصفهم لجنةً قياديةً تشرف على توجيه مسارها. وتُعدّ هذه الجمعية أول كيان (تنظيم) إسلامي- سياسي تأسّس في العراق خلال فترة الحرب، وذلك بعد حلّ الجمعيات والأحزاب الإصلاحية والقومية والمستقلة التي كانت قد نشأت قبل الحرب. وقد تضمّن النظام الداخلي للحزب عدّة موادّ، حيث حيث تنصّ المادة الثانية بوضوح على استقلال الدولة الإسلامية، وجاء فيها: «رفع كلمة الإسلام وتحقيق سعادة الأمة ونشرها، والتمسك بأعظم شريعة فيها، وهي الشريعة المحمدية الشريفة، والعمل بقول الله تعالى: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١)».

وعدم قبول العادات المذمومة عند الغربيين ورفضها، والمنافسة مع الأمم المتحضّرة ومواكبتها في القضايا المرغوبة، ودراسة الظروف السياسية والعمل وفق ما يعود بالنفع على المسلمين ويرفع من شأن الإسلام (مالك، ١٤٣٣ق، ص ٤٣٢).

وكذلك تأسّست جماعة أخرى باسم «الجمعية الإسلامية»، وهي جمعية سرّية

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

أُنشئت في كربلاء سنة ١٣٣٧ق (الموافق ١٩١٨م)، وانضمّ إليها العديد من العلماء والشخصيات الاجتماعية البارزة مثل السيد حسين القزويني، السيد عبدالوهاب، محمد علي أبو الحب، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني وغيرهم. وكان محور أهداف هذه الجمعية يرتكز على معارضة الاحتلال البريطاني، وكانت تحت إشراف الميرزا محمد تقي الشيرازي، بينما تولّى رعاية شؤونها ابنه الشيخ محمدرضا. وقد لعبت هذه الجمعية دوراً محورياً في نشر توجيهات وأهداف قيادة الثورة والرموز الدينية في أوساط المجتمع العراقي. كما أقامت الجمعية صلات مع جيش الاستقلال في بغداد، وكان لها تأثير بارز في إشعال (تأجيج) جذوة الثورة (مالك، ١٤٣٣ق، ص ٣٦١).

بعد أن بدأت المواجهة والمعارضة مع البريطانيين تتبلور في العراق، قرّر «ويلسون»، ممثّل الحكومة البريطانية في العراق، نفي خمسة من الأفراد الذين كانوا ينشطون تحت اسم «الجمعية الإسلامية». تم إرسالهم إلى بغداد تمهيداً لنفيهم لاحقاً إلى الهند. ونتيجة لذلك، بعث الميرزا الثاني في أغسطس عام ١٩١٩م، الموافق لتاسع ذي القعدة سنة ١٣٣٧ق، رسالة إلى ويلسون، يحتج فيها على نفي أعضاء الجمعية، مطالباً بإطلاق سراحهم. في البداية، دافع عن حقوقهم المشروعة بأسلوب سلمي، إلّا أنّ ويلسون ردّ على هذا الطلب برسالة مطولة تضمنت رفضاً قاطعاً. عندئذٍ لجأ الميرزا إلى حيلة (مناورة) ذكية أدّت في نهاية المطاف إلى الإفراج عنهم؛ إذ هدّد بأنّه إذا لم يُفرج عنهم (أو لم يُطلق سراحهم)، فسوف يهاجر إلى إيران ويتولّى مِن هناك قيادة الجهاد ضد البريطانيين. ومن هذه اللحظة، بدأت الأحداث تتجه نحو تعبئة عامّة (جماهيرية) في مواجهة السلطات البريطانية المحتلة. وبعد هذه التطورات، تم اتّخاذ تدابير تهدف إلى حماية المجتمع من التأثر بأساليب المحتلين وقطع سبل التواصل معهم داخل الدوائر والمؤسسات الحكومية (انظر: مالك، ١٤٣٣ق، ص ٤٣٦) ومن الجدير بالذكر أنّ جانباً هاماً من هذا الموضوع يكمن في الفتاوى الاستقلالية التي أصدرها الميرزا وموقفه الرافض

للوصاية البريطانية، وهو ما سيتمّ تناوله في الصفحات القادمة.

كما تبيّن في الأسس الفقهية للمرحوم الميرزا الشيرازي الثاني، فإنّ منظومته الفكرية والسياسية ترتكز على مبدأ مواجهة القوى الأجنبية ورفض هيمنتها على مصير الشعوب الإسلامية، وهو مبدأ متجذّر في أصول فقهية راسخة. ووفقاً لقاعدة «نفي السبيل»، فإنّ سيطرة الكفار على المسلمين مرفوضة شرعًا، ويُعدّ أي نوع من القبول أو التساهل مع أشكال الاستعمار الحديثة انتهاكاً لاستقلال الأمة الإسلامية وخروجًا عن طريق العزة الذي رسمه الإسلام. إنّ مبدأ العزة الإسلامية يدعو المسلمين إلى التحرك الفاعل في مواجهة الإهانة والتبعية والهيمنة. وقد استند الميرزا الثاني إلى هذه المبادئ في إصدار فتواه بضرورة مواجهة الأجانب، وعدّ كل أشكال التبعية لوصاية الأجانب مخالفةً للشرع ومنتقصةً من كرامة الأمة الإسلامية. ولم يرَ مواجهة المستعمرين مجرد رد فعل سياسي، بل اعتبرها واجباً شرعياً وتجسيداً للجهاد الدفاعي، القائم على إعلاء كلمة الإسلام وصيانة الهوية الدينية والسياسية للمجتمع.

٣-٢. عدم جواز انتخاب غير المسلم

كان الميرزا الثاني يُحرِّض مسلمي العراق باستمرار وبمثابرة عظيمة على نصرة الدين وطرد الكفار المعتدين من البلاد الإسلامية. ولم يدّخر جهداً في تحقيق أهدافه، مضحّياً بنفسه وأبنائه في سبيل ذلك (حائري، ١٤٠١هـ ش، ص ١٦٩). ومن الجهود التي بذلها الإنجليز في العراق آنذاك، إقامة انتخابات تحت إشرافهم المباشر، بهدف اختيار حاكمٍ يخضع لأوامرهم، مع إضفاء طابعٍ قانوني على الأمر. وكما ذكر مالك، لولا تلك الجهود والفتوى الحاسمة، لكانت نتائج الانتخابات في تلك المرحلة والمراحل اللاحقة خطيرة للغاية؛ إذ كانت ستمنح شرعية لبقاء الدولة المحتلة واستمرار سلطتها، وهو ما كان سيؤدّي بطبيعة الحال إلى تدمير استقلال العراق. وفي ظلّ هذه الظروف، رأى أبناء العراق الأوفياء تراجُع (أو خضوع)

بعض الشخصيات والجبهات الاجتماعية أمام إغراءات السلطة المحتلّة، فزاد قلق الإسلاميين والقادة الوطنيين، وخاصة المرجعية العليا المتمثلة في الميرزا الشيرازي، من نتائج الانتخابات. وفي أواخر حياته، اتّخذ الشيرازي قرارًا مصيريًا. فحين تولّى منصب القيادة الدينية من كربلاء، بادر عدد من العلماء وزعماء القبائل بسؤاله عن حكم الانتخابات: «هل يجوز لنا انتخاب غير المسلم للإمارة؟ وهل لنا حرية الاختيار أم يجب علينا اختيار المسلم؟» فأجابهم بفتوى صريحة بتاريخ ٢٠ ربيع الثاني ١٣٣٧ق ـ الموافق لـ ١٩١٩/١/٢٣م ـ حيث قال: «ليس لأحدٍ من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطة على المسلمين» (آل الوهاب، ١٩٣٥م، ص ٤١؛ وانظر: مالك، ١٤٣٣ق، ص ٣٨٥). أي: لا يحقّ لأي مسلم أن يختار أو ينتخب غير المسلم لتولّي الإمارة أو الولاية على المسلمين.

في أعقاب صدور هذه الفتوى، ص درت العديد من الفتاوى من قِبَل علماء كربلاء والكاظمية دعماً لها، ومؤيدة للقيادة الحكيمة التي تولّاها الميرزا الثاني، حيث اعتُبر الخروج عنها انحرافاً عن تعاليم الإسلام. لقد شكّلت هذه الفتوى سدّاً منيعاً أمام استمرار كثير من المشاريع والمخططات البريطانية في العراق. وعلى الرغم من أنّ البريطانيين، بفضل تفوّقهم العسكري، استطاعوا فرض سيطرتهم على العراق حتى عام ١٩٣٢م، إلّا أنّهم لم يتمكّنوا من تحقيق جزء كبير من أهدافهم المنشودة.

انتشرت هذه الفتوى في معظم مدن العراق، حيث كانت «فتوى الميرزا الشيرازي تأييداً قوياً للحركة الإسلامية في العراق، ولهذا السبب انتشرت في مختلف مناطق العراق كموقف إسلامي عام. وقد شكّلت هذه الفتوى بداية مرحلة جديدة من المواجهة السياسية مع الاحتلال، وأصبح الشيرازي زعيماً ومرشداً لحركة الاحتجاج الإسلامية والوطنية» (انظر: مالك، ١٤٣٣ق، ص ٣٨٥).

نظرًا لأهمية الفتوى بشأن التصويت لغير المسلمين وتأثيرها البالغ، يرى علي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الوردي أنّ «فتوى الشيرازي كانت عاملًا مهمًا في تطوير الوعي السياسي في العراق، إذ جمعت بين الدين والوطنية في إطار واحد. وكان هذا أمرًا جديدًا لم يألفه الناس من قبل؛ فصار الوطني متدينًا، والمتدين وطنيًا. وقد انتشر بين الناس حديث منسوب إلى النبي ﷺ: "حبّ الوطن من الإيمان"، وأصبح شعارًا للحركة الوطنية الجديدة» (الوردي، ١٩٧٦م، ج ٥، ص ١٠٤).

تنبع أهمية هذه الفتوى من المكانة الرفيعة التي يحظى بها المرجع الديني في الفكر السياسي الشيعي، إذ يتمتع المرجع بسلطة دينية عليا، ويولي الناس اهتمامًا كبيرًا لفتاواه الدينية. ولهذا السبب، فإنّ هذه الفتوى التي صدرت في ظروف خاصة وفي مواجهة غير المسلمين، والتي اعتُبرت خطوة في سبيل استقلال العراق، اكتسبت نفوذًا واسعًا وسرعان ما وجدت صدى كبيرًا بين المسلمين العراقيين الذين لبّوا نداءها. ومن جهة أخرى، حرّمت الفتوى على المسلمين قبول المسؤولية في دائرة الانتداب البريطاني على المسلمين، وجاء فيها: «إنّ قبول وظيفة حكومية في إدارة البريطانيين أمر تحرمه الشريعة الإسلامية» (النفيسي، ١٩٧٣م، ص ١٣٤). ونتيجة لهذه الفتوى، استقال عدد من موظفي تلك الإدارة من وظائفهم، وكان ذلك في عام ١٩٢٠م.

ومن جانب آخر، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أنّ البريطانيين، بروحهم المتعجرفة ونزعتهم الاستعمارية، كانوا يعتقدون أنّ الشعب العراقي لا يمتلك الكفاءة الكافية ليعتمد على نفسه، ولذلك كان ينبغي عليهم أن يتولوا الوصاية عليه. وفي هذا السياق، يكتب السيد علي البزركان، الذي كان أحد ممثلي أهل السنة في مؤتمر بغداد، في كتابه "الوقائع الحقيقية"، مشيرًا إلى بعض ما ورد في خطاب المستشرق البريطاني مارغوليوث، أنّ العراق بلد لا يستطيع أن يحكم نفسه بنفسه، ولذلك يجب على العراقيين أن يختاروا البريطانيين أوصياء وحماة لهم (انظر: البزركان، ١٩٥٤م، صص ٦٦-٦٧ نقلاً عن مالك، ١٤٣٣ق، ص ٢٥٤).

كانت الفتوى المذكورة في مواجهة هذه الروح الأنانية ونزعة التعالي (أو

الشعور بالعظمة المفرطة)، بمثابة خطاب يؤسس لمفهوم الاستقلال ويُرسي دعائمه، إذ استطاعت أن تبرز إلى جانب الفكر الديني، الفكر الوطني والرغبة في الاستقلال أيضًا. ومن هذا المنطلق، دعم الشعب والعلماء في العراق هذا الموقف، وسارت الأمور على نحوٍ أدّى إلى تحقيق استقلال العراق. لقد تجلّى هذا الأمر في إصرار الميرزا الثاني وكثير من العلماء والمفكّرين الآخرين على استقلال الدولة الإسلامية في العراق؛ ومن منطلق دعمهم لهذا الهدف، ص رّح الميرزا الثاني في اجتماع جمعية حرس استقلال العراق قائلًا: «نحن نضمّ أصواتنا إلكم في الهتاف: نطالب بالاستقلال التام للعراق دون تدخل أجنبي» (نظمي، ١٩٨٦م، ص ٣٥٣). لقد استطاعت هذه الجهود وفتوى الميرزا الثاني أن تُحبط المخططات الاستعمارية وتمنع التواجد المستمر للبريطانيين في العراق، كما مهّدت السُبل لاستقلال الدولة الإسلامي، وأكملت حلقة الجانب السلبي المتمثل في رفض هيمنة الكفار على البلاد الإسلامية.

كما ذُكر في قسم الأسس النظرية، فإنّ من أهمّ المرتكزات الفقهية في الفكر السياسي للميرزا الثاني في مواجهة الاستعمار البريطاني هو قاعدة «نفي السبيل» وعدم جواز سيطرة الكفار على المسلمين. وفي هذا الإطار، فإنّ الفتوى التاريخية التي أصدرها الميرزا الثاني بحرمة انتخاب غير المسلم لتولّي الحكم على المسلمين، تستند بدقة إلى هذه القاعدة. فقد أعلن، ردّاً على محاولة بريطانيا فرض حكومة عميلة وتزوير نتائج الاستفتاء أنّ المسلمين لا يمكنهم أن يرضخوا لسلطة تنبع من إرادة الكفّار وفي سبيل هيمنتِهم.

إنّ هذه الفتوى، بالإضافة إلى ما تستند إليه من أساس فقهي رصين، كان لها أثر ملموس في مسار استقلال العراق؛ إذ استطاعت أن تُحبط المؤامرة الاستعمارية وأن تحشد الشعب في مسار وحدوي. في الواقع، لقد بيّن الميرزا الثاني من خلال استناده إلى قاعدة نفي السبيل، أنّ الاستقلال السياسي للأمة الإسلامية ليس مجرّد مطلب عرفي، بل هو واجب شرعي وحدّ فقهي وحدّ

فقهي لا يجوز تجاوزه أو التهاون فيه يُوضّح هذا الاستنباط الفقهي مثالاً جلياً على تطبيق القواعد الفقهية.

٤. الجانب الإيجابي للاستقلال في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمد تقي الشيرازي

إنّ الجانب الإيجابي للاستقلال في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمد تقي الشيرازي يتجاوز مجرد رفض هيمنة الأجانب، ليشير إلى إقامة نظام مستقل يعتمد على إرادة الشعب ويتوافق مع الشريعة الإسلامية. ففي ظل الظروف التي فرضت فيها بريطانيا نظام الانتداب على العراق بعد الحرب العالمية الأولى، شدّد الميرزا الشيرازي على رفض أي شكل من أشكال ولاية الكفار على المسلمين، واعتبر استقلال العراق واجباً شرعياً وسياسياً في آن واحد. لقد استند هذا الموقف إلى مبادئه الفقهية التي سبق ذكرها، وإلى ضرورة مشاركة الشعب في تقرير مصيره. إنّ فتواه الشهيرة بوجوب الانتفاضة المسلحة ضدّ المحتلين وتأكيده على ضرورة تأسيس دولة مستقلة، لم تكن مجرد ردّ فعل على سياسات الاستعمار، بل كانت نابعة من قراءته الفقهية لواجبات المسلمين تجاه مصيرهم السياسي. اعتماداً على هذا المنهج، فسّر الميرزا الشيرازي الاستقلال تفسيراً دينياً، ورفعَه من مستوى مطلب سياسي إلى مستوى واجب شرعي. وعليه، فإنّ الجانب الذي ينبغي التركيز عليه أكثر هو الجانب الإيجابي لجهود الميرزا الشيرازي الثاني لنيل استقلال العراق كدولة إسلامية. وبعبارة أخرى، لم يكن الميرزا ورفاقه يدركون فقط «ما لا يريدونه»، بل كانوا يمتلكون أيضاً رؤية واضحة وشفّافة لما «يريدونه»، ألا وهو استقلال العراق بعيدًا عن وهو استقلال العراق دون الحكومة والوصاية البريطانية، وهي نقطة أساسية سيتم تناولها لاحقاً.

٤-١. الفتاوى حول الاستقلال، المطالبة بالحقوق والدفاع

في سياق استمرار الكفاح ضد الاستعمار والوجود غير المشروع للبريطانيين،

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

تصدّى الميرزا الشيرازي الثاني وغيره من كبار علماء الشيعة في العراق لجشع البريطانيين من خلال إصدار فتاوى حاسمة. من أكثر الفترات حيويةً في مسيرة جهود الميرزا الثاني لمواجهة البريطانيين والسعي لاستقلال العراق، كانت إصدار فتوى موجهة إلى المسلمين، نصّ فيها على أنّه لا يجوز لهم انتخاب غير المسلم لتولّي الحكم على المسلمين. وقد أحبطت هذه الفتوى محاولات السلطات الاستعمارية لتزوير نتائج الاستفتاء العراقي. ومنعت عمليًا البريطانيين من الوصول إلى العراق وحالت دون اختيارهم وفرض هيمنتهم السياسية عليه.

واستمراراً لمسار الكفاح، وبعد أن وصلت الحوارات والمفاوضات السلمية للعلماء والثوّار العراقيين مع السطات البريطانية إلى طريق مسدود، ورفض البريطانيون الاعتراف بمطالب العلماء وقيادة الميرزا الشيرازي، ولم يسحبوا قوّاتهم من العراق ولم يفرجوا عن نجل الميرزا محمد تقي الشيرازي، توجّه جمع من العلماء وزعماء القبائل إليه بالسؤال عن جواز الدفاع عن حقوقهم المشروعة. وفي هذا السياق، أصدر الميرزا محمد تقي الشيرازي فتواه الشهيرة والمؤثرة المعروفة بـ«الفتوى الدفاعية»، حيث أكّد فيها على ضرورة مطالبة الشعب العراقي بحقوقه مع الحفاظ على السلم والأمن، وأشار في مرحلة لاحقة إلى أنّه إذا امتنع البريطانيون عن تلبية مطالبهم، يحقّ لهم اللجوء إلى القوة الدفاعية: «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين ويحقّ لهم ضمن مطالبهم رعاية السلم والأمن، ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنكليز عن قبول مطالبهم» (آقابزرگ تهراني، ١٤٠٤ق، ج١٣، ص ٢٦٣).

إنّ هذه الفتوى من جهة تؤكّد على ضرورة الحفاظ على السكينة والهدوء، ومن جهة أخرى تمثّل نهاية للحلّ السلمي في حال رفض الأجانب الاعتراف باستقلال الدولة الإسلامية، كما أنّها كما تُعدّ إشارة واضحة لبدء المواجهة العسكرية مع المحتلين. إنّ أهمية هذه القضية، وبالنظر إلى جدية الكفاح في ساحة الميدان إلى جانب المواجهة السياسية والثقافية، أثارت موجة من الكفاح العسكري ضد

البريطانيين في العراق، ومهّدت في نهاية المطاف لخروجهم من هذا البلد. في الفتوى الدفاعية التي أصدرها آية الله محمد تقي الشيرازي، يُظهِر الفصل بين المطالبة السلمية بالحقوق واللجوء إلى القوة الدفاعية عند امتناع البريطانيين عن الاستجابة، نوعاً من المنطق الفقهي والسياسي التدريجي المرحلي، وهو مستوحى من أصول الفقه السياسي الشيعي، ولا سيّما في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بعبارة أخرى، تطرح الفتوى أولوية السلوك السلمي والحوار، حيث تؤكّد في البداية على الحوار السياسي والمطالبة السلمية بحقوق الشعب بأساليب سلمية وهو ما ينبثق من مبدأ حرمة الإفساد وسفك الدماء من غير ضرورة. وفي المرحلة التالية، ووفقاً للفكر الفقهي للميرزا الشيرازي الثاني، إذا فشلت الأساليب السلمية وأصرّ المعتدي البريطاني على الظلم والاحتلال، يصبح اللجوء إلى القوة الدفاعية مشروعاً بل واجباً. وهذه الفتوى أيضاً تستند إلى قاعدة عقلائية وشرعية وهي دفع الظلم والدفاع عن بيضة الإسلام. ولم تكن هذه الفتوى مجرد رد فعل آني، بل كانت جزءاً من استراتيجية مرحلية ذكية من قِبَل الميرزا الثاني. ففي هذه الاستراتيجية، لم تُمنح الشرعية الدينية والاجتماعية للثورة إلا بعد استكمال مراحل إقامة الحجة وإعلان مظلومية الشعب العراقي بشكل كامل. لذلك، فإنّ فتوى الشيرازي تعكس عقلانية فقهية وسياسية أقامت توازناً بين مبدأ السلم وشرعية مواجهة الأجانب، حيث لم تعتبر الانتفاضة (أو الثورة) نابعة من الانفعال، بل قبلتها بناء على تقييم دقيق للظروف واتباع المراحل الشرعية والسياسية اللازمة.

بعد صدور هذه الفتوى، سعى البريطانيون إلى إقناع زعماء عشائر النجف بالكفّ عن الثورة المسلحة، وفي اجتماع عُقد لهذا الغرض، قدّم رؤساء القبائل لممثل الحكومة البريطانية شروطاً لإنهاء الحرب، كان من أبرزها «منح الاستقلال الكامل للبلاد وتشكيل حكومة وطنية مستقلة». غير أنّ البريطانيين رفضوا هذه الشروط، فعندئذ صرّح أحد قادة القوات العسكرية في النجف قائلاً: لقد عاهدنا الشيرازي على أن نبذل كل ما في وسعنا من أجل قضية وطننا وتحقيق أمانيه.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وفي الوقت ذاته، بعث زعماء قبائل منطقة الشام برسالة إلى الميرزا الشيرازي شرحوا فيها الأوضاع الأمنية وخياري الاستسلام للبريطانيين أو محاربتهم، فأصدر الشيرازي رده بإعلان تلك الفتوى (اليساري، ٢٠١٤م).

وهكذا، فإنّ حصيلة كل هذه الجهود، المستندة إلى آية «نفي السبيل» وضرورة عزّة المجتمع الإسلامي ورفعته، أدّت إلى تمهيد الطريق لاستقلال العراق.

من ناحية أخرى، كان من أبرز المعتقدات في فكر وسلوك الشيرازي اهتمامه البالغ بالتقارب الإسلامي والتسامح الديني مع الآخرين. يذكر «علي البازركان» قائلاً: «لقد أولينا أهمية كبيرة لأن يؤدّي الشيعة صلاتهم في مساجد أهل السنة، كما دعمنا أهل السنة ليقيموا صلاتهم في مساجد الشيعة، وقد لقي هذا التوجه تشجيعاً من قبل الميرزا محمد تقي الشيرازي» (البازركان، ١٩٥٤م، ص ٥). إنّ إزالة الخلافات الطائفية، والقضاء على العداوات القبلية، ونسيان الأحقاد، قد عزّزت صفوف المسلمين، فالتفّ الشيعة والسنّة حول زعامة الشيرازي وقبلوا زعامته، وأسهموا في دعم استقلال العراق. وتدلّ هذه الأمور على إيمانه العميق بحضور الشعب ودورهم الفاعل في شؤون المجتمع. لقد شكّلت الجهود الوحدوية والسعي الدؤوب نحو الاستقلال التي بذلها زعيم ومرجع الشيعة في سبيل إنقاذ الأوضاع في العراق إلى جانب فتوى الميرزا الشيرازي ذروة النشاطات لمواجهة الهيمنة البريطانية. وقد أدّت في نهاية المطاف إلى توقف محاولات القوات والسلطات البريطانية المحتلة، وعدم استمرار سياسة التحايل وعدم تزوير نتائج الاستفتاء، الأمر الذي مهّد الطريق لاستقلال الدولة الإسلامية في العراق.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ دور فتاوى الميرزا محمد تقي الشيرازي في مواجهة الاستعمار البريطاني والسعي نحو استقلال العراق لم يكن مجرّد ردّة فعل سياسية عابرة، بل كان تجلّيًا واضحًا لامتزاج الفقه السياسي الشيعي مع متطلّبات الواقع الميداني للمجتمع الإسلامي. فمن خلال إصدار الفتاوى وقيادته الدينية

والاجتماعية، تمكّن الشيرازي من الحيلولة دون التدخّل المباشر للأجانب، وجعل الشعب محوراً للمقاومة المشروعة والموحّدة. وقد أظهر تأكيده على حرمة تولّي غير المسلم الحكم على المسلمين، إلى جانب سعيه الحثيث لتحقيق الوحدة بين الشيعة وأهل السنّة، أنّ الاستقلال في فكره وسيرته السياسية ذو أبعاد متعدّدة؛ فهو من جهة متجذّر في أصوله الفقهية، ومن جهة أخرى يقوم على المشاركة الفاعلة للشعب في الساحة الاجتماعية والسياسية. بل إنّه يعدّ الاستقلال هدفاً إيجابياً وأساسياً لتحقيق مجتمع إسلامي مستقل.

نتائج البحث

- تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف مفهوم «الاستقلال» بوصفه مفهوماً أصيلاً ومتجذراً في علم السياسة، وذلك من خلال التأمل في الفكر والسيرة السياسية للميرزا محمد تقي الشيرازي. حيث يستند هذا المفهوم إلى مبادئ أساسية، مثل نفي السبيل، وعزة المؤمنين، عدم الركون إلى الظالمين، ورفع شأن الإسلام (إعلاء كلمة الإسلام). وقد شكّلت هذه المبادئ الأساس لفتاواه في مواجهة الاستعمار البريطاني ودعمه لاستقلال العراق؛ فصدرت عنه فتاوى مثل حرمة اختيار غير المسلم لتولي الحكم، وتحريم التعاون مع دائرة الانتداب البريطاني، وجواز الدفاع المشروع. والتجسيد العملي لهذه المبادئ هو ما مهّد الطريق لخروج قوّات الاحتلال وبداية استقلال العراق.

- إنّ الفكر والمنهج السياسي للميرزا محمد تقي الشيرازي في موضوع الاستقلال، كان قائمًا على أسس دينية، ومبادئ فقهية، وضرورات اجتماعية، وقد تجلّت هذه المرتكزات في الأجواء السياسية المتوتّرة للعراق الخاضع للانتداب البريطاني. فقد استثمر مكانته كمرجع ديني، مستندًا إلى المنطق، والأصول والقواعد الفقهية، ليطرح الاستقلال السياسي بوصفه واجبًا شرعيًا وضرورة حيوية للمجتمع الإسلامي في العراق. ولم يقتصر تفسيره للاستقلال على مجرد التحرّر من

الاحتلال العسكري، بل فسّره كمفهوم أوسع يشمل الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي. وأكّد الشيرازي على حق تقرير المصير ومنح الشرعية الدينية للنضال ضد الاستعمار (مقاومة الاستعمار)، فتمكّن بذلك من تنظيم انتفاضة واسعة النطاق ضد الهيمنة والوصاية البريطانية. وتُعدّ الفتوى التاريخية التي أصدرها الميرزا الشيرازي عام ١٩٢٠م (الموافق ١٣٣٩ق) نقطة تحول بارزة في تاريخ العراق، إذ مهّدت الطريق لتعبئة جماهيرية واسعة من الشعب والقبائل في مواجهة الاستعمار. ولم يقتصر أثر هذه الخطوة على التشكيك في شرعية الاستعمار السياسي فحسب، بل أسهم أيضًا في تعزيز الهوية المستقلة والإرادة الوطنية للشعب العراقي.

- قدّم الميرزا محمد تقي الشيرازي نموذجاً ناجحاً في مقاومة الاستعمار وتحقيق الاستقلال الوطني للعراق، من خلال الجمع بين التعاليم الفقهية والاستراتيجيات العملية. لقد أظهرت أفكاره وسلوكه العملي أنّ السعي نحو الاستقلال في إطار الفقه السياسي الشيعي ليس مجرد طموح اجتماعي، بل هو واجب إلهي وشرعي يُفرض على المسلمين في ظل هيمنة الأجانب. وتُعدّ تجربته في ثورة العراق عام ١٩٢٠م نموذجاً خالداً في تاريخ الحركات المناهضة للاستعمار في العالم الإسلامي.

- إنّ القادة والمديرين الاجتماعيين لا يمكنهم تحقيق أهدافهم في عملية صناعة التيارات وبناء الثقافة إلّا إذا كانت لهم صلة وثيقة وراسخة بالمجتمع. فالقادة الذين يفتقرون إلى الشرعية من منظور الناس، لا يستطيعون إحداث إصلاحات في أنماط العلاقات الاجتماعية، ولا يكون لهم أثر فاعل في تشكيل الثقافة وصياغة المعايير الاجتماعية، ولا في التوجيه السلوكي والعملي للمجتمع أو ترك بصمة في المواطنين. إن هذا الاستقلال والاعتماد على الذات يجب أن يستند إلى المجتمع ذاته، ليتمكن من أداء الدور المنشود في البيئة الاجتماعية. في الواقع، كل حركة اجتماعية بحاجة إلى دعم ومشاركة الناس، وهو ما كان جلياً

في الثورة الإسلامية في العراق، حيث لعب الشعب دوراً محورياً في إنجاز الأمور وتحقيق الأهداف. وبفضل هذه الشرعية والقبول الشعبي الذي حظي به الميرزا الثاني، استطاع أن يؤسس الجمعيات المحلية في مدينة كربلاء، ويجعل من القوانين الإسلامية أساساً للعلاقات السياسية والاجتماعية. ورغم أنّ تلك الحكومة لم تدم طويلاً بعد وفاته وتفوق البريطانيين عسكرياً، إلّا أنّها أرست أسساً راسخة لاستقلال العراق ومهّدت الطريق له.

- إحدى الخصائص البارزة لعلماء وفقهاء الشيعة هي أنّهم كانوا دائماً إلى جانب الناس، يعيشون معهم ويشاركونهم همومهم، وهذا الأمر أسهم بشكل كبير في تعزيز استقلال المجتمع والدولة الإسلامية. ومن هنا نشأت علاقة تفاعلية يسودها الودّ والمحبّة بين الناس والعلماء، ووهي علاقة تحمل في طيّاتها طاقة كامنة وقدرة تعاونية متزايدة فعّالة. ومن هذا المنطلق، عندما تولّى الميرزا الثاني مسؤولية بعض شؤون المجتمع في العراق، اعتمد على القوى الشعبية واستثمر طاقاتهم وإمكاناتهم في إدارة الأمور. وكان يؤمن بوحدة الشيعة والسنة وتآلفهم، الأمر الذي أدّى إلى تعميق روح الألفة والتضامن بين المسلمين، ومكّنهم من تمهيد الطريق نحو الاستقلال وتذليل العقبات أمامهم.

المجلد ٣ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ٥ * ربيع وصيف ٢٠٢٣

المصادر

* القرآن الكريم

١. آقابخشي، علي. (١٣٧٦هـ ش). *فرهنگ علوم سياسي* (ج٣، الطبعة ١). طهران: مركز اطلاعات ومدارك علمي إيران.

٢. آقابزرگ تهراني، محمد محسن. (١٤٠٤ق). *طبقات أعلام الشيعة وهو نقباء البشر في القرن الرابع عشر* (ج١٣، الطبعة ٢). مشهد: دارالمرتضي.

٣. آل الوهاب، السيد عبد الرزاق. (١٩٣٥م). *كربلاء في التاريخ* (الطبعة ١). بغداد: مطبعة الشعب.

٤. البازركان، علي. (١٩٥٤م). *الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية* (الطبعة ٢). بغداد: مطبعة أسعد.

٥. جعفريان، رسول. (١٣٨٧هـ ش). *اطلس شيعه* (الطبعة ٣). طهران: انتشارات سازمان جغرافيايي نيروهاي مسلح.

٦. حائري، عبدالهادي. (١٤٠١هـ ش). *تشيع ومشروطيت در ايران* (الطبعة ١). طهران: انتشارات أميركبير.

٧. الحسيني المراغي، السيد مير عبد الفتاح. (١٤١٧ق). *العناوين الفقهية* (ج٢، الطبعة ٢). قم: دفتر انتشارات اسلامي.

٨. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). *المفردات في غريب القرآن* (الطبعة ٤). بيروت: دارالعلم.

٩. رشيد رضا، محمد. (١٩٩٠م). *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)* (ج١٢، الطبعة ١). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٠. الرهيمي، عبدالحليم. (١٣٨٠هـ ش). *تاريخ جنبش اسلامى در عراق ١٩٠٠ - ١٩٢٤* (المترجم: جعفر دلشاد، الطبعة ١). أصفهان: چهارباغ.
١١. سيدباقري، سيدكاظم. (١٣٩٤هـ ش). *قدرت سياسي در قرآن كريم* (الطبعة ٢). طهران: پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي.
١٢. الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٧ق). *الميزان في تفسير القرآن* (ج١٠، الطبعة ٥). قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
١٣. علي بابايي، غلامرضا. (١٣٩١هـ ش). *فرهنگ علوم سياسي* (الطبعة ٤). طهران: آشيان.
١٤. الكركي، علي بن الحسين. (١٤١٤ق). *جامع المقاصد فى شرح القواعد* (ج١٢، الطبعة ٣). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٥. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥هـ ش). *الكافي* (ج٥، الطبعة ٤) طهران: دار الكتب الإسلامية.
١٦. كلييار، كلود آلبر. (١٣٦٨هـ ش). *نهادهای روابط بين الملل: سير تحول حقوق بين الملل ونهادهای بين المللى* (المترجم: هدايت الله فلسفي، الطبعة الأولى) طهران: نشر نو.
١٧. مازلو، آبراهام اچ. (١٣٦٧هـ ش). *انگيزش وشخصيت* (المترجم: أحمد رضواني، الطبعة ٤). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوي.
١٨. مالك، محمد جواد. (١٤٣٣ق). *شيعة العراق وبناء الوطن: دراسة تاريخية منذ الدستور حتى الاستقلال ١٩٠٨ - ١٩٣٢م* (الطبعة ٢). كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة.
١٩. المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣ق). *بحار الأنوار* (ج٣٩، الطبعة ٣). بيروت: انتشارات دار إحياء التراث العربي.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٢٠. الموسوي الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٨٥هـ ش). *كتاب البيع* (ج٢، الطبعة ١). طهران: مؤسسه حفظ ونشر آثار إمام خميني﵀.
٢١. نامدار، مظفر. (١٣٧٦هـ ش). *رهيافتى بر مبانى مكتب‌ها وجنش‌هاى سياسى شيعه* (الطبعة ١). طهران: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي.
٢٢. نايبني، محمدحسين. (١٣٨٦هـ ش). *تنبيه الأمة وتنزيه الملة* (الطبعة ١). قم: بوستان كتاب.
٢٣. نظمي، وميض جمال عمر. (١٩٨٦م). *الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق* (الطبعة ٣). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٤. النفيسي، عبد الله فهد. (١٩٧٣م) *دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث* (الطبعة ١). بيروت: دار النهار.
٢٥. الوردي، علي. (١٩٧٦م). *لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث* (ج٥، الطبعة ١). بغداد: مطبعة الإرشاد.
٢٦. اليساري، جاسم محمد إبراهيم. (٢٠١٤م). الشيخ محمد تقي الشيرازي ودوره في الثورة العراقية عام ١٩٢٠ دراسة تاريخية، مجلة *أهل البيت*﵈ المحكمة، ١٠ (١٥)، صص ٢٨٦-٣٠٦.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 1 ● Issue 5 ● Spring & Summer ● 2023

The Role and Place of the Guardianship of the Jurist (*Velayat-e Faqih*) and the People in the Political System of the Islamic Republic in the Thought of Imam Khomeini

Ali Maleki[1]

Date Received: 18/03/2025 **Date Accepted: 20/05/2025**

Abstract

Understanding and recognizing the society about value, place, and role of religious political authority and the people in Islamic governance, along with clarifying the status and role of the absolute guardianship of the jurist (*velayat-e motlaqeh-ye faqih*) and the people in the Islamic system within Imam Khomeini's political thought, is a significant and necessary endeavor. This study, employing a descriptive-analytical method, seeks to answer the question: What role and position do the absolute guardianship of the jurist and the people hold in the Islamic system according to Imam Khomeini's political thought? The main finding of this research is that the legitimacy of the *velayat-e faqih* in Imam Khomeini's political thought is *appointive*, based on narrative and religious arguments. Therefore, the vote of the people has no effect on the legitimacy of the principle of *velayat-e faqih*; however, the people hold authority in selecting the jurist-ruler

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Tafresh University. ali_malaki70@yahoo.com

* Maleki, A. (2023). The Role and Place of the Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih) and the People in the Political System of the Islamic Republic in the Thought of Imam Khomeini. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 106-142. DOI: 10.22081/ipt.2025.71704.1019

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

and supervising him. Accordingly, the legitimacy of the *Vali-ye faqih* is ultimately realized through the Assembly of Experts, who are chosen by the people. In Imam Khomeini's political outlook, the most important pillars for establishing an Islamic government and the political power of the state are the votes of the people—within the framework of Islamic law. The innovation of this research lies in explaining the role and position of the guardianship of the jurist and the people.

Keywords
Velayat-e Faqih, People, Imam Khomeini, Islamic System, Absolute Guardianship of the Jurist.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

مكانة ولاية الفقيه ودور الشعب في النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في فكر الإمام الخميني قدس سره

علي ملكي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/١٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٢٠

الملخّص

إنّ وعي المجتمع وإدراكه حول تقدير مكانة ودور الحاكمية السياسية الدينية والشعب في مجال الحوكمة الإسلامية، وتوضيح مكانة الولاية المطلقة للفقيه ودور الشعب في النظام الإسلامي ضمن الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره، يُعدّ أمراً بالغ الأهمية والضرورة. تهدف هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، إلى الإجابة عن هذا السؤال «ما هو دور ومكانة الولاية المطلقة للفقيه والشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني ضمن النظام الإسلامي؟». أهمّ ما توصّلت إليه الدراسة هو أنّ شرعية (مشروعية) ولاية الفقيه في الفكر السياسي للإمام الخميني هي شرعية «تعيينية» تستند إلى الأدلّة النقلية والشرعية، وبالتالي فإنّ رأي الشعب لا يؤثّر في شرعية مبدأ ولاية الفقيه، إلّا أنّ للشعب دوراً حاسماً في انتخاب الولي الفقيه والرقابة عليه. وعلى هذا الأساس، فإنّ شرعية الولي الفقيه مستمدّة من تعيين خبراء القيادة المنتخبين من قِبَل الشعب. في الرؤية السياسية للإمام الخميني، تُعتبر آراء الشعب ضمن إطار قوانين الإسلام الركيزة

١. أستاذ مساعد في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة تفرش. ali_malaki70@yahoo.com

* ملكي، علي. (٢٠٢٣). مكانة ولاية الفقيه ودور الشعب في النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في فكر الإمام الخميني قدس سره. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ١٠٦-١٤٢.
DOI: 10.22081/ipt.2025.71704.1019

الأهمّ في إقامة الحكومة الإسلامية وتشكيل سلطة النظام السياسي للدولة. وتكمن جِدّة هذه الدراسة في توضيح دور ومكانة ولاية الفقيه والشعب.

الكلمات المفتاحية

الإمام الخميني، ولاية الفقيه، الشعب، الحكومة الإسلامية، النظام السياسي، الولاية المطلقة.

المقدمة

إنّ التفسير العلمي والمنطقي لأفكار الإمام الخميني (رضوان الله عليه) يُعدّ أمراً ضرورياً، خاصّة في ظلّ الهجمات الإعلامية التي تشنّها الرؤى المنافسة والاتجاهات الانتقائية التي تهدف إلى تشويه وتحريف أفكاره وذلك بغية التأثير على مختلف شرائح المجتمع والتسلّل إلى عقولهم. ففي أعقاب انتصار الثورة الإسلامية، وأثناء مناقشات مجلس خبراء الدستور للجمهورية الإسلامية الإيرانية حول مبدأ «ولاية الفقيه» أبدت بعض الجماعات والأفراد معارضات متعدّدة إزاء هذا المبدأ، والطابع الإسلامي للنظام السياسي، وكان رأيهم أنّ رؤية الإمام الخميني تتعارض مع دور الشعب. تتناول هذه الدراسة توضيح وتفسير الرؤية السياسية للإمام الخميني في هذين الأمرين.

وفي هذا السياق، يتمحور السؤال الأساسي حول: «ما هو موقع ودور ولاية الفقيه المطلقة والشعب من المنظور السياسي للإمام الخميني في النظام الإسلامي؟». إنّ شرعية مبدأ ولاية الفقيه من وجهة نظر الإمام الخميني تستند إلى الأدلّة الشرعية والنصوص الدينية، ممّا يجعلها «تعيينية»، إلّا أنّ شرعية ولي الأمر في رؤيته السياسية تتحقق من خلال انتخاب خبراء القيادة المنتخبين من قبل الشعب، وتولّي شؤون المسلمين عبر بيعة الشعب لولي أمر المسلمين. وبناءً على ذلك، فإنّ تقدير الإمام لمكانة ودور ولاية الفقيه المطلقة والشعب في النظام الإسلامي يرتكز على المبادئ والقوانين الإسلامية، كما يتماشى مع سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. وبالتالي، فمن منظوره السياسي، لا يوجد أيّ تعارض بينهما في النظام الإسلامي مع القوانين والأحكام الإسلامية.

تستخدم هذه الدراسة المنهج الوصفي - التحليلي في معالجة محاورها (مواضيعها) المختلفة كما يتمّ جمع المعلومات المتعلقة بأبعاد موضوع هذه الدراسة من خلال الاعتماد على المصادر المكتبية والمقالات ووسائل الإعلام الأخرى.

أمّا الهدف الأسمى من كتابة هذه المقالة، فهو: الدراسة العلمية والمنطقية لأبعاد موضوع هذه الدراسة من أجل تمكين الباحثين والنخب الوطنية من الفهم الصحيح لأفكار الإمام الخميني السياسية والاجتماعية، وإثراء وعيهم وبصيرتهم السياسية تجاه التقلّبات الفكرية والأحداث السياسية والاجتماعية في البلد. كما أنّ هذه المناقشات قد تكون ذات فائدة عملية للحكّام والمسؤولين الحكوميين في سعيهم للوصول إلى فكر مؤسّس الثورة الإسلامية والسير على نهجه.

سابقة البحث

فيما يتعلّق بأبعاد موضوع هذه الدراسة، فقد أُنجزت دراسات حالة وتقريرات أحادية ودراسات موجزة حول بعض جوانب الموضوع. وفي هذا السياق، سيتم عرضٌ موجزٌ لبعض جهود الباحثين في هذا المجال، من بينها:

١. كتاب « *ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية)* » للإمام السيد روح الله الموسوي الخميني

اسم الكتاب باللغة الأصلية (الفارسية): *ولايت فقيه (حكومت اسلامى)*

إن هذا الكتاب هو في الواقع نص المحاضرات الشفوية للإمام الخميني في البحث الخارج بالنجف الأشرف، والتي سجلت على أشرطة كاسيت ثم تَمّ استخراج وتفريغ محتواها من الشرائط ونشرت المحاضرات على شكل كتاب؛ فيفتقر بطبيعة الحال إلى الأسس المنهجية والتنظيم العلمي الدقيق.

٢. كتاب «*الأفكار الفقهية والسياسية للإمام الخميني*»، من تأليف كاظم قاضي زاده

اسم الكتاب باللغة الأصلية (الفارسية): *انديشه هاى فقهى وسياسى امام خمينى*

على الرغم من أنّ هذا الكتاب يتناول بشكل موسع أبعاد شخصية الإمام الخميني وأفكاره الفقهية والسياسية، إلّا أنّ قضية «الولاية المطلقة للفقيه» ومكانة

الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني لم تُبحث بشكل معمّق ولم تُعرض بشكل منفصل. إضافة إلى ذلك، فإنّ مباحث هذا الكتاب تفتقر إلى المنهجية البحثية والتنظيم العلمي.

٣. كتاب «*الحاكمية في الإسلام (دراسة المراحل العشر لولاية الفقيه في عصر الغيبة)*»، لمؤلّفه السيد محمدمهدي الموسوي الخلخالي

اسم الكتاب باللغة الأصلية (الفارسية): *حاكميت در اسلام*

فقد قدّم المؤلف في هذا الكتاب مناقشات موسعة حول أبعاد الحكومة والمراحل العشر لولاية الفقيه في عصر الغيبة، غير أنّه أغفل تقديم دراسة متخصصة ومنفصلة تتعلّق بموضوع هذا البحث. كما أنّ منهجية تناول البحوث والمواضيع في هذا الكتاب تفتقر إلى أسس البحث العلمي الأكاديمي.

من خلال تحليل الأعمال المذكورة أعلاه، نستنتج أنّها لم تقم بتحليل محتوى الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره كما أنّها أغفلت رصد التطور التاريخي لهذه الأفكار.

لهذا، إنّ بحثنا هذا يسعى إلى تقديم دراسة تحليلية منطقية وعلمية، تتسم بالإنصاف والشمولية النسبية، لأبعاد موضوع هذا البحث. ومن هذا المنطلق، يُؤمَل أن يُسهم توضيح هذا الموضوع وتحليله في تعزيز الوعي والبصيرة السياسية لدى الجيل المثقّف والنخب الأكاديمية في البلد فيما يتعلّق بأبعاد هذا البحث والقضايا المرتبطة به، وأن يكون له أثر بالغ في هذا المجال.

١. دور ولاية الفقيه والشعب في النظام الإسلامي

١-١. المراحل التاريخية لتشكّل ونشوء نظرية ولاية الفقيه

يحظى موضوع ولاية الفقيه وقيادة المجتمع الإسلامي في عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف بمكانة مرموقة لدى أتباع مدرسة التشيع، ولذلك فإنّ معظم الأبحاث المتعلقة بالفقه السياسي الإسلامي - ولا سيّما في المدرسة الشيعية -

تُطرح وتُناقش في هذا السياق وتُبنى على هذا الأساس. لم يُبحث موضوع ولاية الفقيه كفصل مستقل ومنفصل من مباحث الفقه في الكتب الفقهية الشيعية حتى زمن الملا أحمد النراقي. إلّا أنّ تخصيص الملا أحمد النراقي فصلاً مستقلّاً لولاية الفقيه في كتابه «عوائد الأيام» شكّل نقطة تحوّل ومنطلقاً للاهتمام الجاد بهذا الموضوع. وقد استمرّ هذا الاهتمام في كتاب «العناوين» للشيخ مير فتاح المراغي حيث تمّ فيه تناول موضوع ولاية الفقيه بالدراسة والتحليل. كما نال هذا الموضوع حظّاً وافراً من التناول والتحقيق في كتاب «جواهر الكلام» للشيخ محمد حسن النجفي، وكذلك في كتاب «المكاسب» للشيخ مرتضى الأنصاري، وذلك خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، أي على مدى قرابة مائة وأربعين عاماً، حيث تمّ تناول هذه المسألة بمستوى كافٍ من البحث والتحليل. ومع ذلك، فإنّ العرض التفصيلي والتخصصي لمسألة ولاية الفقيه وازدهار مباحثها قد ظهر بصورة جلّية في العقد الأخير (عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ب»، ج٢، صص ٤٧-٥٩؛ قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٥٦-١٥٧؛ فوزي، ١٣٨٤هـ ش، ص ١١٦).

وقد شهدت مرحلة النضال ضد نظام الشاه البهلوي، وكذلك المرحلة التي تلت انتصار الثورة الإسلامية في إيران، نقاشات موسّعة واستدلالات عقلية ونقلية حول مبدأ ولاية الفقيه، بهدف الإجابة على الأسئلة الحديثة والشبهات المُثارة حول هذا المبدأ، والذي طرحه الإمام الخميني - قائد الثورة الإسلامية - بوصفه مبدأً أساسياً ومحوراً جوهرياً لنظام الجمهورية الإسلامية.

١-١-١. عرض وبيان موضوع ولاية الفقيه في كتاب «كشف الأسرار» (سنة ١٩٤٤م)

تناول الإمامُ الخميني في مناقشاته الواردة في كتابه «كشف الأسرار» [اسم الكتاب باللغة الأصلية (الفارسية): كشف أسرار] في سياق الردّ على الشبهات المثارة في كتاب «أسرار ألف سنة» (اسم الكتاب باللغة الأصلية (الفارسية):

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

أسرار هزار ساله) لمؤلفه «علي أكبر حكمي زاده» مسألةَ ولاية الفقيه ومكانة الفقيه في نظام الحوكمة الإسلامية في موضعين من مباحث هذا الكتاب. ويمكن للباحثين الاطلاع على التفاصيل الموسعة والمباحث التكميلية لهذا الموضوع في الكتاب المذكور (الخميني، ١٣٢٣هـ ش، صص ١٧٩-١٩٢ و٢٢١-٢٢٤؛ قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٥٨-١٦١).

١-١-٢. عرض وبيان موضوع ولاية الفقيه في ثلاثة كتب فقهية: الرسائل، البيع وتحرير الوسيلة

يمكن اعتبار الفترة الممتدة بين عامَي ١٣٣٢ و١٣٤٨هـ ش (١٩٥٣/١٩٦٩م) مرحلة العرض الإجمالي والتفصيلي لنظرية ولاية الفقيه من قِبَل الإمام الخميني، وذلك في كتابيه «الرسائل» و«البيع». فقد قدّم الإمام في أواخر كتاب «الرسائل»، ضمن مبحث الاجتهاد والتقليد، شرحاً إجمالياً لمفهوم ولاية الفقيه، كما بيّن في سياق إثبات منصب الإفتاء والقضاء للفقيه، مستنداً إلى روايتي «مقبولة عمر بن حنظلة» (الحر العاملي، ١٤٠٣ق، ج١٨، ص ٢٠٤) و«مشهورة أبي خديجة» (الحر العاملي، ١٤٠٣ق، ج١٨، ص ١٠٠)، موقفه من ولاية الفقهاء، حيث قال: «فتحصل مما ذكرنا أنّ القضاء بل الحكومة مطلقاً من مناصب الفقهاء» (الخميني، ١٤١٠ق، ج٢، ص ١١١).

لقد خصّص الإمام الخميني‌ﷺ في كتابه «تحرير الوسيلة»، عند تناوله لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيّزاً كبيراً وأساسياً من أبحاثه لموضوع ولاية الفقيه، إلّا أنّ العرض التفصيلي للمباحث الاستدلالية المتعلّقة بولاية الفقيه قد طُرِح في دروسه الخارج في البيع، وفي هذا الكتاب، تناول الإمام بالتفصيل جوانب البحث، وقام بنقد أدلّة معارضي ولاية الفقيه، مع ذكر الأدلّة العقلية والنقلية المؤيّدة لها.

على أي حال، فإنّ الأبحاث التفصيلية حول ولاية الفقيه الواردة في كتاب

«البيع» للإمام الخميني (الخميني، ١٣٦٤هـ ش، ج٢، صص ٤٥٩- ٥١٩)، قد طُرِحت في دروس البحث الخارج في الفقه التي ألقاها سماحته في النجف الأشرف بالعراق، وذلك في عام ١٣٤٨هـ ش (١٩٦٩م). ولا يخفى أنّ مباحث ولاية الفقيه للإمام الخميني نُشرت قبل انتصار الثورة الإسلامية وبعده باللغة الفارسية تحت عنواني «ولاية الفقيه» و«الحكومة الإسلامية» (قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٦١- ١٦٣).

١-١-٣. دفاع الإمام الخميني عن ولاية الفقيه من النصف الثاني من خـرداد ١٣٥٨هـ ش فصاعداً

بالنظر إلى المقابلات والتصريحات التي أدلى بها الإمام الخميني - قبل انتصار الثورة الإسلامية وبعدها حتى النصف الثاني من شهر خرداد عام ١٣٥٨هـ ش (٠٥-٠٦-١٩٧٩م) - يتبيّن بوضوح أنّه كان يقدّم نفسه ورجال الدين بوصفهم الناصحين والمراقبين لمسار الحكومة الإسلامية. كما أنّ الإمام الخميني لم يُبدِ أي تصريح بشأن كيفية وآلية تنفيذ النظام بعد انتصار الثورة الإسلامية، وكيف تقع هذه المسؤولية على عاتق الفقهاء. ومن هنا، يتجلّى هذا الموقف أيضاً في إجابته على أسئلة الصحفيين في الأيام الأخيرة من حكومة النظام البهلوي، حيث قال: «في المستقبل أمارس ما أمارسه الآن، وهو الهداية والإرشاد، وعندما أرى مصلحة ما فإنّي أشير اليها في حين أواجه الخيانة إذا وجدت، لكن لن يكون لي موقع في الحكومة» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، صص ٤٣٢-٤٣٣).

صرّح الإمام الخميني في موضعٍ آخر، ردّاً على سؤال أحد الصحفيين الذي سأله: «هل تتولّون قيادة الجمهورية الإسلامية في إيران؟»، فقال: «أنا شخصياً لا أقبل مثل هذا المنصب» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، ص ٤٤٠).

كما أكّد سماحته في موضع آخر قائلاً: «لن أتولّى أي منصب سوى إرشاد الشعب وتوجيه الحكومة» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، ص ٤٣٧). ولا يخفى أنّه

رغم المكانة والدور الاستراتيجي الفريد للإمام الخميني في مسار انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فقد طُرِح عليه مراراً السؤال حول موقعه القيادي في الجمهورية الإسلامية؛ وفي جميع هذه الحالات، كان جوابه مشابهاً لما ذكر آنفاً.

يجدر بالذكر أنّ مسار هذه الرؤية لدى الإمام الخميني استمرّ حتى طرح مبدأ ولاية الفقيه في مسوّدة الدستور للجمهورية الإسلامية الإيرانية وإقراره (المصادقة عليه) في مجلس خبراء الدستور عام ١٩٧٩م. غير أنّ الحملة الدعائية التي شنّتها بعض الجماعات والتيارات ضدّ هذا المبدأ، أوجدت أرضية وعوامل دفعت الإمام الخميني للدفاع عن هذا المبدأ. وعلى أيّ حال، فقد تمّت المصادقة على الخطوط العامة لمبدأ ولاية الفقيه في المادة الخامسة، وصلاحيات الولي الفقيه في المادة المائة والعاشرة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية (عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ألف»، ج١، صص ٢٦٠–٢٦١).

ومع ذلك، فإنّ الدافع الأهم الذي دفع الإمام الخميني للدفاع عن مبدأ ولاية الفقيه ودعمه - بعد النصف الثاني من شهر خرداد سنة ١٣٥٨هـ ش (٠٥-٠٦-١٩٧٩م) - كان نتيجة الشبهات والحملات الدعائية التي أطلقتها بعض الجماعات والتي ادّعت أنّ الحكومة الإسلامية في إطار مبدأ ولاية الفقيه ستتحوّل إلى حكومة استبدادية. وقد تناول سماحته في النصّ أدناه الدفاع عن ولاية الفقيه، مشيراً إلى فوائدها، ومكانتها الشرعية، وحدود صلاحياتها، حيث قال: «... إنّ ولاية الفقيه ليست من نتاج مجلس الخبراء بل هي مشيئة إلهية أمرنا الله بها وهي امتداد لولاية رسول الله...لا تخشوا قضية ولاية الفقيه، فالفقيه لا يرمي إلى استعمال القوّة وفرض آرائه على الشعب ولو فعل ذلك لسقطت ولايته...ولاية الفقيه تعني الولاية على الأمور وحفظها لكي لا تخرج عن مسارها الطبيعي، والإشراف على سير العمل في المجلس، ومراقبة رئيس الجمهورية حتى لا يقع في الخطأ، ومراقبة رئيس الحكومة والإشراف على كافة الأجهزة الحكومية ومنها الجيش» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٠، صص ٣٠٨-٣١١؛

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٦٣-١٦٦).

قال الإمام الخميني في موضع آخر حول هذا الموضوع: « إذا وضع الفقيه قدمه هكذا (انحرف عن الصراط المستقيم) وارتكب معصية صغيرة واحدة تسقط ولايته» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١١، ص ٣٠٦) أى: ليس بإمكان الولي الفقية الحياد عن جادّة الحق، ولو قيد أنملة؛ فإن تفوّه بكلمة كاذبة أو قام بخطوة خاطئة، فإنه سيفقد ولايته (عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ألف»، ج١، صص ٢٦٣-٢٦٥)، كما أنّه قد تناول في خطبه المتعددة المتعلقة بهذا العديد من القضايا والنقاط التي تعزز هذا المبدأ وتوضحه (قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٦٣-١٦٦).

١-١-٤. توضيح صلاحيات وشروط ولي الأمر (الولاية المطلقة للفقيه)

أهمّ ما ورد عن الإمام الخميني حول صلاحيات وشروط وليّ الأمر ذُكر في الأعوام ١٣٦٦ إلى ١٣٦٨هـ ش. إنّ خطابات الإمام في هذه الفترة حول صلاحيات وليّ الأمر أثارت جدلاً واسعاً بين المفكّرين من مختلف التيارات السياسية والدينية، حتى أنّ هذا الأمر دفع بعض العلماء ورجال الدين الموالين له إلى الدهشة وإبداء ردود فعلهم. وأمّا بداية هذا الجدل في تلك المرحلة فكانت رسالة وزير العمل والشؤون الاجتماعية في حكومة الجمهورية الإسلامية آنذاك إلى الإمام الخميني بشأن فرض الشروط الإلزامية في الوحدات الإنتاجية والخدمية. وقد أجاب الإمام الخميني على رسالة الوزير في ١٦ من شهر آذر سنة ١٣٦٦هـ ش (٠٧-١٢-١٩٨٧م): «يحقّ للدولة في كلتا الحالتين، الماضية والحالية، وضع شروط إلزامية» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢٠، ص ٤٣٠) أي اعتبر الحكومة والدولة مخولة بوضع شروط إلزامية من جانب واحد.

أهم محور في ردود الإمام الخميني على الرسائل العديدة الواردة من مجلس صيانة الدستور ورئيس الجمهورية آنذاك - والتي كانت تتضمّن بعض الغموض - في تلك المرحلة، كان يتمثّل في توضيح صلاحيات الحكومة الإسلامية وولاية

الفقيه. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ من بين الرسائل الكثيرة الموجهة إلى الإمام الخميني، كانت إجابته على رسالة رئيس الجمهورية بتاريخ ١٦ من شهر دي سنة ١٣٦٦هـ ش (٠٦-٠١-١٩٨٨م) ذات أهمية خاصّة. إذ إنّ مُعظم مضامين ردّه على رسالة رئيس الجمهورية كانت تدور حول أهمية الحكومة وصلاحياتها مقارنة بالأحكام الفرعية الإلهية. إلّا أنّ النقطة الجوهرية التي تمّ التركيز عليها في هذه الرسالة كانت استعمال الإمام الخميني، لأوّل مرّة بعد انتصار الثورة الإسلامية، لتعبير «ولاية الفقيه المطلقة». وفي هذا السياق، بعد أن بيّن الإمام لوازم إنكار ولاية الفقيه المطلقة، ص رّح قائلاً: «إنّ ما قيل أو يقال ناشئ من عدم معرفة الولاية الالهية المطلقة، وأقول بصراحة حول ما قيل وشاع من أنّ المزارعة والمضاربة وأمثالها سوف تفسد وتفتقد معناها مع هذه الصلاحيات، أقول صراحة: حتى لو كان الأمر كذلك؛ فهذا من صلاحيات الحكومة، وهناك أمور أبعد من ذلك...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢٠، ص ٤٥٢).

يجدر بالذكر أنّ الدفاع الشامل للإمام الخميني عن ولاية الفقيه المطلقة في تلك المرحلة الزمنية شكّل محوراً لجدل واسع بين بعض الجماعات حول صلاحيات ولي الفقيه، ومقارنة هذا الولي ذي السلطة الواسعة بالحكومات الاستبدادية المطلقة المعاصرة. وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ إثارة الشبهات المتعددة والحملات الإعلامية المكثفة من قِبَل بعض الجماعات ضد مبدأ ولاية الفقيه في تلك الفترة كان لها تأثير كبير في كيفية وتفاصيل تصريحات الإمام الخميني بشأن أبعاد ولاية الفقيه. حتى إنّ أهم محور في رسالته إلى أحد أعضاء مكتبه (الشيخ محمدعلى أنصاري) حول المسائل الفقهية والأصولية الصعبة - التي تتطلّب دراسة ومراجعة من الفقهاء - كان رسم معالم سلطة ولي الفقيه (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢١، ص ١٧٦).

لا يخفى أنّ آخر تصريح للإمام الخميني بشأن ولاية الفقيه، كان قبل وفاته بما يقارب شهراً حيث تناول فيه شروط القيادة في المجتمع وآلية اختيار القائد. وقد

صرّح الإمام، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف والوقائع الراهنة آنذاك، بقوله: «منذ البداية، كنت أعتقد وأصرّ على أن شرط «المرجعية» ليس ضرورياً [لانتخاب قائد الثورة الإسلامية والمرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية الإيرانية]، أي أنّ المجتهد العادل الذي يحظى بتأييد الخبراء المحترمين في أنحاء البلاد، يعتبر كافياً...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢١، ص ٣٧١) أي تأييد أعضاء مجلس خبراء القيادة كافٍ لتتوفر الشروط في مجتهدٍ عادلٍ كي يتم تعيينه قائداً للثورة ومرشداً للجمهوريةً الإسلامية، فليس من الضروري أن يكون مرجعاً للتقليد أيضاً (عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ألف»، ج١، صص ٢٦٣-٢٦٨؛ قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ١٦٦-١٦٨).

وبناءاً على ذلك، يمكن القول إنّ مجمل الرؤى والتصريحات التي أدلى بها الإمام الخميني في سنواته الأخيرة، كان لها دور أساسي في التعديلات المتعلقة بالمادة ١٠٧ من الدستور الإيراني، في حذف شرط المرجعية من شروط القيادة، وإلغاء فكرة وجود مجلس من المراجع وغير ذلك من الشروط المتعلّقة بالقيادة.

١-٢. المراد والمقصود من «الولاية المطلقة للفقيه»

يرى المعارضون لنظرية «الولاية المطلقة للفقيه» - استناداً إلى المعنى اللغوي لكلمة «مطلقة» - أنّ الإطلاق يعني التحرّر والانفكاك من كل قيد أو شرط. وبناءً عليه، فإنّ الولاية المطلقة للفقيه تعني - في نظرهم - أنّ الولي الفقيه يمتلك صلاحية التدخل والتصرف في جميع شؤون الناس، سواء كانت عامة أم خاصّة. ووفقًا لهذا الفهم، يحق للفقيه الولي أن يتصرّف في أموال الناس وأنفسهم، بل ويستطيع أن يُجبر الأشخاص على طلاق زوجاتهم، وله أن يتجاوز القوانين العادية والدستورية متى شاء، حتى حلّ مجلس الشورى الإسلامي ومجلس خبراء

القيادة. إضافة إلى ذلك، يرى هؤلاء أنّ الولي الفقيه يقدر على أن يغيّر شكل النظام الحاكم دون أي حدود أو قيود، ولا يحقّ لأحد مخالفة أوامره أو مسائلته. بعبارة أخرى، فإنّ الولاية المطلقة للفقيه - حسب هذا التصوّر - تعلو على القانون، وللولي الفقيه أن يغيّر القوانين أو حتى الشريعة نفسها إذا اقتضت المصلحة ذلك... أي أنّ له من الصلاحيات ما للحاكم في النظام الاستبدادي المطلق، يتصرّف كيفما يشاء ويتّخذ ما يريد من القرارات والإجراءات دون قيود. لا يخفى أنّ الفهم المشار إليه لمفهوم ولاية الفقيه المطلقة كما قصده الإمام الخميني، إنّما نشأ بسبب التشابه اللفظي بين كلمة «مطلقة» في «الولاية المطلقة للفقيه» و«الحكومة الاستبدادية المطلقة»، ما أدّى إلى فهم خاطئ لمعنى «مطلقة» في كلا المفهومين، على أنّها تعني التحرّر التام من كل قيد أو شرط (لنكرودي، ١٤٠٣هـ ش، صص ٢٤٩-٢٥٠؛ فوزي، ١٣٨٤هـ ش، صص ١٥٣-١٥٤).

مع ذلك، إذا تأملنا في كتاب «البيع» وكتاب «ولاية الفقيه» للإمام الخميني، ندرك بوضوح أنّ إطلاق عبارة «ولاية الفقيه المطلقة» لا يعني أبداً التحرّر من كل قيد أو شرط فمن وجهة نظر الإمام، حتى النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم‌السلام أنفسهم، مقيّدون في ممارستهم للولاية وتصرفاتهم بقيود وشروط معينة، وليست ولايتهم مطلقة من جميع الجهات؛ فلا يجوز لأي منهم أن يتّخذ زوجة رجل آخر إلّا من خلال الزواج الشرعي. وكذلك لا يحقّ لأي من المعصومينعليهم‌السلام أن يأمر الناس بما يخالف الشريعة أو ينهاهم عن أداء الواجبات الإلهية. ومن ثمّ، إذا كانت ممارسة ولاية المعصومينعليهم‌السلام مقيّدة ومحدودة بهذا الشكل فإنّ ممارسة ولاية الولي الفقيه ستكون، من باب أولى، محدودة ومقيّدة بالقوانين الإلهية والإسلامية.

«ومن هنا فإنّ كلام الإمام الخميني التالي يُعبّر عن ذلك بوضوح: «إنّ الحكومة الإسلامية ليست استبدادية ولا مطلقة، بل هي مشروطة؛ غير أنّها ليست مشروطة بالمعنى المتعارف عليه، بل مشروطة من حيث إنّ الحكام في

التنفيذ والإدارة ملتزمون بمجموعة من الشروط التي حُدِّدت في القرآن الكريم والسنَّة الشريفة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهذه المجموعة من الشروط هي تلك الأحكام والقوانين الإسلامية نفسها التي يجب مراعاتها وتطبيقها. ومن هذا المنطلق، فإنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس» (الخميني، ١٣٩٤هـ ش، ص ٤٣).

لقد أشار سماحته في هذا المجال وفي النص الآتي إلى نقاط هامة، حيث كتب: «... فالإسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأى الفرد وميوله النفسانيه على المجتمع ولا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التى تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع بل حكومة تستوحى وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهى وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشوؤنها ولوازمها لابد وان يكون على طبق القانون الإلهى حتى الاطاعة لولاة الأمر» (الخميني، ١٣٦٤هـ ش، ج٢، ص ٤٦١)، كما كتب أيضاً: «... ليس المراد بالولاية [أي: ولاية الفقهاء في عصر الغيبة] هي الولاية الكلية الإلهية التي دارت في لسان العرفا وبعض أهل الفلسفة، بل المراد هي الولاية الجعلية الاعتبارية كالسلطنة العرفية وسائر المناصب العقلائية كالخلافة التي جعلها الله تعالى لداود عليه السلام وفرع عليها الحكم بالحق بين الناس وكنصب رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً عليه السلام بأمر الله تعالى خليفة ووليا على الأمّة» (الخميني، ١٣٦٤هـ ش، ج٢، ص ٤٨٣).

٢. نطاق ولاية الفقيه

هناك رؤيتان أساسيتان ومهمتان حول نطاق ولاية الفقيه، يمكن بيانهما على النحو التالي:

أولاً: الرؤية التي ترى أنّ نطاق ولاية الفقيه هو نفسه نطاق حكومة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام من حيث الاتساع. أصحاب هذه الرؤية يعتقدون

أنّ للولي الفقيه ولاية عامة في تدبير شؤون البلاد وجميع الأمور العامة، وله حقّ التدخل واتخاذ القرار في كل ما يتعلق بمصالح الأمة وإدارة المجتمع الإسلامي.

ثانياً: الرؤية الأخرى التي تحصر نطاق ولاية الفقيه وصلاحياته في حدود الأمور الحسبية فقط، (أي تلك الأمور التي لا يتولّى أمرها أحد من الناس عادةً)، كالأموال التي لا يُعرف أصحابها، ورعاية الأطفال اليتامى، وما شابه ذلك. وفقاً لهذه الرؤية، لا يمكن للفقهاء في عصر الغيبة توسيع نطاق ولايتهم لتشمل غير الأمور الحسبية والقضاء والإفتاء؛ بل إنّ ولايتهم تنحصر في هذه الأمور المعدودة فحسب.

لقد تبنّى الإمام الخميني أيضًا الرأي الأول وعبّر عنه بمصطلح «الولاية المطلقة للفقيه». إن استعماله لمفهوم «الإطلاق» في كلماته يأتي في مقابل «التقييد»، سواء كان التقييد بالأمور الحسبية أو في القضاء وتنفيذ الأحكام. لذلك، المقصود من «الولاية المطلقة للفقيه» هو أن يكون الفقيه الحاكم مسؤولًا عن إدارة جميع شؤون الدولة، وله الحقّ في التدخل واتخاذ القرار فيها. في هذه الحالة، يحقّ للولي الفقيه، بشكل مباشر أو غير مباشر، أن يصدر أوامر الحرب والسلم، ويجبي الضرائب وينفقها في مصالح الدولة، ويقيم الحدود الإلهية، ويبرم المعاهدات السياسية والاقتصادية والعسكرية مع الدول الأخرى، وغير ذلك؛ أي أنّ الفقيه الحاكم يمتلك جميع الصلاحيات التي يمتلكها الحاكم المطلق ذو السلطة الكاملة.

وفي سياق بيان هذا الموضوع، يضيف سماحته في كتاب «البيع»، بعد البحث والتدقيق في أدلة ولاية الفقيه، حول نطاق ولاية الفقيه قائلاً: «مما تقدم – من الأدلّة العقلية والنقلية – نخلص إلى نتيجة مفادها: أنّ الولاية قد ثبتت للفقهاء من قِبَل المعصومين عليهم السلام في كل ما ثبتت لهم عليهم السلام الولاية فيه، من حيث إنهم كانوا سلاطين على الأمة. وإذا أردنا أن نستثني أمراً من هذه القاعدة العامة، فإنّنا بحاجة إلى دليل يدلّ على أنّ هذه الخصوصية مقصورة على الإمام

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المعصوم عليه السلام فقط. فإذا ورد في الأخبار أنّ عملاً ما هو مختصّ بالإمام المعصوم عليه السلام، أو أنّ الإمام يأمر بأمر معين، وما شابه ذلك، فإنّ مثل هذه الصلاحيات تثبت أيضاً للفقهاء العدول، بالأدلّة المتقدمة نفسها» (الخميني، ١٣٦٤هـ ش، ج٢، ص ٢٩٦؛ عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ب»، ج٢، صص ١٦٨ - ١٨٠).

إنّ الإمام الخميني في كتابه «ولاية الفقيه» يرفض الرأي القائل بأنّ صلاحيات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الحكومية كانت أوسع من صلاحيات الإمام علي عليه السلام، أو أنّ صلاحيات الإمام علي عليه السلام الحكومية كانت أوسع من صلاحيات الولي الفقيه ويصرّح قائلاً: «لا شك أنّ فضائل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تفوقُ فضائلَ جميع العالمين وبعده فإنّ فضائل أمير المؤمنين عليه السلام هي الأعلى بين الجميع. ولكن كثرة الفضائل المعنوية لا تزيد في الصلاحيات الحكومية. فالصلاحيات والولاية التي كانت لدى الرسول صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة عليهم السلام في تجهيز الجيوش وتعبئتها، وتعيين الولاة والحكام، وجباية الضرائب وإنفاقها في مصالح المسلمين، هي نفسها التي جعلها الله تعالى للولي الفقيه في الحكومة الإسلامية حالياً» (الخميني، ١٣٩٤هـ ش، ص ٥١؛ عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ألف»، ج١، صص ٢٦٠-٢٦١).

مع ذلك، فإنّ الرؤية السياسية للإمام الخميني تؤكّد أنّ الحاكمية السياسية بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام تنتقل إلى ولاية الفقيه، ولا فرق بين زمن حضور الإمام المعصوم عليه السلام وغيابه، وبين هذا البلد وذاك البلد. لذا، يُمكن القول إنّ نطاق ولاية الفقيه، من منظور الإمام الخميني، لا يقتصر على الحسبيات، بل يُشبه الولاية السياسية للأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام، ويستمر هذا الأمر أيضاً في زمن غيبة الإمام الحجة عليه السلام عبر الفقهاء العادلين (الخميني، ١٣٦٥هـ ش، ص ٣٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ أنصار نظرية ولاية الفقيه يعتقدون أنّ الولي الفقيه يجب أن يكون ملتزماً بالقوانين والمعايير الإسلامية، حتى تكون أوامره وتوجيهاته انعكاساً لأوامر الحق تعالى، وعليه، يجب أن تتوفر في الولي الفقيه الخصائص التالية:

١. أن يلتزم في جميع شؤون وجوانب الحكومة بالمعايير والتشريعات (الأحكام) الإسلامية ويجعلها أساساً لجميع قراراته وإجراءاته.

٢. أن يراعي مصلحة الإسلام والمسلمين في جميع التحركات والبرامج والتوجيهات.

بيّن الإمام الخميني في كتابيه «ولاية الفقيه» و«البيع» الشروط المذكورة أعلاه في معرض حديثه عن ماهية ولاية الفقيه، وذلك على النحو التالي: «الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، ويجب أن يتولاها الذين يعرفون القانون، وفوق ذلك الذين يعرفون الدين، أي الفقهاء» مسؤولين عنه.على رأسهم علماء الدين، أي الفقهاء» (الخميني، ١٣٩٤هـ ش، ص ٧٢) و«إنّ الحكومة في الإسلام تعني الخضوع للقانون، إذ لا يسود المجتمع إلّا القانون وحده. والصلاحيات والاختيارات المحدودة التي أُعطِيت للنبي الأكرمﷺ محدودة في الولاية، فإنّما هي من قِبَل الله تعالى. فكانﷺ حينما يبيّن أمراً أو يبلّغ حكماً إنّما يفعل ذلك اتّباعاً للقانون الإلهي. ذلك القانون الذي يجب على الجميع، دون استثناء، أن يلتزموا به ويخضعوا له» (عميد زنجاني، ١٣٦٦هـ ش «ب»، ج٢، صص ١٦٨-١٨٠).

بعد أن بيّن الإمام الخميني أنّ نطاق حكومة الولي الفقيه هو ذاته نطاق حكومة النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينﷺ، قد صرّح بأنّ مراعاة المصلحة في الحكومة، أمر ضروري للمعصومينﷺ وللولي الفقيه، حيث قال: «إنّ الحكومة الإسلامية ليست استبدادية، بحيث تكون الأهواء والرغبات الشخصية لفرد ما هي المعيار... بل إنّ الحكومة الإسلامية تستمدّ في جميع شؤونها من الشريعة الإلهية، ولا يجوز لأي من مسؤولي الحكومة في الإسلام أن يكون مستبداً برأيه. بل يجب أن يكون كلّ ما يجري في الحكومة وفقاً للقانون الإلهي.

أمّا الحاكم الإسلامي والعاملون (المسؤولون) في الحُكومة فيُسمح لهم باتخاذ القرار والعمل في المسائل المختلفة ضمن إطار ما تقتضيه مصلحة المسلمين أو في إطار صلاحيّاتهم الحكوميّة. ومثل هذه الصلاحية ليست استبداداً بالرأي، بل

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

هي عمل وفقاً للمصلحة. كما أنّ رأي الحاكم ونظرته، يجب أن يكون تابعاً للمصلحة» (الخميني، ١٣٦٤هـ ش، ج٢، ص ٤٦١).

على أي حال، فإنّه - في سياق المناقشة الاستدلالية لدفع شبهة الاستبداد عن ولاية الفقيه - يذكر جملة من القيود والشروط التي تُقيِّد ممارسات الولي الفقيه وهي: العمل في إطار القوانين الإلهية والإسلامية، العمل في إطار مصالح الشعب، وعدم ممارسة الولاية في المجال الخاص للأفراد، اشتراط العدالة والفقاهة في الولي الفقيه. ويؤكّد الإمام أنّه إذا انتفت إحدى هذه الشروط تسقط الولاية من الفقيه (باباپور، ١٣٧٨هـ ش، ص ٩١).

وبذلك، فإنّ ولاية الفقيه المطلقة من وجهة نظر الإمام الخميني (رضوان الله عليه) ليست سوى الزعامة السياسية والاجتماعية للولي الفقيه ضمن إطار القوانين الإسلامية، والتي تشمل جميع شؤون الأمور العامة وإدارة الدولة. ومن هنا، تأتي تصريحات الإمام التالية تأكيدًا لهذا المعنى: «فأين كانت الديكتاتورية في الحكومة الإسلامية حتى يخشاها بعض الناس؟... إنّ حكومة الإسلام هي حكومة القانون. فلو ارتكب الرجل الأول في بلدنا - في ظلّ الحكم الإسلامي- مخالفة أو ظلماً أو اعتدى على أحد، عزله الإسلام، لأنّه يفقد أهلية الحكم، فهل هذه حكومة إستبدادية؟! بل هي حكومة القانون، قانون الله. وهذا يعني إذا كان لدى أحدٍ شكوى ضد الحاكم والشخص الأول في البلد، فإنّ الشاكي يذهب إلى القاضي ويقوم القاضي باستدعاء الحاكم، ويحضر الحاكم في المحكمة، كما فعل أميرالمؤمنين علي عليه السلام في زمن حكمه. ما نريده نحن هو هذه الحكومة المعبّرة عن حكم القانون، وليس أي قانون؛ بل القانون الالهي والشريعة الإسلامية المتقدمة.» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، ص ٣٩٧) و«يلتزم الحاكمون بمجموعة من الشروط في التنفيذ وإدارة الأمور، وهذه الشروط محددة في القرآن الكريم وسنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله... ولذلك، فإن الحكومة الإسلامية هي "حكم الشريعة الإلهية على الناس"» (الخميني، ١٣٩٤هـ ش، صص ٤٣-٤٤).

على كل حال، في رؤية الإمام الخميني وفي ضوء المادة المئة والسابعة من الدستور للجمهورية الإسلامية الإيرانية - التي تأثرت بأفكاره - فإنّ ولاية الأمر والإمامة في الجمهورية الإسلامية تقع على عاتق الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ «الولاية المطلقة للفقيه» لا تعني الإطلاق غير المشروط، بل إنّ ذكر لفظ «المطلقة» بعد «الولاية» إنّما هو في سياق المقارنة مع النظريات الأخرى التي اختلفت في تحديد صلاحيات الولي الفقيه. ومن هنا، يتبين أنّ هناك فرقًا جوهريًا بين «الولاية المطلقة للفقيه» و«الحكومة الاستبدادية المطلقة».

٣. توضيح دور ولاية الفقيه والشعب من منظور الإمام الخميني

بعد تنقيح البحوث المرتبطة بموضوع هذه الدراسة، سنتناول في هذا القسم دراسة وتحليل مكانة ودور ولاية الفقيه المطلقة والشعب من المنظور السياسي للإمام الخميني في النظام الإسلامي، وذلك استناداً إلى كتاباته وتصريحاته (خطاباته):

٣-١. الولاية المطلقة من المنظور السياسي للإمام الخميني في النظام الإسلامي

يرى بعض القائلين بولاية الفقيه المطلقة أنّ إدارة شؤون المولى عليه تقع على عاتق وليّه، إذ إنّ مقتضى الولاية أن يقوم الولي بكل ما فيه مصلحة المولى عليه. كما أنّ تعيين الحاكم الإسلامي يتمّ وفق الضوابط والمعايير الشرعية من قِبَل الشارع المقدس، لذا فإنّ الحاكم والولي منصوبان من قِبَل الشارع المقدس. ومن هذا المنطلق، فإنّ انتخاب خبراء القيادة من قِبَل الشعب لا يترتب عليه أي حق للشعب تجاه هؤلاء الخبراء، لأنّ اختيار الخبراء من قِبَل الشعب لا يمنحهم أي حقّ في تعيين القيادة. ومع ذلك، وفقاً لهذا المنظور، فإنّ الشعب وإن كان

يحظى بمكانة مرموقة في النظام الإسلامي، إلّا أنّ فاعلية تصويت الشعب تقتصر فقط على تعزيز نفوذ السلطة الحاكمة ورفع شأن النظام الإسلامي في مواجهة الأنظمة العالمية. ولهذا السبب، فإنّ رأي الشعب في النظام الإسلامي لا يؤثّر في تقييم أداء الولي الفقيه (قاضي زاده، ١٣٧٧هـ ش، صص ٢٢١-٢٢٢).

أمّا من وجهة نظر البعض الآخر من القائلين بولاية الفقيه المطلقة، فإنّ الولاية على المولى عليه في النظام القائم على ولاية الفقيه، تكون من حيث التصدي لشؤون المجتمع - لا على الأفراد -، وذلك نظراً إلى حاجة المولى عليه إلى مَن ينهض بإدارة شؤون المجتمع؛ فالولاية شُرّعت من أجل تلبية هذه الحاجة. إذ إنّ هذا الأمر يتعلّق بإدارة شؤون المجتمع، ولا يعني بأي حال من الأحوال وجود نقص أو عجز لدى أفراد المجتمع عن إدارة أمورهم وشؤونهم السياسية. ولهذا، فإنّ أصل تشريع الولاية إنما هو لرفع العجز وتعويض القصور الذي قد يعتري المولى عليه في تدبير شؤون المجتمع. ذلك أنّ قصور المولى عليه لا يعني دوماً عجزه أو نقصه، بل يُراد به «ولاية الزعامة» للمولى عليه على المجتمع. ومن هنا، فإنّ المقصود من قصور المجتمع ليس عجزه عن إدارة الأمور، بل احتياجه إلى رئيس وقائد يرعى مصالحه ويوجّه مسيرته. لذلك، فإنّ القصور هنا لا يعني عجز أفراد المجتمع عن تولي الشؤون العامة (بحر العلوم، ١٤٠٣ق، ج٣، ص ٢١١؛ الحسيني الحائري، ١٤١٤ق، ص ٢٦٠).

مع ذلك فإنّ قصور المولى عليه في النظام القائم على ولاية الفقيه لا يعني عجزه، بل يتعلق الأمر بمسألة الحكومة وتولّي إدارة شؤون المجتمع. ومن ثمّ، فإنّ قصور المجتمع لا يدلّ بالضرورة على عجز أفراده عن تولّي الشؤون العامة والسياسية، بل يعني حاجة المجتمع إلى وجود رئيس وقائد لإدارة شؤونه. إذ إنّ بقاء المجتمع في الأساس متوقف على وجود قائد يحكمه ويوجّهه، فلو غاب القائد، لَتزاحمت حقوق أعضاء المجتمع، ممّا يؤدّي في النهاية إلى انهياره وتفككه (موسوي خلخالي، ١٣٦١هـ ش، ص ٥١٧). ومن هنا، يمكن الاستشهاد بكلام أمير

المؤمنين عليه السلام في هذا السياق: «وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر»، أي إنّ الناس لا بدّ لهم من أمير - حاكم - سواء كان صالحاً أو فاسقاً (نهج البلاغة، الخطبة ٤٠).

ولا يخفى أنّه من وجهة نظر القائلين بالولاية فإنّ ولاية الفقيه في تدبير شؤون المجتمع، حتى لو اعتبرنا المجتمع عاجزاً، لا تعني عجز جميع أفراده عن تولّي إدارة الشؤون العامّة. ومن هنا، فإنّ البيان الاستدلالي على ولاية الفقيه الجامع للشرائط فى النص التالى يؤكّد هذا المعنى ويبرزه بوضوح: «إنّ دليل ولاية الفقيه الجامع للشرائط على المجتمع، مفاده جعل الفقيه وليّاً على المجتمع بما هو مجتمع، فإنّ المجتمع بما هو مجتمع يكون بحاجة إلى ولاية الولي والقيادة وإلى نظم الأُمور، حتى ولو فرض المجتمع مؤتلفاً من أذكى وأبرع ما يتصوّر من بني الإنسان، فإنه لا يمكن لأي مجتمع، مهما بلغت قوته، أن يدير شؤونه الاجتماعية دون قائد يتولّى إدارة شؤونه (الحسيني الحائري، ١٤١٤ق، ص ٢٦١؛ موسوي خلخالي، ١٣٦١هـ ش، صص ٤٩٧-٥٠٣).

ولاية الفقيه المطلقة في الفكر السياسي للإمام الخميني، ضمن النظام الإسلامي، تعني القيادة السياسية والاجتماعية للولي الفقيه، في إطار القوانين الإسلامية والإلهية. وتقتصر هذه الولاية على الشؤون العامة وإدارة شؤون الدولة، دون أن تمتد إلى المجال الخاص للأفراد. كما تشترط في الولي الفقيه صفتا العدالة والفقاهة، فكما مرّ إذا انتفت إحدى هذه الشروط تسقط الولاية من الفقيه.

من وجهة نظر الإمام الخميني، إنّ ولاية الفقهاء تستند إلى دليل نقلي تعييني (انتصابي)، ولذلك فإنّه لا تأثير لرأي الشعب في نفي أو إثبات مبدأ ولاية الفقيه (أي في مرحلة الثبوت والأصالة لولاية الفقيه)، ولكن للشعب دوراً رئيسياً في اختيار الولي الفقيه (أي في مرحلة الإثبات وتعيين المصاديق) حيث يملك الشعب حق إبداء الرأي في من يتولّى منصب الولاية وكذلك حق الإشراف عليه في زمن حكومته (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٨، ص ٥). وهذا لا يعني أنّ لرأي الشعب وتصويتهم دوراً وظيفياً في أصل الحكومة، بل إنّ مقبولية الحكومة تتحقق

من خلال تصويت الشعب ورضاهم.

إنّ الفكر السياسي والسيرة العملية للإمام الخميني في مجال الحوكمة الإسلامية تقوم على تفضيل أداء الواجب الشرعي على أي أمر آخر، وفي هذا السياق، فإنّ أقواله التالية تُجسّد هذا المعنى بوضوح: «إنّ فكرة الحكومة الإسلامية وضرورة اقامة الحكم الإسلامي، ليست فكرة جديدة. فمنذ انطلاقة الإسلام كان المنهج الإسلامي ينصّ على اقامة حكم الله في كلّ مكان. ولكن غفلة المسلمين تجاه مصالحهم، ونفوذ الأيادي الاستعمارية منذ مئة سنة والى الآن، أدّت إلى الامتناع حتّى عن طرح هذه الآمال. اما التحرك الإسلامي الاخير فقد بدأ منذ اكثر من خمسة عشر عاماً بقيادة علماء إيران والذي استهدف معارضة مخططات الشاه التي تتعارض مع الإسلام وإيران والتي تأتي استكمالًا لاعماله الخيانية الماضية، وقد وقف الناس إلى جانب العلماء وحدثت خلافات كثيرة يطول الحديث عنها هنا. ان ما حدث خلال السنة الاخيرة هو تغير مطالب الشعب تدريجياً بشكل مشروع مثل ما جاء في صدر االسلام. ولم يكن التحرك يهدف إلى خروج إيران من وطأة الاستعمار والظلم فقط، بل تحرير كافة الدول الإسلامية، سواء إيران والدول الاخرى التي ترزح تحت الهيمنة والاستبداد. واننا نتطلع، والشعب يتفق معنا، بعد اسقاط حكومة الشاه المستبدة والمناهضة للإسلام، إلى اقامة جمهورية إسلامية تستند إلى القوانين الإسلامية وآراء الشعب الذي اغلبيته مسلمة، وتطبيق الأحكام الإسلامية، وادارة البلاد في ضوء تعاليم الإسلام واحكامه» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، ص ٤٥٥).

يمكن تلخيص مكانة ودور ولاية الفقيه المطلقة من المنظور السياسي للإمام الخميني في النظام الإسلامي يمكن تلخيصها في العبارة التالية لسماحته: «...فإن لم يكن الفقيه وولاية الفقيه على رأس الأمور، فيكون هناك الطاغوت... فإن لم يعيّن رئيس الجمهورية وفقاً لأمر الله وبتنصيب من الفقيه، فإنّ رئاسته غير شرعية، وعندما تكون غير شرعية، فهي طاغوتية. وصفة الطاغوتية لا تزول ما لم

يعيّن وفق أمر الله تبارك وتعالى» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٠، ص ٢٢١). لذلك، فإنّ المشروعية التنفيذية لرئيس الجمهورية المنتخب من قِبَل الشعب في النظام الإسلامي، لا تكتسب الاعتبار إلا من خلال تنفيذ حكم رئاسة الجمهورية من قِبَل ولي الفقيه.

ولا يخفى أنّه في الرؤية السياسية للإمام الخميني، وبناءاً على دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية - الذي تأثر بأفكاره - فإنّ ولي الفقيه يمتلك حق التعيين المباشر لرؤساء السلطة القضائية، والإذاعة والتلفزيون، والقوات المسلحة، وقوات الأمن، وأعضاء فقهاء مجلس صيانة الدستور...، أما بالنسبة لرئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، فللولي الفقيه حق التصديق والتأييد (دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المواد ٩٤ و٩٩ و١١٠).

وبناءاً عليه، يمكن أن يكون الهدف الأهم للإمام الخميني من طرح وتبيين مفهوم ولاية الفقيه المطلقة هو أولاً: توضيحُ النسبية في مصطلح «المطلقة» في ولاية الفقيه مقابل «المقيدة»، ثانيًا لفتُ الانتباه إلى أهمية الشعب كأحد الركائز الأساسية للنظام الإسلامي (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٦، ص ٤٨٠؛ ج١٩، ص ٣٤).

٣-٢. الشعب في النظام الإسلامي من المنظور السياسي للإمام الخميني

يُعدّ الشعب في رؤية الإمام الخميني وفكره السياسي، أحد أهم أركان وأُسُس الحُكم الإسلامي. ولهذا السبب، أكّد الإمام مرارًا وتكرارًا على ضرورة مشاركة الشعب ودور أصواتهم في إنشاء وتأسيس الحكومة الإسلامية، ومراقبة الشعب للحكومة، وكسب رضاهم في إدارة الحكومة، وعدم فرض أي أمر عليهم، بالإضافة إلى قضايا عديدة أخرى سيتمّ تناولها في المحاور التالية.

ومن هنا، فإنّ تصريحات الإمام الخميني التالية تُعَدُّ أبلغ تعبير عن مكانة ودور آراء الشعب في تحديد مصيرهم، وكذلك في اتخاذ القرار بشأن تأسيس وإقامة الحكومة الإسلامية. وهذا لا يعني كفاءة أو فعالية رأي الشعب من الناحية

التشريعية، بل يُشير إلى شرعية وقبول الحكومة من خلال رأي الشعب. فقد قال الإمام الخميني: «إنّ حكومة الجمهورية الاسلامية التي نتصورها، مستوحاة من رؤى النبي الأكرمﷺ والإمام عليعليه السلام، وتستند إلى إرادة الشعب، وسوف يتحدد شكلها بالعودة إلى آراء الشعب...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، ص ٣٣٤) و«إنّنا نتبع آراء الشعب ونوافق على كل شيء يصوّت له الشعب فليس لنا الحق أن نفرض شيئاً على شعبنا، لأنّ الله - تبارك وتعالى- لم يعطنا هذا الحق، كما أنّ نبيّ الإسلامﷺ لم يمنحنا ذلك. لكن الأصل هو أنّ الأمور ليست بيدي ولا بيد أمثالي، بل إنّها بيد الشعب» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١١، ص ٣٤).

كما أكّد في موضع آخر في هذا السياق: «... هنا [في إيران]أصوات الشعب تحكم، الشعب هو الذي يمسك بزمام أمور الحكومة. الشعب هو الذي يعين الأجهزة. ولا يجوز لأيّ منا أن يخالف حكم الشعب، ولا يمكن له ذلك» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٤، ص ١٦٥).

من وجهة نظر الإمام الخميني، فإنّ منشأ الثورة والنظام الإسلامي هو الشعب ذاته، ولا يختص بطائفة أو جماعة معينة...؛ ولذلك، فإنّ الثورة الإسلامية في إيران قد تحققت على يد الشعب نفسه، ولا سيما الطبقة المستضعفة، من دون تدخل العوامل الخارجية، وبالاعتماد على الله والتوكل عليه (دهشيري، ١٣٨٠هـ ش، صص ٦٦-٦٧) كما قال سماحته: «إنّ تحديد نوع النظام السياسي، سيتم طبقاً لآراء الشعب. نحن سنطرح الجمهورية الإسلامية على الرأي العام. ونظراً إلى أنّ شعبنا شعب مسلم ويثق بنا، فمن هذه الناحية نحن نتوقع ان يصوت لصالح اقتراحنا» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، ص ١٤٢).

وعلى هذا الأساس، يرى الإمام الخميني أنّ تحديد إطار الحكومة وسلطة النظام السياسي في البلاد من خلال اختيار الشعب، شريطة أن تكون هذه الحكومة قائمة على ضوابط الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٦، ص ٣٢٨) ويؤكّد سماحته في موضع آخر: «...الحكومة الإسلامية

تستند إلى الدستور الإلهي وإلى آراء الشعب...، وهذه الحكومة تأتي استنادًا إلى آراء الشعب، والشعب هو الذي يحافظ عليها، وإذا عملت يومًا بخلاف آراء الشعب، فإنّها ستسقط...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، ص ٢١٣).

والجدير بالذكر أنّ قبول الشعب وكسب رضاهم في النظام الإسلامي، من وجهة نظر الإمام الخميني، يُعدّ من الركائز الأساسية والمحورية في تأسيس النظام الإسلامي وفعاليته واستقراره. وفي هذا السياق، يمكن أن تعبّر التصريحات التالية لسماحته عن هذا المعنى بوضوح: «... أنّ الحكومة والمحافظين غير قادرين على العمل دون مشاركة الشعب... لذلك فإنّ علينا وعليكم ومن تحت أمرتكم جميعاً العمل على نيل رضا الشعب في جميع القضايا» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٨، ص ٣٧٨).

وأضاف في موضع آخر: «... إذا أراد حزبٌ أو مجمعٌ النجاحَ، فعليهم أن يكونوا مع الشعب، بالإضافة إلى العمل لله وعدم انتظار أي شيء من الآخرين. فبدون الشعب، يستحيل العمل ولا يتحقق النجاح...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٦، ص ٤٩١).

لقد أكّد الإمام الخميني بوضوح في هذا السياق على أنّ الدعم الشعبي سرّ بقاء الحكومة: «إذا كان الشعب يدعم حكومة ما، فإنّ تلك الحكومة لن تسقط؛ وإذا كانت أمّة تدعم نظاماً ما، فإنّ ذلك النظام لن يختفي...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٨، ص ٣٧٢) و«حاولوا أن تُنشئوا قاعدة وطنية لكم. هذا يمكن بألا تظنوا أنفسكم صاحب المناصب فيحق لكم أن تُمارسوا الضغط على الشعب؛ بل كلما ارتفع منصبكم لابد أن تزداد خدمتكم للناس ويزداد تواضعكم أمام الشعب. إذا تمّ ذلك، ستجدون قاعدة وطنية وستحافظ عليكم هذه القاعدة... اعملوا لكسب قلوب الناس. عندما كسبتموها تجدون قاعدة شعبية، ويرضى الله عنكم ويرضى الشعب عنكم؛ فستبقى السلطة في أيديكم. لو يدعمكم الناس، إذا حاول أحدٌ مهاجمتكم سيهاجمه الشعب... لو يرى الناس أننا نخدمهم ونريد مصلحتهم،

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

سيدعمونا... كونوا جميعاً خدّاماً للشعب، واعلموا أنّكم في هذه الخدمة تكسبون رضا الله، لأنّ رضا الشعب هو رضا الله...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٧، صص ٥١١-٥١٣).

في سياق التأكيد على هذا الأمر، ص رّح الإمام قائلاً: «... يجب أن نُشرك الشعب في كافة القضايا. لاتستطيع الحكومة لوحدها حمل هذا العبء الذي يثقل كاهل الشعب... لولا مواكبة هذا الشعب لنا لما تمكنّا من فعل شيء. كل ما لدنيا منهم وكل ما موجود يعود إليهم، الدولة موظفة لديهم، القوة القضائية موظفة لديهم، السلطة موظفة لديهم، السلطة التشريعية موظفة لديهم؛ يجب أن يقوموا بواجبهم، ويشركوا الشعب في كافة القضايا...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢٠، ص ٥٥) وكذلك قال: «... إنّ تشكيل الحكومة يرتبط بآراء أكثر المسلمين، حيث ذكر ذلك في الدستور أيضاً، وكان يعبّر عنه في صدر الاسلام بالبيعة لولي المسلمين» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢٠، ص ٤٥٩).

ويؤكّد الإمام في موضع آخر قائلاً: « نحن نريد حكومة إسلامية تكون في موضع رغبة الشعب وكذلك في موضع رضا الله تبارك وتعالى حتى يقول: «إنّما يُبايعُون الله» (الفتح، ١٠) فلتكن يد الحاكم يداً تكون مبايعتها مبايعة لله، وتكون يداً عندما ترمي سهماً في الحرب يقول الله: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ...» (الأنفال، ١٧) أُمنيتنا هي أن تكون الحكومة حكومة الله ولا تنتهك القانون الإلهي» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، صص ٤٦٠-٤٦١).

وفي هذا السياق، يشدّد سماحته قائلاً: «... من الحقوق الاولية لأي شعب، التحكم بمصيره والتمتع بحقه في اختيار شكل ونوع حكومته. ونظراً بأن أكثر من ٩٠٪ من الشعب الإيراني مسلمون، فمن الطبيعي أن ترتكز الحكومة التي يختارها إلى الأسس والمعايير الإسلامية.» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٤، ص ٣٦٧) ويواصل سماحته التأكيد على هذا الأمر بقوله: «...إنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة تستند إلى الدستور الإلهي وإلى آراء الشعب، والحاكم فيه لا يصل للحكم بالطغيان،

ولا يسعى للاحتفاظ بالسلطة، بل يأتي استناداً لانتخاب الشعب، والشعب هو الذي يحفظه...» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، ص ٢١٣).

لا يخفى أنّ الإمام الخميني، استناداً إلى تعاليم مدرسة الإسلام واتباعًا لسيرة النبي الأكرم ﷺ والإمام علي عليه السلام، كان يرى للشعب مكانة ودوراً أساسياً في إيجاد الحكومة والدولة. ولذلك، يعتبر أنّ المُهمّة الرئيسة والأساسية للحكومة والدولة هي خدمة الشعب.

ومن هنا، فإنّ تصريحاته التالية تعبر بوضوح عن هذا المعنى: «يجب على الحكومات أن تكون خادمة للشعوب؛ ففي نظرة الإسلام، الحكومة لابد أن يكون في خدمة الشعب، كما أن الجيش عليه أن يخدم الشعب. تنشأ الحكومات من الناس والجيش أيضاً يتشكل من الشعب؛ ولو سارت الحكومات والشعوب على نهج النبي الأعظم ﷺ وأئمة المسلمين لساد السلام في كل مكان على وجه الأرض، ولما كانت هناك هذه الصراعات ولا سفك الدماء» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٧، صص ١١٧-١١٨).

وأضاف سماحته في هذا المجال قائلاً: «... فهذا الشعب هو الذي أوصل الجمهورية الإسلامية إلى ما وصلت إليه اليوم، وهو الذي يجب أن يسيّرها إلى نهاية المطاف» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١٩، ص ٣٦).

وفي وصيته وصى الوزراء والمسؤولين الكبار: «وصيتي للوزراء المسؤولين في الحاضر والمستقبل هي: بالإضافة إلى أن معيشتكم ومعيشة موظفي الوزارات ممول من الميزانية التي تكون ملكاً للشعب ويجب عليكم جميعاً خدمتهم وخاصة المستضعفين منهم، اعلموا أن خلق المشاكل للناس والعمل على خلاف واجباتكم تجاه الشعب هو أمر محرّم ولا سامح الله ـ يسبب في بعض الأحيان غضباً إلهياً. إنكم جميعاً بحاجة إلى دعم الشعب» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢١، ص ٤٢٦).

٣-٣. مشروعية الولي الفقيه قائمة على أساس التعيين الشرعي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

في هذا السياق يمكن القول إنّه بناءً على دراسة وتحليل بحوث درس الخارج في الفقه، والكتابات والتصريحات (الخطب) الصادرة عن الإمام الخميني ـ سواءاً قبل انتصار الثورة الإسلامية أو بعدها ـ فإنّ سماحته - استناداً إلى الأدلّة النقلية - يعتبر أن مشروعية (شرعية) مبدأ ولاية الفقيه قائمة على أساس «التعيين الشرعي». إلّا أنّه وبالرجوع إلى آخر رسالة له في شهر أرديبهشت سنة ١٣٦٨هـ ش (أيار/مايو من عام ١٩٨٩م) أي قبل شهر واحد من رحيله، موجّهة إلى رئيس مجلس خبراء القيادة ولجنة مراجعة الدستور للجمهورية الإسلامية الإيرانية، نجد أنّ الإمام الخميني قد جعل مشروعية ولي الأمر متوقفة على تعيينه من قِبَل خبراء القيادة المنتخبين من قِبَل الشعب.

يمكن أن تعبّر كلمات الإمام الخميني التالية عن هذا الأمر: «... إذا صوّت الشعب للخبراء كي ينتخبوا مجتهداً عادلًا لقيادة النظام، وعندما يختار الخبراء شخصاً لتولي القيادة فسيكون بالتأكيد موضع قبول الشعب ويكون حكمه نافذاً» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢١، ص ٣٧١).

كذلك، تستند هذه الرؤية إلى نص جواب الإمام الخميني على رسالة الاستفتاء التي بعثها ممثلوا الإمام الخميني في السكرتارية المركزية لأئمة الجمعة، والتي جاء فيها: «متى يكون للفقيه الجامع للشرائط ولاية على المجتمع الاسلامي؟» فأجاب سماحته: «للفقيه ولاية في جميع الصور، لكنّ تولي أمور المسلمين وتشكيل حكومة يرتبط بآراء أكثر المسلمين، حيث ذكر ذلك في الدستور أيضاً، وكان يعبر عنه في صدر الاسلام بالبيعة لولي المسلمين» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٢٠، ص ٤٥٩).

كما أكّد قبل شهرين من انتصار الثورة في ٢٠ من شهر آذر سنة ١٣٥٧هـ ش (١١-١٢-١٩٧٨م) على «رضا الشعب» و«الشريعة الإسلامية» معاً، فقال: «يجب على الشاه التنحي؛ ولأنه لم يصبح ملكاً بتصويت الشعب، فعليه التنحي. وبعد تنحيه، سنقيم جمهورية إسلامية قائمة على تصويت الشعب والشريعة

الإسلامية» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، ص ٢٠٤).

وبالنظر إلى الدراسة والتحليل الذي أُجري حول أفكار وآراء وبيانات الإمام الخميني، يمكن القول بأن تقديره لمكانة ودور ولاية الفقيه والشعب في الحُكم الإسلامي إنما يأتي في سياق الالتزام بالتعاليم والأحكام الإسلامية، واتباعاً لسيرة النبي الأكرمﷺ والإمام عليؑ. إذ إنّ الإمام الخميني يرى أن إعلاء شأن ولاية الفقيه والشعب في النظام الإسلامي ينسجم تماماً مع القوانين والأحكام الإسلامية، ولا يتعارض معها بأي وجه من الوجوه. بل إنّ هذا التقدير يستند إلى أحكام الشريعة وسيرة النبيﷺ والأئمة الأطهارؑ، بحيث لا يوجد أي تعارض بين دور ولاية الفقيه والشعب في النظام الإسلامي وبين القوانين الإسلامية.

المجلد ٣ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ٥ * ربيع وصيف ٢٠٢٣

نتائج البحث

بالنظر إلى دراسة وتحليل أفكار وآراء وكلمات الإمام الخمينيؒ وفي إطار السعي للإجابة عن السؤال الجوهري والرئيسي لهذا البحث، ومن أجل توضيح وتحليل موضوع هذه الدراسة المعنون بـ «دور ومكانة ولاية الفقيه والشعب في النظام السياسي للجمهورية الإسلامية في فكر الإمام الخميني»، يمكننا استخلاص النتائج التالية:

١. إنّ أهمّ ما توصّلت إليه هذه الدراسة هو أنّ: مشروعية ولاية الفقيه في الفكر السياسي للإمام الخميني، بناءً على الأدلّة النقلية والشرعية، هي «تعيينية». ولذلك، فإنّ رأي الشعب لا يؤثّر في شرعية مبدأ ولاية الفقيه، إلّا أنّ للشعب دوراً حاسماً في انتخاب الولي الفقيه والرقابة عليه وله السيادة في ذلك وعلى هذا الأساس، فإنّ شرعية الولي الفقيه مستمدّة من تعيين خبراء القيادة المنتخبين من قِبَل الشعب.

٢. من وجهة نظر الإمام الخميني فإنّ الحاكمية السياسية بعد النبي الأكرمﷺ

والأئمة الأطهار عليهم السلام - أي في عصر غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف) - تنتقل إلى الولي الفقيه الجامع للشرائط. كما أنّ نطاق وصلاحيات الولي الفقيه، يماثل صلاحيات الحاكمية السياسية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، أي أن كل ما يحتاج إليه الحاكم السياسي لإدارة شؤون البلد، يمتلكه الولي الفقيه ويتمتع به أيضاً.

٣. في الرؤية السياسية للإمام الخميني، لا تقتصر صلاحيات الولي الفقيه على الأمور الحسبية فقط، بل إن نطاق صلاحياته يُعتبر مماثلاً لصلاحيات حكومة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام. وبناءً على ذلك، فإنّ الحاكمية السياسية في عصر غيبة الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) يمكن أن تتحقق وتستمر من خلال الفقهاء الجامعين للشرائط.

٤. ومن وجهة نظر الإمام الخميني، فإنّ ولاية الفقهاء هي ولاية تعيينية تستند إلى الدليل النقلي، ولذلك فإنّ رأي الناس لا أثر له في نفي مبدأ ولاية الفقيه أو إثباتها، إلا أن للناس دوراً في تعيين مصداق الولي الفقيه، ولهم حق الرقابة وإبداء الرأي في أدائه وممارسته للسلطة.

٥. بالنظر إلى الإطار العام المُجمل لولاية الفقيه المطلقة في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره كالتزامه بالقوانين والأحكام الشرعية، ومراعاة مصالح الناس، وعدم ممارسة الولاية في المجال الخاص للأفراد، واشتراط صفتي العدالة والفقاهة وغير ذلك، فإنه في حال تصرّف الولي الفقيه خلافًا لأحد هذه الشروط، تسقط ولايته. وبالتالي، فإنّ طرح الشبهة حول إلحاق صفة الديكتاتورية أو الاستبداد بولاية الفقيه هو أمر غير صحيح ومرفوض جملةً وتفصيلًا. وعليه، فإنّ المقصود بـ «الولاية المطلقة للفقيه» في الفكر السياسي للإمام الخميني هو الزعامة السياسية والاجتماعية للولي الفقيه في إطار القوانين الإسلامية، والتي تشمل كافة الشؤون العامة وإدارة الدولة.

٦. في رؤية الإمام الخميني وفكره السياسي، وبالاستناد إلى المبادئ الدستورية للجمهورية الإسلامية الإيرانية – التي تتأثر بأفكاره - يمتلك الوليّ الفقيه حق التعيين المباشر في مناصب عليا مثل: رؤساء السلطة القضائية، والإذاعة والتلفزيون، والقوات المسلحة، وقوات الأمن، وأعضاء فقهاء مجلس صيانة الدستور...، أمّا بالنسبة لرئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، فللولي الفقيه حق التصديق والتأييد ومنح الشرعية التنفيذية، دون أن يكون له حق التعيين المباشر فيهم.

٧. يرى الإمام الخميني، استنادًا إلى المبادئ والقوانين الإسلامية، أنّ للشعب مكانةً محوريةً ودورًا أساسيًا في تقرير مصيره واتخاذ القرارات المصيرية التي تتعلّق بالمجتمع والحكومة. كما أنّه، اقتداءً بسيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، يعتبر مبدأ البيعة لوليّ أمر المسلمين من أهمّ السبل لمشاركة الشعب وحضورهم الفعّال في القضايا الجوهرية للمجتمع والحكومة الإسلامية. ويُعدّ قبول الشعب وكسب رضاهم من قِبَل مسؤولي النظام الإسلامي، ركيزةً أساسيةً في إرساء دعائم الحكومة الإسلامية وتحقيق فاعليتها واستقرارها. ومن هذا المنطلق، فإنّ المهمة الجوهرية للدولة والحكومة الإسلامية تتجسّد في خدمة الشعب والسعي الدؤوب لنيل رضاهم.

٨. في الرؤية السياسية للإمام الخميني، فإنّ مشروعية مبدأ ولاية الفقيه هي تعيينية، غير أن مشروعية ولي الأمر ـ من وجهة نظره ـ مستمدة من تعيين خبراء القيادة المنتخبين من قِبَل الشعب. إنّ اهتمام الإمام الخميني وتقديره لمكانة ودور الشعب في النظام الإسلامي، يتماشى مع تقدير أحكام الإسلام وقوانينه للشعب. إذ يرى الإمام الخميني أن الشعب يحظى بالاحترام والمكانة الخاصّة في ظل القوانين الإسلامية، ولا يوجد أي تعارض بين مكانة ودور الشعب في النظام الإسلامي وبين القوانين الإسلامية. ولهذا، فإنّ في الفكر السياسي والسيرة العملية

للإمام الخميني في مجال الحوكمة الإسلامية، يُفضّل أداء الواجب الشرعي الإلهي على كل أمر آخر.

لذلك، وبناءً على ما تمّ عرضه من مباحث في تفسير وتحليل أبعاد موضوع هذه الدراسة، يُتوقع أن يُسهم هذا الجهد البحثي، من خلال اعتماده على منهجية البحث والتنظيم العلمي، وكذلك من خلال التوضيح المنصف والمنطقي، في فتح آفاق جديدة أمام الدراسات العميقة والشاملة حول أبعاد أفكار وآراء الإمام الخميني، بوصفه مهندس وقائد الثورة الإسلامية. كما يُرتجى أن يُسلّط الضوء على بعض الهواجس الفكرية والأسس النظرية، والنظريات الإدارية والاجتماعية الهامة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي لم تنل حظّها الكافي من البحث والدراسة. وفي نهاية المطاف، أن تُفضي هذه الجهود البحثية إلى بلورة حلول علمية ومنطقية للتحديات والمشكلات الجوهرية التي تواجه البلد.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

١. الأنصاري، مرتضى. (١٤١٠ق). *المكاسب* (ج٢، الطبعة ١). بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع.

٢. باباپور، محمدمهدي. (زمستان ١٣٧٨هـ ش). روند تاريخى نظريه ولايت فقيه از ديدگاه امام خمينى رحمه‌الله. در: مجموعه مقالات *پيشينه ودلايل ولايت فقيه*. از مجموعه آثار «كنگره امام خمينى وانديشۀ حكومت اسلامى». تهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى.

٣. بحر العلوم، السيد محمد. (١٤٠٣ق). *بلغة الفقيه* (ج٣، الطبعة ٤). طهران: مكتبة الصادق عليه‌السلام.

٤. الحر العاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٣ق). *وسائل الشيعة* (ج١٨، الطبعة ٥). بيروت: نشر دار إحياء التراث العربي.

٥. الحسيني الحائري، السيد كاظم. (١٤١٤ق). *ولاية الأمر في عصر الغيبة* (الطبعة ١). قم: مجمع الفكر الإسلامي.

٦. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٢٣هـ ش - ١٩٤٤م). *كشف أسرار* (الطبعة ١). طهران: المكتبة الإسلاميه.

٧. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٦٤هـ ش). *كتاب البيع* (ج٢، الطبعة ١). قم: نشر إسماعيليان.

٨. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٦٥هـ ش - ١٩٨٦م). *شئون واختيارات ولي فقيه، ترجمه مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع* (الطبعة ١). طهران: نشر

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی.
٩. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٨٩هـ ش). *صحيفه امام: مجموعه آثار امام خمینی*ﷺ (ج٤ و٥ و٦ و٧ و٨ و١٠ و١١ و١٤ و١٦ و١٨ و١٩ و٢٠ و٢١، الطبعة ٥). طهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمینیﷺ.
١٠. الخميني، الإمام السيد روح الله (١٣٩٤هـ ش). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تقرير بيانات امام خمینی (الطبعة ٣٠). طهران: مؤسسه چاپ ونشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمینی).
١١. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٤١٠ق). *الرسائل* (ج٢، الطبعة ١). قم: انتشارات إسماعيليان.
١٢. *دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية* (بالفارسية: قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران).
١٣. دهشيري، محمدرضا. (١٣٨٠هـ ش). *درآمدي بر أنديشه سياسي إمام خميني* (الطبعة ١). طهران: نشر مركز أسناد انقلاب إسلامي.
١٤. عميد زنجاني، عباسعلي. (١٣٦٦هـ ش «ألف»). *فقه سياسي - حقوق أساسي ومباني قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران* (ج١، الطبعة ١). طهران: نشر أميركبير.
١٥. عميد زنجاني، عباسعلي. (١٣٦٦هـ ش «ب»). *فقه سياسي - نظام سياسي ورهبري در إسلام* (ج٢، الطبعة ١). طهران: نشر أميركبير.
١٦. فوزي، يحيى. (١٣٨٤هـ ش). *أنديشه سياسي إمام خميني* (الطبعة الأولى). قم: دفتر نشر معارف.
١٧. قاضي زاده، كاظم. (١٣٧٧هـ ش). *أنديشه هاي فقهي وسياسي إمام خميني*

(الطبعة الأولى). طهران: نشر مركز تحقيقات رياست جمهوري.
١٨. لنكرودي، محمد جعفر. (١٤٠٣هـ ش). *ترمينولوژي حقوق* (الطبعة ٣٩). طهران: انتشارات گنج دانش.
١٩. موسوي خلخالي، السيد محمدمهدي. (١٣٦١هـ ش). *حاكميت در إسلام* (الطبعة ١). طهران: نشر آفاق.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 • No. 1 • Issue 5 • Spring & Summer • 2023

Ethics in Islamic Politics from the Perspective of Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir Sadr

Seyed Mohammad Sadeq Beyzaei (al-Khersan)[1]

Date Received: 07/11/2024 Date Accepted: 29/01/2025

Abstract

This study explores the place of ethics in Islamic politics from the perspective of Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir Sadr, one of the most prominent contemporary Islamic thinkers. He believed that ethics is not merely a complement to politics, but rather the very spirit and foundation of its survival. Al-Sadr emphasized that Islamic law is intrinsically and inseparably linked with politics—a connection that transforms moral values into instruments for achieving justice and serving the public good. By examining Sadr's works, this study portrays a vision of the Islamic state built upon firm moral foundations: a government regarded as a divine trust, where power is seen as a means to realize the common good, justice, and equality. According to him, values such as justice and integrity are not only religious virtues but also essential pillars for the endurance and cohesion of society. He also warned against the dangers of corruption

1. Researcher in Islamic Sciences and Instructor at Islamic Seminary of Qom. bsadeg583@gmail.com

* Beyzaei (al-Khersan), S. M. S. (2023). Ethics in Islamic Politics from the Perspective of Martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir Sadr. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 143-181. DOI: 10.22081/ipt.2025.72539.1025

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

that arise from the removal of ethics from political life, arguing that neglecting such values leads to the erosion of public trust, the collapse of institutions, and the spread of chaos. From Sadr's perspective, politics only finds proper order and direction when founded upon moral principles—principles that uphold human dignity, ensure the flourishing of society, and guarantee the continuation of sound and righteous governance.

Keywords
Society, Islamic Ethics, Islamic Politics, Justice, Muhammad Baqir Sadr.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

الأخلاق في السياسة الإسلامية من منظور آية الله الشهيد السيد محمدباقر الصدر

السيد محمدصادق البيضائي (الخرسان)[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/٠٧ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٩

الملخص

يبحث هذا البحث في موقع الأخلاق في السياسة الإسلامية من خلال رؤية آية الله الشهيد محمدباقر الصدر أحد أبرز المفكرين الإسلاميين في العصر المعاصر، الذي يرى أن الأخلاق ليست مكمّلاً للسياسة، بل هي روحها ودعامة بقائها. يؤكد الشهيد الصدر أن الشريعة الإسلامية ترتبط بالسياسة ارتباطاً عضوياً يجعل من القيم الأخلاقية أداة لتحقيق العدالة وخدمة المصلحة العامة. يتناول البحث قراءة في مؤلفات السيد الشهيد فيعرض تصوراً لدولة إسلامية تُبنى على أسس أخلاقية متينة، يكون فيها الحكم أمانة، والسلطة وسيلة لتحقيق الخير العام والمساواة. ويرى أن القيم مثل العدالة والنزاهة ليست مجرّد فضائل دينية، بل ركائز لاستقرار المجتمع وتماسكه. كما يحذر من خطر الفساد الناتج عن إقصاء الأخلاق من العمل السياسي، ويرى أن تجاهل هذه القيم يؤدي إلى فقدان ثقة الشعب، وانهيار المؤسسات، وانتشار الفوضى. ومن ثم، فإن السياسة، في نظر الشهيد الصدر، لا تستقيم إلا إذا تأسست على مبادئ أخلاقية تُعلي من كرامة الإنسان وتضمن ازدهار المجتمع واستدامة الحكم الرشيد.

الكلمات المفتاحية

المجتمع، الأخلاق الإسلامية، السياسة الإسلامية، العدالة، محمدباقر الصدر.

١. باحث في العلوم الإسلامية وأستاذ الحوزة العلمية بقم المقدسة. bsadeg583@gmail.com

* البيضائي (الخرسان)، السيّد محمّدصادق. (٢٠٢٣). الأخلاق في السياسة الإسلامية من منظور آية الله الشهيد السيد محمدباقر الصدر. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ١٤٣-١٨١.
DOI: 10.22081/ipt.2025.72539.1025

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

تُعد العلاقة بين الأخلاق والسياسة من أبرز القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي المعاصر، ولا سيّما في الطرح السياسي والأخلاقي لدى آية الله الشهيد محمدباقر الصدر. إذ يرى الشهيد أن الأخلاق تمثّل عنصراً بنيوياً في أي نظام سياسي إسلامي، كونها تعكس القيم العليا للمجتمع، وتوجّه السلوك السياسي نحو الالتزام بالمبادئ الإسلامية.

يهدف هذا البحث إلى استكشاف مفهوم الأخلاق في العمل السياسي في فكر الشهيد الصدر، مع التركيز على دورها في توجيه السلوك السياسي نحو التزام القيم الإسلامية وتفعيلها واقعاً. وقد اعتمدت الدراسة على عدد من مؤلفاته، من أبرزها *فلسفتنا* و*ومضات* و*الإسلام يقود الحياة*، بوصفها مراجع أساسية لفهم تصوره الأخلاقي والسياسي بصورة مركّزة. كما شملت الدراسة تحليلاً لعدد من مؤلفاته الأخرى التي تناول فيها البعد الأخلاقي في الحياة العامة والسياسية، بهدف تقديم رؤية شاملة ومتعددة الأبعاد. وتبرز الأخلاق، في التصور الصدري، كشرط جوهري لممارسة القيادة السياسية، حيث يُلزَم القادة بالتحلي بالنزاهة والعدالة والشفافية، لما لذلك من أثر مباشر على فاعلية الدولة واستقرار المجتمع وتقدّمه. ومن ثمّ، يسعى هذا البحث إلى تحليل دور الأخلاق في السياسة الإسلامية وفقاً لرؤية الشهيد الصدر، مع تسليط الضوء على تجلياتها التطبيقية في واقع الدولة والمجتمع، وبيان إسهامها في بناء نظام سياسي متوازن وعادل.

خلفية البحث

نشير في هذا القسم إلى بعض الأبحاث المتعلقة بموضوع هذه المقالة باللغتين العربية والفارسية:

١. *جايگاه عدالت در انديشه شهيد سيد محمدباقر صدر* (باللغة الفارسية)

[ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: مكانة العدالة في فكر الشهيد السيد محمدباقر الصدر]

المؤلفة: نجمة كيخا، تاريخ النشر: ٢٠٠٠م]

تتناول هذه الدراسة موقع العدالة في فكر الشهيد الصدر، مبينةً أنها ليست مجرّد قيمة أخلاقية، بل هي ركيزة أساسية لبناء النظام الإسلامي بجميع أبعاده. وقد انطلقت من تحليل المفهوم العام للعدالة لتصل إلى تفصيل دقيق لمظاهرها التطبيقية في السياسة والاقتصاد، مثل تكافؤ الفرص وتوزيع الثروات. كما أظهرت أن الصدر يرى في العدالة الاجتماعية تجلياً للعدل الإلهي، ويجعلها أساساً لشرعية الدولة وفاعلية النظام.

٢. *الأخلاق والدين* (باللغة العربية)

[المؤلف: محمد عبداللاوي، تاريخ النشر: ٢٠٢١ م]

يتناول هذا المقال الفكر السياسي عند الشهيد الصدر، مركزاً على العلاقة بين الدين والسياسة، ويعتمد منهجاً نقدياً لاستعراض كيف أسس الصدر مشروعاً متكاملاً للدولة الإسلامية المعاصرة يرتكز على مبادئ الشورى والعدالة وولاية الأمة. كما يبرز المقال قدرته على التوفيق بين الثوابت الإسلامية ومتغيرات الواقع السياسي، مع الالتزام بمرجعية الفقيه، مما يُظهر جمعاً فريداً بين البعدين الفقهي والحضاري.

٣. *بررسی زیست علمی ـ اخلاقی سیدمحمدباقر صدر* (باللغة الفارسية)

[ترجمة اسم المقال إلى العربية: دراسة الحياة العلمية ـ الأخلاقية حيوية للسيد محمدباقر الصدر)

المؤلفة: مريم برادران حقير، تاريخ النشر: ١٣٩٨هـ ش]

يسلّط هذا المقال الضوء على البعد العلمي-الأخلاقي في شخصية الشهيد الصدر، بوصفه نموذجاً لعالِم يربط بين النظرية والتطبيق. تنطلق الدراسة من فرضية أن المعلم في العلم الديني لا يكتفي بتقديم النظرية، بل يمثلها سلوكاً وتأثيراً في الواقع.

ويظهر المقال كيف أن منهج الصدر في التعليم والتفكير يستمد جذوره من التزام أخلاقي عميق، مما يجعله نموذجاً يساهم في تجديد الفكر الديني وتشكيل السياسات التعليمية القائمة على القيم.

ما يميز مقالي عن الدراسات المذكورة: تستند دراستي هذه إلى جهود علمية سابقة، حيث تناولت أبحاثٌ بارزةٌ مفاهيمَ منفصلةً في فكر الشهيد الصدر، مثل العدالة، والسيرة الأخلاقية، والمعالم السياسية. وفي ضوء هذه الجهود، تأتي مقالتي لتُقدّم قراءةً جديدةً وأعمق، متجاوزةً حدود التناول الجزئي إلى "غوصٍ تحليلي" في العلاقة البنيوية بين الأخلاق والسياسة. إنها لا ترى في الأخلاق زينةً تضاف إلى الحكم، بل "روحًا" تتغلغل في جوهره، تُقيم أركانه، وتُثبّت شرعيته. وبهذا، تسعى هذه الدراسة إلى ما هو أبعد من مجرد الشرح والتوثيق، لترسمَ خريطةً جديدةً لإعادة بناء منظومة السياسة الإسلامية من منبعها الأخلاقي الأصيل، كما صاغها الشهيد الصدر، لتجعلَ من القيم نبض الحكم وشرط استقراره.

١. مفاهيم وكليات البحث

١-١. الأخلاق

الأخلاق في اللغة: الأخلاقُ جمعُ خُلُقٍ، والخُلُقُ - بضَمِ اللَّامِ وسُكونِها - هو الدِّينُ والطَّبعُ والسَّجيَّةُ (وهو ما خُلِقَ عليه مِنَ الطَّبعِ) والمُروءةُ، وحَقيقةُ الخُلُقِ أنَّه لصورةِ الإنسانِ الباطِنةِ، وهي نَفسُه وأوصافُها ومَعانيها المُختَصَّةُ بها بمَنزِلةِ الخَلقِ لصورَتِه الظَّاهرةِ وأوصافِها ومَعانيها (الفيروزآبادي، ١٤١٥ق، ص ٨٨١؛ ابن منظور، ١٤١٤ق، ج١٠، ص ٨٦؛ الحسيني الزبيدي، ١٩٩٤م، ج١٣، ص ١٢٤). كما كتب الراغبُ: والخَلقُ والخُلُقُ في الأصلِ واحدٌ.. لكن خُصَّ الخَلقُ بالهَيئاتِ والأَشكالِ والصُّورِ المُدرَكةِ بالبَصَرِ، وخُصَّ الخُلُقُ بالقوى والسَّجايا المُدرَكةِ بالبَصيرة (الراغب الأصفهاني، ١٤١٦ق، ص ٢٩٧).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الأخلاق فی الاصطلاح: الخُلق هو الدين والطبع والسجية، وهو عبارة عن الصورة الباطنيّة للإنسان، كما أنَّ «الخَلق» بالفتح عبارة عن الصورة الظاهرية للإنسان، فعند ما يقال: «فلان حسن الخَلق والخُلق» المراد أنّه حسن الظاهر والباطن. وهذه الصورة الباطنية يظهر جمالها أو قبحها من خلال صدور الأفعال عنها، فإن كانت الأفعال الصادرة عن تلك الهيئة أفعالا محمودة وحسنة عقلاً وممدوحة وراجحة شرعاً سمّيت تلك الهيئة «خلقاً حسناً» وإن كان الصادر عنها أفعالاً ذميمة وقبيحة شرعاً أو عقلاً سمّيت «خلقاً سيّئاً» (شبّر، ٢٠٠٨م، ص ٢٥).

١-٢. السياسة

السياسة فی اللغة: السياسة في اللغة هي مصدر الفعل "ساسَ يَسُوسُ" بمعنى "القيام على الشيء بما يصلحه ويدبره" (الفيروزآبادي، ١٤١٥ق، ص ٧٠٣). وقد اُستعير هذا المعنى في الأصل من تدبير أمر الخيل وترويضها، ثم اتسع ليشمل تدبير شؤون الناس وإصلاح أمورهم.

السياسة فی الاصطلاح: قد اختلف علماء اللغة والعلوم الاجتماعية والسياسية حول المعنى الدقيق "السياسة" في الاصطلاح، فعرفها *معجم اللغة العربية المعاصرة* بعدة تعريفات بناءًا على المقصود منها، أشهرها التعريف لها بـ «سلوك الحكومات والدول ومواقفها تجاه القضايا الداخلية والقضايا المتعلقة بالدول الأخرى» (عمر، ٢٠٠٨م، ج٢، ص ١١٣٤).

١-٣. السياسة الإسلامية

تُعتبر السياسة في الإسلام مفهوماً شاملاً يهدف إلى تنظيم حياة المجتمع وتوجيه سلوكيات الأفراد لتحقيق الخير العام. فهي لا تقتصر على الجوانب الحكومية أو الإدارية فحسب، بل تمتد لتشمل جميع جوانب الحياة اليومية التي تؤثر على الفرد والمجتمع. يشمل ذلك الأخلاق، القيم، العادات، والسياسات

الاجتماعية والاقتصادية التي تساهم في بناء مجتمع متوازن ومستقر. كما يُظهر مفهوم السياسة الإسلامية أن القيادة ليست مجرد سلطة تُمارس، بل هي مسؤولية عظيمة تتطلب الالتزام بالقيم الأخلاقية والعدالة. تُظهر هذه الرؤية السليمة أهمية الممارسات السياسية الأخلاقية، حيث يعتقد المسلمون أن السياسات التي تعتمد على المبادئ الإسلامية والأخلاقية تُسهم في تعزيز السلم الاجتماعي وتوفير الأمان والرخاء للمجتمع. لذا، فإن السياسة الإسلامية ليست مجرد مجموعة من القوانين أو الأنظمة بحتة، بل هي عملية مستمرة تتطلب الوعي والمشاركة الفعّالة من الأفراد لتحقيق المصلحة العامة وتوفير بيئة تُعزز من القيم الإنسانية.

وأما السياسة في الاصطلاح الإسلامي الشيعي من منظور الشهيد الصدر: رعاية شؤون الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وهي مهمة تهدف إلى تحقيق مصالح الأمة وحفظ كيانها الاجتماعي، ورسم منهاج حياتها عملياً بما يضمن سعادة الناس في الدنيا والآخرة. هذه الرؤية تربط السياسة بالمرجعية الشرعية ـ وفي الحقيقة بـ "الإمامة"[1] ـ وتُبرزها كأداة لتحقيق العدالة الإلهية على الأرض، وتُعدّ جزءاً أصيلاً من مهمة الفقيه العادل في إقامة الحق ومنع الفساد (الصدر، ١٤٢٨ق، ٣٠٦).

المجلد ٣ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ٥ * ربيع وصيف ٢٠٢٣

٢. الأسس النظرية للأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي

٢-١. الأخلاق الإسلامية كنظام شامل

تُعتبر الأخلاق الإسلامية نظاماً شاملاً من القيم والمبادئ المستندة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث تُشكل الأساس الذي يرتكز عليه كل عمل سياسي

١. لإنّ الإمامة رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا (البحراني، ١٤٠٦ق، ص ١٧٤) وهي مشتملة على حفظ مصالح الناس الدينيّة والدنياويّة، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها (الطوسي، ١٩٩٢م، ص ٨٣).

يُعنى بالخير العام. في هذا السياق، يُعزز الشهيد محمدباقر الصدر فكرة أن رضا الله سبحانه وتعالى يجب أن يكون في مقدمة كل عمل سياسي، ويجب التركيز على القيم الأساسية الضرورية للحياة الإجتماعية، مثل العدالة، والصدق، والرحمة، والإيثار، وغيرها من الفضائل التي تُسهم في بناء مجتمع متماسك. تمثل هذه القيم الأخلاقية جزءاً جوهرياً من العقيدة الإسلامية، حيث لا تقتصر على تنظيم سلوك الفرد فحسب، بل تمتد لتشمل العلاقات الإجتماعية والسياسية، ساعية لتحقيق توازن اجتماعي يُعزز من الترابط والاستقرار. لذا، فإن الأخلاق في السياسة، كما يراها الشهيد الصدر، ليست مجرد عنصر تكميلي، بل هي الأساس الذي يُبنى عليه النظام السياسي الإسلامي السليم. يهدف هذا الجزء من الدراسة إلى استعراض التعريفات والمفاهيم الأساسية للأخلاق الإسلامية من منظور الشهيد الصدر، وتوضيح مصادرها من القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، لتسليط الضوء على كيفية تجسيد هذه القيم في الحياة السياسية، وكيف تُسهم في تعزيز نظام سياسي عادل ومستقر.

تُعتبر الأخلاق الإسلامية مجموعةً متكاملة من القيم والمبادئ التي وُضعت لتوجيه سلوك الإنسان، وفقاً لما جاء به الدين الحنيف من تعاليم سامية تدعو إلى تهذيب النفس وتنمية الفضائل أو بعبارة أخرى هي مجموعة من القيم والمبادئ التي تحدد السلوكيات الإنسانية بناءً على تعاليم الدين الإسلامي، مستندة إلى النصوص الدينية مثل القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام. تهدف هذه الأخلاق إلى توجيه الفرد نحو تحقيق الكمال الروحي والاجتماعي، وتعزيز العلاقات الإنسانية في إطار من القيم العليا.

فالأخلاق ليست مجرد قواعد سلوكية، بل تُعتبر وسيلة لتحقيق الصلاح والازدهار في الحياة الدنيا، وسبيلًا لنيل رضا الله تعالى في الآخرة؛ كما قال الله سبحانه في محكم التنزيل،: **{قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها}** (الشمس، ٩) مشيراً إلى أهمية تهذيب النفس كوسيلة لتحقيق الفلاح والنجاح في كل من الدنيا والآخرة.

فتزكية النفس ليست إلا المفتاح الذي يفتح أبواب السعادة الحقيقية والطمأنينة، ويُمكّن الإنسان من بناء علاقات إنسانية قائمة على الأخلاق الحميدة والتفاهم المتبادل. لذا، فإن الأخلاق الإسلامية تمثل الدعامة الأساسية في حياة الأفراد والمجتمعات، حيث تُسهم في بناء مجتمع متماسك يسعى لتحقيق العدالة والرحمة، مما يُعزز من التوازن الاجتماعي ويؤدي إلى التطور والرفعة.

٢-٢. القيم الأساسية للأخلاق الإسلامية

أولاً) العدالة: تُعتبر العدالة من أبرز القيم الأخلاقية في الإسلام، إذ تُعنى بإعطاء كل ذي حقٍ حقه دون محاباة أو ظلم. يقول الله تعالى: **{إن الله يأمر بالعدل والإحسان}** (النحل، ٩٠). العدالة تضمن حقوق الأفراد وتساعد في بناء مجتمع متوازن.

ثانياً) الصدق: يُعتبر الصدق قيمة مركزية في الأخلاق الإسلامية، حيث يشكل أساس الثقة في العلاقات الاجتماعية والسياسية. يقول الله تعالى: **{يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين}** (التوبة، ١١٩). الصدق يعزز من مصداقية الأفراد ويقوي الروابط الاجتماعية.

ثالثاً) الرحمة: الرحمة هي قيمة جوهرية في الأخلاق الإسلامية، وتعكس طبيعة الإسلام كدين يهدف إلى التخفيف عن الناس وتوفير السكينة لهم. يقول الله تعالى في وصف رسالته للنبي محمد ﷺ: **{وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين}** (الأنبياء، ١٠٧). الرحمة تُشجع على التعاون والتسامح بين أفراد المجتمع.

رابعاً) الإيثار: يُعد الإيثار من أعظم القيم الأخلاقية في الإسلام، حيث يقتضي تقديم مصالح الآخرين على المصلحة الشخصية. يقول الله تعالى: **{ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة}** (الحشر، ٩). الإيثار يعزز من روح التعاون والتكافل الاجتماعي.

٢-٣. دور الأخلاق الإسلامية في بناء المجتمع

تشكل الأخلاق الإسلامية جزءاً جوهرياً من منظومة متكاملة تهدف إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وتعتبر ركيزة أساسية في بناء مجتمع متماسك يقوم على التعاون والتعاطف بين أفراده. تقوم هذه الأخلاق بتعزيز العدالة والمساواة، وتوجيه سلوك الأفراد نحو المسؤولية الأخلاقية. يُسهم التزام الأفراد بالأخلاق الإسلامية في تحقيق بيئة يسودها العدل والأمان، حيث تكون العلاقات مبنية على الثقة والنزاهة. كما يُرسخ القرآن الكريم في عدة مواضع ضرورة الالتزام بالقيم التي تضمن حقوق الآخرين وتؤدي إلى بناء مجتمع عادل وآمن. إن تطبيق هذه المبادئ يُسهم في تحقيق الاستقرار والتطور الاجتماعي، إذ أن العدالة والإحسان يُعززان من وحدة المجتمع، ويؤديان إلى الازدهار العام. إن الأخلاق الإسلامية ليست مجرد توجيهات سلوكية، بل هي أساس متين يُبنى عليه الفرد والمجتمع. من خلال الالتزام بالقيم الأخلاقية، يُمكن للأفراد أن يسهموا في بناء مجتمع يسوده العدل والرحمة، مما يُعزز من التماسك الاجتماعي ويؤدي إلى تحقيق التنمية المستدامة. إن الأخلاق الإسلامية تُعتبر دعامة أساسية لتحقيق السعادة والرفاهية، وتُسهم في بناء أمة قوية ومزدهرة.

٢-٤. مصادر الأخلاق الإسلامية

تُعتبر الأخلاق في الإسلام من المصادر الأساسية التي تُستمد منها القيم والمبادئ الأخلاقية، وهذه المصادر تشمل:

اولاً) القرآن الكريم: يُعد القرآن الكريم المصدر الأول للأخلاق الإسلامية، حيث يحتوي على العديد من الآيات التي تدعو إلى القيم الأخلاقية مثل العدالة، الصدق، الرحمة، والإيثار. على سبيل المثال، يقول الله تعالى: **{إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ والإحسانِ}** (النحل، ٩٠) مما يُبرز أهمية العدالة كقيمة أخلاقية أساسية.

ثانياً) السنة النبوية الشريفة: تُعتبر السنة النبوية، التي تشمل أقوال وأفعال

النبي محمدﷺ المصدر الثاني للأخلاق. فقد كان النبيﷺ نموذجاً حياً للأخلاق، حيث قال: «إِنّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكارِمَ الْأَخلاق» (الطبرسي، ١٤١٢ق، ص ٨). هذا الحديث يُظهر أهمية الأخلاق في رسالة الإسلام.

ثالثاً) أقوال وأفعال وتقرير المعصومين من أهل بيت النبيﷺ: يمثل أهل بيت النبيﷺ القدوة المثلى في تطبيق المبادئ الأخلاقية، حيث يُعتبرون مثالًا للعدالة والرحمة والإيثار. إن أهل البيتﷺ هم الورثة الحقيقيون للنبي محمدﷺ فقد اختارهم الله تعالى ليكونوا قدوةً للمؤمنين في كل زمان ومكان. وكونهم يمتلكن العصمة من الخطأ، يمنح أقوالهم وأفعالهم قيمةً سامية، حيث فتُعتبر حجّةً ومرجعاً راسخاً لكل مسلم يسعى بصدق لتحقيق الأخلاق الفاضلة في مسيرته الحياتية.

رابعاً) اجتهادات العلماء الربانيين: يُعتبر اجتهاد العلماء في تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية عاملاً محوريًا في فهم تطبيقات الأخلاق في الحياة المعاصرة. هؤلاء العلماء هم ورثة الأنبياء، حيث يستمدون علمهم ومعرفتهم من كتاب الله وسنة نبيه، ويستندون إلى أقوال أهل البيتﷺ كمرجع أساسي. إنهم يسعون جاهدين لتطوير الفكر الأخلاقي من خلال استنباط القيم والمبادئ التي تتناسب مع التحديات المعاصرة، مما يُساهم في توجيه المجتمع نحو الالتزام بالقيم الإسلامية. إن هؤلاء العلماء لا يكتفون بتقديم الفتاوى، بل يعملون على ربطنا بكلام الله وبأهل البيتﷺ، مُعززين بذلك صلتنا بالخالق. إنهم يُساعدوننا في وضع أيدينا في يد الله تعالى، من خلال توجيهنا نحو فهم عميق للأخلاق الإسلامية، مما يُعزز من قدرتنا على مواجهة التحديات والالتزام بالقيم النبيلة في حياتنا اليومية.

خامساً) التجارب الإنسانية: تُعتبر التجارب الإنسانية التي عاشها المسلمون عبر التاريخ جزءًا أساسيًا من مصادر الأخلاق، حيث تُظهر كيفية تطبيق القيم الإسلامية في مختلف الظروف والأوقات. وفي هذا السياق، نركز بشكل خاص

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

على الجوانب الأخلاقية التي تجلّت في سيرة المعصومين عليهم السلام، الذين كانوا نموذجًا حيًا للقيم النبيلة التي يجب أن يتحلى بها المجتمع. لقد أظهر المعصومون من أهل البيت عليهم السلام التزاماً راسخًا بالقيم الأخلاقية، حيث اعتبروها أساسًا لبناء مجتمع متماسك ومزدهر. إنهم قدوة في الرحمة، والعدالة، والإيثار، وقد جسّدوا هذه القيم في حياتهم اليومية، مما جعلها جزءًا لا يتجزأ من تراثنا الإسلامي. لقد كانت أقوالهم وأفعالهم مُلهمة للأجيال، حيث اعتُبرت الأخلاق الفاضلة قيمةً لا يمكن التفريط بها، وأي انحراف عنها كان يُعتبر مرفوضًا.تُعزز هذه التجارب من الفهم العملي للأخلاق، وتُساعد في تعزيز القيم في المجتمع، حيث يُمكن للأفراد والمجتمعات أن يستلهموا من سيرة المعصومين. إن الالتزام بهذه القيم الأخلاقية يُساهم في بناء مجتمع متوازن يسعى لتحقيق الخير العام، مما يُعزز من رفعة الأمة الإسلامية ويُسهم في تطورها.عبر التاريخ، كانت التجارب التي عاشها المسلمون، المستندة إلى تعاليم المعصومين، وفي حضورهم المبارك، تُظهر كيف يمكن للقيم الأخلاقية أن تُشكل حياة الأفراد والمجتمعات، وتُعزز من روح التعاون والمحبة بينهم. لذا، فإن الالتزام بهذه المبادئ الأخلاقية يُعدّ واجبًا على كل مسلم يسعى إلى تحقيق العدالة والرحمة في حياته.

٣. أخلاق الإسلام والمبادئ الأساسية لتعزيز التماسك والعدالة

تتألف الأخلاق الإسلامية من مجموعة من القيم الجوهرية التي تشكل الركائز الأساسية لبناء الفرد والمجتمع. ومن بين هذه القيم، تبرز أربعة مبادئ رئيسية تُعزز من تماسك المجتمع وتحقق العدالة والرحمة.

٣-١. العدالة

تُعتبر العدالة أحد أهم المبادئ الأخلاقية في الإسلام، حيث تُعنى بإعطاء كل ذي حقٍ حقه دون محاباة أو ظلم. يحث الإسلام على العدالة كمبدأ أساسي

لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وقد قال الله تعالى: **{إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ والإحسانِ وإيتاءِ ذِي الْقُرْبى وينْهى عَنِ الْفَحْشاءِ والْمُنْكَرِ والْبَغْيِ يعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون}** (النحل، ٩٠). كما يؤكد الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام على أهمية العدالة بقوله: «العَدْلُ أساسٌ بِهِ قِوامُ العالَم.» (المجلسي، ١٩٨٣م، ج٧٥، ص ٨٣) مشيراً إلى أن المجتمع القائم على العدل هو مجتمع قوي وقويم، وللعدالة قيمة حيوية للحفاظ على استقرار المجتمع وتماسكه.

٣-٢. الصدق

يُعتبر الصدق قيمة مركزية في الأخلاق الإسلامية، حيث يشكل أساس الثقة في العلاقات الاجتماعية والسياسية. يقول الله تعالى: **{يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وكُونُوا مَعَ الصّادِقِين}** (التوبة، ١١٩)، حيث يوجه المسلمين إلى ضرورة التزام الصدق كوسيلة لتحقيق التماسك الاجتماعي. كما يؤكد هذا الحديث المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ، وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ، وَهُمَا فِي النَّارِ.» (الشريف الرضي، ١٤٢٢ق، ص ١٠٢) على أن الصدق هو المدخل الذي يضمن الوصول إلى الفضائل الأخرى. وقد أشار الشهيد الصدر إلى أن الصدق هو قاعدة لا غنى عنها لأي نظام اجتماعي ناجح، حيث يعزز من مصداقية القادة والثقة العامة، ويعكس الالتزام بالقيم الأخلاقية (الصدر، ١٤٣٤ ق «ب»، صص ٣٧ و٣٩ و٤٠ و٢٩١).

٣-٣. الرحمة

تُعتبر الرحمة قيمة جوهرية في الأخلاق الإسلامية، وتعكس طبيعة الإسلام كدين يهدف إلى التخفيف عن الناس وتوفير السكينة لهم. يقول الله تعالى في وصف رسالته للنبي محمد صلى الله عليه وآله: **{وما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِين}** (الأنبياء، ١٠٧) مما يوضح أن الرحمة هي الأساس الذي تنبني عليه الرسالة الإسلامية. وقد دعا النبي

الأعظمﷺ إلى التعامل بالرحمة، حيث قال: «الرّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (ابن أبى جمهور، ١٤٠٥ق، ج١، ص ٣٦١)، مشيراً إلى ضرورة الرحمة كشرط أساسي لبناء علاقات إنسانية مستقرة تقوم على المحبة والتسامح. إن الرحمة تُعزز من الروابط الاجتماعية وتُسهم في خلق بيئة من التعاون والتعاطف بين الأفراد.

٣-٤. الإيثار

يُعد الإيثار من أعظم القيم الأخلاقية في الإسلام، حيث يقتضي تقديم مصالح الآخرين على المصلحة الشخصية. وقد أشار القرآن الكريم إلى فضل الإيثار في قوله تعالى: **{وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}** (الحشر، ٩) حيث يُثني على الذين يفضلون مصالح الآخرين حتى في أصعب الظروف. يُبين هذا المبدأ أهمية التضامن والتكافل الاجتماعي، وهو ما يعزز من ترابط الأمة الإسلامية. الإيثار يُعزز من روح التعاون ويُسهم في بناء مجتمع يسوده التكافل والمحبة، حيث يُعتبر من الأسس التي تُعزز من تماسك المجتمع وتحقق الرفعة والازدهار.

٤. دور الأخلاق الإسلامية في بناء المجتمع

تشكل الأخلاق الإسلامية جزءاً جوهرياً من منظومة متكاملة تهدف إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وتعتبر ركيزة أساسية في بناء مجتمع متماسك يقوم على التعاون والتعاطف بين أفراده. تقوم هذه الأخلاق بتعزيز العدالة والمساواة، وتوجيه سلوك الأفراد نحو المسؤولية الأخلاقية. يُسهم التزام الأفراد بالأخلاق الإسلامية في تحقيق بيئة يسودها العدل والأمان، حيث تكون العلاقات مبنية على الثقة والنزاهة. الإسلام يؤكد على معايير عالية من الأخلاق في كل جوانب الحياة، إذ يقول الله تعالى: **{ولقد كرّمنا بني آدم}** (الإسراء، ٧٠)

مما يوضح الكرامة التي يجب أن تكون محور العلاقات الإنسانية. كما يُرسخ القرآن الكريم في عدة مواضع ضرورة الالتزام بالقيم التي تضمن حقوق الآخرين وتؤدي إلى بناء مجتمع عادل وآمن. إن تطبيق هذه المبادئ يُسهم في تحقيق الاستقرار والتطور الاجتماعي، إذ أن العدالة والإحسان يُعززان من وحدة المجتمع، ويؤديان إلى الازدهار العام. تُعزز الأخلاق الإسلامية من روح التعاون والتكافل بين الأفراد، حيث تُشجع على مساعدة المحتاجين ورعاية الضعفاء. هذا التكافل الاجتماعي يُعتبر أساساً لبناء مجتمع قوي ومتماسك، حيث يُسهم كل فرد في رفعة المجتمع وازدهاره. كما أن الالتزام بالأخلاق يُعزز من الثقة بين الأفراد، مما يُسهم في تقليل النزاعات والخلافات. علاوة على ذلك، تُعتبر الأخلاق الإسلامية دليلاً توجيهياً في الحياة اليومية، حيث تُساعد الأفراد على اتخاذ القرارات الصائبة في مختلف المواقف. من خلال الالتزام بالقيم الأخلاقية، يُمكن للأفراد أن يتجنبوا الفتن والفساد، ويعملوا على بناء مجتمع يسوده السلام والطمأنينة.إن الأخلاق الإسلامية لا تقتصر على الأفراد فقط، بل تشمل المؤسسات والمجتمعات، حيث يجب أن تكون هذه القيم مرشداً في السياسات والقرارات التي تُتخذ على مستوى المجتمع. من خلال تطبيق مبادئ الأخلاق الإسلامية، يُمكن تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، مما يُعزز من رفاهية المجتمع ككل.

إلى الله ولبناء مجتمع مترابط ومزدهر. إن الالتزام بالأخلاق الإسلامية يؤدي إلى تحقيق التوازن في المجتمع من خلال توفير البيئة التي يسودها العدل والأمان، مما يدعم الاستقرار والتنمية ويسهم في بناء أمة قوية تعتمد على التعاون والتراحم بين أفرادها، وتكون خير قدوة بين الأمم.

٤-١. السياسة الإسلامية ومكانة الأخلاق فيها

يتم توضيح مفهوم السياسة في الإسلام من خلال ربطها بالأخلاق

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

والمسؤولية الاجتماعية، إذ لا تُعتبر السياسة في الإسلام مجرد إدارة للحكم أو وسيلة للتحكم في السلطة، بل هي أداة لتحقيق العدالة وخدمة المصلحة العامة. فالإسلام ينظر إلى السياسة كوسيلة لإقامة مجتمع قائم على العدل والإحسان، يُعنى برفاهية الأفراد والمجتمع ككل. وقد أكد آية الله الشهيد محمدباقر الصدر على أن السياسة، لكي تكون فعّالة ومؤثرة، يجب أن تستند إلى القيم الأخلاقية والمبادئ الإسلامية التي تُعزز العدالة والمساواة وتُحقق الصالح العام. يرى الشهيد الصدر أن السياسة إذا ما ارتبطت بالأخلاق ستؤدي إلى استقرار المجتمع وإرساء النظام الذي يسعى إلى تنمية الإنسان وحمايته من الظلم والاستبداد. وفي كتابه *الإسلام يقود الحياة*، يُبرز الشهيد الصدر أن الالتزام بالقيم الأخلاقية يُعد أمراً ضرورياً ليتمكن النظام السياسي من تجنب الفساد والانحراف الذي قد يُهدد استقرار الدولة. فالسياسة، وفقاً لرؤيته، ليست أداة للسلطة فقط، بل هي تكليف يهدف إلى رعاية مصالح الناس وتوجيه المجتمع نحو تحقيق الفضائل الاجتماعية.

٤-٢. الأخلاق كمبدأ أساسي في السياسة الإسلامية

إن جوهر السياسة في الإسلام ليس فن الحكم فحسب، بل هو فن تهذيب النفوس وعمارة الأرض بقيم السماء. فالأخلاق في هذا التصور ليست زينة خطابية ولا شعارات عابرة، بل هي البنية التحتية التي تقوم عليها صروح السياسات العادلة، وهي المعيار الذي يُوزَن به القائد قبل قراراته. هذا الفهم العميق تجلّى بوضوح في كتاب *الإسلام يقود الحياة*، حيث تنبض الصفحات برؤية تؤكد أن الأخلاق ليست هامشًا على متن السياسة، بل هي قلبها النابض وميزان حركتها. في ضوء هذا التصور، تبدو السياسة ضربًا من ضروب السمو الروحي، حيث لا تُمارَس من أجل الهيمنة، بل من أجل خدمة الإنسان وصيانته من الانحدار. وهذا ما أبرزه الشهيد الصدر في رؤيته المتجذّرة، إذ جعل

من الأخلاق ضميرًا حيًّا يُوجّه السياسة لا قيدًا يُعطلها، وجعل من الحاكم أنموذجًا يُحتذى لا سلطة تُخشى. حين تصطبغ السياسة بروح الأخلاق، تتعافى الأمة من علل التسلط، وتنهض على أكتاف الثقة والعدل والإحسان. وبهذا، تغدو القيادة في الإسلام رسالة لا مغنمًا، وسبيلاً إلى إصلاح الدنيا بمنظور الآخرة، حيث يكون الإنسان غاية السياسات لا وسيلتها.

٥. الأسس الفكرية والفلسفية للشهيد الصدر في الأخلاق

يُعد آية الله الشهيد محمدباقر الصدر من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين قدموا رؤى عميقة حول الأخلاق الإسلامية (انظر: عبداللاوي، ٢٠٢١ م) حيث ربط بين الفلسفة والأخلاق بشكل يُظهر أهمية القيم الدينية في تشكيل سلوك الأفراد والمجتمعات. في هذا السياق، يُشدد الشهيد الصدر على النقاط التالية:

٥-١. الإيمان كمصدر للقيم الأخلاقية

يؤكد الشهيد الصدر أن الفلسفة المادية، التي تنكر وجود قيم مطلقة أو معايير أخلاقية ثابتة، تؤدي إلى الفوضى الأخلاقية والضياع. فغياب الأسس الثابتة للأخلاق يساهم في تآكل القيم، مما ينعكس سلبًا على سلوك الأفراد والمجتمعات. في هذا الإطار، يدعو الشهيد الصدر إلى تبني توجه أخلاقي يستند إلى الإيمان بالله كمصدر رئيس للقيم الأخلاقية. يُعتبر الإيمان بالله هو الأساس الذي يُعطي المعنى للقيم، ويجعلها ثابتة وغير قابلة للتغيير.

٥-٢. الفلسفة الأخلاقية للإسلام

وهنا ننقل لكم خلاصة ما يفهم من كلام الشهيد الصدر في كتابه *الإسلام يقود الحياة*: إن الفلسفة الأخلاقية للإسلام تقدم إطارًا متكاملاً يتجاوز الفلسفات الوضعية التي تفتقر إلى الغاية والمعنى. فهو يرى أن الأخلاق في الإسلام ليست

مجرد مجموعة من القيم المنفصلة، بل هي نظام شامل يُوجه الإنسان في جميع جوانب حياته. يوضح الشهيد الصدر أن الأخلاق في الإسلام تتجاوز السلوكيات الفردية لتشمل جميع جوانب الحياة، بما في ذلك العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وبالتالي، فإن الأخلاق تصبح جزءًا لا يتجزأ من الهوية الإسلامية، حيث تُعزز من القيم التي تُرسي أسس التعاون والتعاطف بين الأفراد.

٥-٣. تطبيق القيم الأخلاقية في الحياة اليومية

تُعكس رؤية الشهيد الصدر أهمية تطبيق القيم الأخلاقية في الحياة اليومية، حيث تُساهم هذه القيم في تكوين شخصية الفرد وتعزيز سلوكه. يُشير إلى أن الالتزام بالأخلاق يُعتبر طريقًا لتحقيق السعادة الفردية والاجتماعية، ووسيلة لضمان استقرار المجتمع وتقدمه.

كما يُظهر الشهيد الصدر كيف أن الأخلاق تُعزز من الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين، مما يُسهم في بناء مجتمع متماسك يُعزز من قيم العدالة والمساواة. من خلال تعزيز هذه القيم، يُمكن للأفراد أن يسهموا في خلق بيئة إيجابية تُشجع على التعاون والتكافل الاجتماعي.

٥-٤. تعزيز الانتماء والولاء للأمة الإسلامية

إن تعزيز القيم الأخلاقية يُعزز من الانتماء والولاء للأمة الإسلامية، ويدعم جهود بناء مجتمع قائم على العدالة والرحمة. الشهيد الصدر يرى أن الأخلاق ليست مجرد توجيهات سلوكية، بل هي جزء أصيل من العقيدة الإسلامية التي تُسهم في بناء هوية قوية للأمة. من خلال التأكيد على أهمية الأخلاق كجزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية، يسعى الشهيد الصدر إلى تقديم رؤية شاملة تُعزز من التفاعل الإيجابي بين الأفراد وتدعم قيم التعاون والتكافل الاجتماعي. يُعتبر هذا التفاعل أساسًا لبناء مجتمع يسعى لتحقيق الخير العام، حيث يتعاون الأفراد

لتحقيق أهداف مشتركة تعود بالنفع على الجميع.

نستطيع أن نقول: تتجلى الأسس الفكرية والفلسفية للشهيد الصدر في الأخلاق من خلال تأكيده على ضرورة وجود قيم ثابتة تستند إلى الإيمان بالله، واعتبار الأخلاق نظامًا شاملًا يُوجه حياة الأفراد. من خلال هذه الرؤية، يُسهم الشهيد الصدر في تعزيز مفهوم الأخلاق كجزء أساسي من الهوية الإسلامية، مما يدعم بناء مجتمع متماسك يسعى لتحقيق العدالة والرحمة. إن دعوته إلى تطبيق هذه القيم في الحياة اليومية تُعتبر دعوة لبناء مجتمع يسوده التعاون والتعاطف، ويعزز من رفعة الأمة الإسلامية وتقدمها.

٦. دور الأخلاق في السياسة من وجهة نظر الشهيد الصدر

يُعتبر آية الله الشهيد محمدباقر الصدر من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين تناولوا العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة، حيث يُؤكد أن السياسة يجب أن تكون امتدادًا للأخلاق الإسلامية، ووسيلة لتحقيق العدالة والخير العام. في هذا السياق، يُحلل الشهيد الصدر كيف يمكن للقيم الأخلاقية أن تؤثر على صنع القرار السياسي، مُشيرًا إلى أهمية التزام الحكام بالقيم الإسلامية في جميع جوانب الحكم.

٦-١. الأخلاق كمرجع أساسي في السياسة

يُشدد الشهيد الصدر على أن السياسة ليست مجرد إدارة لشؤون الدولة، بل هي مسؤولية أخلاقية تتطلب من القادة أن يكونوا قدوة في السلوك والأخلاق، فيؤكد على أهمية القيم الأخلاقية في السياسة الإسلامية. بناءاً على هذا، الأخلاق تُشكل أساسًا لشرعية الحكم، حيث يجب على الحاكم أن يُظهر الالتزام بالقيم مثل العدالة، الرحمة، والإحسان. ومن هنا، يُمكن للحكام أن يُحققوا توازنًا بين السلطة والعدالة، مما يسهم في بناء مجتمع متماسك يقوم على أسس من التعاون والتعاطف.

المجلد ٣ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ٥ * ربيع وصيف ٢٠٢٣

يبرز الصدر في كتبه أن المبادئ الأخلاقية ليست شعارات تُرفع فحسب، بل هي أساس راسخ للحكم الرشيد، حيث يجب أن تستند السياسة الإسلامية إلى هذه المبادئ لتحقيق الخير العام وتلبية احتياجات المجتمع. في هذا السياق، يؤكد الصدر على ضرورة أن يكون الحكم مستنداً إلى القيم الأخلاقية، التي تعزز العدالة والمساواة في جميع التعاملات.

٦-٢. تأثير الأخلاق على صنع القرار السياسي

يُبرز الشهيد الصدر أهمية الأخلاق في عملية صنع القرار السياسي، حيث يرى أن القرارات التي تتخذها الحكومة يجب أن تعكس القيم الإسلامية، مثل المساواة والعدالة. يُشير إلى أن «غياب الأخلاق في السياسة يؤدي إلى الفساد والانحراف عن المسار الصحيح، مما يُسبب تآكل الثقة بين الحكومة والشعب» (الصدر، ١٤٢١ق، ص ١٣٥).

إن غياب هذه القيم الأخلاقية يُفضي إلى اتخاذ قرارات غير مسؤولة تُضر بمصالح المجتمع، مما يُعزز من حالة الإحباط واللااستقرار. لذا، يُشدد الصدر على ضرورة أن تكون السياسات العامة مُوجهة نحو خدمة المجتمع وتعزيز رفاهية الأفراد، حيث يُعتبر الالتزام بالأخلاق مفتاحًا لتحقيق التنمية المستدامة.

٦-٣. العلاقة بين السياسة والأخلاق في الإسلام

يعتبر الشهيد الصدر أن الإسلام يُعطي أهمية كبيرة للأخلاق في السياسة، حيث يُؤكد على أن الحاكم يجب أن يكون نموذجًا يُحتذى به في السلوك والأخلاق، فيُشير إلى أن النبي محمد عليه السلام كان مثالاً حياً على كيفية تطبيق الأخلاق في الحكم، حيث كان يُعزز من قيم العدالة والمساواة في جميع تعاملاته؛ فتأسيساً على نظرية "خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء" التي يطرحها الشهيد الصدر في كتابه *الإسلام يقود الحياة*، يمكن القول بأن مشروعية الحاكم في النظام

الإسلامي لا تنبثق من القوة أو التسلط، بل من مدى التزامه بالقيم الأخلاقية والدينية التي تشكل جوهر الحاكمية في الإسلام (انظر: الصدر، ١٤٢١ق).

في هذا السياق، يُعبر الصدر عن ضرورة أن تكون السياسة الإسلامية مُستندة إلى المبادئ الأخلاقية، حيث يجب أن تسعى لتحقيق الخير العام وتلبية احتياجات المجتمع.

٦-٤. الأخلاق كضمانة للاستقرار السياسي

يُشير الشهيد الصدر إلى أن الالتزام بالأخلاق يُعتبر ضمانة للاستقرار السياسي، حيث يُساهم في تقليل الفساد وتعزيز الثقة بين الحكومة والشعب: "إن الأخلاق هي السياج الذي يحمي المجتمع من الانزلاق إلى الفوضى، وهي الأساس الذي يُبنى عليه الاستقرار والتنمية" (الصدر، ١٤٢١ق، ص ١٤٠) فمن خلال تطبيق القيم الأخلاقية، يُمكن للحكام أن يُحققوا التنمية المستدامة ويُعززوا من استقرار المجتمع. كما يُبرز الصدر أن القيم الأخلاقية تُساعد في بناء ثقافة سياسية تُعزز من المشاركة الشعبية وتُشجع على الحوار والتفاهم بين مختلف فئات المجتمع. هذا التوجه يُعتبر ضرورياً لبناء مجتمع متماسك يُحقق التقدم والازدهار.

ومن هنا نستطيع أن نسلط الضوء على منشوره الثانى المدون فى كتاب *ومضات* فى رسالته الى الشعب العراق :

المنشور الثاني

"بسم الله الرحمن الرحيم

« قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي»

يا امّة محمّد العظيم عليهم السلام.

يا شعب العراق المسلم المتحرّر بثورة الزعيم الفذّ عبد الكريم قاسم.

نلتقي بكم في هذه النشرة للمرّة الثانية، بعد أن تجاوبت النشرة الأولى مع عواطف الامّة ومشاعرها وآمالها تجاوباً رائعاً، وهذا التجاوب مع مفاهيم

الإسلام المتفجّرة بالنور الطالعة بالحياة الواهبة للأُمّة، عناصر القوّة والسيادة دليلٌ ناصعٌ على وعي صحيح للإسلام بشتّى جوانبه. وقد ساعدت ثورة (١٤ تمّوز) الجبّارة بإعلانها للإسلام ديناً للدولة في دستورها الجمهوري على هذا الوعي الإسلامي الذي دفع المسلمين إلى التطلّع لتحقيق سيادة الإسلام والأمل في تطبيق أحكامه، فإنّ في هذا الإعلان المبارك من الثورة الخالدة تركيزاً للإسلام الصحيح في الفكر العام كأساس من أسس التحرّر والانعتاق، وقوّة صالحة لتوجيه الإنسانيّة في حياتها العامّة، وتجنيدها لمكافحة الاستعمار الكافر الذي يحاربه الإسلام بشتّى ألوانه وصوره، ومن مختلف مصادره ومنابعه. فليس الإسلام في منطق الثورة الذي نصّ عليه الدستور الجديد مجموعة من التقاليد والعادات ولا هو علاقة فرديّة خالصة بين الإنسان وربّه فحسب، بل هو قاعدة من قواعد الدولة الأساسيّة، ورصيد تشريعي رائع للثورة فت ي مشاريعها الإصلاحيّة، وفي حلّ المشاكل الاقتصاديّة التي لم تحلّ على وجه أفضل وأكمل من حلّها في الإسلام. إنّ الإسلام حين يكون دين دولة يعني أنّه دين اجتماعي وقول إلهي فاصل في حقّ الفرد والامّة على السواء. وإنّه حين يكون قاعدة من قواعد الدستور للجمهوريّة التي نذرت نفسها لإصلاح الامّة والقضاء على ما منيت به من ظلم اجتماعي يعني أنّ في تشريع الإسلام وأحكامه ما يتكفّل بحلّ جميع مشاكل الحياة، ويضمن أساليب الإصلاح ومناهجه. فأين يعيش الاستعمار في بلد إذا دان بالإسلام حقّاً، والإسلام يأمر بالجهاد حتّى الموت في سبيل الذود عن الكيان الإسلامي والبلد الحبيب؟! «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلَا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ المَصِيرُ». «وأَين يعيش الفقر في بلد يخضع في تنظيمه الاقتصادي للإسلام الذي يكلّف الدولة بإبادة الفقر والحاجة بما يفرضه على الأغنياء من فرائض، وما يرسم لأسباب الثروة من حدود، وما يجعله حقّاً عامّاً في مختلف الثروات الأخرى في البلد الإسلامي، وما

يحرّم من اكتناز الأموال بلا تصفية إسلاميّة صحيحة؟! وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَها في سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أليمٍ». «وأين يعيش الفساد الخلقي في حياة عامّة قائمة على أخلاق الإسلام وتعاليمه الرشيدة التي تربّي في الإنسان إنسانيّته الكاملة، فيصبح عضواً اجتماعيّاً صالحاً، يشعر بتضامنه الحقيقي مع جميع أفراد الامّة؟! «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا». وأين تعيش الطبقيّة واختلاف الدرجات في نظام الإسلام الذي يعلن أنّ الإنسانيّة كلّها من أصل واحد، وأ نّه لا ميزة لبشر على آخر إلّابالتقوى والإخلاص؟! «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَانثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». إنّ الإسلام الذي يقول على لسان رسوله الأعظمﷺ: «من رأى سلطاناً جائراً مستحلّاً لِحُرَم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنّة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان ثمّ لم يغيّر بقول ولا فعل كان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله» هو الذي دفع إلى ثورة ١٤ تمّوز التي أشعلت نارها في وجه الظلم والطغيان حين رأت سلطاناً جائراً وامّة جائعة وبلداً مستعمراً، فضربت الظلم والاستعمار ضربتها القاضية التي هزّت بروعتها وجلالها العالم الإسلامي كلّه.

فهيّا أيّها المسلمون الأحرار! إلى العمل بمبادئ الإسلام وتطبيق أحكامه والسير على هدى تعاليمه وإرشاداته وتحكيمه في حلّ جميع مشاكل الحياة في ظلّ جمهوريّتكم الحبيبة. «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مؤمِنِينَ».

وإلى الملتقى القريب ... جماعة العلماء في النجف الأشرف ٨ جمادى الثانية ١٣٧٨ هـ" (الصدر، ١٤٢٨ق، ص ٢٨٦).

٦-٥. الدمج بين الأخلاق والسياسة

يعتبِر الشهيد الصدر أن الفهم الحقيقي للسياسة الإسلامية يتطلب دمج الأخلاق مع العمل السياسي لضمان تحقيق العدالة والمصلحة العامة. في كتابه

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ومضات، يُبرز الصدر أهمية الأخلاق في العمل السياسي، حيث يُشير إلى أن "العدل هو أساس الحكم، وبدونه لا يمكن تحقيق الاستقرار". تعكس هذه العبارة العمق الفلسفي لرؤية الصدر، حيث يُظهر أن العدل ليس فقط قيمة قانونية، بل هو ضرورة أخلاقية، فقد ورد في القرآن الكريم: **{إن الله يأمر بالعدل والإحسان}** (النحل، ٩٠) مما يُظهر أن العدل هو قيمة مركزية في الإسلام، يجب على القادة الالتزام بها في جميع قراراتهم. يؤكد الصدر أن عدم الالتزام بالعدل قد يؤدي إلى الفوضى والانهيار الاجتماعي، مما يبرز الحاجة إلى إطار أخلاقي راسخ في العمل السياسي.

٦-٧. تأثير الأخلاق على السياسات العامة

يكتب الصدر في كتابه *الإسلام يقود الحياة* أن الأخلاق تؤثر بشكل مباشر على نوعية السياسات المتبعة. ويعتبر أن القيم الأخلاقية تعزز من فعالية العمل الحكومي وتحقق المصلحة العامة. في هذا السياق، يُبرز الصدر العلاقة بين الأخلاق والقيادة، حيث يُشير إلى هذا الحديث المعروف: «إنّما بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ مكارمَ الأخلاق» أو كما رواه أحمد: «إنّما بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ صالحَ الأخلاق» (ابن حنبل الشيباني، ١٤٢١ق، ج١٤، ص ٥١٣) مما يُبرز أهمية الأخلاق في كل جوانب الحياة، بما في ذلك السياسة.

٧. الأخلاق والاستثمار في الاستقرار الاجتماعي

إن التزام القادة بهذه القيم يُعتبر استثمارًا في الاستقرار الاجتماعي، إذ يُعزز من ثقة المواطنين في حكومتهم، ويُسهم في بناء مجتمع يعكس القيم الإنسانية النبيلة. كما يُشير العديد من الدراسات في علم السياسة إلى أن الأنظمة السياسية التي تتبنى معايير أخلاقية أعلى تتمتع بمعدل استقرار أعلى، مما يدعم الرؤية التي يطرحها الشهيد الصدر حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

وبعبارة أُخرى: تُشكّل الأخلاق في فلسفة آية الله الشهيد محمد باقر الصدر جوهر العمل السياسي وليست مجرد زينة له، إذ يرى أن القيم مثل العدالة والنزاهة والشفافية هي أسس الشرعية والاستقرار السياسي والاجتماعي. العدالة، من منظور الصدر، ضرورة أخلاقية تُعزّز الثقة بين الحاكم والمحكوم وتبني مجتمعًا متماسكًا. كما يؤكد على دور الأخلاق في توجيه القرارات السياسية، ويعتبر التزام القادة بها شرطًا لنجاح السياسات العامة، وتحقيق التنمية والرضا العام. ويرى أن غياب الأخلاق يقود إلى الفساد وانهيار الثقة. فالأخلاق، في نظره، هي الأساس العملي لبناء نظام سياسي عادل ومستقر يخدم المصلحة العامة ويحقق التنمية المستدامة.

٧-١. قدرة النظام الإسلامي على إنشاء القيم الخلقيّة

نستطيع تسليط الضوء من هنا على مقولة الشهيد الصدر فى خصائص النظام الإسلامى التي كتبها في مجلة *رسالة الإسلام*، عندما يذكر الشهيد أهم خصائص النظام الإسلامى هكذا: "قدرة النظام الإسلامي على إنشاء القيم الخلقيّة: لأنّه يربّي الفرد المسلم على النظرة الدينيّة إلى الحياة والكون» وفي هذه النظرة الدينيّة يدرك الإنسان أنّه يسير على خطّ طويل لا يحدّده الموت، وأنّ الموت ليس إلّاانتقالًا من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أخرى أوسع افقاً وأرحب مجالًا وأطول بقاءًا، وعلى أساس إدراك الامتداد الواقعي للخطّ يحسّ الإنسان بأنّ المرحلة القصيرة التي يحدّدها الموت على هذا الخطّ الممتدّ ليست هي كلّ مجاله وفرصته الوحيدة للتعبير عن وجوده والتوسّع في هذا الوجود، وأنّ مراحل أخرى غيبيّة على الخطّ تنتظره وتتطلّب منه الاهتمام بمستقبله فيها. ومن الطبيعي لمن امتزج مع نفسه وروحه الإيمان بتلك المراحل الغيبيّة وامتداد الخطّ عبرها أن يكون أكثر انفتاحاً على مرحلة ما قبل الموت من ذلك الخطّ، وأوسع افقاً، وأرحب تطويراً، وأعمق تقييماً لها، ولكلّ ما يعاصرها من دوافع ومغريات،

فينشأ في نفسه الاستعداد للتضحية لصالح تلك المراحل الغيبيّة التي آمن بها. وإذا انفتح الإنسان على التضحية في سبيل غير المنظور، والتنازل عن أشياء محسوسة لحساب أهداف غير محسوسة، تمكّن أن ينفتح على القيم الخلقيّة التي تقوم جميعاً على أساس التضحية في سبيل هدف أكبر غير منظور، وأصبحت الأخلاق والمقاييس الخلقيّة أمراً ممكناً من الناحية العمليّة. وبدون ذلك الأساس الذي يقدّمه الدين إلى الإنسان تفقد الأخلاق رصيدها الواقعي وقوّتها الأساسيّة، وتجربة التاريخ البشري تبرز بوضوح مدى الارتباط بين الدين والقيم الخلقيّة في حياة الشعوب والأمم. وحين يزرع التنظيم الاجتماعي البذور الأخلاقيّة في نفوس الأفراد، ويجعل من القيم الخلقيّة قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل من ناحية على ضمانات ذاتيّة للتنفيذ والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويستطيع من ناحية أخرى أن يتسامى بالفرد تدريجاً ويفجّر كلّ طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرّد تحديد خارجي صارم لتصرّفات الأفراد، بل يصبح مجالًا يتسامى الأفراد ضمن إطاره وخلال تطبيقه روحيّاً، ويحقّقون المثل الصالح للإنسانيّة على الأرض. وأمّا الأنظمة الاجتماعيّة الأخرى التي لا تربط الإنسان بأهداف غير منظورة، ولا تشدّه إلى مصالح أكبر من وجوده الآني الذي تمثّله هذه الحياة المادّيّة، فهي لا يمكن أن تقدّم أيّ أساس حقيقي للتضحية في سبيل الأهداف الكبيرة، أو تبرير معقول للتنازل عن مصالح الوجود الآني؛ وبالتالي تفقد القيم والمقاييس الخلقيّة كلّ رصيدها ومعناها، وتتبدّل أخلاق التضحية بأخلاق الأنانيّة، وتصبح اللذّة والمصلحة الشخصيّة والكسب الآني هي المقاييس بدلًا عن القيم ذات الطابع الغيبي، ويعود النظام الاجتماعي مجرّد قوّة من خارج تفرض على الفرد وتحدّد من تصرّفه وتتربّص به، فلا يستجيب الفرد للنظام الاجتماعي إلّا بقدر ما تفرض عليه الاستجابة بقوّة القانون، ولا يستطيع النظام أن ينفذ إلى قلب الفرد وروحه، وإنّما يبقى مجرّد عمليّة ضبط للسلوك بالقدر المحدود الذي يتاح للأجهزة التنفيذيّة من الرقابة

والإشراف" (الصدر، ١٤٢٨ق، صص ١١٠-١١٢).

٧-٢. ارتفاع النظام الإسلامي عن الواقع يتيح له القدرة على تغييره

ويتابع شهيد في نفس المقال: "أمام النظام الاجتماعي وأيّ تقنين يعالج علاقة من العلاقات البشريّة هدفان، أحدهما: تفادي المشاكل التي قد تنجم عن تلك العلاقة لو أهملت ولم تنظّم، فالصلة العمليّة بين العامل ورأس المال أو الزوج والزوجة هي علاقة اجتماعيّة قد تؤدّي بطبيعتها إلى ألوان من المشاكل، التي يمكن تفاديها عن طريق تنظيم تلك العلاقة وتحديد شروطها وملابساتها. والهدف الآخر هو تربية الإنسان وتنمية مواهبه وطاقاته واستئصال نقاط الضعف من نفسه وإمداد بذور الخير بالقوّة والرعاية. وهذان الهدفان مختلفان جدّاً، لأنّ الهدف الأوّل لا يمسّ إلّاالسطح الظاهري والمكشوف للعلاقات الاجتماعيّة، بينما يتغلغل الهدف الثاني إلى صميم النفس البشريّة، ويحاول إيجاد الوسط البشري الصالح لإيجاد علاقات اجتماعيّة صالحة.

وكلّ نظام ينشئه الإنسان الاجتماعي لا يمكن أن يحقّق الهدف الثاني ولا أن يكون جديراً بتربية هذا الإنسان وتصعيده في المجال الإنساني إلى آفاق أرحب، وإنّما يقتصر دوره على الهدف الأوّل فحسب، لأنّ النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه ودرجته الروحيّة والنفسيّة، فإذا كان المجتمع يتمتّع بدرجة منخفضة من قوّة الإرادة وصلابتها مثلًا لم يكن ميسوراً له أن يربّي إرادته وينمّيها بإيجاد نظام اجتماعي صارم يغذّي الإرادة ويزيد من صلابتها، لأنّه ما دام لا يملك إرادة صلبة فهو لا يملك القدرة على إيجاد هذا النظام ووضعه موضع التنفيذ، وإنّما يضع النظام الذي يعكس ميوعة إرادته وذوبانها ؛ وإلّا فهل تنتظر من مجتمع لا يملك إرادته إزاء إغواء الخمرة مثلًا وإغرائها، ولا يتمتّع بقدرة الترفّع عن شهوة رخيصة كهذه، هل تنتظر من هذا المجتمع أن يضع بصورة جديّة وعمليّة نظاماً صارماً يحرّم أمثال تلك

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الشهوات الرخيصة، ويربّي في الإنسان إرادته، ويردّ إليه حريّته؟! كلّا طبعاً، فنحن لا نترقّب الصلابة من المجتمع الذائب وإن أدرك أضرار هذا الذوبان ومضاعفاته، ولا نأمل من المجتمع الذي تستعبده شهوة الخمرة أن يحرّر نفسه بإرادته مهما أحسّ بشرور الخمر وآثارها، لأنّ الإحساس بذلك إنّما يتعمّق ويتركّز لدى المجتمع إذا استرسل في ذوبانه وعبوديّته للشهوة وإشباعها، وهو كلّما استرسل في ذلك أصبح أشدّ عجزاً عن معالجة الموقف والقفز بإنسانيّته إلى درجات أعلى. وهكذا يكون النظام الاجتماعي البشري دائماً نتيجة للواقع وتعبيراً عنه، ولا يكون على مستوى التربية والتوجيه. وحتّى الأنظمة الاجتماعيّة التغييريّة هي نتيجة تطلّب الواقع للتغيير وعدم إمكان استمراره. وأمّا النظام الإسلامي، فهو بوصفه من صنع الله وليس من صنع الإنسان لا يكتفي بالهدف الأوّل، بل يتبنّى الهدف الثاني ويمارس التربية والتغيير، وينظر إلى الواقع باعتباره موضوعاً يجب أن يعالج ويطوّر لا باعتباره مصدراً يستمدّ منه. وهذا هو معنى القيمومة للدين التي ذكرها القرآن الكريم ؛ قال الله تعالى: **{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ}** (الروم، ٣٠) فالقيمومة هي شأن الشريعة الإلهيّة والنظام الإلهي؛ وأمّا النظام والتشريع الذي يضعه الإنسان، فلا يصلح أن يكون قيّماً على الإنسان ومكمّلًا له، نظير الصبيّ يضع تعليمات لنفسه، فإنّ هذه التعليمات لا تصلح لتربيته وتكميله، لأنّها تعكس نقاط ضعفه وتعبّر عن مستواه، وإنّما يتكامل الصبيّ وينمو روحيّاً وفكريّاً على أساس التعليمات التي يتلقّاها من أبيه أو أستاذه (الصدر، ١٤٢٨ق، صص ١١٢-١١٤).

ومن هذا المنطلق يرى الشهيد الصدر أن المجتهد المطلق والفقيه الجامع للشرائط مؤهل للحكم بشرط أن يتمتع بالأخلاق الإسلامية الكاملة. "إن الفقيه ليس مجرد عالم بالشريعة، بل يجب أن يكون نموذجًا يُحتذى به في الأخلاق والسلوك، حتى يحقق العدالة التي ينشدها المجتمع" (الصدر، ١٩٨٢م، ص ١٢٣).

(وهنا يمكن أن ندرس "نظرية ولاية الفقيه" ونبحث عن مقومات الأخلاق السياسية فى هذه النظرية والعلاقة بين الولي الفقيه والأخلاق، وكذلك رأي الشهيد محمدباقر الصدر فيها؛ ولكن تجنباً للإطالة اتوقف عندها وأحيلها إلى مقال مستقل).

٨. تأثير الأخلاق على قرارات الحاكم الإسلامي

في فكر الشهيد الصدر، تُعتبر الأخلاق عنصرًا أساسيًا لا غنى عنه في توجيه قرارات الحاكم الإسلامي. إذ يتوجب على الحاكم أن يكون نموذجًا يُحتذى به في العدالة والأمانة، وأن تنعكس هذه القيم السامية في جميع سياساته وقراراته. يُعبر الشهيد الصدر عن هذا المفهوم في كتابه *فلسفتنا* حيث يشدد على أن القيادة الأخلاقية تعزز من علاقة الحاكم بالأمة، مُعتبرًا أن الأخلاق تمثل ضرورة ملحة لتوجيه الحاكم نحو التصرف بما يُحقق الصالح العام، في إطار الالتزام بالتعاليم الإسلامية التي تُعلي من شأن الإنسان وتُعزز من كرامته.

٨-١. القيادة الأخلاقية وعلاقتها بالأمة

يشير الشهيد الصدر إلى أن القيادة الأخلاقية تُسهم في بناء علاقة متينة ومُعززة بين الحاكم والشعب، حيث تُعتبر الأمانة من أبرز القيم والفضائل الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها القائد، لدرجة أن الأنبياء - باعتبارهم حكاماً إلهيين على الناس - كانوا مكلفين بها. عَن أَبِي عبدِ اللهِ الصادق عليه السلام قال: «إِنّ اللهَ عَزّ وَجَلَّ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيّاً إِلَّا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وأَداءِ الأَمانَةِ إِلَى البَرِّ وَالفاجِرِ» (الكليني، ١٤٠٧ق، ص ١٠٤).

٨-٢. العدالة الاجتماعية كهدف أساسي

في كتابه *الإسلام يقود الحياة* يُوضح الشهيد الصدر أن الهدف الأساس من

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الحكم الإسلامي هو تحقيق العدالة الاجتماعية وضمان حقوق الأفراد. يُبين أن تحقيق هذه الأهداف يعتمد بشكل كبير على التزام القائد بالقيم الأخلاقية في كل ما يتخذ من قرارات وسياسات عامة. فالعدالة ليست مجرد شعار يُرفع، بل هي قيمة تُترجم إلى أفعال وسياسات ملموسة تُعزز من حقوق الإنسان وتُحقق المساواة بين جميع أفراد المجتمع. إن العدالة، في نظر الشهيد الصدر، هي المبدأ الذي يُعزز من تلاحم المجتمع ويُرسخ من استقراره، حيث تُعتبر أساسًا لكل بناء اجتماعي سليم.

٨-٣. الاستماع لآراء الشعب

يؤكد الشهيد الصدر على أهمية الاستماع لآراء الشعب وحماية حقوقهم، مُعتبرًا أن الأخلاق تعزز العلاقة بين الحاكم والمحكوم. يُشير إلى أن الحاكم الذي يُحسن الاستماع لمطالب الشعب ويعمل على تلبيتها يُعزز من الثقة بين الحكومة والشعب، مما يُسهم في بناء مجتمع متماسك. هذا الأمر يتماشى مع ما ورد في القرآن الكريم: **{وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}** (النساء، ٥٨)، مما يدل على ضرورة تحقيق العدالة كأساس لكل القرارات السياسية. إن الاستماع لنبض المجتمع يُعتبر واجبًا أخلاقيًا يُعزز من مكانة الحاكم ويُظهره كراعٍ حقيقي لمصالح الأمة.

٨-٤. الأخلاق كأساس للحكم العادل

من هنا، يُبين الشهيد الصدر أن الأخلاق ليست مجرد عنصر مكمل في السياسة الإسلامية، بل هي الأساس الذي يقوم عليه الحكم العادل. فالالتزام بالقيم الأخلاقية يُعزز من فعالية القيادة ويُرسخ الثقة بين الحاكم والأمة، مما يسهم في بناء مجتمع عادل ومزدهر. يُشير الشهيد إلى أن القيم الأخلاقية تُعتبر بمثابة البوصلة التي تُوجه الحاكم نحو اتخاذ قرارات تخدم المصلحة العامة، وتُعزز من

الاستقرار السياسي والاجتماعي. إن الحاكم الذي يستند إلى أخلاق عالية يُصبح رمزًا للعدالة، حيث يُعبر عن تطلعات الشعب وآماله.

٨-٥. دور الأخلاق في حماية المجتمع

تتفق هذه الرؤية مع المقولة الشهيرة: "إذا غابت القيم في الحكم، حلّت الفوضى والفساد في المجتمع"، إذ يتجلى دور المبادئ الأخلاقية في ترسيخ الاستقرار وحماية المجتمع من الانحراف. فلا يمكن مواجهة الفساد والفوضى إلا من خلال التزام القادة بتلك المبادئ، التي تُهيئ بيئة سياسية صحية تُعزز التنمية والازدهار. تُعد هذه القيم الدرع الواقية التي تمنع انزلاق المجتمع نحو الفوضى، وتسهم في نشر ثقافة الاحترام والتعاون المتبادل. من هذا المنطلق، تتضح أهمية هذه المبادئ في فكر الشهيد الصدر، الذي أكد على دورها المحوري في توجيه قرارات الحاكم الإسلامي. فالالتزام بها هو الأساس لتحقيق العدالة الاجتماعية وبناء الثقة بين الحاكم والشعب. هذه المبادئ ليست مجرد إضافات نظرية، بل عناصر جوهرية تسهم في بناء مجتمع مستقر مزدهر، يمكن للحكام من خلاله تحقيق الأهداف السامية التي يدعو إليها الإسلام. فالمبادئ الأخلاقية في السياسة هي الطريق إلى السلام الاجتماعي والازدهار، مما يعزز مكانة الأمة ويحقق تطلعاتها نحو مستقبل أفضل.

٩. التأثيرات العملية للنظرية الأخلاقية للشهيد الصدر على السياسة الإسلامية

٩-١. الاستقرار والتنمية

في كتابه *الإسلام يقود الحياة* يُشير الشهيد الصدر إلى أن الحكم القائم على الأخلاق يُسهم في تحقيق الاستقرار والتنمية، حيث تُعتبر القيم الأخلاقية الإطار الضروري الذي يُمكن من خلاله تطبيق العدالة وتوجيه السياسات العامة نحو تحقيق المصلحة العامة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٩-٢. تعزيز الروابط الاجتماعية والتعاون بين الأفراد

يُعتبر الفقيه الشهيد الصدر أن الأخلاق تلعب دورًا حاسمًا في تعزيز الروابط الاجتماعية والتعاون بين الأفراد، مما يُساهم في بناء مجتمع متماسك. تُعزز هذه الرؤية الأخلاقية من قدرة الحكومات الإسلامية على تحقيق التوازن بين السلطة والعدالة، مما يُفضي إلى استقرار سياسي واجتماعي يُعزز من رفاهية المجتمع. فالالتزام بالقيم الأخلاقية يُسهم في إدارة شؤون البلاد بطريقة تُحقق المصلحة العامة، وتُعزز الثقة بين الحكومة والشعب.

٩-٣. النزاهة والشفافية

يجب على الحاكم الإسلامي أن يتحلى بالنزاهة والشفافية، لأنّ الفساد الإداري والمالي يُعتبر من أبرز التحديات التي تواجه الأنظمة السياسية، كما أن النزاهة تُعزز من مصداقية الحاكم في أعين المواطنين وتطبيق مبادئ الشفافية يُسهم في خلق بيئة سياسية صحية تُعزز من فعالية المؤسسات الحكومية. في كتابه *اقتصادنا* يوضح الشهيد الصدر أن الشفافية تُعتبر أداة فعالة لمكافحة الفساد، حيث يقول: "إن الفساد لا يمكن أن يُعالج إلا من خلال الشفافية والمراقبة الدائمة" (الصدر، ١٣٧٥هـ ش، ص ٢١٠).

٩-٤. العدالة الفردية

العدالة الفردية في منظور الشهيد الصدر ليست مجرد قيمة أخلاقية فحسب، بل تُعتبر واجباً شرعياً يُعزز من فعاليات الحاكم في النظام الإسلامي. من خلال هذه النظرية، يُمكن اعتبار العدالة الفردية للحاكم ـ إضافة إلى أخلاقه الحسنة ـ بمثابة العمود الفقري الذي يُسهم في بناء مجتمع يسوده التعاون والاحترام المتبادل، حيث يُمكن له عبرهما أن يُدير شؤون البلاد بطريقة تعكس القيم الإسلامية السامية وتُحقق التنمية والازدهار. يؤكد هذا الرأي ما جاء في القرآن

الكريم: {**وإذا قلتم فاعدلوا**} (الأنعام: ١٥٢) مما يُظهر أن العدل يُعتبر واجباً يتعين الالتزام به في جميع مجالات الحياة الفردية.

٩-٥. العدالة الاجتماعية

يُعتبر تحقيق العدالة الاجتماعية أحد الأهداف الرئيسية للمجتمع الإسلامي لإنها تُعالج الفجوات الاجتماعية والاقتصادية وتُسهم في خلق مجتمع أكثر توازنًا. يكتب الشهيد الصدر: "إن العدالة الاجتماعية تقتضي أن يُحسن توزيع الثروات والموارد بما يضمن حقوق الجميع" (الصدر، ١٣٧٥هـ ش، ص ١٥٠) فيُعتبر هذا الالتزام جزءًا من المسؤولية الشرعية للحكام، حيث يُعزز من استقرار المجتمع ويُسهم في التنمية المستدامة.

ويرى الشهيد الصدر أن العدالة الاجتماعية تقوم على مبدأين عامين هما: "١. مبدأ التكافل العام (التضامن العام)؛ ٢. مبدأ التوازن الاجتماعي" (كيخا، ١٣٨١هـ ش). وبناءاً على هذين المبدأين، حدد واجباتٍ للحكومة، من بينها: "كلما طرأت ظروف خاصة استثنائية تُهدد المساواة الاجتماعية والتوزيع العادل للموارد، فإن الحكومة مُلزمة بالتدخل واتخاذ القرارات اللازمة، بناءاً على اختياراتها وصلاحياتها، لتحقيق التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه، وضمان الضمان الاجتماعي للأفراد بما يضمن تمتع الجميع بحد أدنى من الرعاية الاجتماعية، وتحقيق التوازن الاجتماعي والمساواة في الحياة من خلال التقريب بين مختلف مستويات المعيشة، واستخدام القطاع العام على أكمل وجه؛ ورسم السياسة العامة للتنمية الاقتصادية للبلاد" (القبانچي، ١٣٦٢هـ ش، ص ٣٤).

٩-٦. المشاركة الشعبية في صنع القرار

تُسهم الرؤية الأخلاقية للصدر في تعزيز المشاركة الشعبية في عملية صنع القرار. يُشدد الشهيد الصدر على ضرورة أن يكون للحكومة صوت الشعب، حيث يُعتبر

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الاستماع لآراء المواطنين جزءًا أساسيًا من الحكم العادل. فعن النبيﷺ: «يَا ابنَ مَسْعُود مَنْ تَعَلَّمَ العِلمَ ولَم يَعمَلْ بِما فِيهِ حَشَرَهُ اللهُ يَومَ القِيامَةِ أعمى» (الطبرسي، ١٤١٢ق، ص ٤٥١) مما يؤكد على أهمية الأفعال والأخلاق في تحقيق العدالة. تُعتبر المشاركة الشعبية وسيلة فعالة لتعزيز الديمقراطية، حيث تُعطي الفرصة للمواطنين للتعبير عن آرائهم والمشاركة في صنع القرارات التي تؤثر على حياتهم. يُظهر هذا الأمر كيف أن الحكومات التي تستمع إلى مواطنيها وتُعزز من مشاركتهم تُحقق نتائج أفضل في إدارة الشؤون العامة، مما يُعزز من ثقة المواطنين في مؤسسات الدولة.

٩-٧. تعزيز القيم الأخلاقية في السياسة

تُظهر رؤية الشهيد الصدر كيف يمكن أن تُحقق النظرية الأخلاقية تأثيرات عملية ملموسة في السياسة الإسلامية المعاصرة. من خلال تعزيز القيم الأخلاقية في السياسات العامة، يُمكن بناء أنظمة سياسية عادلة وموثوقة تُعزز الثقة بين الحاكم والشعب وتُحقق العدالة الاجتماعية. في كتابه *المدرسة الإسلامية* يُشير الشهيد الصدر إلى أن الأخلاق تُعتبر بمثابة البوصلة التي تُوجه السياسات العامة نحو تحقيق المصلحة العامة. يقول: "إن الأخلاق هي الأساس الذي يُبنى عليه أي نظام سياسي ناجح" (الصدر، ١٤٣٤ق «أ»، ص ٧٥). يُعتبر هذا الالتزام بالقيم الأخلاقية شرطًا أساسيًا لنجاح أي نظام سياسي، حيث يُعزز من فعالية الحكومة ويُسهم في بناء الثقة بين المواطنين والدولة.

نتائج البحث

يُعد الفقيه الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر من أبرز المفكرين الذين تناولوا العلاقة بين الأخلاق والسياسة، مؤكدًا دور القيم الأخلاقية كأساس لأي نظام سياسي إسلامي. وقد بيّن في مؤلفاته أن العدالة والأخلاق هما الركيزتان

الجوهريتان لقيام الدولة، وأن التنمية المستدامة لا تتحقق إلا في ظل الالتزام بهما.

طرح الشهيد الصدر مبادئ الحكم الإسلامي وأكد على أن يتحلى الحاكم بمكارم الأخلاق بل يكون قدوةً أخلاقيةً، وهذا يُعزز الثقة بين الدولة والمجتمع، ويساهم في إرساء العدالة والاستقرار. كما دعا إلى إدماج الأخلاق في السياسات العامة لضمان تحقيق المصلحة العامة والشفافية والمشاركة الشعبية.

إن الرؤية الأخلاقية التي قدّمها الشهيد الصدر تمثل بوصلة نحو مجتمع متماسك ومزدهر فجديرة بأن تُستلهم في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد. لهذا، يُوصى بمزيد من الدراسات التطبيقية حول آليات تفعيل هذه القيم في الواقع السياسي المعاصر، لما تحمله من إمكانات في بناء أنظمة تعكس روح الإسلام وتُسهم في تحقيق التقدم في المجتمعات الإسلامية.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين. (١٤٠٥ق). *عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية* (ج١، الطبعة ١). قم: دار سيد الشهداء للنشر.

٢. ابن حنبل الشيباني، أحمد بن محمد. (٢٠٠١م - ١٤٢١ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* ج١٤، الطبعة ١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (١٤١٤ق). *لسان العرب* (ج١٠، الطبعة ٣). بيروت: دار صادر.

٤. البحراني، ميثم بن علي بن ميثم. (١٤٠٦ق). *قواعد المرام في علم الكلام* (الطبعة ٢). قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

٥. برادران حقير، مريم (١٣٩٨هـ ش). بررسی زیست علمی ـ اخلاقی سیدمحمدباقر صدر [ترجمة اسم المقال إلى العربية: دراسة الحياة العلمية ـ الأخلاقية للسيد محمدباقر الصدر]. مجلة *كتاب نقد* الفصلية العلمية، ٢١,٢٢ (٩٣,٩٤)، صص ٧-٤١.
https://naghd.iict.ac.ir/article_700928_f14341b6c5399718f60c3d7e7ac81a29.pdf

٦. الحسيني الزبيدي، السيد محمد مرتضى (١٩٩٤م / ١٤١٤م). *تاج العروس من جواهر القاموس* (ج١٣، الطبعة ١). بيروت: دار الفكر.

٧. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٦ق). *مفردات ألفاظ القرآن* (الطبعة ١). دمشق: دار القلم وبيروت: الدار الشامية.

٨. شبّر، السيد عبد الله (٢٠٠٨م / ١٤٢٩ق). *الأخلاق* (الطبعة ١). كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة.

٩. الشريف الرضي، محمد بن حسين. (١٤٢٢ق). *المجازات النبوية* (الطبعة ١). قم: دار الحديث.

١٠. الصدر، السيد محمدباقر. (١٣٧٥هـ ش). *اقتصادنا* (الطبعة ٢). قم: بوستان كتاب.

١١. الصدر، السيد محمدباقر. (١٤٢١ق). *الإسلام يقود الحياة* (الطبعة ١). قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

١٢. الصدر، السيد محمدباقر. (١٤٢٨ق). *ومضات* (الطبعة ١). قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

١٣. الصدر، السيد محمدباقر. (١٤٣٤ ق «أ»). *المدرسة الإسلامية* (الطبعة ١). قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

١٤. الصدر، السيد محمدباقر. (١٤٣٤ ق «ب»). *موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر* (ج٣، الطبعة ٢)، قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.

١٥. الصدر، السيد محمدباقر. (١٩٨٢م). *فلسفتنا* (الطبعة ١٢). بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

١٦. عبداللاوي، محمد. (٢٠٢١ م). الأخلاق والدين [مقال على الموقع]. نشر في ١٩ مايو ٢٠٢١م وتم الاسترجاع بتاريخ ١٦ ديسمبر ٢٠٢٤م، في موقع "مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ". من: https://B2n.ir/sb4124

١٧. الطبرسي، الحسن بن الفضل (١٤١٢ق). *مكارم الأخلاق* (الطبعة ٤). قم: دار الشريف الرضي للنشر.

١٨. الطوسي، نصيرالدين محمد بن الحسن بن علي. (١٩٩٢م - ١٤١٣ق). *رسالة*

قواعد العقائد (الطبعة ١). بيروت: دارالغربة.
١٩. عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨م / ١٤٢٩ق). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ج٢، الطبعة ١). القاهرة: عالم الكتب.
٢٠. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (١٤١٥ق). *القاموس المحيط* (الطبعة ١). بيروت، دار الكتب العلمية.
٢١. القبانچی، السيد صدر الدين. (١٣٦٢هـ ش). *انديشه‌هاى سياسى آيت الله سيد محمدباقر صدر* [اسم الكتاب باللغة الأصلية (العربية): *الفكر السياسي للسيد الشهيد الصدر*] (ترجمه: ب. شريعتمدار، الطبعة ١). طهران: خدمات فرهنگى رسا.
٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ق). *الكافي* (ج٢، الطبعة ٤). طهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٣. كيخا، نجمة. (٢٠٠٠م). جايگاه عدالت در انديشه شهيد سيد محمدباقر صدر [ترجمة عنوان المقال إلى اللغة العربية: مكانة العدالة في فكر الشهيد السيد محمدباقر الصدر] [مقال على الموقع]. نشر في تاريخ ١ شهر دي سنة ١٣٧٩هـ ش (٢١ ديسمبر ٢٠٠٠م) في صحيفة *انتخاب* الإيرانية وتم الاسترجاع بتاريخ ١٧ ديسمبر ٢٠٢٤م، في موقع "مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر". من: https://B2n.ir/qy5088
٢٤. المجلسي، العلامة محمدباقر بن محمدتقي. (١٩٨٣م / ١٤٠٣ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار* (ج٧٥، الطبعة ٢). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 • No. 1 • Issue 5 • Spring & Summer • 2023

Legitimacy and Power: The Role of *Velayat-e Faqih* in Guaranteeing the Legitimacy of Governance in the Islamic System

Hasan Salemi[1]

Date Received: 02/06/2025 Date Accepted: 07/08/2025

Abstract

In the common literature of political science, legitimacy refers to the acceptance of the rightfulness of a system or ruler by the people in exercising power. However, in the Islamic political system, the concept of legitimacy goes beyond this conventional definition and is fundamentally tied to the Islamic *sharia*, which serves as the primary source of legitimacy. This link creates a fundamental distinction between the concept of legitimacy in Islamic political thought and its counterpart in Western political theory. The aim of this study is to analyze the concept of legitimacy in Islam, with an emphasis on the essential relationship between legitimacy and power in the Islamic political system. To this end, the study first examines and explains various definitions of power and explores the perspectives of scholars on this subject. It then investigates the relationship between legitimacy and power in political literature. Following this, the research presents a comprehensive understanding of legitimacy in Islamic thought and

1. Researcher in Islamic Sciences. hasansalemiadvisor@gmail.com

* Salemi, H. (2023). Legitimacy and Power: The Role of Velayat-e Faqih in Guaranteeing the Legitimacy of Governance in the Islamic System. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 3*(5), pp. 182-217.
DOI: 10.22081/ipt.2025.72743.1028

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

analyzes the role and position of the people in realizing legitimacy and strengthening power within the Islamic system. This study further highlights how divine legitimacy manifests in the political system through its alignment with Islamic teachings, while also assessing the role of public acceptance in actualizing this legitimacy. The researcher ultimately concludes that divine legitimacy—grounded in adherence to Islamic law and reinforced by popular acceptance—constitutes the core foundation of political power in Islam and the fundamental factor in strengthening the stability and continuity of the Islamic system.

Keywords
Power, Legitimacy, Islamic Political System, *Velayat-e Faqih*, Public Acceptance.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٣ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ٥ • ربيع و صيف • ٢٠٢٣

الشرعية والسلطة؛ دور ولاية الفقيه لضمان شرعية الحكم في النظام الإسلامي

حسن سالمي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٠٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/٠٧

الملخص

تُعرَّف الشرعية في الأدبيات السياسية السائدة بأنها قبول الشعب بحق النظام أو الحاكم في ممارسة السلطة. ومع ذلك، في النظام السياسي الإسلامي، يتجاوز مفهوم الشرعية هذا التعريف التقليدي، حيث يرتبط بشكل أساسي بالشريعة الإسلامية التي تُعدّ المصدر الجوهري للشرعية. يؤدي هذا الارتباط إلى اختلاف جوهري بين مفهوم الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي ونظيره في الأدبيات السياسية الغربية. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مفهوم الشرعية في الإسلام، مع التركيز على العلاقة الجوهرية بين الشرعية والسلطة في النظام السياسي الإسلامي. تبدأ الدراسة باستعراض التعريفات المختلفة لمفهوم السلطة وتحليل رؤى العلماء حولها، ثم تنتقل إلى دراسة العلاقة بين الشرعية والسلطة كما تناولتها الأدبيات السياسية. بعد ذلك، تقدم الدراسة رؤية شاملة لمفهوم الشرعية من منظور الفكر الإسلامي، مع تحليل دور الشعب ومكانته في تحقيق الشرعية وتعزيز السلطة في النظام الإسلامي. تركز الدراسة أيضًا على كيفية تجسد الشرعية

١. باحث في العلوم الإسلامية. hasansalemiadvisor@gmail.com

* سالمي، حسن. (٢٠٢٣). الشرعية والسلطة؛ دور ولاية الفقيه لضمان شرعية الحكم في النظام الإسلامي. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٣(٥)، صص ١٨٢-٢١٧.
DOI: 10.22081/ipt.2025.72743.1028

الإلهية في النظام السياسي من خلال توافقه مع تعاليم الإسلام، بالإضافة إلى دور القبول الشعبي في تفعيل هذه الشرعية. ويخلص الباحث إلى أن الشرعية الإلهية، التي تعتمد على الالتزام بالشريعة الإسلامية وتكاملها مع القبول الشعبي، تُعدّ الركيزة الأساسية لبناء السلطة السياسية الإسلامية وتعزيز استقرار النظام واستمراريته.

الكلمات المفتاحية

السلطة، الشرعية، النظام السياسي الاسلامي، ولاية الفقيه، القبول الشعبي.

المقدمة

السلطة تُعدّ من بين المصطلحات التي تحمل معاني عميقة ومتعددة الجوانب. حتى الآن، تناول أصحاب الفكر والرأي في مجالات مختلفة، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والسياسة، مفهوم السلطة بالدراسة، حيث ركّز كل اتجاه على بُعد أو تفسير خاص لهذا المفهوم، وقدموا معاني مختلفة له.

استخدام مصطلح السلطة في الأدبيات السياسية الرائجة في بلدنا قد أصبح شائعاً خلال السنوات الأخيرة. يُطرح هذا المصطلح أحياناً بشكل منفرد وأحياناً أخرى ضمن تركيبات مع مصطلحات مختلفة مثل العسكرية، السياسية، العلمية، الثقافية، وغيرها. وفي هذا السياق، يُعتبر مصطلح "السلطة الوطنية" موضوعاً محورياً في النقاشات السياسية ويستخدم بشكل أكبر. ومع ذلك، فإن الدراسات العلمية التي تشرح وتعرّف هذه المفاهيم نادرة.

في الأدبيات السياسية المعاصرة، تُعرّف السلطة بأنها «القوة التي تستند إلى الشرعية»، في حين تُعرّف الشرعية بأنها «قبول المواطنين بحق النظام في ممارسة القوة» (عالم، ١٣٧٣هـ ش، ص٧٢)؛ استنادًا إلى هذا التعريف، يتضح أن الشرعية تمثل عنصرًا أساسيًا ولا يمكن الاستغناء عنه في تشكيل السلطة داخل الأنظمة السياسية. إذ إن تعريف السلطة بوصفها «القوة المشروعة» يشير ضمنيًا إلى أن غياب الشرعية يحرم أي نظام سياسي من القدرة على ممارسة السلطة. وبالتالي، فإن أي نظام يسعى إلى تعزيز سلطته، يجب عليه أولاً أن يُرسخ شرعيته على أسس متينة. تهدف هذه المقالة إلى تحليل العلاقة بين السلطة والشرعية، واستكشاف دور الشرعية في بناء السلطة ضمن الأنظمة السياسية، مع التركيز على تفسير هذه العلاقة من منظور الفكر الإسلامي، وفي سياق النظام السياسي الإسلامي.

تُعتمد هذه المقالة على المنهج التفسيري، وهو أحد أنواع مناهج البحث النوعي، ويتم تنفيذها من خلال دراسة وتحليل المصادر المكتوبة في مجالات الفكر الإسلامي والعلوم السياسية.

المشكلة المحورية التي تسعى هذه الدراسة إلى معالجتها تتمثل في فهم العلاقة بين الشرعية ودورها في تحقيق السلطة ضمن النظام السياسي من منظور الفكر الإسلامي. تتجلى أهمية هذا البحث في أن تحقيق السلطة يُعتبر من أبرز الأهداف التي يسعى إليها أي نظام سياسي، بما في ذلك النظام السياسي الإسلامي. ومع ذلك، فإن تناول موضوع السلطة غالبًا ما يقتصر على البُعد القائم على القوة، مما يجعل دراسة تأثير الشرعية ومكانتها في هذا السياق أمرًا نادرًا، خاصة أن الشرعية في الإسلام تحمل تعريفًا مميزًا ومختلفًا عن المفاهيم التقليدية. علاوة على ذلك، فإن قلة الدراسات العلمية التي تناولت العلاقة بين الشرعية والسلطة تسلط الضوء على الحاجة الماسة لإجراء أبحاث معمقة في هذا المجال. وبالنظر إلى أن النظام السياسي القائم في بلدنا يستند إلى المبادئ الإسلامية، فإن تقديم أبحاث علمية حول هذا الموضوع يُعدّ ذا فائدة كبيرة، حيث يسهم في تعزيز الفهم النظري والتطبيقي للعلاقة بين الشرعية والسلطة في إطار الفكر السياسي الإسلامي.

سابقة البحث

في هذا القسم، سيتم الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة العربية والفارسية المتعلقة بموضوع هذا المقال:

١. *لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دُستور الجمهورية الإسلامية في إيران* (كراس، باللغة العربية)

[المؤلف: آية الله الشهيد السيد محمدباقر الصدر، تاريخ النشر: ١٩٧٩م]

يحتوي هذا الكراس على جواب الرسالة التي وجهها جماعة من علماء المسلمين في لبنان إلى الشهيد الصدر يستوضحون فيها فقهياً عن مشروع دُستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي طرح بعد الثورة الإسلامية؛ فيتناول المؤلف مفهوم الشرعية السياسية من منظور إسلامي، حيث يتم التركيز على كيفية ارتباط السلطة السياسية بالشريعة الإسلامية. يناقش الصدر فيه دور الإمام أو ولي

الفقيه في بناء السلطة الشرعية في النظام السياسي الإسلامي، مشيراً إلى ضرورة أن تكون الحكومة في إطار الشريعة لتحقيق العدالة والمساواة. كما يركز على كيفية ضمان مشروعية الحكم من خلال العدالة التي يقدمها النظام الإسلامي (انظر: الصدر، ١٩٧٩م).

٢. *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية* (كتاب في ٤ أجزاء، باللغة العربية).

[المؤلف: آية الله الشيخ حسين‌علي المنتظري ، تاريخ النشر: ١٩٨٨م]

هذا الكتاب يناقش دور الولاية في الفكر السياسي الشيعي، مع التركيز على تطور نظرية ولاية الفقيه وأثرها في ضمان مشروعية الحكومة في النظام الإسلامي. يوضح شرف الدين كيف تطورت الولاية عبر العصور الإسلامية المختلفة، بدءًا من الولاية التامة في فترة النبيﷺ إلى ولاية الفقيه في العصر الحديث. الكتاب يقدم تحليلاً مفصلاً لكيفية تأثير نظرية ولاية الفقيه في الأنظمة السياسية المعاصرة، مع التركيز على الجمهورية الإسلامية الإيرانية (انظر: المنتظري، ١٩٨٨م).

٢. *الدين والسياسة: تأصيل وردّ شبهات* (كتاب، باللغة العربية)

[المؤلف: الشيخ يوسف القرضاوي، تاريخ النشر: ٢٠٠٧م].

يسعى الكاتب إلى توضيح طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة ويرد بهذا على شبهات العلمانيين ورفضهم الربط بينهما، فيرى أن فكرة الشمولية متفق عليها بين علماء الإسلام لأن أغلبهم خاضوا السياسة بمعاركها. أما قضية الإسلام السياسي خصص لها القرضاوي فصلاً كاملاً، مشيراً إلى أنها عبارة دخيلة على مجتمعنا الإسلامي والذين أطلقوها إنما أطلقوها للتنفير من مضمونها ومن الدعاة الصادقين الذين يدعون إلى الإسلام الشامل، باعتباره عقيدة وشريعة، وعبادة ومعاملة، ودعوة ودولة. وصرح الكاتب إنه إذا تم تجريد الإسلام من السياسة فقد أصبح شيئا آخر غير الإسلام لأن الإسلام يوجِّه الحياة كلها ولأن شخصية المسلم شخصية

سياسية أصلاً ووجود الدولة في الإسلام فريضة (انظر: القرضاوي، ٢٠٠٧م).

٤. *الفقه السياسي الإسلامي في ضوء نظريّة مقاصد الشريعة* (مقال، باللغة العربية)

[المؤلف: حيدر حبّ الله، تاريخ النشر: ٢٠٢٥م].

يتناول المقال مقارنة بين مفهوم الشرعية في الفقه السياسي الإسلامي والأنظمة السياسية الغربية. يناقش المؤلف كيف أن الشرعية في الفكر الإسلامي لا تقتصر على قبول الشعب فقط، بل تشمل أيضًا التوافق مع الشريعة الإسلامية، فيركز على تطور مفهوم الشرعية في الإسلام من فترة الخلافة الراشدة حتى ولاية الفقيه في إيران، مشيرًا إلى كيف أن الأنظمة الغربية تتعامل مع مفهوم الشرعية بشكل مغاير (انظر: حبّ الله، ٢٠٢٥م).

الفرق بين البحث المقدم والدراسات السابقة

أولاً، البحث المقدم يركز بشكل خاص على الفكر السياسي الشيعي، مع تحليل دور ولاية الفقيه في بناء الشرعية السياسية وضمان مشروعية الحكم في النظام الإسلامي، خاصة في إيران .كما يستعرض تطور نظرية ولاية الفقيه عبر العصور وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة. في المقابل، المقال المرفوع يناقش الشرعية السياسية بشكل أوسع في النظام السياسي الإسلامي، مع التركيز على العلاقة بين السلطة والشرعية دون التطرق بشكل عميق إلى ولاية الفقيه.

ثانيًا، البحث المقدم يقدم مقارنة بين الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة الغربية، موضحًا أن الشرعية في الإسلام تعتمد على التوافق مع الشريعة الإسلامية وليس فقط على القبول الشعبي .بينما المقال الذي تم تحميله يركز على تحليل مفهوم الشرعية في النظام الإسلامي بشكل عام دون التطرق إلى مقارنة مباشرة بين الأنظمة الإسلامية والأنظمة الغربية.

بناءً على ذلك، يركز البحث المقدم على ولاية الفقيه وأثرها على مشروعية السلطة في الفكر السياسي الشيعي، بينما المقال المرفوع يناقش الشرعية السياسية في النظام الإسلامي بشكل شامل دون التركيز على ولاية الفقيه كأداة لضمان الحكم الشرعي.

الإطار النظري

تقتضي دراسة العلاقة بين الشرعية والسلطة ضمن النظام السياسي الإسلامي، تأصيلًا نظريًا لمفاهيم ثلاثة مركزية :**الشرعية، السلطة، وولاية الفقيه** .فكلّ من هذه المفاهيم يشكّل ركنًا من أركان البحث، ويتداخل مع غيره في البناء العام للنظرية السياسية في الإسلام، ولا سيّما ضمن المنظور الشيعي الإمامي.

المجلد ٣ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ٥ * ربيع وصيف ٢٠٢٣

أ) مفهوم الشرعية (Legitimacy)

يقصد بالشرعية في العلوم السياسية مدى قبول النظام السياسي من قبل المحكومين وامتثاله لمصادر تُضفي عليه طابعًا قانونيًا أو أخلاقيًا. في السياق الإسلامي، تُقاس الشرعية بدرجة مطابقة النظام السياسي لأحكام الشريعة ومقاصدها، لا بمجرد الرضا الجماهيري أو آليات التداول السياسي.

في الفكر الشيعي، تُستمدّ الشرعية من **النصّ الديني والتفويض الإلهي**، ومن ثمّ فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم **الإمامة الإلهية**، ولا تُمنح إلا لمن ثبتت له الولاية الشرعية من قِبل الله تعالى أو من ينوب عنه نيابة عامة.

ب) مفهوم السلطة (Authority)

السلطة تشير إلى القدرة الفعلية على إصدار القرارات وتنفيذها ضمن الجماعة السياسية. وهي الجانب العملي من الحكم، الذي لا يكفي وحده لضمان الشرعية،

بل يحتاج إلى سند ديني وفقهي. في غياب الشرعية، تتحوّل السلطة إلى مجرّد سيطرة أو غلبة.

ج) ولاية الفقيه؛ كحلّ فقهي - سياسي

نظرًا لغياب الإمام المعصوم في عصر الغيبة، نشأت الحاجة إلى صيغة تملأ الفراغ القيادي وتحقّق الحد الأدنى من استمرارية النظام الإسلامي. وقد طُرحت نظرية ولاية الفقيه على يد علماء كبار كالمحقق النراقي، ثم تطوّرت على يد الإمام الخميني‌ﷺ لتشكّل الإطار الفقهي الذي يربط بين الشرعية الدينية والسلطة السياسية.

ولاية الفقيه تتيح إسناد شؤون الحكم إلى فقيه جامع للشرائط، يرى فيه الفقهاء تفويضًا عامًّا في إدارة المجتمع، بما يتلاءم مع مقاصد الشريعة. وتختلف الآراء حول مدى سعة هذه الولاية: بين من يراها محصورة في الأمور الحسبية، ومن يوسّعها إلى مستوى تشكيل الدولة وممارسة الحكم المطلق نيابة عن الإمام المعصوم.

د) العلاقة بين المفاهيم الثلاثة

ينبغي التمييز بين المفاهيم الثلاثة دون الفصل بينها؛ إذ لا شرعية بلا سلطة، ولا سلطة بلا تأصيل ديني في النظام الإسلامي، كما لا يمكن تفعيل ولاية الفقيه خارج إطار نظام يعترف بها كمصدر للشرعية. ومن هنا، يشكّل هذا الإطار الثلاثي أرضية لفهم النظرية السياسية في الفكر الشيعي، ولفحص مدى قدرة ولاية الفقيه على ضمان شرعية النظام في العصر الحديث.

١. المعاني والاصطلاحات

١-١. معنى "السلطة" في اللغة والاصطلاح

"السلطة" في اللغة العربية بمعنى "القُوَّةُ" و"الْقَهْر" (ابن فارس، ١٣٩٩هـ ق، ج٣، ص٩٥) وسلْطانُ كُلِّ شَيْءٍ: شِدَّتُه وحِدَّتُه وسَطْوَتُه (ابن منظور، ١٤١٤هـ ق، ج٧، صص٣٢٠-٣٢١).

ما يعادل كلمة "السلطة" في اللغة الإنجليزية فهو مصطلح "Authority" والذي يُعرَّف في *قاموس أكسفورد* بأنه "الحق أو القدرة على إصدار الأوامر وجعل الآخرين يمتثلون" (McIntosh, 2015, p.48). كما تُذكر معانٍ أخرى لهذا المصطلح، مثل: القوة، الاقتدار، الاختيار، الصلاحية، الحق، صاحب السلطة، المرجع، المرجعية، المصدر الموثوق، السيادة، السلطة المشروعة، القيادة، والحجية (بريجانيان ورئيسي، ١٣٧٣هـ ش، صص٧٣-٧٤).

كتب أنتوني كوئينتن في كتابه *الفلسفة السياسية* عن مصطلح "السلطة": إن مفهوم السلطة (Authority) في اللغة الإنجليزية مشتق بشكل واضح من المفاهيم اللاتينية القديمة. ووفقاً للويس وشورت، فإن صاحب السلطة في اللغة اللاتينية هو الشخص الذي يخلق شيئاً، أو بغض النظر عمّا إذا كان هو نفسه قد أوجد هذا الشيء في البداية أم شخص آخر، فإنه يساهم في نموه وازدهاره (كوئينتن، ١٣٧١هـ ش، ص١٧٠). أيضاً ريتشارد سِنْت، مؤلف كتاب *السلطة* في أصل اشتقاق هذا المصطلح: إن كلمة «السلطة» مشتقة من كلمة لاتينية تعني «المؤلف»، وبالتالي فإن في مفهوم السلطة يكمن نوع من فكرة الإنتاج (سنت، ١٣٧٨هـ ش، ص٢٥).

تُفهم «السلطة» اليوم على أنها امتلاك درجة معينة من القوة الرسمية، التي تُخوّل صاحبها إلزام الآخرين بالطاعة، وأداء مهام محددة ضمن إطار لوائح وقوانين واضحة. الشخص الذي يتمتع بالسلطة يُمنح الحق المشروع في ممارسة الحكم. يختلف هذا المفهوم عن مجرد استخدام القوة أو الإكراه، حيث تُعرَّف السلطة بأنها ممارسة مشروعة للقوة، مما يضفي عليها طابعاً قانونياً وأخلاقياً يميزها عن الاستخدام التعسفي للقوة (فينسنت، ١٣٧٦هـ ش، ص٦٧).

تُفسَّر السلطة كذلك على أنها القوة القائمة على الرضا والقبول. يوضح روبير دال في تحليله لمفهوم السلطة أن نفوذ القادة السياسيين لا يُعتبر مشروعاً إلا إذا استند إلى السلطة. ويُعرّف دال السلطة بأنها «نوع خاص من النفوذ... فهي ليست فقط أكثر أماناً واستدامة من الإكراه، بل تشكّل أيضاً عاملاً يمكّن القائد من ممارسة الحكم بسهولة مع أقل استهلاك للموارد السياسية». ومن هذا المنطلق، يُعدّ الحكم الذي يعتمد على السلطة أكثر كفاءة وفعالية مقارنة بالحكم الذي يرتكز على الإكراه أو القوة (دال، ١٣٦٤هـ ش، ص٧٠).

يفسّر دوجونيل مفهوم السلطة باعتبارها العنصر الأساسي الذي يمكّن من تشكيل مجتمع طوعي، حيث تظهر أهمية السلطة ودورها الجوهري بشكل مستمر في جميع أبعاد ومستويات الحياة الاجتماعية. يمكن ملاحظة هذا الدور عندما يقود فردٌ الآخرين أو عندما يتمتع شخص ما بتفوق في إرادته ونفوذه، بما يمكنه من توحيد إرادات الأفراد وتوجيهها نحو أهداف مشتركة. وفقاً لدوجونيل، يُعرَّف المعنى الجوهري للسلطة على أنها «القدرة التي يمتلكها شخص ما لجعل الآخرين يقبلون اقتراحاته» (لاريجاني وغلامي أبرستان، ١٣٩٠هـ ش، ص٧٠).

نقطة أخرى جديرة بالاهتمام في دلالات مصطلح «السلطة» هي أنها «دائماً ما تكون مصحوبة بنوع من الإجلال والعظمة، وبصورة أدق، بثقة واعتماد شخصي أو جماعي تجاه الشخص الذي تُنسب إليه السلطة»، ولتحديد مفهوم السلطة بدقة أكبر، قام البعض بمقارنتها بـ«القوة العارية»، التي تعتمد على الإكراه البحت. في المقابل، يرى مفكرون مثل كاكستون أن السلطة تتمثل في «القدرة على إثارة الشعور بالخوف» (سِنت، ١٣٧٨هـ ش، ص٢٤)، أما مفكرون بارزون آخرون، مثل برتراند راسل، فقد ميزوا بوضوح بين القوة العارية والقوة القائمة على الرضا، مما أتاح فهماً أعمق لمفهوم السلطة. ومن بين هؤلاء، يبرز ماكس فيبر، الذي يؤكد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا تخرج عن إطارين: إما أن تكون مبنية على «الإكراه المطلق»، كما كان الحال في عصور العبودية، أو أن

تكون ذات طبيعة طبيعية وحقيقية، تستند إلى حد أدنى من القبول والرضا. هذه الصورة الثانية، التي يسميها فيبر بـ«القوة الطبيعية والحقيقية»، هي الأقرب إلى مفهوم «السلطة» (شجاعي زند، ١٣٧٧هـ ش، صص٥٥و٥٦).

بالنظر إلى المعاني المختلفة التي تُفهم من مصطلح "السلطة"، تم تقديم تعريفات متنوعة له. ينقل بيتر ميلر في كتابه الموضوع، الهيمنة، والسلطة عن هوركهايمر حول تعريف السلطة قوله:

«بحسب هوركهايمر، تُعدّ السلطة "مفهوماً أساسياً للتاريخ". فمن خلال السلطة، يتم تمثيل الحماسة والرغبات البشرية، وكذلك قدرات الطبيعة البشرية، في سياق علاقات السلطة، وتستمر عمليات الحياة الاجتماعية في كل عصر وفقاً لهذه العلاقات» (ميلر، ١٣٨٢هـ ش، ص٤٨).

يُعرّف هربرت سايمون السلطة بأنها «الحق في اتخاذ القرارات التي تُوجّه أفعال الآخرين». وفقًا لتعريفه، تُعد السلطة علاقة ثنائية بين طرفين، حيث يكون أحدهما في موقع أعلى والآخر في موقع أدنى، مما يعكس توزيعًا محددًا للأدوار والمسؤوليات داخل هذه العلاقة (عالم، ١٣٧٣هـ ش، ص١٠١).

حسين بشريه يُعرّف السلطة بأنها «قوة مشروعة، قانونية، ومقبولة، تُنفذ وتُطاع في الظروف المناسبة». ويشير إلى أن السلطة تحمل في ذاتها حججًا وتفسيرات تجعلها متميزة عن القوة العارية، حيث تُضفي عليها طابعًا من القبول لدى التابعين. لهذا السبب، يُنظر إلى السلطة على أنها ليست مفروضة من الخارج، بل تنبع من علاقة طبيعية مع التابعين. كمثال على ذلك، يوضح بشريه سلطة الأب داخل الأسرة، التي تُعتبر شكلاً مشروعًا من أشكال السلطة بسبب الأسباب المتعددة التي تجعلها مبررة ومقبولة في هذا السياق (بشيريه، ١٣٨٠هـ ش، ص٢٥).

أما دوجونيل، الذي يُعدّ من أبرز المفكرين في مجال السلطة، فإنه يقدم تعريفاً مختصراً لهذا المفهوم. ويكتب في هذا الصدد: «السلطة هي القدرة على جذب

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

إرادات الآخرين نحو مقاصده وغاياته الخاصة» (كوئينتن، ١٣٧١هـ ش، ص١٩٥).

ماك آيفر، في تفسيره للتعريفات والآراء المتعلقة بالسلطة، يكتب: «غالباً ما تُعتبر السلطة مرادفة للقوة، أي قوة إصدار الأوامر للحصول على الطاعة» (عالم، ١٣٧٣هـ ش، ص١٠١). روبير دال، في كتابه *Modern Political Analysis* يربط مفهوم السلطة بشكل مباشر بالشرعية، حيث يرى أن «القوة المشروعة غالباً ما تُعتبر سلطة». ويُعرّف السلطة بأنها «نوع خاص من النفوذ، يتميز بكونه نفوذًا مشروعًا...» (انظر: دال، ١٣٦٤هـ ش). هذا التفسير يُبرز أهمية الشرعية كعامل أساسي يُميز السلطة عن أشكال النفوذ أو القوة الأخرى التي تفتقر إلى القبول والمشروعية. من جهة أخرى، يرى توماس هوبز أن مفهوم السلطة يرتبط في تعريفه بحقوق واختصاصات مفوضة أو ممنوحة. وقد عرّف هوبز السلطة على أساس افتراض وجود مجموعة من القواعد والقوانين التي تحدد من يملك قانوناً اتخاذ قرارات من نوع معين، إصدار أوامر وأحكام من نوع معين، والقيام بأعمال رمزية من نوع معين (كوئينتن، ١٣٧١هـ ش، ص١٦٩). جيمس صموئيل كولمان مؤلف كتاب *The Foundations of Social Theory* يربط مفهوم السلطة بالحق والشرعية، ويقدم تعريفه ضمن هذا الإطار. يكتب كولمان: «مع الأخذ بعين الاعتبار مفهوم الحق في السيطرة على مصدر لا يقبل الانتقال - أي أفعال الشخص نفسه - يمكن تعريف العلاقة السلطوية كما يلي: العلاقة السلطوية بين فاعل وآخر توجد عندما يكون للفاعل الأول الحق في السيطرة على بعض أفعال الفاعل الآخر...» (كولمان، ١٣٨٦ هـ ش، ص١٠٦).

من مجموع الآراء والتعريفات التي طرحها المفكرون حول مفهوم السلطة، يمكن استخلاص نقطة مشتركة تمثل جوهر هذا المفهوم، وهي "أن السلطة تُشير إلى القوة التي تستند إلى الشرعية والحقانية".

٢-١. معنى "الشرعية" في اللغة والاصطلاح

كلمة "الشرعية" في اللغة العربية مشتقة من الجذر "شرع"، الذي يعني الطريق أو القانون المستقيم، وبالتالي فإن "الشرعية" تعني ما يتوافق مع الشريعة أو القانون. في اللغة، تدل على ما هو جائز أو مقبول وفقًا للمعايير الدينية أو القانونية. أما في الاصطلاح الديني، فإن "الشرعية" تشير إلى ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية من حيث القوانين والأنظمة، أي أن الأفعال أو الأنظمة التي تُعتبر "شرعية" يجب أن تكون متوافقة مع أحكام الدين الإسلامي، مثل القرآن الكريم والفقه الإسلامي. في الاصطلاح السياسي، تشير "الشرعية" إلى صلاحية أو مشروعية النظام أو السلطة السياسية التي تستند إلى القوانين الدينية أو الدولية. في السياق الإسلامي، تعني مشروعية السلطة أو الحاكم الذي يحكم وفقًا للشريعة الإسلامية، أي أن الحكومة أو الحاكم يجب أن يتبع قواعد الشريعة لكي يُعتبر حكمه شرعيًا (مكارم الشيرازي، ١٤٣٢هـ ق، ج١، ص٢٧).

٣-١. معنى "السياسية الإسلامية" وامتداده في التاريخ حتى زمن ولاية الفقيه

منذ بداية الإسلام، كانت السياسة والشريعة مترابطتين بشكل وثيق، حيث لم تكن السياسة مجرد شؤون إدارية أو حكم دنيوي بل كانت جزءاً أساسياً من تطبيق الشريعة الإسلامية التي تمثل قوانين الله وأوامره. في عهد النبي محمدﷺ، كان الحاكم والمشرع في نفس الوقت، حيث كانت السلطة السياسية مستمدة مباشرة من الشريعة الإسلامية، وكان النبي هو الذي يطبق أحكام الله في المجتمع. وقد كانت العدالة في الحكم تمثل الهدف الأساسي في هذا النظام، حيث كان النبيﷺ الحاكم العادل الذي يسعى لتحقيق المساواة بين الناس وفقاً لتوجيهات القرآن والسنة.

في فترة الخلافة الراشدة كان الخلفاء الأربعة يطبقون الشريعة الإسلامية، فرغم أنّ بعض هؤلاء الخلفاء كانوا أحياناً يجتهدون في مقابل النص، ولكن على أي حال فإنّ حكومتهم كانت ذات صبغة دينية (مكارم الشيرازي، ١٤٣٢هـ ق،

ج١، ص٤٩٩) ولكن مع بداية الخلافة الأموية بدأ مفهوم الحكم السياسي يتوسع، وأصبحت بعض الممارسات تتجه نحو الحفاظ على السلطة وتوسيع الإمبراطورية، مما أدى إلى بعض الانحرافات عن العدالة التي كانت تمثلها الشريعة. رغم ذلك، استمرت فكرة أن الحاكم يجب أن يكون عادلاً ومطبقاً للشريعة في الدولة العباسية، على الرغم من بعض الاختلافات في ممارسات الحكم السياسي.

بذلك، يمكن القول إن السياسة الإسلامية لم تكن مجرد إدارة دولة أو توسع إمبراطوري، بل كانت الحكم العادل الذي يقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، حيث كانت العدالة هي الأساس في جميع فترات الحكم الإسلامي، حتى وإن طرأت بعض الانحرافات في المراحل اللاحقة؛ فنرى القرآن الكريم يتحدث عن إقامة العدل والإنصاف كهدف من أهداف الدين ورسالة الأنبياء: **{لَقَدْ أَرسَلنا رُسُلَنا بالبيّنات وَأَنزَلنا مَعَهُمُ الكتابَ وَالميزانَ ليَقومَ النّاسُ بالقسط}** (الحديد، ٢٥) لذلك يجب إقامة حكومة إسلامية لتطبيق العدل والإنصاف وقطع أيدي الظالمين عن المظلومين (مكارم الشيرازي، ١٤٠٣هـ ق، صص٥٢-٥٤).

٢. السلطة والشرعية؛ الوحدة أم الانفصال؟

يرى بعض المفكرين أن الفصل بين الشرعية والسلطة غير ممكن من الناحية الجوهرية، وذلك استنادًا إلى الحجة القائلة بأنه في أي مجتمع تتمتع فيه الحكومة بالشرعية، فإنها بالضرورة تمتلك السلطة أيضًا. وبالمقابل، إذا اضطرت الحكومة إلى فرض سياساتها باستخدام القوة وحدها، فإن ذلك يشير إلى افتقارها للشرعية، وبالتالي عدم امتلاكها للسلطة بمعناها الحقيقي. بناءً على ذلك، يصعب التمييز بين الشرعية والسلطة.

على سبيل المثال، يؤكد ماكس فيبر أن الأفراد لا يطيعون إلا من يعتقدون أن لديهم شرعية للحكم. ومن هنا، يستنتج فيبر أنه يمكننا تحديد مدى شرعية القادة في نظر المجتمع من خلال تحليل طبيعة طاعة الأفراد لهم، وما إذا كانت

تلك الطاعة تنبع من إرادة ووعي أو من الخضوع القسري (سنت، ١٣٧٨هـ ش، ص٣٠).

لكن الآن يبرز هذا السؤال: كيف يمكن تحليل الفرق بين الشرعية بمعنى "حقانية السلطة" والشرعية بمعنى "قانونية السلطة" هذا الموضوع يُناقش بشكل خاص في سياق السلطة العقلانية، حيث يُطرح التساؤل حول العلاقة بين حقانية هذا النوع من السلطة وشرعيتها. ولهذا السبب، يرى بعض المفكرين أنه في مجال الشرعية، بالإضافة إلى مسألة عقلانية وقانونية السلطة، يجب أيضاً أخذ مسألة التوافق مع المعايير والقيم في الاعتبار.

إذا تم تصور أن الإيمان بالشرعية يمثل «مفهومًا تجريبيًا» ولا يرتبط جوهريًا بالحقيقة، فإن الأسس التي تستند إليها الشرعية بشكل واضح ستكتسب أهمية نفسية فقط. وبالتالي، فإن نطاق الإيمان بالشرعية سيتقلص إلى مجرد الإيمان بقانونية السلطة، ولن تكون هناك حاجة إلى الرجوع إلى أساليب قانونية لاتخاذ القرارات. ولكن وفقاً لرأي «يوهانس وينكلمان»، فإن العقلانية الشكلية بمعناها النظري لا توفر أساساً كافياً للشرعية. إن الامتثال للقانون بحد ذاته لا يُضفي الشرعية. وعلى العكس من ذلك، فإن إثبات الكفاءة القانونية يتطلب إجماعاً عاماً يستند إلى التوجه العقلاني المرتبط بالقيم الجذرية (هابرماس، ١٣٨٠هـ ش، ص٢٠٧).

بشكل عام، بعيداً عن النقاش حول مدى إمكانية اكتساب الشرعية من خلال قانونيتها وعلاقتها بالحقانية والمعايير والقيم الاجتماعية، يبقى السؤال الأهم: ما هو الأثر والنتيجة العملية للشرعية في مجال السلطة. ربما تكون الإجابة الرئيسية على هذا السؤال هي أن الشرعية، بغض النظر عن نوعها، سواء كانت تقليدية، كاريزمية، أو قانونية، تؤدي إلى تحويل الطاعة تجاه السلطة إلى واجب، وتجعلها حقاً يُفرض. وهذا هو العملية التي من خلالها تتحول القوة إلى سلطة بفضل الشرعية.

مايكل راش يُشير في هذا السياق إلى أن «الشرعية، في جوهرها، هي حالة ذهنية تتواجد لدى المراقب، سواء كان هذا المراقب هو الشخص الذي يمارس السلطة أو الذي يخضع لها». ويُبرز أهمية الشرعية بالنسبة لأولئك الذين يمارسون السلطة أو يسعون إليها، مستشهداً بعبارة شهيرة من روسو في كتاب العقد الاجتماعي :«إن أقوى رجل لا يكون قوياً بما يكفي ليبقى دائماً حاكماً ما لم يحوّل قوته إلى حق والطاعة إلى واجب».

تُفسَّر الشرعية على أنها الأساس الذي يشرح سبب طاعة الناس لأولئك الذين يمارسون السلطة أو يدّعون امتلاكها. ومع ذلك، يشير راش إلى أن الاستقرار السياسي لا يعتمد فقط على أنظمة القيم المشتركة، أو على الاحترام العام لسلطة الدولة، أو حتى على الشرعية بحد ذاتها، كما أنه لا يتحقق بالقوة الوحشية الظاهرة. بل ينشأ الاستقرار نتيجة نسيج معقد من التبعية المتبادلة بين المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، والتي تُقسّم مراكز السلطة وتُضيف ضغوطاً متزايدة على الطاعة. وعلى الرغم من أن قوة الدولة تُعتبر عنصراً رئيسياً في هذه الهياكل، إلا أنها ليست العامل الوحيد المهم (راش، ١٣٨٧هـ ش، ص٦١).

في الخلاصة العامة للعلاقة بين مفهومي السلطة والشرعية، يمكن الاستناد إلى وجهة نظر أندرو فينسنت لفهم هذا الترابط. يوضح فينسنت أن «السلطة المشروعة هي تلك التي يتم قبولها أو تبريرها من قبل الأفراد الذين يخضعون لتطبيقها». هذه السلطة، وفقاً له، تُعرَّف بأنها قانونية، عادلة، ومبنية على أسس الحق. بناءً على ذلك، فإن أي استخدام للإكراه أو القوة من قبل شخص يمتلك مثل هذه السلطة يُعتبر مبرراً ومشروعاً، نظراً لارتباطه بالقبول والشرعية التي تُضفي عليه طابعاً قانونياً وأخلاقياً.

إن شرعية النظام السياسي، بمعنى آخر، هي قيمته، بمعنى أنه يُجسد الإرادة العامة. مثل هذا النظام السياسي يتمتع بحق الحكم، ويتوقع من الناس أن يطيعوا قوانينه ولوائحه. الشرعية تتضمن «قدرة النظام السياسي على خلق والحفاظ على

الاعتقاد بأن المؤسسات السياسية القائمة هي الأنسب للمجتمع».

يرتبط مفهوما السلطة والشرعية ارتباطاً وثيقاً بمفهومي الالتزام والطاعة. فالسلطة بطبيعتها تنطوي على إمكانية الشرعية، والسلطة المشروعة بدورها تمنح الحق في ممارسة أفعال تفرض واجب الطاعة والخضوع السياسي. كما أشارت هانا بيتكين: «وصف شيء ما بأنه سلطة مشروعة يعني عادةً أنه يجب طاعته... جزء من مفهوم "السلطة" هو أن أولئك الذين يخضعون لها ملتزمون بطاعتها».

ومع ذلك، تم تضخيم هذا الاستنتاج أحياناً إلى حد الادعاء بأن الدولة والسلطة، سواء من الناحية اللغوية أو العملية، تعنيان أن المواطن مجبر وملزم بالطاعة دون قيد أو شرط. هذا التأويل المفرط قد يُغفل الأبعاد الأخرى للشرعية، مثل القبول الطوعي والمشاركة الواعية في العلاقة بين السلطة والمواطن (فينسنت، ١٣٧٦هـ ش، ص٦٦).

لذلك، كما تم توضيحه، فإن جذور السلطة تكمن في الشرعية التي تعتمد على الاعتبار، الاحترام، والنفوذ الذي يكتسبه القائد أو النظام الاجتماعي لدى أعضائه. هذا الاعتبار والنفوذ يجعل الأعضاء يمتثلون للأوامر والتعليمات دون نقاش أو الحاجة إلى الإقناع.

عندما يتم توسيع هذا المفهوم ليشمل مستوى أمة بأكملها والنظام السياسي الحاكم فيها، يصبح موضوع الاعتبار والاحترام للنظام السياسي مرتبطاً، في المقام الأول، بشرعية هذا النظام. بمعنى أن النظام السياسي يستطيع اكتساب الاعتبار والنفوذ في المجتمع فقط إذا كانت شرعيته معترفاً بها من قبل المواطنين. فعندما يؤمن المواطنون بأن النظام السياسي الحاكم عادل ومشروع، فإن هذا الإيمان يؤدي إلى خضوعهم الطوعي والرضائي للسلطة السياسية، إلى جانب دعمهم ومساندتهم للنظام.

هذا الإيمان بالشرعية يعزز احترام المواطنين للنظام السياسي ويمنحه الاعتبار

اللازم، مما يجعلهم يلتزمون بسياساته وبرامجه. وفي نهاية المطاف، يؤدي ذلك إلى تحقيق السلطة السياسية للنظام، حيث يتم تنفيذ القوانين والسياسات من دون الحاجة إلى استخدام القوة أو الإكراه، وذلك بفضل النفوذ المستمد من الشرعية.

في مثل هذه الحالة، يُطلق على هذا الوضع الذي يتمتع فيه النظام السياسي بالشرعية والاحترام من قبل المواطنين، اسم "السلطة السياسية".

وبناءً على هذه الاستدلالات، يمكننا استنتاج أن الشرعية تُشكل أحد العناصر الأساسية والمكونات الجوهرية للسلطة، بل إنها تُعدّ من أهم الأركان والشروط التي لا غنى عنها لتحقيق السلطة بمعناها الحقيقي. ففي غياب الشرعية، تصبح السلطة مجرد ممارسة للقوة أو الإكراه، ولا ترتقي إلى مفهوم السلطة الشرعية القادرة على تحقيق الاستقرار والقبول في النظام السياسي. وبالتالي، يمكن القول إن الشرعية هي التي تمنح السلطة طابعها المشروع وتضمن استمرارها بشكل فعال ومستدام.

٣. الإسلام، الشرعية والسلطة

من منظور الإسلام، فإن الكون بجميع تفاصيله هو ملك لله وحده، والسيادة المطلقة تعود إليه دون شريك. خلق الله الإنسان حراً، ومنحه كرامة واستقلالاً، مما يعني أن السيادة البشرية على الآخرين لا يمكن أن تكون شرعية إلا إذا كانت مستمدة من إذن الله وموافقة شرعه. وفقاً لهذا الفهم، المسلم لا يخضع إلا لسلطة الله أو لسلطة مشروعة ومأذون بها من قبله. وبناءً على ذلك، فإن أي سلطة أو حاكمية لا تستند إلى الإذن الإلهي تُعتبر غير شرعية في نظر الإسلام، ولا ينبغي قبولها أو الإذعان لها. هذا المبدأ يعكس التوحيد في السيادة، حيث تكون الحاكمية المطلقة لله، وأي نظام سياسي أو اجتماعي يجب أن يستمد مشروعيته من هذا المبدأ الإلهي لضمان قبوله في إطار العقيدة الإسلامية.

١-٣. السيادة المطلقة لله تعالى

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الموضوع في العديد من الآيات، ومن بينها:

- **{لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ}** (المائدة،١٢٠).
- **{إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ}** (يوسف،٤٠).
- **{إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ}** (الأعراف، ٥٤).
- **{يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا أَطيعُوا اللهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ}** (النساء، ٥٩).

تشير هذه الآيات إلى أن السيادة المطلقة لله وحده، وأن أي سلطة بشرية يجب أن تستمد شرعيتها وقبولها من إرادته وأوامره الإلهية. هذا المبدأ يعكس التوحيد في السلطة والسيادة، حيث لا يمكن لأي قوة أو إرادة أن تتواجد أو تُمارَس إلا بإذن الله وضمن حدوده الشرعية.

استناداً إلى هذا الفهم القرآني والرؤية الإسلامية، كتب الإمام الخميني في كتابه *شرح دعاء السحر* عن منشأ القوة قائلاً: «إنّ سلسلة الوجود ومنازل الغيب ومراحل الشهود من تجليات قدرته تعالى ودرجات بسط سلطنته و مالكيته، ولا ظهور لمقدرة إلا مقدرته ولا إرادة إلا إرادته؛ بل لا وجود الا وجوده. فالعالم كما أنه ظل وجوده ورشحة جوده ظل كمال وجوده؛ فقدرته وسعت كل شيء و قهرت على كل شيء. و الموجودات بجهات أنفسها لا شيئية لها ولا وجود، فضلا عن كمالات الوجود من العلم والقدرة...» (الخميني، ١٣٧٤هـ ش، ص١١٣)، هذه الكلمات تُبرز المفهوم التوحيدي العميق الذي يرى أن كل قوة في العالم هي في الأصل تجلٍ للقوة الإلهية، وكل سلطة لا تستمد مشروعيتها من الله فهي خالية من أي شرعية حقيقية.

الاعتقاد باحتكار القوة والسيادة لله تعالى الذي لا يزول يشكل أساساً عميقاً في الفكر الإسلامي، وكان له تأثير كبير في صياغة وجهات نظر وتحليلات المفكرين المسلمين حول مفهوم القوة والسياسة. انطلاقاً من هذا الاعتقاد، يمكن

استنتاج ما يلي:

أ) السيادة المطلقة لله وحده: ليس لأي فرد أو أسرة أو طبقة أو أي مجموعة أخرى داخل أراضي الدولة الإسلامية نصيب في السيادة، لأن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى.

ب) احتكار التشريع لله: الله وحده يملك الحق في التشريع وسن القوانين، ولا يُسمح للمسلمين بتعديل أو تغيير ما شرعه الله لهم.

ج) أساس الدولة الإسلامية: الدولة الإسلامية تقوم فقط على القانون المشروع الذي جاء به رسول الله ﷺ من عند الله، وهو المصدر الوحيد للشرعية؛ فإنه يقيم نظام الحكم في الإسلام على أساس "استمداد حق السيادة من الله تعالى باعتباره المالك والمشرع الحقيقي لا غير" (الحسيني الحائري، ١٩٧٩م، ص٧).

بناءًا على هذا الإطار، فإن السلطة السياسية لا يمكن أن تكون مشروعة إلا إذا تأسست على المبادئ والضوابط التي يحددها الدين الإسلامي. الشرعية الإلهية تُعد المعيار الأساسي الذي يتم من خلاله قبول السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي. ومن هذا المنطلق، تُحرّم التعاليم الإسلامية على المسلمين قبول أي سلطة سياسية لا تنسجم مع القواعد والضوابط الشرعية، مما يجعل الالتزام بالشريعة شرطاً لا غنى عنه لشرعية الحكم.

في هذا السياق، يكتب آية الله جوادي الآملي: «إذا كانت ملكية السماوات والأرض وكل ما فيهما تعود لله سبحانه: **{تبارك الذي بيده الملك}** (الملك، ١)، **{فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء}** (يس، ٨٣)، وإذا كانت جميع الكائنات، سواء كانت صغيرة أم كبيرة، عباداً لله، طائعين ومنقادين ومسبحين وساجدين له: **{وله أسلم من في السماوات والأرض}** (آل عمران، ٨٣)، **{ولله يسجد من في السماوات ومن في الأرض}** (الرعد، ١٥)، فإن من الضروري أن يكون الإنسان، في حياته الفردية والاجتماعية، عبداً لله، ملتزماً بقانون الله الكامل الذي يؤدي إلى السعادة، وألا يخضع للقوانين البشرية الناقصة، الجاهلة، والمبنية على الأهواء»

(جوادي الآملي، ١٣٧٩هـ ش، ص٤٠).

وفقاً لهذه الرؤية والعقيدة، يؤكد الإمام الخميني﵀ على أن الشرعية الإلهية هي الأساس للسلطة، حيث كتب في كتابه *ولاية الفقيه*: «حق التشريع في الإسلام منحصر بالله تعالى، ولا يحق لأي شخص أن يشرّع، ولا يمكن تنفيذ أي قانون إلا ما أقرّه الشارع... السيادة تنحصر بالله، والقانون هو إرادته وأمره» (الخميني، ١٤٣٤هـ ق، صص٤٢-٤٣)، كما يقول الإمام الخميني في هذا السياق: «في الإسلام لا توجد إلا حكومة واحدة وهي حكومة الله، ولا يوجد إلا قانون واحد وهو قانون الله، والجميع مكلفون بالعمل وفق هذا القانون» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج١١، ص ٤٦٧).

موضوع وجهة نظر الإسلام بشأن الشرعية الإلهية للسلطة تم التأكيد عليه أيضاً من قبل قائد الثورة الإسلامية سماحة آية الله الخامنئي حيث يقول في هذا السياق: «في الإسلام، رعاية شؤون المجتمع هي من اختصاص الله تعالى، ولا يملك أي إنسان الحق في إدارة أمور الآخرين. هذا الحق خاص بالله تعالى... لا توجد أية قوة، ولا أي سيف حاد، ولا أية ثروة، ولا حتى أي علم أو تدبير يمنح أحداً هذا الحق في أن يكون مالكاً أو مقرراً لمصير الآخرين... هذا الحق خاص بالله» (الخامنئي، ١٩٩٠م)، كما أوضح العلامة الشهيد مرتضى المطهري في كتابه حول الجمهورية الإسلامية مفهوم الشرعية الإلهية للسلطة بقوله: «الحق الإلهي يعني أن السيادة، سواء في مجال وضع القوانين أو إصدار التشريعات، لا تليق إلا بالله وحده... وأصل هذا المفهوم يعود إلى فلسفة النبوة، حيث إن الإيديولوجيا ووضع القوانين البشرية لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الله، وبالتالي في مجال التنفيذ أيضاً، تُعتبر الولاية الإلهية شرطاً أساسياً» (مطهري، ١٣٨٢هـ ش، ص ١٥٣).

وبعد الإشارة بإيجاز إلى موضوع الشرعية الإلهية للنظام السياسي في الإسلام استناداً إلى الآيات والأدلة العقلية وكذلك آراء وتفسيرات المفكرين المسلمين، يبرز هذا السؤال: ما هو الإطار والآلية التي تظهر من خلالها إرادة وحاكمية الله

- بوصفها الحاكمية المشروعة الوحيدة من منظور الإسلام - في المجال السياسي والاجتماعي للمجتمع.

أو بعبارة أخرى، كيف يمكن للسلطة القائمة على القوة المشروعة والمتصلة بالقوة الإلهية التي لا تنضب أن تتحقق في ميدان المجتمع والسياسة؟ وما هي الأسس والمسارات والآليات التي تجعل تحقيق هذه السلطة في المجتمع أمراً ممكناً.

العلامة محمد تقي جعفري، في رده على السؤال المطروح، يرى أن: «إن مفهوم الحاكمية الإلهية يتجلى في ظهور إرادة الله عبر الأنبياء والعقول والضمائر النقية داخل المجتمعات البشرية، ليتم تنفيذها بواسطة البشر أنفسهم» (جعفري، ١٣٦٩هـ ش، ص ٢٩٧).

الإجابة التي قدمها الأستاذ جعفري على السؤال المطروح تستند في الواقع إلى الآيات والروايات التي تدعو المؤمنين إلى طاعة النبيﷺ وأولي الأمر. الآيات القرآنية المتعددة وسيرة النبي الكريمﷺ تترك مجالاً للشك في أن آلية ممارسة الحق في السلطة وتنفيذ الأوامر الإلهية، أو بعبارة أخرى شرعية الحاكمية السياسية في فترة حياته المباركة، كانت تتمثل في وجودهﷺ على رأس النظام السياسي الإسلامي ووجوب طاعة الجميع له (راجع: مطهري، ١٣٧٤هـ ش).

لكن موضوع شرعية السلطة السياسية وكيفية تحقيق إرادة الله في مجال الحاكمية السياسية للمجتمع بعد وفاتهﷺ كان من أهم القضايا التي لفتت انتباه المجتمع الإسلامي؛ ومن هنا تحديداً بدأت تتشكل في المجتمع الإسلامي مدرستان فكريتان رئيسيتان: الشيعة والسنة.

٢-٣. وجهة نظر أهل السنة

تبدأ الشرعية عند أهل السنة بالشرعية السوسيولوجية (القبول والاعتبار)، أي حدثت واقعة تاريخية، وقبلها الناس. قبول هذه الواقعة التاريخية، والتي تتمثل

في كيفية وصول الخلفاء إلى السلطة، أدى لاحقًا إلى نشوء نظريات الشرعية عند أهل السنة، مثل: نظرية اختيار أهل الحل والعقد، نظرية الاستخلاف، ونظرية الشورى. يشهد تاريخ الفكر السياسي لأهل السنة على أن هذه النظريات تشكلت استجابةً للأحداث الزمنية. بعبارة أخرى، كانت الشرعية بمفهومها الفلسفي متأخرة عن الشرعية بمفهومها السوسيولوجي لدى أهل السنة. بمعنى أنهم انتقلوا من الشرعية الاجتماعية إلى الشرعية الفلسفية.

لهذا السبب، ظهرت لاحقًا نظرية أخرى للشرعية، وهي نظرية الاستيلاء، التي جاءت بعد صعود بني أمية وبني العباس ومن ثم ظهور السلالات الملكية المحلية. تعني نظرية الاستيلاء أن أي شخص يتمكن من فرض سيطرته على الناس بأي وسيلة كانت، وتصبح أوامره نافذة، فإن له شرعية. بعبارة أخرى، كل سلطة تأتي بالقوة تُعتبر شرعية (راجع: فيرحي، ١٣٨٧هـ ش).

٣-٣. وجهة نظر الشيعة

في الفكر السياسي الشيعي، ظهرت مسألة «الشرعية» منذ البداية كأهم سؤال يتعلق بالحاكمية. وفي إجابة هذا السؤال، يُطرح المفهوم المحوري للفكر السياسي الشيعي وهو «الإمامة» مقابل «الخلافة». فالإمام الشيعي ليس مختاراً من قبل الناس، بل ولا حتى مختاراً من قبل النبي الأكرمﷺ، بل هو أمر إلهي يتجلى في شخص معين وهو علي بن أبي طالبعليه‌السلام وكان النبيﷺ هو الكاشف عن هذا الأمر والمأمور بتنفيذ وإبلاغ هذا الحكم الإلهي. لذلك يمكن القول إن مسألة شرعية السلطة السياسية بعد رحيل النبي الأكرمﷺ من وجهة نظر الشيعة تستمر ضمن إطار نظرية الإمامة. وهذا يعني أن الشيعة بعد النبيﷺ لا يعترفون إلا بسلطة مشروعة تنبثق عن نظرية الإمامة (راجع: مطهري، ١٣٧٤هـ ش).

وفقاً لنظرية الإمامة، كما يوضح آية الله الشهيد محمدباقر الحكيم: «إن الحكومة بعد النبيﷺ هي من حق الأئمة، وذلك بسبب النص الذي جاء بأمر الله عن

طريق النبيﷺ، والإمام يتحمل نفس مسؤوليات النبي ويملك نفس الصلاحيات والاختصاصات، مع وجود بعض الاختلافات بينهما» (راجع: الحكيم، ٢٠٠٦م)؛ وبالتالي، فإن الشيعة يعتقدون، استناداً إلى الأدلة النقلية والعقلية، أن السلطة المشروعة في النظام السياسي الإسلامي هي فقط السلطة المنصوبة من الله. وهذه السلطة تجلت وتمارس من خلال النبيﷺ والأئمة الاثني عشرعليهم السلام خلال فترة حياتهم وفي حدود الإمكان (راجع: مطهري، ١٣٧٤هـ ش).

لكن يبرز سؤال: وفقاً لوجهة نظر الشيعة، كيف تتحقق شرعية السلطة السياسية بعد غياب الأئمةعليهم السلام؟ يبدو أن الإجابة تكمن في أن القوانين والضوابط الإسلامية هي التي تمنح الشرعية للنظام السياسي أو تسلبها منه. بمعنى أن السلطة السياسية إذا تشكلت ضمن إطار القوانين والتعليمات الدينية وحققت برامج وأوامر الإسلام في المجتمع، فإنها تكون مشروعة من وجهة نظر الإسلام. أما إذا لم تتشكل السلطة السياسية بناءً على الضوابط الإسلامية أو لم تنفذ القوانين الإسلامية، فهي بلا شك غير مشروعة وغير مقبولة في نظر الإسلام. وأول ضابط في الإسلام في هذا المجال هو أن يتولى قيادة النظام السياسي فقيه عادل وصالح، يتمتع بالكفاءة التخصصية في معرفة أحكام وقوانين الإسلام، ويتصف بالتقوى والعدالة، بالإضافة إلى امتلاكه رؤية قوية لفهم أوضاع وأحوال زمانه (راجع: الخميني، ١٤٣٤هـ ق).

بعبارة أخرى، يمكن القول إن آلية تحقيق شرعية السلطة السياسية في عصر الغيبة تتمثل في وجود عالم ديني مؤهل وذو معرفة وبصيرة لازمة على رأس النظام السياسي، ووجوب طاعة الجميع له. وقد شرح «الملا صدر الدين الشيرازي» (المعروف بصدر المتألهين) الأدلة العقلية لهذا الموضوع في كتابه *أسرار الآيات* على النحو التالي:

١- لا يصل الإنسان إلى الغاية التي خُلق من أجلها إلا في مجتمعات تقوم على التعاون المتبادل.

٢- الخير الأعظم والكمال الأقصى لا يُدركان إلا من خلال المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة، حيث تتعاون مدنها لتحقيق تلك الغاية.

٣- المدينة الفاضلة تشبه الجسد السليم الذي تتعاون أعضاؤه لإكمال حياة الكائن الحي، ويكون أحد الأعضاء، وهو القلب، رئيساً، بينما تعمل بقية الأعضاء ضمن تسلسل هرمي خاص لتحقيق أغراض العضو الرئيس. الفرق بين الجسد والمدينة هو أن أفعال أعضاء الجسد طبيعية، بينما أفعال أفراد المدينة إرادية.

٤- الشرط الأساسي للرئاسة في المدينة الفاضلة هو أن يكون العقل الفعّال متحققاً في كلا الجزأين: النظري والعملي، في القوة الناطقة والمتخيلة للرئيس. في هذه الحالة، سيكون حكيماً، فيلسوفاً، ولياً، ونبياً، وبالتالي يمتلك الأهلية لرئاسة المدينة الفاضلة (الشيرازي، ١٣٦٥هـ ش، ص١٣٨).

كذلك، يوضح الملا صدر الدين الشيرازي في شرحه على *أصول الكافي*: إن العالم الحقيقي والعارف الرباني يمتلك الولاية على الدين والدنيا ويتمتع بالرئاسة الكبرى... إن إعمار العالم الأرضي واستمرارية الأنواع في هذا العالم مرتبطان بوجود العالم الرباني، وقد أثبتنا البرهان على هذا الأمر في الحكمة المتعالية. ويوضح سبب هذا الأمر قائلاً: «إن الإمام المعصوم ومن بعده العارف الرباني هما محور كل عالم الإمكان، ومن الطبيعي أنه إذا لم يكونا على رأس العالم، فإن أمور الطبيعة لن تنتظم» (الكزائي، ١٣٨٨هـ ش، ص٣١٢).

الإمام الخميني، في كتاب *شؤون واختيارات ولي الفقيه* بعد ذكر أدلة عقلية على ضرورة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة، يستشهد بهذه رواية عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لتوضيح أسباب ضرورة وجود "أولي الأمر" على رأس المجتمع الإسلامي: «في كتاب *علل الشرايع* برواية صحيحة وموثوقة عن الفضل بن شاذان (الصدوق، ١٩٦٦م، ج١، ص٢٥٣) ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: ... فَإِنْ قالَ قائِلٌ وَ لِمَ جَعَلَ أُولِي الأَمْرِ وأَمَرَ بِطاعَتِهِمْ قِيلَ لِعِلَلٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا أَنَّ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الْخَلْقَ لَمّا وَقَفوا عَلى حَدّ مَحْدُود وأُمِرُوا أَنْ لَا يَتَعَدَّوْا تِلْكَ الحُدُودَ لما فيه مِنْ فَسَادِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَلا يَقومُ إِلَّا بِأَنْ يَجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أميناً يَأْخُذُهُمْ بِالْوَقْتِ عِنْدَ ما أُبِيحَ لَهُمْ ويَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدّي عَلى مَا حَظَرَ عَلَيْهِمْ لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لا يَتْرُكُ لَذَّتَهُ ومَنْفَعَتَهُ لِفَسَادِ غَيْرِهِ فَجُعِلَ عَلَيْهِمْ قَيِّمٌ يَمْنَعُهُمْ مِنَ الفَسادِ ويُقِيمُ فِيهِمُ الحُدُودَ والأَحْكامَ ...» (الخميني، ١٣٦٩م، ص٢٦).

السيد محمدباقر الحكيم يرى أن ولي الأمر هو الفقيه الجامع للشرائط، ويكتب عن مكانته في الحكومة الإسلامية قائلاً: «تميّز الحكومة الإسلامية عن غيرها من الحكومات هو أنها تعتبر أصل التشريع من عند الله، ودور الحاكمين هو إيصال هذه القوانين والأحكام أو اكتشافها من خلال الرجوع إلى الأدلة التي يقبلها الشارع المقدس... الحاكم الإسلامي إما أن يكون على دراية مباشرة بالأحكام الشرعية من خلال الوحي الإلهي، كما هو الحال مع النبيﷺ، لينقل هذه الأحكام إلى الناس، أو أن تكون هذه الأحكام قد وردت إليه من الله والنبي، كما هو الحال مع الإمام، أو أن يكون هذا الحاكم مجتهداً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعية من خلال الأدلة التفصيلية الأربعة» (راجع: الحكيم، ٢٠٠٦م)

إن مفهوم أن «أولي الأمر» في عصر الغيبة يشير إلى المجتهد العادل، قد تم التأكيد عليه في رسالة العالِم والمرجع الكبير الميرزا أبو القاسم القمي إلى فتحعلي شاه القاجاري، حيث كتب في هذه الرسالة: «ماذا أفعل وقد سمعت أنهم يريدون أن يمنحوا لقب "أولي الأمر" للملك، وهو ما يتوافق مع مذهب أهل السنة ويخالف مذهب الشيعة... فالعقل والنقل متفقان على أن من يوجب الله طاعته يجب أن يكون معصوماً وعالماً بجميع العلوم، إلا في حالة الاضطرار وعدم إمكانية الوصول إلى المعصوم، حيث تصبح طاعة المجتهد العادل مثلاً واجبة. أما إذا انحصرت المسألة في دفع أعداء الدين إلى سلطان الشيعة، مهما كان هذا السلطان، فإن الأمر لا يعود إلى وجوب طاعته، بل إلى وجوب المساعدة في دفع الأعداء وإزالة تسلطهم» (روحاني، ١٣٨٩هـ ش، ج١، ص٥١٨).

الشيخ المفيد أيضاً يوضح ضرورة قيادة المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة ويؤكد أن غيبة الإمام لا تُنهي حاجة المجتمع إلى قيادة حافظة للشرع، فيكتب: «... للفقهاء من شيعة الأئمةعليهم السلام أن يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس وصلوات الأعياد والاستسقاء والكسوف والخسوف إذا تمكنوا من ذلك و آمنوا فيه من معرة أهل الفساد ولهم أن يقضوا بينهم بالحق و يصلحوا بين المختلفين في الدعاوي عند عدم البينات ويفعلوا جميع ما جعل إلى القضاة في الإسلام لأن الأئمةعليهم السلام قد فوضوا إليهم ذلك عند تمكنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الأخبار و صح به النقل عند أهل المعرفة به من الآثار» (المفيد، ١٤١٣هـ ق، ص٨١١).

استناداً إلى الآراء المطروحة حول مكانة ودور العلماء الدينيين في عصر الغيبة، يمكن القول بشكل عام إن كبار علماء الشيعة قد أكدوا على مكانة المجتهدين كقادة، وأولي الأمر، ورؤساء المجتمع الإسلامي عبر التاريخ.

بناءً على ما سبق، يمكن تلخيص النقاشات بأن الشرعية تُعتبر الأساس والشرط الجوهري لتحقيق سلطة النظام السياسي. من منظور الإسلام، تُعرف الشرعية بأنها «شرعية دينية» أو ما يُطلق عليه «الشرعية الإلهية». أما العلاقة بين الشرعية الإلهية وسلطة النظام السياسي الإسلامي، وكذلك كيفية تأثير الشرعية الإلهية على السلطة السياسية وارتباطها بها، فهي قضايا تُفهم من خلال تحليل دور الشعب وموقعه في بناء الشرعية وسلطة النظام السياسي الإسلامي.

٤. مساهمة الشعب في ترسيخ الشرعية ودعم سلطة النظام السياسي الإسلامي

بعد أن تم التأكيد على أن الشرعية، وفق المنظور الإسلامي، تعني أن حق ممارسة السلطة يعود حصرياً إلى الله، وأن تحقيق هذا الحق يتم عبر حاكمية النبيصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام وأولي الأمر، يبقى التساؤل قائمًا حول دور ومكانة الشعب في هذا الإطار. فالإسلام، من جهة، يصف الإنسان بأنه خليفة الله في الأرض، ويمنحه حرية الاختيار والمسؤولية عن أفعاله، مما يبرر وجود الثواب والعقاب.

ومن جهة أخرى، تظل الشرعية السياسية مرتبطة بالله والولاية الإلهية.في ظل هذه الرؤية، يطرح السؤال التالي: كيف يتم تحديد دور الشعب ومكانته في النظام السياسي والحكومي؟ وما العلاقة بين الشعب وشرعية وسلطة النظام السياسي.

للإجابة عن هذه الأسئلة، يجب أولاً دراسة العلاقة بين إرادة الله وإرادة الشعب، وكيف يمكن للشعب أن يلعب دورًا في تحقيق الشرعية وتجسيد السلطة في المجتمع الإسلامي. البداية تكون من مبدأ أساسي في الإسلام، وهو الإقرار بحرية الإنسان، كما أشار القرآن الكريم في قوله تعالى: **{لا إكراه في الدين}** (البقرة، ٢٥٦). فالاعتقاد الديني الحقيقي لا يمكن أن يُفرض بالإكراه، بل ينبع من المعرفة والاختيار والإرادة الحرة للفرد.

عندما يختار الأفراد في مجتمع إسلامي الدين الإسلامي بحرية، فإنهم يقبلون طواعية المبادئ الأساسية لهذا الدين، والتي تشمل الاعتراف بولاية الله والخضوع لتعاليم الإسلام وأحكامه كمرجع أساسي لإيمانهم وسلوكهم. من بين هذه الأحكام التي يقبلها المسلم طوعًا هي طاعة الله، والرسول، وأولي الأمر، والالتزام بقواعد الإسلام في شتى جوانب الحياة (راجع: جوادي الآملي، ١٣٨٨).

بناءً على ذلك، النقطة الأولى في العلاقة بين الشعب والشرعية الإلهية للسلطة السياسية في الإسلام تكمن في أن الشعب يقبل طوعًا حاكمية الله وحق ممارسة السلطة في النظام السياسي الإسلامي. الإمام الخميني﵀ يؤكد على هذا المبدأ بقوله: «الحكومة الإسلامية هي حكومة تعتمد بنسبة ١٠٠٪ على حرية الشعب... وبما أن الأغلبية الساحقة من هذا الشعب هم مسلمون، فمن البديهي أن يتم الالتزام بالموازين والقواعد الإسلامية في جميع المجالات» (الخميني، ١٣٨٩هـ ش، ج٥، صص٤٤٨-٤٤٩).

النقطة الثانية هي أن قبول الشرعية والولاية الإلهية من قبل الشعب لا يعني التسليم بالاستبداد أو الديكتاتورية. على العكس، فإن قبول الشعب لهذه الحاكمية

هو قبول لتطبيق أحكام مستندة إلى الحق والعدالة والكرامة الإنسانية التي يدعو إليها الإسلام. الحاكم الإسلامي، أو ولي الفقيه، يمارس سلطته فقط في إطار الضوابط والأحكام الإلهية. لذلك، فإن قبول هذا النظام السياسي من قبل الشعب يُعد أمرًا منطقيًا يتماشى مع العقل والإيمان، إذ إنه مبني على مبادئ العدل والإنصاف التي تضمن حقوق الجميع.

وفي هذا السياق، يؤكد الإمام الخميني: «الإسلام هو مؤسس حكومة لا تعتمد على أسلوب الاستبداد الذي يفرض آراء ورغبات النفس أو الطبقة الحاكمة على المجتمع، ولا على أسلوب الملكية الدستورية أو الجمهورية التي تستند إلى قوانين يضعها مجموعة من أفراد المجتمع لجميع أفراده. بل إن الحكومة الإسلامية هي نظام مستمد ومُلهَم من الوحي الإلهي، يرتكز في جميع أبعاده على القانون الإلهي. فلا يحق لأي حاكم أو مسؤول في المجتمع الاستبداد بالرأي. إن جميع البرامج المتعلقة بإدارة المجتمع وشؤونه وتلبية احتياجات الناس يجب أن تستند إلى القوانين الإلهية» (الخميني، ١٣٦٩هـ ش، ص٢١).

يؤكد سماحة آية الله خامنئي في هذا الصدد بقوله: «إن القيادة، مثل بقية أفراد الشعب، خاضعة للقانون، وولاية الفقيه المطلقة لا تعني أن القيادة مطلقة العنان، بل تعني أنه إذا ظهرت مسألة في إدارة البلاد... فإن القيادة يمكنها، بناءً على هذه الصلاحيات، حل المشكلة» (الخامنئي، ٢٠٠٣م).

النقطة الثالثة في العلاقة بين السلطة والشرعية الإلهية والشعب تكمن في أن الدين والأحكام والأوامر الإلهية في الإسلام نُزلت لإدارة شؤون المجتمع البشري، وغايتها الأساسية هي هداية الإنسان، وتحقيق تكامله، ورفاهيته، وفلاحه. ومن البديهي أن هذه الحاكمية الإلهية لا يمكن أن تتحقق إذا لم يقبلها الشعب.

في هذا السياق، يوضح آية الله جوادي الآملي: «إن حاكمية الدين الحق والنظام الإسلامي، مثل أي نظام آخر، لا تتحقق بالأماني، بل تتطلب حضور

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الشعب واتحادهم حول محور الحق. الشعب، من خلال قبول الدين أولاً، وقبول ولاية الحاكم الإسلامي ثانياً، يجعلون دين الله يتحقق في المجتمع» (جوادي الآملي، ١٣٧٩هـ ش، ص٨٢).

لذلك، فإن تنفيذ الأحكام والقوانين الإسلامية وتحقيقها عملياً يعتمد على قبول الشعب وتعاونهم مع القيادة والولاية. من هذا المنطلق، تُطرح قضية القبول الشعبي، أو ما يُطلق عليه بعض المفكرين الإسلاميين «الشرعية الشعبية»، كجانب مكمل للشرعية الإلهية في النظام السياسي الإسلامي.

ورغم أن الشرعية، من منظور الإسلام، ذات طبيعة إلهية بحتة وتعتمد على ولاية الله وأحكامه، إلا أن قبول الشعب لهذه الحاكمية يُعد عنصراً ضرورياً لتحقيقها عملياً. بدون هذا القبول، لن يتمكن النظام السياسي من امتلاك البُعد التنفيذي والفعلي في المجتمع؛ «في الفكر الإسلامي، لا يوجد أي تعارض بين فكرة مركزية الله وفكرة مركزية الشعب. ففي الحكومة الدينية، الشعب هو الأساس وكل شيء. إذا لم يبايع الناس الحاكم الإسلامي ولم يقبلوه، فإنه لن يتمكن من تولي الحكم، حتى لو كان أمير المؤمنين عليه السلام. ولكي يتحقق ذلك، يجب أن يكون لدى الناس إرادة وإيمان واعتقاد بهذا الأمر» (الخامنئي، ١٩٩٩م).

وعليه، رغم أن الشرعية السياسية من منظور الإسلام تُعتبر إلهية، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال تجاهل مكانة الشعب أو دوره. بل على العكس، الإسلام يضع القبول الشعبي في مرتبة شرط ضروري لتحقيق النظام السياسي الإسلامي وسلطته، ما يجعل من الإرادة الشعبية ركيزة أساسية بجانب الشرعية الإلهية في بناء الحكم.

نتائج البحث

تناولت هذه الدراسة مفهوم «السلطة» باعتبارها القوة المشروعة التي تستند إلى الشرعية والقبول، مع تسليط الضوء على العلاقة الوثيقة بين هذين المفهومين،

خصوصًا في إطار الفكر السياسي الإسلامي. تم تحليل السلطة من منظور الإسلام الذي يركز على السيادة المطلقة لله تعالى، حيث يتم تفويض هذه السيادة إلى الأنبياء والأئمة وأولي الأمر لتحقيق الحاكمية الإلهية على الأرض. أكدت الدراسة أن الشرعية تشكل العنصر الأساسي لتحقيق السلطة، حيث إن السلطة التي تفتقر إلى الشرعية تصبح مجرد أداة للإكراه، ولا تمتلك القبول الاجتماعي أو القدرة على تحقيق الاستقرار السياسي. ومع ذلك، أوضحت الدراسة أن الشرعية في النظام السياسي الإسلامي، رغم طبيعتها الإلهية، لا يمكن أن تتحقق أو تُفعَّل دون القبول الشعبي، مما يجعل من القبول الشعبي شرطًا ضروريًا لاستكمال شرعية النظام السياسي الإسلامي وتنفيذ أحكامه.

كما أبرزت الدراسة أن مفهوم ولاية الفقيه يشكل الإطار الذي يتم من خلاله ضمان الشرعية في عصر غيبة الإمام، حيث يُعتبر الفقيه الجامع للشرائط ممثلاً شرعيًا للولاية الإلهية، بشرط توفر العدالة والكفاءة العلمية والمعرفية. وأكدت الدراسة أن الشرعية الشعبية تُعد عنصرًا مكملاً للشرعية الإلهية، حيث إن تحقيق السلطة السياسية لا يعتمد فقط على القوانين الإلهية، بل يتطلب كذلك إرادة الشعب وقبوله بالنظام السياسي الإسلامي. هذا القبول يجعل من النظام السياسي قادرًا على تنفيذ القوانين وتحقيق العدالة الاجتماعية من دون الحاجة إلى استخدام الإكراه أو القوة.

خلصت الدراسة إلى أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على تكامل بين الشرعية الإلهية والشرعية الشعبية، حيث يبرز دور الشعب كعامل رئيسي في تحقيق الاستقرار السياسي ودعم النظام. إن القوانين الإلهية وحدها، رغم كونها مصدر الشرعية الأساسية، لا تضمن التنفيذ الفعلي دون دعم المجتمع وتعاونه. لذا، فإن العلاقة بين السلطة والشرعية في الإسلام تُظهر أن الشرعية ليست مجرد مفهوم نظري، بل هي أساس تطبيقي وضروري لتحقيق الحكم العادل والمستقر.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. (١٣٩٩هـ ق). *معجم مقائيس اللغة* (ج ٣، الطبعة ١). بيروت: دار الفكر.

٢. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (١٤١٤هـ ق). *لسان العرب* (ج ٧، الطبعة ٣). بيروت: دار صادر.

٣. بريجانيان، مارى؛ رئيسى، طيبه بيكم. (١٣٧٣هـ ش). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية] (الطبعة ٢). طهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.

٤. بشيريه، حسين. (١٣٨٠هـ ش). *آموزش دانش سياسى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: تعليم العلم السياسي] (الطبعة ١). طهران: نشر نگاه معاصر.

٥. جعفري، محمدتقي. (١٣٦٩هـ ش). *حكمت اصول سياسى اسلام* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: حكمة المبادئ السياسية في الإسلام] (الطبعة ١). طهران: مؤسسة نهج البلاغة.

٦. جوادي الآملي، عبد الله. (١٣٧٩هـ ش). *ولايت فقيه: ولايت فقاهت و عدالت* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: ولاية الفقيه: ولاية الفقاهة والعدالة] (الطبعة ٢). قم: بنياد إسراء.

٧. جوادي الآملي، عبد الله. (١٣٨٨هـ ش). *شميم ولايت* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: عطر الولاية] (الطبعة ٥). قم: بنياد إسرا.

٨. حبّ الله، حيدر. (٢٠٢٥م). الفقه السياسي الإسلامي في ضوء نظريّة مقاصد الشريعة [مقال على الموقع]. نشر في تاريخ ٢٠٢٥/٠٥/١٢ في "الموقع الرسمي لحيدر حب الله" وتم الاسترجاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٢٥م،. من:

https://hobbollah.com/p/50213/#_ftn1

٩. الحسيني الحائري، السيد كاظم. (١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ ق). *أساس الحكومة الإسلامية: دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه* (الطبعة ١). بيروت: مطبعة النيل.

١٠. الحكيم، السيد محمدباقر. (٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ ق). *المجتمع الإنساني في القرآن الكريم* (الطبعة ١). النجف الأشرف: مؤسسة تراث الشهيد الحكيم.

١١. الخامنئي، الإمام السيد علي. (١٩٩٠م). كلمة قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامنئي في اجتماع لمختلف شرائح الشعب ومسؤولي الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمناسبة ذكرى عيد الغدير الأغر، في ١١-٠٧-١٩٩٠م، ١٣٦٩/٠٤/٢٠هـ ش. من:

https://khl.ink/f/2335

١٢. الخامنئي، الإمام السيد علي. (١٩٩٩م). كلمة قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامنئي في لقاء مع المديرين المسؤولين ومحرري المنشورات الطلابية، في ٢٣-٠٢-١٩٩٩م، ١٣٧٧/١٢/٠٤هـ ش. من:

https://khl.ink/f/7571

١٣. الخامنئي، الإمام السيد علي. (٢٠٠٣م). كلمة قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامنئي في اجتماع لمجموعة من الطلبة الجامعيين في مدينة قزوين، في ١٧-١٢-٢٠٠٣م، ١٣٨٢/٠٩/٢٦هـ ش. من:

https://khl.ink/f/5703

١٤. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٦٩هـ ش). *شؤون و اختيارات ولى فقيه، ترجمه مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: شؤون وصلاحيات الولي الفقيه، ترجمة قسم ولاية الفقيه من *كتاب البيع* للإمام الخميني] (الطبعة ٢). طهران: وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى.
١٥. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٧٤هـ ش). *شرح دعاء السحر* (الطبعة ١). طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره.
١٦. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٣٨٩هـ ش). *صحيفه امام: مجموعه آثار امام خمينى* قدس سره (ج٥ و١١، الطبعة ٥). طهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى قدس سره.
١٧. الخميني، الإمام السيد روح الله. (١٤٣٤هـ ق). *ولايت فقيه* (أو حكومت اسلامى) (الطبعة ٢٩). طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره.
١٨. دال، روبير. (١٣٦٤هـ ش). *تجزيه و تحليل جديد سياست* [اسم الكتاب باللغة الأصلية (الإنجليزية): *Modern Political Analysis*] (ترجمة حسين مظفريان، الطبعة ١). طهران: نشر مترجم.
١٩. راش، مايكل. (١٣٨٧هـ ش). *جامعه و سياست: مقدمه‌اى بر جامعه‌شناسى سياسى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: المجتمع والسياسة: مقدمة في علم الاجتماع السياسي] (ترجمة منوتشهر صبوري، الطبعة ٦). طهران: انتشارات سمت.
٢٠. روحاني، حسن. (١٣٨٩هـ ش). *انديشه‌هاى سياسى اسلام: مبانى نظرى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: الأفكار السياسية للإسلام: الأسس النظرية] (ج١، الطبعة ١). طهران: انتشارات كميل.
٢١. سِنت، ريتشارد. (١٣٧٨ هـ ش). *اقتدار* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: السلطة] (ترجمة باقر برهام، الطبعة ١). طهران: نشر شيرازه.
٢٢. شجاعي زند، علي‌رضا. (١٣٧٧هـ ش). *مشروعيت دينى دولت و اقتدار سياسى دين: بررسى جامعه شناختى مناسبات دين و دولت در ايران اسلامى* [ترجمة اسم

الكتاب إلى العربية: الشرعية الدينية للدولة والسلطة السياسية للدين: دراسة اجتماعية للعلاقات بين الدين والدولة في إيران الإسلامية] (الطبعة ١). طهران: مؤسسة انتشاراتى تبيان.

٢٣. الشيرازي، الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم. (١٣٦٥هـ ش). *أسرار الآيات* (الطبعة ١) قم: نشر علم.

٢٤. الصدر، السيد محمدباقر. (١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ ق). *لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دُستور الجمهورية الإسلامية في إيران* (الطبعة ٢). بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

٢٥. الصدوق، محمد بن على بن بابويه. (١٩٦٦م - ١٣٨٥هـ ق). *علل الشرايع* (الطبعة ١). النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية.

٢٦. عالم، عبدالرحمن. (١٣٧٣ هـ ش). *بنيادهاى علم سياست* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: أساسيات العلوم السياسية] (الطبعة ١). طهران، نشر ني.

٢٧. فيرحي، داوود. (١٣٨٧هـ ش). *نظام سياسى و دولت در اسلام* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: *النظام السياسي والدولة في الإسلام*] (الطبعة ٦). طهران: انتشارات سمت وجامعة باقر العلوم عليه السلام.

٢٨. فينسنت، أندرو. (١٣٧٦هـ ش). *نظريه هاى دولت* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: نظريات الحكومة] (ترجمة حسين بشيريه، الطبعة ٢). طهران: نشر ني.

٢٩. القرضاوي، يوسف (٢٠٠٧م). *الدين والسياسة: تأصيل وردّ شبهات* (الطبعة ١). دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

٣٠. كوئينتن، آنتونى. (١٣٧١هـ ش). *فلسفه سياسى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: الفلسفة السياسية] (ترجمة مرتضى أسعدي، الطبعة ١). طهران: انتشارات بين المللى الهدى.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٣١. كولمان، جيمس صموئيل. (١٣٨٦ هـ ش). *بنيادهای نظريه اجتماعی* [اسم الكتاب باللغة الأصلية (الإنجليزية): *The Foundations of Social Theory*] (ترجمة منوتشهر صبوري، الطبعة ٢). طهران: نشر ني.

٣٢. لاريجاني، علي؛ غلامي أبرستان، غلامرضا. (١٣٩٠هـ ش). رابطه اقتدار و مشروعيت در نظام سياسى اسلام [ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: العلاقة بين السلطة والشرعية في النظام السياسي الإسلامي]. مجلة *علوم سياسى و روابط بين الملل* العلمية التحقيقية الفصلية، ٤ (١٦)، صص ٦٥-٩٢.

https://journals.iau.ir/article_524475.html

٣٣. لك‌زائي، شريف. (١٣٨٨هـ ش). *سياست متعاليه از منظر حكمت متعاليه* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: السياسة المتعالية من منظور الحكمة المتعالية] (الطبعة ١). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى [المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية].

٣٤. مطهري، مرتضى. (١٣٧٤هـ ش). *امامت و رهبرى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: الإمامة والقيادة] (الطبعة ١٧). قم: انتشارات صدرا.

٣٥. مطهري، مرتضى. (١٣٨٢هـ ش). *پيرامون جمهورى اسلامى* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: عن الجمهورية الإسلامية] (الطبعة ١٥). قم: انتشارات صدرا.

٣٦. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري. (١٤١٣هـ ق). *المقنعة* (الطبعة ١). قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد.

٣٧. مكارم الشيرازى، ناصر. (١٤٠٣هـ ق - ١٣٦٢هـ ش). سياست اسلامى و مبانى آن در كتاب و سنت ١ [ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: السياسة الإسلامية وأصولها في الكتاب والسنة - الحلقة ١]. مجلة *نور علم* العلمية، ١ (١)،

صص ٥٠-٥٤. http://noo.rs/Dts7q

٣٨. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٣٢هـ ق). *موسوعة الفقه الإسلامي المقارن* (ج١، الطبعة ١). قم: دار الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام للنشر.

٣٩. المنتظري، حسين‌علي. (١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ ق). *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية* (الطبعة ٢). بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٠. ميلر، بيتر. (١٣٨٢هـ ش). *سوژه، استيلا و قدرت* [ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: الموضوع والهيمنة والسلطة] (ترجمة نيكو سرخوش وأفشين جهان‌ديده، الطبعة ١). طهران: نشر ني.

٤١. هابرماس، يورغن. (١٣٨٠هـ ش). *بحران مشروعيت: تئوری دولت سرمايه‌داری مدرن* [اسم الكتاب باللغة الأصلية (الألمانية): *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*] (ترجمة جهانغير معيني، الطبعة ١). طهران: انتشارات گام نو.

42. McIntosh, Colin. (2015). *Oxford Collocations Dictionary for students of English* (Third edition). Tehran: Rahnamaa Publications.

Editorial Board

Dr. Ahmad Vaezi
Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Baqir-ul-Ulum University - Qom, Iran.

Ayatollah Abdolkarim Farhani
Professor of Islamic Seminary of Qom

Dr. Gholamreza Fayyazi
Professor, Philosophy Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute - Qom, Iran

Dr. Fawzi Al-Alawi
Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi
President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies - Lebanon

Dr. Mansour MirAhmadi
Professor of Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University - Tehran, Iran

Dr. Shamsollah Mariji
Professor, Department of Social Sciences, Baqir-ul-Ulum University - Qom, Iran

Dr. Talal Etrisi
Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University - Lebanon

Dr. Hossein Elahinejad
Professor, Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi
Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought - Qom, Iran

Dr. Davud Mahdavizadegan
Member of the Faculty of Political Studies and International Relations and Law Research Institute of Humanities and Cultural Studies - Tehran, Iran

Dr. Sharif Lakzaei
Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy -Qom, Iran

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam
Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy -Qom, Iran

Arbitration panel for issue five

Sayyed AliReza Husayni (Aref), Sayyed Monzer al-Hakim,
Ahmad Sa'di, Mahmoud Fallah.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Fikr al- Siasi al – Islami

Vol. 3, No. 1, Issue. 5, Spring & Summer 2023

5

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Najaf Lakzaei

Secretary of the Board:

Sayyed AliReza Husayni (Aref)

Administrative Director:

Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Amin Fathi, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 - 2531156909 • P.O. Box.: 37185/3688
ipt.isca.ac.ir

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy