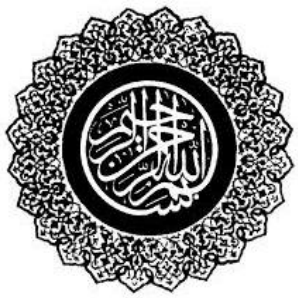

# الفكر السياسي الإسلامي

**مجلة علمية نصف سنوية**

**المجلد ٤، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ٧، ربيع و صيف ٢٠٢٤**

**٧**

**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: عبدالحسين صافي 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: ٢٥٣١١٥٦٩.٩ ٩٨+ * موقع المجلة: http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir المطبعة: بوستان كتاب

١. شكر خاص لكل من دكتر شريف لک‌زايي مدير التحرير لجهودهما كضيفي شرف في هذا العدد

## 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 الهی‌نجاد

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 مهدوی‌زادگان

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 السابع

محمود فلاح، نجف لک‌زايي، شريف لک‌زايي.

**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 (٤،٣،٢)، 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 الالابجدي واحداً تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

# الفهرس

مدخل إلى نظرية التقدم السياسي الإسلامي ..... ٩
**مجتبى جاذبي**

عقيدة المقاومة في الفلسفة السياسية الإيرانية - العربية من نقد الحداثة إلى بناء الدولة الإسلامية ..... ٣٦
**محمد هادي مقدسي**

إمكانيات الحضارة للعقل البشري في الفلسفة السياسية الإسلامية الأسس المعرفية ومحفزات الارتقاء في الحياة البشرية ..... ٦٦
**مرتضى يوسفي راد**

ولاية الفقيه في أعمال فقهاء الشيعة ..... ٨٩
**علي أكبري معلم**

فلسفة الإمام الخميني السياسية أسس نظرية الحكومة الإسلامية ..... ١٢٣
**رضا لكزائي**

نظام الفكر الإصلاحي في الفلسفة السياسية الإسلامية من التبيين النظري إلى التطبيق العملي ..... ١٥٢
**مهدي قرباني بايرام بدن**

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. 4 ● No. 1 ● Issue 7 ● Spring & Summer 2024

# An Introduction to the Theory of Islamic Political Progress

Mojtaba Jazebi[1]

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

## Abstract

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

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

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

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

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

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

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

# مدخل إلى نظرية التقدم السياسي الإسلامي

مجتبى جاذبي[١]

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



## الملخص

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

## الكلمات المفتاحية

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

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

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

**المقدمة**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### أ- أسس نظرية التقدم السياسي الإسلامي

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

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

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



### ١. الأسس الأنطولوجية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

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

### ١-١. الوجود الحقيقي والاعتباري

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

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

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

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

### ١-٢. مراتب الوجود التشكيكية

من منظور الأنطولوجيا المتعالية، يتألف الوجود من مستويات ومراتب،

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

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



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

### ٢. الأسس الأنثروبولوجية لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

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

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

**٢-١. الفطرة والطبيعة البشرية**

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

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

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

مقتضى هذا الأساس الأنثروبولوجي لنظرية التقدم السياسي الإسلامي هو أنّه

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

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



### ٢-٢. سعادة الإنسان وكماله

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

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

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

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

### ٢-٣. إرادة الإنسان وحريته

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

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



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

### ب- غايات التقدم السياسي الإسلامي

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

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

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

### ١. المنهج الغائي لنظرية التقدم السياسي الإسلامي

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

### ٢. الغايات النهائية والوسيطة للنظام السياسي الإسلامي المتقدم

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

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

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

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

### ج- مسؤولو التقدم السياسي الإسلامي

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

#### ١. المسؤولية كممارسة للربوبية التشريعية

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

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

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

**٢. المسؤولون المباشرون وغير المباشرين**

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

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

**د- هياكل التقدم السياسي الإسلامي**

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

### ١. ماهية وخصائص الهيكل

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



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

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

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

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

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

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

### ٢. الهياكل القدسية للنظام السياسي المتقدم

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

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

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

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

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



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

١. الهيكل المركزي للولاية

٢. هياكل محيطة اقتصادية وسياسية وثقافية

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

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

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

١. التأسيس أو التأييد من قبل الولي الإلهي.

٢. الاستناد إلى مبادئ توحيدية وفي سبيل الغايات الإلهية.

**خلاصة البحث**

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

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

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

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

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

# المصادر


* القرآن الكريم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*اجتماعی*. قم: مؤسسة بوستان كتاب.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# The Doctrine of Resistance in Iranian and Arab Political Philosophy: From Critique of Modernity to Islamic State-Building

Seyyed Mohammad Hadi Moqaddasi[1]

Date Received: 2025/08/18 Date Accepted: 2025/09/20

**Abstract**

The concept of "resistance" in contemporary political philosophy in the Islamic world is one of the key discussions in confronting modernity and Western domination. This article uses interpretive and comparative methods to analyze various dimensions of the doctrine of resistance in the views of four prominent thinkers: Taha Abd al-Rahman and Malik ibn Nabi from the Arab world, and Morteza Motahhari and Ayatollah Khamenei from Iran. The findings indicate that all of them emphasize the possibility of resistance and the potential of Islam as its main foundation. Differences in approaches are mainly at the strategic level: Arab thinkers focus on cultural development and community-building, whereas Iranian thinkers emphasize, in addition to culture, ideological independence and the efficiency of an Islamic state.

1. Faculty Member, Imam Khomeini Educational and Research Institute (Center for the Encyclopedia of Islamic Rational Sciences), Qom, Iran. smohamadhm11@gmail.com.

∗ Moqaddasi, S.M.H. (2024). The Doctrine of Resistance in Iranian and Arab Political Philosophy: From Critique of Modernity to Islamic State-Building. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 36-65. https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73021.1032

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

Synthesizing these perspectives allows for the construction of a multi-layered model of effective resistance, ranging from critique of modernity to Islamic state-building.

**Keywords**
Political philosophy, resistance, West, modernity, colonialism, independence, state-building.

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

# عقيدة المقاومة في الفلسفة السياسية الإيرانية – العربية
# من نقد الحداثة إلى بناء الدولة الإسلامية

السيد محمد هادي مقدسي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/١٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠

## الملخص

يُعد مفهوم "المقاومة" في الفلسفة السياسية المعاصرة للعالم الإسلامي أحد أهم الموضوعات في مواجهة الحداثة والهيمنة الغربية. يحلّل هذا المقال، بأسلوب التفسير والمقارنة، الأبعاد المختلفة لعقيدة المقاومة في آراء أربعة مفكرين بارزين هم: طه عبد الرحمن ومالك بن نبي من العالم العربي، ومرتضى مطهري وآية الله خامنئي من إيران. تشير معطيات البحث إلى أنهم جميعًا يؤكدون على إمكانية المقاومة وقدرات الإسلام كداعم أساسي لها. يكمن الاختلاف في المنهجيات بشكل أكبر على مستوى الاستراتيجيات: يركز المفكرون العرب على بناء الثقافة وبناء الأمة، بينما يشدد المفكرون الإيرانيون، بالإضافة إلى الثقافة، على الاستقلال العقائدي وكفاءة الدولة الإسلامية. من خلال جمع هذه الآراء، يمكن رسم نموذج متعدد الطبقات للمقاومة المثمرة، من نقد الحداثة إلى بناء الدولة الإسلامية.

## الكلمات المفتاحية

الفلسفة السياسية، المقاومة، الغرب، الحداثة، الاستعمار، الاستقلال، بناء الدولة.

---

* مقدسي، السيد محمد هادي. (٢٠٢٤). عقيدة المقاومة في الفلسفة السياسية الإيرانية – العربية من نقد الحداثة إلى بناء الدولة الإسلامية. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ٣٦-٦٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73021.1032

١. عضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث (مركز موسوعة العلوم العقلية الإسلامية)، قم، ايران. smohamadhm11@gmail.com

**المقدمة**

في العقود القليلة الماضية، أصبح مفهوم "المقاومة" أحد المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية للعالم الإسلامي. لا يعني هذا المفهوم مجرد الصمود في وجه الهيمنة الخارجية، بل يُطرح كمشروع فكري وسياسي لنقد الحداثة الغربية وإعادة تعريف الهوية الإسلامية في مجال الحوكمة. تتجسد عقيدة المقاومة في الفلسفة السياسية الإيرانية - العربية، من جهة، كرد على التحديات الناجمة عن الحداثة، ونكطة لبناء الدولة الإسلامية من جهة ثانية.

تركّز هذه المقالة على آراء أربعة مفكرين مؤثرين هم: طه عبد الرحمن ومالك بن نبي من العالم العربي، ومرتضى مطهري وآية الله خامنئي من إيران، وذلك لدراسة الأبعاد النظرية والعملية لهذه العقيدة. تم اختيار هؤلاء المفكرين الأربعة بناءً على معيار جغرافي-فكري، يهدف إلى الكشف عن تأثيرات الفضاء الجغرافي والسياسي على تشكيل الفكر الإسلامي. يُعتبر طه عبد الرحمن ومالك بن نبي ممثلَيْن للفكر الإسلامي في أقصى غرب البلاد الإسلامية - من المغرب إلى الجزائر -، بينما ينتمي مرتضى مطهري وآية الله خامنئي إلى الفضاء الفكري والسياسي الإيراني. كان بمقدورنا دراسة مفكرين مثل حسن حنفي أو الإمام موسى الصدر، اللذين تمتد أنشطتهما في المناطق الوسطى من البلاد الإسلامية - سوريا ولبنان -، إلا أن الشاغل الرئيسي لهذا البحث هو الكشف عن الاختلافات المحتملة بين المفكرين الذين نشأوا في الفضاء السياسي الإيراني وأولئك الذين فكروا في أقصى بقاع العالم الإسلامي. تتيح لنا هذه المقارنة التحقق مما إذا كانت الاختلافات البيئية تؤثر على نسيج وهيكل فكر الفلاسفة السياسيين، وفي الوقت نفسه، تقدم إجابة عن السؤال حول ما إذا كانت الفلسفة السياسية منفصلة عن التحولات الاجتماعية أم متناغمة معها.

توضح هذه المقالة كيف انتقلت عقيدة المقاومة من نقد الحداثة إلى نموذج

لبناء الدولة الإسلامية، وما هي الاختلافات والتشابهات بين المناهج العربية والإيرانية. من خلال التحليل المقارن لهذه الشخصيات الأربعة، يمكن الحصول على فهم أفضل للتحولات الفكرية والسياسية في العالم الإسلامي في العصر الحديث.

**الدراسات السابقة**

عالجت الدراسات السابقة مفهوم "المقاومة" بشكل أساسي من منظور الخطاب والوظيفة. يوضح متقي في مقالته "خطابات المقاومة والخطابات المضادة في السياسة الدولية" أن المقاومة هي دالة لإكراهات النظام الدولي بعد الحرب الباردة، وأنه بالتزامن مع تشكيل خطاب المقاومة، قام الغرب أيضًا بإنتاج "خطاب مضاد للمقاومة" لإعادة إنتاج الهيمنة (متقي، ١٣٩٢ش). في دراسة أخرى، يبحث سيمبر في مقالته "تحليل وظائف المقاومة في السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية" استراتيجية المقاومة في سياق السياسة الخارجية الإيرانية، مشيرًا إلى أن هذه الاستراتيجية لعبت دورًا حاسمًا في تعزيز الأمن الإقليمي وتقوية محور المقاومة (سيمبر، ١٤٠٢ش). كما يقوم فرهادي وشفيقي في مقالتهما "إعادة النظر في سياسة المقاومة ضمن مجال نظريات الأخلاق المعيارية" بتحليل المقاومة بناءً على النظريات الثلاث للأخلاق المعيارية، ويستكشفان شروط إمكان المقاومة وأخلاقيتها بناءً على المقولات الثلاث التجمع الأخلاقي، والمصلحة العامة، والفخر (فرهادي وشفيقي، ١٤٠٢ش). علاوة على ذلك، يتناول گودرزي وزملاؤه في مقالتهم "الأسس النظرية لمحور المقاومة الإسلامي مع التركيز على الأممية الإسلامية" الأسس النظرية والجيوسياسية لمحور المقاومة، مستفيدين من تحليل الخطاب لدى لاكلا وموفيه، ويعتبرونه أرضية محتملة لتشكيل أمة إسلامية واحدة (نساج وآخرون، ١٤٠٠ش).

**ميزة هذه المقالة**

يكمن الاختلاف بين هذه المقالة والأبحاث السابقة في أنها لا تقتصر على مستوى الخطاب أو السياسة الخارجية فحسب، بل تتناول من خلال نهج مقارن تحليل أفكار أربعة مفكرين بارزين إيرانيين وعرب. وتسعى إلى الكشف عن الأبعاد النظرية للمقاومة، من نقد الحداثة إلى بناء الدولة الإسلامية، وتقديم نموذج أشمل لعقيدة المقاومة في العالم الإسلامي.

تنظر هذه المقالة إلى موضوع المقاومة من مستوى الفلسفة السياسية، وتحاول تحليل ضروراتها باستخدام حجج مفاهيمية ونظرية. على عكس الدراسات الوصفية أو التطبيقية البحتة، كما تبحث في الأسباب الفلسفية والأخلاقية لتشكل المقاومة، وتُظهر كيف يمكن للمقاومة أن تحافظ على شرعيتها وفعاليتها على المستويين الفردي والثقافي، وكذلك على مستوى الأمة والدولة. بالإضافة إلى ذلك، تولي المقالة اهتمامًا للحلول العملية لتطبيق المقاومة، وترنو من خلال دراسة آراء المفكرين الإيرانيين والعرب إلى تحليل الآليات اللازمة للمقاومة المثمرة وتقييمها.

**طه عبد الرحمن؛ نقد الحداثة على أساس مفهوم الإبداع**

يتناول طه عبد الرحمن في كتابه "الحداثة والمقاومة" العلاقة المعقدة بين مفهومي "الحداثة" و"المقاومة". ويشير إلى الاعتقاد الشائع بأن الحداثة تُنسب بشكل عام إلى تقدم وقوة الغرب، بينما غالبًا ما تُصور المقاومة على أنها سمة للأمم الضعيفة والمتخلفة مثل العرب والمسلمين. بل قد يرى البعض أن المقاومة تعني معارضة الحداثة والسعي لتثبيت حالة التخلف. على الرغم من أن الحداثة الغربية نفسها تحتوي على تيارات نقدية متعددة، إلا أنها في التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، قد ظهرت في الغالب كأداة لهيمنة الغرب على

الشرق، بدلًا من كونها مشروعًا فكريًا وفرصة لإعادة التفكير في التراث والعقلانية.

يوضح عبد الرحمن أنه يرغب في تحدي الرأي التقليدي حول الحداثة. من وجهة نظره، فإن الحداثة الغربية هي مجرد أحد الأمثلة الممكنة لـ "روح الحداثة"، ولا تمثل بالضرورة أفضل تجلٍّ لها أو أكملها. من خلال تقديم تعريف جديد للحداثة، يعرفها بأنها "استجابة أمة لمتطلبات عصرها التاريخي الخاص". هذا التعريف يشير إلى أن الحداثة ليست حكرًا على جغرافيا أو فترة زمنية معينة، بل كل أمة تستطيع الاستجابة لاحتياجات عصرها فهي حديثة. حتى المقاومة ضد بعض جوانب الحداثة الغربية يمكن أن تُعتبر شكلًا من أشكال الحداثة إذا اقترنت بالإبداع.

يستخدم عبد الرحمن المقاومة الإسلامية في لبنان لتطبيق رؤيته. في اعتقاده، تُعد المقاومة الإسلامية في لبنان، بالاعتماد على الإبداع والاستقلال في العمل ضد المحتلين، نموذجًا بارزًا للحداثة الإسلامية. هذه المقاومة لم تصمد فقط في وجه الاحتلال، بل قدمت نموذجًا جديدًا للحداثة بالاعتماد على القيم الدينية، والذي يتفوق على الحداثة الغربية في بعض الجوانب. ثم ينتقل إلى مقارنة الحداثة الغربية والمقاومة الإسلامية. من وجهة نظره، سعت الحداثة الغربية إلى تحقيق الحرية من خلال الانفصال عن الدين والتقاليد، بينما حققت المقاومة الإسلامية الحرية الأصيلة بالحفاظ على القيم الدينية والأخلاقية. هذه المقاومة، بالاعتماد على الإيمان والإبداع، لم تكن مؤثرة عسكريًا فحسب، بل أثرت أيضًا في المجالات الاجتماعية والثقافية، وأسست لنموذج جديد للحداثة (عبد الرحمن، ٢٠٠٧م، صص ١٣-١٦).

يؤكد عبد الرحمن أن تحقيق الحداثة الحقيقية في العالم الإسلامي يتطلب شرطين أساسيين: أولًا، يجب أن يبدأ التغيير من القاعدة بإرادة جماعية للشعب.

ثانيًا، يجب تقديم حلول مناسبة للظروف الحالية من خلال الاجتهاد النابض والديناميكي وإعادة قراءة النصوص الدينية بذكاء. ثم يستنتج من هذه الحجة أنه قد نشهد وضعًا تكون فيه الشعوب المسلمة قد حققت الحداثة، بينما تفتقر حكوماتها إلى هذه الميزة. من خلال نقد النظرة السائدة التي تربط الحداثة بالمؤسسات الحكومية فقط، يعتقد عبد الرحمن أن الحداثة الأصيلة يجب أن تنبع من رحم المجتمع بإرادة الشعب، لا أن تُفرض على المجتمع من الهياكل السياسية. لقد لجأت العديد من الدول الإسلامية إلى التقليد السطحي للنماذج الغربية، بدلًا من خلق حداثة متجذرة في الثقافة المحلية، مما لم ينتج عنه سوى المزيد من التبعية وفقدان الهوية الإسلامية. في مقابل هذا القصور، أظهرت الحركات الشعبية مثل حزب الله في لبنان كيف يمكن تحقيق نموذج أصيل للحداثة الإسلامية بالاعتماد على الإبداع والعقلانية النقدية والمشاركة العامة. هذه الحركات، من خلال ابتكار حلول جديدة لمواجهة التحديات، ودمج القيم الدينية مع التفكير الاستراتيجي، وحشد القوى الشعبية، أثبتت أن الحداثة لا تعني بالضرورة اتباع الغرب بشكل أعمى (عبد الرحمن، ٢٠٠٧م، صص ٣٤-٣٩).

يطرح طه عبد الرحمن في كتابه "روح الحداثة" نظرية "التعقل الموسع" كنموذج إبداعي لمواجهة العولمة الغربية، والتي يمكن تحليلها كإحدى أبعاد نظرية المقاومة في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر. من خلال النقد الجذري لـ "التعقل الاداتي" كأساس ومنطلق للعولمة الغربية التي تركز فقط على المصالح المادية وتتجاهل الأبعاد الروحية، يوضح أن هذا المنظور الأحادي قد أدى إلى أزمات اجتماعية واقتصادية وثقافية عميقة. في المقابل، يقترح عبد الرحمن "التعقل الموسع" الذي يحلل الأسباب المادية ويأخذ الغايات الروحية في الاعتبار، من خلال دمج الحكمة النقدية والقيم الإلهية. هذه النظرية لا تمثل نهجًا سلبيًا تجاه الحداثة ولا تسعى إلى تقليدها بشكل سطحي، بل من خلال الحفاظ

على الاستقلال الفكري والاعتماد على المصادر الإسلامية، فهي تتحرر من نفخ التقليد الأعمى من جهة، ومن جهة أخرى، من خلال الابتكار المفاهيمي وإعادة الإبداع النقدي لمفاهيم الحداثة مثل التقدم والعدالة والحرية، تتيح إمكانية مشاركة حضارية إسلامية بناءة في تشكيل النظام العالمي. السمة البارزة لهذه النظرية هي نظرتها التي ترى العولمة كفرصة، حيث لا تعتبرها تهديدًا مطلقًا، بل كمنصة للحوار بين الحضارات وإعادة إنتاج الخطاب الإسلامي على الساحة العالمية، وتقدم نموذجًا للمقاومة الثقافية في مواجهة الأحادية الغربية للعولمة (عبد الرحمن، ٢٠٠٦م، صص ٧٧-٩٨).

**مالك بن نبي؛ رفض الاستعمار بالاعتماد على الحرية الفكرية**

يطرح المفكر الجزائري مالك بن نبي مفهوم "الاستعمار الفكري" لتحليل الآثار العميقة للاستعمار التقليدي في المجتمعات الإسلامية. من وجهة نظره، يشير الاستعمار الفكري إلى وضع لا تعتمد فيه المجتمعات المستعمرة على المستعمر سياسيًا واقتصاديًا فحسب، بل في مجال الفكر والثقافة أيضًا. هذا الاعتماد الفكري والثقافي يجعل الناس ينسون هويتهم، ويهمشون قيمهم المحلية، ويلجأون إلى التقليد الأعمى للنماذج الغربية. يعتقد مالك بن نبي أن الاستعمار الفكري يؤدي إلى إضعاف الهوية المحلية، والتفكك الاجتماعي، والتخلف المستدام، لأنه يمنع تبلور التفكير النقدي والإبداعي في المجتمع.

أحد المفاهيم الرئيسية في فكر مالك بن نبي هو "القابلية للاستعمار". يعتقد أن المستعمرين لا يمكنهم السيطرة على مجتمع ما إلا إذا كان هذا المجتمع مستعدًا داخليًا لقبول الهيمنة. بمعنى آخر، إن نقاط الضعف الداخلية مثل الافتقار إلى التماسك الاجتماعي، والاعتماد الفكري، والابتعاد عن القيم الأصيلة، تهيئ الظروف المناسبة لتدخل الاستعمار. من هذا المنظور، فإن الاستعمار ليس مجرد

عامل خارجي، بل هو نتيجة للظروف الداخلية لمجتمع فقد قدرته على المقاومة ضد الهيمنة لأسباب مختلفة.

مع التأكيد على ضرورة مواجهة الاستعمار الفكري، يقدم مالك بن نبي حلولًا عملية أكثر للتحرر من هذا الوضع. وهو يعتقد أن مكافحة الاستعمار الفكري تتطلب تحولًا شاملًا في الأبعاد الفكرية والثقافية والاجتماعية.

**١. العودة إلى الهوية الأصيلة:** يشدّد مالك بن نبي على إحياء القيم الدينية والثقافية كأسس للهوية المستقلة. ويعتقد أن على المجتمعات الإسلامية إعادة تعريف نماذج السلوك والفكر المستقلة عن الغرب من خلال الرجوع إلى تراثها الفكري والحضاري. هذه العودة لا تعني الانعزال، بل تعني إعادة قراءة الماضي بشكل نقدي لبناء مستقبل مستقل.

**٢. إنتاج الفكر والرأي المستقل:** في اعتقاده، إنّ التقليد الأعمى للغرب يُبقي المجتمع في دائرة التبعية. لذلك، فإن تنمية التفكير النقدي والإبداعي الذي يمكنه تحليل المشاكل الداخلية وحلّها دون الاعتماد على النماذج الخارجية أمر ضروري. وهذا يتطلب تشجيع النخب على إنتاج العلم والأفكار الجديدة التي تتناسب مع الاحتياجات الحقيقية للمجتمع.

**٣. إصلاح النظام التعليمي:** يعتبر مالك بن نبي أن أنظمة التعليم الحالية هي أداة لاستمرار الاستعمار الفكري. ويقترح أن النظام التعليمي، بدلًا من تخريج مستهلكين للعلم، يجب أن يركز على تنشئة أفراد مستقلين ومبدعين ومسؤولين. يجب أن يستند التعليم والتدريب إلى القيم المحلية والاحتياجات الحقيقية للمجتمع لتربية جيل واعٍ وواثق بنفسه.

**٤. تعزيز المقاومة الثقافية:** تتطلب المقاومة ضد التغلغل الثقافي الاستعماري تعزيز الثقافة المحلية والإسلامية. ويؤكد مالك بن نبي على أهمية وسائل الإعلام والفن والأدب في هذه العملية. في اعتقاده، إذا لم يتمكن المجتمع الإسلامي من

تقديم ثقافته بشكل حديث وجذاب، فسيكون دائمًا عرضة للغزو الثقافي.

**٥. التعبئة الاجتماعية والوعي الجماعي:** يشير بن نبي إلى أن مكافحة الاستعمار الفكري لا يمكن أن تتم دون مشاركة الجميع. لذلك، فإن إيقاظ الوعي العام وتشجيع الناس على لعب دور في مصيرهم هو الخطوة النهائية للتحرر من الهيمنة الفكرية.

يعتقد مالك بن نبي أن الاستعمار الفكري ينتهي عندما يصل المجتمع إلى فهم حقيقي لوضعه، ويسلك مسار التقدم المستقل بالاعتماد على الموارد الداخلية. هذه العملية لا تتطلب فقط محاربة العوامل الخارجية، بل تتطلب أيضًا إصلاح نقاط الضعف الداخلية وإعادة بناء الهوية الجماعية. ويؤكد أنه ما دام الاستعمار الفكري موجودًا، فلن يتحقق الاستقلال الحقيقي. لذا، فمكافحة هذه الظاهرة وتقوية الأسس الفكرية والثقافية للمجتمع خطوة ضرورية لتحقيق التنمية والتقدم (مالك بن نبي، ١٤٠٦هـ، صص ١٤٣-١٥٩).

يستعرض مالك بن نبي دور الفكر الديني في تشكيل الحضارة بناءً على ثلاثة عناصر أساسية: الإنسان، والتراب (الأرض)، والزمن. من وجهة نظره، يعمل الفكر الديني كعامل محفز، ومن خلال تنظيم الغرائز الإنسانية، يرتب العلاقات الاجتماعية على أساس القيم الأخلاقية والروحية. هذه العملية تخرج الإنسان من حالته الطبيعية، وبتحويل الغرائز نحو أهداف سامية، تجعل منه المحور الرئيسي للحضارة. في هذا الإطار، لا يصبح التراب (الموارد الطبيعية) في خدمة الحضارة إلا عندما يستخدمه الإنسان بإرادته ومعرفته، بحيث في المجتمعات المتأثرة بالفكر الديني، لا يُستخدم التراب كمورد اقتصادي فحسب، بل كموهبة إلهية تُستخدم بمسؤولية وعدالة. كما أن الزمن، كعنصر ثالث، يكتسب معناه في ضوء الفكر الديني ويصبح فرصة لتحقيق الأهداف الإلهية والإنسانية. في النهاية، يؤدي الجمع بين هذه العناصر الثلاثة تحت تأثير الفكر الديني إلى حضارة تصل إلى الكمال في البعدين المادي والمعنوي (مالك بن نبي، ١٤٠٦هـ، صص ٦١-١٤٢).

**مرتضى مطهري؛ الاستقلال العقائدي وإعادة بناء الشخصية الإسلامية**

يمكن تتبع عقيدة المقاومة في فكر الأستاذ مطهري بناءً على مفهوم "الاستقلال". الاستقلال في فكر الأستاذ مطهري له أبعاد سياسية واقتصادية، لكن أهم جوانبه هو البعد الثقافي والفكري. مصطلح "الاستقلال العقائدي" الذي اختاره الأستاذ مطهري فيما يتعلق بالاستقلال الثقافي والفكري، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمقاومة ضد الهيمنة الغربية.

الاستقلال العقائدي في فكر الأستاذ مطهري يقف في مواجهة "الالتقاط" (الخلط أو المزج). الاستقلال العقائدي يحتوي على عنصرين: الأول هو الاستفادة من الأيديولوجية الإسلامية، والثاني هو الثقة بفعالية الفكر الإسلامي وعدم الشعور بالخجل من الانتماء إلى الفكر الإسلامي. يبدو أن الأستاذ مطهري يريد أن يقول أنّ المقاومة لا تجتمع مع الخجل، بل يجب أن تكون مصحوبة بالجرأة. الشعور بالخجل من امتلاك الفكر والأيديولوجية الإسلامية هو عامل يدفع المسلم إلى خلط الفكر الإسلامي بعناصر من أفكار غير إسلامية. قد يكون "الالتقاط" جذابًا لشرائح من المجتمع الإسلامي في مراحله الأولى، ولكنه يفقد تأثيره على المدى الطويل. في المجتمعات الإسلامية، يجب أن يكون لكل عقيدة جذور في المصادر الإسلامية الأصيلة - الكتاب والسنة (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، صص ١٧٦-١٧٧).

الاستقلال العقائدي في رؤية الأستاذ مطهري لا يقتصر على المجال الثقافي فحسب، بل يمتد ليشمل السياسة والنظام السياسي. على وجه التحديد، يطرح الأستاذ مطهري مسألة الاستقلال العقائدي من زاوية دوره في استمرارية الثورة الإسلامية. لذلك، فإن الاستقلال العقائدي في نظره يجب أن يُعدّ من الأهداف العليا للثورة الإسلامية. وعلى الرغم من أن الاستقلال العقائدي منفصل عن مجال الاستقلال السياسي والاقتصادي، إلا أن تغيير النظام

السياسي هو أداة لتحقيق الاستقلال العقائدي بشكل كامل.

بحسب اعتقاد الأستاذ مطهري، حتى مع تغيير النظام وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي النسبي، طالما لم يتم تحقيق الاستقلال العقائدي، فلا يمكن التفاؤل بمستقبل الثورة. إن الالتزام الأهم في الاستقلال العقائدي هو الاعتماد على العناصر الفكرية التي تميز الرؤية الإسلامية عن الرؤى الغربية والشرقية. وعلى هذا الأساس، بدلًا من البحث عن أدلة وقرائن في الفكر الإسلامي تُظهره متوافقًا مع عناصر من الرؤى الغربية والشرقية، يجب الترويج بجرأة لذلك الجزء من الفكر الإسلامي الذي هو باهت أو مفقود في الأفكار الغربية والشرقية (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، صص ٢٤٥-٢٤٦).

ربما يمكن أن ننسب ثلاث فرضيات تتعلق بالاستقلال العقائدي إلى الأستاذ مطهري، يكون أحد طرفيها امتلاك عقيدة مستقلة والطرف الآخر هو الخضوع للعقائد الأجنبية. الفرضية الأولى هي أن أمة ما تمتلك عقيدة مستقلة تاريخيًا. في هذه الفرضية، يجب على تلك الأمة الاعتماد على عقيدتها وعدم اللجوء أبدًا إلى "الالتقاط"، لأن "الالتقاط" في فرضية امتلاك عقيدة مستقلة يؤدي إلى موت تلك الأمة.

الفرضية الثانية هي أن أمة ما لا تمتلك عقيدة مستقلة. في هذه الحالة، لا ينبغي لتلك الأمة أن تخضع للعقائد الأجنبية دون تفكير، بل يجب أن تسعى لإنتاج عقيدة فكرية من العقائد المختلفة، مع مراعاة مُثُلها واحتياجاتها. قد يكون هذا العمل قريبًا من "الالتقاط"، ولكنه يختلف عن "الالتقاط" في الفرضية الأولى؛ لأنه في الفرضية الأولى، يتم دمج عناصر من الأفكار الأجنبية مع فكر أصيل متجذر، بينما في الفرضية الثانية، تنتج أمة ما، بدلًا من الخضوع الكامل لعقيدة أجنبية واحدة، عقيدة - وإن كانت غير أصيلة - من عقائد أخرى، وبقدر هذا الإبداع يمكن أن تنعم بالحياة وتبتعد عن الموت الكامل.

الفرضية الثالثة هي الخضوع المطلق للعقائد الفكرية الأجنبية، وهذا يحدث للأمم التي تفتقر إلى النضج والإبداع، والتي لم تستطع عبر التاريخ أن تمتلك عقيدة مستقلة، ولا هي قادرة اليوم، بالنظر إلى الأزمات التي تعاني منها، على إنشاء عقيدة مركبة من عقائد أخرى. مثل هذه الأمة تكون في حالة موت كامل من الناحية العقائدية، وبنفس القدر لن تحظى بحياة مستقلة من الناحية السياسية والاقتصادية (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، ص ٢٤٤).

ما يعزز أهمية الفرضية الأولى في الفقرة السابقة هو أن الأستاذ مطهري يتحدث عن "الاستقلال الكامل" فيما يتعلق بالاستقلال العقائدي. وقد قال: "في مستقبل الثورة الإسلامية، من بين القضايا التي يجب أن نفكر فيها كثيرًا قضية الاستقلال، لكي نصل بأنفسنا إلى الاستقلال الكامل، وخاصة الاستقلال العقائدي" (مطهري، ١٣٦٨ش، ج ٢٤، ص ٢٤٨). من هذا الكلام، يُستنتج إمكانية استحالة الاستقلال الكامل في المجالات السياسية والاقتصادية، وإمكانية الاستقلال الكامل فيما يتعلق بالاستقلال العقائدي. بالنظر إلى الوضع المتشابك للدول في العصر الحاضر والتطور المتسارع لاحتياجات المجتمعات، ربما لا يكون الاستقلال الكامل في تلبية الاحتياجات السياسية والاقتصادية الأساسية ممكنًا لدولة ما. لكن مثل هذه المعضلة لا تُتصور في الاستقلال العقائدي، ويجب على الأمة أن تكون معتمدة تمامًا على نفسها في مجال الأيديولوجيا والرؤية للعالم.

فكرة الاستقلال العقائدي الكامل تفيد بأن الأمة يجب أن تتمتع باستقلال فكري كامل تجاه العالم، وأن تتجنب المزج الفكري مع الأمم الأخرى. الوصفة التي تنبع من هذه الفكرة هي أن الأمة، على الرغم من علاقاتها السياسية والاقتصادية مع الأمم الأخرى، يجب أن تتجنب أي "التقاط" فكري. ربما يمكن استنتاج نتيجة أخرى من هذه الفكرة، وهي أنه حتى لو كان ذلك ممكنًا، يجب تجنب أي مزج سياسي واقتصادي مع الأمم غير المتجانسة فكريًا، وفي وضع

مثالي، يجب أن تكون جميع العلاقات والاندماجات فقط مع الأمم المتجانسة فكريًا.

إنّ إصرار الأستاذ مطهري على فكرة الاستقلال العقائدي والقول بإمكان الاستقلال العقائدي الكامل على أساس الرؤية الإسلامية لم يكن تقليدًا أو شعارًا، بل نابع من أبحاثه في فلسفة الأحكام الإسلامية. يعتقد مطهري أن الفلسفات الحياتية بشكل عام، وفلسفة المجتمع بشكل خاص، في الإسلام أكثر تقدمًا بكثير من الفلسفات الحياتية في الغرب (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، ص ٢٢٣). يستمر بحث الأستاذ في إثبات تفوق فلسفات الحياة الإسلامية على فلسفات الحياة الغربية من خلال مناقشة أمثلة انحطاط الفلسفات الغربية. كما ذكرنا سابقًا، يعتقد الأستاذ أنه بناءً على الاستقلال العقائدي، يجب استعراض مزايا الفكر الإسلامي وعيوب الفكر الغربي. من وجهة نظره، إنّ مكانة الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة شهدت تدنيًا وانحدارًا من مرتبة "أشرف المخلوقات" إلى مجرد كائن مادي ونتيجة لعمليات تطورية. هذا النهج، المتأثر بالتيارات المادية، يتجاهل مفاهيم سامية مثل الروح الخالدة. في المقابل، تعتبر الفلسفات الشرقية (بما في ذلك الإسلامية والهندية والصينية والإيرانية) الإنسان كائنًا شاملًا يمتلك روحًا إلهية وقابلية للارتقاء نحو الحقيقة. هذا الاختلاف الجوهري له تأثيرات واسعة في مجالات الأخلاق، ونظرية المعرفة، والسياسة، ويدل على مزايا الفكر الإسلامي وعيوب الفكر الغربي (مطهري، ١٣٦٨ش، ج١٩، صص ١٥٠-١٤٩).

من وجهة نظر الأستاذ مطهري، في البلاد الإسلامية، الإسلام وحده هو الذي يمنح الناس روح الاستقلال والمقاومة كفلسفة حياة مستقلة. في النضالات التي خاضها المسلمون ضد الاستعمار في القرن العشرين، كان عامل الإسلام أكثر تأثيرًا من عامل القومية. يقدم الأستاذ مطهري حلولًا أساسية لمواجهة الهيمنة الغربية، أولها "اتحاد المسلمين". يعتقد أن الاستعمار يسعى دائمًا

إلى خلق الفرقة، ويعتبر "الوحدة الإسلامية" ترياقًا فعالًا في مواجهتها. الحل الآخر هو رفع الوعي العام؛ لأن الاستعمار يستفيد من جهل الجماهير ولا يتصدى للخرافات أبدًا، بل يرسخ سيطرته من خلال الحفاظ على مظهرها. في المقابل، فإن أمة واعية وعازمة لن تخضع أبدًا للهيمنة. كما يؤكد الأستاذ مطهري على يقظة الجيل الشاب؛ جيل يطالب بالاستقلال والتحرر من الهيمنة، وإذا وعى مكائد الاستعمار، فلن يسلك طريق الاستسلام. يعتبر "الشخصية" و"الاعتداد بالهوية" أهم من العلم والثروة؛ وهما العاملان اللذان حقّقا النصر في أمم مثل الجزائر. من وجهة نظره، الشخصية تعني الالتزام بالمبادئ الفكرية والدينية، والحفاظ على الشعائر الوطنية والدينية. التقليد الأعمى للغرب في الملبس أو التسمية أو الثقافة هو علامة على انعدام الهوية وفقدان روح الاستقلال. في الختام، يؤكد أن المسلمين يجب أن يتحملوا مسؤولية الخدمات العامة من خلال إنشاء مؤسسات اجتماعية وثقافية مستقلة، لتحرير أنفسهم من التبعية للغرب (مطهري، ١٣٦٨ش، ج١٤، ص ٥٥؛ ج ١٧، ص ٦٠؛ ج٢٤، ص ٤١؛ ج٣٠، ص ١٦٠).



### آية الله خامنئي؛ صلابة البناء الداخلي وكفاءة الحكومة

"المقاومة" هي إحدى الكلمات المفتاحية والموضوعات الرئيسية في فكر آية الله خامنئي. يستدل على ضرورة المقاومة بمجموعة من الأسباب التعبدية والتجريبية. يقرأ آية الله خامنئي حملة الغرب الشاملة ضد جبهة الإسلام من زاوية الحرب بين الحق والباطل. حرب الحق والباطل ليست ظاهرة جديدة، فهي متواصلة عبر التاريخ. لذلك، لن تخطر ببال دعاة الحق فكرة التحرر منها أبدًا، وبدلًا من ذلك، يجب زيادة القوة والإمكانيات، وتبنّي المقاومة (خامنئي، ١٣٩٦/١٢/٢٤ش). إن وعود الله في القرآن للمؤمنين بأنّه إذا اعتمد الناس على قوتهم الذاتية فلن تصمد

أيّ قوة أمامهم، لدليل مهم آخر على ضرورة المقاومة (خامنئي، ١٣٧٩/٠٣/١٤ش). يعتقد آية الله خامنئي بناءً على السنّة الإلهية أنّ الطريق الوحيد لتحقيق النصر هو المقاومة والصمود، ولا يوجد بديل عنهما. هذا المبدأ صحيح حتى في الظروف التي تكون فيها قوة المقاومة محدودة كمياً، وتقف في مواجهة قوة عظمى عسكرية مدعومة بدعم غير مشروط من القوى العالمية. هذه العبارة جزء من القوانين الإلهية التي تحكم العمليات الاجتماعية والسياسية (خامنئي، ١٣٨٥/٠٧/٢١ش).

يشرح آية الله خامنئي، من خلال تحليل تجريبي واستراتيجي، المقاومة كنموذج ناجح للجمهورية الإسلامية الإيرانية، والذي يستند إلى دعامتين أساسيتين: من ناحية، القدرات الداخلية للبلاد، ومن ناحية أخرى، نقاط الضعف البنيوية في نظام التسلّط والهيمنة. على الصعيد الداخلي، تتمتع إيران بالعديد من المزايا الاستراتيجية، بما في ذلك الشباب المتعلم، واحتياطيات الطاقة والمعادن الغنية، والتماسك الاجتماعي القائم على القيم الدينية. تعزز هذه العوامل مجتمعة القدرة على الصمود الوطني وتوفر إمكانية مواجهة الضغوط الخارجية بفعالية. على المستوى الدولي أيضًا، يواجه نظام الهيمنة، وخاصة الولايات المتحدة، تحديات بنيوية عميقة مثل أزمة الشرعية الداخلية، وتراجع النفوذ العالمي، وعدم القدرة على احتواء حركات المقاومة الإقليمية. يعتبر فشل العقوبات ضد إيران والنمو المتزايد للمقاومة في فلسطين أمثلة واضحة على نقاط الضعف هذه. يوضح هذا التحليل الاستراتيجي أن المقاومة ليست مجرد رد فعل سياسي، بل هي نتاج تفاعل ذكي بين القدرات الداخلية ونقاط ضعف العدو. من خلال فهم هذه الحقائق والاستفادة من الموارد الوطنية والتحولات الهيكلية للنظام الدولي، تمكنت الجمهورية الإسلامية الإيرانية من ترسيخ استراتيجية المقاومة كنموذج فعال ومستدام لتحقيق أهدافها الكبرى (خامنئي، ١٣٩٨ش، صص ٢٨-٣٣).

سبب آخر هو التكلفة - الفائدة للمقاومة مقابل المساومة. هذا السبب يشير إلى أن المساومة السياسية مع أنظمة الهيمنة، على الرغم من قلة تكلفتها، بحسب الظاهر، إلا أنها تؤدي على المدى الطويل إلى دفع أثمان باهضة على صعيد السيادة الوطنية، واستقلالية القرار، ورأس المال الاجتماعي. تُظهر التجربة التاريخية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بوضوح أنه على الرغم من أن المقاومة تتطلب تحمل الضغوط على المدى القصير، إلا أنها أثبتت فعاليتها على المدى الأطول في الحفاظ على السلامة الإقليمية، والاستقرار السياسي، والتقدم العلمي والتكنولوجي. يكتسب هذا النموذج معناه الكامل عندما يُفهم أن الأنظمة المهيمنة لا تنظر إلى المساومة كنقطة نهاية، بل كمقدمة لزيادة الضغوط. في المقابل، فإن المقاومة الذكية، من خلال تحويل التهديدات إلى فرص، لا تمنع فقط فرض إرادة القوى الأجنبية عليها، بل توفر أيضًا البنية التحتية اللازمة للتنمية المستدامة من خلال خلق التقارب الوطني وتعزيز القدرة على الصمود الاجتماعي. يتمتع خطاب الإمام الخميني﵀ بعمق نظري في هذا الصدد، لأنه من خلال فهم جدلية التكلفة - الفائدة في الساحة الدولية، كان يعتبر دفع التكاليف قصيرة الأجل بمثابة استثمار لتحقيق المصالح الاستراتيجية التي تؤدي في النهاية إلى عائد تصاعدي. التجربة الإيرانية الناجحة في تجاوز الحرب المفروضة والعقوبات الظالمة تشكّل دليلًا ملموسًا على أن المقاومة ليست مجرد شعار عاطفي، بل هي نتاج حسابات عقلانية واستخلاص الدروس من التاريخ المعاصر (خامنئي، ١٣٨٦/٠٣/١٤ش).

بحسب آية الله خامنئي، بمقدور الدولة الإسلامية التي تقوم على الأسس الدينية والقيم الثورية أن تقدم نموذجًا فعالًا للمقاومة ضد الهيمنة الغربية، بالاعتماد على مبادئ العدالة والشفافية والديمقراطية الدينية والمسؤولية تجاه الشعب،. أساس هذا النموذج هو سيادة القانون الإلهي، الذي يعمل كإطار

رئيسي للحوكمة، ويمنع نفوذ الثقافة والقيم العلمانية الغربية. تعتمد فعالية مثل هذه الدولة على توظيف مدراء ملتزمين ومتخصصين وثوريين، يتجنبون الفساد الإداري، ويكونون في خدمة الشعب وتقدم البلاد، ويمهدون الطريق للنمو والتنمية الشاملة. كما أن الوحدة والانسجام الوطني الناجمين عن انحسار الصراعات الفئوية والجهوية، يحصّن هذه الدولة ضدّ التهديدات الخارجية. من ناحية أخرى، فإن الدبلوماسية النشطة والذكية، كأداة فعالة، تساعد على إحباط مؤامرات الأعداء وتأمين المصالح الوطنية. في النهاية، يقدم هذا النموذج للحوكمة، مثالًا مستدامًا يضمن استقلال البلاد بالاعتماد على القدرات الداخلية والإمكانات الشعبية (خامنئي، ١٣٩٥/١٠/١٩ش، ١٣٩٠/٠٥/٢٦ش، ١٣٨٧/٠١/٠١ش، ١٣٨١/٠٣/٠٧ش).

يعتبر آية الله خامنئي أن الاستراتيجية الأكثر أهمية لتحقيق الدولة الإسلامية هي رفع القوة الوطنية. بناءً على هذا الرأي فإن هذه القوة الوطنية هدف كلي متعدد الأبعاد لا يقتصر على القوة العسكرية فحسب، بل يشمل أيضًا الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية. تحقيق القوة الوطنية يتطلب المشاركة الفعالة للشعب والأداء المؤثر للمسؤولين. إن الحضور الواعي للشعب في مجالات مثل الانتخابات هو أساس شرعية النظام. من وجهة نظره، فإن القوة الاقتصادية، من خلال تعزيز الإنتاج الوطني والقضاء على الفقر، هي أساس الأبعاد الأخرى. والقوة السياسية تعني الاستقلال في اتخاذ القرارات الدولية والوحدة الداخلية، أمّا القوة الثقافية فهي المقاومة ضد الحملة الأجنبية وتعزيز الإيمان الديني كمحرك للتقدم في جميع المجالات (خامنئي، ١٣٨٠/٠٢/٢٨ش).

أحد الأركان الهامة للدولة الإسلامية هو تعزيز الإنتاج الوطني والاقتصاد المكتفي ذاتيًا، مما يؤدي إلى الاستقلال الاقتصادي. من خلال تقليل الاعتماد على الواردات ودعم الصناعات المحلية، تظل الدورة الاقتصادية للبلاد في مأمن

من ضغوط وعقوبات الأعداء. في هذا المسار، يتم تعزيز ثقافة الجهاد وروح الاعتماد على الذات بين عامة الناس والمسؤولين، لتتنازل سياسة الاستهلاك عن موقعها للإنتاج والإبداع. كما تمنع الدولة الإسلامية، من خلال إنشاء شبكة متماسكة من المؤسسات الرقابية، أي انحراف أو إساءة استخدام السلطة في النظام الإداري، وفي هذا تعزيز للثقة العامة ودعم لأسس الحكم (خامنئي، ١٣٩٢/٠١/٠١ش).

في اعتقاد آية الله خامنئي، يعتمد الاقتصاد المقاوم الإسلامي على ركيزتين أساسيتين: زيادة الثروة الوطنية والتوزيع العادل. يسعى الإسلام إلى مجتمع ثري ولكن عادل، وليس إلى مجتمع يتمتع بنمو اقتصادي مرتفع لكنه غارق في التمييز. الهدف النهائي هو التمكين المتزامن للفرد والمجتمع، بحيث تتحقق الرفاهية العامة والعدالة الاجتماعية جنبًا إلى جنب. تتعارض هذه النظرة مع الاقتصاد الليبرالي الغربي، الذي يرى على الأقل في تياراته الرئيسية أن العدالة أمر ثانوي وأداة للحفاظ على النظام الرأسمالي. الاقتصاد المقاوم، بالاعتماد على الذات، والإنتاج المحلي، وتقليل الاعتماد على النفط، وتعزيز القطاعات الإنتاجية، لا يمنع فقط الهيمنة الاقتصادية الغربية، بل يقدم نموذجًا للمقاومة ضد الاستكبار العالمي. في النهاية، يقدم الاقتصاد المقاوم، من خلال الجمع بين ريادة الأعمال والابتكار والسعي لتحقيق العدالة، ليس فقط حلًا لمواجهة العقوبات والضغوط الغربية، بل أيضًا نموذجًا مستدامًا لبناء مجتمع مستقل ومزدهر وعادل (خامنئي، ١٣٨٥/١١/٣٠ش).

يمكن تحليل رؤية آية الله خامنئي لحلول المقاومة في إطار نظرية بناء الدولة الإسلامية، التي تهدف إلى تمكين الدولة للصمود في وجه الهيمنة الغربية. تستند هذه النظرية إلى الربط بين القيم الإسلامية ومتطلبات الحوكمة الحديثة، وفيها، لا تقتصر المقاومة على كونها مجرد نهج سلبي تجاه العدو، بل هي عملية إيجابية لبناء

دولة قوية، مسؤولة، شعبية، وتعتمد على القدرات الداخلية. في هذا الإطار، تشمل المكونات الرئيسية لنظرية بناء الدولة المقاومة تمكين الهيكل التنفيذي للبلاد، وتعزيز رأس المال الاجتماعي، والتنمية المرتكزة على العدالة، وترسيخ الشفافية والمساءلة. ويشدد على أن الدولة التي تتمتع بالانسجام والكفاءة والروح الجهادية والدعم الشعبي داخليًا هي وحدها القادرة على الصمود في وجه الضغوط الخارجية.

**تحليل الخطوط العريضة لعقيدة المقاومة**

يتجاوز مفهوم "المقاومة" في الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة المواجهة العسكرية أو السياسية مع الهيمنة الخارجية، وله أبعاد متنوعة تناولها كل مفكر بجزء منها. يرى طه عبد الرحمن، بالتأكيد على الجوانب المعرفية للمقاومة، أن العودة إلى الحكمة والعقلانية الإسلامية هي طريق لإعادة بناء الهوية في مواجهة الحداثة، بينما يبحث مالك بن نبي هذا المفهوم في البعد الحضاري والاجتماعي ويربط قضية "القابلية على الاستعمار" بإعادة بناء ثقافة الأمة الإسلامية. من ناحية أخرى، يربط مرتضى مطهري، بنظرة فلسفية واجتماعية، المقاومة بإحياء الاستقلال الفكري والثقافي للإسلام ويقترح مزيجًا من العوامل الاجتماعية لتفعيلها. في هذا السياق، يقوم آية الله خامنئي، بدمج الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية، لطرح نظرية شاملة "للمقاومة المثمرة" يتمحور مضمونها المركزي حول بناء الدولة الإسلامية وتفعيل الهياكل الحكومية للحركة. من خلال التوفيق بين هذه الآراء، يمكن التوصل إلى نظرية متعددة الطبقات لفهم عقيدة المقاومة في العالم الإسلامي.

تتيح دراسة أوجه التشابه والاختلاف في آراء طه عبد الرحمن ومالك بن نبي ومرتضى مطهري وآية الله خامنئي تقييمًا أكثر دقة لعلاقتين مهمتين: أولًا، علاقة

هذه الآراء بعضها ببعض، وثانيًا، علاقتها مع التيارات الفكرية الأخرى الناشطة في العالم الإسلامي. هذا التحليل المقارن، الذي سيتم بحثه لاحقًا، يمكن أن يقدم مثالًا لفهم ديناميكيات الفكر السياسي المعاصر في العالم الإسلامي.

١. النقطة المشتركة في وجهات النظر الأربع هي القبول بـ "إمكانية المقاومة"؛ فهم يؤمنون بأن الأمة الإسلامية قادرة على إعادة بناء قوتها الروحية والاجتماعية والسياسية. تتضح أهمية هذا الإجماع عند مقارنته بتلك التيارات الفكرية والاجتماعية القوية في العالم الإسلامي التي تنكر أساسًا ثمار المقاومة. هذه التيارات، التي تسمى بشكل عام "المتغربة"، تؤمن بأن التقدم والتحديث لا يتحققان إلا بتقليد النماذج الغربية واتباع النظام العالمي المهيمن. إنهم يقدمون المقاومة كنوع من الانعزالية أو تكلفة غير ضرورية وعقبة أمام التنمية الاقتصادية والتقارب الدولي والرفاهية الاجتماعية. لذلك، فإن التفسير المشترك للمفكرين المسلمين في الدفاع عن إمكانية المقاومة يعتبر ردًا نظريًا على هذه التيارات ومحاولة لاستعادة الثقة الحضارية للعالم الإسلامي.

٢. خاصية أخرى مهمة ومشتركة في فكر طه عبد الرحمن، ومالك بن نبي، ومرتضى مطهري، وآية الله خامنئي، هي الإيمان بحقيقة أن الإسلام نفسه يمتلك القدرة الكافية والموثوقة لتشكيل وتفعيل مقاومة مثمرة ضد الغرب المعاصر. بعبارة أخرى، يعتقد هؤلاء المفكرون أن القوة الدافعة الرئيسية للمقاومة لا تكمن في الأدوات المادية الغربية البحتة، بل في إعادة قراءة وتفعيل المخزونات الفكرية والثقافية والروحية للإسلام. على الرغم من ظهور تيارات في التاريخ المعاصر حاولت دفع المقاومة من خلال نوع من الانتقائية بين الإسلام والأيديولوجيات غير الإسلامية مثل القومية أو الاشتراكية، إلا أن هذه المحاولات كانت في الغالب مؤقتة وقصيرة الأمد. في المقابل، يؤكد هؤلاء المفكرون الأربعة على أصالة الثقافة والفكر الإسلامي ويعتقدون أنه على أرضية هذا الإرث وحده يمكن

تنظيم مقاومة مستدامة ومنتجة وفعالة ضد الهيمنة الغربية. يوضح هذا البحث وجود حدود فاصلة واضحة بين وجهات النظر الإسلامية الأربع هذه وبين جميع التيارات الفكرية المتغربة والانتقائية في العالم الإسلامي.

٣. تقوم استراتيجية المقاومة في فكر المفكرين الأربعة على التجديد الحضاري، والنهضة الفكرية، والمقاومة العقلانية، وفي مواجهة الهيمنة الغربية، تتبنى مسار البناء والإبداع. هذا هو ما يميز رؤيتهم عن استراتيجية التكفير والعنف التي تروج لها الجماعات الإرهابية في العالم الإسلامي. في الواقع، يعتبر اللجوء إلى الإرهاب شكلًا من أشكال المقاومة ضد الهيمنة الغربية. تعتمد الجماعات التكفيرية على تفسير انفرادي وسطحي للإسلام، ولا تكفر فقط غير المسلمين، بل حتى المسلمين ذوي الأفكار المختلفة، وتبيح قتلهم. تؤمن هذه الجماعات بأن تحقيق الأهداف الإسلامية لا يمكن إلا من خلال الجهاد العسكري والإقصاء الجسدي للمعارضين. هذه الاستراتيجية، التي تعتبر نفسها السبيل الوحيد لمواجهة الهيمنة الغربية، بدلًا من خلق جبهة موحدة، تسبب في الواقع انقسامًا في المجتمع الإسلامي، ومن خلال بث الرعب والخوف، توفر ذريعة لمزيد من تدخلات القوى الغربية. في المقابل، يؤمن المفكرون الأربعة المذكورون بأن المقاومة الحقيقية يجب أن تستند إلى وحدة الأمة الإسلامية، والعقلانية النقدية، والبناء الحضاري الجديد؛ حضارة قادرة على تقديم نموذج مقبول وفعال في مواجهة النظام القائم، لا أن تدمر بشكل أعمى، وهو بحد ذاته دليل على الضعف الفكري والحضاري، مما يؤدي عمليًا إلى إفشال أهداف المقاومة.

٤. من النقاط الجديرة بالملاحظة عند مقارنة هذه الأفكار الأربعة هو اختلاف مستوى استراتيجياتهم. يركز طه عبد الرحمن، ومالك بن نبي، ومرتضى مطهري، كل منهم أكثر من غيره، على مجال بناء الثقافة؛ فهم يعتقدون أنه

بدون إعادة بناء فكري واجتماعي، ستكون أي مقاومة غير مستقرة وغير مجدية. بحسب هؤلاء المفكرين الثلاثة، إنّ إصلاح العقلانية، وإعادة بناء الهوية الجماعية والشخصية الإسلامية، تشكّل القاعدة التحتية الأساسية لتشكيل المقاومة. في المقابل، فإنّ آية الله خامنئي، مع قبوله بأهمية الثقافة، يذهب أبعد من ذلك فيطرح استراتيجياته على مستوى بناء الدولة الإسلامية. ويؤكد على ضرورة إنشاء هياكل حكومية فعالة، وسياسات مستقلة، وترسيخ المقاومة على مستوى الدولة. هذا الاختلاف يشير إلى أن فكرة المقاومة قابلة للمتابعة على المستوى النظري-الثقافي وعلى المستوى العملي-السياسي.



٥. في المقارنة بين هؤلاء المفكرين الأربعة، فإن اختلاف نظرتهم إلى الدول الإسلامية القائمة أمر ذو مغزى كبير. غالبًا ما يكون المفكرون العرب مثل طه عبد الرحمن ومالك بن نبي متشائمين تجاه الدول القائمة في العالم الإسلامي؛ يوضح عبد الرحمن أن الأمة الإسلامية قد تتمكن من إنتاج حداثة خلاقة بالاعتماد على إمكاناتها الثقافية والأخلاقية، لكن دولتها تظل سلبية وعاجزة أمام الغرب. أما مالك بن نبي، فيطرح بحثه أساسًا على مستوى "بناء الأمة" ويرى في الدول القائمة عقبة أمام هذا الهدف. في المقابل، يؤكد مرتضى مطهري، من خلال طرح فكرة "الاستقلال المنهجي"، على أن استمرار الثورة الإسلامية والجمهورية الإسلامية مرهون بتغيير الحكومات التابعة واستبدالها بحكومات تقوم على الفكر الإسلامي. أخيرًا، يخطو آية الله خامنئي خطوة أبعد فيناقش "تفعيل الدولة الإسلامية"؛ فهو يعتبر الدولة المستقلة والفعالة المنصة الأساسية لتحقيق "المقاومة المثمرة".

٦. أحد الفروقات الأساسية الأخرى بين المفكرين العرب والإيرانيين في مجال عقيدة المقاومة هو مسألة "القومية" وبروز العنصر العربي. في فكر العديد من

المفكرين الناطقين بالعربية، تطغى الهوية العربية أحيانًا على الإسلامية وتحد من إطارهم النظري. هذا الميل يجعل المقاومة تُصوَّر بشكل أكبر في قالب مشروع قومي عربي، ويتم تجاهل الإمكانات الأوسع للعالم الإسلامي، خاصة في المناطق غير العربية مثل إيران وباكستان وشرق آسيا. في المقابل، سعى المفكرون الإيرانيون دائمًا إلى تقديم عامل الإسلام على عامل القومية وعدم رؤية تعارض بينهما. طُرحت فكرة المقاومة بين الإيرانيين على أساس الأمة الإسلامية الواحدة وإمكاناتها العابرة للأمم، ولذلك فهي تمتلك قدرة أكبر على جذب وتآزر الشعوب الإسلامية المختلفة. وقد أثر هذا الاختلاف في المنهج، من الناحية العملية، على نوع استراتيجيات المقاومة.

٧. الفلسفة السياسية، على عكس التصور الشائع، ليست علمًا مجردًا نظريًا بحتًا، بل هي نتاج آلام وتحديات المجتمع الذي تتشكل فيه. كل فكر، في جملته، هو رد على الأسئلة المنبثقة عن الظروف الموضوعية، وهيكل السلطة، والموقع الجغرافي للمفكر. يمكن ملاحظة هذا الاختلاف بوضوح في مقارنة آراء مالك بن نبي وطه عبد الرحمن مع مرتضى مطهري وآية الله خامنئي. نشأ بن نبي وعبد الرحمن في الفضاء الاستعماري وما بعد الاستعماري للجزائر والمغرب؛ حيث ليس فقط لم تفِ الدول الناشئة بوعود الاستقلال لشعوبها، بل أصبحت هي نفسها بؤرة للأزمات مثل الديكتاتورية والفساد والتبعية. في مثل هذا السياق، كان التركيز الأساسي على "تشخيص الأمراض الحضارية" و"إعادة بناء الذهنية"، نظرًا لتلاشي الأرضيات الاجتماعية اللازمة لقبول نظام جديد. في المقابل، عمل مطهري وخامنئي في سياق أدى إلى انتصار الثورة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، وتجربة نادرة لتشكيل نظام سياسي إسلامي مستقل. هنا، لم يكن بإمكان الفلسفة السياسية الاكتفاء بالنقد، وإنّما ضرورة العمل على تصميم

نظام بديل دفعتها نحو "بناء النماذج" و"الحضارة العملية". لذلك، وضع مطهري الأسس النظرية للحكم الإسلامي، واهتم خامنئي بوضع مبادئ الحكم الإسلامي المعاصر. نتيجة لذلك، تعد الفلسفة السياسية مرآة تعكس الجغرافيا السياسية للمجتمع. تُظهر هذه المقارنة أن البيئة الجغرافية لا تحدد موضوع الفلسفة فحسب، بل تحدد أيضًا منهجها وأولوياتها وقيودها. لذلك، في مسألة مثل المقاومة، نواجه نظرية كبرى تتضمن نظريات فرعية متنوعة، ونتيجتها هي إنشاء عقيدة غنية وفعالة.



**خلاصة البحث**

أظهرت الدراسة المقارنة لأفكار طه عبد الرحمن، ومالك بن نبي، ومرتضى مطهري، وآية الله خامنئي أن "المقاومة" في الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة مفهوم متعدد الأبعاد وديناميكي. إن اتفاقهم في إمكانية المقاومة والاعتماد على إمكانات الإسلام يشكل نقطة اتكاء نظرية مهمة في مواجهة التيارات المتغربة والخانعة في العالم الإسلامي. وفي الوقت نفسه، يعكس اختلاف المناهج تعددًا في مستويات المقاومة: الفكر العربي بقي بشكل أساسي على مستوى بناء الثقافة وبناء الأمة وأهمل تفعيل الدولة، بينما تجاوز الفكر الإيراني الثقافة إلى مجال بناء الدولة الإسلامية وكفاءة الهياكل السياسية. كما أن بروز العنصر القومي في بعض القراءات العربية يقابله النهج العابر للأمم والمهتم بالأمة لدى الإيرانيين. بناءً على هذه المقارنة، يمكن تقديم نموذج شامل لـ "عقيدة المقاومة" يشمل نقد الحداثة الغربية ويرسم مسار بناء الدولة الإسلامية واستمرارية الثورة.

تؤدي دراسة عقيدة المقاومة بناءً على فكر أربعة مفكرين رئيسيين إلى نتيجتين نظرية وعملية: النتيجة النظرية هي تشكيل نموذج إسلامي للمقاومة متجذر في

التقليد الإسلامي وفي الوقت نفسه يستجيب لتحديات العالم الحديث. هذا النموذج يقدم بديلًا أصيلًا ومستقلًا أمام نظريات المقاومة الغربية مثل ما بعد الحداثة والنظرية النقدية، والتي غالبًا ما تكون علمانية، نسبوية، وتفتقر إلى أسس ميتافيزيقية قوية. أما النتيجة العملية، فهي وضع خريطة طريق لـ "المقاومة المثمرة" في مواجهة الهيمنة الغربية؛ مقاومة لا تقتصر على مستوى الشعارات، بل تزيد من قدرة الأمة الإسلامية على الصمود والاكتفاء الذاتي والتقدم الحضاري من خلال استراتيجيات محددة.

# المصادر


١. نبی، مالك. (١٤٠٦هـ). *شروط النهضة*. دمشق: دار الفكر.

٢. خامنئی، السيد علی. (١٣٩٨ش). *انديشه مقاومت* (إعداد: سعيد صلح‌ميرزايی). طهران: مؤسسه الثورة الإسلامية للبحوث والثقافة.

٣. خامنئی، السيد علی. (١٣٧٩/٠٣/١٤ش). خطاب بمناسبة الذكرى الحادية عشرة لرحيل الإمام الخميني‌ﷺ، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3010.

٤. خامنئی، السيد علی. (١٣٨٠/٠٢/٢٨ش). تصريحات مقتبسة من خطب صلاة الجمعة بطهران. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3066.

٥. خامنئی، السيد علی. (١٣٨١/٠٣/٠٧ش). تصريحاته أثناء لقائه بنواب المجلس. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3123.

٦. خامنئی، السيد علی. (١٣٨٥/٠٧/٢١ش). تصريحات مقتبسة من خطب صلاة الجمعة بطهران. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3356.

٧. خامنئي، السيد علی. (١٣٨٥/١١/٣٠ش). تصريحاته خلال لقاء سماحته بالمسؤولين الاقتصاديين والعاملين على تطبيق المادة ٤٤ من الدستور. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3377.

٨. خامنئي، السيد علی. (١٣٨٦/٠٣/١٤ش). تصريحاته خلال مراسيم إحياء الذكرى الثامنة عشرة لرحيل الإمام الخميني‌ﷺ، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة

الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3387.

٩. خامنئي، السيد علي. (١٣٨٧/٠١/٠١ش). تصريحاته خلال تجمع للزائرين والمجاورين للحرم الرضوي المطهر، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3424.

١٠. خامنئي، السيد علي. (١٣٩٠/٠٥/٢٦ش). تصريحاته خلال لقاء سماحته بالناشطين في القطاع الاقتصادي في البلاد، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17022.

١١. خامنئي، السيد علي. (١٣٩٢/٠١/٠١ش). كلمة سماحته في الحرم الرضوي المطهر، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/ speech-content?id=22233.

١٢. خامنئي، السيد علي، (١٣٩٥/١٠/١٩ش). كلمة سماحته خلال لقائه وفد أهالي مدينة قم، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=35367.

١٣. خامنئي، السيد علي. (١٣٩٦/١٢/٢٤ش). كلمة سماحته خلال لقائه رئيس وأعضاء مجلس خبراء القيادة، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39229..

١٤. سيمبر، رضا. (١٤٠٢ش). تحليل كاركردهای مقاومت در سياست خارجی جمهوری اسلامی ايران. مجلة *دانش سياسی*، السنة (١٩)، العدد الأول خاص بالمقاومة. صص ٨٩-١٠٦.

١٥. عبدالرحمن، طه. (٢٠٠٦ش). *الحداثة والمقاومة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

١٦. عبدالرحمن، طه. (٢٠٠٧م). *الحداثة والمقاومة*. بيروت: معهد المعارف الحكمية.

١٧. فرهادی، روح الله؛ شفيعی قهفرخی، اميد. (١٤٠٢ش). بازنگری سياست

مقاومت در سپهر نظریه‌های اخلاق هنجاری. مجلة *دانش سیاسی*، السنة (١٩). العدد الأول خاص بالمقاومة، صص ١٤٧-١٦٨.
١٨. متقی، ابراهیم. (١٣٩٢ش). گفتمان‌ها و پادگفتمان‌های مقاومت در سیاست بین الملل. مجلة *مطالعات راهبردی جهان اسلام*، السنة (١٤)، العدد ٤، الرقم التسلسلي ٥٦. صص ٤٧-٨٢.
١٩. مطهری، مرتضی. (١٣٦٨ش). *مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری* (ج ١٤، ١٧، ١٩، ٢٤ و ٣٠). طهران: صدرا.
٢٠. نساج، حمید؛ گودرزی طاقانکی، ید الله؛ گودرزی، مهناز. (١٤٠٠ش). مبانی نظری محور مقاومت اسلامی با نگاهی بر انترناسیونالیسم اسلامی. مجلة *راهبرد*، السنة (٣٠)، العدد ٢، الرقم التسلسلي ٩٩. صص ٢٩٩-٣٣٢.

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

# Civilizational Potentials of Human Reason in Islamic Political Philosophy: Epistemic Foundations and Drivers of Excellence in Human Life

Morteza Yousefi Rad[1]

Date Received: 2025/08/30 Date Accepted: 2025/09/20

## Abstract

Reason is considered one of the fundamental sources of knowledge in Islamic political philosophy. Islamic rationalist philosophers believe that the use of reason provides the basis for the growth and flourishing of human life. This article, by raising the question of what shared human potentials reason and rationality provide for contemporary humans in the human domain from a civilizational perspective, examines the views of rationalist philosophers. According to these philosophers, reason has the ability to structure human relationships and political life based on rational knowledge—both general and empirical particulars—and to provide a civilizational order in which all humans, regardless of culture, ethnicity, or religion, can benefit from a civic system grounded in human awareness. Such an order allows for reflection on different dimensions of life, balanced growth, and the pursuit of perfection within the framework of law. Using content analysis, this study identifies and introduces the civilizational potentials of reason in the thought of Islamic rationalist philosophers.

## Keywords

Islamic political philosophy, human life, human reason, civilizational approach, civilizational potentials.

1. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. MyusefY@gmail.com.

∗ Yousefi Rad, M. (2024). Civilizational Potentials of Human Reason in Islamic Political Philosophy: Epistemic Foundations and Drivers of Excellence in Human Life. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 66-88. https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73026.1036

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

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

# إمكانيات الحضارة للعقل البشري في الفلسفة السياسية الإسلامية
# الأسس المعرفية ومحفزات الارتقاء في الحياة البشرية

مرتضى يوسفي راد[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/٣٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠



## الملخص

يُعتبر العقل أحد المصادر المعرفية الأساسية في الفلسفة السياسية الإسلامية. يعتقد الفلاسفة المسلمون العقلانيون أن استخدام العقل يمهد الطريق لنمو الحياة البشرية وازدهارها. من خلال طرح السؤال: ما هي الإمكانيات الإنسانية المشتركة التي يوفرها العقل والعقلانية للإنسان المعاصر في المجال البشري من منظور حضاري؟ تتناول المقالة آراء الفلاسفة العقلانيين. بحسب هذه الآراء، يمتلك العقل القدرة على تأسيس العلاقات الإنسانية والحياة السياسية على أساس المعرفة العقلية - سواء كانت كلية أو تجريبية جزئية - وتقديم نظام حضاري يمكن لجميع البشر، بمختلف ثقافاتهم وأعراقهم وأديانهم، التمتّع بنظام مدني قائم على الوعي الإنساني. يتيح مثل هذا النظام التفكير في مختلف أبعاد الحياة، والنمو المتوازن، وتحقيق الكمال في إطار القانون. يهدف البحث، باستخدام منهج تحليل المحتوى، إلى تحديد وتعريف القدرات الحضارية للعقل في فكر الفلاسفة العقلانيين المسلمين.

## الكلمات المفتاحية

الفلسفة السياسية الإسلامية، الحياة البشرية، العقل البشري، النهج الحضاري، والقدرة الحضارية.

* يوسفي راد، مرتضى. (٢٠٢٤م). إمكانيات الحضارة للعقل البشري في الفلسفة السياسية الإسلامية الأسس المعرفية ومحفزات الارتقاء في الحياة البشرية. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ٦٦-٨٨.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73026.1036

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة السياسية في مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي في أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ايران. mailto:m.yosefirad@isca.ac.ir

## المقدمة

يؤمن الفلاسفة العقلانيون المسلمون ممثّلين بابن رشد، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي بالعقل كمصدر للمعرفة، وبناءً عليه يعتقدون بقدرات معينة للعقل لولوج الحياة السياسية والاجتماعية وتنظيم وإدارة شؤون البشرية في المجال العام بشكل منهجي. بحسب هؤلاء الفلاسفة، يوفر العقل والقوة العقلية للنفس البشرية مستويات مختلفة من المعرفة والسلوك المعقول للحياة المدنية لعامة البشر ونموها وازدهارها. السؤال المطروح هو: ما هي القدرات التي يوفرها العقل والقوة العاقلة للنفس من وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين الإسلاميين لتفسير الحياة وتوضيح ديناميكيتها وحركتها وكمالها وسعادتها؟ بعبارة أخرى، من وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين المسلمين، ما هي القدرات التي يخلقها العقل لتسويغ الحياة المدنية وتفسيرها واستمراريتها وتحقيق السعادة والخير؟

في اعتقاد الفلاسفة العقلانيين المسلمين، أنّ استخدام العقل والقوة العاقلة يوفّر قدرات خاصة مستنيرة ومدبرة ومتوازنة دنيوية وأخروية للحياة السياسية والاجتماعية والإدارة المنهجية لجميع البشر. قدرات يتم على أساسها تنظيم الحياة المدنية، حيث يصل أفراد المجتمع في ربوعها إلى مرتبة الارتقاء الوجودي والسعادة الدنيوية والأخروية. بعبارة أخرى، هي قدرات، علاوة على التسويغ الفلسفي والمعرفي للحياة، تدعم التدابير المنشودة للحياة المدنية في تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة. سوف نناقش مفاهيم وإطار العمل النظري للبحث والدلالات الحضارية للعقل والعقلانية كمصدر معرفي للفلسفة السياسية الإسلامية.

### ١. المفاهيم والإطار النظري

#### ١-١. المدنية والحياة المدنية

"المدنية" هي نقيض "البداوة"، أي السلوك القبلي والانعزالي البعيد عن الحياة

الجماعية والتفاعلات المدنية، أو السلوك المزاجي غير الملتزم بمتطلبات الحياة المدنية. تشير هذه الكلمة إلى التمدّن، وشمولية النظام، وسيادة القانون، وظهور السلوكيات المتناسبة معها، وذلك لإتاحة العيش المشترك والهادف (ابن منظور، ١٤٠٨هـ، ج١٣، ص ٥٥). بعبارة أخرى، المدنية تعني قبول الحياة المدنية والعيش مع الآخرين، سواء كان منشأ هذا القبول طبيعيًا وداخليًا أو خارجيًا أو كليهما. على سبيل المثال، يقبل أفراد المجتمع القيادة في الشوارع المزدحمة وتقاطعات الطرق وفقًا للقواعد واللوائح الخاصة بالمرور لحماية مصالح بعضهم البعض، وإلا فإنهم سوف يسبّبون اختلالًا في حياتهم وحياة الآخرين.



يعتبر الفلاسفة العقلانيون المسلمون المدنية والحياة المدنية ضرورة. فمن الناحية السلبية، إذا افتقرت الحياة الاجتماعية إلى المدنية والتماسك المدني، فسوف يعاني المجتمع من عدم الانتماء الاجتماعي وعدم الانسجام الاجتماعي، ومن عواقب ذلك ظهور شرخ اجتماعي، فتحلّ النزاعات الفردية محل العلاقات المدنية العادلة. ومن الناحية الإيجابية، فإن المدنية ضرورية لخلق شعور بالوحدة والمنافسة البنّاءة بين أفراد المجتمع، وهذه المنافسة تساهم في الانسجام الاجتماعي وضمان بقاء المجتمع وكماله. (مسكويه، ١٣٨٨ش، ص ١١١). وبالنتيجة، تؤدي إلى السعادة الدنيوية والأخروية للمجتمع. "فتكملة المصلحة والحكمة مع نمو العلوم والصنائع، تكون عندما تتلاقى الأفكار والعقائد." (الرازي، بدون تاريخ، ص ٢٦). لذلك، يجب العمل في المجتمع على إيجاد وتعزيز المدنية ومتطلباتها للحفاظ على القيم الجماعية المتعالية، وذلك لمنع الاغتراب الذاتي وضمان سعادة الأفراد المدنية. وفي الوقت الحاضر، تعتبر المدنية بمعنى الحياة المدنية والتعايش مع الآخرين على نطاق عالمي ضرورة، لأن أصل الحياة والبقاء، وكذلك كمال الحياة الإنسانية رهن بالمدنية. (بهمني، ١٣٩٨ش، ص ٢٧٢).

### ١-٢. الحضارة (Civilization) والنهج الحضاري

الحضارة مشتقة من الكلمة اللاتينية "Civilis" التي تعني المدينة والمواطنة. وعند اليونانيين، كانت المدينة مجموعة من المؤسسات والعلاقات الاجتماعية التي تشكل شكلًا متفوقًا من الحياة (ديورانت، ١٣٦٨ش، ص ٢٥٦). في هذه الحالة، تكون الحضارة نتاجًا للحياة المدنية التي يمارسها أفراد البشر في تفاعلهم مع بعضهم البعض لتلبية احتياجات بعضهم البعض في مراحل حياتهم.

يذكر ابن منظور في "لسان العرب" أن الحضارة هي الإقامة في الحضر. ويضيف لويس معلوف (معلوف، ١٣٧٤ش، ج٢، ص ١٧٦٦) أنه بالإضافة إلى معنى الإقامة في المدينة، فإنها تشمل أيضًا التحلي بأخلاق أهل الحضر. ويعرّف معجم "معين" الفارسي (معين، ١٣٧١ش، ص ١١٣٩) الحضارة، على غرار معلوف، بأنها "التخلّق بأخلاق المدينة والانتقال من العنف والجهل إلى حالة الأنس والمعرفة"، وذلك لتمييز الحياة الحضارية أخلاقيًا عن غيرها. ويركز الدكتور شريعتي، في تمييزه لها عن الثقافة، على الأبعاد المادية الملموسة للحضارة، التي هي نتاج القدرات الروحية والثقافية. "في رأيي، الحضارة هي البيئة المواتية والمنتجة التي تتاح فيها لكل موهبة فرصة الازدهار بحرية" (شريعتي، ١٣٩٤ش، ج١، صص ٥ و ٩). يبدو أنه يعتبر الحضارة نتاج إدارة ذكية توفر مثل هذه البيئة. ويرى الخواجة نصير الدين الطوسي الحضارة على أنها اجتماع عام بين مختلف الطبقات والفئات يحدث في البيئة الخارجية، ويقوم على أساس العدالة (الطوسي، ١٣٦٩ش، صص ٢٥١ و٢٨٠)، مشكلًا مجتمعًا كاملًا سواء كان على مستوى المدينة، أو الدولة، أو المجتمع العالمي، وذلك لضمان، كما يقول مسكويه، أن يكون التعاون بين الأفراد كافلًا لأصل الحياة والبقاء ومستلزماتهما (مسكويه، ١٣٨٨ش، ص ١١٢). في هذه الحالة، تعني الحضارة الاجتماع المنظم أو التعاون

الاجتماعي المصحوب بتقسيم العمل، والذي يهدف إلى غاية معينة.

التعريف المختار هو أن الحضارة هي القبول المتبادل والتماسك المدني والتعاون (في مجتمع صغير حتى المجتمع العالمي)، بحيث تتجسد بصورة عينية العلاقات الإنسانية في أشكالها البنيوية، ونتيجة لذلك، يتحقق الارتقاء بالروح البشرية. في مثل هذا المجتمع، يظهر التماسك والتعاون العادل على أساس الحقوق والترابط (التعاون التجميعي والتآزري) بحيث تُعتبر الحضارة بمثابة مجال لظهور العلاقات الاجتماعية ومُمهِّدة لظهور المواهب البشرية (مطهري، ١٣٦٩ش، ج١، ص ٢٤٢).



### ١-٣. القدرة الحضارية والقدرات الرباعية في العقل البشري

المقصود من القدرات الحضارية لظاهرة أو مقولة مدنية هو وجود الاستعدادات والقدرات التي تتيح إمكانية التحضر والعلاقات المدنية وظهورها وبروزها في شكل أنظمة ومؤسسات بين مختلف الثقافات والشعوب والمجتمعات، وذلك استنادًا إلى المبادئ الإنسانية أو الإلهية أو كليهما. بعبارة أخرى، المقصود من القدرات الحضارية هو وجود دلالات مدنية وأخرى متعلقة بالحياة الدنيوية والعلاقات المدنية والإنسانية على أساس المبادئ الإنسانية، سواء كانت إلهية أو غير إلهية. وهي القدرات والدلالات التي تضمن استمرارية وبقاء وتقدم الإنسان المادي والمعنوي والعلاقات الإنسانية، ويمكن أن توفر إمكانيات لتشكيل مجتمع متميز (بابائي، ١٣٩٩ش، ص ٢٠٩).

يؤمن مرتضى مطهري بشمولية الدين الإسلامي لجميع شؤون حياة الإنسان (مطهري، ١٣٦٤ش، ص ٥٢) في أقصى بقاع الأرض، ويعتقد أن الدين الإسلامي يمتلك القدرة على تلبية جميع الاحتياجات النظرية والعملية، الفردية والجماعية، السياسية وغير السياسية (مطهري، ١٣٧٧ش، ج٣، صص ١٧٨-١٩٥). ويرى أن

السياسة والدولة والقوانين المدنية، وهي من ميراث حياة البشر الدنيوية، تهدف إلى الحفاظ على ميراث البشر الروحي، أي التوحيد والمعارف الروحية والأخلاقية والعدالة الاجتماعية والمساواة والعواطف الإنسانية (مطهري، ١٣٧٧ش، ج٣، ص ٣٢).

وفقًا للفلاسفة العقلانيين المسلمين، يمتلك العقل البشري، كمصدر للمعرفة ذي توجه حضاري، قدرات ودلالات رباعية لبناء الحضارة. هذه القدرات هي:

١. قدرة إضفاء الشرعية على مبدأ المدنية والحياة السياسية والاجتماعية وتنظيم العلاقات البشرية ومتطلباتها، مثل الحوار بين الثقافات والقوميات والأمم المختلفة.

٢. الدلالة والقدرة على إحداث الحركة والديناميكية والنمو والتطور لدى الأفراد البشر وعلى مختلف مستويات الحياة البشرية.

٣. الدلالة والقدرة على خلق التضامن والتعاون العادل على أساس حقوق ومصالح البشرية جمعاء.

٤. وجود دلالة وقدرة على تحقيق تطلعات وآمال البشرية جمعاء وسعادة الإنسان الدنيوية والأخروية.

بناءً على القدرات الرباعية المذكورة أعلاه، فإن ما يتحدث عنه الفلاسفة مثل الفارابي وابن مسكويه والخواجة نصير الدين الطوسي في فلسفتهم السياسية عن الحياة المدنية وكمال الإنسان وفضائله وصولًا إلى السعادة الدنيوية والأخروية، يستند إلى هذا المصدر [العقل]. في المقابل، في الفكر الغربي الحديث، تُستخدم القدرات العقلية والإدراكات والوصفات بشكل أكبر في اتجاه تأمين المصالح الفردية أو القومية أو العرقية.

**٢. القدرات الحضارية للعقل والعقلانية**

العقل البشري، بوظائفه الخاصة ومكانته المميزة لدى الفلاسفة العقلانيين المسلمين، يمكنه أن يخلق قدرات خاصة للارتقاء الوجودي لجميع البشر وسعادتهم في كامل النطاق الجغرافي الإنساني، إن في مجال النظرية أو في مجال التطبيق. العقل في اللغة يعني المنع والنهي، ويُطلق عليه هذا الاسم لأنه يمنع صاحبه من الانحراف عن الطريق الصحيح وفهم الحق والحقائق (صليبا، ١٣٦٦ش، ص ٤٧٢). أما في الاصطلاح، فالعقل هو إحدى قوى النفس الناطقة للإنسان، ووجوده في الإنسان هو مبدأ تلقي الفضائل وإدراكها، وهذه الفضائل لها ماهية نظرية وماهية عملية، ويوفر قدرة بحجم العليّة للارتقاء بوجود الإنسان بين سائر موجودات هذا العالم، وربط الإنسان بمبدأ الوجود، أي الله، خالق الوجود وجميع الفضائل.

يقسّم الفلاسفة العقلانيون المسلمون العقل إلى مراتب بناءً على اعتبارات مختلفة، منها تقسيمه إلى نوعين: العقل النظري والعقل العملي، وذلك من حيث نوع وطبيعة الإدراكات. العقل النظري، عندهم، يدرك (ابن سينا، ١٣٩١ش، ص ٣٠٥) ويعرّف الصور والمعاني والأفكار الكلية والحقائق الثابتة (ابن رشد، ١٩٩٨م، ص ٧٤). أما العقل العملي، فيتعلق بالتمييز والتفريق بين الأشياء الخيرة والشريرة، وبين المصالح والمفاسد الكلية والعامة للشعوب والمواطنين، وبناءً على ذلك، يدرك الصناعات الخلقية والعملية (ابن رشد، ١٩٩٨م، ص ١٦٢) اللازمة لتنظيم شؤون الحياة:

"فعندما تتجه (النفس الناطقة) إلى معرفة حقائق الموجودات والإحاطة بأنواع المعقولات، تسمى تلك القوة بهذا الاعتبار بالعقل النظري... وعندما تتجه إلى التصرف في الموضوعات والتمييز بين المصالح والمفاسد في الأفعال واستنباط الصناعات من أجل تنظيم أمور المعاش، تسمى تلك القوة لهذا السبب بالعقل

العملي" (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٥٧). فالعقل يهدف إلى تحقيق المصالح العامة لأفراد المجتمع بالاستفادة من الصناعات والأدوات والفنون اللازمة، من خلال إدارة الحياة المدنية، ويكتسب ماهية حضارية ويصبح حاضرًا وشاهدًا في ساحة الحياة (بابائي، ١٣٩٣ش، ص ١٢٢).

يقسّم هذا الفريق من الفلاسفة العقل إلى عقل عادي وعقل قدسي، بناءً على درجات تلقي المعارف الحقيقية وحجمها، وما هو خير وصلاح لأفراد المجتمع وما يؤدي إلى الخير والصلاح، وكذلك بناءً على الطريق الذي يسلكه العقل في الوصول إلى المعارف والحقائق وتلقيها. ومصداق المفهوم التام للعقل القدسي هو عقل النبي، حيث تلقيه الإدراكي يتمّ عن طريق الحدس (الانتقال الوضعي) ويظهر في النفس الناطقة للأنبياء وأولياء الله (ابن سينا، ١٤٠٤هـ، صص ١٧٢ و٢١٢). وكلما أراد صاحب هذا العقل معرفة شيء، تصل إليه نفسه الناطقة دون المرور بعملية اكتساب المعرفة للعقل العادي. عقل النبي، بالاتصال بالعقل الفعال، يتلقى جميع المعقولات وجميع الحقائق وجميع المعارف التي تحتاجها العقول البشرية وجميع الكمالات والسعادات البشرية تحت عنوان "الوحي" (ابن سينا، ١٣٦٤ش، ص ٣٣). هذا في حين أن طريق تلقي العقل العادي هو الطريق العام والمألوف، الذي يتم عن طريق حركة الفكر من المجهولات إلى المعلومات. ويمكن لعموم البشر سلوك هذا الأسلوب بشكل عام ونسبي للوصول إلى المعارف النظرية الكلية التي تتعلق بالوجود وموجوداته، وبالبيئة المحيطة بهم. بحسب الفلاسفة العقلانيين المسلمين، فإن الطريق الأول خاص بالأنبياء وأولياء الله، ويضمن جمع المادة والمعنى، والدنيا والآخرة، وسعادة الدنيا والآخرة، ويتجلى في شخص الرئيس الأول عند الفارابي ورئاسة النبي عند ابن سينا. هكذا يجمع الفارابي وابن سينا بين العقل البشري العام والعقل النبوي الخاص،

لتأييد العقل البشري وفي نفس الوقت لتقديم طريق يؤدي إلى تكملة العقول البشرية.

### ٢-١. قدرات العقل النظري

في اعتقاد الفلاسفة العقلانيين المسلمين، يكشف العقل النظري الحقيقة (ابن رشد، ١٩٥٠م، ص ١٥) ويتلقى تلك المجموعة من المعارف التي تشكل مبادئ المعارف الأخرى ومبادئ العلوم النظرية. ومن خلال المبادئ والقوانين الكلية التي تحكم كائنات العالم، بما في ذلك العوالم السماوية والأرضية، فإنه يجعل وجودها وواقعها (ابن رشد، ١٩٩٨م، ص ٧٤) للإنسان وعلاقته بها ذا معنى ومبررًا، بحيث لا يقوم الإنسان بإزالتها وتدميرها بل بالحفاظ على المواهب السماوية والأرضية أو الانتفاع المفيد منها.

تكمن خصوصية هذا النوع من الإدراكات وهذا النوع من نشاط العقل في أنّ له قدرة على تقريب أفراد البشر بعضهم ببعض في المبادئ الإنسانية وأصول إنسانية الإنسان طالما أنّه يزدهر ويتفتّق، بغض النظر عن اللغة والثقافة أو القوم والعرق، وفي جميع مناطق العالم. وهذا يتيح للأفراد إمكانية النقاش حول محتواها ومصاديقها ومضامينها، والتوصل إلى اتفاقات، واعتبار تلك الاتفاقات أساسًا للمبادئ السلوكية والمدنية والأخلاقية.

### ٢-٢. قدرات العقل العملي

ترتبط أنشطة العقل العملي - على عكس العقل النظري - بالإنسان والأفراد البشر، وتشركهم في العمل والتصرف الواعي والمنظم والهادف، بحيث يصبح، بعد بناء القدرات، سببًا للحضارة بشكل غير مباشر (سبحاني، ١٣٩٩ش، ص ٤٣).

هذا العقل يظهر خمس فئات من بناء القدرات الحضارية على النحو التالي.

**٢-٢-١. العقل العملي والقدرات الإدراكية (التي تتعلق بالفضائل، الاعتدال، والأخلاق)**

التعقل والقدرة على إدراك مبادئ الأعمال الحسنة: في اعتقاد الفلاسفة العقلانيين المسلمين أنّ التفكير وإدراك المفاهيم مثل الفضيلة والتحلي بالفضائل وما يتعلق بها هو أحد الوظائف المهمة للعقل العملي، والتي يشترك فيها جميع الأفراد في جميع الأزمنة والأماكن وجميع الثقافات والأعراق. من خلال هذا الدور، يرى أولئك الفلاسفة أن متعلقات الفضيلة لها مبادئ وقواعد تشكل أساس الأعمال الفاضلة، وهي المبادئ وأنواع الأعمال الفاضلة (الطوسي، ١٣٥٥ش، ص ٥٣١) مثل الحكمة والعدالة. هكذا خصوصية تجعل هذه المبادئ مصدرًا لأعمال حسنة أخرى. بفضل هذا الاعتقاد، ومن خلال توظيف هذه الإدراكات، يمتلك الإنسان وأفراد البشر في كل ثقافة ولغة وكل قوم وعرق، قدرة وجودية عالية على الاقتراب من الأعمال والسلوكيات الجيدة والحسنة والقيام بالأعمال الخيرة.

بحسب أولئك الفلاسفة فإنّ العقل العملي في ضوء إدراك مبادئ الأعمال الفاضلة قدرة متساوية لدى جميع البشر على فهم وإدراك مصاديق الخير والفضائل لجذبها والقيام بها، وفهم وإدراك مصاديق الرذائل والشرور للابتعاد عنها. سواء ما يحقق منفعة ومصلحة الفرد والمجتمع، أو ما يسبب ضررًا وفسادًا للفرد والمجتمع. هذه القدرة تتيح للأفراد، في كل قوم، قبيلة، عرق، وكل ثقافة ودين، وكل مجتمع ودولة، أن يتحاوروا ويتفاعلوا مع بعضهم البعض حول أصل الفضيلة والرذيلة ومصاديقها.

التعقل والقدرة على إدراك مصالح الإنسان النوعية: كما يعتقد الفلاسفة

العقلانيون المسلمون، أنّ للعقل العملي القدرة على إدراك الأمور التي تشمل منفعة الفرد والجماعة على حد سواء، تحت عنوان المصالح الجماعية، سواء في نطاق المجتمع أو الأمة، أو في نطاق المجتمع العالمي تحت عنوان المصالح البشرية العامة، مثل العدالة، الحق، المحبة المدنية، والعزة والكرامة الإنسانية. في هذه الحالة، يصبح من الممكن تشكيل مجتمع عالمي ودولة عالمية على أساس العدالة العالمية، ويمكن للجميع العيش معًا دون نزاع أو حرب أو صراع، لأنه بفضل امتلاك العقل العملي، فإن هذا الإدراك ممكن في وجود البشر في أي بقعة من العالم، ولا يقتصر على أفراد معينين مثل النبي والإمام.



العقل العملي والقدرة على إدراك السعادة: استمرارًا لقدرته على تحديد المنافع والمصالح العامة لأفراد المجتمع، فإنّ العقل العملي له القدرة على تحديد السعادات الدنيوية والأخروية للفرد وأفراد المجتمع والدولة والنظام السياسي. السعادات الحقيقية، أي المتوازنة والتي تتفق مع الخير والكمال الحقيقي للفرد والمجتمع والحياة الطبيعية والروحية للأفراد (الفارابي، ١٩٨٦م، ص ٥٩). هذه السعادات التي طالما تمنت المجتمعات المختلفة ذات الثقافات المتنوعة تحقيقها في في إطار الآمال والأمنيات. تتيح هذه القدرة فرصة أخرى للعيش الجماعي، بل العيش الأمثل والمتسامي للمجتمعات. حياة تتجه نحو السمو، وعلى حد تعبير الفارابي "السعادة هي الخير والغايات التي لا يوجد وراءها مطلوب آخر يحقق الفرد بواسطته السعادة" (الفارابي، ١٩٧١م، ص ٨٠). هذا النوع من العيش المبني على القيم المتعالية يضع الجميع في رابط إنساني عميق.

#### ٢-٢-٢. العقل العملي والقدرة التشريعية

كما أنّ للعقل العملي القدرة على إدراك ما هو خير ومصلحة في نطاق الفرد

وصولًا إلى المجتمع والأمة والمجتمع العالمي، له القدرة أيضًا على استنباط قوانين شاملة وأنظمة تحقق المصالح في نطاق الأسرة والمدينة وأنواع المجتمعات. هذه القدرة تهدف إلى حفظ الفرد والمجتمع وبقائهم ونموهم وتطورهم وسموهم. "وهو (العقل العملي) استنباط قوانين مصالح المنزل والمدينة ليكون عيشه على وجه أفضل" (الطوسي، ١٣٦٣ش، ص ٣٨).

يمكن للعقل العملي، من خلال استراتيجية الحياة القائمة على الفضيلة والقيم الإنسانية وإدراك الكمالات والفضائل البشرية، أن يبادر إلى وضع وتنظيم قوانين شاملة تحقق المصالح وتتوافق مع المصالح الجماعية للبشر، لتكون العلاقات مدنية متعاطفة وبناءة، وتجمع الإمكانيات الجماعية، بدلًا من أن تكون استغلالية أو ظالمة أو صدامية.

#### ٢-٢-٣. العقل المدني والقدرة على التدبير والتوجيه

العقل المدني والقدرة على التدبير والتوجيه في تجميع المنافع الفردية والجماعية: يمنح العقل العملي والمدني، نظراً لنهجه المصلحي بدلًا من النفعي الفردي، جميع أفراد المجتمع القدرة على فهم وتعقل وتدبير وتوجيه شؤون إدارة الأسرة، المدينة، الملك، المجتمع، والدولة بطريقة تحقق منافع الفرد والجماعة والمجتمع والدولة، وبشكل عام، يؤدي إلى تجميع وتعزيز المنافع الفردية والجماعية (الفارابي، ١٣٦١ش، صص ١٨٢-١٩٢). في نموذج الفلسفة السياسية الإسلامية، يقوم الحاكم والدولة بنوعين من التدبير: الأول هو تدبير شؤون الحكم وقواعده ومبادئه للحفاظ عليه وديمومته وبقائه، والثاني هو الإدارة الحكيمة للمجتمع وقيادته وتوجيهه، بحيث يبتعد الناس في المجتمع عن الرذائل ويتصفون بالفضائل ويصبحون ذوي كمال. لذلك، طالما مارس الحكام والمديرون العقلانية والتدبير والفكر، فإن تحقيق

المنافع الجماعية للأفراد، أي الناس والمواطنين، يصبح متاحًا. هذا العقل، في تنظيم الأمور، يسعى إلى توفير الإمكانيات التي ينتج عنها التدبير الصحيح والحكيم والعادل والمتوازن على مستوى البيئة الأسرية والمجتمعية، بحيث يتعامل الجميع بعدل بعضهم مع بعض، وفي هذا التعامل، بالإضافة إلى تلبية الاحتياجات وتحقيق المصالح الفردية، يتم أيضًا تحقيق المصالح العامة، بحيث تتماشى المصالح الفردية مع المصالح الجماعية.

**العقل العملي والقدرة على الإدارة والتنظيم المبني على الحق والعدالة:** في الفلسفة السياسية الإسلامية، صحيح أنّ الإدارة السياسية والاجتماعية موجهة نحو كمال الإنسان، إلا أنها متماهية مع الطبيعة المختلطة الحيوانية-البشرية للإنسان في نطاق البشرية جمعاء. في هذه الإدارة، وبهدف تحقيق الكمالات التي أودعها الله كمواهب في الإنسان، ينظم العقل العملي والمدني شؤون المجتمع على أساس العدالة واحترام حقوق الأفراد. الحياة الجماعية للناس هي مزيج من الأفراد والجماعات ذوي المصالح المختلفة والمتناقضة أحيانًا، ولكن حل هذا التناقض وتحقيق التوافق في مصالحهم يعتمد على تدبيرهم المبني على الحكمة وإحقاق الحقوق، وإلا فإن المجتمع سينهار إذا لم يكن التدبير مبنيًا على الحكمة وتدبير المصالح الجماعية للناس.

"من الضرورة بمكان وجود نوع من التدبير يجعل كل فرد راضيًا بالمنزلة التي يستحقها، ويصله بحقه، ويمنع كل واحد من الاعتداء على حقوق الآخرين أو التصرف فيها" (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٢٥٢).

وإذا كانت السياسة والإدارة في النظام السياسي غير ذلك، فيجب أن نتوقع انتشار الظلم والجور وبروز الشروخ الاجتماعية (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٢٥٤).

**قدرة العقل العملي على إصدار الأحكام المدنية العامة:** تمثّل قضية العقل

العملي في تأمين المصالح العامة للناس، للحؤول دون تحقيق الأفراد منافعهم الشخصية، من هنا قدرته على التشريع وإصدار الأحكام التي في تنفيذها وترويجها ضمانة لتأمين المصالح العامة للمواطنين، وصحة الأفراد في المجتمع ومراعاة خيرهم وشرهم (مسكويه، ١٣٨٨ش، ص ٩٨). بالطبع، هذا التشريع هو نتاج إدراك الفضائل والرذائل في الأمور المدنية ومصالحها، ومقتضى حاكمية الفضائل والعقلانية في المجتمع ليصبح مجتمعًا فاضلًا. والمبادئ التي تؤدي إلى إصدار أحكام العقل العملي في القيام بفعل أو تركه هي كالتالي: (الطوسي، ١٣٥٩ش، ص ١٨٨)

١. القضايا الكلية البديهية، مثل هذه القضية: القيام بكل عمل حسن هو أمر جيد.

٢. المشهورات التي يدرك حسنها البشر في المجتمعات والثقافات المختلفة.

٣. التجارب التي يدرك حسنها البشر أثناء مسيرة العمل وعلى مر الزمن.

٤. أحكام العقل النظري بحسن وجدارة الأمور المدنية، مثل الصدق، حتى يصل العقل العملي إلى تحديد مصاديقها (الطوسي، ١٣٥٩ش، ص ١٨٨).

المبادئ المذكورة مودعة في وجود في جميع البشر، ولا يمكن لأي شعب أو عرق أو مجتمع أن يخص بها نفسه.

**٢-٢-٤. العقل العملي والقدرة الأداتية التقنية (استنباط الصناعات والفنون والتجارب البشرية)**

**أ) العقل العملي والقدرة على استنباط الصناعات المدنية:**

يعتقد فلاسفة العقلانية الإسلامية أنّ العقل العملي له القدرة على إدراك واستنباط الفنون والصناعات (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٥٧) التي يمكن للمدراء توظيفها في الإدارة المدنية للمجتمع لعملنة التدابير العقلانية والحكيمة، ودمج

العمل والنظر بحيث يكمل أحدهما الآخر. استنباط الصناعات المادية وغير المادية التي يحتاجها نظام الحياة المدنية (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٥٧) والمحافظة عليها وإدامتها وتنميتها وتطويرها والارتقاء بأفراد المجتمع:

"وهو (العقل العملي) استنباط الصناعات ... ليكون عيشه على وجه أفضل" (الطوسي، ١٣٦٣ش، ص ٣٨).

هذا النوع من القدرة والإمكانية، متى ازدهر، يُمكّن الأفراد بسهولة في جميع المجتمعات من الاستفادة من أدوات التنمية والتقدم، ويُحرر التنمية والصناعة والتكنولوجيا من احتكار المجتمعات والدول المنبثقة من الأيديولوجيات المادية.



**ب) العقل العملي والقدرة على إضفاء الاعتبار على العرف والتجربة البشرية:**

التجربة وحسن التدبير في الإدارات والسياسة الناجحة والفعالة القائمة على الحكمة والعقلانية في حكم البلاد في المجتمعات والدول المختلفة من المصادر الأخرى التي يستند إليها فلاسفة العقلانية الإسلامية في أمور السياسة وإدارة الملك، وذلك للاستفادة من تجاربهم في مراعاة العدالة وتنظيم الأمور (الطوسي، ١٣٥٥ش، ص ٣٩٤؛ ديواني، ١٣٩١ش، ص ٢٨٥). وعلى رجال الدولة والسياسيين اعتبار التجربة أيضًا معيارًا للعمل في مجال إدارة الملك والسياسة (ديواني، ١٣٩١ش، ص ٢٧٦)، لدرجة أن الفارابي في مجتمعه ونظامه المثالي، يعتبر الاستفادة من تجارب الآخرين الناجحة فضيلة في الرئاسة والإدارة ويوصي بها (الفارابي، ١٩٧١م، ص ٩٤).

وهذا الأمر يدل، بنحوٍ ما، على نظرتهم الواقعية تجاه موضوع السياسة والحكم. يقول ابن صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم": "إن أعظم فضل اشتهر به

ملوك الفرس في الآفاق هو حسن السياسة وجودة التدبير، ولا سيما ملوك الساسانيين، الذين لم يُعثر في أي عصر على مثلهم من حيث الصبر والحلم وحسن الخلق والاعتدال في إدارة المملكة والشهرة الواسعة" (ابن صاعد، بدون تاريخ، ص ٢٤).

إذن، يعتقد فلاسفة العقلانية الإسلامية بإمكانية أن تلعب التجربة والعرف دورًا مؤثّرًا في إدارة النظام السياسي وفاعليته. هذا العرف والتجربة يدلان معًا على قدرة العقول البشرية في إدارة المجتمعات مدنيًا، وعلى مراعاة القرارات والسياسات لتناسب متطلبات كل مدينة وزمان ومكان (الفارابي، ١٣٤٨ش، ص ٦٧).

العقل العملي والقدرة على الاتعاظ والاستفادة من التجارب البشرية: في إطار تأمين المصالح العامة والمصالح الكبرى للأمة والمجتمع والدولة والنظام السياسي، ومراجعة أداء الحكام وإدارتهم يوصي العقل العملي والمدني الحكام والإداريين في الحاضر والمستقبل بأخذ العبر من القصص والأحداث الماضية (الطوسي، ١٣٥٥ش، ص ٣٩٤)، ومن الأداء الجيد والسيء، الناجح وغير الناجح للماضين، بما يساعد في زوال الغرور والرأي الذاتي واستبداد الرأي (مسكويه، ٢٥٣٥ش، ص ٣٨٧)، والاستفادة مما ثبتت فعاليته ونفعه في الإدارة.

يضع أبو علي مسكوية "العقل" معيارًا لقياس الأحداث في كتابته للتاريخ الإيراني الإسلامي، ويبرز في مؤلفاته، ولا سيما في كتاب "الحكمة الخالدة"، وحدة العقل وطابعه العالمي، وذلك بذكر تفاصيل أحداث شعوب وحكومات وحكام إيران القديمة والهند والعرب وروما، لكي يتسنى للجميع الاستفادة منها.

"والغرض من ذلك أن يُعلَم أن عقول جميع الأمم تسلك طريقًا واحدًا

لا يتغير بتعدد البلدان ومرور الزمن، ولا يمكن لأي أمر أن يحرف هذه العقول عن مسارها عبر العصور والأزمنة المختلفة للأجيال." (مسكويه، ١٤٢٠هـ، صص ٢٣٥-٣٧٦).

يمكن لهذه القدرة أن تؤثر بشكل موحد في الإدارة السياسية لجميع الدول ونجاحها، وتوفر أساسًا لمزيد من الاستقرار والأمن لجميع مجتمعاتها ودولها.

**٢-٢-٥. العقل العملي والقدرة على المساءلة ونقد العصر**

من وجهة نظر فلاسفة العقلانية الإسلامية، الناس في الحكومة المثالية خُلقوا عقلاء وأصحاب حكمة، بغض النظر عن قوميتهم أو عرقهم أو زمانهم أو مكانهم. وتستلزم هذه العقلانية القدرة على طرح الأسئلة حول بيئة الحياة المحيطة وقضاياها. لذلك، يجب على الأنظمة السياسية أن تعمل على تنمية وتطوير موهبة العقلانية وروح الاستفسار لدى أفراد المجتمع، حتى يتمكن الأفراد من إظهار مواهبهم العقلانية في مختلف المجالات، وينضجوا في مختلف المجالات الفكرية والعملية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ويظهروا نموهم وازدهارهم، ويحولوا دون احتقارهم واستبعادهم واستعبادهم من خلال نقد وتقييم سياسة (ابن سينا، ١٤٠٢هـ، ص ٨٧) وحكومة (ابن سينا، ١٤٠٢هـ، صص ٩٢-١٠٣) العصر (الطوسي، ١٣٦٩ش، ص ٣٠١). هذه العقلانية تتيح للأفراد التفكير في مصائرهم والمساءلة: أي مصير لديهم حاليًا، وأي نوع من المصير يستحقونه، وكيف يجب أن يحققوه، وكيف يطالبون به.

ولتحقيق هذا الغرض، يجب أن يكون متاحًا تنمية مجالات النضج الفكري والتعقلي والفكري لأفراد المجتمع، وتوفير وتوسيع إمكانيات التفكير الجماعي والتعاطف والتعاون والتضامن والترابط المدني، من خلال سياسات عامة ومدنية

ومتخصصة وإنشاء مؤسسات ذات صلة مثل التعليم والمدارس والجامعات والحوزات العلمية.

**خلاصة البحث**

عند فلاسفة العقلانية الإسلامية، وضع الله من خلال القوة العاقلة لكل فرد ثلاث منطلقات للدخول في قضايا المجتمع وتأمين المصالح الفردية والجماعية: أولاها إدراك المصالح العامة في نطاق مجتمع صغير وصولًا إلى المجتمع العالمي الكبير، وثانيها التوصيفات والتوصيات اللازمة لتأمين هذه المصالح العامة، وثالثها نقد العقل العملي للواقع المعاصر.

هذه المنطلقات الثلاثة تُحدث قدراتٍ يتموضع فيها كل فرد في قلب الحياة الاجتماعية، ويحظى بدافعٍ موجّهٍ نحو الهدف، مما يدفعه للعمل من أجل تحسين الحياة ذاتها، والحياة المدنية وتطويرها وكمالها، لنفسه ولمن يشاطره الإنسانية. وتُمكّن المبادرات الثلاث العقلَ المدني من تحديد التحديات داخل-نفسية كالمنفعة الذاتية والجشع والطمع، والتحديات خارج-مجتمعية مثل حاكمية السياسات والحكومات الظالمة والفساد، كما تمكنه من معالجتها والحؤول دونها بحكمة وتدبير بما يتناسب معها. وبالتالي، يُمهّد ذلك السبلَ لازدهار المواهب الكمالية للأفراد وتحقيق السعادتين الدنيوية والأخروية في إطار نظام متوازن عادل قائم على الحق.

عند فلاسفة العقلانية الإسلامية، فإن العقل موجود في البنية الوجودية لكل فرد بشري، ويكفي تنميته ليصبح منبعًا لكل الخيرات والتحولات الإيجابية. مثل هذا العقل يمتلك القدرة ليس فقط على تذليل الاختلافات وحتى الصدامات والتناقضات، بل أيضًا على تحقيق التآزر من خلال التنسيق وتجميع الإمكانيات

في نطاق مجتمع أو مدينة، وصولًا إلى مستوى الأمة والمجتمع العالمي.

في عالم اليوم، يشكّل العالم الإسلامي، بما يحوي من دول، كلًا متجانسًا ذا مصالح ومبادئ أساسية مشتركة، يمكنه تحويل الصراعات والتناقضات إلى تقارب وتآزر. فالعقل العملي له القدرة، من خلال الحوار والدعوة إلى الاعتدال وإدارة التعدديات وتوجيهها نحو الوحدة، على خلق الوحدة والتقارب بين الدول الإسلامية، ومن ثم تصميم وعرض نموذج للحكم الإسلامي.

بهذا العقل، الذي يرى كل التعدديات والاختلافات في إطار مراعاة الأسس والمصالح الإنسانية المشتركة، يمكن دعوة الجميع إلى التفكير والتعاون معًا ووضعهم في منافسة صحية، تؤدي إلى توجه بني الإنسان نحو القيم الإنسانية الأصيلة.

يؤمن الفلاسفة المسلمون أنه بفضل القدرات المذكورة للبشر، لن تبقى أي حدود أو تفاخر أو تمييز بين المجتمعات والأعراق والثقافات، بل عليهم، مدعومين بهذه القدرات، فتح باب حوار الحضارات والسعي لوضع إعلان لحقوق الإنسان يقوم على القيم الإنسانية الأصيلة، حتى تنتفع به جميع الأمم في مختلف المجتمعات دون تمييز.

# المصادر


١. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد. (١٩٥٠م). *شرح كتاب النفس*. مصطفى القبانى الدمشقى. مصر: المطبعة الأدبية.

٢. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن محمد. (١٩٩٨م). *الضرورى في السياسة* (تحقيق: أحمد شحلان). بيروت: مركز الدراسات العربية.

٣. ابن سينا، حسين بن على. (١٣٦٤ش). *النجاة* (ط. ٢). طهران: مرتضوى.

٤. ابن سينا، حسين بن على. (١٣٩١ش). "رساله اقسام نفوس". *مجموعه رسايل* (ط. ٢، تصحيح وتعليق: السيد محمود طاهرى). قم: منشورات آيت اشراق.

٥. ابن سينا، حسين بن على. (١٤٠٢هـ). *مجموع في السياسة* (إعداد: فؤاد عبد المنعم احمد). الاسكندريه.

٦. ابن سينا، حسين بن على. (١٤٠٤هـ). *الشفاء. الطبيعيات*. كتاب النفس. قم: منشورات مكتبة آية العظمى المرعشى النجفى.

٧. ابن صاعد الاندلسى، صاعد بن أحمد. (بدون تاريخ). *طبقات الأمم*. القاهرة: دائرة المعارف.

٨. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٨هـ). *لسان العرب* (تنسيق وتعليق وفهرسة: علي شيرى، ج١٣). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٩. بابائي، حبيب الله. ( ١٣٩٩ش). *جستارهاى نظرى در اسلام تمدنى*. مقاله امكان تمدن اسلامى در دنياى كنونى. نگاهى به مبانى و ظرفيت ها. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

١٠. بابائي، حبيب الله. (١٣٩٣ش). *كاوش‌هاى نظرى در الهيات و تمدن*. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

١١. بهمني، محمد رضا وآخرون. (١٣٩٨ش). *چيستى تمدن* (ط. ٢، ترجمة: السيد محمد حسين صالحى). قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
١٢. دواني، جلال الدين. (١٣٩١ش). *اخلاق جلالى* (ترجمة و تصحيح: عبد الله مسعودى آرانى). طهران: منشورات اطلاعات.
١٣. ديورانت، ويل. (١٣٦٨ش). *درآمدى بر تاريخ تمدن*. (ط. ٢، مترجمان: أحمد بطحائي وخشايار ديهيمى). طهران: آموزش انقلاب اسلامى.
١٤. الرازى، قطب الدين. (بدون تاريخ). *شرح مطامع الأنوار*. قم: منشورات كتبى نجفى.

١٥. سبحاني، محمد تقي. (١٣٩٩ش). *ظرفيت‌هاى تمدنى علم كلام*. إعداد: عباس حيدرى. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
١٦. شريعتي، علي. (١٣٩٤ش). *تاريخ تمدن* (ج١ /ط. ١١). طهران: منشورات قلم.
١٧. صليبا، جميل. (١٣٦٦ش). *فرهنگ فلسفى* (ترجمة منوچهر صانعى درّه بيدى). طهران: حكمت.
١٨. الطوسي، الخواجه نصير الدين. (١٣٥٥ش). *اساس الاقتباس* (تصحيح: مدرس رضوى). طهران: جامعة طهران.
١٩. الطوسي، الخواجه نصير الدين. (١٣٥٩ش). «فايده ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه»، ضميمه *تلخيص المحصل*. طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية فرع طهران، جامعة ماك گيل كندا.
٢٠. الطوسي، الخواجه نصير الدين. (١٣٦٣ش). *رسالة الجبر والاختيار*. طهران: نشر علوم اسلامى.
٢١. الطوسي، الخواجه نصير الدين. (١٣٦٩ش). *اخلاق ناصرى* (مصححان: مجتبى

مينوى، على رضا حيدرى). طهران: منشورات خوارزمى.
٢٢. الفارابي، أبو نصر. (١٣٤٨ش). *احصاء العلوم* (ترجمة: حسين خديو جم). طهران: منشورات مؤسسة الثقافة الإيرانية.
٢٣. الفارابي، أبو نصر. (١٣٦١ش). *انديشه‌هاى اهل مدينه فاضله* (ترجمة وتحشية: السيد جعفر سجادى). طهران: منشورات مكتبة طهورى.
٢٤. الفارابي، أبو نصر. (١٩٧١م). *الفصول المنتزعه* (تحقيق: فوزى مترى نجار). بيروت: دار المشرق.
٢٥. الفارابي، أبو نصر. (١٩٨٦م). *الملّه* (تحقيق: محسن مهدي). بيروت: دار المشرق.
٢٦. مسكويه، أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب. (١٣٨٨ش). *الفوز الاصغر* (تحقيق وتصحيح وتعليق: مجيد دستيارى). قم: آيت اشراق.
٢٧. مسكويه، أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب. (١٤٢٠هـ). *الحكمة الخالدة*. تحقيق: عبد الرحمان بدوى. دار الاندلس.
٢٨. مسكويه، أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب. (٢٥٣٥ش). *جاويدان خرد* (ط. الأولى، ترجمة: تقي الدين محمد شوشتري). تبريز: مطبعة شفق.
٢٩. مطهري، مرتضى. (١٣٦٤ش). *امامت و رهبرى*. طهران: صدرا.
٣٠. مطهري، مرتضى. (١٣٦٩ش). *فلسفه تاريخ* (ج١). قم: صدرا.
٣١. مطهري، مرتضى. (١٣٧٧ش). *مجموعه آثار* (ايمان به غيب). ج٣. قم: صدرا.
٣٢. معلوف، لويس. (١٣٧٤ش). *المنجد* (ترجمة: محمد بندر ريگى. ج٢). طهران: منشورات اسلامى.
٣٣. معين، محمد. (١٣٧١ش). *فرهنگ فارسى* (ط. ٨). طهران: امير كبير.

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

# The Issue of Velayat-e Faqih in the Works of Shia Jurists

Ali Akbari Moallem[1]

Date Received: 2025/08/26 Date Accepted: 2025/09/20

**Abstract**

Given the establishment and continuity of the Islamic Republic of Iran centered on the Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih), continuously examining its various dimensions and striving to convey this core belief to the public is of great importance. The present study aims to examine the dimensions of the Guardianship of the Jurist in the works of Shia jurists to facilitate audience familiarity with the topic. The main question is: what are the dimensions of the Guardianship of the Jurist so that citizens and the Islamic community can gain a deeper understanding of it? Therefore, the main question is which major aspects and discussions regarding the Guardianship of the Jurist appear in the works of Shia jurists, and how can they be categorized? The research hypothesis is that the main discussions about the Guardianship of the Jurist in Shia jurists' works can be classified

1. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. a.akbarimoallem@isca.ac.ir

This article is derived from research conducted by the author at the Islamic Sciences and Culture Academy, entitled "An Examination of the Level of Familiarity of Seminary Students at Different Levels with the Issue of Guardianship of the Jurist, with Emphasis on the Political Thought of Imam Khomeini (RA)."

∗ Moallem, A. A. (2024). The Issue of Velayat-e Faqih in the Works of Shia Jurists. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 89-122.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73325.1041

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

into five sections. This study employs a descriptive-analytical research method. According to the findings, the discussions regarding the Guardianship of the Jurist can be classified into four parts: 1) Concept and historical background of the Guardianship of the Jurist, 2) Foundations, conditions, duties, authorities, and challenges regarding the Guardianship of the Jurist, 3) The Guardianship of the Jurist in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, and 4) Performance of the Guardianship of the Jurist in the Islamic Republic of Iran based on the three main roles of the Guardianship of Jurist.

**Keywords**
Guardianship of the Jurist, Velayat-e Faqih, Shia jurists, foundations, conditions, duties and authorities of the Guardianship of Jurist, challenges of the Guardianship of Jurist, performance of the Guardianship of Jurist.

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

# ولاية الفقيه في أعمال فقهاء الشيعة[١]

علي أكبري معلم[٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٥/٢٦ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠



## الملخص

في ضوء تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران واستمراريتها وتمحورها حول نظرية ولاية الفقيه، فإن دراسة الأبعاد المختلفة لموضوع ولاية الفقيه بشكل مستمر، والسعي الدؤوب لنقل هذه العقيدة الجوهرية إلى الجمهور، يحظى بأهمية بالغة. الهدف من البحث الحالي هو دراسة أبعاد موضوع ولاية الفقيه في أعمال فقهاء الشيعة لتسهيل تعريف القراء بهذه النظرية. لكنّ المسألة هي: ما هي أبعاد موضوع ولاية الفقيه حتى يتمكن المواطنون والأمة الإسلامية من خلالها التعرف عليه بشكل أفضل؟ ومن ثمّ، السؤال الرئيسي هو: ما هي الأبعاد والموضوعات المهمة لنظرية ولاية الفقيه التي ناقشها فقهاء الشيعة في أعمالهم، وما هي أقسامها؟ فرضية البحث هي أنه يمكن تصنيف الموضوعات المهمة المرتبطة بولاية الفقيه في أعمال فقهاء الشيعة إلى خمسة أقسام. تم استخدام منهج البحث الوصفي التحليلي في هذه الدراسة. وبناءً على نتائج البحث، تم

* أكبري معلم، علي. (٢٠٢٤م). ولاية الفقيه في أعمال فقهاء الشيعة. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ٨٩-١٢٢.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73325.1041

١. هذه المقالة مقتبسة من بحث للمؤلف بعنوان «دراسة مدى معرفة طلبة السطوح المختلفة في الحوزات العلمية بموضوع ولاية الفقيه، مع التركيز على الفكر السياسي للإمام الخميني»، وقد أنجز هذا البحث في أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

٢. أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسية، مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي، أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ايران. a.akbarimoallem@isca.ac.ir

تصنيف الموضوعات المتعلقة بولاية الفقيه في أربعة أقسام، وهي:
١. مفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية
٢. الأسس، الشروط، الواجبات، الصلاحيات والشبهات المحيطة بموضوع ولاية الفقيه
٣. ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية
٤. أداء الولي الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بناءً على المناصب الثلاثة للولي الفقيه

**الكلمات المفتاحية**

موضوع ولاية الفقيه، ولاية الفقيه، فقهاء الشيعة، الأسس، الشروط، واجبات وصلاحيات ولاية الفقيه، شبهات ولاية الفقيه، أداء ولاية الفقيه.

## المقدمة

تُشكِّل "نظرية ولاية الفقيه" الأساس الذي يقوم عليه نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية وتستمر بموجبه. ومن المتطلبات الرئيسية لاستمرار النظام، هو دعم المواطنين الواعي للأسس التي يقوم عليها هذا النظام؛ مبدئيًا، يظل هاجس أي نظام سياسي هو الحفاظ على مقبوليته وتعزيزها؛ وذلك لوجود علاقة مباشرة بين الوعي السياسي والسلوك السياسي للمواطنين من جهة، واستمرارية النظام السياسي من جهة أخرى. وانطلاقًا من هذا المبدأ المهم، يساور القلق مسؤولي النظام للحفاظ على الأسس السياسية للنظام ونقلها إلى المجتمع بمستوى مقبول. لكن تحديد أبعاد وموضوعات ولاية الفقيه، وكيف يتسنّى زيادة وعي المواطنين بها ووفقًا لأي تصنيف، فهذا يحتاج إلى دراسة وتقييم متخصص. بعبارة أخرى، يحظى الوعي السياسي للقوى الاجتماعية بمبادئ النظام السياسي بأهمية كبرى، لأن الوعي السياسي يؤثر على السلوك السياسي للمواطنين؛ وفي الحقيقة، يمكن القول إن استمرار شرعية أي نظام سياسي رهن بمعرفة المواطنين بمبادئ ذلك النظام. فالجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي تأسست بناءً على الفكر السياسي للإمام الخميني﵀ واستنادًا إلى نظرية ولاية الفقيه، تُعنى بالسؤال: ما هي المباحث المهمة لموضوع ولاية الفقيه، وما هي أقسامها؟ وذلك لوضع خطة منهجية لنقل تلك المباحث والمحاور إلى المواطنين وتعريفهم بها، حتى يدعم الناس نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ببصيرة ووعي كافيين. لذا، فإن السؤال الرئيسي هو: ما هي أقسام أهم مباحث موضوع ولاية الفقيه، وما هي المحاور المهمة في كل قسم؟ من خلال هذه الدراسة، وتفكيك وتصنيف المباحث المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه، يمكن تحليل الوضع الراهن وتقييمه بشكل أفضل. وعلى حد علم كاتب المقالة، لم تُلاحظ أعمال علمية مهمة حول التصنيف الخاص بمباحث موضوع ولاية الفقيه. ومع أنه قد كُتب ونُشر حتى الآن عشرات الكتب

والمقالات بشكل مستقل أو غير مستقل حول موضوع ولاية الفقيه من قبل أشخاص اعتباريين وحقيقيين، إلا أنه يمكن بشكل إجمالي فصل المباحث المطروحة حول الموضوع -والموجودة في عشرات الكتب- في أبعاد مختلفة مثل: المفهوم، الخلفية التاريخية، الأسس، الشروط، الواجبات، الصلاحيات، الشبهات، الأداء، والمصادر المتعلقة بولاية الفقيه. ومع ذلك، فإن الأعمال المذكورة لم تشمل تصنيفًا شاملًا لقضايا موضوع ولاية الفقيه.

المبادئ المعتمدة في البحث هي:

المعنوية والثقافة هما أساس المجتمع.

من بين المبادئ التي قام عليها نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مبدأ ولاية الفقيه الذي له أبعاد متعددة، واستمرارية المنظومة مرهون بالحفاظ على هذا الأساس السياسي المهم ونقله إلى الأجيال الجديدة.

توجد علاقة مباشرة بين الوعي والسلوك السياسي للمواطنين من جهة وبين النظام السياسي من جهة أخرى.

**نموذج تصنيف المباحث المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه**

في ضوء سيرة ونهج فقهاء الشيعة والمعاصرين من المفكرين الإسلاميين، خاصة الإمام الخميني﵀، في طرح موضوع ولاية الفقيه ودراسته، يمكن تصنيف موضوع ولاية الفقيه إلى أربعة أقسام رئيسية على النحو التالي:

**القسم الأول:** مفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية.

**القسم الثاني:** الأسس والشروط والواجبات والصلاحيات والشبهات المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه.

القسم الثالث: ولاية الفقيه في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

القسم الرابع: دور ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

بعبارة أخرى، فإن النقاشات التي أثارها فقهاء الشيعة، بمن فيهم الإمام الخميني﵀، حول ولاية الفقيه، يتعلق قسم منها بمفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية، وقد تم اعتبار هذين الموضوعين كقسم رئيسي نظرًا لتقاربهما وكونهما مقدمتين لموضوع ولاية الفقيه. كما أن عددًا من مباحث الفقهاء يتعلق بالأدلة العقلية والنقلية لإثبات ولاية الفقهاء، وذكر شروطها واختصاصاتها وواجباتها، كما ناقشت هذه المباحث الرد على الشبهات المهمة المثارة حول الموضوع؛ لذا، تم تصنيف هذه المجموعة من المباحث كقسم ثانٍ نظرًا لتماسكها ووجود علاقة منطقية بينها.



ومن النقاشات المهمة الأخرى حول موضوع ولاية الفقيه، مناقشة المواد الدستورية للجمهورية الإسلامية الإيرانية المرتبطة بولاية الفقيه؛ وقد تم تصنيف هذا الموضوع أيضًا كقسم رئيسي آخر نظرًا لأهميته وتميزه الموضوعي. وهناك مباحث أخرى مهمة مثل مناقشة دور ولاية الفقيه خلال أكثر من أربعة عقود ماضية من عمر الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وقد تم اعتبار هذا الموضوع أيضًا كقسم رئيسي آخر نظرًا لتميزه الموضوعي وأهميته.

وأخيرًا، من النقاط المهمة في مبحث ولاية الفقيه المصادر الهامة الموجودة في هذا المجال. وقد تم تصنيف هذا الموضوع كقسم خامس من موضوع ولاية الفقيه حسب مجال النقاش المذكور.

لذلك، ومن خلال تنظيم منطقي، تم تصنيف جميع المباحث المطروحة حول موضوع ولاية الفقيه في الأقسام الخمسة الرئيسية المذكورة، والتي سيتم شرحها بإيجاز فيما يلي.

### تعريف موضوع ولاية الفقيه

في نظرية الإمام الخميني﵀، ولاية الفقيه تعني الحكم وإدارة شؤون البلاد وتنفيذ

قوانين الشريعة المقدسة من قبل الفقيه عبر تشكيل حكومة (الخميني، ١٣٧٨ش"أ"، ص ٤٠؛ الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٣).

المقصود بـ "ولاية الفقيه" هو نفس المعنى الذي أوضحه الإمام﵀ في عرضه لنظرية ولاية الفقيه (الخميني، ١٣٧٨ش"أ"، ص ٤٠؛ الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٣)، والذي يُشار إليه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بـ "الولي الفقيه" و"قائد المجتمع الإسلامي"، وهو أساس شرعية أركان النظام وإسلاميته.

المراد من "موضوع ولاية الفقيه" في هذه المقالة جميع المباحث التي أثارها فقهاء الشيعة في مبحث ولاية الفقيه؛ بما في ذلك تعريف مفهوم ولاية الفقيه، أقسام الولاية، الخلفية التاريخية للبحث، الشروط، الواجبات، الصلاحيات، الشبهات، الأداء، والمصادر المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه. وذلك مع التركيز على فكر الإمام الخميني﵀.

لذلك، يتم تقسيم وشرح المباحث المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه على النحو التالي في أبعادها المختلفة.

## أقسام المباحث المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه

بناءً على دراسة المباحث التي أثارها الفقهاء حول ولاية الفقيه، يمكن تقسيم موضوع ولاية الفقيه وتفصيله وشرحه في الأقسام الخمسة التالية:

### القسم الأول: مفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية

يشمل أحد أقسام مباحث الفقهاء حول ولاية الفقيه المفاهيم (مثل: الولاية، أقسام الولاية، الفقيه، ولاية الفقيه، ولاية الفقيه المطلقة) والخلفية التاريخية لولاية الفقيه. مما يمكن تسميته بـ "مفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية"، ويمكن تصنيف المباحث المطروحة في هذا الإطار تحت هذا العنوان.

**مفهوم الولاية:** لتبيين معنى ولاية الفقيه، عمد فقهاء الشيعة إلى تعريف مفاهيم الولاية، أقسام الولاية، الفقيه، ولاية الفقيه، ولاية الفقيه المطلقة. (أرستا، ١٣٩٤ش، ص ٢٨) وقد عرّف فقهاء الشيعة المعاصرون الولاية اصطلاحًا من جهات مختلفة؛ فالبعض عرفها في المصطلح القرآني بمعنى اختيار الأمر والسلطة على الإنسان وإلزامه بالطاعة؛ (عميد زنجاني، ١٣٧٣ش، ص ١٥١) بينما عرّفها آخرون اصطلاحًا بمعنى السلطة على الشخص أو المال أو كليهما؛ سواء أكانت هذه السلطة عقليّة أم شرعيّة، أصليّة أم عَرَضيّة وفرعيّة. (أرستا، ١٣٩٤ش، ص ٢٩) وذهب فريق ثالث إلى أن الولاية بمعنى القيمومة؛ مما يقتضي افتراض الحَجْر (القيود القانونية) على المولّى عليه. وهذا المعنى يختلف عن معنى الحكم والسيادة السياسية. (معرفت، ١٣٧٧ش، ص ٤٢) أما قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامنئي فقد فسّر الولاية بمعنى الحكم الذي تتوفر فيه سلطة السيادة. (رجالي طهراني، ١٣٧٩ش، ص٨٣) والولاية في اصطلاح الإمام الخميني﵀ تعني الحكم وإدارة البلد وتنفيذ قوانين الشرع المقدس. (الخميني، ١٣٧٨ش"أ"، ص ٤٠).

**أقسام الولاية:** قَسّم الفقهاء والمفكرون الإسلاميون الولاية إلى عدة أقسام؛ مثل: الولاية التكوينية؛ (الخميني، ١٣٧٨ش"أ"، ص ٤٢) والولاية التشريعية والولاية في التصرف؛ والولاية في الإذن؛ (عميد زنجاني، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ٧٦٨) والولاية في الفتوى والولاية في القضاء؛ (عميد زنجاني، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ٧٧٤) والولاية السياسية؛ (عميد زنجاني، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ٧٧٥) والولاية في الحسبة (عميد زنجاني، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ٧٦٨).

**الفقيه:** وردت كلمة "فقيه" في اللغة بمعنى العالم، والعارف بعلم الدين، والعالم بعلم الفقه. (دهخدا، ١٣٧٣ش، ج١٠، ص ١٥١٦٥) أما كلمة "فقيه" في اصطلاح الفقهاء فتُطلق على من يمتلك القدرة العلمية لاستنباط الأحكام الإلهية من أدلتها (الكتاب، السنة، العقل، والإجماع) ويكون ملمًّا بالمقدمات العلمية اللازمة لذلك.

(القاسمي وآخرون، ١٣٨٤ش، ص ٥٢).

**ولاية الفقيه:** من وجهة نظر الإمام الخميني﵀، ولاية الفقيه تعني أن الفقيه الجامع للشروط، الذي هو معيّن من قبل الله تعالى، يكون مقبولًا ومرضيًا عنه من قبل عموم الناس، ويقوم بتشكيل الحكومة لإدارة البلاد، وتنفيذ قوانين الشرع المقدس، وإقامة النظام الاجتماعي العادل للإسلام. مثل هذا الفرد يمتلك نفس الولاية التي كانت لرسول اللهﷺ في شؤون إدارة المجتمع؛ ويجب على جميع الناس طاعته. والنقطة المهمة في هذا الموضوع هي أنه في جميع القضايا المتعلقة بالحكومة، كل الصلاحيات والواجبات التي كانت للنبي والأئمة من بعده، تعتبر سارية المفعول أيضًا بالنسبة للفقهاء العادلين (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٣).

**ولاية الفقيه المطلقة:** يرى الفقهاء أن المقصود من كلمة "إطلاق" في عبارة "ولاية الفقيه المطلقة" هو الإطلاق النسبي، في مقابل أنواع الولاية الأخرى التي يكون لكل منها جهة معينة حسب الحالة. فعند تعداد أنواع الولايات، يحدد الفقهاء نطاق كل واحدة؛ كمثال ولاية الأب على ابنته في أمر الزواج، ولاية الأب والجد في التصرفات المالية للأولاد القاصرين، ولاية المؤمنين العدول في حفظ أموال الغائبين، ولاية الوصي أو القيم الشرعي على القُصَّر وما شابه ذلك، وهي مسائل نوقشت بالتفصيل في الكتب الفقهية. ولكن عندما يطرح موضوع ولاية الفقيه، يعبرون عن نطاق الولاية بشكل أوسع ويرون أنها تتعلق بالشؤون العامة ومصالح الأمة الجماعية؛ بمعنى أن الفقيه الجدير والواجد للشرائط، الذي يتحمل مسؤولية الزعامة، له مسؤولية في جميع أبعاد القيادة والحكم، ويجب عليه أن يسعى لتأمين مصالح الأمة في جميع جوانبها. هذا المعنى هو ذاته معنى "الولاية العامة" الذي ورد في أعمال وأقوال المتقدمين، ومضمونه واحد مع "الولاية المطلقة" التي شاعت في كلام المتأخرين. وبالتالي، فإن المقصود من "الإطلاق"

في عبارة "ولاية الفقيه المطلقة" هو امتداد نطاق ولاية الفقيه إلى الحد الذي تمتد إليه "الشريعة"؛ أي أن المسؤولية التنفيذية لولي الفقيه تشمل جميع الأحكام النظامية في الإسلام وترتبط بجميع أبعاد مصالح الأمة. لذلك، فإن ولاية الفقيه لن تكون أحادية البعد مثل سائر الولايات، بل ستكون متعددة الأبعاد ومطلقة. (معرفت، ١٣٧٧ش، ص ٧٤).

ويذهب بعض الفقهاء في معنى إطلاق ولاية الفقهاء إلى أن: ولاية الفقيه المطلقة تعني أن الفقيه ملتزم بتبيين وتنفيذ جميع أحكام الإسلام، وفقًا للشرع المقدس والعقل الخالص، في جميع أبعاد الدين في عصر الغيبة، وعند تعارض الأحكام يجب عليه أن يقدم الأهم على المهم مع مراعاة مصلحة الناس والنظام الإسلامي، ويبحث عن الحل المناسب (جوادي آملي، ١٣٩١ش، صص ٢٤٨ - ٢٥٢ وص ٤٦٣).

كما لاحظنا، فقد تناول الفقهاء في مبحث ولاية الفقيه مفاهيم الولاية، والفقيه، وولاية الفقيه، وولاية الفقيه المطلقة.



### الخلفية التاريخية لنظرية ولاية الفقيه في أعمال فقهاء الإمامية

من خلال نظرة موجزة على أعمال فقهاء الشيعة، يتضح أن نظرية ولاية الفقيه كانت محل اهتمام فقهاء الشيعة منذ البداية، حيث قام كل فقيه أو عالم شيعي، وفقًا لمقتضيات الزمان والمكان والموقف الذي كان فيه، بطرح نظرية ولاية الفقيه. فقد تناول فقهاء الشيعة موضوع ولاية الفقيه في قوالب مفاهيمية مثل: الحاكم، الولاية، الإمامة، نائب الغيبة، سلطان الإسلام، المنصوب العام للإمام المعصوم عليه السلام، والناظر في أمور المسلمين، وذلك في مباحث متعلقة بـ: صلاة الجمعة، الزكاة، الخمس، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القضاء والشهادات، الحدود، الوصايا والأوقاف.

ومن خلال استعراض موجز لنصوص فقهاء الشيعة من البداية حتى الآن، يتبين أن نظرية ولاية الفقيه كانت محل إجماع واتفاق بينهم، حتى أن بعض الفقهاء اعتبرها من الأمور البديهية والعقلية. وسنشير هنا بإيجاز إلى نماذج من آراء فقهاء الشيعة المشهورين في فترات مختلفة من القرن الرابع الهجري حتى الآن. وقد تم اختيار الفقهاء واستعراض آرائهم ضمن خمس فترات، مراعاةً لمعاصرتهم لعصر الأئمة عليهم السلام، ومستوى مكانتهم العلمية وتأثير آرائهم بين العلماء والناس، وفترة سلسلة الحكام السلاطين، وملاءمة الزمان والمكان، واتساع بحثهم وأهميته.

**الفترة الأولى: القرنان الرابع والخامس الهجريان**

**أ - الشيخ المفيد ( م ٤١٣ هـ)**

يصل الشيخ المفيد في كتابه "المقنعة" عبر مقدمات إلى نتيجة مفادها أن مسؤولية القيادة الفكرية والسياسية للشيعة في عصر الغيبة تقع على عاتق النواب العامين، أي الفقهاء المؤهلين. (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ٤٦-٥١).

**ب - الشيخ الطوسي (م ٤٦٠ هـ)**

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، طرح موضوع ولاية الفقيه في مؤلفاته الفقهية مثل كتاب "النهاية في مجرد الفقه والفتوى"، وكتاب "المبسوط في الفقه"، وكتاب "الخلاف في الأحكام" (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، ص ١٣٠).

**الفترة الثانية: القرون ٦-٩ الهجرية**

**أ - ابن إدريس الحلي (م ٥٩٨ هـ)**

تناول ابن إدريس الحلي (ابن جعفر محمد بن إدريس الحلي) موضوع ولاية الفقيه بالتفصيل في كتابه "السرائر". (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ١٤٨-١٥٠).

**ب - العلامة الحلي (م ٧٢٦ هـ)**

حسن بن يوسف بن علي بن المطهر، الملقب بأبي منصور والمشهور بالعلامة الحلي، هو أول فقيه في عصر الغيبة يعلن صراحة عن النصب العام للفقيه الأمين، ويستخدم مصطلح "النصب" للفقيه لأول مرة (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، ص ١٥٩).

**ج - الشهيد الأول (م ٧٨٦ هـ)**

شمس الدين محمد بن مكي العاملي النبطي الجزيني المعروف بالشهيد الأول، كتب "اللمعة الدمشقية" استجابة لطلب علي بن مؤيد، من ملوك السربداريين في خراسان (٧٣٨-٧٨٨ هـ)، للإجابة على المشكلات الفقهية للشيعة في خراسان (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ١٦٦-١٦٨).



**د - فاضل مقداد (م ٨٢٦ هـ) وابن فهد الحلي (م ٨٤١ هـ)**

يعتقد جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي الأسدي، المعروف بفاضل مقداد، بأن إقامة صلاة الجمعة، وتولّي أموال الموتى، وتولّي صرف الزكاة والجهاد في سبيل الله والقضاء، هي من مناصب وواجبات الفقيه الجامع للشروط. كما يعتقد جمال السالكين أبو المعالي أحمد بن فهد الحلي الأسدي أيضًا أن تولّي الخمس، وإقامة الحدود، وإقامة صلاة الجمعة هي من مناصب الفقيه (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، صص ٨٨ ، ٩١).

**الفترة الثالثة: القرون ١٠-١٢ الهجرية**

**أ - المحقق الكركي (م ٩٤٠ هـ)**

قام الشيخ علي بن الحسين الكركي، من خلال حضوره ومشاركته في بلاط الصفويين، بممارسة الولاية؛ حيث شملت ممارساته في الدولة الصفوية إصدار تعليمات إلى الولاة لجباية الخراج، وكيفية تعامل عمال الحكومة مع الناس

والاهتمام بشؤونهم، ووضع القوانين وإبلاغها إلى حكام المدن، وأمر بإخراج علماء السوء من العامة من البلاد الإسلامية، وتعيين أئمة للجمعة والجماعة في المدن والقرى (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ٩٦).

وفي رسالة الجمعة وخلال بحثه في صلاة الجمعة في كتاب "جامع المقاصد"، يشرح نظرية ولاية الفقيه التنصيبية (أو: نظرية ولاية الفقيه بالتعيين). (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ١٨٢-١٨٣).

**ب - الشهيد الثاني (م ٩٦٥ هـ)**

يعتبر زين الدين علي بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني، أخذ الزكاة، وتولي صرف سهم الإمام، والقضاء، وإقامة الحدود، والتولي والإشراف على أموال الموتى من مناصب الفقيه الجامع للشرايط. ويذهب الشهيد الثاني إلى أن المقصود من كلمة "الحاكم" في الروايات، بالإضافة إلى القضاء والإفتاء، هو بمعنى الرعاية والقيادة وإدارة شؤون المجتمع (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ١٠٨).

**ج - المحقق السبزواري (م ١٠٩٠ هـ)**

بناءً على طلب الشاه عباس الثاني كتب الملا محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني السبزواري كتاب "روضة الأنوار العباسي" الذي يتناول الأخلاق وأسلوب إدارة الدولة. (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ١١٣) وهو يرى أن تولّي سهم الإمام، ومنصب الإفتاء، ومنصب القضاء، وتولّي أمور مثل الخمس والزكاة التي لها طابع حكومي، هي من مناصب الفقيه الجامع للشرايط.

**الفترة الرابعة: القرن الثالث عشر الهجري**

يُعد حجم المواد والمناقشات التي قدمها الفقهاء حول موضوع ولاية الفقيه في

هذه الفترة (فترة الأسرة القاجارية) أكبر مما كان عليه في الفترات والمراحل السابقة. كما أن التنوع في الأدلة والشرح، والنهج الجديد تجاه الأدلة العقلية للإمامة والولاية، ودراسة الأبعاد المختلفة لولاية الفقيه هي من سمات هذه الفترة. فقد أثّرت الحروب الإيرانية الروسية، واستبداد السلاطين القاجاريين، وهيمنة الاستعمار على مصير البلاد، ومواجهة العلماء للاستبداد والاستعمار في حركة التبغ، ونهضة العدالة، والثورة الدستورية على حوزات الفقه والمناقشات العلمية داخلها (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، ص ٢١٩).



**أ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء (م ١٢٢٨ هـ)**

الشيخ جعفر النجفي، مؤلف كتاب "كشف الغطاء"، كان يعتقد بالنيابة العامة للفقهاء وعموم ولايتهم عن الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف. ولهذا السبب، منح الإذن لفتح علي شاه القاجاري بالحكم وأخذ الزكاة والضرائب. (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ١٣٢) لإنفاقها على إدارة الحرب وغيرها من شؤون البلاد، وعينه نائبًا عنه بشروط (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ١٢٠).

**ب - الميرزا القمي (م ١٢٣١ هـ)**

الميرزا أبو القاسم الجيلاني، صاحب كتاب "قوانين"، كان يعتقد بولاية الفقيه بمعنى قيادة وإدارة المجتمع الإسلامي (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، صص ١٢٧-١٣٠).

**ج - المحقق النراقي (م ١٢٤٥ هـ)**

قام الملا أحمد النراقي في العائدة ٥٤ من كتاب "عوائد الأيام" تحت عنوان "في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية"، بدراسة الأبعاد المختلفة لموضوع ولاية الفقيه بشكل مفصل ومستقل. وقد ناقش النراقي موضوع ولاية الفقيه من جانبين: الأدلة النقلية وبيان واجبات العلماء والفقهاء. (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ٢٢٠-٢٢٤).

**د - الشيخ حسن كاشف الغطاء (م ١٢٦٢ هـ)**

يطرح الشيخ حسن كاشف الغطاء في كتاب "أنوار الفقاهة" موضوع ولاية الفقيه المطلقة والنيابة العامة للفقهاء في عصر الغيبة. وهو يعتقد أنه في جميع الحالات التي تكون فيها الولاية للإمام المعصوم، فإن للحاكم الشرعي والفقيه الجامع للشروط أيضًا ولاية. (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، صص ٢٠٧-٢٠٩).

**هـ - صاحب الجواهر (م ١٢٦٦ هـ)**

الشيخ محمد حسن النجفي، في كتاب "جواهر الكلام"، بالإضافة إلى إشاراته إلى ولاية الفقيه ضمن المباحث وبالمناسبة، فإنه في بعض المواضع، عندما ينتقل إلى مناقشة ولاية الفقيه بالمناسبة، يخصص لها مناقشة مفصلة. (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، ص ٢٢٩).

**و- الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١ هـ)**

قام الشيخ مرتضى الأنصاري في كتبه: "المكاسب"، و"القضاء"، و"الشهادات"، و"الزكاة"، و"الخمس" بمناقشة مستفيضة لموضوع ولاية الفقيه. وبعد ذكر المناصب الثلاثة: الإفتاء، والقضاء، والولاية للفقيه، يعتبر الشيخ الأنصاري المنصبين الأولين محل إجماع، ويناقش المنصب الثالث. (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، ص ١٤٨).

**الفترة الخامسة: القرن الرابع عشر الهجري**

**أ - المحقق النائيني (م ١٣٥٥هـ)**

كان الميرزا حسين النائيني، في كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، وكتاب "منية الطالب في حاشية المكاسب"، وتقريرات درس الخارج، يعتقد بولاية الفقيه العامة. ويرى أن ولاية الفقهاء لا تقتصر على منصبي القضاء والإفتاء فقط، بل

تشمل الأمور العامة مثل إقامة الحدود والتعزيرات، وأخذ الزكاة والخمس، والخراج، والجزية، وغيرها (أبو طالبي، ١٣٩٠ش، صص ١٧٢ ، ١٧٤).

**ب - الإمام الخميني رحمه الله (م ١٩٨٩م)**

طرح الإمام الخميني رحمه الله نظرية ولاية الفقيه في مؤلفاته العديدة، بما في ذلك كتاب "كشف الأسرار"، وكتاب "البيع"، وكتاب "ولاية الفقيه". وقد أثبت ولاية الفقهاء بأدلة عقلية ونقلية، وعدّد شروط وصفات الحاكم الإسلامي والفقيه الجامع للشرايط، وبيّن ضرورة قيام الحكومة الإسلامية ووجوب تشكيلها على عاتق الفقهاء، وعدد واجبات الحاكم الإسلامي. (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، صص ٤٠-٤٢) ويعد الإمام الراحل رحمه الله أول فقيه شيعي في عصر الغيبة ينجح في طرح نظرية ولاية الفقيه التنصيبية على نطاق واسع وتنفيذها عبر الثورة الإسلامية بدعم من الشعب، في إطار جمهورية إيران الإسلامية. (عميد زنجاني، ١٣٨٩ش، ج٢، ص ٧٨٠) يمكن للمهتمين الرجوع إلى المصادر التالية لمزيد من التوضيح.[١]

**خلاصة واستنتاج**

عرضنا في هذا البحث الخلفية التاريخية لنظرية ولاية الفقيه بإيجاز بناءً على آراء ستة عشر من كبار فقهاء الشيعة على مدى أكثر من عشرة قرون (القرون ٤-١٤ الهجرية) وخلال خمس مراحل زمنية. ومن بين النتائج التي تم الحصول عليها:

١. كان معظم فقهاء الشيعة يعتقدون بولاية الفقيه، واستندوا إلى أدلة عقلية

١. اكبري معلم، علي. (١٣٩٣ش). **انديشه سياسى امام خمينى رحمه الله و نسل سوم انقلاب اسلامى ايران.** قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، صص ٤٥-١٥٨؛ اكبري معلم، علي. (١٣٩٦ش). **شاخص‌هاى انديشه سياسى امام خمينى رحمه الله.** طهران: الجامعة الإسلامية الحرة، فرع يادگار امام.



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

ونقلية وإجماع الأصحاب لإثبات ولاية الفقيه في عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؛

٢. لعبت عناصر الزمان والمكان واستعداد المجتمع دورًا مهمًا في تبيين ولاية الفقيه من قبل فقهاء الشيعة؛ حيث كان الفقهاء يستجيبون لاحتياجات الناس وفقًا للظروف السائدة في كل عصر، ويحددون واجبات الناس في الشؤون الفردية والاجتماعية فيما يتعلق بالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء، والحدود، والديات، والخمس، والزكاة، والمكاسب المحرمة، وصلاة الجمعة، وغيرها؛

٣. طرح فقهاء الشيعة موضوع ولاية الفقيه في قوالب مفاهيمية مثل: الحاكم، الولاية، الإمامة، الخليفة، الحجة، سلطان الإسلام، نائب الغيبة، الناظر في أمور المسلمين، والمنصوب العام للإمام المعصوم عليه السلام؛

٤. يرى الفقهاء أن الأمور الحسبية تُنفذ بتدخل وإذن وموافقة الفقيه الجامع للشرائط، والحكومة من أهم مصاديق الأمور الحسبية (جعفر بيشه فرد، ١٣٨٠ش، ص ٢٧١)؛

٥. ليس هناك إجماع بين الفقهاء على تحديد المناصب والصلاحيات الدقيقة لولاية الفقيه؛

٦. في أواخر العهد القاجاري وعهد الأسرة البهلوية، تخلّى فكر فقهاء الشيعة عن حالة الاستسلام والتعاون مع السلاطين، وحلّ محله روح ثورية ومناهضة للاستبداد والاستعمار؛ وبالتالي، أصبح تطوير نظرية ولاية الفقيه أكثر ضرورة؛

٧. موضوع ولاية الفقيه ليس أمرًا جديدًا أتى به الإمام الخميني رحمه الله، بل كان محل اهتمام فقهاء الشيعة منذ البداية. لكن الإمام الراحل رحمه الله في العصر

الحاضر، استفاد من الفرصة المتاحة وقام بتطويرها وعمل على تنفيذ نظرية ولاية الفقيه عمليًا.

**القسم الثاني: الأسس، الشروط، الواجبات، الصلاحيات، والإشكالات حول ولاية الفقيه**

تم في هذا الجزء طرح خمس مناقشات فقهية حول ولاية الفقيه.

**١. أسس ولاية الفقيه**

**أ) الأسس العقلية**



**أولًا: الأسس العقلية المستقلة**

**برهان ضرورة النظام في المجتمع الإسلامي:** أطلق علماء الإسلام على هذا البرهان اسم "الأساس العقلي المحض" و"الدليل العقلي المستقل" لأن مقدماته عقلية (جوادي آملي، ١٣٩١ش، ص ١٥١). ويشرح الإمام الخميني﵀ الأساس العقلي لولاية الفقيه موضحًا: "إن مجموعة القوانين والأنظمة والأحكام الإسلامية المتنوعة التي تبقى إلى الأبد، تشكل نظامًا اجتماعيًا شاملًا؛ ومن الضروري الحفاظ على هذا النظام الاجتماعي الشامل؛ لأنه بدون ذلك يلزم الفوضى؛ ولا يتم الحفاظ على هذا النظام إلا بتنفيذ مجموعة القوانين والأحكام الإلهية وتشكيل حكومة إسلامية وحاكمية ولي الفقيه" (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٢٣؛ الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ج١٧، صص ٢٠-٢١).

وتظل هذه الحاجة إلى الحكومة لتنفيذ الأحكام الإلهية بقيادة الفقيه الجامع للشرائط قائمة إلى الأبد (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٠؛ الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ١٨).

**ثانيًا: الأسس العقلية غير المستقلة**

بعض مقدمات هذه الأسس تُستمد من العقل والبعض الآخر من النقل،

لذا فهذا النوع من الاستدلالات العقلية يُعد من الملازمات العقلية. (جوادي آملي، ١٣٩١ش، صص ١٦٥- ١٦٦) وقد أُطلق على هذا النوع من البراهين التلفيقية اسم "الأدلة العقلية غير المستقلة". وذلك لأنه من ناحية، نعلم أن مجموعة القوانين الإلهية تشكل نظامًا اجتماعيًا، وهذا النظام صالح للبقاء إلى الأبد، وعدم تنفيذه يعني مخالفة أبدية الإسلام في جميع شؤون العقائد والأعمال والأخلاق، ويؤدي إلى اختلال وفوضى في النظام، وهو ما لا يلتزم به العقل (جوادي آملي، ١٣٩١ش، ص ١٦٧).

كما أن التأمل في طبيعة ونوعية قوانين الإسلام، مثل الأحكام المالية والجزائية وأحكام الدفاع الوطني، وأمر الله بنجاة المظلوم ومحاربة الظالمين، (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، صص ٢٠-٢٩) يُظهر أن مجموعة الأحكام والتعاليم الإلهية تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي عادل وإلى سعادة الإنسان وكماله، وأن تنفيذها يستلزم تشكيل حكومة إسلامية ولا يقتصر على وجود المعصوم عليه السلام. ومن ناحية أخرى، فإن استنباط العقل من هذه المجموعة من القوانين والتوجيهات الإلهية هو أن المسؤول عن التنفيذ والزعيم لها يجب أن يكون فقيهًا جامعًا للشرائط ومتخصصًا في الإسلام (جوادي آملي، ١٣٩١ش، ص ١٧٨).

**ب) الأسس النقلية**

إلى جانب الاستدلال العقلي، استفاد فقهاء الشيعة من الأدلة النقلية أيضًا في إثبات ولاية الفقيه واعتبروها مؤيدة للدليل العقلي. وفي هذا السياق، طرح الإمام الخميني رحمه الله اثني عشر رواية لإثبات ولاية الفقيه (الخميني، ١٣٦٥ش، صص ٣٧–٦٦؛ الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، صص ٤٨–١١٤).

ويستدل الإمام الراحل رحمه الله من عبارات مثل "إن العلماء ورثة الأنبياء"،

"الفقهاء أمناء الرسل"، وباقي الروايات، على أن الفقهاء في عصر الغيبة يتمتعون بالولاية وأنهم معينون نيابة عن المعصوم عليه السلام؛ فالفقهاء العادلون هم حصن الإسلام، وأمناء الرسل، وورثة الأنبياء في جميع شؤون النبوة بما فيها الولاية وقيادة المجتمع الإسلامي.

ويستدل الإمام الراحل رحمه الله عقليًا على أن تشكيل الحكومة الإسلامية لتنفيذ الأحكام الإلهية وقيادة المجتمع الإسلامي هو واجب على الفقيه الجامع للشرائط (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٣).



**٢. شروط ولاية الفقيه**

طرح أصحاب الرأي الإسلامي شروطًا لولاية الفقهاء، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: الشروط العامة، والخاصة، والأخلاقية.

**أ) الشروط العامة:** وضع الفقهاء في مؤلفاتهم سلسلة من الشروط العامة لولي الفقيه، وهي: العقل والتدبير، (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ٣٧) والحماس والحرص، وامتلاك الحصافة السياسية والنظرة الثاقبة، (رجالي طهراني، ١٣٧٩ش، ص ١٧٥) والإسلام، وولاية أهل البيت، والرؤية السياسية والاجتماعية الصحيحة، والتدبير والإدارة، (أكبري، ١٣٧٧ش، ص ١٤٦) والإسلام والإيمان، والقدرة على القيادة والتدبير، والذكورة، والأمانة في أداء المسؤولية، والنزاهة. (منتظري، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ٢٣، ٣٥). ويرى الفقهاء أن هذه الشروط العامة ضرورية للولي الفقيه من وجهة نظر العقل.

**ب) الشروط الخاصة:** يرى الإمام الخميني رحمه الله وبعض أصحاب الرأي (جوادي آملي، ١٣٩١ش، ص ١٣٦) أن للفقيه، بالإضافة إلى الشروط العامة، سلسلة من الشروط الخاصة لكي يصل إلى الولاية؛ وأهمها: العلم بالقانون الإلهي (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ٣٧) والعدالة. (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٣٠).

**ج) الشروط الأخلاقية:** يرى الفقهاء أن الولاية، وهي في الأساس أمر سياسي، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأخلاق والروحانية؛ فولاية الفقهاء تهدف إلى توجيه المجتمع نحو الصلاح والفلاح، وهذا الهدف لا يتحقق بدون تزكية الفقيه لنفسه. لذلك، فإن من شروط وصول الفقيه إلى الولاية والسلطة، أن يتحلى بالفضائل الأخلاقية ويتجنب الرذائل الأخلاقية. لأن السلطة السياسية للفقيه دون تزكية للنفس تكون مفسدة (الخميني، ١٣٩٤ش، ص ٥).

من أهم الفضائل الأخلاقية: الإسلام والإيمان، الصدق والصراحة، العدالة، الشجاعة، العفة. ومن أهم الرذائل: اتباع الهوى والشهوات الدنيوية، ارتكاب الفساد، ارتكاب الكبائر في السر والعلن، البخل، الطمع، الطموح للمناصب (الجاه)، حب المال والمنصب، الشح والحرص، والسعي للرئاسة (منتظري، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ١٠ - ٣٦ ، صص ٩١- ٩٨).

وبالتالي، فإن ثلاث فئات من الشروط ضرورية لولاية الفقهاء.

### ٣. واجبات ولاية الفقيه

حدد الفقهاء للولي الفقيه واجبات تمارس في إطار حقه في السيادة؛ فالبعض عدّ أربع واجبات رئيسة هي: حماية الدين والمجتمع الإسلامي، والإفتاء، والقضاء، والولاية (تنفيذ الأحكام الإلهية). (جوادي آملي، ١٣٩١ش، ص ٢٤٢) بينما عدّ البعض عشرة واجبات عامة (منتظري، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ٣٣ ، ٣٤)، وأحصى آخرون خمسة عشر واجبًا للحاكم الإسلامي (منتظري، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ٦١ - ٦٢). ولكن من أهم الواجبات التي أشار إليها الإمام الخميني﵀ للولي الفقيه، نذكر:

- نشر عقائد وأحكام ونظم الإسلام بهدف تهيئة الأرضية لتنفيذ الأحكام

الإلهية وإقامة النظام الإسلامي في المجتمع (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ١١٦).

- توفير الأرضية اللازمة لنمو الفضائل الأخلاقية وكمال الإنسان (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ٦٢).

- تنفيذ الأحكام الإلهية.

- إقامة النظام العادل للإسلام.

- خدمة الناس وخاصة الفئات المحرومة في المجتمع (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ٤٤؛ الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج٤، ص ٢٠١؛ ج ١٨، صص ٧٨ ، صص ٨٠-٨١؛ ج٢١، ص ٤٢٦).

- منع اعتداء وتجاوز الأعداء (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، ص ٤٤).

- قيادة الجيش والدفاع عن البلاد.

- التقاضي والقضاء وحل النزاعات بين الأفراد (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، صص ٦٠ ، ٦٤).

- حماية ثغور البلاد الإسلامية من غزو الأجانب ومنع سيطرة المعتدين عليها (الخميني، ١٣٦٥ش، صص ٢٣ و ٢٥).

- توفير الأمن والرفاه النسبي لعامة الناس (الخميني، ١٣٧٨ش«أ»، صص ٦٢ و ٦٧؛ الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج٤، ص ٢٠١؛ ج٥، ص ٥١٨؛ ج ١٩، ص ٥١).

- حفظ مصالح الإسلام والمسلمين (الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج ٩، صص ٣٠٠-٣٠١).

- كسب رضا الناس (الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج١٦، ص ٤٩١؛ ج ١٧، ص ٢٥٣؛ ج١٨، صص ٣٧٨- ٣٧٩؛ ج٢١، ص ٤٢٦).

### ٤. صلاحيات ولاية الفقيه

يوجد خلاف بين الفقهاء حول حدود وصلاحيات الولي الفقيه؛ ولكن لا خلاف في أصل الموضوع المتمثل في أن الولي الفقيه يجب أن تكون له صلاحيات. وعادة ما يتم عرض آراء الفقهاء في مجال صلاحيات الولي الفقيه في إطارين: الأول، الولاية المقيدة، والثاني، الولاية المطلقة.

فالقائلون بالولاية المقيدة يعتقدون أن للفقيه ولاية فقط في الأمور الحسبية.[1] أما القائلون بالولاية المطلقة، ومنهم الشيخ المفيد، والعلامة النراقي، وصاحب الجواهر، والإمام الخميني رحمه الله، فيعتقدون أن كل ما كان ثابتًا للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام في الشؤون الحكومية، فهو ثابت أيضًا للفقهاء المؤهلين؛ أي أن الفقيه يمكنه تشكيل الحكومة، وإصدار أوامر الحرب أو السلام، وجباية الضرائب وصرفها، وإقامة الحدود، والقيام بجميع أعمال الحاكم ذي الصلاحيات الكاملة.

### ٥. الإشكالات المثارة حول موضوع ولاية الفقيه

من بين الأسئلة التي يطرحها جيل الشباب حول موضوع ولاية الفقيه، يمكن الإشارة إلى بعض الإشكالات مثل: هل ولاية الفقيه تعيين أم انتخاب؟ وما دور الناس في حكومة الفقيه؟ وهل حكومة الولي الفقيه متوافقة مع الديمقراطية أم لا؟ وكيف يمكن كبح السلطة السياسية للولي الفقيه؟ وما الفرق بين نظام ولاية الفقيه والنظام الديكتاتوري؟ وإشكالية الدور في تحديد الولي الفقيه وعزله. وقد

---

١. الأمور الحسبية تطلق على الأمور التي لا يرضى الشارع المقدس بتعطيلها، وليس لها متولّي قهري، ولا يترتّب تنفيذها على الترافع القضائي أو رفع دعوى إلى المحكمة، مثل صيانة النظام الإسلامي، وحفظ ثغور البلد الإسلامي، صيانة الشباب من الانحراف والضلال والتصدي للدعاية المعادية للإسلام هي من أوضح مصاديق الأمور الحسبية. (الخميني، ١٣٦٥ش، ص ٧٩)

أجاب الفقهاء والعلماء المسلمون على هذه الإشكالات.[1]

**القسم الثالث: ولاية الفقيه في دستور جمهورية إيران الإسلامية**

من النقاط المهمة المتعلقة بولاية الفقيه، اهتمام دستور جمهورية إيران الإسلامية بمؤسسة ولاية الفقيه. وفيما يلي بعض الملاحظات حول هذا الموضوع:

**النقطة الأولى: تعريف ولاية الفقيه في الدستور**: المقصود بولاية الفقيه في دستور جمهورية إيران الإسلامية هو ولاية الفقيه المنتخب من قبل الناس والجامع للشرائط، والذي يشكل الحكومة لممارسة الولاية وإدارة شؤون البلاد على أساس قوانين الإسلام ومصلحة المجتمع.[2] ينسجم هذا التعريف مع نظرية تعيين ولاية الفقيه.

**النقطة الثانية: الأبعاد التي تناولها الدستور فيما يخص ولاية الفقيه**: عالجت مواد متعددة من دستور جمهورية إيران الإسلامية موضوع ولاية الفقيه، مثل المكانة، وكيفية الانتخاب، والشروط، والواجبات، والصلاحيات للقائد، كما حددت الجهة المختصة بفحص ثروته، والرقابة على أدائه، وشروط عزل القائد.[3]

**النقطة الثالثة: ولاية الفقيه استمرار للنبوة والإمامة:** في المادة الثانية من



١. مثل: الخميني، روح الله. (١٣٦٥ش). *شؤون و اختيارات ولى فقيه* ترجمة مبحث ولايت فقيه از كتاب البيع. (ط. الأولى). طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي؛ محمد جواد ارسطا. (١٣٩٤ش). *نگاهى به مبانى تحليلى نظام جمهورى اسلامى ايران* (ط. ٤). قم: مؤسسة بوستان كتاب؛ علي رضا رجالي طهراني. (١٣٧٩ش). ولايت فقيه در عصر غيبت. قم: منشورات نبوغ.

٢. المواد ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٥٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٤٢ من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

٣. المواد ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٥٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٤٢ من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

الدستور، تم تحديد الإمامة والقيادة المستمرة عن طريق الاجتهاد المستمر للفقهاء الجامعين للشرائط كأحد أسس إيمان جمهورية إيران الإسلامية (هزاوئي، ١٣٧٨ش، ص ٢٩).

**النقطة الرابعة: تحديد وتعريف القائد في عصر غيبة الإمام المعصوم**عليه السلام: المادة الخامسة من الدستور تحدد الولي الفقيه في عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف كحاكم (هزاوئي، ١٣٧٨ش، ص ٣٢).

**النقطة الخامسة: تعريف شروط وصفات الولي الفقيه:** اهتمت المادة التاسعة بعد المئة من الدستور بإحصاء شروط القائد. تذكر المادة المذكورة ثلاثة شروط للقائد والولي الفقيه، أولًا: الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء، ثانيًا: العدالة والتقوى، وثالثًا: البصيرة السياسية والاجتماعية الصحيحة، والتدبير، والشجاعة، والإدارة، والقدرة الكافية للقيادة (هزاوئي، ١٣٧٨ش، ص ٨٤).

**النقطة السادسة: تحديد مجلس خبراء القيادة كمرجعية لتشخيص وتعريف القائد:** حددت المادة السابعة بعد المئة من الدستور المرجعية المسؤولة عن تحديد وتعريف القائد. وفقًا للمادة المذكورة، عندما يحدد الخبراء المنتخبون من قبل الشعب أحد الفقهاء المؤهلين كشخص أعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو بالقضايا السياسية والاجتماعية، أو شخص يتمتع بقبول عام أو بتميز خاص في إحدى الصفات المذكورة في المادة ١٠٩، فإنهم ينتخبونه ويعلنونه قائدًا (هزاوئي، ١٣٧٨ش، ص ٨٣).

**النقطة السابعة: تحديد الجهة المسؤولة عن عزل القائد وشروط ذلك:** حدّدت المادة الحادية عشرة بعد المئة من الدستور الجهة المسؤولة عن عزل القائد وشروط ذلك. ووفقًا للمادة المذكورة، إذا عجز القائد عن القيام بواجباته القانونية، أو فقد أحد الشروط المذكورة في المادتين الخامسة والتاسعة بعد المائة،

أو يتبين أنه كان يفتقر منذ البداية إلى بعض الشروط، فإنه يُعزل من منصبه. تقع مسؤولية تشخيص هذا الأمر على عاتق مجلس خبراء القيادة كما هو مبيّن في المادة الثامنة بعد المئة من الدستور (هزاوئي، ١٣٧٨ش، ص ٨٧).

**النقطة الثامنة: واجبات وصلاحيات القائد:** حددت المادة ١١٠ من الدستور واجبات وصلاحيات القائد، مثل تحديد السياسات العامة للنظام، القيادة العامة للقوات المسلحة، وحل الخلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث. مع الأخذ بالاعتبار الواجبات والصلاحيات القيادية وفقًا للمادة ١١٠ من الدستور، يمكن الاستنتاج أن قيادة الفقيه لشؤون البلاد هي تدخل مباشر وعملي في إدارة شؤون البلاد (عميد زنجاني، ١٣٧٣ش، ج٢، ص ٧٨١).

**النقطة التاسعة: آليات ضبط الولي الفقيه ومنع الاستبداد:** في مواد متعددة من دستور جمهورية إيران الإسلامية، تم وضع آليات ووسائل لمنع استبداد وسوء استخدام القائد والولي الفقيه للسلطة السياسية (عميد زنجاني، ١٣٧٣ش، ج٢، ص ٧٨٢).



### القسم الرابع: أداء ولاية الفقيه في جمهورية إيران الإسلامية

يمكن دراسة أداء ولاية الفقيه من ثلاثة زوايا:

**أولًا: أداء ولاية الفقيه في منصب الولاية الدينية:** من المناصب والواجبات المناطة بالولي الفقيه، بصفته مرجعية دينية وروحية، الدعوة ونشر وتعزيز المعتقدات والمبادئ الإسلامية في المجتمع. وقد قام الولي الفقيه في جمهورية إيران الإسلامية بإجراءات لتعريف الإسلام الأصيل وتعزيز المعتقدات الإسلامية السياسية، مثل: تأسيس وتعزيز المؤسسات الثقافية والاجتماعية الثورية، إنشاء وتطوير المباني الدينية، إحياء الشعائر والرموز الدينية، منع تدويل

الدين (أي تحويله إلى أداة حكومية)، تعزيز ارتباط فئات المجتمع المختلفة برجال الدين، تنظيم الحوزات العلمية ومؤسسة رجال الدين (ذوعلم، ١٣٩٠ش و١٣٩١ش)، وإحياء وتبيين المعتقدات التوحيدية الأصيلة (مؤسسة قدر الثقافية الفنية، ١٣٩٤ش، ج٢، ص ٢٣).

**ثانيًا: أداء الولي الفقيه في منصب الولاية القضائية:** يمكن تعداد أمثلة لأداء الولي الفقيه في هذا المنصب في جمهورية إيران الإسلامية، مثل: تأسيس مؤسسات قضائية ثورية، التطور القضائي (كلانتري، ١٣٨٩ش، ج٥، ص ١٧٣)، نمو القوانين والأنظمة الجزائية الإسلامية (كلانتري، ١٣٨٩ش، ج٥، ص ١١١)، تعيين وعزل أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

**ثالثًا: أداء الولي الفقيه في منصب الولاية التنفيذية:** يمكن الإشارة إلى الأمثلة التالية لأداء الولي الفقيه في منصب الولاية التنفيذية في جمهورية إيران الإسلامية: إرساء نظام جمهورية إيران الإسلامية (ترخان، ١٣٩٠ش و١٣٩١ش)، تقديم نموذج الديمقراطية الدينية (أكبري معلم، ١٣٩٦ش، ص ١٠٧)، تثبيت مؤسسة ولاية الفقيه[1] (مؤسسة قدر الثقافية الفنية، ١٣٩٣ش، ج١، صص ٧٩ - ٢٢٦)، الدفاع عن المظلومين ومحاربة المستكبرين (مؤسسة قدر الثقافية الفنية، ١٣٩٣ش، ج١، صص ١٥٠ - ١٥٦ و ٥٧٢ - ٦٢٦)، كسب رضا ودعم الناس (الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج١٧، صص ٢٥١-٢٥٢؛ ج٨، صص ١٢٦-١٢٧؛ ج١٩، ص ٣٧)، تحديد السياسات

---

١. كتب مثل كتاب البيع، شؤون و اختيارات ولى فقيه، ولايت فقيه والوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني﵀ هي لمزيد من الشرح حول موضوع ولاية الفقيه.

العامة للنظام (هزاوئي، ١٣٧٨ش، صص ٥٥ ، ٨٦)، حل الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث، توفير الأمن والحفاظ على السلامة الإقليمية لإيران، توفير الرفاهية النسبية وتقديم الخدمات للناس وخاصة المحرومين (مركز وثائق

الثورة الإسلامية، ١٣٨٧ش، صص ٢٦ - ٢٦٠)، تفسير وهندسة اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية (مؤسسة قدر الثقافية الفنية، ج٣، ١٣٩٥ش، صص ٣٥ - ٤١٣؛ الخميني، ١٣٧٨ش«ب»، ج ٢١، ص ١٥٥).



**خلاصة واستنتاج**

كما لوحظ، تم تصنيف المناقشات المتعلقة بموضوع ولاية الفقيه من خلال استعراض موجز لأعمال الفقهاء والباحثين في هذا المجال إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: يتعلق بـ"مفهوم ولاية الفقيه وخلفيتها التاريخية". في هذا القسم، تم دراسة المباحث المتعلقة بتعريف الولاية، أقسام الولاية، تعريف مفهوم الفقيه، ولاية الفقيه، ولاية الفقيه المطلقة، والخلفية التاريخية لنظرية ولاية الفقيه بما في ذلك آراء ستة عشر من كبار فقهاء الشيعة من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر الهجري.

القسم الثاني: تم فيه دراسة المباحث المتعلقة بـ"الأسس العقلية والنقلية، الشروط، الواجبات، الصلاحيات، والإشكالات حول موضوع ولاية الفقيه".

القسم الثالث: بحثنا فيه "موضوع ولاية الفقيه في دستور جمهورية إيران الإسلامية". وقد تضمن القسم مناقشات ونقاط مهمة مثل تحديد وتعريف القائد في عصر الغيبة، تعريف شروط وصفات الولي الفقيه، مجلس خبراء القيادة كمرجعية لتشخيص وتعريف القائد، شروط عزل القائد، تحديد واجبات

وصلاحيات القائد، وآليات ضبط الولي الفقيه ومنع الاستبداد الواردة في الدستور.

القسم الرابع: تطرقنا فيه إلى "أداء ولاية الفقيه في جمهورية إيران الإسلامية" في المناصب الثلاثة: الولاية الدينية، والولاية القضائية، والولاية التنفيذية.

تقسيم أداء ولاية الفقيه في المناصب الدينية والقضائية والتنفيذية إلى فئات مختلفة. يمكن إدراج أهم أداء لولاية الفقيه في المجال التنفيذي على النحو التالي:

- إرساء أسس نظام جمهورية إيران الإسلامية.
- تقديم نموذج للديمقراطية الدينية.
- تأمين الأمن والحفاظ على السلامة الإقليمية للبلاد.
- اتخاذ الإجراءات اللازمة لخدمة المحرومين.
- تحديد وإعلان السياسات العامة للنظام.
- الحفاظ على الطابع الشعبي للنظام من خلال كسب رضا الناس.
- تعزيز القدرة الدفاعية والدفاع المستمر عن المظلومين ومحاربة نظام الهيمنة.

وبالتالي، ولأجل مزيد من الدراسة والتعرف إلى موضوع ولاية الفقيه استنادًا إلى منهج الفقهاء والعلماء المسلمين، يمكن التصرف وفق التصنيف الخماسي المذكور.

# المصادر


١. أبو طالبي، محمد. (١٣٩٠ش). *ولايت فقيه از ديرباز تا امروز* (ط. الأولى). قم: منشورات ولاء منتظر.

٢. ارسطا، محمد جواد. (١٣٩٤ش). *نگاهى به مبانى تحليلى نظام جمهورى اسلامى ايران* (ط. ٤). قم: مؤسسة بوستان كتاب.

٣. أكبري معلم، علي. (١٣٩٣ش). *انديشه سياسى امام خمينى رحمه الله و نسل سوم انقلاب اسلامى ايران* (ط. الأولى). قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

٤. أكبري معلم، علي. (١٣٩٦ش). *شاخص‌هاى انديشه سياسى امام خمينى رحمه الله* (ط. الأولى). طهران: الجامعة الإسلامية الحرة، فرع يادگار امام.

٥. أكبري، محمد رضا. (١٣٧٧ش). *تحليلى نو و عملى از ولايت فقيه* (بدون مكان): منشورات پيام عترت.

٦. ترخان، قاسم. (١٣٩٠ش، ١٣٩١ش). مبانى و كاركردهاى ولايت فقيه، مجلة *كتاب نقد*، ١٣ و١٤ (صص ٦١-٦٢).

٧. جعفر پيشه‌فرد، مصطفى. (١٣٨٠ش). *پيشينه نظريه ولايت فقيه*، (ط. الأولى). قم: الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة.

٨. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٩١ش). *ولايت فقيه: ولايت فقاهت و عدالت* (ط. ١٤). قم: مركز نشر اسراء.

٩. الخميني، روح الله. (١٣٦٥ش). *شؤون و اختيارات ولى فقيه. ترجمة مبحث ولايت الفقيه من كتاب البيع*. (ط. الأولى). طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

١٠. الخميني، روح الله. (١٣٧٨ش) «الف». *ولايت فقيه* (ط.٩٠). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني﵀.

١١. الخميني، روح الله. (١٣٧٨ش) «ب». *صحيفه امام، مجموعه آثار امام خمينى*﵀ (ط.الأولى). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني﵀ (ج٤-٦ ، ٨-١١ ، ١٣، ١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١).

١٢. الخميني، روح الله. (١٣٩٣ش). *وصيت‌نامه سياسى- الهى* (ط. الأولى). طهران: مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد والثقافة الإسلامية.

١٣. الخميني، روح الله. (١٣٩٤ش). *جهاد اكبر يا مبارزه با نفس* (ط.٣١٠). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني﵀.

١٤. الخميني، روح الله. (بدون تاريخ). *كتاب البيع* (ج٢ ، ط. الأولى). قم: مؤسسة اسماعيليان للطباعة.

١٥. دهخدا، علي أكبر. (١٣٧٣ش). *لغت نامه دهخدا* (إشراف: معين، محمد؛ شهيدى، سيد جعفر، ج١، ٣، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣ ، ١٤ ، ٣٥، ط. الأولى). طهران: مؤسسة الطباعة والنشر في جامعة طهران.

١٦. ذوعلم، علي. (١٣٩٠ش، ١٣٩١ش). كاركردهاى ولايت فقيه در عرصه بنيان‌ها و نهادهاى دينى. *مجلة كتاب نقد*، ١٣ و١٤(٦١-٦٢).

١٧. رجالي طهراني، علي رضا. (١٣٧٩ش). *ولايت فقيه در عصر غيبت*، (ط. الأولى). قم: منشورات نبوغ.

١٨. عميد زنجاني، عباس علي. (١٣٧٣ش). *فقه سياسى، نظام سياسى و رهبرى در اسلام* (ج٢، ط. الأولى). طهران: امير كبير.

١٩. عميد زنجاني، عباس علي. (١٣٨٩ش). *دانشنامه فقه سياسى (مشتمل بر*

*واژگان فقهی و حقوق عمومی*)، (ج٢، ط. الأولى). طهران: منشورات جامعة طهران.

٢٠. قاسمي، محمد علي وآخرون. (١٣٨٤ش). *فقيهان امامی و عرصه‌های ولایت فقيه از قرن چهارم تا سيزدهم ه ق*، (ط. الأولى). مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

٢١. كلانتري، إبراهيم. (١٣٨٩ش). درآمد: مروری بر كارنامه سی ساله جمهوری اسلامی ايران: مجموعه مقالات نخستين همايش علمی درآمدی بر كارنامه نظام جمهوری اسلامی ايران اسفند ١٣٨٧ش (ج٥ ، ط. الأولى). طهران: جامعة طهران.

٢٢. مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية. (١٣٩٣ش). *كاركرد ولايت فقيه در نظام جمهوری اسلامی* (ج١: نظام سازی، طرح و تثبيت ولايت فقيه، ط. الأولى). طهران: مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية.

٢٣. مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية. (١٣٩٤ش). *كاركرد ولايت فقيه در نظام جمهوری اسلامی* (ج٢: احياء و تبيين باورهای ناب توحيدی، ط. الأولى). طهران: مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية.

٢٤. مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية. (١٣٩٥ش). *كاركرد ولايت فقيه در نظام جمهوری اسلامی* (ج٣: تبيين و مهندسی اقتصاد جمهوری اسلامی، ط. الأولى). طهران: مؤسسة قدر ولايت الثقافية الفنية.

٢٥. مركز وثائق الثورة الإسلامية. (١٣٨٧ش). *فرهنگ‌نامه نهادهای انقلاب اسلامی* (ط. الأولى). طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية.

٢٦. معرفة، محمد هادي. (١٣٧٧ش). *ولايت فقيه* (ط. الأولى). قم: مؤسسة

التمهيد الثقافية للنشر.

٢٧. منتظري، حسين علي. (١٣٦٩ش). *مبانى فقهى حكومت اسلامى، ترجمه فارسى دراسات فى ولايت الفقيه* (ترجمة: محمود صلواتى، ج٢: امامت و رهبرى)، ط. الأولى). قم: نشر تفكر.

٢٨. هزاوئي، السيد مهدي. (١٣٧٨ش). *قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران* (ط. الأولى). طهران: نشر محسن.

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

# Imam Khomeini's Political Philosophy: Foundations of the Islamic State Theory

Reza Lakzaei[1]

Date Received: 2025/08/16 Date Accepted: 2025/09/20

**Abstract**

Political philosophy, like the skeleton of a building, forms the foundation of a political system. This article aims to present a coherent system of Imam Khomeini's political philosophy with an emphasis on the theory of fitrah (innate nature). This theory serves as the cornerstone for Imam Khomeini's epistemology, anthropology, ontology, teleology, and political guidance. The findings indicate that fitrah, as a theistic infrastructure, negates both polytheism and illusory multiplicities while providing a unifying strategy. In this intellectual system, humans possess three dimensions—rational, spiritual, and physical—and political philosophy occupies a central position in the rational dimension. From Imam Khomeini's perspective, the ideal state is a threefold system (comprising love, education, and guidance) that employs power solely to overcome internal and external obstacles to human perfection. The innovation of this article lies in presenting a

1. Faculty Member, Imam Sadiq Islamic Sciences Research Institute, Tehran, Iran. r.lakzaee@isri.ac.ir

* Lakzaei, R. (2024). Imam Khomeini's Political Philosophy: Foundations of the Islamic State Theory. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 123-151.

https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73025.1035

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

“philosophical system” from epistemology to state theory based on a central concept, namely fitrah. This approach brings coherence to Imam Khomeini’s thought. The article also offers a fundamental critique of humanism and secular political systems (the errant and the despotic states) and introduces the Islamic Republic as a practical model of an Islamic state. Centered on divine law, this model can meet both material and spiritual needs of contemporary humans and harmonizes divine legitimacy with popular acceptance. The study employs the “method of inference” to organize its findings.

**Keywords**
Imam Khomeini, epistemology, anthropology, fitrah, legitimacy, ideal political system.

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

# فلسفة الإمام الخميني السياسية أسس نظرية الحكومة الإسلامية

رضا لك‌زائي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/١٦ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠



## الملخص

الفلسفة السياسية أشبه بهيكل المبنى، والقاعدة والأساس للنظام السياسي. تهدف هذه المقالة إلى تقديم نظام متماسك لفلسفة الإمام الخميني السياسية بالاعتماد على نظرية "الفطرة". تعمل هذه النظرية بمثابة حجر الأساس للمبادئ المعرفية والأنثروبولوجية والأنطولوجية والغائية والإرشادية السياسية للإمام الخميني. تبيّن نتائج البحث أن الفطرة، بوصفها بنية تحتية توحيدية، تنفي الشرك والتعدديات الموهمة من جهة، وتقدم استراتيجية موحدة من جهة أخرى. في هذا النظام الفكري، يتمتع الإنسان بثلاث مراحل: عقلية ونفسية وجسدية، وتحظى الفلسفة السياسية بمكانة محورية في الطبقة العقلانية لديه. الحكومة المثالية من وجهة نظر الإمام هي نظام ثلاثي الأركان (يتكون من المحبة والتربية والهداية) تستخدم القوة فقط من أجل محاربة العقبات الداخلية والخارجية للكمال. جديد المقالة هو في تقديم "نظام فلسفي" من نظرية المعرفة إلى نظرية الدولة يقوم على مفهوم محوري واحد، ألا وهو الفطرة. هذا النهج يمنح فكر الإمام الخميني

* لك‌زائي، رضا. (٢٠٢٤م). فلسفة الإمام الخميني السياسية أسس نظرية الحكومة الإسلامية. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ١٢٣-١٥١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73025.1035

١. أستاذ مساعد، معهد دراسات الإمام الصادق عليه السلام للعلوم الإسلامية. قم، ايران.
r.lakzaee@isri.ac.ir

تماسكًا. كما تقوم المقالة بنقد جذري للإنسانوية (Humanism) والأنظمة السياسية العلمانية (دول الضالين والمغضوب عليهم)، ويقدم الجمهورية الإسلامية كنموذج عملي للحكومة الإسلامية القادرة على تلبية الاحتياجات المادية والمعنوية للإنسان المعاصر بالتمسك بالقانون الإلهي، والتي استطاعت إدماج الشرعية الإلهية بالمقبولية الشعبية. تم إعداد المقالة باستخدام "منهج الدلالة".

**الكلمات المفتاحية**

الإمام الخميني، نظرية المعرفة، الأنثروبولوجيا، الفطرة، الشرعية، النظام السياسي المثالي.

**المقدمة**

الفلسفة السياسية، هي بمثابة الأساس والقاعدة والهيكل العام لبنيان النظام السياسي. كلما كانت هذه الفلسفة أعمق، وأمتن، وأكثر دقة في التخطيط، كانت مقاومة النظام أكبر ضدّ الزلازل والانهيارات. لا تتشكل الفلسفة السياسية في الفراغ، بل في عقل وقلوب شعب البلاد التي يُبنى عليها النظام. كلما كان اعتقاد الناس بهذه الفلسفة أكثر رسوخًا، كان النظام أكثر استقرارًا، ودافع الناس عنه حتى بأرواحهم؛ وعدا ذلك ستكون الفلسفة السياسية مجرد كتابة غير مؤثرة. لذلك، على النظام الناجح أن يبني، على غرار المهندس المعماري، أشمل فلسفة سياسية في وجدان الشعب وبمشاركته. مثل هذه الفلسفة تعزز البنى التحتية وتمنح الناس الطمأنينة والحصانة في مواجهة الأزمات السياسية والاقتصادية والثقافية، كالسكان في منزل مقاوم للزلازل.

لقد قدّم الإمام الخميني، بالاستناد إلى الإسلام والقرآن، فلسفة سياسية متينة كهذه للنظام الإسلامي. توضح هذه المقالة الفلسفة السياسية للإمام الخميني بالاستعانة بمنهج الدلالة الذي تم شرحه في علم المنطق (الطوسي، ١٣٦٧ش، ص ٧) وعلم أصول الفقه (العراقي، ١٣٦١ش، ج١، ص ٨٢)، وبالتركيز على نظرية الفطرة لدى الإمام الخميني في الحديث الرابع والعشرين والحديث الحادي عشر من الكتاب القيم "الأربعون حديثًا". منهج الدلالة في هذا البحث يعني تتبع الدلالات المنطقية المطابقية والالتزامية لمفهوم الفطرة المحوري في المجالات الفكرية الأخرى للإمام الخميني، وذلك من أجل الكشف عن الاتساق الداخلي والهيكل المنهجي لفكره. يرى الإمام أن للإنسان ثلاث نشآت: عقلية، وخيالية، وحسية. الفلسفة السياسية ترتبط أكثر بالطبقة العقلانية. ويتمثل الابتكار في هذه المقالة في تقديم جهاز الفلسفة السياسية ونظرية الدولة للإمام على أساس نظريته حول الفطرة.

### ١. مفهوم الفلسفة السياسية

في الحياة السياسية للإنسان نوعان من القضايا:

**١. قضايا أبدية ودائمة:** مثل الأسئلة الدائمة حول الخلق، الخالق، العدالة، النظام السياسي المثالي، السعادة، الحرية، الأمن، الحرب، السلام، الفقر، الثورة، والخير والشر. هذه الاهتمامات موجودة في جميع العصور التاريخية - بدرجات متفاوتة - على الرغم من تغيّر الإجابات. في هذا الصدد، قام المفكر الغربي جلين تيندر بتحديد تسعة وعشرين سؤالًا أبديًا وفوق تاريخي (تيندر، ١٣٧٤ش) تكفلت الفلسفة السياسية بالإجابة عنها.

**٢. قضايا متغيرة ومستجدة:** وهي خاصة بظروف معينة، وعلم الفقه، بشكل رئيسي، هو الذي يجيب عنها.

الفلسفة السياسية مسؤولة عن دراسة الأسئلة الدائمة للإنسان، وتقدم المذاهب المختلفة إجابات عليها بأساليب ومصادر متنوعة. (نجف لكزائي، المستندات القرآنية لفلسفة الإمام الخميني السياسية).

هذا التمييز والتقسيم - وإن كان ببيان مختلف ومن وجهة نظر أخرى - قد حظي باهتمام وتأكيد الإمام الخميني أيضًا:

"القيم في العالم قسمان: القسم الأول قيم معنوية مثل قيمة التوحيد والجهاد ... ومثل العدالة الاجتماعية، حكومة العدل، ومعاملة الحكومات العادلة للشعوب، ونشر العدالة الاجتماعية ... . والقسم الآخر أمور مادية تختلف باختلاف متطلبات الزمان ... ما هو مقياس الحكم وما يتعلق بالمجتمع والسياسة هو القيم المعنوية" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١١، ص ١).

### ٢. الأبستمولوجيا السياسية

إنّ أكبر خطأ معرفي بل وضلال البشرية فيه، بحسب رؤية الإمام الخميني، هو

الخطأ في تشخيص المصداق (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٣، ص ٣٣٩) أو ما يعرف بالشرك الذي يصفه القرآن بالظلم العظيم (لقمان، ١٣). فهو يعتقد أن أي نظام سياسي غير إسلامي هو نظام مشرك، لأن حاكمه طاغوت، وأن واجب المسلمين هو محو آثار الشرك من المجتمع (الإمام الخميني، ١٣٩٠ش، ص ٣٤). وأول طريق لهذه المعركة هو المعركة الثقافية والفكرية، والتي يمكن تفسيرها بناءً على نظرية الفطرة لدى الإمام.

بالاستناد إلى آراء آية الله شاه آبادي (١٣٨٦ش و ١٣٨٧ش) وآرائه الشخصية، طوّر الإمام الخميني موضوع الفطرة استنادًا إلى الآية ٣٠ من سورة الروم[١] (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١). ويؤكد أنه لا يوجد أي اختلاف بين البشر في أحكام الفطرة ولوازمها (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١). هذا الرأي، على الرغم من الاختلافات البشرية الكثيرة، يثير التساؤلات. يحلل الإمام هذه المسألة مجيباً عليها كما يلي:

١. الفطرة هي عشق الكمال: الأمر الثابت الوحيد وغير القابل للتغيير في جميع البشر، بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الزمان أو المكان، هو الحب الفطري للكمال (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١). هذا العشق هو جزء ذاتي في وجود الإنسان.

٢. المحرك الرئيسي للإنسان: هذا العشق للكمال هو القوة الدافعة للإنسان لتحمّل المشاق والسعي لتحقيق الأهداف (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١).

٣. مصدر الاختلافات: الاختلافات الفاحشة بين البشر ناجمة عن الاختلاف في تشخيص مصداق الكمال وفي اختيار المعشوق (المال،

١. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

السلطة، الشهرة، إلخ). هذا الاختلاف عرضي وغير ذاتي، لاذاتي (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١).

٤. معيار معرفة الكمال المطلق: يطرح الإمام السؤال الجوهري: أين هو الكمال الحقيقي؟ معيار معرفة الكمال المطلق هو أن يصل الإنسان بعد بلوغه إلى راحة تامة ولا يطلب شيئًا بعد ذلك. لأنه إذا وُجد كمال أعلى، فسوف يتحرك الإنسان نحوه، مما يدل على نقص الكمال السابق (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨١).

يقدم الإمام الخميني، من خلال تحليله الفطري للبحث عن الكمال المطلق، أساسًا منطقيًا وعالميًا للمعرفة: جميع البشر، بغض النظر عن الاختلافات الظاهرية، هم في جوهرهم عاشقون للكمال المطلق، وهذه الحقيقة من البديهيات. في المقابل، يسمّي هوبز الدورة اللانهائية لتحقيق مرغوب واحد والرغبة الفورية في أمنية جديدة "سعادة"، ويدعي أن كل هدف جديد أفضل من سابقه (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٢، ص ٧٧٨). فهو بتجاهله الصريح للغاية القصوى والخير الأعلى (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٢، ص ٧٧٨)، يتغاضى عن طلب الإنسان للمطلق. هذا المنظور يختزل السعادة في ملاحقة أهواء النفس، وبمحوه لصيغة المسألة الفطرية للبحث عن الكمال المطلق، يرتكب خطأً جوهريًا، خطأ يرفضه تحليل الإمام الخميني بوضوح.

يرفض الإمام الخميني من خلال الاستدلال الذي يطرحه الأسس الفلسفية والحضارية للغرب القائمة على محورية الإنسان (الإنسانوية)، بسبب عجزها عن تحديد وتبيين السكينة الأبدية وعدم قابليّة طلب الإنسان للإشباع. وفي المقابل، يُعرِّف الله تعالى كمصداق وحيد للكمال المطلق والمحبوب الحقيقي، الذي يتوافق مع معيار الإمام الخميني (أي الفطرة بمعنى العشق للكمال المطلق)، ويُعتبر قادرًا على تلبية الاحتياجات الأصيلة والخالدة للإنسان بشكل نهائي. يعتقد

بعض الباحثين أن رؤية الإمام هذه تمتلك القدرة على تأسيس نظام فلسفي جديد.[1]

### ٣. الأنثروبولوجيا السياسية

يرى الإمام الخميني أن الإنسان كائن إلهي بالفطرة، وذو طبيعة خيّرة، ويعتقد بـ"كُلُّ مَوْلُودٍ يولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ" (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ١٣) (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٤، ص ٣٤). ومن مصاديق فطرة الإنسان الرحمة والرأفة والتوحيد، حتى الإنسان الظالم ينفر ذاتيًا من القسوة، وفي داخله مكنون من اللطف: "الإنسان الظالم وقاسي القلب ينفر بفطرته من الظلم والقسوة... الفطرة تهرب من ذلك" (الإمام الخميني، ١٣٨٨ش، ص ٢٤١). إن الشعارات الإنسانية التي يصدع بها المستكبرون وسفاكو الدماء في العالم، لدليل على صحة أقوال الإمام. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك تسمية "الحق" بـ "الظلم" واستخدام "حق الفيتو" بدلًا من "ظلم الفيتو"، والشعارات المتنوعة التي تستخدم باسم حقوق الإنسان.

وبالنسبة لفطرة الإنسان، يعتقد الإمام أن الإنسان لا يولد فاسدًا أو آثمًا منذ البداية، بل يولد بفطرة طيبة وإلهية: "كُلُّ مَوْلُودٍ يولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ"، وهي فطرة الإنسانية، فطرة الصراط المستقيم، فطرة الإسلام، وفطرة التوحيد (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٤، ص ٣٤). وبالتالي، من منظور الإمام الخميني، يولد الإنسان متدينًا ولطيفًا، فما الذي يحدث إذًا لكي لا يكون البعض متدينًا ولطيفًا؟

---

١. عبدالحسين خسروپناه. (١٣٩١ش). مؤتمر مناقشة الأفكار الفلسفية والعرفانية للإمام الخميني﵀ متاح على الموقع:

http://www.andishvaran.com/fa/shownews.html?dataid=31 ؛

من منظور الإمام الخميني، يلعب عنصر التربية هنا دورًا أساسيًا، وهو يعتقد: "هذه التربية إما تفتّق الفطرة؛ وإمّا تمنع ازدهارها" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٤، ص ٣٤).

من وجهة نظر الإمام الخميني، الإنسان هو الكائن الأكثر شمولًا الذي يمتلك أبعادًا واحتياجات متعددة الأوجه (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، ص ٨). هذا التعدد في الأبعاد هو أساس رؤية الإمام السياسية. إن احتياجات الإنسان ليست مادية فحسب، بل لديه احتياجات فطرية أساسية ومهمة تنبع من داخله. لذا، فإن سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة تتوقف على خضوع جنود العقل في ملكوت وجوده لحكم العقل والشريعة.

يرى الإمام أن حياة الإنسان هي جهاد مستمر بين قوتين داخليتين: جنود العقل (العقل، العدل، الرحمة) في مقابل جنود الجهل (هوى النفس، الظلم، الكبر). إن الانتصار في هذه المعركة هو محور السعادة الدنيوية والأخروية؛ فسعادة الإنسان تتوقف على حكم جنود العقل. وقد تم شرح هذه النظرية في كتاب "شرح حديث جنود العقل والجهل".

من منظور الإمام الخميني، الحياة ليست مجرد حركة للراحة، بل هي "حركة جهادية"، إنّها "صراع وجهاد ومواجهة"، والإنسان مكلف بأن يكون سالكًا مجاهدًا. لذلك، يرى أن الإنسان بطبيعته مختار ومسؤول، وصراعه الداخلي يمتد إلى الساحة الاجتماعية، وأن "الحرب الكبرى التي تدور في باطن كل إنسان بين جيشين، العقل والجهل... تمتد إلى خارج وجود الإنسان" (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، الحديث الأول). ولهذا السبب، يجب على الإنسان أن يكافح العوائق الداخلية والخارجية للكمال. لا يصل الإنسان إلى السعادة بدون كفاح من أجل تفتّق الفطرة. تشكل هذه الرؤية أساس الحكومة الإسلامية عند

الإمام: نظام يجب أن يُفتّق الفطرة الإلهية للإنسان ويهيّئ الظروف لتحقيق السعادة الجماعية. بالإضافة إلى ذلك، فنظرية الفطرة هذه أساس وحدة الأمة الإسلامية، بل وحدة البشرية جمعاء، والتي عبر عنها الإمام الخميني بـ "حزب المستضعفين".

### ٤. الأنطولوجيا السياسية

بالرجوع إلى القرآن والعرفان الإسلامي، يرى الإمام الخميني أنّ الوجود هو تجلي الوحدة الإلهية. ويعتقد أن: "جميع الموجودات هي اسم الله ولا تمتع بأي استقلالية" (الإمام الخميني، ١٣٨٩ش، ص ١٠١). فالموجودات تحتاج إلى تجلي الله حدوثًا وبقاءً، وبدونه لا تكون شيئًا: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور، ٣٥) بمعنى أن السماوات والأرض تجليات النور الإلهي" (الإمام الخميني، ١٣٨٩ش، ص ١٠١). وبناءً على نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، يعتقد الإمام الخميني أننا نطلق اسم النور على كل ما له تحقق وظهور؛ أي أن ظهوره هو ما يجعلنا نسميه نورًا. ووفقًا لهذا التعريف، الإنسان ظاهر ونور، والحيوان أيضًا ظاهر ونور، بل جميع الموجودات هي نور وهي أيضًا نور الله: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ"؛ أي أن وجود السماوات والأرض الذي هو النور، هو من الله، وهذا الوجود فانٍ فيه لدرجة أن "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ"، وليس "اللَّهُ يُنَوِّرُ السَّمَوَاتِ" الذي يفهم منه نوع من الانفصال. "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ"، يعني لا يوجد في العالم أي موجود سوى الله تعالى مستقل تمامًا ومكتف ذاتيًا وغني مطلقًا" (الإمام الخميني، ١٣٨٩، ص ١٠١). "أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِي الْحَمِيدُ" (فاطر، ١٥).

"جميع الموجودات نور وهي نور الله" (الإمام الخميني، ١٣٨٩ش، ص ١٠١). يرى

الإمام أن الكون كله يتمتع بالحياة والوعي ويؤكد: "الكون كله حي [...] الاسم فانٍ في مسماه" (الإمام الخميني، ١٣٨٩ش، ص ١٠١). جميع المخلوقات تصرخ بلسان فصيح بحب الكمال المطلق: "نحن عشاق الكمال المطلق [...] نحن طلاب القوة المطلقة" (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٤). لذا، فالوجود كله محب لله وعاشق للكمال المطلق (الجمال، الجلال، العلم، والقدرة الإلهية)، وهو مخلوق لله وعاشق لله.

من نتائج المبدأ الأنطولوجي للإمام الخميني ربط الخلق بالحكم، بمعنى أن خالق الوجود الذي هو "نور السماوات والأرض" (النور، ٣٥)، له حق التشريع، ورفض الاستعمار والسيطرة، نظراً لأن جميع الموجودات هي نور الله.

### ٥. نظرية المبادئ السياسية

يعتمد الإمام الخميني على نظرية الفطرة لإثبات أنّ وجود الله كمال مطلق. ويتضمن استدلاله مقدمة أساسية وتنبيه. فالإنسان بطبيعته يطلب الخير، والأفضل، والأكمل: "إذا كان محبوبكم هذه الجمالات الناقصة والكمالات المحدودة، فلماذا لم تخمد نار اشتياقكم بوصولكم إليها؟" (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٤). يمكن تحليل هذا الطلب على شكل قياس استثنائي: لو كان محبوب الإنسان هذا الجمال الناقص، لانطفأت شهوته بوصوله إليه. لكن نار اشتياق الإنسان لا تخمد، إذن المحبوب هو الكمال المطلق (الله).

وقد تساءل بعض المفكرين: هل مجرد الرغبة في الكمال المطلق دليل على وجوده؟ (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ص ٢٩٠). يجيب الإمام الخميني بأنّ الكمال الموهوم ناقص لأنه لا وجود له خارجيًا. فطرة الإنسان لا تعشق الكمال الناقص (الموهوم) أبدًا: "إذا كان الكمال المطلق ذهنيًا فقط، فهو ناقص ولا يكون محلًا لمحبة الفطرة" (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٤).

من ناحية أخرى، يجب أن يكون الكمال المطلق واحدًا، لأن التعدد يستلزم

المحدودية والنقص. بالإضافة إلى ذلك، فإن فطرة النفور من النقص هي الوجه الآخر لعملة حب الكمال المطلق: كل موجود متكثر (مثل إلهين) ناقص: "إذا افترضنا وجودين، فإن نقصهما الذاتي هو المحدودية [...] فهما ليسا محبوبين للفطرة!" (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٥). والنتيجة هي أن المعشوق الحقيقي هو الواحد الكامل الذي يمتلك جميع الكمالات. هذا الاستدلال، دون الدخول في مباحث مثل "الدور والتسلسل"، يثبت التوحيد بعرفان الفطرة البشرية.

يعتبر الإمام الخميني التوحيد جذرًا لجميع المعتقدات (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، صص ٣٨٧-٣٨٨). لهذا المبدأ نتائج سياسية متعددة:



١. المساواة بين البشر ورفض سيادة الإنسان على الإنسان: "لا يحق لأي فرد حرمان إنسان أو مجتمع من الحرية" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، صص ٣٨٧-٣٨٨). هذا المبدأ متضمَّن أيضًا في الفكر الليبرالي، حيث يؤكد جون لوك: "جميع البشر متساوون بطبيعتهم [...] جميعهم يتمتعون بالمواهب" (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٢، ص ٨٠١).

٢. الحرية: يعتقد الإمام الخميني أن "الإنسان يجب أن يسلم فقط للذات المقدسة لله ولا ينبغي له أن يطيع أي إنسان إلا إذا كانت طاعته طاعة لله" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، صص ٣٨٧-٣٨٨). سبب انحطاط البشر هو سلبه للحرية وتسليمه لغير الله، أي للطاغوت. لذا، فإن رسالة الإنسان هي النهوض للتحرر من قيود العبودية وتحقيق العبودية لله باعتبارها الحرية الحقيقية في العالم. وبناءً على ذلك، فإن القول بأن الإنسان لا ينبغي أن يكون تابعًا لإرادة أو سلطة قانونية لإنسان آخر هو قول صحيح بالمعنى الذي يعطيه له الإمام الخميني. فحرية الإنسان تكمن في كونه عبدًا لله وخاضعًا لأحكام الله.

٣. التشريع: يظهر الاختلاف الجوهري بين الفلسفة السياسية للإمام الخميني وجون لوك في التشريع، والذي تم توضيحه في الجدول أدناه.

| المسألة | جون لوك (ممثل الليبرالية) | الإمام الخميني (ممثل الإسلام) |
|---|---|---|
| مصدر القانون | قانون الطبيعة (علماني) | الله |
| **دور الدين** | رفض الله والنبوة؛ "يجب على البشر ... اتباع قانون الطبيعة فقط وفقط" (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٢، ص ٨٠١). | الله وحده له الحق في التشريع: "الله وحده له حقّ التشريع للبشر" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، ص ٣٨٧). |
| **الشرعية** | غامضة (من سيبيّن قانون الطبيعة؟) | القانون الإلهي أَبلِـغ عن طريق الأنبياء (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، ص ٣٨٧). |

الاختلاف الأساسي والمهم بين هذا الفيلسوف الإسلامي والفيلسوف الغربي هو الاعتقاد بالتوحيد ونفي الطاغوت. بالطبع، لا ينبغي إغفال أن الغرب لا يزال يفتقر إلى تصور صحيح للاعتقاد بالتوحيد والنبوة، ولهذا السبب، يسعى مفكروه إلى تنظيم القوانين بمعزل عن عقيدة التوحيد والنبوة. وبناءً على ذلك، فإن القانون والحرية لهما مقاربتان مختلفتان في مدرستي الفلسفة المادية والإلهية.

بالإضافة إلى أسس مشروعية السلطة وهي التوحيد والنبوة، يؤكد الإمام الخميني على مبدأ المحبة للمخلوقات. فمن وجهة نظره، عشق الله يستلزم المحبة لجميع الموجودات: "عندما يحب الشخص شيئًا، فإنه يحب آثار ومتعلقات المحبوب" (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٢، ص ١٤٠). ونتيجة لذلك، يجب أن يكون الحكم الإلهي مزيجًا من القوة والعاطفة، وأن يتعامل الحكام (القائد، المدراء) مع الناس بالمحبة الفطرية، لا بالعنف. كما كان يفعل الأنبياء الإلهيون. هذه المحبة

تخلق رابطًا يتجاوز قرابة الدم. والأنبياء والأوصياء (داود، سليمان، يوسف، النبي الأكرم، والإمام علي) والحكم المهدوي عجل الله تعالى فرجه الشريف هي نماذج لهذا النموذج الحكمي. وجمهورية إيران الإسلامية هي نموذج معاصر لهذا النمط. على عكس رأي بعض المفكرين الغربيين مثل أوغست كونت، الذي يعتقد أن "القوة يجب أن تؤول للأقوياء [...]" (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٢، ص ١٢١٥)، يثبت الإمام الخميني أن أقوى حاكم يمكن، بل يجب، أن يكون الأكثر رحمة. وبالتالي، فإن الحكم المثالي من وجهة نظر الإمام هو مزيج من السلطة مع الحب للشعب؛ وليس مثل النموذج الغربي الذي يفصل القوة عن الرحمة.



محورية الفطرة، بمعنى عشق الكمال المطلق، والتوحيد، ورفض الإنسانوية، وتأليه السياسة، والحرية المتعالية، وفشل الحضارة الغربية بسبب تنظيم المجتمع دون توحيد ودون عدل ومحبة، هي من بين نتائج وإنجازات رؤية الإمام الخميني في مجال مبدأ السياسة. لا ينبغي الخلط بين هذا البرهان للإمام الخميني والبرهان الزائف لـ آنسلم الذي يعتمد على "تصور" وجود أعظم لا يمكن تصور وجود أعظم منه (إسلامي، ١٣٨٧ش، ص ١٧٩؛ مطهري، ١٣٨٦ش، ج٤، ص ١٨٧؛ جوادي آملي، ١٣٨٢ش، ج٣، ص ٤٨١؛ خسرو پناه وآخرون، ١٣٨٨ش، ج١، ص ٨٠).

### ٦. الغائية السياسية

ينظر الإمام الخميني إلى الموت على أنه تحول وجودي في نظام الكون، ويعرّف الموت بأنه انتقال من النشأة الظاهرة الملكية إلى النشأة الباطنة الملكوتية (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ٣٢٣). هذا العبور هو تحول تكاملي وأحد الأسس المهمة للحكمة السياسية الإسلامية، حيث يجب أن يمهد النظام السياسي لهذا الانتقال بشكل متعالٍ. يثبت الإمام الخميني المعاد ويربط بين سعادة الدنيا والآخرة من خلال اتجاهين فطريين:

الأول هو فطرة حب الراحة المطلقة؛ فكل إنسان يبحث عن الراحة والرفاهية والطمأنينة المطلقة وحياة بلا هموم، ولكن هذه الطمأنينة والراحة لا يجدها في الدنيا. ما يراه هو أن الدنيا مليئة بالألم والمعاناة، وأن الحزن والأسى يغمران هذا العالم (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٦). لذلك، يجب أن تكون هذه الراحة والرفاهية في دار أخرى. وعلى هذا الأساس، يجب على الحكم الإسلامي أن يمهد الطريق نحو الراحة الأخروية من خلال رفع الظلم وتأمين العدالة.

في المقابل، يصف مفكرون ذوو توجه مادي وعلماني، مثل شوبنهاور (فلسفة غربية)، الموت بأنه "هزيمة ساحقة" (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٣، ص ١٤٧٥). يعتقد شوبنهاور أن الحياة تتأرجح كالبندول بين الألم والملل (ويل ديورانت، ١٣٧٣ش، ص ٢٩١). هذا المفكر الغربي، الذي يرى الحياة بحرًا مليئًا بالصخور والدوامات (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٣، ص ١٤٧٥)، يستنتج من هذه المقدمة: "إذا نجح الإنسان في تجاوز كل تلك الصخور والدوامات، فإنه مع كل خطوة يخطوها يقترب من تلك الهزيمة الساحقة التي لا مفر منها ولا يمكن تعويضها، أي الموت" (فوستر وآخرون، ١٣٨٨ش، ج٣، ص ١٤٧٥). بينما في فكر الإمام الخميني، الموت هو بداية الحياة الحقيقية للإنسان (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ١٨٦)، ويجب على الحكومة، من خلال إدارة آلام الدنيا المؤقتة، أن تُعدّ المجتمع للحياة الأخروية الخالدة. يقبل الإمام الخميني واقع آلام الدنيا، ولكنه ينفي اليأس، ويُلزم النظام السياسي بإيجاد توازن بين الاحتياجات المادية والمعنوية.

بعد الموت، يدخل الإنسان مرحلة البرزخ، وهي إلزامية للجميع: "البرزخ موجود للجميع" (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٣، ص ٧٢). تعتمد جودته ومدته على الأداء الدنيوي، فالصالحون و"من اكتسبوا الفضائل، فإن طريقهم في البرزخ أقصر [...]" (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٣، ص ٧٢)، بينما سيقضي الأشقياء وقتًا

طويلًا في جحيم البرزخ.

لذلك، يجب على الحكومة، من خلال التربية القائمة على الفضيلة، أن تُمهد الطريق لعبور أسرع من البرزخ، ليتحقق التجرّد النهائي للإنسان بسعادة. مصير الإنسان النهائي رهن بخياراته الإرادية؛ فهو إما مجرّد عقلاني (سعادة أبدية) نتيجة لحياته العاقلة والعادلة، أو مجرّد شيطاني (شقاء أبدي) نتيجة للظلم والفساد (الإمام الخميني، ١٣٨١ش، ج٣، ص ٧٢) وحياة الإنسان الجاهلة والظالمة. لذلك، فمهمة الحكم الإسلامي إنشاء بنى تعزز الفضائل وتمنع انتشار الرذائل، وتكافح العوائق الداخلية والخارجية للكمال؛ رفع الفقر والفساد والتمييز، ونفي الاستبداد والاستكبار والطاغوت كعوائق خارجية للكمال، واتباع الهوى كعائق داخلي للكمال.

يعتبر الإمام الخميني الجمهورية الإسلامية نظامًا سياسيًا يرسم الحياة الدنيا كمقدمة للحياة الخالدة، ويربط بين العدالة الدنيوية والسعادة الأخروية، مستلهمًا من حكومات الأنبياء (داود، سليمان، علي عليهم السلام)، ويجمع بين السلطة والرحمة. من هذا المنظور، يجب على الحكم الإلهي، اقتداءً بالأنبياء الإلهيين، أن يحب الناس ويتعامل معهم بالمحبة، لا بالعنف.

### ٧. الدراسة السياسية للقائد

هل الإنسان مكتفٍ بذاته في مسيرته من "المبدأ إلى المعاد" أم أنه يحتاج إلى مرشد؟ هل من الممكن أن يكون الله قد ترك الإنسان في هذا الوجود؟ هل يمكن قبول التوحيد والمعاد دون مرشدين يحددون الواجبات؟ للحركة أركان ستّة: المبدأ، الوجهة، المحرّك، المتحرك، المسار، الفترة الزمنية. إذا كان الإنسان هو "المتحرك"، فهو يحتاج إلى الأركان الخمسة الأخرى. الإنسان "غير مكتفٍ بذاته"

(الملا صدرا، ١٣٦٠ش، ص ٣٥٩)، ويعتقد الإمام الخميني أن الأنبياء والأئمة والعلماء الواعين هم محركات الإنسان في مسار الحياة (لكزائي، ١٤٠٤ش)، لأن الأنبياء هم بمثابة "ظل الله":

"العقل الأول ظل نور الله / ذاته معنى روح المصطفى" (صدر المتألهين الشيرازي، ١٣٨٦ش، ص ٦٩).

ولكن، ماذا يعني هذا التعبير؟ صفة الظل هي أنه ليس له وجود مستقل، فهو تابع محض لصاحب الظل (حركته وسكونه هو عين إرادة صاحبه)، و "لا يُعرف الظل إلّا بالأصل" (الملا صدرا، ١٣٦٠ش، ص ٦٩). ونتيجة لذلك، فجميع حركات الأنبياء تابعة لإرادة الله؛ فلا يقومون بأي عمل يخالف رضا الله (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، صص ٢٥٥-٢٥٦). يفسّر الإمام الخميني الآية "إِنَّمَا يبَايِعُونَ اللَّهَ" (الفتح، ١٠) على هذا الأساس، ويعتبر البيعة للنبي (بسبب الطاعة المطلقة لله) بيعة لله، لأن حركات الأنبياء تابعة لإرادة الله ومشيئته، وليست بدافع اتباع أهوائهم أو أهواء غير الله؛ ولا يخالف الأنبياء أمر الله ورضاه في أي حركة أو سكنة أو حرب أو سلم (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، صص ٢٥٦-٢٥٥).

تتمثل استدلالات الإمام الخميني المبنية على الفطرة لإثبات النبوة والولاية فيما يلي:

إن الميل إلى الكمال المطلق (الله) هو من الأمور المتأصلة في فطرة الإنسان. وفقًا لحُكم الخلق، تعشق طبيعة البشر الكمال غير الناقص الذي يتحقق فقط في الله المتعال (الإمام الخميني، ١٣٨٨ش، ص ٩٩). حقيقة الولاية (النبوة والإمامة) هي تجلي الفيض الإلهي المطلق. هذا الفيض، الذي يتجاوز أي قيود، يُطلق عليه بالاصطلاح العرفاني "ظل الله" أو "الحقيقة المحمدية/العلوية". فطرة الإنسان متجهة بطبيعتها إلى الكمال الأصيل (الله) وبالتبع متجهة إلى مظاهر هذا الكمال

(الولاية). من هنا، فإن قبول إرشاد الأنبياء والأئمة، كفرع من فطرة التوحيد، ضروري. لذلك، فإن الحاجة إلى إرشاد المعصومين (الأنبياء والأئمة) ليست أمرًا اعتباريًا، بل هي امتداد لفطرة الإنسان المتطلعة إلى الكمال. فكما أن الفطرة ساعية إلى الله بطبيعتها، فإنها بطبيعة الحال تتعلق أيضًا بمظاهر التواصل الكامل معه (الولاية) (الإمام الخميني، ١٣٨٨ش، صص ٩٩-١٠١).

بناءً على هذا النموذج في معرفة المرشدين، يعتقد الإمام الخميني أن الحكومة يجب أن تكون تابعة "للقانون الإلهي" وليس قانون الشيطان. ولذلك، يجب التفريق بين نوعين من الحكومات في فلسفة الإسلام السياسية:

١. الحكومة الإلهية: موافقة لإرادة الله ورغبة الناس.

٢. الحكومة الشيطانية والإبليسية: مخالفة لرضا الله والناس (مثل حكومة بهلوي) (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، ص ٤٦١).

بالطبع، يصرح الإمام الخميني بأن تشكيل حكومة على مستوى النبي والإمام علي عليه السلام غير ممكن، ولكن يجب أن تكون الحكومة، كحد أدنى، "تتبع قانون الإسلام" و"القوانين الصحيحة المشروعة" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، ص ٤٦٢).

### ٨. النظام السياسي المنشود

يعتبر الإمام الخميني الإنسان كائنًا اجتماعيًا بطبيعته، ويعتبر الحياة الفردية خاصة بالحيوانات. السمة المميزة للمجتمع المطلوب هي "الثقة المتبادلة" المبنية على ترك الخيانة ورعاية الأمانة. ويرفض الإمام النظرة الميكانيكية للمجتمع، مؤكدًا على وجود روح جماعية، وميول روحية، وفطرة مشتركة في المجتمعات الإنسانية (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، ص ٤٧٦؛ الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٥، ص ٤١٠).

ما هي وظيفة الدولة من منظور الإمام الخميني؟ بعبارة أخرى، ما هو النظام

السياسي المنشود (نظرية الدولة المنشودة) من منظوره؟ ما هي أنواع الحكومات من منظوره؟ النظام السياسي الذي يهدف إليه الإمام يجب بالضرورة أن يكون له تناسق مباشر مع أسس فكره التي نوقشت حتى الآن. بناءً على تفسير سورة الفاتحة، تُصنف الحكومات إلى ثلاث فئات متميزة:

- الحكومة الإلهية: متوافقة مع رضا الله والناس، وتستمد شرعيتها الفقهية والشرعية من الله بالتعيين المباشر أو غير المباشر، وتحظى بقبولها من الناس (الصراط المستقيم).
- حكومة الضالين: تتبع فقط رغبات الناس (غير إلهية).
- حكومة المغضوبين: مخالفة لرضا الله والناس (معادية لله).
- وحدها جمهورية إيران الإسلامية تنتمي - على الرغم من أوجه القصور - إلى الفئة الأولى (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٧، ص ١٧٤).

تستخدم الحكومة الإلهية، التي تتمحور حول المحبة والرحمة، السلطة في مسار تربية وتنمية فطرة الإنسان. مع إعطاء الأولوية للاحتياجات الروحية، ينظم هذا النظام الأمور المادية بهدف التقرب إلى الله وفي إطار العبودية. كما أن الانفتاح المؤسَّسي هو أحد خصائصه الرئيسية، والذي يتحقق من خلال التفاعل المباشر مع الناس وحل مشكلاتهم (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٣، ص ٤٩٧؛ الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٢٠، ص ٤٤٠).

المحبة في الحوكمة الإلهية عبارة عن استراتيجية أبعد من مجرد العواطف، وتُعرَّف بناءً على الحاجة الفطرية لروح الإنسان. هذا المفهوم له وظيفة مزدوجة تتمثل في توفير الراحة النفسية وتسريع التحسن الجسدي؛ كما يُؤكد في المثال الطبي: "المحبة أكثر من الدواء". يُعمم هذا النهج على جميع المؤسسات بما في ذلك الأسرة والاقتصاد والتعليم والصحة (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٧، صص ٥٠١-٥٠٢). كان

الإمام نفسه مظهراً للرأفة والمحبة والرحمة، وقد قرأنا وسمعنا العديد من الأمثلة على ذلك. أحد الأمثلة هو رسالته إلى ابنه المرحوم السيد أحمد، حيث قال بتعبير محب وعميق التواضع والشفقة: "روحي فداء لكل فرد من أفراد الشعب الثوري الإيراني" (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٢٠، ص ٤٤٠).

يوصي الإمام بأنه في النظام الإسلامي، يجب أن تكون الإدارات مفتوحة للشعب، وأن تستقبلهم بأذرع مفتوحة، وأن تستمع إلى شكاواهم وتسعى لحلها، ليشعر الناس بأنّ الحكومة لهم. عندما يعلم الشعب أن هناك مجموعة تعمل على خدمته لتهدئة نفوس الناس وتسكينها، وأنّ المسؤولين يحيون مثل عامة الناس، سوف يحبون هذه الحكومة بفطرتهم السليمة (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٣، ص ٤٩٧). لذلك، يسعى الإمام الخميني لأن تكون العلاقة بين الإمام والأمة علاقة العاشق والمعشوق.

في هذا المنظور الفكري، يُنظر إلى الدنيا على أنها "دار التربية" (ساحة لتهذيب النفوس). الدنيا الممدوحة هي ساحة اكتساب الكمالات وحقل الآخرة، بينما تشير الدنيا المذمومة إلى التعلق القلبي بالأمور المادية الناقصة. تمثل المهمة الأساسية للحكومة في توجيه المجتمع إلى "الصراط المستقيم" للوصول إلى الكمال المطلق (الله) (الإمام الخميني، ١٣٧٧ش، صص ١٢٠-١٢١؛ الإمام الخميني، ١٣٨٩ش، ص ٢٤٨).

في هذا النظام السياسي، السلطة في ذاتها لا قيمة لها، وهي مجرد أداة للتوجيه والتربية. إنّ حيازة السلطة مرفوضة إذا كان الثمن انتهاك الأخلاق أو ظلم الناس، ويجب أن يعتمد تحقيق مهام الحكومة (التربية والتوجيه) على المحبة، لا القسر والإكراه (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٤، ص ٤٦٢). نتيجة هذه التربية الفطرية

هي منع العنف وتقليل العداوات. تدافع الحكومة الإلهية، بالتزامها بالسلام النشط، عن عزّة المسلمين دون أن تنزع إلى إشعال الحروب (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج ٧، ص ٥٠٠).

من وجهة نظر الإمام، يمكن بازدهار الفطرة والتربية الصحيحة منع العديد من العداوات والخصومات، وبالتالي الحروب المدمرة (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٧، ص ٥٠٠). لذا، يسعى النظام الإسلامي إلى عدم وقوع الحرب، وليس السعي إلى حروب استباقية، لكنّه في نفس الوقت حكومة قد عاهدت الله على اتباع سبيل الإسلام والقرآن وعزّة المسلمين، ولا تخشى بذل أرواحها في هذا السبيل.

تم تصميم هذا النظام السياسي على أساس الأنثروبولوجيا، والرؤية الكونية، وعلم اللاهوت، والإيمان باليوم الآخر. أما الأنظمة السياسية البشرية والشيطانية (أو المغضوبين والضالين) التي تتبنى مذهب الإنسانوية، ومثالها الأبرز الليبرالية الديمقراطية، فلا تمتلك أيًا من هذه المؤشرات الثلاثة.

تستخدم الحكومة الإلهية، التي تتمحور حول المحبة والرحمة، السلطة في مسار تربية وتنمية فطرة الإنسان. هذا النظام، مع إعطاء الأولوية للاحتياجات الروحية، ينظم الأمور المادية بهدف التقرب إلى الله وفي إطار العبودية. مع ذلك، فإن تطبيق هذه المُثُل العليا وعملنتها يواجه تحديات؛ التحدي الرئيسي هو تحديد آلية عملية لحل التعارض بين المحبة السائدة وتطبيق السلطة والقانون على المخالفين. هل يمكن كبح جماح المخالف الذي ينتهك النظام العام أو حقوق الآخرين بمجرد المحبة والتربية؟ ما هي الآلية المتوقعة للتعامل مع أولئك الذين يقاومون "المحبة" أو يسيئون استخدامها؟ هذا التحدي يدفع النظرية إلى تصميم مؤسسات بشكل أكثر واقعية، تكون قادرة على حماية حرمة العدالة والقانون، وتحافظ على روح الحكم بعيدًا عن العنف والقسوة. ومن أهم هذه المؤسسات

التطبيق الكامل لقوانين الإسلام (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٨، ص ٣٣٩؛ الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج١٠، ص ١٠٣)، والالتزام بالتقوى السياسية والإدارية، وتصميم آليات شفافة للمساءلة والمراقبة الشعبية. يمكن الاستشهاد بهذه الآية الكريمة: {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} (النور، ٢)، بالإضافة إلى عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣) كوثائق قرآنية لكلام الإمام الخميني.

**الخاتمة**



يرى الإمام الخميني أن الإنسان له ثلاثة أبعاد وجودية: العقل، والخيال، والحس. تتعلق فلسفة السياسة بطبقة العقل في وجود الإنسان. نظرية الفطرة هي حجر الزاوية في نظرية المعرفة للإمام الذي قام بتحليل وتوضيح، وفي بعض الحالات إثبات، أركان فلسفته السياسية بناءً على نظرية الفطرة. هذه النظرية لها أبعاد مختلفة ومتعددة: أبعاد معرفية، وجودية، غائية، مبدئية، إرشادية، إنسانية، منطقية، فلسفية، إلخ. وبما أنها نظرية استراتيجية، فلها أبعاد سياسية واجتماعية، وهي تقدم استراتيجية الوحدة والأخوة والسلام ونفي العنف والحرب على المستوى الوطني والإقليمي والدولي. هذه الطريقة هي طريقة توحيدية وإلهية ونبوية. نظرية الفطرة تنفي الشرك، وبتعبير الإمام، تثبت التوحيد بمقدمة واحدة، وبنظرة شاملة وموحدة، ترفض العديد من التعددية الوهمية والمشاكل التي صنعها الإنسان، مثل النسوية، والليبرالية، والشيوعية، والقومية، والعنصرية، وتكفير المسلمين الآخرين كما يعتقد الوهابيون، وأنواع الأيديولوجيات المختلفة الأخرى، وتفتح طريق الوحدة القائمة على الفطرة أمام البشر. نظرية الإمام في الحكومة أيضًا مبنية على هذه النظرية؛ حكومة ذات ثلاثة أركان: المحبة، والتربية، والهداية. السلطة في هذه الحكومة في خدمة الهداية ومكافحة معوقات

الكمال، وليست في خدمة مصالح الأشخاص أو الجهاز الحاكم. ترسم هذه الحكومة في المجتمعات الشيعية نموذج ولاية الفقيه، ولإخواننا نموذج الديمقراطية الدينية، وللمجتمعات غير الإسلامية نموذج الديمقراطية الحقيقية. تقدم نظرية الفطرة نموذجًا بديلًا للدولة العلمانية، يحظى بالشرعية الإلهية والمقبولية الشعبية للإمام، من خلال تحويل المحبة إلى خطاب سياسي والتربية إلى وظيفة للحكومة.

**الجدول ٢: نظرة عامة على جدول نظام فلسفة الإمام الخميني السياسية**

| التسلسل | عنصر الفلسفة السياسية | الأسس والمكونات | الابتكار |
|---|---|---|---|
| ١ | الأبستمولوجيا السياسية | رفض الشرك كظلم عظيم وأساس الأنظمة الطاغوتية الفطرة المحبة للكمال المطلق كمعيار عالمي للمعرفة رفض الإنسانوية وتقديم الله كمصدر الكمال المطلق الوحيد | تحويل الفطرة من مفهوم عرفاني إلى أساس للنظام السياسي والمعرفة العالمية |
| ٢ | الأنثروبولوجيا السياسية | فطرة الإنسان الإلهية: {فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} الإنسان كائن متعدد الأبعاد ذو | دمج الأبعاد الفردية والاجتماعية والملكوتية للإنسان في نظرية الحكم |

| التسلسل | عنصر الفلسفة السياسية | الأسس والمكونات | الابتكار |
|---|---|---|---|
| | | احتياجات مادية وروحية الحياة كجهاد مستمر بين جنود العقل والجهل | |
| ٣ | الأنطولوجيا السياسية | تجلي الله نور السماوات والأرض: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} رفض استقلال الموجودات والتأكيد على التبعية الوجودية حياة ووعي عام للوجود | الصلة بين الخالق والحكومة: حصر حق التشريع في الخالق |
| ٤ | المبدئية السياسية | الاستدلال الفطري لإثبات التوحيد: حب الكمال المطلق الحرية الحقيقية = عبودية الله نقد الليبرالية: عدم الفصل بين الدين والسياسة | تقديم الحرية المتعالية كحق إلهي مقابل الحرية العلمانية |
| ٥ | الغائية السياسية | الموت = الانتقال إلى البعد الملكوتي حياة الدنيا مزرعة الآخرة وظيفة الحكومة: التربية الفاضلة لحياة سليمة في الدنيا وعبور أسرع للبرزخ | تصميم نظام تربوي-سياسي لتحقيق التجرد العقلاني في المسار التطوري للإنسان |

| التسلسل | عنصر الفلسفة السياسية | الأسس والمكونات | الابتكار |
|---|---|---|---|
| ٦ | الدراسة السياسية للقائد | ضرورة إرشاد المعصومين بوصفهم ظل الله، تفسير البيعة للقائد الإلهي كالبيعة لله | الاستدلال الفطري للنبوة والإمامة: الامتداد الطبيعي لحب الكمال المطلق |
| ٧ | النظام السياسي المنشود | تقسيم الحكومات إلى: إلهية (رضا الله + الناس)، ضالين (رضا الناس)، مغضوبين (ضد كليهما) محور المحبة الاستراتيجية والتربية والهداية السلطة = أداة للتربية والهداية، وليست هدفًا | ابتكار الجمهورية الإسلامية: دمج الشرعية الإلهية مع المقبولية الشعبية |

# المصادر


* القرآن الكريم.

** نهج البلاغة.

١. اسلامي، السيد حسن. (١٣٨٧ش). *گفتمان فلسفی اسلام و غرب*. قم: جامعه المصطفى العالمية.

٢. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨٩ش). *تفسير سورة الحمد*. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني.

٣. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٧٧ش). *شرح چهل حديث*. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني.

٤. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨١ش). *تقريرات فلسفه امام خمينى* (تقرير: عبد الغني الأردبيلي). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني، (عروج للطباعة والنشر).

٥. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨٥ش). *صحيفه امام* (ج ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٧ و ٢٠، ط. ٤). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني.

٦. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٨٨ش). *شرح حديث جنود عقل و جهل*. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني، (عروج للطباعة والنشر).

٧. الإمام الخميني، السيد روح الله. (١٣٩٠ش). *ولايت فقيه* (ط. ٢٤). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني.

٨. تيندر، جلين. (١٣٧٤ش). *تفكر سياسى* (ترجمة: محمود صدرى). طهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى.

٩. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٧٨ش). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
١٠. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨٢ش). *سرچشمه انديشه* (ج٣، إعداد: عباس رحيميان تحقيق وتصحيح: سعيد بندعلي). قم: إسراء.
١١. خسروپناه، عبد الحسين وآخرون. (١٣٨٨ش). *مسائل كلامى جديد و فلسفه دين* (ج١). قم: جامعة المصطفىﷺ العالمية.
١٢. خسروپناه، عبد الحسين. (١٣٩١ش). *همايش بررسى انديشه‌هاى فلسفى و عرفانى امام خمينى*. طهران: مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية. متاحة على الموقع: http://www.andishvaran.com/fa/shownews.html?dataid=31
١٣. ديورانت، ويل. (١٣٧٣ش). *تاريخ فلسفه* (ترجمة: عباس زرياب). طهران: شركة انتشارات علمى و فرهنگى.
١٤. شاه آبادي، محمد علي. (١٣٨٦ش). *شذرات المعارف* (توضيح و تقرير: نور الله شاه‌آبادي). طهران: المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي، مؤسسة النشر.
١٥. شاه آبادي، محمد علي. (١٣٨٧ش). *رشحات البحار* (مصحح ومحقق: زاهد ويسى). طهران: المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي، مؤسسة النشر.
١٦. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (١٣٦٠ش). *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية* (مصحح: جلال الدين آشتيانى، تحشية: هادي بن مهدي السبزواري). طهران: مركز النشر الجامعي.
١٧. صدر الدين الشيرازى، محمد بن إبراهيم. (١٣٨٦ش). *مجموعه اشعار فيلسوف كبير صدرالمتألهين شيرازى* (ط. ٣، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوى). طهران: مولى.
١٨. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد. (١٣٦٧ش). *اساس الاقتباس* (مصحح: محمد تقى مدرس رضوى). طهران: جامعة طهران.
١٩. العراقي، ضياء الدين. (١٣٦١ش). *بدائع الأفكار في الأصول (تقريرات ميرزا*

*هاشم آملی*) (ج١). النجف الأشرف: المطبعة العلمية.
٢٠. فاستر، مايكل برسفورد وآخرون. (١٣٨٨ش). *خداوندان انديشه سياسى* (ط. ٤، ٣ مجلدات، مترجمان: علي رامين، جواد شيخ الاسلامي). طهران: شركة انتشارات علمى و فرهنگى.
٢١. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). *الكافى*. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٢. لكزائي، رضا. (١٤٠٤ش). *مؤلفه‌هاى بنيادين انديشه سياسى امام خمينى* (ط. ٤) قم. معهد دراسات المصطفىﷺ الدولي.
٢٣. مطهرى، مرتضى. (١٣٨٦ش). *مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى* (ج٤، ط. ٩). طهران: صدرا.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Scientific-Specialized Bi-Annual Journal
Vol. 4 ● No. 1 ● Issue 7 ● Spring & Summer 2024

# The Reform Thought System in Islamic Political Philosophy: From Theoretical Explanation to Practical Application

Mahdi Ghorbani Bayram Badan[1]

Date Received: 2025/08/28 Date Accepted: 2025/09/14

**Abstract**

This article examines the reform thought system in Islamic political philosophy, with an emphasis on its theoretical elucidation and practical application. Reform, as one of the central concepts in Islamic political philosophy, is more comprehensive compared to Western approaches and encompasses individual, social, cultural, economic, and political dimensions. This research, using a descriptive-analytical method and drawing on Islamic sources and the views of Muslim philosophers, seeks to present a coherent model of reform that addresses theoretical needs while also being applicable in Islamic societies. In Islamic philosophy, reform refers to changing the current situation—either gradually or immediately—to achieve an ideal state. This concept is rooted in Qur'anic and narrative teachings. The principles of reform in Islamic political philosophy include adherence to religion, rationality, justice-orientation, and comprehensiveness. Practical methods for implementing reform, such as strengthening religious

1. Faculty Member, Imam Khomeini Educational and Research Institute (Center for the Encyclopedia of Rational Sciences), Qom, Iran. mqorbani60@yahoo.com

∗ Ghorbani Bayram Badan, M. (2024). The Reform Thought System in Islamic Political Philosophy: From Theoretical Explanation to Practical Application. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 4*(1), pp. 152-178. https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73024.1034

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

teachings, education, supervision, critique, and struggle, have been examined. Islamic philosophers, by integrating theory and practice, provide a dynamic model that addresses both human spiritual needs and socio-political efficiency.

**Keywords**
Reform, Islamic political philosophy, individual reform, social reform.

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

# نظام الفكر الإصلاحي في الفلسفة السياسية الإسلامية من التبيين النظري إلى التطبيق العملي

مهدي قرباني بايرام بدن[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/٢٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/١٤

## الملخص

تتناول هذه المقالة دراسة نظام الفكر الإصلاحي في الفلسفة السياسية الإسلامية، مع التركيز على تبيينه النظري وتطبيقه العملي. يُعتبر الإصلاح، كأحد المفاهيم المحورية في الفلسفة السياسية الإسلامية، أكثر شمولًا مقارنة بالنهج الغربي، حيث يشمل الأبعاد الفردية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. يسعى هذا البحث، بأسلوب وصفي-تحليلي وبالاستناد إلى المصادر الإسلامية وآراء الفلاسفة المسلمين، إلى تقديم نموذج متماسك للإصلاح يلبي الاحتياجات النظرية وفي الوقت نفسه يكون قابلًا للتطبيق في المجتمعات الإسلامية. في الفلسفة الإسلامية، يعني الإصلاح تغيير الوضع الراهن، سواء كان تدريجيًا أو دفعة واحدة، للوصول إلى الوضع المنشود. هذا المفهوم متجذر في التعاليم القرآنية والروائية. تشمل مبادئ الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية: محورية الدين، العقلانية، محور العدالة، والشمولية. تم بحث

* قرباني بايرام بدن، مهدي. (٢٠٢٤م). نظام الفكر الإصلاحي في الفلسفة السياسية الإسلامية من التبيين النظري إلى التطبيق العملي. مجلة *الفكر السياسي الإسلامي* النصف سنوية العلمية، ٤ (١)، الرقم المسلسل للعدد ٧، صص ١٥٢-١٧٨.
https://doi.org/10.22081/ipt.2025.73024.1034

١. عضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث (مركز موسوعة العلوم العقلية الإسلامية)، قم، إيران. mqorbani60@yahoo.com

الأساليب العملية لتطبيق الإصلاح، مثل تعزيز التعاليم الدينية، والتعليم، والرقابة، والنقد، والمكافحة. يقدم الفلاسفة المسلمون نموذجًا ديناميكيًا يجمع بين النظرية والتطبيق، يلبي الاحتياجات الروحية للبشر والكفاءة الاجتماعية-السياسية على حد سواء.

**الكلمات المفتاحية**

الإصلاح، الفلسفة السياسية الإسلامية، الإصلاح الفردي، الإصلاح الاجتماعي.

**المقدمة**

في الفلسفة السياسية الإسلامية، يحظى مفهوم الإصلاح بمكانة خاصة، فهو لا يقتصر على إصلاح البنى الاجتماعية والسياسية فحسب، بل يؤكد أيضًا على الإصلاح الفردي والأخلاقي. على عكس النظرة الغربية التي تقصر الإصلاح بشكل أساسي على التغييرات التدريجية والهيكلية، تعرّف الفلسفة السياسية الإسلامية الإصلاح بنظرة أشمل، في أبعاد فردية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية. هذا الاختلاف في المنظور يوضح بشكل متزايد ضرورة الدراسة المنهجية لمفهوم الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية. تكمن المشكلة الرئيسية لهذا البحث في تبيين طبيعة وأبعاد وطرق الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية. السؤال المحوري هو: هل يمكن تقديم نموذج متماسك للإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية يلبي الاحتياجات النظرية ويكون قابلًا للتطبيق العملي في المجتمعات الإسلامية؟ وكذلك، كيف يمكن إقامة رابط منهجي بين الإصلاح الفردي والاجتماعي لإحداث تحولات مستدامة في المجتمع الإسلامي؟

تكمن أهمية دراسة مفهوم الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية في عدة جوانب. من الناحية النظرية، يساهم هذا البحث في وضع إطار نظري لمفهوم الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية ويوضح تميزه عن المذاهب الغربية. من الناحية التطبيقية، ونظراً للتحديات المعاصرة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية، فإن فهم طرق الإصلاح المرتكزة على التعاليم الإسلامية يمكن أن يساعد صانعي السياسات والمصلحين الاجتماعيين في تصميم برامج عملية. يسعى هذا البحث إلى إظهار أن الفلسفة السياسية الإسلامية، من خلال دمج النظرية والتطبيق، يمكنها تقديم نموذج ديناميكي للإصلاح يلبي الاحتياجات الروحية للبشر ويتمتع بالفعالية الاجتماعية-السياسية. نأمل أن تكون هذه الدراسة خطوة نحو إحياء الخطاب

الإصلاحي في العالم الإسلامي وأن تمهد الطريق لتحولات بناءة في مختلف المجالات. تسعى هذه المقالة، بالمنهج الوصفي-التحليلي وبالاستناد إلى المصادر الإسلامية وآراء الفلاسفة المسلمين، إلى تقديم نظام فكري متماسك يغطي الجانبين النظري والعملي للإصلاح.

## التشريح المفهومي للإصلاح

يمكن تقسيم التعاريف المطروحة للإصلاح إلى فئتين: خاصة وعامة. في التعاريف الخاصة، يقتصر الإصلاح على التغييرات الجزئية والتدريجية وغير الأساسية، وبالتالي لا يشمل مفهوم الثورة. في الفلسفة السياسية الغربية، هذا التعريف للإصلاح هو السائد. ينقل الشهيد مطهري وجهة نظر تعتبر الإصلاح يختصّ بالتغييرات الجزئية وغير الأساسية التي تتم في المجتمع بهدف تحقيق الخير والصلاح؛ بحيث لا تتغير أسس وهيكل المجتمع الأساسي والأنظمة الحاكمة له (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، صص ١١٣ ، ٢٠٩). في المصادر الغربية، يُعرّف الإصلاح بأنه عمل أو سياسة مصممة لحل مشكلة أو رفع سخط أو استياء بشكل تدريجي ولطيف (هيوود، ١٣٨٣ش، صص ٥٥٥-٥٥٦).

على عكس التعاريف الخاصة، تشمل التعاريف العامة التغييرات المفاجئة والأساسية أيضًا، والتي تسمى في الأدبيات الشائعة "ثورة". في الفلسفة السياسية الإسلامية، يُستخدم الإصلاح بالمعنى العام. بناءً على ذلك، تم تعريف الإصلاح أحيانًا بأنه إعداد غير أساسي أو أساسي في المجتمع (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٤، ص ١١٣)، وأحيانًا أخرى كحركة نحو المنشود، سواء كانت تلك الحركة تدريجية وهادئة، أو قفزات مفاجئة (مصباح يزدي، ١٣٩٠ش، ج١، ص ٣٠). وفي بعض التعاريف، يُعرّف الإصلاح بأنه تحديد النقاط الإيجابية والسلبية في المجتمع

والسعي لتحويل النقاط السلبية إلى إيجابية أو القضاء على الفساد (خامنئي، ١٣٧٨/٠١/٢٣ش؛ ١٣٨٣/٠١/٠٢ش). في هذه التعاريف، يُقصد معنى عام للإصلاح يشمل التغييرات التدريجية والمفاجئة، وكذلك الجزئية والأساسية. وفقًا لوجهة النظر هذه، فإن الثورة هي أكبر إصلاح يحول الأمور غير المرغوبة إلى مرغوبة (خامنئي، ١٣٧٩/٠١/٢٦ش).

**خلاصة التشريح المفهومي للإصلاح**

كما هو ملاحظ، في الفلسفة السياسية الإسلامية، يُنظر إلى الإصلاح كمفهوم شامل وجامع، يضم أشكال التغييرات الاجتماعية كافة - سواء كانت تدريجية أو ثورية، جزئية أو أساسية - في اتجاه تحقيق الوضع المنشود. على عكس النظرة المقيدة لبعض المذاهب الغربية التي تختزل الإصلاح في تغييرات غير أساسية وداخل النظام فقط، فإن الفلسفة السياسية الإسلامية، من خلال التأكيد على الأهداف السامية والمثل الإلهية، تعتبر حتى الثورة واحدة من أبرز مصاديق الإصلاح؛ لأن الثورة، بإزالتها للأنظمة الفاسدة واستبدالها بهياكل عادلة، تُعد في الحقيقة أكبر إجراء إصلاحي. ينبع هذا الاختلاف في الرؤية من الاختلاف في الأسس الأنثروبولوجية والغائية لهاتين المدرستين الفكريتين؛ فبينما تركز الفلسفة السياسية الغربية بشكل أساسي على الحفاظ على الوضع الراهن وتحسينه تدريجيًا، تسعى الفلسفة السياسية الإسلامية، بنظرة مثالية، إلى تحقيق مجتمع قائم على القيم الإلهية، وبالتالي لا تضع قيودًا على طرق تحقيق هذا الهدف من حيث كونه مفاجئًا أو تدريجيًا. لذا، يمكن القول أنّ الإصلاح في المنظومة الفكرية للفلاسفة المسلمين هو عملية ديناميكية وشاملة، قد تتجلى في أشكال مختلفة - من الإصلاحات التدريجية إلى الثورات الجذرية - اعتمادًا على الظروف التاريخية

والاجتماعية. تتيح هذه النظرة الشاملة إمكانية استخدام الأدوات الممكنة للوصول إلى مجتمع صالح، وبالتالي تتمتع بمرونة وكفاءة أكبر في مواجهة التحديات الاجتماعية.

## أسس الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية

الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية عملية هادفة ومنهجية لتحقيق السعادة الفردية والاجتماعية، ويتبع مبادئ وخصائص معينة تميزه عن غيره من المدارس الفكرية. تقدّم هذه المبادئ، المستمدة من الأسس الدينية والعقلانية، إطارًا شاملًا للإصلاحات في مختلف المجالات الفردية والاجتماعية. من أبرز هذه الخصائص يمكن الإشارة إلى: التدين، العقلانية، مركزية العدالة، مركزية الشعب، والنظرة الشمولية، وكل منها طحظى بالاهتمام في فكر المفكرين المسلمين. في المباحث التالية سنوضح هذه المبادئ ومكانة كل منها في عملية الإصلاح من خلال استعراض آراء المفكرين المسلمين.



### ١. التدين

يرى الإمام الخميني أنّ أيّ إصلاح في المجتمع الإسلامي، سواء في المجالات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، يجب أن يتم تصميمه وتنفيذه في إطار التعاليم والقيم الإسلامية (الإمام الخميني، ١٣٧٨ش، ج٥، ص ١٥٥). في هذا السياق، يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ الدين الإلهي العامل الوحيد لسعادة النوع البشري ويؤكد على الدور الأساسي للدين في إصلاح حياة الإنسان. من وجهة نظره، يقدم الدين برنامجًا إصلاحيًا شاملًا ومنظمًا يغطي كلًا من الحياة الدنيوية والأخروية، ويلبي الاحتياجات المادية والروحية للإنسان (الطباطبائي، بدون تاريخ،

ج٢، ص ١١٢). تنبع هذه النظرة من حقيقة أن العقل بمفرده لا يمتلك القدرة على التمييز الكامل بين الخير والشر، وبالتالي بين جميع مظاهر الإصلاح. لذلك، فقد أعان الله تعالى البشر، من خلال إرسال الأنبياء الإلهيين والوحي إليهم، في الأمور التي تعجز عقولهم عن تمييز الصالح من الفاسد منها (مصباح يزدي، ١٣٩٣ش، ص ٢٤).

يكشف التحليل العميق للإمام الخميني والعلامة الطباطبائي أنه في هذا الإطار الفكري، لا يعمل الدين كمؤسسة شكلية وطقوسية، بل كـ "إطار معرفي شامل" و "منظومة ديناميكية للتقييم" يقدم الأسس النظرية والمعايير العملية في آن معًا لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية. تستند الفلسفة السياسية الإسلامية، وبوحيٍ من النظام القيمي الديني، إلى معيار ثابت ولكنه مرن، يمنع النسبوية المفرطة وفي الوقت نفسه، من خلال الاجتهاد الديناميكي، يستجيب للاحتياجات المتغيرة للمجتمع.

يعتقد آية الله جوادي آملي، في إشارة إلى محور العقلانية في القرآن الكريم، أنّ هذا الكتاب السماوي يقدم برنامجًا مصيريًا للحضارة القديمة والثقافة الإنسانية الأصيلة، ويؤكد في جميع أجزائه على العقلانية والتفكير المنطقي. بناءً على ذلك، يتوقع الإسلام والقرآن من المجتمع البشري أن يخطو نحو عالم عقلاني ومنطقي، وأن يحقق السمو والتقدم (جوادي آملي، ١٣٨٣ش، ج٣، ص ١٢٥). وعليه، فإنّ للعقلانية والتفكير المنطقي في الفكر الإسلامي دور أساسي في إصلاح الأمور. كما تنبع هذه المكانة الخاصة من حقيقة أنه، وفقًا لبعض المفكرين المسلمين، يعتمد الهيكل والشكل الظاهري للنظام الإسلامي على العقلانية مع مراعاة المتطلبات الزمانية والمكانية (جوادي آملي، ١٣٩٠ش أ، ص ١٥٢). مثل هذا النهج يجعل عملية الإصلاحات في المجتمع الإسلامي مصحوبة دائمًا بالعقل الجماعي والعقلانية.

تشير سمة العقلانية، في الفلسفة السياسية الإسلامية جنبًا إلى جنب مع سمة التدين، إلى محاولة إنشاء مزيج جدلي عميق ومنهجي بين العقل البشري والوحي الإلهي في عملية الإصلاحات. يقدّم هذا الأمر طريقًا ثالثًا أمام التناقضات التاريخية بين العقل والدين، تارةً من خلال الاعتراف بالاستقلال النسبي للعقل البشري في مجالات المعرفة والتحليل، وأخرى، عبر وضع هذه العقلانية في إطار توجيهي وحياني،. إن استناد العلامة جوادي آملي إلى القرآن كنص عقلاني هو مجرد تأكيد لهذا التوافق الأساسي. فمن خلال تقديم نموذج للعقلانية التوحيدية، تظهر هذه النظرة القرآنية أنّ العقل البشري ليس منافسًا للوحي الإلهي، بل مفسّره، وأن الدين ليس عدوًا للعقل، بل مكمّله وموجهه.



**٢. محور العدالة**

من منظور المفكرين المسلمين مثل المفكر مصباح يزدي، تشكّل العدالة حجر الزاوية في الإصلاحات الاجتماعية. فهو يعتبر إقامة العدل عين الإصلاح والسلوك الظالم مصداقًا للإفساد (مصباح يزدي، ١٣٩٠ش ب، ص ٣٥٣؛ مصباح يزدي، ١٣٨٨ش ب، صص ١٣١-١٣٢). كما يؤكد العلامة محمد تقي جعفري على أهمية العدالة كأصل أساسي في إصلاح الفرد والمجتمع، ويعتقد أنه إذا لم يتم إصلاح المجتمع على أساس مبادئ عادلة، فسيقع في الظلم والاضطهاد (جعفري، ١٣٥٦ش، ج٣، ص ١٨٩). يبدو أن وجهة نظر بعض الفلاسفة السياسيين الذين يعتقدون أن الإصلاحات يجب أن تتم بمراعاة الاعتدال الكامل وتجنب الإفراط والتفريط، يمكن تفسيرها في هذا الإطار (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٢، ص ٢٧١).

التأكيد على محور العدالة في الإصلاحات يشير إلى أن هذا المبدأ ليس مجرد قيمة أخلاقية فردية مجردة، بل يعمل كآلية كبرى ومنهجية لتنظيم العلاقات

الاجتماعية، والتوزيع العادل للموارد والفرص، وتصميم هياكل الحكم. في هذا الإطار، تعمل العدالة، باعتبارها محورًا أساسيًا، كمعيار لنقد الوضع الراهن وكنموذج لرسم الوضع المرغوب للمجتمع. نظرة آية الله مصباح يزدي والعلامة جعفري تبريزي إلى العدالة ترتقي بها من مستوى الفضيلة الشخصية إلى مستوى النظرية الاجتماعية التي لها جانب سلبي (مكافحة الظلم والفساد) وجانب إيجابي (تأسيس نظام عادل).

**٣. محورية الشعب**

يرى بعض الفلاسفة المسلمين أنّ إصلاح شؤون المجتمع مسؤولية مشتركة بين الحكومة والشعب. لذلك، فإن الإصلاحات الاجتماعية ليست واجبًا على السلطة الحاكمة وحدها، بل تتطلب أيضًا عزمًا ومشاركة عامة من جميع شرائح المجتمع (خامنئي، ١٣٧٧/٠٨/١٢ش). هذا الرأي نابع من حقيقة أنه نظرًا لاتساع وتعقيد عملية الإصلاحات، فإن الحكومة لوحدها غير قادرة على القيام بهذه المهمة، ونجاحها يعتمد على المشاركة الفعالة للشعب (الإمام الخميني، ١٣٧٨ش، ج٦، ص ٣٧٨). سعى بعض المفكرين المسلمين إلى تبيين هذه الفكرة بالاستناد إلى السيرة العملية للأئمة المعصومين عليهم السلام. يستشهد آية الله مصباح يزدي بالفقرة التاريخية من وصية الإمام الحسين عليه السلام: «إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٢٩)، ويحتمل في ضوء كلمة "طلب" أن تحقّق الإصلاحات مرهون بمسايرة الناس لقائد المجتمع الإسلامي. وبناءً على ذلك، فإن أي إجراء إصلاحي في المجتمع بدون مشاركة وتعاون الناس سيكون بلا جدوى (مصباح يزدي، ١٣٨٢ش، ص ١٣٧). في هذا السياق، يؤكد أن الكمية (عدد الأفراد) والنوعية (الكفاءات) لا يمكن أن تكونا بمفردهما معيارًا

لإصلاح المجتمع. لو كانت النوعية وحدها هي المعيار، لكان وجود النبي الإلهي كافيًا بمفرده لإصلاح المجتمع؛ لأنه كان يتفوق على الآخرين من جميع النواحي. لكن الحقيقة هي أن إصلاح المجتمع لا يمكن أن يتم بالاعتماد على شخص واحد، حتى لو كان رفيع المقام؛ بل في المسائل الاجتماعية، يجب الاعتماد على المجموعات الاجتماعية (مصباح يزدي، ١٣٨٨ش ب، ص ٣٠١).

يكشف تحليل محورية الشعب في خطاب الإصلاحات الإسلامية عن نهج متوازن ومتعدد المستويات لمسألة المشاركة الاجتماعية في الإصلاحات. هذا الرأي يرفض، من جهة، النموذج الآمر من أعلى إلى أسفل، ومن جهة أخرى، يتجنب الديمقراطية الليبرالية، متبعًا طريقًا وسطًا حيث تتابع القيادة الدينية والمواطنون معًا الإجراءات الإصلاحية ضمن علاقة تفاعلية. يشير استشهاد مصباح يزدي بسيرة الإمام الحسين عليه السلام إلى أنه في هذا النموذج، لا يُنظر إلى الناس على أنهم كتلة سلبية، بل كفاعلين واعين ومسؤولين في عملية الإصلاحات. هذه النظرة ترى المجتمع ككائن حي يتطلب إصلاحه حركة جميع أجزائه.



**٤. النظرة الشاملة**

تعالج الفلسفة السياسية الإسلامية مسألة إصلاح المجتمع بنظرة عميقة وشاملة تختلف جوهريًا عن النظرة السائدة في المجتمعات العلمانية. فعلى عكس المجتمعات غير الدينية التي تقصر الإصلاحات على تلبية المصالح المادية والملذات العابرة، يتطلب الإصلاح الحقيقي في الفكر الإسلامي اهتمامًا متزامنًا بالجوانب المادية والروحية للحياة الإنسانية. يؤكد آية الله مصباح يزدي في تحليله لهذا الاختلاف الجوهري على أن المجتمعات العلمانية تفكر فقط في المصالح الدنيوية

وتغفل عن أبعاد الحياة الروحية (مصباح يزدي، ١٣٩٣ش، ص ٩٠)؛ بينما في المجتمع الإسلامي، يتحقق الإصلاح الحقيقي عندما يتم الاهتمام بشكل متزامن بالاحتياجات المادية والضرورات الروحية للمواطنين. في اعتقاده، المجتمع الصالح هو الذي يستطيع تحقيق توازن بين احتياجاته المادية والروحية. وأي إفراط أو تفريط في الاهتمام بأحد هذين البعدين يؤدي إلى ظهور أنواع مختلفة من الفساد الفردي والاجتماعي. وفي إشارته إلى هذه النقطة، يحذر من أن تجاهل أي من هذين البعدين يُخرج المجتمع عن مسار السمو ويدفعه نحو الانحطاط (مصباح يزدي، ١٣٨٨ش أ، ج٣، ص ١٥٨). في إطار هذا النهج، يطرح مسكويه الاهتمام المتوازن بكل من الجانبين الطبيعي والعقلي للإنسان كحل أساسي لإصلاح الحياة الدنيوية (مسكويه وأبوحيان التوحيدي، ١٣٧٠ش، صص ٣٤-٣٥).

من خلال تقديم نموذج "التوازن الديناميكي" بين الاحتياجات المادية والروحية، يعدّ هذا التوجه، في الواقع، استجابة لأزمة المعنى في الحضارة الحديثة التي تعاني، على الرغم من تقدمها المادي، من الافتقار إلى إطار قيمي شامل. إن تأكيد آية الله مصباح يزدي على التوازن بين هذين البعدين ليس مجرد توصية أخلاقية، بل هو شرط ضروري لاستدامة الإصلاحات الاجتماعية. هذا النموذج هو، من جهة، نقد للأفكار المادية التي تركز فقط على الأسس المادية، ومن جهة أخرى، نقد للمناهج الصوفية التي تغفل عن الاحتياجات المادية.

التأمل في مجموعة الخصائص والمؤشرات المذكورة يكشف عن حقيقة أن الفلسفة السياسية الإسلامية تقدم نموذجًا متكاملًا وديناميكيًا فيما يتعلق بالإصلاحات. يتمثّل هذا النموذج في دمج التدين العقلاني، والعدالة الهيكلية، والمشاركة الذكية، والتوازن المادي-الروحي، وبذلك يتجاوز اختزالية المدارس

المنافسة. هذا النظام الفكري لا يقع في نفخ النسبية العلمانية ولا يرضخ للجمود الصارم، بل من خلال خلق التنسيق بين ثبات القيم ومرونة المنهج، يبني إطاراً مستقراً ولكنه مستجيب للإصلاحات الاجتماعية. النتيجة النهائية لهذا المزيج هي نموذج فريد للإصلاحات تسير فيه الحقوق الجماعية جنباً إلى جنب مع لتطور الفردي في مسار السعادة الدنيوية والأخروية.

## الطرق والحلول العملية لعملنة الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية



يتطلب الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية طرقًا وآليات عملية تتناسب مع الأبعاد المختلفة للحياة الفردية والاجتماعية. لقد صمم المفكرون المسلمون، مستلهمين من المصادر الدينية وتراثهم الفلسفي، نظامًا متعدد المستويات من الحلول الإصلاحية التي تغطي الجوانب الداخلية والروحية وكذلك الأبعاد الخارجية والهيكلية. تبدأ هذه الطرق من تعزيز الأسس الاعتقادية وتمتد إلى مكافحة الهياكل الفاسدة، وترسم مسيرة تحقيق المجتمع الصالح في مسار منطقي ومتماسك. ما يلي هو استعراض لأهم هذه الطرق، والتي يمكن تصنيفها في خمسة محاور رئيسية هي: "تعزيز العقائد الدينية"، "التعليم والتأديب"، "الرقابة"، "النقد البناء"، و"القيام والمقاومة"، وكل منها يؤدي دوره في عملية الإصلاح بما يتناسب مع الظروف والمتطلبات.

### ١. تعزيز التعاليم الدينية في المجتمع

يرى بعض الفلاسفة المسلمين بأن إصلاح الفرد والمجتمع مرهون بالعمل بالتعاليم الدينية، وبدونها لا يمكن إصلاح المجتمع بأي وسيلة أخرى (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٥٨، ص ٥٧). وفقًا لهذا الرأي، يُعتبر قبول الربوبية الإلهية، والوحي،

والنبوة، والمعاد، الأسس الرئيسية لتهذيب النفس وتحسين المجتمع (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٢٩، ص ٥٨؛ ج٥٧، ص ٢٩٢). العقل والفطرة وحدهما ليسا كافيين للإصلاح، ولهذا السبب أكمل الله مسار الإصلاح بإرسال الأنبياء والكتب السماوية (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٢٩، صص ٤٢٥-٤٢٦). كما أن القوانين المدنية والعقوبات الدنيوية، على الرغم من فعاليتها في إصلاح المجتمع إلى حد ما، إلا أن ما يحقق الإصلاح الحقيقي هو الإيمان بالله ويوم الجزاء (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٢٩، صص ٤٣٥-٤٣٦). الاعتقاد بالمعاد وذكر يوم القيامة وتقوية هذا الاعتقاد هو الأكثر فعالية في إصلاح الفرد والمجتمع، لأنه عندما يتيقن الفرد أن جميع أعماله تُسجل وتُحاسب، فإنه يقاوم الأهواء النفسية (جوادي آملي، ١٣٧٨ش، ج٢٦، ص ٣٢٧).

التوجه المطروح من قبل الفلاسفة المسلمين يؤكد في الحقيقة على أن القوانين البشرية والأنظمة المدنية، على الرغم من أنها قد تحقق إصلاحًا ظاهريًا، إلا أنها لا تستطيع إحداث تغيير دائم في سلوك الفرد والمجتمع بدون أسس اعتقادية مثل الإيمان بالله والمعاد. إن استدلال جوادي آملي على عدم كفاية العقل والفطرة للإصلاح هو بمثابة نقد ضمني للمدارس الإنسانوية والعقلانية التي تعتبر الإنسان قادرًا على تنظيم الحياة الاجتماعية بشكل مستقل عن الوحي. كما أن التأكيد على دور المعاد في السيطرة على الأهواء النفسية، هو تأكيد على نوع من "التحكم الداخلي". بناءً على ذلك، فإن الإيمان بالمساءلة أمام الله يخلق آلية تنظيم ذاتي تتجاوز الرقابة الخارجية مثل القانون أو العقوبة.

### ٢. التعليم والتأديب

التعليم بمعنى إيجاد الفضائل النظرية لدى الناس، والتأديب كآلية للوصول

المتزامن إلى الفضائل الأخلاقية والصنائع والمهارات العملية لدى الناس (الفارابي، ١٩٩٥ش، ص ٧١). يبدو أنه في ضوء معنى التعليم والتأديب، يعتبر نصير الدين الطوسي هذين الأسلوبين طريقة فعالة لإصلاح الفرد والمجتمع، ويعدّهما من الطرق الأساسية لإحداث التغييرات لتحقيق الظروف المرغوبة (نصير الدين الطوسي، ١٣٨٧ش، صص ٦٢-٦٥). ويستشهد بأرسطو الذي يشير إلى أن التعليم والتأديب يمكن أن يحول الأشرار إلى أخيار، ويؤيّد هو نفسه هذا الرأي إلى حد ما (نصير الدين الطوسي، ١٣٨٧ش، ص ١٠٤). يوضح بعض الفلاسفة، بالتركيز على أهمية التأديب في إصلاح أفراد المجتمع، ضرورة وجود حكام مصلحين في المجتمع. بناءً على هذا الرأي، فإن البشر منذ بداية الخلق، بسبب تنوع المواهب والخصائص الفطرية، لديهم طبائع ومناشئ مختلفة. ميولهم ودوافعهم ليست متساوية، وأهدافهم ورغباتهم تختلف أيضًا. هذا الاختلاف ينعكس في أقوالهم وسلوكهم وأخلاقهم ونواياهم. توجد في طبيعة البشر رذائل، وإذا لم يتم كبحها بالتعاليم الدينية والهدايات العقلانية، فإنها ستتعزز تدريجيًا وتؤدي إلى فساد كبير. بالنسبة لمعظم الأفراد، فإنّ النصائح الدينية والمواعظ العقلية وحدها لا تكفي، بل يحتاجون إلى التأديب والسياسات الحكومية ليتم توجيههم إلى الطريق الصحيح وإصلاحهم. لذلك، تقتضي الحكمة الإلهية وجود حاكم عادل ومصلح كامل بين الناس لتنظيم سلوك الناس وطرق إدارة المجتمع، وبذل قصارى جهده في تطبيق الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية (المحقق السبزواري، ١٣٨١ش، ص ٤٠٦). في هذا السياق، يعتبر صدر المتألهين استخدام أسلوب "الجدال بالتي هي أحسن" طريقًا لإصلاح المجتمع وتأمين مصلحة الناس (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١ش، ج٥، ص ٣٣).

يُظهر تأكيد الفيلسوفين المسلمين على التعليم والتأديب كركيزتين مكملتين في

عملية الإصلاح، أن هذين العنصرين ليسا مجرد آلية فردية، بل أدوات اجتماعية لتحقيق الإصلاح في مسار بناء المدينة الفاضلة. فمن خلال دمج آراء أفلاطون وأرسطو، يصمم الفارابي والطوسي نظامًا تعليميًا تربويًا يعالج الكمال النظري والعملي للمواطنين في آن واحد. كما يشير صدر المتألهين، من خلال طرح "الجدال بالتي هي أحسن"، إلى قيود الأساليب القسرية في الإصلاح الاجتماعي ويؤكد على الجوانب الإقناعية للحكم. يعبر هذا التطور الفكري عن أنه على الرغم من أن التأديب ضروري كآلية للرقابة الاجتماعية، إلا أنه لا يمكن أن يؤدي إلى تحول مستدام دون دعم التعليم والإقناع العقلاني. في الواقع، تقدم هذه المدرسة الفكرية، من خلال الجمع بين ثلاثة عناصر هي "الحكمة" و "العدالة" و "الأساليب الإقناعية"، نموذجًا شاملًا للإصلاح والهندسة الاجتماعية، والذي يمكن أن يحظى بالاهتمام في نظرية التربية السياسية حتى اليوم.

**٣. الرقابة**

تُعتبر الرقابة، التي تنقسم إلى نوعين داخلية وخارجية، من الأساليب الأساسية لإصلاح المجتمع. يستدل آية الله مصباح يزدي بأنّ تعزيز الرقابة الداخلية بين المواطنين هو أحد أكثر الطرق فعالية لإصلاح المشاكل الاجتماعية (مصباح يزدي، ١٣٩١ش، ص ١٦٤؛ مصباح يزدي، ١٣٩٠ش أ، ص ٢٧). تتحقق هذه الرقابة من خلال عوامل مثل اجتناب الذنوب، والاستغفار والتوبة، وأداء الفرائض مثل الصلاة والصيام (خامنئي، ١٣٦٩/٠١/٠٤ش؛ ١٣٦٩/٠١/٠١ش؛ ١٣٦٩/٠١/١٨ش؛ ١٣٦٩/٠٢/٠٦ش). يعتقد فلاسفة مسلمون مثل جوادي آملي أن العقل يحكم بضرورة الرقابة المتبادلة بين المواطنين والحكام؛ لأن مصير أفراد المجتمع مشترك، ونفع وضرر كل صلاح وفساد في المجتمع يعود على الجميع (جوادي آملي،

١٣٨١ش، ج٦، ص ١٢٩). يعتبر الشهيد مطهري الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبرز أساليب الرقابة الخارجية لإصلاح المجتمع (مطهري، ١٣٦٨ش، ج٢٥، ص ٨٦)، ويعتبر آية الله خامنئي هذا الأسلوب بأنّه الأكثر عقلانية لتصحيح المفاسد في المجتمع الإسلامي (خامنئي، ١٣٧٠/١٢/١٤ش).

بناءً على ذلك، تُعتبر الرقابة الداخلية والخارجية في الفلسفة السياسية الإسلامية، جناحين أساسيين لتحقيق مجتمع متعالٍ. الرقابة الداخلية، المتجذرة في الوعي الذاتي الأخلاقي والتقوى الفردية، تخلق أساسًا متينًا للنظام الاجتماعي، لأن المجتمع الذي يصلح مواطنوه أنفسهم بأنفسهم بناءً على ضميرهم الأخلاقي والتزامهم الديني، سيحتاج إلى رقابة خارجية أقل. من ناحية أخرى، فإن الرقابة الخارجية، وخاصة في صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي آلية ضرورية للحفاظ على القيم الجماعية ومنع الانحرافات الاجتماعية. يؤكد الشهيد مطهري وآية الله خامنئي أنّ آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست أداة قمعية، بل طريقة عقلانية وتعاونية لإصلاح المجتمع. تشير هذه النظرة إلى أن الرقابة الخارجية في الإسلام ليست سلبية بحتة، بل يمكن أن توجه المواطنين نحو السمو برؤية إيجابية. من هذا المنظور، فإن الرقابة المتبادلة بين الناس والحكومة ليست علاقة أحادية الجانب، بل هي تفاعل ثنائي الجانب يتشكل على أساس المسؤولية الأخلاقية والعقلانية الجماعية. في النهاية، يقدم مزيج الرقابة الداخلية (التقوى، التوبة، العبادة) والرقابة الخارجية (الأمر بالمعروف، مساءلة الحكومة) نموذجًا متوازنًا لإصلاح الفرد والمجتمع، يتجنب الإفراط في التحكم المطلق، ويمنع التفريط في القانون والفوضى. يمكن لهذا النموذج أن يحظى بالاهتمام في مجتمعات اليوم كإطار للحكم الرشيد والتنمية المرتكزة على الأخلاق.

**٤. النقد**

في فكر الفلاسفة المسلمين، يتم التأكيد على توفير مساحة للنقد والقبول به كضرورة لإصلاح المجتمع والنظام السياسي (الإمام الخميني، ١٣٧٨ش، ج١٤، ص ٣٦٦). بناءً على هذا الفكر، يتحمل المواطنون مسؤولية تقديم حلول عملية لإصلاح الأمور من خلال نقد أداء المسؤولين (جوادي آملي، ١٣٩٠ش ب، ص ٢١٨)، ومن ناحية أخرى، تلتزم جميع المؤسسات الحكومية بقبول الانتقادات المنصفة وتصحيح سلوكياتها وأدائها بما يتماشى مع أهداف النظام الإسلامي (خامنئي، ١٣٨٣/٠١/٠٢ش).

لذلك، لا يعتبر النقد وقبول النقد في الفكر الإسلامي مجرد حق مدني، بل واجب لضمان سلامة النظام السياسي. يربط الفلاسفة المسلمون النقد بالمسؤولية الاجتماعية، مع التأكيد على وجوب أن يتمتّع النقد البنّاء بخاصيتين في نفس الوقت: أولًا، أن يستند إلى التعاطف والالتزام بمبادئ النظام، وثانيًا، أن يصاحبه تقديم حلول عملية. هذا المنظور يتجاوز بالنقد مستوى التدمير والاحتجاج البحت، ويجعله عاملًا للإصلاح العام. النقطة الأساسية هي أن النقد والانتقاد في هذا النظام الفكري يجب أن يتم في إطار الأخلاق الإسلامية ومع مراعاة المصالح العامة. وبهذه الطريقة، بدلًا من أن يكون النقد أداة لإضعاف النظام، سيصبح عاملًا لإصلاح نقاط الضعف فيه.

**٥. النهوض والجهاد**

بحسب آية الله جوادي آملي، فإن الأنبياء بصفتهم حملة الدين الإلهي، والأئمة بصفتهم حفظة له، والعلماء العادلون بصفتهم ورثة هذه السلسلة، جميعهم نهضوا من أجل الإصلاح الشامل لشؤون حياة البشر، وهذا الأمر ذو طبيعة سياسية.

وكانت ثورة الإمام الحسين عليه السلام بصفته خليفة النبي صلى الله عليه وآله بهدف إحياء المعارف الدينية، التي تشمل الأبعاد العبادية، والحقوقية، والجنائية، والعلاقات الدولية. تم تعريف هدف هذه الثورة في وصية الإمام بأنها إصلاح شؤون الأمة، وهو أمر لا يمكن تحقيقه دون جهاد شامل، لأنه عندما ينتقل الدين من المجال النظري إلى مجال العمل ويفرض قيودًا على مصالح الساعين للسلطة، تتم مواجهته بجدية. يشير القرآن الكريم بتعبيرات مثل "يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ" (آل عمران: ٢١) إلى جهاد الأنبياء ضد الظالمين، ويذكر أن العديد من أنبياء الله قد استشهدوا في هذا الطريق (جوادي آملي، ١٣٨١ش، صص ٣٥-٣٦). وتأييدًا لهذا الرأي، يقيّم آية الله خامنئي الثورة على أنها "إصلاح كبير" في الهياكل السياسية والاجتماعية للمجتمعات (خامنئي، ١٣٧٩/٠١/٢٦ش). كما يعتقد العلامة جعفري أن الثورة تمهد الطريق لتشكيل حكومة إسلامية، والتي تمكن من تحقيق الإصلاح الأخلاقي للمجتمع وتحقيق الحقوق الأساسية للمواطنين (جعفري، ١٣٩٢ش، ص ٣٢٩).

يتضح من التأمل في هذه المجموعة من الأساليب أن الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية يقوم على نظام متكامل من الأساليب المتشابكة التي تغطي مختلف مستويات الحياة الفردية والاجتماعية. لا يعتمد هذا النظام الإصلاحي على أسلوب واحد، بل على التفاعل الديناميكي لخمس طرق أساسية تعمل في علاقة عضوية مع بعضها البعض. في جوهر هذا النظام، يتم تعزيز الأسس العقائدية التي تعمل كمحرك للتغييرات الفردية والاجتماعية. هذا البعد الداخلي هو البنية التحتية التي تقوم عليها الأساليب الأخرى. يتشكل النظام التعليمي-التربوي بالتوازي مع هذا البعد الداخلي، ومن خلال الجمع بين التعليم والتأديب، فإنه يعمل على تنمية الفضائل النظرية والعملية في وقت واحد.

هذه الثنائية التعليمية هي جسر بين التحول الداخلي والسلوك الخارجي. يضع الهيكل الرقابي لهذا النظام، من خلال تصميم آليات داخلية وخارجية، إطارًا لاستدامة الإصلاحات. الرقابة الداخلية المرتكزة على الضبط الذاتي الأخلاقي والرقابة الخارجية المعتمدة على المسؤولية الاجتماعية، في تفاعل ثنائي، تضمن سلامة النظام الاجتماعي. هذا الجهاز الرقابي ليس فقط رادعًا، بل يلعب أيضًا دورًا وقائيًا وإصلاحيًا. علاوة على ذلك، تعمل مساحة النقد وتقبّل النقد كنظام لتصحيح الأخطاء في هذه المجموعة. هذه الآلية، من خلال إيجاد تدفق حر للأفكار وإمكانية تقديم ردود فعل تصحيحية، تمنح النظام المرونة والقدرة على التكيف مع الظروف المتغيرة. في الحالات التي تصبح فيها الآليات السابقة غير فعالة، يدخل أسلوب النهوض والجهاد كحل أخير لتغيير الهياكل الفاسدة.

النقطة المهمة في هذا النظام متعدد الطبقات هي الارتباط المنهجي والهرمي للأساليب. تعمل الأساليب الأكثر اعتدالًا مثل التعليم والنقد كخط الدفاع الأول للإصلاح، بينما تُستخدم الأساليب الأكثر قوة مثل التأديب والجهاد في مراحل لاحقة. ينبع هذا التدرج الهرمي من المبادئ الأخلاقية الإسلامية المتعلقة بضرورة تناسب الأسلوب مع الظروف. بالإضافة إلى ذلك، يقدم هذا النظام الإصلاحي، من خلال المزج الذكي بين الأساليب الفردية والجماعية، والداخلية والخارجية، والتدريجية والثورية، نموذجًا شاملًا يمكنه إظهار المرونة في مواجهة التحديات الاجتماعية المتنوعة. تكمن قوة هذا النموذج في قدرته على استخدام تركيبات مختلفة من الأساليب حسب الاحتياجات المتغيرة للمجتمع.

**خلاصة البحث**

تُظهر نتائج البحث الحالي، الذي تناول دراسة النظام الفكري للإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية مع التركيز على توضيحه النظري وتطبيقه العملي، أن الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية هو مفهوم شامل ومتعدد الأبعاد يشمل المجالين الفردي والاجتماعي على حد سواء. على عكس المناهج الغربية التي تقصر الإصلاح بشكل أساسي على التغييرات التدريجية والهيكلية، فإن النظرة الإسلامية للإصلاح، بالإضافة إلى الأبعاد السياسية والاقتصادية، تشمل أيضًا الأبعاد الثقافية والأخلاقية والروحية. وتشير سمات الإصلاح المنشود في الفلسفة السياسية الإسلامية، بما في ذلك الديناميكية، والعقلانية، ومحورية العدالة، ومحورية الشعب، والنظرة الشاملة، إلى الاختلاف الجوهري لهذا المفهوم عن النماذج العلمانية. في النهاية، أظهر هذا البحث أن الفلسفة السياسية الإسلامية، من خلال دمج النظرية والتطبيق، تقدم نموذجًا ديناميكيًا وشاملًا للإصلاح يلبي الاحتياجات الروحية للبشر ولديه أيضًا فعالية اجتماعية وسياسية. وبناءً على ذلك، يمكن التأكيد بشكل خاص على النتائج التالية:



**١. مفهوم الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية:** يتجاوز الإصلاح في الفلسفة السياسية الإسلامية مجرد التغييرات الهيكلية، ويُعرَّف بأنه حركة شاملة لتحويل الفرد والمجتمع نحو الوضع الإلهي الأمثل. هذا المنظور يختلف اختلافًا جوهريًا عن التعريفات الاختزالية الغربية التي تقصر الإصلاح على التغييرات التدريجية في المؤسسات السياسية.

**٢. تحقق العدالة من خلال الإصلاحات متعددة الأوجه:** أظهر البحث أنه بحسب الفلسفة الإسلامية، لا يكفي الإصلاح الاقتصادي أو السياسي بمفرده، بل يجب أن يصاحبه إصلاح ثقافي وأخلاقي في الوقت نفسه. هذا الاستنتاج يتحدى النهج أحادية البعد الماركسي والليبرالي.

**٣. ديناميكية أساليب الإصلاح في الإسلام:** على عكس التصور الشائع، تشير النتائج إلى أن الفلسفة الإسلامية تدعم الإصلاح التدريجي، وفي ظروف معينة، تسمح بالتغييرات الثورية. هذا الاكتشاف يجعل المواجهة التقليدية بين الإصلاح والثورة نسبية.

**٤. الشعب محور الإصلاحات:** تم تحديد الشعب كمحور أساسي للإصلاحات. أظهر البحث أنه في الفلسفة السياسية الإسلامية، تفشل الإصلاحات المفروضة من الأعلى إلى الأسفل، وأن المشاركة النشطة للشعب شرط ضروري لنجاح أي حركة إصلاحية.

**٥. نظرية الإصلاح الحضاري:** تم استنباط نظرية الإصلاح الحضاري كإنجاز نظري للبحث. بناءً على النتائج، فإن الفلسفة الإسلامية قادرة على تقديم نموذج يلبي الاحتياجات الروحية وفي الوقت نفسه يحقق الكفاءة الاجتماعية. يمكن أن تشكل هذه النظرية أساسًا لتطوير نموذج محلي للتقدم في المجتمعات الإسلامية.

**٦. حل التعارض الذاتي بين الثبات والتطور:** تم حل التعارض المتأصل بين الثبات والتطور في هذا البحث. أظهرت النتائج أنه في الفلسفة الإسلامية، لا يعني الإصلاح نفي السنن الأصيلة، بل تحديثها في إطار القيم الدينية الراسخة. هذا الاستنتاج يفتح الباب أمام نظرية التنمية الإسلامية المستدامة.

# المصادر


١. الإمام الخميني، روح الله. (١٣٧١ش). *شرح چهل حديث*. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٢. الإمام الخميني، روح الله. (١٣٧٨ش). *صحيفه امام: مجموعه آثار امام خمينى* رحمه الله (ج٦و١٤). طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني رحمه الله.

٣. جعفري تبريزي، محمد تقي. *ترجمه و تفسير نهج البلاغه* (ج٣). طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية.

٤. جعفري تبريزي، محمد تقي. (١٣٩٢ش). *تكاپوى انديشه‌ها* (جمع: علي رافعي). طهران: مؤسسة تدوين ونشر تراث العلامة جعفري.

٥. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٧٨ش). *تسنيم: تفسير قرآن كريم* (ج٢، ٢٦، ٢٩و٥٨، تصحيح: علي إسلامي). قم: مركز نشر اسراء.

٦. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨١ش). *شكوفايى عقل در پرتو نهضت حسينى* (ج٦). قم: مركز نشر اسراء.

٧. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨٣ش). *تفسير موضوعى قرآن مجيد* (ج٣). قم: مركز نشر اسراء.

٨. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٩٠ش «الف»). *ادب قضا در اسلام* (تدوين وتحقيق وإعداد: مصطفى خليلي). قم: مركز نشر اسراء.

٩. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٩٠ش «ب»). *نسبت دين و دنيا: بررسى و نقد نظريه سكولاريسم* (تدوين وإعداد: علي رضا روغني موفق؛ تصحيح: سعيد بند علي). قم: مركز نشر اسراء.

١٠. خامنئي، السيد علي. (١٣٦٩/٠١/٠١ش). كلمة سماحته في مجموعة من مسؤولي النظام في اليوم الأول من السنة الجديدة، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2282.

١١. خامنئي، السيد علي. (١٣٦٩/٠١/٠٤ش). كلمة سماحته في مجموعة من مدرسي وفضلاء وطلبة الحوزة العلمية بمشهد. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2284.

١٢. خامنئي، السيد علي. (١٣٦٩/٠١/١٨ش). كلمة سماحته في مختلف شرائح المجتمع في اليوم الحادي عشر من رمضان المبارك ١٤١٠هـ. نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2288.

١٣. خامنئي، السيد علي. (١٣٦٩/٠٢/٠٦ش). كلمة سماحته في مختلف شرائح المجتمع في اليوم الثلاثين من رمضان المبارك ١٤١٠هـ، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2300.

١٤. خامنئي، السيد علي. (١٣٧٠/١٢/١٤ش). كلمة سماحته في لقائه بمجموعة من رجال الدين، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2604.

١٥. خامنئي، السيد علي. (١٣٧٧/٠٨/١٢ش). كلمة سماحته في لقائه بمجموعة من التلاميذ والطلبة، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2916.

١٦. خامنئي، السيد علي. (١٣٧٨/٠١/٢٣ش). كلمة سماحته في لقائه بمجموعة من رجال الدين، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2940.

١٧. خامنئي، السيد علي. (١٣٧٩/٠١/٢٦ش). كلمة سماحته في خطبة صلاة الجمعة بطهران، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية،

https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3002.

١٨. خامنئي، السيد علي. (١٣٨٣/٠١/٠٢ش). كلمة سماحته في لقائه الزائرين والمجاورين للحرم الرضوي الشريف، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3227.

١٩. خامنئي، السيد علي. (١٣٨٣/١٠/٠٢ش). كلمة سماحته في جامعة الإمام علي عليه السلام للضباط، نقلًا عن الموقع الإعلامي لقائد الثورة الإسلامية، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3265.

٢٠. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (١٩٨١م). *الحكمة المتعالية* (ج٥). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢١. الطباطبائي، محمد حسين. (بدون تاريخ). *الميزان في تفسير القرآن* (ج٢). قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

٢٢. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. (١٩٩٥م). *كتاب تحصيل السعادة* (تدوين ومقدمه وشرح: علي بوملحم). بيروت: دار و مكتبة الهلال.

٢٣. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (١٤٠٣هـ). *بحار الأنوار* (ج٤٤، تدوين وتحقيق: مجموعة من المحققين). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢٤. المحقق السبزواري، محمد باقر. (١٣٨١ش). *روضة الأنوار عباسي: مبانى انديشه سياسى و آيين مملكتدارى* (تدوين وتصحيح: نجف لكزائي). قم: بوستان كتاب.

٢٥. مسكويه، أبو علي؛ أبو حيان التوحيدي، على بن محمد. (١٣٧٠ش). *الهوامل والشوامل* (تدوين وتصحيح: أحمد أمين وأحمد صفر). القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٦. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٨٢ش). *آذرخشى ديگر از آسمان كربلا* (تدوين وتصحيح: محمود پاكروان). قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٢٧. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٨٨ش «أ»). *مشكات: اخلاق در قرآن* (ج٣).

تدوين وتحقيق: محمد حسين اسكندرى). قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٢٨. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٨٨ش «ب»). *انقلاب اسلامى جهشى در تحولات سياسى تاريخ* (تدوين: قاسم شباننيا). قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٢٩. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٩٠ش «أ»). *مشكات: جامعه و تاريخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣٠. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٩٠ش «ب»). *انسانسازى در قرآن* (تدوين وتنظيم: محمود فتح علي). قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣١. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٩٠ش «ج»). *انقلاب اسلامى و ريشه‌هاى آن*. قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣٢. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٩١ش). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣٣. مصباح يزدي، محمد تقي. (١٣٩٣ش). *اصلاحات: ريشه‌ها و تيشه‌ها* (تدوين: قاسم شباننيا). قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣٤. مطهري، مرتضى. (١٣٦٨ش). مجموعه آثار (ج٢٤ و ٢٥)، طهران: صدرا.

٣٥. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد. (١٣٨٧ش). *اخلاق ناصرى* (تدوين وتصحيح: مجتبى مينوى وعلي رضا حيدري). طهران: خوارزمي.

٣٦. هيوود، اندرو. (١٣٨٣ش). *درآمدى بر ايدئولوژى هاى سياسى: از ليبراليسم تا بنيادگرايى دينى* (تدوين وترجمه: محمد رفيعى مهرآبادى). طهران: وزارة الخارجية.

## 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 Seven

Mahmoud Fallah, Najaf Lakzaei, Sharif Lakzaei.



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. 4, No. 1, Issue 7, Spring & Summer 2024**

**7**

**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:**

**Abdul Hossein Safi, and Mohammad Reza Amouhosseini**

**Tel.:+ 98 - 2531156909 ● P.O. Box.: 37185/3688**

**ipt.isca.ac.ir**

**1. Our Sincere Thanks To Sharif Lakzaei For Serving As The Guest Guest Executive Director In This Issue.**

http://ipt.isca.ac.ir

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy