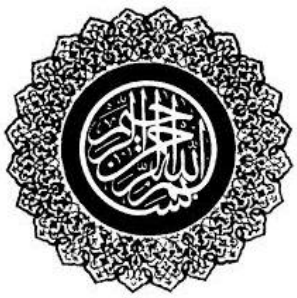

الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٥، العدد ٢، خريف وشتاء ٢٠٢٥

١٠

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 محمدرضا عمو حسيني

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

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

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

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

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

١. رئيس التحريرِ الضيف في هذا العدد هو سعادة الدكتور محمود فلاح.

هيئة التحرير

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

آية الله عبد الكريم فرحاني
أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية – إيران (قم)

د. غلامرضا فياضي
أستاذ قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله ـ إيران (قم)

د. فوزي العلوي
أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة ـ تونس

أ. شفيق جرادي
رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ـ لبنان

د. منصور ميرأحمدي
أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي ـ إيران (طهران)

د. شمس الله مريجي
أستاذ قسم العلوم الاجتماعية، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ إيران (قم)

د. طلال عتريسي
أستاذ علم الإجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية
مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف – لبنان

د. حسين الهىنجاد
أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

د. السيد سجاد إيزدهي
أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ إيران (قم)

د. داود مهدوىزادگان
أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية ـ إيران (طهران)

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

د. أحمدرضا يزداني مقدم
أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

هيئة التحكيم للعدد العاشر

السيّد كاظم السيّد باقري، محمود فلاح، نجف لك زائي، شريف لك زائي.

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

دعوة لنشر البحوث

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

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

١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.

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

٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.

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

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

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

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

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

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

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

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

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

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

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

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

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

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

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

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

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

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

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

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

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ إلى ٨ مفردات.

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

شروط إدراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

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

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

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

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

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

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

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

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

١- العنوان

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

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

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج ونتائج البحث (تحليل الكاتب ورأيه)

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

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

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

كتابة الهوامش

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

توثيق الهوامش داخل النص

✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)

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

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

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

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

قائمة المصادر

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

الفهرس

فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي ٩
علي شيرخاني ـ أميد خليلي مهر

دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني ٣٦
علي ملكي

سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي ٥٩
عبدالوهاب فراتي

الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر ٨٢
شريف لك زائي

المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي) ١٠٨
حبيب‌اله بابائي

إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم ١٤٠
حانية ملا شفيع

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

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

The Functionality of Custom (*'Urf*) in Bay'ah, Elections, and Shura from the Perspective of Political Jurisprudence*

Ali ShirKhani[1] **Omide Khalili Mehr**[2]

1. Professor, Department of Political Science, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
4321229030@iau.ir
2. Ph.D. in Political Science; Graduate of the Qom Islamic Seminary, Iran.
Khalili.m4083@gmail.com

Abstract

Custom (*'urf*) is a significant phenomenon in Shi'i jurisprudence which, following the intellectual ascendancy of Usuli jurists over the Akhbaris, became increasingly familiar within Shi'i legal discourse. From the past century onward, Shi'i jurisprudence has also developed new conceptual tools, including notions such as *sirat* (practice) and *bina' al-'uqala'* (the practice of rational agents). As a result, we witness the relative effectiveness of *'urf* in the fields of jurisprudence and ijtihad. Notwithstanding this development, the application of *'urf*, particularly in the domain of political issues and political jurisprudence, has remained fragmented and has generally lacked systematic theoretical and practical attention. Accordingly, the central question of this study concerns the role and status of *'urf*—from a jurisprudential

* ShirKhani, A.; Khalili Mehr, O. (2025). The Functionality of Custom (*'Urf*) in Bay'ah, Elections, and Shura from the Perspective of Political Jurisprudence. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 9-35.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74414.1061

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/10 ● **Revised:** 2025/05/03 ● **Accepted:** 2025/07/04 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

and theoretical perspective—in areas such as bay‘ah (allegiance), elections, and shura (consultation). A review of the existing literature indicates that although studies have been conducted on shura, bay‘ah, political participation from Qur’anic or jurisprudential perspectives, and the position of bay‘ah and elections in the Islamic political system, a significant gap remains. This gap lies in the lack of focused attention to the status of *‘urf* in bay‘ah, elections, and shura based on the principles and evidences of political jurisprudence —an issue that constitutes one of the key topics in this field. Given the importance of this subject, the present study adopts a jurisprudential and argumentative approach to examine the functionality and effectiveness of *‘urf* in major political arenas such as bay‘ah, elections, and shura. With an innovative perspective—such as re-evaluating the theoretical frameworks of jurists and incorporating the evidences of political jurisprudence —the study elucidates the relationship between *‘urf* and bay‘ah, elections, and shura, and highlights the essential and effective role of *‘urf* in these domains. Using a descriptive–analytical method and relying on evidences such as the practice of the Infallibles in their engagement with prevailing customs at the time of bay‘ah, the right to self-determination, and the probative authority of rational practices (*sirat al-‘uqala’*), the study demonstrates the fundamental effectiveness of *‘urf* in areas such as the establishment of political systems and their functions, grounded in bay‘ah, public elections, and adherence to majority opinion. The findings indicate that *‘urf* and the people, within the Shi‘i political system, play an effective and essential role through mechanisms such as bay‘ah or elections. In the absence of explicit textual designation—such as in the case of the rule of the Infallible—*‘urf* constitutes one of the principal pillars of the legitimacy of religious governance.

Furthermore, based on the scope and implications of the evidences of shura—particularly the two Qur’anic verses *“and their affairs are conducted through consultation among them”* (Qur’an 42:38) and *“and consult them in matters”* (Qur’an 3:159)—the legitimacy of customary consultation in politics and political jurisprudence is established. Shura thus plays a crucial role both in the formation and

continuation of governance, exerting significant influence during the stage of political stability and continuity. Accordingly, through an examination of the classifications of shura, the aforementioned evidences, and the proof of rational practice (*sirat al-ʿuqala'*), obligatory shura is shown to apply to public affairs of society, including political matters, issues of war and peace, international treaties, and administrative and economic affairs. The importance of this concept is such that, according to some jurists and scholars, shura and consultation constitute one of the most essential mechanisms for controlling political power. Among prominent jurists who emphasize shura and customary consultation is Mohaqqiq Na'ini, who derives the obligation of consultation in all political affairs and the foundation of political matters upon collective consultation from the verses *"and consult them in matters"* and *"their affairs are conducted through consultation among them."* Consequently, the domain of consultation is identified as *"the affairs of the people,"* encompassing matters related to governance implementation and political arenas.

Keywords
Custom (*ʿurf*); rational practice (*sirat al-ʿuqala'*); politics; political structure; Shiʿi jurisprudence; shura; public opinion

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ۲۷۸۲-۲۰۱۵

فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي*

علي شيرخاني [۱] أميد خليلي مهر [۲]

۱. أستاذ قسم العلوم السياسية، وحدة قم، جامعة آزاد الإسلامية، قم، إيران (**نويسنده مسئول**).
4321229030@iau.ir

۲. دكتوراه في العلوم السياسية وخريج الحوزة العلمية في قم.
Khalili.m4083@gmail.com

الملخّص

إنّ«العرف» بوصفه ظاهرة أساسية في الفقه الشيعي، يلعب دورًا محوريًّا في ديناميكية الاجتهاد؛ ومع ذلك، لم تخضع وظيفته في مجال الفقه السياسي للبحث والتمحيص بشكل منسجم. تسعى هذه الدراسة، بهدف تبيين مكانة وفاعليّة العرف في المفاهيم السياسية الرئيسة مثل البيعة، والانتخابات، والشورى، إلى تقديم إطار نظري للربط بين التراث الفقهي والبُنى السياسية الحديثة. وقد اتّبعت هذه المقالة المنهج الوصفي-التحليلي، وتمّ -من خلال مراجعة آراء الفقهاء الكبار- استخلاص العلاقة بين الأدلة الشرعية والضرورات العُرفية. تبيّن نتائج البحث أنّ العرف وسيرة العقلاء في النظام السياسي الشيعي ليسا مجرّد أدوات ثانوية، بل هما عنصران أصليان في نشوء الحكومة وبقائها. ويستدلّ الكتّاب - من خلال تحليل طبيعة البيعة وتطبيقها مع نموذج الانتخابات - بأنّ هذين المفهومين يعبّران عن حقّ تقرير المصير والمشاركة الجوهرية

* شيرخاني، علي؛ خليلي مهر، أميد. (٢٠٢٥). فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥ (٢)، صص ٩-٣٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74414.1061

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٣/٠١ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٥/٠٣ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٧/٠٤ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

للشعب في الحوكمة. وعلى هذا الأساس، في عصر الغيبة وغياب النصّ الخاصّ، يُعدّ العرف والرأي العام الركن الرئيس في إضفاء الشرعية على النظام السياسي. وفي جزء آخر من النتائج، وبالاستناد إلى أدلة الشورى (مثل آيات «وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» و«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، تمّ إثبات أنّ المشاورة في الشؤون العامة للمجتمع بما في ذلك المسائل الإدارية والعسكرية والاقتصادية أمر واجب ومنشئ للنظام، يضع الإدارة الكليّة للمجتمع على مدار العقلانية الجماعية. وفي الختام، تستنتج هذه المقالة أنّ إعادة اكتشاف وظيفة العرف تؤدّي إلى تعزيز مساءلة المسؤولين، والتداول السلمي للسلطة، وفاعليّة النظام السياسي في مواجهة متطلبات العصر.

الكلمات المفتاحية

العرف، سيرة العقلاء، الفقه السياسي، البيعة، الانتخابات، الشورى، الشرعية.

المقدّمة

يشتمل الفقه والحقوق الإسلامية على مسائل وأحكام ذات منشأ عرفي، وكانت متداولة في المجتمعات السابقة وقبل حضور النبيﷺ، حيث قام الشارع بإمضائها أو التصرّف فيها (الفياض، ١٤١٠هـ، ج١، ص ١٨٤). وعلى هذا الأساس، فإنّ للعرف مكانة مهمّة في الفقه الإسلامي، لدرجة أنّه في بيان مصادر الحقوق الإسلامية الرئيسة قيل: إنّه بالإضافة إلى القرآن، والسنّة، والإجماع، والعقل، فقد حظي العرف والعادة بتأييد الشرع في بعض المسائل (بهادری جهرمی؛ شعبانپور، ١٣٩٢ش). وبالطبع، فإنّ الحقوق الإسلامية تولي العرف اعتباراً وقيمة بقدر ما لا يكون منافياً لشؤون الإنسان وكذلك مبدأ العدالة، وكذلك لا يؤدّي قبوله إلى الخروج عن دائرة الشريعة (نجوميان، ١٣٤٨ش، ص ٣٢٦). يُعدّ موضوع العرف ودوره ومكانته في الفقه من أهمّ المواضيع التي يؤدي بحثها الشامل إلى فهم أفضل للعلاقة بين العرف والفقه، ويجنّبنا الوقوع في سراب الإفراط والسقوط في هاوية التفريط (واسعی، ١٣٧٩ش). ويُعدّ الوحيد البهبهاني من أوّل المؤسسين لجعل العرف أكثر فعاليّة في نطاق الفقه والاجتهاد. فقد قام بدراسة العرف اللفظي من زوايا مختلفة؛ وبالطبع، لم يستطع أحدٌ مثل صاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، والشهيد الصدر أن يُنظِّم هذه الحركة ويُحكمها. وفي هذه الحقبة، يخرج البحث حول العرف من حالته اللفظية والاستعمالية، ويُعرّف فقهاء الشيعة ظاهرة العرف بمصطلح (السيرة أو بناء العقلاء)، والنتيجة هي نشوء مدرسة العرف الشيعيّ (سعدی، ١٣٩٥ش، صص ٣-٥١). لذلك، في العصر الحديث والمعاصر، يُستخدم عادةً مصطلح «سيرة العقلاء» للدلالة على ظاهرة العُرف في الأدبيات الفقهية. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّه رغم استخدام العرف لدى الفقهاء بعبارات مختلفة، إلا أنّنا نشهد غياب الاهتمام التطبيقي به في الفقه، ولا سيّما في الفقه السياسي، بحيث إنّنا وإن كنّا نرى استخداماً استطرادياً ومتفرّقاً للعرف في

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

المباحث والموضوعات الفقهيّة، إلا أنّ أبعاده المهمّة، بما في ذلك البحث في حجيّة العرف، ودليليّته، وتطبيقاته العرفيّة، قد بقيت مُهمَلة غالباً. وإنّ هذا المنهج يبدو بوضوح أكبر في مجالات مثل السياسة والمباحث المتعلقة بالفقه السياسي، بحيث إنّ الفقهاء إمّا لم يتدخلوا في مثل هذه المباحث، أو إنّ تدخّلوا فلم يولوا العرف والسيرة اهتماماً نظريّاً وعمليّاً وتطبيقيّاً يُذكر. وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنّه على الرغم من البحث في العرف ضمن الفقه السياسي الشيعي في إطار مواضيع معيّنة، إلّا أنّنا نشهد غياب نظرة فقهية وتشغيلية عميقة للعرف، بحيث إنّه في مختلف مباحث السياسة، توجد اختلافات في الرأي حول مدى نطاق العرف، ومكانته، ووظائفه في السياسة.

نظراً للنقاط المذكورة أعلاه، فإنّ المسألة التي يقتضي الأمر دراستها في هذا البحث ضرورة، هي دراسة وتبيين دور وفاعليّة العرف في بعض أهمّ موضوعات السياسة، مثل: البيعة، والانتخابات، والشورى، من منظور الفقه الشيعي. وبالنظر إلى مراجعة سابقة البحث، وعلى الرغم من أنّ دراسات قد أُجريت حول موضوع الشورى، والبيعة، والمشاركة السياسية من منظور القرآن أو الفقه، أو حول مكانة البيعة والانتخابات في النظام السياسي الإسلامي، إلا أنّه لم يتمّ العثور على بحث يتوافق مع موضوع هذا البحث واتّجاهه فيه؛ وبالتالي يُعدّ أمراً جديداً ومبتكراً.

وعلى هذا الأساس، ونظراً إلى أهمية المواضيع المذكورة في السياسة وارتباط العرف بها، فإنّ دراسة دور العرف الأصلي أو الآلي في هذه الحالات، مع التركيز على الفقه السياسي الإطار النظري للفقهاء، وإعادة النظر في الإطار النظري للفقهاء، تُعدّ أمراً مهمّاً وجديداً. وتكمن ضرورة هذه المراجعة والدراسة في تحديد دور العرف، ونطاقه، ومدى كفاءته في الجالات المذكورة من منظور الفقه والفقهاء، وهل ثُبتت مكانة العرف الأصلية ودوره في منح الشرعية من

خلال الأدلة والمباني الفقهية؟ وبالتالي، فإنّ دراسة آراء الفقهاء عند مواجهة هذه المجالات، ونظرتهم إلى العرف، ومدى نطاقه في السياسة، تعدّ أمراً مهمّاً يُؤدّي إلى تبيين منطقيّ لفاعليّة العرف في البيعة، والانتخابات، والشورى.

١. دراسة مفهوم العرف والعناوين المشابهة

١-١. تعريف العرف

أ. العرف في اللغة

من بين المعاني اللغوية للعرف: المعرفة والعرفان، والقرار، والسكينة والهدوء، والانتقال والتتابع (الراغب الأصفهاني، ١٣٨٢ش، ص ٣٤٣). وفي مقابل «النكر»، بمعنى الفعل المستحسن عقلاً أو شرعاً، وتتابع الشيء والمكان المرتفع (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٩، ص ٢٣٩) والتتابع والاتصال والاستمرار، والأمر المستحسن والحسن (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص ٢٨١)، وكذلك الأمر المعروف والمتعارف بين الناس، والخلق والعادة (عميد، ١٣٥٨ش، ص ٧٢٨). وإن كان يُتصوّر أوّلاً وجود علاقة لزومية بين بعض المعاني وبعضها الآخر، إلا أنّ هذه العلاقة تزول مع تأمّل بسيط؛ إذ من الممكن أن يكون الأمر غير متداول ولا معروف، ومع ذلك يكون مستحسناً لدى العقل. والنتيجة هي أنّه بالنظر إلى المنهج والنظرة الفقهيّة إلى الموضوع، فإنّ استعمال لفظ العرف يُراد به معنى الخلق والعادة، والفعل المستحسن من ناحية العقل أو الشرع، والأمر المتداول بين الناس.

ب: العرف في الاصطلاح

لقد ذُكرت تعاريف مختلفة للمعنى الاصطلاحي للعرف، مما يكشف عن تصوّرات متباينة تجاه هذه اللفظة. ومن بينها: العادات التي كانت في العصور الماضية جزءاً من عادات المجتمع أو القوم، بحيث لو التزم ذلك القوم برضاهم

برضاها ولم يُحدثوا فيها تغييراً، أُطلق عليها لفظ العرف (پاشا صالح، ١٣٧٣ش، ص ١٩٤). ومن وجهة نظر وهبة الزحيلي، العرف هو ما ألفه الناس وعاشوا على أساسه، سواء كان عملاً شائعاً بينهم أو لفظاً يُعرف إطلاقه على معنى خاص؛ ولذلك يشمل العرف العملي والقولي (الزحيلي، ١٤١٨هـ، ص ٧). في تعريف آخر، هو عبارة عن تكرار عمل معلوم في مدة غير محصورة ينشأ من مصالح المكرّرين (جعفرى لنگرودى، ١٣٩٢ش، ص ٤٨٩). ومن وجهة نظر آخرين، لعلّ أفضل تعريف هو أنّ العرف هو الأسلوب والطريقة التي قبلها الناس ويتحرّكون على أساسها، سواء في القول أو في العادة (هاشمى شاهرودى، ١٣٩٢ش، ج٥، ص ٣٧٣). وبناءً على ذلك، فإنّ للعرف جانباً عامّاً، أي لفظيّاً وعمليّاً، ولذلك يشمل سيرة العقلاء أيضاً. ونقطة أخرى هي أنّ في تحقّق وبقاء العرف تؤثر مكوّنات مثل: الاطراد والشيوع، والاستمرار، والكون اختيارياً، وعدم اتخاذ صيغة قانونية؛ بحيث إنّه في حال فقدان أيّ من العناصر المذكورة، لا يتشكّل العرف (عليدوست، ١٣٨٨ش، ص ٦١). وبناءً على التعاريف المذكورة، فإنّ اليقين الحاصل من العرف الاصطلاحي هو عرف يتمتّع بأسلوب وطريقة محدّدة يتشكّل استناداً إلى المصالح، ونظراً إلى كون موضوع البحث فقهيّاً، فإنّ المراد بالعرف في هذه الدراسة هو العرف المؤثّر والفعّال في المباحث الفقهية.

١-٢. علاقة العرف بالعادة، وسيرة العقلاء، وبنائهم

إنّ مصطلح «العادة» - بشهادة استخدامه في الفقه - يتمتّع بمعنىً منفصل عن العرف. ومن وجهة نظر علماء الفقه والحقوق، تُسمّى «عادة» الأمور التي تتكرّر دون ارتباط عقلي، وتشمل الأقوال والأفعال التي تتكرّر دون تلازم عقلي على نطاق واسع، سواء كانت هذه الأقوال والأفعال ذات جانب فردي أو اجتماعي، وسواء كان منشؤها أمراً طبيعيّاً أو عقليّاً أو هوى النفس أو حادثة

خاصّة (سعدی، ۱۳۹۵ش، صص ۳-۲۲). وبناءً على ذلك، فإنّ العادة تشمل السلوكيات والأقوال الفردية والاجتماعية، إلا أنّ العرف له جانب اجتماعي وشامل، وبالتالي لا يشمل الحالات الشخصية والفردية. ونظراً إلى هذه النقطة، فإنّ العلاقة بين العرف والعادة ستكون علاقة عموم وخصوص مطلق؛ إذ ليست كلّ عادة عرفاً، إلّا أنّ كلّ عرف يقوم على أساس العادة.

يستخدم بعض الأصوليين عبارات مثل: «عرف العقلاء»، و«سيرة العقلاء»، و«طريقة العقلاء»، و«بناء العرف» لتبيين البناءات العقلائية (الهاشمي الشاهرودي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٢٣٤). ومن وجهة نظر آخرين، إنّ العرف وبناء العقلاء مفهومان متباينان، وإلا أنّ العلاقة بينهما في مصاديقهما هي علاقة عموم وخصوص من وجه؛ إذ على خلاف بناء العقلاء، إنّ مفهوم العرف مقيّد بأن لا يتّخذ صيغة قانونيّة مشروعة لدى أهل العرف والعادة» (عليدوست، ١٣٩٤ش، ص ١٥٣). إلّا أنّه مع فحص أدقّ، تتبيّن هذه النقطة، وهي أنّ بناء وسيرة العقلاء يُعدّ من أهمّ مصاديق العرف، بحيث إنّه ليس كلّ عرف سيرةً للعقلاء، إلا أنّ السِّيَر العقلائيّة تُعدّ من المصاديق الواضحة والبارزة للعرف.

١-٣. العرف في مذهب الإمامية

العرف اللفظي أو العرف الاستعمالي يقابله العرف العملي. ومحلّ اختلاف الفقهاء هو العرف العملي، ومتى ما أُطلق لفظ العرف مطلقاً، فإنّ المنصرف إليه والمراد هو هذا العرف العملي (محمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۷). وعلى هذا الأساس، إنّ فقهاء الإمامية غالباً يعتبرون العرف معتبراً إذا كان متعارفاً في زمن المعصوم عليه السلام ولم يُنهَ عنه. وفي القرن الأخير، غالباً ما يُستخدم مصطلح «سيرة العقلاء» بدلاً من العرف. ويقول بعض الفقهاء في تعريفه وتأييده: «إنّ سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى المتخصّصين في كلّ علم وفن، والمسائل الفقهية أيضاً ليست مستثناة

من هذه المسألة، ونعلم أنّ الشارع لم ينهَ ولم يردع عن مثل هذه السيرة، بل قام بتأييدها وتقويتها أيضاً. ومن وجهة نظرهم، فإنّ الدليل الرئيس في جواز التقليد هو سيرة العقلاء» (مكارم شيرازى، ١٤٢٧هـ، ج١، ص ٤٩٦). بناءً على التتبع الذي تمّ، فإنّ أهمّ أدلة إثبات حجيّة العرف هي: سكوت الشارع (الشهيد الصدر، ١٤١٠هـ، ج١، ص ٢٧٧)، وإمضاء الأحكام من جانب الشارع، وعلم المعصوم عليه السلام بالمستقبل (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٢، صص ١٢٩-١٣٠). كما يمكن - من خلال علم المعصوم بالحوادث المستقبلية، أو عن طريق «تنقيح المناط» - تصحيح سيرة العقلاء والعادات الموجودة في «ما لا نص في» والحالات التي لا تعارض النص واعتبارها معتبرة.

٢. دور العرف في البيعة والانتخابات

٢-١. ماهية البيعة من المنظور الديني وتقسيماتها

تُعدّ البيعة والانتخابات من أهمّ مواضيع السياسة، حيث نلاحظ نهجين في هذا المجال. يرى فريق أنّ البيعة قابلة للمقارنة مع الانتخابات من حيث الماهية والوظيفة، وأنّ كليهما تعبّران عن الدور الرئيس للشعب في الحكومة الإسلامية. وفي المقابل، ينكر آخرون وجود أيّ نوع من أوجه التشابه والاشتراك بين هذين المفهومين.

تنقسم البيعة من المنظور الديني وبالنظر للسيرة النبوية إلى ثلاثة أقسام: أ). بيعة الدعوة، وهي التعهد للدعوة والصبر في مواجهة تهديدات الجاهلية .ب: بيعة الجهاد، وهي التعهد في طاعة الأوامر العسكرية والصبر على مشاقّ الحرب. ج: بيعة الإمارة والولاية، والمراد منها التعهد في قبول الإمارة والولاية والطاعة، وهي موضوع بحثنا (آصفى، ١٣٨٥ش، ص ١١٨). إنّ دور البيعة ومكانتها التشريعية من المواضيع التي اختلف فيها الفقهاء، بحيث توجد ثلاثة آراء فقهيّة حول كون البيعة أمراً تأكيديّاً (تأكيداً للإمامة والطاعة)، أو أنّها من قبيل الشرط الواجب

(شرط لصحّة الطاعة)، أو أنّها من قبيل شرط الوجوب (شرط وجوب الطاعة وانعقاد الإمامة). يكمن الاختلاف بين الرأي الثاني والثالث في أنّه في فرض كون البيعة شرطاً للواجب، فإنّ طاعة الإمام والحاكم واجبة، إلّا أنّ هذا الواجب لا يسقط عن عهدة المكلّف إلّا بالبيعة؛ وبالتالي، كما أنّ الطاعة بدون البيعة غير صحيحة، فإنّ وجوب الطاعة أيضاً لا يسقط بدون البيعة، مثل العلاقة بين الوضوء والصلاة. أمّا في حالة كون البيعة شرطاً للوجوب، فإنّها تكون إنشاءً للولاية، وبالبيعة تنعقد الطاعة والإمامة. ووفقاً لهذا الرأي، فإنّ علاقة البيعة بالطاعة هي العلاقة بين المقدّمة والوجوب لا علاقة الوجود (آصفی، ۱۳۸۵ش، صص ۱۲۹-۱۳۱).

النقطة المهمّة هي أنّه على الرغم من أنّ نقض البيعة يُعدّ من الناحية الدينية نقضاً للعهد وتترتب عليه عواقب، إلا أنّ هذا العقد اللازم لم يُترك مطلقاً، بل هو مشروط بشروط اتّفق عليها الطرفان - ولو إجمالاً وبشكل ارتكازي؛ ولهذا السبب، فإنّ الإمام الحسين عليه السلام لا يرى بيعة الناس والعقد اللازم مع يزيد مانعاً لقيامهم ضده (ایزدهی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۸). وبناءً على ذلك، فإنّ البيعات التي تُستحصل عبر طرق غير متعارفة مثل الإغراء، والتهديد، والإكراه، تعتبر فاقدة للشرعية والآثار الفقهية.

وبعبارة أخرى يمكن القول: إنّ البيعة في تقسيم كلّي تنقسم إلى بيعة مشروعة وبيعة غير مشروعة، وللعرف دور مؤثّر وفعّال في البيعات المشروعة. وبالتالي، فإنّ مثل هذه البيعة تكون مقبولة لدى العقلاء ولها وجاهة شرعية. أمّا البيعة غير المشروعة فلا تكون مقبولة، وتشكيل أيّ نوع من أنواع الحكومة استناداً إليها لا يتمتّع بوجاهة شرعية ولا أساس ديني. وبالتالي، فإنّ البيعات غير المشروعة التي تُستحصل عبر طرق غير متعارفة ومخالفة لمنهج العقلاء لن تكون لها وجاهة فقهية ولا شرعية.

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

٢-٢. علاقة العرف بالبيعة والانتخابات في مواضيع السياسة

٢-٢-١. دراسة دور العرف في البيعة والانتخابات

وبالنظر إلى محوريّة البيعات المشروعة في هذه الدراسة، سنتناول دور ومكانة العرف والسيرة في مثل هذه البيعات. ومن هذه البيعات هو بيعة الناس مع أمير المؤمنين عليه السلام، فلمّا ذهبوا إليه عليه السلام ليبايعوه، امتنع أوّلاً وقال: «دَعُونِي والْتَمِسُوا غَيْرِي... وإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ ولَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وأَطْوَعُكُمْ لِمَنْ وَلَّيتمُوهُ أَمْرَكُمْ» (ارفع، ١٣٨٦ش، ص ٣١٧). إنّ هذا الكلام المنسوب إلى الإمام يشير إلى الدور المهمّ للعرف والناس في أمر الحكومة، بحيث إنّهم هم الذين يفوّضون تدبير الأمور إلى الأشخاص المؤهلين. ونظراً إلى وقوع هذه الحادثة في مرأى ومسمع المعصوم عليه السلام، لو كان أصل دخول العرف في إطار البيعات الشعبية في أمر الحكومة وحدوده يمنع شرعيّاً أو كان فاقداً للشرعية، لَكان لازم على الإمام عليه السلام أن يُخالف ذلك ويردّه، لا سيّما وأنّه بملاحظة الظروف والقرائن، لم يكن الإمام في حالة التقية.

تأييداً لهذا الموضوع، قام بعض الباحثين - بالنظر إلى مكانة البيعة بوصفها عقداً سياسيّاً بين الحكومة والمجتمع - بمقارنتها مع «العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو، ومع تجاهل الاختلافات الماهوية والمضمونيّة لكلا المنهجين، يذهبون إلى أنّ في الثقافة السياسية الإسلامية، عنصر الرضا والعقد فقد اكتسب أهمية خاصة بوصفه أحد أهم الخلفيات النظرية ومقدّمات المشاركة السياسية للأفراد (سجادى، ١٣٨٧ش، ص ١٤٤).

في هذا التفسير، شُبّهت البيعة بالانتخابات، وهي - شأنها شأن الانتخابات – تطرح أصل حقّ الرأي ونظر الناس، مع هذا الفرق أنّ آلية ممارسة هذا الحقّ في صدر الإسلام كانت تتحقّق - تماشياً مع العرف ومقتضيات الزمان - في إطار

البيعة ووضع اليد في يد الحاكم الإسلامي، أمّا في العصر الحاضر فإنّ هذا الأمر يتمّ عبر الانتخابات نظراً لتعقيدات الحياة السياسيّة (سجادی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۵). وفي المقابل، لم يقبل آخرون هذه المشابهة، ويعتبرون الانتخابات بمثابة إعطاء المنصب وشبيهة بالتوكيل، التي تترتّب عليها ثبوت حقّ الفسخ للناخبين، في حين أنّ البيعة هي تعهد بالطاعة، وليس المبايع قادراً على الفسخ؛ ووفقاً لهذا الرأي، لن تكون البيعة والانتخابات متّحدتين مفهوماً وماهيّة (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷ش، ج۲، صص ۲۲-۷۱). وفي هذا السياق، أكّد آخرون أيضاً من زاوية مختلفة على أهداف البيعة في محاور مثل: العضوية الرسمية للأفراد في المجتمع الإسلامي، وإعلان الحضور والمشاركة في الأمر المهم، وإثبات مقبولية الحكومة. وبالتالي، اعتبروا بيعات الأئمةعليهم‌السلام مع الناس تهدف إلى تحقيق الفعليّة للحكومة لا إلى إضفاء الشرعية عليها، وفي هذه الحالة ستكون البيعة تأكيداً للإمامة وأمراً تأكيديّاً (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۸).

النقد والدراسة: إنّ البيعة - شأنها شأن الانتخابات - تقبل الفسخ في حالة تجاوز المبايع لمضمون عقد البيعة. وبعبارة أخرى، إمّا أنّ البيعة من قبيل العقد بين المجتمع والدولة ولها مضمون خاصّ بها، وفي هذه الحالة يكون ركنها الأساسي والمنشئ هو العرف والناس، بحيث إنّه في حالة تجاوز المبايع لمضمون العقد، وكما كان ثبوت حقّ البيعة للناس، فإنّ حقّ الفسخ يبقى لهم أيضاً. وأو أنّها تكون خارج إطار العقد وتُعدّ مجرّد أسلوب وطريقة لتشكيل الحكومة والدولة، وفي هذه الحالة - وبالنظر إلى أدلّة حجيّة العرف وسيرة العقلاء وحقّ تقرير المصير - فإنّ للعرف والناس أيضاً دوراً أصليّاً هنا. وبناءً على ذلك، في كلتا الحالتين، تؤدي البيعة الشعبية دوراً محورياً في نشوء الحكومة وبقائها، بحيث إنّ هذه المرافقة في مرحلة بقاء واستمرار الحكومة لم تكن مطلقة، بل مشروطة بالالتزام الحاكم الديني بالأحكام واللوائح (القوانين) الإلهية والسلوك القائم على العدالة؛ وإلّا فعلى

المبايعين اللجوء إلى أدوات الرقابة مثل: النصيحة والنهي عن المنكر، وفي النهاية الإقدام على فسخ البيعة.

٢-٢-٢. تبيين مكانة العرف الأصلية في البيعة والانتخابات

وبناءً على إثبات فاعليّة العرف الأصلية في مجالَي البيعة والانتخابات، فإنّ تبيينها أكثر يستلزم شواهد وأدلة أكثر. وتكمُن أهمّية هذا الموضوع في أنّه من منظور بعض الفقهاء، فإنّ دور الناس وحقوقهم الأساسيّة في النظام السياسي أمر حاسم؛ إذ يرون أنّ «الحكومة الدينيّة هي الحكومة التي يمنح فيها الناس حقّ الحكم للحاكم باختيارهم، وقد أمضى الدين مثل هذا الحقّ في الحكم (صالحى نجف آبادى، ١٣٦٣ش، ص ٢٠٠). وفي هذا الرأي، يبلغ دور الناس من الأهميّة مبلغاً يمكنه فيه «أن يلزم القائد السياسي بأن يستشير ممثّلي الناس المباشرين وغير المباشرين، وفي حال امتناعه عن مثل هذا الأمر، يجيز للناس نقض البيعة» (صالحى نجف آبادى، ١٣٦٣ش، ص ٢٧١). وبالنظر إلى النقاط المذكورة، فإنّ للعرف دوراً مؤثّراً وفاعليّة أصليّة في مجال البيعة والانتخاب، بحيث إنّ عدم الالتفات إليه سيؤدّي إلى الإخلال بالشرعية في المجالات المذكورة.

وفي تبيين الدور الأصلي للعرف وأهميّته في البيعة والانتخابات، تُعدّ النقطة التالية جديرة بالاهتمام: إنّ بعض الفقهاء - وعلى الرغم من اتخاذهم مبدأ السيادة الإلهية وقبولهم بالتعيين الإلهي للحاكم الإسلامي - يرون أنّ للعرف والناس دوراً محوريّاً في مسائل حسّاسة مثل انتخاب رئيس الجمهوريّة، بحيث إنّ تعيين رئيس الجمهوريّة من قبله - رغم النصب والمشروعيّة الإلهيّة للحاكم - سيكون غير صائب. وكذلك بالنظر إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام لابنه: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حُرّاً»، فإنّ العزم الوطني والإرادة الشعبية لهما موضوعية

في هذا الأمر. وبالطبع، فإنّ هؤلاء لا يرون دوراً للناس في إضفاء المشروعيّة، بل نظراً إلى أنّ صلاحيّة المرشّحين يتمّ تاييدها من قبل منصوبي الحاكم المشروع (الحاكم المنصوب شرعاً) ثمّ يُنتخبون من قبل الناس، فإنّنا سنشهد تجميعاً بين المشروعيّة الإلهيّة والإرادة الشعبيّة. وبالطبع، إذا كان العزم والإرادة الوطنية على أن يكون والي المسلمين هو المُنتَخِب، فإنّ قراره سيكون نافذاً نظراً لتمتّعه بالسلطة الوطنية؛ لأنّ الغرض هو لزوم الفصل بين الحدود ومراعاة الحقوق من جميع الجوانب (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، ص ٤٩٥).

النقد والدراسة: إذا ثبت دور الشرعية للحاكم ولم يكن للشعب دخل فيها، فبالطبع يجب أن يثبت له حقّ تعيين الموظفين أيضاً. وبالتالي، في الفرض المذكور والحكم بعدم صحّة تعيين الأشخاص على يد الحاكم، وكذلك الدور المحوري للناس في انتخاب الأشخاص، يثبت - بنوع من الأنواع - حقّ شعبي مصحوب بإضفاء الشرعية. وبالنظر إلى طرح ودراسة المباني والقضايا المذكورة، ومراعاة أدلة حجيّة العرف وسيرة العقلاء وحقّ تقرير المصير، فإنّ للعرف والناس دوراً أساسيّاً ومحورياً في نشوء الحكومة وبقائها. والنتيجة هي أنّ العرف والناس في النظام السياسي الشيعي، سواء في إطار البيعة أو الانتخابات، قد كان لهما دور فعّال وأصلي، وفي غير حالات النصّ الخاص (حكومة المعصوم عليه السلام)، سيكونان من الأركان المهمّة لشرعية الحكومة الدينية.

٣. دور العرف في الشورى والمشورة

٣-١. الشورى والمشورة في لسان الأدلة

يُعدّ مفهوم الشورى والمشورة من المفاهيم المهمّة والتطبيقية في الفقه السياسي، وله أبعاد مختلفة. أحد أهمّ أبعاده هو بحث الانتخابات والبيعة في أصل تشكيل

الحكومة وتحقّق السيادة فعلياً، لذلك يمكن متابعة الأساس الفقهي للانتخابات أيضاً في بحث الشورى. في هذا القسم، سيكون محلّ الاهتمام الفاعليّة الأصليّة للعرف في إطار الشورى في مختلف أبعاد السياسة والبنية السياسيّة، بما في ذلك الانتخابات وغيرها. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الشورى هي أحد الأساليب التي يوليها أهل السنّة اهتماماً في اختيار الحاكم الإسلامي، في حين أنّه من منظور فقه الشيعة، فإنّ مجلس الشورى المقصود لدى أهل السنّة والذي استُخدم في صدر الإسلام لتعيين الخليفة، لم يكن له اعتبار لأنّه كان في مجال الأحكام الشرعية ومقابل النصّ الشرعي؛ وبالتالي، في حين أنّ أهل السنّة يعدّون الشورى من أسس النظام السياسي الإسلامي، فإنّ الشيعة - بسبب إيمانهم بالنصّ الخاص لعليّ عليه السلام - يعدّونها في عصر الحضور أحد الأساليب المعقولة والفعّالة للإدارة السياسيّة (سجادى، ١٣٨٧ش، ص ١٥٦). وبالطبع، توجد مبانٍ مختلفة بالنسبة لوظيفة الشورى ودورها في عصر الغيبة، إلا أنّه في البحث عن أدلة ومباني الشورى، فإنّ ما يُلاحظ بشكل إجمالي في كلام الفقهاء وبدراسة الكتاب والسنّة هو دلالة الآية ٣٨ من سورة الشورى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»، والآية ١٥٩ من سورة آل عمران «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، وبعض العبارات لأمير المؤمنين عليه السلام في خطابه لابنه، مثل عبارة: «اضْمُم آراءَ الرجال بعضَها إلى بعض ثمّ اختَر أقربها إلى الصواب وأبعدها إلى الارتياب» (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٤، ص ٣٨٥)، على موضوع المشورة ووجوبها. وبالطبع، من منظور الفقهاء، فإنّ روايات باب الشورى قابلة للانقسام إلى عدّة فئات، والتي تدلّ على مواضيع مثل: التشجيع والترغيب في مسألة الشورى، والإرشاد والهداية إلى حكم العقل في ضرورة الشورى، واستخدام الشورى في جميع الأمور سواء كانت سياسية، عامّة وشخصية، أو في الأمور السياسيّة والإداريّة فحسب، أو

النهي الإرشادي عن مخالفة الشورى (آصفی، ١٣٨٥ش، صص ٨ – ٤٠٣). كما يمكن إثبات ضرورة المشورة أيضاً عن طريق سيرة العقلاء. وبالنظر إلى أنّ سيرة ومنهج الحكماء في العالم كانت قائمة على الاستشارة في مختلف الحالات، مثل: الأمور الشخصية، والاجتماعية، والسياسية، فإنّ النتيجة - نظراً إلى مصلحة المسلمين - هي أنّ المشورة في الأمور المتعلقة بالسياسة ستكون أمراً ضروريّاً. وفي هذا الصدد، يرى البعض أنّ المشورة ليست مجرّد قاعدة تعبّدية أُسّست بواسطة الإسلام، بل إنّ العقلاء جعلوها دائماً على مرّ التاريخ في مقدّمة أمورهم. وإنّ تاريخ البشرية يشهد أنّ الاستشارة وطلب الرأي من الآخرين كان أمراً متعارفاً بين العقلاء والحكماء (میرعلی، ١٣٩١ش، ص ١٤٣). وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى أهمّية دور العرف وسيرة العقلاء في موضوع الشورى والمشورة، سنتناول فيما يلي تبييناً أكثر لدور العرف، وكذلك مصاديق الوجوب في الشورى.

٣-٢. نطاق الشورى والمشورة في السياسة

يرى بعض الباحثين - وبالاستناد إلى الآية {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} - أنّه على الرغم من أنّ دائرة لفظ «الأمر» في الآية واسعة وتشمل جميع الأمور، إلا أنّ القرينة اللبّية (العقلية) تُخرج الحالات التي حكم فيها الشارع وتقيّد إطلاقها. وعلى هذا الأساس، لم يكن النبيﷺ يطلب رأي الناس أبداً في الحالات التي صدر فيها نصّ صريح من جانب الله تعالى. وتوجد شواهد من هذا القبيل في التاريخ. وعلى سبيل المثال: في غزوة تبوك، وبعد أن لم تقع الحرب بعد عشرين يوماً، استشار النبيﷺ أصحابه حول العودة عبر الطريق الشمالي. وعندما طرح بعض الأصحاب سؤالاً مفاده هل نزل في هذا الموضوع وحي وأمر إلهي أم لا؟ أجاب النبيﷺ: «لَوْ أُمِرْتُ بِهِ مَا اسْتَشَرْتُكُمْ فِيهِ» (میرعلی، ١٣٩١ش، ص ١٥٤). وبناءً على

ذلك، فإنّ المشورة في الأمور التي حُكم فيها من جانب الله تعالى وبتعبير آخر تقع ضمن دائرة النصّ، غير جائزة، وكانت السيرة النبوية على هذا الأساس أيضاً. وفي هذا الصدد، من منظور البعض، يتحدّد نطاق الشورى في سورة الشورى بالاستناد إلى الآية «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» وعلى هذا الأساس، إنّ نطاق المشورة هو «أمر الناس»، والحالات المرتبطة بـ «أمر الله»، مثل: القانون والحكم الإلهي، وما هو حلال أو حرام أو واجب، فهي متعلقة بإرادة الله وحده (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٣٣). من بين الأمور المتعلّقة بـ «أمر الناس» الأمور المتعلّقة بمرحلة التنفيذ. وبناءً على ذلك، فإنّ للمشورة دوراً حاسماً في الأمور المتعلّقة ببناء المجتمع والمجالات الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية. وبعبارة أخرى، كيف يتمّ حلّ المسائل والمشاكل الاقتصادية مثل التضخّم؟ وكيف يتمّ حلّ مشاكل المدينة مثل الزحام المروري؟ أو كيفية بناء البلد؟ كلّها مرتبطة بمرحلة التنفيذ ودائرة المشورة (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٣٣). وبالنظر إلى التبيين المذكور، فإنّ السؤال المهمّ هنا هو: هل في هذه الحالات، تكون المشورة والشورى أمراً واجباً ولازماً، أو أنّها ستكون أمراً مستحسناً ومفضّلاً؟

٣-٣. ضرورة الشورى والمشورة في السياسة مع الاعتماد على العرف

لا تُدار الدولة الإسلاميّة إلّا عندما يشعر الناس بالحريّة ويتمتّعون بحقّ الاختيار ويُحترم رأيهم ونظرهم. ولهذا السبب، أمر الذات الإلهيّة المقدّسة النبيّ ﷺ بقوله: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ». وبناءً على ذلك، ونظراً إلى أنّ المشورة مع الناس في مثل هذا المجتمع أصل، فإنّه يتمّ المشورة مع جماهير الشعب في جميع الأمور، وفي الأمور التخصصية والفنية يتمّ المشورة مع الممثّلين الخبراء من الشعب (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٩٤).

واستناداً إلى الآية المذكورة وأنّه قد ورد في تتمّتها عبارة «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»، ذهب بعضهم إلى أنّ الله تعالى علّق الإقدام والعمل على عزم النبيﷺ لا على مشورة الناس، واستنتجوا بناءً على ذلك أنّ رأي الأغلبيّة في الشورى لا يكون ملزماً للحاكم ولا للأجهزة التنفيذية للحكومة، بل له فقط قيمة توجيهية وارشادية في قرارات الحكومة، وبالتالي لا يتمتّع بقيمة إلزامية تكليفية (آصفی، ١٣٨٥ش، ص ٣٩٦). في نقد هذا الرأي يجب أن يُقال: إنّ هذه النظرة والفهم لا تنفي مشروعية الشورى وحتى ضرورتها؛ إذ بالنظر إلى أنّ الآية المذكورة نزلت بعد هزيمة جبهة رسول اللهﷺ وبالتأكيد على المشورة مع الصحابة، فإنّ سبب النزول والتأكيد على المشورة في إطار فعل الأمر، وبعد تلك الهزيمة، يُعدّ قرينة قويّة على مشروعيّة أصل المشورة والعمل بها. وفي النهاية، بالنسبة للنبيﷺ - وبالنظر للتعليق في الآية الذي يُعدّ بمثابة النصّ - فإنّ هذا الوجوب ـ لا مشروعيته ـ يُنتفى ويُرتفع، إلّا أنّه في الحالات الأخرى والأبعاد المختلفة للبنية السياسيّة، فإنّ إطلاق الآية والأدلّة الأخرى يبقى على حاله».

يُعدّ المحقق النائيني من أولئك الفقهاء الذين يشيرون إلى عناصر الرقابة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى، ويرى طبيعة الحكومة الدينية في حرية المواطنين ومشاركتهم في جميع الأمور، والأهمّ من ذلك أنّه يعدّ أساس المشاركة في أنواعها والمشورة مع العقلاء من أهمّ أمور النظام السياسيّ الديمقراطي (النائيني، ٢٠١٤م، ج٣، ص ٥٢). ويستخرج من الآيتين: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩) و«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨) وجوب المشورة في جميع الأمور السياسية، وأنّ الأمور السياسية لا تنبني إلّا على المشورة النوعية (النائيني، ٢٠١٤م، ج٤، ص ٥٣). من وجهة نظره، إنّ كلمة «الأمر» في الآية - وإن كانت عامّة وتشمل جميع أمور الحياة الإنسانية - إلّا أنّ المراد هو الأمور

السياسية والإدارية بالنظر إلى القرائن المتعلّقة بسبب النزول والآيات السابقة واللاحقة. وفي تأييد هذا الفهم، يقول النائيني: إنّ كلمة «الأمر» المضافة إلى «أل» تفيد عموم الإطلاق، وتدلّ على أنّ جميع الأمور السياسية يجب أن تُطرح في الشورى، إلّا المواضع الخاصة من الأحكام الشرعية التي خرجت تخصيصاً من هذا العموم (النائيني، ٢٠١٤م، ج٣، ص ٥٣). وفي البعد العملي وسيرة المعصوم عليه السلام، فإنّ دراسة النماذج العملية في سيرة النبي صلى الله عليه وآله التي تُرى في غزوات بدر وأحد والخندق، وكذلك في معاهدة النبي صلى الله عليه وآله مع أهل الطائف، كلّها تشير إلى السيرة العملية للنبي صلى الله عليه وآله في الالتزام بالشورى، وهو أمر مشهود في مختلف المصادر الإسلامية (ملك زاده، ١٣٩٠ش، ص ١٥٢). تكمن أهمية هذا الموضوع في أنّه من منظور بعض الفقهاء وأصحاب الرأي، يُعدّ مكوّن الشورى والمشورة من المكونات المهمّة والمؤكّدة فيما يخصّ مراقبة السلطة. ومن وجهة نظرهم، إنّ الحكومة الدينية تعني الحكومة الاستشارية، وإنّ الولي الفقيه في إدارة شؤون المجتمع يجب أن يستشير أصحاب الرأي وممثلي الشعب، وأن يكون تابعاً لرأي الأغلبيّة في تحديد المواضيع واتّخاذ القرارات (صالحی نجف آبادی، ١٣٦٣ش، ص ٢٧٨).

وبعضهم الآخر - وبمزيد من الفحص وبيان المصاديق الأربعة للمشورة - قد تناول تبيين الحالات الوجوبيّة وغير الوجوبيّة للمشورة أيضا، بحيث إنّه من منظورهم، في حالتين تكون المشاورة واجبة. إنّ المشورة في المسائل الخاصة والشخصية، وكذلك المشورة في المسائل الاجتماعية والحساسة التي تكون أبعادها واضحة ولدى المدير (الحاكم) بشأنها تخطيط مدوّن مُسبَق، تعدّ أمراً أخلاقيّاً ولا يوجد وجوب فيها. أمّا في الأمور المعقّدة والغامضة التي تؤثر في مصير عدد من الناس، فبالإضافة إلى وجوب المشورة، فإنّ العمل بنتيجتها واتباع رأي الأغلبيّة واجب أيضاً. والحالة الوجوبية الأخرى هي ما لا يكون فيها المدير والقائد

(الحاكم) متخصّصاً في ذلك الموضوع، حيث يجب العمل برأي الخبير (مكارم شيرازى، ١٣٦٧ش، ج٦، ص ٥٥). ويُوجد هذا النهج أيضاً في عبارات الشهيد الصدر، حيث إنّه يرى دوراً مستقلاً للشعب في مجال الحقوق الأساسيّة والمشاركة، والقدرة الأصلية لهم. وهو في موضوع المشورة والشورى يعتقد أنّ من الحقّ الطبيعي والشرعي للإنسان أن يطالب بحصّته في الأمور الحكومية والنظام السياسي، وفي هذا السياق يقوم بمقارنتها بعصر النبيﷺ في صدر الإسلام، ويعتبر التجربة السياسية للنبي مؤيدة لرؤيته. وبناءً على ذلك، من منظوره، يتمتّع الناس في الحكومة الإسلامية بحقّ تشكيل الشورى وتحديد حصّتهم في الأمور الحكومية من خلالها (پورفرد، ١٣٨٤ش، ص ١٣٣). لم يعتبر الشهيد الصدر الشورى في عصر الغيبة ضرورية وشرطاً لمشاركة الأمّة فحسب، بل يرى أنّ الشورى في عصر المعصوم أيضاً تدلّ على المشاركة. ومن وجهة نظره: «إنّ الله تعالى أوجب على نبيّه أن يستشير المجتمع وأمّته لكي يفهمهم مسؤوليّتهم في إقامة الخلافة الإلهية» (پورفرد، ١٣٨٤ش، ص ١٣٦).

وبالنظر للقرائن والمواضيع المذكورة واعتبار أصل الشورى في الآيات والروايات وسيرة المسلمين، نستنتج أنّ الشورى الواجبة هي الشورى في الأمور العامة للمجتمع، مثل الأمور السياسية، والأمور المتعلّقة بالحرب والسلام والمعاهدات الدولية، والأمور الإدارية والاقتصادية.

النتيجة

إنّ موضوع العرف ودوره في الفقه السياسي من المواضيع المهمّة التي يؤدي البحث الشامل حولها إلى فهم أفضل للعلاقة بين العرف والفقه ومواضيع السياسة. وفي هذه العمليّة، يكمن جانب الإبداع في هذا البحث في اكتشاف

وتبيين فاعليّة العرف في مجال البيعة، والانتخابات، والشورى مع مراعاة إعادة النظر في الإطار النظري للفقهاء واتّخاذ مبانيهم، والنظر في أدلّة حجيّة العرف. وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى أدلّة الفقه السياسي وكذلك أدلّة حجيّة العرف، تبيّنت مكانة العرف في البيعة والانتخابات والشورى ودوره المؤثّر. وفي هذا البحث، وبالمنهج الوصفي - التحليلي، تم إثبات أمور مثل: تأسيس النظام السياسي ووظائفه استناداً إلى البيعة، والانتخابات العامّة والعمل وفق آراء الأغلبيّة، وكذلك الفاعليّة الأصلية للشورى والمشورة العرفيّة في السياسة والفقه السياسي. وبالتالي، فإنّ للعرف في النظام السياسي الشيعي، في إطار البيعة والانتخابات والشورى، مكانة فعّالة وأصليّة، ويتمتّع بالشرعيّة في غير حالات النصّ الخاص.

المصادر

* القرآن الكريم

آصفي، محمدمهدي. (۱۳۸۵ش). مبانی نظری حکومت اسلام (مترجم: محمد سپهری). تهران: نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب. (ج٩، الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

ابن‌فارس، أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة. (المحقق: عبدالسلام محمد هارون، ج٤). قم: مكتب الاعلام الإسلامي.

ارفع، کاظم. (۱۳۸٦ش). ترجمه روان نهج‌البلاغه. تهران: انتشارات فیض کاشانی.

ايزدهي، سيد سجاد. (۱۳۸۹ش). نظارت بر قدرت در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بهادري جهرمی، علی؛ شعبان‌پور، رسول. (۱۳۹۲ش). نقش عرف در قانون گذاری حقوق اسلامی. مطالعات حقوق دولت اسلامی، ۲(۳)، صص ۱۸٦-۱۵۷.

پاشاصالح، علی. (۱۳۷۳ش). فرهنگ‌نامه صالح فشرده از اصطلاحات حقوق، سیاسی، اقتصادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پورفرد، مسعود.(۱۳۸٤ش). مردم‌سالاری دینی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جعفری لنگرودی، محمد. (۱۳۹۲ش). وسیط در ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.

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

جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٣ش). ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت. قم: مرکز نشر اسراء.

الخميني، السيد روح‌الله. (١٣٨٥ش). الرسائل (ج٢). موسسة إسماعيليان.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٣٨٢ش). المفردات في غريب القرآن (الطبعة الثالثة) قم: نشر ذي القربي.

الزحيلي، وهبة. (١٤١٨هـ). العرف و العدّة. دمشق: نشر دارالمكتبي.

سجادی، عبدالقیوم. (١٣٨٧ش). مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام. تهران: موسسه بوستان کتاب. (نشر دفتر تبلیغات حوزه).

سعدی، محمدجواد. (١٣٩٥ش). جایگاه عرف در استنباط احکام شرعی. تهران: انتشارات سبز رایان گستر.

صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله. (١٣٦٣ش). ولایت فقیه، حکومت صالحان. تهران: موسسه فرهنگی رسا.

الصدر، محمدباقر. (١٤١٠هـ). دروس في علم الأصول. (ج١). موسسة النشر الإسلامي.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي. (١٤١٣هـ). من لايحضره الفقيه (المحقق: علي‌أكبر الغفاري، ج٤، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

علیدوست، ابوالقاسم. (١٣٨٨ش). فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

علیدوست، ابوالقاسم. (١٣٩٤ش). مصادر فقه. (عقل و عرف). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

عمید، حسن. (١٣٥٨ش). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.

الفياض، محمداسحاق. (١٤١٠هـ). محاضرات في أصول الفقه. (ج١، الطبعة الثالثة). قم: نشر دار الهادي للمطبوعات.

محمدی، ابوالحسن. (١٣٨١ش). مبانی استنباط حقوق اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مصباح یزدی، محمدتقی. (١٣٨٠ش). حقوق و سیاست در قرآن. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٦٧ش). مدیریت و فرماندهی در اسلام. (ج٤، ٦). قم: انتشارات هدف.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٨٧ش). تفسیر نمونه. (ج٢). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢٧هـ). دائرةالمعارف فقه مقارن. (ج١). قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابي طالب.

ملك‌زاده، محمد. (١٣٩٠ش). مبانی دینی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات مرکز اسناد اسلامی.

میرعلی، محمدعلی. (١٣٩١ش). جایگاه شورا در نظام مردم‌سالاری دینی. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

النائيني، الشيخ محمد حسين. (٢٠١٤م). تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة (ج٣، ٤). بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر

نجومیان، حسین. (١٣٤٨ش). زمینه حقوق تطبیقی در نظام‌های حقوق. كتابفروشي جعفري.

واسعی، سید محمد. (١٣٧٩ش). فقه وعرف. قبسات، ١٥، ١٦، صص ٣-٤٢.

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

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۲ش). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ج۵). قم: موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود. (١٤٠٥هـ). بحوث في علم الأصول. (ج٤). قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

An Inquiry into the Conceptualization of Religious Democracy in the Political Thought of Imam Khomeini*

Ali Maleki
Assistant Professor, University of Tafresh, Tafresh, Iran.
ali_malaki70@yahoo.com

Abstract

This article aims to examine the relationship between globally recognized indicators of democracy and the intellectual framework of the founder of the Islamic Republic of Iran. At a time when, toward the end of the twentieth century, the role of religion in politics was declining and the world was divided between Eastern social democracy and Western liberal democracy, Imam Khomeini introduced a novel model grounded in the authority of religion in organizing political and social life. The central question of this research is whether the core elements of democracy—such as the right to self-determination, political competition, and accountability—occupy a meaningful and explanatory position within Imam Khomeini's political thought. To address this question, the author employs a descriptive–analytical method and content analysis techniques. By distinguishing between democracy as an ideology and democracy as a method, the study undertakes a systematic re-reading of Imam Khomeini's writings and speeches.

* Maleki, A. (2025). An Inquiry into the Conceptualization of Religious Democracy in the Political Thought of Imam Khomeini. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 36-58. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74413.1060

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/20 ● **Revised:** 2025/05/03 ● **Accepted:** 2025/07/15 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

The findings indicate that in Imam Khomeini's political thought, democracy is not merely a political slogan but is rooted in the anthropological foundations of Islam. From his perspective, the human being is the "essence of creation" and possesses free will, with the inherent right to determine his or her own destiny. The study demonstrates that Imam Khomeini regarded the right to self-determination as one of the fundamental rights of human beings, consistent with both reason and divine law. He firmly believed that no authority— not even a prophet or an infallible Imam—has the right to impose its will upon the people. Accordingly, divine legitimacy is inseparably linked to popular acceptance. Within this framework, religious democracy consists of two fundamental dimensions. The first is the constitutive dimension, which refers to the physical participation of the people in elections to establish political structures and offices. The second is the interpretive (analytical) dimension, which denotes the creation of a moral and emotional bond between the nation and the government, such that the people perceive state officials not as rulers, but as agents who realize their collective and transcendent aspirations.

Another part of the findings addresses the operational indicators of democracy in Imam Khomeini's political practice. In contrast to monarchical and authoritarian systems, Imam Khomeini emphasized the peaceful transfer of power and rejected lifelong tenure in political office. He therefore insisted on the continuous consultation of rulers with representatives of the people and strict adherence to the constitution. The study also shows that, contrary to rigid and exclusionary interpretations, Imam Khomeini held a positive view of political parties and pluralism, provided that such activities did not lead to conspiracies against the foundations of Islamic society. He considered differences of opinion to be natural and conducive to social growth, and believed that political competition should take place within an ethical framework grounded in divine values.

The article further elaborates on the concept of accountability and oversight within this paradigm. In Imam Khomeini's intellectual system, power has no intrinsic value and gains legitimacy only when it

serves justice and the public good. Accordingly, he emphasized two forms of supervision: *internal supervision*, which focuses on the moral purification of officials, and *external supervision*, which preserves the people's right to monitor all pillars of the political system, including the leadership itself. A key finding of the research is that Imam Khomeini, in his practical conduct, granted no legal immunity to any official and explicitly declared his readiness to be held accountable in the event of wrongdoing. This approach transforms the political system from a rigid social contract into a relationship of responsibility and mutual commitment between the leader and the people.

Ultimately, the article concludes that religious democracy in Imam Khomeini's thought constitutes an authentic model of governance that rejects both individual authoritarianism and the formalistic democracy of the West, offering a third path for human societies. This model is founded upon justice-centeredness and popular satisfaction, and conceptualizes popular sovereignty as operating vertically within the framework of absolute divine sovereignty. The final conclusion of the study suggests that by defining political freedoms within the realm of humanity's innate rights, Imam Khomeini provided a framework in which majority rule serves as the criterion of governance, while the majority itself remains bound by ethical and revelatory principles. This model integrates governance with spirituality and outlines a path in which national development and progress are realized through the collective will of the people within the framework of religious law.

Keywords
Democracy; Imam Khomeini; Religious Democracy; Political Thought of Imam Khomeini; Popular Sovereignty.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره *

علي ملكي
أستاذ مساعد، جامعة تفرش، تفرش، إيران.
ali_malaki70@yahoo.com

الملخّص

إنّ فهم الفكر السياسي للإمام الخميني رحمه الله، بوصفه مؤسّس نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، يُعدّ بمثابة رسم خارطة الطريق للجمهورية الإسلامية، واستناداً إلى رؤية قائد الثورة الإسلامية، سماحة آية الله الخامنئي، فإنّ الثورة الإسلامية تُعرف في العالم وتكتسب معناها وهويتها من خلال اسم الإمام الخميني وأفكاره. تسعى هذه الدراسة بالاعتماد على المنهج الوصفي- التحليلي من نوع تحليلِ المحتوى، إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن، في ضوء المؤشرات والسمات المحورية للديمقراطية، تبيين هذه المؤشرات والمعالم استناداً إلى الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره؟ يتمثّل أهمّ ما توصّلت إليه هذه الدراسة في تبيين رؤية الإمام رحمه الله حيال الديمقراطية من خلال مؤشّراتها وخصائصها الرئيسة، مثل: حقّ تقرير المصير، التداول السلمي للسلطة، وتنافس الأحزاب السياسية، ومساءلة المسؤولين أمام الشعب، وقبول رأي الأغلبيّة، كما تمّت دراسة و تبيين مدى تناسق فكر الإمام وتوافقه مع هذه المؤشّرات.

الكلمات المفتاحية

السيادة الشعبية، الإمام الخميني، الديمقراطية، الديمقراطية الدينية، الفكر السياسي للإمام الخميني.

---

* ملكي، علي. (٢٠٢٥). دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥ (٢)، صص ٣٦-٥٨.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74413.1060

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٠ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٥/٠٣ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٧/١٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المقدّمة

قدّم الإمام الخميني﵀ في أواخر القرن العشرين، للعالم نظاماً سياسيّاً مميّزاً تحت عنوان "الجمهورية الإسلامية"، يختلف اختلافاً جوهريّاً عن الأنظمة السياسية السائدة في العالم، أي النُّظُم الديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية) الشرقية والديمقراطية الليبرالية الغربية. لقد تشكّل النظام السياسي للديمقراطية الدينية في وقت كان فيه دور الدين في السياسة آخذاً في التراجع، وذلك من خلال التأكيد على مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في مواجهة في مواجهة الفكر العَلمانيّ الذي يقوم على فصل الدِّين عن السياسة. إنّ تبيين الفكر السياسي للإمام الخميني بصفته قائد الثورة الإسلامية، يمكن أن يوفّر، من الناحية النظرية، الأرضيةَ اللازمةَ للبحثِ والدراسةِ العلمية لهذا الفكر، وأن يقدّم نموذجًا للجمهورية الإسلامية في مواجهة الأنظمة السياسية الأخرى، كما يمكن، من الناحية العملية، أن يرسم منهجًا لتنظيم الحياة السياسية للمسلمين.

يتناول هذا النص الديمقراطية لا بوصفها أيديولوجيا[1]، بل باعتبارها منهجاً[2] وبالاستناد إلى المنهج الوصفي التحليلي من نوع تحليل المحتوى، يطرح السؤال التالي: هل يمكن البحث عن العناصر والخصائص المشتركة للديمقراطية في أفكار الإمام الخميني﵀ وتبيينها؟ ولهذا الغرض، تمّت دراسة عدّة خصائص محورية للديمقراطية في هذا المقال، مثل: حقّ تقرير المصير، والتداول السلمي للسلطة، ونشاط الأحزاب السياسية، ومساءلة المسؤولين أمام الشعب، وقبول رأي الأغلبيّة، بالنسبة للأنظمة الديمقراطية.

حيث سيتمّ بعد طرحها، تناول كلٍّ منها بالبحث والتحليل استنادًا إلى أقوال

1. idealogy
2. method

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

الإمام الخميني. وفرضيّة هذا البحث هي أنّه يمكن تبيين العناصر والخصائص المحورية للديمقراطية في الفكر السياسي للإمام الخميني.

١. التأصيل الجينالوجي (المفهومي) لموضوع البحث

لقد كُتبت مقالات عديدة حول دور الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني، حيث ناقشت كلّ واحدة منها على نحوٍ ما، رؤيته لقضايا من قبيل الحرية، والانتخابات، والتشريع، وسائر المواضيع المرتبطة بالديمقراطية (ملكي؛ علويان؛ عباس‌تبار، ١٣٩٤ش، ص ٩١). غير أنّ هذا البحث يتناول عناصرَ وخصائصَ الديمقراطية في أفكار الإمام الخميني بالتحليل والدراسة. إلّا أنّ هذه الدراسة تتناول عناصر وخصائص الديمقراطية في أفكار الإمام الخميني. وقد أُشير إلى وجهات نظر مختلفة حول دور الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني: يرى البعض أنّ الإمام أولى أهمية لدور الشعب في وضع السياسات واختيار الحكّام بوصفه ضرورة سياسية، ومن أجل نزع سلاح الخصم.

ويسعى الكاتب من خلال تقييم أقوال الإمام الخميني إلى تبيين رؤيته في هذا الشأن ضمن إطار بحث «الديمقراطية الدينية». إنّ الديمقراطية في فكر الإمام الخميني لم تكن مجرّد شعار، بل كان ملتزمًا بها في سيرته العملية أيضًا، وأظهر وفاءً واضحًا بمقتضياتها في الممارسة السياسية.

٢. المفاهيم النظرية

٢-١. الديمقراطية

لا يوجد اتفاق حول تعريف الديمقراطية. أبسط وأشهر معاني الديمقراطية هو أنّها كلمة يونانية مشتقّة من لفظتين "Demos": وتعني الشعب، و "Krato" أو "Cratia"وتعني السلطة (عالم، ١٣٨٧ش، ص ٢٩٣). إنّ الديمقراطية بمعنى المشاركة

العامة كانت موجودة دائماً في التاريخ، وكانت محلاً للنقاش والحوار منذ اليونان القديمة وحتى الآن، إلا أنّ الديمقراطية بوصفها نظاماً سياسيّاً لم تتشكّل إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا (بشيريه، ١٣٨٠ش، ص ٣٠١). وقد كان توسيع حقّ الاقتراع العام عمليّاً، وظهور التكتّلات والمنظمات المختلفة للمجتمع، مقدّمةً لتوسيع نطاق الديمقراطية وتعميق حضور الشعب في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

من وجهة نظر روبرت دال، لا توجد أيّ فرق بين كلمتي «الديمقراطية»[1] و«الجمهورية»[2] في أنواع الحكومات الشعبية، بل تُستخدم كلمة «الديمقراطية» في اللغة اليونانية و«الجمهورية» في اللغة اللاتينية (دال، ١٣٧٩ش، صص ١٩-٢٠) أي أنّ الفرق بينهما يرجع إلى أصولهما اللغوية.

من وجهة نظر بشيرية، فإنّ الديمقراطية التي ظهرت تدريجيّاً مع تعديل الليبرالية، تؤكّد على مبدأ مسؤولية الدولة الشاملة تجاه المجتمع من أجل تحقيق نوع من المساواة. يجب على الدولة أن تسعى إلى توفير أقصى درجة من الرفاهية والسعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، ولذلك فإنّ تدخّل الدولة يصبح ضروريّاً إلى حدّ ما في الديمقراطية (بشيريه، ١٣٧٩ش، صص ١٤-١٨). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الليبرالية هي نظام فكري، في حين أنّ الديمقراطية هي نظام حكومي.

إنّ الديمقراطية التي تعني السيادة الشعبية، قد اتّخذت أشكالاً مختلفة، مثل: الديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الدينية أو ما يعرف بالديمقراطية الدينية، وغيرها. وعلى الرغم من أنّ الديمقراطية قد تختلف في البلدان المختلفة بسبب الثقافات المتباينة، إلّا أنّ هذه الاختلافات لا تعني عدم

1. democracy
2. republica

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

وجود نقاط مشتركة وقدرٍ متيقَّن بينها. وعلى هذا الأساس، سيتمّ توضيح وشرح بعض الخصائص المشتركة للديمقراطية التي حظيت باهتمام في هذه الدراسة:

١. حقّ تقرير المصير - في الأنظمة الديمقراطية، يمتلك الناس حق تقرير مصيرهم، وتستمد شرعية سلطة الحكام من أصواتهم ورضاهم. يتمتع الناس في هذه الأنظمة، بكافّة حقوق المواطنة (الحقوق المدنية)، وكما أنّهم يسيطرون على أموالهم، فهم أيضًا أصحاب حق في شؤونهم السياسية، مثل وضع السياسات واختيار الحكّام. وفي هذه الحالة، يلعب رضا الناس ومصلحتهم دورًا أساسيًا في الحكم.

٢. التداول السلمي للسلطة وقبول دور الأحزاب السياسية - في النظام الديمقراطي، يتمّ تداول السلطة بشكل تعاقدي وبصورة هادئة وسلمية، بحيث يتمكّن الشعب، بعد انقضاء مدّة الحكم، من اختيار ممثلي البرلمان ورئيس الجمهورية ونحو ذلك بحرّيةٍ تامّة. إنّ آلية تداول السلطة واضحة ومحدّدة، وتخلو من الفوضى والثورة، ويمكن للأحزاب السياسية المشاركة في المنافسة السياسية وتولّي السلطة.

٣. مساءلة المسؤولين أمام الشعب - وبما أنّ مسؤولي الدولة في هذه الأنظمة يُنتَخبون من قِبَل الشعب، فإنّه ينبغي أن تخضع سياساتهم أيضاً للنقد والرقابة الشعبية، ويكونوا ملتزمين بالمساءلة أمام الشعب وبناءً على ذلك، تكون سلطتهم محدودة ومشروطة بأصوات الشعب، ويمارس الناس حقهم في مراقبة أدائهم.

٤. قبول رأي الأغلبيّة في وضع السياسات واختيار الحكّام - في الأنظمة الديمقراطيّة، يُعَدُّ رأيُ الشعب ورضاه الشرطَ الأساسيّ في ممارسة الحكم .إنّ لرأي أغلبيّة الناس دوراً في اتخاذ القرارات السياسية واختيار الحكّام .وبالطبع، تتمتّع أقليّة المجتمع بحقوق المواطنة أيضاً، ويجب أن تتوفر لها الإمكانيّة للتحوّل إلى أغلبيّة. ومن آفات الديمقراطية «ديكتاتورية الأغلبيّة» التي تحرم الأقليّة من إمكانيّة المنافسة السياسية.

إنّ الديمقراطية هي التجربة العقلانية للبشر على مرّ التاريخ، إلّا أنّها تجلّت بأشكال متنوعة في مختلف البلدان، واكتسبت صبغة خاصة بناءً على تاريخ ودين وثقافة وعادات وتقاليد كل بلد. يرى روبرت دال أنّ الديمقراطية ليست كالآلة البخارية التي تمّ اختراعها مرّة واحدة وإلى الأبد، ولذلك فقد تتشكّل ديمقراطيات مختلفة في ظروف وثقافات متباينة. بيد أنّ هناك حدّاً أدنى من المعايير العامة والكلّية التي يتّفق عليها معظم المفكّرين. ومن وجهة نظر صموئيل هنتنغتون، يمكن أن تتشكّل ثلاثة أنواع من الديمقراطية (هانتينگتون، ١٣٧٣ش، ص ٦٥).

١. معيار مصدر السلطة السياسية: أي أن تكون السلطة السياسية نابعةً من إرادة الشعب

٢. كيفية عملية اتخاذ القرار السياسي: أي أن يكون سن القوانين ووضع السياسات في الدولة قائماً وفق إجراءات ديمقراطية

٣. توجّه التدابير والقرارات لصالح الشعب وتلبية مطالبهم، وإن كان اتّخاذ القرار يتمّ بواسطة أشخاص اختارهم الشعب.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن تتشكّل ديمقراطيات مختلفة. إذا نظرنا إلى الديمقراطية بوصفها منهجاً للحكم[1]، فإنّها في هذه الحالة تعدّ أسلوباً لاتخاذ القرار السياسي تُحترم فيه آراء الأغلبيّة. وبناءً على ذلك، يمكن للديمقراطية أن تظهر في بلدان مختلفة ذات ثقافات متباينة.

وفقاً لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، يُعرّف مفهوما الديمقراطية والجمهورية بمعنىً واحد، أي إدارة شؤون البلاد استنادًا إلى الآراءِ العامّة للشعب (دستور جمهورية إيران الإسلامية: المادة ١٧٧)، وهذا يتوافق مع أشهر تعريفات

1. Democracy as a method

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

الديمقراطية، بوصفها سبيلاً للاتفاق على المبادئ المهمّة وآليةً لتجسيد إرادة الشعب.

٢-٢. السيادة الشعبية (الديمقراطية) الدينية

في تقسيم عام، ينقسم يمكن تقسيم الديمقراطية إلى نوعين رئيسَين: ١. الديمقراطية غير الدينية. ٢. الديمقراطية الدينية

أ. الديمقراطية غير الدينية

تكوّنت الديمقراطية غير الدينية في أنظمة الديمقراطية الليبرالية الغربية، والتي نشأت أساساً في معارضة الهيمنة الدينية للكنيسة، ثمّ اتّجهت تدريجيّاً إلى الاعتقاد بأنّ الدين أمر مقدّس ولا ينبغي أن يتدخّل في الأمور الدنيوية والسياسة. إنّ مجال الدين ومجال السياسة هما مجالان مختلفان؛ فهدف الدين هو الاهتمام بالأمور الروحية والأخروية، وهدف السياسة هو تنظيم الأمور الدنيوية.

وقد أدّى نشر الخرافات بين المسيحيين وشيوع ممارساتٍ من قبيل محاكم التفتيش، وصكوك الغفران، وغيرها، إلى أن يقوم لوثر وكالفن لاحقاً بإحداث إصلاحات في المسيحية، وهكذا تشكّل المذهب البروتستانتي. كان أحد ابتكارات لوتر هو فصل الدين عن السياسة. أصبح الدين مؤسّسة اجتماعية لا ينبغي لها أن تتدخّل في الشأن السياسي (آقابخشى؛ افشارى راد، ١٣٧٥ش، ص ٣٥١). وعلى الرغم من أنّ البروتستانيّة بدورها تتمتّع بأفكار جبرية، إلّا أنّها أحدثت ثورة في البنية الفكريّة للمسيحية، ومهّدت الطريق للتحوّلات اللاحقة. وقد تشكّلت الديمقراطية الغربية في مثل هذا السياق.

في الأنظمة الليبرالية الديمقراطية، تُعَدّ كلُّ فكرةٍ أو قاعدةٍ قانونيّة ـ ولو كانت غيرَ أخلاقيّة ـ مشروعةً وقابلةً للتنفيذ ما دامت تحظى برضا الجمهور (الشعب)،

وتكون الدولة ملزمة بتنفيذه، لأن الدولة في هذه الأنظمة محايدة ولا تملك معياراً لتحديد الصواب من الخطأ (كانت، ١٣٨٣ش، ص ٨٦؛ لاك، ١٣٧٧ش، ص ٥٦؛ دوركين، ١٣٧٤ش، ص ١٠٧؛ Walderon,1993, p. 143; Rawl, 1996, p.190). إنّ الدولة مُلزَمة بحماية الحريات المختلفة. وبناءً على ذلك، لا تقع على عاتق الدولة أية مسؤولية أو دور في الحفاظ على القيم الأخلاقية والروحية ومعتقدات الناس. إنّ التعدّدية الثقافية والدينية والسياسية تقتضي عدم تدخّل الحكومة في الشؤون الدينية. وبناءً على ذلك، فإنّ الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية في البلدان الغربية هو الليبرالية؛ وبقول ريتشارد رورتي: إنّ النظامَ الديمقراطيَّ المقبول هو ذاك الذي يقوم على دعم قيم الليبراليّة وحمايتها.

ب. الديمقراطيّة الدينيّة

الديمقراطية الدينية هي نموذج من نماذج الحكم يستخدم الديمقراطية كأسلوب ومنهج، ويدعم، في إطار المبادئ والقيم الدينية، دور الشعب في مختلف مجالات اتخاذ القرار ورسم السياسات واختيار الحكّام. إنّ الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية في الإسلام هو الأحكام والقيم الدينية، حيث يكون للدين المرجعية في تدبير شؤون الحكم، وسن القوانين، واتخاذ القرارات، والإدارة العليا للمجتمع.

إنّ الديمقراطيّة الدينيّة هي نظام يشارك فيه الناس في اتخاذ القرارات واختيار الحكّام السياسيين على أساس القيم والمعايير الدينية، وتتشكّل فيه السياسة والحكم على أساس الدين. وفي هذا النظام، يُعَدّ الدينُ والسياسةُ متلازمَين ومتداخِلَين، ولا يمكن فصلهما. إنّ الإسلام دين كامل يتضمّن برامج سياسية أيضاً. ففي التعاليم الثلاثية للإسلام، أي العقائد، والأخلاق، والأحكام، قد أُدرِجت البرامج السياسية أيضاً. وهذا هو الفهم الذي استخلصه الإمام الخميني من الدين الإسلامي:

«الإسلامُ مدرسة فكريّة -خلافاً للمدارس غير التوحيدية- تتدخّلُ وتُشرفُ

على جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية، والثقافية والسياسية والاقتصادية؛ ولم تغفل عن أيّة نقطة - ولو كانت بسيطة - لها دور في تربية الإنسان والمجتمع وتحقيق التقدّم المادي والمعنوي، وقد نبّهت إلى العقبات والمشاكل التي تعترض طريق التكامل في المجتمع والفرد، وسعت إلى إزالتها» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٧٦).

وهو يعتقد أنّ للإسلام برامج سياسية أيضاً، وأنّ الشؤون السياسية فيه تغلبُ على الشؤون غير السياسية (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٣، ص ١٥٤). إنّ الدين يمنح جميع شؤون الإنسان صبغة إلهية، ويقود كافّة جوانب حياة الإنسان نحو النور: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» (البقرة، ٢٥٧) .ويبدو بعيداً أن يترك أهمّ أمور المجتمع، أي السياسة، ويترك الإنسان في الظلمات. إنّ الدين عبارة عن مجموعة من التعاليم التي نزلت من جانب الله تعالى عن طريق الأنبياء لإصلاح شؤون الإنسان الدنيوية والأخروية. إنّ دلالة آيات القرآن الكريم والروايات على أهمية الحكومة صريحة وواضحة، لدرجة أنّ القرآن الكريم يرى أنّ هدف بعثة الأنبياء هو إقامة العدالة الاجتماعية، وهي أمر دنيوي لا يتحقّق دون تشكيل الحكومة (الحديد، ٢٥). أو يأمر نبيّ الإسلام ﷺ بالقول: «احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة، ٤٩)، أي إنّ حكمت بين الناس فيجب أن يكون استناداً إلى ما أنزل الله، لا أن يُقال إنّ الدين لا شأن له بالأمور الدنيوية. وفي الديمقراطية الدينية، تكتسي السياسة والحكم صبغة إلهية.

بناءً على الرؤية الكونية الإسلامية، إنّ الولاية والسيادة تختصّان بالله تعالى. والإنسان يكتسب قدرته ووجوده من الله، وهو بحاجة إلى الله في استمرار حياته، ويجب أن تكون جميع أعماله وفقاً للأوامر والتعاليم الإلهية. ومع ذلك، فقد فوَّض اللهُ سبحانه وتعالى تدبيرَ الشؤون السياسية والحكمَ إلى الإنسان، بوصفه

خليفةَ اللهِ في الأرض: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي‌الْأَرْضِ» (الفاطر، ٣٩). إنّ خليفة الله في الأرض يجب أن يتمتّع بحقّ الاختيار، والحرّيّة، والإرادة، ومن هنا تكتسب إرادةُ الإنسان ورأيه معنىً وتأثيراً في تقرير مصيره. وكما أنّ اختيارَ الإنسان للدين، عن وعيٍ وإرادة، يجعله موحّداً ويُنتج آثارَه في حياته الفرديّة، كذلك يجب أن يكون لهما أثر في السياسة أيضاً. بما أنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، فإنه يمكنه، بصفته مواطناً، وصاحب رأي - أن يحدّد مصيره الاجتماعي، تماماً كما أنّ الإنسان - وفقاً لآيات القرآن الكريم - مسيطرٌ على ممتلكاته ويحقّ له التصرف فيها، فإنّه بطريق أولى يمتلك سلطةً على شؤونه السياسية والاجتماعية. إلّا أنّ هذه الإرادة والسيطرة يجب أن تكونا وفق «ما أنزل الله». أي أنّ الإنسان في رسم السياسات واختيار مسؤولي البلد ملزم بالعمل استناداً إلى التعاليم الدينية، ومن هنا يتبيّن الفرق بين الديمقراطية الدينية وغير الدينية؛ ففي الديمقراطية الدينية، يتمتّع الناس - كما في الأنظمة الأخرى - بحقّ التصويت وحقوق المواطنة، إلّا أنّ المشاركة في الشؤون السياسية يجب أن تكون وفق المبادئ والمعايير الدينية.

وفقاً للروايات، يجب على المسلمين ألا يكونوا غير مبالين بمصير بلادهم ومصير المسلمين الآخرين، ومن هذا المنطلق، تُعدّ مشاركتهم في الانتخابات واجبة. يقول الإمام الخميني في وصيته السياسية-الإلهية: «وتوصيتي إلى الأمة الشريفة أن تكون حاضرة في جميع الانتخابات، سواء انتخاب رئيس الجمهورية، أو نوّاب (ممثّلي) مجلس الشورى الإسلامي، أو انتخاب خبراء القيادة لتحديد مجلس القيادة أو القائد... ولعلّ عدم الحضور والتساهل في بعض المراحل يكون ذنباً من كبائر الذنوب.» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، وصیت نامه: بند ز).

إنّ نظام الديمقراطية الدينية يعني نظاماً تكون فيه آراء الشعب مستندةً إلى

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

القيم الدينية، ولكن إذا كانت في تعارض مع الضروريات الأولية للدين، فلا قيمة لها ولا تحظى بالاعتبار، إذ إنّ «الاستفتاء والتصديق الشعبي لا قيمة لهما أساساً في مواجهة الإسلام» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١، ص ٢٣).

٢-٣. الفكر السياسي للإمام الخميني

إنّ الفكر السياسي لأيّ مفكّر هو تفكير منهجي ومنظم حول المسائل السياسية. والمراد بالفكر السياسي للإمام الخميني هو استنباطه من النصوص الدينية، بما في ذلك القرآن الكريم وأحاديث المعصومين. ويُطلق على هذه الاستنباطات في مجال الحياة السياسية اسم «الفكر السياسي».

٣. تبيين خصائص الديمقراطية في الفكر السياسي للإمام الخميني

نظراً للمباحث المطروحة، سنقوم الآن بدراسة آراء الإمام الخميني حول مختلف مؤشّرات الديمقراطية الدينية.

٣-١. حقّ تقرير المصير

في المنظومة الفكرية للإمام الخميني، يتمتّع الإنسان بمكانة خاصة ومتميّزة. ومن وجهة نظره، فإنّ الإنسان عصارة الخلق وخلاصة الخلقة، وهدفه الأساسي هو بلوغ الكمال المطلق (خمینی، ١٣٧٣ش «الف»، ص ١٨٦). والإنسان يرسم مستقبله بإرادته. إنّ الإنسان في حياته السياسية والاجتماعية ذو إرادة واختيار، ويمكنه أن يحدّد مصيره؛ إذ يقول: «لكلّ أمّة الحقّ في أن تُحدّد مصيرها السياسي» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٢). «من الحقوق الأولية لكلّ أمّة أن تمتلك زمام مصيرها وتحديد شكل ونوع حكومتها» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٢٤٤).

ومن مجموع أقوال الإمام في هذا المجال يتبيّن أنّ الإنسان - للأسباب التالية -

لا بدّ أن يلعب دوراً أساسيّاً في سياسة المجتمع وتقرير مصيره:

١. إنّ من الحقوق الأولية وحقوق الإنسان أن يكون للإنسان دور في تحديد مصيره في الأمور السياسية. «لكلّ أمّة الحقّ في أن تُحدّد مصيرها بنفسها. هذا من حقوق الإنسان وهو موجود أيضاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (خمينى، ١٣٧٣ش «ب»، ج١، ص ٤٤٣).

٢. إذا لم يكن للشعب دور في تقرير مصيره، فإنّ ذلك يخالف القانون. ولعلّ مراده من القانون هو القانون المستنبط مباشرةً أو غير مباشرة من إرادة الشعب. وفي هذه الحالة، فإنّ الحكومة الملكية تُعدّ مخالفة للقانون؛ لأنّها نشأت دون إرادة الشعب.

«القانون هذا، والعقل هذا، وحقوق الإنسان هذا؛ أن يكون مصير كلّ إنسان بيده» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٣، ص ١٦٠).

٣. وفقاً لحكم العقل، فإنّ البشر متساوون فيما بينهم، ويجب على الجميع أن يلعبوا دوراً في مصيرهم.

«يجب أن تكون الاختيارات بيد الشعب. هذه مسألة عقليّة، وكلّ عاقل يقرّ بأنّ مقدّرات كلّ شخص يجب أن تكون بيده هو» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤١).

٤. العمل وفق إرادة الشعب متوافق مع الشرع.

«أمّتنا، مهما صوّتت، نحن نتبعهم. ليس لنا الحقّ - ولم يُعطنا الله تبارك وتعالى والنبي صلى الله عليه وآله هذا الحقّ، - أن نفرض شيئاً على أمّتنا» (خمينى، ١٣٧٣ش، ص ١٤٣). واستناداً إلى ما سبق، لا يبقى مجال للشكّ والشبهة في أنّ الإمام يقرّ بحق تقرير المصير من قِبَل الإنسان، وكذلك بحقوق المواطنة وحق التصويت. وفي السيرة العملية للإمام، في الفترة ما بعد الثورة أيّ عمل يخالف ذلك.

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

٣-٢. تداول السلطة والأحزاب السياسية

من مؤشّرات أي نظام ديمقراطي هو تداول السلطة ونشاط الأحزاب السياسية. وتداول السلطة يعني أن يتم إعادة انتخاب مسؤولي البلاد بعد انقضاء فترة ولايتهم بصورة سلمية من خلال أصوات الشعب، وأن يتمكّن الناس - وفقاً لما يقرّرون بأنفسهم وبالنظر إلى السبل التي تقدّمها الأحزاب المختلفة - من اختيار مسؤولي البلاد، وألّا تكون المسؤوليات مدى الحياة. ويقول الإمام في هذا الشأن:

«على خلاف النظام الملكي، فإنّ المناصب ليست مدى الحياة، وإنّ مدة مسؤولية كلّ منصب محدودة ومؤقتة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ٣٤١-٣٤٩)، أي أنّها تتغيّر كلّ بضع سنوات استناداً إلى القانون. «في هذه الحكومة يجب بلا شك أن يستشير الحكام دائماً ممثّلي الأمّة في اتخاذ القرارات، وإذا لم يوافق الممثلون، فلا يمكنهم اتّخاذ القرار بمفردهم» (خمینی، ١٣٧٣ش «ب»، ج٢، صص ١١٠-١١١).

يشير الإمام إلى انتخاب «مجلس خبراء القيادة»، و«مجلس الشورى الإسلامي»، و«رئاسة الجمهورية»، ويرى أنّها جميعها نابعة من رأي الشعب ونتيجة التشاور مع الشعب: «يُدار البلد بواسطة ممثّلي الشعب، ويحدّد ممثّلو الشعب المناصب الحكومية، ويُشرف الشعب من خلال ممثّليه على جميع شؤون المجتمع، ولا يُتخذ أي قرار دون استشارة الشعب» (خمینی، ١٣٧٣ش، ج٢، صص ١٦٢، ٢٤٤، ٣١٩، ٣٥١).

وعلى هذا الأساس، يتمّ اختيار مسؤولي البلاد كلّ بضع سنوات عن طريق الشعب وفقاً للدستور. ومن الأمور الموجودة في الأنظمة الديمقراطية هو نشاط الأحزاب السياسية وحيوية المجتمع المدني. ويتشكّل التعدّدية السياسية من خلال تنافس الأحزاب السياسية، وتُعدّ الأحزاب ركناً أساسيّاً للديمقراطية. ويُعبّر

الإمام عن الأحزاب السياسية بنفس الرؤية التي يطرحها الدستور تقريباً:

«إنّ الأحزاب والتجمعات والجمعيات السياسية و... والأقليات الدينية حرّة، بشرط ألا يتآمروا على بلدنا أو على جمهوريتنا الإسلامية» (خمینی، ۱۳۷۳ش«ب»، ج۱۱، ص ۱٤۸) وهذا البيان يشبه المادة ۲٦ من الدستور. كما ينبّه الإمام إلى نشاط الأحزاب ونقدها للسياسات والشخصيات. «الأحزاب حرّة في أن تعارضنا أو تعارض أيّ شيء، ما دامت أنشطتها و أفعالها لا تضرّ بالبلد» (خمینی، ۱۳۷۳ش «ب»، ج٥، ص ٤۸۲).

كما أنّه لا يُلاحظ في السيرة العمليّة للإمام أيّ معارضة للأحزاب السياسية، بل إنّه وافق في عام ۱۳٦۷ش على الانقسام بين «مجمع علماء الدين المجاهدين» و«جمعية علماء الدين المجاهدين»، ومارس عملياً الاعتراف بالتعددية السياسية ونشاط الأحزاب السياسية. وفي الوقت نفسه، ينبّه الإمام إلى استغلال العدو للاختلافات الداخلية، داعياً الأحزاب إلى الانتباه لهذا الأمر. وفي الواقع، إنّه يعدّ الاختلافات الداخلية ومؤامرات الأعداء (استغلال العيوب الداخلية) وجهين لعملة واحدة. «إذا لم يكن هناك اختلاف في الآراء في أمّة ما، فهذا يعني النقص... يجب أن يكون هناك اختلاف، اختلاف في الذوق، اختلاف في الرأي، ومناقشة، وجدل، هذا يجب أن يكون، لكن لا ينبغي أن تكون النتيجة أن نصبح فريقين أعداء لبعضنا البعض. يجب أن نكون فريقين وفي الوقت نفسه أصدقاء رغم وجود الخلاف» (خمینی، ۱۳٦۹ش، ج۲۱، ص ٤۷).

۳-۳. مساءلة المسؤولين أمام الشعب

تُعدّ مساءلة المسؤولين أمام الشعب واحدة من الخصائص المهمّة للديمقراطية والسيادة الشعبية. ومن وجهة نظر الإمام الخميني، يخضع المسؤولون الحكوميون

لرقابة الشعب بطرق مختلفة. فوفقا لرأيه، إنّ المسؤولين الحكوميين يخضعون للرقابة بطريقين:

أ) الرقابة الداخلية

استناداً إلى المعارف الدينية، وبالنظر إلى مراقبة النفس والابتعاد عن المعاصي، فإنّه يجب على جميع أفراد المجتمع الإسلامي أداء واجباتهم الدينية والامتناع عن التعدّي على حقوق الآخرين. يرى الإمام أنّ على المسؤولين أن يحذروا من أن تغلب عليهم «النفس الأمّارة»، وأن يمتنعوا عن الظلم للناس الذي يتجلّى في ضياع حقوقهم (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩).

«إنّ تهذيب النفس لرجال الحكومة، وللحكّام، ولرؤساء الجمهورية، وللحكومات، وللقادة، أكثر منه للناس العاديين... فذلك أحيانًا يوقع بلداً في الفساد» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٤، ص ٢٥٣). وهو يعتقد أنّه إذا ظلم الفقهاء المواطنين فسوف يسقط عنهم الولاية (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٠، ص ٢٩).

ب) الرقابة الخارجية

الرقابة الخارجية موجودة في الحكومات التي يلعب الشعب فيها دوراً، وليس لها مفهوم في الحكومات الاستبدادية. وبما أنّ حكّام المجتمع في عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف لا يتمتّعون بالعصمة، فإنّ أهمية دور الشعب في الرقابة تتّضح، وقد أشار الإمام الخميني إلى ذلك. فهو يرى أن على الناس مراقبة أعمال القائد، ورئيس الجمهورية، وجميع أركان النظام الإسلامي، وأنّ المسؤولين هم خدّام الشعب ويجب أن يكونوا مسؤولين (خاضعين للمساءلة) أمامهم (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٩٣).

وعلى الرغم من أنّ الإمام الخميني يعتقد بالولاية المطلقة للفقيه، إلّا أنّه كان

يرى في الممارسة العملية أنّ جميع مسؤولي البلاد خاضعون للمساءلة أمام الشعب: «يُشرف الشعب على كافة شؤون المجتمع من خلال ممثليهم» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩). وفيما يخصّ الرقابة على شخصه، يقول: «يعلم الله أنّني شخصياً لا أعتبر لنفسي أي حصانة أو حق أو امتياز، وإذا حدث مني أي تقصير فأنا مستعد للمحاسبة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٩٣). ومن وجهة نظر الإمام، إنّ السلطة ليست إلّا لأداء الواجبات الإلهية وخدمة الشعب، وليس لها قيمة بذاتها (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩).

٣-٤. الإمام وقبول رأي الأغلبيّة

من المؤشّرات الأخرى للنظام الديمقراطي هو قبول العمل وفق رأي أغلبيّة المجتمع، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقبول حقّ الناس في تقرير مصيرهم. لقد كان الإمام الخميني﵀ بعد انتصار الثورة الإسلامية يؤمن بقبول رأي الأغلبيّة في الانتخابات، وكان ملتزماً به عملياً بنفسه. وقد أولى الإمام في جميع مراحل حياته أهميّة كبيرة لهذه النقطة، وهي أنّ رأي الأغلبيّة هو المعيار والمقياس للحكم. «أمّا حكومتنا فهي جمهورية، والجمهورية تعني أنّها تستند إلى آراء الأغلبيّة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٥١٧).

لقد أكّد الإمام منذ بداية الحركة الإسلامية وحتى اللحظات الأخيرة من حياته دائماً على دور الشعب في اتخاذ القرارات ومراقبة أداء المسؤولين، وهو ما كان يتمّ عبر آراء الأغلبيّة. فقد فوّض الإمام خلال قضية تحرير الرهائن الأمريكيين هذا الأمر إلى مجلس الشورى الإسلامي، ليتّخذ القرار بشأنه وفق رأي أغلبيّة نواب المجلس (اهوازی، ١٣٨٥ش، ص ٢١٥). وبشكل عام، فإنّ آلية الانتخابات في البلد، مثل انتخاب ممثّلي الشعب في المجالس المحلّية، ومجلس

الشورى الإسلامي، وانتخاب رئيس الجمهورية، ونوّاب مجلس خبراء القيادة، تتمّ على أساس آراء أغلبيّة الشعب، كما ورد في الدستور، وقد أيّد الإمام هذا الأسلوب. إنّ الإمام يرى الحكومة المنشودة ذلك النوع من الحكومة الجمهورية التي تستند إلى ضوابط الشريعة الإسلامية المستخلصة من القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

يرى الإمام في شأن إسلاميّة الحكومة أنّ: «الحكومة المنشودة في الجمهوريّة الإسلاميّة هي حكومة تقوم على الضوابط الإسلاميّة، وقانونها هو الإسلام، وهي المنفِّذة لأحكام الإسلام. والقائمون على شؤونها ممّن تتوفّر فيهم الشروط المحدّدة في الإسلام. أمّا الخطوط العامّة لهذه الحكومة فهي المبادئ الإسلاميّة القطعيّة المبيَّنة في القرآن والسنّة، ونموذجها العملي في الحكم هو سيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ١١٤؛ ج٣، ص ٤١).

وعلى هذا الأساس، فإنّ الهدف في النظام السياسي للسيادة الشعبية الدينية هو نموّ وتطوير البلد في مختلف الأبعاد استناداً إلى رأي الشعب وفي إطار الأحكام والتعاليم الدينية.

النتيجة

في هذه الدراسة، وبالاستناد إلى مباحث الفكر السياسي للإمام، تناولنا رأيه حول عناصر وخصائص السيادة الشعبية (الديمقراطية)، والتي نشير إليها باختصار:

١. وفقاً للفكر السياسي للإمام، إنّ الديمقراطية الدينية تختلف جوهريّاً عن الديمقراطية بالصيغة الغربية. ففي المجتمع الإسلامي، تسود القيم الدينية، ويتمتّع الدين بالمرجعيّة في الحياة السياسية للناس.

٢. لا تتوافق النظريات السياسية للإمام مع رأي أولئك الذين يعتبرون الشعب مجرّد مكلّفين ملزمين بالواجبات، دون أن يعترفوا لهم بحقّ المشاركة في منح الشرعية للحكومة أو إضفاء المشروعية عليها.

٣. السيادة المطلقة والتشريع الحقيقي هما لله وحده، ولكن للناس - استناداً إلى حقّهم الإلهي الفطري- سيادة طولية، ولرأيهم - بوصفهم خلفاء الله في الأرض - دور في اختيار الحكّام ووضع السياسات العامّة. وبسبب كون الإنسان ذا حقّ، ومتّصفًا بالمساواة والحرّيّة في تنظيم الحياة السياسيّة، يصبح التشريع العُرفي ممكنًا.

٤. وعلى خلاف وجهة نظر الأشخاص الذين يعدّون الحزب ظاهرة غربية، فإنّ للإمام رأياً إيجابيّاً تجاه وظيفة الأحزاب السياسية في الحياة السياسية والوصول إلى السلطة.

٥. ومن وجهة نظره، يتمتّع الإنسان في المجتمع بحقوق المواطنة، ويتحمّل مسؤولية تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع بسبب امتلاكه حقّ تقرير المصير.

٦. إنّ رؤية الإمام حول الحرية تهيّئ الأرضية للسيادة الشعبية الدينية. وتُطرح مباحث الحرية في إطار الحقوق الفطرية والطبيعية للإنسان. وقد تمّ طرح أنواع الحرية مثل حرية الفكر والعقيدة، وحرية التعبير والصحافة والنشر، وغيرها من الحرّيات السياسية مثل حريّة اختيار الحكّام وحريّة الاجتماعات.

٧. في الفكر السياسي للإمام، وبما أنّ البشر يتمتّعون بحقوق متساوية، فهم متساوون فيما بينهم، ولجميعهم دور متساوٍ في تنظيم حياتهم السياسية. وموضوع المساواة يُمهِّد الطريق للديمقراطية الدينية في المجتمع الإسلامي.

المصادر

* القرآن الكريم

آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۷۵ش). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات مدارك علمی ایران.

اهوازی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵ش). امام خمینی به روایت آیت‌الله هاشمی رفسنجانی. تهران: موسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی.

بشیریه، حسین. (۱۳۷۹ش). لیبرالیسم و محافظه‌کاری. تهران: نشر نی.

بشیریه، حسین. (۱۳۸۰ش). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۹ش). صحیفه نور (ج۱، ۲، ۳، ۱۰، ۱۳، ۱٤، ۲۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش«الف»). آئین انقلاب اسلامی، گزیده‌ای از اندیشه و آراء امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمیني، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش «ب»). کوثر: مجموعه سخنرانیهای حضرت امام خمینی رحمه‌الله همراه با وقایع انقلاب اسلامی (ج۱، ۲، ۵، ۱۱، چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دال، رابرت. (۱۳۷۹ش). درباره دموکراسی (مترجم:حسن فشارکی). تهران: شیرازه.

دورکین، رونالد. (۱۳۷٤ش). لیبرالیسم و منتقدان آن (مترجم: احمد تدین) تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عالم، عبدالرحمان. (۱۳۸۷ش). بنیادهاي علم سیاست. تهران: نشر ني.

كانت، امانوئل. (۱۳۸۳ش). فلسفه حقوق (ترجمه منوچهر صانعي دره بيدي). تهران: انتشارات نقش و نگار.

لاك، جان. (۱۳۷۷ش). نامه‌ای در باب تساهل (مترجم: كريم شيرزاد گلشاهي) تهران: نشر نی.

ملكي، علي؛ علويان، مرتضی؛ عباس تبار، رحمت. (۱۳۹٤ش). امام خمینی، زندگی، اندیشه، وصایا. قم: پاد اندیشه.

هانتينگتون، ساموئل. (۱۳۷۳ش). موج سوم در پایان سده بیستم (مترجم: احمد شهسا) تهران: نشر روزنه.

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Waldron, J. (1993). *Legislathon and moral neutrality*. In: liberal rights. New York: Cambridge University Press.

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

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami EISSN: 2783-2015

Ayatollah Khamenei and The Theory of Political Progress*

Abdolvahab Forati
Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.
Forati129@yahoo.com

Abstract

The present article analyzes the implications for replacing the term "progress" with "development" in the thought of the Supreme Leader of the Islamic Revolution of Iran. At the beginning of this study, the author emphasizes that choosing the term "progress" instead of "development" is not merely a change of a term or word, but it shows a change in a wise paradigm and attempt to establish a native and non-Western governance model. The main hypothesis of this study is that the discourse of progress is a civilizational response to the crises resulting from Western rebuilding models and its objective is not to imitate liberal models but to realize "the theory of religious" as a macro strategy of the Islamic Republic of Iran. The methodology of this study focuses on discourse analysis and comparison of the concepts which have been carried out through examination of the statements, speeches and written works of Ayatollah Khamenei in recent decades.

* Forati, A (2025). Ayatollah Khamenei and The Theory of Political Progress. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 59-81.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74403.1058

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/30 ● **Revised:** 2025/05/20 ● **Accepted:** 2025/07/04 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

The findings of the study suggest that the distinction of progress can be realized through three foundational levels of worldview, ideology, and systems. In the worldview level, the Western development model is rooted in humanism (human-oriented) in which human is the axis of the creation and happiness is defined only in material welfare and personal enjoyment seeking. According to the leader of Iran, this is the situation that can lead to family collapse and lack of identity, despite economic growth. However, political progress in Islamic thought is based on monothetic worldview in which God is the axis and creator of the world and progress is a path in which material and spiritual growth will be realized simultaneously and harmoniously. At the level of ideology, the main difference is between "liberalism focusing on permissiveness" and "Islamic ideology focusing on servitude and obligation". According to the Supreme leader of Iran, civilization building without having a school of thought is an impossible theological faith and harbor. In this regard, liberal democracy which is faced with serious criticism today, can not be the roadmap of Iran's progress. Instead, the ideal progress model is based on Shia dynamic thought and resorts to *Wilayah* as a captain that guides society towards transcendent goals.

The author then explains the cultural, economic, and political systems in this paradigm. In the cultural system, the concept of "culture engineering" for protecting national identity is highlighted against the soft invasion of the West. In the economic system, progress emphasizes on "democratic economy" and "resistance-based economy" whose goal is social justice and decreasing dependency on foreign resources, not accumulation of capital for a special class of people. Nevertheless, the most important part of the research findings is the manifestation of political progress in the form of "the theory of religious democracy". This theory has two founding and analytical dimensions. The founding dimension highlights people's participation in elections and choosing political appointments. However, the analytical dimension is different from this model and seeks to create a spiritual and emotional relationship between the people and governance in a way that the people consider system's agents as the

realizers their transcendent ideals. This model is based on four principles of “People’s satisfaction”, “Value-orientation”, “Right-orientation”, and “law-orientation” and opens a third path against the duality of dictatorship and Western secular democracy.

In the final section of the article, the author refers to the novel institutions in the progress paradigm. The institutions such as Assembly of Experts, Guardian Council, Expediency Discernment Council are defined as bridges of communication between divine legitimacy and people’s acceptability that are in charge of guaranteeing the religiousness and democracy of the system simultaneously. In this model, the method of acquiring power is as important as the power itself and politics shouldn’t be turned into an arena for negating ethics and values. The final results of this research suggest that in Ayatollah Khamenei’s perspective, political progress is a continuous “civilizational project” which seeks to present an inspiring model for other Islamic countries through negating ideological dependency on the West. The theory tries to illustrate a path between tradition and modernity based on national dignity and comprehensive progress, through integrating the maximum participation of people and institutional stability in the form of revelational values in order to meet the needs of the contemporary society of Iran.

Keywords
Progress, political development, religious democracy, progress paradigm, Ayatollah Khamenei.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي*

عبدالوهاب فراتي
أستاذ مشارك، معهد الأبحاث للثقافة والفكر الإسلامي، طهران، إيران.
forati129@yahoo.com

الملخّص

السؤال الرئيس في هذه المقالة هو دراسة التمايزات المفاهيمية والنظرية بين «التقدّم» و«التنمية» من منظور سماحة آية الله الخامنئي، وتحليل دلالات ذلك في مجال التنمية السياسية. تتمحور الفرضية الأساسية للمقالة حول أنّ الاختيار المتعمّد لمصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية» من قِبَل سماحته، يدلّ على تحوّل عميق لنموذج فكري (باراديم) ويمثّل سعياً لتقديم نموذج محلي غير غربي في مجال الحوكمة، حيث لا تتمثل غايته في تقليد النماذج الغربية، بل في تحقق الديمقراطية الدينية بوصفها استراتيجية للتنمية السياسية في إيران. تستند منهجية هذا البحث إلى تحليل الخطاب والدراسة المقارنة للمفاهيم، وذلك عبر استقصاء وتحليل نصوص وخطابات سماحة آية الله الخامنئي. تُظهر نتائج البحث أنّ التمييز الجوهري بين «التقدّم» و«التنمية» يتجلّى في ثلاثةِ مستوياتٍ رئيسة: الرؤية الكونية التوحيدية في مقابل النزعة الإنسانية (الإنسانوية)، والأيديولوجيا الشيعية في مقابل الليبرالية، والأنظمة الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة. وفي

* فراتي، عبدالوهاب. (٢٠٢٥). سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥ (٢)، صص ٥٩-٨١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74403.1058

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٥/٢٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٠٤ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المحور السياسي، يتبلور هذا التمايز في إطار نظرية «الديمقراطية الدينية» التي تتضمّن بعدين تأسيسيًّا وتحليليًّا، وتستند إلى أربعة مبادئ هي: رضا الشعب، محوريّة القيم، محوريّة الحق، محوريّة القانون. ويسعى هذا النموذج، من خلال نفي الاستبداد ونقد الديمقراطيات الليبرالية، إلى تحقيق التنمية السياسية في إطار القيم الإسلامية، وإرساء صلة مؤسّسية وعاطفية بين الأمّة والحكومة. تعتبر نظرية «الديمقراطية الدينية» كنموذج للتنمية السياسية في هذا النموذج الفكري (البارادايم)، ولا تهتمّ بالمشاركة السياسية الكمّية عبر الانتخابات فحسب، بل تركّز أيضا على تعميق المشاركة النوعية وخلق المشروعية القيمية. إذ يعرّف هذا النموذج التنمية السياسية من خلال دمج إرادة الشعب والقيم الدينية ضمن إطار محلي يبتعد عن الاستبداد ويتمايز عن الديمقراطية العلمانية الغربية، ويرى في النهاية أنّ مسار التقدّم السياسي رهين بتحقّق هذا النموذج بأكمل صورة.

الكلمات المفتاحية

التقدّم، التنمية السياسية، الديمقراطية الدينية، نموذج التقدّم، آية الله الخامنئي.

المقدّمة

يستخدم سماحة آية الله الخامنئي مصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية». وفي منظوره، لا يمثّل التقدّم مجرد نظرية اقتصادية، بل يشمل السياسة والثقافة أيضاً. وهذا الاختيار ليس مجرد تغيير اصطلاحي فحسب، بل يعكس تحوّلاً نموذجياً، يحمِل في طيّاته متطلبات وتبعات عملية ونظرية عميقة في مجال التنمية السياسية. وفي الواقع، إن «التنمية» تُعادلُ كلمةَ «Development»، و«التقدّم» تُعادلُ كلمةَ «Progress».

يشمل التقدّم الأبعاد الثقافية والروحية والأخلاقية والتاريخية المتناسبة مع ثقافة المجتمع، وهي أبعادٌ لا تتجلّى بالضرورة في التعاريف السائدة للتنمية. ففي النظريات التقليدية للتنمية، يكون التركيزُ الرئيس على النموّ الاقتصادي ونادراً ما يعالج السموّ الأخلاقي والروحي. وعلى الرغم من أنّ بعض نظريات التنمية تتناول الاعتبارات المعيارية والثقافية أيضاً، إلّا أنّ اختزال مفهوم التقدّم في التنمية لا يعني تبني هذه الرؤى. وبعبارة أخرى، عندما نستخدم مصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية»، فإنّنا نواجه مفهوماً أكثر أصالة وشموليةً يأخذ الأبعاد الثقافية والروحية والتاريخية في الاعتبار بطريقة جوهرية. ومن هنا، يمكن القول إنّ «التقدّم» يتضمّن «التنمية» ويشملها، بينما «التنمية» لا تستلزم التقدّم بالضرورة. وهكذا يستند استدلال المرشد الأعلى في اختيار كلمة «التقدّم» إلى ما يلي:

كلمة التقدّم اخترناها بدقة و تعمّدنا عدم استخدام كلمة التنمية. و السبب هو أنّ كلمة التنمية لها مضمون من حيث القيمة و المعنى و لها لوازمها التي قد لا نكون من المواكبين أو المتماشين أو الموافقين لها. لا نريد استخدام مصطلح عالمي دارج يفهم منه معنى خاص و إشراكه في مهمتنا و عملنا. إنما نحن نطرح ونقدّم المفهوم الذي نبتغيه؛ وهذا المفهوم هو «التقدّم». نحن نعرف المعادل

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

الدلالي لكلمة «التقدّم» في اللغة الفارسية، ونعلم المقصود منه. وسوف نعرِّف ما هو قصدنا من هذا التقدّم الذي واضح معناه في الفارسية والتقدّم في أي مجالات و في أية اتجاهات. و قد كانت لنا تجربة عدم استعارة المفاهيم في مواطن أخرى من الثورة. فلم نستخدم كلمة «الإمبريالية»، بل استخدمنا كلمة «الاستكبار». قد تكون هناك بعض الجوانب في معنى الإمبريالية لا نوافقها و لا نقصدها، و تأكيدنا ليس على تلك الجوانب و إنما على المعنى المستحصل من كلمة الاستكبار. لذلك طرحنا هذه الكلمة وتكرست في الثورة، والعالم اليوم يفهم قصدنا منها، وكذا الحال بالنسبة لمفاهيم أخرى. مفهوم التقدّم مفهوم واضح بالنسبة لنا. إننا نستخدم كلمة التقدّم ونعرفها ونقول ما هو مرادنا من التقدّم (خامنه‌اي، ١٠/ ٩/ ٨٩).

إنّ تأكيد سماحة آية الله الخامنئي على استخدام مصطلح «التقدم» بدلاً من «التنمية» يدلّ على سعيه لإرساء نموذج فكري مستقل وغير غربي. ويتسق هذا النهج مع رفض التبعيّة الفكريّة للغرب وبناء نموذج محلي للتقدم. ومن منظور التنمية السياسية، يبيّن هذا القول أنّ الجمهورية الإسلامية تسعى إلى تعريف المفاهيم السياسية وفقَ معاييرها الخاصة. فبدلاً من قبول الديمقراطية الليبرالية بوصفها جزءاً من التنمية، فإنها تروّج لنموذج سياسي قائم على ولاية الفقيه والديمقراطية الدينية. يمكن اعتبار هذا المنظور جزءاً من النقد الأوسع الذي تطرحه الجمهورية الإسلامية للعولمة الغربية ومفاهيمها السائدة، والتي تختلف معها اختلافاً جوهرياً في الرؤية الكونية والأيديولوجيا، وكذلك في الأنظمة السياسية والاجتماعية. وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ خطاب «التقدّم» ليس مجرد بديل نظري، بل هو مشروع سياسي - حضاري يهدف إلى إعادة تعريف المفاهيم الرئيسة مثل الديمقراطية والمشاركة والمشروعية ضمن إطار القيم الإسلامية والمحلية.وتتجلّى هذه الإعادةُ للتعريف في إطار نظرية «الديمقراطية الدينية»، التي تسعى إلى إقامة صلة وثيقة بين إرادة الشعب والقيم الدينية.

١. التمايزات الجوهريّة بين التقدّم والتنمية

نظراً إلى أنَّ «التقدّم» يُشكّلُ فهماً مغايراً للتنمية السياسية السائدة في الأنظمة الغربية، فمن الضروريّ في هذا القسم، قبلَ التطرّق إلى توضيح خصائص التقدّم السياسي، الإجابةُ عن هذا السؤال الأساسيّ: ما هي الخصائص الأساسية للتنمية والتقدّم وفقًا لرؤية آية الله الخامنئي، وما هي وجوه التشابه والاختلاف التي يمكن تمييزها بينهما؟ إنّ هذا التحليل المفاهيمي يُهيئ الأرضية اللازمة لاستقصاء نظريته في مجال نموذج التنمية السياسية. (صادق پور، ٢٤/ ٠٧/ ١٣٩٦).

١-١. الاختلاف في الرؤية الكونية

يكمن أساس الاختلاف بين «التقدّم» من منظور قائد الثورة وبين النموذجِ السائدِ للتنميةِ الغربية، في النظرة الشاملة للعالم والحياة. فكل رؤية كونية تستند إلى مكوّنات كالأنطولوجيا (علم الوجود) واللاهوت (معرفة الله) والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، حيث تحدد طريقة النظر إلى كل منها مدى تميّزها عن الرؤى الكونية الأخرى. وتتميز الرؤية الكونية الغربية، التي يُعرَّف ضمن إطارها نموذج التنمية، بالإنسانوية؛ بمعنى أن الإنسان قد جُعِل محور الخلقة، ولا يوجد شيء يتجاوز إرادته. وبطبيعة الحال، توجّه مثل هذه النظرة نمط الحياة وتحدد الأهداف. وفي المقابل، فإن الرؤية الكونية لنموذج التقدّم هي «توحيدية»، حيث يُعتبر الله محوراً للكون وخالقاً وهادياً له، ويجب على جميع الموجودات أن تسير في طريق خدمته. وعليه، فإنّ النظرة إلى العالم في نموذجَي «التنمية» و«التقدّم» تختلف تماماً. وفي تبيين ضعف نماذج التنمية من حيث المبادئ، يقول قائد الثورة: "إنّ النماذجَ السائدةَ للتنمية، خاطئة من حيث المبادئ والأسس و هي تقوم على النزعة الإنسانية (الإنسانوية) والمبادئ غير الالهية، كما أنّها لم تتمكن - من حيث الآثار والنتائج - من تحقيق وعودها» (خامنه‌اي، ١٦/ ٢/ ١٣٩٥).

وفي تحليل هذا الاختلاف، يجب الانتباه أيضاً إلى النتائج العملية المترتبة على هاتين الرؤيتين الكونيتين. فالرؤية العالمية الإنسانوية، من خلال وضع الإنسان في مركز الوجود، تُعفيه من أي واجبٍ ماوراء بشري، وتعرّف السعادةَ بالرفاهية المادية واللذّة الفردية. ورغم أنّ هذا التوجّه قد يُفضي إلى نموّ اقتصادي، إلّا أنّه يُسفرُ عن أزمات روحية، وانهيار الأسرة، وفقدان الهوية الثقافية. وفي المقابل، تعرّف الرؤية الكونية التوحيدية «السعادة» على أنّها القربة إلى الله والقيام بالواجبات الشرعية، مما يضع التقدّم في مسار يتحقق فيه النمو المادي والروحي معاً. وهذه النظرةُ الشاملةُ لا توجّهُ الاقتصاد والسياسة فحسب، بل تمنحُ أيضاً اتّجاهاً للفنِّ والعلم ونمط الحياة، وتصونُ المجتمعَ من مخاطر الغلوِّ الماديِّ والروحيِّ.

١-٢. الاختلاف في الأيديولوجيا

تُعَدّ الأيديولوجيا منظومةً من التوجّهات والمبادئ التي يُمكن من خلالها الاقترابُ من الرؤيةِ الكونيّة المنشودة، وهي أكثر موضوعية ومنهجية من الرؤية الكونية. إنّ الإيمان بمبدأ ومنهج تُبنى على أساسهما مؤشّرات تقدم المجتمع أمر ضروري، وأيّ حضارة تسعى إلى الرُّقِيّ والتطوّر لا بدّ لها من قبولِ ذلك. يقول قائد الثورة: «من دون الإيمان، لا يُمكن تحقيق التقدّم في هذه المجالات... فالإيمانُ بمبدأ ما والإيمان بمرساة حقيقية للاعتقاد يجب أن يتحقق» (خامنه‌اي، ١٣٩٥/٢/١٦). ويشير في موضع آخر إلى أنّ: «أي أمة تدّعي بناء الحضارة لا يمكنها التحرك بدون أيديولوجيا... و من دون التوفّر على مذهب و إيديولوجيا، و من دون الإيمان و السعى و تسديد التكاليف اللازمة لا يمكن لأية حضارة أن تتحقق» (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣). كانت نماذج التنمية الإنسانية الغربية حتى عقود مضت تدور حول أيديولوجيات مختلفة كالشيوعية والليبرالية والفاشية، إلّا أنّه يمكن اليوم اعتبار «الليبرالية» الأيديولوجيا السائدة في نموذج التنمية الغربي.

وتستند هذه الأيديولوجيا، التي مفهومها الجوهري هو «الإباحيّة» ويُترجم أحياناً خطأً بـ «الحريّة»، إلى رفض أي قيد أو شرط في المجتمع المتقدم، وتعتقد أنّ المجتمع المتقدم هو الذي يكون فيه الفردُ حرّاً في أن يقول أي كلام وأن يقوم بأي عمل، بشرط ألّا يتعارضَ ذلك مع حقوق الآخرين. وفي المقابل، لا يوجدُ مثلُ هذا المعيار في نموذج «التقدّم»، إذ يُعدُّ مفهومُ «العبودية» (لله) -بوصفه أحدَ المفاهيم الإسلامية المهمّة- دليلاً على تقديم إرادة الله على إرادة الإنسان. لقد رفض قائد الثورة هذه النظرة في بناء الحضارة، قائلاً: «إن الديمقراطية الليبرالية اليوم موضع نقد؛ إذن فهذه ليست خارطة التقدّم». وبدلاً من ذلك، يستند نموذج التقدّم المنشود إلى محور الفكر الديناميكي «الشيعي»، الذي يُعتبر فيه التمسك بـ «الولاية» بمثابة ركوب سفينة تملك قائداً خبيراً بالطريق، وبالاستيعاب الصحيح للرؤية الكونية التوحيدية والأيديولوجيا الشيعية، يقود المجتمع نحو التقدّم. ويقول قائد الثورة في أهمية محورية الولاية في نموذج التقدّم: «الحكومة التي لا يكون فيها أثر للولاية الروحية مهما كان لها من جاذبية فليست إلّا لعاباً من الكذب والخداع... إنّ هذا النظام الولائي أكثر تقدّماً ومعنى من الديمقراطية الليبرالية الغربية» (خامنه‌اي، ١٤/ ٠٣/ ١٣٨٤).

وفي مزيد من الإيضاح لهذا الاختلاف، يجب الإشارة إلى دور الأيديولوجيا في تعريف "المشروعية". ففي الليبرالية، تُعرَّف المشروعية أساساً على أساس رضا الشعب والعمليات الشكلية مثل الانتخابات، دون النظر إلى محتوى قيمي محدّد لها. بينما في نموذج التقدّم الإسلامي، تنبع المشروعية من مصدر إلهي وشعبي في آن واحد؛ أي أنها تُعرَّف من جانب على أساس «الولاية»، ومن جانب آخر تقوم على «رضا» الشعب. وهذا المزيج يمنع الاستبداد من جهة، كما يَحولُ في الوقت نفسه دون الفوضوية (الأناركية) الليبرالية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، فالأيديولوجيا الشيعية، من خلال طرح نظرية «الديمقراطية الدينية»، قد

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

فتحت طريقاً ثالثاً في مواجهة الثنائية «الديمقراطية العلمانية – الاستبداد».

١-٣. الأنظمة

١-٣-١. الاختلاف في النظام الثقافي

لا يقدّمُ نموذجُ التنمية الغربية نموذجاً ثقافياً محدداً لإدارة المجتمعات، وبما أنّ إرادة الإنسان هي المحور، فإنّ كل فرد حرٌّ في بناء نمط حياته استناداً إلى رغباته الشخصية. ومن هذا المنظور، يفتقر نموذج التنمية الغربية إلى الهوية والتماسك الثقافي. وفي المقابل، من وجهة نظر قائد الثورة الإسلامية، فإنّ التقدّم لا قيمة له إذا لم يقترن بالحفاظ على «الهوية» المتماسكة والمُهندسة، إذ يقول: «يجب أن يكون التقدّم العلمي والصناعي والخدميّ مصحوباً بالحفاظ على الهوية الوطنية. فإذا امتلكت دولة كل هذه العناصر لكنها افتقرت إلى الهوية الوطنية، فإنّها لم تتقدم». لقد حدّد سماحته مقوّمات الثقافية الإسلامية، ويرى أنّ التقدّم لا يتحقّق إلّا بالاستناد إلى هذه المبادئ: "لقد حدد الإسلام مقوّمات الثقافة: التفكير العقلاني، والأخلاق، والحقوق. فإذا لم نولِ هذه المفاهيم اهتماماً، فلن يتحقق التقدّم الإسلامي. (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣). وينبع تأكيده على «الهندسة الثقافية» أيضاً من هذه الرؤية. فضلاً عن الهوية الشيعية، يؤكّد سماحته أيضاً على الهوية الوطنية للإيرانيين، ويرى أنّ تهميش الهوية الوطنية يحول دون تحقيق التقدّم في المجتمع، قائلاً: «إننا لا نُعِدُّ التبعيّة والتغرّب تقدماً» (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣).

تكمن النقطة المحورية هنا في مفهوم «الهندسة الثقافية» الذي طرحه قائد الثورة. وتعني الهندسة الثقافية التصميم والتخطيط الواعي للحفاظ على الهوية الثقافية وتعزيزها ضمن مسار التقدّم. ويقف هذا المفهوم في مواجهة «التغرّب»

و«الاغتراب الثقافي» اللذين يُعدّان من نتائج نموذج التنمية الغربي. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى دور المؤسّسات الثقافية كالتربية والتعليم، والإعلام، والفن في تعزيز مقوّمات الثقافية الإسلامية-الإيرانية. كما تتطلب الهندسة الثقافية مواجهة الهجوم الثقافي والبرمجي الذي يُشنّ عبر الوسائل الإعلامية العالمية.

١-٣-٢. الاختلاف في النظام الاقتصادي

يُعدّ الاختلاف في النظام الاقتصادي أحد الفروق الأخرى بين نموذج التنمية و نموذج التقدّم. ففي نموذج التنمية الغربية، يُنظر إلى رأس المال والرأسمالية بوصفهما الركيزتين الأساسيتين، ويُقدّس النظام الاقتصادي الرأسمالي رأس المال. وهذه النظرة تخالف رأي سماحة القائد، إذ يعتقد سماحته: «إنّ التقدّم الذي يكون في خدمة الطبقة الرأسمالية ليس هو المطلوب لدينا» (خامنه‌اي، ١٣٨٥/٠٨/١٨). وفي المقابل، تستند وجهة نظر القائد إلى الاقتصاد الشعبي الذي لا يركّز على رأس المال ولا على الدولة، بل يكونُ الشعب هو المحرّك، والدولة مشرفة عليه.

إنّ الاقتصاد الشعبي، الذي أكّد عليه قائد الثورة في خطابه، يستند إلى العدالة، والاكتفاء الذاتي، وتعزيز الإنتاج المحلي. وفي هذا النموذج، لا يكون الاقتصاد في خدمة تراكم رأس المال من قبل طبقة معينة، بل يهدف إلى تلبية احتياجات عامة الشعب وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما يُطرح مفهومُ «الاقتصاد المقاوم» بوصفه أحد مؤشّرات نموذج التقدّم الإسلامي، والذي يهدف إلى تقليل الاعتماد على الموارد الخارجية وزيادة صمود الاقتصاد في مواجهة العقوبات والضغوط الدولية. وتقف هذه الرؤية في تقابل مع الاقتصاد الليبرالي الذي يسود فيه السوق الحرّ دون قيود أو شروط، وتُضحّى فيه العدالة الاجتماعية.

١-٣-٣. الاختلاف في النظام السياسي

أمّا الركن الثالث فهو النظام السياسي. وفي رأي قائد الثورة، تمكّنت إيران بالاعتماد على شعار «لا شرقية، لا غربية» من تجاوز النماذج السياسية السائدة في الشرق والغرب، وتحقيق نموذج «الديمقراطية الدينية» البديع الذي يقوم في آن واحد على قاعدتين: الدّينية والشعبية. ويُعدّ هذا الإنجاز حجر الزاوية لفهم التقدّم السياسي من منظور سماحة آية الله الخامنئي. فمن وجهة نظره، يعني التقدّم السياسي السير في طريق تحقيق هذا النموذج الإلهي - الشعبي بأكمل صورة؛ نموذج لا تتعارض فيه سيادة الدين وإرادة الشعب، بل تتكاملان معا. هذا النموذج، بعد انهيار الشيوعية، هو النموذج الوحيد القادر على أن يحلَّ محلَّ الديمقراطيات الغربية، ويملكُ أيضًا القدرة على الانتشار في الدول ذات الغالبية المسلمة. إنّ المعرفة الدقيقة بمكوّنات وعناصر «لديمقراطية الدينية» يمكن أن تساهم في تقليل نقاط ضعف الديمقراطية المتعارف عليها في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ووأن تهيّئ الأرضية لتقديم نموذج متميّزٍ في التنمية السياسية لإيران .وفي هذا النموذج، تكتسب مفاهيم كالمنافسة السياسية، والمشاركة السياسية، ومساءلة الحكومة، واستقلالية السلطة القضائية، أهمية خاصة كما هو الحال في نظريات التنمية السياسية الأخرى، ولكن مع الفارق أنّ كل واحد من هذه المفاهيم يُعرَّف ويُطبّق بمنهج يختلف عما هو عليه في الغرب. وفي هذا النموذج، لا يزال التوحيد في مجال الاعتقاد، والولاية في مجال الممارسة، هما الموجهان الرئيسان لفعل الناس السياسي، ويتميّزان بنزعةٍ قيميّةٍ. وبمعنى آخر، إنَّ القيم الإلهية والإسلامية تشكِّل الإطار والموجِّه الرئيس للأنشطة السياسية في المجتمع.

عند تحليل النظام السياسي في نموذج التقدّم، يجب الإشارة إلى دور المؤسسات الناشئة مثل «مجلس خبراء القيادة»، و«مجلس صيانة الدستور»،

و«مجمع تشخيص مصلحة النظام» التي صُممت في إطار نظرية ولاية الفقيه. وتُعّد هذه المؤسسات آليات لضمان «الشعبية» و«الدينية» للنظام في آن واحد. فعلى سبيل المثال، مجلس خبراء القيادة الذي ينتخبه الشعب، يقوم بتعيين الولي الفقيه والرقابة عليه. وتُعد هذه الآلية دليلاً على دمج إرادة الشعب مع الضوابط الدينية. كما يضمن مجلس صيانة الدستور، من خلال رقابته على القوانين، مطابقتها للشعور والدستور .فهذه المؤسسات، في الواقع، جسر رابط بين «المشروعية الإلهية» و«المشروعية الشعبية».

٢. نموذج الديمقراطية

إنّ الديمقراطية الدينية نظرية نبعت من صلب التنمية السياسية من المنظور الديني، وتقف في مواجهة الخطاب السياسي المعاصر. فهي في الواقع قراءة جديدة للسياسة والحوكمة تختلف ليس فقط في المبادئ، بل أيضاً في الغايات والأساليب عن النموذج الغربي. وعلى خلاف الروايات التقليدية التي لا تُولي أهمية لطريقة اكتساب السلطة السياسية، ترى هذه النظرية أنّ الحكومة الإسلامية يجب أن تكون حساسة تجاه مسألة «الأسلوب»، وليس الأمرُ كما يُعتقدُ بأنّه يُمكنُ استخدام أي أسلوب لإدارة المجتمع الإسلامي:

«إنّ الأساليب التي تُستخدم لاكتساب السلطة والحفاظ عليها يجب أن تكون أساليب أخلاقية. ففي الإسلام، لا وجودَ لاكتسابِ السلطةِ بأيِّ ثمنٍ. وفي الإسلام، الأساليب ذاتُ أهميةٍ بالغةٍ؛ إنَّها بمنزلةِ القيمِ. اليوم، إذا أردنا أنْ تكون حكومتنا إسلامية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فيجب أنْ نسير في هذا الطريق دون تردد» (خامنه‌اي، ١٣٧٩/١٢/٢٧).

وعليه، فإنّ قبول أسلوب اكتساب السلطة يجب أن يتم استلهامه بناءً على اعتبارات قيمية، وليس من الصحيح أن تتساهل الحكومة الإسلامية في

الأساليب وتتخذ من أي أسلوب مساراً للعمل. فضلاً عن ذلك، فإنّ حقوق الشعب في الديمقراطيات الغربية لم تُؤدَّ بشكل كامل، وفي الواقع، لا يشارك الناس على النحو الأمثل في تحديد مصيرهم. وهذا يدلّ على أنّ الديمقراطية في الغرب لا تُعدّ حقيقة جادّة. (خامنه‌اي، ٢٨/ ٨/ ١٣٧٩). وبناءً على ذلك، فإنّ أساليب الديمقراطيات الغربية، نظراً لعدم التزامها عملياً بشعاراتها الديمقراطية، لا يمكن أن تكون معتبرة للحكومة الإسلامية. وطبعاً، فإنّ نفي مثل هذا الأسلوب لا يعني أبداً الميل إلى النماذج الاستبدادية؛ إذ إنّ دين الإسلام في الأساس لا يقرُّ الاستبداد ولايتحمّله (خامنه‌اي، ٩/ ٦/ ١٣٧٩). فالدين لا يقرّ الديكتاتورية فحسب، بل يضع مكافحتها في صدارة برامجه. إنّ النظام الإسلامي، على عكس الأنظمة الأخرى، ليس نظاماً قائماً على الغطرسة، أو التسلط أو فرض الفكر والرؤي على الناس» (خامنه‌اي، ١/ ٩/ ١٣٧٩).

إنّ الإسلام يضع نصب عينيه نموذجاً جديداً يُعبِّر عنه بـ «الديمقراطية الدينية» ولهذا السبب، فإنّ الديمقراطية الدينية هي شيء مختلف عن الديمقراطيات الغربية ولا تعادلها. وبعبارة أخرى، من وجهة نظر آية الله خامنه‌اي، فإنّ الحكومةَ الإسلامية، نظراً لامتلاكها قيمًا خاصةً بها، يجب أن تتبعَ طريقةً خاصةً بها. وهذه الطريقة، إلى جانب تميزها عن الديمقراطيات الغربية، تتعارضُ أيضًا مع الاستبداد والديكتاتورية، وتقدّمُ رؤيةً جديدةً للمجتمعات البشرية (خامنه‌اي، ٢٩/ ٨/ ١٣٧٩).

٢-١. أبعاد الديمقراطية الدينية

غالباً ما يُشار في تحليل الديمقراطية إلى عدد المرات التي تُعقد فيها الانتخابات في بلد ما، ويُستنتج قوة أو ضعف الديمقراطية في ذلك النظام بناءً على مدى رجوع النظام السياسي إلى آراء الجمهور. في حين أن في رؤية سماحة آية الله

الخامنئي، الديمقراطية الدينية هي شيء يتجاوز الانتخابات، وتشمل تحقيق الإرادة الحقيقية للشعب أيضاً. وبعبارة أخرى، تتمتع هذه النظرية ببعدين: ١) البعد التأسيسي؛ ويعني أنّ الشعب يشارك في تشكيل النظام السياسي والمناصب السياسية من خلال حضوره في صناديق الاقتراع. ٢) البعد التحليلي؛ ويعني أنه يتشكل نوع من الارتباط الروحي بين النظام السياسي المؤسس والشعب، حيث يرى الناس أن مُديريَ النظامِ السياسيِّ وعامليه هم مُحققون لرغباتهم ومُثلهم العليا، ويُعربون عن حبّهم لهم. (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٥/٢٦). وهكذا فقط في هذه الحالة يتشكل رابط وثيق بين الحكومة والشعب، يكون فيه النظام السياسي ليس فقط معتمداً على آراء الجمهور، بل فضلاً عن ذلك، يكون محبوباً ومصدراً للطمأنينة. إن الجمع بين هذين البعدين يمثل سمة بارزة لنظرية الديمقراطية الدينية. ولذلك، فإنّ رجوع الحكومة الإسلامية إلى الشعب ليس عن طريق الاضطرار ولا كأسلوب مؤقت، بل له جذور في الحكومة النبوية والعلوية. ولهذا السبب، يصف سماحة آية الله الخامنئي هذا النهج بأنه أفضل أسلوب حكومي في الإسلام (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١٣).

٢-٢. مبادئ الديمقراطية الدينية

من منظور سماحة آية الله الخامنئي، تُعدّ الديمقراطية الدينية منهجاً في إدارة المجتمع الإسلامي يستند إلى المبادئ التالية:

١- المبدأ الأول، رضا الشعب: يؤكّد سماحة آية الله الخامنئي على أنّ في النظام الإسلامي، البلد يعود للشعب وأنّ الأصل هو الناس (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١). ويرى أنّ رضا الشعب يُعدّ أكبر دعم للحكومة الإسلامية، وهو ما يتبجلى في أمور نكخدمة الناس (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٨/٢٨) والإخلاص في الخدمة (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١٣).

٢- المبدأ الثاني، محوريّة القيم: في رؤية سماحة آية الله الخامنئي، لا تعني الديمقراطية أبداً نفي القيم، ولا ينبغي الدخولُ في حرب ضدّ القيم تحت شعار الديمقراطية ولا يجوز اتهام الآخرين أو الافتراء عليهم من أجل الوصول إلى السلطة (خامنه‌اي، ١٠/ ١٢/ ١٣٧٩). وبعبارة أخرى، في الفكر السياسي الإسلامي، يُكلَّف الجميع - سواء الحكام أو الشعب - بالخضوع للقيم والأحكام الإلهية، وليس من المسموح لأي فرد أو مجموعة تجاوز الحدود الإلهية. وعلى هذا الأساس، تستمد الديمقراطية الدينية معناها ومفهومها في إطار المبادئ والقيم الإسلامية .ففي الواقع، إرادة الشعب هي تحقيق النظام الإسلامي، نظام تسيطر فيه القيم الإسلامية، وهذه الإرادة هي التي تحدد نطاق الديمقراطية وتميزها عن الديمقراطيات السائدة.

٣- المبدأ الثالث، محوريّة الحق: إنّ ضرورة الرجوع إلى رأي الشعب والسعي لقضاء احتياجاتهم نابعة من كون الله سبحانه وتعالى قد جعل الشعب أصحاب حق في هذين المجالين. وبناءً عليه، فإن النظام الإسلامي يذعن لرغبات الشعب وينفذ مطالبهم لا من باب التفضل، بل من باب الواجب؛ إذ إنّ إدارة البلاد في النظام الإسلامي لا تعني سيطرة شخص أو أشخاص على الناس وليست حقّاً أحاديَّ الجانب، بل هي حق متبادل، وحق الناس فيه هو الكفة الأرجح.

٤- المبدأ الرابع، محوريّة القانون: بما أنَّ نظم الأمور والتماسك الوطنيَّ يتوقّفان على الالتزام بالقانون ومراعاةِ حدودِه، فلا يمكنُ تعريفُ الديمقراطيةِ بطريقةٍ تؤدّي إلى انتهاك القانون والإطار الأساسيّ للنظام (خامنه‌اي، ٢٣/ ٤/ ١٣٧٩). وبعبارة أخرى، لا تكتسب الديمقراطية معناها وقبولها من المنظور الإسلامي إلّا من خلال هذه المبادئ وليسَ خارجَ إطارِها. إنّ مراعاة هذه المبادئ القانونية هي وحدها التي تضمن سلامة الديمقراطية وتحول دون انزلاقها إلى مهاوي خطيرة قد تؤدي إلى انهيار النظام السياسي برمّته.

وعليه، فإنّ نظرية «الديمقراطية الدينية» ليست مجرد أسلوب للحكم، بل هي إطار لتحقيق التنميةِ السياسيةِ المنبثقةِ من السياق الثقافيّ - الدينيّ لإيران. فالتنمية السياسية في هذه النظرية تتجاوز المؤشرات الكمية كإجراء الانتخابات، وتؤكد على تعميق المشاركة السياسية وتحسين نوعيتها وإقامة رابطة مؤسسية وعاطفية بين الأمة والحكومة. وتسعى الديمقراطية الدينية، من خلال التأكيد على المشاركة القصوى، والمشروعية القيمية، والاستقرار المؤسسي، ومساءلة الحكومة، إلى تحقيق تنمية شاملة ومتوازنة. فمن ناحية، ينفي هذا النموذج الاستبداد مما يهيّئ الأرضية للمشاركة السياسية الحقيقية، ومن ناحية أخرى، ينتقد الديمقراطيات الغربية الشكلية، مؤكداً على منح المشاركة عمقاً ومعنى في إطار قيمي. وبالتالي، فإنّ الديمقراطية الدينية ليست مجرد نظرية حكومية، بل هي استراتيجية كبرى للتنمية السياسية في جمهورية إيران الإسلامية.

النتيجة

تبيّن هذه المقالة، من خلال تحليل التمايزات النموذجية (البارادايمية) بينَ «التقدّم» و«التنمية» من منظور سماحة آية الله الخامنئي، أنّ خطاب التقدّم مستنداً إلى الرؤية الكونية التوحيدية والأيديولوجيا الشيعية، يقدّم نموذجاً بديلاً في مواجهة نموذج التنمية الغربية. وفي هذا النموذج (البارادايم)، تُعرَّف نظرية «الديمقراطية الدينية» بوصفها النواة المركزية للتنمية السياسية، والتي بربطها المشروعية الشعبية بالقيم الدينية، ترسم مساراً ثالثاً يتجاوز الاستبداد والديمقراطيات الليبرالية. ويؤكّد هذا النموذج، على المبادئ الأربعة: رضا الشعب، محوريّة القيم، محوريّة الحق، محوريّة القانون، ويرى أنّ التنمية السياسية رهينة بتحقيق مشاركة نوعية وشاملة للشعب في إطار القيم الإسلامية. ومع ذلك، فإنّ التحقيق الموضوعي لهذه النظرية والسير في طريق التقدّم السياسي يتطلب وضع

آليات عملية. إنّ ترسيخ المشاركة النوعية عبر المجالس الاستشارية المتخصصة بجانب المؤسسات الانتخابية، وتعزيز نظام الشفافية والمساءلة على كافة مستويات الحوكمة، وتمكين المؤسسات الرقابية المستقلة ودعم الرقابة المنظمة للمجتمع المدني، وتوسيع التعليم السياسي - الديني لرفع ثقافة المشاركة والمطالبة الواعية، وأخيراً، الحفاظ على المرونة المؤسسية لتفسير القوانين تفسيراً ديناميكياً في مواجهة المستجدات، تُعدُّ جميعُها من الآليات التي يمكنُ أن تنقل نظرية الديمقراطية الدينية من مستوى الفكرة إلى حيّزِ التطبيق. وفي الوقت نفسه، فإنّ الوعي بالنقد الموجّه إلى هذه النظرية وتقديم إجابات نظرية عليها يساهم في إثراء الخطاب ودفع الغموض. رداً على النقد القائل بوجود تعارض محتمل بين «الشعبية» و«الدينية»، تؤكّد النظرية على أنّ الإطار الدستوري القائم على الإسلام يمثل العقد الوطني ونطاقُ عمل الإرادة العامّة، وأنّ الإرادة الحقيقية للشعب في هذا النموذج (الباراديم) هي تحقيق الحكومة الإسلامية نفسها. وفي الردّ على نقد إمكانية استبداد الأغلبية، فإنّ مبدأ «محوريّة الحق» و«محوريّة القانون» يضمنانِ حقوقَ المواطنينَ كافةً، بما في ذلك الأقلياتِ، في مواجهةِ أيِّ شكل من أشكال الاستبداد. وكذلك، في تفسير دور المؤسسات غير المنتخبة، تُعرَّف هذه المؤسسات باعتبارها ضامنةً للحفاظ على الإطار القيمي ووحدة النظام الكلية، وهي تستمد شرعيتها من الدستور الذي يقبله الشعب، وتضمن - من خلال تفاعل ثنائي مع المؤسسات المنتخبة - ديناميكيةَ النظامِ وسلامتَه.

بالتالي، يمكنُ الاستنتاجُ أنَّ التقدّم السياسيَّ، من منظور سماحته، رهنٌ بتحقيقِ «الديمقراطيةِ الدينية» بأكملِ صورةٍ ممكنةٍ بوصفها نموذجاً محليّاً وأصيلاً، يستفيدُ من إمكانات الحضارة الإسلامية ويستجيبُ في الوقت نفسه لاحتياجات المجتمع الإيرانيِّ في العصر الحاضر وفي الختام، ينبغي الإشارةُ إلى أنَّ نظريةَ «التقدّم الإسلاميِّ» و«الديمقراطية الدينية» ليستْ مجرّدَ خطابٍ نظريٍّ، بل هي

«مشروعٌ حضاريٌّ» تسعى الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تحقيقه عملياً. إنَّ نجاحَ هذا النموذج لا يعتمدُ فحسب على صياغةٍ دقيقةٍ للمبادئ النظريةِ، بل أيضاً على القدرة على التنفيذِ، والمرونة في مواجهة التحديات، واستقطاب أقصى درجات المشاركة الشعبية. كما يمكنُ أنْ يكونَ هذا النموذجُ مصدرَ إلهامٍ للبلدان الإسلامية الأخرى التي تبحثُ عن طريقٍ ثالثٍ بين التقاليد والحداثة. وعليه، فإنَّ توضيح هذه النظرية ونشرَها يمكنُ أنْ يؤدِّيا إلى تعزيز خطاب المقاومة في مواجهة الهيمنة الثقافية والسياسية الغربية، وأنْ يفتحا آفاقاً جديدةً في مجال التنظير السياسيِّ.

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

المصادر

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٥/٢/١٦). بيانات در ديدار با اعضای شورای عالی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. قابل دسترس در: https://www.leader.ir/fa/content/14753/

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٧/٢٣). بيانات در ديدار با جوانان استان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://www.leader.ir/fa/content/14753/

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٩/٩/١٠). بيانات در نخستين نشست انديشه های راهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/10664

خامنه‌اي، سيدعلی. (١٣٨٤/٣/١٤). بيانات در مراسم شانزدهمين سالگرد رحلت امام خمینی‌ﷺ. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3295

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٧/٢٣). بيانات در ديدار جوانان استان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/21119

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٥/٨/١٨). بيانات در ديدار دانشگاهيان سمنان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3362

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/١٢/٢٧). بيانات در ديدار كارگزاران حج با رهبر انقلاب. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/18610

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٦/٩). پيام به اجلاس هزاره‌ی رهبران دينی جهان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3020

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٩/٩/١٠). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /١٢/٢٧). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٦/٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٩/١). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٨/٢٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٥/٢٦). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٩/١٣). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٩/١). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٩/١٣). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٢/١٠/ ١٣٧٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (٢٣ /٤/ ١٣٧٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

صادق پور، محمد حسن. (١٣٩٦/٧/٢٤). پيشرفت غير از توسعه است. قابل دسترس در: https://farhikhtegandaily.com/news/12043/

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Human Governance in a Multi-cultural Society: An Examination of Imam Musa Sadr's Experience*

Sharif Lakzaei
Associate Professor, Department of Political Philosophy, Research Center for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy.
sharif@isca.ac.ir

Abstract

This article aims to elucidate the pattern and practical strategies of this prominent figure in dealing with the complex and pluralistic context of Lebanese society. The fundamental issue of the research is how, in a country with sixteen official religions and a history replete with sectarian conflicts, how can someone propose a model of governance that both recognizes cultural pluralities and avoids falling into the traps of authoritarianism or reductionist secularism. The author, utilizing the method of "internal logic analysis of thought" and with a look at Farabi's views on the City of Virtue and "Conquering the Earth," argues that Imam Musa Sadr, by rejecting the duality of "tribal system" and "pure secularism," has laid the foundation for a third pattern called "human governance." This pattern rests on three fundamental pillars: human-centeredness, organized movement, and universal participation, which seeks to establish the inherent dignity of

* Lakzaei, SH. (2025). Human Governance in a Multi-cultural Society: An Examination of Imam Musa Sadr's Experience. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 82-107. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74402.1057

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/10 ● **Revised:** 2025/06/15 ● **Accepted:** 2025/08/05 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

humanity as the primary basis for policymaking, transcending religious and ethnic affiliations.

The findings of this research indicate that Imam Musa Sadr, in contrast to many reformers who view diversity as a source of division, considered religious pluralism in Lebanon as a "divine blessing" and a cultural wealth. From his perspective, differences not only do not hinder growth, but rather provide a basis for evolution and synergy; to such an extent that he believed that even if this plurality did not exist, we should create an environment for human growth. Criticizing Lebanon's political structure, which was based on the unfair distribution of power among religious feudalists (especially Maronites), Sadr believed that this system, instead of establishing justice, led to the consolidation of class privileges and kept the Shia community, as the largest sect, in double deprivation. However, his solution for reform was not destructive uprisings, but rather strengthening the "civil society" and empowering individuals through institutionalization.

A significant part of the findings of the article focuses on elucidating the role of "organization and structure" in the process of desirable governance in the era of Sadr. The author explains that Sadr did not consider the crude and disorganized presence of the people in the public sphere as sufficient, and emphasized the necessity of the existence of bodies based on solid theoretical foundations. The establishment of the "Supreme Council of Shia in Lebanon" in 1969 is a concrete example of this approach, aiming not at separatism, but at the vindication of the violated rights of the Shia and the facilitation of their fair integration into the state structure. Similarly, the establishment of "The Disadvantaged Movement" as a transnational movement reflects his efforts to redefine the Lebanese identity based on human commonalities and the struggle against poverty and ignorance. His actions in the city of "Sour," including the fight against begging, the establishment of vocational training centers for women, and cultural-sports clubs, demonstrated that, in his view, religion, before being for the afterlife, is "for life" and for correcting the processes of field governance.

The author continues to explore creative solutions proposed by

Sadr to resolve legal conflicts in multicultural societies. One of these brilliant solutions is the suggestion of a "Common Personal Status Law" utilizing "terms incorporated in the contract." Sadr argued that a uniform law could be established allowing each party to the contract to include conditions consistent with their religious Sharia; thus, preserving individuals' religious identity while ensuring legal and national integrity. This approach provided a democratic response to the demand for secularization, contributing to social unity without denying religion.

In conclusion, the article argues that Imam Musa Sadr's experience transformed Lebanon into a "global laboratory" for the realization of Islamic political thought in the modern world. His model of human governance opened a shortcut between frozen traditionalism and aggressive modernity, where religious scholars, as "public activists," are responsible for achieving peace and justice by engaging in churches, mosques, and social institutions. Sadr's legacy teaches us that desirable governance in multicultural societies requires moving beyond "sectarianism" towards "human meritocracy" and replacing "coercive governance" with "soft and persuasive governance." Overall, this research demonstrates that Sadr's thought provides a credible framework for analyzing the possibilities of democracy in diverse societies, which remains inspiring and guiding for the contemporary world.

Keywords
Imam Musa Sadr, Multi-cultural Society, Peaceful Coexistence, Governance, Organization and Institutions.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر*

شريف لك زائي
أستاذ مشارك في قسم الفلسفة السياسية، معهد العلوم والفكر السياسي التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
sharif@isca.ac.ir

الملخّص

تتناول هذه المقالة دراسة المنهج الذي اتّخذه الإمام موسى الصدر في مواجهة مجتمع لبنان متعدّد الثقافات، وتتّبع هذا السؤال المحوري: ما هي النظرة والاستراتيجيّات العمليّة التي فكّر بها لإدارة التعدّديّات الثقافيّة في لبنان؟ وكيف سعى إلى تحقيق التعايش السلمي بينها؟ تُظهر نتائج البحث أنّ الصدر، بقبوله بنية التعدّديّة في المجتمع اللبنانيّ وبالحفاظ على هوية الطوائف المختلفة، قد اختار نموذج الحكم الإنساني كإطار نظري وعملي لنفسه. يستند هذا النموذج إلى محورين أساسيّين: الارتقاء المتزامن للشؤون الماديّة والروحيّة للإنسان من جانب، ونقد ثنائيّة النظام السياسي الطائفي والعلماني من جانب آخر. ويتميّز هذا النموذج من الحوكمة بمنهجه اللينّ وغير المباشر، الذي يتحقّق من خلال جلب المشاركة الطوعيّة والإقناع الداخلي للمواطنين. وفي هذا السياق، تلعب المنظّمة والتنظيمات دوراً محورياً بوصفها منصّةً لتنظيم القوى البشريّة، وتعبئة

* لك زائي، شريف. (٢٠٢٥). الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(٢)، صص ٨٢-١٠٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74402.1057

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/١٥ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/٠٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الإمكانات، وتنفيذ البرامج العمليّة. والنقطة المهمّة في فكر الصدر هي تأكيده على القيمة الذاتيّة للتنوّع الثقافي؛ بحيث كان يعتقد أنّه حتى في حال غياب مثل هذا التعدّد في لبنان، كان يجب إيجاده بوصفه منصّةً لنموّ الإنسان والمجتمع. وكان الصدر ينظر إلى لبنان بوصفه مختبراً لتحقيق نموذجٍ عالميّ، يبيّن أنّ الأفكار الإسلاميّة قابلة للتجلّي في المجتمعات المتنوّعة. ولم يكن منهجه نفياً تامّاً للوضع القائم، بل كان تقديم بديلٍ بنّاءٍ يستند إلى ثلاثة مكوّنات: المركزيّة الإنسانيّة، والتنظيم المؤسّساتي، والحوكمة الناعمة. وتتناول هذه الدراسة تبيين هذا النموذج باستخدام منهج تحليل المنطق الداخلي للفكر، ومن خلال الوصف والتحليل الممنهج للمكوّنات الفكريّة والعمليّة للإمام موسى الصدر.

الكلمات المفتاحيّة

الإمام موسى الصدر، المجتمع متعدّد الثقافات، التعايش السلمي، الحوكمة، المنظّمة والتنظيمات.

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

المقدّمة

يطرح أبو نصر الفارابي في إطار فكره السياسي ثلاثة أنواع من الاجتماع والنظام السياسي استناداً إلى تقسيمٍ جغرافي: الاجتماع المحلي أو القومي (الصغرى)، والاجتماع الإقليمي (الوسطى)، والاجتماع العالمي (العظمى) (فارابی، ١٣٦١ش، ص ٢٥٣). ومن منظوره، إنّ أكمل وأشكل الاجتماع مثاليّة هو النظام الذي يخضع جميع أرجاء الأرض لسيطرته. تتميّز هذه النظرة بقدرتها الفريقة على قبول التعدّد والتنوّع على نحو لا مثيل له؛ بحيث يمكنها أن تجعل التعايش بين جميع الأديان والمذاهب والطوائف وحتى الأفراد غير المتديّنين أمراً ممكناً في إطارٍ واحد. والسؤال المحوري الذي يُطرح هنا هو كيفيّة تحقيق مثل هذه الحالة: كيف يمكن تحويل هذا المستوى من التعدّد إلى عاملٍ لتشكيل دولةٍ شاملة، وما نوع الحوكمة التي تفرضها هذه الدولة؟ وعلى الرغم من أنّه يمكن العثور على أثرٍ للإجابة عن هذا السؤال في أعمال الفارابي، إلّا أنّه في العصر الحديث، تُعدّ تجربة لبنان كنموذج ملموس للمحاولة لتحقيق مثل هذا التعايش التعدّدي جديرة بالدراسة.

وفي خضمّ ذلك، يستحق فكر الإمام موسى صدر وعمله، بوصفه أحد الفاعلين الرئيسين في هذا المجال، اهتماماً خاصّاً (راجع: لك زايی، ١٣٩٩ش). والسؤال الرئيس هو: كيف كان الصدر ينظر إلى المجتمع التعددي في لبنان، وبأيّ استراتيجيّة سعى إلى تحقيق هذا التعايش السلمي؟ وتُظهر الإجابة الإجمالية على هذا السؤال أنّ الصدر، بقبوله لواقع الاختلافات والتنوّعات القائمة في المجتمع اللبنانيّ، وبالتأكيد على الحفاظ على هوية الطوائف المختلفة، قد اختار «الحوكمة القائمة على الإنسان» كاستراتيجيّة رئيسة له. وفي هذا النموذج من الحوكمة، يتمّ التباعد عن النظام الطائفي، كما يتجاوز النظام العلماني الغربي. وما وما يمنح هذا النموذج من الحوكمة الصبغة الواقعيّة هو وجود منظّمة متماسكة، يتيح فيها تجميع الطاقات، والتخطيط العملي، وتقسيم العمل الدقيق، إمكانيّة تحقيق هذه الغاية المنشودة.

وبعبارةٍ أدق، يمكن هذا النموذج «الحوكمة الإنسانيّة»، حوكمةً معيارها الأساسي هو الإنسان والكرامة الذاتيّة له.

كان الصدر في مواجهته مع المجتمع اللبناني يعتقد أنّه لو لم يكن مثل هذا التعدّد والتنوّع موجوداً، لوجب علينا إيجاده لنبني عليه مجتمعاً إنسانيّاً. وتُعدّ هذه النظرة نقطة التقاء فكر الصدر مع آراء الفارابي في نظرية «االأرض المعمورة». ولم يكن الصدر يسعى إلى إيجاد مجتمع متجانس وخالٍ من الاختلاف، بل كان يطمح إلى تنمية مجتمع متعدّد الثقافات يشارك فيه البشر - بغضّ النظر عن التمايزات القوميّة والمذهبيّة - في إطار نظام عادل. ومن منظوره، يمكن للبنان - بخصائصه الفريدة - أن يعمل كنموذج مصغّر لنظامٍ عالمي، وأن يُثبت أنّ الأفكار الإسلاميّة والفلسفة السياسيّة للإسلام ليست مجرّد طُوباويّة (مثالية)، بل تملك قابلية التحقّق في العالم الواقعي. وبناءً على ذلك، يؤكّد موسى الصدر - في الوقت الذي ينتقد فيه الوضع القائم - على ثلاثة مبادئ أساسيّة:

١) الاعتماد على الإنسان كمحور الحوكمة

٢) الحركة المُنتظمة والمُؤسَّسة لتنسيق التعدُّدات وترتيب الكثرات

٣) المشاركة الجماهيرية الشاملة في عمليّة الحوكمة

وستتناول هذه المقالة فيما يلي دراسة هذه الأبعاد بمزيد من التفصيل وتحليل علاقتها بالنظرية السياسيّة للفارابي

١. الجغرافيا الثقافيّة للبنان

إذا اعتبرنا الحوكمة نوعاً من العمليّات في سياسات المجال العام في كلّ مجتمع، ونوعاً من التدخّل في العمليّات العامّة، فإنّ لبنان، فإنّ لبنان، بلد ذو تنوّع ثقافي كبير، يُعدّ من بين الدول ذات التحديّات الكبيرة في مجال الحوكمة. وفي الواقع، ينشأ معظم التحدي من أنّ أيّ نوع من أنواع الحوكمة - مع وجود تنوّع

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

الثقافات والتدخّلات التي تقوم بها مختلف المجموعات - يواجه دائماً صعوبات وتحديّات. إنّ نشوء بعض الأزمات وحتّى العنف الموجود في المجتمع اللبناني، الذي أدّى في حالاتٍ إلى حروبٍ أهليّةٍ طويلة جداً، يعود إلى هذا السبب. وفي الواقع، إنّ وجود هذا التنوّع - وكما سيُشار إليه لاحقاً في كلام الإمام الصدر - هو بحدّ ذاته يؤدّي إلى صراعاتٍ واسعة وهشاشةٍ مجتمعيّة مثل لبنان. ولذلك، يبدو أنّ قراءة تجربة الإمام موسى الصدر في هذا المجال تُعدّ قراءة مهمّة للوصول إلى حلّ مناسب في الحوكمة لمثل هذه المجتمعات. ففي الواقع، ربّما يكون التعارض بين الثقافات في ساحة الحوكمة مصحوباً بتحديّاتٍ أكبر للفئات المتديّنة. وفي الواقع، إنّ المتديّنين، فضلاً عن أنّهم عازمون على العمل وفق معتقداتهم، إلّا أنّهم من ناحيةٍ أخرى لا يمكنهم أن يكونوا غير مبالين أو بلا رأي إزاء العمليّات الجارية في المجتمع التي لها علاقة مباشرة بتديّنهم. وبناءً على ذلك، فإنّ السؤال حول كيفيّة تحرّك السيّد موسى الصدر نحو حلّ هذا التحدّي وهذه المعضلة يمكن أن يحمل معه نقاشاتٍ وحواراتٍ جدّيّة وعميقة.

في البداية، يجب أن أشير إلى أنّ لبنان هو مهد الأديان والمذاهب المختلفة. ففي هذا البلد، يحضر الأديان التوحيدية المسيحية والإسلامية. وفي وسط حضور الفِرَق (الطوائف) المختلفة من المسيحيين، إلّا أنّ حضور المسلمين في إطار المذهبَين الشيعي والسني يشمل الأغلبية الساحقة لسكان لبنان. وبشكلٍ عام، كما صرّح الإمام موسى الصدر، فإنّ ستة عشر مذهباً تعيش جنباً إلى جنب في لبنان (حجتی کرمانی، ۱۳۹۹ش، ص ۵۵)، مما يمكن أن يكون التنسيق والتضامن الوطني والحركة نحو المصالح الوطنية مسألة وتحدّياً ثقافيّاً مهمّاً يستحقّ الانتباه والتأمّل. ولذلك، فإنّ التحدّي الرئيس يكمن بين هذه المجموعات الدينيّة بالذات، حيث يسعى كلّ منها إلى التحرك وفق رؤيتها الخاصة، أو أن يمتلك سلطةً ودوراً أكثر بروزاً في الساحات العامة.

أمّا فيما يتعلّق بعدد سكان كلّ واحدة من هذه الطوائف، فعلى الرغم من عدم وجود أرقامٍ دقيقة (مضبوطة)، إلّا أنّ عدد المقيمين في خارج لبنان يفوق على الأقل ضِعفَ عدد السكّان الحاضرين في لبنان الذي يتجاوز خمسة ملايين نسمة[1]. ومع ذلك، وبسبب الحساسيّات الطائفيّة، لا توجد إحصائيّات دقيقة (مضبوطة) عن كلّ طائفة، ولا يمكن القول بدقّة ما هو عدد سكّان كل طائفة، ولكن استناداً إلى بعض التقارير، فإنّ الأغلبية السكانيّة هي للشيعة في لبنان، وبشكلٍ عام للمسلمين. وقد أكّد تقريرٌ منسوب إلى لجنة العلاقات الخارجيّة في الكونغرس الأمريكي أنّ شيعة لبنان هم أكبر طائفة في هذا البلد. كما ورد في هذا التقرير أيضاً، فإنّ هناك سبع طوائف (تشمل: الشيعة، وأهل السنّة، والمسيحيّين الموارنة، والمسلمين الدروز، والمسيحيّين الأرثوذكس، والمسيحيّين الأرمن، والمسيحيّين الكاثوليك) تُعدّ من أكبر طوائف لبنان، بينما لا تشكّل الطوائف الأخرى مجتمعة عدداً سكانيّاً كبيراً[2]. ومع ذلك، يرى أحد

١. وفقاً للتقديرات المنشورة عام ٢٠٢٢، بلغ عدد السكان القاطنين (المُقيمين) في لبنان ٥٢٩٦٨١٤ نسمة.

٢. وفي هذا التقرير الذي نقله السيد محمد الموسوي البجنوردي، وردت أيضاً تفاصيل التركيبة الديموغرافية (السكّانية) للطوائف اللبنانية؛ فعلى الرغم من أنّ البيانات قديمة، إلّا أنها تُبيّن الجغرافيا الديموغرافية للطوائف في لبنان على النحو الآتي:

١- الشيعة: مليون و١٩٢ ألف نسمة، أي ما يعادل ٣٤% من إجمالي سكان لبنان
٢- السُنّة: ٧٠٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٢٠% من إجمالي سكان لبنان
٣- المسيحيون الموارنة: ٦٦٦ ألف نسمة، أي ما يعادل ١٩% من إجمالي سكان لبنان
٤- المسلمون الدروز: ٢٨٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٨% من إجمالي سكان لبنان
٥- المسيحيون الأرثوذكس: ٢١٠ آلاف نسمة، أي ما يعادل ٦% من إجمالي سكان لبنان
٦- المسيحيون الأرمن: ٢١٠ آلاف نسمة، أي ما يعادل ٦% من إجمالي سكان لبنان
٧- لمسيحيون الكاثوليك: ٧٥ ألف نسمة، أي ما يعادل ٥% من إجمالي سكان لبنان
٨- الطوائف الأخرى: ٧٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٢% من إجمالي سكان لبنان

الباحثين أنّ عدد سكان الشيعة في لبنان أكثر من الإحصائيّات المذكورة أعلاه، وبالاستناد إلى الإحصائيّات الواردة في هذا التقرير يمكن استنتاج أنّ مجموع سكّان المسلمين في لبنان يبلغ ٦٢ بالمئة، بينما يبلغ عدد سكان المسيحيّين حوالي ٣٦ بالمئة من مجموع سكان لبنان. وهذا في حين أنّ الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة غالباً ما كانت تُمنح لصالح المسيحيّين المَوارِنة، وفي أفضل الأحوال تُعتبر متساوية مع المسلمين. ولذلك، فإنّ أيّ تطوّر أو تغيير في النظام الطائفي اللبناني نحو تصحيح هذه الامتيازات سيكون لصالح المسلمين. وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما يلي.

٢. النظام السياسي العلماني والطائفي

من الناحية السياسية، لم يكن لبنان يتمتّع بوجود خارجي بوصفه دولةً مستقلة حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى، وكان خاضعاً للسيطرة وكان جزءاً من الدولة العثمانيّة التي مُنيت بهزيمة قاسية في هذه الحرب، ونتيجةً لهذه الهزيمة برزت دولٌ مختلفة. ولذلك، فإنّ دولة لبنان أيضاً، بوصفها واحدةً من هذه الدول الناشئة، قد تشكّلت وتأسّست بعد الحرب العالميّة الأولى من خلال دمج عدّة مناطق مختلفة في هذه النقطة، ومنذ البداية، وبالنظر إلى أنّ الفرنسيين سيطروا على هذه المنطقة، أصبح مستعمرةً لفرنسا، وبجانبه، أصبحت فلسطين مستعمرةً لبريطانيا. وفي خضمّ ذلك، وعلى الرغم من أنّ أهل السنّة كانوا يُعدّون تقليديّاً في العهد العثماني من الطائفة المتمتّعة بالامتيازات والعناية العثمانيّة في هذه المناطق، إلّا أنّه بعد أن خضع لبنان للانتداب الفرنسي عام ١٩٢١م، حظيت الطائفة المسيحيّة المارونيّة بدعم فرنسا بمكانة متميّزة واهتمامٍ خاص في لبنان. وهذا في حين أنّ الشيعة، بوصفهم أكبر طائفة في لبنان، لم يتمتّعوا بأقلّ امتياز أو مكانة متميّزة لا في العهد العثماني ولا في عهد استعمار فرنسا، ولذلك ظلّ

المواطنون الشيعة في لبنان يعيشون في حرمانٍ مضاعف. ونال لبنان استقلاله في الحرب العالميّة الثانية عام ١٩٤٣م.

ولقد قبلت الحقائق الثقافيّة لشعب لبنان الذين يعيشون في هذا البلد في إطار طوائف دينيّة مختلفة، وبالنظر إلى التعدّد الثقافي الديني في العصر الجديد، حكومةً طائفيّة لتجنّب النزاع المستمرّ بينهم. وفي الواقع، يمكن القول إنّ الحكومة الطائفية في لبنان كانت أوّل حلّ مقترح لتجاوز التحديّات الثقافيّة والدينيّة والحوكمة، وقد تمّ العمل بها. ولذلك، تأسّست حكومة لبنان بحضور طوائف مختلفة، وتمّ توزيع المناصب السياسيّة والإداريّة للدولة بين الطوائف المختلفة. فعلى سبيل المثال، أُسنِد منصب رئاسة الجمهوريّة للمسيحيّين، وأصبحت رئاسة مجلس النواب في لبنان تحت سيطرة ممثّلي الشيعة، كما حصل المسلمون السنّة على منصب رئاسة الوزراء. وهذا في حين أنّه في المستويات الإداريّة الأدنى من المناصب الثلاثة الرئيسة والأساسيّة المذكورة، تمّ تقسيم المناصب أيضاً بين الطوائف الثلاث الرئيسة. فعلى سبيل المثال، يُدار الجيش اللبناني من قِبَل المسيحيّين. وكذلك، في حين أنّ رئيس الوزراء من أهل السنّة، إلّا أنّ بعض الوزارات تحت سيطرة طوائف أخرى. كما أنّ رئيس جمهورية لبنان الذي ينتمي إلى الطائفة المسيحيّة يجب أن يحظى بموافقة البرلمان اللبناني ليتولّى مهام منصبه. من جهة أخرى، فإن هذا الأمر الذي يكتسي طابعاً دينياً ومذهبياً قد نحّى جانباً التأكيد على إحدى هذه الفرق في عملية صنع القرار ووضع السياسات، ومال نحو العلمانية. وبناءً على ذلك، فإنّ بنية النظام السياسي اللبناني طائفيّة وعلمانيّة في آن واحد.

يقول الإمام موسى الصدر في شأن إنشاء مثل هذه البنية الدينية وأسبابه:

«في النظام الديمقراطي، يصبح القويّ أقوى، والضعيف أضعف، ولكي تُقدّم مساعدة للمذاهب المظلومة والمتخلّفة، لا بدّ من إنشاء نظامٍ ديني، أي أن تُقسّم

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

(الدولة) بين المذاهب المختلفة بالنسبة إلى أعدادها، حتّى يتمكّن كلّ مذهب من أن يكون له نصيبٌ مناسبٌ لعدده في الحكومة والمجلس وهيكل الدولة. وعلى هذا الأساس، تقرّر أن يحصل الشيعة على خمس الحكومة، كما حصل السنّة على خمسٍ وزيادةٍ قليلة، وحصل الموارنة على الربع، والدُّرُوز والكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس على العُشر أو أقلّ أو أكثر بقليل. هذا البلد الذي تمّ فيه باسم العدالة تقسيم المصالح ومراكز العمل، كان في الحقيقة ذريعةً للحفاظ على امتيازات الموارنة، لأنّه لو كان الهدف الحقيقي هو التوزيع العادل للدولة، لوجب أن يحصل الجميع على هذه الحصص بعدالة، لكنّ الشيعة لم يحصلوا أبداً على حصّتهم من الحكومة، وفي حين أنّهم كانوا يمتلكون تسعة عشر نائباً وعدّة وزراء في الحكومة، كانوا دائماً يشتكون من الظلم الاجتماعي والسياسي والظلم الاقتصادي» (حجتی کرمانی، ۱۳۹۹ش، ص ۹۵).

كما صرّح الصدر أيضاً، فقد تمّ ضبط البنية السياسية في لبنان منذ البداية لصالح المسيحيّين الموارنة. وفي أعقاب الحروب الأهليّة اللبنانيّة التي اندلعت عام ١٩٧٥م واستمرّت حوالي خمسة عشر عاماً في هذا البلد حتى عام ١٩٩٠م، وفي مؤتمر الطائف بالمملكة العربية السعودية، قَبِل المسيحيون اللبنانيون التراجع عن جزء من امتيازاتهم السياسية لصالح المسلمين، ومن بين ما يمكن ذكره: تقليص نطاق صلاحيّات رئيس الجمهوريّة الماروني المسيحي، وزيادة صلاحيّات رئيس الوزراء السنّي ورئيس المجلس الشيعي، وتغيير مركز صنع القرار الرئيس من قصر رئاسة الجمهوريّة المارونيّة إلى جميع الطوائف. كما تقرّر في هذا الاجتماع أن يكون عدد المقاعد المخصّصة للنوّاب المسيحيّين والمسلمين في البرلمان متساوياً (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵ش). ويُذكر أنّ عامين من هذه الحرب الأهليّة وقعا في وقت حضور الإمام موسى الصدر وقبل اختطافه، وقد قام بإجراءات كثيرة لخمود نار هذه الحروب، من بينها تنظيم اعتصام في مسجد الصفا في بيروت بتاريخ

١٩٧٥/٠٦/٢٨م، حيث أعلن العديد من النخب والسياسيّين والناس - بحضورهم في المسجد على مدى عدّة أيّام - موافقتهم على رأي الصدر بشأن إنهاء الحرب الأهليّة، وفي هذه المرحلة تمكّن من إنهاء الحرب، وإنّها اشتعلت من جديد بعد فترة بحجج وذرائع أخرى. ربّما يمكن القول إنّ جزءاً من الامتيازات التي تمّ الحصول عليها لصالح المسلمين خلال مؤتمر الطائف قد تحقّقت الجهود التي بذلها الصدر. بيد أنّ السيد موسى الصدر قد عاب في مواضع مختلفة مثل هذة البُنية العلمانية والطائفية وانتقدها دائماً ولم يقبلها من الناحية المثالية والمنشودة. أمّا عن الشكل الأمثل والمنشود عند الصدر فسنتناوله في الجزء التالي. وإذا أردت أن أطرح ملخّصاً لرؤية الصدر في هذا المضمار، فلا بدّ من الإشارة إلى قوله الذي تحدّث فيه عن النظام الطائفي والعلماني في لبنان معاً، ونفى كليهما.

«أوّلاً من حيث نظام الحكومي، فإنّ النظام اللبناني، كما تعلمون، نظام طائفي؛ أي أنّ البنية والمناصب الرسمية للدولة تُوزَّع بين الطوائف. فعلى سبيل المثال، رئيس الجمهوريّة ماروني، ورئيس البرلمان شيعيّ، ورئيس الوزراء سنيّ، ونائب رئيس البرلمان أرثوذكسيّ. إنّ الأكثريّة الساحقة تقريباً من اللبنانيّين يعتقدون أنّه يجب إلغاء الطائفيّة السياسيّة. وقد صوّت حركة المحرومين والمجلس الأعلى للشيعة أيضاً في جلسة الجمعيّة العموميّة للمجلس الأعلى على إلغاء التعدّديّة السياسيّة. نحن نعتقد أنّ الطائفيّة السياسيّة في لبنان نُفّذت للحفاظ على خاصيّة تعدّد الفرق ولرعاية العدالة وتحقيق التوزيع العادل بين الفرق، ولكن مع هذا الأسلوب، لم تتحقّق العدالة في التوزيع إطلاقاً، وتشكّل نوع من التحالف بين الإقطاعيين؛ ولذلك نحن نرى أنّ الطائفية السياسيّة يجب أن تُلغى. إنّ الطائفية السياسيّة تحول دون ظهور القدرات، وهذا الأمر واضح. والطائفيّة السياسيّة تُضعف المؤسسات أيضاً. فالجيش لا يمتلك إمكانيّة التطوير؛ لأنّ عدد المسيحيّين لا يكفي للدخول إلى الجيش بقدر الكفاية. والمؤسّسات الأخرى هي في نفس

الوضع. إنّ الطائفيّة السياسيّة مصيبة للبنان، ولذلك فإنّنا جميعاً نعتقد أنّه يجب إلغاؤها. [ثانياً] الموضوع المطروح الآخر يتعلّق بالعلمانيّة وقانون الأحوال الشخصيّة. هل نُوحّد قانون الأحوال الشخصيّة ليكون علمانيّاً، أم نحافظ على قوانين الأحوال الشخصيّة للطوائف؟. موقفنا حتى اليوم هو أنّ قوانين الأحوال الشخصيّة للطوائف يجب أن تُحفظ. نحن نعدّ وجود الطوائف المختلفة في لبنان من نعم الله. إنّ الرسالة الحضاريّة للبنان هي أن تقدّم للعالم دائماً تجاربها في التعايش بين الطوائف المختلفة. الإنسان في المستقبل، بسبب تقارب القارّات والأراضي، سيحتاج إلى هذه التجارب» (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٤٤-٤٥).

٣. البنية السياسية المنشودة

كما اتّضح من القسم السابق، فإنّ الصدر من الناحية النظريّة ناقدٌ ومعارض للبنية السياسية العلمانية والطائفية في مجتمع لبنان متعدّد الثقافات، وإن كان من ناحية الواقع الخارجي قد قبل هذه البنية السياسية وعمل على أساسه. ولكن السؤال هو: ما هي البديلة الفكريّة التي اعتمدها لمثل هذا النظام السياسي؟ وبناءً على ذلك، ما نوع الحوكمة التي تكتسب الصبغة الواقعيّة الموضوعيّة وتستطيع أن تغطي كامل الفضاء الثقافي المتنوّع في المجتمع اللبناني؟ وعلى الرغم من أنّ الصدر قد عمل اضطراراً بناءً على الواقع القائم في لبنان، إلّا أنّه في الجواب يجب أن يُقال إنّ الصدر يفكّر في طريقٍ ثالث، وقد تحدّث عنه في مواضع متعدّدة. وفي هذا الطريق الثالث، لا وجود لأيّ من البنية العلمانية أو الطائفية. وفي متابعة البحث السابق، سنطرح فهمين للصدر بخصوص العلمانيّة، ثمّ نتناول رؤية الصدر بخصوص الطريق الثالث أو النموذج السياسي المنشود لديه. تجدر الإشارة إلى أنّ جزءاً من هذا النموذج يقوم على رؤيته بخصوص الدولة، والتي يجب التطرّق إليها في محلّها. يقول الصدر في حواره مع «منى مكي» الذي يتحدّث فيه عن حياته

وفكره، وبالإشارة إلى معنيين للعلمانيّة: «للعلمانيّة مجالان رئيسان: أحدهما فصل الحكومة عن الشرع والدين والله، والآخر فصل القوانين عن المصادر الدينيّة. وبالطبع، في لبنان مع وجود ستّ عشرة طائفة، لا يمكن لأيّ دين أو مذهب أن يفرض معتقداته في الحكومة. إنّ أساس الحكومة في إسرائيل، بوصفها حكومةً عنصريّة، هو الفكر الديني. وقد سبّب هذا الأمر ردود فعلٍ في المنطقة؛ ولذلك، في الوقت الحاضر، فإنّ أيّ تأسيسٍ للدولة على أساس الفكر الديني يساهم في ترسيخ دعائمِ الكيان الصهيوني وتعزيز أركانه؛ وعلى هذا الأساس، فإنّنا لا نجعل الفكر الديني مطلقاً أساساً لبنية الحكومة، ونرحب بالعلمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣)؛ وبناءً على هذا التمييز، يتّضح جيّداً أنّ للصدر نظرةً واضحةً للعلمانيّة، ويُفصل بين وجهين للعلمانيّة. ما يصرّح به في القسم الأوّل هو قبول العلمانيّة. وفي الواقع، إنّه يحكم بفصل الدين عن الحكومة، ولكن يجب التنبيه إلى أنّه هنا يتحدّث عن البنية، ويصرّح قائلاً: «فيما يخصّ بنية الحكومة، لا نجعل الفكر الديني مطلقاً أساساً له، ونرحب بالعلمانيّة»؛ وبناءً على ذلك، يجب التمييز بين بنية الحكومة ومضمون قوانينها. إنّ هذا الاختلاف في الواقع يشير من ناحيةٍ إلى الوضع المتنوع ومتعدّد الثقافات في لبنان من جهة، وبشكل بالغ الأهمية إلى نفي النظام الطائفي الذي حكم عليه في مواضع أخرى من جهة ثانية، حيث ينفي النظام السياسي الطائفي ويطرح أرضية الجدارة والكفاءة بوصفها الحوكمة الرشيدة والمنشودة. أمّا فيما يخصّ الوجه الثاني من كلامه حول فصل القوانين عن المصادر الدينيّة، فقد أشار إلى حقيقة في لبنان، وصرّح قائلاً: «إنّ قوانين لبنان حتى اليوم كانت علمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣). وهنا، وعلى الرغم ممّا قاله بخصوص بنية الحكومة، يصرّح بأمنيةٍ له تدلّ على أنّ نقده للعلمانيّة وحضور الدين في جميع مجالات الحياة جارٍ في كلامه. يقول الصدر: «كنت أتمنّى أن نتمكّن من سنّ قوانين تكون بمثابة القدر الجامع للإسلام والمسيحيّة والحدّ الوسط

بينهما؛ بمعنى أن تلتزم قوانين لبنان بالقاسم المشترك بين الإسلام والمسيحية، وألا يُقرّ قانون يتعارض مع السلوك الديني أو الإيديولوجية الدينية، ولكن في الواقع العملي، فإنّ قوانين لبنان اليوم علمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣). وبناءً على ذلك، وبغضّ النظر عن بنية الحكومة وشكلها في لبنان، يرى الصدر أنّه من الأفضل سنّ قوانين في لبنان تنطوي على الرؤية التوحيدية للإسلام والمسيحية وتعكسها، وألا يُسنّ أي قانون يتنافى مع السلوك الديني والأيديولوجيا الإسلاميّة. ونجد نقاشاً مماثلاً لهذا في الدستور الإيراني أيضاً، حيث يُلزم مجلس صيانة الدستور بمراجعة القوانين التي يُقرّها مجلس الشورى الإسلامي، ودراسة عدم تعارضها مع التعاليم الإسلاميّة و من ثمّ المصادقة عليها. ثمّ يتناول الصدر في بيان جانبين من النقاش حول العلمانيّة، ألا وهما الطائفية ونظام الأحوال الشخصية في لبنان.

طبعاً، إنّه يرى قانون الأحوال الشخصيّة بمثابة آلية لترسيخ الهويّة الدينيّة والمذهبيّة للبنانيين، ونفي الإطلاق في العلمانيّة في مجال الحياة؛ ولذلك يعتقد: «إذا ألغينا قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف وأصبحت جميع القوانين علمانيّة، فهنالك خوف من أن ينسى المواطنون هويّتهم الطائفيّة. إنّ قانون الأحوال الشخصيّة، كما تعلمون، يتعلّق ببداية عمل الإنسان ونهايته، أي الولادة والزواج والإرث، وغير ذلك». «فإذا أصبحت جميع القوانين علمانيّة، فإنّ الإنسان يفقد صلته ببداية حياته ونهايتها، وينسى انتماءه إلى طائفته. نحن لا نرتضي حدوث ذلك؛ لأننا نريد للبنان أن يبقى بلد التعايش والتعاون الطائفي، وأن يكون مثالاً صغيراً للعالم» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٥). وبذكره مساوئ علمنة قوانين الأحوال الشخصيّة التي تعدّ الخيط الديني والمذهبي الوحيد للمجتمع اللبناني، فإنّه يرى حفظ هذه القوانين أيضاً بشكلٍ ديمقراطي: «لكنّ هناك من يدعو إلى إلغاء قانون الأحوال الشخصيّة والعلمانيّة الكاملة. بطبيعة الحال، هذا الموضوع يعتمد

على اتفاق اللبنانيّين. لقد قلنا دائماً إنّنا لا نحارب في المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، ونقبل رأي الأكثريّة، ونسعى من خلال الكفاح الديمقراطي إلى تثبيت موقفنا» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٥). يبدو أنّ هذه المسألة ذات أهميّةٍ بالغة، وهي أنّ الصدر قد صرّح في أسلوب الحوكمة - أي الديمقراطيّة وبالاعتماد على رأي الأكثريّة - بذلك. ومن وجهة نظره، لا يجب فرض القيم الدينيّة والأخلاقيّة على الإنسان، بل يجب على البشر أنفسهم أن يلتزموا بها بإرادتهم واختيارهم الواعي، وبخلاف ذلك لا قيمة لها؛ ومع ذلك، يقترح الصدر أسلوباً آخر لسنّ قوانين موحّدة ومتطابقة لجميع الطوائف الموجودة في لبنان، وهو جديرٌ بالتأمّل:

«نعتقد أنّ من الممكن وضع قوانينٍ متطابقة تحافظ على الالتزامات الدينيّة لجميع الطوائف، وأن توحّد قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف دون الانصياع للعلمانيّة. وهذا العمل ممكن من خلال وضع شروط ضمن الممارسة و التنفيذ؛ أي أن نسنّ قانوناً مشتركاً، ونعطي الطرفين في العقد حقّ وضع شروط لعقدهما. هذه الشروط، بطبيعة الحال، هي الشريعة الخاصة بطرفي العقد. وبطبيعة الحال، يمكن لكلّ شخص أن يضع الشروط التي يرغبها لعقده وفق شريعة طائفته. يمكن للمسلم أن يضع شروطاً تقرب هذا القانون الموحّد من الزواج الإسلامي، ويمكن للمسيحي أن يضع شروطاً تقرب نفس القانون الموحّد من الزواج في المسيحيّة، ولكن القانون موحّد والمحاكم موحّدة [...] لعلّ هذا هو الحلّ الذي نبحث عنه» (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٤٦-٤٥).

وبغضّ النظر عمّا طرحه الصدر استناداً إلى واقع مجتمع لبنان الثقافي، فإنّه يزاول نشاطه بناءً على هذه النظرة لإدخال الدين في ساحة حياة الإنسان، وكما ينفي بوضوح النظام الطائفي، فإنّه ينفي العلمانيّة أيضاً، ويدعو إلى العمل على أساس الدين، وأن تُبنى الحياة على أساس الدين والقيم الدينيّة. وقد صرّح بهذه

الحقيقة، حيث إنّ الهدف الأوّل للدين هو الحياة، وهو بوصفه عالماً للدين يسعى من خلال أنشطته إلى إدخال الدين إلى الحياة. وفي نظره، إنّ الدين من جانب ينظّم حياة الإنسان، ومن جانب آخر ينظّم علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين وبالعالم وبالله. ولذلك، فإنّه يعدّ ابتعاد العلماء عن السياسة وساحة الحياة نتيجةً للتاريخ المليء بالمصائب للشيعة، ونتيجةً لظلم الحكّام بهدف إبعاد الشيعة والأئمة والعلماء عن ساحة السياسة، أو لأسباب أخرى (راجع: صدر، ١٣٩٧ش). ولذلك، فإنّه يصرّح بخصوص أنشطته أنّ:

«سعيتُ إلى إدخال الدين في حياة الإنسان، وأن أستعين بالدين لتصحيح الحياة وتقليل آلام الإنسان. وبالطبع، إنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة. ولم أتمكّن حتى اليوم من بناء حكومة على أساس الإسلام، وهذا الأمر تحديداً في لبنان أمرٌ مستحيل. تبقّى أمور عامّة أخرى، غير الأمور السياسيّة، التي من صلاحيّات الحكومة. وما ساعدني في هذا الأمر هو أنّ الحكومة في لبنان، كما نعلم، تسيطر على جزءٍ قليل من الأمور العامّة. والعديد من المسائل والشؤون الاجتماعيّة تبقى دون متولّي، ويجب على الناس أن يتدخّلوا فيها. فالأمور الثقافيّة وحتى أمور الصِّحة والسَّلامة كذلك. فقد أُلقيت العديد من هذه الأمور على عاتق الفرق والمؤسّسات اللبنانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧).

فيما نقله من قول الصدر، إنّه يتحدّث بصراحة عن رؤيته في نفي العلمانيّة في سياق الحياة والحكومة، ويرى أنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة، ومع ذلك يعدّ بناء حكومة على أساس الإسلام في لبنان أمراً مستحيلاً، ولكن في الوقت نفسه يؤكّد على أنّه بالنظر إلى أنّ الحكومة في لبنان لا تتدخّل في العديد من الأمور العامّة، يمكن الدخول في هذه الأمور والعمل لتحسين حياة الناس. على أيّ حال، يعود الجزء الأكبر من هذه الحالات إلى ساحة الحوكمة، والصدر - بالنظر إلى الواقعيات القائمة في لبنان - يتناول نوعاً من

الحدود الدنيا، ويرى نفسه محقّاً في نوعٍ من التدخّل في المسائل العامّة، لكنّه لا يرى هذا التدخّل مؤثّراً بشكلٍ شخصي أو من خلال مجموعاتٍ غير متماسكة، بل يجب أن يباشر النشاط في إطار منظّمة وتنظيمات متماسكة.

٤. المنظّمة والتنظيمات

فضلاً عن نقد السيّد موسى الصدر للبنية السياسية القائمة في لبنان وشرح عيوبه ومصائبه، وطرحه في الوقت نفسه للبنية المنشودة لديه، فإنّ الجزء الأكبر من رؤية الصدر في عمليّة الحوكمة يتعلّق بتدخّل التنظيمات في ساحة الحوكمة. وبناءً على ذلك، يُشير الصدر إشاراتٍ هامّة إلى حضور الجماهير والتجمعات الشعبية، غير أنه لا يقبل هذا الحضور الشعبي بشكلٍ خام، بل يطرحه في وجود تنظيمات متماسكة ومستندة إلى مبادئ نظريّة راسخة، ولذلك يؤكّد على وجود تنظيمات شعبيّة متماسكة. وفي الواقع، بما أنّ الحوكمة تعني أيّ نوع من التدخّل من قبل الأطراف ذوي المصلحة، فإنّ الصدر يسعى من خلال التنظيمات وبحضور الناس والنخب إلى التأثير على مسار الحوكمة في المجتمع اللبناني. ولذلك، يقوم بتأسيس «المجلس الأعلى للشيعة» في لبنان. وقد تأسّس هذا المجلس في النهاية في ١٧ أيّار (مايو) ١٩٦٩ بجهودٍ كبيرة من الصدر. إنّ الهدف الأوّل والرئيس من تأسيس المجلس الأعلى للشيعة هو إحقاق حقوق الشيعة في الوصول إلى المكانة الوظيفيّة والدائريّة والإداريّة، وعمران وعمارة المناطق التي يسكنها الشيعة (صدر، ١٣٩٦ش، ج١٢، صص ١٩-٢٠). وبالطبع، فقد تمّ رسم خمس وظائف للمجلس الأعلى للشيعة، وهي كالتالي: ١) خلق تنسيق نسبي في إمكانيات وقدرات الشيعة؛ ٢) تنظيم العلاقات بين الشيعة والطوائف والمذاهب الأخرى في لبنان؛ ٣) إصلاح نوع العلاقة بين الشيعة والمهاجرين المقيمين خارج البلاد؛ ٤) السعي لرفع المستوى العلمي والثقافي والتربوي والمهني، وتقديم صورةٍ مناسبةٍ

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

عن الشيعة في ذهن بقية المواطنين؛ ٥) المشاركة في الساحات الوطنيّة (صدر، ١٣٩٦ش، ج١٢، ص١٩). إنّ معظم الحالات المذكورة في باب وظائف هذا التنظيم تُعدّ - بنوع من أنواع - مؤثّرة وقابلة للتحليل في مسار الحوكمة، وتُفسّر على أساس التدخّل المؤسّساتي غير الحكومي في عمليّة الحوكمة. وفي الواقع، في المجتمع اللبناني متعدّد الثقافات، فإنّ كلّ نوع من هذه المجالس التي ترتبط بطائفة معيّنة، تتناول بطريقة ما الطوائف التي يتمّ فيها رفع عبء عن كاهل الدولة، وتساهم في تسهيل الحوكمة في مثل هذا المجتمع. لقد قام الصدر بتأسيس المجلس الأعلى للشيعة في لبنان في وقت كانت فيه الطوائف الأخرى تتمتّع بهذه المجالس حيثُ كانت تُدارُ وتُسيَّرُ شؤونُها جزئيّاً من خلال هذه المجالس. وفي الواقع، إنّ المجلس الأعلى للشيعة يهدف إلى تنفيذ أمور كانت الطوائف الأخرى تتمتّع بها منذ زمن طويل، بينما كان الشيعة محرومين منها لأيّ سبب كان.

وقد أشار الصدر نفسه إلى بعضٍ من إجراءاته في هذا المجال، منها في مدينة صور، قائلاً: إنّه منذ أن استقرّ في لبنان جذب الأنظار نحوه، وتابع فكرة تأسيس المجلس الأعلى للشيعة وحركة المحرومين في لبنان ومنظّمة أمل، وقام بتأسيسها، وبعضها - مثل القسم العسكري لحركة المحرومين أي منظّمة أمل - يتدخّل بشكل مباشر في الحكومة ويتولّى جزءاً من وظائفها في الدفاع عن لبنان وحماية جنوب لبنان. وقد وصف بنفسه جزءاً من هذه النشاطات على النحو التالي:

«بدأتُ أنشطةً متعدّدة في جمعيّة الإحسان والبرّ في مدينة صور. أوّلاً غيّرتُ نظامها الأساسي، وبشكلٍ فوري، اتّخذت الجمعيّة تدبير أمور الفقراء. حاربنا التسوّل وتمكّنا من التغلّب عليه. رغم أنّ التسوّل كان كثيراً في صور، إلّا أنّه اختفى تماماً. أوّلاً رتّبنا المسائل المتعلّقة بداخل بيت الفقراء وتربية الأطفال والوضع الصحي والاجتماعي لهم. بعد ذلك، عالجنا أسباب الفقر التي كانت نتيجتها التعليم الفني والمهني للناس. كما تناولت مسائل النساء في مدينة صور. تمّ

إنشاء مؤسسات لا تزال نشطة حتى اليوم؛ من بينها روضة أطفال، ومعهد التمريض (خاص بالسيدات)، وتعليم الخياطة، وتعليم إدارة المنزل، ومحاربة الأميّة وما شابه ذلك. كما أسّستُ للسيدات في مدينة صور نادياً ثقافيّاً أيضاً. وفي صور، أوليتُ اهتماماً بالشؤون الرياضيّة أيضاً. كنت أقيم مسابقاتٍ رياضيّة وأقدم جوائز للفائزين. وبهذا الشكل، في القول والعمل، أدخلتُ الدين أكثر فأكثر في حياة الناس، وفي هذا الصدد تمكّنت من استقطاب الرأي العام. وكانت الطوائف الأخرى تدعوني دائماً لإلقاء الخطب. أتذكّر أنّني كنت ألقي محاضرات في الكنائس والأديرة؛ حتّى في أديرة الراهبات التي لا يدخلها الرجال. وقد قال مدير أحد الأديرة للدكتور بطرس ديب، المدير العام لقصر الرئاسة آنذاك: إنّ الروحانيّة التي أذاقها السيّد موسى للراهبات في هذه الخطابة كانت مؤثّرةً جداً، ونحن نقوم بهذا العمل منذ سنوات. كما دعتني المؤسسات الإسلامية غير الشيعية. وكلّ هذا، أوّلاً، كان بسبب طرح أصل الدين للحياة. وثانياً لأنّ الطرح كان ناجحاً وصحيحاً. ومن خلال هذا الطريق، ذهبت إلى مناطق أخرى، وفحصت أوضاع وأحوال الشيعة في مختلف ساحات لبنان. أدركتُ أنّ أوضاع الشيعة تتطلب اهتماماً كبيراً يتجاوز قدرة الفرد. لاحظتُ أنّ هناك مؤسساتٍ طائفيّة منفصلة لكلّ طائفة. كما أنّ هناك هيئةً مركزيّة تقدّم الخدمات والمساعدة لأتباع طائفتها؛ ولذلك تابعت فكرة تأسيس المجلس الأعلى للشيعة؛ أي هيئة مركزيّة للشيعة. سعيت لتحقيق هذا الأمر ونجحنا. تأسّس المجلس في شهر أيّار (مايو) عام ١٩٦٩م. بعد ذلك، جئت من صور إلى بيروت وبدأت نشاطي من خلال المجلس الأعلى (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٢٨-٢٩).

والتنظيم الآخر الذي بادر الإمام موسى الصدر إلى تأسيسه في لبنان هو منظمة أمل. يجب أن تُعدّ النقاط الأولى لهذه المنظّمة ضمن نشوء ونشاط حركة المحرومين في لبنان. انطلقت حركة المحرومين في لبنان بقيادة الصدر لرفع الحرمان

عن جميع أجزاء المجتمع اللبناني، وكانت تشمل جميع محرومي لبنان، وكان بإمكان الجميع الحضور في هذه الحركة (راجع: صدر، ١٣٩٨ش). ولذلك، عُقد أول تجمّع واسع لهذه الحركة في مدينة بعلبك في لبنان. وقد قُدّر عدد الحاضرين في هذا التجمّع بحوالي ٧٠ ألف شخص، وهو رقمٌ كبير جداً بالنسبة لدولة لبنان الصغيرة. كما عُقد التجمّع الثاني لهذه الحركة أيضاً في مدينة «صور» من مدن لبنان الأخرى بحضور ١٥٠ ألف شخص من الشعب. يبدو أنّه كان من المقرّر عقد التجمّع الثالث في مدينة بيروت، عاصمة لبنان، لطرح مطالب وتطلّعات المتجمّعين، إلّا أنّه لم يُعقد هذا التجمّع لأسباب من بينها الصراع بين الطوائف. وبالتالي، وبالتوازي مع حركة المحرومين في لبنان، بادر الإمام الصدر إلى تأسيس منظمة أمل (أفواج المقاومة اللبنانية) لمواجهة النظام الصهيوني. يتكوّن أعضاء هذه المنظمة من مجموعة من الشباب اللبنانيّين الذين اجتمعوا لمواجهة النظام الصهيوني الإسرائيلي وشرعوا في التدريبات العسكريّة. إنّ تشكيل هذه المنظمة يُعدّ نوعاً من التدخّل المباشر في الحوكمة الدفاعيّة ومواجهة اعتداءات النظام الصهيوني التي كانت تؤثّر بشكل دائم على جنوب لبنان.

٥. عدم إمكانية تجنّب الحضور في السياسة

وعلى الرغم من جميع الأنشطة الاجتماعيّة التي يمارسها الصدر في لبنان، إلّا أنّه لا يستطيع إخفاء اهتمامه بالتدخّل في الشؤون العامّة السياسيّة والحوكمة في لبنان. إنّ هذا الدخول إلى ساحة السياسة والحوكمة - بأيّ شكلٍ من الأشكال - وبحسب تعبيره، يعود سببه إلى أنّه على مرّ التاريخ، يرى أنّ إبعاد علماء الشيعة عن السياسة ومراكز القوة مسار لم يؤدّ إلا إلى ظلم الشيعة وكان سبباً للمصائب لهم: «أرى أنّ بعض رجال الدين يسلكون في التوجيه الديني مسلك الانعزال والاكتفاء بالمسجد والعبادات. هذا الأسلوب إمّا هو نتيجة للتاريخ المليء

بالمصائب للشيعة، أو نتيجة لظلم الحكّام لإبعاد الشيعة وأئمّتهم وعلمائهم عن ساحة السياسة، أو له أسباب أخرى» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧)؛ وبناءً على ذلك، في نظر الصدر، «إنّ هذا النهج شائع نسبيّاً في بعض الأوساط المدرسيّة»، لكنّه يعتقد أنّ «الهدف الأوّل للدين هو الحياة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧). وبمثل هذه النظرة، يرى الصدر أنّ التدخّل والحضور في السياسة والحوكمة من جانبه أمر لا مفرّ منه. وفي الواقع، إنّ الصدر لا مناص له من الدخول في الساحات السياسية لتحقيق هذا الهدف الأوّل للدين. ويقول في هذا الشأن: «سعيتُ إلى إدخال الدين في حياة الإنسان، وأن أستعين بالدين لتصحيح الحياة وتقليل آلام الإنسان. وبالطبع، إنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة. ولم أتمكّن حتى اليوم من بناء حكومة على أساس الإسلام، وهذا الأمر تحديداً في لبنان أمرٌ مستحيل» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧). يبدو أنّ طلبه الأول هو أن يتمكّن من إثبات أنّ الدين للحياة، هو تأسيس حكومة على أسس إسلاميّة في لبنان، ولكنّه لأسبابٍ ذُكرت سابقاً يعدّ هذه المسألة أمراً مستحيلاً، ومع ذلك، وبالرغم من تصريحه بأنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة، فإنّه يرى أنّ الحكومة اللبنانيّة لا تستطيع القيام بهذه الوظيفة، ولا نتدخّل في العديد من الأمور العامّة. وبناءً على ذلك، يصرّح الصدر بأنّه نظراً إلى "وجود فراغ واسع للاهتمام بالأمور الاجتماعيّة والثقافيّة والصحيّة والسلامة، فكلّما أردنا الاهتمام بحياة الإنسان، يجب أن نخطو إلى هذه الساحات» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٨). إنّ الجزء الأكبر مما يريد الصدر إدخاله من منظور الدين هو تصحيح عمليّات الحوكمة التي نتواجد في لبنان بشكل معيب للغاية، وجعلت الحياة صعبة ومحفوفة بالمشقّات للإنسان.

لقد دافع الصدر بصراحة عن هذا الدور الديني له في الحوكمة المنشودة وقام بتبيينه، وهو يرى أنّه ربما يعتبر البعض هذا الدور سياسياً، لكنّه هو نفسه يعدّ

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

الاهتمام بالناس وحلّ مشاكلهم مبنياً على دوره وحركته الدينيّة، وهو يرى أنّه حتى لو اعتبر شخص ما هذا الدور سياسياً، فلا بأس بذلك: «إنّ وجود هذا الظلم يقتضي أن يقاومه الإنسان. ومن هنا بدأنا في مواجهة أنواع الظلم، ولعلّ هذه هي نفس الدور السياسي الذي تحمّلناه» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٣٠)[١].

النتيجة

يُظهر تحليل فكر وإجراءات الإمام موسى الصدر في سياق المجتمع متعدّد الثقافات في لبنان أنّ هاجسه المحوري هو تحقيق «الحوكمة الإنسانيّة» كبديل للخطابين السائدين: الحوكمة العلمانية والحوكمة الطائفية. وقد طرح الصدر - بنقد كلا المنهجين - نموذجاً ثالثاً يستفيد في الوقت نفسه من رؤوس الأموال الثقافيّة والدينيّة للمجتمع اللبناني، ويقوم على محوريّة «الإنسان» بوصفه فاعلاً سياسيّاً واجتماعيّاً. ويمكن تلخيص أهمّ مكوّنات هذا النموذج في عدّة محاور:

١. الدولة-المجتمع التوأمان: لم يكن الصدر يؤمن بدولة قويّة منفصلة عن الشعب، ولا بمجتمع مدني مستقل عن الحكومة؛ بل كان يرى تحقيق «الحوكمة المنشودة» في تفاعل ديناميكي بين الاثنين. ومن منظوره، يجب أن تولد الدولة القويّة من رحم مجتمعٍ قويّ، وأن يلعب المجتمع المدني دوره الإصلاحي من خلال المشاركة المنظّمة في المؤسسات غير الرسميّة. إنّ هذه الثنائيّة كانت تمييزاً مهمّاً لفكر الصدر عن الخطابات السائدة في لبنان.

٢. الوحدة في الكثرة: كان الصدر يرى التنوّع الثقافي في لبنان ليس عائقاً، بل فرصةً لبناء نموذجٍ عالمي. وكان تأكيده على «المشتركات» مع قبول

١. «وما زلتُ مُعتقداً أنّ اهتمامي بقضايا حياة الناس، ومُكافحتي للظلم، ومُواجهتي للتخلّف والحرمان، لَهُوَ الدَّور الديني الذي تَحمّلتُ مسؤوليته في لبنان» (الصدر، ١٣٩٩ش، ص ٣١).

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

الاختلافات استراتيجيّة عمليّة لتجاوز الأزمات الناجمة عن التعدّد. إنّ مبادرته في إنشاء المؤسسة الطائفيّة «المجلس الأعلى للشيعة» والحركة المتعدّدة الطوائف «حركة المحرومين»، كانت نموذجاً ملموساً للسعي إلى تشكيل هوية شاملة على أساس المشتركات الدينيّة والإنسانيّة.

٣. الحوكمة الناعمة والتركيز على المؤسسات: على خلاف النماذج القسرية المفروضة، كان الصدر يرى أنّ التغيير الاجتماعي ممكن من خلال جلب المشاركة الطوعيّة وبناء المؤسسات. إنّ تأسيس شبكة من المؤسسات التعليميّة والصحيّة والاقتصاديّة يبيّن أنّه كان يبحث عن «التغيير» ليس في الثورات السريعة، بل في عمليّة تدريجيّة لتمكين البشر.

٤. الدين بوصفه قوّة دافعة للتطوير: على خلاف القراءات الانعزاليّة أو السياسيّة المحضة للدين، كان الصدر يرى الإسلام منظومةً قادرةً على تبيين المبادئ النظريّة للحوكمة الإنسانيّة من جهة، وعلى أن تتحوّل في الساحة العمليّة إلى أداةٍ للحشد الاجتماعي من جهة أخرى. إنّ تفسيره لمسؤوليّة العلماء بوصفهم «فاعلين في الساحة العامّة» كان محاولةً لإعادة تعريف دور الدين في المجتمع الحديث.

التحديّات والإنجازات: وعلى الرغم من أنّ الظروف المتأزّمَة في لبنان وهيمنة الخطابات الطائفيّة جعلت تحقيق هذا النموذج يواجه صعوبات، إلّا أنّ تراث الصدر يبيّن أنّه حتّى في أكثر المجتمعات متعدّدة الثقافات تعقيداً، من المكن فتح طريقٍ نحو التعايش السلمي بالاعتماد على مبادئ مثل المركزيّة الإنسانيّة، وبناء المؤسسات، والحوار بين الثقافات. ويمكن اليوم اعتبار فكر الصدر إطاراً نظريّاً لتحليل إمكانيّات «الحوكمة الديمقراطيّة في المجتمعات متعدّدة الثقافات»، وهو نموذج يتجنّب الوقوع في فخّ الطوباويةِ (المثالية الخيالية)، وفي الوقت ذاته، لا يرضخُ للاختزالية العَلمانية.

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

المصادر

حجتی کرمانی، علی. (۱۳۹۹ش). لبنان به روایت امام موسی صدر و شهید دکتر مصطفی چمران. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۸ش). برای انسان: جنبش أمل؛ زمینه ها و مبانی (مترجم: گروه مترجمان مؤسسه امام موسی صدر). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۷ش). دین در جهان امروز. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹٦ش). گام به گام با امام (ج۱۲). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۹ش). آنچه خود گفت (روایت امام موسی صدر از زندگی و اندیشه‌های خود) (مترجم: مهدی فرخیان). تهران: مؤسسهٔ فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.

فارابی، ابونصر محمد. (۱۳٦۱ش). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (مترجم: سید جعفر سجادی). تهران: نشر کتابخانه طهوری.

لك‌زایی، شریف. (۱۳۹۹ش). درآمدی بر اندیشه سیاسی امام موسی صدر (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۵ش). طوایف در لبنان. قابل دسترس در: hamshahrionline.ir/x5ZH

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

A Quranic Approach to Understanding the Nature the West
(An Introduction to Quran-based Westology by Ayatollah Khamenei)*

Habibollah Babaei
Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy.
h.babaei@isca.ac.ir

Abstract

The question of how to recognize "the West" and determine the logic of interaction or confrontation with it is one of the fundamental challenges of civilizational thought in the Islamic world. Common approaches, whether in the field of modern studies or the critique of modernity, often rely on Western sources and epistemological frameworks, and have failed to meet the practical and identity needs of Islamic societies in their engagement with the West. This study aims to fill this theoretical gap by exploring the possibility of grounding the Islamic world's civilizational encounter on an independent literature arising from religious sources. The main argument of the article is that Ayatollah Khamenei's intellectual system presents a coherent knowledge framework under the title of "Qur'an-based Westology," which, by moving beyond one-dimensional and sometimes reductionist Westologies, analyzes the West not merely as modernity but as a

* Babaei, H. (2025). A Quranic Approach to Understanding the Nature the West (An Introduction to Quran-based Westology by Ayatollah Khamenei). *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 108-139.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74401.1056

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/15 ● **Revised:** 2025/06/20 ● **Accepted:** 2025/08/10 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

civilizational structure with specific theological roots.

This research, through an analytical-discursive approach and with a focus on the connection between Quranic themes and the lived historical experience of the Islamic Revolution, elucidates this methodology. Ayatollah Khamenei's methodology in this framework rests on three pillars: "studying Western works and translations", "direct political and empirical experience from the West", and then "Quran-based enemy-studies". In this approach, the nature of the West is explained through Quranic concepts such as "oppression", "tyranny", "devil", and "devilish rule" (with an emphasis on the philosophical and ontological nature of the devil), where its prominent symbol in contemporary times is the American system and the characteristics of "arrogance, greed, and deception" in material civilization. The findings show that this cognitive pattern elevates moral values such as dignity, piety, and resistance from the level of abstract concepts to the level of operational strategies in foreign policy. In conclusion, the article concludes that the transition from a reactive to an active historical status in the Islamic world requires adopting an authentic approach that, while utilizing scientific achievements of the West, relies on "Quranic authenticity" and draws clear lines with its oppressive nature, thus outlining new and independent civilizational horizons.

Keywords
Quran-based Westology, Ayatollah Khamenei, Western civilization, Satanic Wilayah, Islamic political thought.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي)*

حبيب‌اله بابائي
أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
h.babaei@isca.ac.ir

الملخّص

تُعدّ مسألة كيفيّة معرفة «الغرب» وتحديد منطق التفاعل أو المواجهة معه، أحد التحدّيات الجوهريّة للفكر الحضاري في العالم الإسلامي. فالمقاربات السائدة، سواء دراسات الحداثة أو نقد الحداثة، غالباً ما ترتكز على مصادر وأطر معرفية غربية، ولم تتمكّن من تلبية الاحتياجات العملية والهويّاتية للمجتمعات الإسلامية في مواجهتها للغرب. تهدف هذه الدراسة إلى سدّ هذه الفجوة النظريّة، من خلال دراسة إمكانيّة تأسيس المواجهة الحضاريّة لعالم الإسلام على أدبيّاتٍ مستقلةٍ ومنبثقة من المصادر الدينيّة. والادّعاء الرئيس للمقال هو أنّ المنظومة الفكريّة لسماحة آية الله الخامنئي تقدّم منظومة معرفيّة متماسكة تحت عنوان «دراسة الغرب على أساس القرآن»، والذي يتجاوز الدراسات الأحادية الجانب أو الاختزالية للغرب ليحلّل الغرب لا

* بابائي، حبيب‌اله. (٢٠٢٥). المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي). مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(٢)، صص ١٠٨-١٣٩.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74401.1056

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/٢٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/١٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

بوصفه مجرّد حداثة فحسب، بل بوصفه بنيةً حضاريّة ذات جذور لاهوتيّة خاصّة.

تتناول هذه الدراسة – باتّباع المنهج التحليلي الخطابي، وبالتركيز على الرابط بين مضامين القرآن الكريم والتجربة التاريخيّة المعاشة للثورة الإسلاميّة - تبيين معالم هذا النهج وتفسير أبعاده. وترتكز المنهجية المعرفيّة لسماحة آية الله الخامنئي في هذا الإطار على ثلاثة أركان رئيسة: «دراسة المؤلفات والترجمات الغربية»، و«التجربة الموضوعيّة والسياسيّة من الغرب»، ثم «معرفة العدوّ القائمة على القرآن». في هذا المنهج، تُفَسَّر ماهيّة الغرب من خلال مفاهيم قرآنيّة مثل «الاستكبار»، و«الطاغوت»، و«الشيطان»، و«الولاية الشيطانيّة» (مع الالتفات إلى ماهيّة الشيطان الفلسفيّة والأنطولوجيّة)، التي يُعدّ النظام الأمريكي وخصائص «النَّشوة» والطمع، والخداع» في الحضارة الماديّة رمزاً بارزاً لها في العصر الحديث. وتُظهر النتائج أنّ هذا النموذج المعرفي يرتقي بالقيم الأخلاقيّة مثل العزّة، والتقوى، والمقاومة من مستوى المفاهيم التجريديّة إلى مستوى الاستراتيجيّات العمليّاتية في السياسة الخارجيّة. وفي الختام، تخلص المقالة إلى أنّ الانتقال من «حالة الانفعال» إلى«الفاعلية التاريخية» في العالم الإسلامي، يستوجب تبنّي مقاربة أصيلة، تستفيد من المُنجزات العلمية للغرب، وفي الوقت نفسه ترتكز على «الأصالة القرآنيّة»، وترسم حدود معرفيّة وحضاريّة دقيقة تفصل عن طبيعته السلطوية، ليرسم آفاقاً حضارية جديدة ومستقلّة.

الكلمات المفتاحيّة

دراسة الغرب على أساس القرآن الكريم، آية الله الخامنئي، الحضارة الغربيّة، الولاية الشيطانيّة، الفكر السياسي الإسلامي.

المقدمة

تُعَدّ مسألة كيفية معرفة «الغرب» وتحديد منطق التفاعل أو التقابل معه، أحد التحديات الجوهريّة في الفكر الحضاري في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من الجهود الواسعة التي بُذِلَت في دراسات الحداثة، وفلسفة الغرب، ونقد الحداثة، إلّا أنّ جزءاً هامّاً من الأدبيّات القائمة يستند إلى المصادر والأطر العلمانيّة الغربية؛ حتّى في السرديّات النقديّة لها. وهو نهج على الرغم من غناه النظري، لم يتمكّن من تلبية الاحتياجات العمليّة والحضاريّة للمجتمعات الإسلاميّة في مواجهتها الواقعية مع الغرب. ومن هذا المنظور، تكمن «إشكاليّة البحث» في هذا المقال في هذا السؤال: هل يستطيع العالم الإسلامي أن يبني مواجهته الحضاريّة مع الغرب على أدبيّات تتخطّى الأدبيّات الغربيّة، وأن يُقَدّم منظومة معرفيّة مستقلّة نابعة من تجربته التاريخية المعاشة ومصادره الدينية الخاصة.

تُظهِر مراجعة أدبيّات دراسة الغرب أنّ معظم المقاربات السائدة ـ من علماء اجتماع الحداثة إلى نقّادها ـ قد اكتفت بفهم الغرب من منظور الغرب ذاته. وحتى التيّارات المعروفة بـ«دراسات الغرب النقديّة»، على الرغم من اشتغالها بنقد بنية الحداثة، فإنّها لا تزال، في أسسها المعرفية، رهينة الأسوار والأطر الغربية. وتكمن الفجوة المعرفيّة هنا في أنّ «جذور الثقافة والفكر الغربي من المنظور الإسلاميّ» نادرًا ما خضعت للدراسة المنهجيّة، كما أنَّ المقاربات الأصيلة في دراسات المسلمين للغرب -والتي تهدف إلى تلبية الاحتياجات القائمة في العالم الإسلامي - في الأدبيّات الأكاديمية الإسلامية. إنَّ إشارة حسين نصر إلى ضرورة «دراسة الغرب من منطلق إسلامي»، هي إشارة إلى هذا الفراغ النظري؛[1] وهو

٠١. يُشدّد حسين نصر في كتابه «جوان مسلمان و دنیای متجدد» (المسلم الشاب والعالم المتجدّد) على ضرورة طرح «دراسة الغرب القائمة على الإسلام»، ويقول: «إنّ الجزء الأعظم من العالم الإسلامي ←

فراغٌ أسهم في إخفاقات متعدّدة للعالم الإسلامي في تحقيق الاستقلال المعرفي والهويّاتي. لا يمكن عملياً أن ينقذ المسلمين من حالة التراجع أو التبعيّة للغرب، كما عجزت عن تحسين وضع المجتمع الإسلامي في مسعاه نحو تحصيل هويّة أصيلة أو إنجاز إصلاحات ثقافيّة عميقة (كچوئيان، ١٤٠٠ش).

ومن هذا المنطلق، حريٌّ بنا أن نختبر مساراً مغايراً، وبدلاً من الاكتفاء بدراسة الحداثة ينبغي طرح «دراسة الغرب» القائمة على المضامين القرآنيّة والأدبيّات الدّينيّة والإيمانيّة. فإنّ هذا النوع من دراسة الغرب، - وإن لم يبلغ مَرحلة الكمال بَعد -، يستطيع أن يخلقَ طريقاً مغايراً ويفتح أُفقاً جديداً أمام العالم الإسلامي في مواجهته مع الغرب. وفي هذا السياق، يبدو أنّ تجربة الثورة الإسلامية والنتائج المعرفيّة وما حقّقته من رؤى تكاملية لدى قادتها (لا سيّما الإمام الخميني وآية الله الخامنئي) منظومة مغايرة وأقلُّ دراسةً في حقل دراسة الغرب. فما طرحه آية الله الخامنئي في معرفة الغرب لم يكن «دراسة الغرب» بمعنى دراسة الحداثة، بل كان دراسةً للغرب بمعنى تحليله ونقده من مسافة موضوعية وفكرية وخارج الإطار الأدبي الغربي؛ وهو ما استطاع أن يفتح أدبيّات مختلفة، ومصادر متباينة، ومقاربات متميّزة، مصحوبةً بأفقٍ مختلفٍ تماماً في تحليل الغرب ونقده، بل وفي التقابل أو حتّى التفاعل معه. وبالطبع، من

→

لا يزال يفتقر إلى المعرفة والفهم العميق للغرب، في حين أنّه تأثّر بشدّة بأنواع الآراء والأفكار والمنتجات والمظاهر والإجراءات للعالم الغربي، من السيّارة إلى الحاسوب، ومن السينما إلى الأدب، أو من الآراء الفلسفيّة إلى الاقتصاد... وما هو لازم ولا وجود له ليس مجرد الإلمام بالغرب وأخبارهم أو المسلمين الذين يرتبطون بهم، بل هو الفهم والمعرفة بجذور الثقافة والآراء والأفكار للعالم الغربي من وجهة نظر إسلاميّة، وإنّ مثل هذا الفهم والمعرفة وحدهما يمكن أن يزوّدا المسلمين بالأدوات الضروريّة للمواجهة والمقابلة مع تحدّيات الغرب الحديث، وتمكينهم من إعداد ردّ إسلاميّ عليها» (نصر، ١٣٨٤ش، ص ١٩٥).

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

الطبيعي أنّ الفكر، بحكم كونه فكرًا مجرّدًا، يميل إلى الطابع النظري وأحيانًا التجريدي، دون أن يتحمّل بالضرورة مسؤوليّةً إزاء العواقب الواقعيّة للفكر في مواجهة الغرب. ومن هذا المنطلق، من الضروري في مواجهة الغرب أن يراجَع إلى الأفكار التي أوّلاً: تتّسم بالاستقلال الفكري والأصالة المحليّة والدّينيّة (أي أن تكون بعيدة عن الأفكار التقليدية السطحية والمنقولة حرفياً)، وثانياً: تقدّم تلك الأفكار في دراسة الغرب لا لإشباع الروح العلميّة وإنتاج مناقشات نظريّة محضة، بل لمعالجة قضايا الأمّة الإسلاميّة والمواجهة الفعليّة المصحوبة بتحمّل المسؤوليّة. إنّ هذا النوع من «دراسة الغرب القائمة على القرآن»، الذي يجب تتبّع نموذجه البارز في دراسة الغرب لدى قائد الثورة، يكتسي أهمّيّةً بالغةً، لا سيّما حيثما يكتسب تطبيقاً عالميّاً ودوليّاً، ويستمرّ لقرابة نصف قرن (في تجربة الجمهوريّة الإسلاميّة). وعلى هذا النحو، فإنّ ما يبرز في دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي ليس تكراراً لأقوال منظّري الغرب، ولا انبهاراً أو انفعالاً إزاء تحليلاتهم، بل هو تكوين مقاربة تستند إلى ثلاث خصائص رئيسة :الاستقلال المعرفي، والارتباط الوثيق بالمضامين القرآنيّة والدّينيّة، والاعتماد على التجربة الموضوعيّة وتحمّل المسؤوليّة في مواجهة الغرب في مجال الثقافة والحضارة. وتحلّل هذه المقاربة «الغرب» لا بوصفه مجرّد حداثة، بل كبنية حضاريّة ذات جذور معرفيّة ولاهوتيّة خاصّة؛ وهو تحليلٌ أقلّ ما يُعرف في الأدبيّات السائدة لدراسة الغرب.

استناداً إلى هذه الخلفيّة، يهدف هذا المقال إلى تبيين وتحليل إطار «دراسة الغرب القائمة على القرآن» في فكر آية الله الخامنئي، وإظهار القدرات المعرفيّة والحضاريّة لها في إعادة تعريف مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب. والسؤال الرئيس للمقال هو: ما ماهيّة الغرب في المنظومة الفكريّة - الدّينيّة لآية الله الخامنئي؟ وما الفرق بين هذه المقاربة ودراسة الغرب العلمانيّة، بما في ذلك

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

دراسة الحداثة أم نقد الحداثة؟ ويُتابَع هذا السؤال من خلال أسئلة فرعيّة حول المنهجيّة، ومصادر المعرفة، والنتائج العمليّة لهذه المقاربة .وفي هذا البحث، وعلى أساس التحليل اللاهوتي - الخطابي، مع التركيز على المضامين القرآنيّة من جهة، وتجربة الثورة الإسلاميّة التاريخيّة وتجارب المواجهة الموضوعيّة لقادة إيران مع «الغرب الاستعماري» وكذلك «الغرب العلمي» من جهة أُخرى، يُحلَّل عمق خطابات وأعمال قائد الثورة الإسلامية. وتكمن ابتكار هذا المقال في أنّه يُقدّم ويُحلّل دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي لا مجرّد مجموعةً من المواقف السياسيّة، بل بوصفها منظومة معرفيّة متماسكة وفكراً حضارياً كلياً؛ منظومةً قادرةً على تغيير الخطاب السائد في دراسة الغرب، وتمكين العالم الإسلامي من الانتقال من حالة الانفعال إلى حالة الفاعليّة والتفاعل الإيجابي.

يتناول هذا المقال، أوّلاً دراسة الخلفيّة والفجوات المعرفية في الأدبيّات القائمة لدراسة الغرب. ثمّ يُحلَّل منشأ الأسس المعرفيّة لدراسة الغرب القائمة على القرآن في فكر آية الله الخامنئي. وتالياً، تُبيَّن المنهجيّة والمفاهيم الرئيسة لهذه المقاربة. وفي الختام، تُناقَش النتائج المترتّبة على هذه المنظومة المعرفيّة لاستراتيجيّات التفاعل أو التقابل للعالم الإسلامي مع الغرب.

١. منشأ دراسة الغرب لدى سماحة آية الله الخامنئي

إنّ آية الله الخامنئي لم يعش في الغرب، ولم يقم برحلات إلى دول أوروبا الغربيّة أو أمريكا الشماليّة (باستثناء الرحلات الدبلوماسيّة)، كما أنّه لا يتقن اللغة الإنجليزيّة ولا يمتلك تخصّصاً في العلوم الإنسانيّة الغربيّة. فكيف يفكّر إذن في الغرب، ويتّخذ موقفاً منه، ويمارس بوصفه قائداً سياسيّاً بل حضاريّاً فاعليّات كبرى ومصيريّةً؟ في الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من التمييز بدقّة بين نقطتين: أوّلاً :إنّ آية الله الخامنئي ليس في صدد معرفة الغرب كما هو في الغرب، بل هو

يفكّر في الغرب أكثر ممّا جاء إلى الشرق وأحدث تغييرات في العالم الإسلامي. فهو ينتقد «الغربَ الذي قدم إلى الشرق» والغربَ الذي تسلّل إلى إيران والعالم الإسلامي، ويقف في مواجهته بردود فعل حاسمة. والنقطة الثانية في دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي، تكمن في المصدر الفكريّ لديه وفهمه وتحليله القرآنيّ (باعتباره كتاباً هادياً حضارياً) في معرفة الغرب، ونقده، والفاعليّة في مواجهته. يتّضح بجلاء من المواقف القرآنيّة لقائد الجمهوريّة الإسلاميّة أنّه يقرأ إيران، والعالم الإسلامي وجبهة المقاومة، وكذلك العالم الغربي من منظورٍ قرآنيّ شامل؛ فيفهمها ويحلّلها، ثمّ يفكّر في الحلول القرآنيّة لسبل الخروج من الأزمات على نطاق الأمّة الإسلاميّة. وتكتسي هذه النقطة أهمّيّةً بالغةً من حيث المنهجيّة وكذلك من حيث المنظور اللاهوتي، مما يستوجب دراستها وتمحيصها بجدّيّة.

٢. منهجيّة «دراسة الغرب» لدى آية الله الخامنئي

يمكن البحث عن منهجيّة آية الله الخامنئي في ثلاثة أضلاع هي: «معرفة العدوّ القائمة على القرآن»، و«التجربة الموضوعيّة للغرب» (الغرب الذي قدم إلى العالم الإسلامي، وكذلك الغرب الذي تمّت ملاحظته ورُوي عبر رجال السياسة في العلاقات الدبلوماسيّة)، وثالثاً: «الترجمات الغربيّة». فمن ناحية، يواظب آية الله الخامنئي على تلاوة القرآن مراراً، وفي سياق الظواهر الموضوعيّة للعالم الغربي، يقوم باستنطاق القرآن باستمرار، ويتّخذه أساساً للعمل على مستوى القيادة. ومن ناحية أُخرى، ورغم أنّه لم يسافر إلى الغرب وربّما ولم يتخصّص أكاديميًّا في دراسته، إلّا أنّه على مدى أكثر من ٤٠ عاماً يرتبط بعلاقةٍ عميقة مع الغرب الواقعي، ومع صداقاته وعداواته اليوميّة، إذ يُعاين واقعَه، ويميِّز صدقَه من زيفه بكل موضوعية. علاوة على ذلك، فهو يطالع الكتب ويشاهد الأفلام الصادرة عن الغرب أو التي تتناوله (المترجمة منها). والأهمّ من ذلك كلّه، أنّه في هذا

الثالوث المعرفي، يجعل من المعرفة القرآنية نصَّه ومحوره الأساسي، ويُخضع المعرفة الموضوعية والتجريبية، وكذلك المعرفة العلمية والمنقولة، لتلك المعرفة القرآنية الواقعية، جاعلاً منها فرعاً تابعاً لها. وبناءً على ذلك، فإنّ آية الله الخامنئي، من جهة، يزن ما يختبره من واقع الغرب على المستوى الدوليّ (سواءً في مرحلة الكفاح، أو فترة رئاسته للجمهوريّة، أو مرحلة القيادة) بالقرآن بوصفه «ميزانًا» ومعيارًا للحكم والتقويم. وفي هذا الشأن، كانت كثيرٌ من مواقفه السياسيّة والاجتماعيّة والحضاريّة مصحوبةً بالاستشهاد كما تستند في بنيتها التحليليّة إلى المضامين القرآنيّة بوصفها مرجعيّة توجيهيّة وفكريّة. ومن جهةٍ أخرى، لا يكتفي القائد بمجرّد تلاوة القرآن والتجربة الموضوعيّة والملموسة للغرب، بل إنّه يطالع كذلك أعمالًا مهمّة من الأدب الغربي، مثل بعض النتاجات الأدبيّة الفرنسيّة، ككتّابات أونوريه دي بالزاك (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٢/ ١٣٨٤ش)، وفيكتور هوغو (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٥/ ١٣٩٠ش)، وكتّاب عائلة تيبو (خامنه‌اي، ٢٨/ ٠٧/ ١٣٧٠ش)، فضلًا عن بعض الأعمال في الأدب الإنجليزي، مثل كتب ويليام شكسبير (خامنه‌اي، ٢٩/ ١٠/ ١٣٧١ش)، وكتّاب كوخ العمّ توم[1] (خامنه‌اي، ٢٧/ ١٢/ ١٣٨٠ش). كما يطّلع على وثائق متعلّقة بالاستعمار (مثل وثائق وكر التجسّس) (خامنه‌اي، ١٣/ ٠٨/ ١٣٨١ش)، وعلى أعمال تتناول الاستعمار وتاريخ العبوديّة، مثل كتّاب الجذور (خامنه‌اي، ٢٩/ ٠٨/ ١٣٩٢ش)، إضافةً إلى الدراسات الاستراتيجيّة المنجَزة في البلدان والمناطق الخاضعة للاستعمار، كشبه القارّة الهنديّة (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٢/ ١٣٨٤ش). وإلى جانب ذلك، يتابع الصحف والمقالات والرسوم الكاريكاتوريّة الغربيّة، وكذلك أفلام الهوليوود والأفلام الوثاقية (خامنه‌اي، ٢٧/ ٠٢/ ١٣٨٨ش)، بما يُسهم في إضفاء طابع أكثر موضوعية وملموسيّة على رؤيته القرآنيّة في فهم الغرب وتعميقها.

1. Uncle Tom's Cabin

والآن، في هذا التفاعل والتردّد الذي أقامه آية الله الخامنئي بين «القرآن « و«التجارب الموضوعيّة والواقعيّة»، وكذلك بين «القرآن» و«الترجمات المعادية للاستعمار من الغرب»، قد وجّه مقاربته في معرفة الغرب نحو أدبيّات لاهوتيّة قائمة على القرآن حول الغرب. وسنتناول في هذا المقال أمرين مهمّين: أ. ماهيّة الغرب، ب. كيفيّة مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب من منظور آية الله الخامنئي؛ إذ يبيّن كليهما من منظور اللاهوت والمضامين القرآنيّة، ويتّخذهما في قراراته ومواقفه العمليّة بوصفهما خطًّا إرشاديًّا موجّهًا.

٣. ماهيّة «الغرب» من المنظور القرآني

لقد استخدم آية الله الخامنئي في تحليل الغرب مفاهيم قرآنيّة مختلفة، مثل «جبهة الكفر» (الكفر الحربيّ والمُعارِض)، و«الاستعمار»، و«الاستكبار»، و«الطاغوت»، و«الشيطان». وفي خضمّ ذلك، وفي كثرة استخدام هذه العناصر والتعاليم السلبيّة في القرآن، يشير آية الله الخامنئي، مثل الإمام الخمينيّ «ره»، إلى عنصر «الشيطان» وهيمنة الغرب الشيطانيّة، ومكر الغرب الشيطانيّ، وعداوة الغرب الشيطانيّة، وشيطان ثقافة الغرب، والفجور والشهوة الشيطانيّة للغرب، ودور الشيطان في إثارة العداوة والفرقة، وتزيين الأعمال القبيحة وتقبيح الأعمال الحسنة (ركابيان، ١٣٩٩ش). وفي هذا السياق، يركّز آية الله الخامنئي في العالم الغربي بشكل خاص على ربط مفهوم «الشيطان» بنظام الهيمنة الأمريكية أكثر من أي دولة أخرى، حيث ينتقد الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها «الشيطان الأكبر» و«الطاغوت الأعظم» (خامنه‌اي، ٣٠/ ٠٥/ ١٣٨٥ش)، وكذلك «فرعونيّة أمريكا» (خامنه‌اي، ١٨/ ٠٦/ ١٣٩٤ش). إنّ آية الله الخامنئي في هذه المقاربة وفي تحليله لقول الإمام الخمينيّ (رضوان الله عليه) حول«الشيطان الأكبر» يقول:

لقد قال الإمام الجليل: إنّ أمريكا هي «الشيطان الأكبر»، إنّ هذا القول

«الشيطان الأكبر» كلامٌ يحمل معنى عميقًا جدًا. فالرئيس الأعلى لكل الشياطين في العالم هو إبليس؛ ولكن، حسب تصريح القرآن، فإنّ العمل الوحيد الذي يقدر إبليس على القيام به هو إغواء البشر فقط؛ ولا يستطيع أن يفعل أكثر من الإغواء؛ إنّه يغوي البشر ويخدعهم ويوسوسهم؛ أمّا أمريكا، فإنّها تغوي، وتقتل، وتفرض العقوبات، وتخدع، وتُرائي؛ فهي ترفع راية حقوق الإنسان، وتدّعي الدفاع عنها (خامنه‌اي، ١٨/ ٠٦/ ١٣٩٤ش).

هذا المفهوم، سواء لدى الإمام الخميني (رضوان الله عليه) أو آية الله الخامنئي، في رؤية الغرب بوصفه «شيطانًا»، يجد تفسيره الفلسفي في الفلسفة الإسلامية ضمن تصنيف القوى الأربعة للإنسان، حيث تنقسم القوى البشريّة إلى: قوى بهيميّة، وسبعيّة (غضبيّة)، وشيطانيّة، وملكيّة. فمن القوى البهيميّة والحيوانيّة تنبعث الشهوة والجشع واللذّة، ومن القوى السبعيّة تتولد العداوة والحسد، ومن القوى الشيطانيّة يُنتج المكر والخديعة والحيلة والتكبّر والفخر والاستكبار وحبّ التفوّق والعلوّ هو نتاج هذا الاستكبار. وفي سياق هذه الرغبات والقوى الثلاث السلبيّة البشريّة (في مقابل «القوى الملكيّة» التي تنتج عنها الصفات البشريّة الإيجابيّة)، فإنّ أخطر رغبات النفس هي الرغبات الشيطانيّة، وأشدّ العذابات أيضاً تتعلّق بالرغبات الشيطانيّة (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج٩، ص٩٣).

في العلاقة بين «الشيطان» و«الطاغوت»، يرى آية الله الخامنئي - في المنطق القرآني - أنّ الشيطان والطاغوت هما شيءٌ واحد، ويستند في ذلك إلى الآية القرآنيّة التي مفادها أنّ الشيطان هو الطاغوت بعينه، والطاغوت هو الشيطان: «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (النساء، ٧٦). فحيث تقول الآية :﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾، فقد ورد اسم الطاغوت بدلاً من الشيطان،

وورد الشيطان بدلاً من الطاغوت (خامنه‌اي، ١٣٩٧ش، صص ٤٧٦-٤٧٨).

وبالطبع، في خضمّ ذلك، ثمة سؤالٌ جديرٌ بالطرح والتأمّل، وهو: هل يمكن أصلاً تحليل الحضارة الغربيّة المعقّدة بالاعتماد على إطارٍ لاهوتيّ واحد فقط؟ وهل يؤدّي هذا النوع من دراسة الغرب إلى التبسيط والاختزال؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من التوضيح أوّلاً أنّ المقاربة القائمة على القرآن ليست بديلاً عن جميع طرق معرفة الغرب، ولا تدّعي معرفة الغرب بكامله من خلال طبقةٍ معرفيّةٍ واحدة فحسب. بل تقع هذه المقاربة تحديداً في موقع «البناء المعرفي»، وتتمثل وظيفتها في تقديم معيار رئيس وأساسيّ لمعرفة الغرب؛ أي تحليل الجذور الحضاريّة والأخلاقيّة للغرب من منظور اللاهوت الإسلامي، دون إنكار أو استبعاد البحوث التاريخية، أو الدراسات الاجتماعية، أو التحليل الفلسفي للغرب

ثمّة سؤال آخر قد يُطرح في هذا السياق، وهو: كيف يمكن للقيم العامّة مثل العزّة، والتقوى، والإيمان أن تجسّد عمليًّا على الصعيد الدولي المعقّد؟ وكيف يمكن إخراجها من إطار العموميّات؟ وفي الإجابة، لا بدّ من الإشارة إلى ثلاثة مستويات من القيم القرآنيّة في الفكر الدراسي للغرب لدى القائد الأعلى للثورة الإسلامية: أولًا: المستوى المعياري الذي يعبّر عن «المبادئ»، مثل: العزّة، والتقوى، والتوكّل، والمقاومة، والاستقلال. فهذه القيم توجّه السلوك والقرار وتعمل كـ إطار أساسي لتوجيه السياسات والمواقف. ثانيًا: المستوى الاستراتيجي الذي تتحوّل فيه القيم إلى «فعلٍ قابلٍ للتخطيط والتطبيق»، مثلما تؤدي قيمة «العزّة» إلى الاستقلال السياسيّ والتأكيد على القرارات السياسيّة استناداً إلى مصالح الشعب والأُمّة، أو حيث تؤدّي قيمة «التقوى» إلى تجنّب الخداع والالتزام بالعدالة، أو حيثما تؤدّي قيمةٌ مثل «المقاومة» إلى سياسات الردع ودعم الحركات المستقلّة. وفي هذا المستوى، تُترجَم القيم إلى مبادئ للسياسة

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

الخارجيّة. ثالثاً: المستوى التنفيذي (العملي)، الذي تتحوّل فيه القيم إلى سياسات تنفيذيّة، مثلما تؤدي قيمة «العزّة» إلى عدم التوقّف عن التقدّم العلميّ والنوويّ لرضاء القوى العالميّة، أو إلى خفض التبعيّة البنيوية، أو حيث تؤدّي قيمة «التقوى» إلى تجنّب وسائل الإعلام القائمة على الكذب، أو الالتزام بالاتّفاقات الدوليّة، أو حيثما تؤدّي قيمة «المقاومة» إلى تعزيز القدرة الصاروخيّة والدفاعيّة، وكذلك دعم مجموعات المقاومة في المنطقة. وبهذا التقسيم الثلاثي، لم تعد القيم مجرد مفاهيم عامة مجردة، بل تصبح سياسات قابلة للقياس والتنفيذ عملياً. وهذه المستويات الثلاثة مرتبطة ببعضها في فكر آية الله الخامنئي، و«التقوى» أو «العزّة» ليست شعاراً أخلاقيّاً فحسب، بل تعمل كـ «هندسة للقوّة».

٤. ماهيّة الشيطان وولايته

إنّ أيّ عنصرٍ خارجٍ عن وجود الإنسان يدفعه إلى ارتكاب الأعمال الشرّيرة، والدناءة، والظلم والذلّ، والسوء والانحراف، فهو الشيطان. وإبليس هو أحد مصاديق الشيطان الذي وقف في مواجهة آدم صفوة الله، معلناً المعارضة مدّعياً الاستقلال العلمي. ومسألة الشيطان ليست أمراً فرديّاً فحسب، بل تظهر أيضاً في الساحة الاجتماعيّة. ومن وجهة نظر آية الله الخامنئي، إنّ كلّ ولاية غير إلهيّة هي ولايةٌ شيطانيّة وطاغوتيّة. فمن لا يعيش تحت قيادة الوليّ الحقيقيّ، فهو في الواقع يعيش تحت سلطة الطاغوت والشيطان[١].

---

١. من منظور القرآن الكريم، إنّ الشيطان في إضلال البشر ليس وحيداً، بل له أعوان وأنصار. فقد قال القرآن الكريم: «إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ» (الأعراف، ٢٧). في المنطق القرآني، يُطلق لفظ «الشيطان» على البشر البُعداء عن الحق والمتمردين: «وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ» (البقرة، ١٤). وأيضاً: «وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ» (الأنعام، ١١٢؛ قرشي، ١٣٧١ش، ج٤، ص ٣٢).

ثمّ يطبّق آية الله الخامنئي هذا الأساس بصراحة في تحليله السياسي والحضاري لحضارة الغرب والغرب الاستعماري، ويأخذه بعين الاعتبار في كيفية تعامل الجمهورية الإسلامية مع الغرب، وبشكل خاص الولايات المتحدة الأمريكية. فإلى جانب التأكيد على وجوب اللجوء إلى الله من الشيطان الرجيم (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)، وعلى أنّه لا ينبغي الغفلة عن الشيطان، أو الاستخفاف بشرّه، أو الوثوق بوعود أمريكا الشيطانية (فالشيطان دائمًا يخلف وعده)، يقدّم آية الله الخامنئي استراتيجيات مواجهة الشيطان ويقول: «إنّ هذه الثورة، بما أنّها باسم الله، تواجه دائمًا الشياطين. ولأنّها تؤمن بالدفاع عن المستضعفين والمظلومين، فهي دائماً في صراعٍ مع المتجبّرين والطغاة والمستكبرين. ولأنّكم تتحرّكون من أجل القيم الإنسانيّة، فإنّ أولئك الذين يعارضون القيم الإنسانيّة لن يكونوا راضين عنكم. يجب أن تكونوا من ذوي الخبرة .يجب أن تكونوا مؤهّلين روحيّاً وقلبيّاً» (خامنه‌اي، ٢٠/ ٠٤/ ١٣٦٩ش).

ومن هذا المنظور، يشير آية الله الخامنئي إلى عمليّة الاتصال بين الشيطان وأتباعه السياسيّين والاجتماعيّين والعالميّين، وفي هذا السياق أوّلاً يُشير إلى تناسب الميل إلى المعصية لدى أتباع الشيطان مع الشيطان نفسه، ويؤكّد على دور الذنوب في الميل إلى الشيطان: «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران، ١)[١]. ثمّ يتناول آية الله الخامنئي أدوات الشيطان الكبير، ويبيّن عمليّة تأثير

١. «فالارتباط بين الشَّيْطَانِ و الإنسان: إنّما يتحقّق في عالم فوق عالم المادّة، فيوحي الشيطان الى أوليائه و أتباعه و يوسوس في صدورهم و يضلّهم و يمنّيهم على طور قريب من الطور الروحاني و الإلقاء القلبي: «ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ» (آل عمران، ١٧٥)، «وَ مَنْ يَكُنِ الشَّيْطانُ لَهُ قَرِيناً فَساءَ قَرِيناً» (النساء، ٣٨)، «وَ يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ» (النساء، ٦٠)، «يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً» (النساء، ١٢٠؛ المصطفوي، ١٤٠٢هـ، ج٦، ص ٦٤).

الشيطان على الآخرين عبر الفنّ والدعاية على النحو التالي:

«إنّ السلاح الدوليّ الأكثر فاعليّة اليوم ضدّ الأعداء والمعارضين هو سلاح الدعاية والإعلام؛ إنّه سلاح الاتصالات الإعلاميّة. فهذا هو السلاح الأقوى في عصرنا، بل هو أسوأ وأخطر من القنبلة الذرّيّة. وبواسطة هذا السلاح، كان العدو يرصد قضايانا لحظة بلحظة، ويقدّم التوجيهات لمن كانوا أهلاً للشرّ والمكر: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (الأنعام، ١٢١) (خامنه‌اي، ٠٢/ ٠٧/ ١٣٨٨ش).

في هذه المقاربة، وفي عمليّة خلق «الإغواء»، لا ينبغي النظر إلى مسألة الدعاية بوصفها مجرّد أداة ومهارة بسيطة، بل يحلّل آية الله الخامنئي هذه الدعاية وهذا النوع من التزيين والخداع في إطار المقاربة الشيطانيّة لأمريكا، وينظر إلى شيطان الغرب بوصفه شيطاناً متوحّشاً، ويقول: «الغربيّون، وخصوصًا الأعراق الأوروبية، أعراق متوحّشة؛ فهؤلاء مظاهرهم مهذَّبة ومكويّة ومربوطة العنق ومعطّرة، لكنَّ تلك الوحشية الكامنة في التاريخ لا تزال باقية في باطنهم؛ فهم يقتلون بسهولة، ويرتكبون الجرائم ببرود أعصاب (خامنه‌اي، ٢١/ ٠٢/ ١٣٩٢ش). ثمّ يؤكّد آية الله الخامنئي قائلاً: «لقد استطاعوا بمساعدة الأدوات المتقدمة للدعاية والاتصالات - بهذا التلفاز، وبواسطة هذا الفنّ، وهوليوود ذاتها، وبألعاب الإنترنت والحواسيب هذه، ومن خلال شبكات الاتصال السريعة في العالم - أن يخدعوا البشريّة. إنّهم يدّعون الحضارة، لكنّهم في الحقيقة لا يمتلكون حضارة؛ إنّهم وحوشٌ محضة حقّاً» (خامنه‌اي، ١٥/ ٠٤/ ١٣٨٣ش).

وفي سياق وصف الغرب بالطابع الشيطاني، يجيب آية الله الخامنئي عن السؤال: هل أرسل الغرب ذاته الحقيقيّة إلى العالم الإسلامي، أم أنّ ما انصبّ على العالم الإسلامي من الغرب هو سيّئاته؟ ويصرّح قائلاً: «ليت أنّ التكنولوجيا والمعرفة الغربيّة كانت تأتي إلى بلدنا بشكلها الصحيح، لكنّها لم تأتِ. لقد صنعوا

صورةً نمطيّةً زائفة، وصنّعوا شكلاً معيّناً، وفي جانبها أدخلوا شيطان الثقافة الغربية بكل شروره وسيّئاته، وحتّى بشكلٍ مبالغٍ فيه إلى بلدنا» (خامنه‌اي، ١٣٩٨ش). ويُعبّر آية الله الخامنئي عن هذا المضمون في موضعٍ آخر بعبارةٍ أكثر صراحةً:

«في ذلك اليوم الذي أدخلوا فيه ما يُسمّى بموجة الحداثة[1] إلى هذه المنطقة، في الواقع يجب أن يُقال: إنّهم أرسلوا مجاري الصرف الصحّي للحداثة إلى هذه المنطقة. فلم يأتوا بالعلم والابتكار والاختراعات الجديدة والتقدّم الفكريّ والجامعات الرائدة إلى دول مثل الجزائر ومصر والعراق وبقيّة المناطق المستعمَرة؛ أوّل شيءٍ جلبوه كان الابتذال الثقافي، وكشف الحجاب، والسلع الاستهلاكيّة البالية؛ أو على الأكثر جلبوا أنظمة التعليم المنسوخة من الدرجة الثانية والثالثة الخاصة بهم؛ أي أنّهم حقّروا الشعب من جميع الجهات» (خامنه‌اي، ١٢/٠٨/ ١٣٨٠ش؛ اشيرى، ١٣٩٨ش).

٥. الشيطان والصفات الشيطانيّة في العالم المعاصر

لا ينبغي النظر إلى قضية الشيطان بوصفها مجرّد ظاهرةٍ جنّيّة وغيبيّة فحسب. فاليوم، شياطين الإنس، وكذلك الروح الشيطانيّة للحضارات المتقدمة ظاهريًا، قد سبقت عوالم الجنّ، وظهرت بوضوحٍ وجلاءٍ في الساحات الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. لقد اتّخذ الأمر الشيطانيّ اليوم مظهراً حضاريّاً، وامتزج مع مختلف جوانب حياة الإنسان في العالم المعاصر. وقد بلغ وضوح الظواهر الشيطانيّة والروح الطاغوتيّة مع الحضارة العالميّة اليوم إلى درجة أنّه يمكن إظهار هذا التجسّد الموضوعيّ حتّى بالمؤشّرات الوضعيّة للعالم الحديث، وتصوير الهيكل

1. Wave of Modernity

الشيطانيّ للغرب. يمكن ملاحظة الأبعاد الشيطانيّة بسهولةٍ لا في السياسات المعاصرة فحسب، بل في الثقافة الشيطانيّة، والرموز الشيطانيّة، والميول الشيطانيّة، والعلاقات الشيطانيّة، وفي النزعة الماديّة والجسدانيّة، والاستمناء الشيطاني، والسينما الشيطانية، وبعض الكنائس المنحرفة والشيطانية[1]، وحتى في السرديات الشيطانية للمقدسات في الأديان الإلهية. فاليوم، بلغ الشيطان درجةً من السيطرة حتّى أنّ الروايات الحديثة عن الأنبياء الإلهيّين لم تسلم من هذه الهيمنة الشيطانيّة، ويمكن ملاحظة نماذج ذلك في فيلم «نوح» وفيلم «آخر إغراء للمسيح»، وكذلك في الإهانات التي طالت الإسلام والنبي محمدﷺ.

هناك نقطةٌ بالغة الأهميّة يجب أخذها في الاعتبار عند تحليل الغرب الاستعماريّ وطبيعته الشيطانيّة، وهي مسألة «الجشع الشديد» والنشوة الناتجة عنه، والذي يغرق فيه العالم الغربي وحضارته المعاصرة العلمانيّة في التمتع بالملذّات الدنيويّة. ويرى آية الله الخامنئي أنّ هذه السمة الشيطانيّة تتجلّى في «سكر» الغرب بالقوة والشهوة. وفي بيانه الصريح: إنّ العالم الغربيّ غارقٌ في نوعين من السُّكر: سُكْرُ الهوى، وسُكْرُ القوّة. «فالإنسان الذي يكون في حالة سكر لا يمكن غرس أي شيء في عقله، فما بالك إذا ما تعرّض الإنسان لنوعين من السكر؟ إنّها الفوضى العارمة! هذا وإنّ شعار العلم بيد هؤلاء أيضاً (خامنه‌اي، ١٢/٠٦/١٣٨٦ش).

وهذا السُّكر - من وجهة نظر آية الله الخامنئي - يُحدث أخطاءً استراتيجيّة للعالم الغربيّ، ولا سيّما أمريكا. ويقول في هذا السياق: «إنَّ الأمريكيين اليوم، مثلهم مثل جميع البشر والجماعات التي تسكرها القوّة - حيث إنَّ سُكر القوة غالباً ما يؤدّي إلى الوقوع في الخطأ، أي أنّ الإنسان يرتكب أخطاء فادحة - يقعون في أخطاء جسيمة». إنّهم سُكارى القوّة، ولا يفهمون جيّداً ماذا يفعلون، لذلك

1. Church of Satan

يرتكبون أخطاءً كبيرة» (خامنه‌اي، ١٣٨١/٠٩/٠١ش). ويلاحظ آية الله الخامنئي نفس صفة الجشع والطمع في أبعاد أخرى من الثقافة والسياسة الغربية. ويشير بشكل خاص إلى ثقافة الطمع غير المشبع فيما يتعلّق بموضوع المرأة في الغرب، وقال:

«إنَّ جوهر الثقافة الغربية يقوم على اعتبار المرأة سلعة، ووسيلة للمتعة لدى الرجل في المجتمع .وهذا هو السبب وراء التشجيع والتحريض على التعريّ. ولم تؤدِّ الحريّة الجنسيّة والميوعة (الفوضى) الجنسية في الغرب إلى إخماد نار الشهوة البشرية التي هي غريزة طبيعية. ففي السابق، كانوا يروّجون لذلك قائلين: دعوا المرأة والرجل يقيمان علاقات حرّة في المجتمع كي تقلَّ رغبة الشهوة الجنسية؛ لكن عملياً تبيّن أنّ العكس هو الصحيح. فكلما زادت حريّة العلاقات بين المرأة والرجل في المجتمع، وبالوضع الذي أوجدوه، ازداد حرص الشهوة البشرية. واليوم، لا يستحيي الغربيون ويعتبرون مسألة الشذوذ الجنسي قيمةً (خامنه‌اي، ١٣٩١/٠٤/٢١ش).

قد أشار سماحة آية الله الخامنئي (دام ظله) إلى هذا الموضوع بعينه، في سياق الحديث عن النهمة التوسعية والحرص المفرط لدى الأمريكيين، ويؤكّد أنَّ «قوة الاستكبار الأمريكي اليوم تسعى بلهفة متزايدة لتوسيع نفوذها وقوتها» (خامنه‌اي، ١٣٨١/٠٩/٠١ش)، وأنّ جيوش العالم الماديّ اليوم قد ظهرت وتقوم بعملياتها لإخماد نفس نار هذا الجشع والطمع لدى أصحاب القوّة (خامنه‌اي، ١٣٨٧/٠٧/٢٨ش). كما طبّق هذا التأكيد على طبيعة الغرب وأمريكا النَّهِمَة فيما يخصّ فلسطين والقدس الشريف، وقال: «إنّ أرض فلسطين والقدس الشريف كانت دائماً محلّ أطماع بعض القوى الغربيّة، وفرض الحروب الطويلة للصليبيّين على المسلمين هو دليلٌ بارز على أطماعهم تجاه هذه الأرض المقدّسة» (خامنه‌اي، ١٣٨٠/٠٢/٠٤ش).

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

ربّما في النظرة الأولى، يُنظر إلى هذا الموضوع بوصفه مسألةً أخلاقيّة ولاهوتيّة بحتة لا يمكن الاعتماد عليها في معرفة الغرب الحضاري، إلّا أنّه في نظرةٍ أُخرى، يمكن إدراك وفهم العمق الحضاريّ لهذا التحليل. لقد تمّ تحليل وفحص مثل هذه المقاربة والتحليل لمفهوم «النشوة» أو «السرور المفرط» في الحضارة العلمانيّة الغربيّة من قِبَل أمثال تشارلز تايلور في كتابه «العصر العلماني» (في تحليل مفهوم «الامتلاء الروحي»[1]) (Taylor, 2018, p.5).

إنّ هذا «الامتلاء الروحي» عينه يمكن أن لا يكون غايةً فحسب، بل عاملاً حاسماً في الحياة الإنسانية[2]. إنّ فلسفة حياة الإنسان في العالم ليست سوى عبور الحياة إلى «حالة الامتلاء» ومن هنا، فإنّ الفرد غير المؤمن يسعى لجعل الحياة مرضيةً وممتعةً بالكامل. وفي الثقافة العلمانيّة، لا ينبغي الاعتقاد بأيّ شيءٍ يعيق هذا الامتلاء، والإشباع، واللذّات في ذروتها. ومع هذه النظرة التي يصبح فيها الاقتصاد الهدف النهائي وغاية المجتمع، ولا يُتصوّر هدفٌ أبعد من ذلك، وتصبح مفاهيم مثل «مجاهدة النفس»[3] والتعاليم الدينيّة المشابهة بلا معنى ومهملة[4].

---

١. يبدو أنّ اختيار المترجم لكلمة «الامتلاء الروحي» بدلاً من «الكمال» لترجمة مصطلح (Fullness) يكون صائباً؛ فتايلور في هذا الكتاب لا يسعى لطرح مسألة «الكمال»، بل إنه يرمي إلى رسم لحظات الذروة، وإحساس النشوة والسكران الذي يعيشه الإنسان الحديث في مختلف مجالات الحياة، هنا والآن. وإنّ هذا المفهوم جوهري للغاية في فهم طبيعة العلمانية والمجتمع العلماني».

٢. قد تكون هذه النشوة نتيجةً للعدميّة، وقد تكون سبباً فيها. وفي المنظور الأول، لا تشكّل العدمية واللا معنى بحد ذاتها مساراً لرفض هذا العالم بل لقبوله. يجب أن يكون عبث العالم دافعاً للإقرار به - كما هو على حالته (حقيقي، ١٣٩٣ش، ص ١٥٠).

٣. «امرؤا ألجمَ نفسَه بلجامِها، و زَمَّها بزمامها، فأمسَكَها بلِجامِها عن معاصي الله، وقادها بزمامها إلى طاعة الله» (نهج البلاغه، الخطبة ٣٢٧).

٤. للتوسّع في تفصيل هذه النقطة وآراء تشارلز تايلور، يُراجع: مقالة «سكولاريسم گزينه‌اى» للكاتب في مجلة «نقد ونظر»، العدد ١١٢.

يتناول ألبرت هيرشمان هذا الموضوع من منظور مختلف، من خلال المقارنة بين «الشغف النفسي» و«اللذة الإنسانية». فكان مصطلح «الشغف النفسيّ»[1] يُطلق سابقاً بمعنى نوعٍ من الهياج والشغف الناتج عن التجربة الدينيّة (مثل الشغف النفسيّ الناجم عن مصائب المسيح). ولكن فيما بعد، خرج معنى هذه الكلمة تدريجيّاً عن إطارها الديني، وأصبح يُطلق على الهياجات واللذات الدنيوية، وكذلك على الأمور الجنسيّة (Giddens, 1991, p. 162; Moltmann, p.74).

اليوم، أصبح المعنى الثاني لـ «الشغف النفسيّ» أحد أكثر المسائل محوريّة في الفكر السياسيّ والفكر الاقتصاديّ. وقد تحدّث العديد من المفكّرين عن إمكانية كبح[2] أو قمع[3] الأهواء النفسية. فقد أكدَّ شخصيات مثل آدم سميث وباسكال على إمكانية ضبط والسيطرة على الشغف النفسي البشري. في حين ذهب آخرون، تحت شعار «مكافحة النار بالنار»، إلى القول إنّه يمكن إضعاف الأهواء النفسية الخبيثة الشيطانية[4] بواسطة أهواء وهياجات غير خطرة، والحد من مخاطرها (Albert. O. Hirschman, 1997, pp.19-20) مع ذلك، يبدو أنّ تفعيل عنصر «العقل»، و«التقوى»، و«الضبط الذاتي» - كما أكّد عليه بعض المستشرقين في تحليل الحضارة الإسلاميّة - (Hodgson, 1974, vol. 1, pp.254-266) يمكن أن يكون مؤثّراً في تحويل «الأهواء النفسيّة»[5] إلى «أهواءٍ عقليّة»[6] وأن يقلّل من الجوانب العنيفة فيها. وبالالتفات إلى هذه النقطة التي ذكرها تايلور وهيرشمان، يتبيّن أنّ

1. passion
2. harnessing
3. repressing
4. malignant
5. passions
6. interests

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

مسألة الطمع والجشع ليست في الأساس مجرد قضية أخلاقية وفردية، بل هي صفة اجتماعية وسياسية وحتى عالمية، ذات عواقب كبيرة في المجتمعات البشريّة، وهذا أحد نقاط التمايز والاختلاف بين الحضارة الغربيّة العلمانيّة والحضارة الإسلاميّة الروحيّة. ومن هذا المنظور، لا تكتفي الحضارة الغربية بكونها تتّسم بنوع من الطمع والجشع والفوضى الاجتماعية، بل إنّها تمهّد الأرضيّة أيضاً لظهور الطمع والفوضى لدى الآخرين الذين ينظرون إليها بإعجاب في بادئ الأمر. ويُعتبر هذا التوجيه القرآني ليس خطاباً فرديًا فحسب، بل خطاباً للمجتمع العالمي والعالم الإسلامي، كما جاء في قوله: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ» (الحجر، ٨٥). إنّ خلق الطمع والحرص بين الآخرين لا يحدث بشكلٍ طبيعيّ فحسب، بل إنّ عالم الغرب الحريص والعالم الشيطانيّ للحضارة الغربيّة يفعّل عوامل جاذبة مثل الغرور والخداع، وكذلك المشاركة في الأموال والأولاد[1]، وهو ما يؤدّي إلى أن يتحوّل عنصر الطمع والنشوة والسُّكر في عمليّة العولمة إلى واحدةٍ من الفضائل العلمانيّة والعالميّة.

وبالالتفات إلى هذه النقطة، وإلى أنّ واحدةً من خصائص الحضارة الغربيّة هي أنّها أكثر الحضارات حرصاً على الحياة الدنيويّة في هنا والآن[2]، يمكن التفكير في الخصائص المميّزة للعالم الإسلامي وإبراز الاختلافات الحضارية للعالم الإسلامي في هذا الصدد. فعلى سبيل المثال، في خضمّ ذلك، يمكن اعتبار عنصر «القناعة»، وكذلك عنصر «الزهد» (الزهد ليس لاكتساب المزيد من الدنيا، بل

١. إشارة إلى الآية: «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (الإسراء، ٦٤).

٢. وفي هذا الشأن، وفي موضوع «الطمع» و «الهَلَع»، والانحرافات الأخلاقية الناشئة عنهما، انظر الآية الكريمة: «وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ» (البقرة، ٩٦).

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

الزهد من أجل التحرّر الروحيّ من الدنيا)، وثقافة ذكر الموت والسعي للحياة الأبديّة، من بين الخصائص الثقافيّة للعالم الإسلامي؛ إذ يمكنها أن تتحكّم بشكلٍ جيّد في روح الطمع والجشع لدى الإنسان، وأن تمنعه من الاعتداءات اللامتناهية تجاه الأمم الأُخرى.

٦. مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب الشيطاني

بالالتفات إلى هذه الهويّة الشيطانيّة للغرب، ولا سيّما أمريكا، يمكن تلخيص العناصر التي حظيت باهتمام آية الله الخامنئي، على النحو التالي: أولًا: الوصف القرآني لتقارب بعض التيارات في العالم الإسلامي مع العالم الشيطاني الغربي، والتي وصفها بآياتٍ مثل: «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران، ١٥٥؛ خامنه‌اي، ١٢/ ٠٤/ ١٣٩٥ش)، و«وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (الأنعام، ١٢١؛ خامنه‌اي، ٠٢/ ٠٧/ ١٣٨٨ش)، كما يشير إلى أولئك الذين انخدعوا وغُرّوا بالمال أو المنافع، موضحًا آليّة توسّع الشيطان. ثانيًا: بعد الوصف والتحليل القرآنيّ لأتباع الشيطان في العالم الإسلامي، يشير إلى الواجبات والإجراءات الضرورية في مواجهة الشيطان، ويؤكّد على عناصر مثل ضرورة معرفة العدوّ، وضرورة الشجاعة وعدم الخوف من العدو، وضرورة الحفاظ على خصائص الأمّة الإسلاميّة مثل العزّة، والجهاد، والشهادة (خامنه‌اي، ٠٥/ ٠٩/ ١٣٦٩ش)، و«ضرورة ترسيم الحدود» والحذر من «التقاط» مع العدوّ (خامنه‌اي، ١٣٩٩ش، ص٣٠)، وكذلك ضرورة التذكير المستمر وعدم نسيان خيانات واستغلال الغرب الاستعماريّ. وفي خضمّ هذه الضرورات والواجبات، يتبيّن بوضوحٍ من مجموعة أقواله وتصريحاته أنّه لا يرى هذه الواجبات جميعاً على درجةٍ واحدة. فكما يحذّرنا من الشيطان البشري، والأهمّ من ذلك من الشيطان

الحضاري أوحضارة الشيطان،، فإنّه يؤكّد على الخروج من الهيمنة الشيطانيّة باستخدام العقيدة، والإيمان، والتقوى.

إنّ تأكيد آية الله الخامنئي على مسألة الشيطان لم يؤدِّ أبداً إلى أن يقع في نوعٍ من الإفراط والتفكير الجازم تجاه الغرب الاستعماري، ولم يدفعه إلى نكران أو تجاهل الغرب العلمي أو حتى الجوانب الإنسانية في الغرب. فهو من جانبٍ يُشير إلى نقاط القوّة الحضاريّة للعالم الغربيّ (مثل تقدّماته العلميّة) التي يجب أن يتعلم منها العالم الإسلامي، ومن جانبٍ آخر يؤكّد على مسائل مثل ضرورة «التقيّة»، وضرورة «الحكمة» في التعامل مع العدوّ، إنّه لا يفسِّره بمعنى الانخداع أو الغواية بالمال والمطامع (خامنه‌اي، ۰۹/ ۱۱/ ۱۳٦۸ش). وفي الواقع، يرسم آية الله الخامنئي في هذا السياق حدّاً دقيقًا بين صيانة الحكمة والمصلحة، وبين تطبيق مسألة «التقيّة» في مواجهة العدوّ اليوم، مما يحتاج إلى أن تُستعرَض أبعاده الفقهيّة وتُناقَش وتُبحَث. ومع كل ذلك، فإنّ آية الله الخامنئي في تحليله اللاهوتيّ للغرب، كان يسعى دائماً إلى الوقوف على الحقائق والتجارب الموضوعيّة في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولا سيّما أمريكا. فقد أكّد على ضرورة الانتباه إلى التجارب، وقال: «إذا لم نتعلّم من التجارب، فسنخسر بالتأكيد. يجب أن نضع التجارب أمام أعيننا، وننظر إليها، ونتعلّم منها» (خامنه‌اي، ۰۲/ ۰۳/ ۱۳۹۷ش).

النتيجة

إنّ دراسة الغرب القائمة على القرآن في فكر آية الله الخامنئي ليست مجرّد موقفٍ سياسيّ أو ردّ فعلٍ أيديولوجيّ تجاه القوى العالميّة، بل هي صياغةُ منظومة معرفيّة مستقلّة تسعى في العالم ما بعد الاستعمار إلى إخراج منطق إدراك العالم والمعنى من احتكار الغرب. وفي هذه المنظومة المعرفية، ليس الغرب مجرّد جغرافياً ولا

مجرّد مجموعة من المؤسسات الحديثة، بل هو تجربةٌ تاريخيّة - حضاريّة ذات جذورٍ لاهوتيّةٍ محددة؛ تجربة لا يمكن فهمها من دون مفاهيم مثل الطاغوت، والاستكبار، والولاية الشيطانيّة، والمكر الحضاري. إنّ هذه المقاربة تفهم الغرب على مستوى «أنثروبولوجيّ - لاهوتيّ»، بدلاً من تحليله على مستوى التكنولوجيا والمؤسسات أو على مستوى النقد المتداول للفلسفة الغربية، حيث تتميّز الحضارات بناءً على طريقة فهمها للإنسان، والقوّة، والحقيقة، والغاية من الحياة. تكمن أهميّة ابتكار المقاربة القائمة على القرآن تجاه الحضارة الغربيّة في أنّها للمرة الأولى تمنح مفهوم «الغرب» معنىً في إطار الفجوة بين ولايتين: الولاية الإلهيّة والولاية غير الإلهيّة. إنَّ هذا الإطار لا يكتفي بطابع سلبي، ولا هو إطار اختزالي؛ بل على العكس، بدلاً من جعل نقد الغرب مرادفاً لنفيه بالكامل، فإنّه يولي اهتماماً للطبقات الأكثر خفاءً وأساسية: طبقات تفسِّر الحضارة الغربية المعاصرة في ارتباطها بنوع خاص من شهوة القوة، والنشوة التكنولوجية، والاستقلال الأخلاقي الذاتي. بلا شكّ، فإنّ هذا النوع من دراسة الغرب، سواء عند شرحه وتحليله للغرب أو عند الإشارة إلى نقده وتشخيص أضرار الحضارة الغربية، سيكون مؤثّرًا وموثوقًا بالنسبة للأجيال المسلمة اليوم في العالم الإسلامي، وكذلك في عمليّة البناء الحضاري للمسلمين المعاصرين، بالمقارنة مع الحالة التي يسعى فيها العالم الإسلامي لفهم الغرب ونقده والتعامل معه بالاعتماد على فكر الغربيين ومفكّريهم، أو حتى التقليد منهم. ومن الواضح جدًا أنّ تحرير العالم الإسلامي من الغرب لن يتحقّق من خلال النقد الغربيّ للغرب نفسه. صحيحٌ أنّ العالم الإسلامي يجب أن يقرأ أفكار الغرب، وأن يتعرّف على تقدّمات العالم الغربيّ بوصفها تجربةً بشريّة، وربّما في مواضعَ كثيرةٍ أن يستلهم وحتّى يقلّد من خصمه الحضاريّ (اطلبوا العلم ولو بالصين)؛ إلّا أنّ العالم الإسلامي من أجل

عمليّته الحضاريّة يجب أن يُولي اهتماما لعنصر «الأصالة» في فهمه الذاتيّ للغرب وفي نقده الذاتيّ للحضارة الغربيّة . وفي هذا الشأن، يبدو أنّ الانتباه والتركيز على القرآن هو أحد السبل الموثوقة لتحقيق عنصر الأصالة في الفكر والعمل، والذي يمكن من خلاله اقتراح طريقٍ مختلفٍ وفعّال في المسار الحضاريّ للعالم الإسلامي. وبلا شكّ، فإنّ النموذج الفكريّ لآية الله الخامنئي في معرفة الغرب، ونقده، وكيفية مواجهته، سيكون نموذجاً مختلفاً، وأصيلاً، وفي الوقت نفسه جديراً بالاعتناء والثقة نظراً للتجربة التاريخيّة، ويمكن أن يكون مصدر إلهام لنوع متميّز من من دراسة الغرب في العالم المعاصر والعالم الإسلامي.

إنّ هذه المنظومة المعرفية لدراسة الغرب القائمة على القرآن تدعو العالم الإسلاميّ إلى إعادة تعريف نفسها كفاعل تاريخيّ: فاعل ليس مفتوناً بالغرب ولا مجرّد ناقدٍ له، بل قادرٌ - بواسطة منظومته المعرفيّة - على أن يمنح الغرب معنىً جديداً، وأن يرسم نوعاً مختلفاً من العلاقة الحضاريّة. وما وراء العالم الإسلامي، يمكن لهذه المنظومة الفكريّة أن تكون مصدر إلهامٍ للمفكّرين الغربيّين أيضاً، إذ تدعوهم إلى تجاوز الانغلاق المعرفيّ والاكتفاء الذاتي والسماح للحضارات الأُخرى بأن يكون لها دورٌ أيضا في تعريف ماهيّة القوّة، والأخلاق، والإنسان، والعولمة. إنّ العالم الغربيّ، ولا سيّما بعد الأزمات الأخلاقيّة للتكنولوجيا، وانتشار الشعبويّة، وتآكل المعنى في المجتمعات الاستهلاكيّة، والأزمات البيئيّة، هو اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بحاجةٍ إلى سماع النقد الذي يُقدَّم من خارج هياكله المعرفيّة. فإنّ دراسة الغرب القائمة على القرآن يقدِّم بالضبط هذا النوع من النقد: نقدٌ لاهوتيّ، وحضاريّ، وأنثروبولوجيّ، يتحدّث ليس فقط من موقف العداء (تجاه الغرب الاستعماريّ)، بل من موقف السعي لإعادة التفكير في المصير المشترك للبشريّة. إنّ مستقبل مواجهة

العالم الإسلامي والغرب، ولا سيّما في عصر انهيار الخطابات الكبرى الغربيّة، هو اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بحاجةٍ إلى مثل هذه الأجهزة المعرفية؛ أجهزة تستطيع أن تحلّل «الغرب» ليس فقط باعتباره عدوّاً، بل باعتباره مسألة حضاريّة وموضوعًا لفهم حقيقة الإنسان ومستقبل الحضارة الإنسانية.

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

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

اشیری، سعید. (۱۳۹۸ش). دوران جدید عالم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی؛ مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای.

حقیقی، شاهرخ. (۱۳۹۳ش). گذار از مدرنیته. تهران: انتشارات آگه.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۱/۰۹/۰۱ش). بیانات در خطبه‌های نمازجمعه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3155

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۱/۰۹/۰۱ش). بیانات در خطبه‌های نمازجمعه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3155

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۷/۰۳/۰۲ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/39655

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۸/۰۷/۰۲ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/8094

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۸/۰۷/۰۲ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/8094

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۰/۰۲/۰٤ش). بیانات در مراسم گشایش کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3061

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳٦۹/۰۹/۰۵ش). بيانات در اجتماع بسيجيان به مناسبت روز بسيج در پادگان امام حسن مجتبی‌عليه‌السلام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2385

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳٦۸/۱۱/۰۹ش). بيانات در ديدار مسئولان و كارگزاران نظام جمهوری اسلامی ايران. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2259

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۵/۰٤/۱۲ش). بيانات در ديدار جمعی از دانشجويان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/33694

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸٦/۰٦/۱۲ش). بيانات در ديدار با نخبگان جوان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3399

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۰/۰۸/۱۲ش). بيانات در ديدار جوانان استان اصفهان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3092

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۱/۰۸/۱۳ش). بيانات در ديدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجويان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3152

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۷ش). طرح كلی انديشه اسلامی در قرآن (چاپ نوزدهم). تهران: صهبا.

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۸ش). عرصه‌های حضور اجتماعی زن (گرد آورنده: اميرحسين بانكی‌پور فرد). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۹ش). بيان قرآن: تفسير سوره ممتحنه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی؛ مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی؛ دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آيت‌الله العظمی خامنه‌اي.

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۳/۰٤/۱۵ش). بيانات در ديدار جمعی از روحانيون استان همدان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3240

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٤/٠٦/١٨ش). بيانات در ديدار اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/30716

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٤/٠٢/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان استان كرمان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3290

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٤/٠٢/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان استان كرمان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3290

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٠/٠٥/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/16912

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٦٩/٠٤/٢٠ش). بيانات در ديدار اقشار مختلف مردم و كارگزاران نظام جمهوری اسلامی ايران در سالروز عيد سعيد غدير. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2335

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٢/٠٢/٢١ش). بيانات در ديدار جمعي از بانوان فرهيخته حوزوی و دانشگاهی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/22536

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٠٤/٢١ش). بيانات در ديدار شركت‌كنندگان در اجلاس جهانی زنان و بيداری اسلامی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/20388

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٨/٠٢/٢٧ش). بيانات در ديدار استادان و دانشجويان كردستان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/6917

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٠/١٢/٢٧ش). بيانات در ديدار كارگزاران نظام. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3111

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٠/٠٧/٢٨ش). بيانات در ديدار اعضای مجمع نويسندگان مسلمان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/2504

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۷/۰۷/۲۸ش). بيانات در مراسم تحليف و اعطای سردوشی در دانشکده افسری امام علی‌عليه‌السلام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/4003

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۲/۰۸/۲۹ش). بيانات در ديدار پنجاه هزار فرمانده بسيج سراسر کشور. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/24552

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۷۱/۱۰/۲۹ش). بيانات در ديدار گروه نمايش صدا. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/29660

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۵/۰۵/۳۰ش). بيانات در ديدار شرکت‌کنندگان در همايش کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3347

رکابيان، رشيد. (۱۳۹۹ش). مبانی قرآنی ديدگاه امام خمينی درباره آمريکا، شيطان بزرگ. معرفت، ۲۷۹(۱۲). صص ۹۱-۱۰۱.

صدرالدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة (ج۹). بيروت: دار إحياء التراث العربی.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن (ج٤، چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلاميه

کچوئيان، حسين. (١٤٠٠ش). غرب‌شناسی و تجددشناسی: حقيقت‌های متضاد. تهران: انتشارات اميرکبير.

المصطفوي، حسن. (١٤٠٢هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج٦). طهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر.

نصر، حسين. (١٣٨٤ش). جوان مسلمان و دنيای متجدد (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: طرح نو.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanfurd University Press.

Hirschman, Albert. O. *The Passions and the Interests*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Hodgson, M. (1974). *The Venture of Islam*: *The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1.

Moltmann, Jürgen. *The Crucified God*. Translated by R.A.Wilson and John Bowden. (Fortress Press ed. New York: Harper & Row. 1993).

Taylor, Ch. (2018). *A Secular Age*. Harvard University Press.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Recognition of the Psychological War of the Hypocrites and Solutions to Combat It from the Perspective of the Holy Quran*

Hanieh Molla Shafi'e
Ph.D. Graduate in Quran and Hadith Interpretation, Kashan, Iran
Invited Professor at Bint al-Huda affiliated to Al-Mustafa International University
h.shafii8288@gmail.com

Abstract

One of the deepest and most destructive political-cultural damages in human societies, particularly in the Islamic community, is the phenomenon of hypocrisy; a complex, multi-layered, and hidden phenomenon whose effects and consequences are clearly visible not only at the individual level but also on the large social, cultural, and political arenas. As a social disease, hypocrisy has its roots in the weakness of religious education, the influence of foreign cultures, and social discriminations, and these factors provide the ground for its formation and spread among different groups in society. This phenomenon seriously threatens the psychological security and social unity of the Islamic community, making it vulnerable to psychological and propaganda wars by enemies.

The present study, with an interpretive-ijtihadi approach, explores the concept of hypocrisy as a political and cultural phenomenon and

* Molla Shafi'e, H. (2025). Recognition of the Psychological War of the Hypocrites and Solutions to Combat It from the Perspective of the Holy Quran. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 140-171.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74408.1059

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/02 ● **Revised:** 2025/06/20 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

examines it within the context of organized psychological warfare. Within this framework, an attempt has been made to analyze the various dimensions of hypocrisy and methods of combating it, utilizing the teachings of the Holy Quran. The Quran describes hypocrisy not merely as an individual deviation or personality flaw but as a deliberate strategy to destroy society from within. Hypocrites, through tools such as spreading rumors, systematic distortion of facts, duality, and incitement, undermine the foundations of psychological security and cultural cohesion in the Islamic community.

From the perspective of the Quran, hypocrisy is a well-organized threat that seeks to create division, distrust, and weakness in the religious and social beliefs of Muslims through meticulous and targeted planning. Hypocrites use ambiguous language, contradictory behaviors, and vague environments to blur the lines between truth and falsehood, placing society in a state of confusion and instability. This situation will pave the way for the infiltration of external enemies and the weakening of the internal power of the Islamic community.

The main question of this research is how the Holy Quran explains the psychological war of the hypocrites and what strategies it provides to counter it. The research hypothesis emphasizes that from the perspective of the Quran, hypocrisy is a structured and multi-dimensional threat that requires a set of cultural, social, and political measures to combat it. These measures include firmness in political and social speech, public awareness and rational analysis, clear demarcation between hypocrisy and freedom of thought, and strengthening empathy and social unity to confront the psychological war of the hypocrites.

One of the most important solutions presented by the Quran to combat hypocrisy is the emphasis on honesty and consistency in speech and political behavior. Hypocrites attempt to erode public trust by using double-speak and contradictory actions. In contrast, the Quran stresses the necessity of adhering to honesty, transparency, and consistency in political and social positions. This ensures that the Islamic society remains resilient against rumors and distortions spread by hypocrites.

Another approach is to raise public awareness and enhance critical thinking among individuals in society. The Holy Quran has emphasized the necessity of thinking, contemplation, and insight in dealing with social and political issues on numerous occasions. This approach protects society from the deceptions of hypocrites and prevents individuals from being influenced by propaganda and rumors.

Another important measure of the Quran is the transparent demarcation between hypocrisy and freedom of thought. Hypocrites typically attempt to justify their actions under the guise of free speech and thought; while the Quran, by drawing clear boundaries between hypocrisy and freedom of thought, deprives them of the opportunity to misuse these concepts. This delineation enables society to distinguish between constructive criticism and the deceptive schemes of hypocrites.

Strengthening empathy and social unity is also one of the key strategies of the Quran in combating hypocrisy. Hypocrites attempt to destroy social cohesion by creating divisions and distrust; in contrast, the Quran emphasizes the necessity of solidarity, cooperation, and unity among Muslims. This empathy and unity make the Islamic society resilient against the psychological wars of the hypocrites and increases its defensive power.

Implementing these measures has guided the Islamic society towards spiritual resilience and makes it resistant to the psychological wars of both internal and external enemies. Spiritual resilience refers to the society's ability to preserve its values, beliefs, and cultural cohesion in the face of external pressures and threats. This resilience not only ensures the psychological security of the society but also paves the way for cultural and political growth and advancement.

Keywords
The Holy Quran, Hypocrites, Political-Cultural Pathology, Psychological Warfare.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم*

حانية ملا شفيع
حاصل على الدكتوراه في تفسير القرآن والحديث، كاشان، إيران؛ أستاذ مدعوّ في مدرسة بنت الهدى التابعة للجامعة العالمية للمصطفى ﷺ
h.shafii8288@gmail.com

الملخّص

تتناول هذه الدراسة - بالمنهج التفسيريّ الاجتهاديّ - إعادة معرفة ظاهرة النفاق السياسيّة - الثقافيّة بوصفها حرباً نفسيّةً منظّمةً، وتقديم سُبل مواجهتها من منظور القرآن الكريم. فالنفاق، باستثمار أدواتٍ مثل نشر الإشاعات، والتحريف المنظّم للحقائق، والازدواجيّة في القول، وإثارة الفتنة، يهدّد دعائم الأمن النفسي والتماسك الثقافي في المجتمع الإسلامي. ويقدّم القرآن الكريم هذه الظاهرة ليس بوصفها مجرّد انحرافٍ فرديّ، بل استراتيجيّةً هادفةً للتدمير من الداخل. يكمن السؤال الرئيس للبحث في كيفية تبيين القرآن الكريم للحرب النفسية التي يشنّها المنافقون، وما هي السبل التي يقدّمها لمواجهتها؟ وتؤكّد فرضيّة البحث على أنّ النفاق - من المنظور القرآنيّ - يُعدّ تهديداً منظّماً، وتوجد استراتيجيّات فعّالة للمواجهة تشمل الثبات في

* ملا شفيع، حانية. (٢٠٢٥). إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(٢)، صص ١٤٠-١٧١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74408.1059

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٤/٢٠ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٦/٢٠ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الخطابات السياسيّة، والتوعية والتحليل العقلانيّ، وترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ، وتعزيز التعاطف والوحدة لمواجهة الحرب النفسيّة للمنافقين. إنّ تنفيذ هذه التدابير يقود المجتمع الإسلاميّ نحو المرونة الروحيّة، ويصونه ضدّ الحرب النفسيّة للأعداء الداخليّين والخارجيّين، ويعزّز التماسك الاجتماعيّ.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن الكريم، المنافقون، علم الأضرار (الآفات) السياسيّة - الثقافيّة، الحرب النفسيّة.

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

المقدمة

إنّ واحدةً من أعظم وأخطر الآفات السياسيّة - الثقافيّة في المجتمعات البشريّة، ولا سيّما المجتمع الإسلاميّ، هي ظاهرة النفاق؛ ظاهرةٌ خفيّة، متعدّدة الطبقات، ومعقّدة، لا تظهر آثارها على المستوى الفردي فحسب، بل في الساحات الكبرى الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة. إنّ النفاق ليس مجرّد انحرافٍ أخلاقيّ، بل هو استراتيجيّةٌ منظّمة لزعزعة الأمن النفسيّ، والشرعيّة السياسيّة، والتماسك الثقافيّ للمجتمع. ويقدّم القرآن الكريم المنافقين بوصفهم تهديداً داخليّاً يختلف عن العدوّ الخارجي، فهم يُشعلون حرباً نفسيّةً واسعةً ضدّ المجتمع من خلال النفوذ الصامت، والازدواجية في الشخصية، والأنشطة الخفيّة؛ وهي حربٌ تهدف إلى إثارة الشك، وزرع سوء الظن (التشاؤم)، وإحداث الشِّقاق الاجتماعي وزعزعة الاستقرار السياسي.

إنّ المنافقين، بالاعتماد على الخداع، والتحريف، والإغواء، والعمليّات الإعلاميّة، والكذب المنظّم، ونشر الإشاعات، وإخلاء الرعب الاجتماعيّ، يعملون على تدمير رأس المال الاجتماعيّ، ويهدّمون الثقة العامّة من الداخل. إنّ هذه الإجراءات التي وُصفت في القرآن بعبارات مثل «يُخادعونَ» (البقرة، ٩)، و«يُفسِدون» (الشعراء، ١٥٢)، و«يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (آل عمران، ١٦٧)، هي في الواقع أشكالٌ أوليّة للحرب النفسيّة.

في البناء السياسيّ - الثقافيّ للمجتمع الإسلاميّ، يمكن للحرب النفسيّة أن تظهر في صورة إثارة الشبهات حول القيم الدينيّة، وتضعيف القيادة الدينيّة والسياسيّة، والتسلّل إلى مؤسّسات صنع القرار، ونشر اليأس وانعدام الثقة، وصنع الثنائيات الكاذبة، وخلق موجاتٍ إعلاميّة. إنّ مثل هذه السلوكيّات تهدّد السلامة الأخلاقيّة للمجتمع، وتجعل الفضاء الثقافي يعاني من انقلاب القيم، إلى درجةٍ يمكن معها للنفاق أن يُدخِل البُنى المولِّدة للشرعيّة في المجتمع في أزمة حادَّة.

ومن هنا، فإنّ معرفة ماهيّة النفاق، وأساليب الحرب النفسيّة للمنافقين، واستراتيجيّات مواجهتها من منظور القرآن الكريم، ضرورةٌ علميّة واجتماعيّة. إنّ الفهم الدقيق لتحذيرات القرآن، وتحليل الأنماط السلوكية للمنافقين، واستخلاص سبل المواجهة من الآيات، يمكن أن يُستخدم اليوم أيضاً بوصفه خارطةً فعّالةً لإدارة التهديدات الناعمة والنفسيّة في المجتمع الإسلاميّ.

تكمُن الجذور الثقافيّة للنفاق في عوامل مثل ضعف التعاليم الدينيّة، ونفوذ الثقافة الأجنبيّة، والتمييز الاجتماعيّ. وتُهدّد هذه الظاهرة أمن المجتمع الإسلاميّ ووحدته في مواجهة الحرب النفسيّة. يتناول هذا البحث- بمنهج التفسير الاجتهاديّ وتحليل آيات القرآن الكريم – دراسة الآفة السياسيّة - الثقافيّة للنفاق في الحرب النفسيّة، وتقديم سبل مواجهتها. والسؤال الرئيس للبحث هو: كيف يبيّن القرآن الكريم الحرب النفسيّة للمنافقين، وما هي الآليّات التي يقدّمها لمواجهة هذا التهديد؟ ولقد أُكِّد في هذه الفرضية أنّ النفاق يُمثّل تهديداً منظّماً يرتكز على الحرب النفسيّة كمحور أساسي. وتشير النتائج إلى أنّه في مواجهة الآفات مثل نشر الإشاعات، والتحريف، والازدواجيّة في القول، وإثارة الفتنة، يمكن طرح سبلٍ مثل الثبات في الخطابات السياسيّة، والتوعية والتحليل العقلانيّ، وترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ، وتعزيز التعاطف والوحدة.

١. الإطار المفاهيمي

يقوم النفاق والحرب النفسيّة على أساس أنّ النفاق، بإخفاء الاعتقاد الحقيقيّ وإظهار القول والسلوك المختلف ظاهريّاً، يخلق أرضيّةً لزعزعة الهدوء الفكريّ للمجتمع. في هذا الفضاء، يسعى تيّار النفاق جاهداً إلى زعزعة الثّقة العامّة وتقويض التماسك الاجتماعي، مستعيناً بأساليب نفسيّة ماكرة مثل بثّ الشكوك والريب، ونشر همسات لا أساس لها واللجوء إلى التأويلات المقلوبة

والتفسيرات المغلوطة، فضلاً عن إثارة المشاعر واستنهاض العواطف والانفعالات. وبذلك، يتحوّل النفاق بدعمٍ من الحرب النفسيّة إلى أداةٍ لإضعاف الاستقرار السياسيّ.

١-١. النفاق

كلمة «النفاق» مأخوذة من الجذر «ن ف ق»: «النُّونُ وَالْفَاءُ وَالْقَافُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى انْقِطَاعِ شَيْءٍ وَذَهَابِهِ، وَالْآخَرُ عَلَى إِخْفَاءِ شَيْءٍ وَإِغْمَاضِهِ. وَمَتَى حُصِّلَ الْكَلَامُ فِيهِمَا تَقَارَبَا. فَالْأَوَّلُ: نَفَقَتِ الدَّابَّةُ نُفُوقًا: مَاتَتْ، وَنَفَقَ السِّعْرُ نَفَاقًا، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَمْضِي فَلَا يَكْسُدُ وَلَا يَقِفُ. وَأَنْفَقُوا: نَفَقَتْ سُوقُهُمْ. وَالنَّفَقَةُ لِأَنَّهَا تَمْضِي لِوَجْهِهَا. وَنَفَقَ الشَّيْءُ: فَنِيَ يُقَالُ قَدْ نَفِقَتْ نَفَقَةُ الْقَوْمِ. وَأَنْفَقَ الرَّجُلُ: افْتَقَرَ، أَيْ ذَهَبَ مَا عِنْدَهُ. وَالْأَصْلُ الْآخَرُ النَّفَقُ: سَرَبٌ فِي الْأَرْضِ لَهُ مَخْلَصٌ إِلَى مَكَانٍ. وَالنَّافِقَاءُ: مَوْضِعٌ يُرَقِّقُهُ الْيَرْبُوعُ مِنْ جُحْرِهِ وَمِنْهُ اشْتِقَاقُ النِّفَاقِ، لِأَنَّ صَاحِبَهُ يَكْتُمُ خِلَافَ مَا يُظْهِرُ، فَكَأَنَّ الْإِيمَانَ يَخْرُجُ مِنْهُ، أَوْ يَخْرُجُ هُوَ مِنَ الْإِيمَانِ فِي خَفَاءٍ. وَيُمْكِنُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْبَابِ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْخُرُوجُ» (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص ٤٥٤). وورد في كتاب «المفردات» للراغب الأصفهانيّ: والنَّفَقُ: «الطريقُ النَّافِذُ، والسَّرَبُ في الأَرْض النَّافِذُ فيه» (الراغب الأصفهانيّ، ١٤١٢هـ، ص ٨١٩). كما أنّ بعض اللغويين اعتبروا النفاق بمعنى المخالفة والكفر، وعرّفوا «النافقاء» بأنّها موضع يرققه اليربوع في جحره، فإذا أخذ من قبل القاصعاء ضرب النافِقاءَ برأسه فانتفَقَ منها (الفراهيدي، ١٤١٠هـ، ج٥، ص ١٧٨). كذلك يُسمّى مساعدة الآخرين «إنفاقاً» لأنّها مصحوبة بـ «إخراج المال»؛ أي إخراج المال من ملكيّته: «الإنفاق إخراج المال، يقال «أنفَقَ مالَه» أي أخرَجَه عن ملكه، ومنه النِّفاق لأنّ المنافق يخرج إلى المؤمن بالإيمان وإلى الكافر

بالكفر» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ١٢١). الإنفاق يعني إخراج المال وصرفه. ويُقال: «أنفَقَ مالَه» أي أخرجه عن ملكيّته. وقد اُشتقّت لفظة «النفاق» من هذا الجذر اللغوي، لأنّ المنافق يتظاهر للمؤمن بالإيمان، ويُظهر للكافر الكفر.

أمّا النفاق في الاصطلاح، فيُشير إلى معناه اللغويّ الذي يوحي بنوعٍ من «الخروج»؛ إذ يكتب ابن منظور: «والنِّفاقُ: الدُّخُولُ فِي الإِسلام مِنْ وَجْه والخروُج عَنْهُ مِنْ آخَرَ وَهُوَ اسْمٌ إِسْلَامِيٌّ لَمْ تَعْرِفْهُ الْعَرَبُ بِالْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ بِهِ، وَهُوَ الَّذِي يَسْتُرُ كُفْره وَيُظْهِرُ إِيمانَه وَإِنْ كَانَ أَصله فِي اللُّغَة مَعْرُوفًا» (ابن منظور، ١٤١٦هـ، ج١٠، ص ٣٥٩). يذهب كاتب «لسان العرب» إلى أنّ «النفاق» مأْخوذ مِنَ النَّافِقَاءِ لَا مِنَ النَّفَق وَهُوَ السَّرَب الَّذِي يَسْتَتِرُ فِيهِ لِسَتْرِهِ كُفْره (ابن منظور، ١٤١٦هـ، ج١٠، ص ٣٥٩). وقد أورد الراغب الأصفهانيّ في بيان الاستعمال القرآنيّ لـ «النفاق» ما يلي: «النِّفاق هو الدّخولُ في الشَّرْعِ من بابٍ والخروجُ عنه من بابٍ» (الراغب الأصفهانيّ، ١٤١٢هـ، ص ٨١٩).

يتّضح المعنى الدقيق للنفاق في القرآن الكريم من خلال بيان خصائصه؛ إذ يقول الله تعالى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا» (النساء، ١٤٢). وفي هذه الآية، بُيّنت خصائص المنافقين: فالمنافقون يقفون في مواجهة الله بالمكر والخديعة؛ إنّهم يقومون إلى الصلاة وهم متكاسلون وغير راغبين، لأنّهم لا يملكون نيّةً صادقة ولا خشيةً إلهيّةً راسخة في قلوبهم. إنّ أعمالهم مشوبةٌ بالرياء، وإنّهم يقومون بجميع سلوكياتهم لجلب انتباه الناس، لا لرضا الله. وعليه، فإنّ النفاق في اللغة يعني التلوّن وإخفاء الحقائق. أمّا في الاصطلاح الديني، فيُطلق على الحالة التي يُظهر فيها الفرد - في الظاهر - الإيمان والاعتقاد بالدين وأصوله، لكنّه في الباطن لا يؤمن به، بل ويُعاديه في بعض الأحيان.

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

١-٢. الحرب النفسيّة

تتضمّن الحرب النفسيّة أيضاً أساليبَ تهدف إلى إضعاف الروح المعنويّة، وترسيخ الشكوك، ووتقويض الثوابت الإيمانية (المعتقدات) الجماعيّة. إنّ الحرب النفسيّة هي الاستخدام المخطّط للدعاية والعمليات الاستخباراتيّة للتأثير على الأفكار والمشاعر وسلوكيّات الفئة المستهدفة. وقد ورد في دائرة المعارف البريطانيّة أنّ الحرب النفسيّة هي استخدام الدعاية الشاملة ضدّ العدوّ، والتي تُدعَم بإجراءات عسكريّة أو اقتصاديّة أو سياسيّة ضروريّة. وتُوجّه مثل هذه الدعاية بهدف إضعاف معنويّات العدوّ، وكسر إرادته للحرب أو المقاومة، وأحياناً خلق ميلٍ إيجابيّ لديه نحو موقف الطرف المقابل. ويُعدّ تشويه السُّمعة، والتلاعب بالمعتقدات، وغسل الدماغ من أشكال الحرب النفسيّة (https://www.britannica.com/) وبعبارةٍ أُخرى، يمكن القول إنّ الحرب النفسيّة هي مجموعةٌ من الأنشطة والإجراءات المخطّطة التي تسعى - باستخدام الاتصالات والرسائل الموجّهة - إلى التأثير على السلوك، والمواقف، واتّخاذ القرار، والروح المعنويّة للعدوّ أو الفئة المستهدفة، ودفعهم نحو أهدافٍ استراتيجيّة محدّدة، دون اللجوء بالضرورة إلى القوة والإكراه. يشمل هذا المفهوم العمليات الاستخباراتيّة، والدعاية، وأساليب الإقناع التي تُستخدَم سواء في ساحات المعارك العسكرية أو في الساحات السياسيّة والاجتماعيّة (Simpson, 1994, p.27). وفي الخلاصة، يمكن القول إنّ الحرب النفسيّة هي أحد أشكال الحرب الناعمة (غير الحركية)، وهي عمليّةٌ مخطّطة تُصمَّم وتُنفَّذ بهدف التأثير على الفهم، والمعتقدات، والعواطف، والسلوكيّات للفئة المستهدفة؛ وغالباً ما يتمّ هذا التأثير عبر إنتاج ونشر الرسائل الموجّهة واستغلال أساليب الاتصال، حتّى تضعف الإرادة والتماسك لدى الطرف المقابل دون اللجوء المباشر إلى القوة الماديّة، ويُوجَّه في مسار الأهداف الاستراتيجيّة لمُنفِّذ الحرب النفسيّة.

٢. دراسة أضرار (آفات) الحرب النفسيّة للنفاق

في التعاليم الإسلاميّة، يُعدّ النفاق والتلوّن نموذجاً مُضرًّا في الحرب النفسيّة، إذ إنّ المنافق - بإخفاء دوافعه الحقيقيّة - يُهيّئ أسباب إضعاف الجبهة الداخليّة. ويصف القرآن الكريم المنافقين بخصائص مثل الخداع، ومزج الحقّ بالباطل، وإضعاف معنويات المؤمنين. وهذه السلوكيّات تتوافق مع أهداف الحرب النفسيّة: إثارة الشكّ، والفرقة، وتقليل التماسك الجماعيّ. وقد نال موضوع نشر الإشاعات، وإشعال الحرب النفسيّة، والازدواجيّة في القول اهتماماً خاصّاً في القرآن الكريم، وبُيّنت العواقب المدمّرة لهذه الأفعال على البنية السياسية - الاجتماعية ووحدة الأمّة الإسلاميّة. ومن منظور القرآن الكريم، تُعدّ هذه الظواهر أدواتٍ رئيسة في إثارة الفتنة، والفرقة، وإضعاف معنويّات المجتمع، والتي يمكن أن تُخلّ بشكلٍ جديّ بالأمن الاجتماعيّ، والثقة المتبادلة، والتماسك الجماعيّ. يستفيد المنافقون من آليّات التأثير المعرفي والعاطفي للحرب النفسيّة لإضعاف الثقة، والولاء والوحدة في المجتمع الإسلاميّ. وفيما يلي، إشارةٌ إلى بعض ساحات الحرب النفسيّة واستفادة ظاهرة النفاق منها.

٢-١. نشر الإشاعات

يُعدّ نشر الإشاعات بوصفه أداةً مهمّةً للنفاق، تهديداً لوحدة المجتمع الإسلاميّ وأمنه النفسيّ من خلال نشر معلوماتٍ غير صحيحة. وقد حدّد القرآن الكريم هذه الآفة، وأكّد على وجوب اجتناب الإشاعة ونشر الصدق بوصفه ضرورةً سياسيّةً واجتماعيّة. ويمكن للتحليل العلميّ لهذه الظاهرة يمكن أن يُسهم في تقديم حلول فعّالة للحفاظ على التماسك الاجتماعيّ ومواجهة الحرب النفسيّة للأعداء.

«الإشاعة هي قضيّةٌ خاصّة وظنّيّة تفتقر إلى معايير اليقين للتحقّق من صحتها أو بطلانها، وعادةً ما تنتقل شفهيّاً من فردٍ إلى آخر» (آل پورت؛ پستمن، ١٣٧٤ش،

ص ٩). إنّ ناشري الإشاعات، باستخدام الكذب وإثارة المشاعر، يسعون إلى تدمير الأسس الأخلاقيّة للمجتمع وإضعاف إرادة الشعب عبر الحرب النفسيّة. ويحذّر القرآن من أنّه إذا لم ينتهِ المنافقون وأصحاب القلوب المريضة والمُرجِفون في المدينة عن نشر الأخبار الكاذبة، فإنّ الله سيُسلّط المؤمنين عليهم، ثمّ لا يُجاورونك في هذه المدينة إلّا قليلاً: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (الأحزاب، ٦٠).

في الآية الشريفة، يُقدّم الله تعالى ثلاث فئات، وهي: «المنافقون، وأصحاب القلوب المريضة، وناشرو الإشاعات». ويكتب العلامة الطبرسي أنّ ناشري الإشاعات هم أنفسهم المنافقون الذين كانوا ينشرون الأخبار الكاذبة في المدينة لإضعاف قلوب المسلمين: «هم المنافقون أيضاً الذين كانوا يُرجِفون في المدينة بالأخبار الكاذبة المُضعِفة لقلوب المسلمين» (الطبرسي، ١٣٧٢هـ، ج٨، ص ٥٨٠). وفي «المفردات»: «الرَّجْفُ: الاضطراب الشديد، والإِرْجَافُ: إيقاع الرّجفة، إمّا بالفعل، وإمّا بالقول، قال تعالى: «وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٣٤٤).

صحيحٌ أنّ ناشري الإشاعات في المدينة في أغلب الأحيان كانوا من المنافقين، إلّا أنّ كلّ من ينشر الإشاعة لا يُعدّ بالضرورة منافقاً. قد يقع المسلم، حسن النية وقليل البصيرة، فريسةً للحرب النفسية أو الدعايات المغرضة، فيُسهم دون وعي في نشر الإشاعة. ومع ذلك، فقد اعتُبر نشر الإشاعات في القرآن الكريم واحدةً من أبرز خصائص المنافقين، وقد تمّت الإشارة بوضوح إلى دورهم في إشعال الحرب النفسيّة وإضعاف معنويات المسلمين. من المنظور القرآني، فإنّ المسلمين مكلّفون بأن يكونوا يقظين لكي لا يقعوا تحت تأثير أجواء اختلاق الإشاعات من قِبَل العدوّ، ولا يُصابوا بالرعب، أو الاضطراب، أو الشكّ. فقد

كان المنافقون وأعداء الإسلام، من خلال عناصرهم داخل المجتمع الإسلاميّ، يتّخذون إجراءات لإنتاج ونشر الإشاعات، بحيث لم يكن الأفراد السُّذَّج يتخيّلون حتى أنّ مصدر هذه الأخبار هو العدوّ.

٢-٢. التحريف المنظّم للحقائق

في القرآن الكريم، تُعدّ الحرب النفسيّة المنظّمة بوصفها واحدةً من أهمّ أدوات أعداء الحقّ لإضعاف جبهة الإيمان. فقد كان المنافقون،باستغلالهم اختلاق الإشاعات المحسوبة، وإثارة الخوف والشكّ، والتحريف المنظّم للحقائق والوقائع، وبثّ اليأس، يسعون دائماً إلى زعزعة تماسك المجتمع الإسلاميّ. ولم يكن استمرار هذا الأسلوب مقتصراً على صدر الإسلام فحسب، بل استمرّ بوصفه استراتيجيّةً دائمة لأعداء الدين على مرّ التاريخ، ولا سيّما في الوقت الحاضر.

وقد بيّن الله تعالى في الآيات المتعلّقة بحادثة الإفك، وهي قصة مؤامرة المنافقين لاتهام إحدى زوجات النبيﷺ بهدف تشويه صورته النبيلة وتقويض مكانته المقدسة في قلوب المسلمين: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ» (النور، ١١). وقد ورد في «المفردات» للراغب: «الإفك»: كل مصروف عن وجهه الذي يحقّ أن يكون عليه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٩). كما أنّ «العصبة» تعني الجماعة أو الفئة (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٥٦٨). إنّ العبارات المستخدمة في هذه الآية الشريفة تدلّ على التنظيم والطابع المؤسساتيّ لتيّار النفاق. إنّ الحرب النفسيّة التي شنّها المنافقون في صدر الإسلام ضدّ قيادة الرسول الأكرمﷺ كانت ذات بنيةٍ هادفةٍ ومتماسكة، وتركت آثاراً سلبيّة على وحدة وتماسك المجتمع الإسلاميّ. فإنّ هذه العمليّات النفسيّة أحدثت اضطراباً وشكّاً وتفرقةً بين المسلمين، بحيث حاول الأعداء الداخليّون من خلال هذا الأسلوب

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

إلى إضعاف هيبة النبيﷺ وقيادته. ولكن في نهاية المطاف، فضَحَ الله تعالى مخططاتِهم الخبيثة، فألحقَ بالمنافقين العارَ والفضيحة: (النور، ١١-١٩). ويبيّن هذا المسار أنّ مواجهة النفاق والحرب النفسيّة تتطلب وعياً ويقظة ووحدةً في المجتمع للوصول إلى السلامة والأمن الاجتماعيّ. «إنّ الله كشف عن حقيقة عدد من الأعداء المهزومين أو المنافقين الجبناء، وفضح أمر هؤلاء المرائين، وسوّد وجوههم إلى الأبد. إنّ هذا الحادث علّم المسلمين أن اتّباع الذين يروّجون الشائعات يجرّهم إلى الشقاء، وأنّ عليهم أن يقفوا بقوّة امام هذا العمل. كما علّم هذا الحادث المسلمين درسًا آخر، وهو أنّ لا ينظروا إلى ظاهر الحادث المُؤلِم، بل عليهم أن يتبحّروا فيه، فقد يكون فيه خيرًا كثيرًا رغم سوء ظاهره» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج١١، ص ٤٣).

تُبيّن هذه الآيات أنّ التحريف المنظّم للحقائق والوقائع، واختلاق الإشاعات، كانا من أهمّ أدوات الحرب النفسيّة الثقافيّة لأعداء الإسلام لإثارة الفتنة، والفرقة، وإضعاف دعائم المجتمع الإسلاميّ. ومن خلال تأكيده على ضرورة يقظة المسلمين وحذرهم إزاء هذه التهديدات، يُبيّن القرآن الكريم أنّ هذه الآفات الأخلاقيّة والسياسيّة - الثقافيّة، ولا سيّما نشر الأخبار الكاذبة وتحريف الحقائق، كانت تمتلك قوةً تدميريّةً كبيرةً في مجتمع المدينة المنوّرة.

إنّ شدّة ردّ فعل القرآن تجاه هذه الظاهرة دليلٌ على أنّ الإشاعات المنظّمة التي كانت تقوم بها جماعاتٌ متواطئة من المنافقين، لم تكن تُضعف معنويات المؤمنين فحسب، بل كانت تُخلّ أيضاً بالتماسك والاستقرار الاجتماعيّ للمجتمع. وهذه الحقيقة تؤكّد أنّ التحريف المنظّم للوقائع والحرب النفسيّة يشكّل تهديداً جدّيّاً للسلامة الثقافيّة والأمن الاجتماعيّ للمجتمعات الإسلاميّة، وأنّ مواجهتها الفعّالة تستلزم وعياً وبصيرةً وتعاطفاً من الأمّة.

٢-٣. الازدواجيّة في القول

في القرآن الكريم، تُعدّ الازدواجيّة وعدم الشفافيّة في القول من خصائص المنافقين وتُشكّل تهديداً خطيراً لثقافة المجتمع الإسلاميّ. فهذه السلوكيّات تؤدّي إلى إضعاف الإيمان، وتفكّك وحدة المسلمين، والإضرار بالتماسك السياسيّ - الاجتماعيّ. والقرآن بالتأكيد على الصدق بوصفه ركيزةً لسلامة المجتمع، يندِّد هذه الظاهرة بشدّة.

إنّ الصراحة في القول هي نقيض الغموض والالتباس والكلام المزدوج (مصباح يزدي، ١٣٧٨ش، ج١، ص ٣٢٩). ولكن إذا لم تستخدَم هذة القدرة بشكلٍ صحيح، فإنّها تؤدّي إلى مشاكل. وقد بيّن القرآن أحد تجلّيات النفاق وهو النفاق في القول، ومن خصائصهم أنّهم يتكلّمون بكلامٍ مزدوجٍ ومتناقض: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ» (البقرة، ١٤).

كان المنافقون إذا رأوا المؤمنين قالوا: آمنّا مثلكم وقبلنا ما نزل على الرسول الأكرم، ولكن عندما كانوا يواجهون رؤساءهم وشياطينهم قالوا: نحن معكم، إنّما نحن نستهزئ بمحمّد وأصحابه: «قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ» (البقرة، ١٤). ثم يتابع الله تعالى قائلاً: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (البقرة، ١٥). «يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم: تخطئته إياهم، وتجهيله لهم في إقامتهم على الكفر، وإصرارهم على الضلال» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ٧٦)

إنّ أحد تجلّيات الكلام المزدوج يتمثّل في الخداع والمكر، وقد وردت هذه السمة في آيات سورة البقرة على النحو التالي: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمؤمنين؛ يخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا ومَا يخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يشْعُرُونَ» (البقرة، ٨-٩). في هذه الآيات، يشير الله تعالى إلى الازدواجيّة في القول والمكر عند المنافقين؛ فهم يُضلّلون الناس بالوعود الكاذبة ويخلقون آمالاً زائفة، يظهرون بمظهر حسن، ويتظاهرون بالصلاح والإصلاح

لكنّهم في الخفاء يُضعفون الثقة العامّة ويُحدثون الشقاق الاجتماعي. وهو نموذجٌ من آفات الأخلاق السياسيّة - الاجتماعيّة لديهم. إنّ استخدام الكلمات الغامضة والمزدوجة أداةٌ فعّالة لخداع الرأي العام وإثارة الفرقة بين المسلمين، ممّا يهدّد بشكلٍ مباشر التماسك الاجتماعيّ واستقرار النظام السياسيّ - الثقافيّ للمجتمع. وبالطبع، فإنّ القرآن الكريم يبيّن أيضاً أنّهم أشدّ الناس عداوةً: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (البقرة، ٢٠٤).

وتعكس الآية واقعاً مؤلماً، وهو أنّ المنافقين يستميلون القلوب بألسنة فصيحة، وبادعاءات ظاهرية معقولة، وبأيمان كاذبة، بينما قلوبهم تخفي عكس ما يظهرون، وتحمل في طيّاتها عداءً شديداً للحق والإيمان. إنّ هذا الأسلوب في القول هو نوعٌ من الكلام المزدوج والنفاق الذي يُحدث الشكّ والفرقة وانعدام الثقة في المجتمع، سواءٌ على الصعيد الثقافيّ أو البعد السياسيّ. ومن منظور الفكر السياسيّ - الثقافي الإسلامي، يُعدّ مثل هذا السلوك تهديداً للتماسك الاجتماعيّ واستقرار النظام الإسلامي؛ إذ إنّه يُضعف دعائم الثقة العامّة ويؤدّي إلى انهيار الوحدة والتضامن بين المسلمين.

وفي هذا السياق، رُوي حديثٌ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لِلْمُنَافِقِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ: يُخَالِفُ لِسَانُهُ قَلْبَهُ، وَقَلْبُهُ فِعْلَهُ، وَعَلَانِيَتُهُ سَرِيرَتَهُ (الصدوق، ١٤١٤هـ، ج١، ص ١٢١). ومن الآيات المدنيّة الأُخرى التي تشير إلى الكلام المزدوج، الآية ١٤٣ من سورة النساء :«مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ» (النساء، ١٤٣).

يذكر سماحة آية الله مكارم الشيرازي في كتابه «الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل»: «إنّ المنافقين يعيشون في حيرة دائمة ودون أي هدف أو خطّة لطريقة الحياة معينة، ولهذا فهم يعيشون حالة من التردد والتذبذب، فلا هم مع المؤمنين

حقًّا ولا هم يقفون إلى جانب الكفّار ظاهراً. ويحسن هنا الالتفات إلى أنّ كلمة «مذبذب» اسم مفعول من الأصل «ذبذب» وهي تعني في الأصل صوتًا خاصّاً يسمع لدى تحريك شيء معلّق إثر تصادمه بأمواج الهواء، وقد أطلقت كلمة «مذبذب» على الإنسان الحائر الذي يفتقر إلى الهدف أو إلى أي خطّة وطريقة للحياة. هذا واحد من أدقّ التعابير التي أطلقها القرآن الكريم على المنافقين، كما هي إشارة إلى إمكانيّة معرفة المنافقين عن طريق هذا التذبذب الظاهر في حركتهم ونطقهم، كما يمكن أن يفهم من هذا التعبير أنّ المنافقين هم كشيء معلّق يتحرّك بدون أي هدف وليس لحركته أيّ اتّجاه معيّن، بل يحرّكه الهواء من أي صوب كان اتّجاهه ويأخذه معه إلى الجهة التي يتحرّك فيها. وتبيّن الآية في الختام مصير هؤلاء المنافقين، وتوضح أنّهم أناس قد سلب الله عنهم حمايته نتيجة لأعمالهم وتركهم يتيهون في الطريق المنحرف الذي سلكوه بأنفسهم، فهم لن يهتدوا أبدًا إلى طريق النجاة، لأنّ الله كتب عليهم التيه والضلالة عقاباً لهم على أعمالهم (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج٣، صص ٥٠١ - ٥٠٢).

وبناءً على ذلك، «فإنّ المنافق في أيّ مجتمعٍ كان يُعاني من هذه الحالة، ولا يستطيع أن ينسجم جيّداً مع واحدةٍ من فئات المجتمع، لأنّه تصدر عنه لا إراديّاً حركاتٌ تُثير سوء الظنّ لدى كلّ فئةٍ تجاههم، ولذلك فإنّ المنافق لا ينسجم مع الفئات التي تملك إيماناً حقيقيّاً بهدفٍ واحد، وبسبب هذا التشاؤم لا يُوكَل إليه أبداً الأعمال الرئيسة» (جعفرى، ١٣٧٦ش، ج٢، ص ٦٠٢). إنّ النفاق والازدواجيّة يُشكّلان تهديداً خطيراً لوحدة وتقدّم المجتمع الإسلامي في الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، إذ يُضعفان الثقة العامة ويُشوّشان العلاقات الاجتماعيّة.

ومن خلال بيان العواقب السلبيّة لهذا السلوك، يدعو القرآن المسلمين إلى الصدق والشفافيّة. إنّ المنافقين يخدعون الناس بالوعود الكاذبة والفارغة والتأجيل المتكرّر، ويخفون نواياهم الحقيقيّة وراء قناع من المظاهر الخادعة.

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

ويؤدّي هذا الأسلوب إلى التشتت السياسيّ، والحيرة الثقافية، وتآكل الهوية الجماعية. وعندما تنكشف الازدواجية بين أقوالهم وأفعالهم، يدرك المجتمع حقيقتهم، وتتّضح ضرورة مواجهتهم وتعزيز قيم الصدق.

٢-٤. إثارة الفرقة والفتنة

يعدّ بث الفرقة وإثارة الفتنة من أهمّ الآفات السياسيّة - الحكوميّة في المجتمعات الإسلاميّة، والقرآن الكريم يعدّ المنافقين كعناصر رئيسية وراء هذه الأزمات. فبمظهرهم الإسلامي وباطنهم الفاسد، يسعون - في المدينة المنورة أمس واليوم - إلى زعزعة وحدة المسلمين، مستخدمين نشر الإشاعة، وإثارة الخلافات، والتعاون مع الأعداء، وترويج الفساد الفكري، لتعميق الشقوق الداخلية. وقد بيّن القرآن في سورٍ مثل التوبة، والأحزاب، والمنافقون، والبقرة، أساليب تآمرهم، وحذّر المسلمين من هذا التهديد. إنّ فهم هذه التعاليم ضروريّ للحفاظ على التماسك ومواجهة مساعي المنافقين. يقدّم القرآن الكريم المنافقين بوصفهم أشخاصاً يسعون في المجتمع الإسلامي إلى إثارة الاختلاف وزعزعة الاستقرار. وقد جاء في سورة البقرة: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ - أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» (البقرة، ١١-١٢).

يُخفي المنافقون فِتَنَهم ومَكائِدَهم تحتَ عَباءةِ الإصلاح والخَيرِ، ولكنهم في الحقيقةِ بُؤْرةُ فَسادٍ ومَصدَرُ شِقاقٍ في المجتمع. وفي هذا السياق، واحدةٌ من أهمّ إجراءات المنافقين لإثارة الفرقة في صفوف المسلمين هي استغلال المشاعر الدينيّة ورموزها؛ فقد كان أحد أعمالهم في صدر الإسلام بناء «مسجد الضرار»، الذي كان هدفه إثارة الفرقة بين المسلمين ونشر الفساد. وقد كشف القرآن الكريم هذا الإجراء ونهى النبيّ ﷺ عن الصلاة فيه: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» (التوبة، ١٠٧).

إنّ أحد أساليب إثارة الفتنة وبث الفرقة عند المنافقين كان اختلاق الإشاعات والأخبار الكاذبة، وإشعال الحرب النفسيّة لإضعاف معنويات المؤمنين وإحداث الفوضى في المجتمع. وقد جاء في سورة النساء: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ» (النساء، ٨٣).

إنّ إثارة الفرقة هي واحدةٌ من أهمّ الآفات السياسيّة - الحكوميّة الناجمة عن تيّار النفاق، والتي يمكن أن تُوقع المجتمع الإسلاميّ في ثنائيّاتٍ خطرة وأزماتٍ محفوفة بالمخاطر. فقد كان المنافقون، عبر اختلاق الإشاعات، وإثارة الفتن، وحتّى بناء مسجد الضرار، يسعون لإضعاف الوحدة وإسقاط الحكومة الإسلاميّة. إنّ هذه الإجراءات كانت يمكن أن تؤدّي إلى صراعاتٍ مدمّرة وتُهدّد تماسك المجتمع. ولكن بفضل بصيرة الرسول الأكرمﷺ وتدابيره، تمّ القضاء على هذا المعقل للنفاق. وتكشف هذه الحادثة عن أهميّة يقظة القيادة الإسلاميّة، ومواجهة التهديدات الداخليّة، وضرورة الحفاظ على الوحدة في مواجهة التيّارات المثيرة للفتَن والنّفاق. وقد جاء في سورة التوبة: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ» (التوبة، ١٠٧).

«كان قصد المنافقين من هذا الفعل هو الإضرار بالآخرين وإثارة العداء، وتقوية الكفر الذي يُضمرونه، وإثارة الفرقة بين المؤمنين الذين يجتمعون في مسجد قباء، وكذلك للمحاربة ضد الله ورسوله» (كاشفى، بى تا، ص ٤٣٢). وفي الاصطلاح القرآني، جاء لفظ «الفتنة» بمعنى الاختبار، والفساد، والفرقة، وإحداث الفوضى، وصرف الناس عن طريق الحقّ. إنّ دأب المنافقين هو السعي المتعمد لإثارة الفرقة والخلاف، وهي ديدنهم المتواصل؛ وليست هذه المرة الأولى التي ينشط فيها هؤلاء في نشر الأباطيل وتشويه الحقائق، فلنتذكر أنهم ارتكبوا مثل هذه الأعمال في الماضي، وهم الآن يغتنمون كل فرصة لتحقيق

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

أغراضهم الخبيثة كما جاء في الآية ٤٨ من سورة التوبة: «لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ» (التوبة، ٤٨).

إنّ الله تعالى في هذه الآية يحذّر النبيّ ﷺ أنّ «هؤلاء المنافقين لم يبادروا لأوّل مرّة إلى التخريب و التفرقة و بذر السموم، بل ينبغي أن تتذكر- يا رسول الله- أنّ هؤلاء ارتكبوا من قبل مثل هذه الأمور و هم يتربصون الفرص الآن لينالوا مناهم. و هذه الآية تشير إلى ما جرى في معركة أحد حيث رجع عبد الله بن أبي و أصحابه و انسحبوا و هم في منتصف الطريق، أو أنّها تشير إلى مؤامرات المنافقين عامّة التي كانوا يكيدونها للنّبي صلى الله عليه و آله و سلّم أو للمسلمين، و لم يغفل التاريخ أن يسجلها على صفحاته» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج٦، ص ٧٠).

تُحذّر آيات القرآن الكريم - بخطابٍ شامل - جميعَ المسلمين في جميع الأزمان من خطر النفاق الدائم. فالمنافقون في اللحظات الحساسة يستهدفون وحدة المجتمع عبر نشر الإشاعات، والنميمة، وإثارة الفتن، ويُزعزعون الرأي العام من خلال إثارة الشك وإضعاف التضامن. ولا يزال هذا التهديدُ قائمًا في المجتمعات المعاصرة أيضاً، إذ يؤدّي إلى إضعاف الأسس الدينيّة والاجتماعيّة، ويُهيّئ أرضيّة خصبة لنفوذ الأعداء وتأثيرهم. وقد ذكّر القرآن الكريم بالعواقب المدمّرة للنفاق، ودعا المسلمين إلى اليقظة، والحفاظ على الوحدة، ومواجهة مثيري الفتن بجدية، لكي يظلّ المجتمع على المسار الصحيح.

٣. سبل مواجهة الحرب النفسيّة للنفاق من منظور القرآن الكريم

يؤكّد القرآن الكريم لمواجهة الحرب النفسيّة للنفاق على تعزيز البصيرة الجماعيّة والتماسك الداخليّ لمجتمع المؤمنين. وتشمل هذه السبل زيادة الوعي والتمييز بين المنافقين عبر التفكّر واتّخاذ العبر، وحفظ الأسرار والمعلومات عن متناول العناصر غير الموثوقة، وتوثيق عرى الأخوّة وإصلاح العلاقات الداخلية، واتّخاذ موقفٍ

شفاف وحازم إزاء الأعداء والإشاعات. وتتمثّل الغاية النهائية في بناء مجتمعٍ مقاومٍ واعٍ ومتماسك، يتمتّع بالمرونة الروحية والمعلوماتية في مواجهة العمليات النفسيّة للعدوّ. وفيما يلي إشارة إلى أهمّ هذه السبل:

٣-١. الثبات في الخطابات السياسيّة

يُحدث المنافقون، بأقوالهم المزدوجة وسلوكهم المتناقض، انعدام الثقة والفرقة، ويُهدّدون التماسك الثقافي-السياسي للمجتمع الإسلامي. إذ يُضعف هذا السلوك وحدة المجتمع وشرعية النظام؛ ولذلك، تعدّ مواجهة النفاق وتعزيز الصدق والوحدة ركيزة أساسية لتحصين المجتمع وتحقيق الأهداف الإسلامية النبيلةِ. وفي المنظومة الفكريّة الإسلاميّة، لا يُعدّ القول وسيلةً للتواصل البشريّ فحسب، بل يُعتبر أداةً أساسيّة في تشكيل وهداية المجتمع. إنّ القول الحسن، والصدق في التعبير، واجتناب الكذب، والازدواجيّة في القول، والخداع، هي من الركائز الأساسية للثقافة الإسلامية السامية، كما جاء في القرآن: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (البقرة، ٨٣). فكلّما خضعت ثقافة القول في مجتمعٍ إسلاميّ لتأثير الدوافع النفسيّة أو السياسيّة أو الحزبيّة، وانتشرت الأخبار الكاذبة، واختلاق الإشاعات، والأقوال الغامضة والمزدوجة، لن تكون النتيجة سوى زعزعة الثقة العامّة، ووهن دعائم الشرعيّة، والانحراف عن مسار الحقّ والحقيقة.

إنّ الثبات في القول يعني الالتزام بالصدق وقول الحقّ، وهو من أهمّ سبل القرآن لمواجهة النفاق. فالقرآن يعدّ الصدق علامةً للمؤمنين، والازدواجيّة في القول والسلوك خصيصةً للمنافقين. كما تنشأ العديد من الآفات السياسيّة والأخلاقيّة أيضاً عن اللسان، مثل التهمة، ونشر الإشاعات، والكذب، والسخرية، التي كان المنافقون يرتكبونها؛ لذا يؤكّد الله تعالى في الآية ٧٠ من سورة الأحزاب على ضبط اللسان، والثبات في القول، والدقة في الألفاظ.

وتُقدِّمُ هذه الآيةُ حلاًّ ناجعًا لمواجهة ناشري الإشاعات والذين يفحشون في القول، وذلك بهدف ردع المنافقين وحماية المسلمين البسطاء من الوقوع ضحيةً لنشر أكاذيبهم المُفبرَكة. يقول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (الأحزاب: ٧٠).

وقد ورد في تفسير «الدرّ المنثور» للسيوطي: «ما جلس رسول اللهﷺ على هذا المنبر قطّ إلا تلا هذه الآية» (السيوطي، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص ٢٢٤). ممّا يدلّ على عظمة أهميّة رسالتها وبروزها في مجتمع ذلك الزمان. فالمجتمع الذي كان يعاني بين الحين والآخر من آفات أخلاقية في القول والسلوك، وحتى المسلمون أنفسهم كانوا يقعون في شرك المنافقين ويتعاونون معهم في نشر الإشاعات، وكانت لذلك بالطبع عواقب سياسيّة - اجتماعيّة على مجتمع المدينة؛ لذا، تؤكّد هذه الآية على أمرين رئيسَين: «التقوى» و«القول السديد». إنّ في التّحلّي بالتّقوى ما يُمكّن المرء من وضع لجام على تصرّفاته وأقواله، فيجعلها مُحكمة وموزونة.«والقول السديد يعني الكلام الصائب البريء من الفساد، والخالص من شائقة الكذب واللغو» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٨، ص ٥٨٥). كما أنّ القول السديد هو قولٌ يخلص فيه القصد والنيّة للحق والصدق، وكلمة «السداد» تعني القصد نحو الحقّ والكلام بالعدل (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٥، ص ١٥٨). «إنّ الله في هذه الآية يأمر أوّلاً بالتّقوى، ثمّ يوصي المؤمنين أن يقولوا قولاً حقّاً وصحيحاً. وفي الواقع، تقوم علاقةٌ عميقة بين التقوى والقول الحقّانيّ والعادل».

«وبناءً على ذلك، فإنّ التقوى في الواقع هي دعامة إصلاح اللسان ومصدر القول الحقّ، والقول الحقّ أحد العوامل المؤثّرة في إصلاح الأعمال، وإصلاح الأعمال سببٌ لمغفرة الذنوب» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج١٣، ص ٣٦٥) حتّى يُصلح الله أعمالهم ويغفر لهم ذنوبهم، ومن يُطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً: «يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (الأحزاب، ٧١). وترتّب على ملازمة

القول السديد إصلاح الأعمال ومغفرة الذنوب وذلك أنّ النفس إذا لازمت القول السديد انقطعت عن كذب القول ولغو الحديث والكلام الذي يترتب عليه فساد ، وبرسوخ هذه الصفة فيها تنقطع طبعًا عن الفحشاء والمنكر واللغو في الفعل وعند ذلك تصلح أعمال الإنسان (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٦، ص ٣٤٧).

إذن، تبيّن الآية الشريفة أنّه بالثبات في القول وضبط اللسان في مختلف المجالات، ولا سيّما في الحقل السياسيّ - الاجتماعيّ، يمكن الحيلولة دون الكثير من فوضى المنافقين وأصحاب القلوب المريضة وناشري الإشاعات. وكأنّ الله تعالى بعد بيان أنواع ممارسات النفاق والأكاذيب والتجاوزات، يُذكّر عباده بأنّهم لكي ينجوا منها، ينبغي عليهم تطبيق أمر هذه الآية.

٣-٢. التوعية والتحليل العقلاني

في صدر الإسلام، كان المنافقون يسعون من خلال نشر الإشاعات حول الاستعداد العسكريّ للعدوّ إلى إثارة الخوف والزعزعة في صفوف المجاهدين والناس. ولهذا السبب، يحذّر الله تعالى في آياتٍ متعددة المؤمنين من أن يقعوا فريسة لهذه الحيل، ويدعوهم إلى الفحص والتحليل العقلانيّ في مواجهة الأخبار غير الموثوقة. إنّ مواجهة نشر الإشاعات ليست واجباً أخلاقيّاً فحسب، بل ضرورةً استراتيجيّة للحفاظ على الاقتدار، والطمأنينة النفسيّة، ووحدة الأمّة الإسلاميّة. وقد جاء في الكلام الإلهيّ: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران، ١٧٣).

وقد ورد في تفسير «پرتوى از قرآن»: إنّ لفظ «الناس» الأول يشير إلى المنافقين وضِعاف الإيمان وصنّاع الأخبار الكاذبة الذين يسعون بكل وسيلة إلى إرعاب المؤمنين وتضعيف عزائمهم (ما يُعرف بالعملاء أو الطابور الخامس

للعدوّ). أمّا «الناس» الثاني، فهم الأعداء المعروفون والمحاربون (طالقاني، ١٣٦٢ش، ج٥، ص ٤٢٧).

ومن المنظور السياسيّ - الثقافيّ، لا يُعدّ القول الصادق والواضح مجرّد فضيلةً فرديّة، بل يعدّ ضرورةً اجتماعيّة لبقاء المجتمع وتقدّمه. ففي المجتمعات التي تسود فيها الصداقة والشفافيّة والمسؤوليّة في كلام المسؤولين والنخب الثقافيّة والسياسيّة، يثق الناس بالنظام الاجتماعيّ ويشاركون بشكلٍ أكثر فعالية في العمليّات التنمويّة والأخلاقيّة.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ أيّ مجتمعٍ ترتكز فيه الممارسة السياسية على تحريف الواقع، أو التكتّم، أو الازدواجية في القول، سيواجه عاجلاً أم آجلاً أزمةَ الفعالية، وانعدام الثقة، وانهيار رأس المال الاجتماعي وفي النتيجة، يُعدّ تعزيز ثقافة القول الحسن، الصادق، والواضح، أحد أهمّ واجبات المؤسسات الثقافية والإعلامية والسياسية في المجتمع الإسلامي. فهذا الأمر يلعب دوراً محورياً في الوقاية من انتشار النفاق، والفساد السياسي، والانحرافات الثقافية، ويقود المجتمع في مسار الرُّقي، والوحدة، والعدالة.

٣-٣. ترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ

إنّ تمكين المجتمع من التمييز بين الحدّ الواضح للنقد البنّاء والاختلاف في الرأي المشروع من جانب، وبين النفاق المدمّر والازدواجيّة في القول من جانبٍ آخر، يُعدّ أحد السبل الأساسيّة لمواجهة الحرب النفسيّة للمنافقين. فالنقد السليم يستند إلى الهمّ الجماعيّ، والاستدلال الواضح، وأخلاقيّات الحوار، ويساهم في الحيويّة الفكريّة. وفي المقابل، يقوم القول المنافق بدافع المصالح الشخصيّة أو الحزبيّة، ويحرّف الواقع والحقيقة ليُهيّئ الأرضية للتأثّر بالعمليّات النفسيّة من خلال إثارة البلبلة والفرقة. يكمن مفتاح هذا التمييز في شفافيّة النيّة، وصراحة البيان،

والمسؤوليّة الاجتماعيّة للمتكلّم. إنّ تنمية التفكير النقدي وتأصيل ثقافة الحوار المحترم سيجعلان المجتمع أكثر مقاومةً في مواجهة هذه التهديدات. ويمكن البحث عن وجه التمييز المهمّ بين النقد البنّاء والقول المنافق في شفافيّة الهدف، وصدق المتكلّم، والانسجام بين القول والسلوك، والنتائج الاجتماعيّة المترتّبة عليه. والمتكلّم الذي يطرح رؤية مغايرة أو نقداً، غالباً ما يتحدث بنية إصلاحية، ويكون مستعداً للمساءلة والنقاش والحوار، في حين أنّ الكلام المزدوج والإشاعة فيتجنّبان عادةً اتّخاذ موقفٍ صريح، ويسعيان إلى إثارة الغموض والشك، وإيجاد نوعٍ من أجواء انعدام الثقة؛ ولذلك فإنّ القرآن الكريم ينهى عن نشر الإشاعات والقذف، إذ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (النور، ١٩). وتنتشر الإشاعات عادةً دون الأدلّة الموثوقة، عبر الأقوال غير الرسمية، وغالباً في أجواء تفتقر إلى الشفافية، ويمكن أن تُستخدم كأدواتٍ بيد المتحدثين المنافقين أو انتهازيين. فغالباً ما تُنشر هذه الإشاعات في كثيرٍ من الحالات بهدف تشويه صور الشخصيات الاجتماعية، وزعزعة الثقة العامة، أو توجيه الرأي العام نحو أهدافٍ غير مشروعة لفردٍ أو جماعةٍ معيّنة. وقد يبرز الكلام المزدوج في مثل هذا السياق بشكلٍ مخادعٍ ظاهراً على هيئة التساؤل والنقد، إلّا أنّه في الواقع يمارس دوراً مُيَسِّراً لنشر الإشاعة. في الكلام الإلهي، يترافق التقوى والصدق جنباً إلى جنب؛ إذ يقول الله تعالى في سورة التوبة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (التوبة، ١١٩).

إنّ هذه الآيات تبيّن أنّ الصدق في القول والسلوك لا يؤدّي فقط إلى تعزيز الإيمان والتقوى، بل إنّه يحول دون ظهور النفاق والازدواجية في شخصية الإنسان. فالنفاق يزول مع الثبات في القول والصدق. وعليه، فإنّ الالتزام بالصدق والقول الحق في جميع جوانب الحياة، ولا سيما في الجانب السياسي، يُعدّ أحد الحلول الجوهرية في مكافحة النفاق السياسي والثقافي.

في مثل هذه الظروف، لا ينبغي الخلط بين الدفاع عن حريّة التعبير وبين قبول القول الملوّث بالنفاق ونشر الإشاعات. فحريّة التعبير هي الحق الأساسي للإنسان لطرح الرؤى المغايرة والنقد البنّاء، إلّا أنّها كانت دائمًا مقترنة بالمسؤولية، ومشروطة باحترام الحقيقة وحقوق الآخرين. ويتضح الحد الفاصل بين التفكير الحرّ والنفاق في هذا الإطار: فالنقد السليم والاختلاف في الرأي المنصف هما أمران حُرّان، أمّا الإشاعة والقذف والخداع الإعلامي فهي لا تُعدّ أبدًا من حريّة التعبير. إنّ تحقيق الحريّة الحقيقية يستلزم وجود بيئةٍ شفافة، أخلاقية، وخاليةٍ من النفاق، وذلك للحفاظ على الثقة الاجتماعية والحوار البنّاء. وبمنهجية رسم الحدود الفاصلة بين النفاق والتفكير الحرّ، أكّدت القوانين والحقوق المعاصرة أيضًا على التمييز بين حريّة التعبير ونشر الإشاعات. فحريّة التعبير حقٌّ أساسي، إلّا أنّها محدودةٌ بما لا يلحق الضرر بحقوق الآخرين، والأمن العام، والنظام الاجتماعي، والوصول إلى المعلومات الصحيحة. تميّز الأنظمة القانونية المعاصرة بين إبداء الرأي المنصف والنقد البنّاء وبين نشر المعلومات الخاطئة الضارة. فقد تمّ تقييد نشر الإشاعات بسبب تداعياتها الاجتماعية، مثل تدمير الثقة، وإثارة الذّعر، والتأثير سلبًا على المسارات السياسية والاقتصادية. وعليه، فإنّ المعيار الرئيس لمواجهة النفاق هو تقييم الآثار الاجتماعية والتَّبِعات الاتصالية للمضمون. وعليه، فإنّ الحد الفاصل بينهما لا يُحدَّد بناءً على الذوق، بل يستند إلى التحقق من الصِّدق، وقصد المتحدِّث، ومقدار الضرر المحتمل، وتأثير المحتوى على الأمن والسلامة الاجتماعية. وفي هذا السياق، تمّ التأكيد على مبدأ منع إساءة استعمال الحقوق في الوثائق الدولية، مثل المادة ١٩ من «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» (United Nations, 1966) والمادة ٢٠ من نفس العهد المذكور. تنصّ المادة ١٩من هذا العهد على حريّة التعبير والقيود المشروعة، وتؤكّد على أنّ لكل فرد الحقّ في البحث عن المعلومات والأفكار وتلقّيها ونشرها

دون تدخل، عبر أيّ وسيلة كانت وبغضّ النظر عن الحدود. كما تشدّد على أنّ القيود المفروضة على ممارسة حريّة التعبير لا تكون مشروعة إلّا إذا قرّرها القانون، وكانت ضرورية لتحقيق أهداف مثل احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، وحماية الأمن القومي، والنظام العامّ، والصِّحة العامّة، أو الآداب العامّة. تميّز هذه المادة بوضوح بين حريّة التعبير المشروعة ونشر المعلومات الضارّة، كما تؤكّد المادة ٢٠ على منع إساءة استعمال حريّة التعبير، وحظر الدعاية للحرب، ومنع التحريض على الكراهية، ونفي أي دعوة للكراهية القومية أو العرقية أو الدينية التي تكون محرِّضاً للتمييز أو العداء أو العنف .وتقرّ هذه المواد حريّة التعبير كحق أساسي، إلّا أنّها تراها مقيدة بالمحافظة على الأمن العام، والأخلاق الاجتماعية، وسمعة الآخرين وحقوقهم. ويعترف الدستور الإيراني بحريّة التعبير في إطار محدد. تنصّ المادة ٢٣ على منع أي تعرّض لمعتقدات الأفراد، وتدعم حريّة الفكر. وتعتبر المادة ٢٤ الصحف والمنشورات حرّة، ما لم تحتو على محتوى «يخلّ بمباني الإسلام أو الحقوق العامة». وقد حدّدت هذه المواد الحدود الفاصلة بين حريّة التعبير وبين نشر الإشاعات وتضليل الرأي العام، ووضعت الأسس القانونية لذلك في نظام الجمهورية الإسلامية.

٣-٤ .تعزيز التعاطف والوحدة

يُعدّ تعزيز الوحدة والتعاطف من أهمّ الحلول السياسية لمواجهة النفاق وإثارة الفتنة من قبل المنافقين في المجتمع الإسلامي. ويرى القرآن الكريم أنّ التآلف والوحدة هما ركيزتان أساسيتان لمجتمع المسلمين، ويؤكّد على تقوية التماسك والصدق والتعاون بين المسلمين لمواجهة التهديدات الداخلية، ومنها النفاق وبث الفرقة. فهذا التماسك الاجتماعي والأخلاقي يشكّل حاجزًا أمام نفوذ الإشاعة والفرقة والبلبلة في مواجهة الحرب النفسية للعدو، ويزيد من قدرة المجتمع على

المقاومة والحفاظ على الأمن والعدالة والاستقرار السياسي. وفي هذا السياق، تؤكّد آيات قرآنية مختلفة، مثل قوله تعالى: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (الأنفال، ٤٦)، بوضوح على أهميّة الحفاظ على الوحدة ومنع النزاع والاختلاف بين المسلمين، وأنّ النزاع والصراع يُحطّمان هيبة المسلمين وقوّتهم.

يُعدّ تعاطف المؤمنين ووحدتهم وإجماعهم - لا سيما في المواقف الحساسة - أداة دفاعية فعّالة ضد النفاق وإثارة الفتنة. فهذا التماسك يعزّز الروح المعنوية الجماعية ويُحبط أعداء المسلمين ويُيأسهم من رؤية ضعفهم. ومع تعزيز التضامن الديني والاجتماعي، تقلّ التهديدات الداخلية والحرب النفسيّة للعدوّ، ويصبح المجتمع الإسلامي قادرًا على الصمود بقدرٍ أكبر من القوّة والتماسك في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. وتشير آيات قرآنية متعدّدة، مثل الآية ١٠٣ من سورة آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»، إلى أنّ على المسلمين أن يتوجّهوا جميعًا نحو الله وأن يتجنّبوا كل أشكال الفرقة. ويتحقّق هذا التعاطف من خلال الاحترام المتبادل، والتكافل في مواجهة المشكلات، والسعي لإقامة العدالة في المجتمع. يوصي القرآن الكريم المسلمين بالتعاطف، ويطلب منهم أن يتذكّروا العداوة والفرقة التي كانت بينهم في السابق، وأن يتنبهوا إلى نعمة الألفة والمودّة التي حلّت بينهم: «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران، ١٠٣). وقد ورد في سبب نزول هذه الآية أنّ قبيلتي الأنصار المشهورتين، «الأوس» و«الخزرج»، كانتا تُعانيان أحياناً من خلافات كامنة، على الرغم من الأخوّة التي تحقّقت بينهما بعد الإسلام. ففي يومٍ من الأيام، كان رجلان من كل قبيلة، «ثعلبة» و«أسعد»، يتباهيان بمفاخر قومهما، حتى أدّى الأمر إلى اشتباك مسلح. فحضر النبي صلى الله عليه وآله وسلّم وبحكمته وتدبيره، أرسى دعائم السلام والمودّة، وأنهى الخلافات؛ وهنا

نزلت الآيات المذكورة، داعيةً الجميع إلى الوحدة والتمسك بحبل الله المتين، ومحاربة كل أشكال الفرقة (رضايى اصفهانى،١٣٨٧ش، ج٣، ص ٢٠٤).

يستهدف هذا الحلّ آفة إثارة الفرقة والفتنة التي يمارسها المنافقون؛ فمن طبع المنافق أنّه يحب أن يزرع الشقاق والفرقة بين المسلمين ليتسنّى له الاستغلال والكسب في ظل الأجواء المضطربة. وفي آيات القرآن الكريم، يُعرّف المنافقون بأنّهم أولئك الذين يهدّدون الأمن والوحدة المجتمعية الإسلامية من خلال سعيهم لإثارة الفرقة. فكما أنّ الوحدة والتعاطف يشكّلان عنصراً أساسياً للحفاظ على جماعة المسلمين، فإنّ الفرقة في المقابل تُبيد عزّة وهيبة المجتمع. ولهذا السبب، تُعدّ إزالة العقبات والمشكلات التي تعترض الوحدة الإسلامية أحد السبل للحفاظ على التضامن وتعزيزه في مواجهة النفاق. وكما أنّ الوحدة والتعاطف يُزيلان النّفاق، ويحذفان النفاق والسلوك المنافق من العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، فالذين يسعون لمنع تحقّق الألفة والتنسيق بين الناس يُعدّون منحرفين ومحبّين للأجانب وجماعاتٍ منافقة. وفي مواجهة النزاع والانقسام، فإنّ إحلال السلام وتحقيق الوحدة واجبٌ على جميع المسلمين، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (البقرة، ٢٠٨).

بفضل الوحدة والتعاطف، يمكن تكوين مجتمعٍ خالٍ من النفاق والجدال. فالتعاطف يُخالف النفاق وينفيه، والمجتمع المتعاطف والمتّحد يبتعد عن النفاق وآفاته (أضراره)، ويُرجى أن يستفيد المنافقون من هذه الأجواء المتعاطفة، وأن يكفّوا عن التردد والازدواجية، ويسيروا جنباً إلى جنب مع المجتمع الإسلامي والمسلمين نحو الآمال السامية، وأن يبتعدوا عن خطوات الشيطان التي هي عامل الفرقة: «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (البقرة، ٢٠٨). إذ يُعدّ المنافقون نموذجاً لهذه الصفات الشيطانية، وهناك تشابه بين الشيطان والمنافقين؛ فكلاهما عدوٌ للإنسان، متلوّن في الظاهر، مخادعٌ في الباطن، يُزيّن الباطل ويُضلّ

عن سواء السبيل. ومن هذا المنطلق، يؤكد الله تعالى في القرآن الكريم على مبدأ الأخوّة، لذا يقول في الآية ١٠ من سورة الحجرات: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). وتدلّ هذه الآية على أنّ الإيمان بالله يخلق رابطاً وثيقاً لا انفصام له بين المؤمنين، يتجاوز حدود العِرق والقومية والجنسية.

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى التعاطف والوحدة والابتعاد عن النِّفاق، ويوصي بحلولٍ من قبيل تعزيز الإيمان، والتعاون في البرّ، وتجنّب الفرقة، والالتفات إلى المشتركات الدينية والأخلاقية. فقد شكّلت هذه التعاليم قواعد مجتمعٍ متحدٍ ومتعاطف، ومن خلال التوعية بالعواقب الوخيمة للنفاق، تحافظ على التماسك الاجتماعي والسياسي. وفي مواجهة الحرب النفسية للعدو، يُعدّ تعزيز روح التعاطف والوحدة حاجزاً يحول دون نفوذ الفرقة ونشر الإشاعات، ويُهيّئ الأرضية لخلق مجتمعٍ سليم، مستقر، راسخ، ومتطور.

خلاصة البحث وبعض نتائجه

أُجريت هذه الدراسة بهدف تحليل معرفة الأضرار للحرب النفسية التي يشنّها المنافقون، واستخراج الاستراتيجيات القرآنية لمواجهتها. وتؤكّد النتائج على أنّ القرآن الكريم يقدّم ظاهرة النفاق ليس بوصفها انحرافاً سطحياً، بل تهديداً منظماً وتاماً، يستهدف - باستخدام آليات معقّدة للحرب النفسية - نواة الأمن والثقة والوحدة في المجتمع الإسلامي.

لقد تمّ رسم ماهية الحرب النفسية للمنافقين في القرآن بوضوح من خلال مكوّنات مثل: نشر الإشاعات، وتحريف الحقائق، والازدواجية في القول، وإضعاف القيادة، وبث اليأس والفرقة. وتُنفَّذ هذه الإجراءات في سياقٍ ثقافي-سياسي، ويتمثل هدفها النهائي في إضعاف دعائم الشرعية وزعزعة التماسك الاجتماعي.

وفي المقابل، يقدّم القرآن الكريم نظاماً دفاعياً وِقائيًّا ونشطًا، يستند إلى المحاور التالية: تعزيز البصيرة والتوعية القائمَين على التعقّل واتّخاذ العبر من التاريخ؛ والثبات في القول والصدق في العمل مع التأكيد على «القول السديد» بوصفه سلاحاً لإبطال الخداع والغموض؛ وتعزيز رؤوس الأموال الاجتماعية من خلال توثيق عرى الأخوّة، والثقة الداخلية، وإصلاح ذات البين؛ والإدارة الذكيّة للمعلومات عبر الحفاظ على الأسرار وتجنّب نشر الأخبار غير الموثوقة؛ واتخاذ موقفٍ حازمٍ وشفّافٍ تجاه الإشاعات والعمليّات النفسيّة للعدوّ.

فمن خلال تقديم هذا النموذج الشامل للمواجهة، يعلّم القرآن الكريم المجتمع الإسلامي أنّ التصدي للنفاق لا يمكن أن يتحقّق إلّا عبر تعميق الإيمان، والوحدة الداخلية، والصدق الإداري، واليقظة الجماعية. وتُعدّ هذه الاستراتيجيات، فضلاً عن تطبيقها في صدر الإسلام، إطاراً عملياً وحيّاً لمواجهة أشكال الحرب النفسية والحرب الإعلامية والعمليات الناعمة الحديثة في العصر الحاضر. إنّ التمسك بهذه التعاليم يقود المجتمع نحو المرونة الثقافية والأمن النفسي، ويحول دون نفوذ وتأثير التيّارات المنافقة في مختلف مجالات الحياة الجماعية.

المصادر

* القرآن الكريم

آل‌پورت، گوردون ویلارد؛ پستمن، لئو. (١٣٧٤ش). روان‌شناسی شایعه (مترجم: ساعد دبستانی، چاپ دوم). تهران: مرکز تحقیقات ومطالعات وسنجش برنامه‌ای صدا وسیمای جمهوی اسلامی ایران.

الصدوق، محمد بن علي بن حسين. (١٤١٤هـ). كمال الدين وتمام النعمة (ج١). قم: مؤسسه النشر الإسلامي

ابن‌فارس، أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (ج٥). بيروت: دارالفكر.

ابن‌منظور، محمد بن مكرم.(١٤١٦هـ). لسان العرب (ج١٠، الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي

جعفری، یعقوب. (١٣٧٦ش). تفسیر کوثر (ج٢). قم: هجرت.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). المفردات في غريب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودي). دمشق: دار القلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (١٣٨٧ش). تفسیر قرآن مهر (ج٣). قم: پژوهش‌های تفسیر وعلوم قرآن.

السيوطي، جلال‌الدين عبدالرحمن. (١٤٠٤ق). الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ج٥). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

طالقانی، سید محمود. (١٣٦٢ش). پرتوی از قرآن (ج٥). تهران: شرکت سهامی انتشار.

الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج١٦، الطبعة الخامسة). قم: منشورات جماعة المدرسين.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج١، ٥، ٨). تهران: ناصرخسرو.

الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤١٠ق). كتاب العين (المحقق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ج٥، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة دار الهجرة.

كاشفی، حسين بن علی. (بی‌تا). تفسير حسينی (مواهب علّيه). كتابفروشی نور.

مصباح يزدی، محمدتقی. (١٣٧٨ش). اخلاق در قرآن (ج١). قم: مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی.

مكارم الشيرازي، الشيخ ناصر. (١٣٧٩ش). الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل (ج٣، ٦، ١١، ١٣). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

United Nations. (1966, December 16). *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). URL= https://legal.un.org/avl/ ha/iccpr/ iccpr.html

Simpson, Ch. (1994). *Science of Coercion*: Communication Research and Psychological Warfare, 1945–1960. New York: Oxford University Press.

Encyclopedia Britannica. (2025, December 10). *Encyclopedia Britannica | Britannica*. Retrieved from https://www.britannica.com/

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 ten

Najaf Lakzaei, Sharif Lakzaei, Mahmood Fallah, Seyyed Kazem Seyyed Bagheri.

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. 5, No. 2, Spring & Summer 2025

10

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. The Guest Editor-in-Chief for this issue is Dr. Mahmoud Fallah.