

الفكر السياسي الإسلامي

مجلة بحثية ـ علمية (ب) تصدر كل فصلين

المجلد ٦، العدد ١، ربيع و صيف ٢٠٢٦

١١

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: شريف لكزائي

مدير التحرير: السيد علي‌رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

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

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

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

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

رقم الهاتف: ٢٥٣١١٥٦٩.٩ ٩٨+ * موقع المجلة: http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir

المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

السيد جواد راثي ورعي: أستاذ القانون والفقه الاجتماعي، معهد الحج والبحوث الجامعية، قم، إيران.

السيد كاظم السيد باقري: استاذ مشارك فی قسم السياسة معهد الثقافة والفكر الاسلامی، قم، إيران.

السيد مهدي امامي جمعه: أستاذ، قسم الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة أصفهان، اصفهان، إيران.

السيد هادي زرقاني: أستاذ، قسم الجغرافيا السياسية، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران.

اسماعيل آقابابائي بني: أستاذ مشارك، عضو هيئة تدريس، قسم القضايا الفقهية والقانونية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

محمد پزشكي: أستاذ مشارك في الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

احمدرضا يزدانی مقدم: أستاذ مشارك، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

عبد الكريم فرحاني: أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية، قم، إيران.

هيئة التحرير الدولية

السيد قنديل عباس: قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة قائد أعظم، إسلام آباد، باكستان.

فوزي العلوي: أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة، تونس.

حيدر زاير عبوسی محسن العامری: أستاذ، قسم العلوم السياسية، جامعة الكوفة، العراق.

سيدعبدالقيوم سجادي: أستاذ بجامعة خاتم النبيين، أفغانستان.

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

أ. شفيق عبدالله الجرادي: رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، لبنان.

مساعد أعضاء هيئة التحرير

حسين الهی‌نجاد: أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

داود مهدوی‌زادكان: أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران.

د. غلام‌رضا فياضي: أستاذ قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني، قم، إيران.

السيد سجاد إيزدهي: أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران.

محمدعلی فتح الهی: أستاذ مشارك، معهد الدراسات السياسية والعلاقات الدولية، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران.

هيئة التحكيم للعدد الحادي عشر

مجتبی جاذبي، بهرام دلير، السيّد كاظم السيّد باقري، روح‌الله شريعتي، مرتضى غرسبان روزبهاني، محمود فلاح، شريف لك‌زائي، نجف لك‌زائي، السيّد مهدي مجيدي نظامي، عبدالله نظرزاده، السيّد جواد ورعي، مرتضى يوسفي راد.

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» و«ش» و«م». مثلا : ١٤٤٧هـ/ ١٤٠٥ش/ ٢٠٢٥م
- ✓ 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

كلمة رئيس التحرير ٩

توظيف القرآن في الفكر الدينيّ والسياسيّ للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيد علي الخامنئي ٢٤
عليرضا دانشيار

بناء الحضارة القائم على نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»؛ دراسة تحليليّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيد علي الخامنئي مع التركيز على السنن الإلهيّة ٦٠
السيد سجاد آل السيد غفور

البعث الاجتماعيّ للنبوّة: امتدادٌ لمنهج «التفكير النصّيّ» واستراتيجيّة التوجّه نحو بناء المجتمع التوحيديّ ٩٨
محمد صادق يوسفي مقدم

الإطار النظريّ لـ«بناء النظام الدينيّ» في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيّد عليّ الخامنئيّ ١٢٩
محسن بيربالائي ـ محمد رضا كدخدايي

وظائف مؤسسة ولاية الفقيه من منظور القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي ١٦٤
السيد كاظم السيدباقري ـ حانية ملّا شفيع

التبيين الفقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة ١٩٤
إحسان وحيدي راد ـ عليرضا ياري

السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي (رضوان الله عليه) ٢٢٨
رضا لك زائي

التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة؛ الضرورات والآليّات والمعوّقات في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي ٢٦٠
مرتضى غرسبان روزبهاني

بعثة الشعب وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة في ظروف الحرب الهجينة: تحليل خطاب المقاومة والفاعليّة الاجتماعيّة في إيران (عامَ ١٤٠٤–١٤٠٥ هجريًّا شمسيًّا) ٢٩٥
مسعود معيني‌بور

مكانة الشعب في الفكر السياسي للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي ٣٣٣
علي آقاجاني

العدالة مولِّدةً للمشاركة: تحليل آليّات الحوكمة العلويّة في تفعيل المجال الاجتماعيّ ٣٨٠
علي محمديان ـ رضا ملازاده يامجي

الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكر الإمام عليّ ٤١١
مرتضى يوسفي راد

Editorial Note ٤٣٨

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

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

كلمة رئيس التحرير

المنظومة الفكريّة للقائد الشهيد آية الله السيّد علي الخامنئي؛ من الحكمة المتعالية إلى الحضارة الإسلاميّة الحديثة

مقدّمة: إرث حكيم متعال

لا شكّ في أنّ الاستشهاد المظلوم لسماحة آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي، القائد الراحل للثورة الإسلاميّة في إيران، كان أعمق فاجعة شهدها العالم الإسلاميّ في العصر الحديث. ومع رحيل هذا «الحكيم المتعالي» الذي كان «مزيجًا من الفقيه والفيلسوف والمتكلّم والعارف»، واجهت الأوساط العلميّة والسياسيّة في إيران فراغًا هائلًا في مجال التنظير الحضاريّ. ويسعى العدد الحادي عشر من مجلّة «الفكر السياسيّ الإسلاميّ» نصف السنويّة، - التي تصدر باللغة العربيّة، لغة القرآن الكريم والتراث المشترك للحضارة الإسلاميّة، وإدراكًا منه لِعِظم هذه المسؤوليّة الجسيمة - إلى الإسهام في إعادة قراءة هذا الإرث النفيس، من خلال نشر مجموعة من المقالات التي تتناول الأبعاد المتنوّعة للمنظومة الفكريّة لذلك الشهيد الجليل.

ما تقرؤونه في هذا العدد ليس مجرّد مجموعة من المقالات المتفرّقة، بل هو سرديّة متماسكة للهندسة المعرفيّة لفكر يمكن أن يمثّل نموذجًا فاعلًا للحضارة الإسلاميّة الحديثة. وهذه المنظومة، خلافًا لكثير من الأنساق الفكريّة السائدة التي تؤمِن بالفصل بين الفقه والفلسفة والعرفان، تقوم على رؤية منظوميّة

وحِكميّة؛ رؤية تتكامل فيها الأبعاد الثلاثة: البرهان (الفلسفة)، والعرفان (المعنويّة)، والقرآن (الشريعة)، ضمن أفق واحد، وتنتظم جميعها في خدمة التقرّب إلى الله تعالى من خلال بناء حضارة قائمة على العدل. وكان دفاع القائد الشهيد عن الحكمة المتعالية خيارًا استراتيجيًّا بالغ الأهمّيّة؛ ذلك أنّه في العالم الحديث، حيث أفضت الحضارة الغربيّة، نتيجة إفراطها في العقلانيّة الأداتيّة، إلى إقصاء المعنويّة، يستطيع هذا النسق الفكري أن يقدّم نموذجًا متكاملًا تتآزر فيه المعرفة والدين والأخلاق والسياسة، وتتضافر جميعها في إطار واحد.

إنّ نشر هذا العدد يدلّ على أنّ هذه المنظومة الفكريّة لا تنحصر في حدود جغرافيّة أو لغويّة بعينها، بل يمكن أن تمثّل نموذجًا للأمّة الإسلاميّة في مختلف أنحاء العالم. وكان القائد الشهيد آية الله الخامنئي من قلّة من القادة المعاصرين الذين استطاعوا، بفضل إلمامهم العميق باللغة العربيّة وإحاطتهم بالمصادر الإسلاميّة الأصيلة، أن يقيموا جسرًا بين الخطابَين الشيعيّ والسنّي، وبين العالَمَين العربيّ وغير العربيّ. ويأتي نشر هذا العدد محاولةً لنقل هذا الإرث إلى قطاع واسع من الأمّة الإسلاميّة، يتطلّع إلى نموذج أصيل، إسلاميّ وفاعل للحوكمة الرشيدة، وبناء الحضارة، والمقاومة.

أوّلًا: إعادة قراءة الأسس؛ إعادة تعريف المفاهيم الأساسيّة في ضوء الحكمة والفقه

تتمثّل الخطوة الأولى في هذه المنظومة في إعادة التعريف الجوهريّ للمفاهيم الأساسيّة في العلوم السياسيّة. وتستهلّ مقالة «السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد سماحة آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي»، بقلم رضا لكزايي، بحثها بطرح إشكاليّة جديدة في دراسات السلطة، ظلّت مُغفَلة في النظريّات السائدة، وهي: «كيف تنتصر السلطة المحدودة ظاهريًّا، على القدرة المادّيّة الهائلة على المدى البعيد؟». وتكمن جِدّة هذه المقالة في تقديم نموذج قرآني خماسيّ للفاعلين،

في إطار مثلّث الطاغوت، وبيان تحوّل ماهيّة السلطة من الهيمنة إلى الخدمة.

وينتقد الكاتب التعاريف السائدة للسلطة لدى فيبر ومورغنثاو ولوكس ونَاي، مبيّنًا أنّ هذه النظريّات، بسبب غفلتها عن المصادر الغيبيّة للسلطة والمنطق المتميّز للسلطة الخادمة، عاجزة عن تفسير الوقائع التاريخيّة المتمثّلة في غلبة جبهة الحقّ على الباطل. أمّا السلطة المعنويّة، وفق هذه الرؤية، وبالاستناد إلى المصدر الإلهيّ الذي لا ينضب وظهير شعبيّ ملتزم، فتتمتّع بالاستمراريّة التاريخيّة والجاذبيّة الأخلاقيّة، وهي خصائص تفتقر إليها السلطة المادّيّة بحكم طبيعتها الأداتيّة والفانية.

ثمّ، يلي مقال «الإطار النظريّ لبناء النظام الدينيّ في الفكر السياسي للقائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي»، بقلم محسن بيربالايي ومحمدرضا كدخدايي، حيث يرسم، من خلال تصنيف خماسي لأنماط نظرية بناء النظام، مسارًا من ثماني مراحل لبناء النظام، وتتمثّل هذه الأنماط في: الرؤية الفلسفيّة القائمة على الواقعيّة المثاليّة، والرؤية الكلاميّة المتمحورة حول التوحيد بوصفه عقيدةً اجتماعيّة، والرؤية الفقهيّة القائمة على الفقه البنّاء للنظام، ونظريّة النظام الثوريّ، والتصنيف العلميّ القائم على منهج الربط بين العلم والدين. وتتمثّل جدّة هذه المقالة في التمييز بين فقه النظام، بوصفه مرحلة اكتشاف الأصول واستنباطها من المصادر الدينيّة، وبناء النظام الدينيّ، بوصفه مرحلة تحويل تلك الأصول إلى هياكل ومؤسّسات عينيّة، فضلًا عن إيضاح العلاقة بين الأصول الثابتة والأساليب المتغيّرة؛ وهي علاقة تحرّر الفقه من الجمود، من دون أن تفضي به إلى النسبيّة.

وتتناول مقالة «توظيف القرآن في الفكر الديني والسياسي للقائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي»، بقلم علي رضا دانشيار، من خلال المنهج النصّيّ واستنادًا إلى الإطار النظريّ القائم على مفاهيم الرؤية والإحالة والتمثيل، ثلاث

مراحل في فكر الشهيد آية الله الخامنئي، هي: إعادة تعريف المفاهيم، وإعادة تمثيل الصورة الأصيلة للإسلام، وإعادة بناء الفكر الدينيّ. وتتمثّل جِدّة هذه المقالة في الكشف عن حيويّة فكرٍ يعرض باستمرار، - من خلال إحالة إلى النص القرآنيّ-، المسائل والموضوعات المستجدّة على القرآن الكريم. ويقوم منهج الشهيد آية الله الخامنئي، خلافًا لكثير من التيّارات الفكريّة المعاصرة التي تأثّرت بالأدبيّات اليساريّة والماركسيّة أو الليبراليّة، على الفكر النصّي والإحالة إلى المصادر الدينيّة الأصيلة؛ وهو منهج تجلّى بوضوح في كتاب «طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن»[1]، وفي تفسيري سورتي المجادلة والبراءة.

ثانيًا: الاستراتيجيات الحضاريّة؛ من «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» إلى بعثة النبوّة

بعد ترسيخ الأسس، ينتقل هذا العدد إلى الأطر التنفيذيّة والحضاريّة لهذا الفكر. وتتناول مقالة «بناء الحضارة القرآنيّة القائم على نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا؛ دراسة الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية الله الخامنئي مع التركيز على السنن الإلهيّة»، بقلم السيّد سجاد آل سيّد غفور، السنن الإلهيّة الستّ في القرآن الكريم، وهي: الابتلاء، والاستخلاف، والنصر، والإمهال، والاستدراج، والإملاء، لتبيّن أنّ نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» تمثّل تجسيدًا عينيًّا للقوانين التاريخيّة التي لا تتبدّل، والمتجلّية في مقاومة الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

وتتمثّل الإضافة العلمية لهذه المقالة في استنباط نموذج نظريّ ثلاثيّ الأبعاد لبناء الحضارة، يشمل البُعد الروحيّ والهويّاتيّ، وبناء الشبكات الاجتماعيّة، وبناء القدرات اللازمة للظهور، وتطبيقه على المجالات الموضوعيّة للحضارة، من قبيل الاقتصاد المقاوم، والعلم المحلّي، والنموذج الإسلاميّ الإيرانيّ للتقدّم. ويؤكّد

١. «المشروع العامّ للفكر الإسلاميّ في القرآن».

الكاتب، في معرض الإجابة عن النقد المحتمل القائل بالحتميّة، أنّ الوحدة الاستراتيجيّة تعني الاشتراك في الغاية النهائيّة، في حين أنّ تنوّع التكتيكات الثمانية، من الصلح إلى القيام، يدلّ بوضوح على إرادة الفاعلين التاريخيّين واختيارهم ضمن إطار السنن الإلهيّة. وتُظهر النتائج أنّ الثورة الإسلاميّة في إيران ومحور المقاومة المعاصر يمثّلان حلقتَين بارزتَين في هذه السلسلة الحضاريّة، إذ يواصلان، بالاستناد إلى سنّتي النصر والاستخلاف، مسار تحقيق الوعد الإلهيّ: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ».

وفي السياق نفسه، تقدّم مقالة «البعثة الاجتماعيّة للنبوة، امتداد لمنهج «التفكير النصّي» واستراتيجيّة التوجّه نحو بناء المجتمع التوحيديّ»، بقلم محمّد صادق يوسفي مقدّم، من خلال منهج تحليل المضمون والنصّ، نظريّة «البعثة الاجتماعيّة للنبوة» بوصفها نظريّة جديدة، توجّه الدراسات التفسيريّة نحو إحداث التحوّل في البيئة الخارجيّة وفي واقع المجتمع الإنساني، بهدف بناء المجتمع التوحيديّ.

وجِدّة هذه الدراسة هي التمييز بين التوجّه الاجتماعي العامّ والتوجّه الخاص نحو بناء المجتمع التوحيديّ في تفسير الشهيد آية الله الخامنئي، وكذلك في تبيين مفهوم «الفكر النصّي» بصفته المنهج الأساس في تفسيره؛ وهو منهجٌ أبلغ في استنطاق القرآن والرواية، خلافًا للمنهج الأثري المحض. ويبيّن الكاتب كيف أسهم هذا المنهج، في تفسير المفاهيم الاستراتيجيّة من قبيل التقوى والصبر والولاية، في نقلها من مجرّد مفاهيم لغويّة إلى مفاهيم فاعلة في العلاقات الاجتماعيّة. كما تؤكّد المقالة أنّ بناء المجتمع التوحيديّ واجب عامّ يقع على عاتق المسلمين في جميع العصور، وأنّ الانتظار الصحيح للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف يعني السعي إلى إقامة مجتمع مماثل للمجتمع المهدويّ في عصر الغيبة.

وعلى مستوى الحوكمة، تتناول مقالة «وظائف مؤسّسة ولاية الفقيه من منظور

القائد الشهيد آية الله السيد علي الخامنئي»، بقلم السيّد كاظم السيّد باقري وحانية ملا شفيع، أربع وظائف أساسيّة، هي: إيجاد المخارج في الانسدادات (المآزق) القانونية، والتنوير في أجواء الفتن والاضطرابات، وإيجاد الوحدة على أساس المحبّة، والقيادة القيميّة للمجتمع. ومن خلال تشبيه العلاقة بين الولاية والمجتمع بالعلاقة بين الروح والجسد، تبيّن المقالة أنّ المجتمع من دون الولاية يتعرّض لاضطراب في أداء وظائفه.

وتتمثل جدّة هذه الدراسة في تأكيدها على الوظيفة المؤسّسيّة لولاية الفقيه؛ أي إنّ بقاء هذه المؤسسة، ومقبوليّتها العامّة، وكفاءتها (فاعليّتها)، لا تقوم على الشخصيّة الكاريزماتيّة للوليّ أو خصائصه الفريدة، وإنّما تستند إلى ترسّخ الأدوار والوظائف. ومن شأن هذا المنظور أن يجعل النظام السياسيّ أكثر قدرة على الصمود في وجه الجمود أو خطر الانهيار الناجم عن تعاقب الحكّام وتغيّرهم.

ثالثًا: الحوكمة التشاركيّة؛ الشعب والعدالة والتحدّيات المستجدّة

في صميم هذه المنظومة، يحتلّ «الشعب» موقع الفاعل الرئيس في تحقيق العدالة وبناء الحضارة. وتقدّم مقالة «مكانة الشعب في الفكر السياسي للقائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي»، بقلم علي آقاجاني، من خلال تحليل مقارن بين الديمقراطيّة الدينيّة والديمقراطيّة الغربيّة، نموذجًا للديمقراطيّة لا يعتبرُ نسخةً دينية من الديمقراطيّة الغربيّة، بل يُعدّ نظريّة مستقلّة ذات أسس وأهداف وآليّات خاصّة بها.

تتمثّل جدّة هذا المقال في التمييز بين حقّ الحاكميّة (الإلهيّة) وفعليّة الحكومة (الشعبيّة)، وبيان دور الشعب بوصفه ركنًا جوهريًا في النظام، لا مجرّد عنصر لإضفاء المشروعيّة عليه. ويبيّن الكاتب، من خلال التحليل المقارن للديمقراطيّة الدينيّة والديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة، أنّ نموذج الشهيد آية الله الخامنئي، من

خلال الجمع بين الهداية الإلهيّة والمشاركة الشعبيّة، يعزّز قدرة الحضارة الإسلاميّة الحديثة على البناء الحضاريّ في المرحلة الثانية من الثورة. وترسم هذه المقالة تحديدًا ذلك الانتقال الواعي الذي يُعبّر عنه في بعض التعابير بالانتقال من الولاية الفرديّة إلى الولاية المؤسّسيّة؛ وهو انتقال تكون فيه ولاية الفقيه ناقصةً من دون بعثة الشعب ونهوضه، ويكون الشعب عماد خيمة النظام السياسيّ.

وتترسّخ هذه الرؤية في مقالة «العدالة، مولّدة للمشاركة: تحليل آليّات الحوكمة العلويّة في تفعيل المجال الاجتماعي»، بقلم علي محمّديان ورضا ملازاده يامجي، من خلال إعادة قراءة السيرة العلويّة. وتتمثّل جدّة هذه المقالة، التي لا تتناول بصورة مباشرة فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئي، في بيان خمسة محاور أساسيّة في سيرة الإمام علي عليه السلام لإرساء العدالة الاجتماعيّة بوصفها أرضيّةً لتمكين الناس من المشاركة، وذلك على نحو دقيق ومنهجي، وهي:

١. نظام الرقابة الشعبيّة والشفافيّة الحكوميّة؛
٢. الرأفة والخدمة الاجتماعيّة؛
٣. الحضور المباشر وغير الوسيط بين الناس؛
٤. التوزيع العادل للموارد والفرص؛
٥. تمكين الطبقات المستضعفة.

وتُظهر النتائج أنّ الإمام علي عليه السلام، من خلال التأكيد على العدالة في توزيع الثروة، وصيانة كرامة المحرومين، وإشراك الناس بصورة فاعلة في عمليّة اتخاذ القرار، أرسى أساسًا راسخًا لعدالة اجتماعيّة شاملة، من شأنها أن تعزّز الثقة العامّة، وتوفّر في الوقت نفسه أرضيّةً للتماسك الاجتماعي.

وفي الختام، يتناول هذا العدد، من خلال التطرّق إلى التحدّيات المستجدّة، القضايا الراهنة في العالم الإسلامي. وتقدّم مقالة «التبيين الفقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة»، بقلم إحسان وحيدي راد وعلي رضا

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

ياري، نموذجًا ثلاثيّ المستويات، يتكوّن من الأسس المعرفيّة والفقهيّة، والقواعد الفقهيّة، والحوكمة والتنفيذ، لتبيّن أنّ الفقه الحكوميّ يمتلك من المقوّمات ما يؤهّله لتنظيم سياسات الذكاء الاصطناعي ضمن إطار مشروع وأخلاقيّ وفاعل.

وتكمن جدّة هذه الدراسة في تبيين العدالة البيانيّة والعدالة التوزيعيّة بوصفهما مكوّنين أساسيّين في وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ، فضلًا عن توضيح العلاقة بين سيادة البيانات والسيادة الشرعيّة. ويوجّه هذا الإطار مسار التكنولوجيا من هيمنة المنطق الأداتيّ المحض والمتمحور حول الربح، نحو محوريّة العدالة، ومحوريّة الإنسان، ومقاصد الشريعة.

وتتناول مقالة «التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة؛ الضرورات والآليّات والمعوّقات في فكر القائد الشهيد آية الله السيد علي الخامنئي»، بقلم مرتضى غرسَبان روزبهاني، سبل تحقيق الوحدة من خلال تقسيمها إلى ثلاثة مستويات: المستوى المعرفيّ والنظريّ، والمستوى التحفيزي والاتّجاهي، والمستوى العمليّ والسلوكيّ. وتبيّن المقالة أنّ الوحدة، في هذه المنظومة الفكريّة، ليست مجرّد توصية أخلاقيّة، بل هي استراتيجيّة سياسيّة وحضاريّة لِصيانة الأمّة الإسلاميّة، ومواجهة الهيمنة الخارجيّة، وإعادة بناء القوّة الجماعيّة للمسلمين.

وتتمثل جدّة هذه المقالة في التميز بين التفسير السياسيّ للوحدة وبين التصوّرات التي تقتصر على البُعد الأخلاقيّ أو الفقهيّ أو الإرشاديّ. وتُظهر النتائج أنّ الجهل المذهبيّ، والتطرّف، والتكفير، والسياسات المثيرة للفرقة للقوى المُهيمنة، والحرب الإعلاميّة تُعدّ من أبرز المعوّقات التي تحول دون تحقيق الوحدة الإسلاميّة.

وتتناول مقالة «بعثة الشعب وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة في ظروف الحرب الهجينة (المركّبة): تحليل خطاب المقاومة والفاعليّة الاجتماعيّة في إيران (١٤٠٤-١٤٠٥هـ.ش)»، بقلم مسعود معيني بور، من خلال صياغة مفهوم «بعثة الشعب» وتمييزه عن مفاهيم من قبيل التعبئة الاجتماعيّة، والمشاركة

السياسيّة، والتضامن الوطنيّ، كيفيّة انتقال المجتمع من حالة الانفعال السلبيّ إلى حالة الفعل والمبادرة في الدفاع عن الأمن الوطنيّ.

وتتمثّل جدّة هذه الدراسة في توظيف نظريّة الخطاب والهيمنة والفاعليّة الاجتماعيّة بصورة تكامليّة لتحليل الثقافة السياسيّة للمقاومة، فضلًا عن الربط بين التحليل النظريّ والمعطيات التجريبيّة للعامين ١٤٠٤ و١٤٠٥هـ. ش. ويبيّن الكاتب، بالاستناد إلى نظريّة الخطاب لدى لاكلائو وموف، ومفهوم الهيمنة الغرامشيّة، ونظريّة الفاعليّة لدى فوكو، أنّ المقاومة أدّت في التطوّرات الأخيرة في إيران دور الدالّ المركزيّ، وانتظمت حولها دوالّ من قبيل إيران، والأمن الوطنيّ، والشهيد، والشعب، والجمهوريّة. وتُظهر النتائج أنّ الشرعيّة السياسيّة في إيران المعاصرة لا يُعاد إنتاجها من خلال الآليّات المؤسّسيّة والانتخابيّة فحسب، بل يمكنها في الظروف المتأزّمة أن تتعزّز أيضًا من خلال الفعل الجماعيّ، والتضامن الوطنيّ، والمشاركة الاجتماعيّة.

رابعًا: نموذج الحكومة في الفكر العلويّ؛ النظام والعدالة والفلاح

إلى جانب المقالات التي تناولت بصورة مباشرة تبيين المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئي، نتناول مقالة «الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام»، بقلم مرتضى يوسفي راد، السيرة العلويّة بوصفها نموذجًا لبناء الحكومة الإسلاميّة، من خلال مقاربة فلسفيّة ـ سياسيّة، وبالاستناد إلى منهج تحليل المضمون. وتقدّم المقالة إطارًا ثلاثيًّا للأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام، يتمثّل في النظام والعدالة والفلاح، مبيّنةً أنّ هذه الأهداف تنتظم في علاقة تراتبيّة تكامليّة، بحيث يمهّد كلّ منها لتحقّق الآخر. وتتجلّى الجدّة الرئيسة لهذه المقالة في ثلاثة مستويات:

أوّلًا، تبيين النظام بوصفه حاجةً أوليّة وأرضيّةً للحياة الاجتماعيّة، بحيث لا

يقتصر على الأمن المادّي، بل يشمل كذلك النظام الاقتصاديّ والاجتماعيّ والأخلاقيّ، ويشكّل شرطًا لازدهار الطاقات والاستعدادات الإنسانيّة.

ثانيًا، تبيين العدالة بوصفها عمليّةً ترتقي بالنظام من مستواه الشكلي إلى مستواه الداخلي والروحي، ومن خلال إحقاق الحقوق على نحو عادل لمختلف الأصناف والفئات، تهيّئ الأرضيّة لفلاح الإنسان.

ثالثًا، تبيين الفلاح بوصفه الغاية النهائيّة للحكومة، حيث لا تُعدّ الحكومة أداةً للسلطة، بل أمانةً إلهيّة لهداية الإنسان نحو الكمال والسعادة الأخرويّة.

ويبيّن الكاتب، بالاستناد إلى المبادئ الأنثروبولوجيّة في فكر الإمام علي عليه السلام، التي تنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا ذا بُعدين، ماديًّا ومعنويًّا (روحيًّا)، وذا قابليّة للاضطلاع بمقام الخلافة الإلهيّة وصاحب حقوق، أنّ الحكومة في الفكر العلوي مؤسّسة أخلاقيّة متمحورة حول الإنسان؛ إذ تتولّى، إلى جانب تأمين النظام والأمن، تحقيق العدالة وتهيئة الظروف اللازمة للنموّ الروحيّ والأخلاقي للمجتمع.

وتشكّل هذه المقالة، في واقع الأمر، حلقة وصل بين مباحث بناء النظام الدينيّ المطروحة في مقالة بيربالايي وكدخدايي، ومكانة الشعب المطروح في مقالة آقاجاني، وتبيّن أنّ نموذج الحوكمة العلويّة يمكن أن يشكّل أساسًا للتنظير في مجال الحكومة الإسلاميّة في العصر الراهن.

الخلاصة: الإرث الخالد، والتحدّيات البحثيّة والآفاق المستقبليّة

تُظهر مجموعة المقالات التي يضمّها هذا العدد بوضوح أنّ فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئي يمثّل منظومةً فكريّة متكاملة، حيّة وديناميكيّة، تمتلك القابليّة للتحوّل إلى «حضارة إسلاميّة حديثة». ومن أبرز المنجزات النظريّة لهذه المنظومة، التي تتجلّى في مختلف مقالات العدد، ما يأتي:

أوّلًا، إحياء الهويّة الوطنيّة ـ الإسلاميّة وتعزيز الثقة بالذات الحضاريّة. ففي

عالم تسعى فيه منظومة الهيمنة إلى تقديم نماذجها بوصفها السبيل الوحيد إلى التقدّم، أثبت الشهيد آية الله الخامنئي أنّه «يمكن التفكير باستقلاليّة، والعمل وفق مقتضيات البيئة المحليّة، وإحداث تأثير على المستوى العالمي». وقد أسهمت هذه الرؤية، التي تتداخل فيها الهويّة الإيرانيّة مع الهويّة الإسلاميّة والشيعيّة ولا تُنظر إليهما بوصفهما منفصلتين، في التمهيد لتشكّل النموذج الإسلاميّ الإيرانيّ للتقدّم.

ثانيًا، التمييز الواعي (الذكيّ) بين الثوابت والمتغيّرات. فقد ميّز بين مجال العبادات والأحكام القطعيّة، (حيث لا مجال لتقدير المصلحة)، ومجال الإدارة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة (حيث لا تكون مصلحة النظام جائزةً فحسب، بل واجبةً)، وبذلك حرّر الفقه من الجمود من دون أن يدفع به نحو النسبيّة. ويحول هذا التمييز دون الوقوع في آفتين كبيرتين، هما التحجّر والانفلات غير المنضبط في تفسير المصلحة، وهو ما يمثّل سرّ نجاح منهجه في تبيين العلاقة بين الفقه الحكوميّ ومصلحة النظام.

ثالثًا، الانتقال من الولاية الفرديّة إلى الولاية المؤسّسيّة. فقد خطا، من خلال طرح الديمقراطيّة الدينيّة والتأكيد على الشعب بوصفه ركنًا جوهريًّا في النظام، لا مجرّد عنصر لإضفاء الشرعيّة عليه، خطوةً واعية في ترسيخ نظريّة ولاية الفقيه. ووفق هذه الرؤية، تظلّ ولاية الفقيه ناقصةً من دون بعثة الشعب ونهوضه، وقد تجسّد هذا الانتقال من الفقيه الحاكم إلى نظام قائم على الفقاهة والشعب، عمليًّا، بالاعتماد على المؤسّسات والقوانين، لا على الشخصيّات.

رابعًا، تقديم نموذج عمليّاتي (تطبيقيّ) للعقلانيّة الثوريّة. لقد رسم سماحته، بتأكيده المتزامن على المأسسة القانونيّة والمطالبة بالعدالة الثوريّة، مسارًا ثالثًا لا يستقرّ في الفوضى الثوريّة، ولا يقع أسيرًا للجمود والمحافظة التي تأبى أيّ تغيير. ووفق هذه الرؤية، ينبغي للبُنى والمؤسّسات أن تتمتّع من المرونة بالقدر الذي

يمكّنها من الإصغاء إلى صوت المطالبة بالعدالة، كما ينبغي للمطالبة بالعدالة أن تكون منضبطة بالقانون بالقدر الذي يحول دون هدم هذه البُنى والمؤسّسات.

التحدّيات التي تواجه البحث

على الرغم من الثراء الاستثنائيّ لهذه المنظومة الفكريّة، لا يزال مسار البحث في هذا المجال شاقًّا ويحتاج إلى مزيد من الاستقصاء والدراسة. ومن أبرز التحدّيات ما يأتي:

١. غياب الدراسات البينيّة: على الرغم من تأكيد الشهيد آية الله الخامنئي على الرؤية المنظوميّة والدمج بين الفقه والفلسفة والعرفان والسياسة، لم تتبلور بعد دراسات بينيّة متماسكة قادرة على إعادة إنتاج هذا التكامل على المستويين النظريّ والتطبيقي. ومن الضروري أن تتولّى المراكز العلميّة إعادة قراءة هذه المنظومة من منظور بينيّ، بما يتيح الكشف عن أبعادها المعرفيّة والعمليّة بصورة أكثر تكاملًا.

٢. الفجوة المنهجيّة في تحديد العلاقة بين الفقه والفلسفة: على الرغم من التأكيد على الحكمة المتعالية بوصفها منظومة فكريّة شاملة وامتدادها الاجتماعيّ، لم تُصَغ بعدُ منهجيّة محدّدة لِضبط العلاقة بين الفقه الحضاريّ وفلسفة الحضارة في فكره. وتُعدّ هذه الفجوة المنهجيّة إحدى العقبات الرئيسة أمام التنظير في مجال بناء الحضارة الإسلاميّة.

٣. الفجوة بين النظرية والتطبيق في مجال الحوكمة: لم تترسخ بعد المفاهيم النظريّة التي طرحها الشهيد آية الله الخامنئي على مستوى وضع السياسات والتنفيذ، وتمثّل هذه الفجوة أحد أبرز التحدّيات التي تواجه بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة. ومن الضروري أن يعمد الباحثون، من خلال مقاربة تطبيقيّة، إلى تقديم نماذج عمليّة لتجسيد هذه المفاهيم وتحويلها إلى سياسات وممارسات قابلة للتنفيذ.

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

٤. إغفال إمكانات الحكمة المتعالية في العلوم الإنسانيّة: على الرغم من تأكيد سماحته على دور الحكمة المتعالية في إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، لم يُستفَد من هذا النسق الفكريّ بعدُ بوصفه مصدرًا رئيسًا للتنظير في مجالات العلوم السياسيّة والاقتصاد وعلم الاجتماع. ومن شأن إعادة قراءة الحكمة المتعالية في ضوء فكر الشهيد آية الله الخامنئي أن تفتح آفاقًا جديدة أمام إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

٥. الحاجة إلى الدراسات المقارنة: على الرغم من الثراء النظريّ للنظريّات التي قدّمها الشهيد آية الله الخامنئي، لم تتشكّل بعدُ دراسات مقارنة متماسكة تضع هذه النظريّات في مقارنة مع سائر الأنساق (المنظومات) الفكريّة، الغربيّة والإسلاميّة. ومن شأن هذه الدراسات أن تسهم في تبيين نقاط القوّة والضعف في هذه المنظومة على نحو أكثر دقّة.

الآفاق البحثيّة المستقبليّة

استنادًا إلى تعاليم الشهيد آية الله الخامنئي، الذي كان يعتبر حرّيّة التفكير جسرًا بين الاجتهاد الفقهيّ والتعقّل الفلسفيّ، ندعو الباحثين الكرام إلى التأمّل في الأسئلة والثغرات البحثيّة التالية:

١. تحديد العلاقة بين نظريّة السلطة المعنويّة (الروحيّة) والحكمة المتعالية: كيف يمكن اختبار نظريّة القدرة المعنويّة (الروحيّة) بالأساليب التجريبيّة وفي إطار العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة المعاصرة، وتبيين علاقتها بالحكمة المتعالية بصورة منهجيّة؟ وهل يمكن الإفادة من إمكانات الفلسفة الصدرائيّة في التنظير في مجال القدرة والمقاومة؟ ومن شأن هذا البحث أن يسهم في بيان منطق السلطة المعنويّة (الروحيّة) بوصفه إشكاليّة جديدة في دراسات القدرة.

٢. الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا والنظريّات الحضاريّة: ما نقاط القوّة والضعف

المنهجيّة التي تنطوي عليها نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» مقارنةً بالنظريّات الحضاريّة الغربيّة، مثل دورة ابن خلدون أو نظريّتي توينبي واشبنغلر؟ وكيف يمكن توظيفها في تحليل محور المقاومة المعاصر والحركات الإسلاميّة؟ ومن شأن هذا البحث أن يُفضي إلى تقديم نموذج أصيل لتحليل الحضارات الإسلاميّة.

٣. نموذج الانتقال من الولاية الفرديّة إلى الولاية المؤسّسيّة: ما النموذج النظريّ والتطبيقيّ الذي يمكن تقديمه للانتقال من الولاية الفرديّة إلى الولاية المؤسّسيّة في نظريّة ولاية الفقيه، بالاستناد إلى تجربة أكثر من ثلاثة عقود من قيادة الشهيد آية الله الخامنئي؟ وكيف يمكن ربط هذا الانتقال بنظريّة بعثة الشعب، وترسيخه ضمن بُنى الحوكمة؟

٤. الحوكمة الإسلاميّة الذكيّة في العصر الرقميّ: ما المتطلّبات الفقهيّة والقانونيّة والفلسفيّة لترسيخ الحوكمة الإسلاميّة الذكيّة، ولا سيّما في مجالَي الذكاء الاصطناعيّ وحوكمة البيانات، بالاستناد إلى مبادئ من قبيل العدالة والكرامة الإنسانيّة؟ وكيف يمكن تحديد العلاقة بين سيادة البيانات والسيادة الشرعيّة، وتقديم نموذج أصيل لصنع السياسات التقنيّة في النظام الإسلاميّ؟

٥. العلاقة بين الفقه الحكوميّ ومصلحة النظام في فكر الشهيد آية الله الخامنئي: كيف يمكن، بالاستناد إلى التمييز بين الثوابت والمتغيّرات، تقديم نموذج تطبيقيّ (عملياتيّ) لتقدير المصلحة في مجالات الإدارة الاجتماعيّة والاقتصاد والسياسة الخارجيّة، يكون بمنأى عن كلّ من التحجّر والنسبيّة؟ ومن شأن هذا البحث أن يسهم في تقديم إطار لاتّخاذ القرار في ظلّ الظروف المعقّدة في العصر الراهن.

٦. الديمقراطيّة الدينيّة ونظريّات المشاركة السياسيّة: ما أوجه التشابه والاختلاف بين الديمقراطيّة الدينيّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي ونظريّات المشاركة السياسيّة الكلاسيكيّة والحديثة، من روسو إلى هابرماس؟ وكيف يمكن

تقديمها بوصفها نموذجًا بديلًا للمجتمعات الإسلاميّة؟

كلمة ختاميّة

وفي الختام، وإذ أحيي ذكرى ذلك «الحكيم المتعالي»، وأؤكّد أنّ «بناء الحضارة يعني تهيئة أرضيّة للنموّ المتكامل للإنسان الإيرانيّ الملتزم والعاقل والعادل»، أتقدّم بخالص الشكر والتقدير إلى جميع الكتّاب والمُحكّمين والزملاء الكرام الذين أسهموا في نشر هذا العدد القيّم.

رسم القائد الشهيد للثورة، من خلال رؤيته الوجوديّة للإنسان والمجتمع، صورةً للإنسان الذي يحتاج، من أجل نموّه وتكامله، إلى الفلسفة لمعرفة العالم، وإلى الفقه لمعرفة واجبه وتنظيم سلوكه، وإلى السياسة لتوجيه المجتمع نحو التكامل الإلهيّ. وهذه الأبعاد الثلاثة، أي الفلسفة والفقه والسياسة، لم تكن في فكره منفصلةً بعضها عن بعض قطّ، ولعلّ هذا هو أعظم درس قدّمه للأجيال التي ستصنع المستقبل.

لا ريب في أنّ مواصلة هذا المسار البحثيّ ستكون مفتاحًا ذهبيًّا للوصول إلى الحضارة الإسلاميّة الحديثة، وتحقيق العزّة والاقتدار اللذين يليقان بالأمّة الإسلاميّة. ونأمل أن تكون هذه المجموعة من المقالات منارةً تهدي الباحثين وصانعي السياسات في العالم الإسلاميّ في هذا المسار المبارك.

شريف لكزائي

رئيس تحرير مجلّة «الفكر السياسيّ الإسلاميّ» نصف السنويّة

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

The Role of the Qur'an in the Religious and Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei*

Alireza Daneshyar
Assistant Professor, Department of Political Science, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
a.daneshyar@ihcs.ac.ir

Abstract

The Qur'an is recognized as one of the primary sources of religious and political thought in the Islamic world. This study aims to explain and reveal the independent and authentic intellectual and epistemological system of Martyr Ayatollah Khamenei, which was shaped through the utilization and practical application of religious texts, particularly the Qur'an, in political and social domains. Attention to, reference to, reinterpretation of, and raising awareness about religious texts and the Qur'an can be observed in Ayatollah Khamenei's cultural and scholarly works and activities. Before and after the Islamic Revolution, through interpretive sessions, study circles, the translation of some works by Muslim thinkers, as well as his speeches and published works, a Qur'anic approach and methodology can be identified, aimed at rereading and authentically representing religious texts, reconstructing religious understanding, raising awareness, and increasing their

* Daneshyar, A. (2026). The Role of the Qur'an in the Religious and Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 24-59. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75059.1076

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/06/01 ● **Revised:** 2025/08/03 ● **Accepted:** 2025/09/04 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

effectiveness within academic and public communities. The main issue of this research is the examination, exploration, and analysis of the application of the Qur'an in the religious and political thought of Martyr Ayatollah Khamenei. This study employs the method of "textualism" through the approaches of "interpretation, referencing, and representation" of religious texts. The method of referencing and representing religious texts in this context clearly demonstrates the prioritization of themes and the perceived necessity for reconstructing and re-presenting issues that emerged after the Revolution, whereas before the Revolution—during the period of struggle—the priority was focused on strategies of patience and resistance. This reflects the dynamism of a thought system that continuously refers to the Qur'anic text and presents new issues and questions to it. For this purpose, Ayatollah Khamenei selected the Qur'an as a source of reference and consultation, initially using it to understand the Islamic worldview and intellectual framework, and then structured and analyzed his own intellectual and political thought accordingly. In subsequent stages, the processes of redefining concepts, representing, and reconstructing Islam began. The stage of redefinition is related to concepts, in which efforts are made to interpret them within social and political dimensions. The stage of representation refers to presenting a comprehensive, socio-political, and life-giving image of religious and Qur'anic concepts, standing against false and unrealistic representations of Islam. The stage of reconstruction involves efforts toward struggle, resistance, institution-building, and even the production of related intellectual frameworks. After the Islamic Revolution, reference to religious texts increased, and an approach based on representing and presenting an authentic image of Islam emerged in opposition to the distortion created by Western hegemonic and propagandistic systems. Another stage was related to the reconstruction of religious texts, which was applied and emphasized in the formation of the political system, the revival of Islamic and transcendent culture, and the call for reconsidering the foundations of Western political thought.

Research Findings:

1. The intellectual and political framework of Martyr Ayatollah Khamenei encountered the discourses and competing theories of his time; however, it was not influenced by the discourse and terminology of movements such as leftist, Marxist, or liberal ideologies. Instead, it maintained its own authentic discourse, deeply integrated with genuine religious texts such as the Qur'an. What makes his approach significant and distinctive is the methodological model of engaging with and referring to religious texts and attempting to reconstruct the fundamental concepts and elements of religious and political thought from authentic Islamic sources. Although a considerable part of this approach was expressed through his public speeches and oral works, his continuous scholarly efforts focused on inspiring the Islamic human being to reconstruct religious thought and revive the hidden potential and capacities of religious texts in political, cultural, economic, and other fields. He consistently emphasized the intellectual awakening of the Islamic human being and the return to forgotten scholarly resources, presenting this as a unique model for researchers and seekers of truth.
2. The religious and political thought of Martyr Ayatollah Khamenei, both in its struggle and resistance-oriented dimension—especially after the Revolution and in confrontation with hegemonic powers—and in its constructive aspects, such as building and redefining the political system, followed a strategy, approach, and process based on rationality and strategic patience.
3. He presented a scholarly and practical manifestation of "revolutionary theology" based on religious texts and demonstrated it both theoretically and practically.
4. One of the reasons for neglecting the intellectual system and the careful study of the religious and political thought of Martyr Ayatollah Khamenei has been the barrier of contemporaneity.

The accessibility of a thinker’s ideas does not necessarily mean that they are properly understood. A historical perspective and representation of his scholarly and cultural contributions will reveal his services to Iran.

Keywords
The Holy Qur'an; Application; Religious Thought; Political Thought; Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

توظيف القرآن في الفكر الدينيّ والسياسيّ للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي رحمه الله*

عليرضا دانشيار
أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسيّة، معهد البحوث في العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة، طهران، إيران.
a.daneshyar@ihcs.ac.ir

الملخّص

يُعدُّ القرآن الكريم أحد المصادر الرئيسة للفكر السياسيّ والدينيّ في العالم الإسلاميّ. يهدف هذا البحث إلى تبيين وكشف المنظومة الفكريّة والمعرفيّة المستقلّة والأصيلة للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيد علي الخامنئيّ، والتي تشكّلت من خلال توظيف النصوص الدينيّة، وفي مقدّمتها القرآن الكريم، وتفعيلها في الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة. وتظهر في أعمال الشهيد آية اللّه الخامنئيّ وأنشطته العلميّة والثقافيّة عناية واضحة بالقرآن الكريم والنصوص الدينيّة، من خلال الرجوع إليها، وإعادة قراءتها والتوعية بمضامينها. كما يتجلّى هذا التوجّه، قبل انتصار الثورة الإسلاميّة وبعدها، في حلقات التفسير وجلساته، وكذلك في ترجمته لبعض مؤلّفات المفكّرين المسلمين، فضلًا عن بياناته وأعماله المنشورة؛ حيث يبرز فيها المنهج القرآنيّ وتوظيفه بهدف إعادة قراءة النصوص الدينيّة وإعادة تمثيلها تمثيلًا أصيلًا، والإسهام في إعادة بنائها، وتعزيز التوعية

* دانشيار، عليرضا. (٢٠٢٦). توظيف القرآن في الفكر الدينيّ والسياسيّ للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي رحمه الله. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٢٤-٥٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75059.1076

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٠١ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/٠٣ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٠٤ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

بها، وترسيخ أثرها في الأوساط العلميّة والعامّة.

تُعدّ دراسة توظيف القرآن الكريم في الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ وتحليله واستكشاف أبعاده، هي الإشكاليّة الرئيسة لهذا البحث. وهي مسألة تمّ إنجازها من خلال «المنهج النصّيّ» القائم على أسلوب «الاستناد إلى النصوص الدينيّة، والإحالة إليها، وإعادة تمثيلها». ويكشف منهج الإحالة إلى النصوص الدينيّة وإعادة تمثيلها في هذا السياق بوضوح عن ترتيب الأولويّات الموضوعيّة والشعور بالحاجة إلى إعادة بناء وإعادة تمثيل القضايا التي نشأت في مرحلة ما بعد الثورة الإسلاميّة، في حين كانت الأولويّة في مرحلة ما قبل الثورة، - بوصفها مرحلة النضال - منصبّة على استراتيجيّة الصبر والكفاح. ويعكس ذلك حيويّة هذا الفكر وديناميّته؛ إذ يواصل، من خلال الإحالة إلى النصّ القرآنيّ، عرض القضايا والمستجدّات على القرآن الكريم لاستلهام الرؤية والمعالجة منها.

ولتحقيق هذا الغرض، اختار آية اللّه الخامنئيّ القرآن مصدرًا للإحالة والرجوع إليه، وجعله المنطلق الأوّل لفهم المشروع والفكر الإسلاميّ، ثمّ صاغ في ضوئه منظومته الفكريّة والسياسيّة وحلّلها. وفي المراحل التالية، تبدأ إعادة تعريف المفاهيم، وإعادة التمثيل، وإعادة البناء للإسلام. فمرحلة إعادة التعريف ترتبط بالمفاهيم، حيث تُبذل محاولة لتفسيرها في أبعاد اجتماعيّة وسياسيّة. وأمّا مرحلة إعادة التمثيل فتنصبّ على تقديم صورة كاملة وسياسيّة واجتماعيّة وحيويّة للمفاهيم الدينيّة والقرآنيّة، تقف في وجه التمثيلات الكاذبة وغير الواقعيّة للإسلام. وأمّا مرحلة إعادة البناء، فتتعلّق بالسعي للنضال أو المقاومة أو تشكيل الهياكل وحتى بناء الفكر. وازداد الرجوع إلى النصّ الدينيّ بعد الثورة الإسلاميّة، وبدأ توجّه إعادة التمثيل وتقديم صورة أصيلة للإسلام، والذي جاء في مقابل التشويه الذي كان يقوم به النظام الإعلاميّ الغربيّ السلطويّ. وتتعلّق المرحلة الأخرى بجانب إعادة بناء النصوص الدينيّة، والذي استُخدم وأُوصي به في بناء النظام السياسيّ، وإعادة بناء الثقافة الإسلاميّة الساميّة، والتوصية بإعادة النظر في الفكر السياسيّ ذي الأساس الغربيّ.

والنتائج المترتبة على البحث هي:

١. إنّ المشروع الفكريّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ واجه خطابات العصر والنظريّات المنافسة، إلّا أنّه لم يتأثّر بالأدبيّات الخطابيّة ذات التوجّه اليساريّ أو الماركسيّ أو الليبراليّ بل كان له أدبيّاته الخطابيّة الأصيلة التي امتزجت بالنصوص الدينيّة الأصيلة كالقرآن الكريم. إنّ ما يجعل منهج الشهيد آية اللّه الخامنئيّ مهمًّا وبارزًا هو نموذجه المنهجيّ القائم على الرجوع إلى النصوص الدينيّة والإحالة إليها، والسعي لإعادة بناء المفاهيم والعناصر الأساسيّة للفكر الدينيّ والسياسيّ انطلاقًا من

النصوص الإسلاميّة الأصيلة. ورغم أنّ قسمًا كبيرًا من هذه النظرة قد تجلّى في خطاباته العامّة وأعماله الشفهيّة، إلّا أنّ جهوده العلميّة الدؤوبة انصبّت على استنهاض الإنسان المسلم لإعادة بناء الفكر الديني، واستثمار الطاقات والإمكانات الكامنة في النصوص الدينيّة في مختلف المجالات السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة وغيرها. وظلّ يذكّر على نحو متواصل بالبعث العلمي للإنسان المسلم، والعودة إلى مكتسباته العلميّة المنسيّة، وهو ما كان فريدًا في نوعه وبقي نموذجًا للباحثين وطلّاب الحقيقة.

٢. إنّ منهج الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ، سواء في مشروعه القائم على الجهاد والمقاومة، ولا سيّما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وفي مواجهة نظام الهيمنة، أو في الأبعاد الإيجابيّة مثل بناء النظام السياسيّ وإعادة تعريفه، كان يتمثّل في استراتيجيّة ومسار وعمليّة تقوم على «العقلانيّة» والصبر الاستراتيجيّ.

٣. لقد قدّم تجسيدًا علميًّا وموضوعيًّا لـ«اللاهوت الثوريّ» بالاعتماد على النصوص الدينيّة، وأظهره في النظر والعمل على حدٍّ سواء.

٤. إنّ ما تسبّب في الغفلة عن منظومته الفكريّة والدراسة الدقيقة لفكره الدينيّ والسياسيّ، هو ستار وحجاب «المعاصرة».إذ إنّ معاصرته للأحداث وللباحثين أسهمت في عدم استيعاب مشروعه الفكريّ على الوجه المطلوب. فإتاحة الفكر وتداوله لا تعني بالضرورة فهمه وإدراك أبعاده الحقيقيّة. ومن ثمّ فإنّ القراءة التاريخيّة القائمة على إعادة التمثيل ستُبرز مكانته العلميّة والثقافيّة، وتكشف عن حجم خدماته العلميّة والثقافيّة لإيران.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن الكريم، التوظيف، الفكر الدينيّ، الفكر السياسيّ، آية اللّه العظمى السيّد علي الخامنئيّ.

المقدّمة

لقد كان توظيف القرآن بوصفه مصدرًا للفكر الدينيّ والسياسيّ موضع اهتمام دائم من قِبل المفكّرين الإسلاميّين البارزين على مرّ التاريخ، ولا سيّما في التاريخ المعاصر. وفي فترة الثورة الإسلاميّة في إيران، منذ نشأتها وظهورها قبل الثورة حتى انتصارها وما بعده، بادرت شخصيّاتٌ وتيّاراتٌ إلى توظيف القرآن والاستفادة منه في مشاريعها ومخطّطاتها الفكريّة. وفي حين أنّ المفردات والأدبيّات الأكاديميّة الغربيّة قد أوجدت فهمًا فكريًّا محدودًا للإسلام في المجالات الإعلاميّة والسياسيّة والأكاديميّة، تسعى على نطاق واسع إلى الترويج لرؤية شائعة عن الإسلام تتوافق مع النوايا الليبراليّة والاختزاليّة أو العنيفة للفكر السياسيّ الإسلاميّ؛ بينما يُعدّ الإسلام ظاهرةً شاملة (سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة)، ولا يقتصر على إعادة التمثيل والتفسير الغربيّ المغرض له.

يُعتبر آية الله الخامنئيّ من الشخصيّات التي رفضت بشدّة الصورة الدعائيّة المصطنعة والزائفة والمحدودة التي يطرحها الغرب عن الإسلام، وأخضعتها للنقد والتحليل والدراسة. كما اضطلع بدور بارز في تفعيل القرآن الكريم وتوظيفه في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة (دانشيار، ١٣٩٧ش). إنّ بعض أعماله وأنشطته العلميّة والثقافيّة، بما في ذلك سلسلة محاضراته وكذلك أعماله المكتوبة والشفهيّة، فضلًا عن أنشطته السياسيّة والاجتماعيّة، لَتشهد على جهد علميّ وثقافيّ متواصل ومنهجيّ استهدف ترسيخ التوظيف العمليّ للقرآن الكريم والتوعية برسالته في مختلف المجالات. وتُظهر نظرة عامّة في أنشطته وأعماله أنّ أنّه لم يتعامل مع المصادر الدينيّة بوصفها موضوعًا للدراسة النظريّة المجرّدة، ولا حصرها في إطار ضيّق أو في معالجة قضايا جزئيّة، بل نظر إليها باعتبارها منطلقًا لبناء منظومة فكريّة متكاملة تحمل مشروعًا حضاريًّا متناسقًا. وقد أخذ هذا المشروع يتبلور تدريجيًّا منذ المرحلة النضاليّة للشهيد آية الله الخامنئي، عبر مسار متواصل يهدف

إلى بناء الفكر الإسلاميّ والسياسيّ وإعادة بنائه في مستويي التنظير والممارسة، مستندًا في ذلك إلى النصوص الدينيّة الأصيلة، وفي مقدّمتها القرآن الكريم، بوصفها المرجعيّة الأساس والداعم الرئيس لهذا المشروع.

وفيما يتعلّق بضرورة هذا البحث وأهمّيّته، يمكن القول إنّ الأوساط العلميّة لا تزال بعيدة عن الإدراك الدقيق لحقيقة المشروع الذي أنجزه الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي من خلال مسيرته العلميّة والعمليّة، وما ختمه به من شهادة. فقد أبرز مشروعه الفكريّ والعلميّ ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينيّة، ولا سيّما القرآن الكريم، وإعادة تمثيلها وإعادة بنائها، بوصفها الأساس في إحداث التحوّل في الإنسان وإحياء رسالته الحضاريّة، وفي بناء السياسة والثقافة والمجتمع، بل وفي تشييد الحياة الإسلاميّة بمفهومها الشامل، بما شكّل تحدّيًا حضاريًّا للنموذج الغربيّ القائم على المرجعيّة الذاتيّة، وكشف عن قصوره وحدوده. ومن هذا المنطلق، تكتسب إعادة قراءة الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية الله العظمى الخامنئي وتحليله أهمّيّة علميّة بالغة. وانطلاقًا من ذلك، يتناول هذا البحث الإشكاليّة الرئيسة المتمثّلة في دراسة توظيف القرآن الكريم في منظومته الفكريّة الدينيّة والسياسيّة، وتحليل أبعاده ومنطلقاته وآثاره.

ويفترض هذا البحث أنّ تشكّل المنظومة الفكريّة الدينيّة والسياسيّة للشهيد آية الله الخامنئي قد ارتكز على منهجيّة تقوم على التفعيل العمليّ للنصّ الدينيّ، من خلال النظر إليه بوصفه مرجعًا أساسًا، والرجوع إليه، وإعادة تمثيله، وإعادة بنائه. فقد وُظّفت عمليّات الإحالة إلى النصوص الدينيّة، وإعادة تمثيلها، وإعادة بنائها في تشييد النظام السياسيّ، وبناء المجتمع، وإعادة صياغة الثقافة الإسلاميّة الرفيعة، فضلًا عن إعادة تفسير تلك النصوص بما ينسجم مع مقتضيات الواقع. ويظهر هذا كلّه، على المستوى الكلّي، في إطار مشروع فكريّ وعمليّ إسلاميّ متكامل، يقوم على المواءمة بين النصّ الدينيّ ومتطلّبات الحياة الاجتماعيّة (الفرضيّة).

وبناءً على ما تقدّم، واستنادًا إلى الإطار النظريّ المعتمد، يسعى هذا البحث إلى دراسة وتحليل دور القرآن الكريم في عمليّة تشكّل الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ.

١. الدراسات السابقة

وفيما يتعلّق بالدراسات السابقة، لم يُعثر على أعمال كثيرة تتناول الموضوع المذكور آنفًا، أي بالتركيز على الجانب الإبداعيّ المتمثّل في دراسة توظيف القرآن الكريم في الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئيّ، مع الإفادة من الإطار النظريّ القائم على الإحالة إلى النصوص القرآنيّة والدينيّة وإعادة بنائها. وما وُجد في هذا المجال لا يعدو أن يكون عددًا من الدراسات التي تختلف عن البحث الراهن في العنوان، والإطار النظريّ، والمنهجيّة، وبنية المعالجة العلميّة، ومن أبرزها ما يأتي:

ففي مقالة إسماعيلي وآخرين (١٤٠١ش)، تناول الباحثون الإمكانات السياسيّة لمفهوم «التدبّر» في القرآن الكريم، معتمدين منهج التفسير السياسيّ، كما بحثوا في كيفيّة تشكّل عمليّة التدبّر في المفاهيم القرآنيّة لدى المفكّر. غير أنّ أبرز ما يُؤخذ على هذه الدراسة هو اقتصارها على معالجة مفهوم التدبّر في حدوده الضيّقة، فضلًا عن افتقارها إلى إطار نظريّ واضح يمكّن من استنباط الطاقات والإمكانات السياسيّة الكامنة في القرآن الكريم.

وفي مقالة أخرى، قام خوشمنش وآخرون (١٤٠٢ش) بدراسة مسألة بناء نموذج مرجعيّة القرآن الكريم في عمليّات الحوكمة والأسس المعرفيّة وأسلوب الحياة، من خلال تحليل مضمون بيانات آية اللّه الخامنئيّ. وعلى الرغم من التأكيد على نوعيّة المنهج، إلّا أنّ البحث المذكور اتّخذ طابعًا كمّيًّا وجمع بعض الكلمات، وابتعد عن التحليل العميق للمضمون، والتحليل الصحيح لمرجعيّة

القرآن وأبعادها المعرفيّة والمنهجيّة. كما توجد أبحاث أخرى في مجال الاستفادة من القرآن في بعض المواضيع الأخرى، تختلف عن موضوع البحث الحاليّ من حيث الإشكاليّة، والبنية، والمنهجيّة. ومن ذلك الدراسات التي بحثت في النموذج الثقافيّ القرآنيّ للتغييرات الاجتماعيّة (روشنايى، عميدى مظاهرى و امامى، ١٣٩٧ش)، وكذلك الدراسات التي تناولت شروط المدير والحاكم في المجتمع في ضوء القرآن الكريم (شيخزاده، تقىپور و سادات امينى، ١٤٠٢ش)، وذلك من منظور الشهيد آية الله الخامنئي.

٢. الإطار النظريّ للبحث

يعتمد هذا البحث إطارًا نظريًّا يقوم على منهجيّة «التحليل النصّي»، المقتبسة من المفكّر الفلسطينيّ البارز إدوارد سعيد، وقد حظيت هذه المنهجيّة بالاهتمام في هذه الدراسة لما بينها وبين منهج الشهيد آية الله العظمى الخامنئي من تقارب على المستوى المنهجيّ. لقد تناول سعيد أسلوبًا مبتكرًا في النظر إلى النصّ، أطلق عليه اسم «دنيويّة النصّ». ومؤدّى هذا المفهوم أنّ النصّ ليس كيانًا منفصلًا عن الواقع، بل هو منخرط في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة الكبرى لعصره، ويحمل دلالات واقعيّة نتوجّه إلى تلك القضايا وتفسّرها ونتفاعل معها. تؤكّد «دنيويّة النصّ» على الجانب الماديّ للنصوص في سياقاتها الاجتماعيّة والسياسيّة، وترفض الأطر النظريّة التجريديّة البحتة التي لا تراعي الجانب الموضوعيّ للنصوص.

ويرى إدوارد سعيد، في حديثه عن دنيويّة النصوص، أنّه «مهما بلغت النصوص من الندرة أو التفرّد، فإنّها تبقى دنيويّة؛ لأنّها موجودة في العالم، وقد جُمعت وأُلِّفت في إطاره. كما أنّ وضع النصّ بوصفه حدثًا يتضمّن تفاصيل حسّيّة وإمكانات تاريخيّة كامنة في بنيته، يُعدّ جزءًا لا يتجزّأ من قدرته على نقل المعنى

وإنتاجه. وبعبارة أخرى، فإنّ النصّ يتشكّل داخل العالم، ويؤدّي دورًا محوريًّا في الكيفيّة التي ندرك بها العالم ونوجد فيه (Edward Said, 1983, p. 39). ويعدّ سعيد المسار التدريجيّ والمتواصل لهذا النوع من قراءة النصّ «بنية النظر والإحالة» و«إعادة التمثيل»، وهما المفهومان اللذان يشكّلان الأساس النظريّ لمنهجه التحليليّ، ويقومان بدور محوريّ في تفسير أعماله، ولا سيّما في مؤلّفاته: «الاستشراق»، و«الثقافة والإمبرياليّة»، و«العالم، والنصّ، والناقد» (Said, 1994, p. 80).

٣. إعادة قراءة مضمون القرآن الكريم والتوعية به في الأنشطة العلميّة

تحتلّ إعادة قراءة النصوص الدينيّة، - وفي مقدّمتها القرآن الكريم - والتوعية بمضامينها مكانةً بارزة في أعمال ونشاطات الشهيد آية اللّه الخامنئيّ العلميّة والثقافيّة. وقد تجلّى ذلك قبل انتصار الثورة الإسلاميّة من خلال حلقات التفسير وجلساته، وكذلك عبر ترجمته لعدد من مؤلّفات المفكّرين المسلمين. أمّا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، فقد اتّسع حضور هذا المنهج في دروس التفسير، وخطاباته، وأعماله المنشورة، حيث برزت المقاربة القرآنيّة بوصفها منهجًا يهدف إلى إعادة قراءة القرآن الكريم، والتوعية بمضامينه، وتعزيز أثره في الأوساط العلميّة والعامّة. ويتجلّى هذا التوجّه بوضوح في عدد من مؤلّفاته ودراساته، من قبيل كتاب «بيان قرآن»[١]، و«تفسير سوره مجادله»[٢]، و«تفسير سوره برائت»[٣]، و «مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای»[٤]وغيرها، والتي نشير إلى بعضها:

١. بيان القرآن.
٢. تفسير سورة المجادلة.
٣. تفسير سورة البراءة.
٤. قراءةٌ في الأسس والمنهج والقواعد التفسيريّة لآية الله الخامنئيّ.

أ. سلسلة دروس التفسير

من أبرز مظاهر هذا التوجّه سلسلة الدروس التفسيريّة التي تناول فيها الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي سورة المجادلة، وهي من السور المدنيّة، مقدّمًا لها تفسيرًا ذا طابع سياسيّ واجتماعيّ يرتبط بقضايا العصر ومستجدّاته. وقد بيّن أنّ سبب اختياره لهذه السورة يرجع إلى أنّها نزلت بعد تأسيس النبيّ ﷺ للدولة الإسلاميّة، ورأى أنّ هذه المرحلة التاريخيّة تماثل، من حيث طبيعة التحدّيات، المرحلة التي أعقبت انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران. وقد ظهرت بعد تشكيل الحكومة مسائلُ من قبيل العدالة الاجتماعيّة، ومسألة الحكومة، والجهاد في جبهات القتال، وغيرها:

«...سورة المجادلة ... من السور التي نزلت على النبيّ الأكرم في المدينة المنوّرة، وهي ترتبط بمرحلة ما بعد تشكيل الحكومة الإسلاميّة، أي بمرحلة تماثل وضعنا الراهن. فطبيعة القضايا والمسائل التي يحتاج إليها المجتمع بعد تأسيس الحكومة الإسلاميّة تختلف عن طبيعة القضايا والمسائل المرتبطة بمرحلة نضال الناس من أجل تأسيس الحكومة الإسلامية، كما تلاحظون ذلك بوضوح في مجتمعنا أيضًا... فمسائل المنافقين، والنفاق، والعدالة الاجتماعيّة، والحكومة، والجهاد في ساحات القتال، وعشرات القضايا المماثلة، تُعدّ من أبرز المسائل التي تبرز بعد تشكيل الحكومة، وهذه المسائل هي نفسها التي أولتها الآيات المدنيّة عنايةً أكبر... وقد لاحظنا أنّ هذه السور المدنيّة كانت أيضًا أقلّ تناولًا في كتب التفسير» (خامنه‌ای، ١٣٩٦ش «الف»، ص ١٥).

ويكشف أسلوب الإحالة إلى النصوص الدينيّة وإعادة تمثيلها في هذا النصّ بوضوح عن ترتيب الأولويّات الموضوعيّة، وعن الإحساس بضرورة إعادة بناء وتمثيل القضايا بما يتناسب مع المستجدّات التي أفرزتها مرحلة ما بعد الثورة

الإسلاميّة. أمّا في مرحلة ما قبل الثورة، التي اتّسمت بطابع الكفاح والنضال، فقد انصبّ الاهتمام على استراتيجيّة الصبر والمقاومة. ويعكس ذلك حيويّة هذه المنظومة الفكريّة وديناميّتها؛ إذ إنّها لا تتعامل مع القرآن الكريم بوصفه نصًّا جامدًا، بل تجعل منه مرجعيّة حيّة ومتجدّدة، فتواصل، عبر الرجوع المستمرّ إليه، عرض القضايا والإشكاليّات المستحدثة عليه لاستلهام الرؤية القرآنيّة في فهمها ومعالجتها، بما يضمن استمرار فاعليّة النصّ القرآنيّ في توجيه الواقع ومواكبة تحوّلاته.

ب. ويتجلّى نوع آخر من تفعيل التراث القرآنيّ وإعادة تمثيله في سلسلة الدروس التفسيريّة الخاصّة بسورة التوبة، والتي نُشرت لاحقًا في كتاب «تفسير سورة البراءة»، حيث يقول الشهيد آية الله الخامنئي:

«إنّ هذه السورة [سورة التوبة] تتضمّن مباحثَ مهمّة تتعلّق بمختلف جوانب المجتمع الإسلاميّ وأبعاده، وهي جديرة بالعناية والتأمّل. فمنذ مطلع السورة إلى خاتمتها ذُكرت أحكامٌ تتناول مُجمل القضايا الاجتماعيّة، وتبيّن مواقف المجتمع الإسلاميّ وكيفيّة تعامله مع الفئات المختلفة. فالإسلام، وبشكل عامّ كلّ دين، يمتلك موقفًا ورؤيةً محدّدين تجاه القضايا والاتّجاهات المختلفة» (خامنه‌ای، ١٣٩٦ش «ب»، صص ٩٩-١٠٠).

ج. وتتجلّى هذه المنهجيّة بصورة أخرى في سلسلة التفسيرات ذات الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة والاعتقاديّة للقرآن الكريم، والتي تواصلت بشكل مستمرّ ودؤوب في بيانات وخطابات سماحة آية اللّه الخامنئيّ بعد تولّيه منصب القيادة. وقد تضمّنت هذه البيانات تفسيرًا وبيانًا لعدد كبير من السور والآيات القرآنيّة في إطار معالجة المفاهيم والموضوعات القرآنيّة المختلفة من منظوره الفكريّ. ومن أبرز المرتكزات التي أكّد عليها في هذا السياق مشروع بناء

الحياة القرآنيّة، وجعل المفاهيم القرآنيّة مندمجة في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، من خلال الفهم الصحيح للقرآن الكريم والعمل بتعاليمه، حيث يقول:

«في هذا الإطار يجب الدخول في عمليّة البناء القرآنيّ، وإنجاز الأعمال الأساسيّة اللازمة، لكي تصبح المضامين قرآنيّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، سواء في سلوكنا الفرديّ، أو سلوكنا الإداريّ، أو سلوكيّاتنا المؤسّساتيّة...» (خامنه‌ای، ۲۸/ ۰۷/ ۱۳۸۸ش).

٤. كيفية تفعيل القرآن وتطبيقه عمليًا

عند دراسة منهج وكيفيّة توظيف القرآن، من الضروريّ الالتفات أوّلًا إلى ثلاث خصائص: الالتفات إلى واقع العصر والقضايا السياسيّة والاجتماعيّة، والالتفات إلى المفاهيم القرآنية بوصفها مفاهيم عملية وتطبيقية مرتبطة بالواقع، واستحضار الرؤية المستقبلية والغاية المنشودة (خامنه‌ای، ۲۷/ ۰۳/ ۱۳۸۳ش).

ومن ثمّ، فإنّ النصوص الإسلاميّة، وفي مقدّمتها القرآن الكريم، ينبغي ـ وفقًا لمنهج وأسلوب آية اللّه الخامنئيّ ـ أن تؤسّس لإطار البناء القرآنيّ، بحيث لا يقتصر أثرها على بناء الهياكل والمؤسّسات، بل يمتدّ إلى إحداث التحوّل والتغيير في السلوك الإنسانيّ وصناعة الحركة الاجتماعيّة (خامنه‌ای، ۲۸/ ۰۷/ ۱۳۸۸ش). وانطلاقًا من هذه الرؤية، اتّخذ الشهيد آية الله الخامنئي القرآن الكريم مرجعًا أساسًا للإحالة والرجوع إليه، وجعله المنطلق الأوّل لفهم المشروع الإسلاميّ وبناء الرؤية الإسلاميّة، ثمّ صاغ في ضوئه منظومته الفكريّة والسياسيّة، وأخضعها للتحليل والتأصيل.

وفي المراحل اللاحقة تبدأ عمليّة إعادة تعريف المفاهيم، وإعادة التمثيل، وإعادة البناء للإسلام. وترتبط مرحلة إعادة التعريف بإعادة صياغة المفاهيم وتفسيرها في ضوء أبعادها الاجتماعيّة والسياسيّة. وتنصبّ مرحلة إعادة التمثيل

على تقديم صورة كاملة وسياسيّة واجتماعيّة وحيويّة للإسلام، تقف في وجه الصور المزيّفة والتمثيلات غير الواقعيّة التي رُوِّجت عن الإسلام. وأمّا مرحلة إعادة البناء، فتتعلّق بالسعي إلى ترسيخ مشروع الجهاد والمقاومة، وبناء المؤسّسات والهياكل، بل وإنتاج الأفكار وصياغة المنظومات الفكريّة القادرة على صناعة الواقع وتوجيهه.

ومن ثمّ، فإنّ المنهجيّة التي اعتمدها الشهيد آية الله الخامنئي تمثّل الأساس الذي قامت عليه عمليّة إعادة بناء الفكر الدينيّ وإعادة إحياء فاعليّته وحركيّته. فقد كان، في تفسيره للمصادر والنصوص الإسلاميّة، وفي مقدّمتها القرآن الكريم ونهج البلاغة، سواء في المرحلة السابقة على الثورة الإسلاميّة أم في المرحلة اللاحقة لها، يركّز على البعد التطبيقيّ والوظيفيّ لهذه النصوص، ويجعلها مرجعيّةً حيّةً لمعالجة قضايا الواقع وتوجيه حركة المجتمع (خامنه‌ای، ١٣٨٦ش، ص ٢). وفي سياق بيانه للمشروع العامّ وبنية الفكر الإسلاميّ، اعتمد سماحته على النصوص القرآنيّة في تقديم تفسير وتحليل ذي طابع سياسيّ واجتماعيّ للأركان الأربعة المتمثّلة في الإيمان، والتوحيد، والنبوّة، والإمامة. وكما أوضح في مقدّمة كتابه، فإنّ غايته لم تكن مجرّد عرض العقائد الإسلاميّة في إطارها النظريّ، وإنّما السعي إلى تقديم صورة اجتماعيّة وسياسيّة وعمليّة لهذه العقائد، بوصفها عناصر فاعلة قادرة على صناعة الحركة، وإحداث التحوّل، وبناء المجتمع الإسلاميّ (خامنه‌ای، ١٣٨٦ش، صص ٢-٣).

٤-١. النظر إلى النصوص الدينيّة والإحالة إليها وإعادة تمثيل وبناء الفكر الدينيّ والسياسيّ

يتجلّى منهج النظر إلى النصوص الدينيّة والإحالة إليها، وإعادة تمثيل وبناء أبعادها السياسيّة والاجتماعيّة، بوضوح في مسار تكوّن المنظومة الفكريّة الدينيّة والسياسيّة للشهيد آية الله الخامنئي. فهو يدعو إلى جعل النصوص الإسلاميّة

المرجع الأساس في استنباط المبادئ الحاكمة وبناء الفكر، حيث يقول: «ارجعوا إلى النصوص الإسلاميّة، وراجعوا القرآن الكريم والسنّة والحديث... واستنبطوا من النصوص الإسلاميّة، ومن كلمات الأئمّة وسيرتهم، تلك الأصول والأسس الرئيسة» (خامنه‌ای، ۳۰/ ۰۱/ ۱۳۹۳ش).

ويتجلّى هذا النوع من النظر إلى النصوص بالمنهج المذكور آنفًا بشكل ملحوظ في نصوص كالقرآن الكريم ونهج البلاغة فقد استندت الأنشطة الدينيّة والسياسيّة للشهيد آية الله الخامنئي، وكذلك رؤيته النظريّة، إلى منهج مستمدّ من الفكر الإسلاميّ الأصيل والمتأثّر مباشرةً بالنصوص الدينيّة. وقد تجسّد توظيف هذه المنهجيّة في مختلف مراحل حياته السياسيّة ضمن محورين رئيسَين:

أوّلًا: السعي إلى بناء مشروع النضال والمقاومة في فترة ما قبل الثورة الإسلاميّة، والذي كان مصحوبًا بالتوعية والتفسير المغيّر للمصادر الدينيّة، إلى جانب تبنّي استراتيجيّة الصبر، ومواصلة الجهد العلميّ والثقافيّ، وترسيخ روح الأمل بالمستقبل. ومن النماذج البارزة التي تجلّى فيها منهج النظر إلى النصوص، والإحالة إليها، وإعادة بنائها كتاب «آینده در قلمرو اسلام» وهو ترجمة لكتاب «المستقبل لهذا الدين» للمفكّر المصريّ سيّد قطب، وقد أنجز الشهيد آية الله الخامنئي هذه الترجمة في في الأربعينيات من القرن الهجري الشمسي (فروردين عام ۱۳٤٥ش)، بهدف النضال الثقافيّ ضدّ النظام البهلويّ. وفي مقدّمة الكتاب، ذُكرت أسبابٌ لدافع الترجمة، حيث تمّ الإقدام على الترجمة بهدف توعية المجتمع وتحريكه، مع الأخذ في الاعتبار قضايا العصر الاجتماعيّة السياسيّة وأهمّيّتها. ومنها: التوافق بين الدين والعقل، والالتزام بالأسس والمبادئ الدينيّة بما يتناسب مع فهم العصر، والنظرة والمعرفة الحديثة للدين. وفي هذا المنهج، خلافًا للنظرة التقليديّة البحتة التي تحصر الدين في بعض الآداب والشعائر، يرى آية اللّه الخامنئيّ أنّ الدين يتكفّل بواجبات اجتماعيّة وتاريخيّة وتملك القدرة على أداء

دورها الحضاريّ في مواجهة تحدّيات العصر والاضطلاع بمتطلّباته (اسماعيلی وهمكاران، ١٣٩٥ش). ويقدّم القائد الشهيد في مقدّمة هذا الكتاب رؤيةً متفائلة وإيجابيّة تجاه المستقبل، أنّ الإقبال العام على الإسلام، ولا سيّما في أوساط الشباب، يشهد تزايدًا ملحوظًا، وهو ما يبشّر بتحولات مستقبلية في البلاد (سيد قطب، بی‌تا، صص ١٥-١٦).

ثانيًا: ازداد الرجوع إلى النصّ الدينيّ بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، وبدأ توجّه إعادة التمثيل وتقديم صورة أصيلة للإسلام، والذي جاء في مقابل التشويه الذي مارسه النظام الإعلاميّ الغربيّ السلطويّ. وتتعلّق المرحلة الأخرى بجانب إعادة بناء النصوص الدينيّة، والذي استُخدم وأُوصي به في بناء النظام السياسيّ، وإعادة بناء الثقافة الإسلاميّة السامية، والتوصية بإعادة النظر في الفكر السياسيّ ذي الأساس الغربيّ، ويتجلّى هذا كلّه، على المستوى الأشمل، في إطار مشروع فكريّ إسلاميّ متكامل يواكب متطلّبات المجتمع ويستجيب لتحوّلاته. بعبارة أخرى، يجمع المشروعُ العامّ الذي يؤسّس له آية اللّه الخامنئيّ، بين جميع الأبعاد السلبيّة والإيجابيّة للنظر إلى النصوص الدينيّة (القرآن) والإحالة إليها، وبين السعي إلى إعادة بناء الفكر والعمل الدينيّ والسياسيّ، مع ترتيب أولويّات هذه الأبعاد وفق مقتضيات كلّ مرحلة. ففي مرحلة ما قبل انتصار الثورة الإسلاميّة، انصبّ الاهتمام على كيفيّة تشكّل المقاومة وبناء بنيتها في مواجهة البنية الفاسدة للنظام السياسي القائم آنذاك.

أمّا في مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، فبالإضافة إلى إعادة بناء النظام السياسيّ والسعي إلى تعزيز الإنتاجيّة والفاعليّة ومواجهة التحدّيات الداخليّة التي تعترض النظام السياسيّ القائم، يصبح الجانب النضاليّ والمقاوم في مواجهة الهيمنة الخارجيّة أكثر بروزًا ورسوخًا واستدامةً في عمليّة إعادة إنتاج خطاب المقاومة وإعادة بنائه، مقارنةً بفترة ما قبل الثورة. وفي جميع هذه

المراحل، كان الشهيد آية اللّه الخامنئيّ يطلب باستمرار من المفكّرين والفنّانين والنخب العلميّة، النظرة إلى النصوص الدينيّة والإحالة إليها والسعي إلى إعادة بناء الفكر الدينيّ في سائر المجالات الفنيّة، والفنّ الثوريّ والإسلاميّ في قوالب الشعر والقصّة والنشيد والأفلام وغيرها، وكذلك في مجال سائر العلوم الإنسانيّة (خامنه‌ای، ٠١/ ٠٥/ ١٣٨٠ش). ويمكن اعتبار جميع أعماله ومشروعه وهواجسه الفكريّة في إطار السعي إلى إعادة تمثيل الإسلام الأصيل وإعادة بنائه، والسير في خطّه القائم على النصّ والتفسير العيني للنصوص الدينيّة. وهي رؤية ومنهج يتّسمان ببُعدهما العمليّ وبقدرتهما على إحداث الحركة وصناعة التحوّل. وبذلك، تخرج المعارف والمنظومة الفكريّة الإسلاميّة من الإطار الذهنيّ والتجريديّ المحض، لتغدو ـ شأنها شأن سائر المذاهب الاجتماعيّة الكبرى ـ موجّهةً نحو أداء الوظائف العمليّة، وقادرةً على تقديم مشروع متكامل لتنظيم الحياة الاجتماعيّة وإدارتها (خامنه‌ای، ١٣٨٦ش، ص ٢). ففي المشروع العامّ لآية اللّه الخامنئيّ، تُدرَس القضايا الفكريّة في الإسلام بصورة مترابطة ومتواصلة، بوصفها عناصر متناسقة تشكّل أجزاءً لمنظومة واحدة متكاملة؛ إذ إنّ الغاية من المعرفة الشاملة بهذه الأصول هي استنباط تصوّر كلّيّ وجامع للدين، يقدّمه باعتباره أيديولوجيّة متكاملة، واضحة المعالم، وقادرة على الاستجابة لمختلف الأبعاد التي تتطلّبها الحياة الإنسانيّة بتنوّع جوانبها (خامنه‌ای، ١٣٨٦ش، صص ٢-٣).

في ضوء رؤية «المشروع العامّ للفكر الإسلاميّ» وإعادة قراءته، تُعتبر الوثائق والنصوص الأساسيّة للدين هي الأصل والمصدر في استنباط المبادئ الإسلاميّة وفهمها؛ لأنّ الاعتماد عليها هو الضمان الحقيقيّ لأن تكون نتائج البحث والاستنباط منبثقة من الإسلام نفسه، ومعبّرةً عن تعاليمه الأصيلة على نحو دقيق وموثوق (خامنه‌ای، ١٣٨٦ش، ص ٣).

وقد تجلّت المنهجيّة المتقدّمة، القائمة على النظر إلى النصوص، والإحالة إليها،

وإعادة قراءتها، بوضوح في القرآن الكريم. وتُعرف هذه المسألة بالتأكيد على شموليّة الإسلام وتعدّد أبعاده، وتنوّع أبعاد الإنسان، والنظر إلى القرآن الكريم بوصفه كتابًا ينهض بالإنسان ويُحدث التحوّل في حياته الفرديّة والاجتماعيّة (خامنه‌ای، ۱۳۹۹، ص ۱۷). ويمثّل هذا النمط من الرؤية أحد أبرز الخصائص التي تميّز المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئي عن كثير من المفكّرين الآخرين. وانطلاقًا من ذلك، يطرح تساؤلًا جوهريًّا مفاده :كيف تنشأ الثورة أو التحوّل الثقافيّ؟ وعلى أيّ أساس ينبغي أن يقوم؟ ويجيب عن هذا التساؤل مؤكّدًا أنّ أيّ ثورة أو تحوّل ثقافيّ يجب أن يعتمد على المصادر الفكريّة التي قدّمها الإسلام وبيّنها، وأنّ إحداث التحوّل الحقيقيّ يظلّ متعذّرًا ما لم يعتمد على المصادر الإسلاميّة الأصيلة والنصوص المرجعيّة الأولى، وفي مقدّمتها القرآن الكريم ونهج البلاغة:

«لذلك ينبغي أن نعود إلى النصوص الإسلاميّة، ومن أسمى هذه النصوص وأرفعها وأجملها، وأكثرها عمقًا، وأشملها، وأعجبها أثرًا، نهج البلاغة. وإنّ العبارة التي قالها بعضهم في وصفه: «دون كلام الله وفوق كلام البشر» ليست مبالغة في حقّ نهج البلاغة، بل هي حقيقة واقعة» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹ش، ص ۱۸).

٥. دور القرآن في النظر إلى الحاكميّة ونظام الإسلام السياسيّ وتفسيرهما وإعادة تمثيلهما

يعني النظام السياسيّ إدارة شؤون المجتمع وتنظيمها؛ إذ لا يمكن لأيّ مجتمع أن يدوم من دون نظام سياسيّ (عالم، ۱۳۷۳ش، صص ۱۵۱-۱۵۲). أمّا الدولة، فهي بنية سلطويّة تؤسّسها الشعوب بهدف إرساء النظام والقانون والدفاع عن التراب الوطني (آشوری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۳).. وقد استُخدمت مفاهيم السياسة، والنظام السياسيّ، والحكومة، والدولة في الفكر السياسيّ لآية الله الخامنئي وفي معجمه

الاصطلاحي. ويختصّ جزءٌ كبيرٌ من هذه الرؤية، في مجال مفاهيم كالسياسة وغيرها، ببيان اختلاف وجهات النظر الفكريّة في مجال السياسة، مستندًا في ذلك إلى رؤية قرآنيّة تؤصّل هذه المفاهيم وتحدّد أبعادها. ووفقًا للمنهج المذكور آنفًا، فإنّ النصوص الإسلاميّة، وفي مقدّمتها القرآن الكريم، تحتلّ في رؤية آية الله الخامنئي موقع المرجعيّة في الاستجابة لجميع الاحتياجات المرتبطة بحياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، كما أنّها ترسم الأطر العامّة والأسس التي يقوم عليها تنظيم هذه المجالات. كما أنّ منهجه لم يقتصر على الرجوع إلى النصوص الدينيّة، بل شمل أيضًا إعادة تعريف المفاهيم الدينيّة في ضوء معطيات الواقع، مقرونةً بإعادة قراءة السيرة السياسيّة للمعصومين عليهم السلام بوصفها النموذج التطبيقيّ لفهم تلك المفاهيم وتجسيدها في الحياة العامّة (دانشيار، ١٣٩٧ش).

٥-١. أسباب التوظيف وإعادة التعريف السياسيّ للنصوص

تحظى مكانة مشروع تفعيل النصوص والمفاهيم القرآنيّة وإعادة بنائها بتأثير بالغ في رؤية الشهيد آية الله الخامنئي، ويعود السبب الرئيس في ذلك إلى دور فاعليّة السلطة والثقافة الاستعماريّة والهيمنة في إثارة الشكوك، والإقصاء، وتجاهل المفاهيم السياسيّة والاجتماعيّة للإسلام والقرآن، فضلًا إلى التمثيلات السلبيّة عنها، والترويج للجوانب ذات الحدّ الأدنى والحياديّة، أو العنيفة والبدائيّة، وهي توجّهاتٌ تحظى بدعم من قِبَل المؤسّسات الأكاديميّة والجهات التابعة لمراكز ومؤسسات الهيمنة في الغرب. وفي هذا السياق، يقول آية الله الخامنئي: «... توجد بعض المفاهيم القرآنيّة التي سعت يد الاستعمار إلى إبعادنا عنها. ...فالآيات التي تدلّ على الحاكميّة العمليّة للإسلام في حياة المجتمعات ينبغي أن يتعلّمها جميع الناس ويعرفوها» (خامنه‌ای، ١٦/ ٠٣/ ١٣٧٠ش).

وقد بيّن الشهيد آية الله الخامنئي دوافع إعادة بناء النصوص الدينيّة وإعادة

تعريفها في إطار منظومته الفكريّة الدينيّة، معتبرًا أنّها تمثّل «السطور الواضحة والمجسّدة لبرنامج حياة المسلمين»، الأمر الذي يقتضي إعادة النظر في كيفيّة التعامل معها وقراءتها (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٦/ ١٣٨٣ش)، كما يؤكّد أنّ المفاهيم القرآنيّة قد طُرحت بوصفها طريق الهداية الواضح للبشر، والحصن الذي يحول دون الانحراف الفكريّ والعقديّ. ومن هذا المنطلق، فإنّ الحوكمة الإسلاميّة، من منظور سياسيّ، تقوم على القرآن الكريم وتعاليمه، وتستمدّ منه مبادئها وأسسها (خامنه‌ای، ٢٨/ ٠٧/ ١٣٨٨ش).

ويرى كذلك أنّ التعاليم القرآنيّة تشكّل الأساس الذي قامت عليه الثورة الإسلاميّة، والنظام السياسيّ، والدستور في الجمهوريّة الإسلاميّة، وأنّ القرآن الكريم يُعدّ «برنامجًا للحياة» في جميع مجالاتها، ولا سيّما في المجال السياسيّ (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٧٦ش).

ومن ثمّ، يسعى الشهيد آية الله الخامنئي إلى إنجاز عمليّة إعادة تعريف النصوص الدينيّة على مستويين متكاملين: المستوى النظريّ من خلال إعادة تأصيل المفاهيم وبيان دلالاتها، والمستوى التطبيقيّ من خلال تجسيدها في واقع المجتمع ومؤسّساته. وفي الوقت نفسه، يعمل على مواجهة التمثيلات السلبيّة التي تُقدَّم عن الإسلام، وإعادة بناء الوعي المجتمعيّ على أساس الرؤية الإسلاميّة الأصيلة. وفي سياق بيانه لمقوّمات الحوكمة الإسلاميّة، يطرح ثلاثة محاور أساسيّة:

التبيين الصحيح للإسلام والقرآن الكريم (الإسلام المحمّديّ الأصيل)، وتقديم صورة واضحة عن المعرفة الإسلاميّة (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٧/ ١٣٦٨ش).

بيان مفهوم الوليّ والقائد المشرف على المجتمع الإسلاميّ، وتوضيح موقعه ووظيفته في النظام الإسلاميّ (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٧/ ١٣٦٨ش).

السعي إلى إقامة المجتمع الإسلاميّ وترسيخ الحاكميّة السياسيّة الإسلاميّة

(خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٧/ ١٣٦٨ش).

وتشير هذه المحاور جميعها إلى المبرّرات الفكريّة والمنهجيّة التي تستند إليها عمليّة إعادة بناء النصوص الدينيّة وإعادة تمثيلها في فكر الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي.

٥-٢. إعادة بناء الحاكميّة والنظام السياسيّ

تتمثّل النقطة المحوريّة والمنطلق الأساس في هذه الرؤية لإعادة بناء النصوص الدينيّة في التأكيد على الحاكميّة المطلقة لله تعالى؛ إذ تنطلق هذه الحاكميّة من عبوديّة الإنسان لله وطاعته، أي من الإقرار بسلطانه في بعديه التكوينيّ والتشريعيّ. ويرى آية الله الخامنئي أنّ هذا التحوّل يبدأ من أعماق الإنسان ووجدانه، ثمّ يمتدّ أثره ليشمل مختلف مجالات الحياة، ويؤثّر في بنية المجتمع والنظام السياسيّ بأسره (خامنه‌ای، ١٣/ ٠٦/ ١٣٧٨ش).

وقد تجلّى توظيف هذه المفاهيم وإعادة بنائها بصورة واضحة في بنية نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وفي دستورها أيضًا. ومن أبرز الشواهد على ذلك أنّ المادّة الأولى من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة تنصّ على أنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة قد أُسِّس على أساس حكومة الحقّ والعدل التي يرسمها القرآن الكريم. كما تنصّ المادّة الثانية على الإيمان بالله الواحد، القائم على مبدأ «لا إله إلّا الله»، وعلى انحصار الحاكميّة وسلطة التشريع بالله تعالى، مع التأكيد على دور الوحي في بيان الأحكام والقوانين، والتصريح بأنّ بنية النظام الإسلاميّ تستند إلى الكتاب والسنّة بوصفهما المصدرين الأصيلين للتشريع. وتؤكّد المادّة الرابعة من الدستور كذلك أنّ جميع القوانين والأنظمة، المدنيّة، والجزائيّة، والماليّة، والاقتصاديّة، والإداريّة، والثقافيّة، والعسكريّة، والسياسيّة، وغيرها، يجب أن تكون قائمة على الموازين الإسلاميّة.

٥-٣. إعادة تعريف مفهوم السياسة والحكومة الإسلاميّة

في إطار منهج الرجوع إلى القرآن الكريم والإحالة إليه، تناول الشهيد آية الله الخامنئي مفاهيم من قبيل الحكومة والسياسة من منظور قرآنيّ وروائيّ، ساعيًا إلى إعادة تعريفها وإبراز دلالاتها الأصيلة. ويُعدّ النموذج التطبيقيّ الأبرز لهذه الرؤية سياسة الإمام عليّ عليه السلام، التي ينظر إليها بوصفها التجسيد العمليّ للحكومة والسياسة القرآنيّتين. ومن هذا المنطلق، تُطرح المفاهيم التي أُعيد بناؤها وتعريفها في مواجهة الخطاب المنافس، ولا سيّما الفهم الغربيّ الشائع لمفهوم السياسة، الذي كثيرًا ما يقترن بالهيمنة، والمصلحة، والصراع على السلطة، ويحمل في بعض الأحيان دلالات سلبيّة.

أمّا في الخطاب السياسيّ الذي يعيد الشهيد آية الله الخامنئي صياغته انطلاقًا من المفاهيم القرآنيّة، فإنّ السياسة تُفهم بوصفها ممارسةً أخلاقيّةً ورساليّةً تهدف إلى تحقيق العدالة، وهداية المجتمع، وصيانة كرامة الإنسان. وفي هذا السياق، يطرح تساؤلًا محوريًّا مفاده: أيّ نوع من السياسة والحكومة يمكن أن يتشكّل إذا كان قائده يمتلك الشخصيّة الإنسانيّة والإيمانيّة التي تجلّت في الإمام عليّ عليه السلام؟ ومن خلال هذا التساؤل يؤكّد أنّ الإمام عليّ عليه السلام يمثّل المظهر الأكمل للسياسة الإنسانيّة والإلهيّة، وأنّ تجربته في الحكم تجسّد نموذج الإنسان الكامل في إدارة المجتمع. ومن ثمّ، فإنّ هذه السياسة تقف على النقيض من أنماط السياسة والسلطة السائدة في العالم المعاصر، وكذلك من معظم صور الممارسة السياسيّة التي عرفها التاريخ الاجتماعيّ للبشريّة، إذ تقوم على العدل، والقيم الإلهيّة، وخدمة الإنسان، لا على منطق القوّة والهيمنة والمصلحة المجرّدة.

وفي معرض بيانه لمفهوم الحكومة في نهج البلاغة، يقول سماحته: «إنّ أوّل ما ينبغي بحثه هو: هل إنّ الحكومة، من وجهة نظر الإمام عليّ عليه السلام، تعني ما يتبادر

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

إلى الذهن في الثقافة السائدة، قديمًا وحديثًا، من مفاهيم كالحكومة، والهيمنة، والتسلّط، وفرض الإرادة، بل وربّما تمتّع الحاكم أو الحكّام بامتيازات خاصّة في حياتهم؟ أم أنّ للحكومة في ثقافة نهج البلاغة مفهومًا آخر؟... وخلاصة القول: عندما نريد أن نستخلص مفهوم الحكومة من نهج البلاغة... نجد أنّ من هو على رأس الحكومة هو الوالي ووليّ الأمر، والقائم على شؤون الناس، وصاحب تكليف عظيم، وإنسان يحمل على عاتقه أعظم الأعباء وأثقل المسؤوليّات. وفي الجهة الأخرى يقف الناس بكلّ قيمهم، وآمالهم، وكلّ العناصر المكوِّنة لشخصيّتهم، الذين يجب أن تُصان حقوقهم وتُراعى كرامتهم. فهذا هو مفهوم الحكومة، لا التسلّط، ولا الاستبداد، ولا السعي إلى الاستئثار بالمصالح وتحقيق المكاسب» (خامنه‌ای، ۲۹/ ۰۲/ ۱۳٦۰ش).

ومن القضايا الأخرى التي تتجلّى فيها منهجيّة الرجوع إلى النصوص وإعادة تعريف المفاهيم مسألة مصدر الحاكميّة ومنشأ الحكومة. فوفقًا للثقافة السياسيّة السائدة، قديمًا وحديثًا، يُنظر إلى الحكومة على أنّها ثمرة القوّة والغلبة والاقتدار. أمّا في الرؤية الإسلاميّة، فإنّ منشأ الحاكميّة يستند إلى الولاية وإلى منظومة من القيم الإلهيّة والمعنويّة؛ ولذلك فإنّ الحكومة، في المفهوم القرآنيّ والروائيّ، ليست غايةً في ذاتها، وإنّما هي وسيلة لتحقيق المقاصد الإلهيّة والقيم الروحيّة السامية، وتجسيد العدالة، وإقامة المجتمع الصالح (خامنه‌ای، ۲۹/ ۰۲/ ۱۳٦۰ش). ومن المسائل المحوريّة الأخرى التي أعاد الشهيد آية الله الخامنئي صياغتها في إطار مفهوم الحكومة الإسلاميّة، هي أنّ الحاكميّة الإلهيّة لا تتعارض مع حقّ الناس في تقرير مصيرهم. وفي هذا السياق يقول: «في الإسلام، لا يوجد أيّ تعارض بين حاكميّة الله تعالى وبين حاكميّة الناس على مصيرهم» (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٥/ ١٣٦٢ش).

وفي إطار إعادة تعريف مفهوم الحكومة في الإسلام، يرى سماحته أنّ جوهرها يتمثّل في إقامة حاكميّة الإسلام في المجتمع؛ أي إقامة مجتمع تكون فيه الأحكام، والقوانين، والعلاقات الاجتماعيّة، والأنظمة المنظِّمة لشؤون الحياة مستندةً إلى القرآن الكريم وتعاليم الإسلام، مع السعي العمليّ إلى تطبيقها وتجسيدها في الواقع (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٥/ ١٣٦٢ش). واستنادًا إلى قوله تعالى في الآية الرابعة والعشرين من سورة الأنفال، يعتقد القائد الشهيد أنّ القرآن الكريم ينبغي أن يكون الحاكم على حياة المجتمع، والمرجع الذي يوجّه مسيرته، بحيث تتشكّل في ظلاله معرفة الإنسان وبصيرته، ويغدو الإيمان بالله تعالى وبرسالات الأنبياء عليهم السلام الركيزة الأساسيّة التي تقوم عليها الحكومة الإسلاميّة والقرآنيّة، والمعيار الذي تستند إليه في بناء المجتمع وإدارته، حيث يقول: إنّ من التعاريف القرآنيّة للنظام الإسلاميّ المقدّس وللحكومة الإسلاميّة... أنّ الأساس الذي تقوم عليه الحكومة الإسلاميّة، والمعيار الرئيس الذي يميّزها، هو ترسيخ الإيمان؛ الإيمان بالله، والإيمان بتعاليم الأنبياء، والسير في الصراط المستقيم الذي وضعه أنبياء الله أمام الناس» (خامنه‌ای، ٠١/ ٠١/ ١٣٨٩ش).

٥-٤. إعادة تمثيل النظام السياسيّ وإعادة بنائه

ويمثّل بناء النظام بُعدًا أساسيًّا آخر في منهجيّة النظر إلى النصوص، والإحالة إليها، وإعادة البناء؛ إذ تنتقل المنظومة الفكريّة في هذه المرحلة من حيّز التنظير إلى ميدان التطبيق والممارسة. وفي هذا الإطار، ينظر الشهيد آية الله الخامنئي إلى بناء النظام بوصفه عمليّةً مستمرّةً ومتجدّدة، لا مشروعًا ينتهي بمجرد تأسيس الدولة، بل مسارًا دائمًا من التطوير والتكامل. وللتعبير عن هذه الحقيقة، شبّه عمليّة بناء النظام بنهرٍ جارٍ يتدفّق باستمرار، ويتجدّد يومًا بعد يوم، بما يعكس أنّ

إعادة البناء ليست حدثًا عابرًا، وإنّما عمليّة متواصلة تقوم على المراجعة الدائمة، والتقويم المستمرّ، وإصلاح الأساليب والآليّات التنفيذيّة، مع الحفاظ على ثبات المبادئ والأسس والقيم الحاكمة. ومن ثمّ، فإنّ التطوير في هذا المنظور ينصبّ على الوسائل والتكتيكات، لا على الأصول والثوابت التي يستند إليها النظام الإسلاميّ. وفي بيانه لمفهوم بناء النظام يقول: «إنّ بناء النظام... ليس عمليّةً فجائيّةً أو آنيّةً تُنجز دفعةً واحدة؛ فليس معناه أنّنا نستنبط نظامًا من الفقه، ونقيم الدليل عليه، ثمّ نضعه موضع التنفيذ، وبذلك ينتهي الأمر. كلّا، ليس الأمر كذلك. إنّ بناء النظام عمليّةٌ مستمرّةٌ ومتواصلة؛ ينبغي أن تُستكمَل يومًا بعد يوم، وأن تُستتمّ بصورة دائمة. وقد نكون أخطأنا في موضعٍ ما، ولكنّ المهمّ هو أن نصحّح هذا الخطأ، وأن نصلح أنفسنا؛ فهذا جزءٌ مكمّل لعمليّة بناء النظام، لا أن نهدم ما أُنجِز في الماضي. فعندما نقول إنّ بناء النظام عمليّةٌ جارية، فليس معنى ذلك أن نهدم كلّ ما بنيناه وأسّسناه... كلّا، بل المطلوب هو المحافظة على ما بنيناه، ونرفع نواقصه، ونكمّله؛ وهذه مهمّةٌ ضروريّة» (خامنه‌ای، ۱۷/ ۰۶/ ۱۳۹۰ش).

في إطار بناء النظام السياسيّ، يُعدّ أحد الأبعاد المهمّة هو إعادة تمثيل الخصائص القرآنيّة للنظام السياسيّ. وفي إعادة تمثيل وبناء نظام سياسيّ يرتكز على القرآن، تمّت دراسة خصائص بالإحالة إلى القرآن، وهي كالتالي:

أوّلًا: التوجّه الإلهيّ والإيمانيّ وترسيخ الإيمان في المجتمع على نحوٍ واقعيّ وعمليّ، وهو ما يعدّه السمة الرئيسة والمعيار الأساس الذي يميّز النظام الإسلاميّ (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۸۹ش). وفي التوجّه القرآنيّ للنظام السياسيّ، لا يُقبل اتّباع غير اللّه (خامنه‌ای، ۲۶/ ۰۱/ ۱۳۷۱ش). وبعبارة أخرى، يرى الشهيد آية الخامنئي أنّ الإيمان باللّه تعالى يمثّل الجوهر والأساس البنيويّ للنظام الإسلاميّ، في حين تمثّل الشريعة الإسلاميّة الإطار التشريعيّ والتنظيميّ الذي تتجلّى من خلاله تلك

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

الحقيقة الإيمانيّة في واقع الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

«إنّ هذا النظام الإسلاميّ يمتلك مادّةً أصليّةً تتمثّل في الإيمان بالله والغيب، كما يمتلك قالبًا وصورةً تتمثّل في الشريعة الإسلاميّة (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٧٣ش).

ثانيًا: إقامة القسط والعدل في المجتمع. وقد دُرست هذه الخاصيّة في ضوء تفسير الآية ٢٥ من سورة الحديد، حيث يقول الشهيد آية الله الخامنئي:

«إنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، خلال السنوات القليلة التي تولّى فيها الخلافة والحكومة، أثبت أنّ الأولويّة في نظر ذلك العظيم كانت إقامة العدل الإلهيّ والإسلاميّ. أي إنّ العدالة تعني تحقيق الهدف الذي بيّنه القرآن الكريم من إرسال الرسل وإنزال الكتب والشرائع السماويّة، حيث قال تعالى: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥)، أي إقامة القسط الإلهيّ» (خامنه‌ای، ٣٠/ ٠٣/ ١٣٧١ش).

ثالثًا: ينبغي للنظام السياسيّ أن يتحلّى بالثبات على الموقف والقول الثابت. وقد تناول الشهيد آية الله الخامنئي هذه الخصّيصة من خلال تحليل وتفسير الآية السابعة والعشرين من سورة إبراهيم (خامنه‌ای، ١٦/ ٠٤/ ١٣٩٣ش). ويقصد بسنّة الله تعالى في هذا السياق أنّ تحقّق الثبات والاستقامة في أيّ زمان أو مرحلة تاريخيّة يستتبع النصرة الإلهيّة؛ فمتى التزم الإنسان والمجتمع بمبدأ الثبات على الحقّ والتمسّك بالقيم الإلهيّة، فإنّ العون والتأييد الإلهيّ يكونان ملازمين لهذا المسار.

رابعًا: في مجال بناء النظام، طرح الشهيد آية الله الخامنئي مسألة «التحوّل» بوصفها إحدى السنن الحاكمة في حياة الإنسان والتاريخ البشريّ، كما تناول عمليّات صناعة القرار واتّخاذه في مؤسّسة الولاية ضمن إطار نظريّة «الولاية المطلقة للفقيه»، وفي سياق استراتيجيّة «المرونة»؛ إذ يرى أنّ هذه المؤسّسة ينبغي أن تكون قادرةً على تطوير ذاتها باستمرار، ومواصلة حركتها نحو الأمام، والتكيّف

مع التحوّلات (خامنه‌ای، ۱۷/ ۰۶/ ۱۳۹۰ش). وبالطبع، فإنّ «المرونة» لا تعني الاستسلام والخضوع للضغوط الأجنبيّة الخارجيّة بهدف الانصياع للقوالب والنماذج الغربيّة في عمليّة التغيير والتطوير، بل تعني امتلاك النظام القدرة على التجديد الداخليّ، ومراجعة الآليّات والأساليب بما يحافظ على أصوله ومبادئه الثابتة. وفي هذا الإطار، يُنظر إلى تأسيس النظام السياسيّ والحكومة في الإسلام بوصفه مسارًا صيروريًّا وتحوليًّا يهدف إلى تفعيل استعدادات الإنسان نحو العلوّ والكمال والترقّي، في مقابل ما يمتلكه الإنسان أيضًا من قابلية الانحدار والسقوط؛ ومن ثمّ فإنّ وظيفة النظام الإسلاميّ تتمثّل في توجيه حركة الإنسان والمجتمع نحو مسار التكامل والرقيّ(خامنه‌ای، ۲۰/ ۰۷/ ۱۳۹۱ش).

خامسًا: تُعدّ مواجهة العوامل والعناصر المناهضة للإنسان والمخالفة لسعادته من الخصائص الأخرى للنظام الإسلاميّ (خامنه‌ای، ۲۱/ ۰۳/ ۱۳۷۷ش). وقد أُشير إلى هذه المسألة من خلال تفسير الآيات (۱۱-۱۷) من سورة المدّثّر (خامنه‌ای، ۱۹/ ۰۴/ ۱۳۸۹ش).

النتيجة

لقد كانت القضيّة الرئيسة لهذا البحث هي دراسة دور القرآن الكريم وتحليله والكشف عن موقعه في الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي. وقد جرى تناول هذه المسألة، في ضوء الإطار النظريّ للبحث، من خلال «المنهج النصّيّ» القائم على أسلوب «النظر إلى النصوص والإحالة إليها»، وإعادة تمثيل النصّ وإعادة بنائه بما يجعله ناظرًا إلى الفعل أو مؤسّسًا له.

إنّ إعادة قراءة النصوص الدينيّة، والتوعية بمضامينها، وفي مقدّمتها القرآن الكريم، تشمل جميع الأعمال والأنشطة العلميّة والثقافيّة للشهيد آية الله العظمى

السيد علي الخامنئي قبل الثورة الإسلاميّة وبعدها. وتتمثّل السمة الأساسيّة لرؤيته في توظيف النصوص الدينيّة في إقامة التواصل مع المضامين السياسيّة والاجتماعيّة لهذه النصوص، وإيصال دلالاتها إلى المجتمع، فضلًا عن اعتماده رؤيةً تطبيقيّةً وواقعيّةً للمضامين القرآنيّة. ويمتاز هذا المنهج بامتلاكه أفقًا واضحًا واستشرافيًّا للمستقبل؛ إذ يرى ضرورة أن تُنظَّم جميع السياسات، والتوجّهات العامّة، وكذلك بنية النظام السياسيّ وسلوك المجتمع، وفق الهداية القرآنيّة، بما يهيّئ الأرضيّة اللازمة لإحداث التحوّل والتغيير في الفرد والمجتمع.

يتجلّى منهج النظر إلى النصوص، والإحالة إليها، وإعادة تمثيلها في توظيف المصادر الدينيّة، ولا سيّما القرآن الكريم ونهج البلاغة، بصورة واسعة وبارزة. وقد تأثّرت جميع مراحل الحياة السياسيّة للشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي بهذا المنهج القائم على الرجوع إلى النصّ القرآنيّ، وإعادة تمثيله، والتوعية بمضامينه، وإعادة بنائه وتفعيله في الواقع. وقد برزت مرحلتان مهمّتان من الجهد الفكريّ للشهيد آية الله الخامنئي خلال مقطعين حاسمين؛ تمثّلت الأولى في المرحلة السابقة على الثورة الإسلاميّة، حيث انصبّ اهتمامه على بناء مشروع المواجهة والمقاومة. فقد بذل في هذه المرحلة جهدًا متواصلًا لا يعرف الانقطاع من أجل نشر الوعي، ثمّ تحقيق حالة من الانبعاث والتحوّل في المجتمع، في مواجهة استبداد النظام الملكيّ آنذاك، ومنهجه المناهض للدين والقائم على الظلم وعدم العدالة. وكان هذا الجهد مزيجًا من الصبر الاستراتيجيّ، والعمل العلميّ والثقافيّ الدؤوب، والأمل بالمستقبل.

أمّا المرحلة الثانية من المشروع والبرنامج الفكريّ والسياسيّ والثقافيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ، فكانت بعد الثورة الإسلاميّة، حيث جرى توظيف منهج النظر إلى النصوص، والإحالة إليها، وإعادة بنائها وتمثيلها، إلى جانب تفعيل المفاهيم القرآنيّة

وتطبيقها برؤية اجتماعيّة وسياسيّة، في مجالات متعدّدة؛ من أبرزها بناء النظام السياسيّ، وبيان الخصائص والمعايير القرآنيّة للنظام الإسلاميّ، وإعادة بناء الثقافة الإسلاميّة الرفيعة، فضلًا عن إعادة صياغة العديد من المفاهيم الدينيّة والفكريّة في ضوء المرجعيّة القرآنيّة. وعلى مستوى أوسع وأشمل، يمكن النظر إلى المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئي في إطار مشروعٍ متكامل للفكر الإسلامي، يتّخذ من المجتمع محورًا له، ويقارب مختلف قضاياه وشؤونه.

ومن النتائج المترتّبة على هذا البحث يمكن الإشارة إلى نقاط جديرة بالاهتمام:

أوّلًا: إنّ المشروع الفكريّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ واجه خطابات العصر والنظريّات المنافسة، إلّا أنّه لم يتأثّر بالأدبيّات الخطابيّة ذات التوجّه اليساريّ أو الماركسيّ أو الليبراليّ بل كان له أدبيّاته الخطابيّة الأصيلة التي امتزجت بالنصوص الدينيّة الأصيلة كالقرآن الكريم.

ثانيًا: لقد كان منهج الفكر الدينيّ والسياسيّ للشهيد آية اللّه الخامنئيّ، سواء في مشروع الكفاح والمقاومة - ولا سيّما بعد الثورة الإسلاميّة وفي مواجهة نظام الهيمنة- أو في أبعادها الإيجابيّة المتمثّلة في بناء النظام السياسيّ وإعادة تعريفه، معتمدا نهج عقلانيّ واستراتيجيّة قائمة على الصبر الاستراتيجيّ.

ثالثًا: لقد قدّم نموذجًا علميًّا وواقعيًّا «للاهوت الثوريّ» بالاعتماد على النصوص الدينيّة، وأظهر ذلك في المجالين النظريّ والعمليّ على حدّ سواء.

رابعًا: إنّ من أبرز العوامل التي أدّت إلى غياب الاهتمام بالمنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئي وعدم دراسة فكره الدينيّ والسياسيّ بصورة دقيقة، هو حجاب المعاصرة وقرب التجربة الزمنيّ منه؛ إذ إنّ حضور الفكر وتوفّره لا يعني بالضرورة إدراكه وفهمه. وإنّ إعادة قراءة التاريخ وإعادة تمثيل المُنجزات العلميّة

والثقافيّة له ستكشف عن حجم إسهاماته وخدماته الفكريّة والحضاريّة لإيران.

خامسًا: إنّ شهادته تمثّل رمزًا وتجسيدًا واقعيًّا، وتوقيعًا دمويًّا في سجلّ تاريخ أرض إيران العريقة؛ إذ نقل مفهوم «المقاومة» من حيّز النصّ والفكرة إلى ساحة الفعل والممارسة بصورة واعية وملموسة، مقدّمًا بذلك نموذجًا حيًّا للشعب الإيرانيّ وللعالم أجمع.

المصادر

* القرآن الکریم

آشوری، داریوش. (۱۳۹۱ش). دانشنامه سیاسی. تهران: نشر مروارید.

اسماعیلی، حمیدرضا؛ مسعودنیا، حسین؛ امام جمعه زاده، سیدجواد و آقا حسینی، علیرضا. (۱۳۹۵ش). تحلیلی بر ایدئولوژی سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای در سه دهه ۱۳٤۰ تا ۱۳٦۰. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ٦(۱۹)، صص ۵۱-۷۲.

اسماعیلی صدرآبادی، محمد؛ موسوی، سیدمحمد و حیدری، سارا. (۱٤۰۱ش) ظرفیت‌های سیاسی تدبر قرآنی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای. پژوه نامه فقه و علوم اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۰۷-۱٤٤.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۰/۰۲/۲۹ش). بیانات در اولین کنگره‌ی بین‌المللی نهج‌البلاغه. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23349.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۲/۰۵/۱٤ش). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25307.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦٤/۰۱/۲۳ش). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21774.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۸/۰۷/۲٦ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امام جعفر صادق علیه السلام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2206.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۰۳/۱٦ش). بیانات در دیدار با جمعی از قاریان قرآن. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2463.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱/۰۱/۲۶ش). بیانات در جلسه بیست و دوم تفسیر سوره بقره. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17177.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱/۰۳/۳۰ش). بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2625.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۳/۰۳/۱٤ش). بیانات در مراسم پنجمین سالگرد ارتحال امام‌رحمه‌الله. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2717.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷٦/۰۳/۱٤ش). بیانات در هشتمین سالگرد رحلت امام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2843.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۰۳/۲۱ش). بیانات در دیدار جمع کثیری از مردم آمل. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2891.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰٦/۱۳ش). بیانات در دیدار دانشجویان و دانش‌آموزان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24658.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۰۵/۰۱ش). دیدار بیانات در دیدار اصحاب فرهنگ و هنر. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3074.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۰۳/۲۷ش). بیانات در دیدار نمایندگان هفتمین دوره‌ی مجلس شورای اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3235.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۰۶/۲۶ش). بیانات در دیدار قاریان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3249.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۷/۲۸ش). بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۱/۰۱ش). بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9054.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۴/۱۹ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9714.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۶/۱۷ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17226.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۷/۲۰ش). بیانات در دیدار معلمان و اساتید. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21153.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۱۰/۱۹ش). بیانات در دیدار مردم قم در سالروز قیام دی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10832.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۱/۳۰ش). بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور در آستانه‌ی میلاد باسعادت حضرت فاطمهٔ زهرا (س). قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26155.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۴/۱۶ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26908.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (چاپ بیست‌ویکم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶ش «الف»). بیان قرآن، تفسیر سوره مجادله. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶ش «ب»). تفسیر سوره برائت. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹ش). نهج البلاغه: شرح خطبه اول در موضوع نبوت. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.

خوشمنش، ابوالفضل؛ طیاری‌نژاد، رامین و قاسمی قلعه بهمن، محمود. (۱۴۰۲). الگوپردازی مرجع یافتگی قرآن کریم از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. کتاب قیم، ۱۳(۲۸)، صص۱۷۷- ۱۹۹.

دانشیار، علیرضا. (۱۳۹۷ش). بررسی تفسیر سیاسی مفاهیم قرآنی در دوران انقلاب اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۵(۵۲)، صص ۹۷-۱۱۶.

روشنایی، پرهام؛ عمیدی مظاهری، نوید و امامی، سیدمجید. (۱۳۹۷ش) الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۱(۲)، صص ۳۱-۶۰.

سید قطب. (بی‌تا). آینده در قلمرو اسلام (مترجم: سیدعلی خامنه‌ای). تهران: انتشارات اوج.

شیخ‌زاده، عزیزالله؛ تقی‌پور، مهدی؛ سادات امینی، بتول. (۱۴۰۲ش). شرایط مدیر و حاکم جامعه در قرآن از منظر امام خامنه‌ای. مطالعات قرآن و علوم، ۷(۱۴)، صص ۷۷-۱۰۵.

عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳ش). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.

Edward Said. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Edward Said. (1994) .*Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

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

Qur'an-Based Civilization Building According to the Theory of the 250-Year Human: An Examination of the Political Thought of Martyr Ayatollah Khamenei, with Emphasis on Divine Traditions*

Seyyed Sajjad Ale Seyyed Ghafour
Graduate of the Qom Seminary; Ph.D. in Political Science and Official Researcher, Department of Qur'anic Exegesis, Research Center for Political Sciences and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. aleghafoor@isca.ac.ir

Abstract

Objective: The theory of the 250-Year Human, formulated by Martyr Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, is not merely a historical narrative but a theoretical framework with profound civilizational and Qur'anic implications. This study aims to explain the relationship between this theory and the six divine traditions of the Qur'an—trial (ibtilāʾ), succession (istikhlāf), divine support (naṣr), respite (imhāl), gradual entrapment (istidrāj), and deferred reprieve (imlāʾ)—as immutable laws governing history, and to examine their role in the construction of a new Islamic civilization. The central question is how the model of the 250-Year Human can serve as the foundation for a process of

* Ale Seyyed Ghafour, S. (2026). Qur'an-Based Civilization Building According to the Theory of the 250-Year Human: An Examination of the Political Thought of Martyr Ayatollah Khamenei, with Emphasis on Divine Traditions. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 6*(1), pp. 60-97. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75813.1090

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/06/10 ● **Revised:** 2025/08/12 ● **Accepted:** 2025/09/10 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

civilization-building rooted in the recurring divine traditions of the Qur'an without falling into historical determinism or being reduced to a merely descriptive framework.

Method: This research employs a descriptive-analytical method based on Qur'anic verses, the statements of the martyred Leader, contemporary Qur'anic commentaries (*al-Mīzān* and *Tasnīm*), and an inductive thematic analysis of his speeches. The analytical process proceeded in three main stages: (1) extracting the divine traditions related to civilization-building from the Qur'an; (2) identifying the eight stages of the 250-Year Human model through thematic analysis of the Leader's statements; and (3) examining the relationship between these two components in order to formulate a theoretical model.

Major Findings: The findings indicate that the 250-Year Human represents the practical embodiment of the six divine traditions through continuous resistance against tyranny. However, this embodiment results from conscious and voluntary action rather than inevitable historical determinism. This movement began with the Prophet's exemplary system, characterized by seven foundational principles—faith, justice, knowledge, brotherhood, morality, dignity, and productive work. It continued through Imam Ali's strategic silence and Imam Hasan's prudent peace, reached its climax at Karbala through the role of Lady Zaynab (peace be upon her), and was sustained through scholarly networks and the institution of deputyship during the era of Imam al-Baqir and Imam al-Sadiq, extending into the period of the Occultation. In response to the criticism that the theory may imply historical determinism, the article argues that strategic unity signifies a shared ultimate objective rather than uniform methods. The diversity of the eight strategic approaches—from peace to uprising—clearly demonstrates the agency and free will of historical actors operating within the framework of divine traditions. Furthermore, the seven principles of the Prophetic system are correlated with practical civilizational domains such as the

resistance economy (justice), indigenous scientific development (knowledge), and the Islamic-Iranian model of progress (work and dynamism), thereby extending the theory from the conceptual level to practical application.

Conclusion

The study derives a three-dimensional theoretical model of civilization-building consisting of: (1) the spiritual-identity dimension, (2) social networking and institution-building, and (3) capacity-building for the advent of the promised future. Within this framework, the Islamic Revolution is presented as one link in the same historical chain and as a preparatory stage for the emergence of a new Islamic civilization. The study concludes that Qur'an-based civilization-building is impossible without a profound understanding of both the divine traditions and the theory of the 250-Year Human, interpreted through a critical and non-deterministic perspective. This theory highlights active patience, continuous Imamate, and the collective will of the Muslim community in realizing the Qur'anic promise of succession (*istikhlāf*).

Keywords
Qur'an-Based Civilization Building; Divine Traditions; 250-Year Human; Martyr Ayatollah Khamenei; Islamic Revolution; Mahdist Civilization; Historical Determinism (Critique).

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

بناء الحضارة القائم على نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»؛ دراسة تحليليّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئيﷺ مع التركيز على السنن الإلهيّة*

السيد سجاد آل السيد غفور
خرّيج الحوزة العلميّة بقم؛ حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة، وباحث رسميّ في قسم تفسير القرآن، معهد أبحاث العلوم والفكر السياسيّ، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
aleghafoor@isca.ac.ir

الملخّص

لا تمثّل نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، التي صاغها القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، مجرّد سرديّة تاريخيّة، بل تعدّ إطارًا نظريًّا ينطوي على دلالات حضاريّة وقرآنيّة عميقة. وتهدف هذه الدراسة إلى تبيين العلاقة بين هذه النظريّة والسنن الإلهيّة القرآنيّة الستّ الواردة في القرآن الكريم، وهي :الابتلاء، والاستخلاف، والنصر، والإمهال، والاستدراج، والإملاء، بوصفها قوانين إلهيّة ثابتة تحكم حركة التاريخ، كما تسعى إلى تبيين دور هذه النظريّة في عمليّة بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وتتمثّل الإشكاليّة الرئيسة للدراسة في بيان الكيفيّة التي يمكن من خلالها لنموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا أن يشكّل أساسًا نظريًّا لعمليّة بناء الحضارة

* آل السيد غفور، السيد سجاد. (٢٠٢٦م). بناء الحضارة القائم على نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»؛ دراسة تحليليّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئيﷺ مع التركيز على السنن الإلهيّة. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٦٠-٩٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75813.1090

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/١٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/١٢ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/١٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

استنادًا إلى السنن القرآنيّة المتكرّرة، من من دون أن يقع في الحتميّة التاريخيّة أو الاختزال الوصفيّ المحض (الهدف).

واعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفيّ-التحليليّ، مستندة إلى آيات القرآن الكريم، وبيانات سماحة القائد الشهيد، والتفاسير المعاصرة، ولا سيّما الميزان وتسنيم، فضلًا عن التحليل الموضوعيّ الاستقرائيّ لمضامين بياناته. وقد جرت عمليّة التحليل عبر ثلاث مراحل رئيسة: ١. استخراج السنن الإلهيّة المرتبطة ببناء الحضارة من خلال النصّ القرآنيّ. ٢. تحديد المراحل الثماني لنموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، بالاعتماد على التحليل الموضوعيّ الاستقرائيّ لمضامين البيانات. ٣. دراسة العلاقة بين هذين المكوّنين؛ أي السنن الإلهيّة والنموذج المذكور، بهدف التوصّل إلى نموذج نظريّ يفسّر آليّة بناء الحضارة الإسلاميّة في ضوء الرؤية القرآنيّة (منهج الدراسة).

وتُظهر نتائج الدراسة أنّ نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا تمثّل التجسيد العمليّ للسنن الإلهيّة الستّ في المقاومة المستمرّة ضدّ الطواغيت، غير أنّ هذا التجسيد من قبيل الفعل الواعي والاختيار، وليس تحقّقًا جبريًّا محتومًا. وقد انطلقت هذه الحركة من النظام النبويّ النموذجيّ القائم على سبعة مؤشّرات أساسيّة، هي :الإيمان، والعدل، والعلم، والأخوّة، والأخلاق، والعزّة، والعمل. ثمّ تواصلت من خلال الصمت الاستراتيجيّ للإمام عليّ عليه السلام، والصلح الحكيم للإمام الحسن عليه السلام، وبلغت ذروتها في نهضة عاشوراء بما اضطلعت به السيدة زينب (سلام الله عليها) من دورٍ محوريّ، ثمّ استمرّت عبر بناء الشبكات العلميّة وتنظيم الوكالة في عصر الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وصولًا إلى مرحلة الغيبة. وفي معرض الردّ على الإشكال القائل باحتمال انطواء هذه الرؤية على نزعة جبريّة، تؤكّد الدراسة أنّ وحدة الاستراتيجيّة لا تعني وحدة الأساليب، وإنّما تعني الاشتراك في الغاية النهائيّة، بينما يكشف تنوّع التكتيكات الثانية، الممتدّة من الصلح إلى القيام، بوضوح عن حضور الإرادة والاختيار لدى الفاعلين التاريخيّين ضمن إطار السنن الإلهيّة؛ كما تمّت مطابقة المؤشّرات السبعة للنظام النبويّ مع المجالات الموضوعيّة للحضارة، مثل الاقتصاد المقاوم (العدل)، والعلم الوطنيّ (المعرفة)، والنموذج الإسلاميّ-الإيرانيّ للتقدّم (العمل والحركة)، بما ينقل عنصر الابتكار من المستوى النظريّ إلى المستوى التطبيقيّ والإجرائي (العمليّ) (أهمّ النتائج).

وتستخلص الدراسة من هذا النموذج نموذجًا نظريًّا ثلاثيّ الأبعاد لبناء الحضارة، يقوم على ثلاثة أبعاد رئيسة: البعد الروحيّ والهويّاتي، وبناء الشبكات الاجتماعيّة، وبناء القدرات والتهيئة للظهور. وفي ضوء هذا النموذج، تُقدَّم الثورة الإسلاميّة بوصفها حلقةً من حلقات هذه السلسلة التاريخيّة، وممهّدةً لقيام الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وتخلص الدراسة إلى أنّ بناء الحضارة القرآنيّة لا يمكن أن

يتحقّق من دون فهم عميق للسنن الإلهيّة ولنظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، وذلك في إطار قراءة نقديّة ترفض الحتميّة التاريخيّة؛ إذ تجسّد هذه النظريّة معاني الصبر الفعّال، واستمرار الإمامة، والإرادة الجماعيّة للأمّة في تحقيق الوعد الإلهيّ بالاستخلاف (الاستنتاج).

الكلمات المفتاحيّة

بناء الحضارة القرآنيّة، السنن الإلهيّة، الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، الثورة الإسلاميّة، الحضارة المهدويّة، الحتميّة التاريخيّة (نقدها).

المقدّمة

يُعدّ بناء الحضارة القرآنيّة، بوصفه عمليّةً تتشكّل فيها القيم، والمؤسّسات، والبنى الاجتماعيّة على أساس الرؤية التوحيديّة والسنن الإلهيّة الواردة في القرآن الكريم، أحد أكثر المفاهيم محوريّةً في خطاب الثورة الإسلاميّة في إيران. وعلى خلاف التصوّرات العلمانيّة للحضارة، التي تحصر مفهومها في عناصر مثل النموّ الاقتصاديّ، أو التقدّم العلميّ، أو القوّة العسكريّة، فإنّ بناء الحضارة القرآنيّة يرتكز على ثبات السنن الإلهيّة الحاكمة لمسار التاريخ، وعلى الدور الفاعل للإرادة الجماعيّة للمؤمنين في تحقيق الوعود الإلهيّة، وفي مقدّمتها وعد الاستخلاف. وانطلاقًا من هذه الرؤية، فإنّ أيّ محاولة للتنظير للحضارة الإسلاميّة تقتضي العودة إلى القرآن الكريم بوصفه المرجع الأساس، ودراسة التجلّيات التاريخيّة لهذه السنن الإلهيّة في سيرة المعصومين عليهم السلام.

ومن بين الأطر التحليليّة المعاصرة، تُعدّ نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، التي صاغها الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، من أكثر المحاولات أصالةً وابتكارًا في تقديم قراءة موحّدة للسيرة السياسيّة للأئمّة المعصومين عليهم السلام، تمتدّ من عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلى نهاية عصر الغيبة الصغرى. ووفقًا لهذه النظريّة، فإنّ الأئمّة عليهم السلام يشكّلون جبهةً واحدةً وإنسانًا واحدًا، انتهج أساليب متعدّدة لتحقيق هدف واحد، هو صيانة الإسلام المحمّديّ الأصيل والتمهيد لقيام حكومة العدل العالميّة (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، ص ١٥). وعلى الرغم من الاهتمام الواسع الذي حظيت به هذه النظريّة في الأوساط العلميّة، فإنّ ثمّة إشكاليّة محوريّة لا تزال بحاجة إلى مزيد من البحث، وهي: ما طبيعة العلاقة بين نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا وبين السنن الإلهيّة الواردة في القرآن الكريم؟ وكيف يمكن الإفادة من هذه العلاقة في بناء نموذج قرآنيّ لعمليّة بناء الحضارة؟ وبعبارة أخرى، هل يمثّل الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا مجرّد نموذج سرديّ لتفسير التاريخ، أم أنّه يجسّد

بصورة عمليّة القوانين الإلهيّة الثابتة التي تحكم التاريخ، مثل سنّة الابتلاء، والاستخلاف، والنصر، والإمهال، والاستدراج، والإملاء؟ إنّ الإجابة عن هذا التساؤل تمثّل مدخلًا أساسيًّا لفهم البعد الحضاريّ لهذه النظريّة، والكشف عن قدرتها على تفسير مسار التاريخ الإسلاميّ وتوجيه مشروع بناء الحضارة القرآنيّة.

وعلى الرغم من أنّ النظريّات الحضاريّة ذات المنحى العلمانيّ، كـ «نظرية الدورات الحضاريّة عند ابن خلدون أو نظرية التحدّي والاستجابة عند توينبي»، فضلًا عن المقاربات التاريخيّة البحتة، قد تناولت تحليل مسارات صعود المجتمعات وأفولها، فإنّ أبرز مواطن القصور فيها يتمثّل في إغفال دور الإرادة الجماعيّة للمؤمنين والسنن الإلهيّة بوصفهما المحرّك الأساس للتاريخ. وانطلاقًا من نقد هذه الرؤى، يجادل هذا البحث بأنّ بناء الحضارة القرآنيّة، بخلاف النماذج القائمة على الحتميّة التاريخيّة أو الرؤية الماديّة المحضة، إنّما يقوم على الاختيار الواعي والإرادة الحرّة في إطار القوانين الإلهيّة الثابتة التي تحكم حركة التاريخ.

١. خلفيّة الدراسة

تُظهر مراجعة الدراسات السابقة في هذا المجال أنّ البحوث المتعلّقة بنظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا يمكن تصنيفها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأوّل: الدراسات التاريخيّة – السرديّة، التي استندت إلى كتاب «انسان ٢٥٠ ساله»[١] (خامنه‌اى، ١٣٩٠ش) وإلى الدراسات المتقاربة معه، حيث ركّزت على وحدة الاستراتيجيّة لدى الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وسعت إلى إعادة قراءة سيرتهم السياسيّة من منظور شموليّ يبرز وحدة المشروع والأهداف رغم اختلاف الظروف والأساليب (محرمى؛ تابنده، ١٣٩٩ش و١٤٠١ش).

١. الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا».

الاتجاه الثاني: الدراسات القرآنيّة – التفسيريّة، التي خُصّصت لتبيين السنن الإلهيّة، مثل الاستخلاف، والنصر، والإمهال، في التفاسير المعاصرة، ولا سيّما الميزان وتسنيم، وكذلك في فكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر. غير أنّ هذه الدراسات انصبّ اهتمامها في الغالب على التأصيل النظريّ للسنن التاريخيّة، ولم تُولِ عنايةً كافيةً لاستجلاء تجلّياتها التطبيقيّة في سيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

الاتجاه الثالث: الدراسات الحضاريّة الحديثة وأبحاث المقاومة، التي حاولت الربط بين نموذج شبكة الوكالة في عصر الإمام الصادق عليه السلام وبين محور المقاومة المعاصر (موسوى، ١٣٩٩ش)، أو بحث العلاقة بين الحضارة الإسلاميّة الحديثة وبين الفكر السياسيّ للقائد الشهيد.

وعلى الرغم من هذه الجهود العلميّة، فإنّ الثغرة الرئيسة لا تزال تتمثّل في غياب دراسة منهجيّة متكاملة تستطيع أن تربط بين ثلاثة مكوّنات أساسيّة ضمن نموذج نظريٍّ متماسك، هي: السنن الإلهيّة في القرآن الكريم، ونموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا بوصفه التجسيد التاريخيّ لهذه السنن، وعمليّة بناء الحضارة القرآنيّة. كما أنّ المقارنة بين هذه النظريّة وبين نظريّات الدورات الحضاريّة لدى ابن خلدون وتوينبي، وإن كانت قابلةً للطرح في الهوامش، لم تُصغ إلى اليوم في إطار يربطها بالأهداف الحضاريّة التي تنشدها نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا. ومن هذا المنطلق، تسعى الدراسة الحالية إلى سدّ هذه الثغرة من خلال استخراج نموذج نظريّ ثلاثيّ الأبعاد، يرتكز على: البعد الروحيّ والهويّاتي، وبناء الشبكات الاجتماعيّة، وبناء القدرات والتهيئة للظهور، وذلك بهدف تقديم إطار نظريّ متكامل لبناء الحضارة، يستند إلى السنن الإلهيّة المتكرّرة في القرآن الكريم.

٢. منهج البحث

اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفيّ-التحليليّ في معالجة موضوعها. وقد جُمعت

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

المُعطيات اللازمة بالاعتماد على المنهج المكتبيّ والوثائقيّ. وشملت المصادر الرئيسة للدراسة: القرآن الكريم، ومجموعة بيانات ومؤلّفات الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، ولا سيّما كتاب «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»، بالإضافة إلى البيانات المنشورة في الموقع الرسميّ لمكتب حفظ ونشر آثار سماحة القائد، فضلًا عن التفاسير المعاصرة، وفي مقدّمتها «الميزان» و«تسنيم»، إلى جانب المؤلّفات المتخصّصة في السنن الإلهيّة، ولا سيّما أعمال الشهيد السيد محمد باقر الصدر والشهيد الشيخ مرتضى المطهري.

وقد جرى تنفيذ عمليّة التحليل عبر ثلاث مراحل رئيسة:

١. المرحلة الأولى: استخراج السنن الإلهيّة المرتبطة ببناء الحضارة

اعتمادًا على منهج التفسير الموضوعيّ، جرى تحديد الآيات القرآنيّة التي تتناول السنن الإلهيّة، ومنها: الابتلاء، والاستخلاف، والنصر، والإمهال، والاستدراج، والإملاء، ثمّ تحليلها وصياغة أبعادها المفهوميّة. وقد استند اختيار هذه السنن إلى معيارين أساسيّين: تكرار ورودها بصورة مباشرة، أو غير مباشرة في القرآن الكريم، والإحالة إليها في بيانات الشهيد آية الله الخامنئي.

٢. المرحلة الثانية: تحليل بيانات القائد الشهيد للتعرّف على نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا

خضعت جميع البيانات والمؤلّفات المرتبطة بالسيرة السياسيّة للأئمّة المعصومين عليهم السلام، والواردة في المصادر المشار إليها، لدراسة منهجيّة وتصنيف موضوعيّ دقيق. ولهذه الغاية، أُعيدت قراءة جميع النصوص مرّات متعدّدة، بهدف استخلاص المفاهيم المحوريّة والمتكرّرة، مثل: الصمت الاستراتيجيّ للإمام عليّ عليه السلام، وصلح الإمام الحسن عليه السلام، ونهضة عاشوراء، ودور السيدة زينب سلام الله عليها، وشبكة الوكالة، وغيرها من المفاهيم المركزيّة. ثمّ نُظِّمت هذه المفاهيم ضمن المراحل السبع لنموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا. وقد أُنجزت هذه العمليّة

وفق منهج التحليل الموضوعيّ الاستكشافيّ (الاستقرائيّ)، بالاعتماد على الاجتهاد العلميّ والحكم التحليليّ للباحث في تنظيم المضامين واستنباط العلاقات بينها.

٣. المرحلة الثالثة: تحليل العلاقة بين نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا والسنن الإلهيّة

بعد تحديد مراحل النموذج، أُجريت دراسة تحليليّة لمقارنة كلّ مرحلة من مراحله بالسنن الإلهيّة المستخرجة من القرآن الكريم، وذلك بهدف بيان طبيعة العلاقة بينها، والكشف عن وجوه التجلّي أو المطابقة التي تعبّر من خلالها كلّ مرحلة عن تلك السنن الإلهيّة. وفي ضوء النتائج المتحصَّل عليها، صيغَ نموذجٌ نظريٌّ لبناء الحضارة القرآنيّة، وقد عُرض هذا النموذج تفصيلًا في القسم السابع من هذه الدراسة.

٣. الأسس القرآنيّة: السنن الإلهيّة بوصفها القوانين الحاكمة لتاريخ الحضارات

كرّر القرآن الكريم الحديث عن مفهوم السنّة للدلالة على القوانين الإلهيّة الثابتة التي لا تتبدّل ولا تتغيّر، كما في قوله تعالى: «فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فاطر، ٤٣)، وقوله سبحانه: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الفتح، ٢٣). وتدلّ هاتان الآيتان على أنّ السنن الإلهيّة تمثّل قوانين ثابتة ومتكرّرة، لا تتبدّل ولا تتغيّر، وهي التي تحكم مصائر المجتمعات والحضارات. فالسنّة الإلهيّة هي النمط الذي جرى في الأمم السابقة، وسيظلّ جاريًا في الأمم اللاحقة. وقد بيّن الشهيد آية الله الخامنئي في تفسيره لهذا المفهوم أنّ السنن الإلهيّة قوانين ثابتة لا تتغيّر؛ فإذا التزمت أمّة بهذه السنن نالت نتائجها، وإذا خالفتها لحقتها عقوبتها (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٧/ ١٣٨٩ش). وفي هذا المبحث، تُبيَّن السنن الإلهيّة الستّ الأكثر ارتباطًا بعمليّة بناء الحضارة وبـ«نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»، مع بيان أبعادها المفهوميّة ودورها في تفسير حركة التاريخ وصناعة الحضارة.

٣-١. سنّة الابتلاء (الاختبار الإلهيّ)

قال تعالى: «أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (العنكبوت، ٢)، وقال سبحانه أيضًا: «وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (البقرة، ١٥٥). وتُعدّ سنّة الابتلاء من السنن الإلهيّة الحاكمة لمسار بناء الحضارات؛ إذ لا تبلغ أيّ حضارة مرحلة النضج والاكتمال إلّا بعد اجتيازها اختبارات وابتلاءات عسيرة تُصقل بها الإرادات، وتُمحَّص بها الصفوف، وتتهيّأ بها الأمّة لحمل رسالتها الحضاريّة. ويعدّ نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا التجسيد التاريخيّ العينيّ لهذه السنّة في تاريخ التشيّع؛ فقد اتّسمت تلك المرحلة بسلسلة متواصلة من السجن، والنفي، والشهادة، والتقيّة، والحرمان الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وهي ابتلاءاتٌ لم تكن أحداثًا عارضة، بل شكّلت جزءًا من الإعداد الإلهيّ للأمّة وتأهيلها لبناء الحضارة المهدويّة وتحقيق رسالتها التاريخيّة.

ويرى آية الله جوادي الآملي (جوادی آملی، ١٣٨٨ش، ج١٣، ص ٢٥٤) أنّ سنّة الابتلاء تتوجّه في المقام الأوّل إلى الأمّة أكثر من توجّهها إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ الأئمّة كانوا في أعلى مراتب اليقين والتسليم لإرادة الله تعالى، بينما كانت الأمّة هي التي واجهت الاختبارات العسيرة الهادفة إلى تمييز المؤمنين الصادقين من المنافقين وضعفاء الإيمان. وفي إطار نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، تمثّل واقعة عاشوراء أعظم تجلّيات سنّة الابتلاء؛ ففيها أظهر الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه أسمى صور الثبات والصمود في ذروة الامتحان الإلهيّ، في حين أعادت الأمّة الشيعيّة، عبر قرونٍ متعاقبة، بناء هويّتها من خلال ابتلاء غياب الإمام الحاضر، محافظةً بذلك على تماسكها العقديّ والحضاريّ.

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

٣-٢. سنّة الاستخلاف (استخلاف الصالحين في الأرض)

وعد الله تعالى المؤمنين بالاستخلاف في قوله سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (النور، ٥٥). وتُعدّ سنّة الاستخلاف ثمرةً للإيمان والعمل الصالح على المستوى الجماعيّ، وهي وعد إلهيّ مشروطٌ بتوافر مقوّماتٍ محدّدة داخل المجتمع المؤمن. ويؤكّد العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان» عند تفسير هذه الآية أنّ الاستخلاف وعد إلهيّ مشروط بالإيمان والعمل الصالح، وأنّ تحقّقه يتطلّب استمرار حركة تاريخيّة واجتماعيّة متواصلة (الطباطبائي، ١٤١٢هـ، ج١٥، ص٢١٠). كما أكّد الشهيد آية الله الخامنئي في تفسيره لهذه الآية أنّ الوعد بالاستخلاف لا يقتصر على الإيمان الفرديّ، بل يتطلّب أيضًا الإرادة الجماعيّة للأمّة، وإقامة الحضارة الإسلاميّة، واقتران النصر الإلهيّ بالصبر والثبات (خامنه‌ای، ١٣٨٩/٠٧/١٤ش). ويكشف نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا عن الكيفيّة التي عمل بها الأئمّة المعصومون عليهم السلام، رغم ما تعرّضوا له من ضغوط سياسيّة، على التمهيد للاستخلاف النهائيّ المتمثّل في الدولة المهدويّة، وذلك من خلال بناء الشبكات الثقافيّة، وتربية التلامذة، وتأسيس تنظيم الوكالة. كما تُعدّ الثورة الإسلاميّة إحدى حلقات التحقّق التدريجيّ لهذه السنّة الإلهيّة في المسار التاريخيّ للأمّة الإسلامية.

٣-٣. سنّة النصر (نصرة المؤمنين)

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر، ٥١)، ويقول سبحانه أيضًا: «وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج، ٤٠). وتؤكّد هاتان الآيتان أنّ سنّة النصر الإلهي من السنن الثابتة التي وعد الله بها أولياءه، غير أنّ هذا النصر يقترن دائمًا

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

بالصبر والثبات والاستقامة، وقد يتحقّق بصورة تدريجيّة وبعد مرور مرحلةٍ من الإمهال والابتلاء.

وفي نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، يكون النصر النهائيّ من نصيب الذين يواصلون نهج المقاومة، لا الذين يرضخون للمساومة مع الطواغيت. وقد بيّن الشهيد آية الله الخامنئي في تفسير هذه السنّة أنّ النصرة الإلهيّة قد تتحقّق بصورة تدريجيّة وبعد فترةٍ من الإمهال، وأنّ على المؤمنين ألّا يتصوّروا أنّ كلّ قيام فوريّ يفضي بالضرورة إلى انتصار ظاهريّ (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٥/ ١٤٠٢ش). ومن أبرز الشواهد التاريخيّة على هذه السنّة تحوّل نهضة عاشوراء من هزيمة ظاهريّة إلى انتصار خالد في الوجدان الإسلاميّ والتاريخ الإنسانيّ، وكذلك تأسيس شبكة الوكالة في عصر الإمام الصادق عليه السلام، إذ يمثّل كلا النموذجين مظهراً من مظاهر النصر التدريجيّ الذي تتجلّى آثاره مع امتداد الزمن. وفي العصر الحاضر، يُعدّ استمرار محور المقاومة، وإخفاق خصومه في القضاء عليه بصورة كاملة، من أبرز التجلّيات المعاصرة لهذه السنّة الإلهيّة، بما يكشف عن استمرار فاعليّة قوانين الله في حركة التاريخ وتطوّر الحضارات.

٣-٤. سنّة الإمهال (إمهال الظالمين)

يحذّر القرآن الكريم من إساءة فهم تأخير العقوبة عن الظالمين، فيقول تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ» (إبراهيم، ٤٢)، ويقول سبحانه أيضًا: «وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا» (الحج، ٤٨) وتدلّ هاتان الآيتان على أنّ سنّة الإمهال تقتضي منح القوى الظالمة فرصةً زمنيّةً محدّدة، غير أنّ هذا الإمهال لا يعني إغفال الله تعالى لظلمهم، ولا يدلّ على رضاه عن أفعالهم، وإنّما يجري وفق الحكمة الإلهيّة والسنن الحاكمة لحركة التاريخ.

ويعلّمنا نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا أنّ مرحلة الإمهال ليست ظرفًا يبرّر التخلّي عن المواجهة، بل هي مرحلةٌ ينبغي فيها مواصلة مشروع المقاومة بالوسائل الملائمة لكلّ ظرف، سواء أكانت التقيّة، أو الثورة، أو الصلح الاستراتيجي، أو بناء الشبكات والتنظيمات. كما ينبغي استثمار هذه المرحلة في بناء الذات، وإعداد الكوادر، والتنظيم، وتعميق الحضور الثقافيّ والفكريّ. ويرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر أنّ هذه السنّة تمثّل قانونًا تاريخيًّا يحول دون التسرّع في الحركات الإسلاميّة، ويمنحها فرصة للنموّ والنضج واستكمال مقوّمات نجاحها. كما أكّد الشهيد آية الله الخامنئي، استنادًا إلى هذه السنّة، على ضرورة الصبر الثوريّ، والعمل الدؤوب على تربية الأجيال (صدر، ١٣٨١ش، ص١٩٠).

٣-٥. سنّة الاستدراج (التدرّج في الهلاك)

أشار القرآن الكريم إلى سنّة إلهيّة أخرى هي سنّة الاستدراج، قال تعالى: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (الأعراف، ١٨٢). وقال سبحانه في موضعٍ آخر: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً» (الأنعام، ٤٤). وتعني هذه السنّة أنّه عندما تنحرف حضارةٌ ما عن الحقّ وتُكذّب بآيات الله، فإنّ الله تعالى قد يزيدها من النعم الظاهريّة، ويفتح لها أبواب الرخاء والقوّة، لا تكريمًا لها، بل استدراجًا؛ لتزداد انغماسًا في الغفلة والطغيان، ثمّ يؤخذ بها فجأةً فتنهار.

ويفسّر آية الله جوادي الآملي، في تفسير «تسنيم»، سنّة الاستدراج بأنّها ازدياد النعم مع استمرار الغفلة والحرمان من التوفيق للتوبة، ويرى أنّها تمثّل إنذارًا بالغ الخطورة للحضارات الماديّة والقوى المستكبرة والمهيمنة (جوادی آملی، ١٣٨٨ش، ج٨، ص ٣١٢). كما نبّه الشهيد آية الله الخامنئي إلى هذه السنّة، مؤكّدًا أنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة تعيش اليوم حالةً من الاستدراج الإلهي؛ فكلّما

ازدادت تقدّمًا في الجانب المادّي، اقتربت أكثر من الانحدار الأخلاقيّ ومن السقوط النهائيّ (خامنه‌ای، ۲۸/ ۰۷/ ۱۳۹۵ش). وفي ضوء هذه السنّة، يمكن فهم انهيار الدولتين الأموية والعباسية فهمًا واضحًا، إذ لم يكن ما بلغتاه من قوّة ونفوذ سوى مرحلة من مراحل الاستدراج التي انتهت بزوالهما. وفي إطار نظريّة الإنسان بعمر ۲۵۰ عامًا، كان الأئمّة المعصومون عليهم السلام، لإدراكهم العميق لسنّة الاستدراج، لا ينخدعون بالمظاهر الخارجيّة لقوّة الطواغيت وهيمنتهم، بل انتهجوا الصبر الاستراتيجيّ، وعملوا بصورة تدريجيّة على تهيئة الظروف التي تُفضي إلى سقوط تلك الأنظمة وانهيارها وفق السنن الإلهيّة الحاكمة للتاريخ.

۳-٦. سنّة الإملاء (إطالة المهلة)

لم يرد لفظ «الإملاء» بصورةٍ مباشرة في القرآن الكريم، إلّا أنّ مفهومه يُستفاد من عددٍ من الآيات، منها قوله تعالى: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران، ۱۷۸)، وقوله سبحانه: «وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (الأعراف، ۱۸۳). وقد أطلق المفسّرون على هذا المفهوم اسم سنّة الإملاء، وعرّفوها بأنّها منح مهلةٍ ممتدّة يكون الغرض منها توسيع الفرصة أمام الإنسان للرجوع والإنابة، فإن لم يتب ولم يرجع إلى الحق، تحوّلت هذه المهلة إلى سببٍ في ازدياد إثمه واستكمال موجبات استحقاقه للعذاب، وفق السنن الإلهيّة الجارية في حياة الأفراد والأمم.

ويكمن الفرق بين سنّة الإمهال وسنّة الإملاء في أنّ الإمهال يتعلّق غالبًا بتأخير العقوبة بوصفه فرصةً عامّة للإصلاح والرجوع إلى الحق، أمّا الإملاء فيعني إطالة المهلة مع توسيع دائرة النعم والإمكانات والفرص؛ لعلّ الظالمين يفيئون إلى رشدهم ويتوبوا، فإن لم يرجعوا، ازدادوا إثمًا، وتعاظم استحقاقهم للعقوبة، فكان عذابهم أشدّ وأعظم. وقد ذهب بعض المفسّرين إلى اعتبار

الإملاء مرحلةً تمهيديّةً للاستدراج؛ إذ يمثّل إطالةً للمهلة مقرونةً بزيادة النعم، ثم يفضي ـ عند الإصرار على الكفر والطغيان ـ إلى الاستدراج الذي ينتهي بالأخذ الإلهيّ المفاجئ (الطباطبائي، ١٤١٢هـ، ج٨، ص ٢٨٥).

وقد بيّن الشهيد آية الله الخامنئي في تفسير هذه السنّة أنّ إمهال الظالمين لا ينبغي أن يوقع المؤمنين في توهّم أنّ الله تعالى قد تركهم أو أغفل أمرهم؛ فإنّ هذا الإمهال إمّا أن يكون فرصةً للرجوع والتوبة، أو أن يكون تمهيدًا لانكشاف حقيقتهم بأنفسهم، ومزيد من الطغيان، وسقوطهم المحتوم (خامنه‌ای، ٠٢/ ٠٣/ ١٣٩٧ش). وفي نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، فإنّ الإدراك الصحيح لهاتين السنّتين، سنّة الإمهال وسنّة الإملاء، يعلّم العاملين في خطّ المقاومة ألّا يقعوا في العجلة والاستعجال، كما لا يستسلموا لليأس والإحباط، بل عليهم أن يستثمروا كلّ مهلةٍ تُمنح لنظام الهيمنة والاستكبار في تعزيز الشبكة الإيمانيّة، وتوسيع دائرة الوعي، وإعداد البنى التحتيّة اللازمة لبناء الحضارة التوحيديّة، تمهيدًا لتحقيق الوعد الإلهيّ بالاستخلاف والتمكين.

٣-٧. خلاصة السنن الإلهيّة وعلاقتها بنموذج «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»

تشكّل السنن الإلهيّة الستّ المتقدّمة، وهي الابتلاء، والاستخلاف، والنصر، والإمهال، والاستدراج، والإملاء، منظومةً مترابطةً من القوانين الإلهيّة الثابتة التي تحكم مسار صعود الحضارات وانحدارها عبر التاريخ. فلا تبلغ أيّ حضارة مرحلة النضج والاكتمال إلّا بعد اجتيازها الابتلاءات والاختبارات (سنّة الابتلاء)، كما أنّ أيّ حضارة باطلة لا تؤول إلى السقوط والانهيار إلّا بعد أن تُمنح فرصةً للإمهال وإطالة الأمد (سنّتا الإمهال والإملاء). وفي المقابل، لا تستقرّ أيّ حضارة قائمة على الحقّ إلّا من خلال النصر التدريجيّ المقترن بالصبر الاستراتيجيّ (سنّة النصر). وفي قلب هذه المنظومة، تمثّل سنّة الاستخلاف الوعد

الإلهيّ النهائيّ الذي يرسم الأفق الحضاريّ للدولة المهدويّة، بينما تمثّل سنّة الاستدراج إنذارًا ربّانيًّا للحضارات التي تنحرف عن طريق التوحيد، إذ إنّ ما يبدو عليها من مظاهر القوّة والازدهار قد يكون مقدّمةً لانهيارها المحتوم وفق السنن الإلهيّة الحاكمة للتاريخ.

وتجسّد نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا التطبيق التاريخيّ العينيّ لهذه السنن الإلهيّة الستّ في التاريخ الشيعيّ؛ ابتداءً من ابتلاء عاشوراء، ومرورًا بالنصر التدريجيّ الذي تجلّى في تنظيم الوكالة، ووصولًا إلى إمهال الدولة الأمويّة والعبّاسيّة ثمّ إملائهما واستدراجهما، وانتهاءً بوعد الاستخلاف القرآني الذي مهّد له الأئمّة المعصومون عليهم السلام بإعداد الأرضيّة لقيام الدولة المهدويّة. ومن ثمّ، فإنّ إدراك هذا الترابط القرآنيّ-التاريخيّ يمثّل شرطًا معرفيًّا ومنهجيًّا أساسًا لكلّ محاولة جادّة للتنظير بشأن الحضارة الإسلاميّة الحديثة.

٤. نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا في فكر الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي

٤-١. تعريف النظريّة ومنطلقها

يُعدّ «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» مصطلحًا صاغه الشهيد آية الله الخامنئي للدلالة على المسار الرساليّ والفكريّ والجهاديّ الموحّد والمتواصل للأئمّة المعصومين عليهم السلام، الممتدّ من عهد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى نهاية فترة الغيبة الصغرى (سنة ٣٢٩هـ). ويؤكّد أنّه لا ينبغي النظر إلى كلّ إمام بوصفه شخصيّةً مستقلّةً ومنفصلةً عن سائر الأئمّة، بل إنّهم جميعًا يمثّلون جبهةً واحدةً وإنسانًا واحدًا تحرّكوا بأساليب متنوّعة نحو هدف مشترك، يتمثّل في صيانة الإسلام المحمديّ الأصيل والتمهيد لإقامة الحكومة العالميّة القائمة على العدل (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، ص ١٥).

تبلغ المدّة الإجماليّة لإمامة الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وفترة نبوّة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، نحو ٢٥٠ سنةً قمريّة. وقد قال الشهيد آية الله الخامنئي في موضع

آخر: إذا نظر الإنسان إلى الحركة الممتدّة للأئمّة عليهم السلام طوال ٢٥٠ عامًا نظرةً شاملة، فسيرى أنّها كانت حركةً عظيمةً ومستمرّة، من نهضة عاشوراء إلى عصر الغيبة. إنّ هذه الحركة تمثّل إنسانًا واحدًا له مراحل متعدّدة من النموّ (خامنه‌ای، ١٤/ ١٢/ ١٣٧٠ش). ومدّة إمامة كلّ واحدٍ من الأئمّة عليهم السلام على النحو الآتي: الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ٢٣ سنة، الإمام عليّ عليه السلام ٣٠ سنة، الإمام الحسن عليه السلام ١٠ سنوات، الإمام الحسين عليه السلام ١١ سنة، الإمام السجّاد عليه السلام ٣٥ سنة، الإمام الباقر عليه السلام ١٩ سنة، الإمام الصادق عليه السلام ٣٤ سنة، الإمام الكاظم عليه السلام ٣٥ سنة، الإمام الرضا عليه السلام ٢٠ سنة، الإمام الجواد عليه السلام ١٧ سنة، الإمام الهادي عليه السلام ٣٣ سنة، الإمام العسكري عليه السلام ٦ سنوات، ويبلغ مجموع هذه الأرقام ٢٧٣ سنة، ولذلك فإنّ عدد ٢٥٠ سنة يُعدّ عددًا تقريبيًّا ورمزيًّا يشير إلى وحدة المسار التاريخيّ واستمراريّته (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، ص ٤٣٥، الجدول رقم ١).

٤-٢. النظام النموذجيّ النبويّ ومؤشّراته السبعة

يرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ حركة الأئمّة المعصومين عليهم السلام تنطلق من النظام النموذجيّ الذي أسّسه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنوّرة. ويؤكّد أنّ الهدف من هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المدينة كان إقامة نظام نموذجيّ يكون قدوةً للتاريخ الإنساني كلّه (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، ص ٢٥). ويقوم هذا النظام على سبعة مؤشّرات أساسيّة، هي: الإيمان والمعنويّة، والقسط والعدل، والعلم والمعرفة، والصفاء والأخوّة، والإصلاح الأخلاقيّ والسلوكيّ، والاقتدار والعزّة، والعمل والحركة والتقدّم المستمرّ (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ٢٥-٣٠). وقد أُعيد إنتاج هذه المؤشّرات في المسيرة التاريخيّة للأئمّة المعصومين عليهم السلام، بما يتناسب مع ظروف كلّ مرحلة ومتطلّباتها، بحيث مثّل كلّ إمام امتدادًا عمليًّا للنموذج النبويّ ضمن السياق التاريخي الذي عاشه. وبالتعبير القرآني، يُعدّ النظام النبويّ تجلّيًا لسنّة

الاستخلاف على مستوى التأسيس الحضاريّ؛ إذ إنّ الله تعالى جعل في قوله سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (النور، ٥٥)، تحقّق الاستخلاف مشروطًا بالإيمان والعمل الصالح، وقد مثّل النظام الذي أقامه الرسول الأكرمﷺ في المدينة أوّل تجسيدٍ عمليّ لهذا الوعد الإلهي في المجتمع الإسلامي الأوّل.

٤-٣. الإمام عليّ عليه السلام والصمت الاستراتيجيّ

يحتلّ الإمام عليّ عليه السلام مكانةً خاصّةً في هذه النظريّة؛ إذ يُعدّ، بوصفه أوّل الأئمّة المعصومين عليهم السلام، النموذج الأسمى للحكومة العادلة في مواجهة الانحرافات السياسيّة التي أعقبت رحيل الرسول الأكرمﷺ. ومن وجهة نظر الشهيد آية الله الخامنئي فإنّ منهج الإمام عليّ عليه السلام في تعامله مع الخلفاء الثلاثة، (المتمثّل في الصمت المقترن بالنصح والإرشاد، مع الامتناع عن اللجوء إلى المواجهة المسلّحة)، لم يكن ناتجًا عن ضعفٍ أو عجز، بل كان تكتيكًا استراتيجيًّا واعيًا استهدف صيانة أصل الإسلام، والحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي الناشئ، والحيلولة دون انقسامه وتفكّكه (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ٦٥-٧٢). ويشكّل هذا النهج حلقةً من حلقات نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا؛ إذ تتجلّى الروح الاستراتيجيّة نفسها في مواقف لاحقة، كالتقيّة التي انتهجها الإمام السجّاد عليه السلام، والصلح الذي عقده الإمام الحسن عليه السلام، مع اختلاف الوسائل تبعًا لاختلاف الظروف التاريخيّة. ويمثّل الصمت الاستراتيجي للإمام علي عليه السلام تجسيدًا عمليًّا لسنّة الإمهال والصبر الفاعل؛ وهي السنّة التي يشير إليها قوله تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ» (إبراهيم، ٤٢). وبعبارة أخرى، فإنّ إمهال الحكّام الجائرين لا يعني إقرارهم أو الرضا عن ممارساتهم، وإنّما يوفّر الظروف التي تؤدّي إلى انكشاف حقيقتهم، وتسريع مسار

سقوطهم التدريجيّ وفق السنن الإلهيّة الحاكمة لحركة التاريخ.

٤-٤. الإمام الحسن عليه السلام والصلح الذكيّ

انتهج الإمام الحسن عليه السلام هو الآخر استراتيجيةً مغايرة، تمثّلت في الصلح مع معاوية. ويرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ هذا الصلح لم يكن تراجعًا أو تنازلًا، بل كان مناورةً استراتيجيةً ذكيّة هدفت إلى صيانة الكيان الشيعيّ، وكشف الوجه الحقيقي للدولة الأموية (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ١١٠-١١٨). ويؤكّد أنّه لو اختار الإمام الحسن عليه السلام المواجهة العسكريّة، لوقعت مأساة عاشوراء قبل أوانها، ولضاعت الفرصة التي أُتيحت للأئمّة اللاحقين لبناء الشبكات العلميّة والثقافيّة وتربية الكوادر الرساليّة. ومن ثمّ، فإنّ صلح الإمام الحسن عليه السلام جاء منسجمًا مع الهدف الاستراتيجيّ الموحّد لنظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، والمتمثّل في حفظ الإسلام المحمّديّ الأصيل، والتمهيد لبناء الحضارة المهدويّة. ويجسّد هذا الصلح سنّتين من السنن الإلهيّة؛ الأولى سنّة الإمهال، من خلال إتاحة الفرصة لمعاوية كي تنكشف حقيقته أمام الأمّة، والثانية سنّة النصر التدريجيّ؛ إذ وعد الله تعالى بقوله: «إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (غافر، ٥١)، وهذا النصر ليس بالضرورة أن يتحقّق على الفور، بل قد يأتي بعد مرحلة من الصبر، وحسن التدبير، والعمل الاستراتيجيّ الواعي، وفق السنن الإلهيّة الحاكمة لمسار التاريخ.

٤-٥. نهضة عاشوراء؛ الذروة في تجلّي سنّتي الابتلاء والنصر الإلهي

في نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، لا تمثّل نهضة عاشوراء هزيمة عسكريّة، بل تُعدّ أبلغ فعل استراتيجيّ واعٍ لفضح وجه بني أميّة وإيقاظ ضمير الأمّة الإسلاميّة. فقد غيّر الإمام الحسين عليه السلام، باختياره المتعمّد ساحة المعركة في كربلاء، وبشهادته التي وقعت في ذروة المظلوميّة، معادلة القوّة من الانتصار

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

العسكريّ إلى «الانتصار الأخلاقيّ والتاريخيّ». وبتعبير القرآن الكريم، يمثّل ذلك تجسيدًا كاملًا لسنّة الابتلاء، كما في قوله تعالى: «أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (العنكبوت، ٢)، إذ أظهر الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه أسمى درجات الثبات والصبر في أشدّ الامتحانات الإلهيّة، وأثبتوا أنّ عزّة المؤمن لا تتحقّق بالخضوع للباطل أو الاستسلام للطغيان. وفي الوقت نفسه، تحققت سنّة النصر الإلهيّ بصورة تدريجيّة، كما وعد الله تعالى بقوله: «إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (غافر، ٥١)، حيث لم يكن النصر متمثّلًا في الغلبة العسكريّة الآنيّة، وإنّما ظهر في الخلود التاريخيّ لرسالة عاشوراء، واستمرار تأثيرها في وجدان الأمّة عبر الأجيال، حتى غدت رمزًا خالدًا للمقاومة والعدل ورفض الظلم إلى الأبد.

وعقب استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، حملت السيدة زينب الكبرى (سلام الله عليها)، بوصفها «سفيرة كربلاء»، راية هذه الرسالة، وتولّت مسؤولية صونها وإيصالها إلى الأمّة. وقد بيّن الشهيد آية الله الخامنئي دورها المحوريّ من خلال ثلاثة عناصر أساسيّة، هي: الوعي الدقيق بطبيعة المرحلة، واختيار الموقف الملائم لمقتضياتها، وتحويل الهزيمة الظاهريّة إلى نصرٍ تاريخيٍّ خالد (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ١٦٠-١٦٧) وفي مناسبةٍ أخرى، قال: لقد حملت زينب الكبرى (سلام الله عليها) هذه الراية على عاتقها، وسلّمتها إلى الإمام السجّاد عليه السلام، ولولا زينب لاندثرت عاشوراء في صفحات التاريخ» (خامنه‌ای، ٠٢/ ١٠/ ١٤٠٣ش). وعليه، فإنّ دور السيدة زينب (سلام الله عليها) يتمثّل في ترسيخ نهضة عاشوراء وضمان استمرار رسالتها، بينما تبقى النهضة الحسينيّة نفسها الأصل والأساس الذي انطلقت منه هذه الحركة. ومن ثمّ، فإنّ كليهما يشكّل جزءًا من نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، حيث يمثّل الإمام الحسين عليه السلام النواة المركزيّة لليقظة، في حين تجسّد السيدة زينب (سلام الله عليها) الامتداد الرساليّ لتلك النهضة من خلال

مشروعها في كشف الحقيقة، وفضح الظلم، وحمل رسالة عاشوراء إلى الأجيال، بما ضمن خلودها واستمرار أثرها في الوعي الإسلاميّ والتاريخ الإنسانيّ.

٤-٦. بناء الشبكات العلميّة والثقافيّة وتنظيم الوكالة: من الإمام السجاد إلى الإمام الكاظم عليهم السلام

انتهج الإمام السجاد عليه السلام بعد واقعة عاشوراء، استراتيجية التقيّة الفاعلة. فقد تمكّن، من خلال منهج الدعاء والمناجاة ـ كما تجلّى في الصحيفة السجادية ـ وكذلك عبر التواصل المباشر مع خواصّ الشيعة، من الحفاظ على الهويّة الشيعيّة في أشدّ مراحل القمع والاضطهاد التي فرضها الحكومة الأمويّة. وقد مهّدت هذه المرحلة الأولى من بناء الشبكات الثقافيّة للحضور العلميّ للإمام الباقر عليه السلام (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ١٩٥-٢٠٥).

ثمّ انتهج الإمام الباقر عليه السلام استراتيجيّة المواجهة الثقافيّة وتربية التلامذة، وأرسى الأسس الأولى لحركةٍ علميّةٍ واجتماعيّة. غير أنّ الذروة الحقيقيّة لعمليّة بناء الشبكات تحقّقت في عهد الإمام الصادق عليه السلام. ويبيّن الشهيد آية الله الخامنئي أنّ الإمام الصادق عليه السلام نجح في إنشاء تنظيمٍ سرّيّ ومنظّم من وكلائه في مختلف أرجاء العالم الإسلاميّ (من خراسان والرّيّ إلى مصر والمغرب). وقد اضطلعت هذه الشبكة بعددٍ من الوظائف، من أبرزها: جمع الحقوق الشرعية، وتوزيعها على فقراء الشيعة ومستحقّيهم، وإقامة التواصل المنتظم مع مركز الإمامة، وتهيئة الرأي العام للحكومة المهدويّة (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص٢٤٠-٢٥٠).

وبعد استشهاد الإمام الصادق عليه السلام، لم يقتصر دور الإمام الكاظم عليه السلام على الحفاظ على هذه الشبكة، بل عمل على توسيعها وتعزيزها، حتى أصبح وكلاؤه ينتشرون في العراق والحجاز وإيران ـ ولا سيّما خراسان والري وقم ـ بل امتدّ نشاطهم إلى بعض مناطق إفريقيا أيضًا (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص ٢٨٠-٢٩٠). ويمثّل هذا النموذج من بناء الشبكات، الذي تطوّر من التقيّة الثقافيّة إلى الوكالة

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

المنظّمة، تجلّيًا واضحًا لسنّة النصر الإلهي بصورته التدريجية وطويلة الأمد، وهي السنّة التي وعد بها القرآن الكريم في قوله تعالى: «إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ» (آل عمران، ١٦٠) ومن هذا المنظور، فإنّ النصر الإلهي لا ينحصر دائمًا في انتصارٍ عسكريّ سريع الزوال، بل قد يتحقّق في بقاء التنظيم الإيمانيّ واستمراره وتوسيعه عبر العقود والأجيال، بما يضمن حفظ الرسالة، وترسيخ الهويّة، وتهيئة المقوّمات اللازمة لتحقيق أهدافها التاريخيّة.

٤-٧. المراحل الثمانيّ لنموذج «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»

استنادًا إلى النتائج المستخلصة من التحليل المضموني لبيانات سماحة القائد الشهيد (وفقًا لما تمّ بيانه في القسم الثالث)، يمكن تلخيص المراحل الثماني لهذه الحركة على النحو الآتي. وتكشف هذه المراحل كيف تمثّل كلّ مرحلة تجلّيًا عينيًّا لسنّة إلهيّة واحدة أو أكثر، كما تهيّئ الأرضيّة للمرحلة اللاحقة.

المرحلة	الشخصية المحورية	المنهج الغالب	الهدف الاستراتيجيّ	تجلّي السنّة الإلهيّة
المرحلة الأولى (تأسيس النظام النموذجيّ)	النبيّ الأكرم ﷺ	الهجرة، إقامة الدولة، جهاد التبيين	إنشاء نموذج حضاري قائم على سبعة مرتكزات: الإيمان، والعدل، والعلم، والأخوّة، والأخلاق، والعزّة، والعمل والحركة	الاستخلاف (تأسيس الحضارة)

المرحلة	الشخصية المحورية	المنهج الغالب	الهدف الاستراتيجيّ	تجلّي السنّة الإلهيّة
المرحلة الثانية (الحكومة والصمت الاستراتيجي)	الإمام عليّ عليه السلام	الحكومة العادلة مقرونًا بالصمت الواعي والنصح والإرشاد	حفظ وحدة الأمّة ومنع تحريف الإسلام الأصيل	سنّة الإمهال، والصبر الفاعل
المرحلة الثالثة (الصلح الذكيّ)	الإمام الحسن عليه السلام	الصلح مع معاوية مع المحافظة على المبادئ وكيان الشيعة	كشف حقيقة بني أميّة، وكسب الوقت، وصيانة القوى المؤمنة	سنّة الإمهال، والنصر التدريجي
المرحلة الرابعة (نهضة عاشوراء والتبليغ الرسالي)	الإمام الحسين عليه السلام (ثمّ السيدة زينب (سلام الله عليها) بوصفها حاملة الرسالة)	الشهادة الواعية في كربلاء، مقرونة بالأسر والفضح الذي أعقبها	إيقاظ ضمير الأمّة، وكسر حاجز الخوف، وتحويل معادلة الصراع من الانتصار العسكري إلى الانتصار الأخلاقي	سنّة الابتلاء، والنصر بعد الصبر
المرحلة الخامسة (بناء الشبكات العلميّة والثقافيّة)	الإمام السجاد عليه السلام والإمام الباقر عليه السلام	الدعاء والمناجاة (الصحيفة السجادية)،	الحفاظ على الهويّة الشيعيّة في مواجهة القمع	حفظ الدين في عصر الاستبداد

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

المرحلة	الشخصية المحورية	المنهج الغالب	الهدف الاستراتيجيّ	تجلّي السنّة الإلهيّة
		ونشر معارف أهل البيت عليهم السلام، وتربية النخبة من التلامذة	والتحريف الفكريّ الأمويّ	
المرحلة السادسة (التنظيم السياسيّ لشبكة الوكالة)	الإمام الصادق عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام	إنشاء شبكة سرية ومنظمة من الوكلاء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي (من خراسان إلى مصر)	تأسيس بنية إدارية ومالية خفية لإدارة شؤون الشيعة وتهيئة الرأي العام	النصر بعيد المدى، والتنظيم التدريجيّ
المرحلة السابعة (التفاعل الحكيم مع السلطة)	الإمام الرضا، والإمام الجواد، والإمام الهادي، والإمام العسكري عليهم السلام	قبول ولاية العهد، والتقيّة، والتعامل الحدودي (المحسوب) مع الدولة العباسية، والنفوذ في بنية السلطة	النفاذ إلى بنية الخلافة، وصيانة الإمامة، والتمهيد لعصر الغيبة	النصر الداخليّ، وحفظ الإمامة في أشدّ الظروف
المرحلة الثامنة (الغيبة والانتظار	الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف	النيابة الخاصة والعامة،	التمهيد النهائي للظهور وتحقيق	الانتظار الفاعل، والاستخلاف

المرحلة	الشخصية المحورية	المنهج الغالب	الهدف الاستراتيجيّ	تجلّي السنّة الإلهيّة
الفاعل)		والاستعداد الفكري والثقافي والتنظيمي المستمر	الحضارة المهدوية	النهائي

وتُظهر هذه المراحل أنّ نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا ليست مجرّد سردٍ خطّي للأحداث التاريخية، بل تمثّل خارطة طريق للعمل الحضاريّ، تتشكّل فيها محاور الحركة الرئيسة نحو الحضارة المهدويّة من الصبر الفعّال، وتنوّع التكتيكات (من الصلح إلى القيام، ومن التقيّة إلى بناء الشبكات)، والارتباط بالسنن الإلهيّة. وكما أكّد الشهيد آية الله الخامنئي: «إنّ من يدرك هذا النموذج إدراكًا صحيحًا لن يتخلّى عن المقاومة في العصر الحاضر؛ لأنّه يعلم أنّ النصر الإلهي وعدٌ حتمي، وإن كان قد يتأخّر ويتحقّق في سياق الابتلاءات والاختبارات العسيرة» (خامنه‌ای، ١٣/ ٠٤/ ١٣٩٤ش).

٥. من نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا إلى الحضارة الإسلاميّة الحديثة

٥-١. الحضارة الإسلامية الحديثة: التعريف والمؤشّرات

تُعرَّف الحضارة الإسلامية الحديثة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي بأنّها منظومة متكاملة من البنى السياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية، تقوم على أساس الرؤية الكونيّة التوحيديّة، والسنن الإلهية، ونموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، وتهدف إلى تهيئة الأرضيّة اللازمة لتحقيق الحكومة العالمية المهدوية. وهذه الحضارة ليست نسخةً مستنسخة من الحضارة الغربية، ولا تمثّل عودةً إلى

الماضي، بل هي حضارة مستقبلية استشرافية تستند إلى المؤشرات السبعة للنظام النبوي، وهي: الإيمان، والعدل، والعلم، والأخوّة، والأخلاق، والعزّة، والعمل والحركة (خامنه‌ای، ۱۳۹۰ش، صص ۲۵-۳۰). ويكمن الفرق بين الحضارة الإسلامية الحديثة والحضارة المهدوية في أنّ الأولى تمثّل حضارةً ممهِّدة يمكن بناؤها وتحقيقها في عصر الغيبة، في حين أنّ الثانية لا تتحقّق إلّا بعد الظهور المبارك وبالحضور المباشر للإمام المعصوم عليه السلام. ومع ذلك، فإنّ الحضارة الإسلامية الحديثة تُجسّد ـ بصورة ناقصة ونسبية ـ الوعد الإلهي بالاستخلاف الوارد في الآية الخامسة والخمسين من سورة النور قبل الظهور، حيث يقول تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ» (النور، ٥٥) وبعبارة أخرى، فإنّ الحضارة الإسلامية الحديثة تمثّل التجلّي المرحليّ للوعد الإلهيّ بالاستخلاف، إذ يتحقّق هذا الوعد قبل الظهور بصورةٍ نسبية وغير مكتملة من خلال النظام الإسلاميّ في إيران، على أن يبلغ كماله النهائي في ظلّ الدولة المهدوية العالمية.

٥-٢. الثورة الإسلامية حلقة من السلسلة نفسها

يؤكّد الشهيد آية الله الخامنئي بوضوح أنّ الثورة الإسلامية في إيران تمثّل امتدادًا للحركة نفسها التي تجسّدها نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا. ففي كلمته بمناسبة الذكرى السنوية لرحيل الإمام الخميني، صرّح قائلاً: «إنّ الإمام الخميني واصل الخطّ الممتدّ عبر مائتين وخمسين عامًا، وإنّ الثورة الإسلامية تمثّل نقطة تحوّل ستُمهّد لقيام الحضارة الإسلامية الكبرى» (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٩٠ش)؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ الثورة الإسلامية الإيرانية ليست مجرّد حدث وطنيّ محدود، بل تمثّل محطّةً من محطات المسار الحضاري الممتدّ الذي بدأ بالمرحلة الأولى، وهي تأسيس النظام النبوي النموذجي، ثم مرّ بالمرحلة الثانية المتمثّلة في

الصمت الاستراتيجي للإمام علي عليه السلام، وتلتها المرحلة الثالثة، وهي الصلح الذكيّ للإمام الحسن عليه السلام، واستعاد في المرحلة الرابعة (عاشوراء) حيويّته من خلال الدور الذي اضطلعت به السيّدة زينب، ثمّ انتقل عبر بناء شبكات الوكالة (المرحلتان الخامسة والسادسة) إلى عصر الغيبة، ومنه إلى الثورة الإسلاميّة. وإنَّ أيّ تحليل لبناء الحضارة القرآنيّة في إيران من دون إدراك هذا الامتداد التاريخيّ سيكون تحليلًا ناقصًا (امام خمینی، ١٣٧٨ش، ج١٦، ص ٤٥٢).

٥-٣. أركان بناء الحضارة القرآنية في نموذج «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»

يمكن استخراج إطار ثلاثيّ الأبعاد لبناء الحضارة من نظريّة الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا، وقد جرى رسم معالمه بالتفصيل في القسم السابع. وتتمثّل هذه الأبعاد الثلاثة في ما يأتي:

أولًا: البعد الروحيّ والهويّاتيّ : لا يمكن للحضارة أن تستمرّ من دون الإيمان والولاية. وقد أكّد الأئمّة المعصومون عليهم السلام دائمًا على ضرورة الحفاظ على العقيدة حتّى في أشدّ الظروف قسوة. وفي العصر الحاضر، يمثّل جهاد التبيين ومواجهة الشبهات الفكرية والاعتقادية امتدادًا طبيعيًا لتلك الرسالة التاريخية التي اضطلع بها الأئمة عليهم السلام. وفي هذا السياق، صرّح الشهيد آية الله الخامنئي، في لقائه بالمسؤولين الثقافيّين: إنَّ العمل الرئيس للأئمّة عليهم السلام طوال ٢٥٠ عامًا كان إضفاء الهويّة على التشيّع، واليوم أيضًا يتمثّل عملنا الرئيس في إضفاء الهويّة على الحضارة الإسلاميّة الحديثة» (خامنه‌ای، ٠٦/ ٠٧/ ١٣٧٩ش).

ثانيًا: البعد المتعلّق ببناء الشبكات الاجتماعيّة (نموذج الوكالة): في عهد الإمام الصادق عليه السلام، كانت شبكة الوكالة بمثابة دولة آخذة في الظهور. وقد ضمّت هذه الشبكة وكلاء في مدن مختلفة، اضطلعوا بمهامّ من قبيل جمع الأموال الشرعيّة، والتواصل مع مركز الإمامة، ونشر التعاليم الشيعيّة (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش،

صص ٢٤٠-٢٥٠). ويرى بعض المحلّلين المعاصرين أنَّ محور المقاومة، الذي يضمّ حزب الله في لبنان، وأنصار الله في اليمن، والحشد الشعبيّ في العراق، وغيرها من الجماعات، يمثّل نموذجًا لذلك النوع من بناء الشبكات (موسوى، ١٣٩٩ش، ص ١٧٦). ويمكن اقتباس أصل هذا النموذج، المتمثّل في إنشاء هياكل لا مركزيّة ومتماسكة داخل نظام الهيمنة، من نموذج «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»

ثالثًا: البعد المتعلّق ببناء القدرات للظهور: كانت الحركة الممتدّة لـ ٢٥٠ عامًا بأكملها تمهيدًا لإقامة الحكومة المهدويّة. كما أنَّ الحضارة الإسلاميّة الجديدة هي حضارة تمهيديّة، تمثّل جسرًا نحو الحضارة المهدويّة. ويُعدّ الانتظار الفعّال، الذي عرّفه القائد الشهيد في كلماته بأنّه الاستعداد الدائم والتحرّك نحو تحقيق الوعد الإلهيّ (خامنه‌اى، ١٣٩٠ش، صص ٤٠٠-٤١٠)، أحد أركان بناء هذه القدرات. ولهذا السبب، يؤكّد الشهيد آية الله الخامنئي على مفاهيم من قبيل الاقتصاد المقاوم، والعلم المحلّي (الوطنيّ)، والنموذج الإسلاميّ-الإيرانيّ للتقدّم (خامنه‌اى، ١١/ ٠٨/ ١٣٩٤ش).

وللانتقال من مستوى العموميّات إلى مستوى التطبيق العمليّ، ينبغي تعريف المؤشّرات السبعة للنظام النبويّ في المجالات العينيّة للبيئة الحضاريّة وذلك على النحو الآتي:

العدل ← يتجسّد في الاقتصاد المقاوم ومكافحة الفساد البنيويّ.

العلم والمعرفة ← يتحقّقان من خلال حركة النهضة العلمية (البرمجيّة)، والعلم الوطنيّ، وإنتاج المعرفة المتقدّمة المستندة إلى الرؤية الكونيّة التوحيديّة.

الاقتدار والعزّة ← يتجلّيان في الاستقلال السياسيّ، والأمن المستدام، والقدرة الدفاعيّة الرادعة.

العمل والحركة ← يتجسّدان في النموذج الإسلاميّ-الإيرانيّ للتقدّم القائم على

الدائمة مؤشرات كمّية ونوعيّة محدّدة.

وتنقل هذه التطبيقات النظرية من المستوى التجريديّ إلى مستوى التخطيط الاستراتيجيّ القابل للتقييم، بما يجعلها أكثر قدرة على توجيه مشروع بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة وفق رؤية عمليّة ومنهجيّة.

٥-٤. تحدّيات بناء الحضارة في ضوء النظريّة

من وجهة نظر الإمام الشهيد آية الله الخامنئي، يتمثّل أهمّ عائق أمام بناء الحضارة في نسيان السنن الإلهيّة والاستعجال. فأحيانًا يتوقّع بعض القوى الثوريّة أن تُبنى الحضارة في ليلة واحدة، في حين يُظهر نموذج «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» أنَّ المسار الحضاريّ عمليّة طويلة الأمد، تتطلّب الصبر، ولكنّها مستمرّة. كما بيّن في لقائه بأعضاء قوات التعبئة (البسيج)، قائلاً: «إنَّ أمامنا طريقًا طويلًا وشاقًّا، ولا ينبغي أن نشعر بالتعب؛ وكما بذل الأئمّة عليهم السلام جهودهم على مدى ٢٥٠ عامًا، فعلينا نحن أيضًا أن نواصل هذا المسار جيلًا بعد جيل (خامنه‌ای، ١٣٩٥/٠٩/٠٣ش).

ومن التحدّيات الأخرى خطر تحريف النظريّة بما يخدم تيّارات سياسيّة معيّنة، الأمر الذي قد يؤدّي إلى تحويل بعض التكتيكات المؤقّتة، مثل التقيّة أو التعامل مع الحكومة القائمة، إلى مبدأ ثابت؛ كما أنَّ أنّ إغفال سنة الاستدراج قد يحول دون إدراك الفاعلين في مشروع بناء الحضارة للمؤشرات الدالّة على بدايات انهيار الحضارات القائمة على الهيمنة والاستكبار.

وردًّا على النقد الذي يطرحه بعض النقّاد بشأن احتمال تهميش الفروق التكتيكيّة بين الأئمّة في هذه النظريّة، ينبغي القول إنَّ هذه الفروق قابلة للجمع بصورة كاملة في إطار الوحدة الاستراتيجيّة، وإنَّ نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» صُمّمت تحديدًا لإبراز تنوّع التكتيكات مع وحدة الهدف. ويرى القائد الشهيد أنَّ

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

من يفهم هذا النموذج لن يتخلّى عن المقاومة في العصر المعاصر أيضًا؛ لأنّه يدرك أنَّ النصر الإلهيّ وعدٌ محتوم، غير أنّ تحقّقه قد يتأخر ويأتي في سياق الابتلاءات والاختبارات العسيرة (خامنه‌ای، ١٣/ ٠٤/ ١٣٩٤ش). ومن ثمّ، فإنَّ الالتفات إلى الفروق التكتيكيّة بين الأئمة لا يُضعف النظريّة فحسب، بل يساعد على فهم المرونة الاستراتيجيّة للأئمّة عليهم السلام بصورة أفضل.

ومن الانتقادات الجوهريّة الأخرى: هل يؤدّي التأكيد على الوحدة الاستراتيجيّة طوال ٢٥٠ عامًا إلى نوع من الحتميّة التاريخيّة؟ والجواب هو أنَّ الوحدة الاستراتيجيّة تعني الاشتراك في الهدف النهائي، أي الحفاظ على الإسلام المحمدي الأصيل والتمهيد لإقامة حكومة العدل الإلهي، لا الاشتراك في الأساليب، ولا تحوّل المسار إلى مسار جبريّ. وإنّ تنوّع التكتيكات الثمانية، ـ كما بُيّن في الجدول الوارد في القسم (٧-٥) ـ يكشف بوضوح أنّ كلَّ واحدٍ من الأئمة المعصومين عليهم السلام اتخذ خياراتٍ مختلفة، بل ومتباينة أحيانًا، تبعًا للظروف الموضوعية، ومقتضيات الزمان والمكان؛ فتارةً كان الخيار، الصلحَ، وأخرى النهضةَ والقيامَ، وكلّ ذلك في إطار تحقيق الهدف الاستراتيجيّ الواحد؛ ومن ثمّ، فإنَّ الوحدة في الغاية تجتمع مع التعدّد في الأساليب، وهذا تحديدًا هو النقيض للحتميّة التاريخيّة؛ لأنّه لو كان التاريخ جبريًّا، لما كانت هناك حاجة إلى تغيير التكتيكات الذكيّة في كلّ عصر، ولظلّ المسار واحدًا على الدوام.

٥-٥. إعادة إنتاج نموذج الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا في محور المقاومة المعاصر

إنَّ نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا»، إلى جانب توظيفها التاريخيّ، تمثّل خريطة طريق عمليّة لحركات المقاومة المعاصرة. ويرى الإمام الشهيد آية الله الخامنئي أنَّ مجموع قوى المقاومة في المنطقة، من حزب الله في لبنان وأنصار الله في اليمن إلى الحشد الشعبيّ في العراق والفصائل الفلسطينيّة، تمثّل حلقات من

السلسلة المتّصلة نفسها التي أسّسها الأئمّة المعصومون عليهم السلام على مدى ٢٥٠ عامًا (خامنه‌ای، ١٣٩٠ش، صص٤٥٠-٤٦٠). وتُعدّ إعادة إنتاج نموذج شبكة الوكالة في إطار محور المقاومة المعاصر أبرزَ تجليات هذا الامتداد؛ إذ يقوم هذا المحور على بنية شبكيّة لا مركزية ومنسّقة تتمحور حول الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وهو ما يمثّل - من حيث البنية التنظيميّة - امتدادًا للنظام الذي أنشأه الإمامان الصادق والكاظم عليهما السلام من خلال تنظيم الوكالة، والذي اضطلع بمهام جمع الحقوق والأموال الشرعية، وربط الأتباع بمركز الإمامة، وتهيئة الرأي العام (موسوی، ١٣٩٩ش، ص ١٧٦). كما تُرجم كتاب «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» إلى اللغة العربية، ووُزّع بين قوى المقاومة في لبنان، الأمر الذي يعكس حضور هذه النظريّة في المجالين الفكريّ والثقافيّ لدى حركات المقاومة المعاصرة (خبرگزاری تسنیم، ٢٤/ ٠٣/ ١٣٩٣ش).

ومن هذا المنطلق، يرى الإمام الشهيد آية الله الخامنئي أنّ المقاومة تمثّل إحدى السنن الإلهيّة الجاريّة في التاريخ، وأنّ قوى المقاومة في فلسطين وغزة تُعدّ اليوم من أبرز مصاديق سنة النصر الإلهي، كما وعد القرآن الكريم: «وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ» (الحج، ٤٠) (خامنه‌ای، ٢٦/ ١١/ ١٤٠١ش). وفي هذا السياق، تمثّل نهضة عاشوراء، وما تجسّد فيها من ثقافة الشهادة الواعية التي جسّدها الإمام الحسين عليه السلام، أعمق درس للمقاومة المعاصرة؛ فقد أحيا دم سيّد الشهداء عليه السلام الإسلام إلى الأبد، وهذا تحديدًا تجلٍّ لسنّة النصر بعد الصبر، كما ورد في الوعد القرآنيّ: «إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (غافر، ٥١).

وفضلًا عن ذلك، تركت نظريّة «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» أثرًا فكريًّا عميقًا في الحركات الإسلاميّة في المنطقة؛ إذ أسهمت في تغيير النظرة إلى الشيعة في اليمن، كما يُعاد تقديم شخصيّات من قبيل الإمام الجواد عليه السلام بوصفها نماذج للاقتداء في مواجهة الباطل لدى قوى المقاومة (انظر على سبيل المثال: روزنامه کیهان،

١٣٩٥ش؛ حسيني تبار، ١٤٠٤ش). وبناءً على ذلك، يمكن النظر إلى محور المقاومة المعاصر بوصفه الامتداد الطبيعيّ لذلك الخطّ التاريخيّ الممتدّ لـ٢٥٠ عامًا، وهو الخطّ الذي بدأ من النظام النموذجيّ النبويّ وشبكة وكالة الأئمّة المعصومون عليهم السلام، ويتجلّى اليوم في صورة جبهة دوليّة في مواجهة نظام الهيمنة العالميّة. ويصف الشهيد آية الله الخامنئي، في تفسير هذه الرؤية، جبهة المقاومة الكبرى في المنطقة بأنّها تتمتّع بقدرات كبيرة، ويرى أنَّ الكيان الصهيونيّ قد أخطأ في فهم هذه الحقيقة، فأوقع نفسه، بيديه، في ممرّ مسدود ستتوالى عليه فيه الهزائم (خامنه‌ای، ١٢/ ١١/ ١٤٠٤ش). ونتيجة لذلك، تمثّل الثورة الإسلاميّة، ومن ثمّ محور المقاومة، حلقةً وسيطةً من تلك السلسلة الحضاريّة نفسها، التي تواصل، مستلهمةً سيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام الممتدّة لـ٢٥٠ عامًا، ومرتكزة على سنّتي النصر والاستخلاف، مسار تحقيق الوعد الإلهيّ: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ».

النتيجة

لا تمثّل نظرية «الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا» في فكر الشهيد آية الله الخامنئي مجرّد سرد تاريخيّ، بل تمثّل إطارًا شاملًا لتفسير الصلة بين السنن الإلهيّة والسيرة السياسيّة للأئمّة المعصومين عليهم السلام. وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة أنّ هذه النظرية تمثّل تجسيدًا عينيًّا لهذه السنن الستّ في ثماني مراحل متمايزة، تمتدّ من النظام النموذجيّ النبويّ إلى عصر الغيبة؛ وهي مراحل اتّبعت، على الرغم من تنوّعها التكتيكيّ، من الصلح إلى القيام ومن التقيّة إلى بناء الشبكات، وحدةً استراتيجيّة تتمثّل في صيانة الإسلام المحمدي الأصيل والتمهيد لإقامة حكومة العدل الإلهي. كما أنّ النموذج الثلاثيّ الأبعاد المستخلص من هذا النموذج، الذي يشتمل على البعد الروحيّ ـ الهويّاتيّ، وبناء الشبكات الاجتماعيّة (وفق نموذج الوكالة)، وبناء القدرات للظهور، ـ يوفّر إمكانيّة الانتقال من مستوى العموميّات إلى

المستوى العمليّاتيّ لبناء الحضارة. وتمثّل الثورة الإسلاميّة في إيران ومحور المقاومة المعاصر حلقتين بارزتين في هذه السلسلة الحضاريّة، تواصلان، بالاتّكاء على سنّتي النصر والاستخلاف، مسار تحقيق الوعد الإلهيّ: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ».إنّ الإدراك العميق لهذه العلاقة بين السنن الإلهية ونظرية الإنسان بعمر ٢٥٠ عامًا يمثّل إجابة علميّة عن إشكاليّة الجبريّة التاريخيّة من جهة، وعن ظاهرة الاستعجال في تحقيق التحوّلات الحضاريّة من جهة أخرى، كما يُعدّ ضرورةً استراتيجيّة للجيل الشابّ والناشطين في مجال المقاومة. ويمكن للبحوث المستقبليّة أن تتناول التطبيق التنفيذيّ لهذا النموذج على الحركات المعاصرة، وأن تجري مقارنةً نقديّة بينه وبين النظريّات الحضاريّة الغربيّة، ولا سيّما نظرية الدورات الحضاريّة عند ابن خلدون ونظرية التحدّي والاستجابة عند توينبي.

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

المصادر

* القرآن الكريم

امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸ش). صحیفه نور (ج۱۶). تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی﵀.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۲/۱٤ش). بیانات در دیدار جمعی از روحانیّون، ائمّه‌ی جماعات و وعّاظ سراسر کشور در آستانه‌ی ماه مبارك رمضان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2604.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٤/۰٤/۱۳ش). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/30199.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۳/۱۰/۰۲ش). بیانات در دیدار مداحان اهل‌بیت﵈. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/58760.

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

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۲/۰۵/۲٦ش). بیانات در دیدار فرماندهان سپاه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/53582.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۷/۱٤ش). بیانات در دیدار نخبگان جوان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/10233.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰ش). انسان ۲۵۰ ساله (مجموعه بیانات). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۳/۱٤ش). بیانات در حرم امام خمینی﵀. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12595.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۷/۲۸ش). بیانات در دیدار نخبگان علمی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34703.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۹/۰۳ش). بیانات در دیدار بسیجیان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34995.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰۷/۰۶ش). بیانات در دیدار فعالان فرهنگی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3026.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱/۱۱/۲۶ش). بیانات در دیدار مردم تبریز. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=51999.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۴/۱۱/۱۲ش). بیانات در دیدار اقشار مردم به مناسبت چهل‌وهفتمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=62530.

خبرگزاری تسنیم. (۱۳۹۳/۰۳/۲۴ش). ترجمه وتوزیع «انسان ۲۵۰ ساله» در لبنان. https://www.tasnimnews.com/fa/news/398092.

حسینی‌تبار، مهدی. (۱۴۰۴ش). امام علی علیه‌السلام، انسان ۲۵۰ ساله، محور مقاومت وجنبش‌های اسلامی. اولین کنفرانس بین‌المللی پژوهش، آموزش ومهارت‌آموزی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (ج ۸ و ۱۳). قم: اسراء.

روزنامه کیهان. (۱۳۹۵ش). تأثیر کتاب «انسان ۲۵۰ ساله» بر انقلاب یمن. قابل دسترس در: https://kayhan.ir/fa/news/87514.

صدر، سید محمدباقر. (۱۳۸۱ش). سنت‌های اجتماعی در قرآن (مترجم: سید جمال موسوی). قم: بوستان کتاب.

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

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٢هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج٨، ١٥). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
محرمی، غلامحسن؛ تابنده، مهدی. (١٣٩٩ش). روش‌شناسی تاریخی آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای مبتنی بر کتاب انسان ٢٥٠ ساله. روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی، ١١(٢٢)، صص ٥٥-٧٦.
محرمی، غلامحسن؛ تابنده، مهدی. (١٤٠١ش). تاریخ‌نگری وتاریخ‌نگاری آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با مطالعه موردی کتاب انسان ٢٥٠ ساله. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ١١(٤٢)، صص ١٩١-٢١٠.
موسوی، سیدحسن. (١٣٩٩ش). شبکه وکالت والگوی مقاومت معاصر. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

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

The Social Resurrection of Prophethood: The Continuation of the "Text-Centered Thinking" Approach and the Strategy for Building a Monotheistic Society*

Mohammad Sadegh Yousefi Moqaddam
Professor, Research Cener for Culture and the Qur'an, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
m.yousefimoqaddam@isca.ac.ir

Abstract

Many verses of the Holy Qur'an possess a distinct social orientation. This characteristic has led numerous Qur'anic commentators and scholars to adopt a social perspective in their Qur'anic studies. Among these approaches, one of the theories advanced by the Martyred Leader (Ayatollah Khamenei), which distinguishes his social exegesis from other socially oriented interpretations, is the theory of the Social Resurrection of Prophethood. By extending Qur'anic concepts into the sphere of social life, this theory plays a strategic role in the construction of a monotheistic society. Accordingly, the distinctive orientation of his social interpretation may appropriately be described as a society-building approach. It should be noted that this theory is one of the principal outcomes of his interpretive methodology, which he referred to as "text-centered thinking."

* Yousefi Moqaddam, M. S. (2026). The Social Resurrection of Prophethood: The Continuation of the "Text-Centered Thinking" Approach and the Strategy for Building a Monotheistic Society. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 98-128.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75802.1092

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/06/15 ● **Revised:** 2025/08/18 ● **Accepted:** 2025/09/15 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Using thematic and textual analysis, this article examines the interpretive views of the Martyred Leader. After clarifying the principal concepts, the study arrives at the following findings:

1. Although the Martyred Leader adhered to a comprehensive ijtihād-based methodology of Qur'anic interpretation, he primarily employed the methods of interpreting the Qur'an by the Qur'an and the Qur'an by the Prophetic traditions (ḥadīth). He referred to this methodology as "text-centered thinking" and maintained that Islamic truths should be derived directly from the language of the Qur'an and authentic Islamic texts and traditions, urging scholars to "think through the text." The concept of text-centered thinking, besides providing greater assurance regarding the authenticity of Qur'anic teachings and concepts, more accurately conveys active engagement with the Qur'an than the commonly used term tradition-based methodology.
2. The interpretive findings of the Martyred Leader address forms of social transformation that contribute to the formation and development of society. His theory of the Social Resurrection of Prophethood refers to the Prophet's inner awakening, determination, and spiritual motivation initiated by divine revelation, which became the profound foundation of his prophetic mission. This inner transformation guided the Prophet's social orientation toward transforming the external environment and the social reality of humankind. Accordingly, the ultimate objective of prophethood is the establishment of a monotheistic society founded upon monotheistic belief.
3. Social class inequality is a chronic affliction and one of the greatest historical disgraces of human societies. At various stages of history, it has been justified by philosophical doctrines of inherent dualism and, more recently, through more subtle philosophical claims of human equality while, in practice, condemning certain groups to deprivation and lifelong service to

privileged classes immersed in material comfort. From the perspective of the Holy Qur'an, eliminating social stratification requires a transformation of worldview aimed at realizing genuine equality of rights for all people. Throughout history, reformers have sought to persuade societies to abandon unjust conditions through cultural transformation. However, transformation of worldview can only be achieved through a monotheistic worldview that recognizes all human beings as equal in creation and originating from a single source. Since belief in tawḥīd is action-oriented and commitment-producing, many of its obligations concern the establishment of a monotheistic social order and a just society. Its foremost mission is to build a society consistent with monotheistic belief, in which all people live under a common legal framework and where individual circumstances and natural abilities do not become grounds for unequal rights or privileges. Every individual has equal access to opportunities, while material, intellectual, and other forms of excellence are acquired through personal effort rather than inherited superiority. According to the Qur'an, the identity of the monotheistic society is rooted in a profound culture inspired by the monotheistic vision of Prophet Ibrahim (peace be upon him).

4. In addition to its constructive dimension of monotheistic society-building, the theory of the Social Resurrection of Prophethood rejects imperial domination over Muslim countries and opposes the cultural invasion of hegemonic powers. Within a monotheistic society, all human groups live under a common legal order free from oppressive domination, and no one enjoys privilege over others in terms of rights or social status.
5. Social tawḥīd, through its rejection of every form of non-divine governance in the political, cultural, and economic spheres, constitutes the practical manifestation and social extension of doctrinal monotheism. The greatest challenge confronting

humanity today is separation from belief in God and the absence of practical commitment to monotheism. The expansion of monotheistic belief throughout the fabric of social life offers the fundamental solution to humanity's most pressing problems.

6. According to Islamic religious texts, the most complete form of the monotheistic society will be realized during the era of the advent of Imam al-Ḥujjah (Imam al-Mahdi), when only the true religion and divine values will govern both individual and collective life. However, this belief does not absolve Muslims of their responsibility to build a monotheistic society during the period of the Occultation. Just as divine Imamate is regarded as a perpetual grace, the construction of a monotheistic society remains a universal and uninterrupted obligation for Muslims. Nevertheless, the authority of the Guardian Jurist (Wilāyat al-Faqīh) differs from that of Imam al-Mahdi in terms of territorial jurisdiction, universal authority over religions, and the manner in which the ideal monotheistic society is established. Consequently, Muslims in every age are obligated to establish Islamic government and engage in society-building. According to the Martyred Leader, true expectation of and faithful service to Imam al-Mahdi require Muslims to establish a monotheistic society resembling the future universal Mahdist society, thereby directing the course of history toward its divinely intended destination.

Keywords
Social Resurrection of Prophethood; Social Orientation; Text-Centered Thinking; Monotheistic Society; Martyred Leader.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

البعث الاجتماعيّ للنبوّة: امتدادٌ لمنهج «التفكير النصّيّ» واستراتيجيّة التوجّه نحو بناء المجتمع التوحيديّ*

محمد صادق يوسفي مقدم
أستاذ، معهد الثقافة والقرآن، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
m.yousefimoqaddam@isca.ac.ir

الملخّص

يتّسم كثير من آيات القرآن الكريم بنزعة اجتماعيّة واضحة، وقد أفضت هذه السمة إلى أن يتبنّى عدد كبير من المفسّرين والباحثين في الدراسات القرآنيّة الاتّجاه الاجتماعيّ في بحوثهم وتفاسيرهم. ومن بين النظريّات التي طرحها القائد الشهيد ﷺ والتي ميّزت تفسيره الاجتماعيّ عن التفاسير الاجتماعيّة الأخرى، وهي نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»؛ إذ تلعب هذه النظريّة دورًا استراتيجيًّا في بناء المجتمع التوحيديّ من خلال بسطُ المفاهيم القرآنيّة في مجالات الحياة الاجتماعيّة. وبناءً على ذلك، يمكن تسمية التوجّه الاجتماعيّ الخاصّ في تفسيره الاجتماعيّ بـ «التفسير ذي التوجّه البنيويّ للمجتمع». وجدير بالذكر أنّ النظريّة المذكورة تعدّ من مُخرَجات منهجه التفسيريّ المعروف بمصطلح «التفكير النصيّ».

لقد درست هذه المقالة رؤى القائد الشهيد ﷺ التفسيريّة بالاعتماد على منهج تحليل المضمون

* يوسفي مقدم، محمد صادق. (٢٠٢٦م). البعث الاجتماعيّ للنبوّة: امتدادٌ لمنهج «التفكير النصّيّ» واستراتيجيّة التوجّه نحو بناء المجتمع التوحيديّ. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٩٨-١٢٨.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75802.1092

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/١٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/١٨ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/١٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

والنصّ، وتوصّلت بعد تبيين المفاهيم الرئيسة إلى النتائج الآتية:

١. على الرغم من التزام القائد الشهيد بالمنهج الاجتهاديّ التفسيريّ الجامع، إلّا أنّه يعتمد بشكل رئيس على منهج تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالروايات، ويعبّر عن ذلك بمصطلح «التفكير النصّي»، ويذهب إلى أنّ الحقائق الإسلاميّة يجب استقاؤها من لغة القرآن والنصوص الإسلاميّة والحديث الشريف، وضرورة «التفكير النصّيّ». وإنّ عنوان «التفكير النصّي» -فضلاً عن كونه يضمن سلامة المعارف والمفاهيم القرآنيّة المستخرجة بشكل أفضل- هو أكثر إبانةً في الاستنطاق القرآنيّ من العنوان الشائع «المنهج الأثريّ».

٢. تناولت النتائج التفسيريّة للقائد الشهيد أنماطًا من التحوّلات الاجتماعيّة المؤثّرة في بناء المجتمع وتشكيله، ولا سيّما نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»، والتي تعني انبعاث النبيّ وسعيه وحافزه الباطنيّ مع بدء الوحي والركائز العميقة للرسالة. ويلعب هذا التحوّل الباطنيّ دورًا بارزًا في توجّهات النبيّ الاجتماعيّة لإحداث تحوّل في البيئة الخارجيّة والواقع الاجتماعيّ للبشر، إذ إنّ الهدف النهائيّ للنبيّ هو بناء المجتمع التوحيديّ المتناسب مع العقيدة التوحيديّة.

٣. يعدّ التمايز الطبقيّ ألمًا مزمنًا ووصمة عار تاريخيّة كبرى في المجتمعات البشريّة، فقد استند في مرحلة من التاريخ إلى فلسفة ازدواجيّة الطبيعة البشريّة، بينما يقوم اليوم على رؤية فلسفيّة أشدّ مكرًا، تدّعي المساواة بين الناس، في حين يحكم بأبشع الصور على فئات من البشر بالحرمان والخدمة لصالح الفئات المترفة والغارقة في الملذّات. ومن منظور القرآن الكريم، فإنّ القضاء على الطبقيّة الاجتماعيّة يتطلّب تغييرًا في الرؤية الكونيّة بهدف التحقيق الحقيقي للمساواة الحقوقيّة بين جميع أفراد المجتمع. وبالطبع، لتحقيق هذا الهدف، كان المصلحون يسعون دائمًا -عبر نهج التغيير الثقافيّ- إلى إقناع الناس بتغيير الوضع الظالم، إلّا أنّ تغيير الرؤية الكونيّة لن يتحقّق إلّا بالاستناد إلى الرؤية الكونيّة والمعتقدات التوحيديّة التي تعتبر جميع البشر متساوين في الخلق ومن أصل واحد؛ لأنّ التوحيد الاعتقاديّ دافع للعمل وموجب للالتزام، وتتوجّه معظم التزاماته نحو النظام التوحيديّ الاجتماعيّ وشكل المجتمع السليم، وتتمثّل خطوته الأولى في بناء مجتمع توحيديّ يتناسب مع العقيدة التوحيديّة ليعيش الجميع تحت سقف قانونيّ واحد، فلا تكون الظروف والقدرات الخاصّة مصدرًا للاختلاف الحقوقيّ والتمييز بين إنسانٍ وآخر؛ لأنّ جميع االمزايا متاحة للجميع، كما أنّ المكتسبات الماديّة والعلميّة وغيرها ليست ذاتيّة بل مرهونة بسعي الإنسان نفسه. ومن منظور القرآن الكريم، فإنّ هويّة المجتمع التوحيديّ تمتع بثقافة عميقة الجذور، تستمدّ أصولها من الفكر التوحيديّ الذي جاء به إبراهيم عليه السلام.

٤. إنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» لا تقتصر على بعدها الإثباتيّ المتمثّل في بناء المجتمع

التوحيديّ، بل تنفي كذلك الهيمنة الاستكباريّة على البلدان الإسلاميّة والغزو الثقافيّ الذي يمارسه نظام الهيمنة؛ إذ إنّ المجتمع التوحيديّ يوفّر لجميع الفئات الإنسانيّة حياةً قائمةً على العدالة، بعيدًا عن كلّ أشكال السيطرة الجائرة، فيعيش الجميع تحت سقف قانوني واحد، من دون أن يتمتّع بعضهم على بعض بامتيازات حقوقيّة أو مزايا خاصّة.

٥. يعدّ التوحيد الاجتماعيّ -من خلال نفي كلّ أشكال الحوكمة غير الإلهيّة في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد- المظهر الخارجيّ والتجسيد العمليّ للتوحيد الاعتقاديّ، وامتدادًا له في الحياة الاجتماعيّة للإنسان. وإنّ أعظم أزمة تواجه البشريّة اليوم هي الانفصال عن الإيمان بالله وضعف الالتزام العمليّ بالتوحيد؛ ومن ثمّ فإنّ ترسيخ العقيدة التوحيديّة في مختلف مفاصل الحياة الاجتماعيّة كفيلٌ بمعالجة المشكلة الجوهريّة التي تعاني منها الإنسانيّة.

٦. بناءً على النصوص الدينيّة، يتشكّل في عصر ظهور الحجّة (عجّل الله فرجه) أكمل مجتمع توحيديّ، حيث يسود دين الحقّ والقيم الإلهيّة وحدها في معتقدات الأفراد والمجتمع وسلوكيّاتهم. والنقطة المهمّة هي أنّ هذا الاعتقاد لا يستلزم سلب مسؤوليّة بناء المجتمع التوحيديّ عن المسلمين في زمن الغيبة؛ لأنّه كما أنّ الإمامة الإلهيّة لطفٌ دائمٌ، فإنّ بناء المجتمع التوحيديّ هو أيضًا واجب عامّ على المسلمين ولا يقبل التعطيل. نعم، تختلف إمامة الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ عن ولاية الحجّة (عجّل الله فرجه) من حيث النطاق والجغرافيا الأرضيّة، والسيطرة على الأديان، وكيفيّة تشكّل المجتمع التوحيديّ. وبناءً على ذلك، فالمسلمون في كلّ العصور مكلّفون بتشكيل الحكومة الإسلاميّة وبناء المجتمع. ووفقًا لرؤية القائد الشهيد ﷺ، فإنّ حقيقة الانتظار ونصرة إمام الزمان ﷺ تكمن في أن يعمل المسلمون على إيجاد مجتمع توحيديّ يشبه المجتمع التوحيديّ العالميّ المهدويّ، حتّى تصبح حركة التاريخ هادفة وتتّجه نحو ذلك العالم الموعود.

الكلمات المفتاحيّة

نظريّة البعث الاجتماعيّ للنبوّة، الاتّجاه الاجتماعيّ، منهج التفكير النصّيّ، المجتمع التوحيديّ، القائد الشهيد ﷺ.

المقدّمة

مع هيمنة الحضارة الغربيّة على مجالات الرفاه، والتعليم، والقوّة العسكريّة، وأنماط الحكم في البلدان الإسلاميّة، التي كانت تتمتّع لقرون بحضارة مقتدرة، تشكّلت تيّارات إصلاحيّة في أوساط علماء العالم الإسلاميّ بهدف تحقيق العزّة العلميّة، ورفض التبعيّة للأمّة، وإحياء الحضارة الإسلاميّة. ولأنّ القرآن الكريم يمثّل المصدر الأساس للبنية المعرفيّة والحضاريّة للإسلام، فقد رفع المصلحون شعار العودة إلى القرآن، وركّزوا اهتمامهم على التفسير ذي الاتّجاه الاجتماعيّ. ويرجع هذا التوجّه، خلال القرن الأخير، إلى الآراء التفسيريّة للسيد جمال الدين الأسدآبادي، وتلميذه محمد عبده، كما كان لعدد من المفسّرين، أمثال العلّامة الطباطبائيّ، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والطالقانيّ، والمغنيّة، والشهيد الصدر دورٌ بارز في ترسيخ هذا الاتّجاه التفسيريّ.

ويمتاز تفسير القائد الشهيد عن سائر التفاسير الاجتماعيّة بما يأتي:

- تأكيده على المفاهيم والمواقف الأصوليّة لمعارف القرآن الكريم.
- اعتباره أنّ المضامين العميقة والالتزام العظيم بالرسالة هما دافع انبعاث النبيّ، وسعيه، وحافزه الباطنيّ
- إنّ هذا الحافز الباطنيّ للنبيّ يؤدّي إلى ثورة وتحوّل في البيئة الخارجيّة وواقع المجتمع البشريّ.
- نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» توجّه الدراسات التفسيريّة نحو التحوّل الاجتماعيّ وبناء المجتمع التوحيديّ.
- إنّ النظريّة المذكورة تتحدّى الأسس الحضاريّة لنظام الهيمنة، والسيطرة الثقافيّة والماديّة للحضارة الغربيّة على الدول الإسلاميّة.
- يجب على المسلمين، من أجل السير نحو المجتمع الموعود، تأسيس مجتمع شبيه بالمجتمع المهدويّ.

• الرؤية الكونيّة التوحيديّة هي البنية التحتيّة للتوحيد الاجتماعيّ، والتوحيد الاجتماعيّ هو التجسيد العمليّ للتوحيد الاعتقاديّ.

١. تبيين المفاهيم الرئيسة

١-١. نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»: نظريّة مستحدثة ومحوريّة

المراد بـ«البعث الاجتماعيّ للنبوّة» هو الانبعاث والسعي والحافز الداخليّ للنبيّ، الذي يتحدّد مع بداية الوحي بما تحمله الرسالة من مضامين عميقة وزاخرة، وبما تفرضه من التزامٍ عظيم؛ ثمّ تقوم في كيان النبيّ بأسره، وفي توجّهاته الاجتماعيّة، نهضةٌ شاملة، ليُجري هذا البعث في واقع المجتمع البشريّ ويحقّقه في حياته (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢٧٧-٢٧٨). ونظراً إلى أنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» توجّه الدراسات التفسيريّة نحو إحداث تحوّلٍ في المحيط الخارجيّ والواقع الاجتماعيّ البشريّ بهدف بناء المجتمع التوحيديّ، فإنّها تُعدّ نظريّةً جديدةً؛ ومن هنا، فإنّ الرؤية السائدة للقائد الشهيد في تفسيره كلّه تتمحور حول دراسة التحوّلات الاجتماعيّة بهدف بناء المجتمع التوحيديّ.

١-٢. منهج «التفكير النصّيّ»

كلمة «منهج» في اللغة تعني الطريقة والأسلوب وكيفيّة إنجاز العمل (دهخدا، ١٣٧٣ش، ج٨، ص ١٢٣٧٨ وج١٤، ص ٢١٧١١)، والمقصود بها في علوم القرآن هو مصدر التفسير (سواء كان التفسير الروائيّ، أو تفسير القرآن بالقرآن، أو العقليّ، أو الاجتهاديّ) (زنجانی، ١٣٧٢ش، صص ٤٥-٤٧)، وإن كان قد حدث خلطٌ بين «المنهج» و«الاتّجاه» التفسيريّ (عبد المجيد، ١٣٩٣هـ، صص ٦٧-٦٨)، حيث أُريد به معنى أوسع من معناه الاصطلاحيّ في علوم القرآن. وعلى الرغم من اعتقاد القائد الشهيد بالمنهج الاجتهاديّ الجامع، إلّا أنّه اعتمد بشكل أساسيّ على منهجَي

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

تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالروايات، وأطلق على هذا المنهج اسم «التفكير النصّيّ»، قائلًا: «ما أقصده هو أن نعتاد على استنباط الحقائق الإسلاميّة من لغة القرآن والنصوص الإسلاميّة والحديث، وأن نفكّر تفكيرًا نصّيًّا» (خامنه‌ای، ۲۹/ ۸/ ۱۳٦٦ش). ويقول أيضًا: «أهمّ منهج لاستخراج الحقائق الإسلاميّة هو منهج «التفكير النصّيّ» (خامنه‌ای، ۱۳۹٦ش، ص ٤)، ويعتبر «ظاهر القرآن» أهمّ مصدر للبحث التفسيريّ (هدایتی، ۱٤۰۰ش). إنّ عنوان «التفكير النصّيّ»، كعنوان «التفسير الأثريّ»، يدلّ على منهجَي القرآن بالقرآن والقرآن بالرواية، إلّا أنّ مصطلح «التفكير النصّيّ» أبلغ من «المنهج الأثريّ» في استنطاق القرآن، لكونه يشير إلى التعمّق في الآيات.

۱-۳. الاستراتيجيّة

«الاستراتيجيّة» هي مفهوم يعني التخطيط ووضع السياسات للوصول إلى أهداف محدّدة في المجالات الاقتصاديّة والإداريّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها. ولذا تُعرّف الاستراتيجيّة بأنّها سياسة أو برنامج أو خطّة كبري تأخذ بعين الاعتبار تنظيمها وإدارتها لتحقيق أهداف محدّدة وطويلة الأمد، بالنظر إلى التحوّلات والتغيّرات البيئيّة. وبناءً على ذلك، فإنّ الاستراتيجيّة الناجحة، فضلاً عن احتوائها على آليّات الوصول إلى الهدف، تأخذ بعين الاعتبار أسلوب توظيف الطاقات والتنبّؤ بالموارد اللازمة على مستويات الإدارة العمليّاتيّة والتكتيكيّة والتقنيّة (انوری، ۱۳۸۱ش، ص ۲۲٦۸)؛ ومن هذا المنطلق أيضًا، عُرِّفت بأنّها: «وضع السياسات؛ أي علم أو فنّ توظيف الإمكانات السياسيّة والاقتصاديّة والنفسيّة والعسكريّة لتوفير أكبر قدر من الدعم للسياسة المرسومة» (صدری افشار، ۱۳۸۱ش، ص ۹۵).

إنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» لا تقتصر على إثبات مشروع بناء

المجتمع التوحيديّ، بل تتصدّى كذلك لمشروع الاستكبار العالميّ الهادف إلى بسط الهيمنة على الدول، وإلى الغزو الثقافيّ الذي يستهدف تغيير ثقافة المجتمع الإسلاميّ. وبعبارة أخرى، فإنّ هذه النظريّة تواجه الاستراتيجيّة التي يعتمدها العدوّ في طمس الهويّة الإسلاميّة وإضعاف الشخصيّة الإنسانيّة للمسلم، من خلال بثّ المبادئ الفكريّة الغربيّة وفرض الثقافة الغربيّة (جمشيدى، ١٣٧٣ش).

١-٤. الاتّجاه التفسيريّ

«الاتّجاه» في اللغة هو الميل والرغبة (دهخدا، ١٣٧٣ش، ج١٦، ص ١٩٠)، وفي الاصطلاح هو نمطٌ من التفسير يتناول فيه المفسّر العقائد، أو الأخلاق، أو التشريعات الفقهيّة، وغيرها. ومن هنا قيل: «المراد من اتّجاه التفسير هو الصبغات والألوان المختلفة لتفسير القرآن، التي تُعرّف أحيانًا بعناوين مثل التفسير الكلاميّ، أو التربويّ، أو الأخلاقيّ،... وترتبط هذه الصبغات ارتباطًا وثيقًا بالاتّجاهات الذهنيّة والنفسيّة للمفسّر» (زنجانى، ١٣٧٢ش، ص ٤٨). ولهذا كُتب: «يمكن نسبة الاتّجاهات التفسيريّة إلى المفسّرين وتعريفها بالاتّجاه الخاصّ للمفسّرين الذي ظهر في تفاسيرهم إثر أفكارهم وعقائدهم أو تخصّصهم العلميّ أو مدرستهم التفسيريّة[1]» (بابائى، ١٣٨١ش، ج١، صص ١٩-٢٠). ويُعدّ تفسير القائد الشهيد من جهة تفسيرًا ذا اتّجاه اجتماعيّ عامّ، ومن جهة أخرى يُسمّى تفسيرًا ذا اتّجاه اجتماعيّ خاصّ بالنظر إلى أنّ غالب مضامين نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» تتمحور حول بناء المجتمع التوحيديّ. ولا يبعُدُ إمكان تقسيم

١. يُطلق مصطلح «المدرسة التفسيريّة» أو «المذهب التفسيريّ» على المنهج المشترك الذي يتبنّاه طواعيّةً مجموعةٌ من العلماء والباحثين، ويجتمعون على أساسه ويتّخذونه إطارًا لعملهم العلميّ (بابائى، ١٣٨١ش، ج١، ص ١٨).

الاتّجاه إلى عامّ وخاصّ؛ كما هو الحال في التفسير الفقهيّ لمفسّر ما حيث يتوجّه نحو منحى خاصّ مثل التفسير الفقهيّ السياسيّ، أو في التفسير التربويّ حيث يركّز مفسّر آخر على التفسير التربويّ للأسرة.

١-٥. بناء المجتمع

على الرغم من كثرة استعمال مفهوم «المجتمع»، فإنّه لم يحظَ إلى اليوم بتعريفٍ متّفق عليه (ساروخانی، ١٣٧٠ش، ص ٧٤٥)، يعرّفه الكاتب بعد الاستقراء والتحليل بقوله: «يتكوّن المجتمع من جماعة من البشر يعيشون معًا حياةً قائمةً على الترابط والتعاون والتآزر؛ كما أنّ المجتمع يتوفّر على تنظيم». ويشير كذلك -مبيّنًا أنّ معرفة المجتمع تنطوي على التركيز على أبعاد أخرى- إلى أبعاد الحيز المكانيّ، والاستمراريّة، والعلاقات المعقّدة، والتقسيمات الداخليّة (ساروخانی، ١٣٧٠ش، ص ٧٤٦). ومن ثمّ، ومع الإشارة إلى الاختلافات في وجهات النظر حول تعريف المجتمع، أشار إلى خصائص مثل: المشاركة الفعّالة والواعية للأفراد، والمساهمة في مزايا الحياة الجماعيّة، والاندماج الطوعيّ للأفراد داخل المجتمع، والخضوع لقوانينه (بيرو، ١٣٦٦ش، صص ٣٨٧-٣٨٨). ومن منظور الشهيد القائد، فإنّ قيام المجتمع التوحيديّ وبناءه لا يتحقّقان إلّا على أساس العقيدة التوحيديّة. وانطلاقًا من هذا الأساس، يعرّف المجتمع التوحيديّ بقوله: «المجتمع التوحيديّ -وفقًا لهذا الاصطلاح المألوف لديكم- هو مجتمع لا طبقيّ، مجتمع لم تنفصل فيه فئات البشر بعضها عن بعض من حيث الحقوق والمزايا. يعيش فيه الناس جميعًا تحت سقف قانوني واحد. فجميعهم يسيرون في مسار واحد وبإمكانات متساوية، وحقوق متماثلة. هذا هو المجتمع الذي يرسمه التوحيد في أذهاننا وتصوّرنا على صعيد التصنيف الاجتماعيّ» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢١٠).

٢. دور «التفكير النصّيّ» في تفسير القائد الشهيد

على الرغم من اعتقاد القائد الشهيد والتزامه العمليّ بالمنهج الاجتهاديّ الجامع (خامنه‌ای، ١٣٩٦ش، ص ١)، فإنّ لمنهج «التفكير النصّيّ» مكانةً خاصّةً في تفسيره. على سبيل المثال، في تفسير القرآن بالقرآن، ولإثبات أنّ ضمير «عَلَيْه» في الآية ٤٠ من سورة البراءة: «إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا...»، يعود إلى النبيّ ﷺ، يستدلّ بالآية ٢٦ من سورة البراءة: «ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ...» (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، صص ٢١١-٢١٢). وتوضيح ذلك: أنّ السكينة الإلهيّة في هذه الآية نزلت على الرسول وعلى المؤمنين، لأنّ نزول السكينة على المؤمنين كان مقصودًا أيضًا. ولو كان المقصود في الآية ٤٠ من سورة التوبة نزول السكينة على غير الرسول لوجب ذكره. كما أنّ جميع الضمائر في الآية تعود إلى الرسول، وإرجاع ضمير «عَلَيْه» من بين هذه الضمائر إلى غير الرسول هو خلاف السياق (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، صص ٢١١-٢١٢). ويستدلّ بآيات أخرى مثل: ٤ الحجر، ١٢ هود، ٢ طه، وغيرها، لتخصيص الضمير بالنبيّ ﷺ (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، صص ٢١١-٢١٢)[١].

كذلك، فإنّ الاستفادة من الروايات في تبيين معاني الآيات واسعةٌ في «التفكير النصّيّ». يقول سماحته في تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: «في فهم الآية، يُلتفت أوّلًا إلى ظاهر الآية بحسب المتفاهم العرفيّ، وفي المرتبة الثانية إلى

١. كما ذهب العلّامة الطباطبائيّ إلى أنّ الضمير في قوله تعالى: «عليه» يعود إلى النبيّ ﷺ، مستدلًّا بأنّ جميع الضمائر الواردة قبل كلمة «عليه» وبعدها ترجع إلى النبيّ ﷺ، وبأنّ الآية جاءت في مقام بيان نصرته، وأنّ سياق الكلام لا يسمح بالفصل بين البيان والمبيَّن؛ ومن ثمّ خلص إلى أنّ الضمير في «عليه» عائدٌ إلى النبيّ ﷺ (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج٩، صص ٢٧٩-٢٨٠).

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

الروايات التي وردت ذيل الآية عن أهل البيت عليهم السلام» (خامنه‌ای، ١٣٩٦ش، ص ٤).
كما في الآية ٢٢ من سورة الشعراء «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ»، ولإثبات أنّ معنى العبادة في الآية هو الطاعة وليس العبادة بمعناها الاصطلاحيّ، يستدلّ بروايات منها رواية ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام التي اعتبرت الطاعة من مصاديق معنى العبادة: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ رَجُلٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام، قَالَ: مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ» (الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج٢٧، ص ١٢٧).

إضافةً إلى ذلك، تؤدّي نظريّة «التفكير النصّيّ» دورًا أساسيًّا في تبيين معاني مفردات الآيات مثل كلمات التقوى، والصبر، والولاية، وغيرها، وتحوّلها من مجرّد مفاهيم لغويّة إلى مفاهيم استراتيجيّة ومؤثّرة في العلاقات الاجتماعيّة. على سبيل المثال، في مفهوم التقوى، يعتقد: «على الرغم من صحّة معنى «المتّقين» بمعنى أهل الورع، إلّا أنّني أفضّل أن أترجمها إلى «أهل الحذر» لأنّ كلمة «المتّقي» اكتسبت في ذهن الناطقين بالفارسيّة معنى سلبيًّا، وصارت تعبّر عن الشخص المتزمّت الذي يتجنّب الحضور في ساحة النضال أو الجامعة وغيرها بذريعة الاحتراز من الذنب. في الحقيقة، إنّ تركيب الكلمتين (الاحتراز والعمل) ينهى الإنسان عن الدخول في المجتمع ويعزّز فكرة أنّ التقوى تعوق عن تحمّل المسؤوليّات الاجتماعيّة. في حين أنّ التقوى تعني الحذر، واليقظة، والمراقبة، وهي نقيض الغفلة. كما يجب على السائق أن يتحلّى بالتقوى وهو يقود وأن يكون يقظًا ومراقبًا، أو كمن يسير في صحراء مليئة بالأشواك يجب أن يراقب ويحذر لئلّا يعلق الشوك بثوبه وهو يسير» (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «ب»، صص ٣٦-٣٨).

ترتبط نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» ارتباطًا وثيقًا بمنهج «التفكير النصّيّ». ولهذا، يرى القائد الشهيد أنّ أفضل عنوان للآيات من ١ إلى ٦ من سورة القصص هو «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢٧٧).

٣. الدور الاستراتيجيّ لـ«نظريّة البعث الاجتماعيّ للنبوّة» في بناء المجتمع

يقول القائد الشهيد في تبيين نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»: « إنّ البعثة تعني حالة الانبعاث، وما ينشأ في باطن النبيّ من حماس، وحركة، وحافز مع بداية الوحي، حيث يُكلَّف برسالة عميقة المضامين، ومسؤوليّة جسيمة، والتزام عظيم. فتحدث في روحه ثورة داخليّة، ويتحوّل كيانه كلّه وتوجّهاته الاجتماعيّة إلى حالة من الحراك والنهضة، ثمّ يمتدّ هذا التحوّل الذي وقع في أعماق نفسه إلى الواقع الخارجيّ وإلى صميم الحياة الاجتماعيّة» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢٧٨).

بناءً على نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»، فإنّ بعثة الأنبياء مفهوم استراتيجيّ يدفع المجتمع دائمًا نحو التحوّل والتجدّد، تحوّلاتٌ تؤثّر في بناء المجتمع. وهذه هي الميزة التي تميّز تفسير القائد الشهيد عن سائر التفاسير الاجتماعيّة. وعلى أساس مبدأ «التفكير النصّيّ» القائل بأنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» منبثقة حصريًّا من تعاليم الوحي، يرى سماحته أنّ الرؤية القائلة بأنّ «النبيّ ﷺ كان يطالع ويتفكّر طوال حياته قبل البعثة، وأنّ هذه الأفكار هي التي قادته إلى إحداث الثورة الاجتماعيّة» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢٧٨) هي رؤية خاطئة،، ويعتقد أنّ «هذه الرؤية بحسب ظاهرها باطلة وكاذبة... بل إنّه بعد أن نشأت فيه هذه الدعوة، وهذا الوحي، وهذا البعث... أصبح إنسانًا آخر، واكتسب حالةً مغايرة؛ وليس ذلك خاصًّا بهذا النبيّ، بل هو شأن جميع الأنبياء» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢٧٨).

وانطلاقًا من هذا الأساس نفسه، يرى في تفسير سورة البراءة ـ بعد استعراض المحاور العامّة للسورة ـ أنّ مضمونها الرئيس يتمحور حول الأحكام، والمواقف وبناء المجتمع الإسلاميّ، فيقول: «هذه السورة تتضمّن مباحث جديرة بالاهتمام والدقّة حول مختلف زوايا وأبعاد المجتمع الإسلاميّ. من أوّل السورة إلى آخرها، ذُكرت أحكامٌ تتعلّق بعموم المسائل الاجتماعيّة ومواقف المجتمع

الإسلاميّ تجاه مختلف الفئات». وبعد تقسيمه لمواقف السورة إلى خمسة أقسام (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، صص ٣٢-٣٣)، وتحت عنوان «الفرق بين أحكام هذه السورة وسائر سور القرآن»، يعتبر محتوى السورة بناءً حديثًا للمجتمع التوحيديّ ويقول: «المجتمع الإسلاميّ بدأ من الصفر بجهاد النبيّ الأكرمﷺ، وقد غيّر سماحته هذا المجتمع خلال ٢٣ عامًا من السعي وأوجد مجتمعًا حديثًا» (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، ص ٣٩).

٤. النبوّة هي الهويّة التاريخيّة للمجتمع الإسلاميّ

بما أنّ كلّ مجتمعٍ يشعر بارتباط عاطفيّ وانتماء إلى هويّته التاريخيّة، وبما أنّ القائد الشهيد يعتبر مضمون سورة البراءة بناءً حديثًا للمجتمع الإسلاميّ، فإنّه يؤكّد على أنّ المجتمع الإسلاميّ يمتلك هويّةً ضاربةً في الجذور. ويكتب ذيل الآيتين ١١٣ و١١٤ من سورة البراءة: «يؤكّد القرآن الكريم، في مواضع كثيرة، على تعريف المجتمع الإسلاميّ بأنّه الامتداد الطبيعيّ لإبراهيمؑ وذريّته، ويغرس في نفوس المسلمين أنّهم ليسوا أمّةً حديثة العهد، وإنّما تمتدّ جذورهم إلى إبراهيمؑ، وأنتم أصحاب ثقافة ضاربة في أعماق التاريخ[1]. وهذا التذكير يمنح المسلمين شخصيّةً حضاريّةً مستقلّة، ويحول دون انجذابهم إلى الثقافات الأخرى» (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، ص ٦٢٧).

٥. «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» منشأ نفي الطبقيّة الاجتماعيّة وبناء المجتمع التوحيديّ

هناك اختلاف في الآراء حول منشأ ظهور الطبقات الاجتماعيّة وجذورها

١. إنّ استشهاد القرآن الكريم المتكرّر بإبراهيمؑ، واعتباره المؤسّس للتوحيد، لا يعني أنّ الأنبياء الذين سبقوه لم يكونوا قائمين على أساس التوحيد، بل لعلّ ذلك يرجع إلى أنّ إبراهيم قد ترك أثرًا بالغًا في مسيرة الحضارة الإنسانيّة (خامنه‌ای، ١٤٠٢ش «الف»، ص ٦٢٧).

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

التاريخية (سليمانى، ١٣٨٠ش، ص ١٥). وتشير طائفة من الآيات القرآنيّة إلى أنّ الاستكبار والأنانيّة كانا من أهمّ أسباب نشوء الطبقات الظالمة؛ إذ إنّ الطواغيت والقياصرة، من خلال روح الاستعلاء والاستغلال، استأثروا بالإمكانات المادّيّة، وأوقعوا شرائح واسعة من الناس في دائرة الاستضعاف. ومن أوضح الشواهد على ذلك قوله تعالى: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (القصص ٤)، فالآية تصوّر كيف حوّل فرعون المجتمع إلى طبقات متناحرة، وأقام نظامًا يقوم على القهر والإفساد والاستضعاف.

وقد تكرّر في القرآن الكريم الحديث عن تيّارين اجتماعيّين متقابلين، هما: تيّار الحقّ وتيّار الباطل، اللذان ينتهيان إلى نموذجين حضاريّين متباينين: مجتمع التوحيد الاجتماعيّ، ومجتمع الشرك الاجتماعيّ (سليمانى، ١٣٨٠ش، ص ٤١). وفي المقابل، تدعو آياتٌ كثيرةٌ الناس إلى المجتمع التوحيديّ، وفي هذا الصراع، ترفض طبقة الملأ والمترفين، الذين هم أصل الكثير من المفاسد، قبول الحق بسبب حبّهم للدنيا، وإضافةً إلى مواجهتهم، فإنّهم يسبّبون ضلال الناس أيضًا. كما في الآية ٨٨ من سورة يونس، حيث يقول موسى عليه السلام بعد أن يئس من هداية قومه: «رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ»[1]

١. اختلف المفسّرون في كون اللام في قوله تعالى: «لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» لام العاقبة أو لام الجزاء. وقد ذهب الطبرسيّ إلى أنّها لام العاقبة، فيكون معنى الآية: إنّ مآل أمرهم وعاقبة أفعالهم هو إضلال الناس عن سبيل الله. ولا يصحّ حمل اللام على لام النتيجة؛ لأنّه قد ثبت أنّ بعثة الرسول، وإرادة الله، وإيتاء الأموال ليست لأجل إضلال الناس (الطبرسيّ، ١٣٧٢هـ، ج٥، ص ١٩٥). وقد أيّد العلّامة الطباطبائيّ هذا الرأي، وبيّن أنّ الإضلال الممتنع في حقّ الله تعالى هو الإضلال الابتدائيّ، أمّا الإضلال الجزائيّ، بوصفه عقوبةً على الذنوب، فلا دليل على امتناعه، بل إنّ كلام الله تعالى قد ←

يعتقد القائد الشهيد، بعد دراسة الآيات وخاصّةً في تفسير الآيتين ١١٣ و١١٤ من سورة البراءة، حول بناء المجتمع أنّ هناك نمطين من البناء الاجتماعيّ، الأوّل: البناء الاجتماعيّ الذي أقامه القياصرة والأكاسرة والجبابرة عبر التاريخ، حيث تُخصَّص الثروة والسلطة والحقوق الأساسيّة للطبقات العليا، بينما تُخضع بقيّة الناس للاستعباد والحرمان. وفي المقابل، هناك المجتمع اللاطبقيّ الذي لا تعلو فيه طبقة على أخرى، ولا يمتلك فيه أحد سلطةً استعلائيّة على غيره، ولا يملك أحد حقّ القهر أو الاستبداد. ففي هذا المجتمع تنتفي معاني الذلّ والضعف والظلم، ويخضع الجميع لأمر الله تعالى وحده، ويتحرّرون من العبوديّة للقوى البشريّة، وتصبح الحقوق الأساسيّة حقًّا مشتركًا بين جميع الناس؛ فما كان خيرًا فهو للجميع، وما كان شرًّا فإنّ الجميع يتحمّلون مسؤوليّة مواجهته. ويرى أنّ هذه المجتمعات الحرّة، القائمة على المساواة والكرامة الإنسانيّة، هي التي أسّسها الأنبياء الإلهيّون، وأنّ القرآن الكريم زاخر بالشواهد على ذلك؛ فقصص سليمان، وطالوت، وموسى وودخوله الأرض المقدّسة، وسعيه لإخراج بني إسرائيل تمهيدًا لبناء المجتمع التوحيديّ، كلّها تمثّل نماذج واضحة لهذه الرسالة الحضاريّة للأنبياء (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢٧٨-٢٨٦).

ويرفض القائد الشهيد الرؤية التي تتصوّر أنّ الأنبياء كانوا مجرّد حكماء أو علماء يعتزلون المجتمع في زاويةٍ ما، ينتظرون مجيء الناس للاستفادة من علومهم، ثمّ يربّون عددًا من الأفراد الصالحين قبل أن يرحلوا عن الدنيا. ويصف هذا التصوّر بأنّه باطل، مؤكّدًا أنّ النبيّ، «ببعثته ونشوء البعث الباطنيّ والروحيّ فيه، لم يقرّ له قرارٌ في سبيل بناء المجتمع التوحيديّ، ولم يهدأ له بالٌ حتّى تحقيقه. فهو حين

→

أثبته في مواضع كثيرة من القرآن الكريم (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج١٠، ص ١١٥). وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى: سورة الأعراف، الآية ١٠٣؛ وسورة يونس، الآية ٧٥؛ وسورة هود، الآيتان ٩٦ و٩٧؛ وسورة المؤمنون، الآيات ٤٥-٤٨؛ وغيرها.

ينظر إلى واقع المجتمع يدرك أنّ البناء الاجتماعيّ القائم يناقض الفطرة الإنسانيّة؛ لأنّه يقوم على الطبقيّة والتمييز والظلم، ومن ثمّ لا بدّ من تحويله إلى مجتمع إلهيّ توحيديّ تكون فيه السلطة، والقانون، والأنظمة، والتقاليد، والثقافة، جميعها مستمدّةً من الله تعالى؛ لأنّ الناس عباد الله وحده، وقد خُلقوا أحرارًا من كلّ عبوديّة لغيره» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢٧٨-٢٨٦).

٦. بناء المجتمع التوحيديّ: واجب دائم على المسلمين

من منظور القرآن الكريم، فإنّ المسلمين مكلّفون ببناء المجتمع في كلّ العصور، كما في الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». إنّ جميع أوامرها («اصْبِرُوا»، «صَابِرُوا»، «رَابِطُوا»، «اتَّقُوا») مطلقةٌ (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج٤، ص ٩١). والمصابرة، أو الصبر الاجتماعيّ، تعني أن يعزّز المسلمون مقاومتهم من خلال ثقتهم ببعضهم البعض ليتحمّلوا صعوبات مواجهة العدوّ. أمّا المرابطة، فهي إقامة مجتمع مترابط تتكامل فيه القوى والأنشطة في مختلف شؤون الحياة الدينيّة، في حالتي الشدّة والرخاء، وبذلك تتحقّق السعادة الحقيقيّة للمجتمع وأفراده في الدنيا والآخرة. أمّا إذا غابت المرابطة، فإنّ الصبر والمصابرة، وإن أسهما في تحقيق جانب من سعادة الإنسان، فإنّهما لا يحقّقان السعادة الحقيقيّة على وجهها الكامل. ومن هنا أعقب الله تعالى هذه الأوامر بالأمر بالتقوى، لأنّها السبيل إلى الفلاح والسعادة الحقيقيّة (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج٤، صص ٩١-٩٢). إنّ إطلاق الأوامر في الآية يدلّ على أنّ المسلمين في كلّ زمانٍ مكلّفون بإيجاد مجتمع إسلاميٍّ قادر على أداء مهمّة الصبر والمصابرة، وتحقيق المرابطة، وحشد القوى للدفاع عن الحدود الثقافيّة والجغرافيّة في مواجهة الأعداء (يوسفی مقدّم، ١٤٠٠ش).

بناءً على هذا الاعتقاد، يقول الإمام الخامنئي عن مرحلة ما قبل الظهور وما بعده: «في هذه الفترة (فترة الظهور)، ستُطبَّق الأحكام الإسلاميّة بشكل كامل وشامل، وهذا يعني أنّ الإسلام لم يُطبَّق بشكل كامل وشامل على مستوى العالم قبل عصر الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف. ولا يعني هذا أنّ الإسلام لم يُطبَّق في قلب إنسان أو في حياة مجتمع ما في أبعاد متعدّدة، بل يعني أنّ الغاية والهدف الأساس للنبيّ الأكرم ولجميع النبوّات - وهو إعادة بناء العالم، وإعادة بناء الإنسان، ورفع الظلم، ودحر الكفر، ومواجهة النفاق، وغلبة جنود الرحمن على جنود الشيطان- لن يتحقّق إلّا في زمن تلك الحكومة...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱ش، ص ۳۰٤). كما يبيّن معنى الانتظار الصحيح بقوله: «الانتظار يعني أنّه يجب علينا أن نعدّ أنفسنا لنكون من جنود الإمام المهديّ عليه السلام» (خامنه‌ای، ۳۰/ ۰۷/ ۱۳۸۱ش). ويعتبر الثورة الإسلاميّة حركةً في اتّجاه الإعداد للظهور، ومستندًا إلى الآية ۳۳ من سورة التوبة، يرى أنّ الهدف النهائيّ للثورة هو إعلاء دين الله، وإقامة سيادته، والقضاء على الهيمنة الشيطانيّة للطاغوت، ويقول: «في الثورة، الأصل هو الحركة؛ حركةٌ هادفةٌ، ومدروسةٌ، ومستمرّةٌ، لا تعرف الكلل، ومفعمةٌ بالإيمان والإخلاص. في الثورة، لا يُكتفى بالقول والكتابة والتبيين؛ بل إنّ قطع الطريق والتقدّم خندقًا تلو خندق والوصول إلى الهدف هو الأصل والمحور. ويأتي القول والكتابة في خدمة هذه الحركة، ويستمرّان حتّى تحقيق الهدف النهائيّ، -أي إعلاء دين الله، وإقامة سيادته، وتدمير سلطة الطاغوت الشيطانيّة-: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (خامنه‌ای، ۱۰/ ۰۳/ ۱۳٦۹ش). وفي سياق تحقيق الهدف النهائيّ، يقول: «ينبغي أن تُنشئوا لأنفسكم نموذجًا يشابه ـ قدر الإمكان ـ مجتمع ذلك اليوم، لكي تنخرطوا في حركة التاريخ المتّجهة نحو ذلك العالم المنشود» (خامنه‌ای، ۱۰/ ۰۳/ ۱۳٦۹ش).

٧. التمايز الطبقيّ: ألم تاريخيّ مزمن

التمايز الطبقيّ هو أحد الآلام المزمنة في تاريخ المجتمعات، سواء في مجتمعات الديار البعيدة عن الحضارة أو في الديار التي تمتّعت بالحضارة البشريّة، وهو وصمة عارٍ كبرى في تاريخ البشر، حكمت بأبشع صورها على فئات من البشر بالحرمان، والمعاناة، والخدمة لصالح فئات أخرى من المُترَفين والمُنعَمين الغارقين في اللذّات والعيش الرغيد.

وقد استندت هذه الظاهرة، في جذورها الفكريّة، إلى فلسفة تزعم أنّ البشر خُلقوا من طبيعتين أو فطرتين أو طينتين أو أكثر، ومن ثمّ لا ينبغي أن تتساوى حقوقهم الاجتماعيّة. وبالطبع، قد توجد اليوم مجتمعات -كالأنظمة الرأسماليّة- تعاني عمليًّا من التمايز الطبقيّ على الرغم من تبنّيها رؤيةً فلسفيّةً تزعم أنّ الناس جميعًا في مستوى واحد وأنّ العامل وصاحب العمل لم يُخلقا من منشأين مختلفين. بل أودّ أن أقول إنّ هذا التمايز الطبقيّ المعاصر أكثر رذالةً وخبثًا مما كان قائمًا في الماضي؛ لأنّ المجتمعات القديمة كانت تعلن صراحةً وجود الفوارق الطبقيّة، أمّا الأنظمة الحديثة فتدّعي المساواة القانونيّة بين الجميع، بل تتبنّى الدفاع عنها. وقد تبدو بعض مظاهر المساواة عند تطبيق القوانين، غير أنّ الامتيازات الحقيقيّة تبقى حكرًا على فئة محدودة، بينما تظلّ الأكثريّة محرومة منها (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢١٠-٢٢٢). إنّ السبب الأساسيّ لحرمان الطبقات الضعيفة في الحضارة الغربيّة يكمن في النزعة الماديّة وخلوّها من القيم الأخلاقيّة والإنسانيّة؛ إذ إنّ همَّ صاحب العمل ينحصر في تعظيم الثروة وتحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح، من غير قيدٍ ولا حدّ. ومن الطبيعيّ أنّ السعي إلى زيادة أرباح طبقةٍ معيّنة يفضي إلى تحميل العامل مزيدًا من الأعباء، وإلى اغتصاب حقّه في الحصول على نصيبه العادل من الأرباح بشتّى الوسائل. ومن ثمّ، فإنّ العودة إلى الإيمان بالله، واستعادة الوعي بالذات، والاجتهاد في العمل، تمثّل أهمّ الشروط الكفيلة بالخروج من هذا الواقع (لك‌زائي، ١٤٠٢ش).

٨. التوحيد الاعتقاديّ أساس بناء المجتمع التوحيديّ اللاطبقيّ

ممّا لا شكّ فيه أنّ إزالة الطبقيّة الاجتماعيّة تتطلّب أساسًا إلهيًّا فلسفيًّا، ولن يزول التمايز الطبقيّ ما لم تتشكّل الرؤية الكونيّة التوحيديّة وتتساوى حقوق الناس. ولذلك، يرى القائد الشهيد - بعد الإشارة إلى محاولات المصلحين لمواجهة هذا التمايز عبر تغيير الأفكار، والفلسفات، والتحوّلات الثقافيّة لإقناع الناس بتغيير الوضع الظالم- أنّ أساس نفي الطبقات الاجتماعيّة في الإسلام هو الرؤية الكونيّة التوحيديّة. ويقول سماحته ذيل الآية ٩١ من سورة المؤمنون التي تنزّه الله تعالى عن اتّخاذ الولد وعن وجود معبود آخر غير الإله الواحد، حيث لو كان الأمر كذلك لذهب كلّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وتشكّل التمايز الطبقيّ: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ»، يقول: ««إنّ الإسلام، بدعم من هذا الفكر، وبإعلانه أنّ الإله الواحد هو الذي خلق العالم وأنّ تدبير شؤون العالم والعالمين هو في قبضته وقدرته حصرًا، وبالإيمان بأنّ البشر متساوون وخُلقوا من أصل واحد وفطرة واحدة وأنّهم في ظلّ التوحيد مؤهّلون للتكامل اللامتناهي، يؤكّد على نفي الطبقات الاجتماعيّة « (خامنه‌ای، ١٤٠١، صص ٢١٠ - ٢٢٢).

وبناءً على ذلك، يستشهد القائد الشهيد بالآية ٢١ من سورة البقرة التي تدعو الناس إلى عبادة الربّ الواحد وتجعل غاية الخلق نيل التقوى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، ويرى أنّ: «التوحيد عقيدة دافعة للعمل وباعثة على الالتزام، وتتوجّه معظم التزاماتها نحو النظام الاجتماعيّ وصياغة شكل المجتمع. وإنّ أولى مهامّ النظام التوحيديّ هي بناء مجتمع يتناسب مع العقيدة التوحيديّة؛ المجتمع التوحيديّ الذي تعدّ منظومة عقوده ومستلزمات حياته -مثل حصر العبوديّة والطاعة لله ونفي الفوارق الطبقيّة- من التزامات وثيقة التوحيد. وعلى هذا الأساس، تعيش الفئات

البشريّة في ذلك المجتمع تحت سقف حقوقيّ واحد، ولا ينفصل بعضها عن بعض من حيث الحقوق والمزايا. ويرى سماحته أنّ آيات القرآن في هذا الصدد وفيرة جدًّا» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢١٠ - ٢٢٢).

٩. المجتمع التوحيديّ ينفي الفوارق الطبقيّة

من وحدة الفطرة البشريّة، إلّا أنّ البشر يتفاوتون من حيث الخصائص البدنيّة والمواهب الذاتيّة، وقد أدّت هذه الاختلافات إلى نشوء الفوارق الطبقية في المجتمعات. ويبيّن القائد الشهيد أنّه: «ربّما يكتسب بعض الناس ميزةً بسبب ظروف أو مواهب خاصّة؛ غير أنّ هذه الاختلافات -على خلاف الأنظمة الجاهليّة وغير التوحيديّة- لا تشكّل مصدرًا للاختلاف في الحقوق. فالفرص والمزايا كافّةً متاحة للجميع، وامتلاك العلم، أو المال، أو المنصب السياسيّ، وغيرها مرهون بمساعي الإنسان نفسه. وهذا المنطق الإسلاميّ، بوصفه ضامنًا لنفي الطبقيّة الاجتماعيّة، يتجلّى بوضوح وكثرة في جميع أنحاء القرآن الكريم. ويستشهد سماحته بالآيات النافية للنظرة الطبقيّة لدى اليهود، مثل الآية ٩١ من سورة البقرة والآية ١٨ من سورة المائدة، ليؤكّد على النظام التوحيديّ للمجتمع الإسلاميّ، ويعتبر أيّ تشريعات تخالف ذلك مناقضة للنظام التوحيديّ (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، صص ٢١٠- ٢٢٢).

١٠. المجتمع التوحيديّ: التجلّي العمليّ للتوحيد الاعتقاديّ

من منظور القائد الشهيد، فإنّ التوحيد، إضافة إلى بعده الاعتقاديّ، يؤثّر في جميع أبعاد حياة المجتمع. فالتوحيد الاعتقاديّ في الحقيقة، إضافة إلى نفيه أيّ معبود سوى الله الواحد، ينفي أيّ شكل من أشكال التبعيّة لغير الإله الواحد، وينظّم حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة على أساس التشريعات الإلهيّة. وكما

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

يقول سماحته: «في المجتمع التوحيديّ، عندما يكون مبدأ الوجود ومالك الوجود وسلطان عالم الوجود، الحيّ القيّوم الذي تدين له جميع حركات وظواهر العالم بإرادته وقدرته، عندما يكون هذا الموجود القاهر واحداً، فإنّ البشر الموجودين في هذا المجتمع -سواء كانوا سوداً أم بيضًا، ذوي دماء مختلفة، وأعراق متنوّعة، وأوضاع اجتماعيّة متباينة- فإنّهم جميعًا، بما أنّهم متّصلون بذلك الإله، فهم متّصلون بمصدر واحد ويستمدّون العون والمدد من مكان واحد، فهم إذن أقرباء بعضهم لبعض. هذه هي النتيجة الحتميّة للاعتقاد بالتوحيد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۹/۲۹ش)؛ وعليه، فإنّ التوحيد الاجتماعيّ في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد في المجتمع هو تجسيد عمليّ للتوحيد الاعتقاديّ.

ويرى سماحته أنّ أخطر مشكلة تواجه البشريّة اليوم هي غياب الإيمان بالتوحيد وعدم الالتزام العمليّ بمقتضياته. واستنادًا إلى عدد من الآيات الكريمة، يؤكّد أنّ معالجة كثير من المشكلات الإنسانيّة رهنٌ بحلّ قضيّة الإيمان بالمبدأ، ويقول: «عندما نتمكّن من نشر هذه العقيدة (التوحيديّة) في صميم حياتنا، فإنّ ذلك سيعالج هذه المشكلة الأساسيّة للبشريّة» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰ش).

۱۱. تشكل المجتمع العالميّ التوحيديّ

لا شكّ في أنّه بظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف سيتشكّل أكمل مجتمع توحيديّ. كما وعد اللّه تعالى في الآية ٥٥ من سورة النور المؤمنين الصالحين بتشكيل مجتمع صالح على الأرض، طاهر من الكفر والنفاق والفسق، تسود فيه القيم الإلهيّة وحدها على عقائد وأعمال الأفراد والمجتمع. وهم يعبدون اللّه في أمن تامّ، دون خوف من عدوّ داخليّ أو خارجيّ، ومتحرّرين من كيد الكائدين وظلم الظالمين. إنّ مجتمعًا طاهراً كهذا لم يتحقّق منذ بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله حتّى الآن، وبناءً على الروايات المتواترة، فإنّ تحقّق مضمون هذه الآية بصورة كاملة لن يكون إلّا بظهور ذلك

الإمام (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج١٥، ص ١٥٦). أي إنّ القدرة العالميّة للنبيّ ﷺ وأهل البيت عليهم السلام تتجلّى في ظهور الإمام المهديّ. وهذا ما أجمع عليه الأئمّة عليهم السلام، وهو إجماع يعدّ حجّةً استنادًا إلى حديث الثقلين (الطبرسيّ، ١٣٧٢هـ، ج ٧، ص ٢٣٩؛ يوسفي مقدم، ١٤٠٠ش).

١٢. الفرق بين بناء المجتمع الإسلاميّ والحوكمة الإلهيّة قبل الظهور وبعده

على الرغم من أنّ لطف اللّه وبناء المجتمع التوحيديّ العالميّ لن يتحقّقا بالكامل إلّا في ظلّ حكومة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف- ويقول القائد الشهيد في هذا الصدد: «إنّه الوعد الإلهيّ ومصداق اللطف الإلهيّ على البشريّة والإنسانيّة» (خامنه‌ای، ١٣٦٩/١٢/١١ش) - إلّا أنّ تشكّل المجتمع التوحيديّ العالميّ بظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف لا يستلزم سلب المسؤوليّة عن المسلمين في بناء المجتمع التوحيديّ في عصر الغيبة؛ ذلك لأنّ إطلاق كلمة «للناس» في الآية ١٢٤ من سورة البقرة: «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، وتعلّقها بـ«جاعلك»، يدلّان على دوام الامتنان الإلهيّ وعدم قابليّة الإمامة الإلهيّة للتعطيل (الطباطبائيّ، ١٤١٧هـ، ج١٦، ص ١٧٨). وبما أنّ تحقّق الإمامة الإلهيّة لا يمكن إلّا بإقامة المجتمع الإسلاميّ، فإنّ بناء المجتمع التوحيديّ هو تكليف عامّ للمسلمين في كلّ زمان، ولا يختصّ بعصر الظهور. غير أنّ ولاية الفقيه تختلف عن ولاية الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف من حيث الجغرافيا الأرضيّة، والسيطرة على الأديان، وشكل المجتمع. ويعتقد القائد الشهيد: أنّ «أمّة مؤمنة ومجاهدة يمكنها أن تمهّد الأرضيّة لتشكيل تلك الحكومة» (خامنه‌ای، ١٣٦٨/٠٤/٠٨ش).

النتيجة

١. تُعتبر نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» نظريّةً جديدةً ومؤثّرةً في الدراسات

التفسيريّة، من حيث إنّها توجّه هذه الدراسات نحو الاهتمام بالجانب الاجتماعيّ لإحداث التحوّل في الواقع الخارجيّ والمجتمع البشريّ، بهدف بناء المجتمع التوحيديّ.

٢. على الرغم من التزام القائد الشهيد بالمنهج الاجتهاديّ الشامل في التفسير، إلّا أنّه يعتمد بشكل رئيس على منهج تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالروايات، ويطلق عليه عنوان «التفكير النصّيّ»؛ ويرى أنّ الحقائق الإسلاميّة ينبغي أن تُستقى من القرآن الكريم والنصوص الإسلاميّة والحديث الشريف، وأن يكون التفكير «تفكيرًا نصّيًّا».

وهذا العنوان، فضلًا عن ضمانه لسلامة المعتقدات، هو أبلغ من مصطلح «المنهج الأثريّ» في التعبير عن الاستنطاق القرآنيّ والروائيّ.

٣. إنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» -علاوةً على جانبها الإثباتيّ في بناء المجتمع التوحيديّ- تنفي كذلك هيمنة الاستكبار على البلدان الإسلاميّة وغزوها الثقافيّ، وفي ظلّ المجتمع التوحيديّ، تعيش جميع الفئات البشريّة تحت سقف قانونيّ واحد، ولا يتميّز بعضهم عن بعض من حيث الحقوق والمزايا.

٤. لقد حوّلت نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» مفهوم بعثة الأنبياء إلى مفهوم استراتيجيّ يدفع المجتمع باستمرار نحو التحوّل والتجدّد من جهة، كما منحت تفسير الشهيد القائد ميزةً خاصّةً تفرّده عن سائر التفاسير الاجتماعيّة من جهة أخرى، وهي أنّ استنتاجاته التفسيريّة في مختلف المباحث التفسيريّة تتناول أشكالًا من التحوّلات الاجتماعيّة المؤثّرة في بناء المجتمع وتشكيله؛ وعليه، فإنّ الاتّجاه التفسيريّ العامّ للقائد الشهيد هو اتّجاه اجتماعيّ، لكنّ اتّجاهه الخاصّ هو بناء المجتمع التوحيديّ.

٥. إنّ نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة»، المنبثقة من التعاليم الوحيانيّة والقائمة على الانبعاث والنهضة الباطنيّة للأنبياء بمضامين إلهيّة عميقة، هي السبب

الوحيد للتحوّل في صميم الواقع الاجتماعيّ وبلوغ البشريّة مجتمعًا توحيديًّا حقيقيًّا يتمتّع بثقافة عميقة ومتجذّرة في الفكر التوحيديّ الإبراهيميّ عليه السلام.

٦. يُعدّ الكبر والأنانيّة من أهمّ أسباب ظهور الطواغيت والطبقات الاجتماعيّة المنحرفة. وقد تحدّث القرآن الكريم عن التوحيد الاجتماعيّ بوصفه سبيلًا إلى تحرير الإنسان من هيمنة المستكبرين، وإقرار شموليّة الحقوق الأساسيّة لجميع البشر، كما تحدّث عن الشرك الاجتماعيّ الذي تترتّب عليه التفرقة والظلم في المجتمع الإنسانيّ. وتؤكّد نظريّة «البعث الاجتماعيّ للنبوّة» أنّ الأنبياء الإلهيّين العظام كانوا يسعون دائمًا إلى نفي الطبقيّة الاجتماعيّة وبناء المجتمع التوحيديّ.

٧. يمثّل التمايز الطبقيّ ألمًا مزمنًا ووصمة عار تاريخيّةً كبرى في المجتمعات البشريّة، وقد حكم بأبشع صوره على فئات من البشر بالحرمان والخدمة لصالح الفئات المترفة المستغرقة في الملذّات، وذلك بدعم فلسفيّ يقوم على ازدواجيّة الطبيعة البشريّة أو بنظرة فلسفيّة أكثر خبثًا تدّعي مساواة الناس. ومن منظور القرآن الكريم، فإنّ إزالة الطبقيّة الاجتماعيّة تتطلّب تغييرًا في الرؤية الكونيّة يهدف إلى تحقيق المساواة الحقيقيّة في الحقوق بين أفراد المجتمع. وإذا كان بعض المصلحين يتبعون أسلوب التغيير الثقافيّ لإقناع الناس بتغيير الأوضاع الظالمة، فإنّ التحوّل المعرفيّ الحقيقيّ لا يتحقّق إلّا في ظلّ الرؤية الكونيّة والمعتقدات التوحيديّة التي تعتبر جميع البشر متساوين في الخلق ومن أصل واحد. ذلك لأنّ التوحيد الاعتقاديّ باعث على العمل والالتزام، وتتوجّه معظم التزاماته نحو النظام الاجتماعيّ وصياغة المجتمع، إنّ أوّل ما تنهض به هذه النظريّة هو بناء مجتمع توحيديّ يتناسب مع العقيدة التوحيديّة، ليعيش الجميع تحت سقف قانونيّ واحد، ولكي لا تكون الظروف والمواهب الخاصّة منشأً للتمايز الحقوقيّ وتفوق بعض البشر على بعض؛ إذ إنّ الفرص والمزايا كافّةً متاحة للجميع، وما يناله الإنسان من مزايا ماديّة أو علميّة أو غيرها إنّما هو ثمرة سعيه وجهده.

٨. إنّ التوحيد الاجتماعيّ - بنفيه أيّ شكل من أشكال من الحوكمة غير الإلهية في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد في المجتمع - هو المظهر العمليّ والتجلّي الخارجيّ للتوحيد الاعتقاديّ، وامتداده إلى الحياة الاجتماعيّة للإنسان، وإنّ أهمّ مشكلة تواجه الإنسان اليوم هي الابتعاد عن الله وعدم الاعتقاد بالتوحيد والالتزام به. وإنّ ترسيخ العقيدة التوحيديّة في مختلف جوانب الحياة سيعالج المشكلة الأساسيّة للبشريّة.

٩. إنّ تشكّل أكمل مجتمع توحيديّ في عصر ظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، حيث يسود دين الحقّ والقيم الإلهيّة وحدها على عقائد وأعمال الأفراد والمجتمع، لا يستلزم سلب مسؤوليّة بناء المجتمع التوحيديّ عن المسلمين في عصر الغيبة. فكما أنّ الإمامة الإلهيّة لطف دائم، فإنّ بناء المجتمع التوحيديّ هو أيضًا واجب عامّ للمسلمين ولا يقبل التعطيل. غير أنّ إمامة الوليّ الفقيه تختلف عن ولاية الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، من حيث النطاق الجغرافي، والسيطرة على الأديان، وكيفيّة تشكّل المجتمع التوحيديّ. وبناءً على ذلك، فإنّ المسلمين مكلّفون في كلّ العصور ببناء المجتمع التوحيديّ، وإنّ الانتظار والنصرة الحقيقيّة للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف يتمثّلان في إنشاء مجتمع توحيديّ شبيه بالمجتمع التوحيديّ العالميّ المهدويّ، لتتّجه حركة التاريخ نحو ذلك العالم المنشود.

المصادر

* القرآن الکریم.

انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.

بابائی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱ش). مکاتب تفسیری (ج۱). تهران: سمت.

بیرو، آلن. (۱۳٦٦ش). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر ساروخانی). تهران: انتشارات کیهان.

جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۷۳ش). تهاجم فرهنگی چیست؟. مطالعات بسیج، ۳ و٤، صص ۷۵ - ۱۱۱.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦٦/۰۸/۲۹ش). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/21502.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۸/۰٤/۰۸ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2118.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۸/۰۹/۲۹ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان وطلّاب به‌مناسبت روز وحدت حوزه ودانشگاه. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2234.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۹/۰۳/۱۰ش). پیام به مناسبت اوّلین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی‌ﷺ. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2316.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۹/۱۲/۱۱ش). فرمایشات در دیدار با اقشار مختلف مردم ومیهمانان داخلی وخارجی در سالروز میلاد امام عصر. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2430.

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

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱/۰۷/۳۰ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت نیمه‌ی شعبان در مصلّای تهران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3149.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۰/ ۰۹/ ۱۳۸۹ش). بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10664.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱ش). ولایت وحکومت. تهران: مؤسسه جهادی مرکز صهبا.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٦ش). بیان قرآن، تفسیر سوره برائت. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۱ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (ویرایش سوم، چاپ چهلم). قم: انتشارات موسسه ایمان جهادی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۲ش «الف»). بیان قرآن، تفسیر سوره برائت (چاپ دهم). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۲ش «ب»). بیان قرآن، تفسیر سوره بقره (چاپ سوم). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳ش). لغت‌نامه دهخدا (ج۸، ۱٤، ۱٦). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

زنجانی، عمید. (۱۳۷۲ش). مبانی وروش‌های تفسیر. تهران: وزارت ارشاد.

ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰ش). دائرة المعارف علوم اجتماعی. تهران: انتشارات کیهان.

سلیمانی، داود. (۱۳۸۰ش). دو طبقه اجتماعی در قرآن. تهران: شیوه.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (المحقق والمصحّح: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ج٢٧، الطبعة الخامسة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

صدری افشار، غلامحسین. (١٣٨١ش). فرهنگ معاصر فارسی. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج٤، ٩، ١٠، ١٥، ١٦). قم المقدّسة: منشورات جماعة المدرسين.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢هـ). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج٥، ٧، الطبعة الثالثة). بيروت: دار المعرفة.

عبدالمجید، عبد السلام. (١٣٩٣هـ). اتجاهات التجدید فی العصر الحدیث. قم: دار الفکر.

لك‌زائی، شریف. (١٤٠٢ش). چیستی تمدن غرب در آرای امام موسی صدر. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، (٦)١٢، صص ١-٢٤.

مطهری، مرتضی. (١٣٧٢ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.

هدایتی، برات محمد. (١٤٠٠ش). نظریه ذهن قرآنی، کارآمدی قرآن در جامعه معاصر بر اساس اندیشه امام خامنه‌ای‌ﷺ. مشهد: نور معارف.

یوسفی‌مقدم، محمدصادق. (١٤٠٠ش). ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری‌ﷺ. حکومت اسلامی، ٢٦(٤)، صص ١٢٦ - ١٤٦.

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

The Theoretical Framework of Religious System-Building in the Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*

Mohsen Pirbalaei[1] **Mohammad Reza Kadkhodaei**[2]

1. Graduate of Level Four, Qom Seminary, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
shiaboy25@yahoo.com
2. Assistant Professor, Imam Khomeini Institute of Education and Research, Qom, Iran.
kadkhodaei@iki.ac.ir

Abstract

The realization of the lofty ideals of Islam within the sphere of social life requires the design of operational models and institutional structures, a process referred to as religious system-building. In the political thought of Martyr Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei, system-building emerges from the heart of the monotheistic worldview and a systematic jurisprudential (*fiqhī*) methodology. This understanding enables religion to transcend the level of individual guidance and assume an effective and foundational role in shaping social structures. This article aims to explain the theoretical framework of religious system-building from the perspective of the Martyred Leader.

This research adopts a descriptive-analytical method with a

* Pirbalaei, M.; Kadkhodaei, M. R. (2026). The Theoretical Framework of Religious System-Building in the Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 6*(1), pp. 129-163.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75812.1087

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/06/20 ● **Revised:** 2025/08/22 ● **Accepted:** 2025/09/20 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

conceptual-inferential approach. The data were collected through the study and analysis of the speeches, messages, directives, and written statements of the Martyred Leader. The principal objective is to reconstruct and explain the logical structure and theoretical framework of religious system-building, in which religion is elevated from the level of individual legal rulings (aḥkām) to that of a comprehensive system (niẓām) capable of providing an integrated set of objectives, principles, rules, institutions, and executive mechanisms for the just and desirable organization of society.

The findings indicate that, in the political thought of the Martyred Leader, religious system-building consists of three interrelated layers. The first is the ontological and theological layer, founded upon the principle of tawḥīd (Divine Unity), through which all social relations are shaped by divine purpose and orientation. At this level, tawḥīd is not merely an abstract belief or an individual conviction; rather, it functions as a social and civilizational strategy that determines the direction of societal development. The second is the epistemological and jurisprudential layer, in which governmental jurisprudence (fiqh al-ḥukūmah) constitutes the backbone of system-building. In this sense, jurisprudence is not confined to individual legal rulings but is responsible for regulating macro-level social relations, deriving the governing principles of collective behavior, and providing legal and institutional frameworks for public life. The third is the social and institutional layer, where system-building is understood as establishing the conditions necessary for human flourishing, developing righteous institutions, and organizing social relations on the foundations of justice, spirituality, independence, and human dignity.

From a typological perspective, the theory of religious system-building may be understood as the convergence of three complementary fields. The first is the philosophy of history, which interprets the movement of society as a purposeful progression toward an ideal civilization based on revealed principles. The second is

social theology, emphasizing the essential role of faith, wilāyah (guardianship), and the concept of the Ummah in shaping social identity and cohesion. The third is governmental jurisprudence, which serves as the primary instrument for deriving legal principles, translating values into practical frameworks, and realizing religious objectives within society. Consequently, religious system-building is presented as a multidimensional project encompassing theological, ethical, epistemological, legal, institutional, and executive dimensions.

The development of this theory proceeds through several distinct stages. It begins with identifying the contemporary necessity of religious system-building, followed by a critical evaluation of competing systems. Liberalism, for example, is founded upon radical anthropocentrism, moral relativism, and the restriction of religion to the private sphere. Because these foundations fundamentally conflict with the monotheistic and comprehensive principles of religious system-building, they require serious critical examination. Subsequently, the process involves deriving foundational principles from revealed sources, translating religious values into operational rules and public policies, and ultimately integrating the intellectual, ethical, social, and behavioral dimensions into a coherent system.

One of the article's principal findings is the close relationship between religious system-building and the Theory of the Revolutionary System. According to this theory, while a religious system must remain unwaveringly committed to immutable principles such as tawḥīd, prophethood, the Hereafter, and justice, it should simultaneously exhibit flexibility, dynamism, and adaptability in its methods, institutional arrangements, and executive policies in response to changing circumstances. Accordingly, permanence in foundational principles does not imply rigidity in methods. Rather, a religious system remains effective and sustainable by preserving its permanent principles while continually renewing and adapting its practical mechanisms. This approach constructively resolves the apparent tension between fixed principles and variable methods and highlights

the system's capacity for continuous self-renewal and reform.

The article concludes that religious system-building in the political thought of the Martyred Leader is a multilayered civilizational project. It begins with the principle of tawḥīd, proceeds through governmental jurisprudence, becomes embodied in social and cultural institutions, and ultimately aims at the realization of a New Islamic Civilization and a desirable global order. Both theoretically and practically, this framework possesses considerable potential to offer a comprehensive alternative model for organizing contemporary Islamic society. Its proper understanding and implementation require moving beyond reductionist conceptions of religion and jurisprudence toward a system-oriented, interdisciplinary form of ijtihād capable of addressing the complex realities of modern social structures.

Keywords
Religious System-Building; Martyred Supreme Leader; System-Oriented Jurisprudence (*Fiqh al-Niẓām*); Religious Democracy; New Islamic Civilization.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الإطار النظريّ لـ«بناء النظام الدينيّ» في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيّد عليّ الخامنئيّ رحمه الله*

محسن بيربالائي [١] محمد رضا كدخدايي [٢]

١. خرِّيج المستوى الرابع من الحوزة العلميّة بقم، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
shiaboy25@yahoo.com

٢. أستاذ مساعد، مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والبحوث، قم، إيران.
kadkhodaei@iki.ac.ir

الملخّص

إنّ تحقيق الأهداف السامية للإسلام في سياق الحياة الاجتماعيّة، يستلزم تصميم نماذج عمليّاتيّة وهياكل مؤسّساتيّة راسخة، وهو ما يُعبَّر عنه بـ«بناء النظام الدينيّ». في الفكر السياسيّ لسماحة آية اللّه الخامنئيّ الشهيد، ينبثق بناء النظام من صميم الرؤية الكونيّة التوحيديّة والاجتهاد الفقهيّ المنهجيّ؛ وهو فهمٌ يُمكّن الدين من تجاوز مستوى الهداية الفرديّة ليحقّق حضورًا مؤثّرًا وأساسيًّا في البُنى الاجتماعيّة أيضًا. وقد أُعِدّت هذه المقالة بهدف تبيين الإطار النظريّ لبناء النظام الدينيّ من وجهة نظر سماحة القائد الأعلى الشهيد.

تعتمد منهجيّة البحث على المنهج الوصفيّ-التحليليّ، وبمقاربةٍ مفهوميّة-استنباطيّة. وقد جُمعت

* بيربالائي، محسن؛ كدخدايي، محمّد رضا. (٢٠٢٦م). الإطار النظريّ لـ«بناء النظام الدينيّ» في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد آية اللّه العظمى السيّد عليّ الخامنئيّ رحمه الله. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ١٢٩-١٦٣.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75812.1087

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٢٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/٢٢ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

بيانات البحث من خلال دراسة وتحليل الوثائق، والخطابات، والرسائل، والتوجيهات الصادرة عن سماحة القائد الأعلى الشهيد، وخضعت للتحليل. والهدف الرئيس هو إعادة بناء وتبيين البناء المنطقيّ والإطار النظريّ لبناء النظام الدينيّ، الذي يرتقي فيه الدين من مستوى «الحُكم» إلى مستوى «النظام»، ويقدّم مجموعةً متماسكةً من الأهداف والمبادئ والقواعد والمؤسّسات والآليّات التنفيذيّة لتنظيم المجتمع بشكل عادل ومنشود.

تُظهر نتائج البحث أنّ بناء النظام الدينيّ في الفكر السياسيّ لسماحة القائد الأعلى الشهيد، يتكوّن من طبقات مترابطة. الأولى: الطبقة الأنطولوجيّة (الوجوديّة) واللاهوتيّة، التي ترتكز على محور التوحيد وتجعل جميع العلاقات الاجتماعيّة متأثّرةً بالغاية والتوجّه الإلهيّ. على هذا المستوى، ليس التوحيد مجرّد اعتقاد ذهنيّ أو فرديّ، بل يعمل كاستراتيجيّة اجتماعيّة وحضاريّة تحدّد اتّجاه حركة المجتمع. الثانية: الطبقة المعرفيّة والفقهيّة، التي يُطرح فيها الفقه الحكومي باعتباره العمود الفقريّ لبناء النظام. والفقه بهذا المعنى لا يقتصر على الأحكام الجزئيّة والفرديّة، بل يتولّى أيضًا مهمّة تنظيم العلاقات الكلّيّة، واستنباط القواعد الحاكمة على السلوك الجماعيّ، وتقديم الأطر القانونيّة والمؤسّساتيّة. الثالثة: الطبقة الاجتماعيّة والمؤسّساتيّة، التي يُفهم فيها بناء النظام بمعنى تهيئة الأرضيات المناسبة لنموّ الإنسان، وتشكيل المؤسّسات الصالحة، وتنظيم العلاقات الاجتماعيّة على أساس العدالة والروحانيّة والاستقلال والكرامة الإنسانيّة.

ومن حيث التصنيف المعرفيّ، يمكن تحليل نظريّة بناء النظام الدينيّ في امتداد ثلاثة مجالات متكاملة هي: فلسفة التاريخ (فهمٌ موجّهٌ لحركة المجتمع نحو الحضارة المنشودة على أساس المباني الوحيانيّة)، وعلم الكلام الاجتماعيّ (الدور الحيويّ للإيمان والولاية ومفهوم الأمّة في منح الهويّة وتحقيق التماسك المجتمعيّ)، والفقه الحكوميّ (باعتباره الأداة الرئيسة للاستنباط، والصياغة العمليّة، والتحقّق العينيّ للقيم والأهداف). إنّ بناء النظام هذا مشروع تركيبيّ ومتعدّد الأوجه، يشمل الأبعاد العقائديّة والقيميّة والمعرفيّة، والقانونيّة، والتنفيذيّة.

وتشمل عمليّة معالجة هذه النظريّة مراحل محدّدة وواضحة. تبدأ أوّلًا بتبيين الإشكاليّة وضرورة بناء النظام في العصر الحاضر، ثمّ الانتقال إلى نقد «الأنظمة المنافِسة» وتقويمها. فعلى سبيل المثال، يقوم النظام الليبراليّ على مرتكزات تتمثّل في النزعة الإنسانيّة المفرطة، والنِّسبيّة القيميّة، وحصر الدين في المجال الخاصّ، ولذلك فإنّه، بسبب تعارضه الجوهريّ مع الأسس التوحيديّة والرؤية الشموليّة التي يقوم عليها بناء النظام الدينيّ، جديرٌ بالنقد والتقويم الجادّ. بعد ذلك تأتي مرحلة استنباط المؤشّرات والقواعد الأساسيّة من المصادر الوحيانيّة، ثمّ تحويل القيم إلى قواعد وسياسات عمليّة وتنفيذيّة،

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

وصولًا إلى تحقيق الانسجام والتكامل بين الساحات الفكريّة والقيميّة والاجتماعيّة والسلوكيّة.

من أهمّ نتائج المقالة هو ربط بناء النظام الدينيّ بـ«نظريّة النظام الثوريّ». ترى هذه النظريّة أنّ النظام الدينيّ يجب أن يتمتّع بالمرونة والديناميكيّة والقدرة على التكيّف مع مقتضيات الزمان والمكان في الأساليب والآليّات والتدابير التنفيذيّة، مع الحفاظ على التزامه الثابت بالمبادئ الثابتة وغير القابلة للتغيير (مثل التوحيد، والنبوّة، والمعاد، والعدالة). وبهذا المعنى، فإنّ الثبات في المبادئ لا يعني الجمود في الأساليب؛ بل يكون النظام الدينيّ فعّالًا ودائمًا عندما يحافظ على المبادئ الثابتة ويعيد في الوقت نفسه إنتاج وتحديث الأساليب المتغيّرة. تعالج هذه المقاربة التحدّي المحتمل بين «المبادئ الثابتة» و«الأساليب المتغيّرة» بطريقة بنّاءة وتؤكّد على قدرة النظام على الإصلاح الذاتيّ.

وفي الختام، تخلُص المقالة إلى أنّ بناء النظام الدينيّ في الفكر السياسيّ لسماحة القائد الأعلى الشهيد هو مشروع حضاريّ متعدّد الطبقات يبدأ من التوحيد، ويمرّ عبر الفقه الحكوميّ، ويتجلّى في المؤسّسات الاجتماعيّة والثقافيّة، ويتّجه نحو تحقيق الحضارة الإسلاميّة الحديثة والنظام العالميّ المنشود. وتمتلك هذه النظريّة، سواء من حيث الأسس النظريّة أو التطبيق العمليّ، قدرة كبيرة على تقديم نموذج شامل وبديل لتنظيم المجتمع الإسلاميّ في العصر الحاضر. ويتطلّب الفهم العميق لهذه النظريّة وتطبيقها تطبيقًا صحيحًا تجاوزَ القراءات الاختزاليّة للدين والفقه، والاتّجاه نحو اجتهاد صانع للنظام، متعدّد التخصّصات، ومراعٍ للوقائع المعقّدة والبُنى الكلّيّة للمجتمع.

الكلمات المفتاحيّة

بناء النظام الدينيّ، القائد الأعلى الشهيد، فقه النظام، الديمقراطيّة الدينيّة، الحضارة الإسلاميّة الحديثة.

المقدّمة

شكّلت الثورة الإسلاميّة في إيران نقطة تحوّلٍ في تاريخ العالم المعاصر، وأعادت الصلة بين الدين والسياسة إلى بؤرة الاهتمامات الدوليّة مرّةً أخرى. إنّ استمرار هذه الحركة العظيمة والعبور من مرحلة النهضة والثورة إلى مرحلة بناء الحضارة، يتطلّب أداةً فعّالةً تُعرف بـ«بناء النظام». تتمثّل الإشكاليّة الرئيسة في الكيفيّة التي يمكن من خلالها تحويل التعاليم الوحيانيّة، المقدَّمة في قالب النصوص الدينيّة، إلى أنظمة اجتماعيّة مختلفة. في فكر القائد الأعلى الشهيد، يُعدّ بناء النظام الحلقة المفقودة التي تربط أهداف بعثة الأنبياء بحقائق الحياة البشريّة (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱ش).

تنبع أهميّة الموضوع من أنّ المجتمع الإسلاميّ، بدون إطارٍ نظريٍّ متماسكٍ لبناء النظام، يتعرّض لتهديد الأنظمة المنافسة والنماذج المستوردة مثل الليبراليّة والعلمانيّة، ممّا تكون نتيجته الاستحالة الثقافيّة وعدم الكفاءة البنيويّة.

تعود خلفيّة هذا البحث في الفقه الشيعيّ إلى نظريّة ولاية الفقيه، ولكن في فترة قيادة سماحة آية اللّه العظمى السيد علي الخامنئيّ، بلغ هذا المفهوم كماله واكتسب أبعادًا جديدةً بالاعتماد على «الفقه الحكوميّ» و«الحضارة الإسلاميّة الحديثة».

إنّ الهدف الرئيس لهذه المقالة هو تبيين هذا الإطار النظريّ واستخراج مراحله العمليّاتيّة (الإجرائيّة) في فكره السياسيّ. أمّا أسئلة البحث الرئيسة فهي: ما هو التصنيف المعرفيّ نظريّة بناء النظام في المنظومة الفكريّة لسماحة القائد؟ وكيف تتمّ العمليّة التطبيقيّة لتحويل المصادر الدينيّة إلى أنظمة اجتماعيّة؟

ومنهج البحث في هذا المقال هو الوصفيّ-التحليليّ، الذي يسعى من خلال دراسة خطابات وكتابات سماحته إلى الكشف عن الهندسة المعرفيّة لبناء النظام الدينيّ.

١. تحديد المفاهيم

١-١. بناء النظام

كلمة «النظام» في اللغة مشتقّة من جذر «نظم» بمعنى «كلُّ شَيْءٍ قَرَنْتَه بِآخَرَ أَوْ ضَمَمْتَ بعضَه إِلَى بَعْضٍ» (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج١٢، ص ٥٧٩)، كما يُطلق على نظم اللؤلؤ في سلك واحد (عميد، ١٣٦٣ش، ج٢، مادّة «نظم»). أمّا في الاصطلاح، فالنظام هو مجموعة من العناصر التي ترتبط فيما بينها بعلاقة معيّنة. ويستلزم كلّ نظام وجود أجزاء وعناصر تكوّنه؛ إذ يمتلك كلّ جزء من أجزائه خصائصه وصفاته الخاصّة، وعندما تجتمع هذه الأجزاء إلى جانب بعضها بعضًا ضمن علاقة نسقيّة (أي في إطار ترابط منظوميّ)، تظهر الخصيصة المشتركة أو الخصيصة التركيبيّة الناتجة عن تفاعلها (درخشان، ١٣٨٩ش). وعليه، فإنَّ المفهوم الاصطلاحيّ لـ«بناء النظام»[1] يعني إنشاء وتكوين مجموعة من العناصر المترابطة والمتكاملة، التي تتفاعل فيما بينها من أجل تحقيق هدف محدّد. وفي فكر القائد الأعلى الشهيد، يُطرح بناء النظام بوصفه أحد أهداف الثورة الإسلاميّة (خامنه‌ای، ٢١/ ٠٩/ ١٣٩١ش) سواء على مستوى بناء الأمّة في بُعدها الكلّي، أم على مستوى بناء الدولة الإسلاميّة بوصفها نموذجًا للمجتمع الإسلاميّ. ويعدّ سماحته بناء النظام إحدى الوظائف الأساسيّة للفقه في العصر الحاضر كما يشير، في تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم، إلى العناصر المؤسِّسة للنظام، وهي عناصر تقوم في حقيقتها على الرؤية التوحيديّة. وفي منظومته الفكريّة، لا يقتصر مفهوم بناء النظام على وضع الأحكام أو التوجيهات، بل يعني إيجاد البيئة والبنية المناسبة التي يمكن فيها تحقيق التربية العامّة للبشريّة (خامنه‌ای، ١٣٩٥ش، صص ٣٨٩-٣٩٠)؛ ولذلك فهو يتجاوز نطاق التربية الفرديّة ليشمل إنشاء القوانين والمؤسّسات والآليّات

1. System Building.

الكلّيّة للمجتمع (عينى زاده؛ مؤدّب، ١٣٩٦ش). يرى سماحته أنَّ منهج الأنبياء لم يكن قائمًا على الوعظ والإرشاد فحسب، بل كان يهدف إلى إقامة «النظام السياسيّ» يحقّق غايات الدين وأهدافه في الواقع الاجتماعيّ (خامنه‌اى، ١٣٩٥ش، صص ٣٧٨-٣٨٩).

١-٢. النظام الاجتماعيّ

يُطلق على النظام الاجتماعيّ في المنظومة الفكريّة لسماحة القائد اسم الهندسة و«الشكل العام للمجتمع». وهذا النظام ليس مجرّد عقد اجتماعيّ قائم على رغبة الأفراد، بل هو نابع من الإيمان التوحيديّ الذي تشكّل فيه عناصرُ العدل والعلم والإيمان العلاقات بين البشر (خامنه‌اى، ١٣٩٩/٦/٢ش). ويُستنبط من هذه المنظومة الفكريّة أنّ للنظام الاجتماعيّ طبقات فكريّة وقيميّة وبنيويّة وسلوكيّة (خسروپناه، ١٣٩٦ش، صص ٨١، ٣٥٣ و٥٢٧). ويبيّن سماحته أنّ الهدف الرئيس للأنبياء هو بناء النظام الاجتماعيّ (خامنه‌اى، ١٣٩٥ش، صص ٤٢٤-٤٢٥).

١-٣. فقه النظام

يُعدّ «فقه النظام» من وجهة نظر مفكّرين من أمثال الشهيد الصدر، مقاربةً أكثر كمالًا من «فقه الموضوعات»، يُسعى من خلالها إلى استنباط «الأنظمة الاجتماعيّة» من مصادر الدين بمنهج اكتشافيّ، بما يتجاوز الأحكام الشرعيّة (ميرباقرى؛ عبداللهى؛ نوروزى، ١٣٩٥ش). ويؤكّد القائد الأعلى الشهيد على بناء النظام على أساس الفقه (خامنه‌اى، ١٣٩٥ش، ص ٣٠)، والذي تتمثّل وظيفته في تبيين البناء الأساسيّ للحياة الجماعيّة. ويعتبر سماحته الفقه علم «تنظيم الأنظمة الاجتماعيّة»، ويعتقد أنّ الفقه الحاليّ يجب أن يتّجه نحو إدارة المجتمع الكلّيّة من خلال تفعيل طاقاته الكامنة. ويكمن الفرق بين وجهة نظره وبعض وجهات

النظر الأخرى في أنّه لا يرى فقه النظام علمًا جديدًا تمامًا ومنفصلًا عن الفقه التقليديّ، بل يعتبره التطوّر الطبيعيّ والتدريجيّ للفقه الجواهريّ استجابةً لمتطلّبات الحكومة. ومع ذلك، يجب التمييز بين «فقه النظام» و«بناء النظام الدينيّ». ففقه النظام يتعلّق بمرحلة الكشف والاستنباط؛ أي استنباط المبادئ والقواعد والبُنى الكلّيّة من المصادر الدينيّة، في حين يتعلّق بناء النظام الدينيّ بمرحلة تحويل تلك المبادئ المستنبطة إلى هياكل ومؤسّسات وسياسات وآليّات عينيّة في مجالي المجتمع والحكومة.

ومن وجهة نظر قائد الثورة الإسلاميّة، إذا أراد الفقيه الشيعيّ أن يُبدي رأيًا واقعيًّا ومتطابقًا مع الكتاب والسنّة في هذا الباب، فيجب عليه أن يمتلك معلوماتٍ وفيرةً، وأن يكون الفقه الشيعيّ قادرًا على الإجابة في مجالات العلاقات الخارجيّة، والتعليم والتربية، والسياسة الزراعيّة، والسياسة الصناعيّة، والسياسة العسكريّة، وسائر الأبواب اللازمة لتنظيم الحياة الاجتماعيّة التي تشتمل على مسائل وفروع كثيرة (خامنه‌ای، ١٣٩٥ش، صص ٢٥٠-٢٥١).

١-٤. الفكر السياسيّ

الفكر السياسيّ هو الجهد الذهنيّ أو العلميّ المبذول لتكوين رؤية حول «الظواهر السياسيّة»، أي التساؤل عن ماهيّة الظواهر السياسيّة وقيمتها وأهدافها، وتحديد الأهداف المنشودة والنماذج المفاهيميّة لفهمها (حسنی، ١٣٨٦ش). وتشمل موضوعات هذا الفكر: القدرة، والدولة، والعدالة، والحرّيّة، والحقّ، والشؤون المتعلّقة بالمجتمع السياسيّ. وبعبارة أخرى، فإنَّ الفكر السياسيّ يمثّل حركةً ذهنيّةً منظّمةً تهدف إلى الإجابة عن الأسئلة الجوهريّة المرتبطة بالسياسة، والقيم السياسيّة، وغايات النظام السياسيّ، ولا يقتصر على كونه مجموعةً من الآراء المتفرّقة أو المواقف المتناثرة.

وفي هذا التعريف، ينصبّ التركيز على «كيفيّة المواجهة النظريّة للظاهرة السياسيّة» و«تصميم نموذج مفاهيميّ لتحليلها». وفي هذه المقالة، فإنّ الظاهرة السياسيّة المنشودة هي ذاتها «صناعة النظام الدينيّ» التي تُدرس في فكر القائد الأعلى الشهيد.

٢. القسم الأوّل: بنية نظريّة بناء النظام وتصنيفها المعرفيّ

إنَّ التوجّه العامّ لمعالجة النظريّة في فكر القائد الأعلى الشهيد يقوم على رؤية معرفيّة شموليّة تربط بين المستويات المختلفة للعلوم الإسلاميّة وتنسّق بينها. ومن أجل فهم طبيعة هذه النظريّة وتصنيفها المعرفيّ، لا بدّ من تحليلها واستكشاف أبعادها من خلال خمسة مناظير رئيسة (كدخدايى، ١٣٩٧ش).

٢-١. الرؤية الفلسفيّة

إنَّ الرؤية الفلسفيّة للقائد الأعلى الشهيد مبدأ «الواقعيّة المثاليّة»، أي إنّها تعرّف الواقع في إطار المبادئ والغايات السامية، فإلى جانب إدراكه للوقائع الاجتماعيّة والفرديّة والتأكيد عليها، فإنّه يقوم بتحليلها ضمن منظومة معرفيّة تستند إلى المبادئ والحقائق المستمدّة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة. وهو لا يرى المثاليّة أو التطلّع إلى المُثل العليا في تعارض مع الواقعيّة، بل يعدّها تعبيرًا عن الفهم الدقيق للواقع من أجل استثمار الفرص الإيجابيّة ومواجهة العوائق والتحدّيات السلبيّة. ومن ثمّ، فإنَّ هذا المنهج يقف على النقيض من النزعة المحافظة والاستسلام للوقائع غير المرغوبة أو التكيّف السلبيّ معها (خامنه‌اى، ٢٠/ ٠٤/ ١٣٩٤ش).

إنّ بناء النظام الدينيّ في هذه الرؤية متجذّرة أيضًا في «فلسفة التاريخ»، إذ يُنظر إلى العالم بوصفه ساحةً لصراع متواصل بين الحقّ والباطل، وميدانًا للتقابل

بين الإرادات الإلهيّة والإرادات الطاغوتيّة، مع الإيمان بأنّ الغلبة النهائيّة ستكون لجبهة الحقّ (خامنه‌ای، ١٤/ ٠١/ ١٣٩٨ش). ولو كان الحديث مُنصبًّا على مجرّد بناء النظام بمعناه الفنّي أو الإداريّ، لما كان ثمّة ارتباطٌ ضروريّ بينه وبين فلسفة التاريخ أو الصراع المستمرّ بين الحقّ والباطل عبر العصور. غير أنّه، بما أنّه بناءٌ للنظام الدينيّ، فإنّ طابعه الدينيّ يجعله، على امتداد التاريخ، في حالة مواجهة وصراع مع جبهة الباطل؛ ومن ثمّ فإنّ النوع والطابع الفلسفيّ لهذه النظريّة يرتكزان في جوهرهما على فلسفة التاريخ.

إنَّ فهم التحوّلات الاجتماعيّة والانتصار النهائيّ للحقّ يقتضي إدراك مسارها التاريخيّ في ضوء عقيدة الانتظار. فهذه العقيدة تنظر إلى بناء النظام في عصر الغيبة لا بوصفه أمرًا مؤقّتًا، بل باعتباره خطوةً ضروريّة في المسار المؤدّي إلى الخاتمة القدسيّة للتاريخ وإلى تحقّق الحكومة العالميّة للعدل (عینی زاده ومؤدب، ١٣٩٦ش). ويتمثّل الهدف النهائيّ لهذا التوجّه في الارتقاء بالمجتمع الإنسانيّ بأسره وتحقيق سعادته، من خلال إنشاء «مجتمع سليم وسامي» بوصفه أرضيّة للتربية الشاملة للإنسان. ويتحقّق ذلك عبر بناء النظام، أي من خلال تصميم البُنى التحتيّة، والآليّات، والعمليّات، والمؤسّسات اللازمة لتحقيق هذه الغاية. ومن ثمّ، فإنَّ هذه الرؤية تضفي على مشروع بناء النظام بُعدًا غائيًّا وتحويليًّا، وتمنحه طابعًا حركيًّا متجدّدًا يحول دون الجمود والركود.

٢-٢. الرؤية الكلاميّة: التوحيد بوصفه عقيدةً اجتماعيّة

تُعدّ الطبقة الكلاميّة أهمّ طبقات الارتكاز في مشروع بناء النظام. في فكر سماحة القائد الشهيد، ليس «التوحيد» مجرّد إجابة على سؤال خالق الكون، بل هو «عقيدة اجتماعيّة» ومشروع متكامل لصياغة بيئة الحياة الإنسانيّة وتوجيهها. فالتوحيد «يعني العبوديّة الخالصة لله تعالى وحده، أي ألّا تكون الأهواء

والرغبات والشهوات ونزعات الغضب هي الحاكمة على حياة الإنسان، وألّا تكون الديكتاتوريّات والاستبداديات والأنانيّات هي التي تدير شؤون حياته. بل إنَّ المرجعيّة الحقيقيّة في إدارة الحياة الإنسانيّة ينبغي أن تتمثّل في العلم الإلهيّ، والقدرة الإلهيّة، والرحمة الإلهيّة، والفيض الإلهيّ، والهداية الإلهيّة؛ وهذا هو المعنى الحقيقيّ للتوحيد» (خامنه‌ای، ۲۵/ ۰۱/ ۱۳۹۷ش). و«التوحيد لا يقتصر على أن يعتقد الإنسان ذهنيًّا أنّ الله واحد وليس متعدّدًا، وإن كان هذا المعنى داخلًا فيه بلا شكّ؛ لكنّ للتوحيد معنًى أعمق وأهمّ، يتمثّل في حاكميّة الله تعالى. فالتوحيد يعني الحاكميّة المطلقة لله سبحانه على عالمي التشريع والتكوين معًا، بحيث يُعترف بنفوذ الأمر الإلهيّ في كليهما؛ ففي عالم التكوين، تجري جميع حوادث الوجود وفق مشيئته سبحانه: «لا حول ولا قوّة إلّا بالله»، وفي عالم التشريع كذلك، تكون جميع الأحكام والتوجيهات مستندةً إلى إرادته تعالى. فكلّ الوقائع والأحوال في نهاية المطاف ناشئة عن القدرة الواحدة لله سبحانه. وهذا هو الهدف الأساس» (خامنه‌ای، ۲۱/ ۱۲/ ۱۳۹۹ش).

إنّ التوحيد، بنفيه لحاكميّة غير اللّه، يوفّر الأساس لحريّة الإنسان والمساواة الاجتماعيّة. وهذا النمط الكلاميّ يعرّف «الإيمان التوحيديّ» بصفته القوّة المحرّكة لبناء المجتمع، والتي تؤثّر في بناء شخصيّة الفرد وفي الشكل العام للمجتمع على حدٍّ سواء (خامنه‌ای، ۰۲/ ۰۶/ ۱۳۹۹ش). في الواقع، إنّ النظام السياسيّ في هذه الرؤية هو ترجمة للتوحيد في ساحة السلطة والعلاقات الإنسانيّة.

۲-۳. الرؤية الفقهيّة: الفقه الصانع للنظام والفقه الحكوميّ

يعتبر القائد الأعلى الشهيد في إحدى كلماته، ومع التأكيد على التاريخ العريق للفقه السياسيّ الشيعيّ، أنّ بناء النظام على أساس الفقه أمرٌ جديد، ويرى أصل بناء النظام الدينيّ قائمًا على الفقه (خامنه‌ای، ۱۷/ ۰۶/ ۱۳۹۰ش).

يُبيّن سماحته أنّ البعد الفقهيّ في نظريّة بناء النظام الدينيّ يرتكز على مفهوم «الفقه الحكوميّ» الذي يضطلع، بمقتضى هذا التصوّر، بمهمّة تجاوز دائرة الأحوال الشخصيّة ليعالج القضايا الكبرى المتعلّقة ببناء النظام وإدارة المجتمع. وإلى جانب تبيينه للهدف من الفقه الحكوميّ بأنّه الفقه الذي يريد أن «يدير نظام حياة الشعوب وأن يكون قادرًا على الإجابة عن القضايا الصغيرة والكبيرة التي تواجهها» (خامنه‌ای، ١٤/ ٣/ ١٣٧٦ش)، يعرّف سماحته الفقه الحكوميّ بأنّه: «استخراج الأحكام الإلهيّة في جميع شؤون الحكومة، والنظر إلى جميع الأحكام الفقهيّة بنظرة حكوميّة؛ أي ملاحظة أثر كلّ حكم من الأحكام في بناء المجتمع النموذجي وتحقيق الحياة الإسلاميّة الطيّبة» (خامنه‌ای، ٢٤/ ٨/ ١٣٧١ش).

لقد عاش الفقه الشيعيّ قرونًا طويلة في حالة من العزلة، ولذلك لم تتح له فرصة التمرّس ببناء النُّظُم وإدارتها. أمّا اليوم، فإنّ مهمّة الفقه تتمثّل في استنباط النُّظُم من المصادر الدينيّة بالاعتماد على الاجتهاد المتجدّد. وهذا الفقه هو فقهٌ قابل للتطوّر ومَرِن، يفعّل طاقاته الذاتيّة وقدراته الكامنة للاستجابة للقضايا المستجدّة والمتغيّرة. ويؤكّد سماحته أنّ هذا التحوّل الفقهيّ ينبغي أن يتمّ في امتداد المسار الذي رسمه الإمام الخمينيّ رحمه الله، ومن دون الخروج عن مبادئ الفقه الجواهريّ وأصوله لكي لا يؤدّي إلى الوقوع في التلفيق أو الالتقاط الفكريّ (خامنه‌ای، ١٣٩١ش، ص ٣٠).

٢-٤. ميدان اختبار النظريّة والنموذج التطبيقيّ: نظريّة النظام الثوريّ

إنَّ بناء النظام الدينيّ في هذه المنظومة الفكريّة ليس نظريّةً تجريديّةً فحسب، بل هو مشروع خاضع لـ«الاختبار العمليّ». فمن خلال طرح «نظريّة النظام الثوريّ»، يؤكّد سماحته أنّه لا يوجد أيّ تعارض بين الوهج الثوريّ والنظام السياسيّ. فبناء النظام لا يعني انتهاء الثورة، بل يعني ترسيخ القيم الثوريّة

وتجذيرها في البُنى والمؤسّسات (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش). وقد خضعت هذه النظريّة للاختبار على مدى العقود الأربعة الماضية، وأثبتت قدرتها على إظهار قدر من الاستقرار والكفاءة رغم التحدّيات الداخليّة والخارجيّة المتعدّدة. ويُمثّل جانب من «بيان الخطوة الثانية للثورة» في حقيقته مرحلة من النقد الذاتيّ والتقويم والإصلاح لهذا المسار التجريبيّ؛ بهدف الوصول إلى مستويات أعلى من النضج والتكامل (موسی زاده، ۱۳۹۹ش).

۲-۵. التصنيف المعرفيّ للنظريّة العلميّة: الصلة بين العلم والدين

ويقوم نموذج بناء النظام، في رؤية سماحة القائد الشهيد على مزيج متكامل من «الإيمان والعلم والعدل». أمّا العلم في هذا النموذج، فله أفق واسع لا حدود له، يشمل العلوم الإلهيّة والعلوم الطبيعيّة على السواء، بما في ذلك تسخير قوى الطبيعة والاستفادة منها في خدمة الإنسان والمجتمع (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۶/۰۲ش). ويعني الطابع العلميّ لهذه النظريّة أنّ بناء النظام ينبغي أن يستند إلى المُعطيات العلميّة الدقيقة، وإلى توظيف خبرات النُّخب والمتخصّصين في مختلف مجالات الإدارة والاقتصاد والسياسة. ويعتقد سماحته أنّ «ضبط سرعة الحركة» و«حيويّة النظام وديناميّته» يعتمدان على المعرفة البشريّة والإنجازات العلميّة التي يجب توظيفها ضمن إطار القيم والمبادئ الدينيّة، بحيث يكون العلم أداةً لتحقيق الأهداف الإنسانيّة والإلهيّة، لا وسيلةً منفصلةً عن الأخلاق والهداية (عینی زاده؛ مؤدّب، ۱۳۹۶ش).

ويؤكّد سماحته أنّ طلب العلم واكتسابه ينبغي أن يكون من أجل الخدمة، وتعزيز المعنويّة، وترقية الفضائل الإنسانيّة، والدفاع الحقيقيّ عن حقوق الإنسان (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۷/۱۴ش)، ومن هذا المنطلق، فهو ينظر إلى العلم بوصفه عنصرًا لا يؤتي ثماره إلّا إذا اقترن بالدين والأخلاق (خامنه‌ای،

٢٥/٠٦/١٣٨٥ش)، كما يرى أنّ التقدّم العلميّ يُعدّ شرطًا أساسيًّا وضروريًّا لتحقيق العزّة والرفاه والاقتدار الدوليّ والتنمية الشاملة للبلاد؛ لأنّ الاقتصاد، والمكانة الدوليّة، ومستوى معيشة الناس، لا يمكن أن تشهد تحوّلًا حقيقيًّا من دون نهضة علميّة راسخة (خامنه‌ای، ١٩/٠٧/١٣٧٨ش).

٣. القسم الثاني: العمليّة العامّة لبناء النظام وآليّة معالجتها

على الرغم من أنّ عمليّة بناء النظام الدينيّ قد طُرحت في النصوص النظريّة على شكل مباحث متفرّقة، إلّا أنّه يمكن تبيين فكر القائد الأعلى الشهيد عبر استخراج نموذج عمليّاتيّ (إجرائيّ) من الأسس النظريّة الموجودة، وذلك في قالب نموذج بنيويٍّ متكامل يتألّف من ثماني مراحل (كدخدايى، ١٣٩٧ش).

٣-١. تحديد الإشكاليّة وتنقيحها

تُعدّ الخطوة الأولى في عمليّة بناء النظام هي الفهم الدقيق لاحتياجات المجتمع المعاصر وتحدّياته. وينتقد القائد الأعلى الشهيد الرؤى التقليديّة التي حصرت الدين في نطاق الشؤون الفرديّة والشخصيّة، ويرى أنّ الإشكاليّة المحوريّة تتمثّل في إيجاد البيئة المناسبة لارتقاء الإنسان وتكامله (خامنه‌ای، ٠٢/٠٦/١٣٩٩ش). ويقتضي تنقيح الإشكاليّة إدراك حقيقة أساسيّة، وهي أنّ التربية الفرديّة لا يمكن أن تُحدث أثرًا مستدامًا ما لم تُرافقها عمليّة إصلاحٍ للبُنى الاجتماعيّة الكبرى. ومن ثمّ، فإنّ المشكلة الجوهريّة لا تكمن في نقص التوجيهات الفرديّة، بل في غياب الأنظمة الإلهيّة في إدارة شؤون الحياة الإنسانيّة، الأمر الذي يفضي إلى هيمنة النُّظُم الطاغوتيّة وسيطرتها على مختلف مجالات الحياة (عينى زاده ومؤدّب، ١٣٩٦ش).

ويؤكّد الإمام الخامنئي الشهيد، في المؤتمر الدوليّ للصحوة الإسلاميّة، أنّ بناء

النظام يُمثّل المهمّة الكبرى والمحوريّة الملقاة على عاتق العلماء والشخصيّات المؤثّرة في العالم الإسلاميّ، كما يصفه بأنّه عملٌ معقّدٌ وشاقّ. وفي هذا السياق، يحذّر الأمّة الإسلاميّة من الخضوع لفرض النماذج العلمانيّة والليبراليّة الغربيّة، ومن الوقوع في أسر النزعات القوميّة المتطرّفة أو الاتّجاهات اليساريّة الماركسيّة (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٦/ ١٣٩٠ش). كما يخاطب أساتذة جامعات العالم الإسلاميّ قائلًا: ومن الأهداف الأخرى بناء النظام، فلا بدّ من بناء النظام في هذه البلدان التي قامت فيها الثورات، ولا بدّ من إيجاد قاعدة راسخة ومتينة» (خامنه‌ای، ٢١/ ٠٩/ ١٣٩١ش).

٣-٢. دراسة النظريات والأنظمة المنافسة

تُعدّ الليبراليّة من بين الأنظمة الفكريّة المنافسة، إحدى النظريّات البارزة المعاصرة. تؤكّد هذه المقاربة على الحرّيّات الفرديّة، وإرادة الإنسان، والآليّات التعاقديّة في تنظيم النظام الاجتماعيّ. في المقابل، يرى بناء النظام الدينيّ في فكر القائد الأعلى الشهيد، المجتمعَ كيانًا إنسانيًّا واجتماعيًّا متكاملًا، ينبغي أن ينتظم في إطار التفاعل بين الهداية الإلهيّة والمشاركة الواعية من قِبَل الناس. ومن هذا المنطلق، يكمن الفرق الجوهريّ بين الرؤيتين في أنّ الليبراليّة تبحث عن مصدر النظام في الإرادة البشريّة والتوافق الإنسانيّ، في حين يرى مشروع بناء النظام الدينيّ أنّ النظام المنشود ذو طبيعة إلهيّة-شعبيّة؛ أي إنّه يستند إلى الهداية الإلهيّة مع حضور الإرادة المسؤولة للمجتمع في تحقيقه وصيانته. وعلى هذا الأساس، فإنّ تحذيرات القائد من نفوذ المرتكزات الليبراليّة (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٦/ ١٣٩٠ش)، لا تتعلّق بمجموعة من السياسات الجزئيّة فحسب، بل تنبع من التعارض بين منطقين حضاريّين شاملين: أحدهما يقوم على المنطق العلمانيّ المتمركز حول الإنسان بوصفه المرجع الأعلى للتشريع والتنظيم، والآخر يقوم على المنطق الدينيّ

القائم على عبوديّة الله تعالى، والمقترن بمسؤوليّة الإنسان والمجتمع في بناء الحياة وإدارتها وفق الهداية الإلهيّة.

إنّ دراسة الأنظمة المنافسة في هذه الرؤية لا تهدف إلى مجرّد نقدها النظريّ، بل ترمي إلى الكشف عن مواطن الضعف والأزمات البنيويّة الكامنة فيها؛ (كأزمة المعنويّة، والعدالة في الغرب)، بما يتيح تقديم النموذج الإسلاميّ بوصفه بديلًا أكثر قدرةً على الاستجابة لحاجات الإنسان والمجتمع ولهذا يؤكّد سماحته ضرورة أن يبقى مشروع بناء النظام الدينيّ بمنأًى عن التلفيق مع المرتكزات الفكريّة للحداثة (موسى زاده، ١٣٩٩ش).

٣-٣. استخراج مؤشّرات الأنظمة الاجتماعيّة الفرعيّة

تُعدّ هذه المرحلة الحلقة المحوريّة في عمليّة استنباط النظريّة؛ إذ يتعيّن على الفقيه الصانع للنظام أن يستخرج المؤشّرات والمعايير الرئيسة من النصوص الدينيّة، لتكون أساسًا في بناء النُّظُم الاجتماعيّة المختلفة. وفي تفسيره للآيتين (٤٠-٤١) من سورة الحجّ، يقدّم القائد الأعلى الشهيد أربعة مؤشّرات رئيسة لتمكين المؤمنين، واكتسابهم القدرة والسلطة، ويرى أنّها تمتلك طبيعة صانعة للنظام: «حدّد اللّه المتعال في هذه الآية الشريفة أربعة مؤشّرات للمؤمنين الذين تُمنح لهم السلطة ويخرجون من تحت هيمنة المستكبرين الجائرين. وهي: إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ولكلّ واحد من هذه المؤشّرات الأربعة بُعدًا فرديًّا وشخصيًّا، غير أنّه لا يقتصر عليه؛ بل يحمل في الوقت نفسه بُعدًا اجتماعيًّا، ويسهم بصورة مباشرة في بناء النظام الاجتماعيّ وتوجيهه» (خامنه‌ای، ٠١/ ٠١/ ١٣٩٤ش).

ألف) إقامة الصلاة: يبدأ سماحته ببيان حقيقة إقامة الصلاة من الناحية الفرديّة، ويصفها بأنّها عبادةٌ تكتنفها أسرارٌ ومعانٍ عميقة، وتمثّل معراج المؤمن

ووسيلة ارتقائه الروحيّ. وهي، بما تحمله من مضامين تربويّة وإيمانيّة، »قُربانُ كُلِّ تَقِيّ «(نهج البلاغة، الحكمة ١٣٦)، كما أنّها سبيل الفوز والسعادة، وأفضل الأعمال وأعلاها منزلةً (خامنه‌ای، ٠١/ ٠١/ ١٣٩٤ش)، ثم يبيّن الجانب الاجتماعيّ للصلاة:

«الجانب الاجتماعيّ للصلاة هو أنّ المسلمين جميعًا يرتبطون من خلالها بمركزٍ واحدٍ ومحورٍ موحَّد. ففي أوقات الصلاة، تتوجّه قلوب المسلمين في مختلف أرجاء العالم الإسلاميّ إلى قبلةٍ واحدة، وتتّصل جميعها بمصدرٍ واحدٍ للهداية والعبوديّة. وهذا الارتباط الجماعيّ لقلوب المؤمنين بمركزٍ واحدٍ ليس مجرّد ظاهرةٍ تعبّديّة، بل هو حقيقةٌ اجتماعيّة ذات آثار بنيويّة عميقة؛ إذ يُسهم في صناعة الوحدة والانسجام بين أفراد الأمّة، ويُعدّ عنصرًا من عناصر بناء النظام وتشكيل بنيته العامّة» (خامنه‌ای، ١/ ١/ ١٣٩٤ش). ومن ثمّ، ينظر سماحته إلى الصلاة بوصفها ركنًا أساسيًّا في تشكيل الهندسة العامّة للمجتمع؛ فهي توجّه الحياة الاجتماعيّة نحو ذكر الله تعالى، وتربط القلوب بعضها ببعض ضمن منظومة موحّدة من القيم والغايات، الأمر الذي يجعلها، إلى جانب كونها عبادةً فرديّة، مؤسّسةً لبناء التماسك الاجتماعيّ والوحدة الحضاريّة للأمّة الإسلاميّة.

ب) **إيتاء الزكاة:** للزكاة أبعادٌ فرديّةٌ مهمّة؛ فهي تُربّي الإنسان على البذل والعطاء والتخلّي عمّا يحبّه من المال، وتُمثّل في هذا الإطار تجربةً تربويّةً واختبارًا أخلاقيًّا بالغ الأهمّيّة. غير أنّ للزكاة، إلى جانب ذلك، ترجمةً اجتماعيّةً واسعة الأبعاد. ويبيّن سماحته أنّ الزكاة في الاستعمال القرآنيّ لا تنحصر في معناها الاصطلاحيّ الخاصّ، الوارد في قوله تعالى:«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (التوبة، ١٠٣)؛ بل تشمل مطلق الإنفاقات الماليّة وأوجه البذل في سبيل الله. أمّا بُعدها الاجتماعيّ وانعكاسها المؤسِّس للنظام فيتمثّل في أنّ الإنسان الذي يمتلك الثروة في المجتمع الإسلاميّ لا ينظر إلى نفسه بوصفه صاحب حقٍّ مطلقٍ في ماله، بل يعدّ نفسه مسؤولًا تجاه المجتمع، ومدينًا له لا دائنًا. فهو يشعر بالالتزام تجاه الفقراء

والمستضعفين، كما يشعر بمسؤوليّته تجاه القضايا العامّة المرتبطة بسبيل الله. وعلى هذا الأساس، تتحوّل الزكاة من مجرّد حكم عباديّ إلى مؤشّر صانع للنظام يُسهم في تنظيم العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة داخل المجتمع الإسلاميّ» (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۹٤ش). ومن ثمّ، فإنّها تُجسّد مبدأ الترابط الاقتصاديّ والتكافل الاجتماعيّ، وتُعبّر عن الالتزام العمليّ بمواجهة الفقر والحرمان والتمييز، بما يجعلها أحد المرتكزات الأساسيّة في بناء النظام الاجتماعيّ العادل.

ج و د) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعتبر القائد الأعلى الشهيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القاعدة التي تقوم عليها جميع الحركات الاجتماعيّة في الإسلام، والركيزة الأساس في إقامة أحكامه وتفعيلها في الواقع. ويؤكّد سماحته أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤوليّة عامّة تقع على عاتق جميع المؤمنين في كلّ مكان، إذ يُكلَّفون بالسعي إلى توجيه المجتمع نحو الخير والفضيلة وكلّ ما هو معروف وحسن، والعمل على إبعاده عن الشرور والرذائل ومظاهر الانحطاط والفساد (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۹٤ش).

ويُضيف سماحته إلى ذلك أنّ حفظ النظام الإسلاميّ وتعزيزه يُمثّلان أعلى مراتب المعروف وأسمى مصاديقه؛ لأنّ بقاء النظام الإسلاميّ وصيانته يشكّلان الإطار الحافظ لسائر القيم والأحكام الإسلاميّة. ومن هذا المنطلق، يصنّف مصاديق هذا المعروف في المجالات الكلّيّة والحضاريّة، ومن أبرزها: التنمية الثقافيّة والعلميّة، وتحقيق العدالة الاقتصاديّة والقضائيّة، وتعزيز الاقتدار الوطنيّ، وترسيخ الوحدة الإسلاميّة. وفي المقابل، يُدرج كلّ ما من شأنه الإضرار بهذه المجالات ضمن دائرة المنكرات الاستراتيجيّة؛ كإضعاف النظام الإسلاميّ، ونشر الابتذال والانحلال الأخلاقيّ، وتقويض الأسس الاقتصاديّة والعلميّة للمجتمع، وسائر الممارسات التي تُفضي إلى إضعاف قدرة الأمّة على النهوض والقيام برسالتها الحضاريّة (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۹٤ش).

وعليه، يُعَدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأساس الذي تقوم عليه الرقابة المجتمعيّة الشاملة وصيانة قيم النظام والمحافظة عليها. إنّ كون هذه الأركان الأربعة صانعة للنظام يكمن في شمولها لمختلف أبعاد الحياة الإنسانيّة وساحاتها. فإقامة الصلاة تُؤسّس للنظام الأخلاقيّ وتبني الإرادة الفرديّة اللازمة للمشاركة الفاعلة في الحياة الاجتماعيّة. أمّا إيتاء الزكاة فيُشكّل الأساس للنظام الاقتصاديّ وللعدالة التوزيعيّة، بما يحول دون تكدّس الثروة واحتكارها في أيدي فئةٍ محدودة. في حين يُجسّد الأمر بالمعروف نظامًا رقابيًّا إيجابيًّا يهدف إلى الارتقاء بالأداء والكفاءة وتعزيز القيم الصالحة، بينما يُمثّل النهي عن المنكر نظامًا وقائيًّا وردعيًّا يضمن مكافحة الفساد والانحراف وصيانة المجتمع من عوامل التآكل الداخليّ. وبذلك، تُشكّل هذه المؤشّرات الأربعة الأسسَ الرئيسة لبناء النظام، وتتفرّع من كلّ واحدٍ منها منظوماتٌ ومؤسّساتٌ وآليّاتٌ متعدّدة. وفي هذا السياق يؤكّد سماحته أنّ النظام الإسلاميّ قائمٌ على إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؛ أي على أساس الترابط الاجتماعيّ، والتلاحم القلبيّ، والعلاقات المتماسكة بين أفراد المجتمع الإسلاميّ» (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۹٤ش). ومن ثمّ، فإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأركان يُمثّل ترجمةً عمليّةً لبُعدٍ من أبعاد الهندسة المؤسّسيّة للنظام الإسلاميّ، ويُسهم في رسم معالم بنيته الكلّيّة وإرساء قواعده الحضاريّة.

يمتلك الفقه الصانع للنظام قدرةً كبيرةً من حيث استنباط المبادئ والقواعد الكلّيّة، غير أنّ تحويل هذه المبادئ إلى نُظُم اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة متكاملة يقتضي مزيدًا من التطوّر على المستوى المنهجيّ. وفي هذا الإطار، يمكن للتفاعل البنّاء بين الفقه والعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة أن يُسهم في تحقيق فهمٍ أدقّ للموضوعات والقضايا الاجتماعيّة، ولطبيعة المؤسّسات والآليّات التنفيذيّة المرتبطة بها. وعليه، فإنّ بناء النظام الدينيّ لا يُعدّ مجرّد نتاجٍ للاستنباط الفقهيّ

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

المباشر، بل هو ثمرةُ حوارٍ معرفيٍّ وتكاملٍ منهجيّ بين الفقه من جهة، والعلوم الوصفيّة والتحليليّة المعنيّة بدراسة المجتمع من جهةٍ أخرى.

٣-٤. استخراج المفاهيم التصوّريّة والتصديقيّة الدينيّة والأحكام الشرعيّة المرتبطة بأجزاء الأنظمة الاجتماعيّة الفرعيّة وأهدافها

في مستوىً أعمق من عمليّة بناء النظام، يشير سماحته إلى ثلاثة عناصر محوريّة هي :الإيمان والعلم والعدل بوصفها النموذج الإسلاميّ لبناء النظام. ويُعرّف الإيمان بأنّه الإيمان التوحيديّ الذي لا يقتصر أثره على البُعد الفرديّ فحسب، بل يمتدّ إلى مختلف مستويات الحياة الإنسانيّة؛ فهو يُسهم في بناء شخصيّة الإنسان وتكوينها، كما يؤثّر في تشكيل المجتمع وصياغة بنيته العامّة وهويّته الحضاريّة. كذلك يتجلّى هذا الإيمان في السلوك الفرديّ كما يتجلّى في الممارسات والعلاقات الاجتماعيّة» (خامنه‌ای، ۰۲/۰۶/۱۳۹۹ش). وفي سياق استكمال هذا النموذج، يقدّم سماحته توصيفًا للعنصرين الآخرين، وهما العلم والعدل، باعتبارهما ركيزتين أساسيتين في عمليّة بناء النظام الإسلاميّ وتطويره:

«العلم بنطاقه اللامتناهي – سواء العلم الإلهيّ أم العلم الطبيعيّ – هو من الأمور الممدوحة في الإسلام. ثمّ يعرج الإنسان من هذه المرحلة إلى مراحل أعلى؛ العلم بهويّة الإنسان، العلم بعالم الملكوت، والعلوم الإلهيّة الأسمى من هذه الأمور. هذا العلم يشمل كلّ هذه المسائل. والعدل أيضًا بمعناه الواسع؛ سواء العدالة الاقتصاديّة، أم العدالة القضائيّة، أم العدالة الاجتماعيّة، [أي] العدالة بمعناها الحقيقيّ للكلمة» (خامنه‌ای، ۰۲/۰۶/۱۳۹۹ش).

وعلى هذا الأساس، فإنّ الإيمان التوحيديّ يُشكّل، في رؤية سماحته، البنية التحتيّة لشخصيّة الإنسان وللمجتمع على السواء؛ بينما يُمثّل العلم ـ بمختلف أبعاده الإلهيّة والطبيعيّة ـ الأداة التي تمكّن الإنسان من تسخير الطبيعة، ومعالجة

المشكلات المادّيّة والمعنويّة، وفتح آفاق التقدّم والرقيّ. أمّا العدل، بأبعاده الاقتصاديّة والقضائيّة والاجتماعيّة، فيُعدّ الغاية الوسطى لاستقرار النظام وترسيخ أركانه. ومن ثمّ، فإنّ هذه العناصر الثلاثة لا ينبغي أن تبقى في إطار الشعارات أو المبادئ المجرّدة، بل يجب أن تسري في جميع القوانين والأنظمة واللوائح والسياسات العامّة، بحيث تُصبح حاكمةً على عمليّة التشريع والإدارة والتنفيذ. وعندئذٍ يكتسب النظام هويّته الإسلاميّة الحقيقيّة.

٣-٥. التمييز بين المبادئ التأسيسيّة والبُنى الفوقيّة

في عمليّة تصميم النظام، لا بدّ من التمييز بين المبادئ الثابتة والبُنى والمتغيّرات التنفيذيّة. فالقيم من قبيل العدالة، والحريّة، ومناهضة الاستكبار، والديمقراطيّة الدينيّة تُعدّ من المبادئ الراسخة وغير القابلة للتغيير في النظام (موسى زاده، ١٣٩٩ش). أمّا النماذج التنفيذيّة، والبُنى الإداريّة، وأساليب الحوكمة فهي من المجالات المتغيّرة التي يمكن تطويرها وتعديلها تبعًا لمقتضيات الزمان والمكان، ووفقًا للتقدّم الحاصل في المعرفة البشريّة والخبرات العلميّة. ويُتيح هذا التمييز للنظام الإسلاميّ أن يجمع بين الثبات والمرونة؛ إذ يحافظ على أصوله وقيمه التأسيسيّة من جهة، وفي الوقت نفسه يبقى قادرًا على التجدّد والتكيّف مع التحوّلات والمتغيّرات من جهة أخرى.

وقد أولى القائد الأعلى الشهيد هذه القضيّة عنايةً خاصّة في مراسم الذكرى الثالثة عشرة لرحيل الإمام الخمينيّ رحمه الله، حيث أكّد أنّ: «إنّ أساس الثورة، شأنها شأن الإسلام نفسه، قائمٌ على الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة. والاجتهاد هو الخصيصة التي تمنح المسؤول القدرة على اختيار الأساليب والوسائل والتكتيكات المناسبة وفق مقتضيات الظروف والأوضاع. ومن جهةٍ، فإنّنا نرفض التجمّد والتحجّر بحجّة التمسّك بالأصول. ومن جهةٍ أخرى، لا يجوز ـ بذريعة الاجتهاد

والتطوّر ـ السماح للبدع الساذجة والنزعات المراجعاتيّة بأن تمارس نشاطًا مضرًّا وهدّامًا. نعم، قد تتعدّد الأساليب والوسائل تبعًا لاختلاف الظروف والأحوال» (خامنه‌ای، ١٤/ ٣/ ١٣٨١ش).

٣-٦. تحقيق التماسك والمعالجة الأوّليّة للنظريّة

ينبغي لنظريّة بناء النظام أن تتمتّع بدرجةٍ عالية من التماسك والانسجام الداخليّ. وفي هذه المرحلة، تُنظَّم المفاهيم والمبادئ والعوامل التحتيّة والفوقيّة للنظريّة ضمن إطارٍ معرفيٍّ متكامل، بحيث تتّصل أجزاؤها بعضها ببعض في منظومةٍ واحدةٍ متناسقة. وفي رؤية القائد الشهيد، يتحقّق هذا الانسجام من خلال الترابط العضويّ بين الطبقات الأربع للنظام، وهي: الطبقة الفكريّة، والطبقة القيميّة، والطبقة الاجتماعيّة، والطبقة السلوكيّة. فالنظام الفكريّ القائم على التوحيد ينبغي أن يُفضي إلى نظامٍ قيميّ يرتكز على التقوى والعدل، ثمّ يتجلّى هذا النظام القيميّ في النظام الاجتماعيّ من خلال تنظيم بُنى السلطة والثروة والعلاقات الاجتماعيّة، ليُنتج في نهاية المطاف نظامًا سلوكيًّا ينعكس في أخلاق المواطنين وأنماط سلوكهم الفرديّ والاجتماعيّ. وفي هذا السياق، تحتلّ ولاية الفقيه موقع «مهندس النظام»، إذ تتمثّل وظيفتها في صيانة الانسجام بين هذه المستويات المختلفة، والمحافظة على الاتّجاه العامّ للحركة الاجتماعيّة والسياسيّة، بما يضمن عدم انفصال الممارسة العمليّة عن الأسس الفكريّة والقيميّة التي يقوم عليها النظام الإسلاميّ.

ويُبيّن سماحته طبيعة مسؤوليّة ولاية الفقيه والقيادة بقوله: «إنّ القيادة نوعٌ من الإدارة، ولكنّها ليست إدارةً تنفيذيّة. فالإدارة التنفيذيّة في السلطة التنفيذيّة لها ضوابطها المحدّدة ومسؤولوها المعيّنون، وكذلك الحال في السلطة القضائيّة، إذ لكلّ جهة مسؤوليّاتها الخاصّة، أمّا السلطة التشريعيّة فأمرها معلوم. أمّا القيادة

فهي تشرف على هذه السلطات جميعا. بمعنى أنّها تراقب الحركة العامّ للنظام. وتحافظ على مساره. فالقيادة في حقيقتها إدارةٌ عليا قيميّة» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۷/۲٤ش). وفي موضعٍ آخر يؤكّد أنّ» :مسؤوليّة القيادة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة هي أن تراقب باستمرار ألّا يتغيّر اتّجاه النظام الإسلاميّ وألّا ينحرف عن أهدافه وغاياته» (خامنه‌ای، ۱۳۸٤/۰۲/۱۷ش).

۳-۷. نقد النظرية واختبارها

لا تبلغ أيُّ نظريّةٍ اجتماعيّةٍ مرحلة الكمال دون أن توضع في بوتقة العمل. ويؤكّد القائد الأعلى الشهيد على ضرورة نقد الأداء. وقد أكّد سماحته في بيان «الخطوة الثانية للثورة»، مع تعداده لمفاخر الأربعين عامًا، على لزوم «تصحيح الأخطاء» والاستعداد للنقد المنصف:

«إنّ الثورة الإسلاميّة، بوصفها ظاهرةً حيّةً تمتلك إرادةً وحيويّةً ذاتيّة، تتمتّع دائمًا بالمرونة والاستعداد لتصحيح أخطائها ومراجعة مساراتها، غير أنّها ليست قابلةً للتراجع عن مبادئها أو الاستسلام لحالة الانفعال والتبعيّة. فهي تتعامل مع النقد بحساسيّةٍ إيجابيّة، وتعدّه نعمةً إلهيّةً وإنذارًا لأصحاب الأقوال التي لا يرافقها عمل، لكنّها لا تسمح ـ تحت أيّ ذريعة ـ بالابتعاد عن قيمها ومبادئها التي امتزجت، بحمد الله، بالإيمان الدينيّ للشعب» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش).

وتنطوي هذه المرحلة من العمليّة على ضمان حيويّة النظام وديناميّته والحيلولة دون وقوعه في حالةٍ من الجمود أو التصلّب البنيويّ. ذلك أنّ إخضاع النظريّة للاختبار في ميدان الواقع والتجربة العمليّة يُمكّن من الكشف عن مدى فاعليّة المؤشّرات والقواعد المستنبطة، كما يُظهر مواطن القوّة والقصور فيها، ويتيح إمكانيّة تقويمها وتطويرها بصورةٍ مستمرّة (طاهری؛ مزروعی؛ بای، ۱٤۰٤ش).

٣-٨. الغاية من بناء النظام الدينيّ: الكفاءة وتقديم النموذج

تتمثّل الغاية النهائيّة من بناء النظام في إثبات قدرة الدين على إدارة المجتمع وتوجيهه. ولا يتحقّق البرهان العمليّ على هذه النظريّة إلّا عندما يتمكّن نظام الديمقراطيّة الدينيّة من توفير مستوىً أعلى من الرفاه والأمن والمعنويّة والعدالة مقارنةً بالأنظمة غير الدينيّة (عباس تبار وهاشمى، ١٤٠٠ش). من وجهة نظر سماحة القائد الشهيد، فإنّ نجاح نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في الصمود أمام القوى العالميّة وإحداث الثورة الإسلاميّة وبناء النظام الإسلاميّ على الأسس والمبادئ الدينيّة، يُعدّ شاهدًا على جانبٍ من كفاءته وفاعليّته، وقد تحقّق هذا الجانب بدرجةٍ ملحوظة. أمّا الجانب الآخر، المرتبط ببناء الدولة الإسلاميّة والمجتمع الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة، فما يزال في طور الإعداد والتمهيد والاستكمال، وصولًا إلى تحقيق المشروع الحضاريّ الأشمل المتمثّل في «الحضارة الإسلاميّة الحديثة» (خامنه‌اى، ٠٧/ ٠٣/ ١٣٩٧ش).

٤. التوجّهات الاستراتيجيّة للنظريّة

في معالجة هذه النظريّة، تبرز عدّة توجّهات استراتيجيّة. أوّلها، كون بناء النظام الدينيّ «قائمًا على الشعب». يعتقد سماحته بأنّه على الرغم من أنّ ولاية الفقيه تتولّى هندسة النظام، إلّا أنّ «أساس النظام الاجتماعيّ هم الناس»، وأنّ تنفيذ بناء النظام واستمراره غير ممكنٍ دون الحضور والقبول الشعبيّ. وهذا هو جوهر «الديمقراطيّة الدينيّة» التي ترتبط فيها الجمهوريّة بالإسلاميّة (شفيعى؛ نيك بين، ١٣٩٤ش). لقد اعتبر القائد الأعلى الشهيد كون النظام قائمًا على الشعب ركنًا أساسيًّا وسرّ عدم انهزام نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، ويرى هذا الارتباط الذي له جذورٌ في الإيمان والعواطف العامّة، ظاهرةً إلهيّةً لن يكون دوام النظام واستقراره ممكنًا بدونها (خامنه‌اى، ١٤/ ١١/ ١٣٧٤ش).

ثانيًا، «شموليّة الفقه» في جميع المجالات. إنّ الفقه الصانع للنظام من وجهة نظر سماحته يشمل جميع جوانب الحياة. ويعارض سماحته النظرات الجزئيّة التي تحصر الفقه في مسائل العبادات الفرديّة أو في أبواب الطهارة والنجاسة ونظائرها، ويؤكّد في المقابل على مفهوم «الفقه الأكبر» الذي يتناول إدارة الحياة الإنسانيّة في أبعادها الكلّيّة والشاملة، ويُعنى بتنظيم المجتمع وتوجيه مساره الحضاريّ (خامنه‌ای، ۳۰/ ۱۱/ ۱۳۷۰ش). وهذا التوجّه يغيّر مسار الأبحاث الفقهيّة من معالجة القضايا الفرديّة نحو «التنظير المنهجيّ».

ثالثًا، «عنصر السرعة والمنافسة» في بناء النظام. يعتقد سماحته أنّ الأنظمة الاجتماعيّة في عالم اليوم في حالة منافسة، والنظام الناجح هو الذي يستطيع تلبية احتياجات المواطنين بسرعة مناسبة ودقّة عالية. لا ينبغي أن يكون بناء النظام الدينيّ نظامًا بطيئًا وعديم الحركة، بل يجب أن يستفيد من المعرفة البشريّة لزيادة كفاءته (فاعليّته) وحيويّته (عینی زاده ومؤدّب، ١٣٩٦ش).

٥. النموذج العمليّاتيّ (الإجرائيّ) لبناء النظام الدينيّ

إنّ عمليّة بناء النظام في فكر سماحة القائد الشهيد، تُقيم علاقةً جدليّةً (ديالكتيكيّة) بين «الحكم والقانون» و«الواقع الاجتماعيّ». في هذه العمليّة، لا يسعى الفقيه فقط لاستنباط الحكم، بل يسعى لاكتشاف «هندسة العلاقات». على سبيل المثال، في موضوع الاقتصاد، لا يُكتفى بحلّيّة المعاملات وحرمتها، بل الهدف هو استخراج «النظام الاقتصاديّ» الذي تعمل فيه مؤشّراتٌ مثل «نفي السبيل»، و«العدالة التوزيعيّة»، و«البركة» كعناصر رئيسة.

ويرى سماحته أنّ الإمام الخمينيّ رحمه الله كان أوّل من نجح في الفقه الشيعيّ في الجمع بين مقام النظريّة ومقام التطبيق العمليّ في مشروع بناء النظام، فلم يكتفِ بالتنظير الفقهيّ، بل سعى إلى تحويل الرؤى والمبادئ المستنبطة من الشريعة إلى

واقع سياسيّ واجتماعيّ قائم (خامنه‌ای، ۱۷/۰۶/۱۳۹۰ش). ومن هذا المنطلق، يؤكّد سماحته أنّ هذا المسار يحتاج اليوم إلى مزيدٍ من التعزيز والتطوير من خلال إنتاج المعرفة الخاصّة بالدولة وإدارتها ضمن الحقول البينيّة والمتداخلة، مثل علم الكلام السياسيّ، والفقه الحكوميّ، وعلم الاجتماع السياسيّ؛ وذلك بما يوفّر الأسس النظريّة والمنهجيّة اللازمة لمعالجة القضايا المعقّدة المرتبطة بالحكم والإدارة والمجتمع. كما يؤكّد أنّ بناء النظام ليس حدثًا آنيًّا أو تحوّلًا دفعيًّا يتحقّق دفعةً واحدة، بل هو مسارٌ تراكميّ وتدريجيّ يخضع لقانون النموّ والتطوّر الطبيعيّ. فكما تطوّر الفقه الإسلاميّ عبر القرون من خلال التفاعل المستمرّ مع الوقائع والأسئلة المستجدّة، كذلك فإنّ الفقه البنّاء للنظام لا يكتمل منذ البداية، بل ينضج ويتكامل تدريجيًّا من خلال الاحتكاك المباشر بقضايا الحوكمة الواقعيّة والتحدّيات العمليّة التي تواجه إدارة المجتمع والدولة.

٦. علاقة بناء النظام بالحضارة الإسلاميّة الحديثة

الغاية النهائيّة لبناء النظام في فكر القائد الأعلى الشهيد، هي الوصول إلى «الحضارة الإسلاميّة الحديثة». وتُظهر عمليّته ذات المراحل الخمس (الثورة الإسلاميّة، النظام الإسلاميّ، الدولة الإسلاميّة، المجتمع الإسلاميّ، الحضارة الإسلاميّة) المكانة المحوريّة لبناء النظام (خامنه‌ای، ۰۷/۰۳/۱۳۹۷ش). ولذلك، ما لم يتحقّق بناء النظام بمعناه الحقيقيّ، وما لم تتشكّل الدولة والمجتمع الإسلاميّان على أساس نماذج أصيلة ومنبثقة من القيم الإسلاميّة، فإنّ مشروع بناء الحضارة سيبقى غير مكتمل. وعليه، فإنّ بناء النظام الدينيّ يُمثّل البنية التحتيّة المؤسّسيّة والمعرفيّة للحضارة الإسلاميّة الحديثة؛ فهو يوفّر الأسس البنيويّة والمعرفيّة التي تقوم عليها تلك الحضارة، والتي يُراد لها أن تكون نموذجًا إنسانيًّا وحضاريًّا قادرًا على تقديم بديل شامل للبشريّة جمعاء (عباس تبار وهاشمی، ١٤٠٠ش).

وفي هذا المسار، لا يقتصر أفق بناء النظام على الإطار الوطنيّ أو الجغرافيّ الخاصّ بإيران، بل يتجاوز ذلك إلى مشروع أوسع يتمثّل في إقامة نظام عالميّ منشود يقوم على أسس العدالة والمعنويّة والقيم الإنسانيّة. ويرى سماحته أنّ عمليّة بناء النظام داخل الجمهوريّة الإسلاميّة ليست غايةً مستقلّة بذاتها، وإنّما هي جزء من حركة تاريخيّة وحضاريّة أشمل تهدف إلى تغيير النظام العالميّ القائم الذي تعتريه مظاهر الظلم والتمييز والهيمنة، واستبداله بنظام أكثر عقلانيّةً وقبولًا. وانطلاقًا من هذه الرؤية، يكتسب بناء النظام بُعدًا حضاريًّا وعالميًّا، إذ يتحوّل من مشروعٍ محلّيّ مرتبط بإدارة دولةٍ بعينها إلى مشروعٍ أمميّ يسعى إلى تقديم نموذج حضاريّ بديل قادر على الإسهام في معالجة الأزمات الإنسانيّة المعاصرة وإرساء أسس العدالة والاستقرار في العلاقات الدوليّة. وفي هذا السياق، تُعدّ الوحدة الإسلاميّة وتعزيز تيّارات الصحوة والوعي في العالم الإسلاميّ من أهمّ الاستراتيجيّات المؤدّية إلى تحقيق هذا الهدف.

النتيجة

تُعدُّ نظريّة بناء النظام الدينيّ من وجهة نظر سماحة القائد الأعلى الشهيد، إطارًا متماسكًا ومتعدّد الأبعاد، ينطلق من طبقات كلاميّة عميقة (التوحيد الاجتماعيّ) ثمّ يعبر من خلال الفقه الحكوميّ إلى ساحة بناء المؤسّسات والهياكل الاجتماعيّة. لقد أظهر هذا البحث أنّ بناء النظام في هذا الفكر يتجاوز كونه مجرّد تغيير سياسيّ بسيط، ليغدو مشروعًا حضاريًّا شاملًا يهدف إلى إيجاد بيئة صالحة لصناعة الحضارة، ترتكز على دعائم الإيمان والعلم والعدل. وتشير نتائج البحث إلى أنّ الاتّجاه الرئيس لهذه النظريّة يتمثّل في الانتقال من الرؤى الفرديّة الضيّقة للدين إلى تأسيس الأنساق والمنظومات الاجتماعيّة الكبرى على أساس الاجتهاد المنهجيّ المنظّم، حيث تؤدّي نظريّة النظام الثوريّ دورًا محوريًّا في

ضمان استمراريّة النظام وكفاءته (فاعليّته) من خلال المحافظة على حيويّته وقدرته على المراجعة الذاتيّة والإصلاح المستمرّ.

كما أظهرت الدراسة أنّ عمليّة بناء النظام في هذه المنظومة تسلك مسارًا منطقيًّا يبدأ من تبيين المشكلة ونقد الخصوم الفكريّين، وصولًا إلى استخراج المؤشّرات الوحيانيّة وتحقيق التماسك بين طبقات النظام الأربع (الفكريّة، والقيميّة، والاجتماعيّة، والسلوكيّة). كذلك يمنح التأكيد على التمييز بين المبادئ الثابتة والوسائل المتغيّرة هذه النظريّة قدرًا كبيرًا من المرونة والقدرة على التفاعل مع متطلّبات العصر الحديث. وفي نهاية المطاف، يُعتبر بناء النظام الدينيّ حلقة الوصل التي تربط المُثُل الإلهيّة بالحقائق الأرضيّة، ويمهّد عبر إثبات فاعليّته في ميدان العمل، لتشكيل الحضارة الإسلاميّة الحديثة وتحقيق النظام العالميّ العادل. إنّ التحقّق الكامل لهذا الإطار يستلزم الجهاد العلميّ والفكريّ من قِبل نُخب الحوزات العلميّة والجامعات، من أجل إنتاج المعارف والنظريّات والبرامج القادرة على إدارة المجتمع، وإحداث تحوّل عميق في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على أساس المبادئ الوحيانيّة.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٥هـ). لسان العرب (ج١٢). بيروت: دار الفكر للطباعة.

حسنی، ابوالحسن. (١٣٨٦ش). اندیشه سیاسی، مفهوم و چیستی. پگاه حوزه، ٢١٦، صص ٦٨-٧٩.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩١ش). ولایت و حکومت. قم: صهبا.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٥ش). طرح کلی اندیشه اسلامی. قم: صهبا.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٠/١١/٣٠ش). بیانات در دیدار جمعی از روحانیون. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2587.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧١/٠٨/٢٤ش). پیام به جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2642 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٤/١١/١٤ش). پیام به جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2782.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٦/٠٣/١٤ش). بیانات در مراسم هشتمین سالگرد رحلت امام خمینی رحمه‌الله . قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2843.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٨/٠٧/١٩ش). بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2976.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨١/٠٣/١٤ش). بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3126.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٤/٠٢/١٧ش). بیانات در دیدار مردم شهرستان جیرفت. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3287.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٥/٠٦/٢٥ش). بیانات در دیدار نخبگان جوان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3351.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٩/٠٧/١٤ش). بیانات در دیدار نخبگان جوان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10233.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٠/٠٦/١٧ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17226.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٠/٠٦/٢٦ش). بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17269.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٠/٠٧/٢٤ش). بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩١/٠٩/٢١ش). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌های جهان اسلام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21741.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٤/٠١/٠١ش). بیانات در حرم مطهر رضوی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29236 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٩٤/٠٤/٢٠ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30255.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۱/۲۵ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39394.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۳/۰۷ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39710.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش). بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۰۱/۱٤ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42152.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۰٦/۰۲ش). بیانات در ارتباط تصویری با جلسه هیئت دولت. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47510.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۱۲/۲۱ش). بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47510.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹٦ش). منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (نظام بینشی، منشی و کنشی). تهران. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درخشان، مسعود. (۱۳۸۹ش). درآمدی بر مفهوم نظام‌های اقتصادی: نوشتاری پیرامون کل نگری و کیفیت ساختارها فرایندها و ارتباط اجزا در اقتصاد. سوره اندیشه، ٤٦- ٤٧، صص ۸۵-۸۸.

شفیعی، احمد؛ عبدالعزیز، نیک‌بین. (١٣٩٤ش). مؤلفه‌های کارآمدی نظام دینی در اندیشه مقام معظم رهبری. جستارهای سیاسی معاصر، ٦(١)، صص ٧٥-٩٧.

طاهری، علی؛ مزروعی، خسرو و بای، عبدالرضا. (١٤٠٤ش). بررسی شاخص‌ها و اصول نظام انقلابی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات سیاسی-اجتماعی تاریخ و فرهنگ ایران، ٤(١٥)، صص ١-١٣.

عباس‌تبار، رحمت؛ هاشمی، سیدمحمد. (١٤٠٠ش). مکانیزم‌ها و راهبردهای تحقق نظم جهانی دینی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ٩(٢٠)، صص ١٧٧-٢٠٤.

عمید، حسن. (١٣٦٣ش). فرهنگ عمید (ج٢). تهران: امیرکبیر.

عینی‌زاده (موحد)، محمد؛ مؤدب، سیدرضا. (١٣٩٦ش). نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله). مطالعات قرآن و حدیث، ١١(٢١)، صص ١٧٥-١٥٣.

کدخدایی، محمدرضا. (١٣٩٧ش). چارچوب نظری شهید صدر در نظام‌سازی دینی. فقه اهل بیت، ٩٦، صص ٣٤-٦٧.

موسی‌زاده، ابراهیم. (١٣٩٩ش). اصول و مؤلفه‌های نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب. حکومت اسلامی، ٩٥، صص ١١٣-١٣٤.

میرباقری، سید محمدمهدی؛ عبداللهی، یحیی و نوروزی، حسن. (١٣٩٥ش). فقه حکومتی از منظر شهید صدر؛ مروری بر ویژگی‌های فقه نظامات. راهبرد فرهنگ، ٩(٣٦)، صص ٨٠-٦١.

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

The Functions of the Institution of *Wilāyat al-Faqīh* from the Perspective of Ayatollah Khamenei*

Seyyed Kazem Seyyed Bagheri[1] **Hanieh Mollashafī'i**[2]

1. Associate Professor, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran (**Corresponding Author**). sbaqeri86@yahoo.com

2. Ph.D. in Qur'anic Sciences and Hadith; Graduate of Level Three, Jāmi'at al-Zahrāʾ, Lecturer at Seminary and University, Qom, Iran. h.shafii8288@gmail.com

Abstract

This article aims to explain the principal functions of the institution of Wilāyat al-Faqīh (Guardianship of the Islamic Jurist) from the perspective of Ayatollah Khamenei. Although *Wilāyat al-Faqīh* constitutes one of the fundamental pillars of the Islamic Republic of Iran, scholarly discussions have largely focused on its sources of legitimacy or the scope of its authority, while comparatively little attention has been devoted to its concrete and practical functions in governing society. The central question of this study is: according to Ayatollah Khamenei's perspective, what are the fundamental functions of this institution within the Islamic political system? The study hypothesizes that *Wilāyat al-Faqīh* performs at least four essential functions: (1) resolving legal and executive deadlocks; (2) enlightening and guiding public opinion during periods of sedition and crisis;

* Seyyed Bagheri, K.; Mollashafi'i, H. (2026). The Functions of the Institution of *Wilāyat al-Faqīh* from the Perspective of Ayatollah Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 164-193. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75809.1091

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/06/25 ● **Revised:** 2025/08/27 ● **Accepted:** 2025/09/20 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights

(3) fostering unity among diverse social groups, preferences, and orientations through a spirit of affection and solidarity; and (4) providing value-based leadership that directs society toward perfection, prosperity, and the lofty ideals of the Islamic Revolution. These functions acquire coherence within his ontological understanding of *Wilāyat* as the spirit of society.

This study adopts a descriptive-analytical approach based on a direct examination of Ayatollah Khamenei's books, speeches, and writings. The corpus of analysis consists of his statements on *Wilāyat al-Faqīh* throughout the years of his leadership.

The findings indicate that, from Ayatollah Khamenei's perspective, these four principal functions constitute an interconnected and hierarchical system of meaning. Within this framework, primary emphasis is placed on the institutional function of *Wilāyat al-Faqīh*. By institutional function is meant those enduring roles, recurring procedures, and objective responsibilities whose continuity does not depend upon the personal life, moral disposition, individual preferences, or psychological characteristics of the *Walī al-Faqīh* himself. The continuity, public legitimacy, and effectiveness of this institution derive not from the charismatic or exceptional qualities of any particular leader, but rather from the institutionalization of these enduring functions. Such an approach strengthens the political system against rigidity or collapse resulting from changes in leadership and guarantees the continuity of governance through an institutional rather than a personal framework. This emphasis does not deny the significance of the leader's character and prudence in critical decision-making; nevertheless, priority is given to the stability and resilience of the institution itself.

The function of resolving legal and executive deadlocks pertains to situations in which the three branches of government or the ordinary structures of governance become incapable of overcoming crises because of legal limitations, institutional conflicts, or regulatory deficiencies. In such circumstances, the institution of *Wilāyat al-*

Faqīh, drawing upon its inherent flexibility and without becoming involved in routine executive affairs, can remove obstacles and facilitate the continued functioning of the political system. This function does not imply disregarding the law; rather, it entails avoiding legal rigidity in order to preserve the integrity of the Islamic system and the Revolution.

The function of enlightening and guiding public opinion during periods of sedition and crisis refers to the institution's capacity to clarify the distinction between truth and falsehood when competing political and social movements create confusion through conflicting claims and slogans. In such circumstances, the *Walī al-Faqīh*, through timely and insightful guidance, provides the proper analytical framework and prevents the misdirection of public opinion. This function is rooted in the leadership's responsibility to safeguard the ideals of the Islamic Revolution and to prevent their distortion.

The function of fostering unity among diverse social groups, preferences, and orientations is achieved through compassion, dialogue, and moderation rather than coercion. By wisely avoiding involvement in divisive details and emphasizing shared and commonly accepted principles, the institution of *Wilāyat al-Faqīh* transforms social diversity into a source of vitality and prevents legitimate pluralism from degenerating into destructive conflict. Such unity does not negate legitimate diversity but instead promotes its peaceful coexistence within the framework of social cohesion.

The function of value-based leadership toward perfection, prosperity, and the lofty ideals of the Islamic Revolution reflects the teleological orientation of the Islamic political system. From Ayatollah Khamenei's perspective, the institution of *Wilāyat al-Faqīh* is responsible for preserving society's collective movement toward proximity to God and the realization of the Revolution's highest ideals.

Accordingly, from Ayatollah Khamenei's perspective, *Wilāyat al-Faqīh* is not merely a legal doctrine or a supervisory and passive institution; rather, it constitutes the spirit and vital force breathed into

the body of Islamic society. Through the four functions identified above, and by emphasizing its institutional and transpersonal nature, a society founded upon *Wilāyat* is capable of overcoming deadlocks, finding its path through periods of crisis, transforming division into unity, and ultimately advancing toward perfection and prosperity. This study demonstrates that the effectiveness of this institution depends upon the continuity of its institutionalized functions, the avoidance of the personalization of political authority, and the preservation of flexibility within the framework of immutable principles.

Keywords
Institution of *Wilāyat al-Faqīh*; Ayatollah Khamenei; Institutional Functions; Deadlock Resolution; Flexibility.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

وظائف مؤسسة ولاية الفقيه من منظور القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي رحمه الله*

السيد كاظم السيدباقري [١] حانية ملّا شفيع [٢]

١. استاذ مشارك فی قسم السياسة معهد الثقافة والفكر الاسلامی، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
sbaqeri86@yahoo.com

٢. دكتورة في علوم القرآن والحديث، خرّيجة المستوى الثالث من جامعة الزهراء عليها السلام، مدرّسة في الحوزة العلميّة والجامعة، قم، إيران.

الملخّص

تهدف هذه الدراسة إلى تبيين الوظائف الرئيسة لمؤسّسة ولاية الفقيه من منظور آية الله الخامنئي رحمه الله. وتُعدّ مؤسّسة ولاية الفقيه أحد الأركان الأساسيّة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، غير أنّ معظم الدراسات التي تناولتها انصبّت على أسس المشروعيّة أو حدود الصلاحيّات، في حين لم تحظَ وظائفها الموضوعيّة والعمليّة في إدارة المجتمع بما تستحقّه من عناية وبحث. وتتمثّل الإشكاليّة الرئيسة للدراسة في الإجابة عن السؤال الآتي: ما الوظائف الأساسيّة التي تؤدّيها هذه المؤسّسة في النظام الإسلاميّ، وفقًا لرؤية سماحته؟ وتنطلق الدراسة من فرضيّة مفادها أنّ ولاية الفقيه تضطلع، على الأقلّ، بأربع وظائف أساسيّة، هي: ١) معالجة المشاكل وإيجاد المخارج في الانسدادات (المآزق) القانونيّة والتنفيذيّة، ٢) التنوير

* السيدباقري، السيد كاظم؛ ملّا شفيع، حانية. (٢٠٢٦م). وظائف مؤسسة ولاية الفقيه من منظور القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي رحمه الله. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ١٦٤-١٩٣.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75809.1091

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٢٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/٢٧ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٣٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

وتوجيه الرأي العامّ في أجواء الفتن والأزمات، ٣) ترسيخ الوحدة القائمة على المحبّة بين مختلف الفئات والأذواق والاتّجاهات الاجتماعيّة، ٤) القيادة القِيَميّة للمجتمع نحو الكمال والسعادة والقيم السامية للثورة الإسلاميّة. وتكتسب هذه الوظائف معناها المنسجم في إطار الرؤية الوجوديّة (الأنطولوجيّة) لسماحته إلى الولاية بوصفها روح المجتمع.

أُنجِز هذا البحث باستخدام المنهج الوصفيّ التحليليّ وبالاعتماد على الدراسة المباشرة لكُتب آية الله الخامنئيّ دام ظله وخطاباته ومؤلّفاته. ويشمل مجتمع البحث ما صدر عن سماحته حول موضوع ولاية الفقيه خلال سنوات تولّيه منصب القيادة.

وتدلّ نتائج الدراسة على أنّ الوظائف الأربع الرئيسة المذكورة من منظور آية الله الخامنئيّ دام ظله، تتكامل فيما بينها على نحو طوليّ ومترابط لتشكّل نظامًا دلاليًّا واحدًا. وفي هذا الإطار، ينصبّ التأكيد الأساس على الوظيفة المؤسّسيّة لولاية الفقيه. ويُقصد بالوظيفة المؤسّسيّة تلك الأدوار والإجراءات المتكرّرة والمهامّ الموضوعيّة التي لا يتوقّف استمرارها على الحياة الشخصيّة للوليّ الفقيه، أو تحوّلاته الخلقيّة، أو ميوله الفرديّة، أو خصائصه النفسيّة. إنّ استمرارية هذه المؤسسة ومصداقيّتها العامّة وفاعليّتها، ليست مرهونةً بالشخصيّة الكاريزميّة أو الدينيّة أو الخصائص الفريدة التي يتحلّى بها الوليّ الفقيه بل هو مدينٌ لترسيخ هذه الأدوار والوظائف ذاتها. ومن شأن هذا المنهج أن يجعل النظام السياسي منيعًا في مواجهة الجمود وعدم القابليّة للتحوّل أو خطر الانهيار الناجم عن تبدّل الحكّام، ويضمن استمراريّة مهام الحوكمة في إطار مؤسّسيّ وبنيويّ يتجاوز الأفراد. ومن الواضح أنّ هذا التأكيد لا يعني إنكار تأثير شخصيّة الحاكم وحُسن تدبيره في لحظات اتّخاذ القرار، غير أنّ الثقل الرئيس يظلّ منصبًّا على متانة المؤسّسة واستقرارها.

إنّ وظيفة إيجاد المخارج في الانسدادات القانونيّة والتنفيذيّة، تتمثّل في معالجة الأوضاع التي تعجز فيها السلطات الثلاث أو البُنى الاعتياديّة للحكومة عن تجاوز أزمة أو قضيّة ما بسبب القيود القانونيّة، أو الخلافات المؤسسيّة، أو الثغرات التشريعيّة والتنظيميّة. في مثل هذه الظروف، يمكن لمؤسسة ولاية الفقيه، بالاعتماد على مرونتها الذاتيّة ومع تجنّب الخوض في التفاصيل التنفيذيّة اليوميّة، أن تحلّ العُقَد وتمهّد سبيل حركة النظام. وهذه الوظيفة لا تعني تجاهل القانون، بل هي تجاوز للجمود القانوني من أجل صيانة أصل النظام والثورة.

وأمّا وظيفة التنوير وتوجيه الرأي العام في أجواء الفتن والأزمات، فتتمثّل في قدرة هذه المؤسّسة على تبيين حدود الحق والباطل في الظروف التي تُوقع فيها التيّارات الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة المجتمع في حيرة والتباس عبر شعاراتها وادّعاءاتها المتضاربة. ففي مثل هذه الأجواء، يرسم

الوليّ الفقيه من خلال تصريحاته الصادرة في الوقت المناسب وتوجيهاته الهادية، الإطار الصحيح لفهم الأحداث وتحليلها، بما يحول دون انحراف الرأي العامّ. وتتجذّر هذه الوظيفة في المسؤوليّة الجسيمة الملقاة على عاتق القيادة في صيانة أهداف الثورة والحيلولة دون تحريفها.

أمّا وظيفة خلق الوحدة القائمة على المودّة بين مختلف الفئات والأذواق والاتّجاهات الاجتماعيّة، فإنّها تتحقّق بلغة المودّة والتسامح، لا بالإكراه والإجبار. فمؤسسة ولاية الفقيه، من خلال التجنّب الذكي للخوض في التفاصيل المثيرة للخلاف، والتركيز على المبادئ المشتركة المتّفق عليها، تستطيع أن تحوّل تعدّد الأذواق إلى فرصة للحيويّة، وأن تمنع تحوّل التنوع إلى خلاف. وهذه الوحدة لا تعني أبدًا نفي أشكال التنوّع المشروعة أبدًا التنوّعات المشروعة، بل هي تعايش سلمي للاختلافات في ظلّ تماسك النظام.

وأمّا وظيفة القيادة القِيَميّة للمجتمع نحو الكمال والسعادة والقيم السامية للثورة الإسلاميّة، فترتبط بالغائيّة للنظام الإسلامي. فمن وجهة نظر آية الله الخامنئي، تضطلع مؤسّسة ولاية الفقيه بمهمّة الحفاظ على مسار الحركة الجماعيّة نحو القرب الإلهيّ وتحقيق المُثُل العليا للثورة الإسلاميّة.

وعليه، فإنّ ولاية الفقيه من منظور آية الله الخامنئي ليست مجرّد مفهوم قانونيّ أو مؤسسة رقابيّة وسلبيّة، بل هي الروح والحياة التي تُنفخ في جسد المجتمع الإسلامي. إنّ المجتمع الولائيّ، في ضوء الوظائف الأربع المذكورة ومع التأكيد على طابعها المؤسّسيّ والمتجاوز للأشخاص، يمكنه أن يتحرّر من الانسدادات، وأن يهتدي إلى سبيله في الفتن، وأن يحوّل التفرقة إلى وحدة، وأن يمضي في نهاية المطاف نحو الكمال والسعادة. وتُظهر هذه الدراسة أنّ فاعليّة هذه المؤسّسة مرهونة باستمرار وظائفها المؤسّسيّة الراسخة، وبالابتعاد عن شخصنة السلطة، وبالحفاظ على المرونة في إطار المبادئ الثابتة.

الكلمات المفتاحيّة

مؤسّسة ولاية الفقيه، آية الله الخامنئي، الوظائف، إيجاد المخارج، المرونة.

المقدّمة

يُعدّ طرح موضوع ولاية الفقيه وتبيين وظائفها في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة إحدى أشدّ المسائل النظريّة والعمليّة ضرورةً في حقل الفكر السياسيّ الشيعيّ. وقد أكّد الإمام الخميني في هذا الصدد أنّ ولاية الفقيه من الموضوعات التي يكفي تصوّرها للتصديق بها ولا تحتاج إلى كثير برهان؛ فكلّ من أدرك عقائد الإسلام وأحكامه ولو بشكل مجمل، متى ما بلغ ولاية الفقيه وتصوّرها، صدّق بها على الفور وعدّها من البديهيّات (خمینی، ١٣٨٤ش، ص٣). ومن بين الكمّ الهائل من الآراء والكتابات التي طُرحت في هذا المجال، تحتلّ رؤية آية الله الخامنئي‌ﷺ مكانةً خاصةً؛ إذ إنّ سماحته لم يتناول مسألة الولاية بوصفه فقيهاً ومنظّراً فحسب، بل من موقعه كمتصدٍّ فعلي لهذا المنصب، ومن صميم الجهاز التنفيذي والإداري للنظام. فعلى حدّ تعبيره، تُعدّ ولاية الفقيه، في استمرارها لمسيرة الإمامة، العمود الفقري لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة (خامنه‌ای، ١٣٧٦/٠٩/٠٥ش) وقد كانت على مرّ التاريخ محطّ اهتمام الفقهاء والمفكّرين الشيعة. «إنّ ولاية الفقيه تعني حاكميّة المجتهد الجامع للشرائط في عصر الغيبة، وهي شعبة من ولاية الأئمّة الأطهارﷺ التي هي نفسها ولاية رسول اللهﷺ» (خامنه‌ای، ١٣٧٨ش، ج٣، ص ٨٩)؛ وعليه، فإنّ تصريحات سماحته تكتسي طابع الخبرة العمليّة والاستراتيجيّة والتنفيذيّة، ويمكنها أن تقدّم صورة واضحة عن ولاية الفقيه ووظائفها على أرض الواقع.

ففي هذا الفكر، تكون ولاية الفقيه هي حكومة علماء الدين في المجتمع الإسلامي؛ إذ يحكم العقل بأنّ الأجدر بتطبيق الأحكام الإلهيّة في المجتمع هم العارفون بالدين. فالمجتمع الذي يُراد أن تُدار شؤونه وفق القوانين والأحكام الإسلامية، لا بدّ أن يكون من يديره ويتولّى أمره عالمًا بتلك القوانين والأحكام.

إنّ ما يبدو من النظرة الأولى إلى رؤية سماحته هو التأكيد على أنّ ولاية

الفقيه ليست مجرّد مفهوم قانونيّ أو مؤسسة رقابيّة، بل هي الروح والحياة التي تُنفخ في جسد المجتمع الإسلامي. وبناءً على ذلك، فإنّ السؤال الرئيس لهذا البحث هو: ما هي الوظائف السياسيّة-الاجتماعيّة لولاية الفقيه في النظام الإسلامي من منظور آية الله الخامنئي؟ والفرضيّة التي يؤكّد عليها البحث هي أنّه يمكن، من منظور سماحته، تحديد أربع وظائف أساسيّة على الأقل لولاية الفقيه في المجال السياسيّ-الاجتماعيّ، وهي: حلّ المعضلات وإيجاد المخارج في الانسدادات القانونيّة، والتنوير في أجواء الفتن، وخلق الوحدة القائمة على المودّة بين الفئات السياسيّة والاجتماعيّة، وقيادة المجتمع نحو السعادة والتوجيه القِيَمي للثورة. فالمجتمع الولائيّ يمكنه، في ضوء هذه الوظائف، أن يتحرّر من الانسدادات. إنّ المنهج المتّبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفيّ-التحليليّ، ويعتمد على المعطيات المستقاة من مجموع مؤلّفات آية الله الخامنئيّ وخطاباته المتعلّقة بولاية الفقيه. وقد جرى تحليل هذه المعطيات وفق مقاربة نوعيّة قائمة على تحليل المضمون الموضوعيّ، مع السعي إلى استنباط الوظائف المشار إليها وصياغتها انطلاقًا من نصوص كلماته نفسها، من دون إخضاعها لافتراضات خارجيّة أو أطر تفسيريّة مسبقة.

١. تبيين المفاهيم

يُعدّ مصطلح ولاية الفقيه من المصطلحات العامّة التي تشتمل على مباحث وقراءات وتفسيرات متعدّدة في مجالات الإفتاء والقضاء والزعامة السياسيّة. والأصل اللغويّ لكلمة الوليّ يدلّ على القرب والدنوّ (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٦، ص ١٤١). وينقل بحر العلوم في كتاب «بلغة الفقيه» أنّ الولاية تأتي بمعاني الملكيّة، والربوبيّة، والنصرة والمعونة. وقد ورد هذا المعنى أيضًا في القرآن الكريم في قوله تعالى: «هُنالِكَ الْوَلايَةُ لِلّهِ الْحَقِّ» (الكهف، ٤٤). أمّا إذا استُعملت بكسر الواو،

فإنّها تدلّ على الإمارة والسلطان. وفي الاصطلاح، تُطلق الولاية على السلطنة والحاكميّة على الغير، سواء أكانت عقليّة أم شرعيّة، ومتعلّقة بالنفس أم بالمال أم بهما معًا (بحر العلوم، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص ٢١٢). أمّا الولاية في اصطلاح الفقه السياسيّ، فتعني الرعاية والزعامة السياسيّة. وبعبارة أخرى، «يتولّى أمر الحكومة في عصر الغيبة الأفراد الذين يتمتّعون بكفاءة العلم والعدل والكفاية السياسيّة، وهو ما يُعبّر عنه بـ «ولاية الفقيه» (راجع: طاهرى خرم آبادى، ١٣٩٠ش، ص ٢٤٥). بناءً على ذلك، كلّما دار الحديث عن ولاية الفقيه، كان المقصود هو تولّي زمام الأمور والنهوض بعبء الحكومة في عصر الغيبة، الأمر الذي أُنيطَ بالفقيه الجامع للشرائط.

ويرى سماحة القائد الشهيد أنّ الولاية في القرآن، في معناها الاصطلاحيّ الأوّل تعني الترابط والتكتّل في جبهة واحدة والاتّصال الوثيق بين جماعة من الناس يجمعهم فكر واحد ويسعون إلى هدف واحد، ويسيرون في طريق واحد، ويبذلون الجهد من أجل غاية واحدة، ويتبنّون فكرًا وعقيدةً واحدة. ومن ثمّ ينبغي لأفراد هذه الجبهة أن يزدادوا ترابطًا وتماسكًا فيما بينهم، وأن ينأوا بأنفسهم عن الجبهات والأقطاب والاتّجاهات الأخرى، كي لا يذوبوا فيها أو يفقدوا هويّتهم وكيانهم. وهذا هو معنى الولاية في القرآن الكريم (خامنه‌اى، ١٣٧٠ش، ص ١٥). ويؤكّد سماحته في موضع آخر أنّ معنى الولاية في النظام السياسيّ للإسلام، هو أن يكون على رأس السلطة شخصٌ وأن تقوم بينه وبين الذين يتولّى أمرهم، وكذلك فيما بينهم، علاقة قائمة على الارتباط والاتّصال والتلاحم، بحيث تغدو رابطةً لا تقبل الانفصام. وهذا المعنى يبيّن الفلسفة السياسيّة للإسلام في مسألة الحاكميّة (السيادة). فكلّ حكومة لا تتّصف بمثل هذه الميزة ليست بولاية، وكذلك لو افتُرض أنّ على رأس السلطة أفرادًا لا صلة لهم بالناس، فإنّ مثل هذه الحكومة لن تكون مصداقًا للولاية (راجع: خامنه‌اى،

٠٦/٠٢/١٣٧٦ش). كما يبيّن أنّ للولاية معنى عامًّا، وهو التلاحم والامتزاج والارتباط الوثيق بين شيئين أو شخصين، بحيث يتعذّر الفصل بينهما، فإذا بلغ هذا الارتباط غايته قيل إنّ بينهما ولاية. فأنا وأنتم بيننا ولاية، أي إنّنا مترابطون أمّا معناها الخاصّ، فهو الارتباط العميق بين أفراد المجتمع وقائدهم وإمامهم، ولا سيّما في الشؤون التنفيذيّة والإداريّة (خامنه‌ای، ١٣٦٩ش، ص ١٧).

ويعرّف الفقه الإسلاميّ بأنّه «منظومة القوانين المنظّمة لحياة الناس» (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٩/ ١٣٨٢ش)، ثمّ يوضّح أنّ مصطلح ولاية الفقيه مركّب من كلمتين: الولاية بمعنى الرعاية والإدارة، والفقيه بمعنى العالم بالدين؛ ومن ثمّ فإنّ ولاية الفقيه تعني إدارة المجتمع ورعاية شؤونه من قبل الفقيه العارف بأحكام الدين (خامنه‌ای، ٢٠/ ٠٤/ ١٣٦٩ش). ويؤكّد سماحته، في بيانه لحقيقة ولاية الفقيه، على العلاقة القائمة على المودّة، ويرى أنّ حقيقة ولاية الفقيه تتمثّل في إيجاد ملايين العلاقات الدينيّة بين قلوب الناس ومحور النظام ومركزه، وأنّ القضيّة لا تتعلّق بشخص بعينه، وإنّما بالهويّة والمعنى والشخصيّة التي يجسّدها هذا الموقع (خامنه‌ای، ١٣٧٨ش، ج٣، ص ٨٤). كما يصرّح بقوله: «ولا نرى الالتزام بولاية الفقيه قابلًا للفصل عن الالتزام بالإسلام وبولاية الأئمّة المعصومين عليهم السلام» (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ٢٢).

وفيما يتعلّق بالفقيه الحاكم، يجب الالتفات إلى أنّ المجتمع الإسلامي لا بدّ له من قائد ليحفظ الأمّة الإسلاميّة من شرّ أعداء المسلمين، ويقيم العدل فيه، ويمنع تعدّي الأقوياء على الضعفاء. فإذا تولّى حاكم المسلمين مسؤوليّة القيادة الخطيرة وفقًا للموازين الشرعيّة، وجب عليه أن يتّخذ، كلّما اقتضت الضرورة، القرارات المناسبة المستندة إلى الفقه الإسلاميّ، وأن يصدر الأوامر اللازمة لإدارة المجتمع (خامنه‌ای، ١٤٠١ش، ص ١٧٣). وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ ولاية الفقيه، من منظور آية الله الخامنئيّ رحمه الله، هي رعاية المجتمع وإدارة شؤونه من

قبل الفقيه العالم بالدين، على أساس الترابط العاطفي لا ينفصم بين الناس والوليّ.

٢. الإطار النظريّ

من أجل تحليل الوظائف السياسيّة-الاجتماعيّة لولاية الفقيه من منظور آية الله الخامنئيﷺ، لا بدّ أوّلًا من الإجابة عن هذا السؤال: كيف يفهم سماحته مفهوم الولاية؟ وما طبيعة العلاقة التي يقيمها بين هذا المفهوم والمجتمع؟ وفقًا لتصريحات سماحته، لا يمكن تعريف الولاية بأنّها مجرّد مؤسسة قانونيّة أو منصب حكوميّ إلى جانب السلطات الأخرى. ففي إطاره الفكري، للولاية دور أنطولوجي في الحياة الاجتماعيّة، فالولاية هي روح المجتمع. إنّ نسبة الولاية إلى المجتمع كنسبة الروح إلى الجسد، فالمجتمع من دون ولاية يُصاب باختلال في وظائفه. وترجع هذه الرؤية إلى تصوّر خاصّ لنظريّة الاعتباريّات، أو للفلسفة الاجتماعيّة، يقوم على أنّ النظام الاجتماعيّ ليس أمرًا اعتباريًّا محضًا أو وليد المصالح الفرديّة، بل يحتاج إلى قوّة معنويّة مركزيّة توحّد جميع أجزائه وتربط بينها. وفي هذا الإطار، تمثّل ولاية الفقيه تلك القوّة الرابطة والمنسّقة التي تحفظ تماسك المجتمع وانسجامه (راجع: خامنه‌ای، ٢٧/ ٠١/ ١٣٧٧ش).

من جهة أخرى، يميّز سماحته تمييزًا جوهريًّا بين الولاية المطلقة والاستبداد، وخلافًا لبعض القراءات السطحيّة، لا يرى أنّ الولاية المطلقة تعني نفي القانون والاستبداد بالرأي. ففي منظومته الفكريّة، يشير الإطلاق إلى مرونة مؤسسة القيادة للخروج من الانسدادات الزمانيّة والمكانيّة، لا إلى السلطة المطلقة غير المقيّدة. وعليه، فإنّ العلاقة بين الولاية والقانون علاقة مزدوجة: فمن ناحية، يخضع الوليّ الفقيه للقانون كجميع المسؤولين (خامنه‌ای، ١٧/ ٠٦/ ١٣٩٠ش) ومن ناحية أخرى، في الظروف الخاصة التي يعجز فيها القانون العاديّ عن معالجة

معضلة ما، نتدخّل القيادة بوصفها مرجعًا لإيجاد المخارج لتأذن بتجاوز بعض القيود القانونيّة بما يحفظ مصالح النظام.

وإجمالًا، يمكن القول إنّ تحليل وظائف ولاية الفقيه من منظور آية الله الخامنئي، وفقًا للمنهجيّة السياسيّة-الاجتماعيّة، يقوم على ثلاثة مرتكزات أساسيّة مترابطة:

١. الولاية بوصفها روح المجتمع والتلاحم القائم على المودّة بين الناس والقائد (راجع: خامنه‌ای، ١٣٧٨ش، ص ٣١). فالولاية في هذه الرؤية ليست مؤسسة تعاقديّة، بل هي القوّة الحيويّة والديناميكيّة التي تبعث الحياة في المجتمع؛ إذ إنّ غيابها يؤدّي إلى هدر الطاقات والإمكانات، أو توجيهها نحو مسارات الهدم والانحراف.

٢. التمييز بين الولاية المطلقة والاستبداد؛ فالإطلاق بوصفه مرونة استراتيجيّة (راجع: خامنه‌ای، ١٣٩٠/٠٦/١٧ش)، فالولاية المطلقة لا تعني التفرّد بالرأي أو التصرّف وفق الأهواء، وإنّما تعبّر عن قدرة النظام على تجاوز المآزق القانونيّة في الظروف الطارئة، من دون الخروج عن إطار العدالة والعقلانيّة.

٣. الإيمان بتعدّد وظائف ولاية الفقيه وتعدّد مستوياتها في النظام الإسلاميّ.

ويمكن القول إنّ أبرز هذه الوظائف تتمثّل في حلّ المشكلات وإيجاد المخارج، والتنوير (راجع: خامنه‌ای، ١٣٨٢/٠٩/٢٦ش) وخلق الوحدة القائمة على المودّة، والقيادة والتوجيه. و تكتسب هذه المبادئ معنىً منهجيًا ومتماسكًا، وتُبيّن كيف أنّ الولاية على الصعيد العمليّ تنقل المجتمع من حالة الجمود والانحراف إلى الحيويّة والسموّ. ويتيح هذا الإطار فهم الوظائف التي طرحها سماحته وتحليلها ضمن نسق دلاليّ متماسك، بدلًا من النظر إليها بوصفها قائمةً متفرّقة من الوظائف.

ومن النقاط المهمّة الأخرى، التأكيد في هذه الدراسة على الوظيفة المؤسسيّة

لولاية الفقيه. ويُطلق هذا المصطلح على الأدوار والمهام التي يعاد إنتاجها والتي لا تتوقّف على الحياة الشخصيّة للوليّ الفقيه أو حالته النفسيّة. فبقاء هذه المؤسّسة، ومشروعيّتها، وفاعليّتها، رهين بترسيخ وظائفها المؤسّسيّة، لا بالشخصيّة الكاريزميّة أو الخصائص الفرديّة لمن يتولّى موقع الولاية. ومن شأن هذا المنهج أن يجعل النظام منيعًا أمام الجمود أو الانهيار الناجم عن تبدّل الحاكم، ويضمن استمراريّة وظائف الحكومة ضمن إطار مؤسّسيّ يتجاوز الأشخاص. ويأتي هذا المفهوم في مقابل الوظيفة الشخصيّة، التي تُطلق على الأفعال والتفاعلات القائمة على الذوق الشخصي، أو العلاقات العائليّة، أو السجايا الفرديّة للفقيه، والتي تتبدّل مع تبدّل الشخص، وإن كان هذا لا يعني أنّ شخص الحاكم لا تأثير له في هذه الوظائف.

٣. الوظائف السياسيّة - الاجتماعيّة لولاية الفقيه في رؤية آية الله الخامنئي

يُقصد بمصطلح الصلاحيات، مجموعةُ القدرات والأذونات القانونية التي تُمنح لمسؤول ما، والتي تُحدّد طبيعة الأعمال التي يجوز له القيام بها. أمّا الوظائف، فهي غالبًا النتائج والآثار الموضوعيّة المترتّبة على ممارسة تلك الصلاحيّات داخل النظام السياسيّ. وبعبارة أخرى، فإنّ الصلاحيّات تتعلّق بالسلطة القانونيّة، في حين تتعلّق الوظائف بالمخرجات والإنجازات التي تتحقّق من خلال ممارستها. فالوظائف تبيّن الحاجة التي يلبّيها وجود أحد مكوّنات النظام أو نشاطه، كما تكشف عن الأهداف والنتائج التي يحقّقها في إطار النظام السياسيّ برمّته. ويعبّر روبرت ميرتون[1] عن ذلك بقوله إنّ الوظائف هي «النتائج الملحوظة التي تسهم في تكيّف النظام السياسيّ (Merton, 2017, p. 37). وانطلاقًا من هذا الفهم، تُبحث

1. Robert Merton.

الوظائف السياسيّة والاجتماعيّة لولاية الفقيه في هذه الدراسة.

من وجهة نظر القائد الشهيد، يُعدّ الوليّ الفقيه محور التنسيق بين السلطات في النظام الإسلامي. يقول سماحته إنّ المجتمع الذي تسوده الولاية هو كمثل جسد لا روح فيه ثمّ نُفخت فيه الروح. ويقول، في هذا السياق، إنّ الإنسان قد يتصوّر جسدًا ميّتًا أعضاؤه سليمة، إلّا أنّها لا تؤدّي وظائفها؛ فله دماغ ولكنّه لا يفكّر، وله عروق ودم ولكنّه لا يجري فيها، فإذا حلّت فيه الحياة تبدّل كلّ شيء؛ إذ يبدأ الدماغ بإصدار الأوامر، ويجري الدم في العروق، وتنتشر القوّة في أنحاء الجسد، فيغدو حيًّا متحرّكًا، يسير، ويدفع العدوّ، ويجذب الصديق، ويُعمِر نفسه. بحيث يُستبدَل الجسد بالمجتمع، وتُستبدَل الروح بالولاية. فالمجتمع الذي يفتقد الولاية تضيع طاقاته و مواهبه، أو تُسخّر في الإضرار بالإنسان نفسه؛ إذ يمتلك العقل، لكنّه يفكّر في الفساد والقتل والاستغلال، ويمتلك العين، لكنّه لا يبصر الحقّ، ويمتلك الأذن، لكنّه لا يصغي إلى كلمة الحقّ. وفي مثل هذا المجتمع تنطفئ مصابيح الهداية؛ فالمشاعل التي أوقدها رسول الله ﷺ خبَت عندما غابت عنها الولاية، حتّى انتهى الأمر إلى عصر معاوية ويزيد (راجع: خامنه‌ای، ۱۳۷۰ش، ص ۱۵). وعلى هذا الأساس، تمثّل الولاية، في منظور آية الله الخامنئي رحمه الله، مفتاح الانتقال من التفرّق والضياع إلى حياة جماعيّة واعية وهادفة. والتحقّق الموضوعيّ (المتجسّد) لهذه الولاية في روح وعمل جماعة منسجمة هو الضامن الوحيد لأداء رسالتها الباعثة على الحياة. ومن منظور آية الله الخامنئي رحمه الله، فإنّ الوظائف السياسيّة والاجتماعيّة لولاية الفقيه، وتحقيق الوحدة الداخليّة المتماسكة التي لا تتزعزع، وصون المجتمع من الذوبان في التيّارات المناوئة، من المرتكزات الأساسيّة التي ينبغي مراعاتها عند تحليل وظائف الولاية في المجتمع الإسلاميّ.

٣-١. وظيفة إيجاد المخارج

تمارس ولاية الفقيه، من خلال وظيفتها في إيجاد المخارج وقدرتها على تحقيق المرونة وكسر الجمود في النظام القانونيّ، دور المرجع في معالجة الأزمات عند مواجهة أوضاع تعجز فيها القوانين العاديّة والمؤسّسات المتعارفة عن تقديم الحلول، فتجيز تجاوزًا مؤقّتًا لبعض القيود القانونيّة بما يحول دون تعرّض النظام لأضرار محقّقة. ولا يعني هذا الدور إهمال القانون أو تعطيله، وإنّما يعبّر عن مرونة ذكيّة تمارس في إطار الدستور وأحكامه.

٣-١-١. إيجاد المخارج القائم على المرونة

في المنظومة الفكريّة لآية الله الخامنئي، لا تُعدّ ولاية الفقيه مجرّد مؤسسة رقابيّة، بل هي قوّة محرّكة استراتيجيّة في المجالات الكبرى للبلد. وخلافًا للتصوّر السائد، فإنّ وظيفة إيجاد المخارج في هذا السياق، لا تقتصر على إزالة العقبات الجزئيّة واليوميّة، وإنّما تعني فتح المسارات التي أُغلقت أمام مسيرة التقدّم الحضاريّ، ومعالجة الانسدادات السياسيّة والأمنيّة على المستويين الوطنيّ وفوق الوطنيّ. ومن وجهة نظر سماحته، يمكن للولي الفقيه، باستخدام صلاحيّاته الحكوميّة واعتمادًا على الفطنة السياسيّة، أن يحلّ العُقَد المستعصية التي تعترض سبيل تحقيق أهداف الثورة الإسلاميّة، وأن يفتح آفاقًا جديدة أمام الأمّة الإسلاميّة. وفي هذا السياق يقول: «إنّ جانبًا مهمًّا من وصف الإطلاق الذي أضافه الإمام إلى ولاية الفقيه يرتبط بالمرونة. فلا بدّ أن يمتلك جهاز الولاية القدرة على التقدّم المستمرّ، وعلى تطوير نفسه بصورة دائمة. وليس معنى ذلك أن يفعل الفقيه ما يحلو له، وإنّما المقصود أنّ لدى القيّم الرئيس على النظام قدرًا من المرونة، يمكّنه، عند الضرورة، من تصحيح المسار وإصلاحه، وترميم بنية النظام (راجع: خامنه‌ای، ١٧/ ٠٦/ ١٣٩٠ش)؛ وعليه، فإنّ الولاية المطلقة للفقيه لا تعني

الصلاحيّة غير المشروطة لممارسة ما يشاء من تصرّفات، وإنّما تعبّر عن المرونة الاستراتيجيّة التي تتمتّع بها مؤسّسة الولاية في في مسار الإصلاح والترميم المستمرّين. ومن ثمّ، فإنّ هذه الصلاحيّة تمثّل أداةً لمعالجة الأزمات وتصحيح الانحرافات عند الضرورة، لا ترخيصًا لاتّخاذ قرارات قائمة على الأذواق. وفي هذه الرؤية، تتحوّل ولاية الفقيه إلى محرّك دافع نحو التغيير وتقدّم النظام، دون الخروج عن إطار الشريعة، والسيادة الشعبيّة، والمصلحة العامّة.

٣-١-٢. كسر الجمود في النظام القانونيّ

لقد كان الفهم الصحيح لمفهوم ولاية الفقيه دائمًا أحد الهواجس الأساسيّة للمفكّرين السياسيين والقانونيّين في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة. وللأسف، فإنّ القراءات السطحيّة وذات الأغراض أحيانًا، لهذا المصطلح قد رسمت صورة غير صحيحة لحدود صلاحيّات القيادة في الوعي العامّ. وقد تصدّى القائد الشهيد بنفسه لهذا الفهم الخاطئ، فأزال هذا الالتباس، وبيّن المكانة الحقيقيّة للقانون، ودور ولاية الفقيه في إيجاد المخارج عند الحالات الخاصّة. وفي هذا الصدد يقول: يتخيّل البعض أنّ معنى الولاية المطلقة للفقيه الواردة في الدستور هو أنّ القيادة تتمتّع بسلطة مطلقة، وأنّها تفعل كلّ ما تشاء. وليس هذا هو معنى الولاية المطلقة. فعلى القيادة أن تلتزم القوانين التزامًا دقيقًا، وأن تحترمها احترامًا كاملًا. غير أنّ المسؤولين قد يواجهون، في بعض الحالات، مشكلات إذا أرادوا تطبيق القانون النافذ بحذافيره. وهنا فتح الدستور بابًا للحلّ، فجعل القيادة المرجع المختصّ في مثل هذه الحالات. وقد كان الأمر كذلك في عهد الإمام الخمينيّ؛ إذ كنت، إبّان رئاستي للجمهوريّة، أكتب إليه عند مواجهة مثل هذه المعضلات، فكان يمنح الإذن اللازم. وبعد رحيل الإمام، دأبت الحكومات كذلك على مخاطبة القيادة عندما تواجه ضيقًا في تطبيق بعض أحكام القانون،

طالبةً الإذن بتجاوزها مؤقّتًا. فتقوم القيادة بدراسة الموضوع بعناية، فإذا ثبتت الضرورة أذنت بذلك. أمّا إذا تعلّق الأمر بمعضلة وطنيّة كبرى، فإنّها تُحال إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام. وهذا هو المقصود من الولاية المطلقة، وإلّا فإنّ القائد، ورئيس الجمهوريّة، والوزراء، وأعضاء مجلس الشورى، جميعهم خاضعون للقانون وملزمون بالامتثال له (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٩/ ١٣٨٢ش).

وعليه، فإنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تعني السيادة (الحاكميّة) الشخصيّة غير المقيّدة، بل هي تعبِّر عن مرجعيّة تضطلع بوظيفة إيجاد المخارج داخل النظام القانونيّ. فقد يعتبر قادة النظام أنفسهم ملتزمين بالخضوع للقوانين، لكنّهم في المضائق التنفيذيّة الحادّة التي تعجز فيها جميع المؤسّسات عن إيجاد الحلول، يأذنون بتجاوز مؤقّت لبعض القيود القانونيّة. وهذه الصلاحيّة الاستثنائيّة هي حلّ عقلائيّ يحول دون وصول النظام إلى طريق مسدود، كما تُحال القضايا الأكثر أهمّيّة إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام. وبالمجمل، فإنّ هذه الوظيفة هي تجسيدٌ للمرونة الذكيّة في إطار القانون، لا للاستبداد.

٣-٢. وظيفة التنوير

لقد هيّأت الثورة الإسلاميّة، بقيادة الوليّ الفقيه، نفسها لتجاوز العواصف الإعلاميّة العاتية والفتن المتلبّدة بالغموض. فعندما يسعى العدوّ، عبر استثمارات إعلاميّة واسعة، إلى زعزعة ثقة الشعب بالحكومات وإشاعة التشاؤم العام، تتجلّى وظيفة التنوير التي يضطلع بها الوليّ الفقيه بوصفه محورًا للمجتمع الإسلامي. وكذلك في اللحظات التي تتلبّد بغبار الفتنة، يتمثّل دور القيادة في فضح المؤامرة وتمهيد السبيل أمام المجتمع لتمييز واجبه.

يقول آية الله الخامنئي في هذا الصدد: «حيثما تعمل دعايات العدوّ على إثارة تشاؤم الناس تجاه الحكومات، هنا يأتي دور القيادة لتبيين الحقيقة للناس،

وكشف مؤامرة العدوّ» (خامنه‌ای، ۲۷/ ۰۱/ ۱۳۷۷ش). ومن جهة أخرى، فإنّ دور الوليّ الفقيه في المجتمع الإسلامي، لا سيّما حينما تتلبّد الآفاق بالضّباب ويغشى غبار الفتنة المجتمع ويصعب تمييز الحق من الباطل، هو التنوير وتحديد معالم المسار (خامنه‌ای، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۲ش). ويرى سماحته أنّ أخطر الأحداث هي الفتن، لأنّها وقائع يلفّها الغموض، وتختلط فيها الحدود بين الصديق والعدوّ، ولا سبيل إلى إخمادها إلّا بالتنوير وكشف الحقائق (خامنه‌ای، ۱۳۷۸ش، ج۳، ص۱). ومن هذا المنطلق، يعدّ الإمام الخمينيّ مثالًا كاملًا في الإدراك الشامل للأحداث، والنموذج الأبرز للتنوير في الظروف المعقّدة. وفي هذا السياق، يقول سماحة القائد الشهيد: «إنّ الشعوب في مواجهة الحوادث على نوعين. فبعضها يذوق مرارة المحن والاضطهاد، لكنّه يعجز عن تقديم تحليل صحيح أو رسم مسار مناسب للمواجهة. أمّا الشعوب التي تحظى بقادة أكفاء، فإنّها فضلًا عن تحمّل المشاق، تتّبع أيضًا البصيرة والحلول والمعتقدات المنطقيّة. وقد أنعم الله تعالى على الشعب الإيرانيّ بقيادة الإمام الخمينيّ، الذي بثّ فيه الوعي والبصيرة، وتحمّل بنفسه المشاقّ، ولم يتراجع حتّى أصبحت البصيرة ظاهرة عامّة، فتحوّلت في عامي ۱۳۵۶ و۱۳۵۷هـ.ش إلى حركة شعبيّة شاملة (راجع: خامنه‌ای، ۱۲/ ۰۸/ ۱۳۹٤ش). يجب أن يكون التنوير خاليًا من الاتهام والبهتان وتحديد المصاديق، لكنّه منوّر لأذهان الناس. يخاطب القرآن الكريم اليهود: «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۷۱). «إنّ من الإشكالات الكبرى أنّكم تخلطون الحقّ بالباطل وتجعلونه مشتبهًا، وتكتمون الحقّ. يجب بيان الحقيقة؛ هذه هي وظيفتنا» (خامنه‌ای، ۱٤/ ۱۰/ ۱۳۹٤ش). «وفي هذا المسار، لا بدّ من حارس أمين يدلّ على الطريق، وعيون ثاقبة ترى أعماق حركة المجتمع، وأصحاب فكر يوجّهون مسار العمل، وإرادات صلبة تدعم هذه الحركة، حتّى ينشأ ساتر ترابيّ وحصن منيعٌ عصيٌّ على الاختراق في

مواجهة العدوّ» (خامنه‌ای، ۲۳/ ۰۳/ ۱۳۷۵ش) لذا، من منظور سماحة القائد الشهيد، فإنّ وظيفة التنوير لولاية الفقيه لا تقتصر على تحمّل المشاقّ، وإنّما تتمثّل في تحويل المعاناة إلى بصيرة استراتيجيّة. فالشعب الذي يمتلك قائدًا فاعلًا وكُفُؤًا، يكتسب مع المشقّة الوعي والتحليل والحلول المناسبة. ومن ثمّ، فإنّ التنوير المنبثق عن قيادة النظام الإسلامي لا يكون أبدًا مصحوبًا بالبهتان أو توجيه الاتهامات أو تعيين المصاديق بشكل مغرض، بل هو السعي إلى الحقيقة دون تلويث الأجواء.

٣-٣. خلق الوحدة القائمة على المودّة

تتميّز المجتمعات المعاصرة بتعدّد التوجّهات وتنوّع الميول والاتّجاهات. غير أنّ هذا التعدّد لا يغدو عاملًا مهدِّدًا إلّا حين يتحوّل إلى حالةٍ من الانقسام الاستنزافيّ والتصدّعات الاجتماعيّة. وفي مثل هذه الظروف، تبرز الحاجة إلى وجود محور جامع يقوم على المودّة والتسامح، ويتولّى جمع شمل الجميع وتوحيد صفوفهم. ومن منظور آية الله الخامنئي، تتولّى ولاية الفقيه هذا الدور التوحيديّ. إنّ هذه الوحدة لا تعني نفي التنوّع المشروع، بل تعني التعايش بين الاختلافات في ظلّ وحدة النظام وتماسكه. ويؤكّد سماحته أنّ كلّ تحوّل جوهريّ في ساحة المجتمع والمعرفة، يتجذّر في الداخل والتنسيق الجماعيّ. ومن هنا، فإنّ التضامن في مواجهة التيّارات الفكريّة والعمليّة للعدوّ، ليس خيارًا يمكن الاستغناء عنه، بل هو ضرورة أساسيّة تحول دون ذوبان المجتمع أو انهياره وهنا، تكون المحبّة بدلًا من التشدّد، والتسامح بدلًا من النبذ، والجذب الأقصى بدلًا من الدفع الأقصى (راجع: خامنه‌ای، ۰۳/ ۰۹/ ۱۳۹۵ش)، هي الأدوات الرئيسة لصناعة التماسك.

ويبيّن القائد الشهيد أنّ الفكرة والرؤية الجديدة التي يحملها النبيّ ﷺ بوحي من الله، والتي تبعث الحياة في المجتمع، لا يمكنها أن تنجز مهمّة بناء تلك الحياة إلّا إذا

تحقّقت أوّلًا في فكر جماعة متماسكة وسلوكها العمليّ. وهذه الجماعة، التي تُشكّل جبهةً متماسكةً منيعةً على الاختراق، ينبغي لها أن تُعزّز وحدتها وتماسكها الداخليّ باستمرار، وأن تسعى جاهدة ألّا تذوب أو تتلاشى في خضمّ التيّارات الفكريّة والعمليّة المناوئة.

ويقتضي ذلك اجتناب كلّ أشكال التبعيّة التي تُضعِف جبهة المؤمنين، بل وقطع بعض العلاقات الاعتياديّة معهم عند الضرورة. وهذا التموضع الجبهويّ والاصطفاف الفكريّ والعمليّ هو ما يعبّر عنه القرآن الكريم بمفهوم الولاية أو الموالاة أو التولّي (خامنه‌ای، ١٣٧٦/٠٢/٠٦ش). إنّ هذا الترسيم الصارم للحدود وقطع التبعيّات التي تُفضي إلى إضعاف جبهة المؤمنين، يُجسّد حقيقة التولّي في المنظور القرآنيّ. فالتاريخ في صدر الإسلام يشهد على أنّ الأمّة الإسلاميّة، في غياب مثل هذه الجبهة المتينة، قد عانت من التشتّت والتيّارات المتخاصمة. كما أنّ نموذج تيّار التشيّع و استمراره في خضمّ عواصف الحكومة الأمويّة يمثّل شاهدًا واضحًا على أنّ بقاء أيّ تيّار فكريّ لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالصمود والحفاظ على نقاء حدوده المعرفيّة.

ويشبّه سماحته العالم الإسلاميّ في عهد الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة بنهر عظيم تتلاطم فيه تيّارات فكريّة وسياسيّة متعارضة، بينما ظلّ تيّار التشيّع، طوال تلك المرحلة، أشبه بجدول صافٍ حافظ على نقائه، فلم يكتسب لونًا أو طعمًا أو رائحةً من سائر التيّارات. فما هو العامل في بقاء هذا التيّار الشيعيّ؟ إنّه وجود ذلك الوليّ الذي يرسّخ الولاية بين أتباعه، يوثّق عرى الترابط بينهم، ويشيع روح المودّة فيما بينهم، ويحافظ على تماسك الجبهة ووحدتها (راجع: خامنه‌ای، ١٣٧٥ش، ص ٢١).

ومن هذا المنطلق، يرى أنّه كلّما حاول الأعداء بثّ الفرقة بين مختلف فئات الشعب واتّجاهاته، تتدخّل القيادة لتكون مصدرًا للألفة وسدًّا منيعًا في وجه الانقسام (خامنه‌ای، ١٣٧٦/٠٩/٠٥ش). إنّ الولاية، بوصفها عنوانًا للحكومة في

الإسلام ومؤشّر النظام الاجتماعي والسياسي، تحمل مفهومًا دقيقًا وعميقًا، يتمثّل في الارتباط الوثيق، والتلاحم، والتشابك، والتماسك. وهذا المفهوم يوحي بمعاني الوحدة، والتكاتف، والتعاون، والاتّحاد في الهدف والمسار، ووحدة الموقف في مختلف الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة. فالولاية تعني الارتباط الوثيق. يقول الله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا» (الأنفال، ٧٢). فالارتباط الوثيق بين أفراد المجتمع الإسلامي لا يكفي فيه الإيمان وحده، بل يتحقق بالهجرة. والولاية، التي هي ظاهرة سياسيّة واجتماعيّة وحاسمة للحياة، إنّما تتحقّق بالسعي والحركة والهجرة والتعاون. ولذلك فإنّ الوليّ، في النظام الإسلاميّ، ليس منفصلًا عن الناس، بل هو جزء من كيانهم الاجتماعيّ (خامنه‌ای، ١٣٧٧ش، ص ١٧).

ويؤكّد سماحته أنّ للحاكم الإسلامي دورًا في خلق الوحدة بين الأمّة الإسلاميّة، ومن الواضح أنّ صيانة هذه الوحدة تستلزم وجود سلطة مركزيّة مهيمنة تكون في الحقيقة تجسيدًا موحَّدًا لجميع العناصر الإيجابيّة والبنّاءة في الإسلام (الإمام والحاكم الإسلامي)، كما يستلزم وجود علاقة عميقة وقويّة تربط جميع أفراد الأمّة بشخص الحاكم والإمام، أي المحور الأساسي للنشاط والحيويّة العامّة للمجتمع، وتجعلهم مرتبطين به» (راجع: خامنه‌ای، ١٣٧٧ش، ص ٥٣). إذن، تتمثّل وظيفة الإمام والحاكم الإسلاميّ في إشاعة الوحدة القائمة على المودّة في إدارة جميع القوى الداخليّة نحو الأهداف المشتركة وتجنّب أيّ نوع من التشتّت. ولا يمكن تحقيق هذه الأمور متزامنة إلّا بوجود الوليّ والحاكم الإسلاميّ. وتمثّل هذه المحوريّة قوّةً اندماجيّةً عميقةً تربط جميع أفراد الأمّة بمركز ثقلٍ واحد، وتوجّه طاقاتهم نحو الأهداف المشتركة.

٣-٤. قيادة المجتمع الإسلاميّ

في المنظومة الفكريّة السياسيّة للإسلام، تتجاوز وظيفة القيادة التي تضطلع بها ولاية الفقيه مجرّد إدارة الشؤون اليوميّة للدولة؛ فهي تمثّل نمطًا من التوجيه الحضاريّ والوجوديّ للأمّة نحو قمم السعادة، وترسيخ القيم الأصيلة للثورة الإسلاميّة. ومن منظور آية الله الخامنئيﷺ، يؤدّي الوليّ الفقيه دور القائد الذي يوجّه الحركة الجماعيّة، ويرسم المسار العامّ للنظام في مواجهة الانحرافات الفكريّة والأخلاقيّة والسياسيّة، ويصون المجتمع من الوقوع في مستنقع النزعة الدنيويّة وفقدان الهويّة. ولا تقوم هذه القيادة على فرض الرأي الشخصيّ، وإنّما تستند إلى هداية واعية تقوم على أساس الشريعة، والعقلانيّة الثوريّة، والمصلحة المستدامة للأمّة الإسلاميّة. ويبدو أنّ هذه الوظيفة يمكن تناولها في محورين رئيسين: القيادة نحو السعادة، والقيادة نحو قيم الثورة الإسلاميّة.

٣-٤-١. القيادة نحو السعادة

من منظور آية الله الخامنئيﷺ، تمثّل إحدى الوظائف السياسيّة-الاجتماعيّة الأخرى لولاية الفقيه في تهيئة الأرضيّة للارتقاء الروحيّ والمادي بالأمّة نحو السعادة الحقيقيّة. يرى سماحته أنّ الحكومة الدينيّة هي بمثابة منصّة يصعد عليها الناس ليتمكّنوا من التخلّص من دوّامات الظلمات والسير نحو الآفاق المشرقة للكمال. وفي هذه الرؤية، تضطلع ولاية الفقيه بوظيفة القيادة نحو السعادة؛ بمعنى أنّها لا تسير بدلًا من الناس، بل توفّر أرضيّة آمنة وموجّهة لكي يرتقي المجتمع في مسار الشريعة. ويشبّه سماحته الحكومة في النظام الصحيح بمنصّة يصعد عليها الناس ليرتقوا من خلالها إلى مراتب أسمى» (خامنه‌ای، ٢٤/ ٠٥/ ١٣٦٩ش) ويسيروا نحو السعادة. يجب على الحكومة الإسلاميّة أن توفّر الأسباب لحركة المجتمع نحو السعادة. وفي هذا السياق، قال أمير المؤمنينعليه السلام: «فَإِنْ أَطَعْتُمُونِي فَإِنِّي حَامِلُكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ ذَا مَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ وَمَذَاقَةٍ مَرِيرَةٍ» (نهج

البلاغة، الخطبة ١٥٦).

ويبيّن سماحته أنّ هذا هو الهدف السامي الذي سعى إليه أمير المؤمنين عليه السلام. ويؤدّي القائمون على النظام الإسلاميّ دورهم في ثلاثة مجالات: فكر الناس، وروحهم وقلوبهم، وحياتهم الجماعيّة. وقد يتساءل بعضهم: هل من واجب الحكومة أن تقود الناس إلى الجنّة؟والجواب هو بالإيجاب؛ إنّ الفرق بين الحاكم الإسلاميّ وغيره من الحكّام يكمن في هذه النقطة بالتحديد. يسعى الحاكم الدينيّ إلى أن ينال الناس السعادة الحقيقيّة والأخرويّة. وهذه الوظيفة لا تُؤدّى بالإكراه والإجبار، بل بمعنى تمهيد الطريق، وإزالة العوائق، وتسهيل حركة الإنسان الفطريّة نحو الكمال. لأنّ الفطرة الإنسانيّة بطبيعتها تميل إلى السعادة، ونحن نفتح السبيل فحسب (خامنه‌ای، ٢٣/ ٠٢/ ١٣٩٣ش). ويمكن القول، في نظرة عامّة، إنّ قيادة المجتمع نحو السعادة، من منظور آية الله الخامنئي رحمه الله، مهمّة شاقّة وربّما مريرة، ولكنّها سامية، وهي نفس الهدف الذي كان أمير المؤمنين عليه السلام يسعى إليه. والفارق بين الحاكم الإسلاميّ وغيره من الحكّام يكمن تحديدًا في همّ قيادة المجتمع وتهيئة الأرضيّة لوصول الناس إلى الجنّة والكمال الأخرويّ. ولا يتحقّق ذلك بالقوّة والإكراه، بل بصناعة الظروف المناسبة، ورفع العوائق، وتسهيل الحركة الفطريّة للإنسان.

٣-٤-٢. القيادة نحو قيم الثورة الإسلاميّة

من منظور آية الله الخامنئي رحمه الله، تتمثّل إحدى الوظائف الأساسيّة لولاية الفقيه في المجال السياسيّ-الاجتماعيّ، في القيادة نحو قيم الثورة؛ بمعنى أنّ القيادة، من خلال حراسة الأهداف السامية، تتولّى التوجيه العامّ للنظام، وتحول دون انحراف المجتمع عن مساره القيميّ. ويؤكّد سماحته أنّ القيادة لا تتدخّل في الصلاحيّات التنفيذيّة للمؤسّسات المختلفة إلّا في حالات نادرة، وعندما ترى أنّ

هناك انحرافًا واضحًا يهدّد المسار العامّ. ويقول في هذا الصدد إنّه قد لا يوافق على كثير من القوانين التنظيمية التي يسنّها مجلس الشورى الإسلاميّ، ولكن متى ما صارت قانونًا، فإنّني أعمل بها أنا أيضًا بوصفها قانونًا، ولا أعارضها. وتصدر عن الحكومة إجراءات عديدة لا أوافق عليها، لكن لها مسؤولون اتّخذوا القرار. وإذا كانت تلك القرارات ممّا تشمل القيادة نفسها، فإنّنا نلتزم بها و نعمل بمقتضاها. ولكن حيثما تشعر القيادة أنّ عدم التدخّل أو عدم توجيه التنبيه قد يؤدّي إلى انحرافٍ خطير في المسار العامّ للأمّة، فإنّها تتدخّل وتباشر دورها» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۶/۲۹ش).

وعليه، فإنّ رؤية آية الله الخامنئي لقيادة ولاية الفقيه ترسم صورة تتجاوز الإدارة الإقليميّة أو مجرّد توفير الأمن. ففي هذه الرؤية، لا يمكن لأيّ نموذج علمانيّ أن يتحمّل مثل هذه الرسالة، ألا وهي تهيئة الأرضيّة للارتقاء الروحيّ والمعنويّ للبشر. وعلى هذا الأساس، فإنّ ولاية الفقيه ليست مؤسّسة سياسيّة مُلحَقة، بل هي الروح السائدة على جميع شؤون النظام الإسلاميّ. ولن تبلغ هذه القيادة غايتها إلّا في ضوء التيسير، وإزالة العقبات، وتحرير الفِطَر الكامنة.

النتيجة

في الإطار النظري المستمَدّ من فكر آية الله الخامنئي، تُعرَّف العلاقة بين المجتمع والولاية بأنّها علاقة الجسد بالروح. فغياب الولاية يُفضي إلى إدخال النظام الاجتماعيّ في حالة من الجمود والعجز عن أداء وظائفه، في حين أنّ حضورها يفعّل جميع الطاقات الكامنة في بنية المجتمع الإسلاميّ ويمنحها الحيويّة والحركة. وتعبّر وظيفة إيجاد المخارج التي تضطلع بها مؤسّسة ولاية الفقيه عن مرونة استراتيجيّة تمكّنها من تصحيح المسار في الحالات التي تعجز فيها القوانين والإجراءات الاعتياديّة عن معالجة الأزمات المستجدّة. فالقيادة في مثل هذه

المواقف، بوصفها مرجعيّة تُصدر الإذن بالتجاوز المؤقّت للقيود، تحول دون تعرّض النظام السياسيّ لأضرار جسيمة لا يمكن تداركها.

أمّا وظيفة التنوير، فإنّها تتجلّى بوضوح في أجواء الفتن والظروف الملتبسة. فالفتنة في هذا التحليل، هي حالة معرفيّة (إبستمولوجيّة) تختلط فيها حدود الحقّ والباطل إلى درجة يعجز معها الإدراك الجمعي عن تمييز المسار الصحيح. وفي مثل هذه الأوضاع، تضطلع ولاية الفقيه بإظهار الحقيقة وكشف المؤامرات وفضحها، من خلال خطاب تنويريّ يبتعد عن الاتّهام والتشهير، ويقتصر على تفسير البنية المعقّدة للأحداث وبيان حقائقها.

أمّا وظيفة خلق الوحدة القائمة على المودّة، فتتجذّر في المعنى الأصيل لمفهوم التولّي. وتشير المعطيات التاريخيّة إلى أنّ تيّار التشيّع، على مرّ القرون المتمادية، ورغم الضغوط والعواصف الفكريّة والسياسيّة، لم يتمكّن من إعادة إنتاج تماسكه الداخلي إلّا بفضل وجود المحور الولائي. وتؤدّي ولاية الفقيه في العصر الحاضر هذا الدور الرابط نفسه، فتخلق تضامناً أفقيًّا بين أفراد المجتمع، وتعزّز تماسكهم وتقاوم المشاريع الهادفة إلى بثّ الفرقة واستنزاف الطاقات الجماعيّة.

أمّا وظيفة القيادة نحو السعادة، فهي التي ترسم الفارق الجوهريّ بين نظام السيادة الدينيّة والأنظمة العلمانيّة؛ فالفرق بين الحاكم الإسلامي وسائر الحكّام يكمن في تعريف الهدف النهائي للحوكمة، إذ لا تنحصر الغاية النهائيّة للحوكمة الإسلاميّة في تحقيق الرفاه المادّي، وإنّما تتمثّل في تهيئة الظروف التي تمكّن الإنسان من الارتقاء الوجوديّ والسير نحو الكمال الأخرويّ. ومن هذا المنطلق، تؤدّي ولاية الفقيه وظيفة التهيئة والتيسير، فتزيل العقبات، وتمهّد الطريق أمام المجتمع لبلوغ غاياته الإنسانيّة والإلهيّة.

وبناءً على ذلك، فإنّ ولاية الفقيه، في المنظومة الفكريّة لآية الله الخامنئي رحمه الله، ليست مؤسّسةً هامشيّة، ولا بنيةً ذات نزعة شموليّة، وإنّما هي المنظومة المركزيّة

المنظِّمة للعلاقات بين مكوّنات النظام الإسلاميّ. فمن خلال تحقيقها للتنسيق البنيويّ، تحول دون تزايد الفوضى في كيان المجتمع، وتوفّر القدرة على حلّ الأزمات المفاجئة، وتحفظ الحدود المعرفيّة للمجتمع الإسلاميّ، وتوجّه مسار النظام نحو غايته المنشودة، أي القرب الإلهي والسعادة الحقيقيّة.

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

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن أبي الحديد. عبد الحميد بن هبه الله. (١٩٦٥م). شرح نهج البلاغة (المحقق: محمد أبوالفضل إبراهيم، الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن‌فارس، أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (المحقق: عبدالسلام محمد هارون، ج٦). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

بحرالعلوم، محمد بن محمدتقي. (١٤٠٣هـ). بلغة الفقيه (ج٣، الطبعة الرابعة). طهران: منشورات مكتبة الصادق.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٨ش). حدیث ولایت: مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری (ج٣). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٤٠١ش). أجوبة الاستفتائات (پاسخ به پرسش‌های شرعی). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٦٩/٠٤/٢٠ش). بیانات در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران به مناسبت عید سعید غدیر. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2335.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٦٩/٥/٢٤ش). سخنرانی در دیدار با مسؤولان بنیاد شهید، جمعی از اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2341.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٥/٠٣/٢٠ش). بیانات در مراسم صبحگاه لشکر ٢٧ محمد رسول الله صلی الله علیه و آله. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/4790.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷٦/۲/٦ش). بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران به مناسبت عید سعید غدیر. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2834.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷٦/۰۹/۰۵ش). بیانات در اجتماع بسیجیان سراسر کشور به مناسبت هفته‌ی بسیج. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2860.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۰۱/۲۷ش). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/2882 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۳/۱٤ش). سخنرانی آیة الله خامنه‌ای در مراسم سالگرد ارتحال امام خمینی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3180.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۹/۲٦ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/5703 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰٦/۱۷ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/17269.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۰/۱۹ش). بیانات در دیدار مردم قم. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/24940 .

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۳/۰۲/۲۳ش). بیانات در دیدار مردم استان ایلام در سالروز ولادت امیرالمؤمنین علیه السلام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/26388

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٤/۰۸/۱۲ش). بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/31309.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٤/۱۰/۱٤ش). بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/31847 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۹/۰۳). بیانات در دیدار بسیجیان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/34995.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰ش). ولایت. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

طاهری خرم‌آبادی، سیدحسن. (۱۳۹۰ش). ولایت و رهبری در اسلام (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸٤ش). ولایت فقیه (چاپ سوم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار.

Merton, R. K. (2017). *Social theory and social structure*. Rawat Publications.

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

A Jurisprudential Analysis of Artificial Intelligence Policymaking in Islamic Governance*

Ehsan Vahidi Rad[1] **Alireza Yari**[2]
1. Graduate of the Qom Seminary, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
ehsanvr@gmail.com
2. Graduate of the Qom Seminary and Ph.D. in Political Science, Baqir al-'Ulum University, Qom, Iran.
Yari.alireza33@gmail.com

Abstract

The rapid expansion of artificial intelligence (AI) in recent years has transformed this technology from a purely technical tool into one of the most influential drivers of decision-making, regulation, and governance in contemporary societies. AI now plays an increasingly significant role in areas such as big data management, resource allocation, intelligent monitoring, social behavior prediction, public service delivery, healthcare, education, and security, making it a fundamental issue in the field of public policymaking. In societies whose systems of governance are founded upon religious principles and Islamic law (*Sharī'ah*), this transformation is not merely a technological development but also raises jurisprudential, legal, and civilizational questions. The central issue is: What are the limits of the legitimate use of artificial intelligence within Islamic governance, and upon what principles should policymaking in this domain be based so

* Vahidi Rad, E.; Yari, A. R. (2026). A Jurisprudential Analysis of Artificial Intelligence Policymaking in Islamic Governance. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 194-227. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75425.1079

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/06/30 ● **Revised:** 2025/08/30 ● **Accepted:** 2025/09/25 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

that its transformative capacities may be utilized while preventing conflict with the principles of Islamic law, human dignity, and social justice?

The principal objective of this study is to formulate a jurisprudential framework for AI policymaking in Islamic governance. The article argues that policymaking in the field of artificial intelligence cannot rely solely on technical, economic, or administrative considerations; rather, it must be grounded in the principles of governmental jurisprudence, the objectives of Islamic law, and the ethical and legal requirements of Islam. The central premise of the study is that artificial intelligence should not be regarded as an autonomous decision-making authority. Instead, it should function as a controllable and value-guided instrument serving the realization of justice, the public interest (*maṣlaḥah*), the protection of human dignity, and the enhancement of governmental effectiveness. The primary objective of this study is to identify and formulate the jurisprudential foundations of artificial intelligence policymaking and to develop a theoretical framework for regulating the relationship between emerging technologies and the Islamic system of governance. This research employs a descriptive-analytical method based on documentary research and jurisprudential analysis. The study first conceptualizes the issue of artificial intelligence within the context of Islamic governance and subsequently examines the literature on governmental jurisprudence, Islamic legal maxims, the objectives of Islamic law, and digital governance. Through this analysis, it derives a set of foundational principles capable of providing a normative basis for AI policymaking. The findings demonstrate that principles such as justice, public interest (*maṣlaḥah*), the legal maxim of "no harm" (*lā ḍarar*), trusteeship in governance, accountability, the protection of human dignity, and the prohibition of discrimination constitute the essential pillars of a coherent jurisprudential framework for AI policymaking. According to these principles, the use of intelligent systems

in governance should be structured in a manner that enhances efficiency, transparency, and accuracy in public decision-making while simultaneously preventing violations of privacy, algorithmic discrimination, the erosion of meaningful human agency, and infringements upon citizens' rights. One of the study's most significant findings is that data justice and distributive justice should be recognized as two fundamental components of AI policymaking. Data justice refers to the equitable distribution of access to, ownership of, utilization of, and protection of data. Distributive justice requires that the benefits of intelligent technologies be shared fairly across society and that digital inequalities among different social groups not be exacerbated. Furthermore, both religious and civil liability for algorithmic errors should be clearly defined so that developers, implementing institutions, and policymaking authorities are each held accountable within the scope of their respective responsibilities.

To bridge the gap between theoretical foundations and practical implementation, the article proposes a three-level model for jurisprudential policymaking. The first level comprises the epistemological and jurisprudential foundations, where the nature and purpose of technology are explained within the framework of the Islamic worldview. The second level consists of jurisprudential principles, in which concepts such as public interest, justice, the prohibition of harm, trusteeship, and accountability are translated into regulatory norms. The third level concerns governance and implementation, where these principles are institutionalized through legislation, public institutions, and operational mechanisms.

Accordingly, the relationship between jurisprudence and technology is understood as one of constructive interaction and normative guidance. Jurisprudence determines the ethical orientation of technological development, while technology can serve as an instrument for realizing the objectives of Islamic law, including justice, social order, public welfare, and the protection of people's rights.

The study concludes that governmental jurisprudence possesses the

capacity to organize AI policymaking within a framework that is simultaneously legitimate, ethical, and effective. Such a framework does not hinder technological innovation; rather, it redirects technological development away from a purely instrumental and profit-oriented logic toward a model centered on justice, human dignity, and the objectives of Islamic law. Consequently, Islamic governance in the age of artificial intelligence can achieve long-term success and sustainability only by establishing a balanced relationship between the demands of emerging technologies and the enduring principles of Islamic law, thereby presenting a model of intelligent, ethical, and responsible governance based on governmental jurisprudence.

Keywords
Governmental Jurisprudence; Policymaking; Artificial Intelligence; Islamic Governance; Data Justice; Human Dignity; Public Interest (*Maṣlaḥah*).

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

التبيين الفقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة*

إحسان وحيدي راد [١] عليرضا ياري [٢]
١. خرّيج الحوزة العلميّة في قم، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
ehsanvr@gmail.com
٢. خرّيج الحوزة العلميّة في قم، وحاصل على الدكتوراه في العلوم السياسيّة من جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران.
Yari.alireza33@gmail.com

الملخّص

أدّى الانتشار المتزايد للذكاء الاصطناعيّ في السنوات الأخيرة إلى تحويل هذه التكنولوجيا من مجرّد أداة فنيّة إلى أحد أكثر العناصر تأثيرًا في صناعة القرار والتنظيم والحوكمة في المجتمعات المعاصرة. ويؤدّي الذكاء الاصطناعيّ اليوم أدوارًا متزايدة في مجالات من قبيل إدارة البيانات الضخمة، وتخصيص الموارد، والرقابة الذكيّة، والتنبّؤ بالسلوك الاجتماعيّ، والخدمات العامّة، والصحّة، والتعليم، والأمن، الأمر الذي جعله قضيّة أساسيّة في مجال وضع السياسات العامّة. وفي المجتمعات التي يقوم نظام الحوكمة فيها على الأسس الدينيّة والشريعة، لا يمثّل هذا التحوّل مسألة تقنيّة فحسب، بل يثير أيضًا إشكالًا فقهيًّا وقانونيًّا وحضاريًّا، مفاده: ما حدود مشروعيّة استخدام الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة، وعلى أيّ أسس ينبغي أن تستند السياسات المتّبعة في هذا المجال، بما يتيح الاستفادة من قدراته التحوّليّة، ويحول في الوقت نفسه دون

* وحيدي راد، إحسان؛ ياري، عليرضا. (٢٠٢٦). التبيين الفقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ١٩٤-٢٢٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75425.1079

نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٣٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/٣٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

تعارضه مع مبادئ الشريعة والكرامة الإنسانيّة والعدالة الاجتماعيّة؟

تتمثّل المسألة الرئيسة لهذه الدراسة في تبيين الإطار الفقهيّ لوضع السياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة. وانطلاقًا من ذلك، تسعى المقالة إلى بيان أنّ وضع السياسات في مجال الذكاء الاصطناعيّ لا يمكن أن يستند إلى الاعتبارات التقنيّة أو الاقتصاديّة أو الإداريّة فحسب، بل ينبغي أن يقوم على أصول وقواعد الفقه الحكوميّ، ومقاصد الشريعة، والمتطلّبات الأخلاقيّة والحقوقيّة في الإسلام. وتتمثّل الفكرة المحوريّة للمقالة في أنّ الذكاء الاصطناعيّ، بدلًا من أن يُنظر إليه بوصفه مرجعًا مستقلًا في اتّخاذ القرار، ينبغي أن يوظّف باعتباره أداة قابلة للتنظيم والتوجيه، في خدمة تحقيق العدالة، والمصلحة العامّة، وصيانة كرامة الإنسان، وتعزيز كفاءة الحوكمة. ويتمثّل الهدف الرئيس للدراسة في استخراج الأسس الفقهيّة لوضع السياسات الذكاء الاصطناعيّ وصياغتها في إطار منظّم، وتقديم إطار نظريّ لتنظيم العلاقة بين التكنولوجيا الحديثة ونظام الحوكمة الإسلاميّة. والمنهج المتّبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، المستند إلى الدراسات الوثائقيّة والفقهيّة.

في هذا المنهج، جرت في البداية صياغة مسألة الذكاء الاصطناعيّ على مستوى الحوكمة الإسلاميّة، ثمّ، بالرجوع إلى مصادر الفقه الحكوميّ، والقواعد الفقهيّة، ومباحث مقاصد الشريعة، والأدبيّات ذات الصلة بالحوكمة الرقميّة، جرى استخراج مجموعة من المبادئ التي يمكن أن تشكّل أساسًا لتنظيم السياسات في هذا المجال. وتُظهر نتائج الدراسة أنّ قواعد من قبيل العدالة، والمصلحة، وقاعدة لا ضرر، والأمانة في الولاية، والمسؤوليّة، وصيانة الكرامة الإنسانيّة، ومنع التمييز، يمكن أن تشكّل الركائز الأساسيّة لإطار فقهيّ متماسك لسياسات الذكاء الاصطناعيّ. واستنادًا إلى هذه القواعد، ينبغي تنظيم أيّ استخدام للأنظمة الذكيّة في مجال الحوكمة على نحو يحقّق، من جهة، تعزيز الكفاءة والشفافيّة والدقّة في اتّخاذ القرار، ومن جهة أخرى، يحول دون انتهاك الخصوصيّة، والتمييز الخوارزميّ، والحدّ من إرادة الإنسان، أو الإضرار بحقوق المواطنين. ومن أبرز نتائج الدراسة أنّ «العدالة البيانيّة» و«العدالة التوزيعيّة» ينبغي أن تؤخذا بعين الاعتبار بوصفهما مكوّنين أساسيّين في سياسات الذكاء الاصطناعيّ.

تعني «العدالة البيانيّة» التوزيع المنصف لإمكانيّة الوصول إلى البيانات وملكيّتها والاستفادة منها وصيانتها، في حين تشير «العدالة التوزيعيّة» إلى ضرورة توزيع منافع التقنيّات الذكيّة توزيعًا عادلًا في المجتمع، والحيلولة دون تفاقم الفجوة الرقميّة بين الفئات الاجتماعيّة. كذلك، ينبغي تحديد المسؤوليّة الشرعيّة والمدنيّة عن الأخطاء الخوارزميّة تحديدًا واضحًا ودقيقًا، بحيث يكون كلٌّ من المطوِّر، والجهة المستفيدة، والجهة المسؤولة عن رسم السياسات، خاضعًا للمساءلة في حدود الدور والصلاحيّات

والمسؤوليّات الملقاة على عاتقه. وتسعى الدراسة الحاليّة - للانتقال من المستوى النظريّ إلى مستوى التطبيق - إلى اقتراح نموذج ثلاثيّ المستويات لوضع السياسات الفقهيّة: يتمثّل المستوى الأوّل في مستوى الأسس المعرفيّة والفقهيّة، حيث تُبيّن ماهيّة التكنولوجيا وغايتها في إطار الرؤية الإسلاميّة للعالم؛ ويتمثّل المستوى الثاني في مستوى القواعد الفقهيّة، حيث تتحوّل مبادئ من قبيل المصلحة، والعدالة، وقاعدة لا ضرر، والأمانة، والمسؤوليّة إلى قواعد تنظيميّة؛ أمّا المستوى الثالث فهو مستوى الحوكمة والتنفيذ، حيث تُترجم هذه المبادئ إلى قوانين، ومؤسّسات، وآليّات عمليّة.

وبناء على ذلك، فإنّ العلاقة بين الفقه والتكنولوجيا هي علاقة تفاعليّة وتوجيهيّة؛ إذ يحدّد الفقه التوجّه القيميّ للتقنيّة، كما يمكن للتقنيّة أن تتحوّل إلى أداة لتحقيق مقاصد الشريعة، ومن بينها العدالة، والنظام، والرفاه العامّ، وصيانة حقوق الناس. وفي نهاية المطاف، يمكن القول إنّ الفقه الحكوميّ يمتلك القدرة على تنظيم وضع السياسات الذكاء الاصطناعيّ ضمن إطار مشروع وأخلاقيّ وفعّال. ولا يشكّل هذا الإطار عائقًا أمام تطوير التكنولوجيا فحسب، بل يوجّه مسارها من هيمنة المنطق الأداتيّ والربحيّ المحض إلى نحو التركيز على العدالة، والإنسان، ومقاصد الشريعة. ومن ثمّ، فإنّ الحوكمة الإسلاميّة في عصر الذكاء الاصطناعيّ لا يمكن أن تكون ناجحة ومستدامة إلّا إذا أقامت علاقة متوازنة ومدروسة بين مقتضيات التكنولوجيا ومبادئ الشريعة الثابتة، وقدّمت، بالاستناد إلى الفقه الحكوميّ، نموذجًا للحوكمة الذكيّة والمسؤولة.

الكلمات المفتاحيّة

الفقه الحكوميّ، وضع السياسات، الذكاء الاصطناعيّ، الحوكمة الإسلاميّة، العدالة البيانيّة، الكرامة الإنسانيّة، المصلحة.

المقدّمة

لقد أدّى النمو المتسارع لتقنيّات الذكاء الاصطناعيّ[1] خلال العقود الأخيرة إلى مواجهة هياكل صناعة القرار والحوكمة والتنظيم على المستوى العالمي تحدّيات جديدة. ومع ذلك، توجد مقاربات متعدّدة في حوكمة الذكاء الاصطناعيّ، ويمكن التمييز بين ثلاثة نماذج رئيسة في أدبيّات سياسات التكنولوجيا (مجيدى نظامى، ١٤٠٥ش، ص ٣٤٦). ويتمثّل النموذج الأوّل في النموذج الأمريكيّ القائم على التنظيم الذاتيّ المتمركز حول السوق، إذ يستند هذا النموذج أساسًا إلى مبدأ «الابتكار من دون ترخيص»، وهو نهج تضطلع فيه شركات التكنولوجيا الكبرى بدور الفاعلين الرئيسين، بينما تؤدّي الدولة دورًا محدودًا نسبيًّا في التنظيم المباشر للسوق. أمّا النموذج الثاني، فهو النموذج الأوروبيّ القائم على التنظيم القانونيّ الصارم؛ فعلى خلاف النموذج الأمريكيّ، يتبنّى هذا النموذج نهجًا يقوم على التنظيم الصارم وحماية حقوق المواطنين. وفي هذا النموذج، تضطلع الحكومات والهيئات التنظيميّة فوق الوطنيّة بدور محوريّ، وتسعى إلى ضبط تطبيقات الذكاء الاصطناعيّ وتصنيفها بحسب مستوى المخاطر من خلال قوانين شاملة، ولا سيّما قانون الذكاء الاصطناعيّ للاتّحاد الأوروبيّ. أمّا النموذج الثالث، فيؤكّد على تطوير البُنى التحتيّة المحليّة (الوطنيّة) والسيادة التقنيّة. ويقوم هذا النموذج التقنيّ المحلّيّ (الوطنيّ)، بدلًا من التركيز المجرّد على تنظيم التطبيقات، على تملّك البُنى التحتيّة الأساسيّة للذكاء الاصطناعيّ وتطويرها؛ أي إنّ الدولة تضطلع بدور المستثمر والميسّر، وتسعى، من خلال المعايير الوطنيّة والاستثمار الاستراتيجيّ والدبلوماسيّة التقنيّة، إلى إيجاد قدرات مستقلّة (راجع: مجيدى نظامى، ١٤٠٥ش). وفي هذا السياق، تعتزم معظم المجتمعات استخدام الذكاء الاصطناعيّ استنادًا

1. Artificial Intelligence.

إلى النموذج الثالث. وفي النظام الإسلاميّ، لا تُعرَّف سياسات التكنولوجيا على أساس الكفاءة التقنيّة أو المصالح الاقتصاديّة فحسب، بل ينبغي تنظيمها في إطار المبادئ الثابتة للشريعة والقواعد الفقهيّة الحكوميّة. وعلى الرغم من الأهمّيّة المتزايدة لهذه التكنولوجيا في المجالات الأمنيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فإنّه لا يزال يفتقر إلى وجود إطار واضح لتحديد الحدود والضوابط الشرعيّة وقواعد مشروعيّة استخدام الذكاء الاصطناعيّ في وضع السياسات. ومن ثمّ، فإنّ دخول تقنيّة الذكاء الاصطناعيّ في مختلف مجالات الحياة البشريّة قد أفرز تساؤلات جديدة في المجالات الأخلاقيّة والقانونيّة والفقهيّة.

واليوم، لا تؤدّي الخوارزميّات دورًا في عمليّات صناعة القرار الصناعيّة والاقتصاديّة فحسب، بل تؤدّي أيضًا دورًا في العمليّات الحاكميّة والأمنيّة والثقافيّة. وفي ظلّ هذه الظروف، يحتاج النظام الإسلاميّ إلى نموذج للسياسات قائم على الفقه، من أجل الحفاظ على الهويّة الدينيّة والعدالة الاجتماعيّة؛ وهو نموذج قادر على تحقيق التوازن بين تطوير التكنولوجيا والالتزام بقيم الشريعة. وخلال العقود الأخيرة، حظي مفهوم «السياسات الفقهيّة» باهتمام الفقهاء والمفكّرين بوصفه أحد فروع الفقه الحكوميّ. وتتمثّل السياسات الفقهيّة في عمليّة استنباط القواعد والأصول الشرعيّة لتوجيه القرارات الحكوميّة الكبرى. ومع توسّع التقنيّات الناشئة، ومنها الذكاء الاصطناعيّ، أصبحت الحاجة إلى تناول هذا المجال أكثر إلحاحًا؛ لأنّ الذكاء الاصطناعيّ، فضلًا عن آثاره الاقتصاديّة، يثير تحدّيات معرفيّة وأخلاقيّة عميقة، من قبيل «استقلاليّة اتّخاذ القرار الآليّ»، و«خصوصيّة البيانات»، و«المسؤوليّة الأخلاقيّة للخوارزميّات»، و«التمييز الخوارزميّ». ويمكن لهذه المسائل، من دون تبيين فقهيّ واضح، أن تؤدّي إلى عدم الانسجام بين التقدّم العلميّ ومنظومة القيم الإسلاميّة.

ومن ثمّ، يتمثّل السؤال الرئيس للبحث الحالي في الآتي: على أيّ أسس يقوم

النموذج الفقهيّ لوضع السياسات في مواجهة الذكاء الاصطناعيّ في النظام الإسلاميّ، وكيف يمكن لهذا النموذج أن يفضي إلى تنظيم عادل وأخلاقيّ لهذه التكنولوجيا؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال، يمكن القول إنّ الفقه الحكوميّ، بالاستناد إلى قواعد من قبيل العدالة، والمصلحة، والأمانة في الولاية، ونفي الضرر، وصيانة الكرامة الإنسانيّة، يستطيع أن يقدّم إطارًا مشروعًا ومتّسقًا لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ. وبناء على ذلك، ينبغي الإقرار بأنّ استخدام الدولة الإسلاميّة للذكاء الاصطناعيّ يكون مشروعًا ومرغوبًا فيه متى أفضى إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة، والشفافيّة، وصيانة البيانات، والحفاظ على الكرامة الإنسانيّة. واستنادًا إلى ذلك، يهدف البحث إلى تصميم إطار فقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ، بحيث يكون، من جهة، منسجمًا مع مبادئ الفقه الحكوميّ، ويراعي، من جهة أخرى، المتطلّبات التقنيّة والاجتماعيّة للتقنيّة الحديثة.

في أدبيّات الحوكمة المعاصرة، طُرح مفهوم «الحوكمة الذكيّة» (Smart Governance) بوصفه استجابة للتعقيدات التي تواجه عمليّة صناعة القرار في المجتمعات القائمة على البيانات. وفي هذا النموذج، تسعى الحكومات، بالاعتماد على تحليل البيانات الضخمة، والخوارزميّات التنبّؤيّة، والأنظمة الذكيّة، إلى تعزيز الكفاءة والشفافيّة والمساءلة. غير أنّ منتقدي هذا النهج حذّروا من أنّ هيمنة المنطق التقنيّ على صناعة القرار السياسيّ، في حال غياب أطر قيميّة، قد تؤدّي إلى إضعاف العدالة الاجتماعيّة وتقليص دور العقل والإرادة البشريّة (Russell, chapter, 1 & 26 & see Norvig, 2021).

يسعى هذا البحث، بالاستناد إلى الفقه الحكوميّ، إلى إعادة تعريف «حوكمة البيانات» في إطار «حاكميّة القيم الشرعيّة». وانطلاقًا من ذلك، لا تُعدّ التكنولوجيا بديلًا عن العقل والإرادة البشريّة، بل تُنظر إليها بوصفها أداة لتحقيق مقاصد الشريعة، وتكون مشروعيّة القرارات الخوارزميّة مشروطة بمدى

توافقها مع الضروريّات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ومن هذا المنظور، فإنّ وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في الحوكمة الإسلاميّة يتطلّب تبيين العلاقة الدقيقة بين الكفاءة التقنيّة والالتزام بأحكام الشريعة ومقاصدها؛ وهي علاقة لا يمكن تنظيمها بصورة متّسقة من دون الاستناد إلى الفقه الحكوميّ.

١. الدراسات السابقة

يمكن تصنيف الأدبيّات الموجودة في مجال الذكاء الاصطناعيّ والدراسات الإسلاميّة ضمن ثلاثة محاور رئيسة: البحوث الفلسفيّة والمعرفيّة، والدراسات الأخلاقيّة، والبحوث المتعلّقة بحوكمة الذكاء الاصطناعيّ وسياساته. ومع ذلك، تكشف دراسة الأعمال الموجودة أنّ البعد الفقهيّ لوضع السياسات يكاد يفتقر إلى البحث المنهجيّ. فقد ركّزت معظم الدراسات الداخليّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ والدين بدرجة أكبر على الجوانب الأخلاقيّة أو الفلسفيّة؛ فدراسات من قبيل: «مقايسه ماهوى هوش انسانى با هوش مصنوعى از منظر فلسفه اسلامى با تاكيد بر حكمت متعاليه ملاصدرا»[١] لشريعتي وأكبرزاده توتونتشي المنشورة عام ١٤٠١ش، تتركّز بدرجة أكبر على الجوانب الفلسفيّة، ولا سيّما ما يتعلّق بفهم مكانة العقول العليا. كما أنّ دراسات من قبيل: «معيارهاى هوش مصنوعى اخلاق مدار از نظر مرامنامه اتحاديه اروپا و فرهنگ اسلام»[٢] لعلم الهدى وزملاءه المنشورة عام ١٤٠٣ش، تتركّز بدرجة أكبر على الجوانب

١. المقارنة الماهويّة بين الذكاء البشريّ والذكاء الاصطناعيّ من منظور الفلسفة الإسلاميّة مع التأكيد على الحكمة المتعالية لملا صدرا.
٢. معايير الذكاء الاصطناعيّ الأخلاقيّ من منظور مدوّنة الاتّحاد الأوروبيّ والثقافة الإسلاميّة.

الأخلاقيّة. وفي دراسات من قبيل: أعرافي (١٤٠٠ش)، وعلي دوست (١٣٩٩ش)، والصدر (١٤١٠هـ)، طُرحت أسس الفقه الحكوميّ، إلّا أنّها لم تدخل بصورة مباشرة في مجال التقنيّات الذكيّة؛ أي إنّ البعد الفقهيّ لوضع السياسات لم يحظ، في الغالب، بالاهتمام.

وفي البحوث الدوليّة، مثل Russell, Stuart & Norvig, Peter (2021) وBryson (2018)، جرى التركيز بدرجة أكبر على المبادئ الأخلاقيّة العلمانيّة أو المعايير التقنيّة لحوكمة الذكاء الاصطناعيّ. وبناء على ذلك، تتمثّل أصالة المقالة الحاليّة في تبيين وضع السياسات الفقهيّة القائمة على الفقه الحكوميّ، بما يربط بين ثلاثة مجالات هي «الفقه» و«الحوكمة» و«التكنولوجيا»، ويقدّم إطارًا قائمًا على مقاصد الشريعة وقواعد الفقه الحكوميّ. وذلك لأنّ الفجوة الرئيسة المتمثّلة في غياب إطار لوضع السياسات قائم على الفقه الحكوميّ لتنظيم الذكاء الاصطناعيّ، تؤدّي إلى نشوء فجوة معرفيّة في مجال وضع السياسات الذكاء الاصطناعيّ من منظور الفقه الحكوميّ، وتثير تساؤلات لا تزال تفتقر إلى إجابات واضحة ومنهجيّة، من قبيل: ما المعايير الفقهيّة لمشروعيّة استخدام الحاكميّة للذكاء الاصطناعيّ؟ وكيف تُحدّد المسؤوليّة المدنيّة والشرعيّة عن القرارات الخوارزميّة؟ وما مكانة العدالة البيانيّة ومنع التمييز في النظام الإسلاميّ؟ وما حدود تدخّل الدولة الإسلاميّة في الرقابة الذكيّة أو معالجة البيانات؟

وعلى مستوى وثائق السياسات الدوليّة أيضًا، حظيت حوكمة الذكاء الاصطناعيّ باهتمام رئيس في إطار مبادئ أخلاقيّة غير ملزمة. فعلى سبيل المثال، قدّمت منظّمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصاديّ (OECD) ومنظّمة اليونسكو مجموعة من المبادئ التوجيهيّة في مجال الشفافيّة الخوارزميّة، والمساءلة، واحترام حقوق الإنسان (UNESCO, 2021).

٢. مفهوم الذكاء الاصطناعيّ وماهيّته في المنظور الإسلاميّ

في المنظور الإسلاميّ، لا تتمتّع التكنولوجيا، بصورة عامّة، بقيمة ذاتيّة مستقلّة، بل تتحدّد قيمتها تبعًا لكيفيّة استخدامها والغاية التي توظّف في خدمتها. وبحسب تعبير الشهيد مطهري، فإنّ الأدوات والمنجزات الحضاريّة لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقيّة، وإنّما يستطيع الإنسان، من خلال توجيهها، أن يوظّفها في سبيل الخير أو الشرّ (مطهرى، ١٣٩٨ش، ص ١١٢). وعلى الرغم من أنّ مسألة الذكاء الاصطناعيّ بمعناها الراهن لم تكن مطروحة في عصره، فإنّ هذا الأساس النظريّ المتعلّق بماهيّة الأدوات والتقنيّات قابل للتعميم على التقنيّات الحديثة، ومنها الأنظمة الذكيّة والخوارزميّات المساعدة على اتّخاذ القرار.

في إطار الفقه الإسلاميّ، لا تتمّ مواجهة الظواهر المستحدثة استنادًا إلى الكفاءة التقنيّة أو الاعتبارات التكنولوجيّة فحسب، بل ينبغي تقييمها في ضوء الأدلّة الشرعيّة، مع مراعاة المصالح والمفاسد الواقعيّة. وفي الأدبيّات الفقهيّة لدى أهل السنّة، غالبًا ما جرت صياغة هذه المسألة في إطار نظريّة «مقاصد الشريعة» (الشاطبي، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص ٦٩). ومع ذلك، فإنّ تشخيص المصلحة والمفسدة لم يُقبل في الفقه الإماميّ بوصفه مصدرًا مستقلًا للاستنباط، ولا تتمتّع أدوات من قبيل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة بالحجّيّة؛ بل يجري الكشف عن المصالح في إطار عمليّة الاجتهاد، وبالاستناد إلى المصادر الشرعيّة المعتبرة، والقواعد الفقهيّة، وكذلك صلاحيات الحاكم الإسلاميّ في مجال الأحكام الحكوميّة (الصدر، ١٤١٠هـ «ألف»، صص ٢١-٢٥؛ على‌دوست، ١٣٩٩ش، صص ٤٥٤-٤٥٥).

ومن هذا المنظور، تتمثّل المسألة الرئيسة في حوكمة التقنيّات الحديثة في كيفيّة الجمع بين القدرات الكفيلة بتحقيق الكفاءة التي يتمتّع بها الذكاء الاصطناعيّ والمتطلّبات المعياريّة للشريعة. ويمكن صياغة الإجابة عن هذا السؤال في إطار

الفقه الحكوميّ، مع مراعاة المصالح النوعيّة للمجتمع الإسلاميّ. وبناء على ذلك، يمكن استنباط مجموعة من المبادئ لتنظيم العلاقة بين التقنيّات الذكيّة والمتطلّبات الفقهيّة على مستوى الحوكمة، ونشير فيما يلي إلى ثلاثة مبادئ أساسيّة منها:

أ) مبدأ الأمانة والمسؤوليّة: كلّ بيانات أو خوارزميّة أو نظام ذكيّ هو أمانة في عهدة الإنسان، وينبغي استخدامه في سبيل تحقيق المصلحة العامّة.

ب) مبدأ العدالة وعدم التمييز: ينبغي أن يخلو تصميم الذكاء الاصطناعيّ واستخدامه من التمييز العنصريّ والجنسيّ والاقتصاديّ؛ لأنّ العدالة تُعدّ من المبادئ القطعيّة والثابتة في الشريعة الإسلاميّة.

ج) مبدأ الكرامة الإنسانيّة: لا ينبغي لأيّ نظام أن ينتقص من مكانة الإنسان التي تقتضيها خلافته لله تعالى (الإسراء، ٧٠).

وتشكّل هذه المبادئ الأساس لأخلاقيّات التكنولوجيا وفقهها، كما تمثّل أساسًا في وضع السياسات الفقهيّة.

٣. الفقه الحكوميّ وضرورته في عصر التكنولوجيا

يُعدّ الفقه الحكوميّ أحد الفروع المستجدّة في الفقه الإسلاميّ، يُعنى بتبيين القواعد والأحكام المرتبطة بإدارة المجتمع وتدبير شؤونه على المستوى الكلّي. وقد نشأ هذا الفرع على أساس نظريّة ولاية الفقيه، مع مراعاة المصلحة العامّة للمجتمع الإسلاميّ (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٥٨). ولا يقتصر الفقه الحكوميّ على استنباط الأحكام الفرديّة، بل يهتمّ أيضًا بوضع قواعد السياسات والتنظيم والإدارة الاجتماعيّة. ومن ثمّ، يمكن لهذا النوع من الفقه، في مجالات من قبيل الاقتصاد الرقميّ، والأمن السيبرانيّ، وتقنيّة الذكاء الاصطناعيّ، أن يقدّم إطارًا لصناعة القرارات الكبرى وتوجيه السياسات العامّة. وبحسب تعبير قائد الثورة الإسلاميّة، فإنّ الفقه الحكوميّ هو «فقه إدارة المجتمع»؛ أي الفقه الذي يتناول، إلى جانب

الأحكام الفرديّة، القواعد الكلّيّة لإدارة البلاد والنظام الإسلاميّ أيضًا (خامنه‌ای، ۱۳۹۹ش، ص ۲۳). ونتيجة لذلك، ينبغي للفقيه الحكوميّ أن يكون على دراية بالمسائل المستحدثة في عصره، وأن يستنبط، من خلال الاجتهاد المتجدّد، الحكم الشرعيّ الملائم لها. ويُعدّ الذكاء الاصطناعيّ من أبرز مصاديق «المسائل المستحدثة» التي لا يمكن تقديم حكم فقهيّ شامل بشأنها من دون اعتماد مقاربة حكوميّة؛ لأنّ آثارها وتبعاتها لا تقتصر على السلوكيّات الفرديّة، بل تمتدّ لتؤثّر في الهياكل الكلّيّة السياسيّة والاقتصاديّة والأمنيّة والثقافيّة للمجتمع.

وفي الفقه الإماميّ، لا يعني الحديث عن مقاصد الشريعة اعتبارها مصدرًا مستقلًا في عرض الكتاب والسنّة، بل يجري فهم هذه المقاصد والكشف عنها في إطار الأدلّة الشرعيّة، والقواعد الفقهيّة، وآليّات الاجتهاد، وهي تتّجه إلى حفظ المصالح الأساسيّة للمجتمع الإسلاميّ وتأمينها، من قبيل صيانة الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال (الصدر، ۱٤۱۰هـ «ألف»، صص ۲۱–۲۵؛ علی دوست، ۱۳۹۹ش، ص ٤٤٥؛ السبحاني، ۱٤۲٦هـ، صص ۹۰–۹۵). وبناء على ذلك، يستطيع الفقه الحكوميّ، بالاستناد إلى هذه المقاصد المكتشفة، والاستفادة من قاعدة المصلحة في إطار ولاية الحاكم الإسلاميّ وصلاحيّاته، أن يضع مجموعة من القواعد السياساتيّة لمواجهة التقنيّات الحديثة، ومنها الذكاء الاصطناعيّ؛ وهي قواعد من شأنها أن توجّه تطوير هذه التكنولوجيا وتوظيفها في مسار تحقيق العدالة الاجتماعيّة، وصيانة الكرامة الإنسانيّة، والأمن المعرفيّ للمجتمع الإسلاميّ (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ش، صص ۷–۹؛ اراکی، ۱۳۹۳ش، صص ٤۵–۵۰).

٤. العلاقة بين الفقه والتكنولوجيا (من فقه الموضوعات إلى فقه النُظُم)

في المسار التاريخيّ للاجتهاد الإسلاميّ، كان الفقه يهتمّ غالبًا بالموضوعات الفرديّة والعباديّة. غير أنّ التحوّلات الاجتماعيّة وظهور التقنيّات المعقّدة أدخلا الفقه

في مجال جديد يُطلَق عليه «فقه النُّظُم» (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٤١). ويُعنى فقه النُّظُم بالتنظيم الكلّي لمجالات من قبيل الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والتكنولوجيا. وفي هذا المجال، تحلّ الأصول والقواعد العامّة محلّ الأحكام الجزئيّة، بحيث تكون قابلة للتطبيق على مستوى نظام الحوكمة. ونظراً إلى تعقيد الذكاء الاصطناعيّ واتّساع نطاق تأثيره في مختلف النظم، ينبغي تحليله من منظور فقه النُظُم. وهذا يعني أنّ الفقيه، بدلًا من إصدار حكم جزئيّ بشأن مسألة مثل «جواز استخدام الروبوت»، ينبغي أن يتّجه إلى وضع إطار عامّ للسياسات الفقهيّة المتعلّقة بالتكنولوجيا. وينبغي لهذا الإطار أن يلتزم، من جهة، بالأصول الفقهيّة الثابتة، وأن يستجيب، من جهة أخرى، للتغيّرات السريعة في مجال التكنولوجيا. وفي هذا السياق، أكّد بعض الفقهاء، مثل آية الله الأعرافي (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٤١)، ضرورة تأسيس فرع يُسمّى «فقه التكنولوجيا». وتتمثّل مهمّة هذا الفرع في استنباط القواعد الفقهيّة المرتبطة بالتقنيّات الحديثة، كالذكاء الاصطناعيّ والتكنولوجيا الحيويّة والفضاء الافتراضيّ، على مستوى الحوكمة. وانطلاقًا من هذا التصوّر، ينبغي أيضًا دراسة السياسات الفقهيّة للذكاء الاصطناعيّ في إطار فقه النُّظُم وبالارتباط بالسياسة الشرعيّة.

٥. الأسس القيميّة لوضع السياسات الفقهيّة في التقنيّات الحديثة

يتطلّب وضع السياسات الفقهيّة في مجال التكنولوجيا الاستناد إلى مجموعة من الأسس القيميّة التي تحدّد التوجّه العامّ لقرارات الحوكمة، وتوضّح الحدّ الفاصل بين الكفاءة التقنيّة المجرّدة والحوكمة العادلة والأخلاقيّة. وفي إطار الفقه الإماميّ، وبالاستناد إلى أدبيّات فقه النُظُم، يمكن، على الأقلّ، استنباط ثلاثة أسس أساسيّة لتوجيه السياسات في التقنيّات الحديثة، ومنها الذكاء الاصطناعيّ:

٥-١. المصلحة العامّة (المصلحة النوعيّة)

يقصد بمبدأ المصلحة مراعاة المنافع العامّة للمجتمع في القرارات الحكوميّة (الصدر، ١٤١٠هـ «ب»، ج٢، ص ٢٢٥). وفي نموذج فقه النُظُم، تشير المصلحة النوعيّة إلى خير الهياكل الاجتماعيّة الكلّيّة وصلاحها، لا إلى مصالح الأفراد المنفردين فحسب. وفي وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ، يقتضي هذا المبدأ أن يتمّ تصميم التكنولوجيا وتوظيفها وتنظيمها على نحو تكون فيه المصالح الجماعيّة والمستدامة للمجتمع، من قبيل أمن البيانات، والحدّ من التمييز البنيويّ، وتعزيز رأس المال الاجتماعيّ، مقدّمة على المصالح المرحليّة والشخصيّة للفاعلين في السوق.

٥-٢. قاعدة لا ضرر

تدلّ قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» على أنّه لا ينبغي لأيّ حكم أو قرار شرعيّ أن يستلزم إلحاق ضرر ملحوظ بدنيّ أو نفسيّ أو اقتصاديّ بالأفراد أو بالمجتمع (الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج ٢٥، ص ٣٣١). وفي مجال التقنيّات الحديثة، توفّر هذه القاعدة أساسًا لتقييم المخاطر التكنولوجيا؛ بمعنى أنّه ينبغي تقييم أيّ تطوير للذكاء الاصطناعيّ أو استخدام له من حيث ما قد يترتّب عليه من أضرار محتملة، من قبيل انتهاك الخصوصيّة، التلاعب بالإدراك والوعي لدى المستخدمين، والإخلال بسوق العمل، أو تهديد الأمن الوطنيّ، وأن يُقيّد أو يُحظر في حال تعارضه بصورة جوهريّة مع دفع الضرر النوعيّ.

٥-٣. العدالة التوزيعيّة

لا تعني العدالة في الفقه الحكوميّ مجرّد مراعاة الإنصاف الفرديّ، بل تشمل أيضًا العدالة في توزيع الفرص والمنافع الاجتماعيّة. ووفقًا لهذا الفهم، ينبغي التخطيط لتوزيع منافع التكنولوجيا على نحو يحول دون اتّساع الفجوة الرقميّة بين

الطبقات والمناطق، وألّا تكون الفئات الضعيفة ضحيّة للتهميش التقنيّ (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٦٢). وفي وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ، تقتضي العدالة التوزيعيّة مراعاة إتاحة الوصول العادل إلى البُنى التحتيّة والخدمات وثمرات هذه التكنولوجيا، من قبيل التعليم الذكيّ، وخدمات الصحّة، والخدمات الإداريّة الرقميّة، عند تصميم القوانين واللوائح.

تقع هذه المبادئ الثلاثة على مستوى القيم الموجّهة للسياسات، لا على مستوى الأحكام الجزئيّة أو مجرّد الأمثلة المتفرّقة. وبعبارة أخرى، تمثّل هذه المبادئ معايير كلّيّة يمكن، في ضوئها، تقييم مشروعيّة القرارات الحاكميّة في مجال التكنولوجيا وقبولها شرعًا، بحيث ينبغي لكلّ سياسة أو لائحة أو تطبيق جديد للذكاء الاصطناعيّ أن يبيّن كيف يسهم في تحقيق المصلحة العامّة، والحيلولة دون وقوع الضرر النوعيّ، وتعزيز العدالة التوزيعيّة. وهذه الأسس الثلاثة هي معايير كلّيّة تضمن مشروعيّة القرارات الحاكميّة. وتُظهر حصيلة هذه المباحث أنّ الانتقال من هذه «الأسس القيميّة» إلى «النماذج التنفيذيّة» يقتضي أن تُتابع السياسات الفقهيّة ضمن ثلاثة مستويات اجتهاديّة متكاملة:

- مستوى الأسس المعرفيّة: ويتعلّق بتحديد ماهيّة التكنولوجيا وغايتها من منظور الرؤية الكونيّة الإسلاميّة؛
- مستوى القواعد الفقهيّة: ويشمل قواعد من قبيل المصلحة، والعدالة، ولا ضرر، والأمانة، التي تنظّم آليّة استنباط الأحكام الحكوميّة؛
- مستوى نظام الحوكمة: ويتولّى تنظيم العلاقات بين المؤسّسات العلميّة والحاكميّة والاقتصاديّة في إطار الشريعة.

وتمهّد هذه المستويات الثلاثة، بالاستناد إلى الأسس القيميّة المذكورة، لتصميم «الإطار النظريّ والنموذج الثلاثيّ الأبعاد للسياسات الفقهيّة للذكاء الاصطناعيّ» في القسم التالي.

٦. الإطار النظريّ والنموذج الثلاثيّ الأبعاد للسياسات الفقهيّة للذكاء الاصطناعيّ

لقد أدّت التحوّلات السريعة في مجال الذكاء الاصطناعيّ إلى تغيير ماهيّة عمليّة اتّخاذ القرار في الحكومات. ولكي يتمكّن النظام الإسلاميّ من الاستفادة من قدرات الذكاء الاصطناعيّ في مسار تحقيق العدالة والتقدّم، فإنّه يحتاج إلى إطار يكون منسجمًا، من جهة، مع الأصول الفقهيّة، وقابلًا، من جهة أخرى، للتكيّف مع الواقع التقنيّ. ويمتلك الفقه الحكوميّ القدرة على تصميم إطار فقهيّ لوضع سياسات التكنولوجيا؛ لأنّ الأحكام في هذا النوع من الفقه لا تبقى محصورة في الدائرة الفرديّة، بل ترتقي إلى مستوى «القواعد التنظيميّة الاجتماعيّة». والهدف ليس مجرّد إصدار الفتاوى، بل تصميم نظام فقهيّ لإدارة المجتمع (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٦٥). ونظرًا إلى تعقيد التقنيّات الحديثة، فإنّ وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ يتطلّب نموذجًا متعدّد الأبعاد، تُراعى فيه العلاقة التفاعليّة بين ثلاثة مجالات هي الفقه، والحوكمة، والتكنولوجيا. وتتمثّل أبعاد هذا النموذج الثلاثيّ الأبعاد للسياسات الفقهيّة فيما يلي:

٦-١. البعد الفقهيّ (الفقه التنظيميّ)

يتعلّق هذا البعد بتبيين الأصول والقواعد الشرعيّة الحاكمة لإنتاج الذكاء الاصطناعيّ وتطويره واستخدامه. وتتمثّل محاوره الرئيسة فيما يلي:

٦-١-١. قاعدة المصلحة ومقاصد الشريعة

على الرغم من أنّ المقاصد الخمسة للشريعة، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، تمثّل الأفق العامّ للشريعة (الشاطبي، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص ٦٩)، فإنّ «المصلحة العامّة» في وضع السياسات الفقهيّة، من منظور الفقه الإماميّ، تُعدّ أداة للتشخيص في مقام التزاحم. وبناء على ذلك، ينبغي أن تكون

السياسات موجّهة نحو وضع تطوير التكنولوجيا في مسار تحقيق هذه المقاصد؛ فعلى سبيل المثال، إذا أدّى أحد تطبيقات الذكاء الاصطناعيّ إلى إضعاف العقل الجماعيّ أو تهديد الكرامة الأساسيّة للإنسان، فإنّ المصلحة الحكوميّة تقتضي تقييد ذلك التطبيق أو الإعلان عن عدم مشروعيّته.

٦-١-٢. قاعدة العدالة

ينظر الفقه الإسلاميّ إلى العدالة بوصفها قيمة محوريّة في العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة (النحل، ٩٠). ومن ثمّ، فإنّ العدالة في إتاحة الوصول إلى البيانات والفرص وتوزيع المنافع التقنيّة تُعدّ أمرًا لازمًا في وضع سياسات التكنولوجيا، وينبغي الحيلولة دون نشوء احتكارات غير عادلة.

٦-١-٣. قاعدة لا ضرر

لا ينبغي لأيّ قرار سياساتيّ أن يؤدّي إلى إلحاق الضرر بالأفراد أو بالمجتمع (الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج ٢٥، ص ٣٣١). ويشمل ذلك استخدام أنظمة الذكاء الاصطناعيّ التي تؤدّي إلى التمييز، أو انتهاك الخصوصيّة، أو إلحاق أضرار غير قابلة للجبر بحقوق المواطنين، ويكون واضع السياسات ملزمًا بالوقاية من هذه الأضرار.

٦-١-٤. قاعدة المسؤوليّة

في حال وقوع خطأ أو حدوث خسارة ناجمة عن القرارات الخوارزميّة، تقتضي قاعدة «التسبيب» أن تقع المسؤوليّة القانونيّة والتعويض عن الضرر على عاتق الجهات المتدخّلة، بما فيها المطوّر والمالك والمشغّل المستفيد (المحقّق الحلّي، ١٤١١هـ، ج ٢، ص ٢٨٩).

٦-١-٥. قاعدة الكرامة الإنسانيّة

تقتضي المكانة الذاتيّة للإنسان ألّا تحلّ التكنولوجيا محلّ إرادته واختياره الأساسيّين (الإسراء، ٧٠). وفي وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ، يتمثّل ما ينتهك الكرامة الإنسانيّة في «التفويض غير المشروط للصلاحيات والقرارات المصيريّة إلى الآلة»، بما يؤدّي إلى تحويل الإنسان إلى مجرّد أداة؛ ومن ثمّ، ينبغي الحفاظ دائمًا على الحدّ الفاصل بين كون التكنولوجيا أداة وبين صون استقلال الإنسان ومسؤوليّته.

٦-٢. البعد الحوكميّ (وضع السياسات وبناء المؤسّسات)

تتمثّل المسألة الرئيسة في هذا البعد في كيفيّة ترجمة المبادئ الفقهيّة إلى سياسات تنفيذيّة. وتكون السياسات الفقهيّة فاعلة عندما تتمكّن من أن تتجذّر في بنية الحوكمة الإسلاميّة. وتتمثّل عناصر هذا البعد فيما يلي:

٦-٢-١. التنظيم العامّ في مجال التكنولوجيا

إنشاء مجالس أو لجان فقهيّة للتقنيّة على المستوى العامّ لنظام الحوكمة الإسلاميّة وهياكل وضع السياسات الوطنيّة، لتقييم الخطط والمشاريع المرتبطة بالذكاء الاصطناعيّ.

٦-٢-٢. صياغة السياسات الفقهيّة في القوانين واللوائح

ترسيخ مبادئ من قبيل العدالة البيانيّة، والحفاظ على الخصوصيّة، ومنع الاستخدامات غير الأخلاقيّة، وإدراجها في اللوائح والأنظمة الرسميّة.

٦-٢-٣. التفاعل بين الحوزة العلميّة ونظام وضع السياسات

لكي يتمكّن الفقه من الاستجابة للمسائل المستحدثة، لا بدّ من وجود تواصل

مستمرّ بين الفقهاء وواضعي السياسات والمتخصّصين في مجال التكنولوجيا.

٦-٢-٤. نظام الرقابة المستمرّة

ينبغي لمؤسّسات الحوكمة أن تشرف على مسار تطوير التقنيّات الحديثة واستخدامها، بما يضمن بقاء التحوّلات العلميّة والتكنولوجيا منسجمة مع الأطر القيميّة والفقهيّة.

٦-٣. البعد التقنيّ (الفقه التطبيقيّ للتقنيّة)

على هذا المستوى، تُؤخذ المسائل التقنيّة وخصائص تقنيّة الذكاء الاصطناعيّ بعين الاعتبار، لكي يتمكّن الفقه من تقديم الأحكام والسياسات الملائمة استنادًا إلى معرفة دقيقة بالموضوع. ومن أبرز محاور هذا البعد ما يلي:

٦-٣-١. ملكيّة البيانات والخوارزميّات

يمكن تحليل ماهيّة البيانات في الفقه الإسلاميّ ضمن مفاهيم من قبيل حقّ الانتفاع، والسلطة على المال، وحقّ الاختصاص، ومنع التصرّف غير المأذون فيه. واستنادًا إلى قاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم» (النراقي، بلا تا، ص ٢٧١)، وقاعدة «لا يحلّ مال امرئ إلّا عن طيب نفس» (الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج١٧، ص ٣٤)، فإنّ أيّ انتفاع بالبيانات العائدة إلى الأشخاص الطبيعيّين من دون رضاهم وإذنهم يمكن أن يُعدّ نوعًا من التصرّف غير المأذون فيه في مال الغير، وأن يندرج ضمن مصاديق التعدّي. كما أنّه، استنادًا إلى التحليلات التي قدّمها الفقه الإماميّ بشأن الحقوق غير المادّيّة (مصباح يزدى، ١٣٨٤ش، ص ٤٥) و«الأموال الاعتباريّة» (الصدر، ١٤١٠هـ «ب»، صص ٥٢-٦١)، يمكن اعتبار البيانات الشخصيّة ـ وإن كانت تفتقر إلى الوجود المادّيّ المحسوس ـ محلًّا للحقّ وموضوعًا للملكيّة. وعلى المستوى الكلّي، يمكن تنظيم حدود الانتفاع بالبيانات والخوارزميّات

في إطار الأحكام الحكوميّة وقواعد «التنظيمات العامّة»؛ أي في المواضع التي يتدخّل فيها الحاكم الشرعيّ لوضع لوائح وأنظمة مُلزِمة بهدف صيانة المصالح العامّة ومنع المفاسد الاجتماعيّة ودفعها (الخمینی، ١٤٠٣هـ، ج٢، صص ٤٧٨-٤٨٢؛ خامنه‌ای، ١٣٩٨ش، صص ٧-١٠).

٦-٣-٢. المسؤوليّة المدنيّة عن قرارات الذكاء الاصطناعيّ

في حال وقوع ضرر ناجم عن أداء أنظمة الذكاء الاصطناعيّ، فإنّ مسؤوليّة التعويض عن الضرر، استنادًا إلى القواعد الفقهيّة للمسؤوليّة، من قبيل قاعدة الإتلاف والتسبيب، تقع على عاتق مصمّمي هذه الأنظمة أو مطوّريها أو مستغلّيها (المحقّق الحلّي، ١٤١١هـ، ج٢، ص ٢٨٩).

٦-٣-٣. ضمان العدالة الخوارزميّة

تمثّل إحدى أبرز التحدّيات في استخدام الذكاء الاصطناعيّ في إمكانيّة ظهور التحيّز في الخوارزميّات والبيانات. ومن منظور الفقه الإسلاميّ، تلتزم الدولة بمراعاة مؤشّرات العدالة في البيانات والخوارزميّات، والإشراف على آليّات تصميم هذه الأنظمة وتنفيذها (اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٧٠). ومن ثمّ، فإنّ البعد الفقهيّ، بوصفه أحد الأبعاد الثلاثة للسياسات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ، يوفّر الأساس القيميّ والمعياريّ للفقه، ويحدّد البعد الحوكميّ الإطار المؤسّسيّ والتنفيذيّ لها، في حين يمثّل البعد التقنيّ مجال تطبيقها وتحقيقها.

٧. أصول السياسات الفقهيّة للذكاء الاصطناعيّ في النظام الإسلاميّ

تُجرى عمليّة وضع السياسات في النظام الإسلاميّ بهدف تحقيق المصالح العامّة للمجتمع وتوجيه النظام الاجتماعيّ في إطار القيم والمقاصد الكلّيّة للشريعة

(اعرافی، ١٤٠٠ش، ص ٦٨). ومن ثمّ، ينبغي أن يجري وضع السياسات في مجال التقنيّات الناشئة، ومنها الذكاء الاصطناعيّ، في إطار هذه الأسس نفسها، وأن يخضع للمبادئ الأساسيّة للفقه الحكوميّ. وبناء على ذلك، يمكن استنباط ثلاثة مبادئ رئيسة لوضع السياسات الفقهيّة للذكاء الاصطناعيّ في النظام الإسلاميّ، وهي: المصلحة العامّة (الصدر، ١٤١٠هـ «ب»، ج٢، ص ٢٢٥)، والعدالة (النحل، ٩٠)، والكرامة الإنسانيّة (الإسراء، ٧٠).

٨. الأبعاد التنفيذيّة لوضع السياسات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ

٨-١. البُعد التشريعيّ (التقنين الشرعيّ)

يقصد بذلك أنّ مجلس الشورى أو المجلس الأعلى للفضاء الافتراضيّ يمكنه، استلهامًا من القواعد الفقهيّة، أن يسنّ القوانين المرتبطة بـ«حقوق البيانات»، و«المسؤوليّة المدنيّة للأنظمة الذكيّة»، و«العدالة الخوارزميّة». وفي الفقه الإسلاميّ، يكون كلّ قانون قائم على حفظ المصلحة النوعيّة ودفع المفسدة مشروعًا (الصدر، ١٤١٠هـ «ب»، ج٢، ص ٢٢٥).

٨-٢. البُعد المؤسّسيّ (بنية الرقابة والتنفيذ)

يتطلّب تنفيذ السياسات الفقهيّة بناء المؤسّسات. ويُقترح، في إطار بنية حوكمة التكنولوجيا، إنشاء ثلاث مؤسّسات رئيسة، هي: المجلس الفقهيّ للتقنيّات الحديثة، ومركز أخلاقيّات الذكاء الاصطناعيّ وفقهه، ومجلس التقييم الفقهيّ للتكنولوجيا في النظام الإسلاميّ.

٨-٣. البُعد الثقافيّ والتعليميّ

لا يقتصر وضع السياسات الفقهيّة على مستوى القانون والمؤسّسات، بل تمتدّ

أيضًا إلى الثقافة العامّة. ويُعدّ توعية المجتمع بآثار الذكاء الاصطناعيّ وتعليم الأخلاقيّات الرقميّة من واجبات الدولة الإسلاميّة. واستنادًا إلى قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تلتزم الدولة بتعليم الاستخدام السليم للتقنيّة (النحل، ١٢٥).

٨-٤. البُعد الاقتصاديّ

في وضع السياسات الاقتصاديّة للذكاء الاصطناعيّ، يؤكّد الفقه على تحقيق التوازن بين حقوق الملكيّة الفرديّة والمصالح الجماعيّة. وعلى الرغم من أنّ منتج الخوارزميّة يُعَدّ ـ استنادًا إلى حقّ الابتكار ـ مالكًا لمنجزه الفكريّ، فإنَّ «التركيز المفرط للبيانات» في أيدي جهات أو مؤسّسات معيّنة، إذا أدّى إلى الإخلال بالنظام الاقتصاديّ أو إهدار الحقوق العامّة، يندرج ضمن قاعدة «لا ضرر» ويستوجب تدخّل الحاكميّة لإعادة توزيع الفرص توزيعًا عادلًا. ومن ثمّ، تلتزم الدولة الإسلاميّة، من خلال وضع الأحكام الحكوميّة، بالحيلولة دون نشوء الاحتكارات التي تعيق نموّ المجتمع القائم على العدالة، وتوفير إتاحة منصفة للبنى التحتيّة للبيانات الضخمة من أجل تحقيق المصلحة العامّة (الصدر، ١٤١٠هـ «ألف»، ص ١٨٨).

٩. التطبيقات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ

٩-١. فقه البيانات والخصوصيّة

من المنظور الفقهيّ، يمكن اعتبار «البيانات الشخصيّة»، مثل المعلومات الهويّاتيّة، أو سلوكيّات المستخدمين، أو سجلّات أنشطتهم في الفضاء الرقميّ، مشمولة بنوع من «حقّ الاختصاص» لصاحب البيانات؛ بمعنى أنّه لا يجوز للآخرين، من دون رضاه، التصرّف فيها أو الانتفاع بها أو إفشاؤها. وقد بيّن فقهاء الإماميّة، في مباحث الملكيّة والحقوق الاختصاصيّة، أنّ كلّ ما يُعَدّ في

العرف ذا قيمةٍ ومنفعةٍ عقلائيّة يمكن أن يكون محلًّا للحقّ أو موضوعًا للماليّة (النجفي، ١٤٠٦هـ، ج٣٧، ص ٢٥٤).

٩-٢. فقه ملكيّة الخوارزميّات

من المنظور الفقهيّ، لا تكون طريقة حلّ المشكلة أو فكرتها في أصلها بالضرورة موضوعًا للملكيّة الحصريّة؛ غير أنّه إذا قام فرد أو مؤسّسة، ببذل جهد فكريّ وتخصّصيّ، بتطبيق خوارزميّة ما في صورة برنامج أو نموذج أو منظومة تطبيقيّة، فإنّ هذا المنتج يمكن أن يندرج ضمن «حقّ الابتكار» أو «حقّ الاختصاص». واستنادًا إلى قاعدة احترام المال والحقوق العقلائيّة، لا يجوز للآخرين، من دون إذن صاحبه، التصرّف في هذا المنتج الفكريّ أو الانتفاع به (مكارم الشيرازى، ١٤١٥هـ، ج٢، ص ١٩٢).

٩-٣. المسؤوليّة المدنيّة للأنظمة الذكيّة

تُعدّ الأنظمة الذكيّة في الواقع أدوات تقنيّة تعمل استنادًا إلى خوارزميّات وبيانات مصمّمة مسبقًا، ولا تمتلك إرادة مستقلّة من تلقاء نفسها. ومن ثمّ، لا يمكن، في التحليل الفقهيّ، اعتبارها فاعلًا للمسؤوليّة. ومع ذلك، إذا أدّى استخدام هذه المنظومات إلى إلحاق خسائر ماليّة أو أضرار بدنيّة، فإنّ المسؤوليّة، استنادًا إلى قواعد فقهيّة، من قبيل «قاعدة التّسبيب» و«ضمان الإتلاف»، تقع على عاتق الأشخاص الطبيعيّين أو الاعتباريّين الذين كان لهم دور في تصميمها أو إنتاجها أو تشغيلها. وبناءً على ذلك، ففي الحالات التي ينجم فيها الضرر عن خلل في التصميم أو خطأ فنّيّ، يمكن أن تقع المسؤوليّة على عاتق المصمّم أو المنتج؛ أمّا إذا كان الضرر ناشئًا عن كيفيّة التشغيل أو الإشراف غير السليم، فيُعدّ المشغّل أو الجهة المستخدمة مسؤولةً عنه (المحقّق الحلّي، ١٤١١هـ، ج٢، ص ٢٨٩).

٩-٤. فقه الأمن والدفاع السيبرانيّ

في مجال الأمن الوطنيّ، ينبغي تحليل الاستفادة من التقنيّات الحديثة، ومنها الذكاء الاصطناعيّ، في إطار القواعد الفقهيّة المتعلّقة بالدفاع عن المجتمع الإسلاميّ والحفاظ على النظام العامّ. وقد أكّد الفقه الإسلاميّ مبدأ الدفاع عن المجتمع ودفع التهديدات استنادًا إلى قواعد من قبيل «حفظ النظام» و«دفع الضرر»؛ بحيث يمكن اعتبار كلّ إجراء لازم لصيانة أمن المجتمع والحيلولة دون الإخلال بالنظام العامّ مشروعًا في إطار الموازين الشرعيّة (الخمينى، ١٤٠٣هـ، ج١، ص ٤٦٢؛ مكارم الشيرازى، ١٤١٥هـ، ج١، ص ٢٩٠).

١٠. التحدّيات التي تواجه السياسات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ

على الرغم من الإمكانات الواسعة التي يتيحها الفقه الحكوميّ، تواجه السياسات المتعلّقة بالذكاء الاصطناعيّ عددًا من التحدّيات، من أبرزها:

لم تتشكّل بعدُ علاقة مؤسّسيّة منظّمة بين الحوزة والجامعة لإنتاج المعرفة المتعلّقة بفقه التكنولوجيا.

١٠-١. عدم توفّر مصادر فقهيّة موثّقة بشأن التقنيّات الحديثة: لا تمتلك كثير من المسائل المستحدثة، كالذكاء الاصطناعيّ، سابقة مباشرة في المصادر الفقهيّة القديمة، وهي بحاجة إلى اجتهاد متجدّد.

١٠-٢. التعارض بين سرعة تطوّر التكنولوجيا واستغراق عمليّة الاجتهاد وقتًا طويلًا: ينبغي تصميم آليّة تتيح الاجتهاد السريع في المسائل المستحدثة.

١٠-٣. دور المؤسّسات غير الدينيّة في وضع سياسات التكنولوجيا: تُتّخذ أحيانًا قرارات تقنيّة من دون استشارة الفقهاء، ممّا يؤدّي إلى حدوث فجوة بين الفقه والحوكمة.

١٠-٤. التعارض بين حاكميّة البيانات والحاكمية الشرعيّة: تمثّل إحدى التحدّيات الناشئة في مجال وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في العلاقة بين «حاكميّة البيانات» و«الحاكميّة الشرعيّة». وفي أدبيّات الحوكمة الرقميّة، يُطلق مصطلح حوكمة البيانات على مجموعة من الآليّات التي تنظّم كيفيّة إنتاج البيانات وجمعها وملكيّتها والوصول إليها والانتفاع بها على المستوى المؤسّسيّ ومستوى الحوكمة (Khatri & Brown, 2010. p. 148). وفي هذا الإطار، تُعدّ البيانات مصدرًا مهمًّا لقوّة صناعة القرار، ويمكن للمؤسّسات التي تتمتّع بإمكانيّة أوسع للوصول إلى البيانات أن تؤدّي دورًا أكثر تأثيرًا في تشكيل السياسات والقرارات الاجتماعيّة. ونتيجة لذلك، قد يؤدّي تركّز البيانات في أيدي الشركات التقنيّة أو المؤسّسات غير الحكوميّة إلى انتقال تدريجيّ لجزء من سلطة صناعة القرار من هياكل الحوكمة الرسميّة إلى الفاعلين التقنيّين (Bryson, 2018, p. 18).

في المقابل، في نظام الفقه الحكوميّ الإسلاميّ، لا يستند أساس المشروعيّة في إدارة المجتمع إلى مجرّد الوصول إلى مصادر القوّة، بل إلى الولاية المشروعة ومراعاة الموازين الشرعيّة في اتّخاذ القرارات العامّة. ومن هذا المنظور، ينبغي تنظيم أيّ آليّة من آليّات الحوكمة، بما فيها الأنظمة القائمة على البيانات، في إطار الولاية المشروعة وتحت إشراف القواعد الشرعيّة. ومن ثمّ، لا تكمن المسألة الرئيسة في وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في أصل الاستفادة من البيانات، بل في كيفيّة تنظيم العلاقة بين القوّة المستندة إلى البيانات وسلطة الحاكميّة المشروعة. وبناء على ذلك، ينبغي تصميم السياسات الفقهيّة على نحو تكون فيه حاكميّة البيانات في خدمة حاكميّة الشرع، وأن تُنظّم ملكيّة البيانات الضخمة والوصول إليها والانتفاع بها في إطار قواعد من قبيل الولاية، والأمانة، ومراعاة المصلحة العامّة.

النتيجة

أجريت هذه الدراسة بهدف تبيين الإطار الفقهيّ لوضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في النظام الإسلاميّ، استنادًا إلى أسس الفقه الحكوميّ. وأظهرت النتائج أنّ الفقه الحكوميّ، بالاستناد إلى مبادئ من قبيل المصلحة، والعدالة، ولا ضرر، والكرامة الإنسانيّة، والمسؤوليّة، يمتلك القدرة على توجيه السياسات في المجالات المستحدثة. ويبيّن النموذج الثلاثيّ الأبعاد المقدّم في هذه الدراسة أنّ نجاح وضع السياسات الفقهيّة في مجال التكنولوجيا لا يتحقّق إلّا من خلال التنسيق بين ثلاثة مستويات، هي: المستوى الفقهيّ (النظريّ)، ومستوى الحوكمة (التنفيذيّ)، ومستوى التكنولوجيا (التطبيقيّ). واستنادًا إلى هذا النموذج، فإنّ وضع السياسات الفقهيّة في النظام الإسلاميّ لا يحول دون الابتكار العلميّ فحسب، بل يوجّه مسار التطوّر نحو العدالة والأخلاق. ويمكن للفقه الحكوميّ، من خلال إدراكه للواقع المتغيّر عبر الزمن، أن يوفّر المعايير الشرعيّة اللازمة للاستفادة المشروعة من التقنيّات الحديثة.

من المنظور النظريّ، أظهرت هذه الدراسة أنّ العلاقة بين الفقه والتكنولوجيا علاقة تفاعليّة؛ إذ ينبغي للفقه أن يوجّه التكنولوجيا من الناحية القيميّة، كما يمكن للتقنيّة أن تكون أداة لتحقيق مقاصد الشريعة. ومن المنظور التطبيقيّ، ينبغي أن تفضي السياسات الفقهيّة إلى إنشاء مؤسّسات تعمل، إلى جانب دعم الابتكار، على رصد الانحرافات الأخلاقيّة والقانونيّة في الفضاء الرقميّ. ومن ثمّ، يمكن الاستنتاج أنّ الفقه الحكوميّ، بوصفه نظامًا ديناميكيًّا وعقلانيًّا، يمتلك القدرة على تنظيم سياسات الذكاء الاصطناعيّ في إطار العدالة والكرامة والمصلحة الإنسانيّة، والتحوّل إلى نموذج وطنيّ وإسلاميّ لحوكمة التكنولوجيا.

ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أنّ وضع السياسات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ يمثّل نقطة التقاء بين الدين والعلم والحكومة. ويتطلّب تحقيق هذا

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

الهدف حوارًا مستمرًّا بين الحوزات العلميّة، والمراكز البحثيّة المتخصّصة في التكنولوجيا، ومؤسّسات وضع السياسات. ولا يمكن مواجهة تحدّيات الذكاء الاصطناعيّ من دون هذا التآزر فحسب، بل يمكن، من خلاله، توجيه هذه التكنولوجيا لخدمة ارتقاء الإنسان والمجتمع الإسلاميّ. وفي الأفق المنظور، يستطيع الفقه الحكوميّ أن يؤدّي دورًا بوصفه إحدى القدرات الاستراتيجيّة للنظام الإسلاميّ في مواجهة التحوّلات المتسارعة في التقنيّات الذكيّة.

يمكن للترابط بين الفقه والأخلاق والحوكمة أن يوفّر أساسًا وطنيًّا ومعياريًّا لوضع السياسات. وإذا ترسّخ وضع سياسات الذكاء الاصطناعيّ في إطار الفقه الحكوميّ، فسيغدو من الممكن تقديم نموذج لـ«الحوكمة الذكيّة الإسلاميّة»، تُوظّف فيه التكنولوجيا لا بوصفها مرجعًا مستقلًّا لصناعة القرار، بل باعتبارها أداة في خدمة العقلانيّة الإنسانيّة، والعدالة الاجتماعيّة، وتحقيق مقاصد الشريعة. ومن شأن هذا النموذج، فضلًا عن استجابته للاحتياجات الداخليّة للنظام الإسلاميّ، أن يُطرح على المستوى الدوليّ بوصفه بديلًا معياريًّا للأنماط العلمانيّة البحتة لحوكمة التكنولوجيا.

مقترحات الدراسة

استنادًا إلى نتائج الدراسة، تُقدَّم المقترحات الآتية لوضع السياسات الفقهيّة في مجال الذكاء الاصطناعيّ في النظام الإسلاميّ:

أ) على المستوى النظريّ

تطوير فقه التكنولوجيا: تأسيس تخصّص بينيّ بعنوان «فقه التكنولوجيا» في الحوزات العلميّة، لدراسة المسائل المستحدثة، من قبيل الذكاء الاصطناعيّ، والروبوتات، والفضاء الافتراضيّ، دراسة منهجيّة.

إعادة النظر في منهج الاجتهاد: تصميم نموذج للاجتهاد الموضوعيّ والسريع، بما يتيح الاستجابة للمسائل المستحدثة في مجال التكنولوجيا.

تبيين الفقه المقاصديّ في مجال التكنولوجيا: الاستفادة من تحليل المصالح والمقاصد الكلّيّة للشريعة في إطار الاجتهاد الفقهيّ الإماميّ، لتحديد الأولويّات الأخلاقيّة والاجتماعيّة في وضع سياسات التقنيّات الحديثة.

ب) على المستوى التنفيذيّ والمؤسّسيّ

إنشاء المجلس الوطنيّ الفقهيّ - التقنيّ: إنشاء مؤسّسة دائمة لتقييم مشاريع الذكاء الاصطناعيّ من المنظورين الفقهيّ والأخلاقيّ.

إلزام المؤسّسات الحكوميّة بملحق فقهيّ للتكنولوجيا: كما يوجد الملحق الثقافيّ، ينبغي أن يتضمّن كلّ مشروع تقنيّ ملحقًا فقهيًّا أيضًا.

ج) على المستوى الثقافيّ والتعليميّ

تعليم أخلاقيّات التكنولوجيا وفقهها لطلبة علوم الحاسوب والهندسة: بما يتيح لهم فهمًا صحيحًا للأبعاد الأخلاقيّة والشرعيّة لأنشطتهم المهنيّة.

تعزيز الثقافة الفقهيّة الرقميّة في المجتمع: ينبغي رفع مستوى الوعي العامّ بحقوق البيانات، والمسؤوليّة الأخلاقيّة، والحدود الشرعيّة لاستخدام التقنيّات الذكيّة.

إنتاج المحتوى والبرامج الإعلاميّة التعليميّة الإسلاميّة حول الذكاء الاصطناعيّ: تبيين الرؤية الإسلاميّة تجاه الذكاء الاصطناعيّ في وسائل الإعلام، بما يتيح للمجتمع تكوين تصوّر صحيح عن العلاقة بين الدين والتكنولوجيا.

المصادر

* القرآن الكريم

اراکی، محسن. (۱۳۹۳ش). فقه نظام سیاسی اسلام. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها. دفتر نشر معارف.

اعرافی، علیرضا. (۱٤۰۰ش). فقه حکومتی و نظام‌سازی اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (۱٤۰۹هـ). تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (ج۱۷ و ۲۵). قم: مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام.

الحلي، جعفر بن حسن. (۱٤۱۱هـ). شرائع الإسلام (ج۲). قم: مكتب المنشورات الإسلامية.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸ش). بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای دام‌ظله.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹ش). فقه حکومتی. قم: انتشارات انقلاب اسلامی.

الخميني، السيد روح‌الله. (۱٤۰۳هـ). كتاب البيع (ج۱ و ۲). طهران: مؤسسة تنظيم و نشر مؤلفات الإمام الخميني قدس‌سره.

السبحاني، جعفر. (۱٤۲٦هـ). المدخل إلى علم الأصول. قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.

الشاطبي، أبواسحاق. (۱٤۰۳هـ). الموافقات في أصول الشريعة (ج۲). بيروت: دارالمعرفة.

شریعتی، فهیمه؛ اکبرزاده توتونچی، محمدرضا. (۱٤۰۱ش). مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت متعالیه ملاصدرا. حکمت معاصر، ۱۳(۲)، صص ۹۵ - ۱۱۷.

الصدر، السيدمحمدباقر. (١٤١٠هـ «الف»). الإسلام يقود الحياة. قم: دارالتعارف للمطبوعات.

الصدر، السيدمحمدباقر. (١٤١٠هـ «ب»). اقتصادنا. قم: دارالتعارف.

طباطبايي، سيدمحمدحسين. (١٣٩٧ش). اصول فلسفه و روش رئاليسم. قم: نشر صدرا.

علم‌الهدی، سیدامیرحسین؛ شریعت‌زاده، سیدمهدی و حسن، سیدمحمد. (١٤٠٣ش). معیارهای هوش مصنوعی اخلاق‌مدار از نظر مرام‌نامه اتحادیه اروپا و فرهنگ اسلام. مطالعات اسلامی در حوزه سلامت، ٨(١)، صص ٦٧ - ٨٠.

علی‌دوست، ابوالقاسم. (١٣٩٩ش). فقه و مصلحت. تهران: نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجیدی نظامی، سیدمهدی. (١٤٠٥ش). از هژمونی الگوریتمی تا حاکمیت فناورانه، نقد اقتصاد سیاسی حکمرانی درونی هوش مصنوعی و طراحی استاندارد پیشنهادی «الگوریتم پارسا». مطالعات حکمرانی اسلامی، ٢(١)، صص ٣٣٧ - ٣٦٢.

مصباح یزدی، محمدتقی. (١٣٨٤ش). حقوق و سیاست در قرآن. قم: نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مطهری، مرتضی. (١٣٩٨ش) .انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.

مكارم الشيرازی، ناصر. (١٤١٥هـ). القواعد الفقهية (ج١و ٢). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي‌طالب عليه‌السلام.

النجفي، محمدحسن. (١٤٠٦هـ). جواهر الكلام في شرح شرائع الؤسلام (ج٣٧). قم: دار إحياء التراث العربي.

النراقي، احمد. (بلاتا). عوائد الأيام. قم: مكتبة بصيرتي.

Bryson, J. (2018). *The Artificial Intelligence Governance: Ethics and Policy*. Cambridge University Press.

Khatri, V., & Brown, C. V. (2010). *Designing data governance*. Communications of the ACM, 53(1), pp. 148–152

Russell, S. & Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson Global Edition.

UNESCO. (2021). *Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

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

Political Power in the Thought of the Martyred Leader, Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei*

Reza Lakzaee
Assistant Professor, Imam Sadiq Institute of Islamic Sciences, Qom, Iran.
r.lakzaee@isri.ac.ir

Abstract

Political power is one of the foundational concepts of political science, and its definition, foundations, agents, and objectives distinguish one political theory from another. The central concern of this study is to provide a systematic exposition of political power in the intellectual framework of the Martyred Leader of the Islamic Revolution, focusing on a novel question in the study of power: How can apparently limited power ultimately prevail over immense material power, and why is the seemingly victorious side ultimately portrayed as defeated and discredited? Conventional theories of power have failed to answer this question because they largely neglect the spiritual and teleological dimensions of power. Addressing it requires a fundamental reconceptualization of political power within the framework of Islamic political thought.

Numerous studies have examined political power. Arjini and Lakzaee (2019), in *Conceptual Clarification of Power in Imam Khomeini's*

* Lakzaee, R. (2026). Political Power in the Thought of the Martyred Leader, Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 228-259. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75256.1078

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/07/01 ● **Revised:** 2025/09/10 ● **Accepted:** 2025/11/05 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Political Thought, analyzed the concept of power in the intellectual system of the founder of the Islamic Revolution. Lakzaee (2021), in *Agents of Power from the Perspective of the Supreme Leader*, identified five Qur'anic models of political actors, including prophets, ṭāghūt (tyrannical authorities), and political, economic, and cultural agents. In *The Sources of Transcendent Soft Power* (2022), he introduced faith and patience as the principal sources of soft power, while in *The Logic of Material and Spiritual Power*, he explained the fundamental distinction between these two forms of power. More recently, in *Factors of the Decline of Power* (2024), he examined the causes of political weakness from the Leader's perspective. Despite these valuable contributions, no comprehensive study has yet systematically examined all dimensions of political power—including its foundations, sources, agents, and objectives—through the tripartite framework of the internal system, agentive system, and teleological system. The present study seeks to fill this gap.

The central hypothesis of the study is that, within the intellectual framework of the Martyred Leader, power departs from the conventional definition of "the imposition of one's will upon others" and is instead redefined as "the capacity to act for the realization of divine and human values." Spiritual power—grounded in conscious faith, steadfast perseverance (*ṣabr*), sincerity, and piety—ultimately prevails over material power, which is based on wealth, coercion, and deception. This superiority is founded upon the divine law of the triumph of truth over falsehood, derived from Qur'anic verses 5–6 of Sūrat al-Qaṣaṣ, which is presented as a universal historical principle determining the ultimate destiny of competing powers.

In contrast, the inferior theories of power in Western political science stand on the opposite side. Max Weber defines power as the probability of imposing one's will upon another. Hans Morgenthau conceptualizes power primarily in terms of national interest and hegemony. Steven Lukes, by introducing the dimension of hidden power through the shaping of preferences, and Joseph Nye, through

his theory of soft power based on attraction and culture, advance beyond purely coercive conceptions. Nevertheless, these approaches remain confined within materialistic and domination-oriented paradigms. Because they neglect the transcendent sources of power—such as faith, trust in God (*tawakkul*), and connection with the Divine—they cannot adequately explain historical instances in which the forces of truth have prevailed over materially superior adversaries. Consequently, these theories stand in clear contrast to the teleological and monotheistic worldview of Islam.

The research employs the method of semantic implication (*dalālah*), encompassing explicit, implicit, and inferential meanings as developed in logic and the principles of Islamic jurisprudence. Guided by the theoretical framework of the threefold system—the internal system (foundations and sources), the agentive system (actors), and the teleological system (objectives)—the study conducts a qualitative content analysis of the Martyred Leader's speeches, messages, Qur'anic commentaries, and his seminal work, *An Outline of Islamic Thought in the Qur'an*.

The principal objective of this research is to formulate an indigenous theory of power within Islamic political thought and to provide an effective model for political system-building based upon the Qur'an and the Prophetic tradition (*Sunnah*). Its subsidiary objectives are: first, to clarify the fundamental distinctions between this conception of power and prevailing Western theories; second, to identify and classify the transcendent and degenerate agents of power by presenting the Qur'anic model of the "Triangle of Ṭāghūt," consisting of political, economic, and cultural actors serving tyrannical authority, in contrast to the system of Divine Guardianship, represented by the prophets, the divinely appointed leaders, and committed believers; and third, to delineate the teleological structure of power across four interconnected levels: liberating humanity from superstition and the domination of the lower self, establishing social justice and resisting oppression, forming a unified Islamic community

(*Ummah*), and ultimately realizing a New Islamic Civilization characterized by the dignity of the Muslim community.

The study's novelty is fourfold. First, it introduces the neglected question of the historical triumph of spiritual power over material power. Second, it presents a fivefold Qur'anic typology of political actors through the concept of the Triangle of Ṭāghūt, providing an analytical framework for distinguishing the forces of truth from those of falsehood. Third, it develops a comprehensive theoretical model for analyzing political power through the integrated dimensions of foundations, actors, and objectives. Fourth, it demonstrates the transformation of power from an instrument of domination into an instrument of service, thereby highlighting the epistemological distinction between this Islamic conception and the dominant Western tradition.

The findings reveal that political power in the thought of the Martyred Leader is transcendent, ethically committed, and service-oriented. It is founded upon profound monotheistic principles, including a fitrah-based anthropology, a worldview centered on the perpetual struggle between truth and falsehood, an epistemology grounded in piety, and an axiology centered on justice. Its enduring sources are conscious faith and steadfast perseverance. Within the system of Divine Guardianship, righteous political agents fulfill the functions of legitimization, deterrence, and duty-oriented leadership, standing in opposition to the political, economic, and cultural dimensions of the Triangle of Ṭāghūt. The civilizational objectives of this conception of power begin with liberating humanity from superstition and self-enslavement, progress through the establishment of justice and the formation of a unified Islamic *Ummah*, and culminate in the realization of the dignity and legitimate authority of the Muslim community. Compared with prevailing Western theories, this view fundamentally redefines political power by emphasizing its spiritual and ethical dimensions, thereby providing a coherent explanation for historical instances of the triumph of truth over

falsehood. As such, it represents a significant step toward the development of an indigenous Islamic theory of political power and it is a model that provides researchers, policymakers, and actors in the Islamic world with an analytical and operational framework.

Keywords
Political Power; Imam Khamenei; Internal System of Power; Agentive System of Power; Teleological System of Power; Ṭāghūt; Faith; Perseverance (*Ṣabr*).

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

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي (رضوان الله عليه)*

رضا لك زائي
أستاذ مساعد في معهد الإمام الصادق للعلوم الإسلاميّة والبحوث، قم، ايران.
r.lakzaee@isri.ac.ir

الملخّص

تُعدّ السلطة السياسيّة من المفاهيم الأساسيّة في علم السياسة، إذ إنّ تعريفها ومبادئها وفاعليها وأهدافها تميّز الاتّجاهات الفكريّة السياسيّة بعضها عن بعض. وتتمثّل المسألة الأساسيّة لهذا البحث في التبيين المنهجيّ لمفهوم السلطة السياسيّة في المنظومة الفكريّة لقائد الثورة الإسلاميّة الشهيد، مع التركيز على سؤال جديد في دراسات السلطة، وهو: «كيف تنتصر السلطة المحدودة ظاهريًّا، على المدى البعيد، على السلطة الماديّة الهائلة، وكيف يُقدَّم من يبدو منتصرًا في الظاهر بوصفه مهزومًا ومنبوذًا؟». وقد ظلّ هذا السؤال بلا إجابة في النظريّات السائدة بسبب غفلتها عن الأبعاد الروحيّة والغايات النهائيّة، ومن ثمّ فإنّ الإجابة عنه تتطلّب إعادة تعريف جوهريّة لمفهوم السلطة في إطار الفكر الإسلاميّ.

في مجال السلطة السياسيّة، أُجريت دراسات متعدّدة. فقد تناول أرجيني ولكزائي

* لك زائي، رضا. (٢٠٢٦م). السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي (رضوان الله عليه). الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٢٢٨-٢٥٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75256.1078

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٠١ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/١٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٠٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

(١٣٩٨ش) في مقالهما «ايضاح مفهومى قدرت در انديشهٔ سياسى امام خمينى»[١] تبيين مفهوم السلطة في المنظومة الفكريّة لمؤسّس الثورة الإسلاميّة. كما بيّن لك‌زائي (١٤٠٠ش) في مقالته «كارگزاران قدرت از منظر رهبر معظم انقلاب»[٢]، خمسة نماذج من فاعلي السلطة، وهي: الأنبياء، والطاغوت، والفاعلون السياسيّون، والاقتصاديّون، والثقافيّون، استناداً إلى القرآن الكريم. كما عرّف في مقاله الآخر: «منابع قدرت نرم متعالى»[٣] (١٤٠١ش) الإيمان والصبر بوصفهما من المصادر الرئيسة للقدرة الناعمة، وتناول في «منطق قدرت مادى و معنوى»[٤] التمييز الجوهريّ بين هذين النوعين من السلطة. كذلك اهتمّ لك‌زائي (١٤٠٣ش) في «عوامل تزلزل قدرت»[٥] بدراسة مواطن الخلل التي تصيب السلطة من منظوره. وعلى الرغم من هذه الجهود القيّمة، لم تُنجز حتّى الآن دراسة شاملة تتناول، بمقاربة منهجيّة واستناداً إلى الإطار الثلاثيّ المتمثّل في «النظام الداخليّ، والفاعليّ، والنظام الغائيّ»، جميع أبعاد السلطة السياسيّة، (الأسس، المصادر، الفاعلون، الأهداف) في فكر القائد الشهيد. ومن ثمّ، يسعى البحث الحاليّ إلى سدّ هذه الفجوة البحثيّة.

تتمثّل الفرضيّة المحوريّة للبحث في أنّ السلطة، في المنظومة الفكريّة للقائد الشهيد، تبتعد عن التعريف الشائع المتمثّل في «فرض الإرادة»، وتتحوّل ماهيّتها إلى «أن يصبح الإنسان منشأ للفعل من أجل تحقيق القيم الإلهيّة والإنسانيّة». وتتفوق السلطة المعنويّة (الروحيّة)، القائمة على الإيمان الواعي، والصبر الجهاديّ، والإخلاص والتقوى، على السلطة الماديّة، القائمة على المال والسلطة والتزوير، على المدى البعيد. ويستند هذا التفوّق إلى السنّة الإلهيّة المتمثّلة في «غلبة الحقّ على الباطل» (المستفادة من الآيتين ٥ و٦ من سورة القصص)، بوصفها قانوناً تاريخيًّا شاملًا لا يحدّد مصير القوى في المدى القصير فحسب، بل يحدّده على امتداد التاريخ أيضًا.

في المقابل، توجد النظريّات الميدانيّة للسلطة في العلوم السياسيّة الغربيّة. فقد اختزل ماكس فيبر السلطة في «احتمال فرض إرادة فرد على آخر». وعرّفها هانس مورغنثاو في إطار المصالح القوميّة والهيمنة. أمّا ستيفن لوكس، فمع إضافته بُعد «السلطة الخفيّة» المتمثّل في تشكيل الرغبات، وجوزيف ناي، بطرحه مفهوم «السلطة الناعمة» القائم على الجاذبيّة والثقافة، فقد قطعا، وإن كان

١. «الإيضاح المفاهيميّ للقدرة في الفكر السياسيّ للإمام الخمينيّ».
٢. «فاعلو القدرة من منظور القائد المعظّم للثورة».
٣. «مصادر القدرة الناعمة المتعالية».
٤. «منطق القدرة الماديّة والمعنويّة (الروحيّة)».
٥. «عوامل تزعزع القدرة».

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

ذلك بدرجات متفاوتة، خطوات تتجاوز التصوّرات التقليديّة، إلا أنّهما بقيا، مع ذلك، أسيرَين لإطار علاقات الهيمنة والمصلحة الماديّة. وتعجز هذه النظريّات، بسبب غفلتها عن المصادر الغيبيّة للقدرة، من قبيل الإيمان والتوكّل والاتّصال بالمصدر الإلهيّ الذي لا ينفد، وعن المنطق المتميّز لـ«السلطة الخادمة»، عن تفسير الأحداث التاريخيّة التي انتصرت فيها جبهة الحقّ على جبهة الباطل، كما أنّها تقف في تعارض واضح مع الرؤية التوحيديّة الغائيّة للإسلام.

منهج البحث هو منهج الدلالة (المطابقيّة، والتضمّنيّة، والالتزاميّة)، وهو منهج مبيّن في علم المنطق وأصول الفقه، وقد اعتمد في إطاره النظري على الأنظمة الثلاثة (النظام الداخليّ، ويشمل المباني والمصادر، والنظام الفاعليّ الذي يشمل الفاعلين، والنظام الغائيّ الذي يشمل الأهداف)، إلى جانب تحليل المحتوى النوعيّ، وذلك من خلال دراسة بيانات الخطب والرسائل، وتفاسير القرآن الكريم، والكتاب القيّم «طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن»[1].

الهدف الرئيس لهذا البحث هو صياغة نظرية أصيلة للسلطة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، وتقديم نموذج فاعل لبناء النظام السياسيّ القائم على القرآن والسنّة. وتتمثّل الأهداف الفرعيّة في ما يأتي: أوّلًا، بيان التمايز الجوهريّ لمفهوم السلطة في هذه المنظومة عن التعاريف السائدة في الفكر الغربيّ؛ وثانيًا، تحديد وتصنيف الفاعلين المتعالين والمتدنّين في مجال السلطة، من خلال تقديم النموذج القرآنيّ لـ«مثلّث الطاغوت» (الذي يضمّ الفاعلين السياسيّين والاقتصاديّين والثقافيّين العاملين في خدمة الطاغوت) في مقابل «نظام الولاية الإلهيّة» (الأنبياء، وأولو الأمر، والمؤمنون الملتزمون)؛ وثالثًا، رسم النظام الغائيّ للسلطة في أربعة مستويات مترابطة: تحرير الإنسان من الخرافات وأسر النفس، وإقامة العدالة الاجتماعيّة ومواجهة الاستكبار، وتشكيل الأمّة الإسلاميّة الواحدة، وصولًا إلى تحقيق الحضارة الإسلاميّة الجديدة وعزّة الأمّة.

تتمثّل جوانب الابتكار في أربعة مستويات: طرح مسألة جديدة تتمثّل في «الغلبة التاريخيّة للسلطة المعنويّة (الروحيّة) على السلطة المادّيّة»، وهي مسألة غفلت عنها النظريّات السائدة؛ وتقديم نموذج قرآنيّ خماسيّ للفاعلين في إطار «مثلّث الطاغوت»، بما يمثّل أداة فاعلة للتعرّف على جبهتَي الحقّ والباطل؛ وصياغة إطار نظريّ لتحليل السلطة بصورة منهجيّة استنادًا إلى ثلاثة أضلاع هي: المبادئ، والفاعلون، والأهداف؛ وبيان تحوّل ماهيّة السلطة من «التسلّط» إلى «الخدمة»، بما يوضّح الحدّ المعرفيّ الفاصل بين هذا التصوّر والتقليد الغربيّ.

---

١. المشروع العامّ للفكر الإسلاميّ في القرآن.

تبيّن النتائج أنّ السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد هي سلطة متعالية، ملتزمة وخادمة، تتشكّل في إطار مبادئ توحيديّة عميقة (أنثروبولوجيا فطريّة، ورؤية كونيّة قائمة على الصراع بين الحقّ والباطل، وإبستمولوجيا قائمة على التقوى، ونظريّة قيميّة متمحورة حول العدالة) ومصادر معنويّة مستدامة (الإيمان الواعي والصبر الجهاديّ). ويصطفّ الفاعلون الصالحون، بما يضطلعون به من وظائف إضفاء المشروعيّة وتحقيق الردع والالتزام بالواجب في نظام الولاية، في مواجهة مثلّث الطاغوت السياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ. وتبدأ الأهداف الحضاريّة لهذه السلطة بتحرير الإنسان من الخرافات وأسر النفس، وتنتهي بإقامة العدالة، وتشكيل الأمّة الإسلاميّة الواحدة، وصولًا في نهاية المطاف إلى تحقيق العزّة والاقتدار اللائقين بالأمّة. ويعمل هذا التصوّر، مقارنة بالنظريّات الغربيّة، على إعادة صياغة مفهوم السلطة، ومن خلال إبراز أبعادها المعنويّة (الروحيّة) والأخلاقيّة، ويتيح تفسير ظواهر تاريخيّة تتمثّل في غلبة الحقّ على الباطل، ويُعدّ خطوة أساسيّة في صياغة نظريّة أصيلة للسلطة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ؛ وهو نموذج يقدّم للباحثين وصنّاع السياسات والفاعلين في العالم الإسلاميّ إطارا تحليليًّا وعمليّاتيًّا.

الكلمات المفتاحيّة

السلطة السياسيّة، الإمام الخامنئيّ، النظام الداخليّ للسلطة، النظام الفاعليّ للسلطة، النظام الغائيّ للسلطة، الطاغوت، الإيمان، الصبر.

المقدّمة

لا شكّ في أنّ السلطة تعدّ من المباحث المحوريّة والأساسيّة في العلوم السياسيّة، ويمكن تناولها من زوايا متعدّدة. وما يميّز فكرًا سياسيًّا عن آخر هو كيفيّة تعريف السلطة، والأسس التي تمنحها الشرعيّة، والفاعلون المنفّذون لها، والأهداف التي تُرسم لها. ويطرح غلين تيندر في كتاب «التفكير السياسيّ» الأسئلة الأساسيّة لعلم السياسة، متّخذًا من السلطة محورًا لها، ويعتقد أنّ النظريّات تنمو في تربة الأسئلة (تيندر، ١٣٧٤ش، صص ٧١ - ١٤٥). ومن أهمّ هذه الأسئلة ماهيّة السلطة وعلاقتها بالقيم الإنسانيّة والإلهيّة.

في السنّة الفكريّة الإسلاميّة، لم تكن السلطة قطّ مفهومًا محايدًا وخاليًا من القيم، بل كانت دائمًا مرتبطة بمفاهيم من قبيل العدالة، والحقّ، والواجب، والمسؤوليّة. ويتمتّع القائد الشهيد للثورة، سماحة آية الله العظمى الإمام الخامنئيّ (رضوان الله عليه)، بوصفه أحد أبرز المفكّرين السياسيّين في العالم الإسلاميّ، برؤية عميقة وشاملة واستراتيجيّة لمقولة السلطة، وهي متجذّرة في تعاليم القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، والسيرة العلويّة. وقد قدّم، على مدى أكثر من ثلاثة عقود من قيادة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وقبل ذلك خلال مرحلة النضال الثوريّ، بيانات ورسائل متعدّدة تناول فيها تبيين مختلف أبعاد السلطة السياسيّة، وفاعليها، ومصادرها، وأهدافها، ومن ثمّ فإنّ جمع هذه البيانات والرسائل وتنظيمها في إطار منظوميّ يمثّل ضرورة لا غنى عنها لصياغة نظريّة أصيلة للسلطة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ.

في مجال السلطة السياسيّة، أجريت دراسات متعدّدة تناول كلّ منها جانبًا من جوانب هذا الموضوع. ومن بينها، تناول أرجيني ولك‌زائي (١٣٩٨ش) في مقالتهما «ايضاح مفهومى قدرت در انديشهٔ سياسى امام خمينى»[١] ولك‌زائي

١. «إيضاح مفهومي القوّة في الفكر السياسي للإمام الخميني».

(٢٠٢٢م) في «السلطة السياسيّة في فكر الإمام الخميني﵀» تبيين مفهوم السلطة في المنظومة الفكريّة لمؤسّس الثورة الإسلاميّة، بغية توفير أساس للدراسات اللاحقة. وقد بيّن الكاتب (١٤٠٠ش) في مقاله «كارگزاران قدرت از منظر رهبر معظم انقلاب»[١]، خمسة نماذج من فاعلي السلطة (الأنبياء، والطاغوت، والفاعلون السياسيّون والاقتصاديّون والثقافيّون). كما عرّف في مقاله الآخر «منابع قدرت نرم متعالی»[٢] (١٤٠١ش) الإيمان والصبر بوصفهما مصدرين أساسيّين للسلطة الناعمة، وفي مقالة «منطق قدرت مادی و معنوی»[٣] تناول التمايز الجوهري بين هذين النوعين من السلطة. وإضافة إلى ذلك، تابع الكاتب (١٤٠١ش) هذا البحث في مقالته «منطق قدرت مادی و معنوی از دیدگاه امام خامنه‌ای»[٤] وكذلك في مقالة «منطق قدرت معنوی؛ مسئله‌ای جدید در مطالعات قدرت»[٥] كما اهتمّ في مقالة «عوامل تزلزل قدرت»[٦] (١٤٠٣ش) بدراسة مواطن الضعف في السلطة من منظوره. ومع ذلك، لم تُجر حتى الآن دراسة شاملة تتناول، بمقاربة منهجيّة واستنادا إلى الإطار الثلاثي «النظام الداخليّ، والنظام الفاعليّ، والنظام الغائيّ»، تبيين جميع أبعاد السلطة السياسيّة في فكر قائد الثورة الإسلاميّة، وتسعى هذه المقالة إلى سدّ هذه الفجوة البحثيّة.

وتتناول هذه المقالة، مستلهمة الإطار النظري لـ«الأنظمة الثلاثة» (النظام الداخليّ، والنظام الفاعليّ، والنظام الغائيّ)، المقتبس من الابتكارات المنهجيّة لآية الله عبد الله جوادي الآملي (جوادی آملی، ١٣٨٤ش)، والمستخدم أيضًا في

١. «فاعلو السلطة من منظور قائد الثورة الإسلاميّة».
٢. «مصادر السلطة الناعمة المتعالية».
٣. «منطق السلطة المادّيّة والمعنويّة (الروحيّة)».
٤. «منطق السلطة المادّيّة والمعنويّة (الروحيّة) من وجهة نظر الإمام الخامنئيّ».
٥. «منطق السلطة المعنويّة (الروحيّة)؛ مسألة جديدة في دراسات السلطة».
٦. «عوامل تزعزع السلطة».

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

مقالة «قدرت سياسى در انديشه استاد مطهرى»[1]، تبيين السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد للثورة. وتتمثّل منهجيّة البحث في منهج الدلالة (المطابقيّة، والتضمّنيّة، والالتزاميّة)، وهو منهج جرى تبيينه في علم المنطق وأصول الفقه، ويساعد على الكشف عن طبقات المعنى الكامنة في بياناته ومؤلفاته المكتوبة (المظفّر، ١٤٣٠هـ، صص ٤٣ - ٤٤؛ العراقي، ١٣٦١هـ، ج١، ص٨٢).

السؤال الرئيس للمقالة هو: على أيّ مبادئ ومصادر وفاعلين وأهداف تقوم السلطة السياسيّة في فكر القائد الشهيد للثورة الإسلاميّة، وما أوجه تمايزها عن التعاريف السائدة للسلطة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، سنعمل، بعد تبيين مفهوم السلطة وأقسامها من وجهة نظره، على دراسة النظام الداخليّ للسلطة (المبادئ والمصادر)، والنظام الفاعليّ للسلطة (الفاعلون)، والنظام الغائيّ للسلطة (الأهداف)، ثمّ نختم البحث بالنتائج، مع التأكيد على الاستراتيجيّات العمليّة المنبثقة من هذا الفكر.

١. مفهوم السلطة وأقسامها

١-١. مفهوم السلطة

يمكن التعرّف في مؤلّفات القائد الشهيد للثورة الإسلاميّة على مستويين على الأقل من تعريف السلطة. يتمثّل المستوى الأوّل في تعريف وجوديّ وشامل، وقد بيّنه في تفسير سورة الحشر، إذ يقول: «السلطة في الإنسان تعني أن يكون منشأ للفعل» (خامنه‌اى، ١٤٠٢ش، ص ٢٤٧). واستنادًا إلى هذا التعريف، فإنّ كلّ إنسان يقوم بفعل ما يمتلك، بمقدار فعله، سلطة، وتعدّ السلطة عين الوجود

١. «السلطة السياسيّة في فكر الأستاذ مطهّري».

ومظهراً من مظاهر الكمال الوجوديّ للإنسان. أمّا المستوى الثاني، فيتمثّل في تعريف قيميّ وغائيّ، يُلتفت فيه إلى دوافع فاعل السلطة وأهدافه، ومن خلال رفض الأهداف والدوافع الخاطئة، يتناول تبيين السلطة المنشودة من منظور الإسلام. ويقول في هذا الشأن:

«منذ العصور القديمة ومختلف المراحل التاريخيّة إلى يومنا هذا، كان تعريفُ أمثال جنكيز ونيرون وصدّام وبوش -وهم قتلةٌ محترفون- للسلطة و وهدفُهم منها، تعريفًا مغلوطًا ومناهضًا للإنسان، وهدفًا غير معقولٍ ومذمومًا. وتعريفهم للسلطة يتمثّل في فرض الهيمنة على البشر، كما يتمثّل هدفهم من السلطة في عدم الاكتراث بحياة الناس وكرامتهم وقيمهم؛ وفي فرض المزيد من التسلّط والسيطرة على أرواح البشر وأموالهم. وهذا يختلف كلّيًا ومن الجذور والأسس عن أهداف السلطة وأساليبها في الإسلام. فالسلطة في الثقافة الإسلاميّة تعني خدمة الإنسانيّة والإنسان وخدمة القيم البشريّة من موقع السلطة، لا من موقع الضعف» (خامنه‌ای، ٠٤/ ١٠/ ١٣٨٢ش).

وبناء على ذلك، فإنّ السلطة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ لا تعني فرض الإرادة على الآخرين، بل تعني الإقدام، عند توافر الإرادة، على تحقيق القيم الإلهيّة والإنسانيّة. ويختلف هذا التعريف المتعالي اختلافاً جوهريّا عن التعريف المتدنّي السائد في العلوم السياسيّة الغربيّة، التي تحصر السلطة في فرض «إرادة شخص على آخر» (وير، ١٣٨٤ش، ص ٩٠؛ مورگنتا، ١٣٨٤ش، صص ٤٥ و ٤٧؛ لوكس، ١٣٧٠ش، ص ٣٧٨؛ نای، ١٣٩٢ش، ص ٣٣). ومن منظور القائد الشهيد للثورة، فإنّ السلطة الأصيلة هي السلطة التي تكون في خدمة العدالة، والحرّيّة، والكرامة الإنسانيّة، والتقرّب إلى الله، وكلّ سلطة تفتقر إلى هذه الخصائص إنّما هي في حقيقتها «سلطة قهريّة» و«هيمنة»، وليست سلطة مشروعة.

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

١-٢. أقسام السلطة

يشير القائد الشهيد للثورة الإسلاميّة، في تحليله لأنواع السلطة، إلى نوعين رئيسَين، يرتبط كلّ منهما بنمط نظرة الإنسان إلى الله، وإلى ذاته، وإلى العالم: السلطة المشركة والسلطة المؤمنة (التوحيديّة).

١-٢-١. السلطة المشركة

ومن منظوره، فإنّ الإنسان المشرك الذي نشأ في بيئة جاهليّة، حين ينظر إلى ذاته، يراها غارقة في العجز والاحتياج والحاجة. وفي المقابل، يعظّم كلّ مظهر من مظاهر العظمة المادّيّة (كالجبال والبحار والثروة والحكومة وغيرها)، ويخضع لها. وتؤدّي هذه النظرة إلى أن يشعر الإنسان بالمهانة أمام طواغيت عصره، وأن يبحث عن قوّته في «التبعيّة» لهم. ويبيّن القائد الشهيد للثورة هذا النمط من الرؤية في تفسير سورة الملك، قائلًا: «إنّ الإنسان المشرك الذي نشأ وتربّى في بيئة جاهليّة، حين ينظر إلى نفسه، يراها حقيرة جدّا؛ لأنّه عاجز ومحتاج من رأسه إلى أخمص قدميه، وعندما ينظر إلى ما يحيط به، وإلى القوى والعظمة المتوهّمة والأجسام الكبيرة، يراها، قياسًا إلى نفسه، ذات عظمة، ولذلك يخضع لها ويخشع أمامها. ... وبالمقدار نفسه، فإنّ العظمة السياسيّة والماليّة، أي الحكومات والثروات والقوى المختلفة في البيئة الاجتماعيّة والمجتمع الجاهليّ، تدفع الناس إلى الخضوع» (خامنه‌ای، ١٣٦٨/٠٨/١٨ش). والسلطة المشركة سلطة تابعة ومضلّلة وزائلة، تتغذّى من الخوف والجهل، وتنتهي في نهاية المطاف إلى هلاك الإنسان والمجتمع.

١-٢-٢. السلطة المؤمنة (التوحيديّة)

في المقابل، فإنّ الإنسان المؤمن الذي عاش في بيئة توحيديّة وعرف الله،

يرى نفسه، مع وعيه بضعفه، متّصلًا بمصدر السلطة الإلهيّة الذي لا ينفد. ويمنحه هذا الاتّصال عظمة روحيّة وحصانة من رهبة القوى المادّيّة. ويقول في تتمّة التفسير نفسه: «إنّ الإنسان الذي يعرف الله لا يرى نفسه حقيرًا أمام أعظم مظاهر العظمة. لماذا؟ لأنّه يعتقد أنّ تلك العظمة، وما يفوقها بآلاف الآلاف من المرّات، إنّما هي منوطة بربّه هو، وإنّها تعود إلى الله الذي أنا عبده، وأنا مرتبط به، وأنا أعرفه، وهو يتفضّل عليّ. ... إنّ من يعرف الله، تكون جميع مظاهر العظمة مُلكًا له، ولا يمكنها أن تصيبه بالذهول والحيرة والرعب» (خامنه‌ای، ۱۸/۰۸/۱۳٦۸ش). والسلطة المؤمنة سلطة مستقلّة، باعثة على العزّة ومستدامة، تنبع من الإيمان بالله، والتوكّل عليه، والعمل الصالح، ولا تجعل الإنسان مقاومًا للطواغيت فحسب، وتدفعه إلى الوقوف في وجههم، بل تهديه أيضًا إلى فتح قمم الكمال وبناء الحضارة الحديثة. ومن هذا المنظور، تكون المقاومة بمنزلة سلطة، لأنّ المقاومة لا تكون ممكنة إلّا بالسلطة (لك‌زائي، ۲۰۲۰م؛ لك‌زائي، ۲۰۲۱م؛ لك‌زائي، ١٤٠٤ش).

٢. النظام الداخليّ للسلطة: المبادئ والمصادر

يُطلق النظام الداخليّ للسلطة على المبادئ الفكريّة والمصادر الموضوعيّة التي تعمل على إنتاج السلطة وترسيخها وتوجيهها. ومن منظور القائد الشهيد للثورة، يقوم هذا النظام على أربعة أركان أساسيّة، هي: المبادئ الأنثروبولوجيّة، والكونيّة، والإبستمولوجيّة، والقيميّة.

٢-١. مبادئ السلطة

٢-١-١. المبادئ الأنثروبولوجيّة

الإنسان في فكر القائد الشهيد للثورة كائن ثنائيّ البعد (المادّيّ والمعنويّ)، ذو

فطرة توحيديّة، يستطيع، من خلال الاختيار الواعي، بلوغ أسمى مراتب الكمال الإنسانيّ. ويؤكّد في تبيين مكانة الإنسان أنّ السلطة الحقيقيّة للإنسان لا تكمن في الثروة والسلطة المادّيّة، وإنّما تكمن في الإرادة الإلهيّة والإيمان الراسخ لديه. ووفقا لهذا التصوّر، فإنّ الإنسان المؤمن هو «مظهر السلطة الإلهيّة» على الأرض، ويتحمّل مسؤوليّة «الخلافة الإلهيّة» الثقيلة.

٢-١-٢. المبادئ الكونيّة

العالم في هذه المنظومة الفكريّة هو ساحة لصراع جبهتي الحقّ والباطل. فجبهة الحقّ، بأمر الله تعالى، وبالاستناد إلى السلطة المعنويّة (الروحيّة)، تمضي في طريق تحقيق العدالة والتوحيد، في حين تسعى جبهة الباطل، بالتوسّل بالمال والسلطة والتزوير، إلى فرض الهيمنة ونشر الفساد. ويشير القائد الشهيد للثورة، في تحليله لهذا الصراع، إلى السنّة الإلهيّة المتمثّلة في «الاستخلاف» و«غلبة المستضعفين»، التي نصّت عليها الآيتان الخامسة والسادسة من سورة القصص: «وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص، ٥).

٢-١-٣. المبادئ الإبستمولوجيّة (المعرفيّة)

إنّ المعرفة الصحيحة بالسلطة مرهونة بالمعرفة الصحيحة بالله، والإنسان، والتاريخ. ومن منظور القائد الشهيد للثورة، فإنّ المعرفة الناقصة القائمة على الحسّ والتجربة المجرّدة لا تستطيع بلوغ عمق السلطة المعنويّة (الروحيّة). وللوصول إلى هذه المعرفة، نحتاج إلى «التقوى» و«التواضع القلبيّ»، كما ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام وفي رواية الإمام الكاظم عليه السلام في خطابه لهشام: «تَوَاضَعُوا تَحْكُمُوا» و«إِنَّ الزَّرْعَ يَنْبُتُ فِي السَّهْلِ وَلَا يَنْبُتُ فِي الصَّفَا...» (ابن‌شعبة الحرّاني، ١٤٠٤هـ، ص ٣٩٦). فالقلب المتكبّر والجبّار لا يمتلك قابليّة تلقّي الحكمة وإدراك السلطة

المعنويّة (الروحيّة)، ولذلك يعجز الظالمون عن التحليل الصحيح للسلطة (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ش، ص ۹۰).

۲-۱-٤. المبادئ القيميّة

في فكر القائد الشهيد للثورة، ليست السلطة «قيمة ذاتيّة»، بل هي أداة لتحقيق القيم الإلهيّة والإنسانيّة المتعالية، من قبيل العدالة، والحرّيّة، والكرامة الإنسانيّة، والتقرّب إلى الله. ومن ثمّ، فإنّ السلطة، مهما كان نوعها، ينبغي أن تكون في خدمة هذه القيم، وكلّ سلطة تفتقر إلى هذا الدور تكون ساقطة وغير مشروعة. ويرفض في هذا الصدد، على حدّ سواء، رؤية «نيتشه» التي عدّت السلطة القيمة الوحيدة، ورؤية رجال الدين المسيحيّين التي عدّت السلطة غير مشروعة، ويؤكّد بدلًا من ذلك على «السلطة الخادمة».

۲-۲. مصادر السلطة (السلطة المادّيّة والمعنويّة)

يقسّم القائد الشهيد للثورة مصادر السلطة إلى قسمين عامّين: السلطة المادّيّة والسلطة المعنويّة (الروحيّة) (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۰۸/۲۲ش).

۲-۲-۱. السلطة المادّيّة

يُقصد بالسلطة المادّيّة المال والسلطة والتزوير، وجميع أدوات السلطة الملموسة، ومنها الثروة، والسلاح، والإعلام، والكثافة السكّانيّة، والصناعة، والتكنولوجيا. ويؤكّد على ضرورة اكتساب السلطة المادّيّة للدفاع عن كيان الإسلام، محذّرا من أنّ هذه السلطة، إذا لم تكن في خدمة السلطة المعنويّة (الروحيّة)، لا تكون سببًا للسعادة فحسب، بل تتحوّل إلى آفة الاستكبار والتسلّط. ومن جهة أخرى، يصرّح بأنّ مجرّد امتلاك السلاح والثروة لا يدلّ على الاقتدار المادّي، إذ يتحقّق الاقتدار

المادّي الحقيقيّ عندما تنبعث أمّة من داخلها، وتكتسب العلم، والقدرات العسكريّة، والإعمار، والتقدّم، والعزّة الدوليّة لنفسها (خامنه‌ای، ۰۹/ ۰٤/ ۱۳۹۷ش؛ وانظر أيضًا: خامنه‌ای، ۱٤۰۰ش).

۲-۲-۲. السلطة المعنويّة (الروحيّة)

السلطة المعنويّة (الروحيّة) هي السلطة التي تنبع من الإيمان، والإخلاص، والتقوى، والصبر، والعلم النافع، والإرادة الإلهيّة. ويعدّ القائد الشهيد للثورة الإيمان والصبر مصدرين رئيسين للسلطة المعنويّة (الروحيّة)، وقد تكرّرت الإشارة إليهما في القرآن الكريم في مواضع عديدة. وفي هذا السياق، فإنّ «الإيمان الواعي والملتزم» المقترن بالعمل الصالح، و«الصبر الجهاديّ» الممتدّ إلى بذل النفس، قادران على توجيه السلطة المادّيّة وتعزيزها وضمان استمراريّتها. ويقول في هذا الشأن إنّ جميع القوى الدينيّة عبر التاريخ حقّقت النصر في ظلّ هذين العاملين. وفي سورة آل عمران، يقول الله تعالى: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۳۹)؛ أي إنّه إذا وجد الإيمان، فإنّ النصر والتفوّق أمران حتميّان (خامنه‌ای، ۱۳۹۷ش، ص ۳٦۱). كما يقول في سورة البقرة: «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (البقرة، ۱٥۳)؛ فالصبر سلاح تنتصرون به على الأعداء (خامنه‌ای، ۱۳۹۷ش، ص ۳٦۲).

تتمثّل النقطة الأساسيّة في تبيين السلطة المعنويّة (الروحيّة) من منظور القائد الشهيد للثورة في التمييز بين «منطق السلطة المادّيّة» و«منطق السلطة المعنويّة (الروحيّة)». فالسلطة المادّيّة تعمل على أساس المال والسلطة والتزوير، وتسعى إلى فرض إرادتها على الآخرين، في حين تقوم السلطة المعنويّة (الروحيّة) على الإيمان، والصبر، والإخلاص، والالتزام بالواجب. وما يفصل بين هذين النوعين من السلطة هو اتّجاههما؛ إذ يتمثّل اتّجاه السلطة المعنويّة (الروحيّة) في الصلاح

والفلاح وإنقاذ الإنسان من الظلم والمصائب المادّيّة والمعنويّة (الروحيّة)، في حين تسعى السلطة المادّيّة إلى تحقيق مصالح أصحاب المال والسلطة والتزوير (خامنه‌ای، ۲۲/ ۰۸/ ۱۳۷۸ش).

ومن منظور سماحته، ليس الصبر مفهومًا سلبيًّا، بل هو مقاومةٌ جهاديّةٌ وديناميكيّةٌ في مواجهة المصائب والعوائق؛ وهو صبر لا يتخلّى فيه الإنسان المؤمن عن السعي حتّى لو رأى هزيمته حتميّة. وهذا التصوّر الاستراتيجيّ للصبر متجذّر في القرآن وسيرة الأنبياء. فكما في قصّة النبي موسى عليه السلام، بعدما هدّد فرعون بقتل أبناء بني إسرائيل واستحياء نسائهم، قال موسى لقومه: «اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (الأعراف، ۱۲۸)؛ (خامنه‌ای، ۱۳۹۷ش، صص ۳۸۵-۳۸۷). وتبيّن هذه الآية أنّ الصبر ليس ردّةَ فعلٍ سلبيّةً، بل هو استراتيجيّةٌ فعّالةٌ لانتصار جبهة الحقّ على الباطل.

ويبيّن في كتابه «گفتاری در باب صبر»[1] أبعاد هذه الفضيلة الاستراتيجيّة بالتفصيل، ويقدّمها لا بوصفها مجرّد خصلة أخلاقيّة، بل مصدرًا للسلطة الاجتماعيّة والسياسيّة (خامنه‌ای، ۱۳۵٤ش). ووفقًا لهذا التصوّر، فإنّ الصبر الجهاديّ هو «سلاح الصبر» نفسه الذي تحدّث عنه القرآن، والذي يمكن من خلاله الانتصار على الأعداء والمضيّ قدمًا في تحقيق الأهداف الكبرى (خامنه‌ای، ۱۳۹۷ش، ص ۳٦۱). ومع ذلك، فإنّ السلطة المعنويّة (الروحيّة) في فكر القائد الشهيد لا تبقى بأيّ حال مفهومًا مجرّدًا وداخليًّا فحسب، بل لها مؤشّرات موضوعيّة وقابلة للملاحظة، تتجلّى في سياق المجتمع والتاريخ. ومن أبرز هذه المؤشّرات الموضوعيّة ما يأتي:

۱. المقاومة والصمود الشعبيّ في مواجهة الاعتداءات العسكريّة والاقتصاديّة

۱. «حديث في الصبر».

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

والثقافيّة، ومن أبرز مصاديق هذا المؤشّر السنوات الثماني للدفاع المقدّس، وكذلك صمود الشعب الإيرانيّ في مواجهة العقوبات الجائرة، والحرب المفروضة التي استمرّت اثني عشر يومًا وأربعين يومًا.

٢. الحضور الواسع والواعي للشعب في الساحات السياسيّة والاجتماعيّة، كالمشاركة في الانتخابات، والمسيرات، والمراسم العباديّة ـ السياسيّة؛ وهو حضور حماسيّ لا يقوم على الإكراه، بل يتشكّل على أساس الاعتقاد والإرادة الجماعيّة.

٣. التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ في المجالات الاستراتيجيّة (مثل الصناعة النوويّة، والصناعة الصاروخيّة، والطبّ، وتقنيّة النانو)، الذي تحقّق بالاعتماد على الثقة بالذات والاتّكال على القدرات الداخليّة، على الرغم من القيود الماديّة.

٤. التماسك والتضامن الوطنيّ في الأزمات والفتن؛ بحيث إنّ الأعداء قد يئسوا مرارًا من مخطّطاتهم بعد أن رأوا وحدة مختلف شرائح المجتمع.

٥. الإيثار والاستشهاد، اللذان لا يمثّلان قيمة فرديّة فحسب، بل يشكّلان أيضًا رصيدًا اجتماعيًا ملموسًا، ويضاعفان، في الأوقات الحسّاسة، السلطة الردعيّة للبلاد أضعافا عدّة.

٦. الاستقلال السياسيّ والحدّ من التبعيّة للقوى الأجنبيّة، وهو ما يتجلّى بصورة ملموسة في القرارات الكبرى للنظام، وفي الصمود أمام أطماع الاستكبار وتجاوزاته.

تدلّ هذه المؤشّرات على أنّ السلطة المعنويّة (الروحيّة) ليست مجرّد اعتقاد قلبيّ، بل هي سلطة ملموسة وفاعلة وبنّاءة للمجتمع، تتجلّى في صميم الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وتعمل، من خلال تحويل الإيمان والصبر إلى «مصادر عينيّة للاقتدار»، على قلب معادلات السلطة الماديّة. ومن منظور القائد الشهيد، فإنّ استمراريّة هذه المؤشّرات تمثّل أهمّ ضمان لفاعليّة النظام الإسلاميّ، وأبرز عامل يحول دون نفوذ الأعداء، في حين أنّ أيّ غفلة عنها تهيّئ

الأرضيّة لإضعاف السلطة المعنويّة (الروحيّة) تدريجيّا.

٣. النظام الفاعليّ للسلطة: الفاعلون والمؤسّسات

يُطلق النظام الفاعليّ للسلطة على الفاعلين الرئيسين في مجال السلطة، وهم في فكر القائد الشهيد للثورة ينقسمون إلى فئتين: الفاعلون المتعالون (الأنبياء، وأولو الأمر، والمؤمنون)، والفاعلون المتدنّون (الطاغوت والقوى الثلاث المتحالفة: السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة).

٣-١. الفاعلون المتعالون للسلطة

٣-١-١. الله تعالى؛ الفاعل المستقلّ الوحيد للسلطة

إنّ أوّل وأهمّ فاعل للسلطة هو الله تعالى. ويؤكّد القائد الشهيد للثورة، استنادًا إلى آيات القرآن، أنّ جميع القوى لله، وأنّه لا أحد يمتلك السلطة بصورة مستقلّة. ويقول: «التوحيد هو نفي أيّ سلطة غير سلطة الربّ» (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، ص ٣١٩). وبناء على ذلك، فإنّ من كان أقرب إلى الله كان أحقّ بحمل السلطة، ولا تتحقّق السلطة المشروعة إلّا من خلال الارتباط بمصدر السلطة الغيبيّ، أي الله تعالى.

٣-١-٢. الأنبياء وأولو الأمر؛ الفاعلون الحقيقيّون

الأنبياء الإلهيّون هم أوّل الفاعلين الحقيقيّين للسلطة، وقد كلّفهم الله تعالى بهداية البشر وتأسيس المجتمع التوحيديّ. ويرى القائد الشهيد للثورة أنّ بعثة الأنبياء تعني «الانبعاث لتأسيس السلطة السياسيّة والاجتماعيّة»، ويؤكّد أنّ «تنفيذ القيم الإسلاميّة وتجسيد المعارف الاعتقاديّة في المجتمع يحتاج إلى سلطة سياسيّة؛ فإذا لم تكن هناك سلطة سياسيّة، فلن يرضخ المتجبّرون... ولذلك يقول

القرآن: «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (النساء، ٦٤)» (خامنه‌ای، ١٣٩٩/٠١/٠٣ش). وبعد الأنبياء، يأتي دور الأئمّة المعصومين، وفي عصر الغيبة، نوّاب الإمام العامّين (الفقهاء الجامعين للشرائط)، الذين يتولّون، استناداً إلى نظريّة «ولاية الفقيه»، قيادة المجتمع الإسلاميّ. ويرى في كتاب «طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن»[1] أنّ أولي الأمر هم الحكّام الذين تنطبق عليهم المعايير الإلهيّة ويعيّنهم الله تعالى (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، صص ٤٣٢ و ٤٧٠).

٣-١-٣. المؤمنون الملتزمون؛ الظهير الشعبي للسلطة

إنّ جماهير المؤمنين وأتباع الأنبياء والأوصياء، الذين عيّنهم الله تعالى، إمّا بالاسم، أي الأئمّة عليهم السلام، أو بالوصف، أي الفقهاء وولاية الفقيه، يشكّلون الظهير الأساسيّ للسلطة المتعالية. ويضمن حضورهم الواعي والملتزم في مختلف الساحات الاجتماعيّة والسياسيّة سلطة النظام الإسلاميّ واستمراريّتها. ويشير القائد الشهيد للثورة، في تبيين هذه النقطة، إلى دور الشعب في انتصار الثورة الإسلاميّة والدفاع المقدّس، ويعدّه مصداقاً بارزاً لـ«السلطة المعنويّة الجماعيّة».

لقد أظهرت تجربة العقود الأربعة الأخيرة بوضوح أنّه كلّما سعى العدوّ، من خلال التخطيط لحرب هجينة (مركّبة) ومتعدّدة الأبعاد، إلى إحداث شرخ بين الشعب والنظام الإسلاميّ، فإنّ الحضور الواعي وفي الوقت المناسب للشعب قد أحبط مخطّطاته. وتشهد فتنة عام ١٣٨٨ش، واضطرابات عام ١٤٠١ش، وكذلك الأحداث الأخيرة، جميعها على هذه الحقيقة، وهي أنّ العامل الأساسيّ للردع في الجمهوريّة الإسلاميّة ليس مجرّد الصواريخ والطائرات المسيّرة، بل

١. المشروع العامّ للفكر الإسلامي في القرآن.

«الإرادة الجماعيّة والبصيرة للشعب الإيرانيّ». وقد واجه أعداء الثورة، الذين كانوا يتوهّمون في وقت من الأوقات إمكان تكرار سيناريو الدول المجاورة في إيران، «ملاحم وطنيّة» مرارًا، من قبيل ملحمة ٢٢ دي، فأصيبوا باليأس من مخطّطاتهم. وفي هذا السياق، فإنّ ما ارتقى بدور الشعب من مجرّد «عامل مساعد» إلى «العامل الرئيس للأمن» هو بصيرته في تشخيص ماهيّة «الاضطراب المسلّح» بوصفه «نموذجًا جديدًا للحرب بالوكالة». وفي مثل هذه الظروف، تؤدّي القوى المسؤولة واجبها، ولكنّ نيران الفتنة لا تنطفئ من دون دخول الشعب إلى الميدان. وقد تحوّل هذا الدرس التاريخيّ اليوم إلى جزء من «استراتيجيّة الأمن الوطنيّ»، كما أنّ النظام الإسلاميّ، بالاعتماد على «التعاطف والتضامن الوطنيّ»، قد رسّخ قدرته الردعيّة على مختلف المستويات الصلبة والناعمة. وكما أكّد القائد الشهيد للثورة في خطابه الأخير: «عندما يدخل الشعب إلى الميدان ويتّخذ القرار، فإنّه يطفئ النيران ويحوّل ألسنة اللهب إلى رماد. وهذا ما حدث هذه المرّة أيضًا، ومن بعد ذلك أيضًا، بتوفيق الله، إذا طرأ حادث على البلاد، فإنّ الله تعالى سيبعث هذا الشعب لمواجهة الحوادث، وسينهي الشعب الأمر» (خامنه‌ای، ١٢/ ١١/ ١٤٠٤ش).

٣-٢. الفاعلون المتدنّون للسلطة

في مقابل الفاعلين المتعالين، توجد أربع فئات من الفاعلين المتدنّيين، وقد عرّفهم القرآن الكريم بخصائص دقيقة. ويعدّ القائد الشهيد للثورة هذه الفئات الأربع، استنادًا إلى الآية ٢٤ من سورة المؤمن (فرعون، وهامان، وقارون) والآية ٣٤ من سورة التوبة (الأحبار والرهبان)، من فاعلي السلطة المتدنّية (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، صص ٣٤٣ و ٣٤٧). وتتّحد هذه الفئات الأربع في ما بينها ضمن «مثلّث للسلطة في خدمة الطاغوت».

٣-٢-١. الفاعلون الطاغوتيّون (الفراعنة)

الطاغوت هو رأس النظام الجاهليّ والسلطة الطاغية في مواجهة الله تعالى. ويعرّف القائد الشهيد للثورة الطاغوت بأنّه «السلطة الاستبداديّة العليا المعادية للأنبياء»، التي تسعى، بالاعتماد على المال والسلطة والتزوير، إلى إبقاء المجتمع أسيرًا في ظلمات الجهل والهوى (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، ص ٣٤٣).

٣-٢-٢. الفاعلون السياسيّون (هامان/ الملأ)

يُسمّى هذا الفريق في القرآن «الملأ»، وهم رؤساء الطاغوت ووزراؤه والمقرّبون من مراكز سلطته. ويُعدّ هامان نموذجًا بارزًا لهذه الفئة، إذ يمهّد السبيل لحكومة فرعون. ويقول في تحليل دور الملأ: «من طبيعة الملأ أنّهم يتّخذون دائمًا موقفًا معارضًا للأنبياء ويخالفونهم، وكلّما ورد اسم الملأ في القرآن، كانوا بصدد التآمر على الأنبياء» (خامنه‌ای، ١٣٩٩ش، صص ٢٣٩-٢٤٠).

٣-٢-٣. الفاعلون الاقتصاديّون (قارون/ المترفون)

إنّ قارون هو رمز للثروة المتراكمة المقترنة بالظلم والفساد. وتعمل هذه الفئة، من خلال تراكم الثروة عن طريق النهب والربا، على تقسيم المجتمع إلى طبقتين: الفقراء والأغنياء، وتقف في مواجهة العدالة التوحيديّة. ويقول القائد الشهيد للثورة إنّ القارونيّين يحاربون الأنبياء؛ لأنّه في المجتمع التوحيديّ، لا مكان للفوارق الطبقيّة ونهب ثروات الشعب (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، صص ٣٣٦ - ٣٣٧).

٣-٢-٤. الفاعلون الفكريّون والثقافيّون (الأحبار والرهبان)

تشمل هذه الفئة علماء البلاط، والدعاة المضلّلين، وكلّ من يعمل، من خلال تحريف الدين وإضفاء المشروعيّة على ظلم الطاغوت، على إبقاء الناس في الجهل وعدم الوعي. ويشير إلى هؤلاء، استنادًا إلى الآية ٣٤ من سورة التوبة، بوصفهم

«عوائق طريق الله و موانعه»، الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله (خامنه‌ای، ۱۳۹۹ش، ص ۲۳۹).

۳-۳. علاقة الفاعلين المتدنّيين للسلطة

يرسم القائد الشهيد للثورة العلاقة بين هذه الفئات الأربع في صورة مثلّث للسلطة يعمل في خدمة الطاغوت. ففي هذا المثلّث، يمهّد هامان، أي الفاعلون السياسيّون، السبيل أمام الفراعنة، أي الطواغيت، لاكتساب السلطة، في حين يدعم قارون، أي الفاعلون الاقتصاديّون، الطاغوت بالمال والثروة، كما يقوم الأحبار والرهبان، أي الفاعلون الثقافيّون، بتبرير ظلمهم من خلال إضفاء المشروعيّة الدينيّة عليه. وتشكّل هذه الأضلاع الثلاثة، من خلال تفاعلها فيما بينها واعتمادها على الطاغوت، جبهةً واحدةً في مواجهة الأنبياء.

٤. النظام الغائيّ للسلطة: الأهداف والآفاق المستقبليّة

يشير النظام الغائيّ للسلطة إلى أهدافها النهائيّة وآفاقها المستقبليّة. ومن منظور القائد الشهيد للثورة، فإنّ الغاية النهائيّة للسلطة المتعالية ليست جمع الثروة ولا السعي إلى الهيمنة، بل «تحرير الإنسان من هيمنة الطواغيت الداخليّة والخارجيّة» و«تشكيل الأمّة الإسلاميّة الواحدة والحضارة الإسلاميّة الحديثة».

٤-١. التحرّر من الخرافات وأسر النفس

تتمثّل أوّل أهداف سلطة الأنبياء في تحرير العقول من الخرافات، وتحرير الإنسان من أسر الأهواء والرغبات في داخله، ومن الطواغيت والمستكبرين في الخارج. ويبيّن القائد الشهيد للثورة هذا الهدف استنادًا إلى قوله تعالى: «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (الأعراف، ١٥٧) (خامنه‌ای، ۱۳۹۷ش، ص ٣٦٤).

٤-٢. العدالة ومكافحة الاستكبار

يتمثّل الهدف الآخر للسلطة الإلهيّة في دعم المستضعفين، ومكافحة الظالمين، وإقامة العدالة الاجتماعيّة. ويرى في تفسير قوله تعالى: «نُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا...» (القصص، ٥)، أنّ هذه الإرادة الإلهيّة تمثّل سنّة تاريخيّة وعامّةً لا تختصّ ببني إسرائيل، بل هي جاريةٌ إلى يوم القيامة (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، صص ٢٩٠-٢٩٦).

٤-٣. تشكيل الأمّة الإسلاميّة الواحدة والحضارة الإسلاميّة الحديثة

تمثّل الغاية النهائيّة للسلطة المتعالية في تشكيل «أمّة واحدة» تتمحور حول التوحيد، ثمّ بناء «الحضارة الإسلاميّة الحديثة». ويرى القائد الشهيد للثورة أنّ الحجّ من أهمّ الوظائف التي تسهم في تحقيق هذا الهدف، ويعتقد أنّ مناسك الحجّ والاجتماع السنويّ للمسلمين يهيّئان الأرضيّة للوحدة، والتعاطف، والتماسك الاستراتيجيّ للأمّة (خامنه‌ای، ١٣٨٢ش، صص ١٧-١٨).

٤-٤. عزّة الأمّة الإسلاميّة واقتدارها

تمثّل الغاية النهائيّة في استعادة العزّة والاقتدار إلى العالم الإسلاميّ. ويقول سماحته إنّه إذا جرى التخطيط للحجّ على نحو صحيح، فإنّه «سيُوصل الأمّة الإسلاميّة، بعد مدّة ليست بالطويلة، إلى العزّة والسلطة اللتين تليقان بها» (خامنه‌ای، ١٣٨٢ش، ص ٢٥). وهذه العزّة لا تتجلّى في الهيمنة على الآخرين، بل في «الخدمة الملتزمة للبشريّة» و«الاستقلال السياسيّ والثقافيّ».

النتيجة

إنّ تبيين منظومة السلطة في فكر القائد الشهيد يقودنا إلى إدراك جوهري مفاده

أنّ السلطة، في هذا التصوّر، تمثّل «نظامًا ثلاثيّ الأبعاد مترابطًا»، بحيث لا يقع النظام الداخليّ (المبادئ والمصادر)، والنظام الفاعليّ (الفاعلون)، والنظام الغائيّ (الأهداف) على مستوى واحد، بل تنتظم في تراتبيّة وجوديّة. وبعبارة أخرى، فإنّ المبادئ الأنثروبولوجيّة والكونيّة التوحيديّة لا تحدّد مصادر السلطة فحسب، بل تميّز أيضًا الفاعلين الجديرين بها عن غير الجديرين، وتوجّه الغايات النهائيّة للسلطة كذلك. وهذا الانسجام العضويّ يحوّل السلطة من «أداة محايدة» إلى «رسالة إلهيّة ـ إنسانيّة»، تكون فيها «المعنويّة والروحانيّة» لا مجرّد غطاء ظاهريّ، بل جوهرًا أنطولوجيًّا للسلطة.

يُظهر التحليل الدقيق للنتائج أنّ نقطة الارتكاز في هذه المنظومة تتمثّل في نظريّة «المنطق المتميّز للسلطة المادّيّة والمعنويّة (الروحيّة)». ففي حين تتّبع السلطة المادّيّة منطق «المال والسلطة والتزوير» و«فرض الإرادة»، تخضع السلطة المعنويّة (الروحيّة) لمنطق «الإيمان والصبر» و«العمل الملتزم من أجل تحقيق القيم». وتكشف هذه الثنائيّة المنطقيّة عن إجابة المسألة الأساسيّة في دراسات السلطة: لماذا تنتصر السلطة المحدودة ظاهريًّا، على المدى البعيد، على السلطة الماديّة الهائلة؟ تكمن الإجابة في أنّ السلطة المعنويّة (الروحيّة)، اعتمادًا على المصدر الإلهيّ الذي لا ينفد، والظهير الشعبيّ الملتزم، تتمتّع بـ«الاستمراريّة التاريخيّة» و«الجاذبيّة الأخلاقيّة»، وهما أمران تفتقر إليهما السلطة المادّيّة بسبب طبيعتها الأداتيّة والفانية. وهذه هي السنّة الإلهيّة نفسها المتمثّلة في «غلبة الحقّ على الباطل» (القصص، ٥-٦)، وهي سنّة لا يمكن تفسيرها في النظريّات الغربيّة السائدة، التي تقتصر على التأكيد على العوامل المادّيّة والعقلانيّة القائمة على المنفعة، فحسب، بل ظلّت غائبة عنها غيابًا تامًّا.

من منظور النظرية السياسيّة، يقدّم هذا التصوّر تحوّلًا نموذجيًّا (باراديغميًّا) في مفهوم السلطة. ففي التعاريف الغربيّة الكلاسيكيّة، من فيبر إلى فوكو وناي،

اقترنت السلطة دائما بـ«الهيمنة» و«التحكّم» أو «التأثير»؛ أمّا في فكر القائد الشهيد، فإنّ السلطة لا ترتبط بـ«فاعل مهيمن»، بل بـ«فاعل ملتزم وخادم». وعلى هذا الأساس، تصبح السلطة في خدمة تحرير الإنسان من أسر النفس، وإقامة العدالة، وتشكيل الأمّة الواحدة، وصولًا إلى تحقيق العزّة الإسلاميّة. ويوفّر هذا التحوّل، ولا سيّما في تحليل فاعلي السلطة (وفق نموذج «مثلّث الطاغوت» في مقابل «نظام الولاية»)، أداة جديدة لتصنيف الأنظمة السياسيّة الإسلاميّة، ومعيارًا لقياس مدى مشروعيتها.

من الناحية المنهجيّة، أظهرت هذه المقالة، من خلال توظيف إطار «الأنظمة الثلاثة» ومنهج الدلالة، إمكان استخراج الفكر السياسي لقائد فقيه بصورة منهجيّة واجتهاديّة من خلال أقواله وتفاسيره القرآنيّة، والتوصّل إلى نموذج عام قابل للتعميم لدراسات السلطة في العالم الإسلاميّ. ويوفّر هذا النموذج أرضيّة مناسبة للبحوث المستقبليّة في موضوعات من قبيل «العلاقة بين السلطة والعدالة»، و«مبادئ السلطة الناعمة في القرآن»، و«فاعلي السلطة في سيرة المعصومين»، كما يمكن اعتماده بوصفه مقاربة أصيلة في مواجهة النظريّات المستوردة في العلوم السياسيّة، والاستفادة منه من قبل الباحثين وصنّاع السياسات في العالم الإسلاميّ.

في نهاية المطاف، إنّ السلطة السياسيّة في هذه المنظومة هي «سلطة متعالية غائيّة التوجّه»، لم تشرّع وتُنظّم من أجل بقائها الذاتيّ، بل من أجل «بلوغ الإنسان كمال القرب الإلهيّ والحياة الطيّبة». ويرتقي هذا التصوّر بالإسلام من مجرّد «أيديولوجيا فرديّة محضة» إلى «نظام حضاريّ قائم على السلطة الملتزمة»، ويثبت أنّ السلطة تكون أصيلة ومشروعة متى استطاعت أن تجسّد «الحكمة الإلهيّة» (المشتملة على العدل، والحرّيّة المسؤولة، والكرامة الإنسانيّة) في صميم الحياة الاجتماعيّة.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن شعبة الحراني، حسن بن علي. (١٤٠٤هـ). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ (الطبعة الثانية). قم: مؤسسة النشر الإسلامي (التابعه) لجماعة المدرسين.

ارجینی، حسین؛ لك‌زائی، رضا. (١٣٩٨ش). ایضاح مفهومی قدرت در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی رحمه‌الله. معرفت سیاسی، شمارهٔ ٢٢، صص ٩٣-١٠٨.

تیندر، گلن. (١٣٧٤ش). تفکر سیاسی (مترجم: محمود صدری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٤ش). قرآن در نهج البلاغة. پژوهش های فقهی، سال اول، شماره ٢، صص ٥-٢٨.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٦٨/٠٨/١٨ش). تفسیر سوره ملك (آیات ١ و ٢). قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24584.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٨/٠٨/٢٢ش). بیانات در دیدار جمعی از پاسداران انقلاب اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2980.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٢/١٠/٠٤ش). بیانات در مراسم مشترك دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3209.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٤٠٤/١١/١٢ش). بیانات در دیدار اقشار مردم به مناسبت چهل‌وهفتمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=62530

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲ش). صحیفهٔ حج: مجموعه سخنان و پیام‌های مقام معظم رهبری. تهران: مشعر.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰٤/۰۹ش). بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه امام حسین‌علیه‌السلام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=40055

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (چاپ بیستم). تهران: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی).

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸ش). شرح بخش‌هایی از نهج‌البلاغه. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹ش). بیان قرآن: تفسیر سوره برائت (چاپ چهارم). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۰۱/۰۳ش). سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45227

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۰ش). ثلاث رسائل في‌الجهاد (بیانات رهبر معظّم انقلاب در بحث جهاد). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۲ش). تفسیر سوره حشر. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٥٤ش). گفتاری در باب صبر. تهران: انتشارات غدیر.

العراقي، ضياء الدين. (۱۳٦۱ش). بدائع الأفكار في الأصول (تقريرات ميرزا هاشم الآملي، ج۱). النجف الأشرف: المطبعة العلمية.

لك‌زائی، رضا. (۱٤۰۰ش). کارگزاران قدرت از منظر رهبر شهید انقلاب. دیدگاه‌های راهبردی ولی فقیه، ۲(٥)، صص ۷۰-٥۳.

لك‌زائی، رضا. (١٤٠١ش). منابع قدرت نرم متعالی از منظر رهبر معظم انقلاب حضرت امام خامنه‌ای. دیدگاه‌های راهبردی ولی فقیه، ٣(٦)، صص ٢٢-٧.
لك‌زائی، رضا. (١٤٠١ش). منطق قدرت مادی و معنوی از دیدگاه امام خامنه‌ای. دیدگاه‌های راهبردی ولی فقیه، ٣(٨)، صص ٥٣-٣٩.
لك‌زائی، رضا. (١٤٠٢ش). منطق قدرت معنوی؛ مسئله‌ای جدید در مطالعات قدرت. فقه و سیاست، ٤(٧)، صص ١٧٠-١٤٣.
لك‌زائی، رضا. (١٤٠٣ش). عوامل تزلزل قدرت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای. دیدگاه‌های راهبردی ولی فقیه، ٥(١١)، صص ١٢٨-١١٥.
لك‌زائی، رضا. (٢٠٢٠م). خطاب المقاومة في الساحة الدولية مع التاكيد على منشور الخطوة الثانية. المصطفى، ١(٢)، صص ٨٦-٥٩.
لك‌زائی، رضا. (٢٠٢١م). أبعاد المقاومة في فكر قائد الثوره سماحة آية الله العظمى الخامنئي. المصطفى، ١(٢)، صص ١٣٣-١٠٣.
لك‌زائی، رضا. (٢٠٢٢م). السلطة السياسية في فكر الإمام الخميني﵀. الفكر السياسي الإسلامي، ٢(٣)، صص ٣٤-٧١.
لك‌زائی، شریف. (١٤٠٤ش). رویارویی تمدنی: مواجههٔ نظری و عملی امام موسی صدر با رژیم صهیونیستی. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ٨(١٦)، صص ٣٨-٢١.
لوکس، استیون. (١٣٧٠ش). قدرت، فرانسانی یا شکوه شیطانی (مترجم: فرهنگ رجایی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
مظفر، محمدرضا. (١٤٣٠هـ). المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
مورگنتا، هانس جی. (١٣٨٤ش). سیاست میان ملت‌ها (مترجم: حمیرا مشیرزاده، چاپ سوم). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.

نای، جوزف. (۱۳۸۹ش). قدرت نرم (مترجمان: محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری؛ با مقدمهٔ اصغر افتخاری، چاپ چهارم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
نای، جوزف. (۱۳۹۲ش). آینده قدرت (مترجم: احمد عزیزی). تهران: نشر نی.
وبر، ماکس. (۱۳۸٤ش). اقتصاد و جامعه (مترجمان: عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمارزاده). تهران: سمت.

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

A Political Interpretation of Islamic Unity: Necessities, Strategies, and Obstacles in the Thought of Martyr Ayatollah Khamenei*

Morteza Gharasban Rouzbahani
Researcher, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Email: m.gharasban@isca.ac.ir

Abstract

This article employs qualitative content analysis to examine the political interpretation of Islamic unity in the thought of Martyr Ayatollah Khamenei. It argues that, within his intellectual framework, Islamic unity is not merely an ethical recommendation or an expression of emotional solidarity among Muslims; rather, it constitutes a political and civilizational strategy aimed at preserving the Islamic *Ummah*, resisting external domination, and reconstructing the collective power of Muslims. The central question of the study is how Islamic unity is understood and what functions it performs in the Leader's political thought, and how this conception differs from interpretations that are exclusively jurisprudential, theological, or merely exhortatory. This question gains particular significance in light of the contemporary crises confronting the Muslim world, including

* Gharasban Rouzbahani, M. (2026). A Political Interpretation of Islamic Unity: Necessities, Strategies, and Obstacles in the Thought of Martyr Ayatollah Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 260-294.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75444.1080

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/07/08 ● **Revised:** 2025/09/15 ● **Accepted:** 2025/11/10 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

sectarian conflicts, takfiri movements, interventions by hegemonic powers, media warfare, and the widening of identity-based divisions—all of which undermine the cohesion, independence, and strength of the Islamic world.

The principal objective of this article is to explain the political interpretation of Islamic unity by focusing on its necessities, strategies, and obstacles. In this context, the study demonstrates that, in the thought of Martyr Ayatollah Khamenei, Islamic unity does not require eliminating doctrinal or sectarian differences; rather, it entails their prudent management on the basis of common principles, the higher interests of the Islamic *Ummah*, and the avoidance of conflict. Accordingly, unity is understood not merely as an intra-religious concern but as a concept fundamentally connected with the security, identity, independence, and civilizational future of the Muslim world. The article also clarifies the relationship between Islamic unity and resistance to systems of domination, showing how Muslim solidarity can strengthen collective power and prevent the erosion of the Islamic community's capacities.

The study adopts qualitative content analysis as its methodological approach. Research data were collected from the Holy Qur'an, together with speeches, messages, and written works concerning Islamic unity. These materials were subsequently categorized and analyzed thematically under three principal dimensions: necessities, strategies, and obstacles. The objective of this method is not merely to compile selected statements or provide a descriptive account of views but to identify the underlying conceptual framework governing the political understanding of unity. Accordingly, the article examines Islamic unity as part of a coherent conceptual system and formulates it as an integral component of the political understanding of religion within the Islamic world.

The findings indicate that Islamic unity, in the thought of Martyr Ayatollah Khamenei, possesses a distinctly political, civilizational, and anti-hegemonic character. It is closely linked to concepts such as

independence, resistance, Islamic awakening, and the reconstruction of the collective power of Muslims. Within this framework, unity serves as a means of preserving the cohesion of the Islamic *Ummah*, preventing the fragmentation of the Muslim world, and strengthening the defensive and political capacities of Muslims in confronting common adversaries. Another significant finding is that theological and jurisprudential differences do not, in themselves, constitute obstacles to unity. Rather, the principal threat arises when such differences evolve into hostility, conflict, and social division. Consequently, unity should be understood as resting upon the avoidance of discord, mutual respect, and collective deliberation in addressing shared challenges.

Regarding practical strategies, the article emphasizes the importance of highlighting common Islamic values, strengthening Islamic brotherhood, enhancing religious and political awareness, managing sectarian differences constructively, promoting solidarity among Muslim intellectuals and societies, concentrating on common external threats, and supporting the Palestinian cause. These strategies demonstrate that unity is not a passive or merely rhetorical project but one that must be translated into meaningful social and political action.

The article also identifies two categories of obstacles: internal and external. Internal obstacles include religious ignorance and misunderstanding, sectarian prejudice, extremism, *takfīr* (the excommunication of fellow Muslims), and the transformation of scholarly disagreements into social and political conflicts. External obstacles consist of the divisive policies of hegemonic powers, the exploitation of sectarian differences by colonial and neo-colonial actors, extremist takfiri movements, and media warfare, all of which contribute to weakening the cohesion of the Islamic *Ummah*.

The article concludes that, according to both the Qur'anic perspective and the thought of Martyr Ayatollah Khamenei, Islamic unity is a political and civilizational strategy for safeguarding the Islamic *Ummah*, resisting foreign domination, and restoring the

strength of Muslims. Such unity is an essential condition for preserving the identity and authority of the Muslim community, and its realization requires emphasizing shared values, strengthening Islamic brotherhood, enhancing political and religious insight, and managing differences according to the higher interests of the *Ummah*. The principal contribution of this study lies in moving beyond emotional and purely normative interpretations of unity by analyzing it within the broader relationship between religion, politics, and power. From this perspective, Islamic unity does not entail eliminating diversity; rather, it seeks to organize diversity in the service of convergence, resistance, and the construction of the collective power of the Islamic world.

Keywords
Islamic Unity; Political Interpretation of Unity; Martyr Ayatollah Khamenei; Islamic Ummah; Qualitative Content Analysis; Islamic Convergence.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة؛ الضرورات والآليّات والمعوّقات في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي

مرتضى غرسبان روزبهاني
باحث رسمي في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، إيران.
m.gharasban@isca.ac.ir

الملخّص

تتناول هذه المقالة، باستخدام منهج تحليل المحتوى الكيفيّ، التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي، وتبيّن أنّ الوحدة الإسلاميّة في هذه المنظومة الفكريّة ليست مجرّد توصية أخلاقيّة أو تضامن عاطفيّ بين المسلمين، بل هي استراتيجيّة سياسيّة وحضاريّة للحفاظ على الأمّة الإسلاميّة، ومواجهة الهيمنة الخارجيّة، وإعادة بناء القوّة الجماعيّة للمسلمين. وتتمثّل الإشكاليّة الرئيسة للبحث في تبيين معنى الوحدة الإسلاميّة ووظيفتها في فكر قائد الثورة، وكيفية تمييزها عن القراءات الفقهيّة أو الكلاميّة أو الوعظيّة البحتة. ويُطرح هذا السؤال في ظلّ الظروف التي يواجه فيها العالم الإسلاميّ أزمات من قبيل النزاعات المذهبيّة، والتيّارات التكفيريّة، وتدخّلات القوى المهيمنة، والحرب الإعلاميّة، واتّساع الفجوات الهويّاتيّة؛ وهي

* غرسبان روزبهاني، مرتضى. (٢٠٢٦). التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة؛ الضرورات والآليّات والمعوّقات في فكر القائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٢٦٠-٢٩٤.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75444.1080

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٠٨ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/١٥ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

أزمات تفضي إلى إضعاف التماسك والاستقلال والقوّة في العالم الإسلاميّ.

والهدف الرئيس للمقالة هو تبيين التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة، مع التركيز على الضرورات والآليّات والمعوّقات التي تحول دون تحقّقها. وفي هذا الإطار، يسعى البحث إلى بيان أنّ الوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي لا تعني إلغاء الاختلافات المذهبيّة، وإنّما تعني إدارتها إدارةً واعيةً على أساس المشتركات، والمصالح العليا للأمّة، وتجنّب التنازع. ومن ثمّ، فإنّ الوحدة، وفق هذا المنظور، ليست أمرًا مذهبيًّا داخليًّا محضًا، بل ترتبط بالأمن والهويّة والاستقلال والمستقبل الحضاريّ للعالم الإسلاميّ. كما تسعى المقالة إلى توضيح العلاقة بين الوحدة الإسلاميّة ومواجهة نظام الهيمنة، وبيان كيف يمكن لتقارب المسلمين أن يسهم في تعزيز القوّة الجماعيّة والحيلولة دون استنزاف طاقات الأمّة الإسلاميّة.

منهج البحث هو تحليل المحتوى الكيفيّ. وقد جُمعت بيانات البحث من آيات القرآن الكريم، والخطب، والرسائل، والأعمال المكتوبة ذات الصلة بالوحدة الإسلاميّة، ثم جرى تحليلها من خلال التصنيف والتحليل الموضوعيّ ضمن ثلاثة محاور رئيسة، هي: الضرورات، والآليّات، والمعوّقات. ويهدف هذا المنهج إلى استنباط النموذج الدلاليّ الحاكم على الفكر السياسيّ للوحدة، لا إلى مجرّد النقل الانتقائيّ للأقوال أو العرض الوصفيّ للآراء. وبناءً على ذلك، تدرس المقالة الوحدة الإسلاميّة ضمن منظومة مفاهيميّة متماسكة، وتصوغها بوصفها جزءًا من الفهم السياسيّ للدين في العالم الإسلاميّ.

تُظهر نتائج البحث أنّ الوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي ذات طبيعة سياسيّة وحضاريّة ومناهضة للهيمنة. وترتبط هذه الوحدة ارتباطًا مباشرًا بمفاهيم من قبيل الاستقلال، والمقاومة، والصحوة الإسلاميّة، وإعادة بناء القوّة الجماعيّة للمسلمين. وفي هذا الإطار، تمثّل الوحدة سبيلًا للحفاظ على تماسك الأمّة، والحيلولة دون تجزئة العالم الإسلاميّ، وتعزيز القدرة الدفاعيّة والفاعليّة للمسلمين في مواجهة أعدائهم المشتركين. ومن النتائج المهمّة الأخرى أنّ الاختلافات المذهبيّة والفقهيّة لا تشكّل، في حدّ ذاتها، عائقًا أمام الوحدة، وإنّما يتمثّل التهديد الرئيس في تحويل هذه الاختلافات إلى خصومة ونزاع وانقسام اجتماعيّ. ومن ثمّ، ينبغي فهم الوحدة على أساس عدم التنازع، والاحترام المتبادل، والتشاور في مواجهة التهديدات المشتركة.

في قسم الآليّات، تؤكّد المقالة على إبراز المشتركات الإسلاميّة، وتعزيز الأخوّة الإسلاميّة، والارتقاء بالوعي الدينيّ والسياسيّ، وإدارة الاختلافات المذهبيّة، وتعزيز التقارب بين النُّخب والمجتمعات الإسلاميّة، والتركيز على العدوّ المشترك، ودعم قضيّة فلسطين. وتبيّن هذه الآليّات أنّ الوحدة ليست مشروعًا سلبيًّا أو مجرّد شعار، بل ينبغي أن تتحوّل إلى فعل اجتماعيّ وسياسيّ. وفي

قسم المعوّقات، تحدّد المقالة مستويين من المعوّقات: داخليّة وخارجيّة. وتشمل المعوّقات الداخليّة الجهل وسوء الفهم الدينيّ، والتعصّبات الطائفيّة، والتطرّف، والتكفير، وتحويل الاختلافات العلميّة إلى صراعات اجتماعيّة. أمّا المعوّقات الخارجيّة فتشمل السياسات التفريقيّة للقوى الاستكباريّة، واستغلال المستعمرين للاختلافات المذهبيّة، والتيّارات التكفيريّة، والحرب الإعلاميّة، التي تعمل جميعًا على إضعاف تماسك الأمّة الإسلاميّة.

والنتيجة النهائيّة للمقالة هي أنّ الوحدة الإسلاميّة، في منطق القرآن وفكر الشهيد آية الله الخامنئي، تمثّل استراتيجيّة سياسيّة وحضاريّة لصيانة الأمّة الإسلاميّة، ومواجهة الهيمنة الخارجيّة، وإعادة بناء قوّة المسلمين. وتُعدّ هذه الوحدة شرطًا للحفاظ على هويّة الأمّة واقتدارها، ويتطلّب تحقيقها إبراز المشتركات، وتعزيز الأخوّة، وزيادة الوعي السياسيّ والدينيّ، وإدارة الاختلافات على أساس المصالح العليا. وتتمثّل إضافة البحث في أنّه يتجاوز بالوحدة مستوى التصوّرات العاطفيّة والتوصيات الإرشاديّة، ويحلّلها في إطار العلاقة بين الدين والسياسة والقوّة. ومن هذا المنظور، لا تعني الوحدة الإسلاميّة إلغاء الاختلافات، بل تنظيمها وتوجيهها نحو التقارب والمقاومة وبناء القوّة الجماعيّة للعالم الإسلاميّ.

الكلمات المفتاحيّة

لوحدة الإسلاميّة، التفسير السياسيّ للوحدة، الشهيد آية الله الخامنئي، الأمّة الإسلاميّة، تحليل المحتوى الكيفيّ، التقارب الإسلاميّ.

المقدّمة

إنّ موضوع التقارب في العالم الإسلاميّ له جذور ضاربة في القدم في الأدبيّات السياسيّة والقانونيّة للمسلمين، وتعبّر مفاهيم من قبيل الأمّة الواحدة، ودار الإسلام، والأخوّة الإسلاميّة، عن رسوخ هذا الهاجس في تاريخ الفكر الإسلاميّ. ومع ذلك، فقد تجاوزت الوحدة الإسلاميّة في العصر المعاصر، ولا سيّما بعد اتّساع نطاق الاستعمار وتدخّلات نظام الهيمنة في الأراضي الإسلاميّة، كونها مجرّد طموح دينيّ وحضاريّ، وأصبحت ضرورة سياسيّة للحفاظ على وجود الأمّة. وقد اعتمدت القوى الاستعماريّة، بهدف احتواء طاقات العالم الإسلاميّ، من جهة على تعزيز التعصّبات القوميّة والنزعات الوطنيّة، ومن جهة أخرى على تعميق الانقسامات الطائفيّة بين المسلمين. وفي مثل هذه الأجواء، تحوّلت مسألة الوحدة إلى واحدة من أكثر القضايا الفكريّة والسياسيّة جوهريّة في العالم الإسلاميّ. كما حذّر الإمام الخميني رحمه الله من هذا النهج التفريقيّ، وعدّه خطراً جدّيًّا على الأمّة الإسلاميّة، وأكّد في هذا الإطار ضرورة تعزيز التضامن بين المسلمين (خميني، ١٣٦٨ش، ج١٣، ص ٢٠٩).

وقد تواصل هذا النهج، بعد الإمام الراحل، في فكر الشهيد آية الله الخامنئي وسيرته العمليّة بمزيد من الانسجام. وفي هذه المنظومة الفكريّة، لا تمثّل الوحدة الإسلاميّة تدبيرًا مرحليًّا ولا مجرّد توصية أخلاقيّة، بل هي مبدأ منبثق من الأسس القرآنيّة ومرتبط بالوقائع الملموسة في العالم الإسلاميّ. وانطلاقًا من ذلك، ترتبط الوحدة في فكره بمفاهيم من قبيل صيانة الأمّة، ومواجهة الهيمنة الخارجيّة، وإدارة الاختلافات الداخليّة، وتعزيز الوعي السياسيّ، وإعادة بناء القوّة الجماعيّة للمسلمين. ومن هذا المنظور، تنطوي الوحدة الإسلاميّة على تفسير سياسيّ يميّزها عن التصوّرات العاطفيّة أو الأخلاقيّة أو الفقهيّة المحضة.

تمثّل الإشكاليّة الرئيسة لهذا البحث في تبيين التفسير السياسيّ للوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي، مع التركيز على ثلاثة محاور، هي: الضرورات، والآليّات، والمعوِّقات. وتنبع أهمّيّة هذه المسألة من أنّ العالم الإسلاميّ يواجه في الظروف الراهنة مجموعة من الأزمات المتشابكة، من بينها تصاعد النزاعات المذهبيّة، واتّساع نطاق التيّارات التكفيريّة، وتدخّلات القوى المهيمنة، والحرب الإعلاميّة، وإعادة إنتاج الانقسامات الهويّاتيّة. وفي مثل هذه الظروف، فإنّ إعادة قراءة الوحدة الإسلاميّة من منظور سياسيّ وحضاريّ لا تُعدّ مجرّد بحث نظريّ، بل تمثّل ضرورة لفهم العلاقة بين الدين والقوّة والتضامن في الحياة الجماعيّة للمسلمين.

تُظهر مراجعة الدراسات السابقة أنّه على الرغم من تأليف العديد من الدراسات حول الوحدة الإسلاميّة، وتقريب المذاهب، وتقارب الأمّة الإسلاميّة، فإنّ قسمًا مهمًّا من هذه الدراسات إمّا بقي في مستوى العموميّات المفاهيميّة، وإمّا اكتفى بعرض الآراء عرضًا وصفيًّا. كما أشارت بعض البحوث إلى مواقف الشهيد آية الله الخامنئي من قضايا الأمّة الإسلاميّة، وفلسطين، وتقريب المذاهب، والصحوة الإسلاميّة، إلّا أنّ التفسير السياسيّ للوحدة في منظومته الفكريّة، بوصفه إطارًا مستقلًّا ومنسجمًا وقائمًا على الأسس القرآنيّة، لم يكن، إلى حدّ كبير، موضوعًا للتحليل المباشر. ومن ثمّ، تتمثّل الإضافة العلميّة للبحث الحاضر في أنّه، من خلال التمييز بين التفسير السياسيّ للوحدة والتصوّرات الأخلاقيّة أو الاعتقاديّة أو الإرشاديّة المحضة، يعيد قراءة الوحدة الإسلاميّة بوصفها استراتيجيّة لبناء القوّة الجماعيّة، والحدّ من التفرقة، ومواجهة نظام الهيمنة.

أُجري هذا البحث باستخدام منهج تحليل المحتوى الكيفيّ. وقد جُمعت بيانات البحث من آيات القرآن الكريم، وكذلك من الخطابات والرسائل والأعمال المكتوبة ذات الصلة بموضوع الوحدة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي. وكان معيار

اختيار هذه النصوص هو ارتباطها المباشر بمسألة الوحدة الإسلاميّة، وتقريب المذاهب، والأمّة الإسلاميّة، ومعرفة العدوّ، وتقارب المسلمين. ث ثمّ نُظّمت البيانات، خلال عمليّة الترميز والتصنيف، ضمن ثلاثة محاور رئيسة، هي: الضرورات، والآليّات، والمعوّقات، وحُلّلت في ضوئها. ويتيح هذا المنهج، بدلًا من نقل الآراء بصورة متفرّقة، استخراج النمط الدلاليّ الحاكم للتفسير السياسيّ للوحدة في فكره وتبيينه.

١. مفهوم الوحدة

١-١. المفهوم اللغويّ للوحدة

إنّ لفظ «الوحدة» مشتقّ من الجذر «و ح د» في اللغة العربيّة، ويدلّ في أصله على معنى الاتّحاد والانفراد، في مقابل الكثرة. وقد بيّن ابن منظور دلالة هذا الجذر، فعدّ «واحد» أصلًا في الدلالة على الوحدانيّة، واستعمل «وحده» و«الوحدة» للدلالة على الانفراد والتفرّد (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ذيل «وحد»). كما أورد الفيروزآبادي في القاموس المحيط «الوحدة» بمعنى الانفراد والاتّحاد؛ وهو تعريف يدلّ على أنّ هذه الكلمة في أصلها اللغويّ تشير إلى حالة الواحديّة في مقابل التعدّد والتشتّت (الفيروزآبادى، ١٤١٥هـ، ذيل «وحد»).

وفي المصادر الفارسيّة، حُفظت هذه الدلالة أيضًا. فقد أورد معجم دهخدا «الوحدة» بمعاني «التحوّل إلى الواحد»، و«الوحدانيّة»، و«التفرّد»، و«الانفراد»، ووضعها في بعض الاستعمالات في مقابل الكثرة والتشتّت (دهخدا، ١٣٧٧، ذيل «وحدت»). وبناءً على ذلك، فإنّ الوحدة، من المنظور اللغويّ، تعني الوحدانيّة والاتّحاد وتجنّب التفرّق. ويمهّد هذا المعنى اللغويّ أيضًا لفهم الوحدة الإسلاميّة اصطلاحًا؛ أي إنّ الوحدة الإسلاميّة تشير إلى تقارب المسلمين وتنسيق مواقفهم على محور المشتركات، لا إلى إلغاء جميع الاختلافات والتمايزات.

١-٢. التعريف الاصطلاحيّ للوحدة

إنّ «الوحدة الإسلاميّة» في فكر الشهيد آية الله الخامنئي مفهوم استراتيجيّ وسياسيّ يتجاوز الوحدة الجغرافيّة أو توحيد المذاهب. ويؤكّد أنّ المقصود بالوحدة ليس تحويل المذاهب بعضها إلى بعض، بل يتمثّل محورها الرئيس في «عدم التنازع»: «ليس مرادنا من الوحدة الإسلاميّة توحيد العقائد والمذاهب الإسلاميّة، وإنّما مرادنا من وحدة العالم الإسلاميّ عدم التنازع: وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا» (خامنه‌ای، ٣٠/ ٠٥/ ١٣٨٥ش). ومن هذا المنظور، فإنّ الاختلافات الكلاميّة والفقهيّة بين الفِرَق المختلفة لا تشكّل عائقًا أمام الوحدة في رؤيته؛ بل إنّ اتّحاد المسلمين يعني أن تتضافر الفِرَق الإسلاميّة المختلفة حقيقةً في مواجهة أعداء الإسلام، وأن تتعاون وتتآزر وتتبادل الرأي والفكر» (خامنه‌ای، ٢٤/ ٠٧/ ١٣٦٨ش).

في هذا التفسير، تتعلّق الوحدة الإسلاميّة بصيانة المصالح العليا للأمّة. ويقول القائد الشهيد، في تبيين هذا التوجّه الاستراتيجيّ: «إنّ المراد من الوحدة هو الوحدة في صيانة مصالح الأمّة الإسلاميّة. فعلينا أوّلًا أن نشخّص أين تكمن مصالح الأمّة الإسلاميّة وما هي، ثمّ نتوافق على العمل في سبيل تلك المصالح؛ وأن ننظر إلى ما تحتاج إليه الأمّة الإسلاميّة اليوم، ومن الذي ينبغي أن نعاديه، وكيف ينبغي أن تكون هذه العداوة، ومن الذي ينبغي أن نواليه، وكيف ينبغي أن تكون هذه الموالاة؛ فالمقصود هو: توحيد العمل في مواجهة مخطّطات الاستكبار (خامنه‌ای، ٢٢/ ٠٧/ ١٤٠١ش). وهذا التصوّر، الذي ينسجم مع رؤية المصلحين التقريبيّين، من أمثال الشيخ شلتوت، والمفكّرين المعاصرين في ضرورة إدارة الاختلافات على محور المشتركات، لا يرى الوحدة بمعنى إلغاء التعدّد المذهبيّ، بل بمعنى تنظيم العلاقة بين المذاهب على أساس المصالح المشتركة للأمّة الإسلاميّة. وبناءً على ذلك، يمكن تعريف الوحدة الإسلاميّة على النحو الآتي:

«تقارب أتباع المذاهب الإسلاميّة وتعاونهم العمليّ مع الحفاظ على هويّتهم المذهبيّة، على محور المشتركات الاعتقاديّة والمصالح العليا للأمّة، بهدف تجنّب النزاع ومواجهة التهديدات المشتركة في مجال السياسة والحضارة الإسلاميّة».

٢. ضرورة الوحدة الإسلاميّة

في الوقت الحاضر، وفي ظلّ الظروف التي يبذل فيها أعداء الإسلام قصارى جهودهم لمحاربة الإسلام ومواجهته، تبدو الوحدة الإسلاميّة أكثر ضرورةً من أيّ وقت مضى، ولن يترتّب على الانشغال بالخلافات والمسائل المُثيرة للفرقة سوى هدر الطاقات والاستثمارات، وإتاحة المجال للعدوّ لاستغلال هذه الخلافات. ويمكن إثبات ضرورة «الوحدة الإسلاميّة» من جوانب متعدّدة.

٢-١. التأكيد على الوحدة في الآيات والروايات

لقد أوصى القرآن الكريم في آيات عديدة بوحدة الأمّة الإسلاميّة. ومن ذلك ما ورد في سورة آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣).

ينظر الإسلام إلى مبدأ الوحدة والاتّحاد من منظوره السياسيّ والاجتماعيّ، ويؤكّد أهمّيّته بين البشر والمسلمين وأتباع الأديان الإلهيّة. وقد دعا القرآن الكريم، بهدف تحقيق الوحدة في ظلّ وحدة العقيدة، المؤمنين إلى أن يكون بعضهم إخوةً لبعض، فقال تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). وقد ترسّخت رابطة الأخوّة والمودّة بين المسلمين في المدينة المنوّرة إلى حدّ أنّهم كانوا، لمدّة من الزمن بعد عقد المؤاخاة، يتوارثون فيما بينهم، إلى أن نزل قوله تعالى : «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ» (الأنفال، ٧٥)، فَنُسخ هذا الحكم. إنّ القرآن الكريم، وبغضّ النظر عن معنى الوحدة بين الشيعة والسنّة، يَعُدُّ الاختلافَ بصورةٍ عامّة من أسوأ العذاب، ويقول في ذلك: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا

جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران، ١٠٥).

تقوم الأسس الروائيّة للوحدة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ على مبادئ من قبيل لزوم الالتزام بالجماعة، واعتبار التقارب رحمةً، وذمّ التفرّق. وفي السيرة النبويّة، عُرّفت ضرورة الحفاظ على انسجام الأمّة بوصفها سندًا إلهيًّا، واعتُبر كلّ نوع من أنواع التصدّع والتفرّق مناقضًا للنهج الإلهيّ ومنسجمًا مع إرادة الشيطان (المحمدي الري شهري، ١٤٢٢هـ، ج٦، ح ٢٤٣٤؛ المتقي الهندي، ١٤١٩هـ، ج١، ح ١٠٣١ و ٢٠٢٤٢). ويتجلّى هذا النهج في كلام أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا، من خلال التأكيد على ضرورة التلاحم، والإيثار المتبادل، وتجنّب كلّ أشكال التفرّق، والحزم في الحفاظ على التماسك الاجتماعيّ، بما يدلّ على أصالة هذا المفهوم في الحوكمة الدينيّة (السيد رضي، ١٤١٤هـ، الرسالة ٤٧).

٢-٢. الوحدة بوصفها عقلانيّةً سياسيّةً واستراتيجيّةً لبقاء الأمّة

في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام، يمثّل نمط «تقدير المصلحة السياسيّة» للحفاظ على كيان الإسلام في مواجهة التهديدات الخارجيّة الأساس الرئيس للوحدة. وقدّم الإمام علي عليه السلام في مرحلة كانت فيها مقوّمات وجود الأمّة الإسلاميّة الناشئة تواجه مخاطر جديّة من جانب الأعداء الخارجيّين، التماسك الداخليّ على أي أمر آخر، من خلال اعتماد استراتيجيّة التسامح وتجنّب المنازعة. ويجسّد هذا النهج عقلانيّةً سياسيّةً في ترتيب الأولويّات، من خلال تقديم «الحفاظ على النظام الإسلاميّ» على المنازعات الداخليّة؛ وهو ما يدلّ على إدراك الإمام عليه السلام الدقيق لضرورة الوحدة من أجل بقاء الحضارة الإسلاميّة في مواجهة انتهازيّة الأعداء. وفي الواقع، فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام، بتضحيته بحقّه الشخصيّ في سبيل المصالح العليا للإسلام، خلّد نموذجًا لـ«الممارسة السياسيّة الوحدويّة» كان هدفها النهائيّ تحقيق اقتدار العالم الإسلاميّ وانتصاره.

ويؤكّد الشهيد آية الله الخامنئي، انطلاقًا من المنطق نفسه، أنّ الوحدة ليست تكتيكًا مرحليًّا، بل شرطًا مسبقًا لتحقيق أقصى استفادة من الطاقات الحضاريّة للإسلام. ومن وجهة نظره، يرتبط التضامن بين المسلمين ارتباطًا مباشرًا بمؤشّر «العزّة»، بحيث يقول: «كلّما اقترب المسلمون في العالم من الإسلام، ذاقوا طعم العزّة بصورة أفضل؛ وكلّما كانوا أكثر اتّحادًا فيما بينهم، أتيحت لهم الاستفادة من الإسلام بصورة أكبر» (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٨/ ١٣٧٧ش). ووفقًا لهذا المنظور، فإنّ محور الوحدة في الإسلام لا يتمثّل في المصالح الخاصّة لجماعة أو مذهب معيّن، بل تعود منفعته وصلاحه إلى كيان العالم الإسلاميّ بأسره، ويمهّد لتحقيق القوّة الحضاريّة في الساحة الدوليّة: «إنّ اتّحاد العالم الإسلاميّ والاهتمام بمحور الوحدة في الإسلام يعود بالنفع على العالم الإسلاميّ بأسره» (خامنه‌ای، ٢١/ ١١/ ١٣٧٥ش).

٢-٣. الأهمّيّة الاستراتيجيّة للوحدة

إنّ وحدة الأمّة الإسلاميّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، ولا سيّما في المنظومة الفكريّة للقائد الشهيد آية الله الخامنئي، ليست مجرّد توصية أخلاقيّة، أو مصلحة مرحليّة، أو تكتيكًا سياسيًّا، بل تُعدّ ضرورةً حيويّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً واستراتيجيّةً للحفاظ على قوّة الأمّة الإسلاميّة وعزّتها. ومن هذا المنطلق، لا تملك الوحدة بُعدًا شكليًّا أو بروتوكوليًّا، بل ينبغي النظر إليها بوصفها مبدأً أساسيًّا في عمليّة صنع السياسات وفي الفعل الجماعيّ للعالم الإسلاميّ. وفي هذا السياق، يصرّح سماحته بأنّ وحدة المسلمين «قضيّة استراتيجيّة»، وليست «قضيّة تكتيكيّة أو مصلحيّة»؛ والغاية منها تقليص الخلافات المذهبيّة والطائفيّة وإزالتها، وهي الخلافات التي تخدم في نهاية المطاف أعداء الإسلام (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠١/ ١٣٦٩ش). وبناءً على ذلك، تتجاوز الوحدة، في هذا المنظور، مستوى العلاقات المذهبيّة بين

الشيعة والسنّة، وتُفهم بوصفها استراتيجيّةً حضاريّةً لتجاوز التفرّق، وتعزيز التقارب الإسلاميّ، وإحباط مشاريع الأعداء الرامية إلى إثارة الفرقة. ومن ثمّ، فإنّ التركيز على المشتركات والحدّ من المنازعات الطائفيّة ليس خيارًا ثانويًّا، بل ضرورةً جوهريّةً لتحقيق الردع في مواجهة التهديدات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة التي يواجهها العالم الإسلاميّ.

٢-٤. الوحدة، استراتجيّة لمواجهة العدوّ

إنّ من العوامل الرئيسة لتقدّم كلّ أمّة، ومن أسرار انتصارها، الاتّحاد والتضامن. فكما أنّ قطرات الماء إذا اجتمعت شكّلت سدًّا متينًا، وكما أنّ الجداول الصغيرة إذا التقت كوّنت نهرًا عظيمًا، فإنّ اتّحاد البشر يُنشئ صفًّا قويًّا يردع العدوّ ويمنعه من الطمع والعدوان. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الوظيفة الردعيّة في قوله تعالى: «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (الأنفال، ٦٠). وانطلاقًا من ذلك، يرى قائد الثورة الإسلاميّة أنّ الوحدة تمثّل تهديدًا حقيقيًّا لجبهة الاستكبار والاستعمار؛ لأنّه إذا اتّحد مليار ونصف المليار من المسلمين، بما يمتلكونه من دول وموارد وطاقات بشريّة هائلة، في سبيل تحقيق الأهداف الإسلاميّة، فلن تتمكّن القوى المهيمنة بعد ذلك من ادّعاء التفوّق وإظهار القوّة في العالم (خامنه‌ای، ٢٧/ ٠٩/ ١٣٩٥ش).

٢-٥. التأكيد على الوحدة في المنهج التفسيريّ للشهيد آية الله الخامنئي

يُعدّ التقريب والتقارب بين المذاهب الإسلاميّة أحد المحاور والاهتمامات المهمّة في تفاسير الشهيد آية الله العظمى الخامنئي. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى نقطتين أساسيتين:

٢-٥-١. الاستفادة من المصادر التفسيريّة لأهل السنّة

في تفاسير آية الله العظمى الخامنئي، ولا سيّما في تفسير سورة التوبة، استفيد من آراء مفسّري أهل السنّة، ونقل الروايات وأسباب النزول المرتبطة بها. ويكشف هذا المنهج عن أنّ سماحته قد تجنّب كلّ أشكال التعتيم والإقصاء أو النظرة المتحيّزة تجاه المصادر غير الشيعيّة، وتعامل معها بروح من الإنصاف العلميّ، من خلال عرض الآراء المختلفة ودراستها وتقويمها.

٢-٥-٢. النقد المنصف للتعصّبات المذهبيّة

في المواضع التي وقع فيها بعض مفسّري أهل السنّة، ولا سيّما عند تفسير بعض الآيات، في التعصّبات المذهبيّة، تناول الشهيد آية الله العظمى الخامنئي هذه الحالات بالنقد المنصف. ومن ذلك نقده لرأي صاحب تفسير المنار عند تفسير الآية ٤٠ من سورة التوبة، حيث جرى تناول هذا الرأي في تفسيره بصورة مفصّلة.

هذان النهجان يعبّران عن نظرة تقريبيّة وعقلانيّة ومنصفة إلى مسألة تفسير القرآن والعلاقات بين المذاهب الإسلاميّة.

٣. آليّات تحقيق الوحدة الإسلاميّة

نظرًا إلى أهمّيّة وحدة الأمّة الإسلاميّة، فإنّ السؤال الرئيس يتمثّل في تبيين آليّات تحقيق هذه الوحدة. ويمكن الإجابة عن هذا السؤال بالنظر إلى الوظيفة الهداية للقرآن على ثلاثة مستويات، إذ لا يقتصر القرآن على إصلاح المعتقدات، بل يوجّه أيضًا ميول الإنسان وسلوكه. لقد ذكر القرآن المجيد أهدافًا لنزوله. وهذه الأهداف تندرج ضمن ثلاث مجموعات: قسم منها يتعلّق ببُعد الرؤية والفكر لدى الإنسان، وقسم آخر يهتمّ بميول الإنسان، والقسم الثالث يأخذ سلوك الإنسان بعين

الاعتبار» (مصباح يزدى، ١٣١٣ش، ص ٢١). وبناءً على ذلك، يمكن تقسيم آليّات تحقيق الوحدة الإسلاميّة أيضًا إلى ثلاث فئات: الآليّات المعرفيّة والنظريّة التي تهدف إلى تصحيح فهم المخاطب للوحدة، والآليّات الاتّجاهيّة والقيميّة التي تعزّز الشعور بالتعاطف والانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة، والآليّات العمليّة والسلوكيّة التي تتعلّق بالتعاون، وتجنّب النزاع، وتعزيز التآزر في مواجهة التهديدات المشتركة. ويوفّر هذا التقسيم إطارًا مناسبًا لتحليل آليّات تحقيق الوحدة الإسلاميّة بصورة أكثر انتظامًا.

٣-١. الآليّات المعرفيّة والنظريّة

الآليّات المعرفيّة والنظريّة هي الآليّات التي تؤثّر في وعي المخاطب وتُسهم في تغيير نظرته إلى مسألة الوحدة. ومن أبرز هذه الآليّات ما يأتي:

٣-١-١. تبيين وجوب اتّحاد الكلمة على محور الإسلام

يرى القرآن الكريم أنّ التمسّك بـ«حبل الله» ليس مجرّد سلوك فرديّ، بل هو واجب اجتماعيّ وأساسٌ تقوم عليه وحدة الأمّة. وقد ذكر المفسّرون في تفسير «حبل الله» آراء متنوّعة، منها القرآن، والسنّة، والتوحيد الخالص، وولاية أهل **البيت**عليهم السلام (الطبرسي، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص ٥٣٦). غير أنّ ما يكتسب أهمّيّةً أساسيّةً في دراسة الفكر السياسيّ الإسلاميّ هو الصلة بين هذه المعاني في مجال «اتّحاد الكلمة». وقد قرنت الآية ١٠٣ من سورة آل عمران وجوب الاعتصام بقيد «جميعًا»، وهو ما يدلّ على الطبيعة الجماعيّة والاجتماعيّة لهذه الفريضة. وبعبارة أخرى، لا يقتصر الدين الإسلاميّ الحنيف على السعي إلى النجاة الفرديّة، بل يطالب بالوحدة بوصفها واجبًا سياسيًّا لتشكيل جبهة موحّدة في مواجهة التهديدات الاستكباريّة. ووفق هذا المنظور، فإنّ المسلمين مكلّفون، إلى جانب

الاعتصام الفرديّ، بالعمل على تحقيق هذه الوحدة في المجال الاجتماعيّ.

في فكر الشهيد آية الله الخامنئي، لا يُعدّ اتّحاد الكلمة على محور الإسلام مجرّد توصية أخلاقيّة، بل هو الأداة الاستراتيجيّة الأهمّ لإحباط السياسات الاستعماريّة والحفاظ على مصالح الأمّة الإسلاميّة. ويرى، في رفضه سياسات الأعداء الرامية إلى إثارة الفرقة: «إنّ السبيل الوحيد الذي يمتلكه العالم الإسلاميّ اليوم للحفاظ على مصالح الشعوب الإسلاميّة هو اتّحاد الكلمة على محور الإسلام؛ وقول «لا» لأهداف الأعداء الاستعماريّة ومطامعهم، وللمستكبرين» (خامنه‌ای، ۱۳۸٤/۰٦/۱۱ش). وقد حوّل هذا النهج الوحدة من مفهوم تجريديّ إلى عنصر من عناصر القوّة السياسيّة في العلاقات الدوليّة الإسلاميّة، بحيث لا يتمثّل المحور الرئيس للتقارب في المصالح القوميّة أو الوطنيّة، بل في الإسلام بوصفه مظلّةً جامعةً لمواجهة التحدّيات المعاصرة.

٣-١-٢. التنوير وتعزيز البصيرة

لقد أدرك أعداء الأمّة الإسلاميّة، استنادًا إلى تجاربهم التاريخيّة، أنّ إثارة التفرقة المذهبيّة تُعدّ من أكثر الأدوات الاستراتيجيّة فاعليّةً لإضعاف العالم الإسلاميّ. ولا تُنفَّذ هذه الاستراتيجيّة من خلال التدخّلات الخارجيّة فحسب، بل تمضي قدمًا أيضًا بالاستعانة بفئتين، هما «عوامل الاختراق» و«الجهلاء المتعصّبون». ففي حين تسعى الفئة الأولى، من خلال التظاهر بالدفاع عن الدين، إلى تقويض التضامن الإسلاميّ، تنخرط الفئة الثانية، تحت تأثير الجهل وضعف الوعي المعرفيّ، من غير قصد في تنفيذ مخطّطات العدوّ. وفي الواقع، فإنّ هذه التيّارات، على الرغم من عدائها الظاهريّ بعضها لبعض، تعمل عمليًّا على تقويض الإسلام من جذوره، ولا سبيل إلى إحباط هذه المؤامرة سوى الارتقاء بمستوى الوعي العامّ.

في فكر الشهيد آية الله الخامنئي، يمثّل الجهل والخُبث ركنين أساسيّين للتيّارات التكفيريّة والمثيرة للفرقة. ويرى أنّ أهمّ خصائص هذه التيّارات تتمثّل في الجهل الذي يتحوّل، من خلال إثارة المشاعر، إلى أرضيّة لنفوذ الأعداء (خامنه‌ای، ۲۵/ ۱۰/ ۱۳۸۵ش). وفي هذا السياق، لا تقتصر مهمّة النخب والعلماء على المواجهة الصلبة، بل تتمثّل أيضًا في «تعزيز البصيرة». يبيّن استناد الشهيد آية الله الخامنئيّ إلى الآية ١١٣ من سورة الأنعام كيف يمكن لضعف المعرفة وسطحية الإيمان أن تجعلا الأفراد منجذبين إلى الشعارات الظاهرية التي يرفعها أعداء الدين، وأن تمهّدا بالتالي لمصاحبتهم والانخراط في صفوفهم. ومن ثمّ، فإنّ التوعية بالنوايا الحقيقيّة لمثيري الفرقة ليست مجرّد نشاط ثقافيّ، بل ضرورة استراتيجيّة للحفاظ على وحدة الأمّة وأمن العالم الإسلاميّ في مواجهة العمليات النفسيّة التي تمارسها وسائل الإعلام الإقليميّة وفوق الإقليميّة.

٣-١-٣. تعزيز الوعي بالأخوّة بين أبناء الأمّة الإسلاميّة

إنّ تعزيز الوعي بالأخوّة، بما يتجاوز كونها مجرّد مقولة أخلاقيّة، يمثّل استراتيجيّةً أساسيّةً لتحقيق التماسك السياسيّ للأمّة الإسلاميّة. ويبيّن القرآن الكريم، من خلال قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠)، أنّ الرابطة بين المؤمنين ليست مجرّد عقد اجتماعيّ، بل هي عهد عقائديّ وتكوينيّ. وفي هذا الإطار، يتجاوز مفهوم «الأمّة» الحدود الجغرافيّة والقوميّة والمذهبيّة، ليشكّل كيانًا واحدًا يرتبط مصير أعضائه بعضهم ببعض. وفي الفكر السياسيّ الإسلاميّ، تعني هذه الأخوّة الاعتراف بـ«المصالح المشتركة» و«العدوّ المشترك». وعندما ينظر المسلمون إلى أنفسهم بوصفهم أعضاء أسرة واحدة، تتراجع التعارضات الفرعيّة لتحلّ محلّها حالة من التآزر في مواجهة التحدّيات العالميّة الكبرى. ومن ثمّ، فإنّ ترسيخ خطاب الأخوّة يوفّر أرضيّةً استراتيجيّةً لإعادة تعريف

الاختلافات المذهبيّة، لا بوصفها عاملًا للتفرقة، بل باعتبارها تنوّعًا فقهيًّا في إطار الوحدة الشاملة للأمّة، بما يتيح تفعيل الطاقات الكامنة في العالم الإسلاميّ لمواجهة هيمنة الاستكبار.

٣-٢. الآليّات التحفيزيّة والاتّجاهيّة

تعمل الآليّات التحفيزيّة أو الاتّجاهيّة، من خلال إيلاء بعض القضايا الوحدويّة أهمّيّةً، على توجيه اتّجاه المخاطب نحو تحقيق الوحدة. ومن أبرز هذه الآليّات ما يأتي:

٣-٢-١. التأكيد على نقاط الاشتراك

في النموذج السياسيّ للوحدة، لا يؤدّي التركيز على نقاط الاختلاف إلى حلّ الإشكالات فحسب، بل يسهم أيضًا في تعميق الفجوات. ومن ثمّ، فإنّ استراتيجيّة «إبراز المشتركات»، بوصفها نموذجًا عمليًّا فاعلًا، تُعدّ من أكثر الأدوات كفاءةً لتحقيق التقارب. ويرى الشهيد مطهّري أنّ جذور أزمة الوحدة تتمثّل في «سوء الفهم المعرفيّ» الذي يفضي إلى تكفير الطرف الآخر ونفي مشروعيّته (مطهری، ١٣٨٢ش، ج٧، صص ٤١٣-٤١٤). ومن وجهة نظره، ما دامت الخطابات الدينيّة تقوم على اعتبار الذات «حقًّا مطلقًا»، فلن تتحقّق الوحدة؛ ومن ثمّ، فإنّ العودة إلى الأصول الأساسيّة، مثل القرآن والسنّة النبويّة ومناسك الحجّ، تمثّل ضرورةً حضاريّةً.

تمثّل التجربة الناجحة لآية الله العظمى البروجرديّ في مجال تقريب المذاهب نموذجًا عمليًّا لهذه المنهجيّة. فقد ركّز بذكاء على «المرجعيّة العلميّة لأهل البيت عليهم السلام»، التي كانت، لما تتمتّع به من مكانة لدى أهل السنّة، ذات قدرة عالية على فتح المجال للحوار العلميّ، ومهّد بذلك للتفاعل مع شخصيّات من أمثال الشيخ

شلتوت، وأثبت أنّ الوحدة يمكن أن تتشكّل على أسس استدلاليّة. ويؤكّد القائد الشهيد، انطلاقًا من هذا المبدأ، أنّ الوحدة ليست مجرّد شعار، بل ضرورةٌ نابعةٌ من «التماسك الإسلاميّ»، ويدعو إلى إزالة الجدران التي صنعها المسلمون بأنفسهم، من أجل تفعيل طاقات الأمّة في مواجهة العدوّ المشترك (خامنه‌ای، ۰۱/ ۰۱/ ۱۳۸۷ش). ومن وجهة نظره، فإنّ المظاهر الشكليّة للوحدة، كالمشاركة في صفوف صلاة واحدة، تنطوي هي الأخرى على دلالات سياسيّة مهمّة؛ لأنّ هذه الرموز الوحدويّة تعبّر عن عزّة المسلمين واقتدارهم الجماعيّ في مواجهة نظام الهيمنة، الأمر الذي يؤدّي في نهاية المطاف إلى كسر هيبة العدوّ (خامنه‌ای، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۳ش). وفي نهاية المطاف، يتحقّق هذا التماسك البنيويّ على محور «طاعة الله والرسول». ففي فكر القائد الشهيد، تمثّل الوحدة في النظام الدينيّ ثمرةً للتحقّق الفعليّ للعبوديّة في الحياة الاجتماعيّة؛ أي إنّه عندما يتّحد المؤمنون حول طاعة القيادة الإلهيّة، يبتعد المجتمع عن التشتّت، ويصل إلى بنية تنظيميّة متماسكة لا مجال فيها للتفرّق (خامنه‌ای، ۱۳۹۶ش، صص ٤٥٩-٤٩٩).

٣-٢-٢. الاقتداء بالذاكرة التاريخيّة في ممارسة السياسة الوحدويّة

إنّ الاستناد إلى التجارب التاريخيّة في بحث الوحدة لا يعني مجرّد الرجوع إلى الماضي، بل يمثّل منهجًا لإثبات فاعليّة استراتيجيّة سياسيّة في الحفاظ على الأمّة الإسلاميّة. وفي هذا السياق، تُعدّ سيرة أمير المؤمنين عليه السلام نقطة انطلاق مهمّة لفهم السياسة الوحدويّة؛ إذ إنّه، من خلال تقديم استقرار الأمّة ومصالحها العليا على المطالب الشخصيّة والجماعيّة، أثبت أنّ الحفاظ على وجود العالم الإسلاميّ يتقدّم على أيّ اعتبار جزئيّ.

وقد استمرّ هذا المنطق في المراحل اللاحقة على المستويين الإداريّ والسياسيّ؛ إذ يمكن عدّ تعيين صاحب بن عبّاد قاضي القضاة من أهل السنّة نموذجًا نموذجًا

للجدارة والكفاءة وتجاوز الانتماءات الفئويّة، ممّا أسهم في ترسيخ التعايش السلميّ بين المذاهب.

في القرون الأخيرة، ومع اشتداد الضغوط الاستعماريّة وتشكّل النظام العالميّ الجديد، تجاوزت الوحدة الإسلاميّة مستوى المباحث الكلاميّة المحضة، وأصبحت تُطرح بوصفها ضرورةً جبهويّةً وسياسيّةً. وكان السيّد جمال الدين الأسدآباديّ من روّاد هذا التحوّل، إذ أعاد تعريف الوحدة بوصفها أداةً لتعبئة الأمّة في مواجهة الهيمنة الخارجيّة. كما يرى الشهيد مطهّري أنّ دعوة السيّد جمال الدين إلى الاتّحاد كانت الخطوة العمليّة الأولى نحو تشكيل صفّ موحّد في مواجهة القوى الناهبة (مطهرى، ١٣٨٩«ب»، ص ٣٠). وبناءً على ذلك، ارتقت الوحدة من مجرّد توصية أخلاقيّة إلى مستوى الاتّحاد الاستراتيجيّ لصيانة استقلال المسلمين.

وفي امتداد هذا المسار، كانت الجهود العلميّة والاجتماعيّة لمصلحين من أمثال آية الله البروجرديّ، والإمام الخمينيﷺ، والعلامة شرف الدين، والشيخ شلتوت، تعبّر عن تشكّل فهم مشترك لضرورات المرحلة. وفي هذا الخطاب، لم تكن الوحدة خيارًا ثانويًّا، بل عُدّت شرطًا لبقاء الأمّة الإسلاميّة واقتدارها السياسيّ. وكان آية الله البروجرديّ، بوصفه ملجأً للمسلمين في العالم، ولا سيّما الشيعة، إلى جانب كبار العلماء أمثال الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد المجيد سليم، ومحمد عبده، يعملون على الحيلولة دون إثارة الفرقة. وكان يرى أنّ القرآن، وسنّة النبيّ الأكرم، وسيرة أهل البيت، ونهج علماء السلف، تشتمل على موارد كثيرة جدًّا أكّدت دور تقريب المذاهب والحيلولة دون التفرّق. وتمثّلت آليّات تحقيق الوحدة من وجهة نظره في توثيق الصلة بين علماء الإسلام، وإحياء الشخصيّة الإسلاميّة للمسلمين، ووجود عدوّ مشترك للمسلمين، والاحترام المتبادل بين الفرق الإسلاميّة بعضها لبعض (غرسبان، ١٤٠٢ش، ص ٨٩).

٣-٣. الآليّات العمليّة والسلوكيّة

تهدف الآليّات العمليّة أو السلوكيّة إلى حثّ المخاطب على اتّخاذ إجراءات تسهم في تحقيق الوحدة، والتوصية بها. ومن أبرز هذه الآليّات ما يأتي:

٣-٣-١. توظيف المقوّمات الاستراتيجيّة لتحقيق التقارب السياسيّ

إنّ تحقيق الوحدة الشاملة مرهون بتحديد الطاقات المشتركة التي تتجاوز الاختلافات الفقهيّة، وبالعمل على تفعيلها؛ وهي الطاقات التي تشكّل البنية الهويّاتيّة والسياسيّة للأمّة الإسلاميّة. وتمثّل مقوّمات من قبيل التوحيد، والقرآن، والقبلة الواحدة، ومناسك الحجّ، والسيرة النبويّة، رأس مال استراتيجيًّا لتشكيل جبهة إسلاميّة موحّدة في مواجهة الهيمنة والتفرقة، ولا تقتصر على كونها مجرّد عناصر اعتقاديّة.

في فكر القائد الشهيد، ليست الوحدة الإسلاميّة أمرًا تكتيكيًّا أو مصلحيًّا، بل تقوم على المشتركات العميقة الهويّاتيّة والوجوديّة للأمّة. ومن هذا المنظور، لا تُعدّ الاختلافات الفقهيّة والتباين في كيفيّة أداء المناسك عائقًا أمام التقارب السياسيّ بين المسلمين؛ لأنّ الاشتراك في أصول جوهريّة، كالإيمان بالله، والنبيّ، والقبلة، والقيم الإلهيّة، قد أرسى أساس هويّة جماعيّة، وإنّ الغفلة عنها تؤدّي إلى إضعاف المصالح العليا للأمّة (خامنه‌ای، ٠٢/ ١٢/ ١٣٨١ش). وفي هذا السياق، تمثّل شخصيّة النبيّ الأعظمﷺ أهمّ محور لوحدة الأمّة الإسلاميّة؛ وهو محور يمتلك، في مجال العاطفة الدينيّة وفي نطاق الهداية الاجتماعيّة على حدّ سواء، قدرةً استثنائيّةً على تحقيق التقارب. ومن منظور القائد الشهيد، لا تؤتي هذه القدرة ثمارها إلّا عندما تتجاوز مستوى التعبير عن المحبّة لتتحوّل إلى موضوع للدراسة الاستراتيجيّة. وبناءً على ذلك، فإنّ إعادة قراءة السيرة السياسيّة والأخلاق الاجتماعيّة للنبيّﷺ تهيّئ المجال لاستخراج نموذج عمليّ لتنظيم الحياة الجماعيّة

للمسلمين؛ وهو نموذج يمكنه نقل التفسير السياسيّ للوحدة من المستوى النظريّ إلى مجال الفعل الاجتماعيّ والحضاريّ (خامنه‌ای، ٢٤/ ٠٧/ ١٣٦٨ش).

٣-٣-٢. تفاعل النخب والتآزر العلمي؛ الأساس للوحدة الاستراتيجيّة

إنّ التفاعل بين المفكّرين الشيعة وأهل السنّة يتجاوز كونه مجرّد حوار أكاديميّ، ليكون محرّكًا رئيسًا لـ«الوحدة السياسيّة» وعاملًا في تحييد الانقسامات المذهبيّة. ويكشف تاريخ التقريب بين المذاهب في العصر الحديث أنّ التآزر بين نُخب من أمثال آية الله البروجرديّ من جهة، وشخصيّات من قبيل الشيخ محمود شلتوت والشيخ عبد المجيد سليم من جهة أخرى، لم يكن مجرّد حدث عابر، بل مثّل نموذجًا ناجحًا للتأليف بين القلوب وإزالة سوء الفهم المتراكم عبر التاريخ (مطهری، ١٣٨٩ش «الف»، صص ٨١-٨٢). وقد استندت هذه التفاعلات إلى منهجيّة دقيقة في الاستناد إلى القرآن والسنّة وسيرة علماء السلف في ضرورة تجنّب النزاع. وفي هذا الخطاب، لا تعني الوحدويّة استحالة المذاهب في بعضها بعضًا، بل تُفهم بوصفها احترامًا متبادلًا و« تقديمًا هادئًا للمعارف» من دون إثارة التوتّر. ومن وجهة نظر آية الله البروجرديّ، كان التقريب بين المذاهب فرصةً استراتيجيّةً لتبيين المكانة العلميّة للفقه الشيعيّ في العالم الإسلاميّ، بحيث يؤدّي إزالة التصوّرات الخاطئة إلى تهيئة الأرضيّة للتماسك العمليّ. ويضع هذا النهج العلميّ، مع الحفاظ على الهويّة المذهبيّة، «إحياء الشخصيّة الإسلاميّة» بوصفه الغاية النهائيّة على رأس أولويّاته. وبناءً على ذلك، يسهم تفاعل النخب، من خلال إيجاد مناخ من الثقة المتبادلة، في إضفاء معنى على «معرفة العدوّ» و«مواجهة التهديدات المشتركة»، ويرتقي بالوحدة من مستوى الخطابات التجريديّة إلى مجال الفعل السياسيّ المتماسك.

٣-٣-٣. مجاهدة العلماء والمسؤولين؛ التحقيق البنيوي للوحدة

إنّ الوحدة الإسلاميّة ليست ضرباً من المثاليّة السلبيّة، بل تتطلّب تهيئة البنية الملائمة لها من قبل حكّام الدول الإسلاميّة ومسؤوليها. فصنع السياسات العامّة في العالم الإسلاميّ لا يفضي إلى نتائج ملموسة من دون إرادة سياسيّة لدى الحكّام والمؤسّسات الحاكمة. وقد أكّد دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، استناداً إلى الآية الكريمة: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء، ٩٢)، هذا المبدأ الأساسيّ القائل بأنّ المسلمين أمّة واحدة. وانطلاقاً من ذلك، تُلزم المادّة الحادية عشرة الدولةَ بأن تجعل سياساتها قائمةً على الائتلاف واتّحاد الأمم الإسلاميّة، وأن تبذل جهوداً حثيثةً في سبيل تحقيق الوحدة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة للعالم الإسلاميّ. وفي فكر الشهيد آية الله الخامنئي، يرتقي هذا النهج بالوحدة من مستوى التوصية الأخلاقيّة إلى مستوى «المجاهدة الفاعلة». ويرى أنّ تحقيق المقاصد الحضاريّة الكبرى مستحيل من دون انخراط المسؤولين ومثابرتهم في العمل، ويعدّ اتّحاد العالم الإسلاميّ ثمرةً لجهاد المسؤولين المنطلق من الشعور بالمسؤوليّة والاهتمام (خامنه‌ای، ٢٥/ ١٢/ ١٣٨٧ش). وتقتضي هذه المجاهدة تجاوز الحسابات المصلحيّة الوطنيّة الضيّقة، وإعطاء الأولويّة للمصالح العليا للأمّة الإسلاميّة في رسم السياسات الاستراتيجيّة، لكي تنتقل الوحدة من مستوى الشعار إلى مستوى الفاعليّة البنيويّة.

٣-٣-٤. التعاون والتشارك؛ الترجمة العمليّة للوحدة

يُعدّ تحويل التضامن العقديّ إلى تعاون عمليّ بين المسلمين أحد أهمّ آليّات تحقيق الوحدة الإسلاميّة. فالوحدة تتجاوز مستوى الشعار عندما تتجلّى في صورة التعاون والمشاركة في القضايا المشتركة للعالم الإسلاميّ. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا المبدأ بوضوح في قوله تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (المائدة، ٢). وتدلّ

هذه الآية على أنّ التعاون المنشود في المجتمع الإسلاميّ ينبغي أن يقوم على محور الخير العامّ والتقوى والمسؤوليّة المشتركة، لا على أساس المنافسات الطائفيّة أو القوميّة أو السياسيّة. وبناءً على ذلك، ينبغي النظر إلى التعاون بوصفه التجسيد العمليّ للوحدة؛ لأنّ الأمّة الإسلاميّة لا تستطيع تحقيق الانسجام الحقيقيّ إلّا في ظلّ التعاون في المجالات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وفي هذا الإطار، يسهم التعاون بين الحكومات والنخب والمؤسّسات الدينيّة وعموم المسلمين في الحدّ من حالات سوء الفهم وتعزيز الثقة المتبادلة. ومن ثمّ، فإنّ التعاون في الفكر السياسيّ الإسلاميّ ليس مجرّد فضيلة أخلاقيّة، بل هو آليّة استراتيجيّة لتحويل المشتركات بين أبناء الأمّة الإسلاميّة إلى قوّة جماعيّة، والحيلولة دون اتّساع دائرة التفرقة في العالم الإسلاميّ.

٤. معوّقات تحقّق الوحدة الإسلاميّة

على الرغم من التأكيد المتكرّر للقرآن والسنّة على الوحدة، ظلّ المجتمع الإسلاميّ على الدوام عرضةً للتفرّق والتباعد. وهذا يدلّ على أنّ الوحدة ليست ظاهرةً تلقائيّةً ومستدامةً، بل تحتاج إلى رعاية فكريّة وأخلاقيّة وسياسيّة. فكلّما لم تُدارَ الانقسامات المذهبيّة والقوميّة والاجتماعيّة والسياسيّة على نحو سليم، تهيّأت الأرضيّة للخلاف وإضعاف تماسك الأمّة الإسلاميّة. وبالطبع، ليست كلّ الاختلافات سلبيّةً في ذاتها؛ فبعض أوجه التباين تنشأ عن التنوّع الطبيعيّ بين البشر في الفهم والرؤية والمشاعر. وإنّما الذي يهدّد الوحدة هو تحوّل هذه الاختلافات إلى النزاع والتعصّب والاستعلاء وتحقيق المصالح الذاتيّة. ومن ثمّ، فإنّ كثيرًا من مظاهر التباعد تعود جذورها إلى عوامل من قبيل الاستئثار، والحبّ والبغض الطائفيّين، وطلب السلطة، والعجز عن إدارة الاختلافات على أساس المصالح العليا للأمّة الإسلاميّة. وقد نهى القرآن الكريم صراحةً عن

التفرّق، فقال تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (آل عمران، ١٠٥). وتبيّن هذه الآية أنّه حتى مع وضوح الحقائق وتوافر الأسس المشتركة، يظلّ احتمال الوقوع في فخّ الاختلاف قائمًا. وكذلك في قوله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (الأنعام، ١٥٣)، عُدّ التشتّت والابتعاد عن الوحدة نتيجةً للابتعاد عن الطريق الإلهيّ. وبناءً على ذلك، يمكن دراسة معوّقات تحقّق الوحدة على مستويين: داخليّ وخارجيّ. فتشمل المعوّقات الداخليّة أوجه الضعف الفكريّة والأخلاقيّة والمذهبيّة والسياسيّة في المجتمعات الإسلاميّة، مثل التعصّب المذهبيّ، والجهل بالمشتركات، وسوء الظنّ المتبادل، والتطرّف، وغلبة المصالح الفئويّة على مصالح الأمّة. أمّا المعوّقات الخارجيّة، فتتمثّل في دور التيّارات والقوى التي تستغلّ الانقسامات القائمة في العالم الإسلاميّ لتعميق الخلافات وإضعاف التقارب بين المسلمين. ومن ثمّ، فإنّ تحليل معوّقات الوحدة لا يكتمل إلّا بالنظر في كلّ من العوامل الداخليّة المولّدة للتفرّقة والعوامل الخارجيّة التي تعمل على تفاقمها، في آن واحد.

٤-١. المعوّقات الداخليّة

تتمثّل بعض معوّقات تحقّق الوحدة الإسلاميّة في معوّقات داخليّة، تنبع من داخل الأمّة الإسلاميّة والدول الإسلاميّة نفسها، ويمكن التغلّب عليها من خلال الإصلاح الداخليّ. وفيما يأتي يشار إلى اثنين من هذه المعوّقات:

٤-١-١. دور سوء الفهم المعرفي في التباعد الإسلاميّ

يُعدّ سوء الفهم وقصور المعرفة المتبادلة بين المذاهب والمجتمعات الإسلاميّة أحد المعوّقات الداخليّة الرئيسة أمام تحقّق الوحدة الإسلاميّة. فكثير من حالات

التوتّر وسوء الظنّ لا ترجع إلى تعارضات جوهريّة، بل تنشأ عن تصوّرات خاطئة، وصور مشوّهة، وجهل باهتمامات الآخرين ومعتقداتهم. وعندما تحلّ التحليلات المتسرّعة محلّ المعرفة العميقة، تتهيّأ الأرضيّة لسوء الفهم والممارسات المثيرة للفرقة. وفي هذه الحالة، لا يؤدّي غياب الوعي فحسب، بل يؤدّي العجز عن التفسير الصحيح للوقائع أيضًا، إلى تحوّل الاختلافات القابلة للإدارة إلى انقسامات فاعلة ومدمّرة. وفي فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئي، عُدّت هذه المفاهيم الخاطئة وحالات عدم الاطّلاع من الجذور الأساسيّة للتفرقة؛ وهي حالة يصبح فيها المسلمون أسرى لتصوّرات غير صحيحة بدلًا من أن يتعرّف بعضهم إلى بعض. وتزداد أهمّيّة هذه المسألة عندما تعمل التيّارات المعادية وأعداء العالم الإسلاميّ على تعميق الانقسامات من خلال تضخيم حالات سوء الفهم نفسها (خامنه‌ای، ١٣٨٦/٠١/١٧ش). ومن ثمّ، فإنّ «سوء الفهم» ليس مجرّد ضعف معرفيّ، بل هو أداة تُوظَّف في خدمة استراتيجيّات إثارة الفرقة. وبناءً على ذلك، تتطلّب إزالة هذا العائق الارتقاء بمستوى المعرفة المتبادلة، ونشر الحوار العلميّ، وتصحيح الصور النمطيّة الذهنيّة، وتعزيز البصيرة السياسيّة، للحيلولة دون استغلال التيّارات المعادية للأخطاء التحليليّة.

٤-١-٢. انتقال المنازعات العلميّة إلى المستوى العامّ؛ تهديدٌ لتماسك الأمّة

يتمثّل أحد المعوّقات الاستراتيجيّة للوحدة في انتقال الاختلافات الكلاميّة والفقهيّة والتاريخيّة من ساحة النخب إلى الرأي العامّ. وعلى الرغم من أنّ اختلاف الآراء في المباحث التخصّصيّة أمرٌ له سابقة تاريخيّة ويُعدّ جزءًا من التنوّع المعرفيّ، فإنّه ما دام باقيًا في إطاره الاستدلاليّ، فإنّه لا يؤدّي إلى نشوء أزمة. أمّا التحدّي الرئيس فيظهر عندما تخرج هذه الاختلافات من إطار الحوار العلميّ وتنتقل إلى مجال المشاعر والتعصّبات الجماهيريّة والانفعالات العامّة؛ وهي

بيئة تحلّ فيها ردود الأفعال المتسرّعة والانفعاليّة محلّ الاستدلال والمنطق.

وفي فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئي، حظيت مخاطر هذه العمليّة باهتمام بالغ؛ إذ يؤكّد أنّه عندما تخرج الاختلافات عن نطاق النخب وتصل إلى مستوى تحلّ فيه الانفعالات والمواجهات الحادّة محلّ المنطق، تزداد احتماليّة تحوّل النزاعات الفكريّة إلى صراعات اجتماعيّة وواقعيّة (خامنه‌ای، ۲۵/ ۱۰/ ۱۳۸۵ش). ولا يؤدّي هذا الوضع إلى تعميق الانقسامات المذهبيّة فحسب، بل يهيّئ أيضًا أرضيّة ملائمة لتدخّلات الأجانب. وعلى الرغم من أنّ جذور هذه التوتّرات تكمن أيضًا في الجهل والتعصّبات الداخليّة، فإنّ استغلال القوى الاستعماريّة لهذه الاختلافات ينقلها من مستوى الاختلافات الطبيعيّة إلى مستوى مُنهك ومُفضٍ إلى الأزمات. ومن ثمّ، فإنّ الوقاية من «تحويل الاختلافات المذهبيّة إلى خلافات جماهيريّة» ضرورة لا غنى عنها للحفاظ على تماسك الأمّة الإسلاميّة.

٤-٢. المعوّقات الخارجيّة

تتمثّل بعض معوّقات تحقّق الوحدة الإسلاميّة في معوّقات خارجيّة ينشئها أعداء المسلمين والأمّة الإسلاميّة والدول الإسلاميّة. وفيما يأتي يشار إلى اثنين من أهمّ هذه المعوّقات:

٤-٢-١. دور العوامل الشيطانيّة في إيجاد التفرقة

من منظور القرآن الكريم، لا تمثّل التفرقة مجرّد آفة اجتماعيّة أو سياسيّة، بل تمتدّ جذورها عميقًا إلى إغواء التيّار الشيطانيّ الذي يسعى باستمرار إلى إبعاد الإنسان عن طريق الحقّ والتآلف. ومن ثمّ، كلّما تشكّلت الوحدة على محور الإيمان، سعى هذا التيّار إلى تقويضها من خلال بث التشاؤم وإثارة النزاع. وقد حذّر القرآن الكريم المؤمنين صراحةً من اتّباع خطوات الشيطان في دعوته إلى

التقارب، فقال تعالى: «ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (البقرة، ٢٠٨). وتدلّ هذه الآية على أنّ الوحدة ليست مجرّد توصية أخلاقيّة بسيطة، بل تتطلّب يقظةً إزاء المسارات المنحرفة التي تفضي تدريجيًّا إلى التفكّك. وإلى جانب ذلك، فإنّ آلية الشياطين في إثارة التفرقة تتمثّل في الإيحاء الخفيّ بالجدال والخصومة إلى التيّارات المنحرفة: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (الأنعام، ١٢١). ومن ثمّ، ينبغي النظر إلى الشيطان بوصفه المصدر الفاعل للتفرقة، إذ يستهدف التضامن الدينيّ من خلال تحريف الإدراك وإثارة العصبيّات. وفي التحليل السياسيّ، لا ينبغي حصر هذا الدور في المستوى الفرديّ. فعلى الصعيد الاجتماعيّ، يمكن تحليل كلّ قول أو سلوك يبعد المسلمين عن المشتركات ويدفعهم نحو الخصومات المرهقة في إطار «المنطق الشيطانيّ». وعلى هذا الأساس، فإنّ مواجهة التفرقة في العالم الإسلاميّ، فضلًا عن التدبير السياسيّ والثقافيّ، تتطلّب بصيرةً إيمانيّةً ومراقبةً دائمةً لآليّات الإغواء وإثارة الخلاف.

٤-٢-٢. مؤامرات الاستكبار والاستعمار

تُعدّ تدخّلات القوى الاستكباريّة الرامية إلى تعميق الانقسامات داخل العالم الإسلاميّ أحد أبرز المعوّقات الخارجيّة أمام تحقّق الوحدة. فالاختلافات الكلاميّة والتاريخيّة بين المذاهب لا تؤدّي في ذاتها إلى نشوء خصومة مستدامة؛ وإنّما يؤدّي توظيف هذه الاختلافات سياسيًّا إلى تحويلها إلى أدوات للصراع. وقد تمثّلت استراتيجيّة نظام الهيمنة على الدوام في تجاهل المشتركات الواسعة بين المسلمين، وتفعيل مواطن الاختلاف وإثارتها. وفي هذا السياق، يقول العلّامة شرف الدين: «إنّ السياسة سبّبت الفرقة بين الشيعة والسنّة، وهي نفسها ينبغي أن تكون سببًا لاتّحاد الشيعة والسنّة» (شرف‌الدين، ١٣٩٥ش، ص ٨)، عن حقيقة

مفادها أنّ السياسة يمكن أن تكون سبباً للتفرقة، حين تكون في خدمة الاستعمار، كما يمكن أن تكون عاملًا للترابط، حين توظّف في خدمة المصالح العليا للأمّة.

وفي فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئي، دأب جهاز الاستكبار على توظيف التفرقة للحيلولة دون تشكّل قوّة مستقلّة للعالم الإسلاميّ. ومن منظوره، لمّا كان العالم الإسلاميّ المتّحد يمتلك قدرةً استراتيجيّةً كبيرةً على مقاومة الهيمنة والدفاع عن المصالح المشتركة، يسعى الأعداء إلى دفع المجتمعات الإسلاميّة نحو التباعد من خلال إثارة الحساسيات المذهبيّة والقوميّة (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۹/۲۷ش). ومن ثمّ، فإنّ مؤامرات الاستكبار ليست عاملًا هامشيًّا، بل تمثّل آليّةً مستمرّةً لإضعاف الأمّة الإسلاميّة. وتتطلّب مواجهة هذا العائق تعزيز البصيرة السياسيّة، وإعادة التعرّف إلى العدوّ المشترك، وإبراز المصالح العليا للعالم الإسلاميّ، وتحويل «السياسة» من أداة لإثارة التفرقة إلى آليّة للتقارب الحضاريّ.

النتيجة

تُظهر نتائج هذا البحث أنّ الوحدة الإسلاميّة في منطق القرآن وفكر الشهيد آية الله الخامنئي، ليست مجرّد فضيلة أخلاقيّة، أو مثاليّة هويّاتيّة، أو توصية دينيّة، بل هي استراتيجيّة سياسيّة وحضاريّة لصيانة الأمّة الإسلاميّة، ومواجهة الهيمنة الخارجيّة، وإعادة بناء القوّة الجماعيّة للمسلمين. وبناءً على ذلك، فإنّ الوحدة في هذه المنظومة الفكريّة لا تقتصر على الحدّ من الاختلافات المذهبيّة، بل تتّجه إلى تنظيم طاقات الأمّة بما يحقّق الحفاظ على تماسكها الداخليّ، وتعزيز الوعي الجماعيّ، وتفعيل قدرات العالم الإسلاميّ في مواجهة التهديدات المشتركة.

أظهر تحليل بيانات البحث أنّ التفسير السياسيّ للوحدة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي يقوم على ثلاثة محاور رئيسة: أوّلها، بيان ضرورة الوحدة بوصفها شرطًا

للحفاظ على هويّة الأمّة الإسلاميّة واقتدارها؛ وثانيها، تقديم جملة من الحلول، من قبيل إبراز المشتركات، وتعزيز الأخوّة الإسلاميّة، والارتقاء بالبصيرة الدينيّة والسياسيّة، ونقل التقارب من مستوى الخطاب إلى مجال الفعل الاجتماعيّ؛ وثالثها، تحديد معوّقات الوحدة على مستويين: داخليّ وخارجيّ. فعلى المستوى الداخليّ، تُعدّ عوامل من قبيل سوء الفهم، والجهل المذهبيّ، والتعصّبات الطائفيّة، وتحويل الاختلافات العلميّة في منازعات جماهيريّة، من أبرز المعوّقات. أمّا على المستوى الخارجيّ، فتعمل سياسات القوى المهيمنة القائمة على إثارة التفرقة، والتيّارات التكفيريّة، والحرب الإعلاميّة، على تحويل الاختلافات القائمة إلى أداة لإضعاف العالم الإسلاميّ.

وبناءً على ذلك، تتمثّل الإضافة العلميّة الرئيسة لهذا البحث في أنّه يتجاوز بالوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي مستوى التصوّرات الأخلاقيّة أو العاطفيّة أو التوصيات المجرّدة، ويعيد قراءتها في إطار تحليليّ سياسيّ. وفي هذا الإطار، لا تعني الوحدة إلغاء الاختلافات، بل تعني إدارة الخلافات على محور المشتركات، والمصالح العليا للأمّة، ومواجهة العدوّ المشترك. ومن ثمّ، يقدّم التفسير السياسيّ للوحدة نموذجًا لفهم العلاقة بين الدين والسياسة والقوّة في العالم الإسلاميّ، ويبيّن أنّ التضامن الإسلاميّ يمثّل شرطًا مسبقًا لأيّ فعل فاعل في المجالين الإقليميّ والدوليّ.

وفي نهاية المطاف، يمكن القول إنّ الوحدة الإسلاميّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي تمثّل مشروعًا فاعلًا لبناء القوّة الجماعيّة وإحياء الدور التاريخيّ للأمّة الإسلاميّة. ومن هذا المنظور، لا يتوقّف مستقبل العالم الإسلاميّ على مدى التزام المسلمين النظريّ بمبدأ الوحدة فحسب، بل يتوقّف أيضًا على قدرتهم على تحويل هذا المبدأ القرآنيّ إلى استراتيجيّة مستدامة وواعية وقابلة للتنفيذ.

المصادر

* القرآن الکریم

ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٦٨/٠٧/٢٤ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2204.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٦٩/٠١/٢٦ش). بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری کنفرانس جهانی اهل‌بیت علیهم‌السلام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2294.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٥/١١/٢١ش). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2827 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٧٧/٠٨/٢٦ش). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2918 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨١/١٢/٠٢ش). بیانات در دیدار مردم زاهدان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3166 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٥/٠٥/٣٠ش). بیانات در دیدار شرکت کنندگان در همایش کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3347.

خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٥/١٠/٢٥ش). بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در هم‌اندیشی علمای اهل تسنن و تشیع. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3375.

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

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸٦/۰۱/۱۷ش). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3379 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۱۲/۲۵ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6022 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۱۰/۱۹ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان بیست و هشتمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28622 .

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۹/۲۷ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=35186.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٦ش). بیان قرآن، تفسیر سوره برائت. تهران: انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۱/۰۷/۲۲ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=51151.

خمینی، روح الله. (۱۳٦۸ش). صحیفه نور (ج۱۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

السيد رضي، محمد بن حسين. (۱٤۱٤هـ). نهج البلاغة (المصحح: صبحي صالح). قم: هجرت.

شرف الدين، عبد الحسين. (۱۳۹۵ش). اجتهاد در مقابل نص (مترجم: علی دوانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٤٠٨هـ). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج٢، الطبعة الثانية). بيروت: دار المعرفة.

غرسبان، مرتضی. (١٤٠٢ش). بازشناسی رویکردهای تبلیغات حوزوی (داخلی و بین المللی) در عصر آیت الله بروجردی (١٣٢٥-١٣٤٠ش). پژوهشنامه تبلیغ اسلامی، ٤(١)، صص ٦٨-٩٩.

الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب. (١٤١٥هـ). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

المتقي الهندي، علاء الدين. (١٤١٩هـ). كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال (ج١). بيروت: دار الكتب العلمية.

المحمدي الري شهري، الشيخ محمد. (١٤٢٢هـ). ميزان الحكمة (ج٦). قم: مؤسسة دار الحديث.

مصباح یزدی، محمدتقی. (١٣١٣ش). قرآن‌شناسی (ج١، مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، تصحیح و ویرایش: حمید آریان). قم: انتشارات موسسه امام خمینی‌ره.

مطهری، مرتضی. (١٣٨٢ش). یادداشت‌های استاد مطهری (ج٧). تهران: موسسه انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (١٣٨٩ش «الف»). ج. تهران: موسسه انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (١٣٨٩ش «ب»). نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: موسسه انتشارات صدرا.

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

The People's Mobilization and the Reconstruction of Political Legitimacy under Conditions of Hybrid Warfare: A Discourse Analysis of the Resistance Narrative and Social Agency in Iran (2025–2026)*

Masoud Moeinipour
Associate Professor, Department of Political Studies, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
moeinimasood@bou.ac.ir

Abstract

Recent political and social developments in Iran, particularly in the context of hybrid warfare, cognitive conflicts, and regional security transformations, have raised new questions concerning the relationship between the state, society, political legitimacy, and the national sphere. Much of the classical literature on political participation analyzes social action primarily through electoral participation, elite competition, or organized mobilization. However, Iran's experience demonstrates that at certain historical turning points, segments of society have moved beyond formal mechanisms and entered the public sphere through social, media, cultural, and public activism in defense of national security, social cohesion, and political order. This study aims to explain this phenomenon by

* Moeinipour, M. (2026). The People's Mobilization and the Reconstruction of Political Legitimacy under Conditions of Hybrid Warfare: A Discourse Analysis of the Resistance Narrative and Social Agency in Iran (2025–2026). *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 295-332. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75808.1086

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/07/15 ● **Revised:** 2025/09/18 ● **Accepted:** 2025/11/15 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

introducing the concept of "the People's Mobilization" (Ba'that al-Nās) as a new analytical framework for reexamining the relationship between resistance, the people, and political legitimacy. It seeks to demonstrate how, under conditions of crisis, part of society moves beyond the role of political spectators to become active social agents. The central research question is: How does the discourse of resistance generate social agency and give rise to the phenomenon referred to as the "People's Mobilization," and how does this process contribute to the reconstruction of political legitimacy and the redefinition of state–society relations? The study hypothesizes that under conditions characterized by perceptions of external threats and hybrid crises, the discourse of resistance, through the articulation of key signifiers such as Iran, national security, martyrdom, the people, and republicanism, creates the conditions for a distinctive form of voluntary collective action that may be described as the People's Mobilization. In this context, citizens become not merely the recipients of political decisions or participants in elections, but active contributors to the production of security, social cohesion, and the reconstruction of political legitimacy. The theoretical framework is grounded in discourse theory and the theory of hegemony. It draws upon Antonio Gramsci's theory of hegemony, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's theory of articulation and the central signifier, Michel Foucault's concept of subjectivity and agency, and Jürgen Habermas's theories of legitimacy and the public sphere. To explain the role of the people in the political thought of the Islamic Republic, the study also draws on the ideas of Imam Khomeini, Ayatollah Khamenei, and selected works on Islamic political philosophy and religious democracy. The research employs Critical Discourse Analysis (CDA). The analytical process consists of six stages: identifying the central signifier, extracting floating signifiers, analyzing discursive articulation, examining hegemony and social consent, analyzing social agency, and evaluating empirical evidence. The data include public opinion surveys conducted by ISPA and the IRIB Center for Public Opinion Research during 2025–2026, media reports, social campaigns, social media data, and relevant

scholarly studies. The findings indicate that "resistance" functions as the central signifier in recent developments in Iran, around which concepts such as Iran, national security, martyrdom, the people, and republicanism have been articulated. This discursive articulation constructs a chain of meanings in which defending national security, supporting Iran, and engaging in voluntary social action become integrated within a shared interpretive framework. The findings further demonstrate that the concept of the People's Mobilization differs from social mobilization, political participation, and social solidarity. Social mobilization is generally organizational and temporary in nature; political participation is largely confined to formal and electoral arenas; and social solidarity primarily refers to cultural cohesion. In contrast, the People's Mobilization describes a condition in which citizens, motivated by a sense of national responsibility, awareness of external threats, voluntary participation, sustained engagement, and effective social action, actively enter the public sphere. An examination of the "Jan-Fadā" ("Life Sacrifice") campaign, collective commemorative rituals, public gatherings, and media activities during 2025–2026 also indicates that this model of social participation possesses identifiable empirical manifestations. The findings further suggest that political legitimacy in contemporary Iran is not reproduced solely through institutional and electoral mechanisms; rather, under crisis conditions, it can also be reinforced through collective action, national solidarity, and social participation. Nevertheless, this legitimacy remains dynamic, relative, and subject to change, with its continuity depending upon factors such as public trust, social capital, economic performance, and effective media persuasion. Public opinion surveys conducted during 2025–2026 likewise reveal that, despite the significance attached to national security, economic conditions and livelihood concerns continue to constitute the foremost priorities of Iranian society.

In conclusion, this study argues that the concept of the People's Mobilization provides an alternative model for understanding social participation under conditions of hybrid warfare and multidimensional

crises. Within this framework, the discourse of resistance generates social agency through cultural hegemony and discursive articulation; social agency gives rise to the People's Mobilization; the People's Mobilization produces collective action; and collective action, in turn, contributes to the reconstruction of dynamic political legitimacy and the redefinition of the relationship between the state and society. From this perspective, the People's Mobilization constitutes the critical link connecting the discourse of resistance with political legitimacy in contemporary Iran.

Keywords
People's Mobilization; Social Resistance; Political Legitimacy; Social Agency; Hybrid Warfare.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

بعثة الشعب وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة في ظروف الحرب الهجينة: تحليل خطاب المقاومة والفاعليّة الاجتماعيّة في إيران (عامَ ١٤٠٤–١٤٠٥ هجريًّا شمسيًّا)[١]*

مسعود معيني‌بور
أستاذ مشارك، قسم الدراسات السياسيّة، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران.
masood.moeini@gmail.com

الملخّص

أفضت التحوّلات السياسيّة والاجتماعيّة الأخيرة في إيران، ولا سيّما في سياق الحرب الهجينة، والصراعات المعرفيّة، والتحوّلات الأمنيّة الإقليميّة، إلى بروز تساؤلات جديدة حول العلاقة بين الدولة والمجتمع والشرعيّة السياسيّة والشأن الوطني. ويحلّل جانبٌ مهمّ من الأدبيّات الكلاسيكيّة للمشاركة السياسيّة الفعل الاجتماعيّ أساسًا في إطار المشاركة الانتخابيّة، أو التنافس بين النخب، أو التعبئة المنظّمة؛ في حين تُظهر التجربة الإيرانيّة أنّ جزءًا من المجتمع، في بعض المنعطفات التاريخيّة، يتجاوز الآليّات الرسميّة ويدخل المجال العام، ويشارك من خلال أفعال اجتماعيّة وإعلاميّة وثقافيّة وميدانيّة في الدفاع عن الأمن الوطنيّ، والتماسك الاجتماعيّ،

١. سنة ٢٠٢٥-٢٠٢٦ حسب التقويم الميلاديّ.

* معيني‌بور، مسعود. (٢٠٢٦م). بعثة الشعب وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة في ظروف الحرب الهجينة: تحليل خطاب المقاومة والفاعليّة الاجتماعيّة في إيران (عامَ ١٤٠٤–١٤٠٥ هجريًّا شمسيًّا). الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٢٩٥-٣٣٢.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75808.1086

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٧/١٥ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٩/١٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/١١/١٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

والنظام السياسيّ. ويهدف هذا البحث إلى تفسير هذه الظاهرة وإعادة قراءة العلاقة بين المقاومة والشعب والشرعيّة السياسيّة، ويطرح مفهوم «بعثة الشعب» بوصفه إطارًا تحليليًّا جديدًا، ويسعى إلى بيان كيف يخرج جزء من المجتمع، في الظروف المتأزّمة، من موقع المتفرّج السياسيّ ويتحوّل إلى فاعل اجتماعيّ.

تتمثّل الإشكاليّة الرئيسة للبحث في السؤال الآتي: كيف يمكن لخطاب المقاومة أن يفضي إلى إنتاج الفاعليّة الاجتماعيّة وظهور ظاهرة يُعبّر عنها بمفهوم «بعثة الشعب»، وما أثر هذه العمليّة في إعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة وإعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع؟ وتستند فرضيّة البحث إلى أنّ خطاب المقاومة، في ظلّ إدراك التهديد الخارجيّ والأزمات الهجينة (المركّبة)، يوفّر، من خلال مَفصلَة دوالّ من قبيل إيران، والأمن الوطنيّ، والشهيد، والشعب، والجمهوريّة، أرضيّةً لتشكّل نمط من الفعل الجماعيّ الطوعيّ يمكن تسميته «بعثة الشعب». في هذه الحالة، لا يقتصر دور الشعب على كونه متلقّيًا للسياسات أو مشاركًا في العمليّات الانتخابيّة، بل يتحوّل إلى فاعل أساسيٍّ ومؤثّر في إنتاج الأمن، وتعزيز التماسك الاجتماعيّ، وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة.

يقوم الإطار النظري للبحث على نظريّة الخطاب والهيمنة. وفي هذا السياق، يستند البحث إلى نظريّة الهيمنة لدى أنطونيو غرامشي، ونظريّة المَفصلَة والدالّ المركزيّ لدى إرنستو لاكلاو وشانتال موف، ومفهوم الذات والفاعليّة في فكر ميشيل فوكو، فضلًا عن نظريّة الشرعيّة والمجال العام لدى يورغن هابرماس؛ كما تمّ الاستناد، في تبيين مكانة الشعب في الفكر السياسيّ للجمهوريّة الإسلاميّة، إلى آراء الإمام الخميني، والشهيد آية الله الخامنئي، وإلى بعض الدراسات في مجال الديمقراطيّة الدينيّة والفلسفة السياسيّة الإسلاميّة. وقد أُنجز هذا البحث باستخدام منهج تحليل الخطاب النقديّ، وتمّت عمليّة التحليل عبر ستّ مراحل، شملت: تحديد الدالّ المركزيّ، واستخراج الدوالّ العائمة، وتحليل التفصُّل الخطابيّ، وتحليل الهيمنة والرضا الاجتماعيّ، وتحليل الفاعليّة الاجتماعيّة، ودراسة الشواهد التجريبيّة.

وتشمل بيانات البحث أيضًا نتائج استطلاعات الرأي التي أجراها مركز «إيسبا» ومركز استطلاعات الرأي التابع لهيئة الإذاعة والتلفزيون في عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، والتقارير الإعلاميّة، والحملات الاجتماعيّة، وبيانات الفضاء الافتراضيّ، والدراسات العلميّة ذات الصلة. وتُظهر نتائج البحث أنّ «المقاومة» أدّت دور الدالّ المركزيّ في التحوّلات الأخيرة في إيران، وقد تمّت مفصلَة دوالّ مثل إيران، والأمن الوطنيّ، والشهيد، والشعب، والجمهوريّة حولها. وقد أفضى هذا التفصل الخطابيّ إلى تشكيل سلسلة من المعاني، تندرج فيها حماية الأمن الوطنيّ، ودعم إيران، والفعل

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

الاجتماعيّ الطوعيّ ضمن إطار دلاليّ مشترك. كما تُظهر نتائج البحث أنّ «بعثة الشعب» تختلف عن مفاهيم من قبيل التعبئة الاجتماعيّة، والمشاركة السياسيّة، والتضامن الاجتماعيّ. فالتعبئة الاجتماعيّة تّسم بطابع تنظيميّ ومرحليّ في الغالب، بينما تقتصر المشاركة السياسيّة أساسًا على المجال الرسميّ والانتخابيّ، في حين يشير التضامن الاجتماعيّ بدرجة أكبر إلى التماسك الثقافيّ، أمّا «بعثة الشعب» فتشير إلى حالة يدخل فيها المواطنون إلى ميدان الفعل الاجتماعيّ انطلاقًا من الشعور بالمسؤوليّة الوطنيّة، والوعي بالتهديد، والحضور الطوعيّ، والاستمرار النسبيّ في الفعل، والقدرة على إحداث تأثير اجتماعيّ.

وتُظهر دراسة حملة «التضحية بالحياة»، والممارسات الجماعيّة، والتجمّعات الشعبيّة، والأنشطة الإعلاميّة خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، أنّ هذا النمط من المشاركة الاجتماعيّة له مصاديق تجريبيّة يمكن رصدها وتحديدها. كما تشير نتائج البحث إلى أنّ الشرعيّة السياسيّة في إيران المعاصرة لا يُعاد إنتاجها من خلال الآليّات المؤسّسيّة والانتخابيّة وحدها، بل يمكن أن تتعزّز، في الظروف المتأزّمة، من خلال الفعل الجماعيّ، والتضامن الوطنيّ، والمشاركة الاجتماعيّة أيضًا. ومع ذلك، تّسم هذه الشرعيّة بطابع ديناميكيّ ونسبيّ ومتغيّر، ويعتمد استمرارها على عوامل من قبيل الثقة العامّة، ورأس المال الاجتماعيّ، والكفاءة الاقتصاديّة، والإقناع الإعلاميّ. كما تُظهر نتائج استطلاعات الرأي في عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ أنّ القضايا الاقتصاديّة والمعيشيّة لا تزال، إلى جانب أهمّيّة الأمن الوطنيّ، تمثّل أبرز شواغل (هواجس) المجتمع الإيرانيّ.

في الخلاصة النهائيّة، يذهب البحث إلى أنّ «بعثة الشعب» يمكن تحليلها بوصفها نموذجًا بديلًا لفهم المشاركة الاجتماعيّة في ظلّ ظروف الحرب الهجينة والأزمات متعدّدة المستويات.. وفي هذا النموذج، تؤدّي المقاومة، من خلال الهيمنة الثقافيّة والتفصل الخطابيّ، إلى إنتاج الفاعليّة الاجتماعيّة؛ وتفضي الفاعليّة الاجتماعيّة إلى ظهور «بعثة الشعب»؛ وتشكّل «بعثة الشعب» الفعل الجماعيّ؛ ويمهّد الفعل الجماعيّ بدوره لإعادة إنتاج شرعيّة سياسيّة ديناميكيّة وإعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع. ومن هذا المنظور، تمثّل «بعثة الشعب» الحلقة الوسيطة بين خطاب المقاومة والشرعيّة السياسيّة في إيران المعاصرة.

الكلمات المفتاحيّة

بعثة الشعب، المقاومة الاجتماعيّة، الشرعيّة السياسيّة، الفاعليّة الاجتماعيّة، الحرب الهجينة.

المقدّمة

أعادت التحوّلات السياسيّة والأمنيّة في إيران خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ مسألة العلاقة بين المجتمع والدولة والشأن الوطنيّ، مرّةً أخرى، إلى صدارة موضوعات الدراسات في علم الاجتماع السياسيّ. وفي ظلّ مواجهة إيران أشكالًا متعدّدة من الضغوط الخارجيّة، والحرب المعرفيّة، والصراعات الإقليميّة، والتحدّيات الاقتصاديّة، دخل جزء من المجتمع إلى المجال العام من خلال المسيرات، والحملات الاجتماعيّة، والأنشطة الإعلاميّة، والمبادرات الطوعيّة. وتطرح هذه الحالة سؤالًا مهمًّا أمام الباحثين: كيف يمكن تفسير نمط خاصّ من الحضور الاجتماعيّ لا يقتصر على المشاركة الانتخابيّة، ولا يمثّل تعبئة مرحليّة، ولا يقتصر على التضامن الرمزيّ؟

يحلّل جانبٌ مهمٌّ من الأدبيّات الكلاسيكيّة للمشاركة السياسيّة حضورَ الناس في إطار الانتخابات، أو العضويّة الحزبيّة، أو التنافس بين النخب (بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ٣١١-٣١٨). وفي المقابل، تؤكّد المقاربات الخطابيّة والسوسيولوجيّة الحديثة دورَ الهويّة والمعنى والسرديّة والفاعليّة الاجتماعيّة في تشكّل الفعل الجماعيّ (تاجيك، ١٣٨٣ش، صص ٥٧-٧٣؛ فاضلى، ١٤٠٠ش، صص ٤٥-٦١). ومع ذلك، لا تزال هناك فجوة مفاهيميّة مهمّة في تفسير الحالات التي يتحوّل فيها الناس، متجاوزين مجرّد الدعم الرمزيّ، إلى فاعلين مباشرين في إنتاج التماسك الاجتماعيّ والأمن الوطنيّ والمقاومة الاجتماعيّة.

يقترح هذا البحث، لتفسير هذه الحالة، مفهومَ «بعثة الشعب» بوصفه مفهومًا تحليليًّا. ويُراد ببعثة الشعب تلك العمليّة التي يتحوّل فيها جزءٌ من المجتمع، في ظلّ الظروف المتأزّمة، وبالاستناد إلى الهويّة الوطنيّة، والمسؤوليّة الاجتماعيّة، وإدراك التهديد المشترك، من موقع المتفرّج السياسيّ إلى فاعل نشط في المجال العامّ؛ ومن ثمّ، تختلف بعثة الشعب عن التعبئة المرحليّة، أو المشاركة الانتخابيّة،

أو المرافقة الانفعاليّة، وتشير إلى ظهور نوع من الفاعليّة الاجتماعيّة المستدامة في الدفاع عن النظام الاجتماعيّ والشأن الوطنيّ (معينى‌بور، ١٤٠٣ش).

يسعى هذا البحث، بالاستناد إلى نظريّة الخطاب لدى لاكلائو وموف، ومفهوم الهيمنة لدى غرامشي، ونظريّة الحوكمة لدى فوكو، ونظريّة الفعل التواصليّ لدى هابرماس، إلى تحليل آليّات تشكّل هذه الظاهرة. كما تستند بيانات البحث إلى استطلاعات الرأي الموثوقة لعامَي ١٤٠٤ و١٤٠٥، والتقارير الاجتماعيّة، والبيانات الإعلاميّة، والشواهد الميدانيّة، بما يتيح إمكان الربط بين التحليل النظريّ والواقع الاجتماعيّ. وتتمثّل المشكلة الرئيسة للبحث في تفسير كيفيّة تشكّل «بعثة الشعب» بوصفها شكلًا متميّزًا من الفاعليّة الاجتماعيّة في إيران المعاصرة، ودراسة دورها في إعادة إنتاج المشروعيّة السياسيّة، والتماسك الوطنيّ، وثقافة المقاومة السياسيّة.

تنبع أهمية البحث من أنّ جانبًا مهمًّا من النظريّات الشائعة في مجال المشاركة السياسيّة لا يستطيع تفسير الحضور الميدانيّ والهويّاتيّ للناس في الأزمات الأخيرة التي شهدتها إيران؛ كما أن تحوّلات عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ أَتاحت فرصةً مناسبةً لإعادة التفكير في العلاقة بين المقاومة، والجمهوريّة، والشأن الوطنيّ، والمشاركة الاجتماعيّة. فكيف تتمّ مَفصلَة «بعثة الشعب» في خطاب المقاومة في الجمهوريّة الإسلاميّة، وما الدور الذي تؤدّيه في إعادة إنتاج المشروعيّة السياسيّة، والتماسك الاجتماعيّ، والشأن الوطنيّ في إيران المعاصرة؟

تتمثّل الفرضيّة الرئيسة للبحث في أنّ «بعثة الشعب» تمثّل نوعًا من الصياغة الخطابيّة للفاعليّة الاجتماعيّة، التي تؤدّي، في ظلّ إدراك التهديد الخارجيّ وتفعيل الدوالّ الهويّاتيّة، إلى تحويل جزء من المجتمع إلى فاعلين نشطين في المجال العامّ، ومن ثمّ تسهم في إعادة إنتاج المشروعيّة السياسيّة بصورة نسبيّة، وتعزيز التماسك الوطنيّ، وثقافة المقاومة السياسيّة. ويمكن تحديد الابتكار الرئيس لهذا

البحث في ثلاثة مستويات: أوّلًا، تقديم مفهوم «بعثة الشعب» بوصفه مفهومًا تحليليًّا، وتمييزه عن مفاهيم من قبيل التعبئة الاجتماعيّة، والمشاركة السياسيّة، والتضامن الوطنيّ؛ وثانيًا، الجمع بين نظريّة الخطاب، والهيمنة، والفاعليّة الاجتماعيّة لتحليل ثقافة المقاومة السياسيّة؛ وثالثًا، الربط بين التحليل النظريّ والبيانات التجريبيّة لعامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، بهدف تقديم نموذج واقعيّ للعلاقة بين الناس، والمقاومة، والمشروعيّة السياسيّة في إيران المعاصرة.

١. الإطار النظريّ ومنهجيّة البحث

ينطلق البحث الحاضر من التساؤل الآتي: كيف يتحوّل، في بعض الظروف المتأزّمة، جزءٌ من المجتمع الإيرانيّ من حالة المتفرّج السياسيّ إلى فاعلٍ اجتماعيّ نشط، وهي الحالة التي يُعبَّر عنها في هذه المقالة بمصطلح «بعثة الشعب»؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، لا يكفي مجرّد الاستناد إلى النظريّات الكلاسيكيّة للمشاركة السياسيّة أو إلى النماذج المؤسّسيّة للمشروعيّة؛ لأنّ المشكلة الرئيسة للبحث تتمثّل في تفسير عمليّة تحوّل جماعة اجتماعيّة إلى فاعلٍ سياسيّ في سياق الأزمات الأمنيّة والهويّاتيّة والوطنيّة. ومن ثمّ، يستند الإطار النظريّ للبحث إلى مقاربة تكامليّة تجمع بين نظريّة الخطاب، والهيمنة، والفاعليّة الاجتماعيّة، والمشروعيّة السياسيّة.

أوّل أعمدة الإطار النظريّ للبحث هو مفهوم الهيمنة. ووفقًا لهذا المنظور، فإنّ استدامة النظام السياسيّ لا تُعدّ مجرّد نتاجٍ للإكراه والهيمنة، بل تعتمد على قدرته على إنتاج الرضا الاجتماعيّ، وتشكيل منظومة دلاليّة مشتركة، وإيجاد نوع من القبول العامّ لدى الفئات الاجتماعيّة (تاجيك، ١٣٨٣ش، صص ١٠٤-١١٢؛ بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ٣٥٦-٣٦١). وفي هذا الإطار، يكون أيّ نظام سياسيّ قادرًا على الاستمرار عندما يتمكّن من تحويل قيمه وسرديّاته إلى جزء من «الحسّ العامّ» في

المجتمع. ومن هذا المنظور، لا يمكن النظر إلى المقاومة الاجتماعيّة بوصفها مجرّد نتاج للتعبئة التنظيميّة أو القرارات الحكوميّة، بل ينبغي تحليلها في إطار العمليّات الهيمنيّة وإنتاج المعنى في المجتمع. ويتيح هذا المنظور للبحث أن يدرس حضور الناس في التجمّعات، والمراسم الجماعيّة، والحملات الاجتماعيّة خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، لا بوصفه مجرّد ردّ فعل سياسيّ، بل بوصفه مؤشّرات على إنتاج الرضا الاجتماعيّ أو إعادة إنتاجه.

لتبيين كيفيّة تشكّل هذا الرضا الاجتماعيّ، يستفيد البحث من نظريّة الخطاب لدى إرنستو لاكلاؤ وشانتال موف. فمن وجهة نظرهما، يُعَدّ المجال السياسيّ ساحةً للتنافس بين الخطابات من أجل تثبيت المعنى، ويُنشئ كلّ خطاب هويّته من خلال مَفصلَة الدوالّ المختلفة حول دالّ مركزيّ (پوزش شيرازى؛ كسرايى، ١٣٨٨ش). وانطلاقًا من ذلك، يُعتمد في هذا البحث مفهوم «المقاومة» بوصفه الدالّ المركزيّ للتحليل، في حين تُدرَس مفاهيم من قبيل إيران، والأمن الوطنيّ، والشهيد، والوطن، والجمهوريّة، والشعب بوصفها دوالّ عائمة. وتتمثّل الفرضيّة الأساسيّة في أنّ هذه المفاهيم، في المنعطفات والأزمات، تُفصَّل حول دالّ «المقاومة»، بما يتيح إمكان تشكّل نمط من الفعل الجماعيّ؛ ومن ثمّ، فإنّ مفهوم «بعثة الشعب» لا يُعَدّ استعارةً أدبيّةً، بل هو حالةٌ خطابيّةٌ يتعامل فيها جزءٌ من المجتمع مع نفسه بوصفه حاملًا لمهمّة وطنيّة واجتماعيّة.

على مستوى تالٍ، يستفيد البحث من مفهومَي الفاعليّة والذات في فكر ميشيل فوكو. فلا ينظر فوكو إلى السلطة بوصفها أداةً للقمع فحسب، بل يعدّها شبكةً من المعرفة والخطاب والمؤسّسات والآليّات التربويّة التي تؤدّي دورًا في عمليّة تشكيل الهويّات وإنتاج الذوات الاجتماعيّة. ومن هذا المنظور، لا يكون الأفراد مجرّد موضوعات لممارسة السلطة، بل يتحوّلون، في سياق علاقات السلطة والمعرفة، إلى فاعلين اجتماعيّين، ويكتسبون كذلك إمكانيّة المقاومة وإعادة

تعريف موقعهم (فوكو، ١٣٨٧ش، صص ٢٣٥-٢٤٨). وتكمن أهميّة هذا المنظور في أنّه يتيح تفسير عمليّة تحوّل الشعب إلى فاعلين اجتماعيّين. وبناءً على ذلك، لا يُنظر إلى «بعثة الشعب» بوصفه نتيجةَ ردّ فعل لحظيّ أو انفعاليّ، بل بوصفه حصيلةً لتراكم الخبرات التربويّة والثقافيّة والهويّاتيّة في الأسرة، والهيئة، ووسائل الإعلام، والذاكرة التاريخيّة للمجتمع. ومن ثمّ، يُعرَّف مفهوم «بعثة الشعب» في هذه المقالة بأنّه ظهور الفاعليّة الاجتماعيّة في الظروف المتأزّمة.

إلى جانب هذه المقاربات، تُوظَّف نظريّة المجال العامّ والشرعيّة لدى يورغن هابرماس لفهم العلاقة بين المقاومة والرأي العامّ. ويرى هابرماس أنّ الشرعيّة السياسيّة تعتمد على قدرة النظام السياسيّ على إقناع الرأي العامّ، ويعتقد أنّه متى ما نشأت فجوةٌ اتّصاليّة بين الدولة والمجتمع، برزت أزمة الشرعيّة (هابرماس، ١٣٨٤ش، صص ١١٧-١٣٥)؛ ومن ثمّ، لا ينظر البحث الحالي إلى المقاومة الاجتماعيّة بوصفها ظاهرةً أمنيّةً فحسب، بل يحلّلها في ارتباطها بالمجال العامّ، والإعلام، وحرب السرديّات، ورأس المال الاجتماعيّ. وتكتسب هذه المسألة أهميّةً خاصّةً عند دراسة بيانات استطلاعات الرأي للأعوام ١٤٠٤ و١٤٠٥.

في مقابل هذه المقاربات، حظيت نظريّات الشرعيّة والمشاركة الكلاسيكيّة أيضًا بالاهتمام. ويقسّم ماكس فيبر الشرعيّة إلى ثلاثة أنماط: التقليديّة، والكاريزماتيّة، والعقلانيّة ـ القانونيّة، في حين يفسّر جوزف شومبيتر المشاركة السياسيّة أساسًا في إطار تنافس النخب والانتخابات (بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ١١١-١١٨). وعلى الرغم من أهميّة هذه النظريّات في فهم الدولة الحديثة، فإنّها لا تكفي لتفسير ظواهر من قبيل المشاركة في الشارع، والتعبئة الهويّاتيّة، أو الأفعال الجماعيّة الداعمة للنظام السياسيّ. ولذلك، يعتمد البحث الحالي مقاربةً تتجاوز النماذج المتمحورة حول النخب.

وعلى المستوى النظريّ المحلّي، يمثّل مفهوم المقاومة في الفكر السياسيّ للجمهوريّة

الإسلاميّة أيضًا أساسًا مهمًّا للتحليل. فقد كان الإمام الخميني يرى أنّ الشعب هو المالك الأصليّ للثورة والضامن لبقاء النظام السياسيّ (خمینی، ۱۳۷۸ش، ج۱۰، صص ۲۵۱-۲۵۳). واستمرارًا لهذا المسار، يربط آية الله الخامنئي المقاومةَ بالمنظومة التربويّة للثورة الإسلاميّة، وجهاد التبيين، والمسؤوليّة الاجتماعيّة (خامنه‌ای، ۲۸/ ۱۱/ ۱٤۰٤ش)؛ كما طُرح في بيانات القائد الشهيد والقائد الجديد مفهوم «بعثة الشعب» بوصفه ذروة الفاعليّة الاجتماعيّة؛ وهي حالةٌ يتجاوز فيها الشعب الدعم الرمزيّ، ويتحوّل إلى فاعلين حاسمين في الحفاظ على التماسك الوطنيّ.

استنادًا إلى هذا الإطار النظريّ، تتمثّل منهجيّة البحث في تحليل الخطاب النقديّ. وقد أُجريت عمليّة التحليل في ستّ مراحل: تحديد الدالّ المركزيّ «المقاومة»، واستخراج الدوالّ العائمة، وتحليل التمفصل الخطابيّ، وتحليل الهيمنة والرضا الاجتماعيّ، وتحليل الفاعليّة الاجتماعيّة، وأخيرًا تحليل البيانات التجريبيّة. وتشمل البيانات المستخدمة تقارير استطلاعات الرأي الصادرة عن مركز استطلاع الرأي الإيرانيّ «إيسبا» ومركز استطلاع الرأي التابع لهيئة الإذاعة والتلفزيون في الأعوام ١٤٠٤ و١٤٠٥، والتقارير الإعلاميّة، والحملات الاجتماعيّة، وبيانات شبكات التواصل الاجتماعيّ، والخطب والوثائق الرسميّة، فضلًا عن المصادر العلميّة ذات الصلة بالمقاومة، والمشاركة السياسيّة، ورأس المال الاجتماعيّ. وبذلك، يرتبط الإطار النظريّ للبحث ارتباطًا مباشرًا بمنهجيّة البحث، بحيث صُمّمت كلّ مرحلة من مراحل التحليل التجريبيّ بما يتناظر مع أحد المفاهيم النظريّة الرئيسة، أي الخطاب، والهيمنة، والفاعليّة، والشرعيّة. ويتيح هذا الترابط النظريّ ـ المنهجيّ دراسة مفهوم «بعثة الشعب» لا بوصفه مقولةً معياريّةً، بل بوصفه ظاهرةً اجتماعيّةً قابلةً للتحليل والتقييم.

٢. تحديد مفهوم «بعثة الشعب» والدالّ المركزيّ

تمثّل الخطوة الأولى في تحليل الخطاب النقديّ في تحديد الدالّ المركزيّ وتبيين المفاهيم الأساسيّة للبحث. ونظرًا إلى أنّ مفهوم «بعثة الشعب» يشكّل النواة الرئيسة للاستدلال في هذه المقالة، فمن الضروريّ، قبل الانتقال إلى التحليلات الخطابيّة والتجريبيّة، توضيح موقعه النظريّ ومعناه التحليليّ. وقد تمثّل أحد أهمّ الانتقادات الموجّهة إلى النسخة الأوّليّة من المقالة في أنّ مفهوم «بعثة الشعب» كان أقرب إلى أن يكون ذا طابع استعاريّ وخطابيّ منه إلى أن يكون مفهومًا سوسيولوجيًّا. ومن ثمّ، يُبذل في هذا القسم جهدٌ للارتقاء بهذا المفهوم من مستوى تعبير سياسيّ إلى مستوى مقولة تحليليّة.

يُراد بمفهوم البعثة في التراث الإسلامي عمومًا النهوض والاضطلاع بمهمّة تاريخيّة واجتماعيّة. وفي الأدبيّات السياسيّة للجمهوريّة الإسلاميّة، استُخدم هذا المفهوم في السنوات الأخيرة أيضًا لوصف اللحظات التي يخرج فيها المجتمع من حالة الانفعال السلبيّ، وينخرط في مجال الفعل دفاعًا عن الأمن الوطنيّ، أو النظام الاجتماعيّ، أو الهويّة الجمعيّة. ومع ذلك، فإنّ المقصود بـ«بعثة الشعب» في هذا البحث لا يقتصر على الحضور الجسديّ للشعب في تجمّع ما، ولا على مجرّد ردّ فعل انفعاليّ تجاه حدث سياسيّ. وإنّما يُطلَق «بعثة الشعب» على حالة يكتسب فيها جزء من المجتمع، من خلال إدراك تهديد مشترك يواجه الشأن الوطنيّ، شعورًا بالمسؤوليّة الجماعيّة، ويبادر إلى فعل واعٍ وطوعيّ في سبيل الحفاظ على التماسك الاجتماعيّ ودعم النظام السياسيّ.

وبناءً على ذلك، يختلف «بعثة الشعب» عن المفاهيم المماثلة له في جوانب مهمّة. أوّلًا، لا يتطابق هذا المفهوم مع «التعبئة الاجتماعيّة». فالتعبئة الاجتماعيّة في أدبيّات علم الاجتماع السياسيّ تشير أساسًا إلى عمليّة تنظيم الموارد البشريّة والاجتماعيّة من أجل تحقيق هدف سياسيّ أو اجتماعيّ (حسینی زاده؛

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

شفيعى اردستانى، ١٣٩٦ش). في حين أنّ «بعثة الشعب» لا يقتصر على التنظيم، بل يشير إلى تشكّل نوع من الوعي الجماعيّ والشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، يمكن أن يظهر حتّى قبل نشوء تنظيم رسميّ.

ثانيًا، يختلف «بعثة الشعب» عن المشاركة السياسيّة بمعناها المتعارف عليه. فالكثير من النظريّات الكلاسيكيّة تعرّف المشاركة في إطار التصويت، أو العضويّة في الأحزاب، أو الحضور في المؤسّسات الرسميّة (معينى پور، ١٤٠٣ش). أمّا «بعثة الشعب» فيشير إلى نمط من المشاركة الميدانيّة لا يقتصر بالضرورة على الآليّات الرسميّة، ويمكن أن يتجلّى في الحضور الاجتماعيّ، والأنشطة التطوّعيّة، والفعل الإعلاميّ، أو الدعم الجماعيّ للشأن الوطنيّ.

ثالثًا، يختلف هذا المفهوم عن التضامن الاجتماعيّ أيضًا. فالتضامن الاجتماعيّ، بمعناه الدوركايميّ (في المعنى المراد عند إميل دوركايم)، يشير بدرجةٍ أكبر إلى الروابط الأخلاقيّة والمعياريّة بين أفراد المجتمع (افروغ، ١٣٩٨ش، صص ١٤٥-١٥١). في حين أنّ «بعثة الشعب» يمثّل مرحلةً تتجاوز التضامن؛ لأنّه، إلى جانب الشعور بالانتماء، يستلزم الدخول في مجال الفعل وأداء دور فاعل في التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة. وبناءً على هذه التمايزات، يمكن تعريف «بعثة الشعب» بأنّه نوع من «الفاعليّة الاجتماعيّة المتفعّلة» التي تتشكّل، في الظروف المتأزّمة والتهديدات، من خلال الترابط بين الهويّة الوطنيّة، والشعور بالمسؤوليّة الجماعيّة، والفعل الطوعيّ. وينسجم هذا التعريف مع مفهوم الفاعليّة الاجتماعيّة في نظريّة فوكو، وكذلك مع فهم المشاركة الاجتماعيّة في الفكر السياسيّ للجمهوريّة الإسلاميّة (لك‌زائي، ١٤٠٤ش).

في إطار المنهجيّة المتّبعة في هذا البحث، وبعد تبيين مفهوم «بعثة الشعب»، تتمثّل الخطوة التالية في تحديد الدالّ المركزيّ. ويُظهر تحليل النصوص، والبيانات، والأفعال الاجتماعيّة، والسرديّات الرسميّة، أنّ مفاهيم من قبيل الأمن، وإيران،

والشهيد، والوطن، والجمهوريّة، والتضامن، والمشاركة الاجتماعيّة قد انتظمت، خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، حول محور دلاليّ مشترك. ويتمثّل هذا المحور في «المقاومة». ووفقًا للاكلائو وموف، تؤدّي المقاومة في هذا الخطاب دور الدالّ المركزيّ، وتكتسب الدوالّ الأخرى معناها في علاقتها به (حقيقت، ١٣٨٧ش، صص ١٠٥-١٠٨).

ولكي ينتقل مفهوم «بعثة الشعب» من المستوى النظريّ إلى المستوى التجريبيّ، لا بدّ أن يتضمّن مؤشّراتٍ قابلةً للملاحظة. وبناءً على ذلك، اعتُمدت في هذا البحث خمسة مؤشّرات لتحديد «بعثة الشعب» تجريبيًّا: الفعل الواعي في مواجهة التهديدات المدركة؛ والشعور بالمسؤوليّة الوطنيّة تجاه أمن البلاد وانسجامها؛ والحضور الطوعيّ في المجالات الاجتماعيّة والعامّة؛ والاستمرار النسبيّ للفعل بما يتجاوز ردود الفعل الانفعاليّة والموقّتة فحسب؛ والتأثير الاجتماعيّ المتمثّل في إنتاج التضامن، أو تعبئة الرأي العامّ، أو تعزيز رأس المال الاجتماعيّ. وستشكّل هذه المؤشّرات أساسًا لتحليل البيانات التجريبيّة في الأقسام اللاحقة من المقالة، كما تتيح التمييز بين التعبئة الانفعاليّة قصيرة الأمد و«البعثة الاجتماعيّة» المستدامة.

وبذلك، لا يُعدّ «بعثة الشعب» في هذا البحث استعارةً سياسيّةً، بل مفهومًا تحليليًّا لتفسير عمليّة تحوّل المجتمع من حالة المتفرّج إلى فاعل اجتماعيّ؛ وهي عمليّة تتشكّل في سياق خطاب المقاومة، وسيجري بحثها في القسم التالي من خلال تحليل تمفصُل هذا الخطاب.

٣. الدوال العائمة ومَفصلَة خطاب المقاومة

وفقًا للإطار النظريّ للاكلائو وموف، لا يستند أي خطاب إلى مفهوم واحد فحسب، بل يتشكّل من خلال مَفصلَة مجموعة من الدوال العائمة التي تنتظم

حول دال مركزي (قنبرى عبدالملكى؛ فيروزيان پور اصفهانى ١٤٠١ش). وفي هذه الدراسة، ووفقًا للمرحلتين الثانية والثالثة من المنهجية، وبعد تحديد «المقاومة» بوصفها الدال المركزي، تجري محاولة لتحديد الدوال التي تمفصلت حول هذا الدال المركزي في التحولات التي شهدها المجال الاجتماعي والسياسي في إيران خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥. وتظهر النتائج المستخلصة من تحليل البيانات الرسمية، وتقارير استطلاعات الرأي، والحملات الاجتماعية، والتمثلات الإعلامية، أنّ مفاهيم مثل «إيران»، و«الأمن القومي»، و«الشهيد»، و«الشعب»، و«الجمهورية» تشكل أهم الدوال العائمة في هذا الخطاب.

أوّل دالّ عائم هو «إيران». ففي الظروف المتأزّمة والتهديد الخارجيّ، تتجاوز «إيران» كونها مفهومًا جغرافيًّا محضًا، لتتحوّل إلى دالّ جامع للهوية الجماعيّة. ويرى كجويان أنّ الدفاع عن إيران في خطاب المقاومة لا يُعدّ دفاعًا عن دولة فحسب، بل يُنظر إليه بوصفه دفاعًا عن هويّة تاريخيّة وحضاريّة (كجويان، ١٣٩٩ش، ص ٨٤). كما تُظهر بيانات عام ١٤٠٥ أنّ جانبًا مهمًّا من الأفعال الداعمة، في استجابة للتحوّلات الإقليميّة، قد صيغت بالاستناد المباشر إلى أمن إيران ومصالحها الوطنيّة. وفي هذا الإطار، تصبح «إيران» الحلقةَ الوسيطة بين المقاومة والأمر الوطني.

الدال الثاني هو «الأمن القومي». وتظهر استطلاعات الرأي التي أجراها مركز «إيسبا» أنّه على الرغم من كون القضايا الاقتصادية أهمّ هواجس المجتمع، فإنّ نسبة ملحوظة من المستجيبين تعدّ أمن البلاد واستقرارها من أولوياتها الأساسية في الوقت نفسه (اسپا، ١٤٠٤ش «ج»). ومن ثمّ، يسعى خطاب المقاومة إلى إقامة علاقة مباشرة بين المقاومة والأمن القومي، وإلى إعادة تقديم المقاومة لا بوصفها خيارًا أيديولوجيًّا، بل ضرورةً للحفاظ على أمن البلاد. كما أظهر فيروزآبادي وكاظمي أنّ إدراك التهديد الخارجي يمكن أن يؤدي إلى زيادة التماسك الوطني

والتقارب الاجتماعي (فيروزآبادى؛ كاظمى، ١٤٠١ش).

الدال الثالث العائم هو «الشهيد». ففي خطاب المقاومة، لا يُعدّ الشهيد مجرّد فردٍ فقد حياته، بل يحمل رأس مالٍ رمزيًّا يمتلك قدرةً على التعبئة الاجتماعيّة وإعادة إنتاج الهويّة الجماعيّة. ومن منظور دوركهايم، تؤدّي الطقوس الجماعيّة المقامة حول الرموز المقدّسة إلى تعزيز التضامن الاجتماعيّ (دوركيم، ١٣٨٣ش، صص ٢٤٧-٢٥٦). ويمكن تحليل الطقوس الاجتماعيّة ومراسم تكريم شهداء السنوات الأخيرة في هذا الإطار أيضًا؛ إذ تتيح، من خلال إعادة إنتاج الذاكرة الجماعيّة، ربط المجتمع بخطاب المقاومة.

الدال الرابع العائم هو «الجمهوريّة». وخلافًا للتصوّرات الاختزاليّة التي تحصر الجمهوريّة في الانتخابات فحسب، تُعرَّف الجمهوريّة في خطاب المقاومة بمعنى الحضور الفعّال للشعب في المجال العامّ، واضطلاعه بدورٍ في الدفاع عن الشأن الوطنيّ. وقد أكّد الإمام الخمينيّ الدور الحاسم للشعب في الحفاظ على النظام السياسيّ واستمراره (خمينى، ١٣٧٨ش، ج١٠، ص ٢٤٥)، واستمرّ هذا التوجّه في فكر الإمام الخامنئيّ أيضًا، من خلال التأكيد على المسؤوليّة الاجتماعيّة وجهاد التبيين (خامنه‌اى، ١٣٩٣/٠١/٠٢ش). ومن هذا المنظور، تُعدّ المشاركة الاجتماعيّة جزءًا من عمليّة إعادة إنتاج الجمهوريّة.

الدال الخامس العائم هو «الشعب». ففي هذا الخطاب، لا يُعدّ الشعب مجرّد موضوعٍ للسياسات، بل هو الفاعل الرئيس في إنتاج الأمن والشرعيّة والتماسك الاجتماعيّ. وتُظهر نتائج دراسة معيني‌پور أنّ تحقيق الصالح العامّ والتقدّم السياسيّ لا يمكن أن يتحقّقا من دون تحويل الشعب إلى فاعلين اجتماعيّين نشطين (معينى‌پور، ١٤٠٣ش). ومن ثمّ، فإنّ مفهوم «بعثة الشعب» هو في الواقع نتاج مَفصلَة دالّ «الشعب» مع دوالّ «المقاومة» و«إيران» و«الأمن القومي».

وتمثّل حصيلة هذه العمليّة في تشكّل سلسلة من التكافؤ بين الدوالّ العائمة، تنتظم حول المقاومة:

المقاومة ← إيران ← الأمن القومي ← الشهيد ← الشعب ← الجمهوريّة

تؤدّي هذه السلسلة الدلاليّة إلى أن يكتسب كلّ مفهوم من هذه المفاهيم معناه في علاقته بالمفاهيم الأخرى. وفي مثل هذا الوضع، يرتبط الدفاع عن الأمن القوميّ بالدفاع عن إيران، وتتحدّد دلالة إيران من خلال الشعب، ويتجلّى الشعب في إطار الجمهوريّة، فيما يُعاد تعريف الجمهوريّة في سياق المقاومة. وتتمثّل نتيجة هذه المَفصلَة في ظهور الدالّ الاستراتيجيّ «بعثة الشعب»، وهو دالّ يتحوّل فيه الشعب من موقع المراقب والمتفرّج إلى فاعلين واعين وطوعيّين ومسؤولين في الدفاع عن الشأن الوطنيّ. ومن المنظور المنهجيّ، تُعدّ «بعثة الشعب» الناتج النهائيّ لعمليّة مَفصلَة الدوالّ العائمة حول الدالّ المركزيّ «المقاومة»، ومن ثمّ يمكن تحليلها بوصفها حلقةً وسيطةً بين المقاومة الاجتماعيّة، والمشاركة الشعبيّة، وإعادة إنتاج الشرعيّة السياسيّة.

٤. هيمنة المقاومة وإنتاج الرضا الاجتماعيّ

المرحلة الرابعة من المنهج: تحليل الهيمنة وإنتاج الرضا الاجتماعيّ

بعد تحديد «المقاومة» بوصفها الدالّ المركزي، وبيان كيفية مَفصلَة الدوال العائمة حولها، تتمثّل الخطوة التالية في الإطار المنهجي للبحث في تحليل مدى نجاح هذا الخطاب في إنتاج الرضا الاجتماعي وترسيخ الهيمنة. وفي التقليد النظري لأنطونيو غرامشي، لا تعني الهيمنة مجرّد السيطرة السياسية، بل تشير إلى قدرة خطاب ما على تحويل قيمه وسردياته إلى «حسّ مشترك اجتماعي»، وهي حالة يعيد فيها قطاع مهم من المجتمع، من دون إكراه مباشر، إنتاج النظام الدلالي المهيمن (بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ١٠٩-١١٤).

وبناءً على ذلك، يتمثّل السؤال الرئيس في هذا القسم في تحديد مدى نجاح خطاب المقاومة خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ في إنتاج الرضا الاجتماعي، وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي، واستمرار الفعل الجماعي. وفي الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، لا تُعدّ المقاومة مجرّد استراتيجية أمنيّة أو سياسة خارجيّة، بل تحوّلت تدريجيًّا إلى جزء من الثقافة السياسيّة للمجتمع. وتشمل الثقافة السياسيّة للمقاومة مجموعةً من المعتقدات والقيم والسرديّات التي تربط بين مفاهيم من قبيل الاستقلال، والأمن القوميّ، والصمود في مواجهة التهديد الخارجيّ، والدفاع عن البلاد، والمسؤوليّة الاجتماعيّة (كچويان، ١٣٩٩ش، صص ٨٧-٩٤). وتُعاد إنتاج هذه الثقافة السياسيّة من خلال مختلف المؤسّسات الاجتماعيّة والثقافيّة، كما تمتلك، في اللحظات الحرجة، القدرة على التحوّل إلى فعلٍ اجتماعيّ. ويرى إبراهيم فياض أيضًا أنّ المقاومة تمثّل جزءًا من عمليّة بناء الهويّة الاجتماعيّة في إيران المعاصرة، بما يمكّنها من إقامة الصلة بين المستويات الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة (فياض، ١٤٠١ش، صص ١١٢-١١٨).

ومن أهمّ آليّات إعادة إنتاج هيمنة المقاومة، الطقوس الجماعيّة. ويعد إميل دوركهايم الطقوس أداة لإنتاج التضامن الاجتماعي وإعادة بناء الوعي الجماعيّ، ويرى أنّ الطقوس الجماعيّة تدفع المجتمع إلى إعادة إنتاج الهوية المشتركة (دوركيم، ١٣٨٣ش، صص ٢٧١-٢٧٨). وفي المجتمع الإيراني أيضًا، تؤدّي طقوس العزاء، ولا سيما المراسم المرتبطة بشهداء الحرب والمقاومة، دورًا مهمًّا في إنتاج رأس المال الرمزي. ولا تقتصر هذه الطقوس على كونها مراسم لتخليد الذكرى، بل تمثل عملية لإعادة إنتاج المعنى وإقامة الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل. وفي عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، دلّ اتساع نطاق المراسم المرتبطة بشهداء المقاومة، والحضور الطوعيّ لمختلف الفئات الاجتماعية في هذه الطقوس، على استمرار القدرة الرمزية لهذا الخطاب لدى جانب من المجتمع.

وبالإضافة إلى طقوس العزاء، تعدّ المسيرات والتجمعات العامة من أبرز أدوات تمثيل هيمنة المقاومة. ووفق المنطق الغرامشي، تكتسب المشاركة الاجتماعية في المجال العام أهميتها عندما تتمكن من إعادة إنتاج العلاقة بين المجتمع والنظام السياسي على المستوى الرمزيّ (برزوئيان؛ خاكى، ١٤٠١ش). وقد أظهرت المسيرات والتجمعات الداعمة في السنوات الأخيرة، بغض النظر عن الحجم الدقيق للمشاركة، أنّ جزءًا من المجتمع لا يزال مستعدًّا للحضور الميداني دعمًا للأمن القومي والنظام السياسي. ولا تحلل هذه المسألة، في إطار البحث الحالي، بوصفها مؤشّرًا على الإجماع الكامل، بل باعتبارها أحد مظاهر إنتاج الرضا الاجتماعيّ.

وعلاوة على ذلك، توفّر الطقوس الوطنيّة ـ الدينيّة، مثل مسيرة الأربعين، والمراسم الوطنيّة المرتبطة بالثورة الإسلاميّة، والطقوس الدينيّة الجماعيّة، بيئةً للربط بين الهويّة الدينيّة والهويّة الوطنيّة وخطاب المقاومة. ويرى عماد أفروغ أنّ هذه العمليّة تمثّل جزءًا من آليّة إنتاج رأس المال الاجتماعي والهويّة الجماعيّة في المجتمع الإيراني (افروغ، ١٣٩٨ش، صص ١٢٣-١٣٠). ومن هذا المنظور، لا تُعدّ هيمنة المقاومة نتاجًا لفعل الدولة فحسب، بل يعاد إنتاجها من خلال التفاعل بين المؤسّسات الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة. كما تؤدّي وسائل الإعلام دورًا حاسمًا في العمليّة الهيمنيّة. ومن وجهة نظر يورغن هابرماس، ترتبط المشروعيّة السياسيّة في العصر الحديث بقدرة النظام السياسي على الإقناع في المجال العام.

وفي عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، تحوّل تنافس السرديّات في الفضاء الإعلامي وشبكات التواصل الاجتماعي إلى أحد أهم ميادين إعادة إنتاج خطاب المقاومة أو إضعافه. كما أن التأكيد على جهاد التبيين والحرب المعرفيّة في بيانات قائد الثورة يدلّ على الأهميّة المتزايدة للمجال العام في استمرار المشروعيّة ورأس المال الاجتماعي (خامنه‌اى، ١٤٠١ش، صص ٤١- ٤٨). وفي هذا الإطار، لا يمكن

للمقاومة أن تتحوّل إلى هيمنة مستدامة إلا إذا تمكّنت من ترسيخ سرديّتها في الرأي العام وإنتاج الإقناع الاجتماعي.

ومع ذلك، تواجه هيمنة المقاومة قيودًا مهمّة. ويتمثّل القيد الأوّل في الأزمة الاقتصاديّة والقضايا المعيشيّة. وتُظهر تقارير استطلاعات الرأي التي أجراها مركز «إيسبا» في عام ١٤٠٤ أنّ المشكلات الاقتصاديّة لا تزال تمثّل أهمّ هواجس شريحة كبيرة من المواطنين الإيرانيّين (اسپا، ١٤٠٤ش «ج»). ومن منظور هابرماس، كلّما نشأت فجوة بين مطالب عالم الحياة الاجتماعيّة وأداء البنية السياسيّة، تعرّضت قدرة النظام على اكتساب المشروعيّة للتحدّي؛ ومن ثمّ، سيكون استمرار هيمنة المقاومة من دون الاستجابة للمطالب الاقتصاديّة للمجتمع أمرًا صعبًا.

ويتمثّل القيد الثانيّ في الفجوة الجيليّة واختلاف أنماط الهويّة. ويبيّن نعمت الله فاضلي أنّ الأجيال الجديدة في إيران تمتلك تجارب مختلفة في السياسة والإعلام والهويّة، وهو ما أسهم في زيادة تعقيد عمليّة إعادة إنتاج الهيمنة (فاضلی، ١٤٠٠ش، صص ١٥٥-١٦٤). أمّا القيد الثالث، فيتمثّل في تآكل الثقة العامّة، الذي أصبح خلال السنوات الأخيرة أحد أهمّ التحدّيات التي تواجه رأس المال الاجتماعي (تاجيك، ١٤٠٠ش، صص ١٠١-١٠٧). وفي نهاية المطاف، يواجه خطاب المقاومة كذلك منافسة من الخطابات المنافسة التي تسعى إلى تقديم سرديّات بديلة للهوية الوطنيّة والتنمية والمشاركة السياسيّة.

وبناءً على ذلك، يُظهر تحليل هيمنة المقاومة أنّ هذا الخطاب لا يزال يمتلك قدرة على إنتاج الرضا الاجتماعي، ورأس المال الرمزي، والتعبئة الثقافية، إلّا أنّ نجاحه في الحفاظ على موقعه الهيمنيّ سيظلّ مرهونًا بقدرته على ربط المقاومة بالمطالب الحقيقية للمجتمع، وإعادة بناء الثقة العامة، وإقناع الرأي العام. ومن ثم، ينبغي النظر إلى هيمنة المقاومة بوصفها ظاهرة ديناميكية ونسبية وقائمة على

التنافس والصراع، لا باعتبارها وضعًا مستقرًا لا منافس له.

٥. الفاعليّة الاجتماعيّة وبناء «بعثة الشعب»

في إطار المنهجيّة المعتمدة في هذا البحث، وبعد تحليل الدالّ المركزي المتمثّل في المقاومة، واستخراج الدوالّ العائمة، ودراسة الآليات الهيمنيّة، يأتي دور تحليل «الفاعليّة الاجتماعيّة». وتتمثّل المسألة الرئيسة في هذا القسم في بيان كيف يتجاوز خطاب المقاومة مستوى السرديّة السياسيّة أو الأيديولوجيّة، ليحوّل شريحة من المجتمع إلى فاعل اجتماعي. وبعبارة أخرى، يتمثّل السؤال في كيفيّة تحقّق «بعثة الشعب»، وما الآليّات التي تنقل الأفراد من حالة المتفرّج السياسي إلى حالة الفاعل الاجتماعي.

من منظور فوكو، لا تقتصر السلطة على كونها آليّة للإكراه، بل تسهم في إنتاج الذوات الاجتماعيّة من خلال العمليّات التربويّة والثقافيّة والهويّاتيّة (فوكو، ١٣٨٧ش، صص ٢٢١-٢٣٨). وفي الجمهوريّة الإسلاميّة، لم تُعَدّ المقاومة مجرّد استراتيجيّة أمنيّة أو سياسة خارجيّة، بل تحوّلت، في إطار ما يمكن تسميته بـ«النظام التربويّ للثورة الإسلاميّة»، إلى جزء من عمليّة التنشئة السياسيّة الاجتماعيّة. ويُعاد إنتاج هذا النظام التربويّ من خلال الأسرة، والتعليم الرسمي، والهيئات الدينيّة، ووسائل الإعلام، والممارسات الجماعيّة، وذاكرة الحرب، بما يرسّخ مجموعة من القيم والأنماط السلوكيّة التي تنتظم حول مفاهيم من قبيل بذل النفس (التضحية بالذات)، والمسؤوليّة الاجتماعيّة، والدفاع عن الوطن، والشهادة، والمشاركة العامّة (بارسانيا، ١٣٩٨ش، صص ٢٣٣-٢٤٥). وفي هذا الإطار، لا يقتصر ما يُنتَج على مجرّد مواطن مطيع، بل يتشكّل نوع من «الذات المقاومة»؛ وهي ذات ترى نفسها مسؤولة عن مصير المجتمع والبلاد. ومن منظور علم الاجتماع السياسي، تتشكّل الفاعليّة الاجتماعيّة عندما يشعر

الأفراد بأنّ أفعالهم قادرة على التأثير في المصير الجماعيّ (بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ٢١٣-٢١٨). ويشير مفهوم «بعثة الشعب» تحديدًا إلى هذه النقطة؛ أي إلى الحالة التي لا يعود فيها الشعب مجرّد متلقّ للسياسات، بل يرى نفسه جزءًا من عمليّة إنتاج الأمن والتماسك والنظام الاجتماعي. ولذلك، ينبغي النظر إلى «بعثة الشعب» بوصفها نمطًا خاصًّا من الفاعليّة الاجتماعيّة يتشكّل في إطار خطاب المقاومة.

ومن أهمّ مؤشّرات هذه الفاعليّة الانتقال من «المتفرّج السياسي» إلى «الفاعل الاجتماعي». ففي كثير من النظريّات المتمحورة حول النخب، يؤدّي الشعب في الغالب دور الناخبين أو المراقبين للعمل السياسي (بشيريه، ١٣٨٠ش، صص ٢١٧-٢٢٠). غير أنّه في الظروف المتأزّمة، تخرج شريحة من المجتمع من هذه الحالة، وتنخرط مباشرة في مجال الفعل الاجتماعي. ويمكن عدّ المشاركة الطوعيّة في التجمّعات، والمساهمة في الحملات الاجتماعيّة، والنشاط في شبكات الإغاثة، والفعل الإعلامي، نماذج لهذا الانتقال (معينى پور، ١٤٠٣ش). ويمكن وصف هذه الحالة بأنّها انتقال الشعب من «متلقٍّ للخير العام» إلى «فاعل في تحقيق الخير العام».

وفي هذا السياق، تكتسب الشارع أيضًا دلالة تتجاوز كونه فضاءً ماديًّا. ففي الأدبيات الكلاسيكية، يُنظر إلى الشارع غالبًا بوصفه مجالًا للاحتجاج على النظام السياسيّ، إلّا أنّه يمكن في ظروف خاصة أن يتحول إلى ساحة لإعادة إنتاج النظام والتضامن الاجتماعي أيضًا (فاضلى، ١٤٠٠ش، صص ١٥٥-١٦٤). وفي تطورات عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، تحوّل الشارع في بعض المراحل إلى مسرح لظهور أفعال داعمة للأمن الوطني والتضامن الاجتماعي. وتكمن أهمية هذه الظاهرة، من منظور هذا البحث، في أنّها تبيّن أن المجال العام لا يُعرَّف

بالضرورة في حالة تعارض مع النظام السياسي، بل يمكن أن يكون مجالًا لظهور الفاعليّة الاجتماعيّة في دعم الشأن الوطني أيضًا.

وفي مثل هذا السياق، تؤدّي «بعثة الشعب» إلى ظهور الفعل الجماعيّ. ووفقًا لنظريّة آلان تورين، تتشكّل الحركات والأفعال الجماعيّة عندما تتعبّأ مجموعة من الأفراد حول هويّة مشتركة وهدف ذي دلالة. ويكمن اختلاف «بعثة الشعب» عن التعبئة المرحليّة في أنّ هذه الظاهرة لا تمثّل مجرّد استجابة انفعاليّة لحدث معيّن، بل تقوم على الشعور بالمسؤوليّة، وإدراك التهديد، والارتباط الهويّاتي بالشأن الوطني. ولذلك، تُعدّ مؤشّرات من قبيل طوعيّة الحضور، والوعي بالقضيّة، والاستمرار النسبي للفعل، والشعور بالمسؤوليّة العامّة، من أهمّ مكوّناتها.

ونتيجة هذه العمليّة هي إعادة تعريف الجمهوريّة. ووفقًا لهذا التصوّر، لا تقتصر الجمهوريّة على المشاركة الانتخابيّة، بل تكتسب معناها أيضًا من خلال الحضور الاجتماعي، والفعل الطوعيّ، وتحمل المسؤوليّة العامّة. وكان الإمام الخميني يرى أنّ الجمهوريّة تقوم على الحضور الدائم للشعب (خمینی، ۱۳۷۸ش، ج۱۰، ص ۲۸۱ش)، كما أنّ «بعثة الشعب» في فكر القائد الشهيد والقائد الجديد يعبّر عن هذا الدور الفاعل للمجتمع في الحفاظ على الثورة والبلاد؛ ومن ثمّ، يمكن النظر إلى «بعثة الشعب» بوصفه صياغة جديدة للعلاقة بين المقاومة والجمهوريّة والفاعليّة الاجتماعيّة؛ وهي حالة يتجاوز فيها الشعب موقع الدعم الرمزي ليصبح فاعلًا مباشرًا في المجال العام. وتمثّل هذه العمليّة حلقة الوصل بين هيمنة المقاومة والمشاركة الاجتماعيّة، وتفسّر كيف يمكن لخطاب المقاومة، في ظروف معيّنة، أن يتحوّل إلى فعل جماعي وحضور اجتماعي، وإن ظلّ استمراره مرهونًا بمستوى الثقة العامّة، والكفاءة المؤسّسيّة، والاستجابة للمطالب الاقتصاديّة والاجتماعيّة للمجتمع (افروغ، ۱۳۹۸ش، صص ۲۰۱-۲۰۷).

٦. الشواهد التجريبيّة لبعثة الشعب في إيران (١٤٠٤-١٤٠٥)

في إطار منهجيّة البحث، وبعد تحديد الدالّ المركزي المتمثّل في المقاومة، واستخراج الدوالّ العائمة، وتحليل التمفصُل الخطابيّ، ودراسة هيمنة المقاومة، وبيان آليّات إنتاج الفاعليّة الاجتماعيّة، يأتي الآن دور المرحلة السادسة، أي الاختبار التجريبي لمفهوم «بعثة الشعب». ويهدف هذا القسم إلى التحقّق مما إذا كانت الشواهد الاجتماعيّة خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ تكشف عن ظهور نمط خاصّ من الفعل الجماعي يمكن تحليله في إطار مفهوم «بعثة الشعب» أم لا. وبناءً على ذلك، ستتمّ دراسة بيانات استطلاعات الرأي، والحملات الاجتماعيّة، والتجمّعات الشعبيّة، والممارسات الجماعيّة، والأفعال الإعلاميّة.

٦-١. الرأي العام والاتجاهات الاجتماعيّة

تُظهر بيانات استطلاعات الرأي التي أجراها مركز «إيسبا» في عام ١٤٠٤ أنّ أهمّ هواجس المجتمع الإيراني لا تزال تتمثّل في القضايا الاقتصاديّة والمعيشيّة. فقد جاءت قضايا التضخّم، والتوظيف، والقدرة الشرائيّة، والمستقبل الاقتصادي للأسر في صدارة اهتمامات الرأي العام (اسپا، ١٤٠٤ش «الف»). وتكشف هذه النتيجة، من جهة، أنّه لا يمكن النظر إلى المجتمع الإيراني بوصفه مجتمعًا أيديولوجيًّا أو أمنيًّا محضًا، ومن جهة أخرى، أنّ أيّ تحليل للمقاومة الاجتماعيّة ينبغي أن يتعامل مع الاقتصاد بوصفه متغيّرًا حاسمًا. ومن ثمّ، فإنّ «بعثة الشعب» لا تعني تجاهل المطالب المعيشيّة، بل تتشكّل في سياق يعيش فيه المجتمع، في الوقت نفسه، هواجس الأمن والاقتصاد.

وبالتوازي مع المسألة الاقتصاديّة، تُظهر بيانات استطلاعات الرأي أنّ شريحةً كبيرةً من المجتمع تبدي حساسيّةً تجاه التهديدات الخارجيّة ومسألة الأمن الوطني. وتفيد تقارير «إيسبا» ومركز استطلاعات الرأي التابع لهيئة الإذاعة

والتلفزيون بأنّه مع تصاعد التوتّرات الإقليميّة، ازداد القلق بشأن أمن البلاد، وأنّ شريحةً مهمّةً من المستجيبين عدّت الحفاظ على الأمن الوطني من الأولويّات الأساسيّة للبلاد (اسپا، ١٤٠٤ش «ب»). وتتوافق هذه النتيجة أيضًا مع نتائج دراسة فيروزآبادي وكاظمي (١٤٠١ش)، التي تبيّن أنّ إدراك التهديد الخارجي يمكن أن يسهم في تعزيز التضامن الوطني ومع ذلك، تُظهر دراسة الرأي العام أنّ رأس المال الاجتماعي والثقة العامّة لا يسيران على وتيرة واحدة. فما تزال شريحة من المجتمع تتبنّى موقفًا نقديًّا تجاه المؤسّسات الرسميّة ومدى كفاءة السياسات، كما يمكن ملاحظة آثار الأزمات الاقتصاديّة في مستوى الثقة العامّة (تاجيك، ١٤٠٠ش، صص ١٤٨-١٥٤). ومن ثمّ، فإنّ «بعثة الشعب» في الظروف الراهنة لا تتشكّل على أساس إجماع اجتماعي كامل، بل في سياق يتداخل فيه قدر نسبي من الثقة مع الهواجس الأمنيّة والمطالب الاقتصاديّة.

٦-٢. دراسة حالة لحملة «التضحية بالحياة»

تُعدّ حملة «التضحية بالحياة» واحدة من أبرز النماذج التي يمكن دراستها خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥. وقد أطلقت هذه الحملة استجابةً للتطورات الأمنيّة واستشهاد عدد من القادة والعناصر المؤثّرة في جبهة المقاومة، وسرعان ما انتشرت في شبكات التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام والفضاءات العامّة. وتُظهر الدراسات التي أجرتها «فكت‌نامه»[1] حول هذه الحملة أنّ حجمًا ملحوظًا من المحتوى أُنتج في شبكات التواصل الاجتماعي تحت هذا العنوان، وأنّه تحوّل إلى أحد أبرز الكلمات المفتاحيّة المتداولة في الفضاء الافتراضي (فكت‌نامه، ١٤٠٤ش).

من منظور علم الاجتماع السياسي، لا تكمن أهمّيّة هذه الحملة في اتّساع نطاقها

1. https://factnameh.com

الإعلامي فحسب، بل تتجلّى أيضًا في الطبيعة الطوعيّة للمشاركات فيها. فلم تكن لدى شريحة ملحوظة من المشاركين تبعيّة مؤسّساتيّة، بل استندت مشاركتهم إلى دوافع هويّاتيّة وعاطفيّة ووطنيّة. ومن ثمّ، يمكن النظر إلى حملة "التضحية بالحياة» بوصفها نموذجًا لظهور الفاعليّة الاجتماعيّة في صورة فعل إعلامي ورمزي. ويكشف التحليل الخطابي لهذه الحملة عن بروز عدّة دوالّ رئيسة فيها، هي: «إيران»، و«الشهيد»، و«الأمن»، و«الوفاء»، و«المقاومة». وقد انتظمت هذه الدوالّ ضمن سلسلة دلاليّة واحدة، وأعادت إنتاج سرديّة مشتركة للدفاع عن البلاد ومقاومة التهديد الخارجي. ومن منظور نظرية لاكلائو وموف (١٩٨٥)، تعبّر هذه الحالة عن نجاح نسبيّ لخطاب المقاومة في مَفصلَة الدوالّ العائمة حول دالّ مركزي.

٦-٣. التجمّعات والتحرّكات الشارعيّة

تُعدّ التجمّعات والأفعال في الشارع خلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ من الشواهد التجريبيّة الأخرى على بعثة الشعب. وخلافًا لبعض التحليلات التي تنظر إلى الشارع بوصفه مجالًا للاحتجاج على النظام السياسي فحسب، أظهرت التطوّرات الأخيرة أنّ الشارع يمكن أن يكون أيضًا ساحة للتعبير عن دعم الأمن الوطني والتضامن الاجتماعي. وتكشف مشاركة الناس في مراسم التشييع، والمسيرات الداعمة، والتجمّعات المرتبطة بالتطوّرات الإقليميّة، عن استعداد شريحة من المجتمع، في الظروف المتأزّمة، للدخول إلى المجال العام. وبالطبع، لا ينبغي مساواة هذه المشاركة بالمشاركة المستدامة والدائمة؛ إذ تتّسم كثير من هذه الأفعال بطابع مرحلي، وتتشكّل استجابةً لأحداث محدّدة. ومع ذلك، فإنّ اتّساعها الجغرافي، وطوعيّة المشاركة فيها، وتكرار هذا النمط في عدّة أحداث متتالية، يميّزها عن ردود الفعل الانفعاليّة المحضة.

٦-٤. الممارسات الجماعيّة والتضامن الاجتماعيّ

تُعدّ الممارسات الجماعيّة من أبرز البيئات التي يُعاد فيها إنتاج التضامن الاجتماعي في إيران. وكان دوركهايم يرى أنّ الطقوس الجماعيّة تعزّز الشعور بالانتماء والتماسك الاجتماعي من خلال إيجاد تجربة مشتركة بين أفراد المجتمع. وفي إيران أيضًا، اكتسبت طقوس العزاء، ومراسم تكريم الشهداء، والمسيرات الوطنيّة، والمناسبات الدينيّة، وظائف تتجاوز مجرّد الطابع الرمزيّ للمراسم. وخلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، تحوّلت كثير من هذه الممارسات إلى ساحات للتعبير عن التضامن الوطني. وأظهرت المشاركة الواسعة في بعض هذه الممارسات الجماعيّة أنّ الذاكرة التاريخيّة للحرب والشهادة والمقاومة لا تزال تمتلك قدرة على التعبئة الاجتماعيّة (كچويان، ١٣٩٩ش، صص ١٦٤-١٦٨). ويرى كتشويان أنّ هذه الظاهرة تمثّل جزءًا من الصلة بين الهويّة الإيرانيّة وخطاب المقاومة.

٦-٥. الفعل الإعلاميّ والفضاء الافتراضيّ

حدث جانب مهم من «بعثة الشعب» في المرحلة الراهنة في الفضاء الافتراضي. فقد أتاحت شبكات التواصل الاجتماعي إمكان مشاركة أفراد لا يشاركون بالضرورة في التجمّعات في الشوارع، لكنّهم يؤدّون دورًا في إنتاج السرديّات، وإعادة نشر المحتوى، وتشكيل الرأي العام. وخلال عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥، تحوّلت الوسوم المرتبطة بإيران، والشهداء، والأمن الوطني، والمقاومة مرارًا إلى موضوعات تحظى بتداول واسع في الفضاء الافتراضي. ومن منظور هابرماس، يتشكّل المجال العام الجديد إلى حدّ كبير في الفضاء الإعلامي والتواصليّ؛ ومن ثمّ، ينبغي البحث عن جانب من الفعل الجماعي المعاصر في هذا المجال نفسه. وتُعدّ الحملات الافتراضيّة، وإنتاج المحتوى الشعبي، والمشاركة في

معركة السرديّات، نماذج لهذا الشكل الجديد من الفاعليّة الاجتماعيّة.

٦-٦. قيود بعثة الشعب

على الرغم من الشواهد المتقدّمة، لا ينبغي تصوير «بعثة الشعب» بوصفها حالة شاملة وخالية من القيود. ويتمثّل القيد الأوّل في الإرهاق الاجتماعي الناجم عن استمرار الأزمات الاقتصاديّة والسياسيّة. فاستمرار الضغوط المعيشيّة يمكن أن يؤدّي إلى تراجع القدرة على المشاركة الاجتماعيّة، ويدفع أولويّات المجتمع نحو القضايا اليوميّة (فاضلی، ١٤٠٠ش، صص ٢٤٥-٢٥٢). ويتمثّل القيد الثاني في الضغوط الاقتصاديّة؛ إذ تُظهر بيانات استطلاعات الرأي أنّ الهواجس الاقتصاديّة لا تزال تمثّل أهمّ قضايا الرأي العام (اسپا، ١٤٠٤ش «الف»). ومن ثمّ، فإنّ أيّ محاولة لاستمرار التعبئة الاجتماعيّة من دون الاستجابة للمطالب الاقتصاديّة ستواجه قيودًا جدّية. أمّا المسألة الثالثة فتتمثّل في عدم تجانس المجتمع الإيراني؛ إذ يتكوّن المجتمع الإيراني من أطياف فكريّة وثقافيّة وسياسيّة متعدّدة، ولا يمكن الحديث عن إجماع كامل حول خطاب المقاومة. ويشير وجود مؤيّدين فاعلين، ومؤيّدين سلبيّين، ومحايدين، ومنتقدين، إلى أنّ «بعثة الشعب» ظاهرة نسبيّة ومتغيّرة.

وفي نهاية المطاف، تظلّ إمكانيّة انقلاب وظيفة الشارع قائمة أيضًا؛ فالفضاء نفسه الذي يتحوّل، في ظروف معيّنة، إلى ساحة لدعم الأمن الوطني، يمكن أن يتحوّل، في ظروف أخرى، إلى مجال لظهور الاحتجاجات الاجتماعيّة. وتُظهر هذه المسألة أنّ الشارع ليس في حدّ ذاته مؤيّدًا للنظام السياسي أو معارضًا له، بل إنّه يعكس حالة الرأي العام ومستوى الرضا الاجتماعي. وبوجه عام، تشير الشواهد التجريبيّة في عامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ إلى أنّ مفهوم «بعثة الشعب» يتمتّع بسند تجريبي ملحوظ، غير أنّ هذه الظاهرة ليست دائمة أو مطلقة، بل مشروطة

باستمرار رأس المال الاجتماعي، وتحقيق الإقناع العام، والكفاءة المؤسّساتيّة، وقدرة النظام السياسي على الاستجابة للمطالب الاقتصاديّة والاجتماعيّة للمجتمع. ويمهّد هذا الاستنتاج للانتقال إلى القسم الختامي من المقال، أي تحليل العلاقة بين المقاومة الاجتماعيّة وإعادة تشكيل النظام السياسي.

النتيجة

انطلق هذا البحث من التساؤل عمّا إذا كان من الممكن، في ظروف الحرب الهجينة (المركّبة) والأزمات المتعدّدة الأبعاد السياسيّة والأمنيّة والإعلاميّة، الحديث عن ظهور نمط جديد من المشاركة الاجتماعيّة في إيران يتجاوز المشاركة الانتخابيّة، والتعبئة المرحليّة، أو التضامن الرمزي. وللإجابة عن هذا التساؤل، صُمّم البحث الحالي بالاستناد إلى تحليل الخطاب النقدي، وبالاعتماد على نظرية الهيمنة لدى غرامشي، ومفهوم التمفصل الخطابيّ لدى لاكلائو وموف، ونظريّة الفاعليّة والذات في فكر فوكو، ومفهوم المشروعيّة التواصليّة لدى هابرماس.

واستناداً إلى السلسلة التحليليّة للبحث، جرى أوّلًا تحديد «المقاومة» بوصفها الدالّ المركزي. ثمّ تبيّن أنّ دوالَّا مثل إيران، والأمن الوطني، والشهيد، والشعب، والجمهوريّة قد انتظمت في التطوّرات التي شهدها عامَا ١٤٠٤ و١٤٠٥ حول هذا الدالّ المركزي، وشكّلت نوعًا من سلسلة التكافؤ. وفي المرحلة التالية، أظهر تحليل الهيمنة أنّ المقاومة ليست مجرّد سياسة رسميّة، بل يُعاد إنتاجها في سياق الممارسات الجماعيّة، والذاكرة التاريخيّة، والإعلام، والثقافة السياسيّة للمجتمع. ثمّ كشف تحليل الفاعليّة الاجتماعيّة أنّ شريحة من المجتمع، في الظروف المتأزّمة، تخرج من موقع المتفرّج السياسي وتتحوّل إلى فاعل اجتماعي. وقد أسفر هذا المسار عن ظاهرة يُطلق عليها هذا البحث اسم «بعثة الشعب».

وتُظهر نتائج البحث أنّه لا يمكن مساواة «بعثة الشعب» بالتعبئة الاجتماعيّة، أو المشاركة السياسيّة، أو التضامن الاجتماعي. فالتعبئة الاجتماعيّة تتّسم عادةً بطابع تنظيمي ومرحلي، بينما تُحيل المشاركة السياسيّة في الغالب إلى المؤسّسات الرسميّة والانتخابيّة، في حين ينصرف التضامن الاجتماعي بصورة أكبر إلى التماسك الثقافي. أمّا «بعثة الشعب» فتشير إلى حالة تدخل فيها شريحة من المجتمع إلى ساحة الفعل، مدفوعةً بالشعور بالمسؤوليّة الوطنيّة، والوعي بالتهديد، والمشاركة الطوعيّة، والفعل الجماعي المؤثّر، وتؤدّي دورًا في إعادة إنتاج الأمن والتماسك والمشروعيّة. ومن ثمّ، يمكن طرح «بعثة الشعب» بوصفها نموذجًا بديلًا لفهم المشاركة الاجتماعيّة في الظروف المتأزّمة.

وتُظهر نتائج البحث أيضًا أنّه لا يمكن تفسير المشروعيّة السياسيّة في إيران المعاصرة بالاعتماد على مؤشّرات من قبيل المشاركة الانتخابيّة أو الدعم المؤسّساتي فحسب. فقد أظهرت الشواهد التجريبيّة لعامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ أنّ جزءًا من المشروعيّة السياسيّة يُعاد إنتاجه، في ظلّ التهديد الخارجي، من خلال الفعل الجماعيّ، والتضامن الوطنيّ، والمشاركة الاجتماعيّة. غير أنّ هذه المشروعيّة تتّسم بطابع ديناميكيّ ونسبيّ ومتغيّر، وترتبط بمستوى رأس المال الاجتماعيّ، والثقة العامّة، وقدرة النظام السياسيّ على الاستجابة لمطالب المجتمع.

ومن أهمّ نتائج البحث إعادة تعريف العلاقة بين المقاومة، والجمهوريّة، والأمر الوطنيّ. وخلافًا لبعض السرديّات التي تنظر إلى المقاومة بوصفها مفهومًا أيديولوجيًّا أو أمنيًّا فحسب، أظهرت النتائج أنّ المقاومة يمكن، في ظروف معيّنة، أن ترتبط بالأمر الوطنيّ وبالشعور بالانتماء إلى إيران. وفي هذه الحالة، لا يُنظر إلى الشعب بوصفه مجرّد متلقٍّ للسياسة، بل بوصفه جزءًا من عمليّة إنتاج الأمن وإعادة إنتاج النظام الاجتماعيّ. وبعبارة أخرى، لا تقتصر الجمهوريّة، في هذا الإطار، على صندوق الاقتراع، بل تتجلّى أيضًا في المشاركة الاجتماعيّة، والفعل

الإعلاميّ، والحضور الطوعيّ. ومن المنظور النظريّ، سعى البحث الحاليّ إلى تقليص الفجوة بين النظريّات الكلاسيكيّة للمشاركة السياسيّة وواقع المجتمع الإيرانيّ. وتواجه النظريّات المتمحورة حول النخب، ولا سيّما نموذج الديمقراطيّة التنافسيّة لدى شومبيتر، قيوداً في تفسير الأفعال الهويّاتيّة والمقاومة الاجتماعيّة. ويمكن طرح مفهوم «بعثة الشعب» بوصفه مفهومًا مكمّلًا لفهم الأشكال الجديدة للمشاركة في المجتمعات المنخرطة في حروب هيجنة (مركّبة)، والمواجهة لتهديدات خارجيّة، وصراعات هويّاتيّة.

وعلى مستوى السياسات العامّة أيضًا، تترتّب على نتائج البحث عدّة دلالات مهمّة. أوّلًا، إنّ استمرار رأس المال الاجتماعيّ للمقاومة لا يمكن أن يتحقّق من دون إعادة بناء الثقة العامّة. ثانيًا، لا يمكن لأيّ نمط مستدام من التعبئة الاجتماعيّة أن يحلّ محلّ معالجة القضايا الاقتصاديّة والمعيشيّة. وقد أظهرت بيانات استطلاعات الرأي لعامي ١٤٠٤ و١٤٠٥ بوضوح أنّ الاقتصاد لا يزال يمثّل القضيّة الرئيسة للمجتمع الإيرانيّ. ثالثًا، في عصر الحرب المعرفيّة، أصبح الإقناع الإعلاميّ وإدارة السرديّات من أهمّ مصادر المشروعيّة، ويمكن لأيّ فجوة بين الخطاب الرسميّ والتجربة المعيشيّة للمجتمع أن تؤدّي إلى تآكل رأس المال الاجتماعيّ.

ومع ذلك، واجه البحث الحاليّ عددًا من القيود. أوّلها محدوديّة الوصول إلى بيانات ميدانيّة واسعة النطاق على المستوى الوطنيّ؛ وثانيها سيولة الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة خلال الفترة المدروسة؛ وثالثها محدوديّة بعض بيانات استطلاعات الرأي وصعوبة إجراء المقارنة بين الدراسات المسحيّة المختلفة. ومن ثمّ، ينبغي تفسير نتائج البحث في إطار هذه القيود.

وفي نهاية المطاف، يُقترح أن تتّجه البحوث المستقبليّة نحو ثلاثة مسارات رئيسة: أوّلها إجراء دراسات مقارِنة بين التجربة الإيرانيّة وتجارب المجتمعات

الأخرى المنخرطة في حروب هجينة (مركّبة)؛ وثانيها إجراء تحليل جيليّ لخطاب المقاومة، ودراسة أوجه الاختلاف في أنماط المشاركة بين الأجيال المختلفة؛ وثالثها تطوير علم اجتماع الحرب الهجينة (المركّبة) بوصفه مجالًا مستقلًّا لدراسة العلاقة بين الإعلام، والأمن، والهويّة، والفعل الجماعيّ.

وبناءً على ذلك، يمكن صياغة النموذج المفاهيميّ النهائيّ للبحث على النحو الآتي:

المقاومة (الدالّ المركزيّ)

↓

الدوالّ العائمة

↓

التمفصل الخطابيّ

↓

الهيمنة والرضا الاجتماعيّ

↓

الفاعليّة الاجتماعيّة

↓

بعثة الشعب

↓

الفعل الجماعيّ

↓

المشروعيّة الديناميكيّة

↓

إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع

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

وفي هذا الإطار، تمثّل «بعثة الشعب» الحلقة الوسيطة بين هيمنة خطاب المقاومة وإعادة إنتاج المشروعيّة السياسيّة، وهو مفهوم يمكن أن يسهم في فهم الأنماط الناشئة للمشاركة الاجتماعيّة في إيران المعاصرة وفي ظروف الحرب الهجينة (المركّبة).

المصادر

اسپا [مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران]. (۱٤۰٤ش «الف»). گزارش نگرش ایرانیان به مسائل اقتصادی، منطقه‌ای وامنیت ملی.

اسپا [مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران]. (۱٤۰٤ش «ب»). گزارش نگرش ایرانیان به مسائل اقتصادی، امنیتی واجتماعی.

اسپا [مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران]. (۱٤۰٤ج). گزارش‌های افکارسنجی اجتماعی وسیاسی ایران.

افروغ، عماد. (۱۳۹۸ش). سرمایه اجتماعی وهویت ایرانی. تهران: سوره مهر.

برزوئیان، مرضیه؛ خاکی، محمدرضا. (۱٤۰۱ش). بازنمایی ساختار سیاسی در تحولات آیین‌های سوگواری دورهٔ صفویه. پژوهش‌های ادبی وفرهنگی، ۵۵(۲)، صص ۲۵-۵۰.

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

پارسانیا، حمید. (۱۳۹۸ش). جامعه‌شناسی تمدنی وانقلاب اسلامی. قم: نشر معارف.

پوزش شیرازی، علی؛ کسرایی، محمدسالار. (۱۳۸۸ش). نظریه گفتمان لاکلائو وموفه؛ ابزاری کارآمد در فهم وتبیین پدیده‌های سیاسی. سیاست، ۳۹(۳)، صص ۳۳۹-۳٦۰.

تاجیك، محمدرضا. (۱۳۸۳ش). گفتمان وسیاست. تهران: کویر.

حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی؛ شفیعی اردستانی، رضا. (۱۳۹٦ش). بسیج منابع، فرهنگ سیاسی ومسئله تداوم نهضت‌های اجتماعی در ایران (مطالعه موردی نهضت نفت). تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۷(۱)، صص ۸۵-۱۰۷.

حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۷ش). درآمدی بر تحلیل گفتمان در علوم سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۲/۰۱ش). بیانات در حرم رضوی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/26000.

خامنه‌ای، سید علی. (۱٤۰٤/۱۱/۲۸ش). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=62663.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸ش). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی﵀ (ج۱۰). تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

دورکیم، امیل. (۱۳۸۳ش). صور بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر مرکز.

فاضلی، نعمت‌الله. (۱٤۰۰ش). تجربه تجدد وزندگی روزمره در ایران. تهران: نشر ثالث.

فکت‌نامه. (۱٤۰٤ش). بررسی آماری پویش جان‌فدا.

فوکو، میشل. (۱۳۸۷ش). مراقبت وتنبیه: تولد زندان (مترجمان: نیکو سرخوش وافشین جهاندیده). تهران: نشر نی.

فیاض، ابراهیم. (۱٤۰۱ش). جامعه‌شناسی مقاومت وتحولات فرهنگی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی.

فیروزآبادی، سیدابراهیم؛ کاظمی، محمد. (۱٤۰۱ش). تهدید خارجی وانسجام ملی در جامعه ایران. مطالعات راهبردی سیاست، ۱۱(٤۲)، صص ۸۹-۱۱۲.

قنبری عبدالملکی، رضا؛ فیروزیان پور اصفهانی، آیلین. (۱٤۰۱ش). تحلیل انتقادی دال مرکزی و برهم‌کُنِش دال‌های شناور در گفتمان رمان «سال‌های ابری» بر اساس رویکرد لاکلائو و مربع ایدئولوژیك ون‌دایك. علم زبان، ۹(۱٦)، صص ۱٤۱-۱٦۸.

کچویان، حسین. (۱۳۹۹ش). گفتمان مقاومت وهویت تمدنی در ایران معاصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی.

لك‌زائی، شریف. (۱٤۰٤ش). خوانش جایگاه مردم در حکمت متعالیه: تحلیلی بر مبنای اسفار اربعه عقلیه. علوم سیاسی، ۲۸(۳)، صص ۲۹-٤۸.

معینی‌پور، مسعود. (۱٤۰۳ش). نقش مردم در تبدیل ایده پیشرفت سیاسی به خیر وکنش جمعی. سیاست متعالیه، ۱۲(٤۸)، صص ۱۳۷-۱٥٦.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸٤ش). بحران مشروعیت (مترجم: حسین بشیریه). تهران: نشر نی.

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

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

The Position of the People in the Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei*

Ali Aghajani
Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.
aqajani@rihu.ac.ir

Abstract

Objective: This article provides a comprehensive and integrated examination of the position of the people within the intellectual framework of the martyred Leader of Iran. The central premise of the study is that religious democracy is not merely a religious interpretation of Western democracy but rather an independent and superior political theory that organically integrates divine legitimacy with popular participation. The primary objective is to explain the role of the people across four key dimensions—political, cultural, economic, and social—in the political thought of Martyr Ayatollah Khamenei, emphasizing that the people are more than periodic voters; they constitute the "beating heart of the political system," the "pillar of legitimacy," the "true owners of the system," and the "guarantors of its effectiveness and civilizational development." This model is presented as an authentic Islamic-Iranian alternative to Western liberal

* Aghajani, A. (2026). The Position of the People in the Political Thought of Martyr Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 333-379. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75457.1081

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/07/20 ● **Revised:** 2025/09/23 ● **Accepted:** 2025/11/20 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

democracy, characterized by secularism, the absolutization of majority rule, and the absence of a divine-ethical framework, while simultaneously strengthening the capacity for the construction of the New Islamic Civilization envisioned in the Second Phase of the Islamic Revolution.

The study hypothesizes that, from the perspective of the martyred Imam, the people constitute both the foundation of the system's legitimacy and the guarantors of its effectiveness. Their role extends far beyond formal electoral legitimacy to encompass political determination, oversight, ownership, cultural identity formation, enhancement of political insight, economic participation through popularization and economic jihad, and social responsibility through reciprocal obligations and participatory service. Grounded in Qur'anic and prophetic principles—including consultation (*shūrā*), allegiance (*bay'ah*), and human dignity—and guided by the institution of *Wilāyat al-Faqīh* as the divinely ordained framework, this model simultaneously safeguards both the Islamic and republican dimensions of governance while providing the foundation for the emergence of a New Islamic Civilization in clear contrast to liberal democracy.

Methodology: This study adopts a qualitative, descriptive-analytical methodology employing interpretive and inferential content analysis. The data were collected primarily from primary sources, including Ayatollah Khamenei's official speeches available on Khamenei.ir and the Statement on the Second Phase of the Revolution, as well as secondary sources (academic and research articles). Directed qualitative analysis was employed to interpret the texts and derive a coherent intellectual framework through logical, jurisprudential, and political inference. The research is both fundamental and applied in nature.

Findings

The findings are organized into four principal dimensions.

1. Political Dimension

The people constitute a fundamental pillar of legitimacy—alongside divine appointment and the jurist's religious qualifications—and are regarded as the true owners of the political system. Divine legitimacy is primary; however, popular voting, acceptance, and allegiance are necessary conditions for the practical realization of *Wilāyat al-Faqīh* and the actual establishment of Islamic government. Without popular acceptance, even a just jurist cannot fully implement Islamic governance. The people are considered the owners of their own destiny, decisive actors in both the Islamic Revolution and national governance, active supervisors, constructive critics, and holders of the right to oversee governmental affairs and even dismiss rulers in cases of deviation. Political participation extends beyond elections to include *enjoining good and forbidding evil* and continuous political and social engagement.

Within this framework, *Wilāyat al-Faqīh* functions as the divinely guided framework, while republicanism guarantees the system's dynamism and acceptance. These two principles are complementary rather than contradictory. This model stands in explicit contrast to Western liberal democracy—characterized by secularism, unrestricted majority rule without moral or divine constraints, and political participation limited largely to periodic elections—by elevating the people from mere recipients of public policy to the rightful owners of the political system and those to whom public officials are accountable. Religious democracy, by integrating divine guidance with popular participation, overcomes the perceived shortcomings of Western democracy—such as the tyranny of the majority, the dominance of wealth and media, and crises of participation and morality—while elevating the positive aspects of public participation.

2. Cultural Dimension

The people are the custodians of cultural identity, promoters of political and religious insight (*basīrah*), and the bearers of the New

Islamic Civilization. Their cultural identity is founded upon religious faith, Islamic ethical values, self-confidence, resistance, support for the oppressed, and cultural jihad. The fundamental purpose of the people's cultural role is the reconstruction of identity based upon authentic Islam, resistance against cultural invasion, and the moral and spiritual development of both individuals and society, grounded in Qur'anic principles concerning self-transformation and human dignity.

Essential characteristics attributed to the people include profound faith, resilience, insight, simplicity of life, and a global Islamic outlook. Cultural duty-oriented commitment, cultural independence, the leadership of intellectual elites—including scholars, artists, and youth—and the active participation of all members of society collectively contribute to identity formation. In this perspective, the people are not passive consumers of culture but rather the principal producers of revolutionary culture.

3. Economic Dimension

The people are regarded as the driving force behind economic jihad and the guarantors of the Resistance Economy. The central principle is the popularization of the economy; whereby economic affairs are entrusted to the people themselves. This approach is based upon reliance on public initiative and capacity, Qur'anic principles of economic justice, the prohibition of wastefulness, and respect for the rights of others (*ḥaqq al-nās*). Within this framework, the people function as producers, entrepreneurs, participants in economic jihad, informed consumers, and self-reliant economic actors. Economic popularization requires reducing excessive governmental control, strengthening the genuine private sector, combating monopolies and rent-seeking, and realizing justice as the second fundamental pillar of religious democracy. Consequently, economic activity becomes an instrument for civilizational development and the promotion of human dignity.

4. Social Dimension

The relationship between the people and public officials is

reciprocal and founded upon *ḥaqq al-nās* (the rights of the people). The people are responsible for preserving social cohesion, exercising public oversight, providing mutual assistance, promoting ethical integrity, and advancing social development. This perspective draws upon the Alid model of governance, emphasizing reciprocal rights, allegiance, consultation, and enjoining good and forbidding evil. Even Imam Ali (peace be upon him) regarded the presence and support of the people as a necessary condition for assuming political responsibility. The people's responsibilities include informed support for the political system, public oversight, participation in social and developmental initiatives, solidarity, and national unity. In turn, public officials are obligated to provide sincere service, maintain close ties with the people, ensure accountability, and uphold justice. Accordingly, the people are transformed from passive recipients of government services into genuine owners, supervisors, and partners in society. The Statement on the Second Phase of the Revolution likewise identifies social participation as the central pillar of societal development.

Conclusion

In the political thought of Martyr Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, the people are far more than periodic voters; they constitute the beating heart and the guarantors of the effectiveness of the Islamic political system. Grounded in Qur'anic principles, the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), and the experience of the Islamic Revolution, this model offers a superior alternative to liberal democracy by simultaneously safeguarding both the Islamic and republican dimensions of governance. The four-dimensional role assigned to the people—political determination, cultural identity formation, economic popularization, and social cohesion—provides the essential foundation for building the New Islamic Civilization envisioned in the Second Phase of the Islamic Revolution. The future success of the Islamic system depends upon genuine trust in the people, participatory commitment, and the popularization of all

spheres of governance. By providing a comprehensive and integrated analysis of the people's position within this political framework, this study addresses an important gap in the existing literature and offers a valuable foundation for future policymaking.

Keywords
Religious Democracy; Position of the People; *Wilāyat al-Faqīh*; Participatory Jihad; Cultural Identity; Resistance Economy; Popular Economy.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

مكانة الشعب في الفكر السياسي للقائد الشهيد
آية الله العظمى السيد علي الخامنئي﵀*

علي آقاجاني
أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسيّة، معهد الحوزة والجامعة للبحوث، قم، إيران.
aqajani@rihu.ac.ir

الملخّص

تتناول هذه المقالة دراسة مكانة الشعب في المنظومة الفكريّة للقائد الشهيد بصورة شاملة ومتكاملة. وتنطلق الفكرة المحوريّة للبحث من أنّ الديمقراطيّة الدينيّة ليست مجرّد تفسير دينيّ للديمقراطيّة الغربيّة، بل هي نظريّة مستقلّة ومتسامية، تجمع بين الشرعيّة الإلهيّة والمشاركة الشعبيّة في بنية عضويّة تكامليّة. ويتمثّل الهدف الرئيس في بيان مكانة الشعب في أربعة أبعاد أساسيّة، هي: البعد السياسيّ، والبعد الثقافيّ، والبعد الاقتصاديّ، والبعد الاجتماعيّ، في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي، مع التأكيد على أنّ الشعب يتجاوز كونه ناخبًا دوريًّا، ليكون «القلب النابض للنظام»، و«ركن الشرعيّة»، و« المالك الحقيقيّ للنظام»، و«الضامن لفاعليّته وقدرته على صناعة الحضارة». ويُقدَّم هذا النموذج بوصفه بديلًا إسلاميًّا ـ إيرانيًّا أصيلًا للديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة، القائمة على العلمانيّة، وإطلاق سلطة الأغلبيّة، والافتقار إلى الإطار

* آقاجاني، علي. (٢٠٢٦م). مكانة الشعب في الفكر السياسي للقائد الشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٣٣٣-٣٧٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75457.1081

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٢٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/٢٣ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٢٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

الإلهيّ-الأخلاقيّ، كما يسهم هذا النموذج في تعزيز القدرة على بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة في إطار الخطوة الثانية للثورة الإسلاميّة (هدف البحث).

وتفترض الدراسة أنّ الشعب، من منظور الإمام الشهيد، يُنظر إليه بوصفه «أساس شرعيّة النظام» و«الضامن لفاعليّته وكفاءته»، وأنّ مكانته تتجاوز الشرعيّة الانتخابيّة الشكليّة، لتتجلّى في جميع الأبعاد السياسيّة (الدور الحاسم، والرقابة، والملكيّة)، والثقافيّة (بناء الهويّة وتعزيز الوعي والبصيرة)، والاقتصاديّة (تفعيل الدور الشعبيّ والجهاد الاقتصاديّ)، والاجتماعيّة (المسؤوليّة المتبادلة والمشاركة الجهاديّة). وتستند هذه المكانة إلى مبادئ قرآنيّة وروائيّة، كالشورى، والبيعة، والكرامة الإنسانيّة، مع التأكيد على ولاية الفقيه بوصفها إطارًا هاديًا إلهيًّا، ويقدّم نموذجًا متعاليًا يضمن في آن واحد إسلاميّة النظام وجمهوريّته، ويُفعّل قدرته على بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة، في مواجهة واضحة للديمقراطيّة الليبراليّة (الفرضية الرئيسة).

وأُجريَ البحث وفق منهج كيفيّ وصفيّ ـ تحليليّ، وباعتماد مقاربة تحليل المحتوى التفسيريّ ـ الاستنباطيّ. وجُمعت البيانات أساسًا من المصادر الأوّليّة، المتمثّلة في البيانات والتصريحات المباشرة للشهيد الخامنئي المنشورة على موقع Khamenei.ir ، و«بيان الخطوة الثانية للثورة»، والمصادر الثانويّة، المتمثّلة في المقالات العلميّة ـ المحكّمة. ويركّز التحليل الكيفيّ الموجّه على تفسير النصوص والاستنباط المنطقيّ ـ الفقهيّ ـ السياسيّ، بهدف استخراج منظومة فكريّة متماسكة. وتندرج الدراسة ضمن البحوث الأساسيّة ـ التطبيقيّة (منهج البحث).

ونُظِّمت النتائج في أربعة أبعاد رئيسة:

١. البعد السياسيّ: يُعدّ الشعب ركنًا من أركان شرعيّة النظام، إلى جانب التنصيب الإلهيّ وتوافر الصفات الشرعيّة، كما يُعدّ صاحب النظام ومالكه الحقيقيّ. فالشرعيّة الإلهيّة هي الأساس، غير أنّ رأي الشعب وقبوله وبيعته تُعدّ شرطًا لتحقّق ولاية الفقيه على أرض الواقع وتجسيد الحكومة في المجال العمليّ. ومن ثمّ، فإنّ الفقيه العادل، وإن كان واجدًا للشرعيّة الإلهيّة، لا يستطيع إقامة حكومة مكتملة الأركان من دون المقبوليّة الشعبيّة. ويُنظر إلى الشعب بوصفه مالكًا لمصيره، وعنصرًا حاسمًا في صناعة الثورة وإدارة البلاد، فضلًا عن كونه رقيبًا فاعلًا وناقدًا بنّاءً يتمتّع بحقّ المتابعة والرقابة، بل وبحقّ المطالبة بإقصاء المسؤولين المنحرفين عن مسارهم القانونيّ والشرعيّ. كما أنّ المشاركة الشعبيّة لا تقتصر على الانتخابات بل تمتدّ لتشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحضور السياسيّ والاجتماعيّ المستمرّ في مختلف الساحات. وفي هذا الإطار، تمثّل ولاية الفقيه الإطار الإلهيّ الهادي والضابط لمسار النظام، في حين تُعدّ الجمهوريّة الضامن لحيويّته ومقبوليّته

الشعبيّة، وهذان البُعدان متكاملان ومتشابكان بصورة عضويّة، ولا يقوم بينهما أيّ تعارض ذاتيّ. ويأتي هذا النموذج في مواجهة واضحة للديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة القائمة على العلمانيّة، وسيادة الأغلبيّة المطلقة بمعزلٍ عن الضوابط الأخلاقيّة والإلهيّة، وحصر المشاركة الشعبيّة في عمليّة التصويت الدوريّ. ووفقًا لهذا التصوّر، يرتقي الشعب من مجرّد «متلقٍّ للسياسات» إلى «صاحب النظام ووليّ نعمة المسؤولين». ومن ثمّ، فإنّ الديمقراطيّة الدينيّة، من خلال الجمع بين الهداية الإلهيّة والمشاركة الشعبيّة، تتجاوز أوجه القصور الملازمة للديمقراطيّة الغربيّة، كاستبداد الأغلبيّة، وهيمنة المال والإعلام، وأزمات المشاركة والأخلاق، كما ترتقي بمزايا المشاركة الشعبيّة وتوجّهها نحو تحقيق الأهداف الإنسانيّة والحضاريّة العليا.

٢. البعد الثقافيّ: يُعدّ الشعب أصحاب الهويّة، وصانعي الوعي والبصيرة، وحملة مشروع الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وتقوم الهويّة الثقافيّة على التدين، والقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة، والثقة بالذات، والمقاومة، ونصرة المستضعفين، والجهاد الثقافيّ. وتمثّل فلسفة وجود الشعب في إعادة بناء الهويّة على أساس الإسلام الأصيل، ومواجهة الغزو الثقافيّ، وتحقيق التكامل الفرديّ والجماعيّ، بالاستناد إلى الآيات المتعلّقة بتغيير النفس والكرامة الإنسانيّة. ومن أبرز سمات الشعب: الإيمان العميق، والمقاومة، والبصيرة، والبساطة في العيش، والنظرة العالميّة الإسلاميّة. كما يشكّل التوجّه (النهج) التكليفي الثقافيّ، والاستقلال الثقافيّ، ودور النخب، من العلماء والفنّانين والشباب، والمشاركة الجهاديّة لأفراد الشعب كافّة، عناصر أساسيّة في عمليّة بناء الهويّة. فالشعب ليس مستهلكًا سلبيًّا، بل هو المنتج الرئيس للثقافة الثوريّة.

٣. البعد الاقتصاديّ: يُعدّ الشعب محرّكًا جهاديًّا وضامنًا للاقتصاد المقاوم. ويتمثّل المبدأ المحوريّ في «تمكين الشعب من إدارة الاقتصاد» وإسناد الأعمال إلى الشعب. ويقوم هذا التوجّه على الاعتماد على الإرادة الشعبيّة والطاقات الشعبيّة، والعدالة الاقتصاديّة القرآنيّة، والنهي عن الإسراف، ومراعاة حقوق الناس. فالشعب منتجون، وروّاد أعمال، ومجاهدون في المجال الاقتصاديّ، ومستهلكون واعون، وأصحاب الثقة بالذات. وتشمل عمليّة تمكين الشعب من إدارة الاقتصاد الحدّ من تصدّي الدولة لمختلف الأنشطة، ودعم القطاع الخاصّ الحقيقيّ، ومكافحة الاحتكار والامتيازات الريعيّة، وتحقيق العدالة بوصفها البُعد الثانيّ للديمقراطيّة الدينيّة. ويحوّل هذا التوجّه الاقتصاد إلى أداة لبناء الحضارة وصون الكرامة الإنسانيّة.

٤. البعد الاجتماعيّ: تقوم العلاقة بين الشعب والمسؤولين على أساس متبادل، وترتكز على مراعاة حقوق الناس. فالشعب ضامن للتماسك، والرقابة، وتقديم المساعدة، والسلامة الأخلاقيّة، والتقدّم

الاجتماعيّ. ويستند هذا التوجّه إلى السيرة العلويّة، بما تتضمّنه من الحقّ المتبادل، والبيعة، والشورى، والأمر بالمعروف. بل إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يعدّ حضور الناس شرطًا لتولّي المسؤوليّة. وتتمثّل واجبات الشعب في الدعم الواعي، والرقابة، والمشاركة الجهاديّة، والتعاطف، والوحدة. أمّا واجبات المسؤولين فتتمثّل في الخدمة الخالصة، والالتزام الحقيقيّ بالشعب، والمساءلة، وإقامة العدل. وهكذا ينتقل الشعب من موقع متلقّي الخدمات إلى موقع المالك، والرقيب، والشريك الحقيقيّ في المجتمع. وقد جعل «بيان الخطوة الثانية للثورة» المشاركة الاجتماعيّة محورًا لبناء المجتمع.

وفي الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي، يتجاوز دور الشعب مجرّد الإدلاء بالأصوات، ليكون القلب النابض للنظام الإسلاميّ وضامنًا لفاعليّته وكفاءته. ويقدّم هذا النموذج، بالاستناد إلى المبادئ القرآنيّة، وسيرة أهل البيت عليهم السلام، وتجربة الثورة الإسلاميّة، بديلًا متعاليًا للديمقراطيّة الليبراليّة، يضمن في آنٍ واحدٍ إسلاميّة النظام وجمهوريّته. وتُعزّز المكانة الرباعيّة للشعب، المتمثّلة في الدور الحاسم سياسيًّا، وبناء الهويّة ثقافيًّا، وتمكين الشعب اقتصاديًّا، وتحقيق التماسك اجتماعيًّا، إمكانات صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة في المرحلة الثانية من الثورة. ويتوقّف مستقبل النظام على الثقة الحقيقيّة بالشعب، والمشاركة الجهاديّة، وتمكين الشعب من مختلف مجالات الحوكمة. وقد أسهمت هذه الدراسة، إلى حدٍّ كبير، في سدّ ثغرة البحث الشامل والمتكامل في هذا المجال، وتوفير أساس يمكن الإفادة منه في رسم السياسات المستقبليّة (النتائج).

الكلمات المفتاحيّة

الديمقراطيّة الدينيّة، مكانة الشعب، ولاية الفقيه، المشاركة الجهاديّة، الهويّة الثقافيّة، الاقتصاد المقاوم وتمكين الشعب.

المقدّمة

تُعدّ مكانة الشعب من أهمّ الموضوعات والمفاهيم في مجال الفكر الدينيّ، وكذلك في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله العظمى الخامنئي. وقد ارتبط هذا المفهوم، في العصر الحديث، بصورة متواصلة ومتلازمة بمفهوم آخر معقّد، هو الديمقراطيّة. وتتّخذ مكانة الشعب أبعادًا متعدّدة، سياسيّة وثقافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، غير أنّها تتجلّى وتتبلور في مفهوم الديمقراطيّة الدينيّة ضمن الرؤية الإسلاميّة، ولا سيّما في رؤية الشهيد آية الله الخامنئي. وإنّ نشوء الديمقراطيّة الدينيّة، بوصفها تجسيدًا لمكانة الشعب في المجال السياسيّ، يؤثّر في المجالات الأخرى أيضًا ويُضفي عليها طابعه ويُغنيها بمضامينه.

وقد تشكّلت الديمقراطيّة في الفكر السياسيّ الحديث على أساس المشاركة العامّة، وسيادة الشعب، والآليّات الانتخابيّة؛ غير أنّ السؤال الرئيس يتمثّل في: ما نوع العلاقة التي تقيمها الديمقراطيّة تحديدًا بين الشعب والسلطة السياسيّة؟ ومن جهة أخرى، تدّعي الديمقراطيّة الدينيّة أنّها تجمع بين مشاركة الشعب والسيادة الإلهيّة ضمن بنية واحدة. ومن هنا يبرز السؤال الجوهريّ: كيف يمكن إقامة علاقة منسجمة وقابلة للتطبيق بين مصدري الشرعيّة، الإلهيّة والشعبيّة؟ وكيف يمكن إضفاء الاعتبار، في الوقت نفسه، على «إرادة الشعب» و«الإطار الإلهيّ» في عمليّة صنع القرار السياسيّ، من دون أن تطغى إحداهما على الأخرى؟ وهل الديمقراطيّة الدينيّة مجرّد «تفسير دينيّ للديمقراطيّة»، أم أنّها «نظريّة مستقلّة» ذات مبادئ وأهداف وآليّات مغايرة؟ فضلًا عن ذلك، ما مكانة الشعب في المجالات المختلفة؟ وفي هذا السياق، تكتسب دراسة هذه المسألة في فكر آية الله العظمى السيد علي الخامنئي أهمية بالغة؛ إذ كان له حضور بارز في جميع مراحل أكبر ثورة معاصرة، أي الثورة الإسلاميّة في إيران، وتولّى قيادتها العليا طوال نحو سبعة وثلاثين عامًا حافلة بالأحداث، فضلًا عن كونه أحد أبرز منظّريها

ومفكّريها. وهو القائد الذي استُشهد إثر عدوان خارجيّ مباشر، وصاحب القول المهمّ الذي يدلّ على «بعثة الشعب» وانبعاثه في حال تعرّض البلاد لعدوان خارجيّ.

تتّسم أهمّيّة الموضوع بتعدّد أبعادها. أوّلًا، في عالم تُقدَّم فيه الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة بوصفها النموذج السائد، فإنّ تبيين الديمقراطيّة الدينيّة بوصفها نموذجًا إسلاميًّا ـ إيرانيًّا أصيلًا، يبرز قدرتها على الاستجابة لاحتياجات المجتمعات المسلمة، ويقدّم بديلًا ذا دلالة للنماذج العلمانيّة والفردانيّة (اشرفی، ١٤٠١ش، صص ٢٣-٢٥؛ سعيدی، اشرفی و خرمشاد، ١٣٩٩ش). ثانيًا، في ضوء التحدّيات الداخليّة (افتخاري، ١٣٨٥ش)، ومنها المشاركة الاجتماعيّة، والعدالة الاقتصاديّة، والنفوذ الثقافيّ للعدوّ، وحالات الإحباط المحتملة، فإنّ إعادة قراءة هذا الفكر بصورة دقيقة توفّر أساسًا لصياغة السياسات المستقبليّة (خامنه‌ای، ١٣٩٧/١١/٢٢ش). ثالثًا، في «الخطوة الثانية للثورة»، ومع التأكيد على صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة، يصبح فهم الدور المحوريّ للشعب، بوصفه محورًا لعمليّات بناء الذات، وبناء المجتمع، وصناعة الحضارة، أمرًا ضروريًّا؛ فقد جعل «بيان الخطوة الثانية» الشباب محور هذه المشاركة، وعدّ مستقبل إيران المشرق رهنًا بالحضور الواعي والجهاديّ والمسؤول للشعب (خامنه‌ای، ١٣٩٧/١١/٢٢ش). وإضافة إلى ذلك، فإنّ القائد الشهيد يُعدّ من أبرز منظّري الديمقراطيّة الدينيّة، كما أنّه أهمّ الشخصيّات التي نادت بها من موقعه السياسيّ الفريد في قيادة النظام.

إنّ السؤال الرئيس للبحث هو: «ما مكانة الشعب في الأبعاد السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة المختلفة في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي؟». وتتمثّل الفرضيّة الرئيسة للبحث في أنّ الشعب، في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي، يُعدّ «أساس شرعيّة النظام» و«والضامن لفاعليّته وكفاءته»، وأنّ مكانته تتجاوز الشرعيّة الانتخابيّة الشكليّة، لتتجلّى في جميع الأبعاد

السياسيّة (الدور الحاسم، والرقابة، والملكيّة)، والثقافيّة (بناء الهويّة وتعزيز البصيرة)، والاقتصاديّة (تمكين الشعب والجهاد الاقتصاديّ)، والاجتماعيّة (المسؤوليّة المتبادلة والمشاركة الجهاديّة). وتقوم هذه المكانة على مبادئ قرآنيّة وروائيّة، كالشورى والبيعة والكرامة الإنسانيّة، مع التأكيد على ولاية الفقيه بوصفها إطارًا هاديًا إلهيًّا، بما يقدّم نموذجًا متعاليًا يضمن في آن واحد إسلاميّة النظام وجمهوريّته، ويحقّق إمكانات صناعة الحضارة الإسلاميّة الحديثة، ويقف في تعارض واضح مع الديمقراطيّة الليبراليّة.

١. خلفيّة البحث

تركّز الدراسات المتوافرة بصورة رئيسة على الأسس النظريّة، والشرعيّة المزدوجة الإلهيّة والشعبيّة، والمقارنة بين الديمقراطيّة الغربيّة والديمقراطيّة الدينيّة، في حين أنّها قلّما تناولت بصورة مستقلّة وشاملة ومتكاملة مكانة الشعب وأبعادها الأربعة: السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. ولم يُعثر على مقال علميّ أو كتاب يحمل العنوان نفسه لهذا البحث بصورة دقيقة. وإنّما وُجد مقال غير بحثيّ بعنوان «مردم در قلب حكومت اسلامى؛ تحليل ديدگاه آيت‌الله خامنه‌اى»[١] (ذرّاتى، ١٤٠٤/٠٦/٢٩ش)، وكذلك، إلى حدّ ما، مقابلة بعنوان «تبيين نقش وجودى مردم در حكمت سياسى رهبران انقلاب»[٢] (لك‌زائى، ١٤٠٥ش).

وفي مجال الفكر السياسيّ للشهيد الخامنئي، توجد بعض الدراسات، منها: مهاجرنيا (١٣٩٧ش)، ورستمي بور (١٣٩٧ش)، وإسماعيلي (١٣٩٩ش). كما توجد دراسات قليلة تناولت بعض الأبعاد الأخرى لمكانة الشعب في فكر القائد الشهيد، منها: كمالي زاده وباقري دولت آبادي (١٤٠٠ش)، ولك زائي ولك

١. الشعب في قلب الحكومة الإسلاميّة؛ تحليل رؤية آية الله الخامنئي.
٢. تبيين الدور الوجوديّ للشعب في الحكمة السياسيّة لقادة الثورة.

زائي (١٣٩٥ش)، وشيرويه صفت وفريدوني؛ شوريده (١٤٠٤ش)، وخادمي نوش آبادي وآخرون (١٤٠٣ش). كما تناولت بعض المقالات دور الشعب في الرؤية الإسلاميّة بصورة جيّدة، ومن ذلك دراسة «خوانش جايگاه مردم در حكمت متعاليه»[1] (لك‌زائى، ١٤٠٤ش).

أمّا الدراسات السابقة في مجال «الديمقراطيّة الدينيّة» والشرعيّة السياسيّة في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله السيد علي الخامنئي، فهي غزيرة وإن كانت متفرّقة، وقد تناولت جوانب متعدّدة من دور الشعب، ومنها الشرعيّة والمشاركة (خرمشاد وأميني، ١٣٩٧ش؛ معيني بور وعبدالله نسب، ١٣٩٥ش؛ خرمشاد وأميني، ١٣٩٦ش؛ خواجه سروي، ١٣٩٥ش؛ عبدالله نسب وميرأحمدي، ١٣٩٩ش؛ أظهري، ولوي نسب، ونجف زاده، ١٤٠٣ش؛ عادليان ورنجبر، ١٤٠٤ش؛ مراديان، آذين وجعفري نجاد، ١٤٠٠ش؛ أحمدي، بهروزي و قاسمي، ١٤٠٤ش).

ومن الدراسات المحوريّة في هذا المجال، مقال «چيستى و ماهيت نظريه‌ى مردم‌سالارى دينى در انديشه‌ى سياسى آيت‌الله خامنه‌اى»[2] (سعيدى؛ اشرفى؛ خرمشاد، ١٣٩٩ش). كما استخلصت دراسة «مبانى قرآنى و روايى مردم‌سالارى دينى در انديشه‌ى آيت‌الله العظمى خامنه‌اى»[3]، من خلال مقاربة نقليّة، مبادئ الجدارة والمشاركة الحقيقيّة للشعب استنادًا إلى آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام (اسماعيلى صدرآبادى؛ نوازى، ١٤٠٢ش). كذلك، تركّز مقالة «مرجع اعتبار و منبع معرفت‌شناختى نظريه‌ى مردم‌سالارى دينى آيت‌الله خامنه‌اى»[4] على الجانب المعرفيّ لنظريّة الديمقراطيّة الدينيّة (محمود پناهى، ١٤٠٥ش).

١. قراءة مكانة الشعب في الحكمة المتعالية.
٢. ماهيّة وطبيعة نظريّة الديمقراطيّة الدينيّة في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي.
٣. الأسس القرآنيّة والروائيّة للديمقراطيّة الدينيّة في فكر الشهيد آية الله العظمى الخامنئي.
٤. مرجع اعتبار ومصدر المعرفة النظريّة للديمقراطيّة الدينيّة عند الشهيد آية الله الخامنئي.

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

كما تركّز مقالة «الديمقراطيّة الدينيّة ومتطلّباتها المعرفيّة والسياسيّة في رؤية آية الله الخامنئي» على الأسس المعرفيّة، مثل العدالة، وسيادة القانون، والحرّيّة، ورضا الشعب، والحقّ. وتقدّم مقالة «نقش مردم در حكومت اسلامى از نگاه مقام معظم رهبرى و شهيد صدر»[1] دراسة مقارنة قيّمة في هذا المجال (شاهرخى، ١٣٩١ش). كما توجد دراسات متعدّدة حول المشاركة الفاعلة للمواطنين، ومكانة الشعب في تحقيق الولاية الدينيّة، ونموذج الحوكمة الرشيدة، ودور الشعب في الاقتصاد المقاوم وصناعة الحضارة، ومنها: (صبوري نجاد، ١٤٠١؛ لك‌زائي وجاويدي، ١٣٩٧ش؛ مراديان، آذين وآخرون، ١٣٩٩؛ ترخان، ١٣٩٥ش). وتُظهر الدراسات السابقة أنّ مفهوم الديمقراطيّة الدينيّة قد حظي بدراسة جيّدة على المستوى النظري والتأسيسي، إلّا أنّه لا تزال هناك حاجة إلى دراسة شاملة لمكانة الشعب تتناولها من خلال مقاربة متكاملة، فتبيّن مكانته في أبعادها الأربعة: السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. ومن ثمّ، تسعى هذه الدراسة، من خلال المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ وتحليل المحتوى الكيفيّ، إلى سدّ هذه الفجوة البحثيّة.

٢. منهج البحث

تمّ إجراء هذا البحث وفق المنهج الكيفي، وبطبيعة وصفيّة ـ تحليليّة. وقد اختير تحليل المحتوى الكيفيّ، بمقاربة تفسيريّة ـ استنباطيّة، بوصفه المنهج الرئيس للبحث، نظراً إلى الطبيعة النصيّة والخطابيّة للموضوع، المتمثّلة في دراسة الفكر السياسيّ لقائد الثورة، وهو ما يجعله من أنسب المقاربات لهذا النوع من الدراسات. وقد استُخدم هذا المنهج في دراسات مماثلة في مجال الفكر السياسيّ الإسلاميّ، لما يتيحه من إمكان استخلاص منظومة فكريّة متكاملة من البيانات والبيانات الواسعة

١. دور الشعب في الحكومة الإسلاميّة من منظور قائد الثورة والشهيد الصدر.

والمتنوّعة. وتتّسم المقاربة المعتمدة بطابع وصفيّ ـ تحليليّ، مع التركيز على تفسير النصوص والاستنباط المنطقيّ منها. وتتيح المقاربة التفسيريّة ـ الاستنباطيّة للباحث، إلى جانب الوصف الدقيق لمضامين البيانات، تفسير المفاهيم الرئيسة واستخلاص استنتاجات جديدة وقابلة للتطبيق، من خلال الاستدلال المنطقيّ والفقهيّ ـ السياسيّ (سعيدى، اشرفى وخرمشاد، ١٣٩٩ش؛ شاهرخى، ١٣٩١ش).

٢-١. نوع البحث والمنهج العام

يندرج هذا البحث ضمن البحوث الأساسيّة ـ التطبيقيّة. وقد جُمعت بيانات البحث من مصدرين رئيسين:

المصادر الأوّليّة: البيانات المباشرة لآية الله الخامنئي المنشورة على الموقع الرسمي farsi.khamenei.ir، و«بيان الخطوة الثانية للثورة».

المصادر الثانويّة: المقالات العلميّة ـ المحكّمة المنشورة في قواعد البيانات والمصادر العلميّة المعتبرة.

٢-٢. منهج تحليل البيانات

أُجري تحليل المحتوى في هذا البحث وفق منهج كيفيّ موجّه.

٣. مفاهيم البحث

٣-١. الشعب

يُقصد بالشعب في العلوم السياسيّة مجموعةُ الأشخاص الذين يعيشون في إقليم سياسيّ مشترك، ويتمتّعون من الناحية القانونيّة بهويّة جمعيّة وبمكانة ودور في تشكيل السلطة السياسيّة. فالشعب لا يُنظر إليه بوصفه مجرّد مجموعة إحصائيّة، بل باعتباره «فاعلًا سياسيًّا» و«صاحب الإرادة العامّة». وقد تعدّدت الاتجاهات بشأن الفاعليّة

السياسيّة للشعب؛ ففي نظريّة العقد الاجتماعي، يُعدّ الشعب مصدر السلطة السياسيّة، وتُشكّل إرادته أساس شرعيّة الحكومة (روسو، ١٣٨٨ش، ص ٥٦).

٣-٢. الديمقراطيّة

الديمقراطيّة[1] هي نظام سياسيّ يمارس فيه الشعب دورًا مباشرًا أو غير مباشر في تقرير مصيره السياسيّ، من خلال آليّات تشاركيّة، مثل الانتخابات، والرقابة العامّة، والمشاركة المدنيّة. ويقوم أساس الديمقراطيّة على مبدئي «سيادة الشعب» و«المساواة السياسيّة»؛ أي إنّ لكلّ فرد حقًّا متساويًا في المشاركة في اتّخاذ القرارات السياسيّة (Dahl, 1989, pp. 3-5).

٣-٣. الديمقراطيّة الدينيّة

الديمقراطيّة الدينيّة هي نظام يجمع بين مشاركة الشعب والأطر الإلهيّة ضمن بنية واحدة. ووفقًا لهذه النظريّة، تتّخذ الشرعيّة السياسيّة بُعدين أساسيّين:

- البُعد الإلهي: ويستند إلى الولاية الإلهيّة، والشريعة، والهداية الدينيّة.
- البُعد الشعبي: ويستند إلى اختيار الشعب، ودوره العام، وكرامته الإنسانيّة.

٣-٤. الحقّ

الحقّ في فلسفة الحقوق هو امتياز أو قدرة معتبرة تثبت للفرد بموجب القانون أو الأخلاق أو الطبيعة الإنسانيّة، ويلتزم الآخرون باحترامه ومراعاته. ويتكوّن الحقّ من ثلاثة عناصر: صاحب الحقّ، ومتعلَّق الحقّ، والتكليف المتقابل. وفي الفكر الحديث، يُعرَّف الحقّ على أساس حرّيّة الإنسان ومساواته (Hart, 1955, p. 175) أمّا في الفكر الإسلاميّ، فيستند الحقّ إلى كرامة الإنسان والعدل الإلهيّ (الطباطبائي، ١٣٦٢ش، ج١، ص ٢٣٢).

ترتبط المفاهيم الأربعة السابقة بعضها ببعض ضمن منظومة نظريّة متكاملة: فالشعب فاعل سياسيّ؛ والديمقراطيّة آليّة لمشاركته؛ والديمقراطيّة الدينيّة محاولة للجمع بين مشاركة الشعب والهداية الإلهيّة؛ أمّا الحقّ فيشكّل الأساس الأخلاقيّ والقانونيّ لمشاركة الشعب وللشرعيّة السياسيّة.

٤. مكانة الشعب في النظام السياسيّ

في المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، يحظى الشعب بمكانة أصيلة وأهمّيّة جوهريّة في المجال السياسيّ. فهو يرى أنّ السياسة من دون حضور الشعب تظلّ مبتورة وناقصة وغير مكتملة. ومن أجل تحديد مكانة الشعب في فكره السياسيّ، تكتسب دراسة أبعاد هذا الموضوع ومكوّناته، من قبيل دور الشعب في الشرعيّة السياسيّة، ودوره في المشاركة السياسيّة، ودوره في التنمية السياسيّة من وجهة نظره، أهمّيّة خاصّة.

٥. الأسس النظريّة والإسلاميّة لمكانة الشعب في السياسة

تتجذّر الرؤية السياسيّة للشهيد آية الله الخامنئي في التعاليم الإسلاميّة الأصيلة. فهو يرى أنّ الديمقراطيّة الدينيّة نموذج أصيل ونابع من البيئة الإسلاميّة، يستمدّ أسسه من القرآن الكريم، ولا سيّما آيات الشورى في سورتي آل عمران والشورى، ومفهوم البيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكرامة الإنسان. كما ينسجم هذا النموذج تماسكا تامًّا مع السيرة العمليّة للنبيّ الأكرم| وأمير المؤمنين عليه السلام. ويمكن تصوّر العلاقة بين الإسلام والديمقراطيّة بعدّة صور: أوّلًا، استحالة الجمع مطلقًا بين الإسلام والديمقراطيّة، بناءً على أصالة الديمقراطيّة أو أصالة الإسلام؛ وثانيًا، إمكان الجمع بين الإسلام والديمقراطيّة، مع القول بتقدّم الإسلام أو تقدّم الديمقراطيّة؛ وثالثًا، الديمقراطيّة المنبثقة من الإسلام، وهي

الرؤية التي ينتمي إليها الشهيد آية الله الخامنئي.

ومن وجهة نظره، لا توجد في الإسلام ثنائيّة قائمة على طرفين متقابلين، هما الإرادة الإلهيّة وإرادة الشعب، بل إنّ شرعيّة كلّ شيء، بما في ذلك إرادة الشعب، تستمدّ أصلها من الإرادة الإلهيّة وتندرج في إطارها: «إنّ الشعبيّة في الإسلام لها جذور إسلاميّة [...] وإنّ أساس حقّ الشعب في هذا الاختيار هو الإسلام نفسه» (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٨٠ش). ويرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ الديمقراطيّة الدينيّة تمثّل «طرحًا جديدًا» في الأدبيّات السياسيّة المعاصرة، انبثق من صميم الإسلام، وليست مجرّد تلفيق مصلحيّ بين الإسلام والديمقراطيّة الغربيّة، بل هي نظام متكامل ومتسامٍ تتداخل فيه صفة «الدينيّة» و«الديمقراطيّة» وتتلاحمان (خامنه‌ای، ٠٤/ ٠٣/ ١٤٠١ش). وتتجلّى «دينيّة» هذا النموذج في قبول طاعة الأوامر الإلهيّة، وحاكميّة الدين، وتجذّره في الولاية الإلهيّة، واعتبار رأي الشعب المنبثق من الكرامة الإنسانيّة التي أكّدها الدين، والالتزام بإطار الشريعة في جميع عمليّات اتّخاذ القرار. أمّا «ديمقراطيّته» فتتجلّى في ملكيّة الشعب لشؤون البلاد، ودوره في تشكيل الحكومة، وكون رأيه أساسًا للشرعيّة العمليّة، ومسؤوليّته العامّة عن الشؤون الاجتماعيّة.

إنّ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وفق هذه الرؤية، تمثّل «حقيقة واحدة»؛ وليست أمرين منفصلين جرى الجمع بينهما بصورة انضماميّة، بل هي نظام تتداخل فيه الإسلاميّة والجمهوريّة ويتكاملان. وفي هذا الإطار، يتمتّع رأي الشعب وإرادته بالحجّيّة الشرعيّة (خامنه‌ای، ١٥/ ١١/ ١٣٨٢ش). وبناءً على ذلك، فإنّ جميع حقوق الشعب، بما في ذلك حقّه في اختيار الحاكم ونظام الحكومة، مستمدّة من الحكم الإلهيّ، وإنّ اعتبار حقوق الشعب جميعًا مستمدّ من حاكميّة الله تعالى. ومن ثمّ، «ليس الأمر أنّنا نأخذ الديمقراطيّة من الغرب والإسلام من الدين؛ بل إنّ هذه الديمقراطيّة نفسها تستند إلى الدين» (خامنه‌ای،

١٣/ ٤/ ١٤٠٠ش). وفي الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئي، يبدو أنّ هناك تمييزًا بين مقامين، هما حقّ الحاكميّة وتشكيل الحكومة وتولّيها. فالشرعيّة الأصليّة ذات منشأ إلهيّ وقائمة على التنصيب، غير أنّ القبول الشعبيّ ورضا الناس يُعدّان شرطين ضروريّين لتجسيد الحكومة في الواقع، وتحقيق فاعليّتها واستمرارها. ومن دون هذا القبول، لا يستطيع حتّى الفقيه العادل أن يؤدّي وظائف الحكومة على نحو كامل (شاهرخی، ١٣٩١ش).

إنّ الشهيد آية الله الخامنئي يصرّح بوضوح بأنّ «الشعب في الإسلام أحد أركان الشرعيّة» (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٩/ ١٣٨٢ش). وبعبارة أخرى، فإنّ الأساس الأصلي لشرعيّة الحكومة يتمثّل في التقوى والعدالة والولاية الفقهيّة بوصفها أمرًا إلهيًّا، غير أنّ هذا الأساس يظلّ فاقدًا للفاعليّة العمليّة والتحقّق الفعلي من دون رأي الشعب وقبوله ومقبوليّته (خامنه‌ای، ٢٦/ ٠٩/ ١٣٨٢ش). وانطلاقًا من ذلك، فإنّ توافر المعايير في النظام الإسلامي لا يكفي، بل يُعدّ اختيار الشعب شرطًا لازمًا أيضًا (خامنه‌ای، ١١/ ٠٤/ ١٣٦٩ش)؛ إذ يقول: «إذا لم يرد الشعب حكومةً ما، فإنّ هذه الحكومة تكون في الواقع قد فقدت أساس مشروعيّتها» (خامنه‌ای، ١٢/ ٠٤/ ١٣٧٧ش). ومن وجهة نظره، «الولاية المقبولة هي الولاية التي أمضاها الشارع، وإمضاء الشارع يتوقّف على أمرين: أوّلهما الأهليّة والصلاحيّة، وثانيهما إرادة الشعب. وهذا هو منطق الديمقراطيّة الدينيّة» (خامنه‌ای، ١٦/ ٠٩/ ١٣٨٢ش).

يبيّن هذا الكلام الشرعيّة في إطار ثنائيّة إلهيّة ـ شعبيّة. فالولاية الفقهيّة تمثّل الإطار الهادي الإلهيّ الذي يبلغ مرحلة الفعليّة والتحقّق العملي من خلال بيعة الشعب وقبوله الواعي (اسماعیلی صدرآبادی و نوازی، ١٤٠٢ش). ويشير الشهيد آية الله الخامنئي، في معرض حديثه عن كيفيّة تشكّل حكومة أمير المؤمنين، إلى دور البيعة في إضفاء الفعليّة على الدولة الدينيّة، فيقول: «البيعة في النظام

الإسلامي شرط لحقانيّة زعامة الحاكم. فإذا كان هناك حاكم لم يبايعه الناس، أي لم يقبلوه، فإنّ ذلك الحاكم سيظلّ معتزلًا في بيته، وشرعيّة الولاية والحكومة مرتبطة ببيعة الناس، أو لنقل إنّ فعليّة تولّي الحاكم للحكومة وقيام الحكومة مرتبطة ببيعة الناس» (خامنه‌ای، ۲۲/ ۰۳/ ۱۳٦٦ش).

كما يلفت إلى نموذج الشورى وحجّيّة رأي أهل الشورى استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، ۱۵۹) (خامنه‌ای، ۱٤/ ٥/ ۱۳٦۲ش). وعلى هذا الأساس، يبيّن على نحو سليم الأساس العقلائيّ لترجيح رأي الأكثريّة على رأي الأقليّة وإدارة الحكومة على أساسه، ويؤكّد قاعدة الانتخابات ومشروعيّتها الشرعيّة القائمة على رأي الأكثريّة (خامنه‌ای، ۲۱/ ۳/ ۱۳۸۷ش).

٦. الدور الحاسم والمالكيّ للشعب في شرعيّة النظام وإدارته

يحتلّ الشعب في هذه المنظومة الفكريّة موقع المالك الحقيقيّ لمصيره وصاحب النظام الإسلاميّ الأصليّ. فقد كان انتصار الثورة الإسلاميّة ثمرة الحضور الواسع والحاسم للشعب، كما أُسندت إدارة شؤون البلاد إليه. وتتجلّى مظاهر هذا الدور الحاسم عمليًّا في الانتخابات الحرّة، والاستفتاء على الدستور، وانتخاب أعضاء مجلس خبراء القيادة بوصفه مظهرًا بارزًا للديمقراطيّة في اختيار القائد، والحضور المستمرّ في الساحات السياسيّة والاجتماعيّة (سعیدی؛ اشرفی؛ خرمشاد، ۱۳۹۹ش). ويؤكّد الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ: «في النظام الإسلاميّ، لرأي الشعب وإرادته وعواطفه التأثير الأساسيّ، ولا يتحقّق النظام الإسلاميّ من دون رأي الشعب وإرادته» (خامنه‌ای، ۱۰/ ۰٦/ ۱۳۷۹ش).

ولا يقتصر دور الشعب على المشاركة في تشكيل النظام، بل إنّ له أيضًا حقّ الرقابة على استمراره وإدارته، وممارسة النقد البنّاء، بل وعزل المسؤولين في حالات الانحراف. ويرى الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ الشعب هو «وليّ نعمة»

المسؤولين، وأنّ المسؤولين ملزمون بخدمة الشعب بإخلاص، والخضوع للمساءلة، والتحلّي بالشعبيّة في الممارسة. وتستند هذه الرقابة، في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى تكليف شرعيّ يقع على عاتق جميع أفراد الشعب، بما يعزّز مناعة النظام في مواجهة الفساد والانحراف. ومن وجهة نظره، كان حضور الشعب في الدفاع المقدّس، والمشاركة في الانتخابات المتعدّدة، والتصدّي لمختلف الفتن، والتفاعل مع القضايا السياسيّة الراهنة، عاملًا أساسيًّا في تحقيق الاقتدار الوطنيّ واستمراره. كما أنّ اليقظة والبصيرة السياسيّة لدى عموم الشعب تُعدّان من أهمّ منجزات الثورة الإسلاميّة، إذ أسهمتا في جعل النظام أكثر مقاومةً وصمودًا في مواجهة المؤامرات والأزمات (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٩٥ش). المشاركة الفاعلة، والحرّيّات المشروعة، والنقد البنّاء بما يتجاوز الانتخابات تتجاوز الديمقراطيّة الدينيّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئيّ مجرّد إجراء الانتخابات الدوريّة بمراحل. فهذا النموذج يشمل المشاركة الفاعلة والمستمرّة للشعب في إدارة شؤون البلاد، وحرّيّة التعبير والفكر في إطار الإسلام، والنقد البنّاء للمسؤولين، والمبادرة الشعبيّة في اتّجاه تحقيق أهداف النظام. ويعرّف الشهيد آية الله الخامنئيّ «الشعبيّة» لا من خلال الشعارات، بل من خلال مؤشّرات عمليّة، مثل الخدمة الحقيقيّة للشعب، والعيش بين الناس، والتواصل مع مختلف شرائح المجتمع، والاستماع إلى أصواتهم (خامنه‌ای، ٠٣/ ١٠/ ١٣٩٨ش).

في هذه الرؤية، تقوم العلاقة بين الشعب والمسؤولين على التفاعل المتبادل والمسؤولية المشتركة. فالشعب مكلّف بالدعم الواعي، والاختيار الدقيق، والرقابة المستمرّة، والمشاركة الجهاديّة، في حين أنّ المسؤولين مكلّفون بالخدمة المخلصة، وإقامة العدل، وتقديم إجابات واضحة وشفّافة. ويقوم هذا التفاعل العضويّ على أساس «حقّ الناس» وكرامة الإنسان (خامنه‌ای، ١٧/ ٠٣/ ١٤٠٠ش). وتُعدّ

الديمقراطيّة الدينيّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيدﷺ نموذجًا تركيبيًّا أصيلًا ونابعًا من صميم الفكر الدينيّ، يربط الشرعيّة الإلهيّة، القائمة على التقوى والعدالة والولاية الفقهيّة وحاكميّة الشريعة، بالمشاركة الشعبيّة الفاعلة، ودور الشعب الحاسم، وملكيّته لمصير النظام الإسلاميّ، ومقبوليّته الشعبيّة. ويمثّل هذا المفهوم، بوصفه امتدادًا لفكر الإمام الخمينيّ‌ﷺ وللسرديّة الكبرى للحكم في الجمهوريّة الإسلاميّة، محاولةً للجمع بين الحاكميّة الإلهيّة وإرادة الشعب، بحيث لا يُنظر إلى الشعب بوصفه مجرّد داعم عابر أو ناخب دوريّ، بل باعتباره «المالك الأصليّ لشؤون البلاد»، و«ركنًا من أركان الشرعيّة»، و«ضامنًا لفاعليّة النظام وبقائه» (خامنه‌ای، ۲۶/ ۰۹/ ۱۳۸۲ش؛ سعیدی، اشرفی و خرمشاد، ۱۳۹۹ش).

في الديمقراطيّة الدينيّة، يُوَجَّه رأي الناس في إطار الشريعة والعدالة والكرامة الإنسانيّة، ويُصان من الانحراف نحو الابتذال أو الاستبداد. وفي الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئيّ، ارتقت مكانة الشعب في السياسة من مستوى الشرعيّة الصوريّة والشكلية إلى مستوى عميق وحاسم وملكيّ ورقابيّ. فالشعب هو القلب النابض للنظام، وصاحبه الأصليّ، وضامن اقتداره وفاعليّته وبقائه. وتستند هذه الرؤية إلى المبادئ القرآنيّة والروائيّة وإلى التجربة العمليّة للثورة الإسلاميّة، فتقدّم نموذجًا متوازنًا ومتساميًا يحافظ على الشرعيّة الإلهيّة، ويجعل المشاركة الشعبيّة في الوقت نفسه قصوى وفاعلة وذات معنى وجهاديّة. ولا تمثّل هذه الرؤية أساسًا نظريًّا فحسب، بل تُعدّ أيضًا إطارًا استراتيجيًّا عمليًّا لصياغة السياسات في المرحلة الثانية من الثورة، وترى أنّ المستقبل المشرق للنظام الإسلاميّ رهن بتعزيز الدور الواعي والمسؤول للشعب إلى أقصى حدّ. وبناءً على ذلك، لا يُنظر إلى الشعب بوصفه عنصرًا هامشيًّا أو أداةً، بل باعتباره ركنًا محوريًّا في شرعيّة النظام الإسلاميّ وإدارته واستمراره واقتداره وفاعليّته (خامنه‌ای، ۲۱/ ۰۷/ ۱۳۹۰ش)؛

كما أنّه يتمتّع بدور أصيل (خامنه‌ای، ١٣٧٨/٠٢/١٤ش). وتقوم هذه المكانة الأساسيّة والحاسمة، التي تتجاوز الدور التشريفيّ للتصويت، على التكامل العميق بين الشرعيّة الإلهيّة والمقبوليّة الشعبيّة والمشاركة الشعبيّة الفاعلة.

٦-١. تحليل مقارن لمكانة الشعب في الديمقراطيّة الدينيّة والديمقراطيّة الغربيّة

في حين يقوم الأساس الرئيس في الديمقراطيّة الغربيّة على نظريّة العقد الاجتماعي (هوبز، ولوك، وروسو) والعلمانيّة، يُعدّ رأي الشعب مطلقًا والمصدر الرئيس للشرعيّة، وتعود الحاكميّة إلى الشعب، بينما يُفصل الدين عن المجال العام (اللائكيّة). كما تتمحور المنظومة حول الحرّيّة الفرديّة وحقوق الإنسان الليبراليّة، ويمكن للأغلبيّة حتّى أن تغيّر القيم الأخلاقيّة (اشرفی، ١٤٠١ش، صص ٤٠-٤٥). أمّا في فكر الشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئيّ، فلا يوجد أيّ تعارض جوهريّ بين ولاية الفقيه والجمهوريّة. فولاية الفقيه تضمن إسلاميّة النظام وعدالته وهدايته الإلهيّة، في حين تضمن الجمهوريّة، بما تمثّل فيه من رأي الشعب ومشاركته، مقبوليّته وفاعليّته وحيويّته. وتُعدّ البيعة والقبول الشعبيّ شرطًا لفعليّة الحكم، مع بقاء مشروعيّته الأصليّة إلهيّة. ويقابل هذا النموذج بوضوح نموذج الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة القائم على العلمانيّة، وإطلاق سلطة الأغلبيّة في تقرير المصير السياسيّ، وغياب الإطار الإلهيّ والأخلاقيّ الحاكم. وانطلاقًا من ذلك، تُعدّ إحدى أبرز مظاهر الجِدّة في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئيّ تقديم نموذج الديمقراطيّة الدينيّة بوصفه بديلًا أصيلًا عن الديمقراطيّة الليبراليّة الغربيّة.

في الديمقراطيّة الغربيّة، يظهر الشعب غالبًا في دور الناخب الدوريّ؛ إذ تقتصر المشاركة في كثير من الأحيان على الانتخابات، وبعدها تصبح النخب

والأحزاب صاحبة القرار الرئيس. كما يبرز خطر «استبداد الأغلبيّة» (دو توكفيل)، إلى جانب هيمنة رأس المال ووسائل الإعلام. ومن ثمّ، يكون الشعب أقرب إلى «متلقٍّ» أو «مستهلك» للسياسة منه إلى صاحب لها. أمّا في الديمقراطيّة الدينيّة، فالشعب هو «المالك الأصليّ للنظام» و«وليّ نعمة» المسؤولين. وتتجاوز المشاركة حدود الانتخابات لتشمل الرقابة المستمرّة، والنقد البنّاء، والأمر بالمعروف، والحضور في مختلف المجالات السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. وفي الديمقراطيّة الغربيّة، لا يوجد إطار إلهيّ أو أخلاقيّ يتجاوز إرادة الأغلبيّة ويكون قادرًا على الحيلولة دون انحرافها. أمّا في الديمقراطيّة الدينيّة، فإنّ ولاية الفقيه، بما تتطلّبه من الفقه والعدالة والكفاءة الإداريّة، تمثّل إطارًا هاديًا إلهيًّا يوجّه رأي الشعب نحو التكامل (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٧٨ش).

وقد أثبتت الديمقراطيّة الغربيّة فاعليّتها في بعض المجتمعات، غير أنّها تواجه أزمات من قبيل تراجع المشاركة، والشعبويّة، وهيمنة المال ووسائل الإعلام، والعجز عن معالجة القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة. أمّا الديمقراطيّة الدينيّة، فقد أظهرت في تجربة الثورة الإسلاميّة، والدفاع المقدّس، والتقدّم العلميّ، ومواجهة العقوبات، والتصدّي للفتن، قدرتها على تحقيق الفاعليّة. كما أسهم الحضور الملايينيّ للشعب في مختلف الساحات في تعزيز القوّة الناعمة للنظام. وعلى هذا الأساس، تمثّل الديمقراطيّة الدينيّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي نموذجًا بديلًا يسعى إلى معالجة أوجه القصور في الديمقراطيّة الغربيّة، ومنها العلمانيّة، وإطلاق سلطة رأي الأغلبيّة، وغياب الإطار الأخلاقيّ، مع الحفاظ على مزايا المشاركة الشعبيّة والارتقاء بها. ويرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ هذا النموذج يمثّل هديّة للعالم الإسلاميّ وللبشريّة المعاصرة، ويمكن أن يشكّل نموذجًا لبناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة (اشرفی، ١٤٠١ش، صص ٥٠-٥٥؛ سعیدی، اشرفی و خرمشاد، ١٣٩٩ش).

٧. مكانة الشعب في الثقافة

في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله العظمى السيّد علي الخامنئيّ، لا تُعدّ الثقافة مجالًا هامشيًّا أو موازيًا للسياسة، بل يُنظر إليها بوصفها محرّكًا، ومكوّنًا للهويّة، وقوّة دافعة، وضامنًا لاستدامة جميع أبعاد النظام الإسلاميّ. ويؤدّي الشعب في هذا المجال دورًا فاعلًا ومبدعًا في صناعة الهويّة وبناء الحضارة، فيما تمثّل الثقافة الثوريّة ـ الإسلاميّة نتاجًا للتفاعل الحيويّ والمستمرّ بين الشعب والقيم الدينيّة والثوريّة. ويرى الخامنئيّ أنّ الثقافة مجال لا يكون فيه الشعب مستهلكًا سلبيًّا، بل منتجًا أصليًّا، وحافظًا للهويّة الوطنيّة ـ الدينيّة، وقوّة دافعة رئيسة نحو بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وفي المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئيّ، لا يُعدّ الشعب مجرّد مستهلك للثقافة، بل هو صانع الهويّة الثقافيّة الرئيس، والمعزّز للبصيرة، ومهندس الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وتُعدّ الهويّة الثقافيّة، من وجهة نظره، منظومةً حيّةً وديناميكيّةً ومقاومةً من المقوّمات الأساسيّة التي تضمن التماسك الاجتماعيّ، والمقاومة في مواجهة الغزو الثقافيّ، والتحرّك نحو بناء الحضارة (آقاسی، بن هاشمی و عقیلی، ١٣٩٩ش). ويمكن تفسير هذا المفهوم، المستخلص من تحليل مضمون بياناته، ضمن ثلاثة مجالات :لماذا، أي فلسفة الوجود؛ وماذا، أي الخصائص؛ وكيف، أي العمليّة والمسار.

٧-١. الفلسفة الوجوديّة للهويّة الثقافيّة (لماذا؟)

ترتكز الهويّة الثقافيّة، من منظور قائد الثورة، على الديانة والقيم الأخلاقيّة والقيم الدينيّة الإسلاميّة. ويرى أنّ الثورة الإسلاميّة هي، قبل كلّ شيء، ثورة ثقافيّة، تهدف إلى إعادة بناء الهويّة الفرديّة والاجتماعيّة على أساس الإسلام الأصيل. وتنطلق التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة أساسًا من التغيّرات الداخليّة التي تطرأ على الأفراد، كما يقول القرآن الكريم: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ

يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١). وتمثّل هذه الآية الأساس القرآنيّ لتأكيده على معرفة الذات وبناء الهويّة. كما يدلّ الحديث النبويّ المشهور: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» على أنّ معرفة الهويّة تمثّل جسراً إلى المعرفة الإلهيّة (خامنه‌ای، ١١/ ٠٢/ ١٣٨١ش).

تجد الهويّة الثقافيّة عند الشهيد آية الله الخامنئيّ فلسفة وجودها في الحفاظ على ماهيّة الثورة الإسلاميّة، وتعزيز التماسك الثقافيّ والاجتماعيّ، ومواجهة الغزو الثقافيّ الأجنبيّ. ومن دون هويّة ثقافيّة مستقلّة ومتجذّرة، يصبح المجتمع عرضةً للتأثّر بالنفوذ الثقافيّ للغرب والشرق. ويؤكّد أنّ الثقافة تمثّل الساحة الرئيسة للحرب الناعمة التي يشنّها العدوّ، وأنّ على الشعب أن يصون هذه الهويّة من خلال الثقة بالذات الثقافيّة. كما تمثّل الهويّة الثقافيّة أداةً للتكامل الفرديّ والجماعيّ، ومن دونها يفتقر التقدّم المادّيّ إلى الاتجاه الإلهيّ. ومن ثمّ، تنظر هذه الرؤية إلى الشعب بوصفه الحامل الرئيس لهذه الهويّة والمسؤول المباشر عن صونها والارتقاء بها (آقاسی، بن هاشمی و عقیلی، ١٣٩٩ش).

٧-٢. خصائص الهويّة الثقافيّة (ماهيّتها)

تقوم الهويّة الثقافيّة في فكر الشهيد آية الله الخامنئي على الإسلام بوصفه مرجعيّةً محوريّة، وعلى نصرة المستضعفين في العالم. ومن أبرز خصائصها: الإيمان الدينيّ العميق، والمقاومة والصمود، والثقة بالذات الوطنيّة، والبصيرة السياسيّة ـ الثقافيّة، والالتزام بالقيم الثوريّة، والبساطة في العيش، والجهاد الثقافيّ، والنظرة العالميّة الإسلاميّة، وعلى الناس، بوصفهم حَمَلَةَ هذه الهويّة، أن يعيدوا إنتاج هذه الخصائص وتجسيدها في الممارسة العمليّة. ويؤكّد أنّ التديّن والقيم الأخلاقيّة يشكّلان الأساس الذي تقوم عليه هذه الهويّة. فالأخلاق الاجتماعيّة هي امتداد للأخلاق الفرديّة إلى المجال الاجتماعيّ، والثقة بالذات تمثّل أساس عظمة

الشعوب. ويشير الشهيد آية الله الخامنئي إلى الشهداء بوصفهم نماذج ثقافيّة أسهمت في ترسيخ الهويّة الثوريّة. كما تُعدّ نصرة المستضعفين، مثل قضيّة فلسطين، واليقظة الإسلاميّة، من العناصر المحوريّة للهويّة الثقافيّة؛ ويمثّل راية الإسلام رمزًا للهويّة، وينبغي تربية الشباب على هذه الرموز والقيم، ليظلّوا صامدين في مواجهة الثقافة الغربيّة (خامنه‌ای، ۲۲/ ۰۵/ ۱۳۹۱ش).

ويؤدّي الشعب في هذا المجال دورًا فاعلًا وحاسمًا؛ فهو ليس مستهلكًا للثقافة فحسب، بل منتجًا للثقافة والهويّة أيضًا. ويسهم النخب الثقافيّة والعلماء والفنّانون وعموم أفراد الشعب، من خلال الحضور الجهاديّ في الساحة الثقافيّة، في تعزيز الهويّة. ويصف الشهيد آية الله الخامنئيّ الغزو الثقافيّ بأنّه أحد التهديدات الرئيسة، ويدعو الشعب إلى التحلّي بـ«الغيرة الوطنيّة» و«الالتزام الثقافيّ القائم على التكليف». وتتميّز الهويّة الثقافيّة، في رؤيته، بالحيويّة والقابليّة للارتقاء، وتشمل الدفاع عن حقوق المسلمين والمظلومين في العالم. وتضع هذه الخصائص الشعب في موقع الحامل لمشروع بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة (خامنه‌ای، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۹۷ش).

٧-٣. عمليّة بناء الهويّة الثقافيّة (كيفيّتها)

تشمل عمليّة تشكّل الهويّة الثقافيّة والحفاظ عليها والارتقاء بها في فكر الشهيد آية الله الخامنئيّ، النهج (التوجّه) التكليفيّ، والاستقلال الثقافيّ، والدور المحوريّ للنخب، والحفاظ على ماهيّة الثورة وصونها. ويدفع الشعب هذه العمليّة إلى الأمام من خلال التعليم المستمرّ، وتربية الجيل الجديد، والمشاركة في المؤسّسات الثقافيّة، وممارسة الجهاد الثقافيّ. ويعني النهج (التوجّه) التكليفي الثقافيّ أن يشعر كلّ فرد وجماعة بالمسؤوليّة تجاه الهويّة الإسلاميّة ـ الإيرانيّة. ويتطلّب الاستقلال الثقافيّ الصمود في مواجهة النفوذ الأجنبيّ وتعزيز الثقافة المحليّة. وتؤدّي النخب الثقافيّة، من العلماء والمثقّفين الدينيّين والفنّانين الثوريّين، دورًا محوريًّا في نقل

الهويّة، ولا ينبغي لها أن تروّج للأنماط غير الإسلاميّة. كما يتطلّب الحفاظ على ماهيّة الثورة صيانةً مستمرّةً لقيمها الأولى، كالعدالة والاستقلال والروحانيّة (آقاسی؛ بن هاشمی؛ عقیلی، ١٣٩٩ش).

يؤكّد الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ المؤسّسات الثقافيّة في البلاد ينبغي أن «تعمل على ترسيخ الهويّة الثقافيّة للبلاد»، وأن تعرّف الشباب بالصحوة الإسلاميّة. ويحافظ الشعب، من خلال البصيرة، والحضور في الساحات الثقافيّة، وممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال الثقافيّ، وإنتاج المحتوى الثوريّ، على حيويّة هذه العمليّة واستمراريّتها. وتمثّل الثقة بالذات الثقافيّة محرّك هذه العمليّة، إذ يقول: «ينبغي أن نربّي التلاميذ والطلاب على نحو يجعلهم يمتلكون الثقة بأنفسهم وبهويّتهم الثقافيّة» (خامنه‌ای، ٢٤/ ٠٩/ ١٣٨٧ش).

وعليه، يمثّل الشعب القلب النابض للهويّة الثقافيّة. ويرى الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ الهويّة الثقافيّة ليست أمرًا ساكنًا، بل هي عمليّة ديناميكيّة تتطلّب المشاركة الجهاديّة لجميع أفراد الشعب، ولا سيّما الشباب. وتسهم هذه الهويّة، من جهة، في تعزيز التماسك الداخليّ للمجتمع، ومن جهة أخرى، في الارتقاء بالقوّة الحضاريّة لإيران على الصعيد العالميّ. ويمكن تدارك مواطن الضعف في هذا المجال، كالتأثّر بالنفوذ الثقافيّ للعدوّ أو الغفلة عن الجهاد الثقافيّ، من خلال تعزيز الثقة بالذات، والمقاومة، والمشاركة الشعبيّة. ويضع هذا التوجّه الثقافة في مجال التكامل الإنسانيّ، والعدالة الاجتماعيّة، وبناء الحضارة، ويقدّم الشعب، لا بوصفه متلقّيًا فحسب، بل فاعلًا أصليًّا في بناء الهويّة وصياغة الحضارة. وقد رسّخت «بيانيّة الخطوة الثانية للثورة» هذه المكانة، وربطت مستقبل إيران المشرق بالحضور الواعي والجهاديّ والمسؤول للشعب في المجال الثقافيّ (خامنه‌ای، ٢٢/ ١١/ ١٣٩٧ش). وقد أسهمت هذه الرؤية في جعل الثقافة مجالًا للثقة بالذات الوطنيّة والاستقلال الثقافيّ. ومن دون مشاركة شعبيّة واسعة، لا يمكن أن تقوم

حضارة إسلاميّة مستدامة. وفي الخطوة الثانية للثورة، يمثّل تعزيز هذه المكانة مفتاحًا لمواجهة التحدّيات الثقافيّة وبناء إيران الإسلاميّة الكبرى. ويشكّل هذا البعد الثقافيّ مكمّلًا للمكانة السياسيّة للشعب، ولا سيّما دوره في صناعة القرار، وأساسًا لتفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد وتعزيز التماسك الاجتماعيّ. فالثقافة، في المنظومة الفكريّة للشهيد الخامنئيّ، تمثّل جسرًا يصل بين الماضي المجيد، والحاضر المقاوم، والمستقبل الحضاريّ للشعب الإيرانيّ.

٨. الأسس النظريّة والقرآنيّة لمكانة الشعب في الثقافة

يؤسّس الشهيد آية الله الخامنئيّ رؤيته للثقافة على أصلين قرآنيّين أساسيّين :الكرامة الإنسانيّة، كما في قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، والفطرة التوحيديّة. فالإنسان، بوصفه خليفة الله في الأرض، يتمتّع بكرامة أصيلة، وينبغي للثقافة الإسلاميّة أن تعمل على إنماء هذه الكرامة وتحريره من قيود النزعة الحيوانيّة والماديّة. ويُعدّ الشعب، بوصفه حاملًا لهذه الفطرة الإلهيّة، قوّةً محرّكةً للتحوّل الثقافيّ. ويمثّل الإيمان الدينيّ والروحانيّة سمةً متأصّلةً في الشعب الإيرانيّ. وقد حوّل التشيّع، بما يتّسم به من مقاومة الظلم، هذا الإيمان إلى قوّة اجتماعيّة ـ سياسيّة فاعلة. ويؤكّد الخامنئيّ أنّ الشعب، حتّى في ظلّ ما يوجّهه من انتقادات، يظلّ مؤمنًا في أعماق وجوده، وأنّ هذا الإيمان يجعله «لا يخاف من أحد». وتمثّل هذه الخصيصة قوّةً ناعمةً ومستدامةً للشعب في مواجهة الضغوط الماديّة، كالعقوبات والتهديد العسكريّ والحرب الثقافيّة.

وعلى خلاف المقاربة العلمانيّة التي تنظر إلى الثقافة بوصفها شأنًا عرفيًّا منفصلًا عن الدين، فإنّ الثقافة، في المنظومة الفكريّة للشهيد آية الله الخامنئيّ، ينبغي أن تكون دينيّة وثوريّة، وأن تتّجه نحو التكامل الإنسانيّ. كما تتحدّد الحريّة الثقافيّة في هذا الإطار بوصفها حريّة إيجابيّة ومتسامية ترتقي بالإنسان نحو

الكمال، لا حريّة مطلقة وسلبيّة قد تفضي إلى الابتذال والهيمنة الثقافيّة للأجانب.

٩. مكانة الشعب في الاقتصاد

في الفكر السياسيّ للشهيد آية الله الخامنئيّ، لا يُنظر إلى الاقتصاد بوصفه شأنًا فنيًّا أو إداريًّا أو حكوميًّا محضًا، بل بوصفه مجالًا لتحقيق العدالة الاجتماعيّة، وتعزيز الثقة بالذات الوطنيّة، ومقاومة الهيمنة الاقتصاديّة الأجنبيّة، وتوسيع نطاق المشاركة الشعبيّة. ويُعدّ الشعب في هذا المجال القوّة الدافعة الرئيسة للتقدّم، وضامنًا للمقاومة الاقتصاديّة، ومحورًا لتفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد.

ويرى الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ الاقتصاد أداة لتحقيق التكامل الإنسانيّ والعدالة وبناء الحضارة، وقد أكّد مرارًا أنّه من دون مشاركة واعية وجهاديّة ومسؤولة من جانب الشعب، لا يمكن بناء اقتصاد مقاوم وعادل ومستدام (خامنه‌ای، ٢٢/ ١١/ ١٣٩٧ش).

٩-١. الأسس النظريّة والإسلاميّة لمكانة الشعب في الاقتصاد

يُقيم الشهيد آية الله الخامنئيّ الاقتصاد المقاوم على أساس «الاعتماد على الشعب». ومن المؤشّرات الرئيسة لـ«شعبيّة» النظام، «الإيمان بإرادة الشعب وقوّة الشعب، ومعارضة التركّزات الحكوميّة... وفي القضايا الاقتصاديّة، الاعتماد على الشعب» (خامنه‌ای، ١٤/ ٠٣/ ١٣٩٤ش). ويستند هذا التوجّه إلى أسس قرآنيّة وروائيّة، منها العدالة الاقتصاديّة، كما في قوله تعالى: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»، والنهي عن الإسراف والتبذير، والحثّ على العمل والإنتاج، ومراعاة حقّ الناس. والشعب هو المالك الأصليّ لموارد البلاد وطاقاتها، أمّا المسؤولون فليسوا سوى أمناء عليها وخدّام للشعب: «نحن [المسؤولين] خدّام الشعب و نقوم بخدمتهم. وإنّما تستمدّ مكانتنا وسمعتنا من ذلك. وقد حدّد

الإسلام ذلك لنا. ليس لنا حقّ على الناس، بل للناس حقّ علينا» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۱/۱۵ش). ويمتاز هذا الأساس عن نماذج الرأسماليّة الفردانيّة والاشتراكيّة القائمة على هيمنة الدولة، ويحوّل الاقتصاد إلى مجال لتجسيد الديمقراطيّة الدينيّة. فالاقتصاد، وفق هذا التصوّر، ينبغي أن يكون قائمًا على العدالة، ومقاومًا، وشعبيًّا، بما يهيّئ الأرضيّة للتكامل الروحيّ والماديّ للمجتمع (لك‌زائی و جاویدی، ۱۳۹۷ش).

۹-۲. الدور الحاسم والدافع (المحرّك) للشعب في التقدّم الاقتصاديّ

من أشهر بياناته في هذا المجال قوله: «منذ بداية الثورة إلى اليوم، كلّ عمل أوكلناه إلى الشعب تقدّم. وكلّ عمل حصرناه في أيدي المسؤولين والرؤساء ونحوهم، توقّف... وإن لم يتوقّف، فإنّه تقدّم ببطء؛ أمّا عندما تصبح الأعمال في أيدي الشعب، فإنّ الشعب ينجزها على نحو جيّد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱۱/۲۲ش). ويكشف هذا القول المحوريّ عن فلسفة تفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد. فالشعب، بمختلف مستوياته، يُعدّ المحرّك الحقيقيّ للاقتصاد، بوصفه:

- منتجين وروّاد أعمال، من المزارعين والصناعيّين والوحدات الإنتاجيّة الصغيرة والمتوسّطة؛
- ناشطين في الجهاد الاقتصاديّ، من الشركات الشعبيّة القائمة على المعرفة، والتعاونيّات، والعاملين في مجال الجهاد الاقتصاديّ؛
- مستهلكين واعين، من خلال تفضيل السلع المحليّة، واعتماد نمط حياة بسيط، والحدّ من الإسراف.

ويرى الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ الاحتكار الحكوميّ يؤدّي إلى إبطاء العمل أو تعطيله، في حين أنّ إسناد شؤون البلاد إلى الشعب يفضي إلى إيجاد المبادرة والسرعة والإبداع والاستدامة. وقد أظهرت تجربة الثورة، والدفاع المقدّس،

وجهاد البناء، أنّ إسناد الأعمال إلى الشعب يفضي إلى نتائج لافتة. كما استطاع الشعب، بروح جهاديّة وثقة بالذات، أن يحقّق تقدّمًا ملحوظًا في مجالات العلم والتكنولوجيا والإنتاج، حتّى في ظلّ العقوبات والضغوط الاقتصاديّة (خامنه‌ای، ۰۳/ ۰۱/ ۱۳۹۶ش).

۹-۳. تفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد وتحقيق العدالة

جعل الشهيد آية الله الخامنئيّ «تفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد» إحدى التوصيات المحوريّة في بيانيّة الخطوة الثانية للثورة (خامنه‌ای، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۹۷ش). وهو يشمل ما يأتي:

۹-٤. قدرات الشعب، والثقة بالذات، وبناء الحضارة الاقتصاديّة

يرى الشهيد آية الله الخامنئيّ أنّ الشعب الإيرانيّ يمتلك «قدرات علميّة وجهاديّة وحضاريّة عالية»، ويعدّ الثقة بالذات الوطنيّة محرّكًا للتقدّم الاقتصاديّ (خامنه‌ای، ۲۲/ ۱۱/ ۱۳۹۷ش). وقد تجلّت هذه القدرات في منجزات من قبيل التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ رغم العقوبات، وتحقيق الاكتفاء الذاتيّ في العديد من المجالات، كالنانو والتكنولوجيا النوويّة والطبّ، فضلًا عن المقاومة الاقتصاديّة. ويعزّز الشعب، من خلال بذل النفس (التضحية بالذات)، والحضور الجهاديّ في مجال الإنتاج، والالتزام بنمط الحياة الاقتصاديّة الإسلاميّة، كالقناعة وتجنّب الإسراف ودعم الإنتاج المحلّي، والمبادرة، الاقتدار الوطنيّ. ووفق هذا التصوّر، لا يُعدّ الاقتصاد المقاوم مجرّد سياسة مؤقّتة، بل هو استراتيجيّة حضاريّة للتحرّر من التبعيّة وبناء اقتصاد إسلاميّ قويّ، يحتلّ الشعب مركزه. ويقع على عاتق المسؤولين تهيئة البنية والظروف الملائمة، وإزالة العوائق، وإبداء الثقة الحقيقيّة بقدرات الشعب (لك‌زائی و جاویدی، ۱۳۹۷ش).

٩-٥. النقد الواقعيّ والحلول

يشير الشهيد آية الله خامنئي، بنظرة واقعية، إلى بعض مواطن الضعف، من قبيل الكسل، والتقصير في العمل، والترف، والنزعة الاستهلاكية، وضعف الروح الجهادية في بعض المجالات الاقتصادية. وهذه الانتقادات ذات طابع إصلاحي وتحفيزي، وتهدف إلى بناء الذات ودفع المجتمع إلى الأمام. ويتمثل الحلّ الأساسي في الجهاد الاقتصادي، وتعزيز الثقة بالذات، والإسناد الحقيقيّ للشؤون إلى الناس، ومكافحة الفساد، وتهيئة الظروف الملائمة للمشاركة الشعبيّة القصوى. ويؤكّد الشهيد آية الله الخامنئي أنّ النجاح يتحقق كلما أدرك المسؤولون قدرات الشعب واستثمروها على نحو صحيح. ومن ثمّ، فإنّ مكانة الشعب في المجال الاقتصادي تتمثّل في كونه محرّكا للتقدّم، ومالكًا، ورقيبًا، وضامنًا للعدالة والتقدّم وبناء الحضارة. وإنّ تحقيق الاقتصاد المقاوم، والعدالة الاقتصادية، والحضارة الإسلاميّة الحديثة في المرحلة الثانية من الثورة، يتطلب ثقة حقيقية بالشعب، والحدّ من البيروقراطية الحكومية، وتعميق عملية إشراك الشعب في إدارة الاقتصاد، وتعزيز الروح الجهادية لدى جميع أفراد المجتمع. ويحوّل هذا التوجّه، من منظور الشهيد الإمام، الاقتصاد من أداة للهيمنة إلى مجال لتحقيق الكرامة الإنسانية والعدالة، ويجعل الشعب القلب النابض لهذا المجال (خامنه‌ای، ٢٢/ ١١/ ١٣٩٧ش).

١٠. مكانة الشعب في المجتمع

في الفكر السياسي للشهيد آية الله خامنئي، لا يُنظر إلى المجتمع بوصفه مجرّد مجال لتقديم الخدمات الحكومية أو فضاء لإدارة الشؤون اليومية، بل باعتباره بيئة ديناميكية، حيّة وعضوية لتحقيق الوحدة الوطنية، والعدالة الاجتماعية، والمشاركة الجهادية، والتعاطف الجماعي، والارتقاء الإنساني. ويُعدّ الشعب في

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

هذا المجال صاحبَ الدور الأصيل في المجتمع، ورقيباً فاعلًا، ومشاركًا جهاديًا، وضامنًا للسلامة الاجتماعية، والتماسك، والتقدّم والاستدامة الاجتماعية.

وتتجاوز هذه المكانة مجرّد علاقة حكومية ـ شعبية، لتشكّل رابطة عضوية ودينية ومتبادلة، تقوم على أساس المسؤولية المتبادلة، وحقّ الناس، والكرامة الإنسانية، وولاية الفقيه بوصفها إطارًا هاديًا إلهيًا (خامنه‌ای، ٢٦/ ١٠/ ١٤٠٢ش).

١٠-١. الأسس النظرية والإسلامية لمكانة الشعب في المجتمع

يعرّف الشهيد آية الله الخامنئي العلاقة بين الشعب والمسؤولين على أساس الحقّ المتبادَل القرآني والعلوي (پارسانیا، ١٧/ ٠٣/ ١٤٠٠ش). ويستند في ذلك مباشرة إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فيقول: «وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ» (نهج البلاغة). كما يشير، مستشهدًا بخطبة أمير المؤمنين عليه السلام المعروفة، إلى أنّ حضور الشعب ودعمه يمثّلان شرطًا أساسيًا لتولّي المسؤولية، قائلًا: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ ... لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا».

ويأتي تفسيره لهذا الأمر واضحًا وعميقًا: «إنّ دور الشعب بالغ الأهمّيّة إلى هذا الحدّ. فحتّى شخصًا كأمير المؤمنين، عليّ بن أبي طالب، إذا لم يكن الشعب معه... يقول: ليس عليّ واجب». ويكشف هذا الأساس عن أنّ الشعب، من منظوره، ليس تابعًا محضًا ولا عنصرًا سلبيًّا في النظام الإسلامي، بل هو شريك حقيقي، وضامن للحكومة والمجتمع، ويتمتّع بكرامة ذاتية أصيلة. ويمتاز هذا التصوّر عن النماذج الاستبدادية، بل وعن بعض النماذج الديمقراطية العلمانية، بجعل الديمقراطيّة الدينيّة قائمة على الفطرة الإنسانية، والشورى، والبيعة، وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بما يعزّز الحضور الفاعل للشعب ومسؤوليته في بناء المجتمع وإدارة شؤونه (لك‌زائي وجاويدی، ١٣٩٧ش).

١٠-٢. المسؤولية المتبادَلة بين الشعب والمسؤولين

يرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ العلاقة بين الشعب والمسؤولين علاقة ثنائيّة ومتبادَلة، تقوم على الحقوق والواجبات المتقابلة. حقوق الشعب وواجباته :تتمثّل في الدعم الواعي للنظام والثورة، والاختيار المسؤول للمسؤولين، والرقابة والنقد البنّاء، والمشاركة الجهاديّة في معالجة القضايا والمشكلات الاجتماعيّة، والتعاطف مع المحتاجين ومدّ يد العون إليهم، والحفاظ على الوحدة الوطنيّة في مواجهة الفتن والمؤامرات. حقوق المسؤولين وواجباتهم :تتمثّل في الخدمة الخالصة والمتواصلة ليلًا ونهارًا، وإقامة العدل بصورة حقيقيّة، والشفافيّة في المساءلة والاستجابة، وإيلاء المشكلات التي تواجه مختلف فئات المجتمع اهتماما جادّا، والتحلّي بـ«الشعبيّة» في الممارسة العمليّة، أي العيش مثل الناس، والتواصل الوثيق مع مختلف الطبقات والفئات الاجتماعيّة، والنظر إلى الناس من موقع المسؤولية تجاههم وخدمتهم. ويؤكّد الشهيد آية الله خامنئي، انطلاقا من مبدأ حقّ الناس، قائلا: «نحن [المسؤولين] خدم الشعب ونقوم بخدمتهم... ليس لنا حقّ على الناس، بل للناس حقّ علينا» (خامنه‌ای، ١٥/ ١١/ ١٣٨٢ش). كما أنّ معيار شعبيّة المسؤولين لا يكمن في مجرّد الادّعاء، وإنّما في العيش مثل الناس ومشاركتهم في واقعهم الحياتيّ (خامنه‌ای، ٠٣/ ١٠/ ١٣٩٨ش).

١٠-٣. المشاركة الاجتماعيّة وتماسك المجتمع

يضطلع الشعب في المجال الاجتماعي بأدوار عمليّة وحاسمة، من أبرزها:

- المساعدة والأعمال الخيريّة :الحضور الواسع في مواجهة الكوارث الطبيعيّة، والمشاركة في الأنشطة الخيريّة، والأعمال التطوّعيّة والجهاديّة.
- الرقابة والإصلاح الاجتماعي :ممارسة فريضة الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، بما يسهم في الحفاظ على السلامة الأخلاقيّة والثقافيّة والاجتماعيّة للمجتمع.

- ❖ التماسك والوحدة الوطنيّة :الحفاظ على الوحدة في مواجهة الخلافات الداخليّة ومؤامرات الأعداء.
- ❖ الحضور في الساحات الاجتماعيّة: المشاركة في المسيرات، والانتخابات، والأنشطة الجهاديّة، ومساعدة المحرومين (خامنه‌ای، ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۵ش).

ويرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ المشاركة لا ينبغي أن تقتصر على المجال السياسي، بل يجب أن تمتدّ إلى مختلف المجالات الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. ومن شأن هذا التوسّع في المشاركة أن ينقل المجتمع من حالة الاعتماد على الدولة إلى مزيد من الاعتماد على الذات، والحيويّة، والقدرة على التنظيم الذاتي.

١٠-٤. القدرات والتحدّيات والحلول

يرى الشهيد آية الله الخامنئي أنّ الشعب الإيراني شعب عظيم يمتلك قدرات هائلة تتمثّل في الإيمان، والمقاومة، واليقظة، والثقة بالذات، والروح الجهاديّة. ومع ذلك، فإنّه يتناول، بنظرة واقعيّة، جملة من التحدّيات، من قبيل الغفلة عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشعور بعض الأفراد بالإحباط، والضعف في الالتزام بنمط الحياة الإسلامي، والنزعة الأرستقراطيّة، وتراجع المشاركة الجهاديّة. وتتّسم هذه الانتقادات بطابع تحفيزي وإصلاحي، ويربط جذور كثير منها بالنفوذ الثقافي للأعداء وبضعف أداء بعض المسؤولين.ويتمثّل الحلّ الأساسي في تعزيز البصيرة، وبناء الذات، والجهاد الاجتماعي، وتهيئة المسؤولين الظروف اللازمة للمشاركة الشعبيّة الواسعة، والاعتماد على الشباب بوصفهم القوّة المحرّكة للمجتمع. وقد جعل بيان الخطوة الثانية للثورة الشعب،

ولا سيّما الشباب، محور بناء المجتمع، مؤكّدا أنّ مستقبل إيران المشرق يعتمد على حضورهم الواعي والمسؤول (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش). وبناء على ذلك، فإنّ مكانة الشعب في المجتمع تتجاوز مجرّد تلقّي الخدمات، لتشمل دوراً أصيلًا وملكيًّا ورقابيًّا وتشاركيًّا وتضامنيًّا وارتقائيًّا. فالشعب ضامن للتماسك، والعدالة، والسلامة الأخلاقيّة، والتقدّم الاجتماعي. ويبيّن هذا التصوّر، بالاستناد إلى سيرة أهل البيت عليهم السلام، أنّ حتّى المعصومين كانوا بحاجة إلى عون الشعب وحضوره. ومن ثمّ، فإنّ تعزيز المشاركة الاجتماعيّة يُعدّ أحد المفاتيح الأساسيّة لنجاح النظام في المرحلة الثانية من الثورة وبناء مجتمع إسلامي متقدّم. ويمثّل هذا البعد الاجتماعي حلقة الوصل بين الأبعاد السياسيّة، المتمثّلة في الدور الحاسم للشعب، والثقافيّة، المتمثّلة في صناعة الهويّة، والاقتصاديّة، المتمثّلة في تفعيل الدور الشعبيّ في الاقتصاد؛ ومن دونه تظلّ الديمقراطيّة الدينيّة ناقصة. وفي نهاية المطاف، فإنّ النظام السياسي الذي يكون شعبه حاضرا بفاعليّة في الساحات الاجتماعيّة ويتولّى زمام شؤونه، سيكون نظاما شامخا، عزيزا، مقتدرا ومتقدّما (خامنه‌ای، بيانات متعدّدة).

النتيجة

يمكن القول في خلاصة هذا البحث إنّ السؤال الجوهريّ للديمقراطية، أي: ما نوع العلاقة التي تنشأ بين الشعب والسلطة السياسيّة؟ يجد في فكر الشهيد آية الله العظمى الخامنئي إجابة مغايرة للنموذج الليبرالي. ففي الديمقراطية الحديثة، تُعرَّف العلاقة بين الشعب والسلطة على أساس سيادة الإرادة البشرية والآليّات الانتخابيّة؛ أمّا في الديمقراطيّة الدينيّة، فتتشكّل هذه العلاقة في إطار تكون فيه إرادة الشعب في طول الإرادة الإلهية، لا في عرضها. ومن ثمّ، فإنّ الديمقراطية الدينية ليست «نسخة دينية من الديمقراطية»، بل نظرية مستقلة ذات أسس

وأهداف وآليات خاصة بها؛ نظرية يكون فيها الدين والشعب مصدرَين للشرعيّة، ولا على نحو التعارض، بل على نحو التكامل. فالدين هو مصدر الشرعيّة الأوليّة، أي حقّ الحاكميّة بالقوّة، والشعب هو مصدر الشرعية الثانوية، أي حقّ تولّي الحكومة وممارسته.

وفي هذه المنظومة، تتمثّل المسألة الأساسية في كيفية إضفاء الاعتبار على إرادة الشعب والإطار الإلهي في عملية اتخاذ القرار السياسي، من دون أن يطغى أحدهما على الآخر. وتقوم إجابة الشهيد آية الله الخامنئي على التمييز بين «حقّ الحاكمية» و«فعلية الحكومة»: فحقّ الحاكمية لله تعالى، وفي عصر الغيبة يتجسّد ضمن إطار ولاية الفقيه؛ أمّا فعلية الحكومة فتتوقّف على قبول الشعب وبيعته ورأيه. ويُخرج هذا التفسير العلاقة بين الشرعية الإلهية والشرعية الشعبية من حالة التعارض، ويحوّلها إلى علاقة عضويّة؛ يكون فيها الشعب «ركنًا من أركان الشرعيّة» و«صاحب النظام»، في حين يضمن الإطار الإلهي توجّه الحكومة نحو القيم والعدالة. وهذه هي النقطة التي تميّز الديمقراطية الدينية عن الديمقراطية الحديثة، وتكشف أنّ أوجه التداخل بينهما محدودة، وأنّ أوجه التعارض بينهما أساسيّة، وأنّ الاختلافات بينهما جوهريّة.

وعلى المستوى العملي، لا يقتصر موقع الشعب في فكر الشهيد آية الله الخامنئي على المشاركة الانتخابيّة فحسب، بل يمتدّ إلى أربعة مجالات: سياسيّة وثقافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة. ففي المجال السياسي، الشعب له دور حاسم في تحقّق ولاية الفقيه، ويمارس الرقابة على المسؤولين، وهو صاحب النظام ومالكه الحقيقيّ. وفي المجال الثقافي، يؤدّي الشعب دور صانع الهوية، والمعزّز للبصيرة، ومهندس الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وفي المجال الاقتصادي، يشكّل الشعب المحرّك الأساسي للجهاد الاقتصادي والضامن لتفعيل الدور الشعبي في الاقتصاد. وفي المجال الاجتماعيّ، تقوم العلاقة بين الشعب والمسؤولين على أساس متبادل

وأخلاقيّ، وترتكز على حقّ الناس. وتكشف هذه الأبعاد الأربعة أنّ الشعب في هذه النظرية ليس «ناخبًا دوريًّا»، بل هو القلب النابض للنظام والمحرّك الأساسي لكفاءته وفاعليته.

البُعد	مكانة الشعب	السمة الرئيسة
السياسيّ	صاحب النظام، والمحدِّد للشرعية وإدارة النظام	المشاركة الفاعلة، والرقابة، والنقد البنّاء
الثقافيّ	صانع الهوية، والمعزّز للبصيرة، وباني الحضارة	الإيمان، والمقاومة، والثقة بالذات
الاقتصاديّ	محرّك الإنتاج والجهاد الاقتصادي والعدالة	تفعيل الدور الشعبي في الاقتصاد والاعتماد على الذات
الاجتماعيّ	ضامن التماسك، والمساند، والرقيب	المسؤولية المتبادلة والأمر بالمعروف

وفي نهاية المطاف، تقدّم الديمقراطية الدينية في فكر الشهيد آية الله الخامنئي نموذجًا بديلًا وملهمًا للعالم الإسلامي وللبشرية المعاصرة، يستند إلى المبادئ القرآنية، وسيرة أهل البيت، وتجربة الثورة الإسلامية، والخصائص الحضاريّة للشعب الإيرانيّ، ويطرح بديلًا متعاليًا عن الديمقراطية الليبرالية. ويعزّز هذا النموذج، من خلال الجمع بين الهداية الإلهية والمشاركة الشعبية، قدرة الأمة على بناء الحضارة الإسلاميّة الحديثة ة في الخطوة الثانية للثورة، ويبيّن أنّ مستقبل النظام الإسلاميّ رهن بالثقة بالشعب، والمشاركة الجهادية، وتفعيل الدور الشعبي في مجالات الحوكمة.

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

المصادر

* القرآن كريم

آذین، احمد؛ مرادیان مرادحاصلی، بهزاد و جعفری‌نژاد، مسعود. (۱۳۹۹ش). نظریه مردم‌سالاری دینی در اندیشه‌های سیاسی امام خامنه‌ای (رضوان الله تعالی علیه). پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۰(۳)، صص ۱۹۷-۲۲۳.

آقاسی، آناهیتا؛ بن‌هاشمی، سیدمحسن و عقیلی، سیدوحید. (۱۳۹۹ش). تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱(۲)، صص ۱۵٦-۱۸۰.

احمدی، محمدبشیر؛ بهروزی‌لك، غلامرضا و قاسمی، محمدعلی. (۱٤۰٤ش). مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اندیشه قرآنی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. پژوهش‌های حقوقی میان‌رشته‌ای، ٦(۲٤)، صص ۱۳-۳۱.

اسماعیلی، محمدمهدی. (۱۳۹۹ش). اندیشه سیاسی اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: انقلاب اسلامی.

اسماعیلی صدرآبادی، محمد و نوازی، مهدی. (۱٤۰۲ش). مبانی قرآنی و روایی مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی، ۲(٤)، صص ۱۳۹-۱۵۲.

اشرفی، علی. (۱٤۰۱ش). گفتمان مردم‌سالاری اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. انتشارات مرتبط با پژوهش‌های سیاسی.

اطهری، حسین؛ ولوی‌نسب، احمد و نجف‌زاده، مهدی. (۱٤۰۳ش). روایت حکومت در اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. علوم سیاسی، ۲۷(۱)، صص ٦-٤۰.

افتخاری، اصغر. (۱۳۸۵ش). مردم‌سالاری دینی: ارزش یا روش. در مجموعه مقالات مردم‌سالاری دینی (ج۱، به کوشش: کاظم قاضی‌زاده). تهران: نشر عروج.

پارسانیا، حمید. (۱۴۰۰/۰۳/۱۷ش). گفتگو با عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی. نظام اسلامی محقق نمی‌شود الا با اراده مردم. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/48002.

ترخان، قاسم. (۱۳۹۵ش). پایه‌های مشروعیت حکومت اسلامی (با تأکید بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای). علوم سیاسی، ٦(٢٤)، صص ۷-۳۰.

خادمی نوش‌آبادی، سیدمحسن؛ فرهمندنیا، علیرضا و بیاتی، پروانه. (۱۴۰۳ش). راهبردهای «جهش تولید با مشارکت مردم» بر اساس اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات راهبردی بسیج، ۲۷(۱۰۵)، صص ۵-۴۵.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۲/۰۵/۱٤ش). خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=44320.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦٦/۰۳/۲۲ش). خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=21495.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳٦۹/۰٤/۱۱ش). سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب حوزه علمیه قم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2414.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/٤/۱۲ش). جلسه پرسش و پاسخ با مدیران مسئول و سردبیران نشریات دانشجویی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/print-content?id=7571.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۲/۱٤ش). بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان. قابل دسترس در: . https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2943.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۳/۱٤ش). خطبه‌های نمازجمعه در دهمین سالگرد رحلت امام خمینی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2955.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰٦/۱۰ش). بیانات در دیدار دانشجویان بسیجی «طرح ولایت». قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24659.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۳/۱٤ش). بیانات در مرقد امام خمینی‌ﷺ. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=44320.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱/۰۲/۱۱ش). بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3117.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۹/۲٦ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=5703.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۱۱/۱٥ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3219.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۳/۲۱). دیدار نمایندگان مجلس هشتم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4029.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۹/۲٤ش). بیانات در دیدار اساتید و دانشجویان در دانشگاه علم و صنعت. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4992.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۲/۰۹ش). بیانات در دیدار جمعی از معلمان و پرستاران و کارگران. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6386.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۷/۲۱ش). بیانات در مراسم مشترك نیروهای مسلح کرمانشاه. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17536.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۵/۲۲ش). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/20729.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۱۱/۲۹ش). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28974.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٤/۰۳/۱٤ش). بیانات در مراسم بیست و ششمین سالگرد رحلت امام خمینی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29914.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۱۰/۱۹ش). بیانات در دیدار مردم قم. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=35367.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹٦/۰۱/۰۳ش). نکات اقتصادی بیانات رهبر انقلاب در حرم مطهر رضوی. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36095.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش). بیانیه گام دوم انقلاب. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۰/۰۳ش). شرح حدیثی درباره سیره مردمی پیامبر اعظمﷺ. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44482.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۱/۰۳/۰٤ش). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=50317

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱٤۰۲/۱۰/۲٦ش). بیانات در دیدار ائمه‌ی جمعه سراسر کشور. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=54960.

خرمشاد، محمدباقر و امینی، پرویز. (۱۳۹۷ش). مسئله مشروعیت در نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای. دولت‌پژوهی، ٤(۱۵)، صص ۱۰۹-۱۳٦.

خرمشاد، محمدباقر و امینی، پرویز. (۱۳۹٦ش). الگویی (پیشنهادی) برای تبیین نظریه مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای. علوم سیاسی، ۲۰(۷۷)، صص ۵۵-۷٤.

خواجه‌سروی، غلامرضا. (۱۳۹۵ش). بررسی مقایسه‌ای مردم‌سالاری دینی در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله شمس‌الدین. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۵(۱۷)، صص ۹-۳۷.

ذرّاتی، محمدمسعود. (۱٤۰٤/۰٦/۲۹ش). مردم در قلب حکومت‌اسلامی؛ تحلیل دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. خبرگزاری حوزه.

رستمی‌پور، سجاد. (۱۳۹۷ش). اندیشه سیاسی آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

روسو، ژان ژاك. (۱۳۸۸ش). قرارداد اجتماعی (متن و زمینه) (مترجم: مرتضی کلانتریان). تهران: انتشارات آگاه.

سعیدی، محمد؛ اشرفی، علی و خرمشاد، محمدباقر. (۱۳۹۹ش). چیستی و ماهیت نظریه مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۱۳(۲۷)، صص ۲۲۷-۲۵۵.

شاهرخی، سیدحامد. (۱۳۹۱ش) نقش مردم در حکومت اسلامی از نگاه مقام

معظم رهبری و شهید صدر. فرهنگ پژوهش، ۵(۱۲)، صص ۱-۳۹.
شیرویه صفت، علیرضا؛ فریدونی، سینا و شوریده، محسن. (۱٤۰٤ش). شناسایی ظرفیت‌های پیاده‌سازی راهبردهای مشارکت مردم در اقتصاد از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی، ۳(۳)، صص ۲۳-۵٤.
صبوری‌نژاد، احمد. (۱٤۰۱ش). مردم‌سالاری دینی و الزامات معرفتی و سیاسی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. رهنمون انقلاب اسلامی، ۵(۱۰)، صص ۵۳-۷۶.
الطباطبائي، السيدمحمدحسين. (۱۳٦۲ش). الميزان في تفسير القرآن (ج۱). قم: مكتب المنشورات الإسلامية.
عادلیان، محمدجواد و رنجبر، محمدعلی. (۱٤۰٤ش). تحلیل گفتمانی اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در جمهوری اسلامی (۱۳۸۸-۱٤۰٤). علوم سیاسی، ۲۸(۳)، صص ۱۰۱-۱۲٦.
عبداله نسب، محمدرضا و میراحمدی، منصور. (۱۳۹۹ش). خوانش فرهنگ سیاسی در اندیشه‌ی آیت‌الله خامنه‌ای. علوم سیاسی، ۲۳(۹۲)، صص ۱۲٦-۱۵۰.
کمالی‌زاده، محمد و باقری دولت‌آبادی، علی. (۱٤۰۰ش). بیانیه گام دوم انقلاب: مبانی نظری و شاخص‌های «جامعه اسلامی» در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. فصلنامه علمی پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۱۰(٤)، صص ۱۷۵-۱۹۹.
لک‌زائی، شریف. (۱٤۰٤ش). خوانش جایگاه مردم در حکمت متعالیه: تحلیلی بر مبنای اسفار اربعه عقلیه. علوم سیاسی، ۲۸(۳)، صص ۲۹-٤۸.
لک‌زائی، رضا و لک‌زائی، شریف. (۱۳۹۵ش). انسان و جامعه در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. سیاست متعالیه، ۱٤(۱۵)، صص ۶۳-۸۱.
لک‌زائی، شریف. (۱٤۰۵/۰۳/۱۷ش). تبیین نقش وجودی مردم در حکمت

سیاسی رهبران انقلاب. خبرگزاری تسنیم.
لك‌زائی، نجف و جاویدی، رقیه. (۱۳۹۷ش). نظریه دولت در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. علوم سیاسی، ۲۱(۸۱)، صص ۱۴۵-۱۶۶.
محمودپناهی، سیّدمحمّدرضا. (۱۴۰۵ش). منشأ مشروعیت حکومت دینی با تأکید بر آیات ۲۴۶ و ۲۴۷ سوره بقره و دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی. رهنمون انقلاب اسلامی، ۳(۹)، صص ۱۰۳-۱۳۶.
مرادیان مرادحاصلی، بهزاد؛ آذین، احمد و جعفری‌نژاد، مسعود. (۱۴۰۰ش). معرفی اندیشه سیاسی مردم سالاری اسلامی امام خامنه‌ای و دموکراسی مشارکتی (با تکیه بر شناسایی موانع پیش روی دموکراسی). پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۱۰(۲)، صص ۱۰۵-۱۲۶.
معینی‌پور، مسعود و عبدالله‌نسب، محمدرضا. (۱۳۹۵ش). رابطه‌ی ولایت و جمهوریت در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. سیاست متعالیه، ۴(۱۵)، صص ۸۳-۱۰۰.
مهاجرنیا، محسن. (۱۳۹۷ش). فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای (چاپ پنجم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
Dahl, R. A. (1989). *Democracy and its critics*. Yale University Press.
Hart, H. L. A. (1955). Are there any natural rights? *The Philosophical Review*, 64(2), pp. 175–191.

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

Justice as a Generator of Participation: An Analysis of the Mechanisms of Alawi Governance in Activating the Social Sphere*

Ali Mohammadian[1] **Reza Mollazadeh Yamchi**[2]

1. Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran (**Corresponding Author**).
mohammadian@buqaen.ac.ir

2. Postdoctoral Researcher in Qur'anic Sciences and Hadith, Researcher at the Astan Quds Razavi Research Foundation, Mashhad, Iran. reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

Abstract

Within the contemporary discourse of Islamic governance, a profound gap exists between normative ideals and structural realities regarding the promotion of public participation and the strengthening of social cohesion. One of the most fundamental challenges in this field is the predominance of a reductionist and exclusively ethical understanding of social justice. In many prevailing approaches, justice is viewed merely as an individual virtue for rulers or as an abstract political slogan lacking operational and institutional extension within the broader architecture of society. This conceptual reductionism has contributed to a crisis of effectiveness in religion-based systems of governance because the organic and structural relationship between

* Mohammadian, A.; Mollazadeh Yamchi, R. (2026). Justice as a Generator of Participation: An Analysis of the Mechanisms of Alawi Governance in Activating the Social Sphere. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *6*(1), pp. 380-410.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75491.1082

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2025/07/25 ● **Revised:** 2025/09/27 ● **Accepted:** 2025/11/25 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the establishment of justice and the generation of popular participation has been largely overlooked. Against this background, the central concern of the present study is to move beyond these superficial interpretations through a critical and analytical examination of the theoretical and practical governance of Imam Ali (A.S.). It seeks to answer the following fundamental question: How does social justice, within the paradigm of Alawi governance, evolve from an abstract concept into the normative foundation and driving force behind cooperation, mutual trust, and active citizen participation in public affairs? More specifically, the study explains the causal mechanisms linking the equitable distribution of power and wealth with participatory and cooperative social behavior.

The central and innovative argument of this article is that, in Imam Ali's political and social doctrine, social justice and popular participation are neither parallel phenomena nor independent variables; rather, they are connected through a dialectical and causal relationship. Accordingly, social justice is not merely the ultimate objective of governance but also the generative cause, enabling foundation, and indispensable prerequisite for the emergence of sustainable public participation. The principal objective of this research is to conceptualize and theoretically formulate social justice as an independent variable that generates social cooperation. Moving beyond purely historical approaches, the study demonstrates how the implementation of distributive and procedural justice in Imam Ali's governance systematically reproduces social capital, repairs class divisions, enhances informed citizen participation across different spheres of society, and ultimately establishes a durable model of networked governance.

To achieve these objectives, the study adopts a qualitative descriptive-analytical approach, with particular emphasis on analytical interpretation. Data were collected through documentary research, including primary Islamic sources, hadith literature, historical evidence, and especially a discourse analysis of the *Nahj al-Balāghah*. Employing a hermeneutic and systemic perspective, the analysis

moves beyond the mere description of historical events to uncover the internal logic and causal relationships between governance principles centered on justice and patterns of participatory social behavior, thereby constructing a theoretical model with broader applicability.

The structural analysis of Imam Ali's thought and governance demonstrates that social justice constitutes the backbone of participatory governance. The findings identify five interconnected dimensions of Alawi justice, each functioning as a catalyst for public participation:

1. **Public oversight and governmental transparency (informational justice):** By reducing information asymmetry and ensuring transparency in decision-making processes, governance institutionalizes public oversight—the highest form of political participation. Transparency thus becomes a mechanism for rebuilding institutional trust.
2. **Compassion and public service (the normative mechanism of justice):** A compassionate style of governance reduces social alienation and the identity gap between the state and society while strengthening citizens' intrinsic and psychological motivation for civic cooperation.
3. **Direct engagement with the people (procedural and communicative justice):** By overcoming bureaucratic oligarchy and establishing direct channels of feedback, this strategy enhances citizens' sense of belonging to the political order and encourages their active involvement in public affairs.
4. **Equitable distribution of resources and opportunities (distributive justice versus monopolization):** Eliminating special privileges and network-based rent-seeking removes perceptions of structural discrimination and relative deprivation—two of the principal barriers to public participation—thereby creating equal opportunities for social actors to participate.
5. **Empowerment and restoration of the dignity of disadvantaged groups (restorative justice and the**

revival of agency): In Imam Ali's governance, justice is not reduced to passive welfare policies. Rather, its objective is to restore the political and economic agency of marginalized groups, transforming them from passive recipients of services into active, empowered participants capable of influencing social development.

The study ultimately demonstrates that, within Imam Ali's doctrine of governance, social justice constitutes the ontological foundation of social cohesion and cooperation. This model shows that equitable distribution of wealth and the preservation of human dignity are not only religious obligations but also essential strategies for generating social capital and ensuring the legitimacy and sustainability of the political system. The findings further indicate that, in the absence of just institutions, governmental calls for public participation remain merely symbolic and lack substantive legitimacy. In the context of contemporary governance, this conceptual model offers practical strategies for overcoming participation deficits by redefining state–society relations on the basis of comprehensive justice, reciprocal responsibility, and people-centered governance, thereby providing a solid foundation for sustainable social development.

Keywords
Social justice; Public participation; Alawi governance; Islamic governance; Social capital; Structural cohesion; Cooperation.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

العدالة مولِّدةً للمشاركة: تحليل آليّات الحوكمة العلويّة في تفعيل المجال الاجتماعيّ*

علي محمديان [١] رضا ملازاده يامجي [٢]

١. أستاذ مشارك، قسم الفقه والقانون الإسلاميّ، جامعة بزركمهر قائنات، قائن، إيران (**الكاتب المسؤول**).
mohammadian@buqaen.ac.ir

٢. باحث ما بعد الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، وباحث في مؤسسة بحوث العتبة الرضويّة المقدّسة، مشهد، إيران.
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

الملخّص

في الخطاب المعاصر للحوكمة الإسلاميّة، تبرز فجوة عميقة بين المثل العليا المعياريّة والوقائع البنيويّة في مجال استقطاب المشاركة العامّة وتعميق التضامن الاجتماعيّ. ومن أبرز التحدّيات الجوهريّة في هذا المجال هيمنة النظرة الاختزاليّة والأخلاقيّة المحضة إلى مفهوم «العدالة الاجتماعيّة». ففي العديد من المقاربات السائدة، يُنظر إلى العدالة بوصفها فضيلةً فرديّةً للحكّام أو شعارًا سياسيًا ومجرّدًا، يفتقر إلى امتداد عمليّ ومؤسّسيّ في البنية الكلّيّة للمجتمع. وقد أدّى هذا الاختزال المفاهيميّ إلى أزمةٍ في الكفاءة والفاعليّة في النظم القائمة على الدين؛ إذ جرى تجاهل الصلة العضويّة والبنيويّة بين «إرساء العدالة» و«إنتاج المشاركة الشعبيّة». وفي ظلّ هذه الظروف، تتمثّل المسألة المحوريّة للبحث الحاضر في تجاوز هذه القراءات السطحيّة، وإجراء

* محمديان، علي؛ ملازاده يامجي، رضا. (٢٠٢٦م). العدالة مولِّدةً للمشاركة: تحليل آليّات الحوكمة العلويّة في تفعيل المجال الاجتماعيّ. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٣٨٠-٤١٠.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75491.1082

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٧/٢٥ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٩/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/١١/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

دراسة نقديّة تحليليّة للسيرة العمليّة والنظريّة للإمام عليّ عليه السلام. وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الجوهريّ الآتي: كيف تتحوّل العدالة الاجتماعيّة، في نموذج الحوكمة العلويّة، من مفهوم مجرّد إلى بنية تحتيّة معياريّة ومحرّك دافع لتشكّل التعاون والثقة المتبادلة والمشاركة الفاعلة للمواطنين في إدارة شؤون المجتمع؟ وبعبارة أخرى، تتمثّل المسألة الرئيسة في بيان الآليّات السببيّة الرابطة بين البنية العادلة لتوزيع السلطة والثروة وبين السلوكيّات التشاركيّة والتآزريّة على مستوى الفاعلين الاجتماعيّين.

تقوم الفكرة المركزيّة والابتكاريّة لهذا البحث على القول بأنّ العدالة الاجتماعيّة والمشاركة الشعبيّة، في العقيدة السياسيّة والاجتماعيّة للإمام عليّ عليه السلام، ليستا ظاهرتين متكافئتين أو متغيّرين مستقلّين أحدهما عن الآخر، بل تربطهما علاقة جدليّة وسببيّة. وانطلاقًا من هذا الأساس، لا تُعدّ «العدالة الاجتماعيّة» مجرّد غايةٍ للحوكمة، بل تُعدّ «علّةً موجدةً»، وبيئةً مولّدةً، ومقدّمةً حتميّةً لتكوّن المشاركة المستدامة. ويتمثّل الهدف الرئيس لهذه الدراسة في تحليل العدالة الاجتماعيّة وصياغتها مفهوميًّا وبنيويًّا، بوصفها متغيّرًا مستقلًّا مولِّدًا لتحقيق التعاون الاجتماعيّ. ويسعى البحث الحاضر، من خلال تجاوز المقاربات التاريخيّة المحضة، إلى بيان الكيفيّة التي يؤدّي بها تطبيق مؤشّرات العدالة التوزيعيّة والإجرائيّة في السيرة العلويّة، بصورةٍ منهجيّةٍ، إلى إعادة إنتاج رأس المال الاجتماعيّ، وترميم الفجوات الطبقيّة، والارتقاء بمستوى المشاركة الواعية للمواطنين في مختلف مجالات المجتمع، وإيجاد نموذجٍ مستدامٍ من الحوكمة الشبكيّة.

ولتحقيق الأهداف المذكورة آنفًا، اعتمدت هذه الدراسة المقاربة الكيفيّة والمنهج «الوصفيّ ـ التحليليّ»، مع التركيز بدرجة قصوى على الجانب التحليليّ. وقد جرى جمع البيانات بالاعتماد على الدراسات الوثائقيّة، وتحليل المصادر الإسلاميّة الأصليّة، والنصوص الروائيّة، والشواهد التاريخيّة، ولا سيّما تحليل خطاب نصوص نهج البلاغة. وفي عمليّة التحليل، اعتمد الباحث منظورًا هرمنيوطيقيًّا ونُظميًّا، فتجاوز مستوى وصف الوقائع التاريخيّة إلى استخراج المنطق الداخليّ والعلاقات السببيّة بين مكوّنات الحوكمة، (كمحوريّة العدالة)، وأنماط السلوك الاجتماعيّ، المتمثّلة في (النزوع إلى المشاركة)، وذلك بهدف استخلاص نموذج نظريّ قابل للتعميم.

إنّ التحليل العميق والبنيوي للبيانات المستخرجة من فكر الإمام علي عليه السلام وسيرته يُظهر أنّ العدالة الاجتماعيّة تمثّل العمود الفقريّ لـ«الحوكمة التشاركيّة». وقد صاغت نتائج هذه الدراسة الأبعاد العمليّة للعدالة العلويّة في خمسة محاور أساسيّة ومترابطة، يؤدّي كلّ منها دور المحفّز في إنتاج المشاركة:

١. نظام الرقابة الشعبيّة والشفافيّة الحكوميّة (العدالة المعلوماتيّة): في النموذج العلويّ، تعمل السلطة على إزالة عدم تماثل المعلومات وإضفاء الشفافيّة على عمليّات صنع القرار، بما يتيح ترسيخ

الرقابة العامّة بوصفها أرقى مستويات المشاركة السياسيّة. وتُعدّ الشفافيّة، وفق هذا المنظور، أداةً لإعادة إنتاج الثقة المؤسّسيّة.

٢. العطف والخدمة الاجتماعيّة (الآليّة البرمجيّة للعدالة): إنّ النهج القائم على الرحمة والمحبّة في ممارسة السلطة يعمل على ترميم الاغتراب الاجتماعيّ والفجوة الهويّاتيّة بين الدولة والأمّة، ويوقظ الدافع الداخليّ والنفسيّ لدى المواطنين نحو التآزر المدنيّ.

٣. الحضور المباشر وغير الوسيط بين الناس (العدالة الإجرائيّة والاتصاليّة): تسهم هذه الاستراتيجيّة في تحطيم الأوليغارشيّة البيروقراطيّة، وإنشاء حلقات للتغذية الراجعة المباشرة، بما يعزّز شعور المواطنين بالانتماء إلى البنية السياسيّة، ويمهّد لحضورهم الميدانيّ ومشاركتهم الفعّالة.

٤. التوزيع العادل للموارد والفرص (العدالة التوزيعيّة في مواجهة الاحتكاريّة): من خلال رفض الامتيازات الخاصّة وشبكات المحاباة والريع، يتلاشى الشعور بالتمييز البنيويّ و«الحرمان النسبيّ»، وهما من أبرز عوائق المشاركة، بما يهيّئ مجالًا متكافئًا لمشاركة الفاعلين الاجتماعيّين.

٥. تمكين الطبقات المستضعفة ومنحها الكرامة (العدالة التعويضيّة وإحياء الفاعليّة): لا تنحصر العدالة في السيرة العلويّة في سياسات الدعم والإعانة السلبيّة، بل يتمثّل هدفها في إحياء الفاعليّة السياسيّة والاقتصاديّة للفئات المهمّشة، والارتقاء بها من موقع «الموضوع» ومتلقّي الخدمات إلى موقع «الذات» والفاعلين النشطين والمطالبين بحقوقهم في صميم التحوّلات الاجتماعيّة.

يثبت النهج النهائي لهذه الدراسة أنّ العدالة الاجتماعيّة، في عقيدة الحوكمة لدى الإمام علي عليه السلام، تمثّل الأساس الأنطولوجيّ الراسخ وغير القابل للمنازعة للتماسك والتعاون. ويُظهر هذا النموذج أنّ التأكيد على التوزيع العادل للثروة وصون الكرامة الإنسانيّة ليس مجرّد واجب شرعيّ، بل هو أيضًا استراتيجيّة حيويّة لإنتاج رأس المال الاجتماعيّ وضمان مشروعيّة النظام واستمراره. وتؤكّد النتائج أنّه من دون إرساء مؤسّساتٍ عادلة، فإنّ أيّ دعوةٍ تصدر عن السلطة إلى المشاركة الشعبيّة ستظلّ شكليّةً واستعراضيّةً وتفتقر إلى الأصالة. وفي سياق نظام الحوكمة المعاصر، يقدّم هذا النموذج المفاهيميّ حلولًا عمليّة تتيح، من خلال إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع على أساس العدالة الشاملة، والمسؤوليّة المتبادلة، وجعل الناس في مركز العمليّة، تجاوز أزمات المشاركة، وإرساء أرضيّةٍ راسخةٍ للتنمية الاجتماعيّة المستدامة.

الكلمات المفتاحيّة

العدالة الاجتماعيّة، المشاركة الشعبيّة، السيرة العلويّة، الحوكمة الإسلاميّة، رأس المال الاجتماعيّ، التماسك البنيويّ، التعاون.

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

المقدّمة

تُعدّ العدالة الاجتماعيّة أحد الأركان الأساسيّة للمجتمع السليم والحيويّ، وقد حظيت على الدوام باهتمام المفكّرين والمصلحين الاجتماعيّين والقادة الدينيّين. ومن بين النماذج التاريخيّة، تحظى سيرة الإمام علي عليه السلام بمكانة خاصّة، بوصفه شخصيّةً إلهيّةً ونموذجًا بارزًا في السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة وتعزيز التعاون في المجتمع. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الإفادة من السيرة العلويّة بوصفها نموذجًا لإرساء العدالة الاجتماعيّة وتعزيز روح التعاون والمشاركة في المجتمعات المعاصرة؟ وتجدر الإشارة إلى أنّ التفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة قد أصبحت، في العالم المعاصر، من أبرز التحدّيات التي تواجه المجتمعات. فقد أدّى اتّساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وأشكال التمييز البنيويّ، وضعف المشاركة الفاعلة للناس في اتّخاذ القرارات الاجتماعيّة، إلى انخفاض مستوى الثقة العامّة وإضعاف التضامن الاجتماعيّ. وفي ظلّ هذه الظروف، يمكن لإعادة قراءة السيرة العلويّة واستخراج مبادئ منها، من قبيل العدالة المحوريّة، والمسؤوليّة الاجتماعيّة، والمشاركة العامّة، أن تسهم في معالجة كثير من المشكلات الراهنة.

وفي هذا السياق، تثار مجموعة من التساؤلات، من قبيل: على أيّ مبادئ تقوم العدالة الاجتماعيّة في السيرة العلويّة؟ وبعبارة أخرى، كيف عمل الإمام علي عليه السلام على تعزيز مشاركة الناس في الشؤون الاجتماعيّة؟ وما الدروس التي يمكن استخلاصها من السيرة العلويّة لتحقيق العدالة الاجتماعيّة في المجتمعات المعاصرة؟ وتسعى هذه المقالة، من خلال دراسة هذه التساؤلات، إلى بيان أنّ السيرة العلويّة لا يمكن النظر إليها بوصفها نموذجًا تاريخيًّا فحسب، بل يمكن الإفادة منها أيضًا بوصفها إطارًا تطبيقيًّا لتحقيق العدالة الاجتماعيّة وتعزيز مشاركة الناس في العصر الحاضر.

من حيث الدراسات السابقة، تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من إجراء دراسات حول العدالة الاجتماعيّة وسيرة الإمام علي عليه السلام، فإنّ هذه الدراسات ركّزت في الغالب على الجوانب الأخلاقيّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة للعدالة في عهده، في حين قلّما تناولت دراسةٌ بصورةٍ شاملة إرساء العدالة الاجتماعيّة بوصفها نموذجًا للتعاون ومشاركة الناس في الشأن الاجتماعيّ، كما قلّما جرى بحث المحاور والآليّات العمليّة لتحقّق هذه العدالة في السيرة العلويّة بصورة منهجيّة. ومن هذه الجهة، تتمثّل الإضافة الابتكاريّة الرئيسة لهذه المقالة في التبيين الدقيق والمنهجيّ لخمسة محاور أساسيّة في سيرة الإمام علي عليه السلام لإرساء العدالة الاجتماعيّة بوصفها أرضيّةً لتمكين الناس من المشاركة، وهي محاور لم تحظَ في كثير من الدراسات السابقة بالقدر الكافي من المعالجة الشاملة والتحليلية. ويركّز هذا البحث على التحليل العمليّ والتطبيقيّ للسيرة العلويّة، ويقدّم نموذجًا واضحًا وقابلًا للإفادة منه في المجتمعات المعاصرة لتعزيز العدالة والتماسك الاجتماعيّ، ومن ثمّ يُعدّ، من حيث الموضوع والمنهج، خطوةً جديدةً في دراسات العدالة الاجتماعيّة في إطار الفقه والتاريخ الإسلاميّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الدراسة، من حيث منهج البحث، تعتمد، شأنها في ذلك شأن كثير من الدراسات المنجزة في مجال العلوم الإنسانيّة، على المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ. وفي هذا السياق، جُمعت البيانات اللازمة بالاستفادة من المصادر المكتبيّة، والنصوص الروائيّة، والمؤلّفات الفقهيّة، ثمّ جرى تحليلها ومقارنتها وتصنيفها، وصياغتها بصورةٍ متماسكة ومنظّمة.

١. مفهوم المصطلحات

١-١. العدالة الاجتماعيّة

تدلّ كلمة «العدالة» في اللغة على الاستقامة، والمساواة، والاعتدال (الراغب

الأصفهانيّ، ١٤١٢هـ، ص ٥٥١؛ الجوهريّ، ١٤١٠هـ، ج٥، ص ١٧٦٠؛ القرشيّ، ١٤١٢هـ، ج٤، ص ٣٠١). وفي الحكمة الإسلاميّة، واستنادًا إلى الكلمة العلويّة: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧؛ الخطبة ١٥)، تعني العدالة صيانة الحقوق الذاتيّة والمتناسبة مع البنية التكوينيّة لكلّ ظاهرة (مطهرى، ١٣٧٦ش، ج٢١، ص ٢٠٨؛ الكلينيّ، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ٥٠؛ الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج١٥، ص ٢٩٣).

وعلى المستوى الاصطلاحيّ والسوسيولوجيّ، تشير العدالة الاجتماعيّة إلى التوزيع العادل للموارد والفرص، وإتاحة الوصول المتكافئ إلى الحقوق الأساسيّة من دون تمييزاتٍ بنيويّة (سيدمن، ١٣٨٩ش، ص ٩٢؛ گيدنز، ١٣٩٠ش، ص ١١٧؛ رالز، ١٣٩٥ش، ص ٢٧). وفي المنظومة الفكريّة الإسلاميّة أيضًا، يُطرح هذا المفهوم بوصفه ركنًا أساسيًّا للمجتمع، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكر السياسيّ الشيعيّ وبنهج الإمام الخمينيّ رحمه الله؛ بحيث عُدَّ إرساء نظام اجتماعيّ عادل وتحقيق القسط في ضوء الأحكام الإلهيّة الغايةَ الحقيقيّةَ لبعثة الأنبياء وفلسفةَ إقامة الحكومة الإسلاميّة (خمينى، ١٣٧٣ش، ص ٥٩؛ خمينى، ١٣٨٩ش، ج٨، ص ٨١؛ الحديد، ٢٥).

١-٢. الشأن الاجتماعيّ

يُقصد بالشأن الاجتماعيّ، بصورة بسيطة، المواقف والطاقات التي تتجلّى فيها روح المجتمع، أي التعاون والتواصل، وتفضي إلى إنتاج القوّة الاجتماعيّة (دوركيم، ١٣٨٥ش، ص ٢٤). وينبثق هذا الشأن من الإرادة الاجتماعيّة للناس، إلا أنّه يتأثّر أيضًا بالشأن السياسيّ؛ لأنّ السياسات والفضاء السائد في المجتمع يؤدّيان دورًا في تشكيل أهدافه وتوجّهاته. ويُعدّ وجود الشأن الاجتماعيّ مؤشّرًا على تمتّع المجتمع بقوّة داخليّة قادرة على تشكيل النُّظُم الاجتماعيّة وإضفاء الحيويّة عليها؛ ومن ثمّ، فإنّه يدخل في تفاعل أو تعارض مع الشأن السياسيّ، ولا يمكن تجاهله. وبناءً على ذلك، ينبغي للدول، مع الاعتراف بالشأن الاجتماعيّ،

أن تأخذ مطالب المجتمع في الحسبان عند وضع السياسات، وإن كانت تعمل، بطبيعة الحال، في الوقت نفسه على ترسيخ قيمها.

وفي التعاليم الإسلاميّة، يحتلّ الشأن الاجتماعيّ مكانةً أساسيّةً، ويؤكّد الإسلام، بوصفه دينًا جامعًا، على النزعة الاجتماعيّة والتضامن الاجتماعيّ (الطباطبائيّ، ١٤٠٣هـ، ج٤، ص ٩٤). كما يؤكّد القرآن الكريم على وحدة الأمّة ونبذ التفرّق؛ إذ توصي الآية ١٥٣ من سورة الأنعام باتّباع الصراط المستقيم واجتناب السبُل المثيرة للفرقة، كما تدعو الآية ١٠٣ من سورة آل عمران المسلمين إلى الاعتصام بحبل الله والحفاظ على وحدتهم. وتبيّن هذه الآيات أنّ التضامن الاجتماعيّ واجتناب الاختلاف من أركان الحياة الاجتماعيّة في الإسلام، وأنّ هذه التعاليم لا تزال قادرةً على أن تكون هادية لتشكيل مجتمعات متماسكة ومنسجمة.

١-٣. التعاون والمشاركة

إنّ التعاون، من الجذر «عَوْن»، بمعنى الإعانة والمؤازرة، ولفظ «الإعانة» يحمل المعنى نفسه (الزبيدي، ١٤١٤هـ، ج١٨، ص ٣٩٥؛ ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج١٣، ص ٢٩٨). وقد شكّل التعاون والتآزر، منذ نشأة الحياة الاجتماعيّة للإنسان، أساس العلاقات الإنسانيّة وعاملًا في نشوء الحضارة والثقافة. كما أنّ تعقّد القضايا السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة يبيّن أنّ معالجتها لا يمكن أن تتمّ من دون المشاركة والعمل الجماعيّ. وقد أقرّ القرآن الكريم المبدأ العقليّ للتعاون، مع توجيهه وضبطه، فقيّد التعاون بالبرّ والتقوى، فقال تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (المائدة، ٢). ويشير «البرّ» إلى كلّ عمل نافع للفرد والمجتمع، في حين تشير «التقوى» إلى الحالة التي تفضي إلى القرب الإلهيّ وسلامة العلاقات الاجتماعيّة. وبناءً على ذلك، فإنّ المشاركة في الأنشطة السياسيّة القائمة على البرّ

والتقوى تُعدّ من مصاديق التعاون المنشود، ويكون كلّ مسلم مكلّفًا بالتعاون في مثل هذه المجالات (عميد زنجانی، ۱۳۸۹ش، ج۲، ص ۱٤۰).

۱-٤. السيرة العلويّة

تُطلق كلمة «السيرة» في اللغة على السير والطريق والمنهج والأسلوب. أمّا لفظ «العلويّة» فهو نسبة إلى الإمام عليّ عليه السلام، الإمام الأوّل للشيعة. وبناءً على ذلك، تعني السيرة العلويّة منهج الإمام عليّ عليه السلام وسلوكه وأسلوب حياته. ويُطلق مصطلح السيرة العلويّة في العلوم الإسلاميّة والتاريخ على مجموع سلوك الإمام عليّ عليه السلام وأقواله ومناهجه في حياته الشخصيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والحكوميّة. وتُطرح السيرة العلويّة بوصفها نموذجًا للحياة العادلة والأخلاقيّة والمسؤولة في الإسلام. ويشتمل هذا المفهوم على مبادئ من قبيل العدالة، والتقوى، والصدق، والمسؤوليّة، والمشاركة الفاعلة في الشؤون الاجتماعيّة (جعفری، ۱۳۸۵ش، ص ۹۲). ولا تحظى السيرة العلويّة بالاهتمام بوصفها نموذجًا تاريخيًّا فحسب، بل تُعدّ أيضًا إطارًا للحياة الفرديّة والاجتماعيّة في المجتمعات المعاصرة. وتستند هذه السيرة إلى أسس أخلاقيّة ودينيّة وإنسانيّة، وتُطرح بوصفها دليلًا لتحقيق العدالة الاجتماعيّة والمساواة والمشاركة الفاعلة في المجتمع (مطهّری، ۱۳۷۸ش، ص ١٦٤).

۲. نتائج البحث

قبل عرض نتائج البحث، تجدر الإشارة إلى أنّ تنفيذ العدالة وتطبيقها في سيرة الإمام عليّ عليه السلام، على الرغم من استناده إلى مبادئ إلهيّة وإنسانيّة، قد تمّ في سياق حافل بالتحدّيات السياسيّة والاجتماعيّة. فقد حالت حروب الجمل وصفّين والنهروان، فضلًا عن مقاومة بعض الخواصّ والأشراف لسياسة المساواة في تقسيم بيت المال، دون التحقّق الكامل للسياسات القائمة على العدالة التي انتهجها

ذلك الإمام، إذ كان أصحاب السلطة يرون في العدالة العلويّة تهديدًا لمصالحهم. ومن ثمّ، لم تكن العدالة في سيرة الإمام عليّ عليه السلام مجرّد مبدأ أخلاقيّ، بل كانت أيضًا مواجهةً للمصالح الاجتماعيّة والاقتصاديّة الراسخة. وفي العصر المعاصر أيضًا، يواجه تحقّق نموذج العدالة العلويّة عقبات من قبيل تعقّد البنى السياسيّة والاقتصاديّة، والتفاوتات الاجتماعيّة، والفساد، وتركيز السلطة، وضعف المشاركة العامّة؛ كما توجد في كثير من المجتمعات الإسلاميّة فجوةٌ كبيرةٌ بين التطلّعات القائمة على العدالة والواقع التنفيذيّ. ومع ذلك، يمكن لإعادة قراءة سيرة الإمام عليّ عليه السلام أن تقدّم نموذجًا ملهمًا لإصلاح البنى وتحقيق العدالة. ويبيّن هذا النموذج أنّ العدالة لا تتحقّق من دون مشاركة الناس، والرقابة العامّة، ومواجهة المصالح غير العادلة؛ ومن ثمّ، فإنّ تحقيق العدالة العلويّة في العالم المعاصر يستلزم تعزيز ثقافة المطالبة بالعدالة وإصلاح البُنى المؤسّسيّة بما يحقّق المشاركة العامّة وتكافؤ الفرص.

وبناءً على ذلك، يمكن تناول نتائج البحث ضمن عدّة محاور، نعرضها فيما يأتي.

٢-١. التشجيع على النقد والرقابة العامّة

عندما تولّى الإمام عليّ عليه السلام زمام الحكومة، كانت المدينة، عاصمة الخلافة، قد ابتعدت عن الرقابة الفعّالة والسيطرة المؤثّرة. واجه الخليفة الثالث ضعفًا شديدًا في نظام الرقابة والإعلام، ولم يدرك عمق السخط العام إلّا بعد أن بلغته الاحتجاجات الواسعة من مصر والكوفة واليمن والمدينة. وعندما أدرك حقيقة الأزمة، لم يعد بالإمكان السيطرة على الأوضاع. وقد قبل الإمام عليّ عليه السلام الخلافة على مضض، إلّا أنّه جعل، منذ بداية حكومته، العودة إلى القرآن وسنّة النبي صلى الله عليه وآله أساسًا لإدارة المجتمع، وصرّح بأنّ الحكومة وبيت المال أمانة إلهيّة في يد الحكّام،

وليس لهم حقّ التصرّف فيه بوصفهم مالكين له. فبيت المال ملكٌ لجميع المسلمين، وليس ملكًا للحكّام. وقد كان هذا التوجّه على النقيض من أداء الخليفة السابق، الذي كان يرى لنفسه صلاحيات واسعةً من خلال تقديم العطايا السخيّة وإسناد المناصب السياسيّة، وكان لا يبالي بالاعتراضات والنصائح. ويقول الإمام عليّ عليه السلام في الخطبة ٢١٦ من نهج البلاغة: «فَلَا تَكُفُّوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ...». ثمّ يضيف داعيًا إلى عدم الامتناع عن إبداء الحقّ وتقديم المشورة العادلة؛ لأنّ أحدًا، حاكمًا كان أو غيره، ليس بمنأى عن الخطأ، إلّا أن يعصمه الله تعالى.

هذا المقطع يعبّر عن الرؤية المتواضعة للإمام عليّ عليه السلام إلى القيادة ومكانة الإنسان. فهو يدعو الناس إلى قول الحقّ، وإبداء النقد، وتقديم المشورة العادلة، ويرى نفسه محتاجًا إلى الاستماع إلى آرائهم وانتقاداتهم. ويقدّم هذا النهجُ المشاركةَ العامّة بوصفها شرطًا لازمًا للحوكمة الرشيدة، ويبيّن أنّ قبول النقد والمشورة يهيّئ الأرضيّة للإصلاح والتقدّم في المجتمع. كما أنّ تأكيد الإمام عليه السلام أنّ الله تعالى وحده هو الذي يعصم الإنسان من الخطأ، يعبّر عن عمق توكّله عليه، ونفي أيّ تصوّر للعصمة في إدارة الشؤون الدنيويّة؛ وهو تعليم يمكن أن يكون مصدر إلهام لجميع المديرين وأفراد المجتمع.

٢-٢. الرحمة والشفقة وخدمة الناس

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر بشأن مختلف فئات أهل مصر: «وَمِنْ عَهْدٍ لَهُ عليه السلام كَتَبَهُ لِلْأَشْتَرِ النَّخَعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمَّا وَلَّاهُ عَلَى مِصْرَ وَأَعْمَالِهَا: أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...» (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣). وكان الإمام علي عليه السلام دائمًا نصيرًا للفقراء

والأيتام. ولم تتوقّف روح العطاء والإعانة لديه قطّ، سواء في فترة ابتعاده عن السلطة أم في فترة تولّيه الحكومة. فلم يكن يكتفي بتقديم المساعدة إلى المحتاجين من بيت المال، بل كان يقتصد حتى من نفقاته الشخصية، وينفق في سبيل الله. وكان يعمل بنفسه أحيانًا للآخرين، ثم يهب أجره للمحرومين. ويصفه ابن أبي الحديد قائلًا: «كان علي عليه السلام يصوم النهار ويعطي طعامه للآخرين، كان يسقي بيده لنخل قوم من يهود المدينة حتى مجلت يده و يتصدق بالأجرة و يشدّ على بطنه حجرًا» (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٢٢).

بلغ شأن الإمام عليّ عليه السلام ومقامه حدًّا نزلت فيه آية من القرآن الكريم، وذلك حين تصدّق بخاتمه على محتاج وهو في حال الركوع، قال تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة، ٥٥). ويروي أبوذرّ الغفاريّ: «إنّي صليت مع رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يوما من الأيّام صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد فرفع السائل يده الى السماء و قال: اللّهم أشهد بأنّي سألت في مسجد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فلم يعطني أحد شيئا، و كان علي عليه السلام راكعًا فأومى إليه بخنصره اليمنى و كان يختتم فيها فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم من خنصره و ذلك بعين النّبي صلّى الله عليه و آله وسلّم فلمّا فرغ من صلاته رفع رأسه إلى السماء و قال: «اللّهم موسى سألك فقال :رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَ اجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي هارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي، اللّهم و أنا محمّد نبيّك و صفيك اللّهمّ فاشرح لي صدري و يسّر لي أمري و اجعل لي وزيرا عليّا أشدد به ظهري قال أبو ذر رحمه الله: فما استتم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم كلامه حتى نزل جبرائيل من عند الله عزّ و جلّ فقال عليه السلام: يا محمّد اقرأ، قال: و ما اقرأ؟ قال: اقرأ :إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ

هُمْ راكِعُونَ (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج٤، ص ٤٦).

من أبرز الأنشطة التي اضطلع بها الإمام عليّ عليه السلام في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وما بعده، الزراعة وغرس الأشجار؛ إذ كان يقدّم من خلالها العون لكثير من المحتاجين، كما كان يوقف مساحات واسعة من الأراضي. ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَضْرِبُ بِالْمَرِّ (المسحاة) وَ يَسْتَخْرِجُ الْأَرَضِينَ» (المجلسي، ١٤١٠هـ، ج٤١، ص ٥٨). يقول الإمام الباقر عليه السلام: «لَقِيَ رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام وَ تَحْتَهُ وَسْقٌ مِنْ نَوًى فَقَالَ لَهُ مَا هَذَا يَا أَبَا الْحَسَنِ تَحْتَكَ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفِ عَذْقٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ فَغَرَسَهُ فَلَمْ يُغَادِرْ مِنْهُ نَوَاةً وَاحِدَةً» (المجلسي، ١٤١٠هـ، ج٤١، ص ٥٨).

وخلاصة ما تقدّم، أنّ الإمام عليّ عليه السلام قدّم في سيرته، على الدوام، نموذجًا فريدًا للعدالة الاجتماعيّة من خلال ما أبداه من عطف وشفقة وخدمة للناس، ولا سيّما الفقراء والمحرومين. فقد كان قلبه مفعمًا بالرحمة والمحبّة، وأوصى بالرفق بالناس والابتعاد عن ظلمهم، كما جسّد ذلك عمليًّا، فلم يدّخر شيئًا من بيت المال، ولا حتّى من ماله الخاصّ، في سبيل إعانة المحتاجين. وإنّ هذه الروح الخدميّة وهذا الدعم المستمرّ للطبقات الضعيفة لا يحفظ كرامتهم الإنسانيّة فحسب، بل يضمن أيضًا مشاركتهم الفاعلة في المجتمع، وبذلك تتجلّى العدالة الاجتماعيّة بوصفها أساسًا للتعاون والتضامن الاجتماعيّ في السيرة العلويّة.

٢-٣. الحضور المباشر بين الناس

كان التواصل المباشر مع الناس من المبادئ الأساسيّة في السيرة الحكوميّة والاجتماعيّة للإمام عليّ عليه السلام. فقد كان، بوصفه نموذجًا للعدالة ورعاية شؤون الناس، يحرص دائمًا على التواصل الوثيق معهم، ومعالجة مشكلاتهم بصورة مباشرة. ولم يكن هذا النهج تعبيرًا عن تواضعه وروحه الخدميّة لديه فحسب، بل

كان يكشف أيضًا عن نظرته العميقة إلى مسؤوليّاته الحكوميّة. وفيما يأتي بيان أبعاد هذا الموضوع بالاستناد إلى المصادر المعتبرة. كان الإمام علي عليه السلام في متناول الناس على الدوام، ولم يكن يعزل نفسه عنهم. فكان يحضر في الأسواق والمساجد والأزقّة، والأزقة، ويحادث عامّة الناس. ويدلّ هذا السلوك على أنّه كان يرى نفسه خادمًا للناس، لا حاكمًا بعيد المنال. كما أنّ قوله عليه السلام في الخطبة ٢١٦ من نهج البلاغة: «فَلَا تَكُفُّوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ...» يدلّ على تأكيده التواصل المباشر مع الناس، وقبوله آراءهم وانتقاداتهم.

وقد ورد في كتاب «الغارات» لإبراهيم بن محمّد الثقفي أنّ الإمام عليًّا عليه السلام كان يحضر الأسواق بصورة منتظمة، للاطّلاع على الأوضاع المعيشيّة للناس ومعرفة مشكلاتهم والعمل على حلّها (ابن هلال، ١٣٥٣هـ، ج١، ص٤٨٥). وكان الإمام عليّ عليه السلام يتعامل مع الناس على نحو لا يشعر معه أحدٌ بوجود تمييز طبقيّ أو اجتماعيّ. فكان ينظر إلى الفقراء والأغنياء على حدٍّ سواء. وكان يتولّى بنفسه معالجة مشكلات الناس، ولا يوكلها إلى غيره. وكان يرى أنّ على الحاكم أن يكون بنفسه مطّلعًا على شؤون الناس وأوضاعهم. وقد قال الإمام عليّ عليه السلام في الخطبة ٢٠٧ من نهج البلاغة: «أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلَّا أَحْتَجِزَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ...». وتكشف هذه العبارة عن شفافيّته وتواصله المباشر مع الناس. وكان الإمام عليّ عليه السلام ينظر إلى الحكومة لا بوصفه أداةً للسلطة، وإنّما بوصفه فرصةً لخدمة الناس. وقد قال عليه السلام لمالك الأشتر في نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: «وَإِيَّاكَ وَالِاسْتِئْثَارَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أُسْوَةٌ...». وتكشف هذه الوصيّة عن نظرته الخدميّة إلى الحكومة.

وخلاصة القول، إنّ الحضور المباشر وغير الوسيط بين الناس يُعدّ في سيرة الإمام عليّ عليه السلام أحد المبادئ الأساسيّة للحوكمة والعدالة الاجتماعيّة. فقد حافظ عليه السلام على تواصل وثيق ومستمرّ مع مختلف فئات المجتمع، وكان، إلى جانب الاستماع

إلى مشاكل الناس وهواجسهم، يضطلع بنفسه بدور في معالجة قضاياهم، وكان لهذا التواصل الودّي والشفّاف أثرٌ في الحيلولة دون نشوء الفوارق الطبقيّة والاجتماعيّة. وكان الإمام عليّ عليه السلام يرى الحكومة لا فرصةً لاكتساب السلطة، وإنّما مسؤوليّةً لخدمة الناس، وقدّم، من خلال تأكيده الشفافيّة وقبول آراء الناس وانتقاداتهم العامّة، نموذجًا فريدًا لتعزيز المشاركة الاجتماعيّة والتعاون. ويشكّل هذا النهج العمليّ للإمام عليّ عليه السلام في إرساء العدالة الاجتماعيّة نموذجًا بارزًا في رعاية شؤون الناس ومساءلة الحاكم واستجابته لاحتياجات المجتمع، ويمكن أن يكون نموذجًا فاعلًا لتنظيم العلاقة بين الحكومة والناس في المجتمع المعاصر.

٢-٤. التوزيع المتساوي للموارد والفرص

يُعدّ التوزيع العادل للموارد والفرص في المجتمع أحد الأسس الرئيسة للعدالة الاجتماعيّة. ولا يضمن هذا المبدأ العدالة على المستويين الاقتصاديّ والاجتماعيّ فحسب، بل يهيّئ أيضًا الأرضيّة لتعزيز الثقة العامّة، ورضا الناس، ومشاركتهم الفاعلة في إدارة شؤون المجتمع. وتحتلّ قاعدة العدالة في توزيع بيت المال والموارد العامّة مكانةً أساسيّة في سيرة الإمام عليّ عليه السلام. فقد اتّسم منهجه الإداريّ في التعامل مع الثروة العامّة بالحرص على أن تنشأ المشاركة الاجتماعيّة لا بدافع الطمع والمنفعة الشخصيّة، وإنّما انطلاقًا من الثقة، والشعور بالمساواة، والانتماء إلى بنية عادلة للنظام الإسلاميّ. وفي هذا المحور، نتناول مختلف أبعاد هذه السيرة.

في رؤية الإمام عليّ عليه السلام، لم يكن بيت المال غنيمةً لأهل السلطة، بل كان أمانةً في يد الحاكم لردّه إلى أصحابه الحقيقيّين، أي عامّة الناس. ومن ذلك أنّه عليه السلام، في سياق حديثه عن استرداد أموال بيت المال التي كان أحد الولاة قد

منحها لآخرين، يقول: «وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ وَمُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (نهج البلاغة، الخطبة ١٥).

إنّ كلام الإمام عليّ عليه السلام المتقدّم يكشف عن رؤية عميقة للعدالة الاجتماعيّة، كانت رائدةً في سياقها التاريخي، ولا تزال ملهمةً في العصر الحاضر. فحديث الإمام عليه السلام عن استرداد الأموال العامّة، حتّى إذا تحوّلت إلى مهور للنساء أو دخلت في معاملات شائعة، يكشف عن رؤية واقعيّة للعدالة التوزيعيّة، تقدّم حقوق المجتمع على المصالح الفرديّة. ويدلّ هذا الموقف على أنّ العدالة الحقيقيّة تقتضي إعادة النظر في البُنى المستقرّة، حتّى وإن بدت هذه البُنى، في ظاهرها، مشروعةً ومقبولةً. وقول الإمام عليه السلام: «فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً» يعني، في جوهره، أنّ العدالة ليست قيدًا يحدّ من حركة المجتمع، بل هي أساس لتحقيق التنمية والتوازن الاجتماعيّ. وفي هذا السياق، يرى أحد المفكّرين: «ومعنى قوله عليه السلام: «ومن ضاق عليه العدل» هو أنّ من عجز عن تدبير أمره بالعدل فهو عن تدبيره بالجور أشدّ عجزًا، فإنّ الجور مظنّة أن يصادم ويصدّ عنه» (السبحاني، ١٤٢٤هـ، ص٩٣٤). ومعنى كلام الإمام عليّ عليه السلام هو أنّ من عجز عن إدارة شؤونه بالعدل، كان أعجز عن إدارتها بالظلم؛ لأنّ الظلم يظلّ عرضةً للمواجهة والرفض، ولا يمكن أن يشكّل أساسًا مستقرًّا لإدارة شؤون المجتمع.

في الواقع، يبيّن الإمام عليّ عليه السلام في هذا المقطع أنّ العدالة ليست أكثر أخلاقيّةً فحسب، بل هي أكثر عمليّةً من الظلم أيضًا. فمن لا يستطيع أن يتعامل بالإنصاف، لا يستطيع، بالتأكيد، أن يبلغ نتيجة مستدامة من خلال الظلم؛ لأنّ ممارسة الظلم تواجه مقاومةً ورفضًا من جانب المظلومين. وبعبارة أخرى، فإنّ العدالة مستدامة، أمّا الظلم فمآله إلى الانهيار. ويكشف هذا المنظور أنّ المجتمع الذي تترسّخ فيه العدالة يكون أكثر مرونةً وقدرةً على مواجهة التحدّيات. وتحذير

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

الإمام عليه السلام من أنّ «وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» يدلّ، في حقيقته، على أنّ مقاومة العدالة، وإن كانت قد تؤدّي على المدى القصير إلى الحفاظ على المواقع والامتيازات الخاصّة، فإنّها ستفضي على المدى البعيد إلى أزمات أعمق واضطرابات أوسع نطاقًا. ويمكن لهذه الخطبة للإمام علي عليه السلام أن تؤدّي دورًا محوريًّا في إيقاظ الضمير الجماعيّ وتعزيز روح التعاون الاجتماعيّ. فكلام الإمام عليه السلام، بما يتضمّنه من تأكيد على العدالة التوزيعيّة والمسؤوليّة العامّة تجاه الأموال العامّة، لا يمثّل موعظةً أخلاقيّةً فحسب، بل يُعدّ توصيةً مهمّةً لتعزيز المشاركة الفاعلة للمواطنين في الرقابة الاجتماعيّة. فعندما يؤكّد الإمام عليه السلام بإصرار ضرورة إعادة الأموال المغصوبة، فإنّه يدعو، في الواقع، أفراد المجتمع إلى إبداء الحساسيّة تجاه الثروة العامّة وصيانتها. ومن شأن هذا المنظور أن يعزّز الشعور بالانتماء الجماعيّ، وأن يحوّل الناس إلى فاعلين مسؤولين تجاه تحقيق العدالة الاجتماعيّة.

إنّ تأكيد الإمام عليه السلام على أنّ في العدل سعةً يعلّم الناس أنّ مصالحهم الفرديّة مرتبطةٌ بتحقّق العدالة الجماعيّة، وأنّ هذا الوعي يمكن أن يولّد دافعًا قويًّا لمشاركتهم الطوعيّة في الشأن الاجتماعيّ. وعندما يحذّر الإمام عليه السلام من أنّ مقاومة العدالة تفضي إلى أزمات أعمق، فإنّه يدعو، في الواقع، المواطنين العاديّين إلى التضامن الاجتماعيّ في مواجهة البُنى غير العادلة. وفي السياق المعاصر، يمكن أن تشكّل هذه الخطبة أساسًا لتعزيز ثقافة المسؤوليّة الاجتماعيّة، وتشكيل المؤسّسات الرقابيّة الشعبيّة، وإنشاء شبكات تتمحور حول العدالة. فالإمام عليه السلام لا يخاطب في هذا البيان الحكّام وحدهم، بل يخاطب جميع أفراد المجتمع، ويدعوهم إلى المشاركة الفاعلة في تحقيق العدالة؛ لأنّ العدالة الحقيقيّة ثمرةٌ لتفاعل جميع مكوّنات المجتمع وتعاونها.

كما أنّ الإمام عليًّا عليه السلام لم يكن يفرّق في تقسيم بيت المال بين العرب والعجم،

ولا بين الأشراف والموالي، ولا بين القرشيّين وغير القرشيّين. وقد أسهمت هذه المساواة الاقتصادية في تهيئة الأرضيّة للمشاركة الاجتماعيّة المتكافئة. وفي خطبة مشهورة، أجاب الإمام عليه السلام عن اعتراض بعض زعماء قبائل قريش على هذا النهج، إذ اعترضوا على تسويته بين الناس في تقسيم بيت المال وعدم مراعاته لسوابق الأشخاص ومكانتهم وشرفهم، فقال عليه السلام: «أَتَأْمُرُونِّي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا» (نهج البلاغة، الخطبة ١٢٦؛ وانظر أيضًا: الطوسي، ١٤١٤هـ، ص ١٩٤؛ الفيض الكاشاني، ١٤٠٦هـ، ج١٠، ص ٤٦٠).

يذكر ابن أبي الحديد في شرح هذا المقطع أنّه عندما تولّى عمر الخلافة، فضّل بعض الناس على بعض ففضّل السابقين على غيرهم و فضّل المهاجرين من قريش على غيرهم من المهاجرين و فضّل المهاجرين كافّة على الأنصار كافّة و فضّل العرب على العجم و فضّل الصريح على المولى و قد كان أشار على أبي بكر أيام خلافته بذلك فلم يقبل و قال إن لم يفضّل أحدا على أحد و لكنه قال «إِنَّمَا اَلصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ اَلْمَسَاكِينِ» و لم يخصّ قومًا دون قوم فلمّا أفضت إليه الخلافة عمل بما كان أشار به أوّلًا و قد ذهب كثير من فقهاء المسلمين إلى قوله و المسألة محلّ اجتهاد و للإمام أن يعمل بما يؤدّيه إليه اجتهاده و إن كان أتباع علي عليه السلام عندنا أولى لا سيّما إذا عضده موافقة أبي بكر على المسألة و إن صحّ الخبر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سوّى فقد صارت المسألة منصوصًا عليها لأنّ فعله ع كقوله (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤هـ، ج٨، ص ١١١).

كما نُقل أنّ طلحة والزبير أتيا أمير المؤمنين عليا عليه السلام، فقالا: لَيْسَ كَذَلِكَ كَانَ يُعْطِينَا عُمَرُ قَالَ عليٌ عليه السلام فَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يُعْطِيكُمَا؟ فَسَكَتَا فَقَالَ عليه السلام أَ لَيْسَ كَانَ صلى الله عليه وآله يَقْسِمُ بِالسَّوِيَّةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ قَالا نَعَمْ قَالَ أَ فَسُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَوْلَى بِالاتِّبَاعِ عِنْدَكُمَا أَمْ سُنَّةُ عُمَرَ قَالا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ لَكِنْ يَا أَمِيرَ

الْمُؤْمِنِينَ لَنَا سَابِقَةٌ وَ غَنَاءَ وَ قَرَابَةٌ فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ لَا تُسَوِّيَنَا بِالنَّاسِ فَافْعَلْ قَالَ عليه السلام سَابِقَتُكُمَا أَسْبَقُ أَمْ سَابِقَتِي قَالا سَابِقَتُكَ قَالَ عليه السلام فَقَرَابَتُكُمَا أَقْرَبُ أَمْ قَرَابَتِي قَالا قَرَابَتُكَ قَالَ عليه السلام فَغَنَاؤُكُمَا أَعْظَمُ أَمْ غَنَائِي قَالا بَلْ أَنْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَعْظَمُ غَنَاءً فَأَوْمَى بِيَدِهِ إِلَى الْأَجِيرِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وقَالَ فَوَ اللَّهِ مَا أَنَا وَ أَجِيرِي هَذَا فِي هَذَا الْمَالِ إِلَّا بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ (راجع: الراوندي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ١٨٧؛ ابن حيّون، ١٣٨٥، ج١، ص ٣٨٤).

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا الموقف الحازم من الإمام عليه السلام لا يكشف عن عدالة علويّة راسخة فحسب، بل يبيّن أيضا كيف تتحوّل العدالة في التوزيع إلى معيار اجتماعيّ راسخ، يُسهم في إيجاد شعور بالانتماء لدى مختلف شرائح المجتمع إلى بنية الحكم، ويدفعهم إلى المشاركة في الدفاع عن مثل هذا النظام ودعمه. ومن المسائل المهمّة أيضا أنّ من أبرز معوّقات تحقّق العدالة الاجتماعيّة تغلغل الاستئثار بالامتيازات الخاصّة والمحاباة في بنية الحكومة، وهو أمر واجهه الإمام علي عليه السلام بشدّة. وتشير تقارير متعدّدة إلى أنّه عليه السلام ألغى الامتيازات التي كان الخليفة السابق قد منحها لبعض الأشخاص، ومن بينهم طلحة والزبير، اللذان اتّخذا موقفًا معارضًا للإمام عليه السلام بعد تقليص امتيازاتهما (راجع: المفيد، ١٣٧٣، ص ١٦٤؛ المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٣٦٦). وقد واجه الإمام علي عليه السلام هذا الاستئثار، فلم يستسلم للضغوط السياسيّة، بل أصرّ على مبدأ العدالة في توزيع الموارد العامّة، حتّى لو أدّى ذلك إلى فقدان تأييد بعض ذوي النفوذ من خواصّه. وعلى الرغم من أنّ هذا الإجراء أدّى ظاهريًّا إلى تراجع مساندة بعض الخاصّة، فإنّه أسفر عمليًّا عن كسب ولاء الفئات المحرومة وعموم المجتمع، وتعزيز ثقتها بنظام الحكومة القائمة على العدل.

وفي خلاصة ما تقدّم، يمكن القول إنّ التوزيع العادل للموارد والفرص، بوصفه ركنًا أساسيًّا من أركان العدالة الاجتماعيّة، لا يفضي إلى تحقيق الرضا

العام فحسب، بل يعزّز أيضًا المشاركة الفاعلة لأفراد المجتمع في إدارة شؤونه. وقد نظر الإمام علي عليه السلام نظرة عميقة إلى بيت المال بوصفه أمانة عامّة، ورفض أيّ شكل من أشكال التمييز، حتّى لو استند إلى سابقة أو نسب، مؤكّدًا المساواة الكاملة في توزيع الثروة العامّة. وقد أسهم هذا النهج في تعزيز الشعور بالانتماء والثقة العامّة إلى حدّ جعل الناس يدافعون عن النظام العادل، لا بدافع تحقيق المنفعة الشخصيّة، بل انطلاقًا من شعورهم بالمساواة والإنصاف. ويقدّم هذا المنظور العدالة لا بوصفها قيدًا أو تحديدًا للمصالح، بل باعتبارها إطارًا ملائمًا للتنمية والتماسك الاجتماعيّ، بحيث لا تكون المشاركة الشعبيّة مجرّد استجابة لإنصاف الحكّام، وإنّما مسؤوليّة فاعلة في سبيل تحقيق مجتمع متوازن.

٢-٥. تمكين الطبقات المستضعفة

في فكر الإمام عليّ عليه السلام، لا تقتصر العدالة الاجتماعيّة على المساواة في توزيع الموارد والفرص، بل تعني أيضا إيجاد مقوّمات حقيقيّة لمشاركة جميع فئات المجتمع مشاركةً فاعلةً، ولا سيّما الطبقات المستضعفة والمحرومة، في عمليّات اتخاذ القرار والشؤون الاجتماعيّة. وكان عليه السلام، في نهج تقدّميّ بكلّ معنى الكلمة، لا يكتفي بدعم الفئات الهشّة في المجتمع، بل كان يعمل على تمكينها فكريًّا ومعيشيًّا واجتماعيًّا. وقد قدّم هذا المنظور القائم على العدالة إعادةَ تعريف للدور الاجتماعيّ للطبقات المستضعفة؛ إذ لم ينظر إليها بوصفها فئات تستحقّ الشفقة فحسب، بل عدّها من الركائز الأساسيّة للمجتمع العلويّ.

من وجهة نظر الإمام عليّ عليه السلام، تتمثّل الخطوة الأولى في مسار التمكين الاجتماعيّ في استعادة الكرامة الإنسانيّة للمحرومين. فقد أكّد عليه السلام مكانة الفقراء والمستضعفين وكرامتهم الإنسانيّة، وصرّح بمساواتهم الجوهريّة مع سائر فئات المجتمع. ومن كلماته عليه السلام في هذا المجال ما نقله عن رسول الله: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ

وَتَعَالَى رَفَعَ عَنْكُمْ عَنَاءَ الْجَاهِلِيَّةِ وَنَخْوَهَا بِالْآبَاءِ، فَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ عليه السلام، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ» (الكوفي، بلاتا، ص ١٤٧). إنّ هذا التأكيد على التقوى بوصفها معيارًا للتفاضل يهدم، في الواقع، البُنى الطبقيّة التمييزيّة، ويمهّد الطريق أمام القبول الاجتماعيّ للطبقات المستضعفة وإتاحة المجال لمشاركتها الفاعلة في الحياة الاجتماعيّة.

كما أنّ المحرومين، في سيرة الإمام عليّ عليه السلام، لم يكونوا مهمّشين، خلافًا للتقاليد الجاهليّة، بل وكذلك لبعض سياسات الخلفاء السابقين، وإنّما كانوا يُنظر إليهم بوصفهم جزءًا فاعلًا من البنية الاجتماعيّة، ويحظون بالاحترام والمشورة. وقد أسند الإمام عليه السلام مرارًا إلى أصحابه الفقراء والمحتاجين مناصبَ اجتماعيّة، أو منحهم ثقته للمشاركة في مجالس اتّخاذ القرار. ومن ذلك ميثم التمّار، الذي كان من الطبقات الدنيا من الناحية الماليّة، وكان يبيع التمر والبطيخ لتأمين معيشته، ومع ذلك كان يحظى بمكانة خاصّة لدى الإمام عليه السلام (راجع: الكشّي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٢٩٨). ولا يدلّ هذا النهج على عدم حصر المشاركة في طبقة اجتماعيّة بعينها فحسب، بل يقدّم أيضًا نموذجًا عمليًّا للتمكين الاجتماعيّ من خلال إضفاء الاعتبار السياسيّ على الطبقات المستضعفة وتعزيز مكانتها في المجال العام. كما أنّ الإمام عليّ عليه السلام أشار مرارًا إلى الفقر بوصفه عاملًا يؤدّي إلى العزلة والإهانة والحرمان الاجتماعيّ، فقال عليه السلام: «الْفَقْرُ هُوَ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ» (الصدوق، ١٣٦٢هـ، ج٢، ص ٦٢٠؛ الشعيري، بلا تا، ج١، ص ١١١).

ومن وجهة نظره عليه السلام، لا يُعدّ الفقر مجرّد مشكلة اقتصاديّة، بل يمثّل عائقًا أمام نموّ الشخصيّة، والمشاركة الاجتماعيّة، والاضطلاع بالدور المنوط بالفرد في بنية المجتمع. ولذلك، سعى الإمام عليه السلام، من خلال سياسات من قبيل تخصيص حصّة خاصّة من بيت المال للمحرومين، إلى مواجهة الفقر البنيويّ وتهيئة هذه الفئات للمشاركة الاجتماعيّة. ومن الجدير بالاهتمام أنّ من أبرز مظاهر السياسة

الاجتماعيّة للإمام عليّ عليه السلام إيجاد نظام للضمان والحماية الاجتماعيّة للفئات الضعيفة. فقد روى الشيخ الحرّ العامليّ في كتاب وسائل الشيعة، في باب بعنوان: «باب أنّ نفقة النصراني إذا كبر وعجز عن الكسب من بيت المال»، عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، نَصْرَانِيٌّ. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اسْتَعْمَلْتُمُوهُ، حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ؟ أَنْفِقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» (الحرّ العامليّ، ١٤٠٩هـ، ج١٥، ص ٦٦؛ الطوسيّ، ١٤٠٧هـ، ج٦، ص ٢٩٣).

ويكتب الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، استنادًا إلى مدلول هذا الحديث: «وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الحر : بأنّ ضمان الدولة لا يختصّ بالمسلم . فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبير وعجز عن الكسب، كانت نفقته من بيت المال» (الصدر، ١٤١٧هـ، ص ٦٦٩). ويرى أحد الباحثين أيضًا، بعد نقله عددًا من الروايات في باب عدالة الإسلام، ومن بينها الرواية المتقدّمة، أنّه لا حاجة إلى مزيد من الشرح والتوضيح في هذه النصوص؛ لأنّ الفقهاء قد أفتوا بصحّة العمل بها ووجوبه، وهم متّفقون على ذلك. وإذا قارنّا هذه التعاليم بما تقوم به الدول الكبرى من تلويث الهواء عن طريق تفجير القنابل، وإلقائها على الأطفال والنساء والمعمّرين، وتدمير المنازل ومصادر العيش، لأدركنا على نحو أوضح إنسانيّة الإسلام وعدالته (مغنيّة، ١٤٢١هـ، ج٢، ص ٢٦٥).

ويرى مفكّر آخر أنّ على الحاكم الإسلاميّ والدولة الإسلاميّة أن يكونا منزّهين تمامًا عن حبّ الدنيا وتكديس الثروة؛ لأنّ احتكار المال من جانب الحاكم والحكومة يؤدّي إلى إفلاس الناس، ويجعلهم يعيشون في الفقر والجهل والمرض والموت، أمّا إذا كان المال في أيدي الناس، فإنّ ذلك يُعدّ علامةً على سلامة الحاكم والحكومة. ومن ثمّ، خُصّص بيت المال للتوزيع العادل بين الناس، ولذلك زال الفقر في حكومة أمير المؤمنين عليه السلام (الحسينيّ الشيرازيّ، ١٤٢٣هـ،

ص ١٩٤).

وفي خلاصة ما تقدّم، يمكن القول إنّ إقامة العدالة الاجتماعيّة في سيرة الإمام عليّ عليه السلام لا تعني مجرّد التوزيع العادل للموارد، بل تمثّل أيضًا نموذجًا شاملًا لتمكين أفراد المجتمع وإشراكهم الفاعل في الشؤون الاجتماعيّة، ولا سيّما الطبقات المستضعفة. فقد أكّد عليه السلام كرامة الإنسان والمساواة الذاتيّة بين جميع الأفراد، وعمل على إزالة البُنى التمييزيّة، ووفّر بيئةً تمكّن المحرومين من الحضور بوصفهم أعضاءً فاعلين ومؤثّرين في المجتمع وفي عمليّات اتّخاذ القرار. وتُعدّ سياساته، ومنها تخصيص حصّة خاصّة من بيت المال للمحرومين، وإيجاد نظام للضمان الاجتماعيّ، نماذجَ عمليّةً لتحقّق العدالة الاجتماعيّة؛ إذ أسهمت، إلى جانب الحدّ من الفقر والحرمان، في ضمان مشاركة واسعة لأفراد المجتمع في إدارة شؤونه. ويقدّم هذا النهج القائم على العدالة في السيرة العلويّة نموذجًا قيّمًا للتعاون الاجتماعيّ وتعزيز تماسك المجتمع على أساس التضامن واحترام مكانة الإنسان وكرامته لدى جميع فئاته.

النتيجة

وفقًا لنتائج البحث، تمثّل سيرة الإمام عليّ عليه السلام نموذجًا شاملًا لتحقيق العدالة الاجتماعيّة وتعزيز المشاركة الشعبيّة في الحوكمة. فالعدالة في الفكر العلويّ لا تعني مجرّد المساواة الشكليّة، بل تعني وضع كلّ شيء في موضعه اللائق، وصيانة حقوق الجميع، ونفي التمييز. وقد أسهم الإمام عليّ عليه السلام، من خلال التأكيد على الرقابة العامّة، وقبول المشورة، والمساءلة، والحضور المباشر بين الناس، وخدمة المحرومين، في تهيئة مقوّمات الثقة العامّة والمشاركة الاجتماعيّة. كما أنّ التوزيع العادل للموارد والفرص، والاهتمام الخاصّ بتمكين الفئات المستضعفة، يبيّنان أنّ العدالة الاجتماعيّة، من وجهة نظره عليه السلام، لا تتحقّق من دون دعم الفئات

الهشّة واستعادة الكرامة الإنسانيّة. ومن ثمّ، يمكن أن تمثّل السيرة العلويّة إطارًا فاعلًا للسياسات العامّة القائمة على العدالة في المجتمعات المعاصرة، وأن تسهم في الحدّ من أوجه عدم المساواة، وزيادة المشاركة الشعبيّة، وتعزيز التماسك الاجتماعيّ.

وبناءً على ذلك، تنطوي نتائج البحث على دلالات مهمّة للحُوكمة المعاصرة في إيران. ويتطلّب تحقيق العدالة العلويّة تعزيزَ منظومات الشفافيّة والمساءلة، وتوسيع نطاق الرقابة العامّة، وتفعيل دور المؤسّسات المدنيّة، فضلًا عن ترسيخ ثقافة الخدمة في الإدارة العامّة. كما أنّ التواصل المباشر بين المسؤولين والمواطنين، والاستفادة من الآليّات التشاوريّة، والإفادة من الملاحظات والآراء العامّة، يمكن أن تسهم في تقليص الفجوة بين الحاكميّة والمجتمع. وفي مجال العدالة الاقتصاديّة، تبرز ضرورة إعادة النظر في آليّات توزيع الموارد، وإصلاح السياسات الداعمة والضريبيّة، وإيلاء المناطق والفئات المحرومة مزيدًا من الاهتمام. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ تمكين الفئات الأقلّ حظًّا من خلال التدريب على المهارات، وتوسيع فرص العمل، ودعم ريادة الأعمال، وتوسيع نطاق شبكات الحماية الاجتماعيّة، يهيّئ الأرضيّة لمشاركتها الفاعلة في عمليّة التنمية الاجتماعيّة. وبوجه عامّ، فإنّ تحقيق العدالة العلويّة في الحُوكمة المعاصرة يتطلّب إقامةَ صلة وثيقة بين الأخلاق والقانون والمشاركة العامّة؛ وهي صلة يمكنها، إلى جانب تعزيز الثقة العامّة، أن تنقل العدالة الاجتماعيّة من مستوى الشعار إلى مجال التطبيق العمليّ وصنع السياسات التنفيذيّة.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج‌البلاغه

ابن ابي الحديد، عبدالحميد. (١٤٠٤هـ). شرح نهج‌البلاغه (ج١و٨). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي رحمه‌الله.

ابن حيون، نعمان بن محمد. (١٣٨٥هـ). دعائم الإسلام (ج١، الطبعة الثانية). قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم‌السلام.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (ج١٣، الطبعة الثالثة). بيروت: دارالفكر.

ابن هلال الثقفي، أبوإسحاق إبراهيم بن محمد. (١٤١٠هـ). الغارات (ج١). قم: دار الكتّاب الإسلامي.

جعفرى، محمدتقى. (١٣٨٥ش). ترجمه و تفسير نهج‌البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.

الجوهرى، إسماعيل بن حماد. (١٤١٠هـ). الصحاح (ج٥). بيروت: دارالعلم للملايين.

الحر العاملى، محمد بن حسن. (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعه (ج١٥). قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم‌السلام.

الحسيني الشيرازي، السيد محمد. (١٤٢٣هـ). فقه العولمة. بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي.

خمينى، روح الله. (١٣٧٣ش). ولايت فقيه. تهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى رحمه‌الله.

خمينى، روح الله. (١٣٨٩ش). صحيفه امام (ج٨، الطبعة الرابعة). تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه‌الله.

دوركيم، اميل. (١٣٨٥ش). قواعد روش جامعه‌شناختى. تهران: انتشارات دانشگاه

تهران.
الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله. (١٤٠٩هـ). الخرائج والجرائح. قم: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.
الراغب الأصفهانی، حسين بن محمد. (١٤١٢هـ). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان: الدار الشامية.
رالز، جان. (١٣٩٥ش). نظريه‌ای در باب عدالت (مترجم: مرتضی نوری). تهران: نشر مرکز.
الزبيدي، السيدمحمدمرتضى. (١٤١٤هـ). تاج العروس من جواهر القاموس (ج١٨). بيروت: دارالفكر.
السبحانی، جعفر. (١٤٢٤هـ). المواهب في تحرير أحكام المكاسب. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
سيدمن، استيون. (١٣٨٩ش). كشاكش آرا در جامعه‌شناسی (مترجم: هادی جليلی). تهران: نشر نی.
الشعيری، محمد بن محمد. (بلاتا). جامع الأخبار (ج١). النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.
الصدر، السيدمحمدباقر. (١٤١٧هـ). اقتصادنا. قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
الطباطبائي، السيدمحمدحسين. (١٤٠٣هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج٤). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
الطوسي، محمد بن حسن. (١٤٠٧هـ). تهذيب الأحكام (ج٦). طهران: دار الكتب الإسلامية.
الطوسي، محمد بن حسن. (١٤١٤هـ). الأمالي. قم: دار الثقافة.
عميد زنجانی، عباسعلی. (١٣٨٩ش). فقه سياسی (ج٢). تهران: انتشارات اميركبير.

الفيض الكاشاني، محمدمحسن ابن شاه مرتضى. (١٤٠٦هـ). الوافي (ج١٠). أصفهان: مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام.

القرشي، السيد علي أكبر. (١٤١٢هـ). قاموس القرآن (ج٤). طهران: دارالكتب الإسلامية.

الكوفي، محمد بن محمد أشعث. (بلاتا). الجعفريات-الأشعثيات. تهران: مكتبة نينوى الحديثة.

الكشي، محمد بن عمر. (١٤٠٩هـ). رجال الكشي- اختيار معرفة الرجال (ج٢). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (ج٢، الطبعة الرابعة). طهران: دارالكتب الإسلامية.

گيدنز، آنتونى. (١٣٩٠ش). جامعه‌شناسى (مترجم: منوچهر صبورى). تهران: نشر نى.

المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي. (١٤١٠هـ). بحارالأنوار (ج٤١). بيروت: مؤسسة الطبع والنشر.

المسعودي، على بن حسين. (١٤٠٩هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر (ج٢). قم: مؤسسة دار الهجرة.

مطهرى، مرتضى. (١٣٧٦ش). فقه وحقوق (ج٢١) قم: صدرا.

مطهرى، مرتضى. (١٣٧٨ش). سيرى در سيره نبوى. تهران: انتشارات صدرا.

مغنية، محمدجواد. (١٤٢١هـ). فقه الإمام الصادق عليه السلام (ج٢). قم: مؤسسه انصاريان.

المفيد، محمد بن محمد بن نعمان. (١٣٧٣ش). الجمل (المحقق: السيدعلي مير الشريفى). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

مكارم الشيرازى، الشيخ ناصر. (١٣٧٩ش). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (ج٤). قم: مدرسة الإمام علي بن ابى طالب عليه السلام.

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

The Strategic Objectives of Government in the Thought of Imam Ali*

Morteza Yousefi Rad
Associate Professor, Department of Political Philosophy, Research Institute for Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran.
yosefirad@isca.ac.ir

Abstract

In the modern era, the state is regarded as the supreme—or even the foremost—political and social institution. Endowed with superior authority, it exercises power and organizes the various components of the political system in order to establish order and security while guiding society toward its objectives, thereby embodying the rationality of both society and the political system. From the perspective of political philosophy, the state is understood as the institution responsible for governing and directing society toward its goals and ultimate perfection. In different societies, according to their prevailing political philosophies, states pursue not only universal human objectives but also distinctive goals of their own. In Islamic political philosophy, the true purpose of human life is the realization of human perfection through the actualization of innate capacities within the framework of revealed knowledge. Accordingly, the state is

* Yousefi Rad, M. (2026). The Strategic Objectives of Government in the Thought of Imam Ali. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 6*(1), pp. 411-437.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75816.1089

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/07/29 ● **Revised:** 2025/09/30 ● **Accepted:** 2025/11/30 ● **Available Online:** 2026/01/10

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

expected to pursue objectives that correspond to the Islamic conception of human transcendence.

The central question of this study is: What fundamental and strategic objectives does Imam Ali (peace be upon him), as a divine sage, consider essential for government? Put differently, what strategic goals does he regard as necessary for enabling human beings to overcome the obstacles to perfection and attain spiritual and moral excellence? According to Imam Ali's political thought, these are objectives without which genuine human flourishing and transcendence cannot be achieved. The study argues that, based on Imam Ali's anthropological approach to the theory of the state, government is founded upon three fundamental objectives: order, justice, and salvation (felicity). These constitute the strategic goals of the state and are to be realized in a hierarchical and complementary relationship. By observing their proper priority and recognizing their mutual interaction and interdependence, the government integrates these objectives and thereby creates the conditions necessary for individuals and society to move beyond a condition marked by moral and social corruption toward human perfection and flourishing.

The method employed to analyze the data in this study is content analysis. By applying this method and examining the sermons and letters attributed to Imam Ali (A.S.), particularly those compiled in *Nahj al-Balāghah*, the researcher seeks to demonstrate the extent to which the three concepts of order, justice, and salvation were emphasized in Imam Ali's government and to explain the interactive and mutually influential relationship among them.

The assumptions that determine the nature of the relationship among the aforementioned concepts in Imam Ali's (A.S.) theory of government are as follows:

1. In Imam Ali's (A.S.) anthropological thought, the human being possesses a dual nature—animal and human, satanic and divine—and, in his actual existence and conduct, oscillates between animality and humanity.

2. In Imam Ali's (A.S.) thought, the human being, by virtue of his exalted reality, enjoys the status and potential of being God's vicegerent (khalīfat Allāh) in comparison with all other creatures.
3. Imam Ali (A.S.) regards the human being as inherently endowed with rights by virtue of his innate capacities for perfection, and he assumes government for the realization of those rights.
4. In Imam Ali's (A.S.) thought, the legitimacy of government depends upon the attainment of its designated objectives. Accordingly, government must provide the grounds for spiritual and moral growth, establish justice, and guide society toward virtues, good deeds, righteousness, and prosperity in this world and the Hereafter, so that members of society may pursue the path of perfection.

The results of this argument are as follows:

1. In Imam Ali's (A.S.) thought, order and security are regarded as primary and fundamental necessities of human life, and social life cannot endure or continue without them.
2. Order and security, beyond their outward forms, possess inner dimensions and levels.
3. Justice, for the purpose of ensuring the fair allocation of the rights of different classes and groups, is a matter of government. In order to achieve stable order and security, the government adopts justice as one of its objectives so that it may become internalized within individuals and social institutions. In Imam Ali's thought, these two provide the grounds for human perfection and salvation, which constitute the third objective.
4. Salvation is the ultimate goal that individuals, social groups, and the government pursue in order to attain their ideals, purposes, and aspirations.
5. What guarantees and realizes salvation in the administration and leadership of the government is the existence and establishment of order, security, and justice.

The final conclusion is that, among the three objectives of the Alid government, justice is not merely an instrument for regulating and balancing social relations; rather, it is also a means of realizing human dignity and salvation. Such a conception of government indicates that, in Imam Ali's thought, the state has no intrinsic value unless it is able, through the maintenance of order and security and the establishment of justice, to uphold the truth and lead the people toward perfection.

Keywords
Imam Ali (peace be upon him); strategic objectives; government; order; justice and salvation.

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

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكر الإمام عليّ عليه السلام*

مرتضى يوسفي راد
أستاذ مشارك، قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران، قم.
yosefirad@isca.ac.ir

الملخّص

تُعتبر الحكومة في العصر الحديث المؤسسة السياسيّة والاجتماعيّة الأسمى، وهي التي تمارس سلطتها بقوة فائقة لتنظيم مختلف قطاعات النظام السياسيّ، بغية إقرار النظام والأمن، وتحقيق أهداف المجتمع والنظام السياسيّ، لتكون بذلك تجسيدًا لعقلانيتهما. وفي المنظور الفلسفيّ السياسيّ، وبما يتناسب مع اهتمامات الفلاسفة، يُطلق مصطلح الحكومة على المؤسسة التي تتولّى مهمّة إدارة المجتمع وقيادته نحو تحقيق غاياته وبلوغ رقيّه. ومثل هذه المؤسسة في المجتمعات المختلفة، وبحسب الفلسفات السياسيّة السائدة فيها، تتمتّع بأهداف خاصّة بالإضافة إلى الأهداف الإنسانيّة المشتركة. إنّ حقيقة الحياة الإنسانيّة للإنسان في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة تتمثّل في الحياة المانحة للكمال، وحياة تفعيل الاستعدادات الكماليّة للإنسان في إطار المعارف الوحيانيّة. ومن هنا، فإنّ الحكومة المناسبة لهذا المفهوم تعمد إلى تحديد الأهداف التي عرّفتها وحدّدتها الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة من أجل رقيّ الإنسان.

* يوسفي راد، مرتضى. (٢٠٢٦م). الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكر الإمام عليّ عليه السلام. الفكر السياسي الإسلامي، ٦(١)، صص ٤١١-٤٣٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.75816.1089

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٢٩ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/٣٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٣٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

والسؤال الذي تطرحه هذه المقالة هو: ما هي الأهداف الأساسيّة والاستراتيجيّة التي يراها الإمام علي عليه السلام، بوصفه حكيماً إلهيًّا، لازمة وضروريّة للحكومة؟ بعبارة أخرى، ما هي الأهداف الأساسيّة والاستراتيجيّة التي يرى الإمام أنّها ضروريّة للحكومة من أجل أن يتجاوز الإنسان مشاكل وعوائق كمالاته الإنسانيّة ويصل إلى الرقيّ والسموّ؟ تلك الأهداف التي لا يبلغ الإنسان بدونها كماله في فكر الإمام. والفرضيّة التي تقوم عليها المقالة هي أنّه على أساس الرؤية الأنثروبولوجيّة للإمام علي عليه السلام في نظريّته للحكومة، تمّ استهداف ثلاث مسائل أساسيّة هي: النظام، والعدالة، والفلاح، وتُعتبر هذه هي الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة. ويمكن تحقيق كلّ هدف من هذه الأهداف في علاقة طوليّة وتكامليّة مع الآخر. فالحكومة، من خلال مراعاة الأولويّة بين هذه الأهداف الثلاثة وملاحظة علاقة التأثير والتأثّر والتكامل فيما بينها، تسعى للجمع بينها، فتوفّر بذلك الأرضيّة لعبور أفراد المجتمع من وضع مشوب بالمفاسد والانحرافات الفرديّة والاجتماعيّة نحو السموّ والرقيّ.

المنهج المعتمَد في تحليل بيانات هذا البحث هو منهج تحليل المحتوى. ويسعى الباحث من خلال هذا المنهج، وعبر استقراء الخطب والرسائل المدوّنة باسم الإمام علي عليه السلام، خصوصًا في كتاب نهج البلاغة، إلى أن يبيّن مدى الاهتمام بمفاهيم ثلاثة هي النظام والعدالة والفلاح في حكومة الإمام علي عليه السلام، وطبيعة العلاقة التفاعليّة والتأثير المتبادل فيما بينها.

والمفروضات التي تحدّد نوع العلاقات بين المفاهيم المذكورة في حكومة الإمام علي عليه السلام هي:

١- الإنسان في الرؤية الأنثروبولوجيّة للإمام علي عليه السلام ذو طبيعة مزدوجة حيوانيّة-إنسانيّة وشيطانيّة-إلهيّة، ويظهر في واقعه الموضوعيّ والسلوكي مترددًا بين الحيوانيّة والإنسانيّة.

٢- الإنسان في فكر الإمام علي عليه السلام يتمتّع، مقارنةً بسائر موجودات الكون، بمقام خلافة الله بالنظر إلى حقيقته المتعالية.

٣- يرى الإمام علي عليه السلام الإنسان صاحب حقٍّ بالنظر إلى وجود استعدادات كماليّة فطريّة فيه، ويتولّى الحكومة لإحقاق الحقّ.

٤- اعتبار الحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام يكمن في مدى تحقيقها للأهداف المرسومة لها. من هنا، يجب على الحكومة أن تمهّد للنموّ الروحيّ والأخلاقيّ، وتحقّق العدالة، وتوجّه المجتمع نحو الفضائل والخيرات، وفلاح الدنيا والآخرة، ليتمكّن أفراد المجتمع من سلوك مسار السموّ والكمال.

ويترتّب على هذا الادعاء النتائج التالية: ١- يُعتبر النظام والأمن في فكر الإمام علي عليه السلام من الاحتياجات الأوليّة والأساسيّة للحياة الإنسانيّة، ولا يمكن للحياة الاجتماعيّة أن تدوم وتستمرّ بدونهما. ٢- للنظام والأمن، فضلًا عن أشكالهما الصوريّة، مراتب باطنيّة. ٣- العدالة هي مسألة

الحكومة من أجل منح الحقوق بشكل عادل لمختلف الشرائح والفئات، وتستهدف الحكومة تحقيق العدالة للوصول إلى نظام وأمن مستقرّين، لتصبح هذه العدالة راسخةً في نفوس الأفراد والمؤسّسات الاجتماعيّة. وفي فكر الإمام، يوفّر هذان الأمران الأرضيّة لرقيّ الإنسان وفلاحه بوصفه الهدف الثالث. ٤- الفلاح هو الغاية المنشودة التي يستهدفها الأفراد والشرائح والحكومة للوصول إلى المُثُل والغايات والأماني. ٥- إنّ ما يضمن تحقيق الفلاح في إدارة الحكومة وقيادتها هو وجود واستقرار النظام والأمن والعدالة.

والنتيجة النهائيّة هي أنّ العدالة، من بين الأهداف الثلاثة في الحكومة العلويّة، ليست مجرّد أداة لتنظيم العلاقات الاجتماعيّة وتعديلها، بل هي سبيل لتحقيق كرامة الإنسان وفلاحه. وهذا التصوّر عن الحكومة يكشف أنّه لا قيمة ذاتيّة للحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام، إلّا بقدر ما تتمكّن من إقامة الحقّ وإيصال الناس إلى كمالهم عبر مراعاة النظام والأمن وتطبيق العدالة.

الكلمات المفتاحيّة

الإمام علي عليه السلام، الأهداف الاستراتيجيّة، الحكومة، النظام، العدالة، الفلاح.

المقدّمة

تُعتبر الحكومة في العصر الحديث أسمى مؤسسة سياسيّة، وهي التي تتولّى بقوة فائقة تنظيم مختلف قطاعات النظام السياسيّ. ومن واجبات مثل هذه المؤسسة أن تقوم، ضمن إقرارها للنظام والأمن، بإيصال المجتمع والنظام السياسيّ إلى أهدافهما، وأن تكون تجسيدًا وتجلّيًا لعقلانيّة المجتمع والنظام السياسيّ. وفي المنظور الفلسفيّ السياسيّ، تعني الحكومة منظومة إدارة المجتمع وتوجيهه نحو بلوغ أهدافه وتحقيق رقيّه. وفي الوقت نفسه، تتمتّع الدول في مختلف المجتمعات، وبما يتناسب مع الفلسفات السياسيّة السائدة فيها، بأهداف خاصّة بالإضافة إلى الأهداف الإنسانيّة المشتركة. إنّ الحياة الإنسانيّة للإنسان في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة تتمثّل في الحياة المانحة للكمال، وحياة تفعيل الاستعدادات الكماليّة للإنسان في إطار المعارف الوحيانيّة، وتبعًا لذلك، تعمد الحكومة إلى تحديد الأهداف التي حدّدتها وعرّفتها الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة من أجل رقيّ الإنسان.

والسؤال الذي تطرحه هذه المقالة هو: ما هي الأهداف الأساسيّة والاستراتيجيّة التي يراها الإمام علي عليه السلام، بوصفه حكيمًا إلهيًّا، لازمة وضروريّة للحكومة من أجل أن يتجاوز الإنسان مشاكل وعوائق كمالاته الإنسانيّة ويصل إلى الرقيّ والسموّ، والتي لا يبلغ الإنسان بدونها هذا الرقيّ؟ والفرضيّة المطروحة هي أنّه على أساس الرؤية الأنثروبولوجيّة للإمام علي عليه السلام، وفي إطار منهج تحليل المحتوى، تمّ في فكر الإمام استهداف ثلاث مسائل أساسيّة للحكومة، هي: النظام، والعدالة، والفلاح. وفي إطار هذا الاستهداف، يمكن تحقيق كلّ واحدة من هذه المسائل في علاقة طوليّة وتكامليّة مع الأخرى، وهي توفّر بطريقة تجميعيّة الأرضيّة لعبور أفراد المجتمع من وضع مشوب بالمفاسد والانحرافات الفرديّة والاجتماعيّة نحو السموّ والرقيّ. ومن النتائج المترتّبة على هذه الفرضيّة أوّلًا: أنّ

النظام والأمن يُعتبران من الاحتياجات الأوليّة للحياة الإنسانيّة، بحيث لا يمكن للحياة الجماعيّة للإنسان أن تدوم أو تستمرّ بدونهما. وثانيًا: أنّ للنظام والأمن، فضلًا عن أشكالهما الصوريّة، مراتب باطنيّة. وثالثًا: أنّ العدالة، بغية منح الحقوق بشكل عادل لمختلف الشرائح والفئات، هي مسألة الحكومة. وفي هذه الحالة، تستهدفها الحكومة من أجل الوصول إلى نظام وأمن مستقرّين، لتصبح هذه العدالة راسخةً في نفوس الأفراد والمؤسّسات الاجتماعيّة، وفي الوقت نفسه يوفّر كلاهما الأرضيّة لرقيّ الإنسان وفلاحه بوصفه الهدف الثالث. ورابعًا: أنّ الفلاح هو الغاية المنشودة التي يستهدفها الأفراد والحكومة للوصول إلى المُثُل والغايات والأماني، لكنّ ما يضمنه ويحقّقه هو العلاقة التفاعليّة والتكامليّة بين النظام والأمن والعدالة.

١. المفاهيم والإطار النظريّ

الحكومة: لفظ «الحكومة» هو ترجمة لكلمة «government» وهي جهاز سياسي يتكوّن من عدّة وزراء يُسيّرون شؤون البلاد ومرافقتها في شتّى المجالات تحت رئيس الوزراء. وبما يتناسب مع هذا المعنى في الأدبيّات السياسيّة، فإنّه يعني منظومة إرساء حالة تحتاج إليها المجتمعات لإقامة النظام والتنظيم وتحقيق أهدافها (ابن خلدون، ١٣٦٢ش، ج١، ص ٥٨٠). وقد أظهر هذا اللفظ نماذج مختلفة في عصور شتّى، وإن كان قد غلب عليه الطابع القانونيّ في العصر الحديث، واقترن استعماله بعناصر مثل الإقليم والسكّان والحكومة. كما أنّه استُعمل من الناحية المفهوميّة منذ الماضي وحتى الآن في العلوم السياسيّة بمعنيين متمايزين ولكن مترابطين. ففي الماضي، كانت الحكومة بمعناها الكلاسيكيّ مرادفة للحكّام وأصحاب السلطة، وكانت تُطلق على مجموعة معيّنة من الأفراد والحكّام الذين يمارسون السلطة بأهداف خاصّة لإقرار النظام والأمن. وهذا هو المعنى

الكلاسيكيّ؛ بمعنى أنّ الحكومة كانت كانت تساوي شخص الحاكم، وتُعدّ أداةً لممارسة السلطة وحفظ النظام. ولهذا، كانت الحكومة في النصوص القديمة تُفهم من خلال سيادة الأشخاص. وبهذا المعنى، تكون الحكومة مرادفة للحكّام والذين كانوا يضعون القانون ويعلنونه وينفّذونه بشكل هادف.

أمّا اليوم، فتُطلق الحكومة -باعتبارها مرادفةً للمؤسّسات السياديّة- على مجموعةٍ خاصّةٍ من المؤسّسات العليا أو المؤسّسة الأسمى القادرة على تنظيم المجتمع وإيصاله إلى أهدافه. وفي هذه الحالة، تكتسب الحكومة هيكلًا قانونيًّا-مؤسسيًّا وتكون بمعنى المؤسسة والهيئة الحاكمة (السلطة التشريعيّة، والقضائيّة، والتنفيذيّة). وهي هيئة حاكمة تتألّف من القوى والمؤسسات الحاكمة المنظّمة التي تمارس السلطة في إقليم معيّن (هيوود، ١٣٨٣ش، ص ٩٠) بهدف إقرار النظام والقانون وتولّي حماية النظام (آشورى، ١٣٧٣ش، ص ١٦٣). وفي هذا النوع من التصوّر، تُعتبر الحكومة أسمى مؤسسة سياسيّة تتولّى بقوة فائقة تنظيم مختلف قطاعات النظام السياسيّ بغية إقرار النظام والأمن، وإيصال المجتمع والنظام السياسيّ إلى أهدافهما، ولتكون تجسيدًا وتجلّيًا لعقلانيّة المجتمع والنظام السياسيّ. إنّ مثل هذا الفهم موجودٌ في كافّة المجتمعات السياسيّة، وقد واصلت جميع المجتمعات والأنظمة السياسيّة حياتها في ظلّه، وتابعت أيّ نوعٍ من أنواع النموّ والتنمية والرقيّ مستندةً إليه.

وفي المنظور الفلسفيّ السياسيّ، لا تُعتبر الحكومة مجرّد مؤسسة للسلطة، بل هي، بمنظور غائيّ، مؤسسة ومنظومة لإدارة المجتمع وقيادته وتوجيهه نحو أهداف معيّنة. أهداف تسعى الفلسفات السياسيّة إلى تحقيقها من أجل الحياة المدنيّة، من قبيل إقرار النظام والأمن، والحرّيّة، والعدالة، والسعادة؛ أي أنّ الحكومة تُعتبر مؤسسة تحقيق العدالة والحرّيّة والنظام والسعادة. ولطالما كان هذا المعنى للحكومة محطّ اهتمام الفلاسفة القدامى مثل أفلاطون وأرسطو وصولًا إلى

فلاسفة الإسلام. بناءً على ذلك، فإنّ الحكومة بمعناها الفلسفيّ السياسيّ العامّ هي منظومة إدارة المجتمع وقيادته وتوجيهه نحو الأهداف التي تقتضيها فلسفات الحياة والفلسفات السياسيّة للمجتمعات. وفي هذا التصوّر، تكون نظريّة الحكومة هي نظريّة الإدارة المدنيّة ومنظومة البُنى الفاعلة لتقديم وظائف مفيدة ومؤثّرة في تمكين أفراد المجتمع ووصولهم إلى مراتب الأهداف السامية ودرجات كمال الحياة المدنيّة. وفي هذا المعنى المقصود، يتمثّل الدّور الأساسيّ للحكومة في القيادة الاستراتيجيّة والمركزيّة والدّاعمة، وفي دور رسم السّياسات وإزالة العوائق أمام بلوغ أهداف المجتمع، ورسم السياسات الكبرى، وهندسة المجتمع. وهي أهداف لا ينهض بأعبائها سواها. وبعبارة أخرى، فإنّ الحكومة هي مهندس الحياة المدنيّة والجهة القائمة على تنظيم العلاقات الاجتماعيّة على أساس القِيَم الإنسانيّة.

إنّ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، نظرًا لغايتها، تستهدف للحكومة تحقيق الحقّ، وإقامة العدل، ونشر الفضائل في المجتمع، وإيصال أفراد المجتمع إلى السعادة. وتحقّق الحكومة هذه الأهداف من خلال النظم الثقافيّة والسياسيّة-الاجتماعيّة، وإدارة الإمكانات وتنظيمها، ومنع الظلم والفساد.

الحكومة في تصوّر الإمام علي عليه السلام: في هذه المقالة، يُعرف الإمام علي عليه السلام بأنّه فيلسوف ومفكّر متأثّر بالحكمة الإلهيّة في المعارف والحكمتين؛ النظرية والعملية. فالإمام يذهب في الحكمة النظرية إلى القول بـ «الإنسان المتعالي»، ويتّصف في الحكمة العملية بـ «الكمالات النفسانيّة» في علم النفس، وبـ «الفضائل المدنيّة» في سياسة المدن. وقد أمضى الإمام في حكمته العمليّة، فضلًا عن تمتّعه بالفضائل المدنيّة، فترة من حياته في منصب الإمامة والقيادة الحكيمة والقيادة القائمة على الحقّ والعدل. وقد أراد الإمام، استنادًا إلى معرفته الإلهيّة بالكون والإنسان ومقامه الوجوديّ، حكومة يجب من خلالها أن تُراعى حقوق أفراد المجتمع في كلّ شريحة وفئة بالعدل، وأن يتمتّع الأفراد بالكرامة الإنسانيّة ليتمكّنوا من سلوك

سبيل الفلاح. وهذا الفهم للحكومة جليّ في خطب الإمام ورسائله إلى مدراء حكومته وولاته.

الأسس النظريّة للحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام: في هذا البحث، تلعب أنثروبولوجيا الإمام علي عليه السلام، بوصفها أسس تحديد الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة في فكره، دورًا خاصًّا وأساسيًّا في ماهيّة الحكومة وحقيقتها، وتترتّب عليها نتائج مهمّة. ويمكن توصيف هذه الأنثروبولوجيا وتحليلها في إطار القضايا الثلاث التالية:

القضيّة الأولى: الإنسان كائن ذو بُعدَين: إنّ أسئلة مثل: ما هو الإنسان؟ وما هي طبيعته وماهيّته؟ وإلى أين يذهب؟ وأيّ مستقبل له؟ وأيّ مستقبل يمكن أن يكون له؟ وهل يمتلك فطرة طيّبة أم هو شرير الفطرة؟ هي من الأسئلة التي تكون الإجابة عنها من منظور الإمام علي حاسمة جدًّا في نظريّته للحكومة.

في الرؤية الأنثروبولوجيّة للإمام علي عليه السلام، الإنسان ذو طبيعة مزدوجة ماديّة-معنويّة، ويظهر في واقعه الموضوعيّ والسلوكي متأرجحًا بين الحيوانيّة والإنسانيّة. ففي البعد الماديّ والحيوانيّ، له غرائز وميول شهوانيّة ونفعيّة وطمع، وفي البعد المعنويّ له طبع يطلب العدل والحقّ والحرّيّة والأنس والألفة. إنّ وجود هذين البعدين المختلفين والمتخالفين لكلّ فرد إنسانيّ يوفّر طاقة إنسانيّة وإلهيّة ما دام هناك توازن بينهما، ولكن إذا غلبت الأبعاد الماديّة والحيوانيّة والشيطانيّة على فكر الأفراد وعملهم وسلوكهم، فإنّ الفرد الإنسانيّ سيتعرّض للضرر، كما سيلحق الضرر بالمجتمع والحكومة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠).

ولهذا، يجب على الحكومة أن تمتلك بناء يكبح جماح غرائز الإنسان المنفلتة ويُنمّي الفضائل والكرامة الإنسانيّة، حتى تكتسب الحكومة بهذا الاعتبار طبيعة أخلاقيّة-تربويّة.

القضيّة الثانية: الإنسان في مقام خلافة الله: في فكر الإمام علي عليه السلام، يتمتّع

الإنسان، من بين سائر موجودات الكون، بمقام خلافة الله وطاقتها، بالنظر إلى حقيقته المتعالية. إنّ كائنًا كهذا، وبالنظر إلى ماهيّته المزدوجة، واحتوائه على الطاقات الحيوانيّة/الماديّة وصولًا إلى الشيطانيّة، وكذلك الطاقات الكماليّة والإلهيّة وصولًا إلى مرتبة خليفة الله، تقتضي ضرورةَ تنمية أبعاده الإلهيّة؛ لكي يرتقي، بعد تجاوزه البعد الماديّ والحيوانيّ، إلى مرتبة الإنسانيّة ثم إلى مراتب التخلّق بالصفات الإلهيّة ونيل مقام الخلافة الإلهيّة. وهذه التنمية ممكنة بطريقين: أحدهما البصيرة التوحيديّة (الإيمان)، والآخر العمل التوحيديّ (التقوى والاجتناب عن المحرّمات والإقبال على الواجبات والفضائل والخيرات) الذي هو شرط كمال الإيمان. وفي فكر الإمام، تُعتبر البصيرة التوحيديّة والإيمان أهمّ ركن وجوديّ للإنسان، ولها دور خاصّ في ارتقائه الوجوديّ والكماليّ (نهج البلاغة، الخطبة ١١٠).

ومن وجهة نظر الإمام علي عليه السلام، ليست المعرفة أساس الدين وقاعدة الإيمان فحسب، بل إنّ أهمّ هدف لبعثة الأنبياء هو إزالة حجاب الجهل وتنمية قوّة العقل وتقوية الإيمان في ظلّ المعرفة الإلهيّة (نهج البلاغة، الخطبة ١؛ ابن أبي الحديد، ١٣٨٥هـ، ج١٨، ص ١٨٧).

القضيّة الثالثة: الإنسان صاحب حقّ: في الجهاز الفلسفيّ للفلاسفة المسلمين، يصبح وجود كلّ استعداد طبيعيّ في الإنسان أساسًا لحقّ طبيعيّ (مطهرى، ١٣٧٤ش، ص ١٨٦). وفي هذا الجهاز، إذا اعتبرنا الحقّ «أهليّة» لامتلاك قدرات طبيعيّة ومكتسبة/تعاقديّة، فإنّ العدالة في نطاق الفرد والمجتمع هي «تحقيق» هذه الأهليّات (احمدى، ١٣٩١ش، ص ٣٦)، سواءً أكانت هذه الجدارة فطريّةً وسابقةً على الاجتماع، أم كانت مكتسبةً ولاحقةً للاجتماع؛ أي إنّ العدالة بمعنى «إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه» تكتسب ضرورتها في كلّ مكانٍ يوجد فيه حقٌّ، وإلّا فلا موضوعيّة لها (اخوان كاظمى، ١٣٨٦ش، ص ٤٥). وفي هذه الحالة، فإنّ

شبكة السلطة في حكومة الفلاسفة الإسلاميّين هي شبكةٌ تعترف رسميًّا بمثل هذه الحقوق، وتمهّد الأرضيّات لتحقيقها على أساس العدالة. ويرى الإمام علي عليه السلام أنّ إقامة الحقّ ودفع الباطل هي الوظيفة الأساسيّة والأهمّ لديه (نهج البلاغة، الخطبة ٣٣)، وأنّه يتولّى زمام الحكم من أجل إحقاق الحقّ.

وفي ظلّ هذا الواجب، تنتظم سائر الواجبات، وتتهيّأ الأرضيّة للسير نحو الأهداف المتعالية في حكومة الحقّ، ويتحقّق الأمن اللازم، ويجد التديّن والحياة المؤمنة معنًى حقيقيًّا. ولهذا يقول الإمام في رسالته إلى مالك الأشتر: «وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعيّة» (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣). فالإمام بعبارة «أوسطها في الحقّ» يدعو الحاكم إلى الواقعيّة ومراعاة الأمانات الموجودة في المجتمع، ويقول: «راعِ في الانحياز للحقّ ما هو أقرب إلى الحقّ قدر الإمكان». ثمّ يؤكّد الإمام بعبارة «أعمّها في العدل» على مراعاة العدالة والشموليّة في تأمين مصالح الجميع (نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٦)، أي عليك بمراعاة كافّة أبعاد الأمور؛ كما يؤكّد من خلال عبارة «أَجْمَعَهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ» على أنّ رضا عامّة الناس يجب أن يكون هو الأساس (فاضل لنكراني، ١٣٦٨ش، صص١١٠-١١١).

٢. الحكومة ودورها في القيادة الاستراتيجيّة للمجتمع: الانتقال من الوضع الراهن إلى الوضع المنشود (الفلاح)

إنّ الإمامة والقيادة الحكيمة في أيّ مجتمعٍ تهدف إلى عبور المجتمع من المشاكل والعقبات الأساسيّة للتنمية في مختلف الأبعاد، لا سيّما الأبعاد الثقافيّة، كما تهدف إلى قيادة المجتمع وهدايته نحو الفضائل والكمالات. وفي فكر الإمام علي عليه السلام، فإنّ الهمّ الشاغل لإمام المجتمع هو أن يتمكّن جميع الأفراد الذين يمتلكون قابليّة بلوغ الكمالات والفضائل، من الانتفاع بقيادة الرئاسة الفاضلة

للمجتمع في مسار الاتّصاف بالفضائل والمكارم. في هذه الحالة، يجب أن يكون إمام المجتمع وحاكمه ووليّ أمره شخصًا يتمتّع بجميع الامتيازات الكماليّة البشريّة، ويستطيع أن يصبح الركن الأساسيّ للمجتمع الفاضل (طوسى، ١٣٦٩ش، ص ٢٥٣). ومثل هذا الإنسان يُعبّر عنه في القرآن بـ«الإمام» (مطهّرى، ١٣٩١ش، ص ٣٤).

يشبّه الإمام علي عليه السلام إمامة المجتمع بالخيط الناظم لحبّات المسبحة، إذ لا يمكن الانتفاع بالحبّات بدونه. في هذه الرؤية، إنّ الهمّ الأساسيّ للإمام تجاه «أفراد المجتمع» هو تكامل النفوس وتنمية الاستعدادات الكماليّة للأفراد (في الأبعاد الثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة)، وصولًا إلى الغاية والهدف الذي يراه الإمام للنفس الإنسانيّة. والإمام، إلى جانب همّه تجاه الأفراد، فإنّ همّه تجاه «المجتمع ومؤسساته» يتمثّل في تحديد جميع توجّهات المجتمع وأهدافه، ورسم السياسات الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة، بما يخدم بلوغ ذلك الهدف وتلك الغاية.

٣. الأهداف الاستراتيجيّة للحكومة

في فكر الإمام علي عليه السلام، ينبغي للحكومة أن تتبنّى ثلاثة أنواع من الأهداف الأساسيّة والاستراتيجيّة لكي يبلغ المجتمع وأفراده مراتبَ الكمال. وهي أهداف جوهريّة، تحدّد أساس الحياة الاجتماعيّة وتضمنه، وفي الوقت نفسه، تكفل تحقيق العلّة الغائيّة للإنسان في حياته الإنسانيّة. وفي هذه الأهداف الاستراتيجيّة الثلاثة، يُعدّ النظام والعدالة مجسّدين للحياة الاجتماعيّة وضامنَين لها، بينما يُعدّ الفلاح محقّقًا لغاية الإنسان في الحياة الدنيويّة والأخرويّة. أمّا الأهداف الأخرى التي يمكن استنباطها من كلام الإمام علي عليه السلام وعباراته، فإنّها تندرج تحت هذه الأهداف الثلاثة المذكورة.

٣-١. النظام والأمن

يرى ويل ديورانت أنّ ظهور الحضارة لا يكون ممكنًا إلّا حين تنتهي الفوضى والخوف وانعدام الأمن. فمن وجهة نظره، لا ينشط الفضول والحاجة إلى الإبداع والاختراع إلّا عند زوال الخوف؛ حيث يستسلم الإنسان لغريزته التي تقوده طبيعيًّا نحو طريق كسب العلم والمعرفة وتهيئة وسائل تحسين الحياة (دورانت، ١٣٦٧ش، ج١، ص ٣). في فكر الإمام علي عليه السلام، على الرغم من أنّ الإنسان يتمتّع بمكانة خلافة الله، إلّا أنّه بالنظر إلى نقاط الضعف والنقائص والعوائق التي تخلقها طبيعة حبّ المنفعة والأنانيّة لدى الأفراد في المجتمع والتفاعلات المدنيّة البنّاءة، فإنّه لا مناص للحكومة، بوصفها مُنظِّمًا ومُشرِفًا وهاديًا وقائدًا، من أن تبادر إلى إقرار النظام والأمن في مختلف مستويات المجتمع. إنّ مثل هذه الأدوار للحكومة تحول دون نشوء الفوضى والظلم وانعدام الأمن في المجتمع، بل وتهيّئ الأرضيّة لإقامة الحقّ والعدل وترسيخ النظام والأمن في النفوس.

وفي الفكر المرتكز على العدالة لدى الإمام، فإنّ وجودَ فضاء النظام والأمن في البيئة الخارجيّة وفي التفاعلات الاجتماعيّة بين الناس، ووجودَ فضاء الطمأنينة والأمن في داخل نفوس أفراد المجتمع، هو الفضاء الوحيد الذي يمكن من خلاله تحقيق العدالة وتأمين الحقوق بصورة مضمونة ومستمرّة (مدبّر چهاربرج؛ مسلمی وعشایری، ١٤٠٤ش، ص ٥٤). لقد تطرّق الإمام علي عليه السلام في رسالة وجّهها إلى أهل الأمصار بشأن واقعة صفّين، أوّلًا إلى الجوانب المشتركة بينه وبين أهل الشام، ثمّ بيّن أنّ السبيل الوحيد لإحقاق الحقّ والعدل هو الابتعاد عن النزاع والصراع (نهج البلاغة، الرسالة ٥٨). وقد أورد ابن أبي الحديد في شرحه لهذه الرسالة: «قال أمير المؤمنين: قلنا لهم تعالوا فلنطفئ هذه النائرة الآن يوضع الحرب ... فأبوا إلا المكابرة والمغالبة والحرب» (ابن أبي الحديد، ١٣٨٥هـ، ج٧، ص ١٤٢). في فكر الإمام علي عليه السلام الإنسانيّ والاجتماعيّ، فإنّ النزاع والصراع يوتّران الأجواء السياسيّة لإحقاق الحقوق المدنيّة، ويُخلّان بالأمن في أبعاده المختلفة (نهج البلاغة،

الرسالتان ٥، ص ٥٣؛ احمدی، ١٣٩١ش، ص ٣٥).

وبناءً على ذلك، لا يقتصر النظام والأمن في فكر الإمام علي عليه السلام على الأمن المادّيّ والجسديّ فحسب؛ بل يشملان كذلك المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، بل يُعدّان شرطًا لازدهار المواهب الإنسانيّة والحياة الاجتماعيّة السليمة، إذ إنّ المجتمع من دون الأمن يصاب بالاضطراب وانعدام الثقة والانهيار الأخلاقيّ. يقول الإمام عليه السلام: «نظم الأمور ودفع الفتن من أهمّ واجبات الحاكم» (نهج البلاغة، الخطبة ١٦٧). وفي عهده لمالك الأشتر (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣)، يؤكّد الإمام أنّ على الوالي أن يوطّد الأمن بحزم حتى يعيش الناس في طمأنينة. في فكر الإمام علي عليه السلام، جاء القادة الإلهيّون ليساعدوا الإنسان حتى يصل الأفراد إلى الأمن الحقيقيّ؛ أي الأمن الذي يكون خارجيًّا وظاهريًّا نابعًا من النظام وسيادة القانون، وفي الوقت نفسه داخليًّا وروحيًّا نابعًا من الإيمان والعمل الصالح والثبات الفكريّ والعقائديّ (على نقى و رهدار، ١٤٠٣ش).

٣-٢. العدالة

العدالة من المفاهيم التي تُعتبر قيمة في الإسلام، وفي فكر الإمام علي عليه السلام تتمتّع بقيمة استثنائيّة وضرورة خاصّة. ولهذا، لم يقتنع الإمام في فترة حكمه بمجرّد تطبيق العدالة، بل إنّه، بتعبير مرتضى مطهّري، قد أعلى من قيمة العدالة (مطهّرى، ١٣٧٩ش، ص ١١٠)؛ أي أنّ الإمام عليًّا عليه السلام اعتبرها على نحو خاصّ قيمة مدنيّة وسعى جاهدًا لصيانتها. العدالة في المجتمع تعني مراعاة حقوق الآخرين من قِبل الأفراد تجاه بعضهم البعض، ومن قِبل الأفراد تجاه الحكومة، ومن الحكومة تجاه الشعب، وبمعنى عدم التعدّي على حدودهم وحقوقهم. وهذا الأمر يجعل العدالة داخل منظومة سياسيّة اجتماعيّة، من خلال مراعاة الحقوق المذكورة، ليست مجرّد مفهوم، بل إطارًا ونموذجًا إداريًّا ومنظوميًّا وعمليّة لوضع الأمور

المدنيّة في مواضعها وإقرارها. مثلما أنّ الإمام عليًّا عليه السلام يعتبر العدالة في نظامه التدبيريّ وحكومته العادلة عمليّة، ويقول: «العدل يضع الأمور مواضعها...» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧)، أي أن تُؤخذ الاستحقاقات الطبيعيّة والواقعيّةبعين الاعتبار في المجتمع والحكومة والنظام السياسيّ، وأن يُستفاد من الأفراد في المجتمع وفقًا لما يستحقّونه بحسب عملهم ومواهبهم.

في هذه الحالة، تجعل العدالة التيّارات والظواهر تسير في مجراها الطبيعيّ (مطهّرى، ١٣٧٩ش، ص ١١١). وحينئذ، فإنّ مثل هذه العدالة بمثل هذه الوظيفة تصبح، بتعبير الإمام علي عليه السلام، مدبّرًا وسائسًا عامًّا وشاملًا: «العدل سائس عامّ» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧)، بحيث تشمل جميع قطاعات المجتمع وتعود بالنفع على الجميع، ويلقى ترحيبًا من الجميع. إنّ مثل هذا الفكر عن العدالة يحقّق من جهةٍ رضا الناس، ومن جهةٍ أخرى يرسّخ مشروعيّة إمامة المجتمع وقيادته؛ بحيث إنّه، بتعبير مرتضى مطهّرى، يُوجد توازنًا في المجتمع يمنح جسد المجتمع الصحّة، وروحه الطمأنينة، في حين أنّ الظلم والجور والتمييز لا يقدر حتى على إرضاء روح الظالم نفسه (مطهّرى، ١٣٧٩ش، ص ١١٣).

لقد أكّد الإمام علي عليه السلام مرارًا وتكرارًا أنّ قبوله بالحكم لم يكن إلّا لإقامة الحقّ ومنع الباطل. وجملته المشهورة: «أما والله! لَنَعْلُكُم هذه أحبُّ إليَّ من إمرتكم، إلّا أن أقيم حقًّا، أو أدفع باطلًا» (نهج البلاغة، الخطبة ٣٣)، تعني أنّ قيمة الحكم لا تتجلّى إلّا في خدمة العدالة والحقّ. فالسلطة السياسيّة عند الإمام إذا انحرفت عن مسار العدالة، فإنّها تصبح أقلّ قيمة من نعل بالية.

يتبيّن من النظرة الأنثروبولوجيّة للإمام علي عليه السلام أنّ العدالة ضروريّة لحقوق الناس الماديّة والمعنويّة، وتشمل جميع الشرائح والفئات المختلفة. ففي فكره، لا يصل المجتمع والحكومة الإسلاميّان إلى الحياة الإنسانيّة والأهداف السامية إلّا إذا اعتُبر الجميع، حكّامًا ومحكومين، أغنياءً وضعفاء، سواسية أمام القانون، واعتُبر

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

جميع الناس متساوين من حيث الحقوق الإنسانيّة والطبيعيّة. وعلى هذا الأساس، لا فرق بين إمام المسلمين وفرد عاديّ أو شخص من أهل الكتاب وفي ذمّة الحكومة الإسلاميّة. وأجمل تجلٍّ للمساواة أمام القانون هي الحادثة التي وقعت في زمن حكومة الإمام عليّ عليه السلام، حين سُرقت درع الإمام، فوجدها عند رجلٍ نصرانيّ، فأحضره إلى شريح القاضي ليقيم الدعوى عليه. فقال شريح للإمام: «يا أمير المؤمنين، هل من بيّنة؟- قال: لا، فقضى بها للنّصرانيّ، فمشى هنيّة ثمّ أقبل فقال: أمّا أنا فأشهد أنّ هذه أحكام النّبيّين، أمير المؤمنين يمشي بى الى قاضيه.! وقاضيه يقضي عليه.!.» (الثقفيّ الكوفيّ الأصفهانيّ، ١٣٩٥هـ، ج١، ص ١٢٤).

يعتبر الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦) أنّ فلسفة الحكومة والحاكم وحكمتهما هي مراعاة العدالة، ويرى أنّها سبب لعزّة الإسلام والمسلمين ورفعتهم، وحياتهم العزيزة الكريمة.

في فكر الإمام علي عليه السلام، ليس النظام والأمن مجرّد أدوات حكومية، بل هما قيمتان استراتيجيّتان وإلهيّتان. فالأمن السياسيّ يتحقّق بعدالة الحكّام، والأمن الاقتصاديّ بعدالة الضرائب، والأمن القضائيّ باستقلال القاضي، والأمن العسكريّ باستعداد القوّات. هذه النظرة تُلزم الحكومة بأن تكون في الوقت نفسه مُقيمة للعدالة وحافظة لها، وضامنة للأمن، حتى يتمكّن المجتمع من السير في طريق النموّ الروحيّ والماديّ.

إنّ العدالة في علم الحكومة عند الإمام علي عليه السلام ليست مجرّد مبدأ سياسيّ، بل هي شرط أساسيّ لفلاح الفرد والمجتمع؛ لأنّ العدالة هي الضامن لحفظ الحقوق، والمساواة الاجتماعيّة، وهداية البشر نحو الكمال والقرب الإلهيّ. ومن هنا، فإنّ العدالة في فكر الإمام علي هي «الفلاح والكرامة، وأسمى الفضائل، وأفضل الخصال، وأعظم موهبة إلهيّة» (خوانسارى، ١٣٦٦ش، ج٢، ص ٣٠)، و«تسبّب الأنس والألفة بين الناس وزيادة البركات» (خوانسارى، ١٣٦٦ش، ج٦،

ص ١١٦).

بناءً على ذلك، فإنّ للعدالة ضرورة متعدّدة الأوجه:

فالعدالة من الناحية السياسيّة شرط لشرعيّة الحكومة وبقائه، ومن الناحية الاجتماعيّة تتكفّل بضمان المساواة ورفع التمييز، ومن الناحية الأخلاقيّة والفلسفيّة تمهّد السبيل لبلوغ الكمال والفلاح الفرديّ والجماعيّ. ولهذا السبب، ليست العدالة في فكر الإمام علي عليه السلام خيارًا، بل هي ضرورة جوهريّة لتحقيق مجتمع إلهيّ وسعيد.

٣-٣. الفلاح

في الفكر الإسلاميّ، ليست السعادة مطلب المدارس الإلهيّة فحسب، بل هي ضالّة جميع البشر، وكلّ إنسان يبحث عنها في شيء ما، كما أنّ كلّ إنسان ينفر من الشقاوة والتعاسة. يرى الفارابيّ أنّ السعادة هي أن تبلغ النفس الإنسانيّة من الكمال الوجوديّ حدًّا لا تحتاج في قوامها إلى المادّة، وهذا هو الخير الأفضل (الفارابيّ، ١٩٩٥م، ص ١٠١). في هذا الفكر، أمنيّة كلّ إنسان هي التخلّص من العناء والبلاء، والطهارة من السوء والرجس، والنقاء من الكدر والدناءة، والنجاة من العذاب والجحيم والعقاب الأليم، والوصول إلى الشرف الحقيقيّ، والابتهاج العقليّ، والسلامة والسعادة (الشيرازيّ، ١٩٨١م، ج٩، ص ١٣١). إنّ الهدف الأساسيّ لبعثة الأنبياء الإلهيّين هو أن يُنجّوا الإنسان من الهلاك والشقاوة الأبديّة ويوصلوه إلى السعادة الحقيقيّة (خمينى، ١٣٩١ش، ص ٣٥).

في هذه الحالة، تكون سعادة أفراد المجتمع وفلاحهم هي الغاية المنشودة التي يهدف الوصول إليها في الرؤية الفلسفيّة السياسيّة الإسلاميّة. لا ترى هذه النظرة الحكومة مجرّد مؤسسة للنظام الاجتماعيّ، بل تعتبرها أداة لتحقيق غاية الإنسان. يجب على الحكومة أن تمهّد الأرضيّة للنموّ الروحيّ والأخلاقيّ، وأن تكون محقّقة

للعدالة، وموجّهة للمجتمع نحو الفضائل والخيرات والسعادات، حتى يتمكّن أفراد المجتمع من سلوك سبيل السموّ والرقيّ. في فكر الإمام علي عليه السلام، يُعدّ الفلاح أمرًا منشودًا في الحياة الدنيويّة والأخرويّة معًا، ويتوقّف على الأمور التالية:

الدنيا الموجّهة نحو الآخرة: في فكر الإمام علي عليه السلام، تُكمّل الدنيا والآخرة إحداهما الأخرى، وبما أنّ الدنيا تسبق زمنيًّا، فإنّها لا تكون مكمّلة للآخرة إلّا إذا كانت الشؤون الدنيويّة متوجّهةً نحو الآخرة. ويرى الإمام علي عليه السلام الدنيا «دارًا طيّبةً»، ولكن فقط لمن يتّخذها وسيلةً للفلاح وبلوغ الآخرة (نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٣).

أمّا الذين يعتبرون الدنيا هي الهدف النهائيّ وتكون غايتهم في حياتهم هي الشهوات والملذّات الدنيويّة، فإنّهم يُحرمون من الفلاح. بناءً على ذلك، لا ينبغي للبشر أن يقرنوا حياتهم كلّها بهذه الملذّات الدنيويّة ويعتبروها خالدة.

- العدالة بوصفها سبيلًا للفلاح: العدالة في نظريّة حكومة الإمام علي عليه السلام ليست مجرّد مبدأ سياسيّ أو اجتماعيّ أو ثقافيّ، بل هي عمليّة لفلاح البشر. فالعدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والقضائيّة تُبعد الإنسان عن الظلم والفساد، وتوصله إلى الكمال الأخلاقيّ والروحيّ.
- الفلاح الفرديّ والجماعيّ: في كلام الإمام علي عليه السلام، للفلاح بعدٌ فرديّ (تزكية النفس، واجتناب الغفلة والشهوة)، وبعدٌ اجتماعيّ (إيجاد مجتمع عادل وسليم). ويجب على الحكومة أن تهيّئ الأرضيّة لنموّ كلا البعدين. في هذه الحالة، ليس الفلاح مجرّد أمر فرديّ، بل إنّ سعادة البشر، في رأيه، رهنٌ ببناء مجتمع عادل وأخلاقيّ.
- الفلاح بوصفه غاية الحكم: خلافًا للنظرات السياسيّة البحتة، فإنّ الإمام عليًّا عليه السلام يريد الحكومة لا من أجل السلطة، بل لهداية البشر نحو السعادة والفلاح. وقد أكّد مرارًا وتكرارًا أنّ الحكومة ليست لها قيمة ذاتيّة

عنده، إلّا أن تتمكّن من إقامة الحقّ وإيصال الناس إلى الكمال. في البعد الاجتماعيّ، يعني الفلاح في فكر الإمام علي عليه السلام تحقيق العدالة، ومراعاة حقوق الناس، وإيجاد مجتمع سليم، وتحقيق ما يضمن سلامة المجتمع، مثل العقلانيّة وطلب العلم. ففي فكر الإمام، العقل هو أسمى ثروة ونعمة وفضيلة للإنسان، وكمال الإنسان وقيمته الوجوديّة تتوقّف على مدى حظّه من العقل والعقلانيّة (خوانسارى، ١٣٦٦ش، ج٢، ص ٣٧٠ وج١، ص ٦١). في هذه الحالة، من الضروريّ أن يبتعد أفراد المجتمع عن التعصّبات الجاهليّة ويُقبلوا على العقل والفكر، كما أنّ للعلم والمعرفة دورًا بارزًا في إيمان أفراد المجتمع ووعيهم ومعرفتهم وعقلانيّتهم وهدايتهم وسموّهم (خوانسارى، ١٣٦٦ش، ج١، صص ٤٥ و ١٨٢).

النتيجة هي أنّ هذه الأهداف الاستراتيجيّة الثلاثة في حكومة الإمام علي تربطها علاقة طوليّة وتكامليّة. في هذه الرؤية، ليست الحكومة في حقيقتها مجرّد مؤسسة اجتماعيّة أو سياسيّة، بل هي مؤسسة أخلاقيّة متمحورة حول الإنسان (المسؤول، ذي الحقّ، وطالب السموّ والرقيّ)، وسياسيّة اجتماعيّة لتحقيق الكمالات الإنسانيّة وسعادة الدارَين، وتلبّي الاحتياجات الوجوديّة للإنسان (المتمثّلة في الأمن والعدالة والفلاح).

هذه الأهداف الثلاثة، وفقًا للنموذج التالي، تقع في علاقات طوليّة وتكامليّة:



١. النظام والأمن، بوصفهما حاجة أوليّة، يهيّئان الأرضيّة للحياة الاجتماعيّة. فالحكومة مكلّفة بتوفير ظروف الحياة الاجتماعيّة من خلال توفير النظام والأمن. وهذه الحاجة الأوليّة للإنسان من أجل البقاء والطمأنينة وإقامة العدل

والإقبال على الفضائل والفلاح هي ضرورة، ويجب أن تؤدّي دورها في اتّخاذ القرارات، ووضع السياسات، وتنفيذ القوانين، وفي الممارسات السياسيّة، والتشريعات، والإجراءات التنفيذيّة، والنتائج الاجتماعيّة.

٢. العدالة تضفي على النظام طابعًا أخلاقيًّا، وترتقي به من المستوى الشكليّ إلى المستوى الروحيّ، وتمهّد السبيل للفلاح. لا يقتصر دور العدالة على توزيع السلطة والموارد فحسب، بل يسهم في ترسيخ النظام والأمن في النفوس. فالعدالة تمهّد السبيل للسموّ الأخلاقيّ والاجتماعيّ، وتقع في مستوى الوظائف الأكثر عمقًا للدولة.

٣. الفلاح، بوصفه الغاية النهائيّة، ينبع من صميم العدالة والنظام، ويسوق الإنسان نحو الكمال. ولهذا، فإنّ الغاية النهائيّة لحكومة الإمام علي عليه السلام هي هداية الإنسان نحو الكمال والسعادة الأخرويّة. وهذا الهدف يرتقي بالحكومة من مجرّد مؤسسة دنيويّة إلى مؤسسة روحية وأخلاقيّة.

النتيجة

لقد تبيّن في هذا المقال أنّ الحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام ليست مجرّد مؤسسة للسلطة، بل هي أداة لتحقيق القيم الإلهيّة، وأنّها تسعى بشكل أساسيّ لتحقيق ثلاثة أهداف قيميّة وأساسيّة للمجتمع، هي: النظام، والعدالة، والفلاح (السعادة).

- النظام والأمن في فكر الإمام علي عليه السلام يعنيان تنظيم الشؤون الاجتماعيّة على أساس العقل والشرع والفضائل الأخلاقيّة، لتكون ركيزة الاستقرار الاجتماعيّ في أبعاده المختلفة الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. ولهذا، فإنّ النظام والأمن لا يقتصران على النطاق الماديّ؛ بل يشملان كذلك النظام والأمن الاقتصاديّ والاجتماعيّ

والأخلاقيّ. وفي التحليل الاستراتيجيّ، ليس الأمن في الحكومة العلويّة أداة للقمع، بل يكون أرضيّةً لتحقيق العدالة والنموّ الإنسانيّ.
- تُعدّ العدالة في فكر الإمام علي عليه السلام معياراً لمشروعيّة الحكم وليست مجرّد مبدأ تنفيذيّ، وإنّ غيابها يقوّض دعائم الحكم ويزعزع أركانه.
- تشمل العدالة في هذا الفكر العدالة القضائيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، وحتّى النفسيّة. ومن هنا، فإنّ الإمام يتصدّى بحزمٍ للتمييز في بيت المال، ومنح الامتيازات للخواصّ، والفساد الإداريّ.
- العدالة في الحكومة العلويّة ليست مجرّد أداة لتنظيم العلاقات الاجتماعيّة، بل هي سبيل لتحقيق الكرامة الإنسانيّة والرضوان الإلهيّ.
- في هذه الرؤية، تُعدّ العدالة مقدّمة لفلاح الفرد والمجتمع.
- الفلاح في فكر الإمام علي عليه السلام هو الغاية القصوى للحكومة. يجب على الحكومة أن توفّر الظروف التي تمكّن البشر من تحقيق النموّ الروحيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ. ولهذا، فإنّ الحكومة مسؤولة عن هداية الناس نحو الفلاح الدنيويّ والأخرويّ.
- يرتبط الفلاح في هذه الرؤية بالعدالة والأمن؛ إذ لا يمكن للبشر بلوغ الكمال من دونهما.
- إنّ الحكومة لهداية الناس نحو الحقّ، لا لطلب السلطة. ولهذا، تقع على عاتق الحاكم مسؤوليّة التربية الأخلاقيّة للمجتمع، ومكافحة الفساد، وتهيئة الأرضيّة للنموّ الروحيّ لأفراد المجتمع.
- في علم الحكومة عند الإمام علي عليه السلام، يُعدّ النظام والأمن من الحاجات الأوليّة للإنسان، والعدالةُ ترسّخ النظام والأمن، وفي الوقت نفسه، يمهّد كلاهما السبيل لسموّ الإنسان وفلاحه.
- هذا الترابط المفاهيميّ بين المفاهيم الثلاث المذكورة (النظام، والعدالة،

والفلاح) يحوّل الحكومة إلى مؤسسة أخلاقيّة ومرتكزة على الإنسان، لا تهتمّ بإدارة المجتمع فحسب، بل بإمامة الإنسان وهدايته أيضًا.

- وفي الختام، فإنّ الحكومة في فكر الإمام علي عليه السلام ليست أداة للسلطة، بل هي أمانة إلهيّة لتحقيق النظام والعدالة والفلاح، وهي في الحقيقة مهندس الحياة المدنيّة ومنظّم العلاقات الاجتماعيّة القائمة على القيم الإنسانيّة. ولهذا، يمكن للدول المعاصرة، من خلال ترتيب الأولويّات بين الأهداف الثلاثة المذكورة وبين مراتبها الشكليّة والمضمونيّة، التوفيق والدمج بين هذه الأهداف الثلاثة، وتهيئة ظروف تحقيقها في إطار علاقة تأثيرٍ وتأثّرٍ متبادل وعلاقة تكامليّة فيما بينها.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج‌البلاغة

آشوری، داریوش. (۱۳۷۳ش). دانشنامه سیاسی. تهران: انتشارات مروارید.

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۳۸۵هـ). شرح نهج‌البلاغة (المحقق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ج۷ و ۱۸). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۲ش). مقدمه (مترجم: پروین گنابادی، ج۱، چاپ چهارم). تهران: مرکز انتشارات علمی وفرهنگی.

احمدی، علی اصغر. (۱۳۹۱ش). عدالت اجتماعی در نهج‌البلاغه. قم: موسسه بوستان کتاب.

اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۶ش). عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام (چاپ دوم). قم: موسسه بوستان کتاب.

الثقفي الكوفي الأصفهاني، أبوإسحاق إبراهيم بن محمد. (۱۳۹۵هـ). الغارات (ج۱). تهران: انجمن آثار ملی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۱ش). آداب الصلوة - آداب نماز (چاپ نوزدهم). تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

خوانساری، محمد بن حسین آقا جمال. (۱۳۶۶ش). شرح غرر الحکم ودرر الکلم (المصحح: جلال الدین حسینی ارموی، ج ۱، ۲ و ۶). تهران: دانشگاه تهران.

دورانت، ویل. (۱۳۶۷ش). تاریخ تمدن (مترجمان: احمد آرام ودیگران، ج۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی.

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

الشيرازي، صدرالدين محمد بن إبراهيم. (١٩٨١م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج٩، الطبعة الثالثة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (١٣٦٩ش). اخلاق ناصری (مصححان: مجتبی مینوی وعلیرضا حیدری). تهران: انتشارات خوارزمی.

علی‌نقی، جعفر؛ رهدار، احمد. (١٤٠٣ش). ظرفیت‌شناسی مؤلفه‌های امامت در ایجاد نظم تمدنی. نقدونظر، ٢٩(١١٣)، صص ٦٣-٩٠.

الفارابي، أبونصر. (١٩٩٥م). تحصيل السعادة (المصحح: علي بو ملحم). بيروت: دار ومكتبة الهلال.

فاضل لنکرانی، محمد. (١٣٦٨ش). آیین کشورداری از دیدگاه امام علی عليه السلام (تقریر وتنظیم: حسین کرمی، چاپ دوم). بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مدبر چهاربرج، سیف‌الله؛ مسلمی، حسن و عشایری، طاها. (١٤٠٤ش). بررسی الگوها وراهبردهای حکمرانی اسلامی در اندیشه امام علی عليه السلام مروری بر متون نهج‌البلاغه. پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ٢٤(٣)، صص ٤١-٨٥.

مطهری، مرتضی. (١٣٧٤ش). نظام حقوق زن در اسلام (چاپ نوزدهم). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (١٣٧٩ش). سیری در نهج‌البلاغه. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (١٣٩١ش). انسان کامل (چاپ پنجاه وسوم). تهران: صدرا.

هیوود، اندرو. (١٣٨٣ش). مقدمه نظریه سیاسی (مترجم: عبدالرحمن عالم). تهران: نشر قومس.

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

Editorial Note

The Intellectual System of the Martyred Leader Ayatollah Sayyid Ali Khamenei: From Transcendent Philosophy to the New Islamic Civilization

Introduction: The Legacy of a Transcendent Philosopher

The tragic martyrdom of His Eminence Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei, the late Leader of the Islamic Revolution of Iran, was undoubtedly one of the most profound losses of the contemporary era for the Islamic world. With the passing of this "transcendent philosopher," who was a "combination of jurist, philosopher, theologian, and mystic," Iran's academic and political community faced a great void in the field of civilizational theorizing. The 11th issue of *the Biannual Journal of Islamic Political Thought*, published in Arabic—the language of the Qur'an and a shared heritage of Islamic civilization—recognizes this significant responsibility and seeks, through publishing articles addressing various dimensions of the intellectual system of that great martyr, to take a step toward reexamining this valuable legacy.

What you read in this issue is not merely a collection of scattered articles; rather, it is a coherent narrative of the epistemological framework of a school of thought that can serve as an effective model for the new Islamic civilization. Unlike many prevailing intellectual systems that advocate the separation of jurisprudence

from philosophy and mysticism, this intellectual framework is founded upon a holistic and philosophy-based perspective; a perspective in which the three dimensions of demonstration (philosophy), mysticism (spirituality), and the Qur'an (religious law) are employed within a unified horizon, all serving the purpose of attaining divine proximity through the establishment of a just civilization. The martyred leader's defense of Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah) was a highly strategic choice, because in the modern world—where Western civilization, through its excessive emphasis on instrumental rationality, has marginalized spirituality—this philosophical framework can offer a comprehensive model in which science, religion, ethics, and politics are integrated.

The publication of this issue demonstrates that this intellectual system is not confined to specific geographical or linguistic boundaries; rather, it can serve as a model for the Muslim community worldwide. The martyred leader, Ayatollah Khamenei, was among the few contemporary leaders who, through his command of the Arabic language and mastery of authentic Islamic sources, succeeded in creating a bridge between Shi'i and Sunni discourses and between the Arab and non-Arab worlds. The publication of this issue is an effort to convey this legacy to a broader segment of the Muslim community that seeks an indigenous, Islamic, and effective model for governance, civilization-building, and resistance.

First: Reexamining the Foundations; Redefining Key Concepts in the Light of Philosophy and Jurisprudence

The first step in this intellectual framework is the fundamental redefinition of key concepts in political science. The article "*Political*

Power in the Thought of the Martyred Leader, Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei," written by Reza Lakzaee, begins by raising a new question in the study of power—one that has been overlooked in mainstream theories of power: "How can apparently limited power ultimately prevail over immense material power in the long run?" The innovation of this article lies in presenting a fivefold Qur'anic model of agents of power within the framework of the triangle of *Taghut* (false authority) and in explaining the transformation of the nature of power from domination to service. By criticizing the conventional definitions of power proposed by Weber, Morgenthau, Lukes, and Nye, the author demonstrates that these theories, due to their neglect of the unseen sources of power and the distinct logic of servant-oriented power, are incapable of explaining historical events in which the front of truth has prevailed over falsehood. From this perspective, spiritual power—relying on the inexhaustible divine source and the support of a committed populace—possesses historical endurance and moral appeal, qualities that material power lacks due to its instrumental and transient nature.

Following this, the article "*The Theoretical Framework of Religious System-Building in the Political Thought of the Martyred Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*," written by Mohsen Pirbalaei and Mohammadreza Kadkhodaei, presents an eight-stage process for religious system-building through a fivefold typology of system-building theories: the philosophical perspective based on idealistic realism, the theological perspective centered on monotheism as a social doctrine, the jurisprudential perspective based on system-building jurisprudence, the theory of the revolutionary system, and the scientific typology emphasizing the integration of science and religion. The innovation of this article lies in distinguishing between

system jurisprudence (the stage of discovering and deriving principles from religious sources) and religious system-building (the stage of transforming principles into concrete structures and institutions), as well as in explaining the relationship between fixed principles and changing methods. This relationship preserves jurisprudence from rigidity without leading it toward relativism.

The article "*The Application of the Qur'an in the Religious and Political Thought of the Martyred Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*," written by Alireza Daneshyar, employs a textual approach and draws upon the theoretical framework of perception, reference, and representation to explain three stages in Ayatollah Khamenei's thought: the redefinition of concepts, the representation of the authentic face of Islam, and the reconstruction of religious thought.

The innovation of this article lies in demonstrating the dynamism of a mode of thought that continuously presents new issues and subjects to the Qur'an through constant reference to the sacred text. Unlike many contemporary intellectual currents influenced by leftist, Marxist, or liberalist discourses, Ayatollah Khamenei's approach was formed on the basis of textual reasoning and reliance on authentic religious sources. This approach is manifested in his work "*A General Outline of Islamic Thought in the Qur'an*" and his interpretations of the Qur'anic chapters Al-Mujadilah (The Pleading Woman) and Al-Bara'ah (The Repentance/Disavowal).

Second: Civilizational Strategies; From the 250-Year-Old Human Being to the Resurrection of Prophethood

After establishing the foundations, the present issue turns to the operational and civilizational frameworks of this school of thought. The article "*Qur'anic Civilization-Building Based on the Theory of the 250-Year*

Human: An Examination of the Political Thought of the Martyred Leader Ayatollah Khamenei with Emphasis on the Divine Traditions," by Seyyed Sajjad Ale Seyyed Ghafoor, examines the six divine traditions (*sunan ilāhiyyah*) mentioned in the Qur'an (trial, succession, divine support, respite, gradual entrapment, and reprieve) and demonstrates that the theory of the 250-Year Human is the concrete embodiment of the immutable laws of history in the resistance of the Infallible Imams (A.S.). The novelty of this article lies in extracting a three-dimensional theoretical model of civilization-building (the spiritual–identity dimension, social networking, and capacity-building for the reappearance of Imam Mahdi) and applying it to concrete fields of civilization such as the resistance economy, indigenous science, and the Islamic-Iranian Model of Progress. In response to the possible criticism of determinism, the author emphasizes that strategic unity means sharing the same ultimate objective, while the diversity of the eight tactical approaches (from peace to uprising) clearly demonstrates the will and agency of historical actors within the framework of the divine traditions. The findings indicate that the Islamic Revolution of Iran and the contemporary Axis of Resistance are prominent links in this civilizational chain, which, by relying on the traditions of divine support and succession, continue the path toward the realization of the divine promise: "He will surely make them successors in the earth." (Qur'an 24:55)

In the same context, the article "*The Social Resurrection of Prophethood: The Continuation of the Method of 'Text-Based Thinking' and the Strategy of the Monotheistic Society-Building Orientation,*" by Mohammad Sadegh Yousefi Moqaddam, employing thematic and textual analysis, introduces the theory of the social resurrection of prophethood as a new theory that

directs Qur'anic exegesis toward transforming the external environment and the reality of human society with the aim of building a monotheistic society. The novelty of this article lies in distinguishing between the general social orientation and the particular orientation toward monotheistic society-building in the Qur'anic interpretation of the martyred Ayatollah Khamenei, as well as in explaining the concept of text-based thinking as his principal method of interpretation—a method which, unlike a purely tradition-based (*atharī*) approach, provides a more effective basis for interrogating the Qur'an and the transmitted traditions. The author shows how this method, in explaining such strategic concepts as taqwā (God-consciousness), ṣabr (patience and steadfastness), and wilāyah (guardianship), transforms them from merely lexical concepts into concepts that shape social relations. The article also emphasizes that building a monotheistic society is a universal duty for Muslims in every age, and that the proper understanding of awaiting the Imam Mahdi (A.S.) is to establish a society resembling the Mahdian society during the period of occultation.

At the level of governance, the article "*The Functions of the Institution of Wilāyat al-Faqīh from the Perspective of Ayatollah Khamenei,*" by Seyyed Kazem Seyyed Bagheri and Hanieh Mollashafi, emphasizes four fundamental functions of the institution of *Wilāyat al-Faqīh*: resolving legal deadlocks, providing guidance in times of sedition, fostering unity through affection, and providing value-based leadership for society. By drawing an analogy between the relationship of *Wilāyat* and society and that of the soul and the body, the article argues that society suffers from functional disorder in the absence of *Wilāyat*. The novelty of this article lies in its emphasis on the institutional function of *Wilāyat al-Faqīh*. In other words, the survival, public acceptance, and effectiveness of this institution do not depend on the charismatic personality or the unique qualities of

the individual *Walī al-Faqīh*; rather, they are the result of the institutionalization of its roles and functions. This approach makes the political system resilient against rigidity and against the risk of collapse resulting from the replacement of those in power.

Third: Participatory Governance: The People, Justice, and Contemporary Challenges

At the heart of this intellectual framework, the people are regarded as the principal agents in the realization of justice and civilization-building. The article "*The Position of the People in the Political Thought of the Martyred Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*," by Ali Aghajani, through a comparative analysis of religious democracy and Western democracy, presents a model of popular governance that is not a religious version of Western democracy but rather an independent theory with its own foundations, objectives, and mechanisms.

The novelty of this article lies in distinguishing between the right to sovereignty (which belongs to God) and the actualization of government (which depends upon the people), and in explaining the role of the people as an intrinsic pillar of the political system, rather than merely a source of legitimacy. Through a comparative analysis of religious democracy and Western liberal democracy, the author shows that the model proposed by the martyred Ayatollah Khamenei, by combining divine guidance with popular participation, strengthens the capacity of the New Islamic Civilization in the second phase of the Islamic Revolution.

This article precisely depicts the intellectual transition that has, in some formulations, been described as the transition from personal guardianship (*wilāyah*) to institutionalized guardianship—a transition in which *Wilāyat al-Faqīh* is incomplete without the

people's participation, and the people constitute the main pillar of the political system.

This perspective is reinforced in the article "*Justice as a Generator of Participation: An Analysis of the Mechanisms of Alid Governance in Activating the Social Sphere*," by Ali Mohammadian and Reza Mollazadeh Yamchi, through a reexamination of conduct of Imam Ali (A.S.). Although this article does not directly address the thought of the martyred leader, Ayatollah Khamenei, its novelty lies in its precise and systematic explanation of five key principles in the conduct of Imam Ali (A.S.) for establishing social justice as the foundation of popular participation: (1) a system of public oversight and governmental transparency; (2) social compassion and public service; (3) direct and unmediated engagement with the people; (4) the equitable distribution of resources and opportunities; and (5) the empowerment of disadvantaged social groups. The findings show that Imam Ali (A.S.), by emphasizing justice in the distribution of wealth, restoring the dignity of the deprived, and encouraging the active participation of the people in decision-making, laid the foundations of a comprehensive system of social justice that, while strengthening public trust, provides the basis for social cohesion.

Finally, this issue turns to the contemporary challenges facing the Muslim world. The article "*A Jurisprudential Explanation of Artificial Intelligence Policymaking in Islamic Governance,*" by Ehsan Vahidi Rad and Alireza Yari, presents a three-level model consisting of epistemological and jurisprudential foundations, jurisprudential principles, and governance and implementation, and demonstrates that governmental jurisprudence (*fiqh al-ḥukūmah*) possesses the capacity to regulate artificial intelligence policymaking within a

legitimate, ethical, and effective framework.

The novelty of this article lies in explaining data justice and distributive justice as two fundamental components of artificial intelligence policymaking, as well as in clarifying the relationship between data governance and Sharīʿah governance. This framework directs technological development away from the dominance of a purely instrumental and profit-oriented logic toward an approach centered on justice, human dignity, and the higher objectives of the Sharīʿah.

The article "*A Political Interpretation of Islamic Unity: Necessities, Strategies, and Obstacles in the Thought of the Martyred Ayatollah Khamenei*," by Morteza Gharasban Rouzbahani, classifies the strategies for achieving Islamic unity into three levels—cognitive and attitudinal, motivational and dispositional, and behavioral and practical—and demonstrates that, within this intellectual framework, unity is not merely an ethical recommendation but rather a political and civilizational strategy for safeguarding the Muslim Ummah, confronting foreign domination, and reconstructing the collective power of Muslims. The novelty of this article lies in distinguishing the political interpretation of unity from interpretations that are merely ethical, jurisprudential, or exhortatory in nature. The findings indicate that religious ignorance, extremism, *takfīr*, the divisive policies of hegemonic powers, and media warfare are among the principal obstacles to the realization of Islamic unity.

The article "*The Mission of the People and the Reproduction of Political Legitimacy under Conditions of Hybrid Warfare: An Analysis of the Discourse of Resistance and Social Agency in Iran (1404–1405)*," by Masoud Moeinipour, conceptualizes the mission of the people (*biʿthat al-nās*) and distinguishes it from such concepts as social mobilization, political participation, and national solidarity, explaining how society is transformed from a state of

passivity into one of active engagement in the defense of national security. The novelty of this article lies in combining discourse theory, hegemony theory, and social agency theory to analyze the political culture of resistance, while also integrating theoretical analysis with empirical data from the years 1404–1405 (2025–2026). Drawing upon the discourse theory of Laclau and Mouffe, Gramsci's concept of hegemony, and Foucault's theory of agency, the author argues that resistance has functioned as the central signifier in Iran's recent developments, around which signifiers such as Iran, national security, martyr, the people, and republicanism have been articulated. The findings show that political legitimacy in contemporary Iran is not reproduced solely through institutional and electoral mechanisms; rather, under conditions of crisis, it can also be strengthened through collective action, national solidarity, and social participation.

Fourth: The Model of the State in Alid Thought: Order, Justice, and Salvation

Alongside the articles that directly explicate the intellectual framework of the martyred Ayatollah Khamenei, the article "*The Strategic Objectives of the State in the Thought of Imam Ali (A.S.)*," by Morteza Yousefi-Rad, adopts a philosophical-political approach and, drawing upon the method of content analysis, reexamines the conduct of Imam Ali (A.S.) as a model for Islamic state-building. By presenting a threefold framework of the strategic objectives of the state in the thought of Imam Ali (A.S.)—namely order, justice, and salvation—the article demonstrates that these objectives stand in a sequential and complementary relationship, each serving as the foundation for the realization of the next. The principal novelty of this article may be identified at three levels. First, it explains order as a primary necessity and the foundation of social life, extending

beyond physical security to encompass economic, social, and moral order, thereby providing the condition for the flourishing of human potential. Second, it explains justice as the process through which order is elevated from a merely formal level to an internal and spiritual one, and through the equitable allocation of rights to different classes and social groups, prepares the ground for human salvation. Third, it explains salvation as the ultimate objective of the state, according to which the state is understood not as an instrument of power but as a divine trust entrusted with guiding humanity toward perfection and eternal felicity. Drawing upon Imam Ali's anthropological foundations—which regard the human being as a two-dimensional (material-spiritual) being, endowed with the capacity for vicegerency (*khilāfat Allāh*) and possessed of inherent rights—the author demonstrates that, in Alid thought, the state is an ethical and human-centered institution that, while ensuring order and security, seeks to realize justice and provide the conditions necessary for the moral and spiritual development of society. In effect, this article establishes a link between the discussion of religious system-building (presented in the article by Pirbalaei and Kodkhodaei) and the discussion of the position of the people (presented in the article by Aghajani), demonstrating that the Alid model of governance can provide a foundation for theorizing the Islamic state in the contemporary era.

Conclusion: An Enduring Legacy, Research Challenges, and Future Horizons

The collection of articles in this issue clearly demonstrates that the thought of the martyred leader Ayatollah Khamenei constitutes a complete, living, and dynamic intellectual system that possesses the

capacity to be transformed into a "New Islamic Civilization." The most significant theoretical achievements of this intellectual framework, which are reflected throughout all the articles, are as follows:

First: The revival of national-Islamic identity and civilizational self-confidence.

In a world where the hegemonic system attempts to present its own models as the only path to progress, the martyred Ayatollah Khamenei demonstrated that "it is possible to think independently, act indigenously, and exert global influence." This perspective, according to which Iranian identity is intertwined with Islamic and Shi'i identity and these two are not considered separate from one another, provided the foundation for the formation of the Islamic-Iranian Model of Progress.

Second: The intelligent distinction between constants and variables.

By distinguishing between the domain of acts of worship and definitive rulings (in which there is no room for considerations of expediency) and the domain of social, economic, and political management (in which the consideration of the interests of the Islamic system is not only permissible but obligatory), he rescued jurisprudence from rigidity without leading it toward relativism. This distinction prevents two major deviations: rigid traditionalism and unprincipled freedom in interpreting expediency. It also represents the key to the success of his approach regarding the relationship between governmental jurisprudence and the expediency of the Islamic system.

Third: The transition from personal *wilāyah* to institutionalized *wilāyah*.

By proposing religious democracy and emphasizing the people

as an intrinsic pillar of the system (rather than merely a factor for legitimization), he took a significant step toward consolidating the theory of *Wilāyat Faqīh*. From this perspective, *Wilāyat Faqīh* is incomplete without the people's mission and participation. This transition—from a ruling jurist to a system based on jurisprudence and the people—was realized in practice through reliance on institutions and laws rather than personalities.

Fourth: Presenting an operational model of revolutionary rationality.

By simultaneously emphasizing legal institutionalization and revolutionary pursuit of justice, he outlined a third path that neither remains trapped in revolutionary chaos nor falls into a rigid and conservative condition incapable of accepting any change. In this perspective, structures must be sufficiently flexible to hear the call for justice, while the pursuit of justice must be sufficiently governed by law so as not to destroy structures.

Research Challenges Ahead

Despite the extraordinary richness of this intellectual framework, research in this field continues to face a challenging path and requires further exploration. The most important challenges include:

1. The lack of interdisciplinary research:

Despite the martyred Ayatollah Khamenei's emphasis on a systemic perspective and the integration of jurisprudence, philosophy, mysticism, and politics, coherent interdisciplinary studies capable of reproducing this integration at both theoretical and operational levels have not yet been developed. It is necessary for academic centers to engage in the reexamination of this intellectual framework through an interdisciplinary approach.

2. The methodological gap in examining the relationship between jurisprudence and philosophy:

Despite the emphasis on Transcendent Philosophy (*Ḥikmah Mutaʿāliyah*) as a comprehensive intellectual system and its social extension, a clear methodology for examining the relationship between civilizational jurisprudence and the philosophy of civilization in his thought has not yet been formulated. This methodological gap is one of the main obstacles to theorizing in the field of Islamic civilization-building.

3. The gap between theory and practice in the field of governance:

Many of the theoretical concepts presented by the martyred Ayatollah Khamenei have not yet been institutionalized at the levels of policymaking and implementation, and this gap constitutes one of the most significant challenges facing the construction of a new Islamic civilization. Researchers need to adopt an applied approach and present operational models for the realization of these concepts.

4. Neglecting the capacities of Transcendent Philosophy in the humanities:

Despite his emphasis on the role of Transcendent Philosophy in producing Islamic humanities, this intellectual framework has not yet been employed as a primary source of theorization in fields such as political science, economics, and sociology. Reexamining Transcendent Philosophy in the light of the thought of the martyred Ayatollah Khamenei can open new horizons for the development of Islamic humanities.

5. The need for comparative studies:

Despite the theoretical richness of the theories presented by the

martyred Ayatollah Khamenei, systematic comparative studies that examine these theories in relation to other intellectual systems (both Western and Islamic) have not yet been developed. Such studies can contribute to a clearer explanation of the strengths and weaknesses of this intellectual framework.

Future Research Horizons

Based on the teachings of the martyred Ayatollah Khamenei, who regarded free thinking as a bridge between jurisprudential *ijtihād* and philosophical reasoning, we invite esteemed researchers to reflect on the following research questions and gaps:

1. Examining the relationship between the theory of spiritual power and Transcendent Philosophy:

How can the theory of spiritual power be tested through empirical methods and within the framework of contemporary social and political sciences, and how can its relationship with Transcendent Philosophy be systematically explained? Can the capacities of Ṣadrāian philosophy be utilized for theorizing in the field of power and resistance? This research can contribute to explaining the logic of spiritual power as a new issue in power studies.

2. The 250-Year Human and civilizational theories:

Compared with Western theories of civilization (such as Ibn Khaldun's cycles, Toynbee's theory, or Spengler's approach), what methodological strengths and weaknesses does the theory of the 250-Year Human possess, and how can it be employed in analyzing the contemporary Axis of Resistance and Islamic movements? This research can lead to the presentation of an indigenous model for analyzing Islamic civilizations.

3. The model of transition from personal *wilāyah* to institutionalized *wilāyah*:

What theoretical and operational model can be presented for the transition from personal *wilāyah* to institutionalized *wilāyah* in the theory of *Wilāyat al-Faqīh*, based on the experience of more than three decades of leadership by the martyred Ayatollah Khamenei? How can this transition be connected with the theory of the mission of the people and institutionalized within governance structures?

4. Islamic smart governance in the digital age:

What are the jurisprudential, legal, and philosophical requirements for institutionalizing Islamic smart governance (particularly in the fields of artificial intelligence and data governance) based on principles such as justice and human dignity? How can the relationship between data sovereignty and Sharīʿah sovereignty be examined, and an indigenous model for technology policymaking in an Islamic system be presented?

5. The relationship between governmental jurisprudence and the expediency of the Islamic system in the thought of the martyred Ayatollah Khamenei:

How can an operational model for considering expediency in the fields of social management, economics, and foreign policy be developed based on the distinction between constants and variables, in a way that remains protected from both rigid traditionalism and relativism? This research can contribute to providing a framework for decision-making under complex contemporary conditions.

6. Religious democracy and theories of political participation:

What similarities and differences exist between religious democracy in the thought of the martyred Ayatollah Khamenei and

classical and contemporary theories of political participation (from Rousseau to Habermas), and how can it be introduced as an alternative model for Islamic societies?

Final Remarks

I would like to conclude by paying tribute to the memory of that "transcendent Philosopher" and emphasizing the point that "civilization-building means creating a foundation for the comprehensive growth of the committed, rational, and just Iranian human being." I sincerely extend my gratitude to all the esteemed authors, reviewers, and colleagues who contributed to the publication of this rich and enlightening issue.

The martyred leader of the Revolution, through his ontological perspective on human beings and society, presented a vision of the human being who, for his or her development, requires philosophy in order to understand the world, jurisprudence in order to know duties and organize actions, and politics in order to move society toward divine perfection. These three dimensions—namely philosophy, jurisprudence, and politics—were never separate from one another in his thought, and this constitutes the greatest lesson he offered to the future builders of society.

Undoubtedly, the continuation of this research path will be the golden key to achieving the New Islamic Civilization and attaining the dignity and authority worthy of the Muslim Ummah. It is hoped that this collection will serve as a guiding light for researchers and policymakers in the Islamic world on this blessed path.

Sharif Lakzaei
Editor-in-Chief of the Biannual Journal of Islamic Political Thought

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

Editorial Board

Hossein Elahinejad: Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Seyyed Javad Rathi Varei: Professor of Law and Social Jurisprudence, Hajj and University Research Institute, Qom, Iran.
Seyyed Kazem Seyyed Bagheri: Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
Seyyed Mehdi Emami Jomeh: Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
Seyyed Hadi Zarghani: Professor of Political Geography, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
Ismail Aghababaei beni: Associate Professor, Faculty Member, Jurisprudential and Legal Issues Department, Research Institute for Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Mohammad Pezeshgi: Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Davud Mahdavizadegan: Associate Professor Political Studies and International Relations and Law Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
Ahmad Reza Yazdani Moqadam: Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

International Editorial Board

Seyyed Qandil Abbas: School of Politics and International Relations, Quaid-e-Azam University, Islamabad, Pakistan.
Fawzi Al-Alawi: Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University, Tunisia.
Heidar Zayer Abousi Mohsen Al-Ameri: Professor, Department of Political Science, University of Kufa, Iraq.
Sayed Abdul Qaium Sajjadi: Professor, Khatam al-Nabiin University of Afghanistan.
Talal Etrisi: Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University, Lebanon.
Shafiq Abdullah al-Jaradi: President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies, Lebanon.

Editorial Board Assistant

Abdolkarim Farhani: Professor of Islamic Seminary of Qom, Iran.
Gholamreza Fayyazi: Professor, Philosophy Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.
Seyyed Sajjad Izedehi: Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
Mohammad Ali Fathollahi: Associate Professor, Institute of Political Studies and International Relations, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Arbitration panel for issue Eleven

Mojtaba Jazebi, Bahram Dalir, Sayyed Kazem Sayyed Bagheri, Ruhollah Shariati, Morteza Gharsban Roozbahani, Mahmoud Fallah, Sharif Lakzaei, Najaf Lakzaei, Sayyed Mahdi Majidi Nezami, Eabd Allah Nizar Zadahu, Sayyed Jawad Waraei, Morteza Yusefi Rad.

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

Bi-quarterly scientific–research (B) journal of
Al-Fikr al- Siasi al – Islami

Vol. 6, No. 1, Spring & Summer 2026

11

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Sh arif Lakzaei

Secretary of the Board:

Sayyed AliReza Husayni (Aref)

Administrative Director:

Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Amin Fathi and Mohammad Reza Amouhosseini

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

ipt.isca.ac.ir

http://ipt.isca.ac.ir

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy