الإمَامُ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ وَالحَدَاثَةُ
قِرَاءَةٌ تَحلِيلِيّة عَلَى أَرضِيّة فَلسَفِيّة

شادي علي[1]

ملخّص

تتناول هذه الدراسة موقف سماحة السيد (علي الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ من الحداثة والفكر الحداثوي، ومقابلتها بالرؤية الإسلاميّة الأصيلة على أرضيّة فلسفيّة شيعيّة ثوريّة، وتنطلق من فرضيّة مفادها أنّ نقد سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ للحداثة لم يكن رفضًا للتطور التقني أو العلمي البشري، بل تصديًا لهيمنة فكريّة ماديّة تُقصي الوحي وتختزل الإنسان في بُعد واحد. وتُبيّن الدراسة أنّ سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ قرأ الحداثة فلسفيًا تحت مظلة «الماديّة»، متفرّعةً عن «الليبراليّة»، ومرتبطةً تاريخيًا بـ«الاستعمار» و«الاستشراق»، ثمّ رصد تقابلها الجذري مع الإسلام في تصوّرات الوجود والإنسان والتقدّم والعدالة والحريّة. تعالج الدراسة أيضًا حضور الحداثة بوصفها تهديدًا لـ«الأمن الثقافي» للأمة عبر مفهومَي «الغزو الثقافي» و«الاستعمار ما بعد الحديث»، لتنتهي إلى أنّ نقد سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ للحداثة يلتقي مع أعمق ما توصّل إليه النقد المعاصر، بل ويتجاوزه ببديلٍ إيجابي.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، الخامنئي، الحضارة الإسلاميّة، الليبراليّة، الاستعمار ما بعد الحديث، الاستشراق.

١ - باحث في الدراسات الإسلاميّة من مصر، وطالب في الحوزة الدينيّة في لبنان.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-005

Imam Khamenei (QS), Modernity

Analytical Reading from Philosophical Perspective

Sheikh Shadi Ali[1]

Abstract

This study examines the perspective of His Eminence Sayyid Ali Khamenei (QS) on modernity and modernist thought, contrasting it with an authentic Islamic vision rooted in a revolutionary Shi'a philosophical framework. It proceeds from the premise that his Eminence's (may his secret be sanctified) critique of modernity was not a rejection of human technological or scientific progress; rather, it was a challenge to a materialist intellectual hegemony that excludes divine revelation and reduces the human being to a single dimension.

The study demonstrates that His Eminence (QS) interpreted modernity philosophically as rooted in "materialism" and branching out from "liberalism", with historical links to "colonialism" and "Orientalism." He further identified a fundamental opposition between modernity and Islam regarding their respective conceptions of existence, the human being, progress, justice, and freedom. The study also examines how modernity is perceived as a threat to the "cultural security" of the nation, framed through the concepts of "cultural invasion" and "postmodern colonialism", ultimately concluding that His Eminence's (QS) critique of modernity aligns with the most profound insights of contemporary critical thought, while further surpassing them by offering a positive alternative.

Keywords:

Modernity, Postmodernism, Khamenei (QS), Islamic Civilization, Liberalism, Postmodern Colonialism, Orientalism.

1 - A researcher in Islamic studies from Egypt, and a student at a religious seminary [Hawza] in Lebanon.

المقدمة:

ما من مسألة من مسائل الفكر المعاصر تشتبك بقضايا الهُويّة والدين والحضارة اشتباكَ مسألة «الحداثة»؛ فهي ليســت حقبةً زمنيّة فحسب، ولا مجرّد طفرةٍ في العلم والتقنيّة، بقدر ما هي، في عمقها، مشروعٌ فلسفيٌّ متكاملٌ في النظر إلى الوجود والإنسان والتاريخ والقيمة. ومن هنا، فإنّ تحديد الموقف منها هو فعلٌ تأسيسيٌّ يحدّد وجهة الأمة في صراعها مع نموذجٍ حضاريٍّ مهيمن. وقد كان لسماحة السيد الشهيد (علي الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه في هذا الباب نظرٌ عميقٌ ومنهجيٌّ متّسق، لم يقف عنــد حدود الانطباع أو ردّ الفعل، بــل نفذ إلى الجذور الفلســفيّة والتاريخيّة للحداثة، وقابَلها بالرؤية القرآنيّة على نحوٍ يجمع بين دقّة المحقّق الحوزوي وجرأة المفكّر الثوري.

وتنطلق هذه الدراسة من إشكاليّة مركزيّة هي: كيف نظر سماحته قُدِّسَ سِرُّه إلى الحداثة والفكر الحداثوي؟ وما موقفه منها على أرضيّة المشروع الحضاري الإسلامي؟ وهل كان رفضه لها رفضًا للتقدّم والعلم، أم كان تمييزًا دقيقًا بين «التقدّم» المشروع و«الهيمنة» المرفوضة؟ والفرضيّة التي تدافع عنها الدراســة أنّ موقفه قُدِّسَ سِرُّه قام على معارضةٍ صلبةٍ للفكر الحداثوي بوصفه مشروعًا ماديًا يتعارض مع الإسلام الحقيقي والثورة الإسلاميّة، لا بوصفه إنجازًا تقنيًا؛ فالحداثة في فكره قُدِّسَ سِرُّه «هيمنةٌ فكريّة تُقصي الوحي قبل أن تكون تطوّرًا صناعيًّا»[1].

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٩٣ (دراسةٌ تحليليّة لمنظومته الفكريّة).

ويحسن بنا، قبل الولوج في التفصيل، أن نلفت إلى تمييزٍ دقيقٍ يحكم خطاب سماحته قُدِّسَ سِرُّه كلَّه: فهو يفرّق بين «التقدّم» بوصفه سعيًا مشروعًا ومطلوبًا في العلم والعمران والرقيّ الروحي، وبين «الحداثة» بوصفها مشروعًا فلسفيًا ماديًا ذا حمولةٍ قيميّة مخصوصة. ولذلك لم يكن قُدِّسَ سِرُّه قطّ من دعاة الجمود أو رفض الجديد؛ بل دعا إلى أرقى درجات التقدّم العلمي والاجتماعي، حتى عدّ «العلم اقتدارًا» و«العلم سلطانًا» (كما نصّت الروايّة)، وأساسًا لا غنى عنه في مواجهة منطق القوة والعسف المنتشر في العالم[1]. فالمسألة عنده ليست بين التقدّم والتخلّف، بل بين نموذجين للتقدّم: نموذجٍ ماديٍّ يقطع صلة الإنسان بالسماء، ونموذجٍ توحيديٍّ يصلها.

ولا يمكن فهم موقف سماحته قُدِّسَ سِرُّه من الحداثة بمعزلٍ عن موقعه قائدًا لثورةٍ إسلاميّة قامت على تحدّي النظام العالمي المهيمن؛ فالنقد عنده جزءٌ من معركةٍ حضاريّة شاملةٍ تخوضها الأمة من أجل استقلالها وهُويتها، ولهذا يجمع خطابه بين عمق المحقّق الذي يفكّك المفاهيم، وحَمِيّة المجاهد الذي يستشعر خطر الهيمنة؛ فهو يقرأ الحداثة في وجهها السياسي بوصفها أداةً من أدوات الاستكبار لإخضاع الشعوب، لا مجرّد تيارٍ فلسفيٍّ محايد، وبهذا تكتسب دراسة موقفه أهميّة مضاعفةً: فهي قراءةٌ في الفكر، ومفتاحٌ لفهم مشروعٍ سياسيٍّ حضاريٍّ قائم.

ولأنّ موقف سماحته قُدِّسَ سِرُّه من الحداثة لا يقوم في فراغ، فإنّ هذه الدراسة تضعه في سياقين متكاملين: سياق مدرسة الإسلام الشيعي الثوري (مدرسة الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه) في ولاية الفقيه، وامتداداتها في فكر الشهيد (مطهري) والشيخ (مصباح اليزدي) التي تمدّ موقفه بجذورٍ فلسفيّة وعرفانيّة وفقهيّة؛ وسياق تيارٍ من النقد الذاتي للحداثة داخل الأكاديميا الغربيّة نفسها،... يكشف أزمات الحداثة من الداخل. وفي تقاطع هذين السياقين يتبيّن أنّ نقد سماحته (قدّس سرّه) ليس صرخةً معزولةً ولا جدلًا دينيًا مغلقًا، بل هو موقفٌ يلتقي مع أعمق ما توصّل إليه النقد الفلسفي المعاصر، ويتجاوزه ببديلٍ إيجابيٍّ يفتقده الناقدون الغربيون.

---

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٠م، ص٣٦٩.

أولًا: في ماهيّة الحداثة وتفكيك جذورها الفلسفيّة والتاريخيّة:

لم يتعامل سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ مع الحداثة بوصفها كتلةً غامضةً أو شعارًا عائمًا، بل ردّها إلى أصولها الفلسفيّة ليكشف معدنها. فالحداثة تندرج فلسفيًا تحت مظلّة «الماديّة»، وتتفرّع عن «الليبراليّة»، وقد ارتبطت تاريخيًا بـ«الاستعمار» و«الاستشراق». وبهذا التحديد ينتقل النقاش من سطح المظاهر إلى عمق المباني، إذ تُقرأ الحداثة باعتبارها منظومةً معرفيّة «مؤسَّسةً على الفلسفة الوضعيّة والنظريات العلمانيّة والليبراليّة ومبادئ النسبيّة المعرفيّة والشكّ، التي ولّدت منظومةً معرفيّة غايتها المنفعة (البراغماتيّة) والقدرة الماديّة واستكمال اللذة الحيوانيّة لأقصى حدّ»[١].

ويكشف سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ عن البنية الاقتصاديّة-القيميّة الكامنة خلف الشعارات الليبراليّة الكبرى، فيردّ «الحريّة الفرديّة» في أصلها الأمريكي إلى جذرٍ نفعيٍّ صريح، إذ يرى أنّ أصل هذه القيم «هو الحفاظ على الثروة الشخصيّة»؛ فما يُرفع بوصفه قيمةً إنسانيّة مطلقةً إنما وُلد في بيئةٍ كان فيها اكتناز الثروة تحت مسمّى الملكيّة الفرديّة هو الهمّ الأول[٢]. وبهذا التفكيك ينزع سماحته (قدّس سرّه) عن الحداثة هالة الحياد القيمي التي تتدثّر بها، ليُظهرها منحازةً في أصلها إلى المادة والمصلحة، إلى درجة يذهب السيد قُدِّسَ سِرُّهُ إلى أن المال يحظى في هذه المنظومة «باحترامٍ مطلق» بصرف النظر عن مصدره، «قد يكون مصدره استغلال الآخرين، أو ممارساتٍ استعماريّة، أو نهبًا وسلبًا... لأنه مالٌ على كلّ حال»[٣]. وهذا يقتضي أن تمُنح الملكيّة الخاصة «احترامًا مطلقًا»[٤]. وهي قضيّة يرى أنّ «لها حكايتها الطويلة من زاوية علم الاجتماع»، أي إنها قابلةٌ للتأصيل التاريخي لا مجرّد انطباعٍ عابر.

وهذه القراءة لها سندها في النسب الفلسفي لليبراليّة ذاتها؛ فـ(جون لوك-John Locke)، الأب الفلسفي لليبراليّة، يجعل صون الملكيّة غاية الاجتماع السياسي نفسه! إذ يقرّر أنّ «الغاية الكبرى

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٢٣٦.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص١٩٨.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص١٩٧.
٤ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص١٩٧.

والأســاس من اتحاد الناس في الــدول وخضوعهم للحكومة هي الحفاظ عــلى ملكيّتهم»[١]!. فالحريّة في هذا التصوّر ليســت انعتاقًا روحيًــا ولا غاية أخلاقيّة، بل هي -في عمقها- وظيفةٌ من وظائف التملّك، حتى ليصحّ أنّ الليبراليّة في أصلها فلسفةٌ في حماية المُلك قبل أن تكون فلسفةً في تحرير الإنسان.

ويتأكّد البُعد الأمريكي تحديدًا، الذي أشــار إليه سماحته قُدِّسَ سِرُّه، في دراسة المؤرّخ (تشارلز بــيرد-Charles Beard) (تفســير اقتصادي لدســتور الولايات المتحدة)، التــي خلصت إلى أنّ «الدستور بوصفه وثيقةً اقتصاديّة صاغه بمهارةٍ فائقةٍ رجالٌ كانت مصالحهم الملكيّة على المحكّ مباشرةً»[٢]، وهو ما يصدّق تشــخيص سماحته قُدِّسَ سِرُّه للبيئة التي وُلدت فيها «القيم الأمريكيّة»، ولهذا لم يجد سماحته قُدِّسَ سِرُّه في الشعارات التي تروّج بها الليبراليّة للحريّة -من المنفعة واللذة والخــير الجماعــي وعَدّها حقًا مدنيًا- إلا شــعاراتٍ واهيــة طعن فيها فلاســفة ومؤرخو الغرب أنفســهم[٣]. فالخلاصة أنّ ما تُقدّمه الحداثة الليبراليّة بوصفه «قيمةً إنسانيّة مطلقة» هو في جذره الدرعُ الفلسفيُّ-القانونيُّ للملكيّة الماديّة. ومن هنا ينزع سماحته قُدِّسَ سِرُّه عن الحداثة هالة الحياد القيمي التي تتدثّر بها، ليُظهرها منحازةً في أصلها إلى المادة والمصلحة.

١ - الحداثة: مفهومٌ زمنيٌّ أم مشروعٌ فلسفي؟

وممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ سماحته قُدِّسَ سِرُّه لا يتعامل مع «الحداثة» بوصفها مجرّد لحظةٍ زمنيّة متأخّرةٍ أو طورًا تقنيًّا في مســيرة البــشر، بل بوصفها مشروعًا فلســفيًا ذا رؤية كونيّة مخصوصة؛ فالحداثة هنا ليست هي «المعاصرة» ولا «التجدّد» المحمود، وإنما هي منظومةٌ تقوم على النزعة الإنســانويّة الماديّة (الأومانيســم) والرؤية الرأســماليّة، إذ «قامت الحضارة الغربيّة على أساس

1 - John Locke: Second Treatise of Government (1690), p.124.

2 - Charles A. Beard: An Economic Interpretation of the Constitution of the United States, p.13.

٣ - علي الخامنئي: نداء القائد، ص٤٠.

الفكر الإنساني (الأومانيسم) ورؤية الاقتدار السياسي، ومن ثَمّ تشكّلت على أساس الرؤية الرأسماليّة»[١]. ولذلك فإنّ نقده ينصبّ على هذه البنية الفلسفيّة، لا على منجزات العصر العلميّة والتقنيّة التي يدعو إلى التفوّق فيها؛ فهو يفصل بدقّةٍ بين قشرة الحداثة التقنيّة ولُبّها الفلسفي المادي.

وهذا التشخيص يلتقي مع نقد الفيلسوف البريطاني (جون غراي-John Gray) الذي يذهب في كتابه (كلابٌ من قشّ) إلى أنّ «الأومانيسم دينٌ علمانيٌّ مُلفَّقٌ من بقايا الأسطورة المسيحيّة المتحلّلة»، وأنّ الإيمان الحداثي بـ«التقدّم» ليس إلا نسخةً علمانيّة من عقيدة الخلاص المسيحيّة، بل خرافةً أبعد عن الحقيقة من أديان العالم[٢]. فحين يقرّر سماحته دَامَ عِزُّهُ أنّ الحداثة تقوم على الأومانيسم بوصفه بديلاً عن التوحيد، يلتقي مع (غراي) في كشف الطابع العقَدي المستتر للحداثة التي تدّعي تجاوز الأديان وهي تُعيد إنتاج بنيتها مفرَّغةً من مضمونها. غير أنّ سماحته دَامَ عِزُّهُ يتجاوز (غراي) إلى إثبات البديل الإلهي، بينما يقف (غراي) عند هدم الوهم بلا بناء.

٢ - صناعة الجذور: الاستشراق وقراءة التراث

ومن أدقّ ملاحظات سماحته دَامَ عِزُّهُ أنّ كثيراً من المشاريع الحداثويّة في العالم العربي والإسلامي لم تنشأ من قراءةٍ أصيلةٍ ومباشرةٍ للتراث، بل كانت في جانبٍ كبيرٍ منها «ردَّ فعلٍ» وتأثُّرًا بالصورة التي رسمها الاستشراق الغربي. فحين بحث الحداثيون عن «جذورٍ» للحداثة داخل تراثهم، التقطوا الصورة الاستشراقيّة الجاهزة التي قدّمت فيلسوفًا كـ(ابن رشد) بوصفه «عقلانيًا» أو «علمانيًا» أو «ماديًا» على يد مستشرقين أمثال (إرنست رينان-Ernest Renan)، فاتخذوا من تلك الصورة المصنوعة أساسًا لحداثتهم[٣]. وبذلك تنكشف الحداثة العربيّة -في

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٣م، ص١٠١.

2 - John Gray: Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals, p.155.

٣ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٣٣٥.

وجهٍ منها- بوصفها استيرادًا لصورةٍ مشوّهةٍ عن الذات، لا اكتشافًا لها. وهذا الارتباط بين الحداثة والاستشراق ليس عَرَضيًا، بل هو امتدادٌ لعلاقتها الأعمق بالاستعمار بوصفه القوة التي رسمت خريطة العالم على مقاسها[١].

وقد بيّن سماحته قُدِّسَ سِرُّه أنّ الفكر الحداثوي قام في جوهره على نبذ البُعد الغيبي والأخلاقي في حركة الإنسان، فعمد إلى قراءة التاريخ الإسلامي بوصفه طفراتٍ ماديّة واجتماعيّة بحتة، مجرّدًا إياه من «الخطة الإلهيّة». ومن رحم هذا الإقصاء أفرز تيارين: تيارًا متطرفًا تبنّى الإلحاد المادي الجذري، وتيارًا «مرنًا» حاول تركيب مقولات الحداثة قسرًا على نماذج إسلاميّة (كالسلفيّة والصوفيّة)، فآل أمره إلى التخلّي عن المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة الأصيلة لحساب المنظومات الغربيّة[٢]، والجامع بين التيارين -على تباعد ظاهرهما- هو إزاحة الوحي عن موقع الحاكميّة، سواءٌ بالإلحاد الصريح أو بالتأويل المُذيب.

وتتجلّى خطورة التيار «المرن» في أنه أشدُّ تمويهًا من التيار المُلحِد الصريح؛ فهو لا يعلن القطيعة مع الإسلام، بل يرفع شعار التجديد والإصلاح، ثمّ يُفرغ النصّ من مضمونه عبر التأويل والتحوير، وصولاً إلى التخلّي عن القرآن وإحلال المنظومات التشريعيّة الغربيّة محلّه. ولذلك كان سماحته قُدِّسَ سِرُّه أشدَّ حذرًا من هذا التيار، لأنه يستهدف الهويّة من داخلها، ويقدّم التنازل الحضاري في صورة الاجتهاد والانفتاح، فالمعركة هنا ليست مع منكرٍ ظاهرٍ يسهل ردّه، بل مع تأويلٍ ناعمٍ يلبس لبوس الأصالة وهو يقوّض أسسها؛ وهذا ما يجعل الوعي بهذا التيار جزءًا أساسيًا من تحصين الأمة[٣].

وفي هذا الموضع يحضر نموذج المدرسة الشيعيّة الثوريّة في التمييز بين التجديد الأصيل

---

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٦٦.

٢ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٩٣.

٣ - تقوم هذه الفكرة على مفهومٍ مركزيٍّ في خطاب سماحته قُدِّسَ سِرُّه هو «مواجهة الإسلام باسم الإسلام»؛ إذ يقول: «أعداء الإسلام يواجهون الإسلام باسم الإسلام، وبلباس الإسلام... الإسلامُ الأميركي في قبال الإسلام المحمدي الأصيل... ظاهره الإسلام واسمه الإسلام أيضًا» (خطاب الولي، ٢٠١٤م، ص٢٩٢).

والتلفيق الحداثوي؛ فقد امتدح سماحته قُدِّسَ سِرُّه منهج الشهيد (مرتضى مطهري) لأنه لم يكن كبعض أدعياء التنوير الديني يعرض أفكارًا أجنبيّة على منطق الدين بطلاءٍ دينيٍّ وقوالب دينيّة، بل قدّم المفاهيم الدينيّة الحقيقيّة بمظاهر تتناسب مع حاجات العصر[١]. فالفرق بين المنهجين جوهريّ: منهجٌ يفرض المقولات الغربيّة على النصّ ويُلبسها ثوبًا دينيًا، ومنهجٌ يستنطق النصّ الديني ذاته ليجيب عن أسئلة العصر من داخله، وبهذا يقدّم (مطهري) -تلميذ الإمام (الخميني) ومُنظّر الثورة- النموذج العملي للتجديد الذي يدعو إليه سماحته قُدِّسَ سِرُّه، في مقابل التيار «المرن» الذي يُذيب الهويّة باسم «الانفتاح».

٣ - ما بعد الحداثة ونتائجها، والنقيضان العقيمان:

ولم يفت سماحته قُدِّسَ سِرُّه أن يقرأ «ما بعد الحداثة» في سياقها، بوصفها ردَّ فعلٍ أكثر تطرفًا على ما أفرزته الحداثة نفسها من استبدادٍ وفاشيّة؛ فكما كانت الحداثة الغربيّة ردَّ فعلٍ متطرفًا على سطوة الكهنوت الكنسي، أفرز العقل الغربي ما بعد الحداثة ردَّ فعلٍ على الحداثة، وتفرّع عن هذا التطرّف المادي تكريسُ اللذة الحسيّة معيارًا. ومن هنا، وعلى امتداد الخط نفسه، عُدّت ظواهر كالسدوميّة والإباحيّة والإدمان من «نتائج الحداثة» لا من أعراضها العابرة[٢]. فالخلل ليس في انحرافٍ طارئٍ على المشروع، بل في بنيته التأسيسيّة التي تقطع صلة الإنسان بالغيب فتسلمه إلى أهوائه.

ولا يكتفي سماحته قُدِّسَ سِرُّه بالتقرير، بل يستنطق شهادات الغرب على نفسه؛ إذ يُستحضر في قراءة فكره اعترافُ المؤرّخ (Oswald Spengler) بأنّ الحضارة الغربيّة «تتمثّل بالقول بالطاقة بدلاً من الله، وبحفظ الطاقة بدلاً من السرمديّة»، وأنّ فلسفتها «تتأرجح يمنةً ويسرةً بين الدين

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٠م، ص١٨٠.
٢ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص١٢٥.

والعلم التقني»[١]. فهذا التأرجح بين لاهوتٍ متآكلٍ وتقنيّة متضخّمةٍ هو علامة الأزمة البنيويّة في المشروع الحداثي؛ إذ فقد مركزه الإلهي فلم يجد ما يملأ الفراغ سوى تقديس الطاقة والقدرة.

وخلاصة هذا المبحث أنّ سماحته قُدِّسَ سِرُّه لم يقف من الحداثة موقف المتلقّي الذي يصفها من خارجها، بل موقف المحلّل الذي ينفذ إلى بنيتها التحتيّة الفلسفيّة، فردّها إلى الماديّة أصلاً، وإلى الليبراليّة فرعًا، وإلى الاستعمار والاستشراق سياقًا تاريخيًا، وكشف أنّ نتائجها الأخلاقيّة -من عدميّة وسدوميّة وإباحيّة وإدمانٍ وتفكّكٍ أُسريّ- ليست انحرافاتٍ عَرَضيّة، بل هي ثمراتٌ بنيويّة لإقصاء الغيب عن مركز الرؤية، وبهذا التفكيك مهّد قُدِّسَ سِرُّه لمقابلةٍ معرفيّة شاملةٍ بين الرؤيتين الإسلاميّة والحداثيّة.

ثانيًا: التقابل المعرفي والأنطولوجي بين الرؤيتين:

إنّ الخلاف مع الحداثة في فكر سماحته (قدّس سرّه) ليس خلافًا تقنيًا، بل هو تضادٌّ في «علم المعرفة ومعرفة الوجود»، والأمر يبدأ من سؤال: ما طبيعة الوجود وغايته؟ وهنا يقرّر سماحته قُدِّسَ سِرُّه -في درسه الفقهي- أنّ «بناء عالم الكون إنما هو على الحقّ والحكمة، لا على اللغو واللعب واللهو، فهو قائمٌ على الانتظام والهدفيّة، دائرٌ على سننٍ إلهيّة تعيّن المسير إلى ذاك الهدف»[٢]. فالكون مُحكَمٌ غائيٌّ يسير على سننٍ إلهيّة، والإنسان فيه مخلوقٌ لحكمةٍ ومصيرٍ، لا تائهٌ في عبثٍ ماديّ.

وفي النقطة المقابلة تقع النظرة الماديّة الحداثيّة، التي «تعتبر أنّ خلق الإنسان ووجوده في العالم لا هدف له؛ فالإنسان فيها لا يعرف لماذا جاء إلى الدنيا»، فيحصر أهدافه في اللذة والمنفعة والجسد[٣]. ومن هذا الأصل الأنطولوجي تتفرّع التقابلات كلّها؛ فإذا كان الوجود عبثًا

١ - يراجع: أوزفالد شبنغلر: تدهور الغرب (The Decline of the West)، مج١، الفصل السادس «المعرفة الطبيعيّة الفاوستيّة والأبولونيّة».

٢ - علي الخامنئي: بحث الغناء، ص٢٣ (من دروس بحث الخارج في الفقه).

٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٠م، ص٤٢٥.

فلا معنى للغاية، وإذا كان مُحكَمًا فالغاية حاكمة، ولهذا يرى سماحته قُدِّسَ سِرُّه أنّ الفلسفة الماديّة تبنـي تصوّرها للمجتمع على «التضادّ» والصراع، خلافًا للرؤية الإسـلاميّة القائمة على «الالتئام والتعاون». يقول قُدِّسَ سِرُّه: «خلافًا للنظرة اليساريّة والماركسيّة التي تعتبر كلَّ شيءٍ مبنيًا على أساس التضادّ... فإنّ نظرة الإسـلام هي نظرة الالتئام والتعاون»[١]. فبـدل أن يتصارع العنصران لإنتاج ثالثٍ كما في الجدل المادي، يلتئمان في الرؤية الإسلاميّة لإيجاده.

ويضرب سـماحته قُدِّسَ سِرُّه لهذا التقابل مثـالًا من ميدان العمل والاقتصـاد؛ فالنظرة الماديّة، التي لا تختصّ بالماركسيين وحدهم، تقوم على «التضادّ والتعارض والتزاحم» بين العامل وربّ العمل، بينما يرى الإسـلام أنهما «عنصران يجب أن يمسـك كلٌّ منهما بيـد الآخر حتى يتحقّق العمل والإنتاج». فمقابل نظريّة التضادّ تقوم «نظريّة الالتئام والائتلاف والتعاون والانسجام»[٢]. فالاجتماع الإنساني عنده بناءٌ تعاونيٌّ تكامليّ، لا حلبة صراعٍ دائم؛ وهذه نتيجةٌ مباشرةٌ لأنطولوجيا الحـقّ والحكمة، لا أنطولوجيا العبث والتضادّ، وبهذا يظهر أنّ التقابل في صورة الكون ينعكس حتمًا على تنظيم المجتمع والاقتصاد.

ويعمّق هذا المعنى الشهيد (مرتضى مطهري) في فلسفته الاجتماعيّة؛ فهو يرفض الاختزال المادي للإنسان، ويقرّر أنّ «الإنسان المسـتقبلي حيوانٌ ثقافيٌّ وليس حيوانًا اقتصاديًا»، بما يقلب المعادلة الماركسيّة التي تجعل الاقتصاد بنية تحتيّة حاكمة[٣]. ويردّ (مطهري) في كتابه (المجتمع والتاريخ) عـلى الثنائيّة الماديّة بين الفرد والمجتمع، فيقرّر أنّ الفلسـفة الإسـلاميّة تذهـب إلى «أصالة الفرد والمجتمع معًا»، خلافًا للنزعـة التي تذيب الفرد في كائنٍ جمعيٍّ عملاق[٤]، وبهذا يقدّم (مطهري) الأسـاس الفلسـفي لما يقرّره سماحته قُدِّسَ سِرُّه: فالإنسـان ليس وحدةً اقتصاديّة ولا خليّة في جسدٍ جمعيّ، بل كائنٌ ثقافيٌّ روحيٌّ غايته أكبر من الإشباع المادي، ومجتمعه بناءٌ تعاونيٌّ لا حلبة صراع.

---

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٠م، ص١٥٦.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٤م، ص١٧٨ (العامل في الإسلام).
٣ - مرتضى مطهري: الإنسان والإيمان، ص١٦.
٤ - مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص٣٩.

١ - العقلانيّة الأداتيّة في مقابل العقل الهادي:

وفي سياق استعراض التقابل والتضاد الأنطولوجي بين المشروعين الحضاريين (الغربي والإسلامي)، قدّم سماحته قُدِّسَ سِرُّه ما يمكن أن نسميه إعادة تحرير لمصطلح (العقلانيّة) ميّز فيه بين «العقلانيّة الإسلاميّة» و«العقلانيّة الماديّة» التي هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآليّة داخليّة للفهم والتبرير والاختراع، حيث لا يُمنح العقل حقَّ التوجيه والإرشاد والقيادة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخليّة[١]، فالعقل في الحداثة أداةٌ للحساب والسيطرة[٢]، لا نورٌ يهدي إلى الغايّة[٣]؛ وهذه العقلانيّة الأداتيّة -كما تُقرأ في فكره قُدِّسَ سِرُّه- إحدى ضرورات الدولة البيروقراطيّة بمفهومها الحداثي الغربي. وبهذا يتبيّن أنّ الخلل ليس في إعمال العقل، بل في تجريده من غايته وإخضاعه للحسّ والمنفعة[٤].

٢ - الإنسان: حيّزان لا حيّزٌ واحد:

ينعقد جوهر التقابل في القراءتين عند صورة الإنسان. فالحضارة الغربيّة الحداثيّة -كما قرّر سماحته قُدِّسَ سِرُّه- حصرت الإنسان في «حيّزٍ حياتيٍّ واحدٍ هو الدنيا»، بينما تنطلق النظرة الإسلاميّة للتقدّم من أنّ الإنسان كائنٌ له حيّزان (ساحتان): الدنيا والآخرة، وأنّ هذه الرؤية «هي أساس كلّ الأفكار التي ينبغي أخذها بالاعتبار فيما يتصل بالتقدّم»، فهي «المؤشّر (الشاخص) العام والفارق الرئيس»[٥]، وحين يُختزل الإنسان في الدنيا وحدها، ويُقاس بمقدار الثروة والقدرة بمعزلٍ عن الإيمان، فإنّه -بتعبير سماحته قُدِّسَ سِرُّه- يتحوّل إلى «حيوانٍ شبعانَ ومقتدر»،

---

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص١٠٢.

2 - Max Horkheimer: Eclipse of Reason, p.47. & Horkheimer & Adorno: Dialectic of Enlightenment, p. 19.

٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص٣٣١.

٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٣٩.

٥ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص٢٠٠.

إذ «المجتمع دون مبادئ ودون مذهبٍ ودون إيمانٍ يمكن أن يصل إلى الثروة والقدرة، لكنه عندما يبلغهما فإنه يصبح حيوانًا شبعانَ ومقتدرًا، وإنّ قيمة الإنسان الجائع أهمُّ من الحيوان الشبعان»[1]، وهذه الصورة تختصر نقده قُدِّسَ سِرُّه للنموذج، فهو باختصار: تقدّمٌ في الأدوات، وانحطاطٌ في الغاية.

ويترتّب على اختزال الإنسان في حيّزٍ واحدٍ انحطاطٌ في تقدير كرامته؛ فحين يُقاس بالثروة والقدرة وحدهما، تصير قيمته في ما يملك لا في ما هو عليه. أمّا في الرؤية الإسلاميّة، فكرامة الإنسان نابعةٌ من نفخة الروح الإلهيّة فيه ومن تكليفه وحمله الأمانة، لا من رصيده المادي. ولهذا يصرّ سماحته قُدِّسَ سِرُّه على أنّ كرامة الإنسان بمعناها الإسلامي تختلف جذريًا عن تكريمٍ ماديٍّ مشروطٍ بالإنتاج والاستهلاك؛ فالإنسان عند الإسلام غاية في ذاته، خليفةٌ مكرَّمٌ، لا أداةَ إنتاجٍ ولا وحدةَ استهلاك. وبهذا ينقلب الاتهام: فالحضارة التي تتباهى بـ«تكريم الإنسان» هي، في عمقها، أشدُّ الحضارات إهدارًا لكرامته حين تختزله في بُعده المادي.

٣ - التقدّم والعدالة: تكاملٌ لا تضحية:

ولأنّ للإنسان حيّزين، فإنّ «التقدّم» الحقيقي عند سماحته قُدِّسَ سِرُّه هو «عمران حياة الناس دنيا وآخرة» معًا، لا الإنجاز المادي وحده. ومن هنا طرح مفهوم «التقدّم المقترن بالعدالة» بديلاً عن المفهوم الغربي الشائع للتطوّر، بوصفه «البديل الصحيح مكان المفهوم الشائع في الغرب للتطوّر، سواءٌ من الناحية المفاهيميّة أو من حيث الهدف»[2]. فالعدالة ليست ملحقًا تجميليًا بالتقدّم، بل هي مؤشّره ومعياره. وتتميّز العدالة في الرؤية الإسلاميّة بأنها تنبثق من «الحقّ»، فهي «النقطة المقابلة» للنظرة الغربيّة التي تفصل العدالة عن مبانيها السماويّة وتهمّش الاعتبارات

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٢م، ص٥٠٠.
٢ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص١٤٢.

المعنويّة لحساب المنفعة[١]. وبهذا يتبينّ أنّ التقدّم والعدالة في المنظومة الإسلاميّة متلازمان متكاملان، لا يُضحّى بأحدهما في سبيل الآخر.

وتزداد مركزيّة العدالة رسوخًا حين يردّها سماحته قُدِّسَ سِرُّه إلى غاية الخلق نفسها؛ فالقيام بالقسط، في ضوء قوله تعالى ﴿**ليقوم الناس بالقسط**﴾، «مقدّمةٌ لذاك الهدف المتعلّق بالخلق»[٢]. فالعدالة ليست مطلبًا اجتماعيًا طارئًا، بل هي جزءٌ من حكمة الوجود وغايته؛ ولذلك كانت عنده هَمًّا للبشر عبر التاريخ، ومقصدًا من مقاصد بعثة الأنبياء. وهنا يلتقي البُعد الأنطولوجي بالبُعد الاجتماعي، فتصبح العدالةُ المنبثقةُ من الحقّ، حاكمةً على العمران، موصولةً بغاية الخلق، وهو ما يجعل العدالة الإسلاميّة مختلفةً جذريًا عن العدالة الإجرائيّة الغربيّة المنزوعة من جذرها السماوي.

٤ - الحريّة: الوجه الآخر للتكليف:

ومن أعمق نقاط التقابل بين الحضارتين تصوّرُ «الحريّة»؛ فالحريّة في المنطق الليبرالي الغربي تتنافى مع التكليف، إذ تعني التحرّر منه، بينما يذهب الإسلام إلى أنّ الحريّة هي الوجه الآخر للتكليف، والناس أحرارٌ لأنهم مكلّفون، ولها «قيودٌ من القيم المعنويّة»[٣]. ويستند سماحته قُدِّسَ سِرُّه في تأصيل هذا المعنى إلى قوله تعالى ﴿**... ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم ...**﴾ [الأعراف: الآية ١٥٧]، عادًّا إياها «أوضح آية في القرآن حول الحريّة»[٤]، حيث يتلازم رفع الأغلال مع التشريع وإحلال الطيبات وتحريم الخبائث؛ فالتحرير الحقيقي مقترنٌ بالحدّ، لا منفصلٌ عنه.

٥ - تحرير المصطلحات:

يُحذّر السيد الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه من الخلط بين المفاهيم الإسلاميّة وترجماتها الغربيّة المنفلتة،

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١١م، ص١٥٨، وص١٥٦.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١١م، ص١٥٢.
٣ - علي الخامنئي: نداء القائد، ص٤٢.
٤ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٢م، ص٥٧٩.

فيقول: «الحريّة الإنسانيّة لا تعني حريّة التفلّت الأخلاقي الموجود في الثقافة الغربيّة... المراد هو المفاهيم الإسلاميّة: العدالة بمعناها الإسلامي، الحريّة بمعناها الإسلامي، كرامة الإنسان بمعناها الإسلامي»[١]، رافضًا أن نُرضي الغرب بترديد كلامه الباطل. ويضرب لذلك مثلاً عمليًا من خلال تشبيه من يستخدم الفنّ والمال والأدوات ليقطعوا الطريق على الناس ويهاجموا إيمانهم فلا يصحّ أن يُتفرّج على فعلهم ونسمّيه حريّة، تمامًا كما لا يصحّ السكوت على من يروّج المخدرات أو السموم المهلكة[٢]. وهنا يميّز بين الحريّة وبين التسيُّب، لتقترن بالكرامة والغاية.

٦ - تفكيك التضادات المختلَقة:

ثمة نقد آخر بارز في خطاب سماحته دُامَ عِزُّهُ للفكر الحداثوي من خلال طرح تضاداتٍ حتميّة مصطنعةٍ بين «الإيمان» و«العلم»، وبين «الأصالة» (أو التقليد) و«الحداثة»، بحيث يُصوَّر التقدّم وكأنه يستلزم التخلّي عن المعتقد الغيبي. ويرى سماحته دُامَ عِزُّهُ أنّ هذا التضادّ «مختلَقٌ وكاذبٌ ومضحك» تفرزه الرؤية الغربيّة. ويضرب المثل بالشخصيّة الإسلاميّة الفاعلة كالشهيد (مصطفى شمران)، إذ يقول دُامَ عِزُّهُ: «ففي شخصيّة مثل هذا الرجل يكون الكلام حول التضادّ بين التقليد والحداثة كلامًا فارغًا، ويكون التضادّ بين الإيمان والعلم مضحكًا، هذا التضادّ المختلَق والتضادّ الكاذب الذي يُطرح كنظريّة»[٣]. فحين يجتمع العلم المتقدّم والإيمان العميق في شخصٍ واحد، تتهاوى التضادات الغربيّة وتفقد معناها أمام الرؤية التوحيديّة التي تجمع العقل والروح.

ولذلك ينبّه سماحته دُامَ عِزُّهُ إلى أن هذا التضادّ المصطنع لم يبقَ نظريًا، بل تسرّب إلى البنية المعرفيّة للعلوم؛ فـ«علومنا الإنسانيّة مبنية على مبادئ ومبانٍ متعارضةٍ مع المباني القرآنيّة

---

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١١م، ص٤٨٩.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٤م، ص١٤٠.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٠م، ص٢٢٣.

والإسـلاميّة... تقوم غالبًا على الرؤية الماديّة»، وأننا نسـتوردها ترجماتٍ «من دون أن نعمل أيَّ بحثٍ فكريٍّ إسلاميٍّ فيها»[١]، فالخطر هنا مضاعف: مبانٍ ماديّة تُقدَّم بوصفها علماً محايدًا، ثمّ تُستهلك بلا نقدٍ ولا تمحيص.

٧ - حصيلة الحضارة الماديّة: تفوّقٌ بلا ثمرة:

وخلاصة هذا التقابل عند سماحته دَامَتْ بَرَكَاتُهُ أنّ الحضارة الغربيّة، رغم تفوّقها التقني والمادي، عجزت عن إسـعاد الإنسـان لأنها تفتقر إلى الثمرة الإنسـانيّة والمعنويّة. يقول دَامَتْ بَرَكَاتُهُ: «لم ينل العالمُ من الاسـتغراق في الماديّة أيَّ فائدة... فلا العدالة تحقّقـت، ولا الرفاه العام، ولا الأمن، ولا تماسـك الأسرة»[٢]. فهو يرى أنّ القفزة الماديّة الغربيّة «كانت منفصلةً ومتعارضةً مع الحركة الأخلاقيّة، [فقد] كانت قفزةً ماديّة مئة بالمئة»[٣]. بل إنّ أكبر ضعفٍ في تلك الحضارة، كما يقرّر في درسه الفقهي، «هو عجزها عن تأصيل المبادئ الأخلاقيّة»، إذ بقيت الأخلاق عندها بلا جذرٍ راسخ[٤]. ويذهب سماحته دَامَتْ بَرَكَاتُهُ إلى أنّ التقدّم العلمي حين يجري في ظلّ أنظمةٍ لا تؤمن بالقيم «قاد الغرب بل والعالم إلى حروبٍ ودماءٍ ودموع، وإلى تمييزٍ عرقيٍّ وطبقيٍّ فظيع»[٥]. فالعلم بلا إيمانٍ قوةٌ بلا ضمير، والتقدّم بلا عدالةٍ ثروةٌ بلا طمأنينة.

ويُظهر هذا التقابل أنّ الخلاف مع الحداثة في فكر سـماحته دَامَتْ بَرَكَاتُهُ ليس خلافًا قشريًا تقنيًا، بل تضادٌّ عميقٌ في «علم المعرفة ومعرفة الوجود». فبينما تقطع الحداثة صلة الإنسـان بالسـماء وتُغرقه في الماديّة والتضادّ، يهدف المشروع الإسـلامي إلى الارتفاع بالإنسـان لتشكيل مجتمع «الحيـاة الطيبة» القائم على التوازن بين الدنيا والآخرة، والعدالة الموصولة بالحقّ، فالمعركة في

---

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠٠٩م، ص٥١٨.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٢م، ص٧٧.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٤م، ص٢٠٥.
٤ - علي الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج، ص١٧.
٥ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٥٦.

جوهرها معركةُ تصوّراتٍ للوجود والإنسان والغاية، قبل أن تكون معركةَ أدواتٍ ومنجزات. ومن هنا كان لا بدّ لهذا التضادّ المعرفي أن ينعكس صراعًا في الميدان الثقافي.

ثالثًا: الحداثة بوصفها تهديدًا للأمن الثقافي:

لا يقف موقف سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ عند المستوى النظري التجريدي، بل ينزل إلى ميدان الصراع الحضاري القائم، حيث تحضُر الحداثة الغربيّة بأبعادها الرأسماليّة والليبراليّة تهديدًا محوريًا مباشرًا لما يسمّيه «الأمن الثقافي» للأمة. وقد بنى سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ مقاربته للمسألة الثقافيّة على أرضيّة أنّ الميدان الثقافي، تمامًا كالميدان العسكري، ساحة هجومٍ وصراعٍ مستمر، وتجلّى ذلك في خطابه عبر استخدامٍ كثيفٍ لمصطلحات الحرب (مقرّ ثقافي، تهديد، هجوم، دفاع، عدوّ، خطر، يقظة)، وهو ما يُعرف بـ«أمننة» القضيّة الثقافيّة واعتبارها تهديدًا وجوديًا[١]. فالثقافة -حسب تعبيره- «بمثابة الروح من الجسد» للأمة، ومن ثَمّ فإنّ أيّ مساسٍ بها هو استهدافٌ لهُويتها وبقائها[٢].

١ - العولمة والقوة الناعمة: الاستعمار ما بعد الحديث:

ويربط سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ هذا التهديد بتطوّر تكنولوجيا الإعلام وتوغّل العولمة، وسيادة الفكر الرأسمالي الليبرالي المعزِّز للقيم الفردانيّة من حيث إن هذا التحوّل أحدث نقلةً في أدوات الصراع، جعل القوى الغربيّة تؤكّد رهاناتها على تأثير «القوة الناعمة». ويرى سماحته قُدِّسَ سِرُّهُ أنّ محاولات فرض «ثقافةٍ عالميّة موحّدة تلغي خصوصيات الشعوب من بوابة العولمة وانفتاح السوق» قد حوّلت الهويّة الثقافيّة إلى المستهدَف الأساس فيما تُسمّيه الدراسات «الاستعمار

١ - ليلى زغيب: استراتيجيّة الأمن الثقافي في خطاب السيد الخامنئي، ص٥٨.
٢ - ليلى زغيب: استراتيجيّة الأمن الثقافي في خطاب السيد الخامنئي، ص١٥٧.

ما بعد الحديث»[١]. فالغرب -كما يكشف سماحته قُدِّسَ سِرُّه- انتقل من إكراه الجيوش إلى إغراء الجذب الثقافي، وهو ما نظّر له تحت عنوان «الهيمنة الثقافيّة» المفكّر الإيطالي (أنطونيو غرامشي- antonio gramsci)، الذي بيّن أنّ الطبقة المسيطرة لا تحكم بالقهر وحده، بل تنتزع «رضا» المحكومين عبر «القيادة الفكريّة والأخلاقيّة»، فتقدّم مصالحها وقيمها بوصفها تمثّل المجتمع كلّه[٢]. وهذا التحليل «الغرامشي» يناظر ما يسمّيه سماحته قُدِّسَ سِرُّه «الغزو الثقافي»: هيمنةٌ تصنع القبول طوعًا، فيتبنّى المغلوبُ قيمَ الغالب ظانًّا أنها الحقيقة المحايدة، وهو لا يدري أنه يُعاد تشكيله من الداخل بأدواته هو!

ومن هنا يتبيّن لماذا ألحّ سماحته قُدِّسَ سِرُّه على تطوير المؤسسات الفكريّة والدينيّة -وفي مقدّمتها الحوزة العلميّة- لتكون قادرةً على إنتاج «هيمنةٍ مضادّة» بالمعنى الإيجابي؛ فإذا كانت الهيمنة الثقافيّة تُصنع بالقيادة الفكريّة والأخلاقيّة -بتعبير (غرامشي)-، فإنّ مقاومتها لا تكون إلا بقيادةٍ فكريّة وأخلاقيّة بديلة تنتزع قناعة الأمة بهُويتها طوعًا لا قهرًا، ويتّسق هذا مع تعريف (مطهري) للإنسان بأنه «حيوانٌ[٣] ثقافيٌّ» لا اقتصادي[٤]. عليه، إذا كانت الثقافة «روح الأمة» بتعبير سماحته قُدِّسَ سِرُّه، فمن ملك ثقافة أمةٍ ملك روحها، ومن أراد تحريرها فعليه أن يحرّر وعيها أولاً. ويُعبّر سماحته قُدِّسَ سِرُّه عن هذا المعنى حين يصف فرض الثقافة الغربيّة بأنه عنفٌ مقنّع، فيقول قُدِّسَ سِرُّه: «إنني أعتبر فرضَ ثقافة الغرب على سائر الشعوب، واحتقارَ الثقافات المستقلة، عنفًا صامتًا وشديد الضرر»[٥]. فهو يكشف بذلك عن وجه القهر الكامن خلف شعارات «الانفتاح» و«العالميّة»، ويُسمّي الأشياء بأسمائها: فرضٌ واحتقارٌ وعنف، وإن تدثّر بلَبوس الحضارة.

---

١ - للمزيد: دار الولاية للثقافة والإعلام: الحرب الناعمة في رؤية الإمام الخامنئي، ص٤٠ وما بعدها.

2 - Antonio Gramsci: Selections from the Prison Notebooks, p.p. 22-23.

٣ - «حيوان» بالاصطلاح المنطقي والفلسفي أي: موجودٌ حيّ.

٤ - مرتضى مطهري: الإنسان والإيمان، ص٢١.

٥ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٥م، ص٧١٩.

وبتلاقي هذه المفاهيم -القوة الناعمة، والهيمنة الثقافيّة، ومركزيّة الثقافة في الصراع- تكتمل صورة ما يمكن تسميته «الاستعمار المقنّع»: وهو استعمارٌ يحتلّ الوعي بالقيم والصور والأنماط، فيجعل المستعمَر يشتهي ثقافة المستعمِر ويحتقر ثقافته هو، وهذا بعينه ما عبرّ عنه سماحته قُدِّسَ سِرُّه بـ«الاستعمار ما بعد الحديث»، وما سمّاه «عنفًا صامتًا» حين يُفرض على الشعوب احتقار ثقافاتها المستقلة[1]، فالفارق بين الاستعمار القديم والمقنّع أنّ الأول يُكرِه الجسد فيولّد المقاومة، والثاني يُغري الروح فيُنتج الرضا بالتبعيّة، ولذا كان الثاني أخطر ومواجهته أصعب؛ إذ لا يُقاوَم إلا بوعيٍ يكشف زيفه ويستعيد للأمة ثقتها بذاتها وإيمانها بمشروعها.

٢ - بين «الغزو» و«التبادل» وضرورة التخطيط الثقافي:

ولدفع تهمة الانغلاق أو رفض التفاعل الإنساني، ثبّت السيد قُدِّسَ سِرُّه في خطابه تفريقًا بيّنًا بين «الغزو الثقافي» و«التبادل الثقافي»: فالغزو -بعبارته- «حربٌ واستئصالٌ يُمارَس تجاه ثقافة معينة بقصد إلغائها وإحلال ثقافة أخرى على أنقاضها»، وغايته اجتثاث أصول الثقافة والهويّة للتحكّم بمصير الشعوب، أمّا التبادل فحالةٌ إيجابيّة تتضمّن «التكامل والتلاقي الإنساني» المتبادل[2].

وأمام هذا التهديد، أكّد سماحته قُدِّسَ سِرُّه أنّ الثقافة لا تُترك للعفويّة والتلقائيّة، بل تحتاج إلى التخطيط والرصد الدائم، ودعا مسؤولي النظام إلى تحمّل مسؤولياتهم في التوجيه الثقافي للمجتمع، كما أكّد على الارتقاء بالمؤسسات الدينيّة والفكريّة -وفي مقدّمتها الحوزة العلميّة- لتكون على مستوى المواجهة، فتقاوم الثقافة الغازية وتحاورها بالنقد، بدل التلقّي السلبي والمحاكاة غير الواعية. وقد عدّ سماحته قُدِّسَ سِرُّه مقاومة الحرب الناعمة والغزو الثقافي من

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٥م، ص٧١٩.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٣م، ص١٤.

صميم وظائف هذه المؤسسات[1]، فالتحصين فعلٌ إيجابيٌّ مركّب: تخطيطٌ ووعيٌ ونقدٌ وإنتاج، لا مجرّد دفاعٍ سلبيٍّ أو خوفٍ من الآخر.

ولأنّ الثقافة روح الأمة، فإنّ الدفاع عنها لا يكون بالعزلة ولا بالاستسلام، بل بإنتاجٍ ثقافيٍّ مضادٍّ ومقتدر. ومن هنا تتكامل دعوته قُدِّسَ سِرُّه إلى العلم بوصفه اقتدارًا مع دعوته إلى التخطيط الثقافي؛ فكما لا تُواجَه القوة الصلبة إلا بالعلم، لا يُواجَه الغزو الناعم إلا بثقافةٍ حيّة منتجة، وبذلك ينقل سماحته قُدِّسَ سِرُّه الأمة من موقع المتلقّي المنفعل إلى موقع الفاعل المبادر الذي يحاور ويَنقُد ويُنتج، لا الذي يستهلك ويقلّد، وهذا هو الفارق الجوهري بين أمنٍ ثقافيٍّ دفاعيٍّ انكفائي، وأمنٍ ثقافيٍّ هجوميٍّ حضاريٍّ يستعيد للأمة مكانتها بوصفها صاحبة مشروعٍ لا تابعةً لمشروع غيرها.

وبهذا حضرت الحداثة الغربيّة في رؤية سماحته قُدِّسَ سِرُّه وخطبه أداةَ اختراقٍ وهيمنةٍ تمثّل التهديد الأكبر للأمن الثقافي الإسلامي، تحت مسمّى «الغزو الثقافي» أو «الاستعمار ما بعد الحديث»، ولم يعدّ قُدِّسَ سِرُّه هذا التهديد مجرّد تنافسٍ فكريّ، بل رآه حربًا ناعمةً متكاملة الأركان تستهدف تفريغ الأمة من هُويتها وقتل روحها لإخضاعها سياسيًا واقتصاديًا، ولذلك بنى استراتيجيته على «أمننة» الثقافة، والتفريق بين التبادل الإنساني المفتوح والغزو الاستكباري المدمّر، داعيًا إلى مقاومةٍ ثقافيّة فعّالةٍ تُحوّل الجمهوريّة الإسلاميّة إلى نموذجٍ حضاريٍّ تحرّريٍّ قادرٍ على إفشال مساعي التهجين الثقافي واستعادة مكانة الحضارة الإسلاميّة.

رابعًا: المشروع الحضاري البديل-النموذج الإسلامي للتقدّم:

لم يكن موقف سماحته قُدِّسَ سِرُّه من الحداثة موقفًا سلبيًا يكتفي بالنقد والرفض، بل كان نقدًا مؤسِّسًا يفضي إلى بديلٍ إيجابي. فعلى أرضيّة المشروع الحضاري، دعا سماحته قُدِّسَ سِرُّه إلى التحرّر من هيمنة الحضارة الغربيّة، وطرح ما أسماه «النموذج الإسلامي-الإيراني للتقدّم» بوصفه تجسيدًا لحضارةٍ جديدةٍ ومتقدمةٍ في كلّ الأبعاد تُبنى حصرًا على أساس الفكر الإسلامي. إنّ

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٧م، ص١٢.

هذا النموذج «هو في الحقيقة عرضٌ لنتاج الثورة الإسلاميّة، وطرحٌ لحضارةٍ جديدةٍ ومتقدمةٍ في كلّ الأبعاد على أساس الفكر الإسلامي»[١]. ويؤكّد سماحته قُدِّسَ سِرُّه أنّ هذا المشروع يتطلّب جرأةً وشجاعةً ومحفّزاتٍ قويّة لمواجهة التقدّم الحاصل في الغرب المهيمن؛ حيث البديل يُبنى بالمبادرة الواثقة لا الانفعال. وهنا يلتقي البُعد النفسي بالبُعد المعرفي في مشروعه قُدِّسَ سِرُّه: تحرّرٌ من عقدة الانبهار التي تجعل الحداثة صنمًا، وتحرّرٌ من عقدة الانهزام التي تورث اليأس الحضاري، ليصبح الفعل الحضاري نابعًا من الداخل لا منفعلاً بالخارج، وبهذا يتحوّل المشروع من مجرّد نقدٍ للحداثة إلى إرادةٍ حضاريّة مستقلّةٍ تصنع تاريخها بنفسها.

١ - الأركان الأربعة: الفكر، والعلم، والمعنويّة، والحياة:

يرتكز هذا النموذج البديل على أربعة أركانٍ أساسيّة: «الفكر والعلم والمعنويّة والحياة»، مع التأكيد على أنّ «ركن الفكر أهمّ من باقي الأركان» لأنه الروح المحرّكة للعمليّة كلّها[٢]. وقد بلور سماحته قُدِّسَ سِرُّه هذا التصوّر لاحقًا في وثيقةٍ تأسيسيّة هي «النصّ الكامل للنموذج الإسلامي الإيراني التأسيسي للتقدّم»، التي جعلها معرِّفًا «للمسار العام للتحوّلات المنشودة على صعيد الفكر والعلم والمعنويات والحياة، على طريق الحضارة الإسلاميّة الإيرانيّة»[٣]. وتتميّز النظرة الإسلاميّة للتقدّم في هذا المشروع بانطلاقها من حيّزَي الإنسان (الدنيا والآخرة) معًا، فتسعى لعمران حياة الناس في الدارين، وتجعل من العدالة المؤشّر الشاخص الذي يميّزها عن النظرة الحداثيّة.

ويُعلّل سماحته قُدِّسَ سِرُّه تقديمه «الفكر» على سائر الأركان بأنه الروح الأصلي للعمليّة كلّها؛ فلا علمَ نافعٌ بلا فكرٍ يوجّهه، ولا معنويّة راسخةٌ بلا فكرٍ يؤصّلها، ولا حياةَ طيبةٌ بلا فكرٍ يرسم

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٣م، ص١٠١.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٣م، ص١٠١.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، عام ٢٠١٨م.

معالمها. ومن هنا كانت أولويّة بناء «العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة» والمباني المعرفيّة للمشروع الحضاري، بوصفها الأساس الذي لا يقوم البناء إلا عليه. وهذا ما يفسّر إلحاح سماحته دُدَّسَسُرُّهُ على الحوزات العلميّة والجامعات لتنهض بمسؤوليّة التأصيل الفكري، فلا تكتفي بنقل العلوم الغربيّة ترجمةً بلا تمحيص، بل تُنتج معرفةً نابعةً من الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، تكون رحمًا للنموذج الحضاري البديل.

وتتجلّى أصالة هذا النموذج في موقعه الوسط بين نقيضي الحداثة؛ فنظريّة ولاية الفقيه -التي يقوم عليها المشروع- تطرح نفسها «طريقةً وسطًا ما بين الواقعيّة الماديّة التبريريّة اللاأخلاقيّة» التي تخضع للأمر الواقع وتبرّره، و«المثاليّة المجردة» التي تحلّق بعيدًا عن الأرض[1]، فهي واقعيّة بلا انتهازيّة، ومثاليّة بلا هروب، تنزل بالقيم إلى أرض العمل دون أن تساوم عليها. وهذا الجمع بين الطموح المعنوي والفعل الواقعي هو ما يميّز ركن «المعنويّة» في النموذج، الذي يستمدّ من عرفان الإمام (الخميني) دُدَّسَسُرُّهُ وأخلاقه في تحذيره من حبّ الدنيا ودعوته إلى الحريّة المعنويّة، ومن فلسفة (مطهري) في بناء الإنسان «الثقافي» لا الاقتصادي، ما أنتج رؤية تجعل التقدّم المادي خادمًا للسموّ الروحي لا بديلاً عنه.

وركن «المعنويّة» في النموذج ليس ترفًا روحيًا، بل هو الفارق الجوهري الذي يميّزه عن كلّ نماذج التقدّم الماديّة؛ فالإمام (الخميني) دُدَّسَسُرُّهُ جعل تهذيب النفس وجهاد الهوى أساس بناء الإنسان والمجتمع، ومن هذا المنبع يستمدّ سماحته دُدَّسَسُرُّهُ رؤيته أنّ التقدّم بلا معنويّة يُنتج «حيوانًا شبعانَ ومقتدرًا». فالمعنويّة هي التي تحول دون أن ينقلب العلم إلى أداة بطشٍ، والثروة إلى وسيلة استكبار، وبهذا يكون النموذج الإسلامي للتقدّم تقدّمًا في الإنسان كلّه: في عقله وروحه ومجتمعه، لا في قدرته الماديّة وحدها؛ وذلك هو سرّ تفوّقه على النموذج الحداثي الذي أتقن صناعة الأدوات وأخفق في صناعة الإنسان.

وهكذا يتبيّن أنّ البديل الذي يطرحه سماحته دُدَّسَسُرُّهُ ليس ترميمًا للحداثة من داخلها، ولا

---

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٢١٣.

التحاقًا بها بثوبٍ إسلاميّ، بل هو تأسيسٌ لنموذجٍ حضاريٍّ مستقلٍّ يصحّح أخطاءها الجذريّة: يصِل ما قطعته بين العلم والإيمان، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة، وبين الحريّة والمسؤوليّة، وبين التقدّم والعدالة، وهو في ذلك يستثمر تشخيص النقّاد الغربيين لأزمات الحداثة، ويتسلّح بعمق المدرسة الشيعيّة الثوريّة في الفلسفة والعرفان والفقه، ليقدّم ما عجز عنه النقد الغربي: لا مجرّد كشفٍ للداء، بل بناءً للبديل.

٢ - الدولة والسنن الإلهيّة: العمود الفقري للحضارة:

يؤكّد سماحته دُامَ عِزُّهُ أنّ المشروع الحضاري لا يتبلور بمعزلٍ عن «الدولة». فالدولة كتنظيمٍ اجتماعيٍّ سياسيٍّ هي «أداة التفعيل» لتشكيل مجتمع «الحياة الطيبة»، إذ «لا يمكن السير نحو حضارةٍ إسلاميّة بدون دولة»[١]. وفوق ذلك، يقوم العمود الفقري لمشروع الحضارة الإسلاميّة على «القراءة التاريخيّة التوحيديّة» المستندة إلى السنن الإلهيّة، بوصفها ثمرة إعمال الرؤية الكونيّة والفلسفة الإسلاميّة في تفسير حركة التاريخ استنادًا إلى الوحي، وهو ما يتناقض جذريًا مع التفسير المادي الحداثوي[٢].

ويحدّد سماحته دُامَ عِزُّهُ ملامح هذا البناء الحضاري بأبعادٍ عمليّة ملموسة لا تقف عند العموميات: الرفاه والثروة العامة، واستتباب العدل، والتخلّص من اقتصاد الاستئثار والربا والتكاثر، وإشاعة الأخلاق الإنسانيّة، والدفاع عن المظلومين في العالم، والسعي والإبداع. ويستلزم ذلك نظرةً اجتهاديّة علميّة للساحات كلّها، من العلوم الإنسانيّة ونظام التربية والتعليم، إلى الاقتصاد والنظام المصرفي، وصولًا إلى الإنتاج الصناعي والتقني ووسائل الإعلام والفنّ[٣]. فالنموذج البديل ليس شعارًا عامًا يُرفع، بل برنامجٌ حضاريٌّ شاملٌ يُترجَم

١ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٢٤٤.
٢ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٢٣٥.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٣م، ص١٩٨.

في البنى والمؤسسات والعلوم وهذا ما يميّزه عن مجرّد الدعوات الأخلاقيّة أو الشعارات السياسيّة.

وفي مقابل عجز الحضارة الماديّة عن إسعاد الإنسان، يقرّر سماحته دُامَ عِزُّهُ أنّ «العزّة والرفاه والتقدّم المادي والمعنوي والأخلاق الفاضلة والقدرة والتغلّب على الأعداء» إنما تكون «في ظلّ القرآن»؛ فكلّما ازداد العمل بالقرآن في الأرواح والأعمال، ازداد القرب من السعادة وحلّ المعضلات[١]. وبهذا يكتمل وجها الموقف عند سماحته دُامَ عِزُّهُ: نقدٌ يكشف إخفاق النموذج المادي في إسعاد الإنسان، وبديلٌ يَعِد بسعادةٍ موصولةٍ بالوحي لا منقطعةٍ عنه. فالعلّة عنده ليست في طلب السعادة والتقدّم والقوة، بل في الطريق الموصِل إليها؛ والطريق الحقّ هو القرآن لا الحداثة الماديّة.

ويتميّز هذا النموذج البديل بأنه يتجاوز التضادات المختلقة التي أقامتها الحداثة؛ فهو لا يفاضل بين العلم والإيمان، ولا بين الأصالة والتقدّم، بل يجمعها في وحدةٍ متكاملة: فالعالِم فيه مؤمنٌ، والمؤمن فيه عالِمٌ، والتقدّم فيه موصولٌ بالقيم لا منفصلٌ عنها. وبهذا يتبيّن أنّ البديل عند سماحته دُامَ عِزُّهُ ليس استنساخًا للحداثة بثوبٍ إسلامي، ولا قطيعةً مع العلم والتقدّم، بل هو جمعٌ بين التقدّم المادي والسموّ الروحي في آنٍ واحد. فالمطلوب أن «يصنع المسلمون مجتمعًا يكون أسوةً ونموذجًا في الأبعاد الماديّة والتقدّم المادي، وفي الوقت نفسه أسوةً ونموذجًا في الأبعاد المعنويّة والأخلاقيّة». فالعلّة في الحضارة الغربيّة ليست تقدّمها، بل انفصال تقدّمها عن الأخلاق وقطعه صلة الإنسان بالله، وهي -بتعبيره- «النقيصة الكبرى التي مُني بها العالم الغربي المادي»[٢]. ومن ثمّ فإنّ النموذج البديل يصِل ما قطعته الحداثة: يصِل العلم بالإيمان، والتقدّم بالعدالة، والدنيا بالآخرة.

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٢م، ص٢٤٥.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي، خطابات عام ٢٠١٦م، ص٧٠٩.

الخاتمة:

تنتهي هذه الدراسة إلى أنّ موقف السيد (علي الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه من الحداثة موقفٌ تأسيسيٌّ متكاملٌ، لا انطباعيٌّ ولا انفعالي؛ فقد تأسّست نظرته على نقدٍ جذريٍّ لأسس الحداثة الماديّة والإنسانويّة التي تُقصي البُعد الغيبي والأخروي وتُعلي من شأن الرأسماليّة والنفعيّة. ولم يكن موقفه قُدِّسَ سِرُّه رفضًا للتطوّر التقني أو العلمي البشري، بل تصديًا للهيمنة الفكريّة الغربيّة التي تفرض منظومات تشريعيّة وقيميّة تتصادم مع الوحي وتسعى لنبذ القرآن وإحلال البديل الغربي الوضعي محلّه.

وقد ظهر من خلال المباحث الأربعة أنّ الخلاف مع الحداثة في فكره قُدِّسَ سِرُّه ليس قشريًا تقنيًا، بل هو تضادٌّ عميقٌ في «علم المعرفة ومعرفة الوجود»: فبينما تقطع الحداثة صلة الإنسان بالسماء وتختزله في المادة وتطرح تضاداتٍ مصطنعةً بين العلم والدين، يقدّم سماحته قُدِّسَ سِرُّه رؤية متكاملةً تُبنى على الحقّ والسنن الإلهيّة، تتآلف فيها الأصالة مع العلم، وتتكامل الحريّة مع الأخلاق، والتقدّم مع العدالة، والدنيا مع الآخرة. كما تبيّن أنّ الحداثة حضرت في خطابه تهديدًا مباشرًا لـ«الأمن الثقافي» تحت مسمّى «الغزو الثقافي» و«الاستعمار ما بعد الحديث».

وعلى المستوى الإيجابي، أرسى سماحته قُدِّسَ سِرُّه مشروعه الحضاري على رؤية التوحيد والسنن الإلهيّة، وطرح «النموذج الإسلامي-الإيراني للتقدّم» المستند إلى أركان الفكر والعلم والمعنويّة والحياة، وإلى تكامل الدنيا والآخرة والمركزيّة المطلقة للعدالة. وبذلك دعا الأمة إلى تجاوز عقدتين معًا: عقدة الانبهار بالحداثة وعبادتها من جهة، وعقدة الانهزام واليأس الحضاري من جهةٍ أخرى، لتعمل نحو بناء حضارةٍ إسلاميّة مستقلةٍ وقويّة تجمع بين التقدّم المادي والسموّ الروحي.

ويبقى موقف سماحته قُدِّسَ سِرُّه من الحداثة -في حصيلته- درسًا منهجيًا في كيفيّة التعامل مع المنجز الحضاري للآخر: لا انبهارًا يُفقِد الأمة ذاتها، ولا انغلاقًا يحرمها من الإفادة، بل وعيًا

نقديًا يفرز القشرة التقنيّة من اللُبّ الفلسفي، فيأخذ النافع ويردّ الضارّ، ويبني على أرضيته الخاصة نموذجًا للتقـدّم موصولاً بالوحي. وهو بهذا يقدّم للأمة الإسـلاميّة -ولـكلّ أصحاب الهُويات المستقلّة- أنموذجًا في مقاومة التنميط الحضاري ووصفةً لاستعادة المبادرة، تجمع بين الأصالة والمعـاصرة، وبين الثبات على المبـدأ والانفتاح الواعي على العصر. وتلـك -في تقديرنا- أبرز ثمرات قراءته قُدِّسَ سِرُّهُ للحداثة: أنها قراءةٌ نقديّة مؤسِّسـةٌ لا هادمةٌ فحسب، تنتهي إلى بناءٍ لا إلى عدم.

لائحة المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربيّة

- القرآن الكريم.
- طلال أسد: تشكُّلات العلماني: العلمانيّة والإسلام والحداثة. ترجمة تامر كشك، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠١٧ م.
- علي الخامنئي: بحث الغناء: تقريرات دروس البحث الخارج، دار الثقلين، ٢٠٠٣ م.
- علي الخامنئي: تفسير سورة براءة، دار الثقلين، ٢٠٠٤ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠٠٩ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٠ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١٠ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١١ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١١ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٢ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١٢ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٣ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١٣ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٤ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١٤ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٥ م.
- علي الخامنئي: خطاب الولي: خطابات عام ٢٠١٥ م. مؤسسة الثورة الإسلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٦ م.

- عـلي الخامنئي: خطـاب الولي: خطابات عام ٢٠١٦ م. مؤسسـة الثورة الإسـلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٧ م.
- عـلي الخامنئي: خطـاب الولي: خطابات عام ٢٠١٧ م. مؤسسـة الثورة الإسـلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٨ م.
- عـلي الخامنئي: خطـاب الولي: خطابات عام ٢٠١٨ م. مؤسسـة الثورة الإسـلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠١٩ م.
- علي الخامنئي: كتاب القصاص: دروس البحث الخارج، مؤسسـة الثورة الإسـلاميّة للثقافة والنشر، ٢٠٠٦ م.
- علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، دار الثقلين، ٢٠٠١ م.
- علي الخامنئي: نداء القائد، دار الثقلين، ٢٠٠٢ م.
- روح الله الخميني: خط الإمام الخميني (قدّس سرّه)، إعداد مركز نون، دار الهادي، ٢٠٠٥ م.
- روح الله الخميني: الوصيّة السياسـيّة الإلهيّة، مؤسسـة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ٢٠٠٨ م.
- دار الولاية للثقافة والإعلام. الحرب الناعمة في رؤية الإمام الخامنئي، دار الولاية، ٢٠١٢ م.
- ليـلى زغيب: اسـتراتيجيّة الأمن الثقـافي في خطاب السـيد الخامنئي، دار الولايـة للثقافة والإعلام، ٢٠١٤ م.
- أوزفالد شبنغلر: تدهور الغرب، ترجمة أحمد حسان، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ٢٠١١ م.
- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيّة. دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٠ م.
- شـادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، مؤسسـة التاريخ العربي للطباعة والنشر، ٢٠١٣ م.
- محمد تقي مصباح اليزدي: الحكومة الإسـلاميّة وولاية الفقيه. ترجمة مركز الإمام الخميني للثقافة والأبحاث، دار الثقلين، ١٩٩٩ م.

- مرتضى مطهري: الإنسان والإيمان. دار الهادي، ٢٠٠٠ م.
- مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ. دار الهادي، ١٩٩٩ م.

ثانيًا: المراجع الأجنبيّة

- Beard, Charles A. An Economic Interpretation of the Constitution of the United States. Macmillan, 1913.
- Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, 1971.
- Gray, John. Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals. Granta Books, 2002.
- Horkheimer, Max. Eclipse of Reason. Oxford University Press, 1947.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlightenment. Edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press, 2002.
- Locke, John. Second Treatise of Government. Edited by C. B. Macpherson, Hackett Publishing Company, 1980.