OPEN ACCESS CC BY 4.0

ISSN: :3005-9577 :3006-9513



المجلد (٤) - العدد (١٣)
خريف ٢٠٢٦م - ١٤٤٨هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

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

قضايا فلسفة الدين في فكر الشهيد السيد علي الخامنئي قدس سره

- **مفتتح**: » حِينَ نَقرأُ القَائِدَ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ مُفَكِّرًا
- **المحور**:
  - » الأسسُ المعرفيّة لفلسفةِ الدّين في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ
  - » البعدُ العقْدي والتوحيدي في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ
  - » الدّينُ وَالمَعْنَى: أسْئِلةُ الوُجُودِ والغاية في فِكرِ الإمَامِ الخَامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ
  - » الدّينُ وَالوِلَايَةُ: البِنْيَةُ المَفْهُوميّةُ للْقِيادَةِ الرّوحِيّةِ والدّينِيّةِ في فِكْرِ الإمَامِ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ
  - » الإمَامُ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ وَالحَدَاثَةُ
- **دراسات وبحوث**:
  - » أخلَاقِيَّاتُ الرُّوبُوتَاتِ الدِّينِيَّةِ

قضايا فلسفة الدين في فكر الشهيد السيد علي الخامنئي قدس سره

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

المجلد (٤) – العدد (١٣): خريف ٢٠٢٦م – ١٤٤٨هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعتقاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابـع لجمعيّـة براثـا الثقافيّـة المرخّصـة في لبنـان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

العدد (١٣)
خريف ٢٠٢٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religions Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن

مركز براثا للدراسات والبحوث

في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير:

009613821638

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

المشاركون في هذا العدد:

- الشيخ د. محمد باقر كجك (لبنان)
- د. خضر محمد نبها (لبنان)
- د. سمير خير الدين (لبنان)
- د. محمد محمود مرتضى (لبنان)
- شادي علي (مصر)
- د. أسماء نوير (مصر)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

فلسفة الوعد

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
أ. د. شريف الدين بن دوبه
(فلسفة الأخلاق- جامعة سعيدة- الجزائر)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. علي زعيتر
(الجامعة اللبنانيّة)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقيَّات النشر

شروط عامة:

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح للمقوّمين عن أسماء المؤلفين، ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقًا مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألّا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشورًا سابقًا في مجلة أو في كتاب، أو مستلًا من رسالة أو أطروحة، وألّا يكون قد جرى تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.
- استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي: تتعامل المجلة مع أدوات الذكاء الاصطناعي بوصفها وسائل مساعدة يمكن للباحث الإفادة منها في نطاقات محددة، على نحو لا يمسّ أصالة البحث، ولا يحلّ محل الجهد العلمي والفكري الذي يفترض أن يضطلع به المؤلف بنفسه. وانطلاقًا من ذلك، تعتمد المجلة المعايير الآتية:

أ. حدود الاستخدام المقبول

- يجوز للمؤلف الاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي في الأعمال المساندة التي لا تمثّل جوهر الإسهام العلمي للبحث، ومن ذلك: المساعدة في التدقيق اللغوي، وتحسين الصياغة والأسلوب، واقتراح بدائل لغوية، والمساعدة في تنظيم الأفكار أو

إعادة ترتيبها، والترجمة الأولية التي يراجعها المؤلف ويتحقق من دقتها، واقتراح كلمات مفتاحية أو مسارات أولية للبحث.

- ويشترط في جميع هذه الحالات أن تبقى الفكرة، والحجة، والتحليل، وبناء الإشكالية، واستخلاص النتائج، والموقف النقدي، من إنتاج المؤلف نفسه.

ب. الاستخدام غير المقبول

- لا تقبل المجلة البحوث التي أُنتج متنها العلمي، كليًا أو في أجزاء جوهرية منه، بواسطة أدوات الذكاء الاصطناعي، حتى لو أجرى المؤلف عليها تعديلات لغوية أو أسلوبية لاحقة. ويشمل ذلك تكليف هذه الأدوات بكتابة المباحث أو الأقسام، أو بناء التحليل والاستدلال، أو إنتاج النتائج، أو صياغة المناقشات العلمية التي تمثّل جوهر مساهمة الباحث.
- لا يجوز أيضًا استخدام الذكاء الاصطناعي لتوليد نصوص توحي بأنها تعبّر عن اجتهاد الباحث أو قراءته النقدية الخاصة، بينما يكون المحتوى الفكري قد أُنتج فعليًا بواسطة الأداة.

ج. المصادر والمراجع والإحالات

- لا تُعدّ أدوات الذكاء الاصطناعي مصدرًا علميًا يعتمد عليه في إثبات المعلومات أو توثيقها. ويتحمل المؤلف مسؤولية الرجوع إلى المصادر الأصلية والتحقق بنفسه من كل معلومة أو نص أو اقتباس أو مرجع أو رقم صفحة ورد في بحثه.
- ويُحظر اعتماد المراجع أو الإحالات التي تولدها أدوات الذكاء الاصطناعي من دون التحقق المباشر من وجود المصدر وصحة بياناته ومطابقة الإحالة للمادة المنقولة عنه. وتُعامل الإحالات المختلقة أو غير القابلة للتحقق بوصفها إخلالاً بأصول الأمانة العلمية، بصرف النظر عن كونها ناتجة عن أداة ذكاء اصطناعي أو لا.

د. مسؤولية المؤلف

- يبقى المؤلف مسؤولًا مسؤولية علمية وأخلاقية كاملة عن جميع أجزاء البحث المقدم باسمه، ولا يقلل استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي من هذه المسؤولية بأي صورة. وتشمل هذه المسؤولية دقة المعلومات، وصحة الاقتباسات، وسلامة الإحالات، وأصالة الأفكار والتحليلات، واحترام حقوق الملكية الفكرية، وخلو البحث من الانتحال أو التلفيق أو نسبة الأقوال إلى غير أصحابها.
- ولا يجوز نسبة التأليف إلى أداة ذكاء اصطناعي أو إدراجها ضمن أسماء المؤلفين؛ لأنها لا تتحمل المسؤولية العلمية والأخلاقية المترتبة على النشر.

ه. الإفصاح عن الاستخدام

- إذا تجاوز استخدام الذكاء الاصطناعي حدود التدقيق اللغوي أو التحسين الأسلوبي البسيط، فعلى المؤلف الإفصاح عن طبيعة الاستخدام والأداة التي استعان بها، وبيان المجال الذي استخدمت فيه، بالصيغة التي تحددها المجلة.
- ولا يعني الإفصاح قبول أي نوع من الاستخدام؛ إذ يبقى البحث خاضعًا لمعايير الأصالة والاستقلال الفكري المعتمدة في المجلة.

و. حق المجلة في التحقق

- تحتفظ المجلة بحقها في طلب إيضاحات من المؤلف بشأن طريقة إعداد البحث أو استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي فيه، وطلب ما يلزم للتحقق من المصادر والمراجع أو من أصالة المادة العلمية عند وجود أسباب جدية تدعو إلى ذلك.
- ولا تعتمد المجلة نتيجة أدوات كشف النصوص المولدة بالذكاء الاصطناعي، بمفردها، دليلًا قاطعًا على المخالفة، وإنما تُقرأ هذه المؤشرات ضمن عملية التحقق التحريري والعلمي وبالاستناد إلى مجمل القرائن المتاحة.

ز. الإقرار بالمسؤولية

- يُعدّ تقديم البحث إلى المجلة إقرارًا من المؤلف بأن استخدامه لأدوات الذكاء الاصطناعي، إن وجد، قد جرى ضمن الحدود التي تسمح بها هذه السياسة، وأن المادة العلمية والفكرية الأساسية في البحث تعبّر عن عمله واجتهاده الخاصين.
- ويتحمل المؤلف وحده المسؤولية عن أي مخالفة تنتج عن استخدام هذه الأدوات، سواء اكتُشفت أثناء التحكيم والتحرير أو بعد النشر. وللمجلة اتخاذ الإجراء الذي تراه مناسبًا وفق سياساتها التحريرية وأخلاقيات النشر، بما في ذلك رفض البحث، أو طلب تصحيحه، أو سحبه بعد النشر إذا ثبت وجود مخالفة جوهرية.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:
  - أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.
  - ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.
  - ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.
  - د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.
  - ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.
  - و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

شروط عامة:

- يجب أن يكون البحث جديدًا في طرحه، ولم يسبق لأحدٍ أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتّسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعي في كتابتها علامات الترقيم.

مرحلة اختيار العنوان والتخطيط:

- يختار الكاتب عنوانًا من لائحة الموضوعات المُحدَّدة في العدد.

- يُرسِل الكاتب مخطّطًا إجماليًّا للبحث، في مدة لا تتجاوز ١٥ يومًا من تاريخ الاتفاق على العنوان.
- يراعي الكاتب في المخطّط الأوّلي المحاور العامة المُحدَّدة في السياسة التحريرية للمجلة.
- يُحدّد مدير التحرير عدد الكلمات المطلوبة في ضوء ما يقتضيه المقال من سعة الموضوع أو ضيقه وفق الضرورات العلمية والمنهجية وبما يتوافق مع أهداف السياسة التحريرية للمجلة، لتقارب ٥٠٠٠ كلمة (+/- ١٠٠٠).

مرحلة الكتابة والتنفيذ:

- يحصل التنسيق بين الكاتب ومدير التحرير حول المدة التي ينجز فيها الكاتب مقاله.
- يبادر الكاتب إلى إبلاغ مدير التحرير بالاعتذار مباشرة عن عدم كتابة المقال عند تعذّر الأمر عليه لأيّ سبب كان.
- يتواصل مدير التحرير مع الكاتب دوريًّا للاستفسار عن سير العمل في المقال.

مرحلة التقويم والتعديل:

- يخضع البحث للفحص ببرنامج (Plagiarism Check X) للتأكد من عدم تجاوز نسبة الاستلال النسبة المقررة (٢٥٪)، حيث إنه يجب ألا يكون المقال -بالنص أو المضمون- (أو أجزاء منه) سبق نشره أو مقدمًا للنشر لجهة أخرى. ويجب ألا تتجاوز نسبة الاستلال ٢٥٪ من إجمالي كلمات المتن.
- يخضع البحث لملاحظات هيئة التحرير من حيث المنهج والمضمون والشكل.
- يرفع مدير التحرير الملاحظات الواردة من هيئة التحرير إلى الكاتب.
- يلتزم الكاتب بإدخال التعديلات المطلوبة في ضوء الملاحظات المرسلة.
- يجري الكاتب التعديلات المطلوبة في مدة زمنية لا تتجاوز أسبوع.

الضوابط المنهجية والمضمونيّة:

- يراعي الكاتب الخطّ الفكري العام للمركز وضوابطه وسياساته العلميّة والمنشورة على الموقع الرسمي.
- يراعي الكاتب أن يكون المقال متّسمًا بالأصالة والابتكار وصحة اللغة وجودة الأسلوب.
- يراعي الكاتب بساطة اللغة وعدم التقعُّر وتعقيد المصطلحات بما لا يخلّ بالرصانة الأكاديمية، ويكتب المقال بلغة علمية واضحة وأسلوب سلس بعيد عن التعقيد والغموض.
- يستند الكاتب إلى المصادر العلمية النوعية والمراجع البحثية الموثوقة.

طريقة التوثيق:

- يعتمد المركز في جميع الكتب والأبحاث نظام التوثيق بالحواشي المختصرة مع قائمة ببليوغرافية كاملة:
- جميع الحواشي مختصرة منذ الإحالة الأولى، وليست الإحالة الأولى كاملة ثم تُختصر عند التكرار.
- تتضمن الحاشية :اسم المؤلف، عنوان الكتاب، رقم الجزء إن وجد، رقم الصفحة.
- (مثال: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٤٥.)
- لا تُذكر في الحاشية بيانات المحقق أو المترجم أو دار النشرأو مكان النشر أو رقم الطبعة أو سنة النشر.
- لا نستعمل عبارة المصدر نفسه أو ما يشابهها، بل نعيد كتابة الإحالة كما ذكرت سابقًا مع تعديل رقم الجزء أو الصفحة في حال تغيّرت.
- تُثبت البيانات الكاملة للمراجع والمصادر في قائمة مستقلة بها في نهاية الكتاب.
- (مثال: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٩٩٨م.)

- عند الاقتباس الحرفي يوضع النص بين علامتي التنصيص ("....")، وتأتي الحاشية المختصرة لتوثيقه.
- وعند النقل بالمعنى تُستخدم صيغة الإحالة نفسها مع سبقها بـ «انظر» .
- يُخرِّج الكاتب المصادر في هامش الصفحة **Footnote**. يجري إدراج المصادر بشكل آلي من خلال خاصية (**Insert Footnote**) في برنامج **Word**مع مراعاة اتجاه النص من اليمين لليسار في الكتابة العربية، ومن اليسار لليمين في الهوامش باللغات غير العربية والفارسية.
- يكتب الآية القرآنية بالتشكيل والأقواس القرآنية، ويُخرِّج الآيات القرآنية من المصحف الشريف، ويضعها في المتن بعد الآية مباشرة على الشكل التالي مثلاً: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ...﴾ [المائدة: ٢].
- يُخرّج الأحاديث في الهامش السفلي بإضافة الكتاب والباب ورقم الحديث، مثلاً: (محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٣٤، كتاب العقل والجهل، باب ثواب العالم والمتعلّم، ح٣).
- يضع أسماء الأعلام بين قوسين دائريين، وأسماء الأعلام غير العرب باللغتين العربية والإنجليزية في قوس واحد عند ذكرهم للمرة الأولى في البحث. مثلاً: (محمد حسين الطباطبائي)، (هنري كوربن - **Henry Corbin**) ... ويعرّف الأعلام في الهامش باختصار عند ذكرهم للمرة الأولى. (عند الحاجة لذلك).
- يراجع الكاتب (ويتثبّت من) المعلومات التفصيلية للمصادر والمراجع الواردة في الهوامش وفي لائحة المصادر والمراجع.

التبويب والتقسيم:

- يُضمِّن الكاتب الصفحة الأولى للبحث المعلومات التالية: عنوان البحث الأصلي والفرعي، اسم الكاتب مع حاشية سفلية تتضمن التوصيف العلمي للكاتب (جنسيته،

الدرجة العلمية أو الشهادة، جهة الانتساب)، إضافة إلى ملخص تبلغ عدد كلماته (١٥٠) كلمة، مع كلمات مفتاحية بين ٥ و١٠ كلمات تبعًا للبحث.

- اعتماد طريقة تقسيم المحاور إلى: أوّلًا، ثانيًا، ثالثًا .... إلخ، مع مراعاة التسلسل العلمي المنهجي وعدم القفز إلى استنتاجات على غير أساس.
- يستخدم خاصية (الأنماط - Styles) في برنامج الوورد في تسمية العناوين والأبواب.

التحرير:

- يكتب البحث بواسطة الحاسب الآلي ببرنامج (Microsoft Word) على أن:
- يستخدم الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.
- أما باللغة الإنجليزية فيستخدم خط (Time New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.
- يستخدم الباحث الأرقام بالرسم الهندي (١ - ٢ - ٣ - ٤ ...).

استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي

- تسمح المجلة للمؤلف بالاستعانة بأدوات الذكاء الاصطناعي في الحدود المساندة للعمل البحثي، مثل التدقيق اللغوي، وتحسين الصياغة، والترجمة الأولية، وتنظيم المادة والأفكار. ولا يجوز استخدامها في إنتاج المحتوى العلمي الجوهري للبحث، أو كتابة أقسامه ومباحثه، أو توليد تحليلاته وحججه ونتائجه بما يجعل الأداة تحل محل الباحث في عملية التأليف.
- يتحمل المؤلف المسؤولية الكاملة عن جميع المعلومات والنصوص والاقتباسات والمراجع والإحالات الواردة في بحثه، ويلتزم بالتحقق منها بالرجوع إلى مصادرها الأصلية. ولا يجوز اعتماد المراجع أو الإحالات التي تقترحها أدوات الذكاء

الاصطناعي من دون التحقق المباشر من صحتها.

- **تحتفظ المجلة بحقها في طلب توضيح طبيعة استخدام هذه الأدوات عند الحاجة، واتخاذ الإجراءات التحريرية المناسبة إذا ثبت أن استخدامها تجاوز حدود المساعدة إلى إنتاج المادة العلمية أو التأليف نيابة عن الباحث.**
- **إقرار المؤلف: يضع المؤلف في هامش إحالة مرتبط بعنوان البحث الإقرار الآتي:**
  - **"أقرّ بأن استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في إعداد هذا البحث، إن وجد، اقتصر على الجوانب المساندة ولم يشمل إنتاج محتواه العلمي أو تحليلاته ونتائجه، وأتحمل المسؤولية العلمية والأخلاقية الكاملة عن جميع ما ورد فيه، بما في ذلك صحة المعلومات والاقتباسات والمراجع والإحالات".**

تعهدٌ حولَ حدود استعمال الباحث للذّكاء الاصطناعيّ

أنا الموقع أدناه: .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن اسـتخدام أدوات الذكاء الاصطناعي في إعـداد هذا البحث، إن وجد، اقتصر على الجوانب المسـاندة ولم يشـمل إنتاج محتواه العلمي أو تحليلاته ونتائجه، وأتحمل المسؤوليّة العلميّـة والأخلاقيّة الكاملة عن جميع ما ورد فيه، بما في ذلك صحة المعلومات والاقتباسـات والمراجع والإحالات.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **حِينَ نَقرأُ القَائِدَ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ مُفَكّراً** ---------- ٢١

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ **الأسسُ المعرفيّة لفلسفةِ الدّين في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ** ---------- ٣٩

الشيخ د. محمد باقر كجك

■ **البعدُ العقْدي والتوحيدي في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ** ---------- ٦٧

د. خضر محمد نبها

■ **الدّينُ وَالمَعْنَى: أَسْئِلةُ الوُجُودِ والغاية فِي فِكرِ الإمَامِ الخَامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ** ---------- ٩١

د. سمير خير الدين

■ **الدّينُ وَالوِلَايَةُ: البِنْيَةُ المَفْهُومِيّةُ للْقِيادَةِ الرّوحِيّةِ والدّينِيّةِ فِي فِكْرِ الإمَامِ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ** ------ ١٢٣

د. محمد محمود مرتضى

■ **الإمَامُ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ وَالحَدَاثَةُ** ---------- ١٥٥

شادي علي

دراسات وأبحاث

■ **أَخلَاقِيَّاتُ الرُّوبُوتَاتِ الدِّينِيَّةِ** ---------- ١٨٥

د. أسماء نوير

مفتتح

حِينَ نَقرَأُ القَائِدَ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ مُفَكّرًا

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

يطرح الفكر الإنسـانيّ في كلّ عصرٍ سـؤاله عن الدين من جديد. يتبـدّل وجه العالم، وتتغيّر أدوات النظر ومناهجه، ويبقى السؤال قائمًا في صدارة المشهد: ما الدين؟ وأين موقعه من حياة الإنسان ومعرفته ومصيره؟ سـؤالٌ رافق البشريّة منذ فجرها، ويشتدّ إلحاحه كلّما ظنّ العصر أنّه تجاوزه وطواه في زوايا الماضي.

في هذا الأفق يقف فكر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّهُ موقفًا له خصوصيّته. حملته مسؤوليّة القيادة إلى صدارة الحدث، فعرفه الناس بحضوره السياسيّ وموقعه في معادلات المنطقة والعالم. ووراء هذا الحضور نظرٌ في الدين متماسك البنية، عميق الجذور، يتّسع لأن يُقرأ فلسفةً، ويحمل تصوّرًا متكاملاً لموقع الدين من الإنسان والعالم والتاريخ.

الحديث عن فلسفةٍ للدين عند رجلٍ فاعلٍ في التاريخ، صانعٍ لأحداثه، أمرٌ يستدعي الوقوف والتأمّل. الفلسفة تطلب النسق والتأصيل والنظر المجرّد، والقيادة تطلب الفعل والقرار والمبادرة في الميـدان. والجمع بينهما عند (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّهُ قائـمٌ في صميم مشروعه: ينظر إلى الدين

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

رؤية كونيّة شاملة، ويصوغ من هذه الرؤية موقفًا عمليًّا في الحياة والاجتماع والحضارة. من هنا يصبح استخراج فلسفته في الدين عملاً مشروعًا، تُلتمس معالمه في مؤلّفاته وخطبه ودروسه وكلماته المبثوثة على امتداد عقود.

تتقدّم هذه الصفحات لتفتح الأفق الذي تُقرأ فيه فلسفة الدين عند الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه، وتضع القارئ أمام الأسئلة الكبرى التي يثيرها مشروعٌ فكريٌّ يجعل الدين محورًا للوجود والمعرفة والعمل: ما الدين في هذا المشروع؟ وأين موقع العقل منه؟ وكيف يُنتج معناه؟ وما رهانه في الإنسان والحضارة؟ الغاية إثارة القضايا وترتيبها، وتهيئة الذهن لِما يأتي بعدُ من تفصيل. وحُسن السؤال نصف الطريق إلى حُسن الجواب.

الإمام الخامنئيّ مفكّرًا - لماذا نقرأ الدين من موقعه؟

يحضر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه في وعي الناس قائدًا سياسيًّا وصاحبَ مواقف في معادلات المنطقة والعالم. تلك صورةٌ صادقةٌ تُخفي وراءها صورةً أعمق. فالرجل خرج من الحوزة العلميّة، ونشأ في بيت علمٍ ومرجعيّة، ومارس البحث والتحقيق على أرفع مستوياته، وله في الفقه دروسُ بحثٍ خارجٍ تشهد بعمق أدواته العلميّة ورسوخ ملكته الاجتهاديّة[1]. من هذا الأصل تُقرأ مواقفه: نظرٌ يسبق الفعل، ورؤية متماسكة تتقدّم على القرار. والقائد الذي يصدر عن هذا العمق يحمل في كلامه ما يستحقّ أن يُنظر إليه فكرًا مؤصّلاً. وهذا الجمع بين العلم والقيادة أصيلٌ في تجربته، امتدادٌ لتقليدٍ عريقٍ يصل العالِم بالمسؤوليّة، ويجعل صاحب النظر صاحب الموقف.

يتوزّع نتاج الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه على ميادين متعدّدة تكشف سعة اهتمامه المعرفيّ. له في القرآن وفكره القرآنيّ دروسٌ ومحاضرات، وله في الفقه بحوثه المعمّقة، وله في قضايا الفكر والحضارة والمجتمع خطبٌ وكلماتٌ تمتدّ على عقود. هذا النتاج المتنوّع يرسم صورة مفكّرٍ يشتغل على الدين في مستوياته كافّة: من النصّ إلى الحكم، ومن العقيدة إلى نمط الحياة. وامتداد

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج، ص١.

هــذا النتاج على عقودٍ متطاولة يمنحه ثباتًا في الأصول ونموًّا في الفروع، فتتراكم المواقف حول محاورَ ثابتة تتكشّــف للقارئ المتأنّي. والباحث الذي يجمع هذه المــادّة يجد أمامه بنية فكريّة تتطلب التنظيم والتأصيل، وتنتظر من يستخرج نسقها الكامن فيها.

يضع السيد (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه الفكر في قمّة الأولويات. يقرّر أنّ «إنتاج الفكر مهمٌّ جدًّا»، وأنّه «أصعب من إنتاج العلم»[١]؛ لأنّ المفكّر يتعرّض من الآفات لما هو أشدّ مماّ يتعرّض له صاحب العلم التجريبيّ. وعنده أنّ بناء الحضارة يقوم على هذا الإنتاج الفكريّ وصياغة المباني المعرفيّة، فمن دونهما يتعذّر العمران. ويكشف اعتزازه بالفلسفة عن هذا المنحى، إذ يرى أنّ «الفلسفة لنا، ومهدها هو بلدنا»[٢]، وأنّ ما اســتقرّ في مدرســته أقرب إلى حقيقة الفلسفة مماّ شاع في الغرب. هذا الإعلاء من شــأن الفكر يجعل من مشروعه مادّةً خصبةً للنظر الفلسفيّ، ويدعو الباحث إلى أن يلتمس فيه بنية معرفيّة منظّمة تتركب عناصرها في أفقٍ واحد.

تتّضح هــذه الدعوة إلى الفكر أكثر حين ننظر في تصوّره للديــن. الدين عنده يخاطب العقل ويستنهضه. الأنبياء بُعثوا «ليثيروا دفائن العقول»، ويحيوا في الإنسان قوّته العاقلة وطاقة تفكيره[٣]. ويصرّح بأنّ «الدين... لم يأتِ ليكون بديلاً عن العقل، وناسخًا له، بل لهداية العقل وإعانته»[٤]. ويمضي إلى ما هو أبعد: «من مارس العقل وعرف الدين يعلم جيدًا أنّ العقل لا يمكن أن يصطدم بالدين»[٥]. تصوّرٌ للدين يقوم على التعقّل، ويجعل العقل شرطًا في الفهم، يستدعي بطبيعته قراءةً فلسفيّة تكشف عن أسسه وتُبيّن مواقع العقل فيه.

يتّســع هذا النظر إلى ما هو أعمق من العقل الاستدلاليّ. فـ(الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه يجعل البصيرة

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٣١٧.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٣١٧.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٢، ص٢١٥.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلاميّ في القرآن، ص١٣٩.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلاميّ في القرآن، ص١٣٨.

والوعـي «مقدّمةً لازمةً للدين»[١]. والإيمان الحيّ عنده إيمانٌ واعٍ يقوم على «العقلانيّة والتفكير والبعد عن التحجّر والعصبيّة العمياء»[٢]. يشـبّه الإيمان الجامد بالمـاء الراكد الذي فقد معناه، ويدعو إلى إيمانٍ يتجدّد بالنظر والتفكّر. فالوعي عنده شرطُ الإيمان الصادق، والبصيرةُ نورٌ يهدي صاحبه في المدلهمّات، ويحفظ فهمه من الانغلاق على ظاهرٍ جامد. الدين الذي يطلب الوعي والبصيرة يجعل من قراءته الفلسفيّة امتدادًا لروحه، وكشفًا عن بنيته العميقة.

يمتـدّ هذا النظر إلى موقفه من الاجتهاد الذي هو حركةٌ حيّة تتجاوز الفقه إلى العلوم العقليّة: «الاجتهـاد لا يختصّ بالفقه، ففي العلوم العقليّة وفي الفلسـفة والـكلام، اجتهاد أصحاب هذه الفنون ضروريّ، ولو لم يكن هذا الاجتهاد لأصبحنا مسـتنقعًا راكدًا»[٣]. ويؤكّد أنّ الحوزة معنيّة بحضورٍ فاعلٍ في ساحات الفلسفة والفقه والكلام في العالم، وأنّ الأسئلة المطروحة عالميًّا تنتظر جوابهـا منها. الفكر الحيّ المتجدّد شرطٌ عنده في بقاء المعرفة الدينيّة فاعلة، قادرةً على الإجابة عن أسـئلة العصر ضمن الأصول الثابتة. ومشروعٌ بهذه الحيويّة يقدّم نفسـه للدرس بوصفه بناءً ينمو ويتطوّر، تتفاعل عناصره مع مستجدّات الحياة.

يقوم تصوّره على جمعٍ بين بُعدين يفرّق بينهما كثيرٌ من المدارس: «الإسـلام دين المعنويات وديـن العلـم في نفس الوقـت»[٤]. الدين الذي يرعى الـروح ويطلب العلـم في آنٍ واحد يفتح أمام الباحث أفقًا واسـعًا، يقرأ فيه رؤية للإنسـان تجمع العقل والقلب، والدنيا والآخرة، والفرد والاجتماع. وهو حين يتحدّث عن النخبة يصفها بأنّها من «أصحاب الفكر وذوي النظرة القائمة على التدبّـر والدراية»[٥]، ويحمّلها مسـؤوليّة حفظ اتجاه المجتمع. فالفكـر عنده أمانةٌ وموقع مسؤوليّة، ومنطلقُ إصلاحٍ للفرد والأمّة.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلاميّ في القرآن، ص٢٠٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلاميّ في القرآن، ص١١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٤٠٢.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص١١٦.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء القوّة الجويّة وقوات الدفاع الجوّي، ٢٠٢٤/٢/٥.

قراءة الدين من موقع الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه قراءةٌ من موقعٍ يجمع أصالة العالم المجتهد، وطموح صاحب المشروع الحضاريّ، وتصوّرًا للدين يقوم على العقل والحياة معًا. هذا الموقع يمنح القراءة سندَها: فصاحبها عالمٌ يملك أدوات النظر، وفاعلٌ يختبر أفكاره في الميدان، وصاحب رؤية يجعل الدين محورَها. من هذا الملتقى يصحّ أن نستخرج فلسفةً للدين، تُلتمس معالمها في نصوصه، وتُختبر في ضوء مدرسته الفلسفيّة. وعلى هذا الأفق تنفتح الدراسات اللاحقة، لتأخذ من هذه المعالم منطلقًا، وتمضي إلى تفصيل القول في أصول المعرفة الدينيّة ومصادرها وآليات فهمها، والعلاقة بين العقل والنصّ في إنتاج المعنى الدينيّ.

الدين رؤية كونيّة ومديرًا للحياة:

يبدأ السؤال عن الدين من تحديد ماهيته. يشيع في الأذهان فهمٌ يقصر الدين على شعائرَ يؤدّيها الفرد وعقائدَ يحملها في قلبه، فيبقى الدين في زاوية من زوايا الحياة الخاصّة، بعيدًا عن ميادين الاجتماع والعمل. يفتح الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه هذا الفهم على أفقٍ أوسع. الدين يستوعب الحياة كلّها، ويمدّ نظره إلى الإنسان والعالم والمصير. من هذا التحديد الواسع ينطلق تصوّره لموقع الدين من المعرفة والعمل، وعليه يقوم كلّ ما يتفرّع عنه من مسائل. والوقوف على هذا التحديد مدخلٌ لازمٌ لكلّ نظرٍ في فلسفته الدينيّة، إذ يرسم حدود المفهوم قبل الخوض في تفاصيله.

يقرّر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه أنّ الدين «بالدرجة الأولى رؤية كونيّة ومعرفيّة: معرفةٌ لهذا العالم، والإنسان، والمسير والطريق والهدف... [وأنّ]... مجموعة هذه المعارف تشكّل أساس الدين»[1]. الدين في هذا التحديد بناءٌ معرفيّ تتأسّس عليه سائر أحكامه، يضع للإنسان تصوّرًا عن أصل الوجود وغايته، وعن موقعه هو في هذا الوجود، وعن الطريق الذي يسلكه إلى كماله. ومن هذا التصوّر تتفرّع القيم والأحكام. الرؤية الكونيّة أصلٌ، والسلوك ثمرةٌ لها تنمو من جذرها.

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٥.

والباحث الذي يدرك هذا الترتيب يقرأ أحكام الدين في ضوء رؤيته الكلّيّة، ويردّ الفروع إلى أصولها التي صدرت عنها.

يمضي هذا التحديد إلى وظيفة الدين في الحياة. الدين أداةٌ معرفيّة حياتيّة شاملة، نزل من الباري لتأمين الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة معًا[١]. والدنيا «هي الساحة الأساسيّة لوظيفة الدين ومسؤولياته ورسالته». من هنا يصفه بأنّه «مدير الحياة البشريّة، أي خطةٌ شاملة..[تتجاوز]... الشخصيّة والتعبديّة والفرديّة البحت»[٢]. الدين الذي يدير الحياة يخاطب الفرد والمجتمع معًا، ويشمل العبادة والاقتصاد والسياسة والأخلاق في نظامٍ واحد. وهكذا يصير الدين حاضرًا في تفاصيل حياة الإنسان اليوميّة، موجِّهًا لها نحو غايتها العليا، جامعًا شتاتها في قصدٍ واحد.

هذا التصوّر يضيف بُعدًا معنويًّا إلى الحياة. فمن دون الدين تبقى الحياة، في نظر الإمام (الخامنئيّ) (قدّس سرّه)، «خالية من المعنويّة والحقيقة والمحبة والروح»[٣]. الدين يمنح الإنسان الأمن والسكينة في ساحة الحياة، ويفتح أمامه ميدان التعالي والتكامل المعنويّ. الحياة التي يديرها الدين تتّجه فيها قوى الإنسان إلى غاية تعلو على المنفعة العاجلة. وبهذا يصير الدين روح الحياة وقوامها، ومصدر ما فيها من عمقٍ وسموّ.

وتتّضح أكثر بنية هذا التصوّر حين يفصّل عناصره، حيث الدين يمثل مجموعة المعارف والأحكام الحقوقيّة والأخلاقيّة، يقوم «على أسسٍ فكريّة يعبّر عنها بالرؤية الكونيّة... [وتتضمن]... الأصول العمليّة التي تنبع من تلك الرؤية»[٤].

إذًا، نحن أمام ثلاثة عناصر متضافرة: رؤية كونيّة في الأساس، ومعارفُ وأحكامٌ تُبنى عليها، وأصولٌ عمليّة تترجمها إلى سلوك. هذا الترتيب يجعل الدين نسقًا متكاملاً، تتّصل فيه المعرفة بالعمل، ويصدر فيه الفرع عن الأصل في تسلسلٍ منتظم. ومن يقرأ الدين على هذا النحو يجده

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٨.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبويّ الشريف، ٢٠٢١/٣/١١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٥.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: بحث حول الصبر، ص١٢.

وحدةً حيّة، تتماسك أجزاؤها في بناءٍ واحد، لكلّ عنصرٍ فيه موقعه ووظيفته.

لهذا التصوّر أثرٌ في نظرته إلى الدنيا نفسها. الدنيا عنده وسيلةٌ لنمو الإنسان وتكامله، بما فيها من نِعمٍ وجمالٍ وطيّبات، ومن مراراتٍ ومصائب[١]. تمثّل الدنيا في هذا الأفق ميدانَ اختبارٍ وارتقاء، والدين يهدي الإنسان في سيره فيها إلى غايته. الفرح في الحياة، والنعم المبثوثة في العالم، تدخل في حساب الدين وتأخذ موقعها من خطّته. الدين الذي يرعى الآخرة يرعى الدنيا معها، ويصل بينهما في مسارٍ واحدٍ يبلغ بالإنسان كماله. وبهذا يرتفع التقابل الموهوم بين الدين والحياة، ويقوم مكانه تكاملٌ بين النشأتين.

يبلغ هذا التصوّر مداه في القول بعموم الدين في التجربة الإنسانيّة. كلّ جماعةٍ بشريّة تدير حياتها بمجموعةٍ من التعاليم، وهذا الشكل من الحياة يسمّى دينًا وشريعة[٢]. الدين الإلهيّ صادرٌ عن الله، والدين البشريّ من صنع الناس، والدين الطاغوتيّ من صنع الطاغوت. الإنسان في كلّ حالٍ صاحب دين، والسؤال يقع في مصدر هذا الدين ومرجعيّته. هذا التعميم يمنح مقولة الدين اتّساعًا يجعلها محورًا في فهم الاجتماع الإنسانيّ وحركته، ومدخلاً إلى تمييز الدين الحقّ من سواه.

يترتّب على هذا التصوّر موقفٌ من فصل الدين عن الحياة. ففصل الدين عن الدنيا عند الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه معناه تفريغ الحياة والسياسة والاقتصاد من المعنويّة، ونسفُ العدالة والقيم[٣]. فالدين الذي يدير الحياة يمتنع على الانحسار في المعبد وزوايا الضمير، وحضوره في الاجتماع امتدادٌ طبيعيّ لتصوّره رؤية كونيّة وخطةً شاملة. ومن هنا يصل تصوّره للدين بموقفه من الحضارة والعمران، فيصير الدين طاقةً بانية في حركة المجتمع، وروحًا تسري في مؤسّساته وقوانينه.

---

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٥.
٢ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٢١٣.
٣ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٥.

الدين أمام العلمنة والنموذج الغربيّ:

يقف مشروع الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّهُ في وجه تحدٍّ يلاحق الدين في العصر الحديث: دعوةُ العلمنة إلى إخراج الدين من ميدان الحياة العامّة وحصره في الضمير الفرديّ. يرى (الخامنئيّ) (قدّس سرّه) في هذه الدعوة فكرةً قديمةً تُطرح في ثوبٍ جديد. الذين يقولون إنّ الدين ينبغي أن يبتعد عن الشأن العامّ يردّدون، في نظره، «الحيلة الجديدة للإعلام الاستكباريّ والاستعماريّ ضدّ سيادة الإسلام»، وهي فكرةٌ «مطروحةٌ منذ قرون»[١]. من هذا الموقع يتقدّم بتصوّره للدين حاضرًا في الحياة، ردًّا على مشروعٍ يطلب انحساره. وفهمُ هذا التحدّي مدخلٌ إلى فهم مشروعه كلّه، إذ يرسم الخصمَ الذي يواجهه فكرُه الدينيّ.

يقوم اعتراضه على العلمنة على حجّةٍ في صميم المعنى. فصل الدين عن السياسة يجرّ إلى فصلٍ أخطر: «إذا انفصلت [السياسة] عن الدين، ستنفصل أيضًا عن الأخلاق، وعن المعنويّة»[٢]. النظام الذي يقصي الدين يفقد ميزانه الأخلاقيّ، فتخلو السياسة من ضابطها، ويخلو الاجتماع من روحه؛ لأنّ الدين حاملُ القيم إلى ميدان العمل، وحضورُه في الحياة العامّة صيانةٌ لأخلاقها. من هنا يجعل العلمنة بابًا إلى تفريغ الحياة من معناها، وطريقًا إلى انفصال القوّة عن القيمة.

يقابل الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّهُ العلمنة بأطروحةٍ ثبوتيّة في وحدة الدين والسياسة. يستعيد كلمة السيّد (حسن المدرّس): «ديننا عين سياستنا، وسياستنا عين ديانتنا»، ويجعلها عنصرًا من عناصر اقتدار البلد[٣]. المعرفة الدينيّة تعني اتّصال الدين بالحكم واتّصال الحكم بالدين، فيصير الدين حاضرًا في تدبير الاجتماع كما هو حاضرٌ في تدبير النفس. هذه الأطروحة تقلب معادلة العلمنة: مكان إخراج الدين من الحياة، يجعل الدين ميزان الحياة وقوامها.

يكشف الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّهُ صورةً خفيّة من العلمنة تلبس ثوب الدين. فجماعةٌ من المتديّنين يدعون إلى إبعاد الدين عن السياسة حرصًا على قدسيّته، فيصفهم بأنّهم «علمانيون

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠٠٩، ص٤٢٩.
٣ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٧، ص٢٧.

دينيــون... متديّنون لكنّهم في الحقيقة علمانيــون»[١]. العلمنة في نظره تسري أحيانًا في خطاب المتديّن نفســه، حين يقصر الدينَ على العبادة ويخليه مــن الحياة. ويقرّر في مقابل ذلك حكمًا حاســمًا: «لا علمانيّة في الإســلام»[٢]. فالدين الذي يديره تصوّره يمتنع على القسمة بين مقدّسٍ خاصّ ودنيويّ منفصل، فحضوره في الميدانين واحد.

يمتدّ نقده من العلمنة إلى أســس الحضارة الغربيّة ذاتهــا. الحضارة الغربيّة كما يعبرّ قُدِّسَ سِرُّه، قامت على أساس الفكر الإنسانيّ (الأومانيسم) ورؤية الاقتدار السياسيّ، فجعلت الإنسان مركزًا خاليًا مــن الأفق الإلهيّ. وفي مقابلها يعرض نموذجًا إســلاميًّا يقوم عــلى «أربعة أركان: الفكر والعلم والمعنويّة والحياة»، ويجعل «ركن الفكر أهمّ من باقي الأركان»[٣]. النقد هنا يبلغ الجذر: مسألةٌ في تصوّر الإنسان والعالم والغاية. ومن هذا الجذر ينبثق التقابل بين نموذجين للحضارة، يختلفان في أصل النظر إلى الإنسان.

يحدّد (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه موضع الخلل في التجربة الغربيّة، فيقرّ بأنّ الغرب «حقّق نقلةً نوعيّة في المجال الماديّ»، ويصف هذه القفزة بأنّها «كانت منفصلةً ومتعارضةً مع الحركة الأخلاقيّة»، هي «قفــزةً ماديّة مئة بالمئــة»[٤]. وأزمة هذه الحضــارة اليوم، في نظره، مردّهــا «افتقارها للأمور المعنويّة والقيم الإلهيّة»، وتتبدى في «انهيار بناء الأسرة، والعنف المتزايد، والفساد الأخلاقيّ»[٥]. إنّ التقدّم الماديّ المنقطع عن المعنى يبلغ ذروته ثمّ يكشف عن فراغه الداخليّ. وهذا التشخيص يمهّد لموقفه من العلاقة بين الدين والحضارة، ويحدّد ما يعرضه بديلاً.

يــرى (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه أنّ بريق الحضارة الغربيّة أخذ ينطفئ. «ذاك البريق الذي كانت تبدو عليه في القرن التاسع عشر... لم يعد موجودًا اليوم»، فقد «انكشفت الحضارة الغربيّة من خلال

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الثانيّة والثلاثين لرحيل الإمام الخمينيّ، ٢٠٢١/٦/٤.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٦، ص٥٢٣.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٠١.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٤، ص٢٠٥.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٧، ص١٦.

الاستعمار وفرض إرادتها على الشعوب»[١]. ويقرن هذا الانكشاف بعقمٍ في التوليد الفكريّ، إذ لم يقدّم الغرب أيّ إنتاج فكريّ أو فكرٍ جديد للبشريّة بعد النزعة الإنسانيّة والمدارس المتفرّعة عنها[٢]. فأفول النموذج الغربيّ يفتح المجال أمام نموذجٍ بديل، يملك من المعنى ما يعوز الأوّل. ومن هنا يصل تشخيصه للأزمة بدعوته إلى البناء.

يترجم هذا الأفق إلى دعوةٍ صريحة إلى البناء. يعلن أنّ اليوم قد حان دورنا، حان دور الإسلام، وأنّ على المسلمين أن يشدّوا هممهم «في سبيل بناء حضارة إسلاميّة جديدة»، مستفيدين من «علوم العالم والأدوات الموجودة»[٣]. النموذج الحضاريّ بنظره يستعيد تجربة المسلمين حين قدّموا للعالم علمهم وفلسفتهم، ويبني عليها بناءً جديدًا يصل العلم بالمعنويّة. الدين في هذا الأفق طاقةُ نهوضٍ، تعيد إلى الأمّة موقعها في صناعة الحضارة، وتفتح أمامها طريق التقدّم على أساسها هي.

إنّ موقف الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه من الغرب يقوم على استيعابٍ ووصل. يأخذ من علوم العالم وأدواته وتجاربه، ويصلها بالمعنويّة والقيم الإلهيّة. التوجّه إلى المعنويات والأخلاق الإلهيّة عنده «الحدّ الوسط» بين إفراط الكنيسة وتفريط الماديّة[٤]. النموذج الذي يعرضه حضارةٌ تجمع التقدّم الماديّ إلى البُعد المعنويّ والأخلاقيّ، وتبني عمرانها على المعنى. الدين في هذا النموذج روحٌ تسري في العلم والعمل، وتصل الإنجاز الماديّ بغايته الإنسانيّة. وبهذا يتحوّل نقده للغرب إلى مشروعٍ إيجابيّ في بناء الحضارة.

موقع الإمام الخامنئيّ من التراث - امتدادٌ واجتهاد:

يصدر فكر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه عن تراثه صدورَ الامتداد والتجديد معًا. نشأ في الحوزة

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في اللقاء الرمضانيّ مع مسؤولي البلاد، ٢٠٢٥/٣/٨.
٢ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٢، ص٣١٣.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٥، ص٧٣٥.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٢، ص٧٧.

العلميّة، وتربّى في بيت علمٍ ومرجعيّة، ودرس على أعلامها، وحمل أدوات النظر الفقهيّ والفلسفيّ والعرفانيّ. من هذا الأصل تُقرأ رؤيته للدين: بناءٌ يمتدّ من مدرسته العلميّة، ويجدّد فيها بقدر ما يفي لها. التراث عنده رصيدٌ حيّ يصل حاضره بماضيه، ومرجعٌ يمدّ نظره بأصوله ومعاييره. وفهمُ صلته بهذا التراث مدخلٌ إلى فهم مصادر مشروعه ومرجعيّاته، وإلى تحديد موقعه من المدرسة التي خرج منها.

يُعلي (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه من منزلة الفلسفة في الحوزة، ويجعلها ركنًا من أركان العلم الدينيّ. يقرّر أنّ «أهميّة الفقه وعظمته» ينبغي أن تبقى موصولةً بـ«أهميّة دراسة الفلسفة وفروعها»، وأنّ راية الفلسفة الإسلاميّة كانت بيد الحوزات العلميّة «وينبغي أن تكون كذلك، وتبقى»[١]. الفلسفة في نظره حاضرةٌ في صميم المعرفة الدينيّة، حاملةٌ لمسؤولياتٍ كبرى إلى جانب الفقه. ومن يعتزّ بالنظر العقليّ على هذا النحو يجعل الفلسفة جزءًا من تراثه الحيّ، ومادّةً لقراءة الدين قراءةً عقليّة. من هنا يصحّ أن نلتمس عنده فلسفةً للدين تمتدّ من مدرسته.

يستند فكره إلى مركزٍ علميّ عريق يصله بسلسلة أعلامه. قم عنده «مركز المعرفة للعالم الإسلاميّ»، قلبٌ فعّالٌ نشيطٌ يضخّ «المعرفة والبصيرة واليقظة والوعي في كلّ أرجاء جسد الأمّة الإسلاميّة»[٢]. من هذه المدرسة يستمدّ (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه أصوله، ويصل حاضره بماضيها. التراث في نظره رصيدٌ حيّ يمدّ الفكر بأدواته ومعاييره، ويربط النظرَ الحاضر بتجربة قرونٍ من التحقيق العلميّ. وهذا الاستناد يمنح مشروعه عمقًا في الجذر، وثباتًا في الأصل.

يجمع (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه بين التمسّك بالأصول ورفض الجمود في معادلةٍ واحدة. يقول: «نتمسّك من ناحية بالأصول، نرفض التحجّر والجمود... فثمّة أصوليّة قائمةٌ» على غير تحجّرٍ ولا تزمّت، ويرفض في الوقت نفسه «البدع ودعوات إعادة النظر بذريعة الاجتهاد والتغيير»[٣].

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٤٠٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٣٩٤.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٣٢.

موقفــه يقوم على حذرٍ من الغلوّ في طرفين: جمود يُطفئ الحياة، وانفلات يُذيب الهويّة. التراث عنده أصلٌ يُبنى عليــه، والاجتهاد حركةٌ تنمو منه في غير قطيعةٍ ولا فوضى. بهذا يحفظ للأصل مكانته، ويفتح للفهم بابه.

يقوم تصوّره على تمييزٍ دقيق بين ثابتٍ ومتغيّر. الإســلام عنده «يقوم على أحكامٍ ثابتة وأخرى متغــيرّة»، والاجتهاد «ميزةٌ» تتيح للنظــام أن يطبّق أصوله الثابتة في مناهج متعــدّدة تتبدّل بتبدّل الظــروف[١]. الثابت يحفــظ الهويّة والاتّجــاه، والمتغيرّ يســتوعب حاجات الزمــان والمكان، والاجتهــاد جسرٌ يصل بينهما. بهذا التمييز يجمع (الخامنئــيّ) قُدِّسَ سِرُّه الوفاءَ للتراث إلى القدرة على مواكبة العصر، فيثبت الأصل في المتغيرّات، ويتجدّد الفرع في صورٍ متعدّدة.

التجديــد الأصيل عنده يقــدّم الدين بحقيقته في لغــة الحاضر. يُثني على الشــهيد (مرتضى مطهّري) لأنّه «قدّم المفاهيم الدينيّة الحقيقيّة» في مظاهرَ تناســب حاجات الشباب، من غير أن «يعرض أفكارًا أجنبيّة على منطق الدين ومحتواه بطلاءٍ دينيّ»[٢]. التجديد في نظره إخراجٌ لكنوز التراث في صورةٍ معاصرة، وحفظٌ للمضمون الدينيّ من التحريف. هذا الضابط يميّز التجديد من التلفيق، ويحفظ للمشروع أصالته وهو ينفتح على العصر. ومن هنا يصل الوفاءُ للتراث بالانفتاح على الحاضر في عمله.

يصل (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه التراث العلميّ بمسؤوليّة حضاريّة كبرى. الحوزة عنده معنيّة بتحقيق ثلاثيّة: «الحكومة، والمجتمع، والحضارة الإســلاميّة»[٣]. التراث بهــذا يصير منطلقًا للفعل في الحيــاة، ورافدًا لمشروعٍ حضاريّ، مكان أن يكون مســتودعًا يُكتفــى بحفظه. وهذا الوصل بين العلم والمسؤوليّة يضع فكره في موقع المشروع العامل، لا النظر المجرّد.

يترتّــب على هــذا الموقع أثرٌ منهجيّ في قــراءة فكره. فمن يدرس فلســفة الدين عنده يحتاج

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٣١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص١٨٠.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٩، ص٢٩٧.

إلى أن يصل نصوصه بمدرسته، ويقرأ آراءه في سياق التراث الذي صدر عنه، ويتبيّن ما فيها من امتدادٍ وما فيها من اجتهاد. الوصل بين الرجل ومدرسته يكشف عن بنية فكره ومصادره، ويضع كلّ رأيٍ في موضعه من التراث.

رهان المشروع الحضاريّ - الدين وبناء الإنسان والحضارة:

رهان مشروع الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه في الدين رهانٌ حضاريّ في نهايته. الدين يمتدّ من تصحيح العقيدة وضبط العبادة إلى بناء الإنسان والمجتمع والحضارة. من هذا الأفق يُقرأ مشروعه: رؤية في الدين تطلب أثرها في الواقع، وتختبر صدقها في عمران الحياة. وفهمُ هذا الرهان يكشف الغاية التي يتّجه إليها فكره، ويصل مباحثه المعرفيّة بثمرتها العمليّة في حياة الفرد والأمّة.

يبدأ الرهان من الإنسان. حقيقة الإنسان عند الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه «معرفة الربّ وعبادته، ومن ثمّ التحقّق... بمقام القرب وخلافة الله»، وبعدُه الفطريّ «مصدر كرامةٍ ذاتيّة»، فيه «النزعة نحو الكمال، والبحث عن الحقيقة، وطلب الخير... وطلب العدالة، والسعي للحريّة»[1]. الإنسان في هذا التصوّر كائنٌ مكرّمٌ يحمل في فطرته نوازع الخير والكمال. والدين يخاطب هذه الفطرة، ويعينها على بلوغ غايتها. بناءُ الإنسان بهذا هو المدخل إلى بناء كلّ ما سواه.

يحدّد (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه غايات البعثة في جملةٍ جامعة. الأنبياء بُعثوا لـ«تزكية البشر»، و«رفع مستوى التعليم» للإنسان، و«إقامة العدل» كي يُدار المجتمع بالقسط، و«خلق الحياة الطيبة»[2]. هذه الغايات تصل تطهير النفس بتعليم العقل، وإقامةَ العدل بطيب الحياة. الدين في نظره مشروعُ ارتقاءٍ بالإنسان في نفسه ومجتمعه معًا. ومن يقرأ غايات البعثة على هذا النحو يجد الدين طاقةً بانية في الفرد والاجتماع.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٨.

٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبويّ الشريف، ٢٠٢١/٣/١١.

يضع (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه لهذا البناء غاية نهائيّة. العدل عنده «هدفٌ وسيط»، والهدف النهائيّ «فلاح الإنسان» وبلوغه كماله[١].

يمتدّ الرهان من الإنسان إلى المجتمع. فالمجتمع الذي يريده (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه «يُدار بعدل»، ويكون «في نفسه مجتمعًا عادلاً»، و«مجتمعًا متطوّرًا»، و«مجتمعًا معنويًّا... مشبعًا بالمعنويّة»[٢]. ثلاثةٌ تجتمع في نموذجه: العدل، والتطوّر، والمعنويّة. المجتمع في نظره ثمرةُ الدين حين ينزل إلى ميدان الاجتماع، فينظّم علاقاته على العدل، ويصل تطوّره بمعناه. وبهذا يتحوّل الدين من شأنٍ فرديّ إلى قوّةٍ بانية للاجتماع.

يبلغ الرهان مدياته في بناء الحضارة. فالبناء الحضاريّ يقوم على «الرفاه والثروة العامة»، و«استتباب العدل»، و«التخلّص من الاقتصاد القائم على... الربا والتكاثر»، و«الدفاع عن المظلومين في العالم»، ويستلزم «النظرة الاجتهاديّة والعلميّة» للميادين كافّة[٣]. الحضارة في نظره مشروعٌ شاملٌ يصل الاقتصاد بالأخلاق، والعلم بالعدل، والقوّة بالقيمة. الدين في هذا الأفق روحُ الحضارة التي تعطي إنجازها معناه. ومن هنا يصير الرهان الحضاريّ ثمرةً طبيعيّة لتصوّره الشامل للدين.

يجعل (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه للحضارة أساسًا ومعيارًا. العنصر الأهمّ في بنائها هو الإيمان: «يحتاج بناء الحضارة الإسلاميّة الجديدة إلى الإيمان»[٤]. والأخلاق قاعدتها وغايتها، فالبعثة النبويّة غايتها «إتمام مكارم الأخلاق»، والهمّ الأوّل للأنبياء «تكميل الأخلاق»[٥]. الإيمان يمدّ الحضارة بروحها، والأخلاق تصون مسارها. الحضارة التي يعرضها (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه تجمع القوّة إلى الإيمان، والعلم إلى الأخلاق، فتبلغ بالإنسان كماله في الدنيا والآخرة.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٠، ص٤٧٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص٤١٧.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٣، ص١٩٨.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ ٢٠١٢، ص٥٠٠.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٦٤٤.

يتّضح في هذا الرهان تماسكُ المشروع كلّه. فالإنسان الذي يبنيه الدين هو نفسه الذي يقيم المجتمع العادل، والمجتمع الذي يقوم على المعنويّة هو نفسه الذي ينهض بالحضارة. تتّصل الحلقات بعضها ببعض: من الفرد إلى الاجتماع إلى العمران، في مسارٍ واحدٍ ينظمه الدين. هذا الاتّصال يجعل رؤيته وحدةً متماسكة، تصل أوّلها بآخرها، وتردّ الغايات الكبرى إلى أصلٍ واحد. ومن يقرأ الرهان الحضاريّ على هذا النحو يجده ثمرةً طبيعيّة لتصوّر الدين رؤية كونيّة ومديرًا للحياة.

يكشف رهان المشروع الحضاريّ الغاية التي تشتغل من أجلها الأبحاث التالية. فحين يجعل (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه الدين طاقةً لبناء الإنسان والمجتمع والحضارة، يصير سؤال أسس المعرفة الدينيّة سؤالاً عن أساس هذا البناء كلّه. كيف يعرف الإنسان دينه؟ ومن أين يستمدّ معاييره؟ وكيف يفهم نصوصه؟ هذه الأسئلة تحمل رهان المشروع الحضاريّ، وتعالجها الأبحاث كلٌّ في موضعه.

تلتقي خيوط هذه الصفحات في فكرةٍ واحدة: أنّ في فكر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه نظرًا في الدين يستحقّ أن يُقرأ فلسفةً. رجلٌ عرفه الناس قائدًا، ووراء قيادته مفكّرٌ يصدر عن حوزةٍ علميّة وتراثٍ فلسفيّ عريق. يجعل الدين رؤية كونيّة ومديرًا للحياة، ويقف به في وجه العلمنة والنموذج الغربيّ، ويصله بتراثه امتدادًا واجتهادًا، ويرهن به بناء الإنسان والحضارة. هذه المعالم مجتمعةً ترسم مشروعًا متماسكًا، تتقدّم دراسات العدد إلى تفصيل القول فيه، كلٌّ من زاويتها.

يبقى القول إنّ فلسفة الدين عند الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه حقلٌ خصبٌ يستحقّ العنايّة. مادّتها منثورةٌ في خطبه ودروسه ومؤلّفاته، تنتظر من يجمعها وينظّمها ويؤصّلها في ضوء مدرسته الفلسفيّة. وهذا العدد خطوةٌ في هذا الطريق، يفتح البابَ ويضع اللبنة الأولى. وحسبُه أن يوقظ السؤال، ويهيّئ الأفق، ويدعو الباحثين إلى المضيّ في تحقيق ما بدأه، حتى تكتمل صورةُ هذا المشروع في نظرٍ متّصلٍ يليق به.

وقد حمل هذا العدد مجموعة من الأبحاث التي حاولنا فيها أن نجمع بعض خيوط نظريّة الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه في بعض مباحث فلسفة الدين، وقد جاءت الأبحاث على الشكل التالي:

البحث الأول في محور العدد كتبه الشيخ الدكتور (محمد باقر كجك-لبنان) بعنوان: «الأسسُ المعرفيّة لفلسفةِ الدّين في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ»، أما البحث الثاني فكان بعنوان: «البعدُ العقْـدي والتوحيدي في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ: قـراءةٌ معرفيّة في منظومةِ الرؤية الكونيّة» بقلم الدكتور (خضر نبها-لبنان)، فيما البحث الثالث تصدى له الدكتور (سمير خير الدين-لبنان) وهو بعنوان: «الدّينُ وَالمَعْنَى: أَسْئِلةُ الوُجُودِ والغايّة فِي فِكرِ الإمَامِ الخَامنئيّ قُدِّسَ سِرُّهُ»، أما البحث الرابع فقد تصديت له شـخصيًا بعـد اعتذار أحد الباحثين عن عدم قدرته على إتمامه لأسـباب عائليّة طارئة وهو بعنوان: «الدّينُ وَالوِلَايَة: البنية المَفْهُومِيّة للْقِيادَةِ الرّوحِيّة والدّينيّة فِي فِكْرِ الإمَامِ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ»، أما البحث الخامس والأخير في المحور فقد تصدى له الشيخ (شادي علي-مصر) بعنوان: «الإمَامُ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ وَالحَدَاثَةُ: قِرَاءَةٌ تَحلِيلِيّة عَلَى أَرضِيّة فَلسَفِيّة».

وفي باب دراسات وبحوث، فقد وقع الاختيار على بحث قدمته لنا الدكتور (أسماء نوير-مصر) عالجـت فيه: «أَخلَاقِيَّات الرُّوبُوتَاتِ الدِّينِيّة: نَحْوَ فَهْمٍ جَدِيـدٍ لِلطُّقُوسِ الدِّينِيّة فِي عَصْرِ الذَّكَاءِ الِاصْطِنَاعِيِّ».

نسأل الله تعالى أن يتغمد الإمام الشهيد (الخامنئي) بواسع رحمته، وأن يتقبله بأحسن القبول، وأن يجعله في أعلى عليين مع الأنبياء والأولياء والصالحين، وأن يرزقنا شـفاعته يوم القيامة، إنه ولي مجيب، والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

- علي الحسيني الخامنئي: بحث حول الصبر، دار الثورة الإسلاميّة التابع لمكتب حفظ ونشر آثار الإمام الخامنئي، توزيع دار المودة، طهران، ط١، ٢٠٢٤.
- علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ترجمة محمد زراقط، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠٢٠م.
- علي الحسيني الخامنئي: خطاب الوليّ (مجموعة الخطب السنويّة)، مركز المعارف للتأليف والتحقيق، بيروت، الأعوام ٢٠٠٩ و٢٠١٠ و٢٠١٢ و٢٠١٣ و٢٠١٤ و٢٠١٥ و٢٠١٦ و٢٠١٧ و٢٠١٨ و٢٠١٩.
- علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج.
- علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلاميّ في القرآن، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠٢١.
- علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في لبنان، بيروت، ١٩٩٤.

الخطب والكلمات:

- علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبويّ الشريف، ٢٠٢١/٣/١١.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الثانيّة والثلاثين لرحيل الإمام الخمينيّ، ٢٠٢١/٦/٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء القوّة الجويّة وقوات الدفاع الجوّي، ٢٠٢٤/٢/٥.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٠٢٤/٢/٨.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في اللقاء الرمضانيّ مع مسؤولي البلاد، ٢٠٢٥/٣/٨.

الأسسُ المعرفيّة لفلسفةِ الدّين في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّه

الشيخ د. محمد باقر كجك[١]

ملخّص

يتناول هذا البحث موقع المعرفة في بنية الدين عند الإمام السيد (علي الحسيني الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، مستقرئًا نصوصه في خطبه ودروسه ومؤلفاته. ينطلق البحث من أنّ الدين عنده رؤية ومعرفة قبل أن يكون شعائر، ويسعى إلى الإجابة عن سؤالين: ما طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل في إنتاج المعرفة الدينيّة؟ وإلى أيّ حدٍّ يستقلّ العقل بفهم النصّ وتأويله؟ ويعالج مصادر المعرفة الأربعة في نظامٍ متدرّج: الوحي أصلًا وميزانًا، والعقل مصدرًا وأداةً، والفطرة والقلب معينًا باطنيًا، والتجربة العقلائيّة سندًا. ثمّ يحرّر العلاقة بين العقل والنص؛ فهي تعاضدٌ يعمل فيه العقل في ضوء الوحي، واستقلالٌ منضبط للعقل في التأويل بالظهور والقرينة، ممنوعٌ حين ينقلب هوى. ويختم بآليات الفهم وتجدّد المعرفة عبر الاجتهاد ضمن الأصول الثابتة، خالصًا إلى أنّ الأسس المعرفيّة أساسٌ حاكمٌ لفهم الدين كلّه.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الدين، المعرفة الدينيّة، الوحي، العقل، الفطرة، القلب، التجربة العقلائيّة، التأويل، الاجتهاد، الخامنئي.

١ - أستاذ جامعي في المناهج التربوية، كاتب وباحث في الفكر الإسلامي (لبنان).

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-001

Cognitive Foundations of Religion Philosophy in Imam Khamenei (QS) Thought

Sheikh Dr. Mohammad Baqir Kajk[1]

Abstract

This research examines the role of knowledge within the structure of religion as conceived by Imam Sayyid Ali al-Hosseini al-Khamenei (QS), drawing upon his sermons, lessons, and written works. This research proceeds from the premise that, in the author's view, religion is a form of vision and knowledge, preceding its manifestation as ritual. It seeks to address two questions: What is the nature of the relationship between revelation and reason in the production of religious knowledge, and to what extent can reason function independently in understanding and interpreting the religious text. It addresses the four sources of knowledge within a hierarchical framework: revelation, serving as both the origin and the ultimate criterion; reason, acting as a source and an instrument; innate human disposition and the heart, functioning as an internal reservoir; and rational human experience, providing a supporting basis. It further clarifies the relationship between reason and the scriptural text: a relationship of mutual reinforcement, wherein reason operates in the light of revelation, allowing for a disciplined exercise of reason in interpretation, while strictly prohibiting any approach that descends into mere personal whim. The work concludes by examining the mechanisms of comprehension and the renewal of knowledge through (ijtihad) conducted within the bounds of established, immutable principles, ultimately positing that these epistemological foundations serve as the governing framework for understanding religion in its entirety.

Keywords:

Religion Philosophy, Religious Knowledge, Revelation, Reason, Innate human nature, the Heart, Rational Experience, Interpretation, Ijtihad, Khamenei (QS)

1 - Educational curricula university lecturer, writer, researcher in Islamic thought (Lebanon).

المقدمة:

من أين يعرف المؤمن دينه؟ وبأيّ أداةٍ يبلغ مراد الشـارع؟ وأين ينتهي ما يدركه العقل وحده؟ وأين يبدأ ما لا طريق إليه سـوى الوحي؟ هذه الأسـئلة تسـبق كلَّ بحثٍ في العقيدة والشريعة، وينهض عليها تصوّر الدين برمّته.

يشتغل الإمام السـيد (علي الحسـيني الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ على هذه الطبقة الأساسيّة من فكره الديني، من دون أن يفردها ببحثٍ مصطلحيٍّ قائمٍ بذاته، حيث تتوزّع مواقفه على خطبه ودروسه ومؤلفاته القرآنيّة. يتحدّث قُدِّسَ سِرُّهُ عن العقل ومنزلته، وعن الوحي وأصالته، وعن الفطرة والقلب، وعن التجربة البشريّة ومداها. ومن هذا كلّه تتولّد رؤية معرفيّة لها ملامح واضحة، تنتظر من يجمع شتاتها ويعيد ترتيب عناصرها.

تحتلّ هذه المسألة موقعًا أصيلاً في فكر الإمام الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ. فالخلاف حول مصدر المعرفة الدينيّة وحدودها هو الذي يرسم، في نهاية المطاف، صورة الدين ودوره في حياة الإنسان. فمَنْ جعل العقل وحده ميزانًا انتهى إلى دينٍ على مقاس العقل، ومَنْ أقصى العقل عن سـاحة النص انتهى إلى جمودٍ يغلق باب الفهم. وبين هذين الحدّين يتحرّك تصوّر (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ، فيمنح كلَّ أداةٍ موقعها من غير أن تبتلع إحداهما الأخرى.

نحدد إشـكاليّة البحث عبر تحرير هـذه الرؤية وضبط بنيتها: ما الأسـس المعرفيّة التي يقوم عليها فهم الديـن عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ؟ وكيف تتـوزّع الأدوار بين الوحي والعقل في

إنتاج المعرفة الدينيّة؟ ومن هذه الإشكاليّة ينبثق سؤالان: ما طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل في إنتاج المعرفة الدينيّة؟ وإلى أيّ حدٍّ يستطيع العقل أن يستقلّ بفهم النص الديني وتأويله؟

يلتزم البحث حدَّه المعرفيّ الفلسفيّ، فتبقى فروع الفقه التفصيليّة، ومسائل الدولة والسلطة، خارج مركزه، حفاظًا على وحدة الموضوع ومنعًا لتشعّبه، إذ المطلوب هو تحرير الكيفيّة التي يُعرف بها الدين، قبل استقصاء ما يُعرف منه.

أمّا المنهج فاستقرائيٌّ في أساسه، حيث تُجمع نصوص الإمام أولاً، وتُقرأ على حالها، ويُستخرج منها البناء المعرفيّ كما تنطق به هي، وذلك بمعزل عن إسقاط نظريّة سابقةٍ عليها.

أولًا: مفهوم الدين وطبيعته المعرفيّة:

قبل السؤال عن مصادر المعرفة الدينيّة، ينبغي تحرير المعروف نفسه. ما الدين الذي نطلب معرفته؟ فالجواب عن ماهيته يسبق الجواب عن طرق إدراكه، ويرسم حدوده. يقارب الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه الدين بوصفه معرفةً في المقام الأول، ورؤية للعالم والإنسان والمصير، ثم تتفرّع عنها الشعائر والأحكام. يتناول هذا المبحث هذا التصور في أربعة مطالب: طبيعة الدين المعرفيّة، وأقسام الأسس التي يقوم عليها، ومنزلة القرآن والسنّة متنًا أوّل للمعرفة، ثمّ الحدّ الذي تقف عنده المعرفة الدينيّة.

١ - الدين معرفةً قبل أن يكون شعيرة:

يبدأ الأمر من تعريفٍ يُخرج الدين من دائرة الطقس الفردي. فالدين عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه: «... هو بالدرجة الأولى رؤية كونيّة ومعرفيّة، معرفة لهذا العالم، والإنسان، والمسير والطريق والهدف. مجموعة هذه المعارف تشكّل أساس الدين»[1]. يجعل هذا النص النواة معرفيّة، وتُرتّب الشعائر والأحكام بعد المعرفة لا قبلها. والمعرفة هنا ليست علمًا نظريًا يُضاف إلى الحياة من

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٣)، ص١٥.

خارجها، هي التي ترسم للحياة اتجاهها ومعناها. وفي السياق نفسه يجعل الدنيا ساحةَ عمل هذه المعرفة ومجالَ تحقّقها، فالدين والدنيا متّصلان تتغذّى ساحتهما من معرفةٍ واحدة[١].

ويمضي الإمام الشهيد قُدِّسَ سِرُّه أبعد من ذلك. إذ يجعل الدّين خطة شاملة لإدارة الحياة، تتجاوز حدود العبادة الخاصة بالفرد. ويردّ على من يحصره في الشأن الشخصيّ التعبّديّ وحده[٢]. وهذا التوسيع يحمل في طياته أثرًا معرفيًا مباشرًا. فحين يصير الدين خطةً للحياة كلها، يصبح إدراكه الصحيح شرطًا لتطبيقه الصحيح. ومن هنا يكتسب السؤال المعرفيّ موقعه في فكره؛ إذ هو المدخل الذي منه يُدخَل إلى الدين فهمًا وعملاً، والخطأ فيه ينعكس خطأً في التطبيق كلّه.

ولهذا الفهم أثرٌ في تحديد علاقة الدين بالعقل. فالدين، في عبارته، «لم يأت ليكون بديلاً عن العقل، وناسخًا له، بل لهداية العقل وإعانته... ليجعل العقل قادرًا على الرؤية الصحيحة»[٣]. فالمعرفة الدينيّة تُخاطب العقل وتصقله، وتُعينه حين تحفّه الأهواء والأطماع فتعوقه عن أداء دوره، وتضيف إليه ما يعجز عن بلوغه وحده. فهي معرفةٌ تُقيم العقل وتُكمله، ويبقى العقل بها موصولاً بالوحي. من هذا التوازن تنطلق بقيّة المسائل: مصادر هذه المعرفة، ومتنها، وحدودها.

ويُبرز الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه الطبقة الفلسفيّة في هذا التصوّر. فكلُّ مدرسةٍ تدّعي إدارة حياة الإنسان تنطلق، عنده، من «الرؤية والنظرة التي يتبناها الدين أو المذهب تجاه الإنسان والعالم»، وجزءٌ منها «يقوم على أرضيّة فلسفيّة» يُعبَّر عنه بالرؤية الكونيّة[٤]. فالمعرفة الدينيّة تبدأ من تصوّرٍ عن العالم وأصله، وعن الإنسان وغايته. ومن هنا يقابل قُدِّسَ سِرُّه بين رؤيتين: رؤية دينيّة ترى للخلق هدفًا وغاية، ورؤية ماديّة «تعتبر أنّ خلق الإنسان ووجوده في العالم لا هدف له»[٥]. الفارق بينهما معرفيٌّ في أصله، ثمّ ينعكس على الحياة كلّها. فالمعرفة الدينيّة عنده رؤية للوجود

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٣)، ص١٥.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ١١ آذار ٢٠٢١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٣٩.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٧١٥.
٥ -انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٢٥.

قبــل أن تكون أحكامًا للســلوك. ولهذا التمييز ثمرةٌ عمليّة: مَن فهمَ الديــن رؤية كونيّة طلبَ فيه البرهــان والاقتناع، ومَن اختزله في مجموعة تكاليف اكتفى بالتقليد والتلقين. الأول يبني معرفةً راسخة، والثاني يُنشئ تديّنًا هشًّا سرعان ما يتزعزع أمام الشبهة.

٢ - أقسام الأسس المعرفيّة في الإسلام:

تتــوزّع المعرفة الدينيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه على مســتوياتٍ متمايزة يجمعها نســقٌ واحد. وهو يصرّح بأنّ في الإسلام «أسسًا معرفيّة فرديّة وقلبيّة واجتماعيّة وسياسيّة ودوليّة. ويُدرج الحريّة والعدالــة في صميم هذه القضايا المعرفيّة التي على المجتمــع أن يحلّها ويفكّر فيها[١]. فهــو قُدِّسَ سِرُّه يمدّ المعرفة الدينيّة من قلــب الفرد إلى نظام الاجتماع والدولــة، ويجعلها منظومةً متصلة الحلقات لا جزرًا متفرقة. فما يُعرف في مســتوى القلب يمتدّ أثره إلى مستوى الاجتماع، والعكس صحيح.

ويؤكّــد هذا الطابع المنظوميّ في موضعٍ آخر. المنظومة المعرفيّة للإســلام، كما يعرّفها، هي وجهة نظره في الكون والإنســان ودوره في العالم والذات الإلهيّة وصفاتها[٢]. تشدّ هذه العناصر بعضها إلى بعض في بناءٍ واحد معرفةٌ بالله في أعلاه، ومعرفةٌ بالعالم، ومعرفةٌ بالإنســان وموقعه ومصــيره. هذه ثلاثيّة يقوم عليها البنــاء، ومنها تتفرّع القيم والأحــكام. فالمعرفة الدينيّة في هذا التصور رؤية كليّة للوجود قبل أن تكون مجموعة أحكام.

ولا تنفصــل هذه المعرفة عن ميدان العمل والاجتماع؛ لأنّ المعرفة الدينيّة عنده قُدِّسَ سِرُّه تبلغ حــدّ القول: «ديننا عين سياســتنا»[٣]. ويرى أنّ وصول الأمة إلى حقيقــة أنّ الدين متّصلٌ بالحياة

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء جمع من طلاب الجامعات، ١٨ نيسان ٢٠٢٣.

٢ - انظر: علي الحســيني الخامنئي: كلمة بمناســبة المبعث النبوي الشريف وحلول العام الهجري الشمسي، ٢٢ آذار ٢٠٢٠.

٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص٢٧.

والسياسة من عوامل اقتدارها، وأنّ خصوم الدين إنما يخشون دينًا له حضورٌ في الحياة العامة[١]. فالمعرفة هنا فاعلة، حيث تتجاوز التصديق النظريّ إلى توجيه السلوك والاجتماع. وهذا الامتداد الاجتماعيّ يبقى ثمرةً للأصل المعرفيّ ومنبثقًا منه، منبنيًا عليه لا سابقًا له.

ويـردّ الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه دعوى فصل الدين عن الحيـاة العامة إلى أصلها. فالقول إنّ «الدين يجب أن لا يتدخّل في الشؤون السياسيّة» حيلةٌ، عنده، «طرحها أولاً المستبدّون العتاة»، غايتُها عزل الدين عن سـاحة عمله[٢]. فحين تُقصر المعرفة الدينيّة على الفرد وعبادته، تُفرَغ من شطرها الأكبر. وسعتُها تمتدّ إلى نظام الحياة، فتُخاطب الفرد والمجتمع معًا.

٣ - القرآن والسنة متنًا معرفيًا أوّلَ:

لكل معرفةٍ متنُها الذي تُردّ إليه وتُقاس به. ومتن المعرفة الدينيّة عند (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه القرآن والسنّة. يصف القرآن بأنه «الوثيقة القطعيّة في الإسلام»، ويأسف لانصراف كثيرٍ من الدارسين عنه إلى «الروايات والمنقولات الظنيّة ... وأحيانًا الضعيفة»، حتى نشأت من ذلك تصوّرات بعيدة عن الفهـم القرآني[٣]. فالترتيب في كلامه مقصود: القرآن أولاً بوصفه القطعيّ الذي يُبنى عليه، ثمّ ما يوافقه من المنقول. وهذا الترتيب نفسه معيارٌ معرفيّ يفرز الأقوى من الأضعف في مصادر الفهم.

والتفقـه في الدين، عنده، فهمٌ لأصوله الكبرى قبل فروعه. «التفقه هو فهم المعارف الأصليّة للدين»، ووسـيلته أصول الدين: التوحيد والنبوة والنظرة إلى الإنسـان والهـدف من الخلق[٤]. وبمعرفة الموقف من هذه القضايا الكبرى، كما يقرّر، تُعرف سائر الأديان والاتجاهات الفكريّة. فالمعرفـة الدينيّة تُبنى من الأصل إلى الفرع، ومن الرؤية الكليّة إلى التفاصيل. من قلب الأصول تُقرأ الفروع، ومن الرؤية يُفهم الحكم.

---

١ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص٢٨.
٢ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٣)، ص١٦.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٦.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٧١٨.

أمّا السنّة فامتدادٌ للقرآن وبيانٌ له. حاكميّة الدين، في تقريره، مأخوذةٌ من القرآن والأحاديث معًا، ويستشــهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤][١]. ويجعل معارف أهل البيت طريق الأمة إلى الإسلام الصحيح، فيرى أنّ على المسلمين أن «ينهلوا المعارف الإسلاميّة عن طريق أهل بيت النبي»[٢]. ويعدّ نهج البلاغة متنًا جامعًا تُلتمس فيه الأصول الاعتقاديّة للإسلام[٣]. القرآن نصٌّ أول، والعترة بيانٌ له، والمعرفة الدينيّة تُستمدّ منهما معًا في تلازمٍ لا ينفكّ.

ويقــرن الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه بين هجران القرآن ونقــص الأمة. النقص الذي يعانيه العالم الإسلامي، عنده، مردّه الابتعاد عن المعارف القرآنيّة، فالقرآن «كتاب الحكمة والعلم»[٤]، ويصفه كذلك بأنه «كتاب العلم والمعرفة»، يجمع إلى بعده المعرفيّ تعليماتٍ عمليّة للحياة[٥]. وهو كتاب هداية في المقام الأول: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩][٦]، حيث يجتمع في القرآن وصفان متلازمان: مصدرٌ للمعرفة، ودليلٌ للعمل، والسنّة تُفصّل هذا وتبيّنه وتصله بالحياة.

ويحرّر قُدِّسَ سِرُّه معنى الأصول التي يُبنى عليها هذا المتن. فأصول الدين، عنده، القضايا الكبرى التي «ينطلق منها المذهب ليبني عليها ســائر أفكاره التفصيليّة»، ورأسُها «الرؤية التوحيديّة إلى العالم» القائمة على خالقٍ قادرٍ لا نهاية لصفاته، وعلى إنســانٍ خُلق لغاية تتجاوز قدراتُه بلوغها وحــده[٧]. من هذه الأصول تتفرّع المعارف التفصيليّة، وإليها تُردّ عند الاشــتباه. فالبناء المعرفيّ يقوم على قاعدةٍ عقديّة كليّة، لا على تفاصيلَ متناثرة. ومن غفل عن هذه القاعدة وانشغل بالفروع قبل أصولها بنى معرفةً مقلوبة، تُقدّم الجزئيّ على الكليّ، والفرعَ على الأصل.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الثانية والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، ٤ حزيران ٢٠٢١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، ص١٨.
٣ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ص٢٨.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١١)، ص٢٧٢.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في محفل الأنس بالقرآن الكريم، ٢٥ نيسان ٢٠٢٠.
٦ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء المشاركين في مسابقات القرآن الكريم الدوليّة، ٢٢ شباط ٢٠٢٤.
٧ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٧١٦.

٤ - حدود المعرفة الدينيّة:

يقف كل إدراكٍ عند حـدّ. والمعرفة الدينيّة عند الإمـام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه تعرف حدّها من جهتين متكاملتين: تفاوت المصـادر في القوة، وحاجة العقل إلى الوحي. وبيان هذين الحدّيـن يحفظ المعرفة الدينيّة من إفراط من يطلق العقل بلا ضابط، ومن تفريط من يعطّله بالكليّة.

أمّا الجهـة الأولى فمدارها التمييز بـين القطعيّ والظنيّ. القرآن وثيقـةٌ قطعيّة، والمنقول منه صحيحٌ ومنه ضعيف، والبناء على الظنيّ يورث تصوّراتٍ منحرفة عن الأصل[١]. الحدّ هنا داخليّ في نسـيج المعرفة نفسـها: قوّة الدليل هي التي ترسم مدى ما يُبنى عليه، فلا يُسوّى بين القطعيّ والظنيّ في الاحتجاج. ثمّ إنّ فهم المتن نفسـه يحتاج تدبّرًا يتجاوز ظاهر اللفظ، فالله «يسـكب أحيانًـا بكلمة واحدة، بتلميح، بحرًا من المعرفـة»، ولا يُدرك ذلك إلا بالتأمّل[٢]. المعنى القرآنيّ أعمق من أن تبلغه قراءةٌ عابرة.

وأمّا الجهة الثانيّة فمدارها قصور العقل عن الاسـتقلال. فالعقـل أداةٌ أصيلة، غير أنّه يخطئ ويضلّ حين يُترك وحده بين الأهواء. دور النبيّ، كما يقرّره الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، «مسـاعدة العقـل البشري كي لا يخطئ ولا يضلّ ولا يخلط بين السراب والماء»[٣]. والعقل، مع نفاسـته، ثروةٌ معطّلة ما لم يُوقَظ ويُقَد، ويشبّه حال الغافل عنه بحال النائم على كنزٍ لا ينتفع به، ويستحضر قول النبيّ: «العقل عقال من الجهل»[٤]. فالوحي عاصمٌ للعقل من الزلل، ومقوّمٌ لمسيره، ولذلك كان التبيين من أهمّ وظائف الأنبياء[٥].

ولهذا المعنى مصدر في نصوص أهل البيت التي يسـتند إليهـا. فالأنبياء بُعثوا ليثيروا للناس

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في محفل الأنس بالقرآن الكريم، ١٤ نيسان ٢٠٢١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٢٥.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٣٢٥.
٥ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٢٧٦.

«دفائـن العقول»[١]؛ فالعقل ثروةٌ مدفونة يوقظها الوحي ويحرّرها من ركام الغفلة. وفي الحديث تعريف العقل بأثره وغايته: «ما عُبِد به الرحمن واكتُسِـب به الجنان»[٢]. يجتمع من الجهتين حدُّ المعرفـة الدينيّـة: قطعيٌّ يُبنى عليه، وظنـيٌّ يُتوقّف عنده، وعقلٌ يُهتدى بالوحي فلا يسـتبدّ ولا يُعطَّل. ومن هذا الحدّ بالذات ينفتح السؤال عن مصادر المعرفة الدينيّة وعن صلة العقل بالنص.

ثانيًا: مصادر المعرفة الدينيّة:

إذا كان الدين معرفةً في أصله، فمن أين تُستقى هذه المعرفة؟ لا يردّها الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه إلى منبـعٍ واحد. الوحي أصلٌ وميـزان، والعقل أداةٌ ومصـدر، والفطرة والقلـب معينٌ باطنيّ، والتجربة البشريّة العقلائيّة عونٌ يسندها جميعًا. أربعة مصادر تتضافر، يعلو الأصلُ منها على ما دونه، ويخدم الفرعُ ما فوقه.

١ - الوحي أصلاً وميزانًا:

في رأس المصـادر يقف الوحي. هو المنبـع الذي تنزل منه المعرفة الدينيّـة، والميزان الذي يُعرض عليه ما عداه. يقرّر الإمام الشـهيد (الخامنئـي) قُدِّسَ سِرُّه أنّ الدين «يوحي به الله إلى نبيه، والنبي هو الذي يبلّغ الرسـالة»، ويجعل ذلك «أصلاً من أصول جميع الأديان، وبدونه لا يكون للدين معنى»[٣]. هذه العبارة تضع الوحي موضع المُقوِّم للدين، فلا دين يقوم بلا وحيٍ يؤسّسـه ويحدّد معالمه. وما دون الوحي من المصادر يعمل في دائرته، لا في معزلٍ عنه.

وغاية هذا الوحي معرفيّة في جوهرها. فالهدف من بعث الرسل هو ربطُ الإنسان بخالقه وحملُه على الإيمان به والتمسّك بتعاليمه، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، الخطبة الأولى، ص٤٣.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١١، كتاب العقل والجهل، الحديث ٣.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٤١.

[الفتح: ٨][1]. الوحي يفتح للإنسان بابًا إلى معرفةٍ لا تبلغها أدواته وحدها: معرفة المبدأ والمعاد وما وراء الحسّ. من هنا كانت أصالته؛ فهو يمدّ الإنسان بما يعجز عن تحصيله من غير طريقه.

إنّ حاجة البشر إلى هذا المصدر مستمرة، غير موقوتة بعصر. فالبعثة، في تقريره، ليست حدثًا دفعيًا انقضى وانتهى أثره؛ لأنّ ثمارها ممتدّةٌ تتجدّد كلما تجدّدت أجيال الناس[2]. ولذلك يبقى الوحي أصلاً حيًّا، تعود إليه المعرفة الدينيّة كلما التبس الطريق أو اختلط الحقّ بالباطل. فهو المرجع الأول والأخير في ميزان المعرفة. على أنّ تقديم الوحي لا يعني إلغاءَ ما سواه من المصادر؛ إذ الوحي هو الذي يرسم الإطار الذي تعمل فيه سائر الأدوات ويصحّح انحرافها، وبه تُقاس ثمرات العقل، وتُوزن خواطر القلب، وتُقوَّم نتائج التجربة. وهذه المرجعيّة هي التي تمنح المعرفة الدينيّة وحدتها، وتصون الأدوات الأخرى من أن تنفرد فتضلّ.

٢ - العقل مصدرًا وأداةً:

يلي الوحيَ العقل. وهو عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه مصدرٌ وأداةٌ في آنٍ واحد: يدرك بنفسه بعض الحقائق، ويخدم فهم الوحي وتنزيله. وهو يجعل التربية العقلانيّة «المسألة الأولى وهي المسألة الأهمّ»، ويصفها بأنها «استخراج قوى العقل الإنساني» ورفعُ الإنسان «لمشعل العقل البشري كي يتمكّن... من تشخيص الطريق والسير فيه»[3]. فالعقل نورٌ يكشف الدرب، لا مجرد آلةٍ للحساب، وبه يميّز الإنسان الهدى من الضلال قبل أن يتلقّى تفصيل الشريعة.

في الحديث المنسوب إلى أهل البيت عليهم السلام أنّ الله لمّا خلق العقل قال له: «أقبِل فأقبَل، ثمّ قال له: أدبِر فأدبَر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقًا أحبَّ إليَّ منك... بك آخُذ وبك أُعطي»[4].

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص١٠٠.

٢ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٨ شباط ٢٠٢٤.

٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٣٢٤.

٤ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٠، كتاب العقل والجهل، الحديث الأول.

وهـذه منزلةٌ ترفع العقل إلى موضع الخطاب والتكليف والثواب. فالعقل حجّةٌ باطنة يُحاسـب الإنسان على إعمالها أو تعطيلها.

ومـع هذه المنزلة يبقى العقل موصولاً بالوحي، عاملاً في ضوئه. فالدين، كما تقدّم، جاء «لهداية العقل وإعانته»[١]، يسـدّده حين تحفّه الأهواء، ويمدّه بما لا سبيل إليه من غير طريق النبوة. ويستكثر من شـواهد القرآن على منزلة العقل ودعوته إلى إعماله: ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾، ﴿**أَفَلَا تَتَفَكَّـرُونَ**﴾، والثناء عـلى ﴿**أُولِي الْأَلْبَابِ**﴾. فالعقل مصدرٌ يعمـل في ضوء الوحي، والوحـي خطابٌ لعقلٍ قادرٍ على الفهم والاسـتجابة. هذا التلازم يحفظ العقل من الاسـتبداد، ويحفـظ النقل من الجمود. فالإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه يقف موقفًا وسـطًا بين من قدّس العقل حتـى جعله بديلاً عـن الوحي، ومن أهدره حتـى عطّل النظر والاجتهـاد. فالعقل عنده شريكٌ للوحي في إنتاج المعرفة، يعمل تحت سـقفه ويستضيء بنوره. وبهذا يبقى بابُ الفهم مفتوحًا، ويبقى الميزانُ محفوظًا.

ويحسم الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه مسألة العلاقة بين الدين والعقل حسمًا صريحًا. فالأنبياء «لا يأتـون لمحاربـة العقل بقوة الوحي، بل يثـيرون ما في عقول الناس مـمّا أودعها الله فيها مـن كنوز»، ومن ظنّ أن الدين يعارض العقل «إمّا أن يكون جاهلاً بالدين، أو لا يكون له حظٌّ من العقل»[٢]. بهذا يقلب المعادلة التـي جعلت الدين خصماً للعقل. الدين، في تقريره، «هو الصحـوة والوعي والفهم والتعقل»، وما نُسـب إليه من أنّه «أفيون الشـعوب» تخديرٌ يناقض حقيقته[٣]. العقل مصدرٌ يوقظه الوحي ويحرّره، لا خصمٌ يقمعه ويسكته. والوعي الذي يدعو إليه الدين، وعيٌ عمليّ يميّز به المؤمن مواقع الحقّ من الباطل في حياته، لا معرفةً نظريّة معزولة عن السلوك.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٣٩.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٣٨.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٦١.

٣ - الفطرة والقلب والشهود:

دون العقل وفوق الحسّ ينبوعٌ باطنيّ: الفطرة والقلب. الفطرة ميثاقٌ أوّليّ أودعه الله في الإنسان، والأنبياء إنما جاؤوا ليستأدوه ويوقظوه. «فطر الله الناس في فطرته على مناصرة الحقّ والعدل»، ويقرأ في ضوء ذلك قول أمير المؤمنين: «ليستأدوهم ميثاق فطرته»[١]، وهو المعنى القرآنيّ في ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. المعرفة الدينيّة تجد في الفطرة أرضًا مهيّأة تسبق التعليم، فالنبوّة تُثيرها ولا تنشئها من عدم. ولهذا الأصل الفطريّ أثرٌ منهجيّ: تعاليم الدين لا تُفرض على الإنسان فرضًا غريبًا عن تكوينه، فهي توقظ فيه ما هو مغروسٌ في أصل خلقته. والدعوة إلى التوحيد والعدل تجد في النفس استعدادًا سابقًا يستجيب لها، وبذلك يُخاطب الدين فطرة الإنسان في كل زمان ومكان.

ويقترن بالفطرة القلب. المعرفة، في تصوّره، لا تكتمل بالبرهان الذهنيّ وحده، فثمّة طمأنينةٌ قلبيّة تصدّق ما يبلغه العقل وتحوّله إلى يقينٍ حيّ. فهو يشير إلى «السكينة القلبيّة واطمئنان القلب» بوصفها «حالة على جانب كبير من الأهميّة»، ويستحضر سؤال إبراهيم ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠][٢]. اليقين درجةٌ فوق العلم، وموضعه القلب لا الذهن وحده.

وهذا البُعد القلبيّ ممتدٌّ في تقليد مدرسته العرفانيّة. فعند الإمام (الخميني) «المعرفة صفة القلب»، لا مجرّد حياكة مصطلحات ذهنيّة[٣]، وأنّ العلم ما لم يصل القلب بقي حجابًا دون الحقيقة. وعلى هذا النهج يدعو الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه إلى «مزج المعنويّة بالمعرفة» وتقوية الارتباط القلبيّ الشخصيّ بالله[٤]. فالمعرفة الدينيّة في أعلى درجاتها ذوقٌ وشهود، تُعاش قبل أن تُصاغ، ولا تقف عند حدّ التصوّر الذهنيّ. غير أنّ هذه المرتبة القلبيّة لا تعارض العقل ولا النقل، فهي ثمرةٌ لهما ومصدّقةٌ لما يقرّرانه. فالقلب يتلقّى ما بلغه العقل واستقرّ عليه النقل، فيحوّله من

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٢٧٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص٢٤٦.
٣ - روح الله الموسوي الخميني: الأربعون حديثًا، ص٧٣.
٤ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١١)، ص٤٧٦.

معرفةٍ مكتسبة إلى حالٍ راسخة. بذلك تكتمل دائرة المصادر الباطنة: فطرةٌ تسبق، وعقلٌ يبرهن، وقلبٌ يذوق ويطمئنّ.

٤ - التجربة والمعرفة العقلائيّة:

يبقى رافدٌ رابع: التجربة البشريّة والمعرفة العقلائيّة. فالإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه لا يقصي العلم البشريّ عن ساحة الدين، ولا يجعله ضدًّا له. الإسلام عنده «دين المعنويات ودين العلم في الوقت نفسه»، ويدعو إلى حياةٍ «عقلانيّة ومنطقيّة وعلميّة ومتقدمة» مقرونةٍ بالالتزام الدينيّ والقيم الأخلاقيّة[١]. العلم والدين خطّان يلتقيان في بناء الإنسان، لا خصمان يتنافيان على موضعه. وهذا الموقف يقطع الطريق على قراءةٍ تجعل الدين خصمًا للعلم أو عائقًا دونه. فالمعرفة العلميّة والعقلائيّة، عنده، جزءٌ من عُدّة المؤمن، بها يعمّر دنياه ويخدم دينه. غير أنّها تبقى رافدًا يخدم، لا أصلاً يحكم؛ فموقعها في البناء تحت الوحي والعقل، تسير في ضوئهما ولا تتقدّم عليهما.

ويضاعف الإمام الشهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه قيمة العلم بربطه بالدين نفسه. فالدين «ليس لمجرّد عمارة الآخرة، إنّما لأنّه يعمر دنياكم أيضًا». والعلم من أعظم مصادر الاقتدار التي يحثّ عليها[٢]. ويردّ دعوى تعارض العلم والدين إلى «وساوس» صُنعت «ليثبتوا أنّ العلم لا ينسجم مع الدين»، ويرى في تقدّم بلدٍ تُرفع فيه راية الدين شاهدًا على انسجامهما[٣]. فالتجربة والمعرفة البشريّة جزءٌ من عُدّة المؤمن، يدعو إليها الدين ويوجّهها، لا يقف حائلاً دونها.

ويعتدّ بالتجربة التاريخيّة مصدرًا للاعتبار والدرس، فيستحضر ازدهار الحضارة الإسلاميّة في قرونها الأولى ويسمّيه صراحةً «تجربة»[٤]، تُستخرج منها العبرة للحاضر وتُقاس عليها مسالك النهوض. فالمعرفة العقلائيّة والخبرة الإنسانيّة، في هذا التصوّر، تعضدان المعرفة الدينيّة

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص١١٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٥٢.
٣ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٢٧٢.
٤ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١١)، ص٢٣٥.

وتخدمان مقاصدها، ما دامتا منضبطتين بالأصول ومهتديتين بالوحي.

تجتمع المصادر الأربعة في بناءٍ متراتبٍ واحد: وحيٌ يؤسّس ويحكم، وعقلٌ يدرك ويفهم، وفطرةٌ وقلبٌ يذوقان ويطمئنان، وتجربةٌ عقلائيّة تعضد وتخدم، لا يستقلّ أحدها عن الآخر، ولا يلغيه أعلاها. ومن هذا التكامل بين المصادر ينبثق السؤال التالي: كيف يشتغل العقل على النصّ فينتج منه المعنى الدينيّ؟

ثالثًا: العلاقة بين العقل والنص في إنتاج المعنى الديني:

هنا يبلغ البحث قلبه. فالسؤالان اللذان انطلق منهما -علاقة الوحي بالعقل، ومدى استقلال العقل بفهم النصّ- يلتقيان هنا. النصّ معطى، والعقل فاعل، والمعنى الدينيّ ثمرة تفاعلهما. نتتبع هنا كيف يشتغل العقل على النصّ عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه: معيارًا في الأصول ومفتاحًا في الفهم، بحجّيّة لها حدود، واستقلالٍ في التأويل له ضوابط، في تكاملٍ وثيقٍ بين العقل والنقل.

١ - العقل معيارًا في الأصول ومفتاحًا في الفهم:

يفرّق الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه بين مقامين للعقل في الدين. في الأصول هو المعيار، وفي فهم النصّ هو المفتاح. يشدّد على أنّ «البصيرة والوعي مقدمة لازمة للدين»، ويأسف لتصوّرٍ شائع يجعل الدين «إلغاء البصيرة والوعي» و«سدّ منافذ الفهم»؛ فأصول الدين تُدرك بالعقل والنظر لا بالتقليد، والتقليد إنما موضعه الفروع[1]. المعرفة الأصليّة للدين قيامها على العقل، والفرعيّة مرجعها التخصّص. وهذا التمييز يحرّر موضع العقل من الالتباس.

وفي مقام الاستنباط يجعل قُدِّسَ سِرُّه العقل مصدرًا إلى جانب النقل. يقول إنّ عالم الدين «يريد اكتساب المعارف الإسلاميّة... من الكتاب والسنة والعقل»، فبعضها «مرتبط بالعقل، وبعضها الآخر مرتبط بالكتاب والسنة؛ أي بالنقل»، والاجتهاد «كيفيّة استخلاص هذه المعارف

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٧٣.

من مصادرها»[١]. العقل هنا ليس خارج النصّ يزاحمه، بل داخل عمليّة الفهم يخدمها، به تُرتَّب الأدلة، وتُوزن القرائن، ويُستخرج الحكم من مظانّه. وهذا الدمج بين العقل والنقل في الاستنباط هو ما يميّز الاجتهاد الحيّ من النقل الجامد؛ فالمجتهد يُعمل عقله في فهم النصّ وترتيب أدلّته، لا ينقله نقلاً أعمى.

ولهذا التفريق نتائج تترتب في تحرير موضع العقل. فالعقل الذي يُدرك أصول الدين هو نفسه الذي يخدم فهم النصّ في الفروع، غير أنّ دوره يتبدّل بتبدّل المقام: معيارٌ مستقلّ حيث يستقلّ، وخادمٌ للنصّ حيث يَرِد النصّ. بهذا يتجنّب الإمام (الخامنئي) قدس سره طرفين: عقلاً يستغني بنفسه عن الوحي، ونصًّا يُتلقّى بلا عقلٍ يفهمه. فالعقل والنصّ عنده يتقاسمان إنتاج المعنى، لا أنهما يتنازعانه.

٢ - حجيّة العقل القطعي وحدودها:

حجيّة العقل عند الإمام (الخامنئي) قدس سره منوطةٌ بالقطع. الاجتهاد الصحيح، في تقريره، «لا يعني الاعتماد على الظنون غير المعتبرة»، ولا يكون «اجتهاداً بالرأي يعتمد على الظنون غير المعتبرة كالقياس والاستحسان وأمثالهما»، فـ«جميع وسائل الاستنباط عندنا في الفقه تنتهي... إلى القطع واليقين»[٢]. هنا يُرسم الحدّ بدقّة: العقل القطعيّ حجّة، والظنّ المجرّد مردود. القياس والاستحسان خارج دائرة الحجيّة.

ولهذه الحجيّة جذرها في نصوص أهل البيت عليهم السلام. ففي الحديث أنّ «لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأمّا الباطنة فالعقول»[٣]. العقل حجّةٌ باطنة تقابل حجّة الوحي الظاهرة وتصدّقها. غير أنّ حجّيته لا تُطلق بلا قيد، فهي في

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٣٠٠.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٠١.
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص١٦، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢.

القطعيّ من مدركاته لا في كل خاطرٍ يعرض. فليست حجّيّة العقل رخصةً لكل من ادّعى أنّ عقله يحكم بكذا، بل هي حجّيّة البرهان القطعيّ الذي يشترك العقلاء في إدراكه.

وفي هـذا التقييد حكمةٌ منهجيّة. فإطلاق العقل بلا قيد القطـع يفتح الباب للظنون والأهواء أن تلبس لبوس البرهان، وتعطيلُه بالكلّيّة يغلق باب الاجتهاد ويجمّد الفهم. فالإمام (الخامنئي) قدس سره يمسـك الطرفين: يعترف بحجّيّة العقل القطعيّ ومدركاته اليقينيّة، ويردّ ما دون ذلك من الظنون التي لا دليل عليها. فالقياس والاستحسان مردودان لأنهما ظنٌّ بلا حجّة، والعقل القطعيّ مقبولٌ لأنه يقينٌ يقابل اليقين.

٣ - مدى استقلال العقل بتأويل النص:

هنا يأتي السؤال الأدقّ: إلى أيّ حدّ يستقلّ العقل بتأويل النصّ؟ جواب الإمام (الخامنئي) قدس سره مزدوج: استقلالٌ منضبط، من دون انفلاتٍ بالهوى. يمنع التفسير بالرأي، ويجعل مصداقه الأبرز «تبني وجهة نظر محددة وحمل الآية عليها، بغض النظر عن القرائن والمؤشرات والظهورات»[١]. الضابط إذًا القرينة والظهور. ويقرّر حجيّة ظواهر القرآن، فالاعتماد على الظاهر «في الموارد التي لا قرينة تدلّ على الخلاف» من المباني التي «تضبط عمليّة التفسير»[٢].

ويحـذّر من الوجـه المقابل: تأويل النـصّ بالهوى. ينقل عن أمير المؤمنـين عليه السلام قوله لابن عباس: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه... ولكن حاججهم بالسنّة»[٣]، ويرى في زمانه من «يعتمدون على آيات القرآن مسـتخدمين وسائل التأويل». وأصل الوصيّة أنّ ظاهر القـرآن يحتمل وجوهًا، فيتّخذه صاحب الهوى ذريعةً للفتنـة[٤]. وهو المعنى القرآنيّ في ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [آل عمران: ٧].

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٦٥.

٢ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٥.

٣ - علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ص٢٧.

٤ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، من الكتاب ٧٧.

ويعمّق الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ خطورة هذا الانحراف بربطه بنشأة الفتن، فالباطل «لا يظهر دائمًا... بشكلٍ واضحٍ جليّ»، بل ينزل الميدان «بلباس الحق أو بجزءٍ من الحق»، ويستشهد بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّما بدء وقوع الفتن أهواءٌ تُتّبع، وأحكامٌ تُبتدع، يُخالف فيها كتاب الله»[١]. فالتأويل المنحرف بابٌ للفتنة، لا مجرّد خطأٍ في الفهم، ودواؤه البصيرة؛ وهي عنده أن يتدبّر الإنسان في ما يجري حوله، على ما في قول (عليٍّ) عليه السلام: «فإنّما البصير من سمع فتفكّر، ونظر فأبصر»[٢]. فالفهم الصحيح يقظةٌ وتدبّر، لا تلقٍّ سريعٌ ولا اتّباعٌ للمتشابه بلا رويّة. فالبصيرة شرطٌ في الفهم كما هي شرطٌ في العمل؛ بها يُقرأ النصّ، وبها يُميَّز الحقّ عند اشتباه المسالك.

والمعيار الفارق بين التأويلين واضحٌ عنده. من انطلق من القرائن والظهور إلى المعنى فقد فهم، ومن انطلق من رأيه المسبق إلى النصّ ليحمله عليه فقد أوّل بالهوى. الأول يخضع للنصّ، والثاني يُخضع النصّ لنفسه. ولذلك جعل السنّة حاكمةً على فهم القرآن حيث يُخشى اللبس، فهي التي تفصل بين الوجوه المحتملة وتعيّن المراد. فاستقلال العقل في التأويل مشروطٌ بالبصيرة والقرينة، ممنوعٌ حين ينقلب هوى. وبهذا الضابط يحفظ الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ للنصّ مرجعيّته، ويترك للعقل مجاله في الفهم، فلا يُلغى النصّ باسم التأويل، ولا يُجمَّد العقل باسم الحرفيّة.

٤ - التكامل الطولي بين العقل والنقل:

يجمع الإمام الشهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ الطرفين في تكاملٍ متبادل. العقل لا يزاحم النصّ، والنصّ لا يُلغي العقل، بل يعمل كلٌّ في مقامه. القرآن نفسه لا يُدرَك عمق مفاهيمه بلا عقل؛ يقرر قُدِّسَ سِرُّهُ أنّنا بلا فهمٍ صحيح «لن تتمكّن قوّتنا العقليّة من الإدراك الصحيح للمفاهيم القرآنيّة»،

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٢٨.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٢٦.

ويدعــو إلى «قمع الفتنة بمصباح العقل والفكر»[١]. فالعقــل مصباحٌ يضيء النصّ، والنصّ يمدّ العقل بما وراء طاقته. فلا العقل يستقلّ عن النصّ فيدّعي الاستغناء عنه، ولا النصّ يُفهم بمعزلٍ عن العقل الذي يميّز محكمه من متشابهه ويرتّب دلالاته.

ولهذا التكامل ضوابط عمليّة في منهج فهمه للنصّ: الالتفات إلى الســياق، وملاحظة ســائر الآيــات، والرجوع إلى روايات المعصومين مع ردّ غير المعتبر منها، والاعتبار بالمعاني اللغويّة، ثمّ التحليل العقليّ[٢]. النقل يُقرأ في ضوء العقل، والعقل يُضبط بقرائن النقل. وبهذا يعمل العقل والنقــل مصدرين متضافرين في الاجتهــاد الواحد[٣]. وهذا التكامل يحفــظ المعرفة الدينيّة من أمرين: تحجّرٍ يقف عند حرفيّة النقل بلا فهم، وانفلاتٍ يُطلق العقل بلا ضابط النصّ.

مــن هذا التكامل يتبيّن جواب الســؤالين. علاقة الوحي بالعقل علاقــة تعاضدٍ طوليّ: وحيٌ يؤسّس ويقوّم، وعقلٌ يفهم ويستنبط في ضوئه. واستقلال العقل بتأويل النصّ استقلالٌ منضبط بالظهــور والقرينة والبصيرة، ينتهي عند حــدّ الهوى. يبقى أن ننظر كيف تتحوّل هذه المعرفة من نظرٍ إلى فهمٍ حيٍّ متجدّد يواكب الحياة.

رابعًا: آليات فهم الدين وتجدّد المعرفة الدينيّة:

لا تكفــي المصادر وحدها لتقــوم المعرفة الدينيّة. فهي تحتاج إلى آليّــة تحوّلها من نصوصٍ ومبادئَ إلى فهمٍ حيٍّ يواكب الحياة، وتحتاج إلى ضوابطَ تعصمها من الزلل. نعالج هنا الاجتهاد بوصفــه أداةً لإنتاج المعرفــة، والتفكير المتجدّد ســبيلاً لمواكبة المســتجدّات، وشروط الفهم الصحيح صيانةً للمســار، ثمّ يجمع الخيوط كلّهــا في تصوّرٍ واحد يكون فيه بناء المعرفة الدينيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه أساسًا حاكمًا لفهم الدين.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٤)، ص٢٤١.
٢ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٨٠.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٣٠٠.

١ - الاجتهاد آليّة لإنتاج المعرفة الدينيّة:

الاجتهاد، عند الإمام (الخامنئي) قدس سره، هو الآليّة التي تُستخرج بها المعرفة الدينيّة من مصادرها. وهو عنده أوسع من الفقه بكثير؛ لأنّ «الاجتهاد لا يختصّ بالفقه، ففي العلوم العقليّة وفي الفلسفة والكلام، اجتهاد أصحاب هذه الفنون ضروري، ولو لم يكن هذا الاجتهاد لأصبحنا مستنقعًا راكدًا»[١]. فالاجتهاد إذًا حركةٌ دائمة في كل حقول المعرفة الدينيّة، تشمل العقيدة والفلسفة والكلام، لا الأحكام العمليّة وحدها. وتعطيله في أيّ حقلٍ منها ركودٌ وجمود.

وحقيقة الاجتهاد استخلاصٌ منهجيّ لا رأيٌ حرّ. عالم الدين، كما تقدّم، يكتسب المعارف من الكتاب والسنّة والعقل، والاجتهاد «كيفيّة استخلاص هذه المعارف من مصادرها»[٢]. فهو إعمال المنهج المنضبط في المصادر لاستخراج الحكم والمعنى، ويقف بين طرفين: بين من يطلق الرأي بلا ضابط، ومن يجمد على الحرف بلا فهم. وبه تبقى المعرفة الدينيّة حيّة قادرةً على النموّ من داخلها، تلد من أصولها فروعًا تناسب كل عصر. ولذلك جعل السيد (الخامنئي) قدس سره إحياء الاجتهاد شرطًا لحيويّة الحوزة والفكر الديني، وربط ركوده بجمود المعرفة الدينيّة وانقطاعها عن أسئلة الواقع. فالاجتهاد ضرورةُ بقاءٍ للمعرفة الدينيّة نفسها.

ولا يقف دور الاجتهاد عند فهم النصّ، بل يمتدّ إلى توجيه المعرفة كلّها. من واجبات الحوزة «أن تحدّد اتجاه العلم واتجاه المسيرة العلميّة»، فتصل المعرفة الدينيّة بحركة العلم في المجتمع وتوجّهها[٣]. الاجتهاد بهذا المعنى قيادةٌ معرفيّة للأمة، لا استنباط للأحكام الفرعيّة وحدها.

٢ - التفكير المتجدّد والحاجات المستحدثة

ثمرة الاجتهاد تفكيرٌ متجدّد يواكب المستجدّات. يجعل الإمام (الخامنئي) قدس سره «التفكير المتجدّد ضروريًا»، والإجابة عن «الحاجات المستحدثة زمنيًا ومكانيًا» واجبةً، لكن «في إطار

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٠٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٣٠٠.
٣ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٢٩٩.

المباني والأصول الثابتة»[١]. نقف هنا أمام معادلته الدقيقة: ثباتٌ في الأصول، وتجدّدٌ في الفروع والتطبيقات. فالأصول راسخة لا تتبدّل، والفهم يتحرّك ليلامس أسئلة كل زمان. بهذا يتجنّب جمودًا يجعل الدين عاجزًا عن مخاطبة الحاضر.

ويرى قُدِّسَ سِرُّه في تعدّد الاجتهادات إثراءً لا تهديدًا. فالاجتهاد المبنيّ على الكتاب والسنّة، ولو اختلفت نتائجه، «يؤدّي إلى الارتقاء والتقدّم»[٢]. وهذا التجديد يقرنه بالتعبّد فلا يجعله انفلاتًا، وهو يثني على نموذج الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه الذي جمع «الإصرار على التعبّد بالتزامن مع النظرة التجديديّة»، على قاعدة الفقه الجواهريّ من غير بدعةٍ فيه[٣]. التجديد حركةٌ داخل الأصول ومنها، لا انقلابٌ عليها ولا خروجٌ منها. وهذا الجمع بين الثبات والتجدّد هو ما يحفظ للدين هويّته وفاعليّته معًا: هويّة تحرسها الأصول، وفاعليّة يمنحها الاجتهاد المتجدّد. فلا الأصول تُمسّ بذريعة مواكبة العصر، ولا الفهم يُجمَّد بذريعة حراسة الأصول.

ويشترط في هذا التجديد أهليّة خاصة. إيجاد المفاهيم الجديدة ومناقشتها «ليس مهمة الجميع»، بل مهمة «العلماء والمفكرين» الملمّين بالمبادئ الإسلاميّة كليًّا، الذين «طالعوا القرآن بدقّة وتلَوه وتدبّروا بعيدًا من الجمود والتحجّر الفكريّ»[٤]. فالتجديد المنضبط يجمع بين جرأة السؤال ورسوخ العلم، ويأبى أن يُترك بابه لكلّ متطفّل. بهذا يصون الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه حركة المعرفة من أن تتحوّل إلى فوضى آراء.

٣ - شروط الفهم الصحيح:

ولهذه الحركة شروطٌ تصونها من الانحراف: أوّلها تجنّب طرفين متقابلين يتهدّدان الفهم. يقول السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه: «نرفض التحجّر والجمود... بدعوى التمسّك بالأصول»، ويرفض في

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٠٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٠٢.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الحاديّة والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، ٣ حزيران ٢٠٢٠.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء أعضاء مجلس خبراء القيادة، ٢٢ شباط ٢٠٢١.

المقابل «البـدع ودعوات إعادة النظر... بذريعة الاجتهاد والتغيـير»[١]. بين الجمود والانفلات يقوم الفهم الصحيح: أصوليّة بلا تحجّر، وتجديدٌ بلا بدعة. وكلا الطرفين انحرافٌ عن جادّة المعرفة الدينيّة.

وثانيها الكفـاءة والتخصّص. الفهم الدينيّ صنعةٌ لها أهلها، فيحذّر من «أنصاف المتعلمين» الذيـن يتعلّمون بضع كلماتٍ في القضايا الدينيّة ثمّ يتصدّرون للفتيا والتفسـير[٢]. وثالثها طهارة المـدرك وتقواه؛ فصفـاء الفهم مقرونٌ بصفـاء النفس، على ما تومـئ إليه الآيـة: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُـمُ اللَّهُ**﴾ [البقـرة: ٢٨٢]. فالعلم الصحيح يقـترن بالعمل والتزكية، فـلا يُثمر الذكاء وحده فهمًا سليمًا ما لم تصحبه تقوى تعصم صاحبها من اتّباع الهوى. فالشروط الثلاثة تتكامل: توسّـطٌ بين الجمود والانفلات، وكفاءةٌ علميّة تضبـط الأداة، وتقوى تطهّر صاحبها. باجتماعها يصـحّ الفهم، وبفقد أحدها يعتلّ. وهي عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه صمّام أمانٍ يحمي حركة التجديد من أن تنقلب هدمًا.

ويحدّد السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه الخطرين اللذين يتهدّدان إنتاج المعرفة الجديدة: من ناحية «خطر أن يدخل شخصٌ غير مؤهّل، وشبه متعلّم، وانتقائيّ، في استنتاجاتٍ جديدة من الآيات»، ومن ناحية أخرى «خطر أن يتدخّل الشخص المتحجّر» العاجز عن فهمٍ جديد. والفهم الصحيح لمـن «طالعوا القرآن بدقّة وتدبّروا بعيدًا من الجمود والتحجّر»[٣]. وهذا يسـتلزم آليّة وتخصّصًا. أدوات التحقيق -الأصول والتفسير والحديث والرجال- مقدّماتٌ لفهم الكتاب والسنّة، والغور في هذه القضايا بمستواها الاختصاصيّ موضعه الحوزات العلميّة[٤]. فالفهم الدينيّ صنعةٌ لها أدواتها وأهلها، لا مجالَ فيه للارتجال. وبين هذين الحدّين -التطفّل والتحجّر- يقوم الفهم الأصيل: علمٌ راسـخ يجرؤ على السؤال، وتخصّصٌ يضبط الجواب. فليست المعرفة الدينيّة حكرًا على جامدٍ يكرّر، ولا نهبًا لمتسرّعٍ يبتدع.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٣٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٣٠٠.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء أعضاء مجلس خبراء القيادة، ٢٢ شباط ٢٠٢١.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج، ص١.

٤ - الأسس المعرفيّة مبدأً ناظمًا:

يبقى أن تُجمع العناصر السابقة في تصوّرٍ واحد. المعرفة الدينيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه بناءٌ مترابط الطبقات، لا عناصر متناثرة. في أساسه أنّ الدين «رؤية كونيّة ومعرفيّة» قبل أن يكون شعائر وأحكامًا[١]، ومن هذا الأساس تتفرّع بقيّة العناصر وتأخذ مواقعها.

يبدأ البناء من الوحي منبعًا وحاكمًا، ويعمل العقل في ضوئه مصدرًا للأصول ومفتاحًا لفهم النصّ، وتسنده الفطرة والقلب والتجربة روافدَ باطنةً وخارجيّة. ثمّ يأتي الاجتهاد آليّة تحوّل هذه المصادر إلى فهمٍ حيّ، ويأتي التفكير المتجدّد سبيلاً لمواكبة الحياة ضمن الثوابت، وتأتي شروط الفهم صيانةً من الزلل. هذه الطبقات لا يزاحم بعضها بعضًا، بل يقوم بعضها فوق بعضٍ في بناءٍ مترابطٍ واحد، أعلاه يحكم أدناه، وأدناه يخدم أعلاه. وبهذا يتبيّن أنّ المعرفة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه ليست بابًا من أبواب الدين، بل هي الأرض التي يقوم عليها البناء كلّه؛ من التوحيد في القمة إلى العمل في القاعدة، تسري المعرفة في المفاصل جميعًا، وتصل إلى الاعتقاد بالسلوك، والنصّ بالحياة.

وبهذا تكون الأسس المعرفيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه مبدأً ناظمًا لفهم الدين كلّه. فالبصيرة والوعي «مقدمة لازمة للدين»[٢]، ودينٌ يُلغي الفهم بعيدٌ عن تصوّره. المعرفة شرطُ الإيمان الصحيح، وأداةُ العمل السديد، وميزانُ التمييز بين الحقّ والباطل. ومن ضبط أسسها المعرفيّة ضبط تصوّره للدين كلّه: مصدرًا يُستقى منه، وفهمًا يُنتَج به، وحدودًا يُوقَف عندها، وتجدّدًا يواكب الحياة من غير أن يفارق الأصول.

الخاتمة:

انطلق هذا البحث من سؤالٍ عن موقع المعرفة في الدين عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، لا عن مضمون الدين نفسه. وسار على الاستقراء: يجمع نصوصه المتفرّقة في خطبه ودروسه ومؤلفاته،

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٣)، ص١٥.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٧٣.

ويقرؤها على حالها، ويستخرج منها بنية معرفيّة لم يفردها هو ببحثٍ مستقل. وانتهى إلى أنّ لهذه المعرفة عنده نموذجًا متماسكًا، وإن تناثرت عباراته وتعدّدت مواضعها.

أوّل ما تقرّر أنّ الدين في أساسه معرفةٌ ورؤية للعالم والإنسان والمصير، تتفرّع عنها الشعائر والأحكام ولا تتقدّم عليها. ومن هذا الأصل صار السؤال المعرفيّ مدخلاً إلى الدين كلّه: كيف يُعرف، قبل استقصاء ما يُعرف منه؟ فالبصيرة والوعي عنده مقدّمة لازمة للتديّن، لا زيادة عليه.

وتبيّن أنّ مصادر هذه المعرفة أربعة تتضافر في ترتيبٍ متكامل: الوحي منبعًا وحاكمًا، والعقل مصدرًا وأداةً، والفطرة والقلب منبعًا داخليًا، والتجربة العقلائيّة سندًا. أعلاها يضبط ما دونه، وأدناها يخدم ما فوقه، من غير أن يستقلّ أحدها بذاته أو يُلغي غيره. ووحدةُ هذا البناء هي التي تحفظ المعرفة الدينيّة من الانفراط.

وعن السؤال الأول -طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل- استقرّ الجواب على تعاضدٍ متدرّج. العقل يعمل في ضوء الوحي، والوحي يخاطب عقلاً يفهم. الدين جاء لهداية العقل وإعانته، لا بديلاً عنه ولا ناسخًا له، والعقل حجّةٌ باطنة تصدّق حجّة الوحي الظاهرة. بهذا يمتنع طرفان: عقلٌ يستبدّ فيصوغ دينًا على مقاسه، ونقلٌ يجمد فيغلق باب الفهم.

وعن السؤال الثاني -مدى استقلال العقل بتأويل النصّ- استقرّ الجواب على استقلالٍ منضبط. للعقل أن يفهم النصّ ويستنبط منه إذا انطلق من القرائن والظهور. حجّيته في القطعيّ من مدركاته، والظنّ المجرّد كالقياس والاستحسان مردود، والتأويل بالهوى ممنوع، والسنة حاكمةٌ على القرآن حيث تُخشى الوجوه المحتملة. فالحدّ الفاصل أن يخضع القارئ للنصّ، لا أن يُخضع النصّ لرأيه المسبق.

وتبقى هذه المعرفة حيّة بالاجتهاد، متجدّدةً بالتفكير الذي يواكب المستجدّات في إطار الأصول الثابتة، مصونةً بثلاثة شروط: التوسّط بين الجمود والانفلات، والكفاءة العلميّة، وتقوى المدرِك. الثبات في الأصول، والحركة في الفهم، هذه معادلته التي تحفظ للدين هويّته وفاعليّته معًا.

ولمّا عُرض هذا المستخرَج على ما قرّرته الحكمة المتعالية، التي تمثل الخلفيّة الفلسفيّة

للإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، ظهر انسجامٌ في الجوهر: طوليّة المصادر، ومحوريّة العقل الموصول بالوحي، ومراتبُ المعرفة الصاعدة من البرهان إلى الشهود القلبيّ. وهذا الانسجام يمنح النموذج المستخرَج عمقًا فلسفيًا، ويصله بتقليدٍ عقليٍّ أصيلٍ في الفكر الإسلامي، من غير أن يُخرجه عن كونه قراءةً في نصوص الإمام لا إسقاطًا عليها.

وبهذا كلّه تكون الأسس المعرفيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه محورًا حاكمًا لفهم الدين كلّه. فالمعرفة ليست بابًا من أبوابه، بل الأرض التي يقوم عليها بناؤه: شرطُ الإيمان الصحيح، وأداةُ العمل السديد، ومقياسُ التمييز بين الحقّ والباطل. ومن ضبط أسسها المعرفيّة ضبط تصوّره للدين مصدرًا وفهمًا وحدًّا وتجدّدًا. وذلك ما سعى هذا البحث إلى تحريره، من غير إسقاط نظريّة سابقة، ولا تحميلٍ للنصوص ما لا تحتمل.

المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم وكتب الحديث والتراث

- القرآن الكريم.
- روح الله الموسوي الخميني (ت ١٤٠٩هـ): الأربعون حديثًا.
- محمد بن الحسين الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ): نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، بيروت.
- محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ): الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٤، طهران، ١٣٦٢ش.

ثانيًا: مؤلفات الإمام السيد علي الحسيني الخامنئي

- علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت.
- علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ترجمة محمد زراقط، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠٢٠م.
- علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ترجمة عباس نور الدين، مركز بقيّة الله الأعظم، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ترجمة عباس نور الدين، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ٢٠١٥م.
- علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في لبنان، بيروت، ١٩٩٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج.
- علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت (سلسلة

سنويّة؛ الأعوام المستشهَد بها: ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٩).

ثالثًا: خطب الإمام الخامنئي وكلماته

- علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة المبعث النبوي الشريف وحلول العام الهجري الشمسي، ٢٢ آذار ٢٠٢٠.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في محفل الأنس بالقرآن الكريم، ٢٥ نيسان ٢٠٢٠.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الحادية والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، ٣ حزيران ٢٠٢٠.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ١١ آذار ٢٠٢١.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في محفل الأنس بالقرآن الكريم، ١٤ نيسان ٢٠٢١.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في الذكرى الثانية والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، ٤ حزيران ٢٠٢١.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء جمع من طلاب الجامعات، ١٨ نيسان ٢٠٢٣.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء المشاركين في مسابقات القرآن الكريم الدوليّة، ٢٢ شباط ٢٠٢٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٨ شباط ٢٠٢٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٢٥.

البعدُ العقْدي والتوحيدي في فكرِ الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّه
قراءةٌ معرفيّةٌ في منظومةِ الرؤيةِ الكونيّة

د. خضر محمد نبها[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث البعد العقدي والتوحيدي في فكر الإمام القائد السيد (علي الخامنئي) بوصفه نسقًا معرفيًا وحضاريًا متكاملاً، لا يقتصر على تقرير أصل التوحيد كقضيّة كلاميّة، بل يتجاوزه إلى جعله قاعدةً حاكمة للرؤية الكونيّة، وموجِّهًا للفعل الإنساني، ومؤسّسًا للوعي الاجتماعي والسياسي، ومحركًا لفلسفة التاريخ والسنن الإلهيّة.

ويقوم البحث على فرضيّة أن الإمام القائد لا يعالج التوحيد بوصفه مفهومًا تجريديًا ساكنًا، بل بوصفه توحيدًا فعّالاً ينتج الإنسان الرسالي، ويصوغ المجتمع المقاوم، ويؤسس لمشروع الحضارة الإسلاميّة الجديدة. ويبحث النص في أربعة مستويات مترابطة: التوحيد كأساس الرؤية الكونيّة والأنثروبولوجيّة؛ والتوحيد مطلوب نفيًا للشرك الاجتماعي والسياسي والطاغوت؛ وجدليّة الإيمان والعمل في مشروع الفكر الإسلامي؛ وعقلنة الغيب وفلسفة السنن التاريخيّة، ثم ما يترتب على ذلك من آثار تربويّة وأسريّة واجتماعيّة.

الكلمات المفتاحية: الخامنئي، التوحيد، الرؤية الكونيّة، الرؤية التوحيديّة، التوحيد الفعّال، السنن الإلهيّة، الطاغوت.

١ - أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-002

Theological, Monotheistic Perspective in Imam Khamenei (QS) Thought

Cognitive Reading of Worldview System

Dr. Khodr Mohammad Nabha[1]

Abstract

This study examines the theological and monotheistic perspective of the thought of the Leader, Imam Sayyid Ali Khamenei (QS), as an integrated epistemological and civilizational framework. It does not merely confine itself to affirming the principle of monotheism [Tawhid] as a theological proposition; rather, it extends to understanding monotheism as a governing foundation of the worldview, a guiding principle for human action, a basis for social and political consciousness, and a driving force behind the philosophy of history and the divine laws governing historical processes. It is based on the hypothesis that the Leader, Imam Khamenei (QS), does not approach monotheism as a static, abstract concept, but rather as an active and dynamic principle that produces the mission-oriented individual, shapes a resilient society, and lays the foundations for a project of a new Islamic civilization. The study explores four interconnected perspectives: monotheism as the foundation of the cosmological and anthropological worldview; monotheism as a principle that necessitates the rejection of social and political polytheism and false deities "Taghut"; the dialectical relationship between faith and action within the framework of Islamic thought; and the rationalization of the unseen and the philosophy of historical divine laws. It then examines the educational, familial, and social implications that follow from these perspectives.

Keywords:

Khamenei (QS), Monotheism [Tawhid], Worldview, Monotheistic Worldview, Active Monotheism, Divine Laws (sunan), Taghut.

1 - Lecturer of philosophy at the Lebanese University.

المقدمة:

تحتل العقيدة التوحيديّة في الفكر الإسلامي موقعًا مركزيًا يجعلها أصل الأصول، ومنبع الدلالات، ومبدأ التفسير الشامل للوجود والإنسان والتاريخ. غير أن القيمة المعرفيّة الكبرى للتوحيد لا تظهر إلا حين يُفهم ضمن شبكة من العلاقات التي تربطه بالعقل والعمل والعدالة والسياسة والتزكية والسنّة الإلهيّة[١]. ومن هذا المنطلق، يبرز فكر الإمام القائد السيد (علي الخامنئي) (١٩٣٩-٢٠٢٦م) بوصفه أحد أهم المشاريع المعاصرة التي أعادت للتوحيد حيويته العمليّة والحضاريّة، وربطت بينه وبين مشروع النهضة الإسلاميّة ومواجهة الاستكبار العالمي[٢].

وتنبع أهميّة هذا البحث من الحاجة إلى قراءة البعد العقدي والتوحيدي في فكر الإمام (الخامنئي) قراءةً تتجاوز العرض الإنشائي إلى التحليل المفهومي والتوثيق النصّي. فالإمام القائد لا يقدم التوحيد باعتباره قضيّة ذهنيّة مجردة، بل يربطه بالرؤية الكونيّة، وبالحريّة من عبوديّة غير الله، وبالتحول الاجتماعي والسياسي، وبالعمل الرسالي الذي يواجه الشرك بصوره القديمة والجديدة[٣].

وتنبثق إشكاليّة البحث من السؤال الآتي: كيف يحوّل الإمام (الخامنئي) التوحيد من مفهوم عقدي إلى منظومة رؤية وعمل وسنن تاريخيّة؟ وللإجابة عن ذلك يعتمد البحث المنهج التحليلي التوثيقي، مع التركيز على النصوص المباشرة للإمام القائد، وعلى الدراسات التحليليّة المعاصرة التي تناولت مشروعه الفكري في القرآن وفي التوحيد الاجتماعي[٤].

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١٧-٢٣.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥-١١.
٣ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٧-١٢.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١١-١٥.

أولًا: التوحيد وتأسيس الرؤية الكونيّة والإنسانيّة:

يبدأ هذا المحور من الأساس الذي تقوم عليه سائر أبعاد الفكر التوحيدي عند الإمام (الخامنئي)، وهو الرؤية الكونيّة، أي التصوّر الكلّي للعالم والإنسان والغاية. فمن هذه الرؤية تتفرّع المواقف الاجتماعيّة والسياسيّة والتربويّة التي ستعرضها المحاور اللاحقة. ويتتبّع المحور مفهوم الرؤية الكونيّة، وصلة التوحيد ببناء الإنسان، ونقد النزعة الماديّة، ثم يجمع أبعاد هذه الرؤية في خمسة محاور، ويختم بالتلازم بين معرفة النفس ومعرفة الكون.

١ - مفهوم الرؤية الكونيّة في فكر الإمام القائد:

يحتل مفهوم الرؤية الكونيّة مكانة تأسيسيّة في فكر الإمام (الخامنئي)، لأنه يحدد الطريقة التي يفهم بها الإنسان العالم، وموقعه فيه، وغايته النهائيّة. فالعالم في هذه الرؤية ليس مادةً مهملة ولا وجودًا عشوائيًا، بل خلقٌ منظم يدل على خالق حكيم، وتتحرك فيه الموجودات ضمن نظام قيمي ومعنوي يربط الشهود بالغيب، والطبيعة بالإرادة الإلهيّة[١].

ويمثل هذا التصور نقضًا مباشرًا للرؤى الماديّة التي تفصل الكون عن المعنى، والإنسان عن الغاية، والأخلاق عن البناء الوجودي. ولذلك يكرر الإمام (الخامنئي) في خطابه التوحيدي أن العالم ليس قائمًا بذاته استقلالًا، بل هو مفتقر إلى الله في أصل وجوده وفي استمرار نظامه، وأن التوحيد يعني الارتباط بذلك "البحر اللامتناهي" من القدرة والحكمة الإلهيّة[٢].

ويصرّح الإمام (الخامنئي) بهذا المعنى حين يقول: "لا بد من الإشارة أولًا إلى أن التوحيد لا ينحصر في إطار فلسفة ذهنيّة -كما هو شائع- بل هو نظريّة أساسيّة حول الإنسان والعالم، ومنهج اجتماعي واقتصادي وسياسي للحياة... العالم بمجموعه -انطلاقًا من هذا التصور- ليس بالحائر العابث، بل هو مثل ماكينة مصنوعة ومرصودة للعمل من أجل هدف معين"[٣]. ويعود الإمام

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣١-٣٤.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١٤-١٥.
٣ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص١١٧.

في خطاباته الأخيرة إلى المعنى نفسه، فيقرّر أنّ التوحيد «هو الهيكل الأساسي للرؤية الكونيّة الإسلاميّة. من أي جانب ننظر إلى الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، نصل إلى التوحيد، وهذا التوحيد نفسه يشكل أيضًا الهيكل الأساسي للمجتمع الإسلامي»[١]. وبهذا تتّصل الرؤية الكونيّة بالبناء الاجتماعي اتصالاً مباشرًا، فالتصوّر الذي يحمله الإنسان عن العالم يرسم شكل المجتمع الذي يبنيه.

٢ - التوحيد وبناء الإنسان:

ينتقل الإمام (الخامنئي) من الرؤية الكونيّة إلى الرؤية الإنسانيّة، فيجعل الإنسان مركزاً في المشروع الإلهي لا هامشًا عليه. فالإنسان في فكره مكرَّم، ومهيأ للكمال، ومخاطَب بالتكليف، وقادر على تجاوز الحدود الماديّة الضيقة نحو آفاق الروح والمعرفة والعمل[٢]. ولهذا فإن التوحيد لا يُفهم بوصفه معرفة بالله فقط، بل بوصفه معرفةً بالإنسان أيضًا؛ إذ إن الإنسان الموحد هو الذي يعرف موقعه الحقيقي أمام الخالق، فلا يتأله، ولا يخضع لغير الله، ولا يختزل ذاته في الشهوة أو المنفعة. ويُلحظ هنا أن الإمام القائد يربط بين التوحيد وتحرير الإنسان من التبعيّة الداخليّة والخارجيّة معًا. فالخضوع للطاغوت الخارجي هو صورة من صور الشرك السياسي، كما أن الخضوع للهوى والشهوة والغرور هو صورة من صور الشرك الباطني. ومن هنا يصبح التوحيد قوة تحريريّة شاملة، لا تُخرج الإنسان من عبوديّة البشر فقط، بل تحرره أيضًا من عبوديّة النفس والأنانيّة واللاهدفيّة[٣].

ويصف الإمام (الخامنئي) التوحيد بأنه الكنز الأوّل من كنوز البعثة، فيقول: "في الدرجة الأولى: التوحيد. إنه ذاك الكنز الذي لا يصل أي شيء إلى زِنَته وأهميته، لأن العبوديّة لله تحرر البشر من الاسترقاق والعبوديّة للآخرين. هذه هي مشكلة البشر، مشكلتهم الأسر في براثن

١ - علي الخامنئي: كلمته في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٠٢٥/١/٢٨.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣٥-٣٨.
٣ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٢٠-٢٤.

الآخرين"[١]. ويحدّد روح التوحيد بقوله: «إن روح التوحيد ومعناه عبارة عن نفي عبوديّة الإنسان لغير الله وعدم سجوده إلا له»[٢]. فالإنسان الموحّد يستعيد حرّيته حين يحصر عبوديته في الله، وتصبح هذه العبوديّة نفسها مصدر كرامته واستقلاله.

٣ - التوحيد ونقد النزعة الماديّة:

يمارس الإمام (الخامنئي) نقدًا ضمنيًا ومباشرًا للعلوم والرؤى الإنسانيّة الماديّة حين تُفصل عن البعد الإلهي والمعنوي. فالمشكلة في تلك المقاربات ليست في المعرفة التجريبيّة من حيث هي، بل في تحويل الإنسان إلى كائن محكوم بالمادة وحدها، أو باختزال الوعي في الغرائز والآليات البيولوجيّة والاجتماعيّة الصماء[٣]. أما في الرؤية التوحيديّة، فإن الإنسان أكبر من ذلك بكثير، لأنه مخلوق ذو روح ومسـؤوليّة وغاية، ولا يمكن فهمه على نحو صحيح إلا ضمن العلاقة مع الله. وهنا تظهر أهميّة التصور الذي يقدمه الإمام القائد في مشروعه القرآني، حيث يَعدّ التوحيد أصلاً جامعًا يؤطر فهم الوجود والإنسـان والرسـالة. فالرؤية الكونيّة التوحيديّة ليسـت مجرد ردٍّ على الماديّة، بل هي تأسيس بديل معرفي وأخلاقي، يربط بين العلم والمعنى، وبين المعرفة والعمل، وبين القدرة والمسؤوليّة[٤].

٤ - خمسة أبعاد للرؤية التوحيديّة:

يمكن تلخيص الأبعاد الأساسيّة للرؤية الكونيّة التوحيديّة في فكر الإمام (الخامنئي) في خمسة محاور متداخلة:

---

١ - علي الخامنئي: كلمته في لقاء مسـؤولي البلاد وسـفراء الدول الإسـلاميّة بمناسـبة عيد المبعث النبوي، ٢٠٢٣/٢/١٨.

٢ - شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص٢٢٨.

٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣٩-٤١.

٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٢١-٢٣.

- التوحيد باعتباره أصل الوجود والتدبير[١].
- تكريم الإنسان واعتباره كائنًا مهيّأً للكمال [الإسراء: ٧٠].
- الإيمان بالمعاد والحياة الأخرى بوصفه ضمانة للمعنى والمسؤوليّة [البقرة: ٤].
- قابليّة الإنسان للتكامل المستمر وعدم انغلاقه داخل الحدود الماديّة[٢].
- حركة العالم نحو الحق والخير وفق سنن إلهيّة لا عبث فيها[٣].

٥ - التلازم بين النفس والكون:

من أهم ملامح الرؤية التوحيديّة عند الإمام القائد أن النفس الإنسانيّة لا تُفهم بمعزل عن الكون، وأن التفكر في آيات الله الكونيّة هو في الوقت نفسه تفكّر في ذات الإنسان ومسؤوليته [الشمس: ١-١٠]. فالعالم الخارجي، في ضوء هذه الرؤية، ليس مجرد مادة للنظر أو الاستهلاك، بل هو مجال للمعرفة الروحيّة والعقليّة معًا. ومن هنا تأتي قيمة التدبر في الشمس والقمر والليل والنهار والسماء والأرض باعتبارها آيات تدعو الإنسان إلى إدراك الخالق، ومن ثم إلى تزكية النفس وتطهيرها[٤].

يظهر في ختام هذه النقطة أن الإمام (الخامنئي) لا يعرض التوحيد باعتباره تعريفًا ميتافيزيقيًا محدودًا، بل كإطار شامل لفهم الوجود والإنسان والحياة. فالرؤية الكونيّة عنده تقوم على أن الله هو أصل الوجود وغايته، وأن الإنسان خليفة مكرَّم، وأن العالم يسير وفق غاية وسنن، لا وفق الفوضى والعبث[٥].

ثانيًا: حركيّة التوحيد ومكافحة الشرك الاجتماعي والسياسي:

ينقل هذا المحور التوحيد من دائرة الرؤية إلى دائرة الحركة، فيعرض كيف يتحوّل الاعتقاد

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٢٤-٢٥.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٤٢-٤٤.
٣ - محمد باقر الصدر: السنن التاريخيّة في القرآن الكريم، ص ص١٢-١٨.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٢٥-٢٧.
٥ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٢٨-٣١.

بوحدانيّــة الله عند الإمام (الخامنئي) إلى منهج حياة، وإلى موقف عملي من الشرك الاجتماعي والســياسي. ويتناول التمييز بين التوحيد الفعّال والتوحيد المهــادن، والكفر بالطاغوت بوصفه الوجــه الآخر للإيمان، وصلة التوحيد بالســيادة الإلهيّة، ثم يقف عند نمــوذج المقاومة بوصفه الترجمة الميدانيّة لهذه الحركيّة.

١ - التوحيد بوصفه منهج حياة:

في فكــر الإمام القائد الســيد (علي الخامنئي) لا يقــف التوحيد عند حــدود الإقرار النظري بوجود الله، بل يتحول إلى منهج حياة يحدد علاقة الإنسان بنفسه وبالناس وبالسلطة وبالتاريخ. فالتوحيد عنده ليس فكرة كلاميّة باردة، وإنما هو نظام شامل للحياة يحرر الإنسان من كل أشكال التبعيّة لغــير الله، ويعيد ترتيب أولوياته وفق معيار العبوديّة الخالصة لله وحده[١]. ويؤكد الإمام (الخامنئي) أن الدين ليس شعائر فرديّة منعزلة، بل هو نظام اجتماعي متكامل، وأن العبادة نفسها تحمل بعدًا اجتماعيًا متصلاً ببناء المجتمع وتنظيمه[٢].

ويشرح الإمام (الخامنئي) هذا البعد العملي بقوله: "التوحيد عقيدة عمليّة تبعث على الالتزام، وهــي تلقي على عاتقنــا مجموعة من الالتزامات والمســؤوليات ينبغي أن ندركهــا". ثم يحدّد أولى هذه المســؤوليات: "فأول هذه المســؤوليات في التوحيد هي انحصــار عبوديتنا وطاعتنا باللــه. والمســؤوليّة الثانية التي يلقيهــا التوحيد على عاتق الفرد الموحــد، والمجتمع الموحد، والعالم الموحد، هي التوحيد والقضاء على الطبقيّة"[٣]. فالتوحيد يدخل عنده في بنية المجتمع الاقتصاديّــة والطبقيّة، ويطالب بإزالة الفوارق الظالمة بين الناس، كما يطالب بإزالة الأصنام من القلوب.

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٩-١٢.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٢٨-٣٠.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٥، ص١١.

٢ - التوحيد الفعّال والشرك المهادن:

يُميز الإمام (الخامنئي)، في عمق خطابه التوحيدي، بين توحيد فعّال يواجه الباطل، وبين توحيدٍ مهادن أو منزوع الأثر الاجتماعي. فالتوحيد الحقيقي لا يسمح بوجود آلهة بشريّة بديلة، سواء تجلت في صورة الطغاة، أو الهيمنة السياسيّة، أو الانصياع النفسي للأهواء والمصالح الضيقة[١]. ولهذا فإن القرآن، كما يفهمه الإمام القائد، لا يقرر وحدانيّة الله على مستوى التصور فقط، بل يترجمها إلى رفض عملي لكل أشكال الاستعباد. فالشرك هنا ليس فقط عبادة الأصنام، بل أيضًا الخضوع لمنظومات الظلم والاستكبار التي تستحوذ على إرادة الشعوب.

٣ - الكفر بالطاغوت والتحرر:

ينطلق الإمام (الخامنئي) من أن التوحيد يقتضي بالضرورة نفي الألوهيّة عن غير الله، ونفي السيادة المطلقة عن كل سلطة تزعم حق التشريع أو التحكم بمصير الإنسان خارج الإطار الإلهي[٢]. لذلك فإن الكفر بالطاغوت ليس موقفًا هامشيًا في المشروع الإسلامي، بل هو الوجه الآخر للتوحيد. وفي هذا السياق، تتحول الحريّة عند الإمام القائد من مجرد شعار سياسي إلى ثمرة عقديّة مباشرة؛ فالإنسان لا يكون حرًّا حقًا إلا إذا تحرر من عبوديّة البشر، ومن الخضوع لهيمنة القوى المستكبرة، ومن الاستسلام لسلطة الشهوة والخوف والغرور[٣].

ويستند الإمام (الخامنئي) في هذا المعنى إلى قوله تعالى: ﴿**تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا**﴾ [آل عمران: ٦٤]، فيرى أنّ التوحيد "عبارة عن الاعتقاد بالله والكفر بالطاغوت والعبوديّة لله وعدم العبوديّة لغير الله"، وأنّ عبارة ﴿**شَيْئًا**﴾ تشمل كلّ ما يُتّبع من دون دليل، من العادات والبشر والأنظمة الاجتماعيّة التي

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٤٨-٥٢.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣١-٣٣.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٣-٥٥

لا تنتهي إلى الإرادة الإلهيّة[١]. ويحدّد مفهوم الطاغوت تحديدًا اجتماعيًا، فيقول: «ليس الطاغوت ذلك الوثن الذي يعلقونه على الجدران، أو يضعونه في الكعبة أيام الجاهليّة... إنما الطاغوت هو ذلك الإنسان الطاغي»[٢]. ومن هنا كانت مواجهة الطاغوت عنده جزءًا من العقيدة نفسها.

٤ - التوحيد والسيادة الإلهيّة:

يربط الإمام (الخامنئي) بين التوحيد والسيادة ربطًا حاسمًا؛ فالحاكميّة في المجتمع الإلهي لا تعود للأهواء البشريّة ولا للمصالح الماديّة المجردة، وإنما لله وحده بوصفه الخالق العليم المدبر[٣]. ومن ثم فإنّ أي نظام سياسي أو اجتماعي لا يستند إلى هذا الأصل يظل ناقصًا من جهة المعنى، ولو امتلك أدوات القوة أو الشكل القانوني.

وهذا ما يفسر إصرار الإمام القائد على أن مواجهة الاستكبار العالمي ليست مجرد صراع على النفوذ، بل هي مواجهة بين منطق رباني ومنطق طاغوتي. وقد عبرّ في أكثر من خطاب عن أن الثورة الإسلاميّة والنظام الإسلامي يمثلان استمرارًا للمهمة النبويّة في مقارعة الظلم والهيمنة[٤].

ويضع الإمام (الخامنئي) هذا الربط في صيغة واضحة، فيقول: "التوحيد لا يعني حصرًا أن يعتقد الإنسان في ذهنه بأن الله واحد وليس اثنين... لكن التوحيد له معنى مهمّ هو الحاكميّة الإلهيّة. التوحيد يعني الحاكميّة المطلقة لله على عالم التشريع وعالم التكوين"[٥]. فالسيادة الإلهيّة تمتدّ من الكون إلى المجتمع، والقانون الذي يحكم حركة الأفلاك هو نفسه مصدر القانون الذي ينبغي أن يحكم حياة الناس.

---

١ - انظر: علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٢، ص٥٨١.
٢ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠٠٩، ص١٣٦.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١٣-١٦.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٦-٥٨.
٥ - علي الخامنئي: كلمته المتلفزة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ٢٠٢١/٣/١١.

٥ - نموذج المقاومة:

تتجلى حركيّة التوحيد عند الإمام (الخامنئي) في النموذج المقاوم، أي في تحويل الإيمان إلى إرادة صلبة تقف في وجه الهيمنة. فالمجتمع الموحد عنده هو المجتمع الذي لا يكتفي بالإيمان بالقلب، بل يُترجم هذا الإيمان إلى موقف عملي من الاستقلال والكرامة والصمود[١]. ومن هنا تكتسب المقاومة معناها العقدي؛ فهي ليست تعبيراً عن رد فعل سياسي فقط، بل هي نتيجة طبيعيّة للتوحيد حين يدخل المجال الاجتماعي والتاريخي[٢].

يُظهر هذا المحور أن التوحيد في فكر الإمام (الخامنئي) ليس فكرة واعظة بل قوة تغيير. فهو ينفي الشرك الاجتماعي والسياسي، ويجعل السيادة لله وحده، ويحوّل التحرر من الطاغوت إلى مقتضى عقدي لا مجرد خيار سياسي، ويربط المقاومة بروح التوحيد ذاتها[٣].

ثالثًا: جدليّة الإيمان والعمل وتأسيس الهويّة الرساليّة في مشروع الفكر الإسلامي:

يعالج هذا المحور العلاقة بين الإيمان والعمل كما يعرضها الإمام (الخامنئي) في مشروعه القرآني، وهي علاقة تتأسّس عليها هويّة المؤمن الرسالي، فيبدأ بالتعريف بالمشروع القرآني نفسه، ثم يتناول الإيمان الواعي، والتلازم بين الإيمان والسلوك، ودلالة البسملة، وتوظيف الروايات في بناء المعنى التوحيدي، وينتهي بالاعتصام الجماعي والوعي الرسالي.

١ - مشروع قرآني متكامل:

يمثل كتاب (مشروع الفكر الإسلامي في القرآن) أحد المفاتيح الأساسيّة لفهم البنية الفكريّة عند الإمام (الخامنئي)، لأنه يعرض الإسلام بوصفه نسقًا متكاملاً، لا مجموعة موضوعات

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣٤-٣٦.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٩-٦٢.
٣ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٣٢-٣٥.

متفرقة[١]. وقد بُني هذا المشروع على قراءة قرآنيّة تسعى إلى استخلاص «المنظومة» لا الجزئيات المعزولة، وإلى إبراز العلاقة العضويّة بين الإيمان والسلوك، وبين العقيدة والحركة التاريخيّة[٢].

٢ - الإيمان الواعي:

يؤكد الإمام (الخامنئي) أن الإيمان لا يكون إيمانًا حيًا إلا إذا كان واعيًا، أي مرتبطًا بالالتزام والمسؤوليّة والعمل[٣]. فالإيمان الذي يبقى محصورًا في داخل النفس دون أثر في السلوك لا يحقق الغاية القرآنيّة من الهداية. ومن هنا فإن الالتزام اليومي، والمراقبة الذاتيّة، والارتباط العملي بالقيم، ليست أمورًا جانبيّة في الدين، بل هي معايير صدق الإيمان[٤].

ويؤسّس الإمام (الخامنئي) هذا الفهم على الاقتران الدائم بين الإيمان والعمل الصالح في القرآن، فيقول: "ذكر الإيمان في القرآن مقرون بالعمل الصالح: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾. وبدون هذا الاقتران لا ينفع الإيمان شيئًا لا في الدنيا ولا في الآخرة. إذا لم تحس في وجودك بالتزام فشكّ في إيمانك. والمجتمع غير الملتزم بما يلزمه الإيمان فليس بمجتمع مؤمن"[٥]. ويكشف الإمام الجذر التاريخي للفهم المعاكس، فيرى أنّ تأكيده على ارتباط الإيمان بالعمل سببه «الذهنيّة التي سادت منذ قرون بشأن ما قيل إن الإيمان أمر قلبي لا تضر معه معصية وانحراف وعدم التزام»[٦]. فالإيمان الواعي عنده ردّ على هذه الذهنيّة التي عطّلت الدين عن دوره في الحياة.

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥-١٠.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١١-١٥.
٣ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٣٦-٣٩.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١٦-١٨.
٥ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٣.
٦ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٥.

٣ - التلازم بين الإيمان والسلوك

في الفكر التوحيدي للإمام (الخامنئي)، لا توجد قطيعة بين ما يؤمن به الإنسان وما يفعله. بل إن السلوك هو الامتحان الحقيقي للإيمان، والإيمان هو القوة الداخليّة التي تمنح السلوك معناه وفاعليته[١]. ولهذا يرفض الإمام القائد أي فهم يجعل الدين حالة وجدانيّة منفصلة عن الواقع، لأن الدين الحق يقتضي العمل، ويقاس بآثاره في النفس والمجتمع[٢].

٤ - البسملة والارتباط بالملكوت:

يولي الإمام (الخامنئي) أهميّة خاصة لابتداء العمل باسم الله، لأن البسملة تعني ربط الفعل الإنساني بالمنبع الإلهي الذي يمنحه البركة والبقاء والمعنى[٣]. فالأعمال التي تنفصل عن الله تظل محدودة، أما الأعمال التي تُفتتح باسم الله فتدخل في أفق أوسع من الاستمرار والقبول والتأثير [الفاتحة: ١].

٥ - الروايات والتسمية:

اعتمد الإمام (الخامنئي) في مشروعه القرآني على استثمار النصوص الروائيّة في بناء المعنى التوحيدي للحياة اليوميّة، وهو ما يظهر في تأكيده على حضور التسمية في كل شأن ذي بال[٤].

٦ - الاعتصام الجماعي والوعي الرسالي:

يتجاوز الإمام (الخامنئي) الإيمان الفردي إلى البعد الجماعي؛ فالمجتمع المؤمن لا يكتمل إلا بالاعتصام الجماعي بحبل الله، وبالابتعاد عن التفرق والانقسام [آل عمران: ١٠٣]. وهذا

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص١٧-١٩.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣٧-٤٠.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٢٧-٢٩.
٤ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص ص٦٧١-٦٧٢.

الاعتصام ليس مجرد تماسك اجتماعي، بل هو وحدة غاية وموقف ورؤية. والإمام القائد يميز بوضوح بين التحرر الفكري الذي يفتح آفاق البحث والمعرفة، وبين التحلل واللامبالاة اللذين يفككان المسؤوليّة الأخلاقيّة[١].

يبيّن هذا المحور أن مشروع الإمام (الخامنئي) في القرآن يؤسس لهويّة رساليّة تقوم على وحدة الإيمان والعمل، وعلى رفض الإيمان الخامل، وعلى ربط العبادة بالحياة، وعلى تحويل القرآن إلى برنامج حركة وبناء[٢].

رابعًا: عقلنة الغيب وفلسفة السنن الإلهيّة والتاريخيّة:

ينتقل البحث في هذا المحور إلى مسألة دقيقة في الفكر التوحيدي، هي العلاقة بين الغيب والعقل، وبين الإرادة الإلهيّة والقوانين الجارية في الطبيعة والتاريخ. ويعرض كيف يقدّم الإمام (الخامنئي) الغيب بوصفه جزءًا من التفسير العقلاني للوجود، ثم يتناول السببيّة، والسنن التاريخيّة، والاستغفار، وشروط النصر، وزوال الباطل، بوصفها حلقات في فلسفة واحدة للتاريخ.

١ - الغيب والعقل في الرؤية التوحيديّة:

يقدّم الإمام (الخامنئي) فهمًا متوازنًا للغيب، فلا يعزله عن الواقع ولا يحوله إلى خرافة منفصلة عن أسباب الوجود. فالغيبي في فكره لا يناقض العقل، بل يعلوه ويوجهه، لأن العالم الطبيعي نفسه قائم على أمر الله وسننه التكوينيّة[٣].

ويُفهم الإيمان بالغيب في هذا الإطار بوصفه "الإيمان بخالقيّة اللامحسوس للمحسوس وعلوّه عليه، وهذا ليس إيمانًا جامدًا بل إيمان يستبطن في داخله ثورة حقيقيّة على عالم المادة

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٣٠-٣٢.
٢ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٤٠-٤٤.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٤٥-٤٧.

وسلطانها الذي يحاول الاستئثار بالحياة الإنسانيّة في مختلف مجالاتها"[١]. فالغيب يحرّر العقل من أسر المحسوس، ويفتح أمامه أفقًا أوسع لفهم الوجود.

٢ - الغيب والسببيّة:

يرفض الإمام (الخامنئي) التفسيرين المتطرفين معًا: تفسيراً خرافيًا يُلغي دور الأسباب الطبيعيّة، وتفسيراً ماديًا يحصر الوجود في الحسّ المحض[٢]. فهو يؤكد أن العالم يسير بقوانين، لكن تلك القوانين ليست مستقلة عن خالقها[٣].

٣ - السنن التاريخيّة:

يمنح الإمام (الخامنئي) التاريخ طابعًا سننيًا واضحًا، أي إنّ حركة المجتمعات لا تجري اعتباطًا، بل وفق قوانين إلهيّة ثابتة تحكم النهوض والسقوط والانتصار والهزيمة[٤]. وهذه السنن لا تلغي حريّة الإنسان، بل تعمل داخل مجال اختياره ومسؤوليته[٥].

ويستشهد الإمام (الخامنئي) على جريان هذه السنن بتجربة الثورة الإسلاميّة نفسها، فيقول: "لم تكن كل القواعد والحسابات الماديّة تقبل مثل هذا الشيء، ولم تكن تراه أمرًا ممكنًا، ولكنه تحقق بالفعل. وتحققُ ذلك مؤشر على أن هناك قوانين تحكم عالم الكون وعالم الوجود لا يعرفها الماديون"، ثم يتلو قوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ**﴾ [الأحزاب: ٦٢][٦]. ومن السنن التي يستخرجها الإمام من القرآن ارتباط التحوّلات الاجتماعيّة بالإنسان نفسه وإرادته،

---

١ - مجموعة مؤلفين: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، ص٨٢.
٢ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٤٥-٤٨.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٤٨-٥٠.
٤ - محمد باقر الصدر: السنن التاريخيّة في القرآن الكريم، ص ص١٩-٢٦.
٥ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٦٣-٦٦.
٦ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٦، ص٣٦.

ووفور النعمة بسبب التقوى والعدالة والثبات، ونزول العقاب بالمجتمع حين يشيع فيه الظلم والفساد ويُترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، وهي سنن يجمعها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّه لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١].

١ - الإيمان والاستغفار:

من أبرز ملامح هذا البعد أن الإمام (الخامنئي) لا يتعامل مع الاستغفار باعتباره لفظًا تعبديًا فقط، بل كأداة لتطهير الداخل وكسر الغرور وإعادة الإنسان إلى موقعه الحقيقي أمام الله[٢]. فالذنوب في هذه الرؤية ليست مجرد تجاوزات فرديّة، بل جروح تصيب الروح وتضعف قدرتها على استقبال الفيض الإلهي[٣].

ويوسّع الإمام (الخامنئي) مفهوم الاستغفار من الفرد إلى الجماعة، فيقول: "ومسألة الاستغفار والتوبة هذه هي في المعارف الإسلاميّة حقيقة بمنتهى الأهميّة، وهي لا تختص بالقضايا الشخصيّة؛ فالتوبة في الذنب الشخصي بحث، والتوبة في الذنب الجمعي أيضًا بحث آخر"، ويقرأ قوله تعالى: ﴿**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ**﴾ [هود: ٥٢]، ثم يعلّق: "الاستغفار والتوبة يقويانكم؛ أي العودة عن الخطأ. فالخطأ يوجب التضعيف، والعودة عن الخطأ توجب التقوية"[٤]. فالاستغفار بهذا المعنى مراجعة جماعيّة تصحّح مسار الأمة، ومصدر من مصادر قوّتها.

٢ - شروط النصر:

يرى الإمام (الخامنئي) أن النصر ليس وعدًا منفصلاً عن الميدان، بل سنّة إلهيّة مشروطة

---

١ - انظر: شادي علي: فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي، ص١٧٤.
٢ - علي الخامنئي: رمضان، فرصة للاستغفار، Khamenei.ir، ٢٠١٧م.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥١-٥٣.
٤ - علي الخامنئي: كلمته خلال اللقاء الرمضاني مع مسؤولي البلاد، ٢٠٢٤/٤/٣.

بالعمــل والصبر والثبات والجهوزيّة [التوبة: ١٤]. فالمعيّة الإلهيّة لا تُنال بمجرد الادعاء، وإنما بالصدق العملي والمواجهة والقيام بالمسؤوليّة[١].

ويحدّد الإمام (الخامنئي) شروط النصر تحديدًا صريحًا، فيقول: "وإذا تحقق هذان الشرطان فالنصر حتميّ، وليس من الضروري أن يتحقق هذا الانتصار بمعجزة. وما هما الشرطان؟ الأول: الإيمان، العقيدة الواعيّة، إيمان مقرون بالتزام، ومقرون بالسعي والحركة. الثاني: الصبر، ويعني المقاومة، والثبات في الســاحة، وعدم ترك الميدان في اللحظات الحساسة والخطرة"[٢]. ويقرأ قوله تعالى: ﴿**إِنْ تَنْــصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**﴾ [محمد: ٧] بوصفه قانونًا ثابتًا، فيقول: «إذا نفرتم في سبيل الله ونصرتم دين الله فسينصركم الله؛ هذه سنّة إلهيّة لا تقبل التغيير»[٣].

٣ - زوال الباطل:

ينظر الإمام (الخامنئي) إلى الكيانات الباطلة والمستكبرة بوصفها خاضعة لسنن الزوال مهما طــال أمدها، لأنّ الظلم في ذاتــه يحمل بذور فنائه [الحج: ٣٨]. ولذلــك فإن قضيّة الصراع مع الكيان الصهيوني أو منظومات الاســتكبار لا تُقرأ عنده كصراع مصالح عابر، بل كصراع بين حق له امتداد سنني، وباطل يحمل عناصر سقوطه[٤].

ويرى الإمام (الخامنئي) أنّ الزوال يجري على الحضارات الباطلة وفق سنّة تدريجيّة، فيقول: "زوال الحضارات كظهورها أمر تدريجي، وليس بالأمر الدفعي والفوري. وهذا الزوال التدريجي أخذ بالحدوث"[٥]. ويربط هذا اليقين بالإيمان بالوعود الإلهيّة، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّــاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ**﴾ [الرعد: ١٧]، إذ يقول: «الإيمــان بالله في هذا المقام هو بمعنى

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٦٧-٧٠.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص١٩١.
٣ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٤، ص٣١٦.
٤ - علي الخامنئي: تصريحات حول المقاومة في لبنان وغزة، ٢٠٢٤م.
٥ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٣، ص٢١٤.

الإيمان بالوعود الإلهيّة. لقد قطع الله المتعالي وعودًا في القرآن، وهذه الوعود لا تخلف»[١].

يكشف هذا المحور أن الإمام (الخامنئي) يقدّم الغيب بوصفه مكوّنًا عقلانيًا في تفسير الوجود، لا عنصرًا خرافيًا معطِّلاً للعقل. وهو يربط السنن التاريخيّة بالفعل الإنساني والمسؤوليّة، ويجعل الاستغفار أداةً لتزكية الداخل، والنصر ثمرةً للجهد والصدق والالتزام بسنن الله[٢].

خامسًا: التمظهرات السلوكيّة والتربويّة والاجتماعيّة للعقيدة التوحيديّة:

يختــم البحث بالنظر في الثمار العمليّة للعقيدة التوحيديّة، أي في الصورة التي تظهر بها هذه العقيدة في سلوك الأفراد، وفي التربية، وفي بنية المجتمع. ويتناول هذا المحور دور العلماء في حمل الرسالة، وتزكية النفس، وثقافة الشهادة، ومكانة الأسرة والمرأة، ثم يرسم ملامح المجتمع الرسالي الذي يقصده التوحيد في فكر الإمام (الخامنئي).

١ - العلماء وحمل الرسالة:

في فكر الإمام (الخامنئي)، تقع على العلماء والحوزات الدينيّة مسؤوليّة استمرار خط الأنبياء في الدعــوة إلى التوحيــد ومقاومة الطاغوت وبناء الوعــي[٣]. فالعالم الدينــي ليس مجرد ناقل نصوص، بل حامل لمشروع الهداية واليقظة الاجتماعيّة[٤].

ويحدّد الإمام (الخامنئي) معنى وراثة العلماء للأنبياء تحديدًا عمليًا، فيقول: "إننا ورثة الأنبياء! ما هي وراثة الأنبياء هذه؟ إنها مقارعة كل تلك الأمور التي يعدّ الطاغوت مظهرها: مقارعة الشرك، والكفر، والإلحاد، والفســق، والفتنة. هذا هو واجبنا"[٥]. ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ**

١ - علي الخامنئي: كلمته في الذكرى السنويّة الرابعة والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، ٢٠٢٣/٦/٤.
٢ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٤٩-٥٢.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٥٤-٥٦.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٧٥-٧٧.
٥ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠٠٩، ص١٣٧.

﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فيرى أنّ مهمّة الأنبياء كانت تحقيق معارف الدين وتطبيقها في المجتمع، وأنّ العلماء يرثون هذه المهمّة كاملة[١].

٢ - تزكية النفس:

تحتل تزكية النفس موقعًا محوريًا في البناء التوحيدي؛ لأن الإنسان الموحد لا يمكن أن يبقى أسيراً للغرور أو الشهوة أو الحسد [الشمس: ٧-١٠]. فالعقيدة الصحيحة، في رؤية الإمام القائد، لا تثمر إلا إذا تحولت إلى تهذيب داخلي يطهر الظاهر والباطن[٢].

٣ - ثقافة الشهادة:

يرتبط التوحيد في فكر الإمام (الخامنئي) بثقافة الشهادة، لأن الشهادة هي أسمى صورة لتحرر الإنسان من عبوديّة الدنيا والخوف من الموت[٣]. فالشهيد، في هذا المنظور، لا يهرب من الحياة بل يرتقي بها إلى مقام أعلى، حيث تصبح التضحية تعبيراً عن الإخلاص لله[٤].

ويرى الإمام (الخامنئي) أنّ الشهادة تتحوّل في المجتمع الموحّد إلى ثقافة عامة، فيقول: "إن ثقافة الشهادة هي ثقافة السعي والتضحية وبذل النفس في سبيل الأهداف البعيدة الأمد المشتركة بين جميع الناس"[٥]. ويوضّح أنّ جوهر هذه الثقافة روح الصمود في كلّ الميادين: «بل ننشد أن نكون جميعًا، في المجالات المتنوعة والصعبة كلها، قادرين على جعل صدورنا دروعًا،

١ - انظر: علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٩، ص٢٩٥.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٧٨-٨٠.
٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٨١-٨٣.
٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٦٣-٦٥.
٥ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٥، ص٨٤.

ونصمد ونثبت ونقاوم»[١]. فالتوحيد الذي يحرّر الإنسان من الخوف هو نفسه الذي يصنع هذه الروح الجهاديّة.

٤ - الأسرة والمرأة:

يولي الإمام (الخامنئي) الأسرة أهميّة مركزيّة، ويعتبرها الحاضنة الأولى للتوحيد والتربية والسكينة[٢]. ويمنح المرأة موقعًا محوريًا بوصفها أمًّا وزوجةً ومربية ومؤسسة للطمأنينة داخل البيت، مع تأكيده في الوقت نفسه على حقها في العلم والعمل والحضور الاجتماعي المنضبط[٣].

ويصف الإمام (الخامنئي) نظرة الإسلام إلى المرأة بقوله: "إن نظرة الإسلام بشكل إجمالي للمرأة -كجنس- هي نظرة مميزة ومتعالية جدًا، وكذلك نظرته للمرأة في العائلة"[٤]. ويؤكّد أنّ اختلاف الأدوار داخل الأسرة يقوم على التكامل، فيقول: «المرأة والرجل يلعبان في بيئة الأسرة أدوارًا مختلفة، وهذا ليس دليلاً على التفوق. على سبيل المثال، يتكفل الرجل بالإنفاق على الأسرة، وهذا لا يعني التفوق. إنجاب الأطفال من مسؤوليّة المرأة، وهذا ليس دليلاً على التفوق أيضًا»[٥]. وبهذا تصبح الأسرة الموحّدة صورة مصغّرة عن المجتمع التوحيدي، تقوم على العدل والمودّة وتوزيع المسؤوليات.

٥ - المجتمع الرسالي:

تنتهي التمظهرات السلوكيّة للعقيدة التوحيديّة إلى بناء مجتمعٍ يقوم على المسؤوليّة، والتكافل، ونصرة المستضعفين، والاعتدال، ومحاربة الإسراف، وصيانة الهويّة [النساء: ٣٦]. فالمجتمع الموحد، في رؤية الإمام (الخامنئي)، ليس مجتمع الشعارات بل مجتمع الفعل؛ مجتمع يربط

---

١ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٩، ص١٠٠.
٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٨٤-٨٦.
٣ - علي الخامنئي: رؤية القائد لحقوق المرأة ودورها في المجتمع، Khamenei.ir، ٢٠١١م.
٤ - علي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٢، ص٣٠.
٥ - علي الخامنئي: كلمته في لقاء جمع من النساء من أرجاء البلاد، ٢٠٢٤/١٢/١٧.

العبادة بالعدالة، والتزكية بالمقاومة، والأسرة بالحضارة[١].

من الواضح أن العقيدة التوحيديّة عند الإمام (الخامنئي) تثمر في التربية، والشهادة، والأسرة، والعلماء، والمجتمع الرسالي. فهي ليست عقيدة ذهنيّة فقط، بل بناء للإنسان من الداخل، وصياغة للعلاقات الاجتماعيّة، وإعادة تشكيل للفضاء الثقافي وفق قيم الله[٢].

الخاتمة:

يخلص هذا البحث إلى أن البعد العقدي والتوحيدي في فكر الإمام القائد السيد (علي الخامنئي) يشكّل بنية شاملةً تتجاوز حدود التنظير الكلامي إلى مجال الرؤية الكونيّة، وصياغة الإنسان، وتوجيه العمل، وبناء المجتمع، وقراءة التاريخ في ضوء السنن الإلهيّة. فالتوحيد عند الإمام (الخامنئي) ليس مجرد إعلان إيماني، بل هو مبدأ حاكم ينظّم علاقة الإنسان بالله، وبنفسه، وبالناس، وبالسلطة، وبالعالم، وبالمستقبل[٣]. وقد أظهر البحث أن الإمام القائد يربط التوحيد بالحريّة من عبوديّة غير الله، وبنفي الشرك السياسي والاجتماعي، وبالالتزام العملي الذي يترجم الإيمان إلى سلوك ومقاومة وتزكية. ويتضح أيضًا أن مشروعه القرآني يعيد بناء العلاقة بين الغيب والعقل، وبين السنّة التاريخيّة والمسؤوليّة الإنسانيّة، بحيث يغدو النصر ثمرةً للثبات والعمل والصدق، لا مجرد وعدٍ مجرد أو انتظار سلبي[٤]. وعلى مستوى الاجتماع والتربية، يثمر التوحيد في بناء الأسرة، وتزكية النفس، وتكوين العلماء، وصناعة المجتمع الرسالي، بما يجعل العقيدة مصدرًا للحضارة لا عنوانًا للانعزال[٥].

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٨٧-٨٩.

٢ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٥٣-٥٧.

٣ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص ص٤١-٤٧.

٤ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن ، ص ص٤٥-٥٣.

٥ - التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، ص ص٥٣-٥٧.

لائحة المراجع

القرآن الكريم.

- نهج البلاغة: جمع الشريف الرضي محمد بن الحسين.
- شـادي علي: فلسـفة التاريخ عند السيد الخامنئي، مؤسسـة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٢٥.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠٠٩، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٢، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٣، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٤، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٥، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٦، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- عـلي الخامنئي: خطاب الولي ٢٠١٩، إعـداد: مركز المعارف للتأليـف والتحقيق، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت.
- علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسـلامي في القرآن، ترجمة: محمد علي آذرشـب، دار نشر صهبا، طهران، ٢٠١٤م.

- مجموعة مؤلفين: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
- محمد باقر الصدر: السنن التاريخيّة في القرآن الكريم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ، ط١، ١٩٨٩م.
- مركز نون للتأليف والترجمة: التفسير عند آية الله الخامنئي: المنهج والمباني والقواعد، بيروت.

ثانيًا: المواقع الإلكترونيّة

- علي الخامنئي: رؤية القائد لحقوق المرأة ودورها في المجتمع، ٢٠١١م، https://arabic.khamenei.ir
- علي الخامنئي: رمضان، فرصة للاستغفار، ٢٠١٧م، https://arabic.khamenei.ir
- علي الخامنئي: تصريحات حول المقاومة في لبنان وغزة، ٢٠٢٤م، https://arabic.khamenei.ir
- علي الخامنئي: كلمته المتلفزة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ٢٠٢١/٣/١١، https://arabic.khamenei.ir
- علي الخامنئي: كلمته في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة بمناسبة عيد المبعث النبوي، ٢٠٢٣/٢/١٨، https://arabic.khamenei.ir

،علي الخامنئي: كلمته في الذكرى السنويّة الرابعة والثلاثين لرحيل الإمام الخميني، 2023/6/4 https://arabic.khamenei.ir

- علي الخامنئي: كلمته خلال اللقاء الرمضاني مع مسؤولي البلاد، ٢٠٢٤/٤/٣، https://arabic.khamenei.ir
- علي الخامنئي: كلمته في لقاء جمع من النساء من أرجاء البلاد، ٢٠٢٤/١٢/١٧، https://arabic.khamenei.ir

- علي الخامنئي: كلمته في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٠٢٥/١/٢٨، https://arabic.khamenei.ir
- الخطب والكلمات المنشورة على موقعي: https://www.leader.ir وhttps://arabic.khamenei.ir

الدّينُ وَالمَعْنَى: أَسْئِلةُ الوُجُودِ والغاية فِي فِكرِ الإمامِ الخَامنئي قُدِّسَ سِرُّه

د. سمير خير الدين[1]

ملخّص

يتناول المقال معنى الوجود الإنساني وغايته في فكر الإمام الشهيد (الخامنئيّ) (قدّس سرّه) ربطًا بالنظرة الكونيّة للعالم والإنسان، ويبيّن تلازم التوحيد والغائيّة والكرامة والفطرة والحريّة والتربية والقرب من الله والحياة الطيبة. ثم يدرس أثر الإيمان في مواجهة القلق الوجودي والموت والألم والابتلاء، ويوضح تكامل العقل والوحي في بناء رؤية كونيّة متماسكة، وامتداد هذه الرؤية إلى المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة والتربويّة، وقدرتها على تقديم إطارٍ لفهم أزمات المعنى والهويّة والعدالة والحضارة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المعنى، الوجود الإنساني، الغاية، الخامنئيّ، الإيمان، الفطرة، الحياة الطيّبة.

١ -لبناني، دكتوراه في الفلسفة من الجامعة اللبنانيّة، دراسة البحث الخارج في الحوزة، ويعمل كباحث في معهد المعارف الحكميّة ومدير الثقافة والتربية الدينيّة في المؤسسة الإسلاميّة للتربية والتعليم.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-003

Religion, Meaning
Questions of Existence, Purpose in Imam Khamenei (QS) Thought

Dr. Sameer Kheir al-Din[1]

Abstract

This article explores the meaning and purpose of human existence within the thought of the martyred Imam (Khamenei (QS) may his secret be sanctified, in relation to a comprehensive worldview concerning the universe and humanity. It then examines the role of faith in confronting existential anxiety, death, suffering, and adversity. It further elucidates how reason and revelation complement one another to construct a coherent worldview, one that extends into the social, political, and educational spheres, and offers a framework for understanding contemporary crises related to meaning, identity, justice, and civilization.

Keywords:
Meaning, Human Existence, Purpose, Khamenei (QS), Faith, Innate Human Nature, Good Life.

1 - A Lebanese national, PhD in Philosophy from the Lebanese University, advanced seminary studies. A researcher at the Institute of «al-Maaref al-Hekmiya», the Director of Culture and Religious Education at the Islamic Foundation for Education and Teaching.

المقدمة:

ينطلق البحث في معنى الوجود الإنسـانيّ وغايته من الرؤية الدينيّة التي تصل الإنسان بمبدئه ومساره ومصيره. وفي ضوء فكر الشهيد الإمام (الخامنئيّ) قدس سره، تتكامل دلالة الحياة الإنسانيّة ضمن نظام وجوديّ حكيم، يهبها المعنى ويحدّد وجهتها وغايتها. وفي هذا السـياق سـيجري تناول الموضوع ضمن أربعة عناوين:

أولًا: معنى الوجود الإنسانيّ وغايته:

يتحدّد معنى الوجود الإنسانيّ وغايته في ضوء الرؤية الكليّة التي يقدّمها الدين للإنسان والعالم والحياة، وهذا ما يمكن معالجته بجملة من المسائل:

١ - الدين بوصفه رؤية تفسيريّة للوجود:

لا ينفصـل تحديد معنى الوجود الإنسـانيّ عـن الرؤية الكليّة إلى الوجـود؛ إذ تتحدّد حقيقة الإنسان وموقعه وغايته تبعًا للصورة التي يُقرأ في ضوئها العالم الذي ينتمي إليه. فإذا كان الوجود فاقدًا للمبدأ والغاية انعكس ذلك على تفسير الإنسان ومعنى حياته، أمّا إذا كان العالم قائمًا على مبدأ حكيم ومتجهًا نحو غاية، فإنّ الإنسان، بوصفه جزءًا من هذا النظام الوجوديّ، لا يمكن أن يُقرأ بمعزل عن مبدئه وغايته.

ومن هنا -منهجيًّا- تسبق النظرةُ إلى الوجود تحديدَ معنى الإنسان؛ لأنّ السؤال عن "ماهيّة الإنسان" يرتبط بالسؤال عن العالم الذي يوجد فيه، ومبدأ هذا العالم، والغاية التي يسير نحوها.

وفي هذا السياق، يظهر الدين بوصفه رؤية تفسيريّة شاملة للوجود والإنسان وشؤونه، لا مجرد منظومة من العبادات والتكاليف المنفصلة عن الأسئلة الكبرى عن الحياة والمصير. فهو يقدّم للإنسان تفسيراً لمبدأ وجوده، وموقعه في نظام الخلق، والغاية التي خُلق من أجلها، ثم يصل بين هذه الرؤية وبين ما ينبغي أن يكون عليه اعتقاده وعمله ومسار حياته.

يقول الشهيد الإمام (الخامنئيّ): "التوحيد لا ينحصر في إطار نظريّة فلسفيّة ذهنيّة -كما هو الشائع- بل هو نظريّة أساسيّة حول الإنسان والعالم، ومنهج اجتماعي واقتصادي وسياسيّ للحياة"[١].

ومن هنا تكتسب مركزيّة الإسلام والتوحيد في فكر الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه دلالتها؛ فالدين لا يحضر بوصفه شأنًا فرديًا محدودًا، بل بوصفه منظومة هادية قادرة على تشكيل حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة والتاريخيّة.

وتأتي «المباني النظريّة للتحول البنيويّ» في الجمهوريّة الإسلاميّة في هذا الإطار لتؤكّد أن: «الدين الإسلامي هو الدين المانح للأمل بمستقبل مضيء للإنسان، والذي يستلزم جهود المجتمع الدينيّ في سبيل تأسيس حضارة إسلاميّة جديدة على أساس النظام المعياري الإسلامي»[٢].

ولا تقف دلالة هذا النص عند مركزيّة الدين في بناء المجتمع، بل تمتد إلى كون الإنسان ومستقبله في صميم المشروع الذي يهدي إليه الدين. ومن ثم لا تنحصر الرسالة الدينيّة في لحظة تاريخيّة مخصوصة، بل تتوجّه إلى الإنسان في امتداده الزمنيّ، وتعمل على تربيته وتزكيته وبناء معرفته واعتقاده وتوجيه عمله.

---

١ - علي الخامنئي: روح التوحيد رفض عبوديّة غير الله، ص١٦.

٢ - المجلس الأعلى للتربية والتعليم في الجمهوريّة الإسلاميّة: المباني النظريّة للتحول البنيوي، ص٤٤.

٢. العالم بوصفه نظامًا حكيمًا غائيًّا:

يحتل البحث في الغاية موقعًا تأسيسيًّا في تشكيل الرؤية حول العالم والإنسان وشؤونه ومصيره؛ لأن إثبات الغائيّة أو نفيها لا يتعلق بتفسير جزئيّة من جزئيات الوجود، بل ينعكس على الصورة الكليّة للعالم ومساره وموقع الإنسان فيه.

فالعالم الذي تُقرأ موجوداته وأفعالها في ضوء الغاية يختلف في معناه عن عالم تُفسّر حركته من دون وجهة نهائيّة أو كمال تتّجه إليه. من هنا أكّد الإمام (الخامنئيّ) «أنَّ لكل واحد من الأجزاء روحًا ومعنًى؛ فالعالم له خالق حكيم، وبناءً على هذا، فإنَّ لأصل الوجود، كما للكثير من أجزائه، حكمة وغاية واتجاهًا وهدفًا. يقول الله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾ [الأنبياء: الآية ١٦]، والعالم ومجموعه، انطلاقًا من هذا التصور، ليس كالجائر العابث، بل هو مثل ماكينة مصنوعة ومرصودة للعمل من أجل هدف معيّن»[١].

وبالتالي لا تكون غاية الإنسان بعرض غاية العالم على نحو منفصل، بل تجعل الأولى منسجمة مع الثانية وفي طولها. وبذلك تصبح حركة الإنسان التكامليّة جزءًا من النظام الغائيّ للوجود. غير أن خصوصيته تكمن في أن بلوغه الغاية يمر عبر المعرفة والإرادة والاختيار. فالإنسان لا يسير إلى كماله بالطريقة نفسها التي تسير بها الموجودات الطبيعيّة، بل يستطيع أن يعرف الغاية، وأن يقبلها أو يعرض عنها، وأن ينظم حياته في ضوئها.

ومن هنا يتشكل المعنى الديني للوجود الإنساني بوصفه معنًى غائيًا؛ أي إن حقيقة الإنسان لا تُقرأ كوجود ساكن، وإنما كوجود يمتلك استعدادات وإمكانات ويتجه إلى غاية يُطلب منه بلوغها بالاختيار والعمل. فغائيّة العالم تضع الإنسان داخل نظام ذي معنًى، وغائيّة الإنسان تحوّل هذا المعنى إلى مسؤوليّة، والدين يكشف له وجهة الحركة والطريق المؤدي إليها.

من هنا يصرّح الشهيد الإمام (الخامنئيّ) قدس سره بهذه الملازمة بين التوحيد والغائيّة، فلا يجعل سؤال الهدف ملحقًا بالإيمان، بل نتيجةً مترتبة عليه؛ إذ إن الاعتقاد بخالق عالم وقادر وحكيم

---

١ - علي الخامنئي: روح التوحيد رفض عبوديّة غير الله، ص٤١.

ينفي العبث عن وجود الإنسان، ثم يدفعه إلى البحث عن الغاية والسير إليها، حيث يقول: «نحن أيضًا، كجزء من الطبيعة، وجودنا وخلْقنا وحياتنا لها هدف؛ لم نُخلق عبثًا في هذه الدنيا. هذه لازمة النظرة التوحيديّة... وحين نفهم أن لدينا هدفًا فإننا ننهض للبحث عن ذلك الهدف... وبعد أن نجده ونفهم ما هو الهدف يبدأ السعي للوصول إليه، وفي هذه الحالة تصبح كل حياة الإنسان سعيًا؛ سعيًا هادفًا ومعروف الاتجاه»[1].

فالمعنى، وفق هذا النص، لا يختزل في امتلاك جواب نظري، بل يبدأ بالوعي بأن للوجود غاية، ثم يتحول إلى بحث معرفي، فإلى سعي عمليّ. وهكذا ينتظم المسار في حلقات متصلة: التوحيد، فنفي العبث، فإثبات الغاية، فالبحث عنها، ثم تنظيم الحياة في ضوئها.

٣. كرامة الإنسان وموقعه في نظام الوجود:

لا شكّ أن تحديد معنى الوجود الإنساني يقتضي الكشف عن غايته، ويقتضي كذلك بيان قيمة الموجود الذي يحمل هذه الغاية. فالإنسان في الرؤية الدينيّة ليس موجودًا عابرًا بين سائر الموجودات، ولا تُقاس قيمته بما يملكه من قدرة ماديّة أو منفعة إنتاجيّة فحسب، بل يتمتع بشرف وكرامة خاصّين يرتبطان بحقيقة وجوده وموقعه في نظام الخلق. ومن هنا تقترن كرامة الإنسان برسالته ومسؤوليته؛ فهو موجود ذو قيمة، وهذه القيمة تؤهله لأن يكون مخاطبًا بالهداية والتكليف، ومسؤولًا عن تزكية نفسه واستكمالها، وعن أداء دوره في إصلاح الحياة والمجتمع.

وتتضح هذه المنزلة من خلال خصائص متكاملة ترسم الصورة الدينيّة للإنسان؛ فهو مستخلف في الأرض، ذو روح تتجاوز البعد المادي، مفطور على الاستعداد للحق والكمال، مخلوق لغاية، وممنوح قدرة على الاختيار وتحمل المسؤوليّة. أيضًا، فإنّ الله سخر له ما في العالم، بما يدل على منزلته في نظام الخلق وعلى ما يحمله هذا التسخير من أمانة ومسؤوليّة. فالكرامة لا تعني مجرد امتياز الإنسان عن غيره، بل تشير كذلك إلى أهليّته للمعرفة والهداية والعمل، وقدرته على

١ - سعيد صلح ميرزائي: الثوري الأمثل في فكر الإمام الخامنئي، ص١٧.

توجيه ما سُخّر له في إطار الغاية التي خُلق من أجلها.

وفي هذا الإطار يؤكّد الإمام (الخامنئيّ) على أنّ محوريّة الإنسان في الإسلام هنا واقعة داخل نظام الخلق والتسخير والعبوديّة، لا في مقابل التوحيد: «إنّ محوريّة الإنسان في الإسلام لا يُراد بها محوريّة الإنسان في أوروبا بتاتًا، فهي شيء آخر... إنّ هذا الكون وهذا الوجود الواسع يقوم على محور الوجود الإنساني كما يراه الإسلام... وليس هناك أيّ دين كالإسلام يعطي الإنسان هذا القدر من القيمة والكرامة الرفيعة»[1].

وتتجلى هذه المحوريّة في قابليّة العالم للتسخير، وفي الاستعداد الذي مُنح للإنسان لاكتشاف قوانينه والانتفاع بها، ولذلك يربط الإمام بين قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: الآية ٧٠]، وبين تكريم تكويني يظهر في أصل الخلقة والعقل والاختيار والقدرة، والتكريم التشريعي إذ يقول: «والتكريم هذا هو تكريم تشريعيّ وتكريم تكويني في نفس الوقت، وقد بنيَ على أساس القواعد الإنسانيّة التي عيّنها النظام الإسلامي والحكومة الإسلاميّة»[2].

وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين كرامة أصليّة تتصل بأصل خلق الإنسان ومنزلته الإنسانيّة، وبين كمالات اكتسابيّة تتحقق من خلال كيفيّة استعماله حريته واختياره. فالكرامة لا تعني أن الإنسان قد بلغ كماله بمجرد كونه إنسانًا؛ بل تعني أنه يحمل من الاستعداد والقابليّة والمسؤوليّة ما يجعله أهلاً لمسار التكامل. ولذلك لا تنفصل كرامته عن غائيته، كما لا تنفصل غائيته عن مسؤوليته: فالكرامة تجيب عن سؤال قيمة الإنسان، والغاية تحدد وجهته، والدين يصل بين قيمته ووجهته.

٤. الروح والفطرة أساسًا للهويّة والكمال:

إذا كانت الغاية تتحدد بحسب حقيقة الشيء الذي يتّجه إليها، فإن البحث في غاية الإنسان

١ - علي الخامنئي: الإسلام المحمدي، ص٤١.

٢ - علي الخامنئي: القرآن كتاب الحياة، ص١٨١.

يقتضي تحديد ما به حقيقة الإنسان. فإذا اختُزل الإنسان في بنيته الماديّة، انحصرت جملة من غاياته في كمال هذه البنية وإشباع حاجاتها، أما إذا كانت حقيقته متجاوزة لبعده الجسدي، فإن كماله وغاياته تتجاوز بالضرورة حدود الوجود المادي.

يقول الإمام (الخامنئيّ): «أمّا الإنسان، خلافًا لسائر الظواهر الأخرى المسخّرة للحركة على طريقها الطبيعيّ الفطريّ، يتمتّع بقوّة إرادة وقدرة اختيار. وعليه أن يطوي طريقه الفطريّ الطبيعيّ عن اختيار، لأنّه طريق سموّه وكماله. وهذا يعني أنّه قادر على الانحراف عن هذا الطريق الطبيعيّ، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: الآية ٢٩]»[١].

وبذلك لا يُهمل الجسم ولا الحاجات الماديّة، ولكنهما يوضعان داخل تصور أشمل يرى الإنسان ذا بعد روحي وعقلي وأخلاقي، فهو كائن مريد، ويجعل بناء باطنه وتوجيه إرادته وتنمية استعداداته جزءًا من معنى حياته. فالروح هي الأساس الذي يفسر وحدة الهويّة الإنسانيّة وامتدادها.

وتحتل الفطرة موقعًا محوريًا في هذه القراءة؛ لأنها تمثل الركيزة الداخليّة التي تنطلق منها عمليّة بناء الإنسان. ولذلك لا تكون التربية إنشاءً لهويّة من عدم، أو تشكيلاً اعتباطيًا للإنسان وفق إرادة خارجيّة، وإنما توفيراً للشروط التي تسمح لاستعداداته الفطريّة بأن تتفتح وتتجه نحو كمالها.

وفي تأكيد الأساس الإنساني المشترك لهذه الفطرة يقول الإمام (الخامنئيّ): «النظرة الإسلاميّة -بعبارة موجزة- تقرر وحدة البشر في الفطرة والطبيعة، ووحدتهم في الحاجات والتطلعات»[٢].

فتعدّد البيئات والهويات التاريخيّة لا يلغي وحدة البنية الإنسانيّة الأصليّة، ووحدة الفطرة لا تمحو الاختلافات الفرديّة والثقافيّة، وإنما توفر أساسًا مشتركًا لإمكان الخطاب الديني، ولعموميّة الكرامة والحاجة إلى المعنى والكمال.

---

١ - علي الخامنئي: روح التوحيد رفض عبوديّة غير الله، ص٤٤.

٢ - جمال الدين عبد الرسول: الوحدة والانسجام الإسلامي مشروع حضاري، ص٥٦.

ومن هنا يمكن فهم العلاقة بين الفطرة والهويّة بوصفها انتقالاً من القابليّة إلى الفعليّة؛ فالإنسان يحمل استعدادًا للكمال، لكن مجرد وجود الاستعداد لا يحقق الكمال، إذ تتشكل هويته من خلال ما يعرفه ويؤمن به ويميل إليه ويريده ويعمل به.

٥. الحريّة والاختيار والمسؤوليّة:

لأن الإنسان يحمل استعدادات متعددة، ولا يتحقق كماله بصورة آليّة، كان الاختيار جزءًا أساسيًا من معنى وجوده. فالغاية الإنسانيّة لا تُنال بمجرد الانتماء إلى النوع الإنساني، بل بحركة واعية تتفاعل فيها المعرفة والإيمان والإرادة والعمل. ومن هنا ترتبط الحريّة بالتكليف والمسؤوليّة: فلأن الإنسان قادر على الاختيار أمكن أن يوجه إليه التكليف، ولأنه قابل للكمال أصبح مسؤولاً عن تربية ذاته والارتقاء بها.

وبهذا تكون الحريّة ذات بنية غائيّة؛ فالتحرر من الموانع ليس غاية نهائيّة، وإنما شرط لتحرر الإرادة باتجاه الخير والكمال. ويبلغ هذا الربط بين الحريّة والغاية تمامه حين تُفهم الحريّة بوصفها تحررًا من العبوديات التي تنازع عبوديّة الله، ثم قدرةً على اختيار طريق التكامل. وفي ذلك يعبّر الإمام (الخامنئيّ): «التوحيد يعني خلاص الإنسان من العبوديّة والطاعة لأي شيء سوى الله تعالى»[١]. وفي نص آخر يقول: «...قد مُنح [الإنسان] الحريّة من أجل طيّ طريق التكامل هذا... والحريّة أيضًا، كحق الحياة، تمثّل مقدمة للعبوديّة»[٢].

٦. الدين والتربية: هداية الحركة الإنسانيّة:

إذا كان الإنسان مخلوقًا لغاية، وكان بلوغها يمر عبر الاختيار، فإنّ الحاجة إلى الدين والتربية تنشأ من الحاجة إلى معرفة الطريق وإعداد الإنسان للسير فيه. فالدين يكشف المبدأ والغاية

١ - مركز نون للتأليف والترجمة: الكلمات القصار، ص١٢.
٢ - علي الخامنئي: الإسلام المحمدي، ص٧٨.

والقيــم التي ينبغي أن تهدي الحركة، بينما تعمل التربية على تحويل هذه الهداية إلى بناء معرفي وأخلاقي وإرادي يتجسد في حياة الإنسان.

ومن هنا لا تســتطيع التربية الدينيّة أن تحدد غايتها بمعزل عن غاية الإنســان نفسه؛ إذ تصبح وظيفتها إعداد الإنســان معرفيًا وأخلاقيًا وإراديًا للسير نحو الكمال الذي خُلق له. فلا تستهدف إنتاج فرد قادر على التكيّف مع الواقع فحســب، وإنما بناء إنســان يعرف مبدأه وغايته، ويمتلك القدرة على توجيه إرادته وعمله نحوهما. وعلى هذا الأساس تتصل التربية بالمعنى؛ لأن الإنسان الــذي يعرف لماذا وُجد يســتطيع أن يمنح تعلمه وعمله وعلاقاتــه ومشروعه الاجتماعي موقعًا داخل الغاية الكبرى لحياته.

وفي ضوء ذلك يمكن فهم مركزيّة «صناعة الإنســان» في خطاب الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه: «كان الإســلام نهضة وحركــة معنويّة وأخلاقيّة، والهدف الأعلى للإســلام هو صناعة الإنســان المتكامل...»[1]. فالمقصود ليس صناعةً تجعل الإنســان مادة خامًا يشكلها النظام كيف يشاء، وإنما تهيئة الشروط التي تساعده على تفتّح اســتعداداته الفطريّة، وبناء معرفته وإيمانه وإرادته، وتوجيه اختياره نحو الكمال.

٧ - الحياة الطيّبة: الصورة المتحققة للغاية:

تكتســب مقولة «التقــرب إلى الله» موقعها المركزي في تفســير الغاية الإنســانيّة. إن التقرب إلى الله هو المصداق التام لهدف الإنســان من وجهة نظر الدين، وإن تحقيق الكمالات مقدمة للتقرب إلى الله، وإن إنسانيّة الإنسان لا تتجلى إلا بالوصول إلى درجات هذه الكمالات. ووفق هذا التصور لا تكون الكمالات الإنسانيّة غايات متناثرة ومستقلة، بل تنتظم في مسار غائي أعلى ينتهــي إلى القرب من الله، فتغدو المعرفة والتزكية والأخلاق والعمل والتكليف وجوهًا مختلفة لحركة واحدة يتشكل من خلالها الإنسان ويتجه نحو غايته.

---

١ - مركز نون للتأليف والنشر: تأسيس الحضارة الإسلاميّة في فكر الإمام الخامنئي، ص٩٧.

ويُبرز التصور الفلسفي للكمال اكتمال القوة النظريّة بإدراك نظام الوجود، واكتمال القوة العمليّة بخضوع القوى الإنسانيّة لحكم العقل. وبذلك تتضح العلاقة بين المعنى والغاية؛ فمعنى وجود الإنسان لا يُستنفد في الإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟"، وإنما يكتمل بالإجابة عن سؤال "لأي شيء وُجد؟".

وإذا كان القرب من الله هو الغاية العليا، فإن مفهوم "الحياة الطيبة" يبين الصورة التي يتخذها السير نحو هذه الغاية في الحياة الدنيا. فالدين لا يحدد مبدأ الإنسان ومنتهاه فحسب، بل يحدد كيفيّة الحياة التي ينبغي أن يحياها في المسافة بينهما. ومن هنا لا تُفهم الحياة الطيبة بوصفها حالة وجدانيّة فرديّة، ولا بوصفها مجرد تحسّن في مستوى العيش، بل باعتبارها انتظام أبعاد الحياة الإنسانيّة في ضوء الغاية التي خُلق الإنسان من أجلها.

وتؤكد "المباني النظريّة للتحول البنيوي" وحدة هذه الأبعاد بقولها: "لا معنى لفصل الدنيا عن الآخرة، والفرد عن المجتمع، والجسم عن الروح، والأمور الماديّة عن القيم المعنويّة، ولذا فإن التحقق الكامل لرسالة دين الإسلام يستلزم التقدّم المتوازن والشامل للمجتمع الصالح..."[1]. وتكشف هذه الرؤية عن مفهوم للدين يتجاوز تنظيم العلاقة الفرديّة بالله إلى بناء الحياة الإنسانيّة في كليّتها؛ إذ يصبح الديني حاضرًا في تربية الفرد وعلاقاته الاجتماعيّة والأخلاقيّة، ويحضر أيضًا في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي، من جهة انتظام هذه المجالات ضمن رؤية كليّة للإنسان وغايته.

فالدنيا، وفق هذه الرؤية، ليست نقيض الآخرة ولا فضاءً منفصلاً عنها، وإنما هي مجال التكوين والاختيار والعمل الذي تظهر ثمرته في المصير الأخروي. وإصلاح الدنيا لا يقع خارج السير إلى الله، والتوجه إلى الآخرة لا يستلزم إهمال العمران الدنيوي؛ بل تصبح الحياة الدنيا نفسها مجالاً يتحقق فيه التكليف والتزكية والعدل والعلم والعمل وبناء المجتمع.

من هنا يقول الإمام (الخامنئيّ): «إن أسمى ما يطمح النظام الإسلامي لبلوغه هو تربية الإنسان

١ - مجموعة من الباحثين: المباني النظريّة للتحول البنيوي، ص٧٨.

الفاضل النبيل، وبناء الفرد والمجتمع على صعيدَي الجسم والروح، وفي كلا الجانبين الماديّ والمعنويّ، وفتح كلا جناحَي رفعة الإنسان وتعاليه»[1].

وبالتالي فإنّ العمل والإنتاج والانتفاع بخيرات الأرض لا تقع خارج المسار الديني، والدعاء والذكر لا يُتخذان بديلاً من السعي. فالحياة الطيّبة تجمع الإعمار الخارجي والتكامل الداخلي، وتضع الحاجات الماديّة ضمن غاية أوسع من الإشباع، من غير إلغاء مشروعيتها أو التقليل من شأنها.

وبذلك تمثل الحياة الطيبة حلقة الوصل بين الرؤية التوحيديّة للوجود وبناء الحياة الإنسانيّة: فالتوحيد يحدد مبدأ الإنسان وغايته، والدين يهديه إلى الطريق، والتربية تساعده على تفعيل استعداداته، والاختيار والتكليف يحوّلان الهداية إلى إرادة وعمل، والكمال يمثل اتجاه الحركة، بينما تعبّر الحياة الطيبة عن الصورة التي تتخذها الحياة حين تنتظم أبعادها الفرديّة والاجتماعيّة في هذا المسار.

ومن هنا ينتقل البحث من بيان حقيقة المعنى والغاية إلى السؤال عن أثر الإيمان بهما في باطن الإنسان: كيف تتحول المعرفة بالمبدأ والمعاد والغاية إلى طمأنينة وأمل واتجاه وجودي أمام الحيرة والموت وأسئلة المصير؟

ثانيًا: الإيمان والقلق الوجودي وأسئلة المصير:

انتهى القسم الأول إلى أن الدين يضع الإنسان داخل رؤية توحيديّة غائيّة؛ فيكشف له مبدأ وجوده، وحقيقته، والغاية التي يتجه إليها، ويجعل حياته الدنيويّة مجالاً للاختيار والتكامل، وهذا ينقلنا إلى البحث في العلاقة بين الإيمان والقلق:

١. من معنى الوجود إلى أثر الإيمان به:

يبقى السؤال عن الكيفيّة التي تتحول بها المعرفة بالمبدأ والغاية والمصير إلى موقف وجودي

١ - الإمام الخامنئي: الإسلام المحمدي، ص٢٥١.

يواجه به الإنسان الحيرة والخوف والقلق. ومن هنا ينتقل هذا القسم من سؤال: «ما معنى وجود الإنسان وإلى أين يتجه؟» إلى سؤال أكثر اتصالاً بتجربته الداخليّة: «ماذا يفعل الإيمان بهذا المعنى في باطن الإنسان عندما تواجهه أسئلة المصير؟».

وتنطلق معالجة العلاقة بين الإيمان والقلق الوجودي من حقيقة أن الإنسان كائن متسائل؛ فهو لا يكتفي بمجرد الإحساس بالأشياء أو الحضور بينها، بل يتجاوز ذلك إلى السؤال عنها ومحاولة اكتشاف حقيقتها وتكوين رؤية بشأنها. ومن هنا لا يكون السؤال أمرًا عارضًا على الحياة الإنسانيّة، بل مظهرًا من مظاهر العقل الذي لا يكتفي بوقوع الظاهرة أمامه، وإنما يطلب معرفة حقيقتها وعلتها ومبدئها وغايتها.

وإذا كانت بعض الأسئلة تتصل بالوقائع الجزئيّة المحيطة بالإنسان، فإن هناك مستوًى أعمق من التساؤل يتعلق بذاته ومصيره: من أين أتى؟ لماذا وُجد؟ ما معنى الموت؟ هل تنتهي حقيقة الإنسان بانتهاء حياته الجسديّة؟ ما الذي ينتظره بعد الموت؟ وهل للحياة غاية تتجاوز حدود وجودها الدنيوي؟ وهذه هي أسئلة المصير؛ لأنها لا تطلب معرفة شيء خارج الإنسان فحسب، بل تتعلق بالسائل نفسه وبالمآل الذي ينتظره، ولذلك تكتسب قدرة خاصة على إثارة القلق الوجودي حين تبقى بلا جواب، أو حين لا يمتلك الإنسان تصورًا مستقرًا يضع وجوده في إطاره.

٢. القلق الوجودي والحاجة إلى المعنى:

لا يراد بالقلق الوجودي هنا الاضطراب النفسي المرضي الذي يندرج في مجال التشخيص والعلاج، ولا يراد به كل خوف عابر ينشأ من خطر جزئي محدّد؛ وإنما يراد به حالة الحيرة وعدم الاستقرار التي تنشأ عندما يواجه الإنسان أسئلة وجوده ومصيره من دون أن يمتلك معنى كليًا يطمئن إليه. فالخوف يتعلق عادة بموضوع معين يمكن تحديده، أما القلق الوجودي فيتصل بالصورة التي يقرأ الإنسان في ضوئها حياته كلها: لماذا يعيش؟ ما قيمة عمله؟ وما المصير الذي ينتهي إليه؟

وبهذا المعنى لا ينشأ القلق الوجودي من مجرد وجود السؤال؛ لأن السؤال يمكن أن يكون

طريقًا إلى المعرفة والكمال، بل ينشأ بصورة خاصة من الفجوة بين شدة حاجة الإنسان إلى المعنى وعدم استقرار الإجابة لديه. فكلما كان السؤال أكثر اتصالاً بحقيقة الإنسان ومصيره، أصبحت حاجته إلى جواب يطمئن إليه أشد. ومن هنا يكون البحث عن الحقيقة امتدادًا طبيعيًا لفعل السؤال؛ لأن الإنسان لا يسأل لمجرد إنتاج مزيد من الأسئلة، وإنما يريد أن يكشف الواقع وأن تنتظم رؤيته إلى الحياة على أساس ما يراه حقًا.

ويمكن التمييز في هذا المجال بين قلق ناتج من فقدان المعنى، وقلق أخلاقي مسؤول. فالأول يظهر في أسئلة من قبيل: هل وجودي عبث؟ هل الموت عدم؟ وهل لحياتي غاية؟ أما الثاني فيظهر بعد الإيمان بالغاية في صورة محاسبة للذات: هل أدّيت تكليفي؟ وهل سلكت الطريق الذي ينسجم مع الغاية التي آمنت بها؟ والإيمان يعالج الأول بوضع الإنسان داخل رؤية للمبدأ والغاية والمصير، لكنه لا يلغي الثاني؛ بل قد يحوله إلى عنصر من عناصر المسؤوليّة والتزكية.

٣. أصالة طلب الحقيقة:

إذا كان الإنسان كائنًا متسائلاً، فإن السؤال التالي يتعلق بمنشأ هذا التساؤل ودافعه: لماذا يطلب الإنسان الحقيقة أصلاً؟ يمكن الانطلاق من أن طلب الحقيقة لا يرجع دائمًا إلى منفعة خارجيّة مترتبة على المعرفة، بل يجد أساسه في طبيعة الإنسان العاقلة؛ إذ يمثل انكشاف الواقع للنفس نحوًا من كمالها، ويكون العلم بالحقيقة مطلوبًا من حيث هو كمال للنفس قبل النظر إلى ما يترتب عليه من منافع عمليّة. ومن هنا يمكن الحديث عن أصالة الميل إلى الحقيقة في الإنسان، وإن تفاوت الأفراد في تنمية هذا الميل والاستجابة له أو حجبه.

غير أن هذا الميل يكتسب كثافة أشد عندما ينتقل الإنسان من السؤال عن الأشياء إلى السؤال عن ذاته ومصيره. فسؤال: ماذا بعد الموت؟ وإلى أين ينتهي وجودي؟ ولماذا وُجدت؟ ليس من جنس المعرفة الثقافيّة التي يؤدي فقدانها إلى مجرد بقاء مجهول في الذهن، وإنما يتعلق بذات السائل وبمصيره النهائي. ولذلك قد تتحول أسئلة المصير، حين تظل معلقة بلا جواب مقنع، إلى مصدر للحيرة والقلق الوجودي.

ومن هنا يمكن التمييز بين دافعين متداخلين لطلب الحقيقة: دافع كمالي ينشأ من نزوع العقل إلى المعرفة وانكشاف الواقع، ودافع وجودي ينشأ من حاجة الإنسان إلى فهم ذاته ومصيره واستقرار معنى حياته. وفي أسئلة المصير يلتقي الدافعان؛ فالإنسان يريد أن يعرف الحقيقة، ولكنه يريد في الوقت نفسه أن يعرف الحقيقة التي تخص وجوده ومنتهاه. ولهذا لا يصح اختزال طلب الحقيقة في الخوف والألم وحدهما؛ فقد يبحث الإنسان عن الله والمعاد بدافع حب الحقيقة والشوق إلى الكمال، كما قد يدفعه الخوف من المصير إلى البحث والتحقق.

وتتضح خصوصيّة أسئلة المصير في أن السؤال عن الموت والمعاد والغاية ليس كالسؤال عن واقعة جزئيّة يمكن أن يبقى الجهل بها من دون أن يغير مجرى الحياة. إن الإجابة عن هذه الأسئلة تشارك في بناء الصورة الكليّة التي يرى الإنسان من خلالها وجوده، ولذلك يمكن للشك فيها أن يمتد إلى معنى العمل والقيمة والألم والموت والمستقبل. وإذا كان السؤال الوجودي متعلقًا بمصير الإنسان نفسه، لم يعد كل جواب قادرًا على إسكاته؛ إذ يحتاج إلى جواب يمتلك من القوة المعرفيّة ما يسمح له بالاعتماد عليه في بناء رؤيته إلى الحياة. وهنا تظهر الحاجة إلى اليقين؛ فالإنسان في أسئلة المصير لا يطلب مجرد تصور ممكن، بل يبحث عن معرفة يطمئن إلى صدقها.

٤. الإيمان: من اليقين العقلي إلى الاطمئنان القلبي:

لا يمثل الوصول إلى الحقيقة على مستوى الذهن نهاية المسار؛ إذ ينبغي التمييز بين أن يعلم الإنسان شيئًا، وبين أن يتحول هذا العلم إلى إيمان حاضر في قلبه وإرادته وحياته. فالمعرفة تكشف الحقيقة، بينما يجعل الإيمان هذه الحقيقة حاضرة في رؤية الإنسان إلى نفسه وحياته ومصيره. وقد يعرف الإنسان قضيّة على المستوى النظري من دون أن تؤثر في طريقة وجوده، أما حين تتحول المعرفة إلى إيمان فإنها تدخل في بنية هويته وإرادته وأمله وخوفه وعمله.

إن الإيمان المستند إلى المعرفة واليقين ليس مجموعة من القضايا والألفاظ التي يقرّ بها الإنسان فحسب، بل ارتباط واعٍ بالحقيقة التي عرفها، بحيث تنتقل من موضوع للتصديق الذهني إلى عنصر فاعل في تشكيل رؤيته ومشاعره وإرادته وسلوكه.

يقول الإمام (الخامنئيّ): «الإيمان ما وقر في القلب من ارتباط فكري وعقدي ونفسي بمصدر معيّن. والإيمان ليس هذا فحسب... بل لا بد أن يصدقه العمل. فالإيمان الحقيقي لا بد أن يقترن بما يفرضه الإيمان من التزام».[١]

ومن هنا يمكن وصف الإيمان بأنه حالة وجوديّة قلبيّة؛ لا بمعنى انفصالها عن العقل، وإنما بمعنى أن ما أدركه العقل واستقر صدقه لا يبقى خارج باطن الإنسان، بل ينفذ إليه ويعيد تنظيم علاقته بنفسه والعالم والمستقبل. وعند هذه النقطة تظهر علاقة الإيمان بالقلق الوجودي: فالمعرفة تجيب عن سؤال «ما الحقيقة؟»، بينما يجعل الإيمان تلك الحقيقة أساسًا للإجابة العمليّة والوجدانيّة عن سؤال «كيف أعيش في ضوئها؟».

ويكتسب مفهوم الطمأنينة هنا أهميّة مركزيّة؛ إذ يربط القرآن بين ذكر الله واستقرار القلب: ﴿**أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ [الرعد: الآية ٢٨].

فالذكر هنا ليس فعلاً لفظيًا منفصلاً عن بنية الإنسان، بل استعادة لصلة القلب بمصدر حياته ومعناه. ومن هذه الصلة تنشأ الطمأنينة بوصفها حيويّة وثباتًا داخليًا، لا بوصفها غيابًا لجميع المخاوف أو إعفاءً من مواجهة الواقع.

ومن هنا تقوم الفرضيّة المركزيّة لهذا الفصل على أن دور الإيمان في مواجهة القلق الوجودي لا يتحقق بإلغاء السؤال، وإنما بوضعه داخل رؤية متماسكة للوجود والمصير، بحيث ينتقل الإنسان من الحيرة بشأن المبدأ والغاية إلى الثقة بمعنى وجوده ووجهة حركته. وفي ضوء هذه الفرضيّة يمكن قراءة حضور مفاهيم اليقين والإيمان والطمأنينة والأمل في فكر الإمام (الخامنئيّ) قدس سره، بوصفها مراحل مترابطة تنتقل فيها الحقيقة من مجال المعرفة إلى القلب والإرادة والعمل.

٥. الإيمان والأمل وانفتاح المستقبل:

إذا كانت الطمأنينة تمنح الإنسان مرتكزًا ثابتًا في الحاضر، فإن الأمل يحفظ انفتاح المستقبل

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٤٦.

أمامه. فالقلق الوجودي لا يتعلق بالمبدأ والمصير فحسب، بل قد يظهر في صورة خوف من أن يكون المستقبل مغلقًا، أو أن تبتلع لحظة الفشل أو الفقد معنى الحياة كلها. ومن هنا يؤدي الأمل وظيفة أساسيّة؛ لأنه يمنع الإنسان من اختزال المستقبل في حدود الحاضر، ويجعله قادرًا على الاستمرار والعمل استنادًا إلى ثقته بالله ووعده.

ولا يعني الأمل الإيماني تجاهل الأسباب أو انتظار النتائج من دون سعي، بل يربط الثقة بالله بالمسؤوليّة والعمل. فالإنسان المؤمن لا يقرأ المستقبل بوصفه مجالاً مضمون النتائج وفق رغباته الخاصة، وإنما بوصفه مجالاً مفتوحًا للتكليف والسعي. ولذلك يختلف الأمل عن التمني؛ فالتمني قد يكتفي بصورة مرغوبة لا يسندها عمل، أما الأمل فيحفظ إرادة الإنسان ويمنعه من الاستسلام، ثم يدفعه إلى أداء ما يراه واجبًا ضمن حدود قدرته.

وفي بيان الوظيفة العمليّة للأمل يقول الإمام (الخامنئيّ): «يجب أن نبث الأمل والاطمئنان بين الناس؛ لأنهم إذا فقدوا الأمل وفقدوا الثقة بالنفس وتزلزلوا، فهناك تكون الهزيمة الحتميّة... فالذي يحفظ المحارب والمقاتل في الجبهات هو الأمل... يجب الحفاظ على هذا الأمل حيًا»[1].

وبهذا تتكامل الطمأنينة والأمل: الطمأنينة تحفظ مركز الإنسان الداخلي، والأمل يفتح أمامه المستقبل، والعمل يحوّل هذا الاستقرار إلى موقف فاعل. وهذا التكامل مهمّ في قراءة خطاب الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه، حيث لا يُفهم الإيمان بوصفه سكونًا نفسيًا منعزلاً، بل بوصفه قوة معرفيّة وقلبيّة وأخلاقيّة تمنح الإنسان القدرة على الثبات والمبادرة ومواصلة السير.

٦. الموت والمعاد وإعادة تفسير المصير:

إذا استقر الإيمان بالله والمعاد في الإنسان، تغيرت علاقته بمصيره؛ لأن ذاته لم تعد تُقرأ داخل حدود عمرها الدنيوي وحده، بل ضمن علاقة تبدأ من الله وتتجه إليه. فالموت لا يعود عدمًا محضًا ينهي حقيقة الإنسان، بل انتقالاً داخل مسار أوسع، والحياة الدنيا لا تعود تمام الوجود،

١ - مركز المعارف للتأليف والتحقيق: دروس من فكر الإمام الخامنئي، ج٢، ص١٣٥.

بل مرحلة تتشــكل فيها الهويّة ويؤدي فيها الإنســان تكليفه ويتجه من خلالها إلى مصيره الذي يحقق ســعادته التي تترتب على الإيمان. يقول الإمام (الخامنئيّ): «بحثتُ في هذه الآيات لأرى بشــائر الله ســبحانه للمؤمنين العاملين، فوجدتها تقرب من أربعين بشرى وامتيازًا، وكلّها كبيرة ومهمّة لإسعاد الإنسان، واحدة منها النعيم الأخروي: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [الكهف: الآية ٣١]»[١].

وبهذا المعنى يعيد الإيمان تفسير النجاح والفشل، واللذة والألم، والفقد والموت، داخل أفق أوســع من نتائجها المباشرة، فلا تصبح قيمة الحياة في مقدار ما يحصل عليه الإنسان من لذة أو ما يتجنبه من ألم فحسب، بل في مقدار تحقق الغاية التي يعيش من أجلها.

٧. من الإيمان إلى العمل:

لا يكتمل الأثر الوجودي للإيمان عند الطمأنينة القلبيّة، لأن الحقيقة التي استقرت في القلب تعيد تشــكيل الإرادة والسلوك. فإذا عرف الإنســان مبدأه وغايته ومصيره، وآمن بما عرفه، صار عمله وسيلة لتحويل المعنى إلى حياة. ومن هنا تتصل أسئلة المصير بالتكليف؛ لأن السؤال عما ينتظر الإنسان بعد الموت يقترن بالسؤال عما ينبغي أن يفعله في الحياة.

ويمنع هذا الارتباط اختزال الإيمان في وظيفة نفسيّة هدفها تخفيف الخوف. فالطمأنينة ليست غاية منعزلة عن المســؤوليّة، وبتعبير الإمام: «الطمأنينة هي ثبات روح الإنســان وثبات قلبه»[٢]؛ فهي قوة تحفظ قدرة الإنســان على العمل وليســت سكونًا سالبًا، والأمل لا يعفيه من السعي بل يمنعــه من اليأس، والإيمان بالمعاد لا يدفعه إلى الانصراف عن الدنيا بل يجعله أكثر وعيًا بقيمة الاختيار فيها. وهكذا ينتقل المعنى من المعرفة إلى الإيمان، ومن الإيمان إلى الإرادة، ومن الإرادة إلى العمل الذي تتشكل به هويّة الإنسان ومصيره.

---

١ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٨٢.

٢ - علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٦.

ثالثًا: كيف يفسّر الفكر الديني الألم والمعاناة ضمن رؤية كليّة للوجود في فكر الإمام الخامنئيّ قُدِّسَ سِرُّه؟

ينتقل البحث، بعد بيان معنى وجود الإنسان وغاية حياته، ثم بيان أثر الإيمان في طمأنينته أمام أسئلة المصير، إلى سؤال أشدّ تعقيدًا: كيف يبقى معنى الوجود قائمًا حين تصطدم حياة الإنسان بالألم والمعاناة؟ قد يتحوّل سؤال الألم، ولا سيما حين يشتد أو يطول، إلى سؤال عن الغائيّة والحكمة والعدل ومعنى الحياة: لماذا يتألّم الإنسان؟ وهل الألم مجرّد نقص وشرّ، أو يمكن أن يكتسب موقعًا مختلفًا إذا قُرئ ضمن النظام الكلي للوجود وغاية الإنسان فيه؟

١ - الشدائد داخل النظام الغائيّ للوجود:

تختلف دلالة الألم باختلاف الرؤية الكونيّة التي يُقرأ في إطارها؛ إذ لا تُفهم الحادثة بمعزل عن التصوّر السابق للإنسان والعالم والغاية. فإذا كانت الحياة منحصرة في وجودها الدنيوي، غدا الألم مقاسًا أساسًا بما يسلبه من اللذة والمنفعة والقدرة. أمّا إذا كان الإنسان موجودًا غائيًا يسير في حياة تتجاوز حدود الدنيا نحو كمال ومصير أخروي، فإن السؤال يتّسع من: «كم يؤلمني هذا الحدث؟» إلى: «ما موقع هذا الألم في مجموع مسيرتي الوجوديّة؟»

من هنا تظهر وظيفة الفكر الديني الإسلامي الذي يعيد وضعه داخل رؤية كليّة للخلق والابتلاء والتكامل والاختيار والمصير.

إذا كان الإنسان، وفق ما تقدّم، موجودًا ذا غاية، وكانت حياته مسارًا للتكامل لا مجرّد مدة زمنيّة بين الولادة والموت، أمكن النظر إلى بعض الشدائد من جهة وظيفتها داخل حركة الإنسان نحو الكمال، وبعبارة أخرى إنّ «الشدائد والمصائب ضروريّة لتكامل الإنسان»[1]، وفق تعبير الشهيد مرتضى مطهري.

وفي هذا الإطار يحضر قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ الشجرة البرّيّة أصلب عودًا، والروائع

١ - مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص١٩٠.

الخضرة أرقّ جلودًا، والنباتات البريّة أقوى وقودًا وأبطأ خمودًا»[١]. فالمواجهة ليست قيمة لذاتها، لكنها قد تكشف القوى الكامنة في الإنسان وتستدعي تفعيلها. وعليه، ليست القاعدة أن الألم هو الكمال، بل أن الألم قد يصبح مادة لحركة تكامليّة بحسب استجابة الإنسان له.

٢. الابتلاء وإدخال الألم في منظومة المعنى:

تمنح الرؤية القرآنيّة هذه العلاقة مفهومًا أكثر تحديدًا هو «الابتلاء». قال تعالى: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾ [البقرة: الآية ١٥٥]. فالآية لا تنفي الخوف والجوع والفقد، بل تثبتها بوصفها وقائع تدخل في مسار الاختبار، ثم تنقل مركز الاهتمام إلى كيفيّة استجابة الإنسان لها: ﴿**وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾.

وبذلك يغيّر مفهوم الابتلاء بنية السؤال؛ فبدل أن يكون الإنسان مجرّد موضوع يقع عليه الألم، يصبح كذلك فاعلاً أخلاقيًا يحدّد موقفه منه. وقد لا يكون الحدث اختياريًا، إلا أن الاستجابة له تدخل، في حدود القدرة، في المجال الذي تتشكل فيه شخصيّة الإنسان. فالإنسان لا يختار دائمًا ما يحدث له، لكنه يشارك في اختيار ما يصير إليه من خلال موقفه مما حدث.

وقد طبّق الإمام (الخامنئيّ) مفهوم الابتلاء على جائحة كورونا مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ**﴾، ثم قال: «ولكن الله يقول بعدها: ﴿**وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾، فهنا أيضًا يجب الصبر، وهذا يعني وجوب القيام بالعمل الصحيح والعمل العقلاني»[٢].

وعلى هذا الأساس، لا تكون الشدائد عنصرًا طارئًا منقطعًا عن نظام الحياة، بل تدخل في السنن التي تتحرك ضمنها حريّة الإنسان ومسؤوليته. وقد عبّرت الثقافة الإسلاميّة عن حضور البلاء في طريق الولاء والقرب من الله، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله إذا أحبّ

١ - نهج البلاغة: ج٣، ص٧٣.
٢ - مركز المعارف للتأليف والتحقيق: دروس من فكر الإمام الخامنئي، ج٢، ص١٢٨.

عبدًا غتّه بالبلاء غتًّا»[١]. والمعنى التربوي لذلك أن الإنسان لا تنضج شخصيته في فراغ، بل عبر احتكاكه بالمشكلات وتعلّمه سبيل مواجهتها والخروج منها.

٣. الأثر التربوي للشدائد: من الحدث إلى الاستجابة:

لا تُنتج الشدائد الكمال بصورة آليّة؛ فالمصيبة الواحدة قد تزيد إنسانًا صبرًا وبصيرة وصلابة، وقد تقود آخر إلى الانهيار أو القسوة أو اليأس. ومن هنا لا تكمن القيمة التربويّة للشدائد في مجرد وقوعها، بل في نوع التفاعل الإنساني معها. ويمكن التعبير عن ذلك بالقول: إن الشدة مع الاستجابة الأخلاقيّة تفتح إمكان التكامل، أما الشدة وحدها فلا تضمنه.

فالشدائد تكشف ما في الإنسان من إيمان وإرادة، ثم تمنحه مجالاً لتقويتهما بالفعل. وقد يمتد أثرها من الفرد إلى المجتمع، فتوقظ أمةً من الغفلة، أو تدفعها إلى إعادة ترتيب أولوياتها، أو تستثير فيها القدرة على التضامن والمقاومة.

ويُرجع الإمام (الخامنئيّ) العلاقة مع الشدائد إلى التقدير الإلهي بناء على أصالة الخير الإلهي: فـ«كلّ ما قدّره الله للمؤمن فهو خير له سواء كان أمورًا تسيئه كالمرض أم أمورًا تسعده وتسرّه، والسر في ذلك هو أن الأمور المحزنة وغير المريحة تعتبر كفارة لذنوب المؤمن..»[٢].

٤. من الصبر إلى الرضا: درجات في إعادة تفسير الألم:

إذا كان الصبر يمثل قدرة الإنسان على الثبات وعدم الانهيار أمام البلاء، فإن الرضا يمثّل مرتبة أعمق في الرؤية الإيمانيّة؛ إذ لا يقتصر المؤمن على تحمّل ما وقع، بل يسعى إلى قراءته داخل ثقته بالحكمة الإلهيّة. ومن هنا يختلف تحمّل الألم اضطرارًا عن تحمّله داخل معنى يؤمن به الإنسان.

يقول الإمام (الخامنئيّ): «الكل يحتاج إلى الصبر، حتى الكُمّل من بني البشر... [وأمير

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص٢٥٣.

٢ - علي الخامنئي، دروس تربويّة من السيرة النبويّة، ص٣٣٥.

المؤمنين] قد صبر في مواقف كثيرة... حين يقول: فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا... وعليه فإن الصبر ضروري ومطلوب في أماكن ومواقف»[١].

فالإيمـان لا يغيّر، بالضرورة، صورة الحدث، لكنه يسـتطيع أن يغـيّر موقعه داخل قصة حياة الإنسـان. وحين يتلقى المؤمن المصيبـة بوصفها مجالاً للصبر والاسـتقامة، يمكن أن تتحول آثارها في روحه إلى نمو وكمال. لذلك لا يكون الرضا استسـلامًا للأسباب المؤذية، ولا تعطيلاً للسعي إلى العلاج والإصلاح، بل ثقة بالله تحفظ القلب من الاعتراض الهدّام، مع بقاء التكليف بمواجهة الضرر قائمًا.

٥. الأمل والعمل في مواجهة المعاناة:

إذا كان الصبر يتعامل مع ثقل الحاضر، فإن الأمل يتعامل مع انفتاح المسـتقبل. فالصبر يمنع الألم من كسر إرادة الإنسان في اللحظة الراهنة، والأمل يمنعه من إغلاق المستقبل واختزاله في التجربـة المؤلمة. وبهذا تتكامل الوظيفتان: الصبر يحفظ الإنسـان داخل البلاء، والأمل يحفظ له إمكان تجاوزه.

غير أن الأمل الديني لا يسـاوي انتظارًا سـلبيًا لتغيّر الظروف، بل يقـود إلى العمل. فالإيمان يمنح التجربة معنًى، والصبر يضبط الحاضر، والأمل يفتح المستقبل، والتكليف يحوّل الإنسان من متلقٍّ للألم إلى فاعل مسؤول. ومن هنا لا يكتفي فكر الإمام (الخامنئيّ) بالدعوة إلى احتمال المشقة، بل يربط الثبات ببذل الوسـع، وتحويل المحنة إلى دافع لبناء القدرة، وإصلاح الواقع، ومساعدة المتألّمين، ومواجهة الأسباب التي يمكن دفعها.

من جهة أخرى ينبغي الفصل بين المعنى الذي يستطيع المتألّم أن يصنعه في مواجهته للألم، والحكم الأخلاقي على الفاعل الذي تسبّب به. فالألم قد يكون ابتلاءً للمظلوم، والظلم اختبارًا للظـالم، ومواجهـة الظلم تكليفًـا للآخرين. وبهذا لا تتحول فلسـفة الابتلاء إلى أداة لتسـكين

١ - مركز المعارف للتأليف والتحقيق: دروس من فكر الإمام الخامنئي، ج٢، ص١٢٤.

المظلومين أو إعفاء المجتمع من مسؤوليته، بل تصبح أساسًا لحفظ فاعليّة الإنسان وتأكيد واجب النصرة والإصلاح. يقول الإمام (الخامنئيّ): «إن من يؤمن بالإسلام ومن يلتزم بالدين... لا يمكن له أن يخضع للتحكم ويرضى بالظلم والاضطهاد... لأن الإسلام يعتبر الظلم والتعدي والتجاوز أمرًا مرفوضًا، بقدر ما يعتبر الاستسلام والخضوع للظلم أمرًا غير مقبول ومرفوضًا»[1].

يحسم هذا النص الحد الفاصل بين الصبر والاستسلام؛ فكما يدين الإسلام فعل الظالم، يرفض تحويل التدين إلى مسوّغ لقبول الظلم وترك مقاومته. وبذلك لا يُستخدم الابتلاء لإسكات المظلوم، بل يصبح ظرفًا يتأكد فيه واجب حفظ الكرامة، ودفع العدوان ضمن الضوابط الأخلاقيّة، وبناء القدرة على الإصلاح.

رابعًا: الدين وبناء رؤية متماسكة للعالم في ظل الأزمات المعاصرة:

بعد أن تناولت الأقسام السابقة سؤال المعنى والغاية، وأثر الإيمان في الداخل الإنساني، وقدرة الرؤية الدينيّة على تفسير الألم والابتلاء، ينتقل هذا القسم إلى مستوى أوسع: هل يقدّم الدين رؤية كونيّة متماسكة تفسّر العالم والإنسان والمجتمع والحضارة في ظل الأزمات المعاصرة؟ لا يتعلّق السؤال هنا بامتلاك الدين أجوبة جزئيّة عن بعض الوقائع فحسب، بل بقدرته على بناء إطار كلي تنتظم فيه الأسئلة الوجوديّة والمعرفيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، ويصل بين مبدأ العالم وغايته وبين موقع الإنسان ومسؤوليته ونمط الحياة الذي ينبغي أن يبنيه.

١ - من معنى الوجود إلى رؤية العالم:

في فكر الشهيد الإمام (الخامنئيّ) قُدِّسَ سِرُّه، لا يقتصر الدين على تنظيم العلاقة التعبديّة الفرديّة بين الإنسان وربه، بل يقدّم تفسيرًا شاملًا للوجود يبدأ من الله تعالى، ويمرّ بالعالم والإنسان، وينتهي إلى تحديد الغاية والقيم ومسار الحياة. ومن ثمّ، ليست الرؤية الدينيّة مجموعة اعتقادات

١ - علي الخامنئي: القرآن كتاب الحياة، ص١٦٠.

متجـاورة، وإنما منظومة مترابطة تتحدد فيها حقيقة العالم ومبدؤه وغايته، وموقع الإنسـان فيه، وطبيعة علاقته بالله وبالآخرين وبالتاريخ. وعلى هذا الأساس، لا يمكن فصل النظرة إلى الإنسان عـن النظـرة إلى العالم، ولا فصل كليهما عـن الرؤية إلى الله تعالى؛ لأن تصـور العالم بوصفه مخلوقًا لله، فقيراً إليه، قائمًا بإرادته وحكمته، يختلف جذريًا عن تصور عالم مستقل في وجوده أو فاقد للغاية.

وإذا كان "العالَم" هو كل موجود سوى الله تعالى، فإن النظر إليه في الرؤية التوحيديّة لا يكون باعتباره مجموعًا من الأشـياء المتفرقة، بل باعتباره نظامًا وجوديًا واحدًا: محدودًا، ممكنًا، فقيراً ومتغيراً، قائمًا بواجب الوجود، ومتحركًا ضمن سنن وغايات حكيمة. ومن هنا تنشأ الرؤية الكونيّة التوحيديّـة بوصفها الإطار الذي تنتظم في ضوئه بقيّـة المفاهيم الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والحضاريّة.

٢ - الدين بوصفه رؤية كونيّة شاملة:

تكشـف وثيقة التحول البنيوي عن تلازم بين الركائز الفلسـفيّة والركائـز الدينيّة المعتبرة، أي التعاليم الإسلاميّة المستقاة من القرآن الكريم والسنّة المعتبرة والمعارف الإسلاميّة الأصيلة؛ إذ لا تُبنى رؤيتها التربويّة والاجتماعيّة من فراغ، بل تنطلق من تصور سابق لله والعالم والإنسان. وفي هذا التصور يكون العالم واقعيًا، مخلوقًا، ممكنًا، فقيراً إلى الله في أصل وجوده وبقائه، محكومًا بالحكمة والغاية، قائمًا على نظام من العلل والسنن، ومتجهًا نحو الكمال في إطار الحق والعدل.

ويظهر تماسك هذه الرؤية في ترابط مبادئها ونتائجها: فإذا كان الله حكيمًا كان الخلق غائيًا، وإذا كان الإنسـان مخلوقًا لغاية كانت حياته قابلـة لأن تُقاس إلى تلك الغاية، وإذا كان له كمال حقيقي كانت هناك قيم وأفعال تلائمه وأخرى تناقضه، وإذا كان الدين هداية للإنسان لزم أن تمتد هذه الهداية إلى المجالات التي تتشكل فيها حياته الفرديّة والاجتماعيّة. وبذلك ينتظم البناء في سلسلة واحدة: التوحيد، فالخلق، فالغائيّة، فالإنسان وكرامته واختياره، فالتكليف والقيم، فنمط الحياة والمجتمع والحضارة.

وبالتالي، الرؤية الكونيّة لا تكتفي بتفسير الموجود، بل تمنح الإنسان معيارًا لتفسير موقعه وكيفيّة عيشه داخل الوجود.

٣ - خصائص النظام الكوني ووحدة دلالاتها:

يمكن جمع خصائص العالم في الرؤية الإسلاميّة ضمن أربع دوائر مترابطة. فمن الجهة الوجوديّة، العالم مخلوق وممكن وفقير ومحدود ومتغير؛ أي إنه لا يحمل علة وجوده في ذاته، بل يرجع في أصل وجوده واستمراره إلى الإرادة الإلهيّة. ومن الجهة النظاميّة، يقوم العالم على العليّة والسنن والنظام والانسجام؛ فالوقائع لا تجري في فوضى مطلقة، بل ضمن قوانين وسنن يمكن للعقل أن يستدل عليها ويتعامل معها.

ومن الجهة الغائيّة والقيميّة، العالم هادف، قائم على الحكمة والخير والعدل، ومتّجه بالموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها. أما من الجهة العلاقيّة، فهو من الله وإليه؛ فالإنسان جزء من حركته الغائيّة، لكنه جزء واعٍ مختار ومسؤول داخل سننه. ولا تكمن قوة هذه الرؤية في تعداد الصفات، بل في انتظامها ضمن شبكة دلاليّة واحدة: فالإمكان يقود إلى الحاجة، والحاجة إلى المبدأ، والحكمة إلى الغائيّة، والغائيّة إلى الكمال، والسنن إلى النظام، والعدل إلى المعنى الأخلاقي للوجود.

وعلى هذا الأساس، لا تكون الرؤية الكونيّة ذات قيمة لأنها تقدّم تفسيرًا نظريًا فحسب، بل لأنها تجمع بين أربعة شروط: إمكان البرهنة عليها بالعقل والمنطق، وقدرتها على منح الحياة معنًى وهدفًا، وقدرتها على تحريك الإنسان وبعث النشاط فيه، وقدرتها على إضفاء القدسيّة على الأهداف الإنسانيّة والاجتماعيّة. فهي رؤية تسعى إلى أن تكون صحيحة معرفيًا، وفاعلة وجوديًا وأخلاقيًا وحضاريًا في الوقت نفسه.

من جهة أخرى لا تُقدَّم الرؤية الدينيّة، في التصور الذي ينطلق فكر الإمام (الخامنئيّ) منه، بوصفها منظومة قائمة على تعطيل العقل؛ بل يحتل التعقل والاستدلال موقعًا مركزيًا في بنائها. فالإنسان يمتلك مصادر ووسائل معرفيّة متعددة، منها الحسّ والتجربة والعقل والفطرة والشهود والوحي والإلهام.

ويتحرك التفكير في هذه الرؤية في اتجاهين متكاملين: يقرأ العالم لفهم نظامه وموقع الإنسان فيه، ويقرأه أيضًا بوصفه دالاً على مبدئه؛ فيتحول التأمل في النظام والعليّة والحكمة والغائيّة إلى مدخل للتعرف إلى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله.

٤ - وظيفة الفلسفة بين البرهان والمعنويّة:

إذا كانت الرؤية الكونيّة تحتاج إلى مبانٍ عقليّة وفلسفيّة، فإن الشهيد الإمام (الخامنئيّ) لا يقف عند صحة هذه المباني من الناحيّة النظريّة فحسب، بل يركز على فاعليتها في تشكيل الإنسان والمجتمع والحضارة. لذلك يؤكد أن «المباني الفلسفيّة والعقلانيّة لها مكانة عالية في عمليّة تشكيل الحضارة، ومن دون إنتاج الفكر وصياغة المباني المعرفيّة، سيكون بناء الحضارة أمرًا مستحيلاً»[١].

فالأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة لا تنشأ في فراغ، وإنما تقوم على تصورات سابقة عن الإنسان والحريّة والحق والغاية والعدالة والسعادة.

وفي الوقت نفسه يحذر الإمام من أن تتحوّل الفلسفة إلى «سلسلة من العقليات المجردة عن المعنويات وعن الله والعرفان»[٢]. ولا يعني ذلك نفي وظيفتها البرهانيّة، بل رفض انفصالها عن غايتها الوجوديّة والإنسانيّة. فسلامة البرهان شرط لا يُستغنى عنه، لكن الفلسفة لا ينبغي أن تصبح تمرينًا ذهنيًا مكتفيًا بذاته؛ بل عليها أن تساعد الإنسان في بناء رؤية أعمق لله والعالم والإنسان، وأن يكون لهذه الرؤية أثر في السلوك والمعنويّة والحياة.

وفي هذا السياق يأتي تبنّي الإمام (الخامنئيّ) لفلسفة الملا (صدرا) كطريق للحل حيث يقول: «السبيل إلى ذلك يكمن في تعزيز فلسفة الملا صدرا؛ أي إن الطريق الذي سلكه الملا صدرا هو الطريق الصحيح. إنها فلسفة تجبر الإنسان على الحجّ سبع مرات على الأقدام، وتجعله

١ - محمد رحماني غورجي وفاطمة مسجدي: شروط الفلسفة الإسلاميّة ومحظوراتها، ص٢.
٢ - محمد رحماني غورجي وفاطمة مسجدي: شروط الفلسفة الإسلاميّة ومحظوراتها، ص٥

يعرض عن كل ملذات الدنيا وزخارفها»[١]. فالإشـارة إلى عبادته وزهده لا يراد منها إثبات صحة مبانيه الفلسفيّة بالسلوك، وإنما إبراز نموذج لا تنفصل فيه المعرفة العقليّة عن التزكية والمعنويّة، ويتحول فيه الفهم إلى نمط وجود وحياة.

٥ - الامتداد الاجتماعي والسياسيّ للفلسفة:

ينتقل الإمام (الخامنئيّ) بالفلسـفة من سـؤال «ما الحقيقة؟» إلى سؤال «ما الذي يترتب على الحقيقة في الحياة؟». ولذلك يرى أن عيب الفلسـفة الإسلاميّة المتداولة ليس في عقليتها، لأنّ التعامل مع الذهن والعقل من طبيعة الفلسفة، وإنما في انقطاع هذه العقليّة عن الامتداد السياسي والاجتماعي. ففي حين أسـهمت الفلسفات الغربيّة في تحديد تصورات عن الدولة والمجتمع والاقتصاد والعلاقات الإنسـانيّة، بقي كثير من البحث الفلسـفي الإسـلامي في دائرة الذهنيات المجردة.

ويـضرب الإمام بالتوحيـد مثالاً على إمكان هـذا الامتداد؛ فـ"لا إله إلا الله" ليسـت تصورًا ذهنيًـا معزولاً، بل مبدأ يمكن أن تترتب عليـه دلالات في علاقة الحاكم بالمحكوم، وفي موقع الشعب والسلطة، وفي الحريّة والعدالة والمسؤوليّة. ومن هنا يدعو إلى اكتشاف النقاط الكامنة في المباني الفلسفيّة الإسـلاميّة وتوسيعها وتعميقها حتى تُسـهم في تحديد واجبات المجتمع والحكومة والاقتصاد[٢].

ولا تتحول الرؤية الكونيّة إلى حضارة مباشرة، بل عبر سلسـلة من المفاهيم الوسيطة: حقيقة الإنسـان، والكرامة، والحريّة، والعدالة، والحق، والمسـؤوليّة، والسـلطة، والملكيّة، والأسرة، والتربية والعمل. فالتوحيد يحدد حقيقة الإنسـان وعلاقته بالله، وهـذه الحقيقة تؤثر في تصور العبوديّة والحريّة والكرامة، ومنها تتولد معايير الحق والعدل والتكليف، ثم تتجسد هذه المعايير

١ - محمد رحماني غورجي وفاطمة مسجدي: شروط الفلسفة الإسلاميّة ومحظوراتها، ص٥.
٢ - محمد رحماني غورجي وفاطمة مسجدي: شروط الفلسفة الإسلاميّة ومحظوراتها، ص١٢.

في الأخلاق والقانون والنظام الاجتماعي والسياسي ونمط الحياة. وبذلك تكون الحضارة صورة تاريخيّة متجسدة لرؤية الإنسان إلى الله والعالم ونفسه، لا مجرد تفوق تقني أو تراكم مادي.

٦ - التربية على التفكير واستدامة الرؤية:

إذا كانت الحضارة تحتاج إلى عقل قادر على فهم مبادئها ونقدها وتطويرها، فإن التربية على التفكير تبدأ قبل دراسة المصطلحات الفلسفيّة. ومن هنا يأتي اهتمام الإمام (الخامنئيّ) بفلسفة الأطفال، لا بوصفها تعليمًا مبكرًا للمقولات المجردة، بل تدريبًا على التأمل والسؤال والاستدلال؛ إذ يقول: «إن المحتوى مهم في الفلسفة الخاصة بالأطفال، ولكن الأمر الرئيسي هو الأسلوب؛ أي أن نجعل الطفل يعتاد على التأمل والتفكير منذ بداية طفولته»[1].

وتكشف هذه الفكرة أن استدامة الرؤية الكونيّة لا تتحقق بتلقين النتائج، بل بتكوين عقل قادر على الوصول إليها وفهم حججها ومساءلة بدائلها. فالمجتمع الذي يريد بناء رؤية حضاريّة مستقلة يحتاج إلى إنسان يفكر ويوازن ويستدل، وإلا تحولت مفاهيمه الكبرى إلى شعارات منفصلة عن الوعي والممارسة. ومن ثمّ تغدو التربية على التفكير حلقة وصل بين البناء الفلسفي وبين قدرته على الحضور في الثقافة العامة والحياة اليوميّة.

٧ - الرؤية الدينيّة وقراءة الأزمات المعاصرة:

تظهر أهميّة الرؤية الدينيّة في الأزمات المعاصرة حين لا تكون الأزمة مجرد نقص مادي أو خلل تقني، بل أزمة معنى وهويّة وغاية ومرجعيّة. فالأزمات السياسيّة والاقتصاديّة والبيئيّة والتقنيّة تثير خلفها أسئلة أعمق: ما الإنسان؟ ما معيار التقدم؟ ما حدود التقنيّة؟ هل النمو الاقتصادي غاية بذاته؟ هل الحريّة المنفصلة عن كل غاية كافية؟ وما الذي يجعل الحضارة صالحة للإنسان؟ وهنا يسهم الدين في إعادة وضع هذه الأسئلة داخل إطار كلي يربط التقدم بالغاية، والقوة بالأخلاق،

---

١ - محمد رحماني غورجي وفاطمة مسجدي: شروط الفلسفة الإسلاميّة ومحظوراتها، ص١٣.

والعلم بالمسؤوليّة، والحريّة بالكمال، والتنمية بالإنسان، والدنيا بالآخرة.

"الإسلام في فجر بزوغه وحتى يومنا هذا طريق نحو عالم جديد مقرون بحياة سعيدة تتضمن كل ما يتطلبه صلاح الإنسان وفلاحه. آلام البشر الأصليّة التي سعى الإسلام لإزالتها... هي: الفقر، والجهل، وألوان التمييز، والنزاعات، وانعدام الأمن، ثم الوقوع في شراك الماديّة والخصال الدنيئة"[١].

يجمع هذا التشخيص بين أزمات ماديّة ومعرفيّة واجتماعيّة وروحيّة، فلا يختزل معاناة الإنسان في الحرمان الاقتصادي، ولا يردّها كلها إلى خلل باطني. يرى الإمام أيضًا أن مواجهتها تقوم على التفكير والتفحص، والارتباط الداخلي بالله، ومكافحة العدوان والظلم والفساد، ومجاهدة الأنانيّة والأهواء؛ أي على تكامل المسار المعرفي والروحي والأخلاقي والاجتماعي.

وتؤدي خاتمة النص وظيفةً مركزيّة في بناء الفصل؛ إذ يقرر أن «منهج الإسلام للحياة الفرديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة والسياسيّة نما من هذه الجذور»[٢]. فالأحكام والأنظمة لا تنشأ منفصلة عن الرؤية للإنسان وغاياته وأدوائه، وإنما تمثل امتدادها في الواقع.

ففي أزمة المعنى تقدّم الغائيّة إطارًا يُخرج الوجود من العبث، وفي أزمة الهويّة تحدد الرؤية حقيقة الإنسان بما يتجاوز وظائفه المتغيرة، وفي أزمة التقنيّة تجعل التقنيّة أداة في خدمة كمال الإنسان لا معيارًا نهائيًا لتحديد قيمته، وفي الأزمة البيئيّة تعيد تفسير علاقة الإنسان بالعالم من الهيمنة المطلقة إلى الاستخلاف والمسؤوليّة، وفي أزمة العدالة تربط الاجتماع بالحق والكرامة، وفي أزمة التعليم تنقل السؤال من المهارات المطلوبة وحدها إلى الإنسان الذي يراد تكوينه، وفي أزمة الحضارة توسّع معنى التقدم ليتجاوز النمو المادي إلى النمو الأخلاقي والمعنوي والاجتماعي.

١ - علي الخامنئي: الإسلام المحمدي، ص٢٤٩.

٢ - علي الخامنئي: الإسلام المحمدي، ص٢٤٩.

لائحة المراجع

- جمال الدين عبد الرسول: الوحدة والانسجام الإسلامي مشروع حضاري، إشراف علي أصغر الأوحدي، المعاونيّة الثقافيّة للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، ط١، ٢٠٠٩م.
- سعيد صلح ميرزائي: الثوري الأمثل في فكر الإمام الخامنئيّ، تدقيق حسين الشيخ يوسف، دار الوفاء للثقافة والإعلام، ط١، ٢٠٢٣م.
- العلامة الطباطبائيّ: أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق: الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقيّة للنشر والتوزيع.
- علي الخامنئيّ: الإسلام المحمدي، إعداد وتنظيم مهدي علاء الدين، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- علي الخامنئيّ: القرآن كتاب الحياة، إعداد وجمع مؤسسة قدر الولاية الثقافيّة، دار الولاء، بيروت، ط١، ٢٠١٢ م.
- علي الخامنئيّ: دروس تربويّة من السيرة النبويّة، مراجعة وتعليق السيد علي عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- علي الخامنئيّ: روح التوحيد رفض عبوديّة غير الله، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- علي الخامنئيّ، مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ترجمة: محمد علي آذرشب، مؤسسة صهبا، ٢٠١٧م.
- مجموعة من الباحثين: المباني النظريّة للتحول البنيوي، ترجمة مجموعة من المختصين التربويين، المؤسسة الإسلاميّة للتربية والتعليم، بيروت، ط١، ٢٠١٥-٢٠١٦ م.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط٤، ١٩٨٧م.

- محمد تقي مصبـاح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسـفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٧م.
- محمد رحماني غورجي وفاطمة مسـجدي: شروط الفلسفة الإسـلاميّة ومحظوراتها، مركز الثورة الإسلاميّة للدراسات، ٢٠٢٤م.
- مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، مؤسسـة النشر الإسـلامي، إيران، ط٣، ١٩٨٥م.
- مركز المعارف للتأليف والتحقيق: دروس من فكر الإمام الخامنئيّ، دار المعارف الإسـلاميّة الثقافيّة، بيروت، ط١، ٢٠٢٣م.
- مركز نون للتأليـف والترجمة: الكلمات القصار لآية الله العظمـى الإمام الخامنئيّ، جمعيّة المعارف الثقافيّة، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م.
- مركز نون للتأليف والترجمة: تأسـيس الحضارة الإسـلاميّة في فكر الإمام الخامنئيّ، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ط١، ٢٠١٥.

الدّينُ وَالوِلَايَةُ: البِنْيَةُ المَفْهُومِيّةُ للْقِيادَةِ الرّوحِيّةِ والدّينِيّةِ فِي فِكْرِ الإِمَامِ الخَامِنَئِيّ قُدِّسَ سِرُّهُ

د. محمد محمود مرتضى[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث موقع الولاية في بنية الدين عند الإمام السيد (علي الحسيني الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ، ويختبر فرضيّة مؤدّاها أنّ الولاية تعمل في فكره مبدأً ناظمًا يصل مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في الإنسان والجماعة، لا مجرّد صيغةٍ لإدارة الجماعة أو مسألةٍ ملحقةٍ بالدين، ويقوم على استقراء نصوصه، واستخراج بنية المفهوم من مادّته نفسها.

ينتظم البحث في أربعة مباحث: موقع الولاية في البنية الكليّة للدين، وبنيتها العقديّة والروحيّة، وصلتها بمنظومة الهداية والالتزام، وانتقالها من الاعتقاد الفردي إلى انتظام الجماعة. ويخلص إلى أنّ الولاية عنده رابطةٌ إيمانيّة تُثمر تزكية وهويّة، وحلقةٌ يستمرّ بها خطّ الهداية ويُصنع بها الالتزام، ومبدأٌ مركزيّ ينتظم عليه البناء الديني: التوحيد أصلاً، فالهداية مسارًا، فالولاية وصلاً، فالطاعة الواعية والالتزام ثمرةً، فانتظام الجماعة المؤمنة غاية.

الكلمات المفتاحية: الولاية، الإمام الخامنئي، بنية الدين، الهداية، الالتزام الإيماني، الجماعة الدينيّة.

١ - مدير مركز براثا للدراسات والبحوث، ورئيس تحرير مجلة اعتقاد.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-004

Religion, Wilayah (Guardianship)
Conceptual Structure of Spiritual, Religious Leadership in Imam Khamenei (QS) Thought

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada[1]

Abstract

This research examines the position of wilayah (guardianship) within the structure of religion according to Imam Sayyid Ali al-Hosseini al-Khamenei (QS). It examines the hypothesis that, in his thought, the concept of "wilayah" functions as an organizing principle, one that bridges the divine religious frame of reference with its embodiment within the individual and the community. It is not merely a mechanism for managing the community, nor is it an ancillary aspect of religion; rather, the study proceeds by analyzing his texts to derive the structure of the concept from its own constituent elements.

The research is organized into four sections: the position of "wilayah" within the overall structure of religion; its doctrinal and spiritual composition; its connection to the system of divine guidance and commitment; and its transition from an individual belief to the organization of a community. It concludes that, in his view, "wilayah" is a bond of faith that fosters spiritual purification and identity. It serves as a link through which the path of divine guidance is sustained and commitment is cultivated. It acts as a central principle upon which the religious structure is organized: monotheism as the foundation, divine guidance as the trajectory, "wilayah" as the connecting link, conscious obedience and commitment as the fruit, and the cohesion of the community of believers as the ultimate goal.

Keywords:

Wilayah, Imam Khamenei (QS), Religious Structure, Divine Guidance, Faith-Based Commitment, Religious Community.

1 - Director of "Baratha Center for Studies and Research", Editor-in-Chief of "Eitiqad" magazine.

المقدمة:

الولاية مفهومٌ مركزيّ في الفكر الإسلامي، يتردّد بين ثلاثة حقولٍ متداخلة: العقيدة التي تصل الإنسان بربّه، والهداية التي ترسم له طريق سيره، والاجتماع الذي ينتظم به أمر الجماعة المؤمنة. وفي فكر الإمام السيد (علي الحسيني الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه يحضر هذا المفهوم حضورًا لافتًا في خطابه العقدي والقرآني والتربوي، حضورًا يستدعي تحرير موقعه وضبط دلالته: أركنٌ من أركان الاعتقاد يقف عند حدّ الإقرار بالقيادة الإلهيّة، أم مبدأٌ بنيويّ يمتدّ أثره إلى الهداية والطاعة والتكوين الروحي والاجتماعي للمؤمن؟

من هذا السؤال تنهض إشكاليّة البحث المركزيّة: تحديد موقع الولاية داخل بنية الدين عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، والكشف عن الوظيفة التي تؤدّيها في وصل الاعتقاد بالهداية والالتزام. ويتّجه البحث إلى اختبار فرضيّة قوامها أنّ الولاية تعمل في تصوّره مبدأً ناظمًا يربط مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في حياة الإنسان والجماعة؛ فتنتقل من التوحيد أصلاً، إلى الهداية مسارًا، إلى الطاعة الواعية والالتزام ثمرةً، إلى انتظام الجماعة المؤمنة غاية.

وتتفرّع عن هذه الإشكاليّة ثلاثة أسئلة: ما ماهيّة الولاية في بعدها العقدي والروحي عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه؟ وما صلتها بالهداية وصناعة الالتزام الإيماني؟ وأين يقع هذا المفهوم من البنية الكليّة للدين؟

ويقتضي ضبط الموضوع بيان حدوده. فالبحث معنيّ بالولاية بوصفها مفهومًا دينيًا يعمل داخل بنية الاعتقاد والهداية، وتظلّ أبعادها السياسيّة والفقهيّة -نظريّة الدولة، وشكل النظام، وصلاحيات الولي الفقيه- خارج مركز الدراسة. وبهذا التحديد يبقى النظر مشدودًا إلى السؤال الأصل: موقع الولاية في التصوّر الديني.

أمّا المنهج فيقوم على استقراء نصوص الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه في كلماته ودروسه، واستخراج بنية المفهوم من مادّته نفسها، ثمّ ترتيب عناصرها ترتيبًا يكشف نظامها الداخلي.

أولًا: الولاية وموقعها في البنية الكليّة للدين:

يتناول هذا المبحث الولاية في موقعها من البناء الكلي للدين عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه. وهو يبدأ بتحرير دلالة اللفظ وضبط نواته المعنويّة، ثمّ يصل هذه النواة بأصل التوحيد ليتبيّن أنّها امتدادٌ لمقتضاه في حياة الإنسان، ثمّ يتتبّع موقعها من خطّ الهداية الإلهيّة الممتدّ من النبوة إلى الإمامة فالولاية، لينتهي إلى اختبار مركزيتها في فهم الدين. والغاية استخراج البنية من نصوصه نفسها، وترتيب عناصرها ترتيبًا يكشف عن نظامها الداخلي.

١. الدلالة المفهوميّة للولاية في خطاب الإمام الخامنئي قُدِّسَ سِرُّه

يقرّر الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه أنّ الولاية في أصلها اللغوي دالّةٌ على ارتباط شيئين، فهي «تعني اتصال شيئين معًا، بحيث لا يبقى أيّ شيء فاصلاً بينهما»[١]. ويشرح هذا الاتصال في موضعٍ آخر بصورةٍ حسّيّة، فالولاية عنده «العلاقة والصلة الوثيقة جدًّا بين أمرين بحيث لا يمكن فصلهما عن بعضهما [بعضًا] بسهولة، كأن يُعقَد حبلان معًا بإحكام»[٢].

وتتعدّد استعمالات اللفظ عنده، فيجري على المحبة والإشراف والعتق والعبوديّة والسيادة،

١ - علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ص٧.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة المجادلة، ص٨٧.

وعلى ولايــة الأمر إذ «والي الأمّة أو الرعيّة هو الذي يتحمّل أمور الناس وهو مرتبطٌ بهم»، فوليّ الأمــر «هو المتصدّي»[١]. ومع هذا التعدّد يثبــت للفظ مركزٌ معنويّ جامع، إذ «مركز المعنى في مفهوم الولاية هو العلاقة الوثيقــة بين طرفين، وتتنوّع بتنوّع أطرافها»[٢]. فالنواة واحدة، والفروع مصاديق لها بحسب موقع الطرفين والدافع إلى الصلة بينهما.

وينقــل (الخامنئي) دام ظله هــذا المعنى اللغوي إلى مداه القــرآني، فالولاية في القرآن «تعني التلاحم والارتباط ورصّ الصفوف، كما تعني الحذر من الذوبان والتصدّع والهزيمة أمام العوامل الخارجيّة»[٣]. ومن هذا الأصل تُقرأ آياتٌ عدّة: ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾ [التوبــة: الآية ٧١] رابطةً داخل صفّ الإيمان، يقابلها النهي عن موالاة خارجه في ﴿**لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾ [المائدة: الآية ٥١].

وتتركب من هــذا الأصل الواحد جهتان للولاية، جهةٌ أفقيّــة تصل المؤمنين بعضهم ببعض، فـ«العلاقة بينهم علاقة ولاية، فبعضهم وليّ بعض»، وهي ترابطٌ «دائم ومستمرّ»[٤]، وجهةٌ عموديّة تصل الأمّة بمركزها، إذ يقتضي بقاء الأمّة حيّة قويّة ارتباطَها بقوّةٍ متمركزةٍ يصدر عنها الأمر ويرجع إليها التدبير[٥]. فالجهتان صادرتان عن نواةٍ واحدة، ومتلازمتان في بناء الجماعة.

ويميّز السيد (الخامنئي) دام ظله الولاية من المحبة المجرّدة، فالمحبة أحد معانيها «وهذا صحيح... لكن ليس في كلّ اســتعمالٍ لها»[٦]، والولاية أوســع منها، فهي «التوليّ والاتباع والتمسّك بأذيالهم، والســير على خطاهم في الطريق الذي ســلكوه»[٧]. وهنا تجتمع حدود المفهوم: صلةٌ وثيقة دائمة،

١ - علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ص٧.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٦١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٢٤.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٦١.
٥ - انظر: علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٢٦.
٦ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة المجادلة، ص٨٧.
٧ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، ص١٩٨.

تُثمر اتباعًا وطاعة، وتتّجه من طرفٍ أدنى إلى وليٍّ أعلى يتقدّم الجماعة ويتصدّى لأمرها. فتحرير هذه الدلالة شرطٌ لِما بعده؛ إذ يقوم البحث كلّه على هذه النواة الجامعة بين القلب والعمل والقيادة.

٢. التوحيد والولاية ووحدة البناء الديني:

تنطلق رؤية الإمام الشهيد السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه للولاية من أصل التوحيد. والتوحيد عنده يتجاوز الإقرار الذهني بوحدانيّة الله إلى معنى الحاكميّة؛ إذ «التوحيد يعني الحاكميّة المطلقة لله على عالم التشريع وعالم التكوين... ويجب أن نراه أمرًا إلهيًّا نافذًا سواء في عالم التكوين... أو في عالم التشريع»[١]. فالتوحيد منهجٌ في الحياة قبل أن يكون قضيّة في الذهن، يمتدّ أثره من العقيدة إلى الاجتماع.

ويستتبع هذا المعنى حصر العبوديّة والطاعة في الله وحده؛ فروح التوحيد «نفي العبوديّة لغير الله»، ومقتضاه «عدم إطاعة أعداء الله والطواغيت»[٢]، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله**﴾ [آل عمران: الآية ٦٤]، و﴿**إن الحكم إلا لله**﴾ [يوسف: الآية ٤٠].

ومن هذا الأصل تتفرّع الولاية. فحين ينحصر الحقّ في الطاعة والحاكميّة بالله، تكون ولاية الله هي الوجه الإيجابي للتوحيد، ويكون الوليّ في الأرض مظهرًا لها، فـ«الوليّ هو خليفة الله، ومظهر القدرة الإلهيّة العادلة على الأرض»[٣]. بهذا يتّصل طرفا البناء: توحيدٌ يحصر الحاكميّة في الله، وولايةٌ إلهيّة تتجلّى في وليٍّ يقود الناس إلى مقتضى التوحيد. وهكذا تغدو الولاية صورة التوحيد العمليّة في عالم الإنسان، إحداهما في مقام العقيدة، والأخرى في مقام القيادة، فتتّحد بنية الدين حول مبدأ واحد، وتكون الولاية مقتضى التوحيد ولازمه، تنبثق منه انبثاق الفرع من أصله.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ١١ آذار ٢٠٢١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٥.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.

٣. الولاية واستمرار خط الهداية الإلهيّة:

يتجاوز الدين في نظر السيد الشهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه حدّ البيان النظري إلى التحقّق العملي، فالإسلام «يروم لحقائق الأحكام الإلهيّة أن تتحقّق في المجتمع، وهذا غير متاحٍ من دون تأسيس سلطة إلهيّة»، ولذلك «عينّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله» من يقوم بالأمر من بعده[١].

والإمامة امتدادٌ لوظيفة النبوة، فالإمام «رائد مسيرة التعليم والتربية وقائد المسيرة الحياتيّة»، ومن هنا «كان النبيّ صلى الله عليه وآله إمامًا أيضًا»، «وبعد النبيّ تحتاج الأمّة إلى إمامٍ يخلفه ويتحمّل عبء مسؤولياته»[٢]. والإمامة في مدرسة التشيّع تجمع القيادة السياسيّة والقيادة الفكريّة والتزكية الأخلاقيّة معًا[٣]، وهي «إحدى المراتب المهمّة لشؤون رسل الله»[٤]. ويشدّد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه على استعادة مفهوم الإمامة الراقي في الثقافة الشيعيّة[٥].

ويقرّر القرآن هذا الخطّ في قوله: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ [النساء: الآية ٥٩]. ويرى السيد الشهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه أنّ «الطريق هو الإمامة»، وأنّ مقتضى القيم القرآنيّة «أن يحكم المجتمعات الإسلاميّة شخصٌ مثل علي بن أبي طالب»[٦]، ويقرن ذلك بآية التبليغ: ﴿**وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**﴾ [المائدة: الآية ٦٧].

ودوام الدين يقتضي دوام هذا الخطّ. فخاتميّة الرسالة دليلٌ على «استمرار الإسلام وأحكامه»، وأنّ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»[٧]. والإمام «بكلامه وسلوكه هداية مستمرّة لأمّته»[٨]. ويستمرّ الخطّ في عصر الغيبة، إذ الفقهاء «أمناء رسل الله تعالى في الدعوة إلى الحقّ ونبذ الباطل

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٦٤.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، ص٢٢.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، ص٢١.
٤ - - علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد الغدير الأغر، ٢٥ حزيران ٢٠٢٤.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، ص٩٥.
٦ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٥٩٠.
٧ - علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج، ص١١.
٨ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٣)، ص١١.

ومناصرة الضعيف والمظلوم، وحفظ الرسالة والأمّة»[١]. فالولاية بهذا امتدادٌ متّصلٌ لخطّ الهداية، يصل النبوة بالإمامة بنيابة الفقيه في حفظ الدين وتبليغه؛ سلسلةٌ متّصلة الحلقات وظيفتها واحدة: إيصال الناس إلى مقتضى التوحيد وصون الطريق إليه.

٤. مركزيّة الولاية في فهم الدين:

تحتلّ الولاية في هذا البناء موقع المركز. وتقرّر روايات أهل البيت عليهم السلام أنّها عمود الدين وأصله؛ فعن الإمام (أبي جعفر الباقر) عليه السلام: «بُني الإسلام على خمسٍ: على الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يُنادَ بشيء كما نُودي بالولاية»[٢]. وفي رواية أخرى يسأل (زرارة) عن أفضلها، فيكون الجواب: «الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ»[٣].

وعلى هذا الأصل يقرأ (الخامنئي) دام ظله آية الولاية: ﴿**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**﴾ [المائدة: الآية ٥٥]، ويجعل الولاية جامعةً لثلاثة عناصر: الأصرة والمعرفة والارتباط، ثمّ الطاعة على مستوى العمل في ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ [النساء: الآية ٥٩]، ثمّ المودّة في ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة فى القربى**﴾ [الشورى: الآية ٢٣][٤]. فالولاية مركّبٌ من الاعتقاد والمعرفة والطاعة والمحبّة، تجتمع في وحدةٍ واحدة تجعلها الرابط الذي ينظم الأركان، والقطب الذي تدور عليه وتستمدّ منه وحدتها.

ومن هذه المركزيّة ينتظم المجتمع كلّه، فالولاية بالمفهوم القرآني تقتضي «قوّة متمركزة في المجتمع الإسلامي ترتبط بها القوى الداخليّة جميعًا»، وبها «تكون أوامر الإمام نافذة في كلّ

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص١٣.
٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ط٤، ج٢، ص١٨.
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: ط١، ج٣، ص٥٤.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٨٣.

شــؤون الحياة الاجتماعيّة»[١]. وتظهر في مستويين: ففرديًّا يكون الإنسان «صاحب ولاية عندما يمتلك معرفة صحيحة بالوليّ، ويســعى دائمًا لأجل تحقيق المزيد من الارتباط به»، واجتماعيًّا يكــون المجتمع صاحب ولايــة «عندما يكــون الوليّ مصــدرًا لجميع النشــاطات والفعاليات الإنسانيّة»[٢]، على أن يكون التمسّك بها عملاً لا اعتقادًا قلبيًّا فحسب[٣].

تظهر الولاية بذلك أصلاً ناظمًا يربط العقيدة بالعمل، والفرد بالجماعة، ويصل مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في الحياة، وتتقدّم رتبتُها على رتبة الفروع، على وفق ما قرّرته روايات أهل البيت من أنّها مفتاح الأركان والدليل عليها.

ثانيًا: البنية العقديّة والروحيّة للولاية:

بعــد تحرير موقع الولاية من البنية الكليّة للدين، ينتقل هذا المطلب إلى داخلها، فيبحث بنيتها العقديّة والروحيّة عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه. يبدأ بالولاية رابطةً إيمانيّة تقوم على أصل الاعتقاد، ثــمّ يحلّل عناصرهــا الداخليّة من محبةٍ وطاعةٍ واتباع، ثمّ يتتبّع أثرها في تكوين الإنســان الروحي وتزكيته، لينتهي إلى دورها في تشــكيل هويته الإيمانيّة. والغرض بيان أنّ الولاية عنده قُدِّسَ سِرُّه بناءٌ عقديّ روحيّ متماســك، تترتّب عناصره بعضها على بعــض، فتنتقل بالمؤمن من التصديق إلى الالتزام إلى الهويّة.

١ - الولاية بوصفها رابطة إيمانيّة:

الولاية عنــد الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه رابطةٌ تنبع من أصل الإيمان وتقوم عليه. فهي العنصر الــذي يميّز جماعة المؤمنين؛ إذ «العلاقة بينهم علاقــة ولاية، فبعضهم وليّ بعض»، وهي ترابطٌ

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٢٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٥٩٨.

«دائم ومستمرّ»[١]. فالولاية بهذا هي ما يجعل من المؤمنين جبهةً واحدة متماسكة، ويفصلها عمّن سواها.

وهذه الرابطة مبنية على القرآن، مطروقةٌ في وجدان أتباع أهل البيت عليهم السلام، يتناولها بوصفها موضوعًا قرآنيًّا أصيلاً قلّ أن يُبحث على هذا النحو[٢]. وقوامها التوليّ والتبرّي معًا: ولاءٌ داخل جبهة الإيمان، وبراءةٌ ممّن يعاديها، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم أولياء تلقون إليهم بالمودة**﴾ [الممتحنة: الآية ١]. فالولاية وجهان: انتماءٌ إلى الحقّ وأهله، ومفاصلةٌ مع خصومه.

وتقوم هذه الرابطة على مبدأ التلازم بين الإيمان والبراءة، فمقتضى الولاية «أن نقسم العالم كلّه إلى قسمين: محلّ نفوذ الطاغوت ويجب الكفر به، وقسمٌ آخر محلّ نفوذ الله ويجب الإيمان به»[٣]. والإيمان بالله والكفر بالطاغوت «أمران متلازمان لا ينبغي فصل أحدهما عن الآخر»[٤]، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾ [البقرة: الآية ٢٥٦]. فالولاية عقدُ ولاءٍ وبراءةٍ في آنٍ واحد، به يتحدّد موقع المؤمن من جبهتي الحقّ والباطل.

وترتبط الولاية عنده بالإيمان بالله واليوم الآخر ارتباطًا مباشرًا، فالطاعة لأولي الأمر مشروطة في القرآن بهذا الإيمان: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم... إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾ [النساء: الآية ٥٩][٥]. فالولاية امتدادٌ عمليّ للإيمان، تصل التصديق القلبي بالله ورسوله وإمامه بالانتماء إلى جماعتهم، فتغدو علامةً على صدق الاعتقاد. فالولاية والإيمان متلازمان؛ إذ الإيمان تصديقٌ يثمر انتماءً، والولاية انتماءٌ يبرهن على التصديق.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٦١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢١٥.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص١٨١.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٥)، ص٥٤٦.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٩.

وتعلو هذه الرابطة على سائر الروابط، فحين تتزاحم صلة الوليّ مع صلات القرابة والمال يتقدّم الولاء الإيماني عليها؛ إذ يعرض القرآن «الآباء والأبناء والأزواج والأموال» بوصفهم دوافع القرابة والتوليّ، ثمّ يجعل المِحكّ في تقديم الله ورسوله والجهاد في سبيله عليهم[١]. فالولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه رابطةٌ حاسمةٌ لِما دونها عند التعارض، تحسم وجهة القلب والولاء.

٢ - الحب والطاعة والاتّباع:

تتكوّن الرابطة الولائيّة من عناصر ثلاثة متلازمة يجمعها السيد الشهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه في نصٍّ واحد: «الآصرة والارتباط والمعرفة» أوّلًا، ثمّ الطاعة على مستوى العمل في ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ [النساء: الآية ٥٩]، ثمّ المودّة في ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة فى القربى**﴾ [الشورى: الآية ٢٣][٢]. فالمحبّة والطاعة والاتّباع أضلاعٌ لحقيقةٍ واحدة، يسند بعضها بعضًا.

والمحبّة أصلٌ قرآنيّ، فـ«أجر الرسالة هو المحبة والمودة في القربى». ويرى أنّ «التيار العاطفي» عنصرٌ أساسٌ في مسيرة التشيّع منذ نشأته، على أن تكون «عاطفةً تستند إلى المنطق وتعتمد على الحقيقة، لا العاطفة الخاوية»[٣]. فالمحبّة وجدانٌ مشدودٌ إلى الحقيقة، مقرونٌ بالبصيرة.

ومحبّة أهل البيت عليهم السلام «لها جذورها القرآنيّة، وجذورها في الأحاديث الشريفة»، والاتّباعُ «دون المحبة لا معنى لـه»[٤]. ومن تلك الأحاديث حديث الثقلين المتّفق عليه بين المذاهب: «إني تاركٌ فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[٥]. فالمحبّة هي الدافع الوجداني الذي يحمل على الاقتداء بهم واتّباع نهجهم.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص١٦٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٨٣.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٢٠٥.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص٥٧٨.
٥ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٢، ص١٠٠.

ومع ذلك تبقى المحبّة وحدها قاصرةً عن تحقيق الولاية، «فالمحبّة لها آثارها العمليّة ولكنها غير كافية، المطلوب هو الولاية. والولاية هي التوليّ والاتباع والتمسّك بأذيالهم، والسير على خطاهم في الطريق الذي سلكوه»[١]. بهذا ترتقي الرابطة من العاطفة إلى الاقتداء: تؤسّس المحبّةُ للعلاقة، وتُفعّلها الطاعة، ويجسّدها الاتّباع سلوكًا، فتصير الولاية التزامًا كاملاً. فالمحبّة الخالية من الاتّباع عاطفةٌ قاصرة عن مقصدها، والاتّباع الخالي من المحبّة حركةٌ بلا روح؛ وباجتماعهما تكتمل العلاقة الولائيّة، فتغدو الولاية مساوقة للمودة والتي تعني الحب الذي يقترن بالعمل.

٣ - الولاية والتكوين الروحي للإنسان:

يمتدّ أثر الولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه من الاعتقاد إلى تكوين الإنسان الروحي. فالوليّ «يستفيد من جميع القدرات والقابليات المودعة في وجود البشر لتحقيق تكاملهم وتعاليهم»[٢]. فالارتباط بالولي مدرسةٌ في بناء الذات، توجّه طاقات الإنسان نحو كماله.

وهذا التكوين مشروطٌ بطهارة الباطن، فـ«لا يمكن من دون طهارة الباطن الوصول إلى المقامات الرفيعة والدخول في حريم ولاية هؤلاء العظماء، بل لا بد من طهارة الباطن التي تُكتسب بالتقوى والورع ومراقبة النفس المستمرة»[٣]. فالولاية والتزكية متلازمتان، والدخول في حريم الولاية ثمرةُ تطهيرٍ للنفس.

وأثر الولاية يتحقّق سلوكًا لا اعتقادًا قلبيًّا فحسب؛ فمنه قسمٌ قلبيّ، ومنه ما يتّصل بأعمال الإنسان في «عائلاته وبيوته وحياته»[٤]. ويتعمّق هذا الأثر بالعمل في سبيل الله، فـ«العمل في سبيل الله يضاعف من صفاء النفوس وطهارتها»، ويقرّب الإنسان من «جوهره الحقيقي الذي دعا إليه الأنبياء»[٥].

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص١٩٨.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص١٩٨.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٥٩٨.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٨)، العمل في سبيل الله يضاعف صفاء النفوس.

ويغـذّي هذا التكوين ذكرُ اللـه والتضرّع إليه، فالمطلوب أن «يطيروا بقلوبهم المتشـوّقة في فضاء التوحيد والقيم الروحيّة الأصيلة، مسـتعينين بذكر الله وبالإنابة والتضرّع إليه»[١]. فالولاية تفتح للإنسان باب المعنى، وتصله بمصادر التزكية من ذكرٍ وإنابةٍ وعمل.

ومدار هذا التكوين على تعزيز صلة الإنسـان بالله، فالأسـاس عنـد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه هو «الإيمان بالله والارتباط بذاته وطريقه سبحانه»، وهو الهدف الأوّل من إرسال الرسل[٢]. فالولاية تصل الإنسان بوليّه، ووليُّه يصله بالله، وفي هذا الوصل تتحقّق التزكية، ويكتمل التكوين الروحي الذي تسعى إليه. فالولاية تربية متّصلة، تبدأ من طهارة الباطن وتنتهي إلى القرب من الله، وتوجّه طاقات المؤمن كلّها نحو كماله.

٤ - الولاية والهويّة الإيمانيّة:

تتحوّل الولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه من رابطةٍ واعتقاد إلى عنصرٍ مكوّن لهويّة المؤمن. فمعرفـة الإمام والانضواء تحت ولايتـه شرطٌ في تحقّق الانتماء الإيماني، وفي الحديث النبوي: «من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهليّة»[٣]؛ فالهويّة الإيمانيّة تتحدّد بموقع الإنسان من الولاية، وفقدانها ردٌّ إلى حال الجاهليّة.

وبالولاية تمّ الدين وتميّزت هويّة الأمّة. فتعريف أمير المؤمنين عليه السلام «كوليٍّ لأمر الأمّة الإسلاميّة، وخليفة الرسـول» كان «من نعم الله تعالى الكبرى؛ فكما أنّ أصل النبوة والرسالة منّة ونعمة إلهيّة كبـيرة»، كذلك الولاية؛ وبها ﴿**اليوم يئس الذين كفروا من دينكم**﴾ [المائدة: المائدة ٣][٤]. فاكتمال الدين بالولاية علامةٌ على تمايز جبهة الحقّ بها عن سواها.

وغياب الولاية يذيب هويّة الأمّة، فثمّة مجتمعاتٌ «يصلّون ويصومون، ولعلّهم يدفعون الزكاة

١ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٤٤.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص١٠٠.
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج١، ص٣٧٦.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٨)، مباني المجتمع الإسلامي: يأس الكفار وغلبة أهل الحق.

أيضًا، ولكن على مستوى منظومة المجتمع لا توجد لديهم هويّة إسلاميّة»، فيتدخّل الآخرون «في ثقافة المسلمين، وفي اعتقاداتهم، وفي اقتصادهم... ويمسكون بقراراتهم»؛ إذ «لا توجد داخل المجتمع الإسلامي والأمّة الإسلاميّة هويّة واحدة»[١]. فالولاية شرطُ قيام الهويّة الجامعة التي تصون استقلال الأمّة وقرارها.

وتصوغ الولاية هويّة فرديّة وجماعيّة معًا؛ ففرديًّا يكون المؤمن صاحب ولاية بمعرفة وليّه وسعيه الدائم للارتباط به، واجتماعيًّا يقوم المجتمع على الولاية حين يكون الوليّ مصدرًا لنشاطاته[٢]. فالولاية تُعرِّف المؤمن بنفسه، وتحدّد موقعه في جماعته، فتصير عنصرًا في هويّته الإيمانيّة. وبهذا تكتمل البنية العقديّة والروحيّة للولاية: رابطةٌ إيمانيّة، عناصرها المحبّة والطاعة والاتباع، وأثرها تزكية وتكوين، وثمرتها هويّة إيمانيّة، وهو ما يمهّد للمطلب التالي في صلة الولاية بمنظومة الهداية والالتزام.

ثالثًا: الولاية ومنظومة الهداية والالتزام:

نتناول هنا الوظيفة التي تؤدّيها الولاية في منظومة الهداية والالتزام عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، فيبدأ بالحاجة إلى القيادة في مسار الهداية، ثمّ ينتقل إلى وظيفة المرجعيّة في بيان الاتجاه وتكوين البصيرة، ثمّ يبحث طبيعة الطاعة الولائيّة بين التكليف والوعي، لينتهي إلى دور الولاية في صناعة الالتزام الإيماني. والغرض بيان أنّ الولاية عنده قُدِّسَ سِرُّه حلقةُ وصلٍ عمليّة تنقل الدين من مرتبة العلم والاعتقاد إلى مرتبة الفعل والالتزام.

١ - الحاجة إلى القيادة في مسار الهداية:

يقرّر الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه أنّ الهداية مسيرٌ جماعيّ يحتاج إلى قائد، فـ«في كلّ عصر لهذه القافلة رأسٌ وقائد؛ فمرّةً يكون هو النبيّ صلى الله عليه وآله، وفي عصرٍ آخر ينوب عنه الإمام المعصوم عليه السلام»،

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص١٨٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.

«فالحاجـة إلى القائد أمرٌ طبيعيّ». ويترتّب على خلوّ هذا الموقع خطرٌ، إذ «إذا خلا موقع القائد ولم يُملأ هذا الفراغ، احتلّه المستبدّ وملأه وقاد القافلة وفق هواه»[١].

ووظيفة هذه القيادة أن تأخذ بيد الناس نحو غايتهم، فقد «أرسل الله الأنبياء إلى البشر ليأخذوا بأيديهـم إلى السـعادة والكـمال، ويوصلوهم إلى الحدّ الأعـلى من الإنسـانيّة»، وعلى الناس «الالتحاق بهذه القافلة ومتابعة المسيرة إلى الأمام»[٢]. فالقيادة شرطٌ في بلوغ الهداية غايتها، لا مجرّد زينة تُضاف إليها.

ويعلّل الإمام الشـهيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه هذه الحاجة بقصور العقل البشري عن الاستقلال بالطريـق، فدور النبيّ «مسـاعدة العقل البشري كي لا يخطئ ولا يضـلّ ولا يخلط بين السراب والماء»، ومن هنا جاء الأمر بالطاعة في ﴿**وأطيعون**﴾ «لتأكيد أهميّة وجود مرشدٍ يوجّه الإنسان ويساعده»، على ما ورد في نهج البلاغة من أنّ الرسل بُعثوا ليثيروا للناس «دفائن العقول»[٣].

وبهذه القيادة تنتقل تعاليم الدين من مستوى النصّ والمبدأ إلى مستوى الفهم والممارسة، إذ الإمامة تقترن فيها القيادة السياسـيّة بالقيادة الفكريّة والتزكية الأخلاقيّة[٤]. فالقائد يترجم الأصل الدينيّ إلى مسارٍ عمليّ يهتدي به الناس، ويصون وحدة الوجهة في مسيرهم.

ويسـتمرّ هـذا الدور القيـاديّ في حفظ الهداية عبر إحيـاء معارف أهل البيـت عليهم السلام، فالإمام (الخامنئـي) قُدِّسَ سِرُّه يـرى أنّنا «بحاجة إلى إحياء معـارف أهل البيت عليهم السـلام»، وأنّ هذا «السلاح يصون المجتمع والنظام الإسلامي والإسلام والمسلمين»، ويجعل ذلك مسؤوليّة هداية في أعناق حَمَلة هذا الخطّ[٥]. فالقيادة تصون الهداية بتجديد حضور تعاليم أهل البيت في وعي الأمّة.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٧٢.

٢ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص١٤٦.

٣ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٢٥.

٤ - علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، ص٢١.

٥ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء ذاكري أهل البيت عليهم السلام، ١٥ شباط ٢٠٢٠.

٢ - المرجعيّة الدينيّة ووظيفة بيان الاتجاه:

تؤدّي القيادة وظيفة تشخيص المسار وبيان الاتجاه، وقوامها البصيرة، إذ «لا يمكن السير من دون بصيرة»، وهي «البصيرة في الهدف، والبصيرة في الوسيلة، والبصيرة في معرفة العدوّ، والبصيرة في معرفة عقبات الطريق، والبصيرة في معرفة سبل الحدّ من هذه العقبات»[١].

فالبصيرة هي «البوصلة وكشّاف النور»، بها يهتدي الإنسان في الفضاء المظلم، غير أنّها «شرطٌ لازمٌ ولكنها ليست شرطًا كافيًا»[٢]. فهي تكشف الطريق، ويبقى بلوغ الغاية موقوفًا على العزم والعمل بعدها.

ووظيفة القيادة أن تعيّن للأمّة موضع الصواب، فالبصيرة «أن تشخّصوا خطّ المواجهة مع العدوّ»[٣]، ولذلك يلزم القائد أن يكون «عارفًا بأمور زمانه»، إذ «لو لم يكن كذلك لوقع فريسةً للخداع، فلا بدّ أن يكون عارفًا بأمور زمانه حتى يعرف الأعداء ويكتشف الحيل والمؤامرات»[٤]. فالمرجعيّة الدينيّة تقرأ الواقع المتغيّر، وتوجّه الوعي الدينيّ فيه.

وأخصّ ما تبيّنه القيادة تمييزُ الصديق من العدوّ، فـ«لنتحلّ أولاً بالبصيرة بأن نعرف العدوّ ونعرف الصديق»، وثمّة من «مُني ساستُهم بخداع البصيرة، حيث لا يتسنّى لهم التمييز بين الصديق والعدوّ، فيخالون العدوّ صديقًا والصديق عدوًّا»[٥]. فبيان الاتجاه ضبطٌ لبوصلة الولاء والعداء في وعي الأمّة.

ومن ثمار هذا التوجيه أن يصير الوعي حصنًا للأمّة، فالشعب «إذا كان صاحب بصيرة... فسوف تكلّ جميع سيوف الأعداء أمامه»، «وإذا لم تتوفّر البصيرة» ضلّ الطريق وذهبت قواه

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٠٣.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٢٥.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٥٢٨.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٢٧.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٥)، ص٢٦١.

هدرًا[١]. فبيان الاتجاه عنده قُدِّسَ سِرُّه صناعةٌ للوعي الجمعيّ يحفظ الأمّة من التضليل.

٣ - الطاعة بين التكليف والوعي:

وهنا يأتي دور الطاعة، والتي هي عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه حالةٌ نفسيّة قبل أن تكون امتثالاً لأمرٍ بعينه، فهي «أن يكون المؤمن مستعدًّا لامتثال ما يُطلب منه من تكاليف وواجبات»، فـ«المؤمنون هم الذين ينتظرون خريطة الطريق التي يرسمها لهم الله ليسيروا وفقها»[٢]. وعلى هذا تُقرأ ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾ [النساء: الآية ٥٩] بوصفها كشفًا عن هذه الحالة، لا مجرّد تكليفٍ منفصل.

وجوهر الطاعة تسليم الإرادة لله ورسوله، فـ«المقصود من طاعة الله ورسوله وجود روحيّة الانقياد في النفس تجاه أوامر الله ورسوله»، ومعناه «أن يسلّم الإنسان زمام أمور حياته لله ورسوله»[٣]. فالطاعة موقفٌ وجوديّ من الحياة كلّها، لا امتثالٌ في مسائل معدودة.

وهذه الطاعة موصولةٌ بأولي الأمر على التعيين، فـ«أولو الأمر الذين هم أشخاصٌ بأعيانهم هم الذين تتحقّق بطاعتهم طاعة الله والرسول»[٤]. فطاعة الوليّ في هذا البناء طاعةٌ لله بواسطته، تنتظم بها التكاليف في مرجعٍ واحد.

ومقتضى هذه الطاعة الإذعانُ لاختيار الوليّ وتقديمُ مصلحة الجماعة، فعلى المؤمن أن «يغضّ الطرف عن مصلحته الخاصة ويُذعن لما اختاره وليّ الله، ويؤمن أنّ الخير فيما اختاره، ويضحّي بمصلحته الخاصة من أجل مصلحة الجماعة»[٥]. فالطاعة الواعية تسليمٌ يثق بحكمة الوليّ، ويقدّم المصلحة العامّة على الهوى الخاصّ.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٠٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٨٨.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٨٩.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٩٢.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٣٨١.

ومـع ذلك تبقـى الطاعة عنده قُدِّسَ سِرُّهُ مشروطـةً بالبصيرة والوعي، فالامتثـال من غير بصيرةٍ خطرٌ، إذ «لو لم تتوفّر البصيرة لكان من الممكن أن يجرّ هذا الإيمان -ذاته- الإنسـان إلى طريق الضلال»[١]. فالطاعة الولائيّة المطلوبة طاعةٌ واعية، تجمع الانقياد إلى التكليف مع البصيرة في تشخيص المسار، فتلتقي المسؤوليّة الفرديّة مع الاتباع في نقطةٍ واحدة.

٤ - الولاية وصناعة الالتزام الإيماني:

ينتهي هذا البناء عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ إلى الالتزام؛ إذ الإيمان عنده «ما وقر في القلب من ارتباطٍ فكريّ وعقديّ ونفسيّ بمصدرٍ معيّن»، ثمّ «لا بدّ أن يصدّقه العمل؛ فالإيمان الحقيقيّ لا بـدّ أن يقترن بما يفرضه الإيمان من التزام»[٢]. فالولاية تحوّل الاعتقاد إلى فعل، والمعرفة إلى موقفٍ ملزِم.

ويجعل السـيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ هذا الالتزام محكًّا للولاء نفسـه، فيسـأل: «نحن مؤمنون بالإسلام وبنبيّ الإسلام وبإمامة أمير المؤمنين، فهل نحن ملتزمون بلوازم هذا الإيمان؟». ويقرّر أنّه «إذا لم يكن إيماننا مقرونًا بالالتزامات العمليّة، فلا يمكن أن نتوقّع أن ينالنا عطاء الإيمان»[٣]. فالولاية من دون التزامٍ دعوى بلا برهان.

وينتج عن هذا الاقتران هداية متجدّدة، فالسعادة «مقرونةٌ بالإيمان والعمل الصالح»، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم**﴾ [يونس: الآية ٩][٤]، و«العمل الصالح هو ذاك العمل المتناسـب مع الإيمان»، وبه أنجـزت الأمّة ثورتها حين آمنت بالطريق والهدف «وتبعًا لهذا الإيمان أنجزت عملها»[٥].

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٤)، ص٢٣.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٣٩.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٥٤.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٧٢.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١١)، ص٥٥٩.

وبهذا يتحوّل الاعتقاد إلى مشروعٍ عمليّ؛ فالإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه يعتبر ربط النبوة بالعمل «ضمانًا لكي تتحوّل أحاديثنا السابقة إلى مشروع عملي في الحياة»[١]، ويجعل ميزان العمل نيّة القربة، فـ«ليكن عملكم في سبيل الله»، حتى تصير أعمال الحياة اليوميّة عبادةً وقربى[٢]. فالالتزام الولائيّ يستوعب تفاصيل العيش، ويصبغها بصبغة العبوديّة.

ويقتضي هذا الالتزام ثباتًا واستمرارًا في العمل، فـ«عندما يسير الإنسان على الصراط المستقيم لا بدّ له من ثبات»، وقوامه العبادة والتوجّه إلى الله، و«أداء الصلاة في أوّل وقتها، وقراءة القرآن يوميًّا»، والعمل بالمستحبّات بقدر الإمكان[٣]. وبهذا تصير الولاية صانعةً للالتزام الإيماني: تنقل الهداية من معرفةٍ بالقيم والأحكام إلى فعلٍ ثابتٍ يوجّه الموقف والسلوك.

رابعًا: الولاية من الاعتقاد الفردي إلى انتظام الجماعة الدينيّة:

ننتقل هنا ببحث الولاية من مقامها الفردي إلى وظيفتها في انتظام الجماعة الدينيّة، ثمّ نختم بالقسم التركيبيّ الذي تُعاد فيه رؤية الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه بناءً واحدًا. نبدأ بالبعد الاجتماعي للولاية، ثمّ نبيّن دورها في توحيد الاتجاه الديني، ثمّ في بناء الوعي الجماعي، لننتهي إلى اختبار الفرضيّة التي انطلق منها البحث: أنّ الولاية تعمل عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه مبدأً ناظمًا يصل مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في الإنسان والجماعة. والغرض جمع العناصر المتفرّقة في المباحث السابقة في نسقٍ واحد يكشف عن نظام المفهوم.

١ - البعد الاجتماعي للولاية:

تنتقل الولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه من رابطةٍ فرديّة إلى رابطةٍ تنتظم حولها الجماعة

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٠٦.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٥)، ص١٩٢.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٩)، ص٤٦٩.

المؤمنة، فالمؤمنون «بعضهم أولياء بعض»، يشكّلون «جبهةً واحدة» في منطق القرآن[١]. ومن هذا الأصل تُقرأ ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**﴾ [التوبة: الآية ٧١]، و﴿**أولئك بعضهم أولياء بعض**﴾ [الأنفال: الآية ٧٢]؛ فالولاية رابطةٌ تجمع الأفراد في كيانٍ واحد، والفرد في هذا التصوّر يكتسب موقعه ومعناه من انتمائه إلى الجماعة المؤمنة، فلا يُدرَكُ معزولاً عنها، والولاية هي الرابطة التي تحوّل مجموع الأفراد إلى أمّةٍ ذات وجهةٍ واحدة، يشدّ بعضها بعضًا ويحمل بعضها همّ بعض.

والولاية بالمعنى القرآني «تعني التلاحم والارتباط ورصّ الصفوف، كما تعني الحذر من الذوبان والتصدّع والهزيمة أمام العوامل الخارجيّة»[٢]، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾ [المائدة: الآية ٥١]. فهي في بعدها الاجتماعي تماسكٌ داخليّ ومفاصلةٌ مع الخارج المعادي معًا. فهي تبني الداخل وتحرس حدوده في آنٍ واحد، فيبقى المجتمع المؤمن متماسكًا في نفسه، ممتنعًا عن الذوبان في غيره، من غير أن ينغلق انغلاق العزلة عن العالم، وبذلك تجمع الولاية بين قوّة الوحدة الداخليّة ووضوح الحدّ الفاصل مع من يعاديها.

ويميّز السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه بين مستويي الولاية الفرديّ والاجتماعيّ، فالمجتمع «يكون صاحب ولاية عندما يكون الوليّ مصدرًا لجميع النشاطات والفعاليات الإنسانيّة»، والفرد «صاحب ولاية عندما يمتلك معرفة صحيحة بالوليّ، ويسعى دائمًا لأجل تحقيق المزيد من الارتباط به»[٣]. فولاية الفرد «الارتباط والاتصال المطلق بالولي واستمرار ذلك الارتباط»، وولاية المجتمع «تتحقّق حين يكون الوليّ مشخّصًا في ذلك المجتمع»[٤]. فالمستويان متلازمان، فهما: ارتباطٌ فرديّ في قلب المؤمن يمدّه بالمعنى، وتشخّصٌ للوليّ في المجتمع يمنحه المركز والوجهة، وباجتماعهما تكتمل الولاية ببُعدَيها الفرديّ والاجتماعيّ.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٦١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٢٤.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٥.

وللمجتمع القائم على الولاية طبيعةٌ ودورٌ يبحثهما السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه في ضوء آية التمكين: ﴿**الذين إن مكّنّاهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾ [الحج: الآية ٤١][1]. فالولاية أساسٌ يقوم عليه المجتمع، ومنطلقٌ لوظائفه في إقامة الدين وإصلاح الحياة. فالمجتمع الموالي جسدٌ حيّ تتوزّع فيه الوظائف على أعضائه، ويشدّ بعضه بعضًا في أداء رسالته، وآية التمكين تجعل إقامة الصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علاماتٍ على حياة هذا الجسد ونهوضه بمسؤوليته.

ويردّ السيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه هذا البعد الاجتماعي إلى طبيعة الإسلام نفسه، فهو «دينٌ شعبيّ جماعيّ... دين المسؤوليّة العامة»، يخاطب الأفراد بما هم مجتمع[2]. فالبعد الاجتماعي للولاية عنده مقتضى دينٍ يقوم على الجماعة والمسؤوليّة المشتركة. فالمؤمن مسؤولٌ عن أخيه وعن أمّته، والولاية هي التي تنقل هذه المسؤوليّة من شعورٍ فرديّ إلى نظامٍ يربط الأفراد بعضهم ببعض، ويجعل خير الجماعة همًّا لكلّ فردٍ فيها، وصلاحها غاية يسعى إليها الجميع.

ويظهر هذا البعد الاجتماعي في العبادات الفرديّة نفسها، فالإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه يجعل ركائز النظام الاجتماعي أربعًا، ويرى أنّ للصلاة -على ما فيها من أسرارٍ وحقائق فرديّة- «بُعدًا اجتماعيًّا» يظهر حين يقف المسلمون صفًّا واحدًا[3]. فالولاية تصبغ شعائر الفرد بصبغةٍ جماعيّة، وتجعلها لبناتٍ في بناء الأمّة. فالعبادة صلةٌ بين العبد وربّه، وهي في الوقت نفسه فعلٌ يبني الجماعة وينظّم علائقها، وبهذا يتّصل السلوك الفرديّ بالبناء الاجتماعيّ في نسقٍ واحد تجمعه الولاية.

مع هذه الرابطة فإننا نتلقى رحمة تنزل على الجماعة، فالسيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه يقرأ في «ولاية المؤمنين بعضهم لبعض» أنّ «الرحمة الإلهيّة هي ثمرة هذه الولاية وهذا الائتلاف»، فإذا تولّى

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٢.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٤٨٣.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٥)، ص١٣٧.

المسلمون بعضهم بعضًا وتعاونوا «شملتهم رحمة الله»[١]. فالبعد الاجتماعي للولاية عائدٌ بالخير على الجماعة في دنياها ودينها. فالتراحم والتعاون ثمرةٌ من ثمار الولاية، والرحمة الإلهيّة جزاءٌ عليها، وبهذا تصير الرابطة الولائيّة مصدر عزّةٍ للأمّة ومنعةٍ لها، تشدّ أفرادها بعضهم إلى بعض وتقيهم التفرّق والوهن.

٢ - الولاية ووحدة الاتجاه الديني:

تؤدّي الولاية وظيفةً في توحيد اتجاه الأمّة، فهي «ترابط المسلمين وتعاضدهم»، وقد «صار ذلك سياسةً قرآنيّة للمسلمين»، تدعوهم إلى «اتحاد شعوبهم وجماعاتهم» ليكونوا صفًّا واحدًا[٢]. فالولاية تجمع الوجهة وتمنع تشتّت المرجعيات وتعارض الاتجاهات. فحيث تتعدّد المرجعيات وتتنازع الوجهات يضطرب مسير الأمّة، وتعمل الولاية على ردّ هذا التعدّد إلى محورٍ واحد يوحّد القرار والموقف، ويمنع تبدّد الطاقة في اتجاهاتٍ متعارضة يفرّقها الهوى ومصالح الأفراد.

ويقيم الإمام (الخامنئي) قدس سره وحدة الاتجاه على رابطةٍ وجدانيّة، فـ«عنصر العطف والرأفة بين المؤمنين يشكّل ركنًا» في الحالة المنشودة للأمّة. ويرى في «نشوب الفرقة والصراع بين صفوف الأمّة» مرضًا خطرًا «يجب العمل على علاجه بكلّ ما هو متوفّر من قوة»[٣]. فالوحدة تماسكُ قلوبٍ قبل أن تكون تنسيقَ مواقف.

على أنّ وحدة الاتجاه قائمةٌ على المشتركات مع بقاء التنوّع، فالوحدة «تعني التركيز على المشتركات، رغم العقائد المختلفة والشعوب المتفاوتة»، من غير إلزام فرقةٍ بعقائد أخرى[٤]. فالوحدة هي وحدة مقصدٍ لا إذابةٌ للفروق. فهي تجمع على الأصول الكبرى، وتتّسع للاختلاف في التفاصيل، فلا تفرض تطابقًا يلغي خصوصيات المكوّنات، ولا تترك التنوّع يستحيل تفرّقًا

١ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة صلاة الجمعة في طهران، ٤ تشرين الأول ٢٠٢٤.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة صلاة الجمعة في طهران، ٤ تشرين الأول ٢٠٢٤.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٤٤.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٦٨.

يهدّد وحدة الأمّة، فالمطلوب انسجامٌ في الوجهة يستوعب تعدّد المشارب.

ويصرّح الإمام (الخامنئي) دُمْتَ بَرَكَاتُهُ بأنّ التنوّع «حالةٌ طبيعيّة ولا تتنافى مع تشكيل الأمّة الواحدة»؛ إذ «يمكن أن تكون هناك آراء ورؤى متنوّعة في المسائل الأصوليّة والفرعيّة من دون مساسٍ بالأمّة الواحدة»، وأنّ ما يفرّق المسلمين إنّما هو «الدوافع السياسيّة ودوافع طلب السلطة»[١]. فالوحدة في الاتجاه والهدف «لا تتنافى مع الاختلاف في الأذواق»[٢]. فالخلاف المذموم عنده دُمْتَ بَرَكَاتُهُ هو خلافٌ في الأصول والوجهة الذي يفتّت الصفّ، والاختلاف المقبول تنوّعٌ في الرأي والذوق يبقى تحت سقف الوحدة، والولاية هي التي تضبط هذا الحدّ، فتصون الأصول وتتّسع للفروع.

وغاية هذه الوظيفة إبرازُ هويّة موحّدة للأمّة على تعدّد مكوّناتها، فالأمّة «تتكوّن من شعوبٍ وأعراقٍ وأتباع مذاهب عديدة»، والمطلوب «استعراض الهويّة الموحّدة للأمّة الإسلاميّة»[٣]. وهنا تغدو الولاية مبدأً يوحّد الاتجاه من غير أن يلغي التنوّع داخل الجماعة. فالهويّة الجامعة التي تصنعها الولاية تتّسع لأطياف الأمّة على اختلاف أعراقها ومذاهبها، وتردّها جميعًا إلى مقصدٍ واحد؛ فتكون الوحدة في المقصد، والتنوّع في المشارب والوسائل، من غير أن يفضي أحدهما إلى إلغاء الآخر.

ويرفع الإمام (الخامنئي) دُمْتَ بَرَكَاتُهُ الوحدة إلى مرتبة الفريضة، فـ«أمر الوحدة والتلاحم في الصفّ الإسلامي يشكّل اليوم فريضةً حتميّة». ويقرن عزّة الأمّة بثلاثة أركان: تحديد الموقف الحاسم أمام الاستكبار، والتراحم والتقارب بين المسلمين، والخشوع والتعبّد أمام الله[٤]. فوحدة الاتجاه فريضةٌ دينيّة، لا مجرّد مصلحة سياسيّة عارضة، والفرقة معصية تُضعف الأمّة أمام أعدائها، والوحدة طاعةٌ تشدّ أزرها، وكلاهما مسألةٌ تدخل في صميم الولاية؛ إذ الولاية رابطةٌ تجمع القلوب على المحبّة والوجهة معًا قبل أن تكون حسابًا سياسيًّا.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٤)، ص٣٦٤.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٢٠٩.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٤٦.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، ص٤٥.

٣ - القيادة الدينيّة وبناء الوعي الجماعي:

وهنا يأتي دور القيادة الدينيّة التي تقوم بدورٍ في تشـكيل الإدراك المشترك للأمّة عبر التبيين، فهو «يصنع خطابًا، يوجد فكرًا ومطالبةً عند الرأي العام»، و«يوجّه البلاد باتجاه محدّد»، على أن يقترن بـ«الاسـتمرار والمثابرة»[١]. فبناء الوعي الجماعي عملٌ متّصلٌ لا حدثٌ عارض. فالوعي الجماعي بناءٌ يُشاد على مهلٍ بالبيان والتكرار والاستقامة في الخطاب، ويحتاج إلى مدة ومثابرة حتى يرسـخ في أذهان الناس فيصير قناعةً عامّة موجّهة للسـلوك، لا مجرّد فكرةٍ عابرة تُطرح ثمّ تُنسى.

ووظيفة القيادة أن تحوّل المفاهيم الدينيّة إلى مسلّماتٍ في وعي المجتمع، فالمطلوب «جعل هذه المفاهيم من بيّنات أفكار المجتمع الإسلامي»، حتى «تصبح مسلّماتٍ فكريّة» لا يتأتّى لأحدٍ صدُّها[٢]. فالقيادة تصوغ الأرضيّة الفكريّة المشتركة التي يقوم عليها الفعل الجماعي. فما دامت المفاهيم موضع نزاعٍ في الأذهان بقي الفعل مضطربًا متردّدًا، وإذا اسـتقرّت مسلّماتٍ لا يتطرّق إليها الشكّ توحّد السلوك تبعًا لها، وانتظمت مواقف الأمّة على أساسٍ فكريٍّ ثابت.

وأهمّ ما يوجّه هذا الوعي إدراكُ القضيّة الكبرى للأمّة، فـ«الأهمّ من كلّ ذلك هداية الجماهير فيما يتّصل بقضيّة اجتماعيّة كبرى هي قضيّة الدولة والنظام الإسـلامي، والواجبات التي تترتّب على هـذه القضيّة في مواجهة الأحداث العالميّة». ولذلك كان لعلماء الدين «تأثيرٌ مسـتمرّ في أحداث المجتمع ومصيره»[٣]. فالقيادة الدينيّة توجّه أنظار الأمّة إلى قضيّتها الكبرى وأولوياتها، وتمنعها من الانشـغال بالثانويّ عن الأصليّ، فيتّحد إدراكها للتحدّيات التي تواجهها والموقف الواجب حيالها.

فالأمّـة «قد أُخرجت للبشريّـة»، والهدف من وجودهـا «إنقاذ البشريّة وتحقيـق الخير لها»،

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص٤٦٧.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٧)، ص١٨١.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٥٨.

وواجبهـا الأكبر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان الراسـخ باللـه»[١]. فبناء الوعي الجماعي يربط إدراك الأمّة لذاتها بإدراكها لرسـالتها ومسـؤوليتها. فالوعي الذي تصنعه القيادة الدينيّة وعيٌ برسالةٍ لا وعيٌ بالذات وحدها، يجعل الأمّة تدرك موقعها في العالم وواجبها تجاهه، وبهذا يرتفع الوعي الجماعي من الانشـغال بالهمّ الخاصّ إلى حمل همّ الإنسـانيّة والدفاع عن المستضعفين.

ومـدار هذا الدور على إحياء المعرفة الدينيّة في وعي الأمّة، فالسـيد (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ يرى أنّنا «بحاجة إلى إحياء معارف أهل البيت عليهم السلام»، ويجعل ذلك «مسؤوليّة هداية»[٢]. فبناء الوعي الجماعي عبارة عن صناعة للإدراك الدينيّ المشـترك للقضايا والأولويات والتحديات، تبقى في أفق الهداية والوعي، من غير أن تتحوّل إلى دراسةٍ في الاتصال السياسي أو إدارة الدولة. فالمدار هنا على الوظيفة الدينيّة للقيادة في تكوين الإدراك المشترك، لا على آليات التأثير وأدوات الإعـلام؛ فالقيادة الدينيّة تبني الوعي بوصفه امتـدادًا للهداية، وتصونه في أفق العقيدة والمعرفة الدينيّة.

٤ - الولاية بوصفها مبدأً ناظمًا لبنية الدين:

يبلـغ البحث هنا قسـمَه التركيبيّ؛ حيث تنتظم عناصر الولاية المتفرّقـة في مبدأٍ واحد ناظم. فالولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّهُ هي النقطة التي تلتقي عندها خيوط الدين، حتى إنّ «أهميّة الولاية لا تفوقها أهميّة أخرى»، وبها تُقام سائر الأركان: «حين تتحقّق الولاية في المجتمع تتحقّق معهـا إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتدبّ الروح والحياة في المجتمع»[٣]. فالولاية في هذا التركيب ليست ركنًا إلى جانب الأركان، إذ هي المحور الذي تدور

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٠)، ص٤٥٣.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء ذاكري أهل البيت عليهم السلام، ١٥ شباط ٢٠٢٠.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٦.

عليه، والمفتاح الذي تُفتح به، وبها تنتقل العناصر من التجاور إلى التلاحم، فتصير بنية واحدة متماسكة لا مجموعةً من الأجزاء المتناثرة.

ويبدأ هذا البناء من التوحيد أصلاً، فروح التوحيد «نفي العبوديّة لغير الله» وحصر الطاعة والحاكميّة به[١]. ومن هذا الأصل تنبثق الولاية وجهًا إيجابيًّا له، إذ الوليّ «خليفة الله، ومظهر القدرة الإلهيّة العادلة على الأرض»[٢]. فالتوحيد يقتضي وليًّا يُطاع بأمر الله، والولاية صورة التوحيد في عالم الإنسان. فالخيط الأول في البناء يمتدّ من العقيدة إلى القيادة، من الإقرار بحاكميّة الله وحده إلى الانقياد لوليّه الذي يقود إليه؛ فتغدو الولاية ترجمةَ التوحيد إلى نظامٍ يحكم حياة الإنسان والجماعة.

ثمّ يندرج في هذا المبدأ خطُّ الهداية؛ فالهداية مسيرٌ لقافلة «لها رأسٌ وقائد»، من النبيّ إلى الإمام المعصوم فنائب الإمام، «فالحاجة إلى القائد أمرٌ طبيعيّ»[٣]. والولاية هي الحلقة التي يستمرّ بها خطّ الهداية ويتّصل، تصل مرجعيّة الوحي بتحقّقه في الأمّة. فمن غير هذه الحلقة ينقطع الوحي عن الحياة، ويبقى الدين علمًا بلا امتداد، وبها يتّصل الأصل الإلهيّ بمجرى التاريخ، فتنتقل الهداية من النصّ إلى الواقع عبر قيادةٍ حاضرة في كلّ عصرٍ تصون الطريق وتبيّن معالمه.

ثمّ تثمر الولاية طاعةً واعية والتزامًا، فالطاعة «روحيّة الانقياد في النفس تجاه أوامر الله ورسوله»، ومعناها «أن يسلّم الإنسان زمام أمور حياته لله ورسوله»[٤]. ولا يكتمل الإيمان إلا بأن «يصدّقه العمل»، فـ«الإيمان الحقيقيّ لا بدّ أن يقترن بما يفرضه الإيمان من التزام»[٥]. فالولاية تنقل الدين من التصديق إلى الفعل الملتزم. فالطاعة الواعية والالتزام هما الثمرة التي تُخرِج

١ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٥.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٢)، ص٦.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٧٢.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٨٩.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٣٩.

الولاية من دائرة الاعتقاد إلى ميدان العمل، فيصير الإيمان موقفًا يوجّه السلوك، والولاءُ التزامًا يظهر أثره في تفاصيل الحياة، من العبادة إلى الموقف السياسي والاجتماعي.

ثمّ ينتهي المبدأ إلى انتظام الجماعة وإحيائها، فعطاء الولاية للمجتمع عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه «انتقالٌ من الموت إلى الحياة»؛ فكما أنّ الجسد من دون روحٍ ميّت، كذلك المجتمع «يفتقد الروح» ما لم تُحيِه الولاية[١]. فبالولاية تدبّ الحياة في بدن الأمّة، وتنتظم طاقاتها في وجهةٍ واحدة. فالجماعة المؤمنة هي الغاية التي يصبّ فيها البناء كلّه، إذ تتجسّد فيها العقيدة والهداية والطاعة التزامًا جماعيًّا حيًّا، فتغدو الأمّة صورةً منظورة للدين الذي تحمله، ومظهرًا لتحقّق الولاية في الاجتماع الإنساني.

ويجمع هذا المبدأ الفردَ بالمركز، فالوليّ «هو المتصدّي» لأمر الناس، «مرتبطٌ بهم» قائمٌ على شؤونهم[٢]. فالولاية تصل كلّ فردٍ بقلب الأمّة ومركزها، وتنتظم بها الطاقات في وجهةٍ واحدة نحو مقصدٍ واحد، فيتحوّل مجموع الأفراد إلى كيانٍ حيٍّ منظّم. فبهذا الوصل يلتئم البعدان الفرديّ والاجتماعيّ في الولاية: ارتباطٌ في القلب يصل المؤمن بوليّه، وانتظامٌ في الاجتماع يصل الجماعة بمركزها، ومن تكامل البعدين تقوم الأمّة كيانًا واحدًا حول محورٍ واحد.

يتبيّن من هذا التركيب أنّ الولاية عند الإمام (الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه مبدأٌ ناظمٌ لبنية الدين، تنتظم فيه العناصر على هذا الترتيب: التوحيد أصلاً، والهداية مسارًا، والولاية وصلاً، والطاعة الواعية والالتزام ثمرةً، وانتظام الجماعة المؤمنة غاية. فولاية الفرد «الارتباط المطلق بالولي»، وولاية المجتمع قيامُه على وليٍّ مشخّص[٣]. وبهذا الوصل المزدوج تصل الولاية مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في الإنسان والجماعة، فتتحقّق الفرضيّة التي انطلق منها البحث. فالولاية أشبه بالعمود الفقريّ الذي تنتظم حوله أعضاء البناء الدينيّ، تربط أصله بفرعه، وتحفظ له تماسكه ووحدته.

---

١ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٦.

٢ - علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة، ص٧.

٣ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٥.

الخاتمة:

عالج هذا البحث موقع الولاية في بنية الدين عند الإمام السيد (علي الحسيني الخامنئي) قُدِّسَ سِرُّه، وانتهى إلى أنّ محـور التوحيد والولاية والهداية قائمٌ في خطابـه فعلاً، تحمله نصوصه من غير قسر، فأمكن على أساسه بناء نموذجٍ مفهوميّ للولاية عنده، تُجمَل فيه الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التي انطلق منها البحث.

أمّـا ماهيّة الولايـة في بعدها العقدي والروحي، فهـي رابطةٌ إيمانيّة نواتها صلـةٌ وثيقة دائمة بـين طرفين[١]، تُثمـر اتّباعًا وطاعة، وتتجاوز المحبـة المجرّدة إلى «التوليّ والاتباع والتمسّـك بأذيالهم»[٢]. وتتكوّن هذه الرابطة من الآصرة والمعرفة والطاعة والمودّة[٣]، ويمتدّ أثرها إلى تكوين الإنسـان الروحي وتزكيته، وإلى تشـكيل هويّته الإيمانيّة. فالولاية في هذا البعد اعتقادٌ وسلوكٌ وهويّة معًا.

وأمّا صلتها بالهداية وصناعة الالتزام، فالولاية حلقةٌ يسـتمرّ بها خطّ الهداية الإلهيّة من النبوة إلى الإمامة فنيابـة الفقيه في الغيبة[٤]، وهي التي تصنع الالتـزام الإيماني، إذ تحوّل الإيمان من تصديقٍ قلبيّ إلى عملٍ ملزِم، فـ«الإيمان الحقيقيّ لا بدّ أن يقترن بما يفرضه الإيمان من التزام»[٥]. ويتحقّق ذلك عبر طاعةٍ واعية تجمع الانقياد إلى التكليف مع البصيرة في تشـخيص المسار[٦]. فالولاية تصل مرجعيّة الدين بالفعل والالتزام.

وأمّـا موقعها من البنية الكليّة للدين، فالولايـة مبدأٌ مركزيّ ناظم، تقرّر روايات أهل البيت عليهم السلام

١ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٦١.
٢ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٦)، ص١٩٨.
٣ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠٠٩)، ص٥٨٣.
٤ - علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ص٤٧٢.
٥ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٣٩.
٦ - علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي (٢٠١٤)، ص٢٣.

أنّهـا عمـود الدين إذ «لم يُنادَ بـشيء كما نُودي بالولايـة»[١]، وأنّ بها «تدبّ الـروح والحياة في المجتمع»[٢]. فهي تنتظم البناء الدينيّ على هذا الترتيب: التوحيد أصلاً، والهداية مسارًا، والولاية وصلاً بينهما، والطاعة الواعية والالتزام ثمرةً، وانتظام الجماعة المؤمنة غاية.

يتحصّل من ذلك نمـوذجٌ مفهوميّ واحد: الولاية عند الإمـام (الخامنئي) تُدَرَّسُ مبدأٌ ناظم يصل مرجعيّة الدين الإلهيّة بتجسّدها في الإنسان والجماعة؛ فهي أصلٌ جامعٌ تدور عليه الأركان وتُقاس إليه. وبهذا يثبت أنّ الولاية في فكره تتجاوز كونها صيغةً لإدارة الجماعة أو مسألةً ملحقة بالدين، إلى أن تكون موقعًا في صميم بنيته، تصل عقيدته بهدايته، وهدايته بالتزام الإنسان، والتزام الإنسان بانتظام الجماعة.

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص١٨.

٢ - علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص٢٣٦.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- علي الحسيني الخامنئي: العودة إلى نهج البلاغة.
- علي الحسيني الخامنئي: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة، مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت.
- علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة المجادلة، مركز المعارف للتأليف والتحقيق، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠٢٠م.
- علي الحسيني الخامنئي: تفسير سورة براءة، ترجمة محمد زراقط، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠٢٠م.
- علي الحسيني الخامنئي: خطاب الولي، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت (سلسلة سنويّة، الأعوام ٢٠٠٩-٢٠١٩).
- علي الحسيني الخامنئي: كتاب القصاص، دروس البحث الخارج.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد الغدير الأغر، ٢٥ حزيران ٢٠٢٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة بمناسبة عيد المبعث النبوي الشريف، ١١ آذار ٢٠٢١.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة صلاة الجمعة في طهران، ٤ تشرين الأول ٢٠٢٤.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء ذاكري أهل البيت عليهم السلام، ١٥ شباط ٢٠٢٠.
- علي الحسيني الخامنئي: كلمة في لقاء مسؤولي البلاد وسفراء الدول الإسلاميّة، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٢٥.
- علي الحسيني الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ترجمة عباس نور الدين، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ٢٠١٥م.
- علي الحسيني الخامنئي: نداء القائد، دار الثقلين، ٢٠٠٢ م.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق إبراهيم

الميانجـي ومحمد الباقـر البهبودي، دار إحيـاء التراث العـربي، ط٣ المصححة، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسـلاميّة، ط٤، طهران، ١٣٦٢ش.

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 ليست 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 عند حدود الانطباع أو ردّ الفعل، بل نفذ إلى الجذور الفلسفيّة 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 الدراسة 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 دُامَ ظِلُّهُ 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 دُامَ ظِلُّهُ 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 دُامَ ظِلُّهُ 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 دُمْتَ سِرًّا 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 دُمْتَ سِرًّا أنّ هذا التضادّ «مختلَقٌ وكاذبٌ ومضحك» تفرزه الرؤية الغربيّة. ويضرب المثل بالشخصيّة الإسلاميّة الفاعلة كالشهيد (مصطفى شمران)، إذ يقول دُمْتَ سِرًّا: «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 دُمْتَ سِرًّا 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.

والإسلاميّة... تقوم غالبًا على الرؤية الماديّة»، وأننا نستوردها 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 دُدَسَّرُهُ أنّ الحضارة الغربيّة، رغم تفوّقها التقني والمادي، عجزت عن إسعاد الإنسان لأنها تفتقر إلى الثمرة الإنسانيّة والمعنويّة. يقول دُدَسَّرُهُ: «لم ينل العالمُ من الاستغراق في الماديّة أيَّ فائدة... فلا العدالة تحقّقت، ولا الرفاه العام، ولا الأمن، ولا تماسك 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 دُدَسَّرُهُ 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 سماحته دُدَسَّرُهُ ليس خلافًا قشريًا تقنيًا، بل تضادٌّ عميقٌ في «علم المعرفة ومعرفة الوجود». فبينما تقطع الحداثة صلة الإنسان بالسماء وتُغرقه في الماديّة والتضادّ، يهدف المشروع الإسلامي إلى الارتفاع بالإنسان لتشكيل مجتمع «الحياة 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 دُدَّسَّرُهُ 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) دُدَّسَّرُهُ 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) دُدَّسَّرُهُ جعل تهذيب النفس وجهاد الهوى أساس بناء الإنسان والمجتمع، ومن هذا المنبع يستمدّ سماحته دُدَّسَّرُهُ 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 دُدَّسَّرُهُ 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 دَامَتْ بَرَكَاتُهُ 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 دَامَتْ بَرَكَاتُهُ: 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 دَامَتْ بَرَكَاتُهُ 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.

دراسات وبحوث:

أَخلَاقِيَّاتُ الرُّوبُوتَاتِ الدِّينِيَّة: نَحْوَ فَهْمٍ جَدِيدٍ لِلطُّقُوسِ الدِّينِيَّةِ فِي عَصْرِ الذَّكَاءِ الِاصْطِنَاعِيِّ

د. أسماء نوير[1]

ملخّص

يمثل إدماج الروبوتات في المجال الديني امتدادًا تقنيًا يحمل في داخله توترًا معرفيًا عميقًا، إذ يعيد طرح حدود العلاقة بين الإنسان والمقدّس، وبين الأداء التقني والخبرة الروحيّة، فبينما يتيح هذا التوظيف تيسير بعض الممارسات الدينيّة وتوسيع نطاق الوصول إليها، فإنه يثير في المقابل احتمال اختزال التجربة الروحيّة إلى أداء آلي منزوع القصديّة والوعي. وتتبدّى المفارقة الفلسفيّة هنا في سؤال يتجاوز حدود الكفاءة التقنيّة: هل يسهم الوسيط التكنولوجي في توسيع حضور الدين داخل الحياة الإنسانيّة، أم يعيد تشكيل ممارسته على نحو يفصل الفعل عن عمقه الوجودي؟ ويظل الروبوت، مهما بلغت دقة أدائه، كيانًا تقنيًا يفتقر إلى الوعي والقصديّة الذاتيّة، الأمر الذي يضع مشروعيّة إسناد الأفعال الدينيّة إليه أمام مساءلة فلسفيّة وأخلاقيّة دقيقة. وتتعمق هذه الإشكاليّة مع غياب أطر معياريّة وقانونيّة قادرة على تحديد المسؤوليات المترتبة على مخرجاته داخل المجال المقدّس. لذلك، تتطلب المسألة مقاربة نقديّة تقوم على الموازنة بين الإمكان التقني والخصوصيّة الروحيّة، وتضع حدودًا واضحة للأتمتة، بما يحفظ للدين معناه الإنساني، ويصون التجربة الروحيّة.

الكلمات المفتاحية: الروبوتات الدينيّة، أخلاقيات الروبوتات، الطقوس الدينيّة، الوساطة التكنولوجيّة، المسؤوليّة الأخلاقيّة، الخطاب الديني، الروبوت البشري بيبر.

---

١ - دكتوراه في فلسفة العلوم بكليّة الآداب – جامعة أسيوط بجمهوريّة مصر العربيّة، متخصصة في فلسفة الذكاء الاصطناعي وتكنولوجيا الروبوتات.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-006

Studies and Research

Ethics of Religious Robots

toward New Understanding of Religious Rituals in Artificial Intelligence Age

Dr. Asmaa Nower[1]

Abstract:

The integration of robots into the religious field represents a technological development that raises deep questions about the relationship between humans and the sacred, as well as between technological performance and spiritual experience. While this use of robots may help facilitate certain religious practices and make them more accessible, it also raises concerns about reducing spiritual experience to mechanical actions that lack intention and awareness. The philosophical dilemma lies in a question that goes beyond technological efficiency: Does the technological intermediary help expand the presence of religion in human life, or does it reshape religious practices in a way that separates actions from their deeper existential meaning?

Regardless of how accurately a robot performs its tasks, a technological entity lacks consciousness and personal intention. This raises important philosophical and ethical questions about whether religious actions can legitimately be assigned to robots. This issue becomes even more complex due to the absence of clear legal and ethical frameworks that define responsibility for the actions and outputs of robots within the sacred domain. Therefore, this issue requires a critical approach that balances technological possibilities with the unique nature of spiritual experience. It is also necessary to establish clear limits on automation in order to preserve the human meaning of religion and protect the spiritual experience.

Keywords:

Religious Robots, Robots Ethics, Religious Rituals, Technological Intermediary, Ethical Responsibility, Religious Speak, Pierre the Humanoid Robot.

1 - PhD in Philosophy of Science from the Faculty of Arts, Assiut University, Arab Republic of Egypt; specializes in the philosophy of artificial intelligence and robotics technology.

المقدمة:

لم يعــد حضور التكنولوجيــا في المجال الديني مجرد ظاهرة عارضة أو اســتثناء طارئ، فقد أضحى علامة دالة على تحوّل عميق يمسّ بنية التجربة الروحيّة ذاتها. ذلك أن تسلّل الروبوتات إلى فضــاءات كانت تُعــدّ تاريخيًا حكرًا على الإنســان -بما تنطوي عليه من رمزيّة وقداســة- لا يمكن فهمه بوصفه تطورًا تقنيًا محايدًا، بل بوصفه إعادة صياغة للعلاقة بين المقدّس والوسيط، بين التجربة الحيّة وأدوات تمثيلها. هنا، لا تقف المسألة عند حدود استخدام الروبوتات، وإنما تتجاوزها إلى مساءلة ما إذا كان المقدّس ذاته قابلاً للوساطة التكنولوجيّة دون أن يفقد جوهره.

فالروبوت، حين يُلقي خطبة أو يتلو نصًا مقدّسًــا، لا يكتفي بمحاكاة الفعل الديني في شكله الخارجي، فقد يتســلّل إلى بنيته الدلاليّة، مهــددًا بإفراغه من كثافته الوجوديّة. ذلك أن الخطاب الديني، في أحد أعمق مستوياته، هو تجربة ذاتيّة متجذّرة في الوعي، مشبعة بالقصديّة، ومحملة بأثر وجداني لا يمكن اختزاله إلى خوارزميّة. ومن ثمّ، فإن نقل هذه الأفعال إلى كيان اصطناعي يفتقــر إلى الوعي والقصديّة، يفتــح الباب أمام مفارقة: هل نحن أمام تمديــد للتجربة الدينيّة أم تجريد لها من بعدها الإنساني؟

من هذا المنطلق، ينبثق السؤال المركزي: هل يمكن إدماج الروبوتات في الممارسة الدينيّة دون أن يتحول المقدّس إلى محض أداء شكلي، ودون أن تُفرغ التجربة الروحيّة من عمقها الوجودي؟ إن هذا السؤال لا يستدعي إجابة تقريريّة بقدر ما يفرض مقاربة جدليّة تكشف توتراته الداخليّة.

عليه، تتوزع هذه الدراسة على خمسة محاور متداخلة، يتأسس أولها على تفكيك مفهوم الروبوتات الدينيّة ذاته، من خلال النظر إليه بوصفه كيانًا هجينًا يقف عند تخوم الإنسان والآلة، موضحًا وظائفه وخصائصه وحدود فاعليته. أما المحور الثاني، فينقل النقاش إلى مستوًى أكثر تجريدًا، حيث تُعاد مساءلة مفهوم القداسة في أفق فلسفي، بوصفه تجربة تتجاوز المادي إلى المتعالي، ويُطرح التساؤل حول إمكان تمثّلها أو محاكاتها داخل بنًى اصطناعيّة. وفي المحور الثالث، يُعاد تحليل طبيعة التفاعل بين الإنسان والآلة داخل الطقس الديني، حيث تتقاطع أنماط التلقي مع أنماط الأداء. أما المحور الرابع، فيرصد تعدديّة المواقف داخل المجتمعات الدينيّة، كاشفًا عن انقسام حاد بين اتجاه براغماتي واتجاه محافظ. ويأتي المحور الخامس ليكشف عن البعد الأكثر حساسيّة، حيث تتكثف الإشكاليات الأخلاقيّة: من خطر تزييف الوعي الروحي، إلى إشكاليّة المسؤوليّة في حال وقوع خطأ ديني من آلة، وصولاً إلى الفراغ التشريعي الذي يترك هذه الممارسات دون ضوابط واضحة. وهنا، لا تكتفي الدراسة بالتشخيص، فهي تسعى إلى بلورة تصور أولي لإطار أخلاقي يُعيد ضبط العلاقة بين التقنيّة والمقدّس، بما يضمن توظيف الروبوتات دون المساس بالبنية الرمزيّة والروحيّة للدين.

أولًا: الروبوتات الدينيّة بوصفها كيانًا هجينًا: التعريف، والوظائف، وحدود الفاعليّة التقنيّة:

يُثير الحديث عن (الروبوتات الدينيّة- Religious Robots) منذ الوهلة الأولى إشكالاً مفاهيميًا يتجاوز حدود التعريف التقني البسيط، ليغدو سؤالاً عن طبيعة هذا الكيان الهجين الذي يقف على تخوم الإنسان والآلة، بين الأداء الوظيفي والتمثّل الرمزي. فالروبوت في سياقاته التقليديّة يُفهم بوصفه نظامًا آليًا يعتمد على الذكاء الاصطناعي لتنفيذ مهام محددة بكفاءة ودقة، غير أن نقله إلى المجال الديني يفرض إعادة نظر جذريّة في تعريفه، إذ لم يعد مجرد أداة، فقد أصبح وسيطًا يتداخل مع أحد أكثر المجالات الإنسانيّة حساسيّة وتعقيدًا.

من هذا المنطلق، لا يمكن اختزال الروبوتات الدينيّة في كونها آلات تؤدي أفعالاً دينيّة، إذ

ينبغي النظر إليها بوصفها بُنى تقنيّة تسعى إلى محاكاة أنماط السلوك الديني عبر الخوارزميات، سواء في إلقاء الخطب، أو تلاوة النصوص المقدسة، أو تقديم الإرشاد الروحي. وهنا تبرز المفارقة، فهذه الروبوتات، رغم افتقارها إلى الوعي أو القصديّة، تُستدعى لأداء أفعال يفترض فيها أنها مشروطة بهذين البعدين تحديدًا[١].

إن تعريف الروبوتات الدينيّة يستدعي، إذًا، تجاوز المقاربة الأداتيّة التي ترى فيها مجرد وسائل، إلى مقاربة نقديّة تفكك بنيتها بوصفها (وسيطًا رمزيًا - Symbolic Mediator) -يعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان والمقدّس. فهي لا تعمل فقط على تنفيذ الأوامر، إذ تعيد إنتاج الخطاب الديني ضمن بيئة رقميّة، حيث تتداخل أنماط التلقي مع أنماط البرمجة، ويغدو الدين ذاته عرضة لإعادة الصياغة وفق منطق الكفاءة والسرعة. وفي هذا السياق، تتحول الوظيفة الدينيّة من تجربة معيشة إلى عمليّة قابلة للبرمجة، وهو ما يهدد بإزاحة البعد الوجودي لصالح بُعد أدائيّ محض[٢].

تُعرَّف الروبوتات الدينيّة بأنها روبوتات يجري تصميمها أو توظيفها لأداء وظائف ذات طابع ديني، مثل المساهمة في إقامة الشعائر، أو مرافقة المصلين، أو تقديم الإرشاد والتفاعل في السياقات الروحيّة. وإلى جانب هذا النمط، توجد روبوتات اجتماعيّة صُممت في الأصل لأغراض تفاعليّة واجتماعيّة عامة، لكنها زُوِّدت لاحقًا بوظائف ومضامين دينيّة، بما يمكّنها من أداء بعض الطقوس، أو الانخراط في حوارات مع الأفراد حول قضايا ومفاهيم دينيّة، أو الظهور بتصميمات تتضمن رموزًا وإشارات ذات دلالات عقائديّة وثقافيّة[٣].

على الرغم من أن عدد الروبوتات الدينيّة حول العالم لا يزال محدودًا، إذ يُقدَّر بنحو عشرين روبوتًا فقط، فإن هذا المجال ما زال في مراحله التأسيسيّة الأولى، الأمر الذي يعكس حداثة

1 - Christos Papakostas, Artificial Intelligence in Religious Interpretation: Challenges and Opportunities, P.275.

2 - Robert M. Geraci, Technology and Religion, p.50.

3 - Selmer Bringsjord, How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, p.12.

التفاعل بين الدين والتكنولوجيا الروبوتيّة. ومع ذلك، بدأت تظهر نماذج تطبيقيّة بارزة تكشف عن الإمكانات المتزايدة لهذا الحقل، مع توقعات باتساع نطاقه مستقبلاً بفعل التطور المتزايد في الذكاء الاصطناعي وتقنيات الروبوتات.

من أبرز هذه النماذج (روبوت بليس يو2-BlessU-2)، الذي يتميز بقدرته على تقديم البركات الدينيّة بلغات متعددة، بما يعكس محاولة دمج التقنيّة بالممارسة الروحيّة المعاصرة، كما يبرز (روبوت سانتو- SanTO)، وهو اختصار لـ (Sanctified Theomorphic Operator) المشغّل المقدّس ذي الهيئة الإلهيّة، إذ صُمم في هيئة قدّيس مسيحي كاثوليكي، ويتولى تلاوة النصوص المقدسة ومرافقة المؤمنين أثناء الصلاة، فضلاً عن تقديم الدعم النفسي والرعاية العاطفيّة، خاصة لكبار السن[١].

وفي السياق ذاته، يظهر روبوت (سيليست-Celeste)، الذي يتخذ هيئة ملاك كاثوليكي، ويقدم الإرشاد الروحي من خلال الصلاة، إلى جانب طباعة آيات مختارة. أما في اليابان، فيُعد روبوت (ميندار- Mindar) أحد أبرز النماذج، إذ يجسد شخصيّة (كانون بوديساتفا) في التراث البوذي، ويؤدي أدوارًا تعليميّة وروحيّة داخل المعابد من خلال تقديم التعاليم وإقامة بعض الطقوس البوذيّة[٢].

ويمثل الروبوت الراهب (شيانر-Xian'er) في الصين نموذجًا آخر لتداخل الروبوتات مع المجال الديني؛ إذ يرافق الزوار داخل المعبد، ويجيب عن استفساراتهم المتعلقة بالبوذيّة، ويؤدي الموسيقى البوذيّة، إضافة إلى وجوده في صورة (روبوت محادثة Chatbot) - عبر تطبيقات التواصل الرقمي. وقد صُمم هذا النموذج بهدف تعزيز نشر التعاليم البوذيّة، وهو ما جعله يُنظر إليه بوصفه أداة دعم للدين لا تهديدًا له[٣].

1 - Jonas Simmerlein and Max Tretter, Robots in Religious Practices: A Review, p.251.

2 - Anna Puzio. The Importance of Relationality in Religious Robots: Why Religious Robots Should Focus on Nurturing Relationships, p.4.

3 - Selmer Bringsjord, How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, p.16.

على مستوى الاستخدام العملي، يُستخدم الروبوت البشري (بيبر-Pepper) في بعض الجنازات البوذيّة في اليابان، نظرًا لانخفاض تكلفته مقارنة بالكاهن البشري، فضلاً عن قدرته على بث مراسم الجنازة عبر الإنترنت. وتعكس هذه النماذج أن الروبوتات الدينيّة لم تعد مجرد تصورات مستقبليّة، فقد أصبحت تجارب واقعيّة تعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان، والتكنولوجيا، والممارسة الدينيّة[1].

أما على مستوى الوظائف، فتتعدد أدوار الروبوتات الدينيّة بشكل لافت، بدءًا من المهام البسيطة مثل قراءة النصوص المقدسة بصوت آلي، وصولاً إلى تقديم خطب دينيّة مُولّدة عبر تقنيات (معالجة اللغة الطبيعيّة- Natural Language Processing)، بل وحتى التفاعل مع الأفراد عبر واجهات محادثة تقدم إرشادات روحيّة أو فتاوى أوليّة. هذا التوسع الوظيفي يعكس قدرة التقنيّة على التغلغل في بنية الممارسة الدينيّة، لكنه في الوقت ذاته يكشف عن ميل نحو إعادة تعريف هذه الممارسة بما يتوافق مع متطلبات الأتمتة[2].

غير أن هذه الوظائف، على تنوعها، تظل محكومة بحدود صارمة تفرضها طبيعة الروبوت ذاته. فالروبوت، مهما بلغ من التعقيد، يظل كيانًا يعتمد على التعلم الآلي واستخلاص الأنماط من البيانات، دون امتلاك تجربة ذاتيّة أو وعي انعكاسي. ووفقًا لذلك، فإن كل ما يصدر عنه من خطاب ديني ليس إلا إعادة تركيب لنصوص سابقة، وليس تعبيرًا عن فهم حقيقي أو تجربة روحيّة. وهنا تتبدى إشكاليّة الفاعليّة: هل يُمكن اعتبار الروبوت فاعلاً دينيًا، أم مجرد وسيط ينقل ما بُرمج عليه؟

تتعمق هذه الإشكاليّة حين نُدرك أن الفعل الديني لا يُقاس فقط بصحته الشكليّة، بل بمدى اتصاله بالنيّة والوعي، وهما عنصران يستحيلان في الكيان الآلي، فبينما يمكن للروبوت أن يُحاكي الصوت والنص والحركة، فإنه يعجز عن محاكاة الإيمان بوصفه تجربة داخليّة، أو

1 - Paul J. Nahin, Religious Robots, p.65.

2 - Darren Winter, Religious ethics in the age of AI: a comparative study of faith-based approaches to AI governance, p.12.

استحضار الخشــوع بوصفه حالة وجدانيّة. وبالتالي، فإن الفجوة بين (المحاكاة-Simulation) والحقيقة تظل قائمة، مهما تطورت التقنيات، وقد تتسع هذه الفجوة كلما ازدادت قدرة الروبوت على الإقناع، إذ يصبح التمييز بين الحقيقي والمُحاكى أكثر صعوبة[١].

وإلى جانب هذه الحدود الأنطولوجيّة، تبرز حدود أخرى تتصل بالسياق الاجتماعي والثقافي، فقبول الروبوتات الدينيّة لا يتوقف على كفاءتها التقنيّة، بل يرتبط بمدى انسجامها مع البنى الرمزيّة والقيميّة للمجتمعات. ففي بعض السياقات، قد يُنظر إلى هذه الروبوتات كأدوات مساعدة تُيسّر الوصول إلى المعرفة الدينيّة، بينما في ســياقات أخرى تُعتبر تعديًا على قدســيّة الفعل الديني أو تشويهًا له. وهذا التباين يكشــف أن التكنولوجيا ليست محايدة، بل تتشكل دلالاتها وفق الأطر الثقافيّة التي تُستقبل فيها.

ومــن جهة أخرى، لا يمكن إغفــال أن الروبوتات الدينيّة تُعيد توزيع الســلطة داخل المجال الديني. فحين يصبح إنتاج الخطاب الديني ممكنًا عبر أنظمة ذكيّة، تتراجع حصريّة رجال الدين كمصدر للمعرفة، ويبرز نموذج جديــد يقوم على (البيانات-Data) والخوارزميات. غير أن هذا التحول لا يخلو من مخاطر، إذ قد يؤدي إلى تسطيح الخطاب الديني أو إخضاعه لمنطق السوق الرقمي، حيث تُقاس القيمة بعدد المستخدمين لا بعمق المحتوى[٢].

في ضوء ما ســبق، يتضــح أن الروبوتــات الدينيّة تتجاوز كونهــا تطورًا تقنيًــا يمكن احتواؤه بســهولة؛ فهي ظاهرة مركّبة تستدعي إعادة التفكير في مفاهيم أساسيّة مثل الفاعليّة، والوساطة، والمعنى. فمن جهة، تكشف عن قدرة الإنسان على توسيع أدواته لتشمل أكثر مجالاته خصوصيّة وحساســيّة، ومن جهة أخرى، تكشف عن حدود هذه القدرة حين تصطدم بما يتعذر اختزاله في بنية خوارزميّة أو تحويله إلى إجراء قابل للبرمجة. وعليه، تستدعي مقاربة الروبوتات الدينيّة وعيًا

1 - Robert M. Geraci, Technology and Religion, p.51.

2 - Zara Thokozani Kamwendo, Science and Religion: Approaches from Science and Technology Studies, p.19

نقديًا يتجاوز الانبهار بالإمكان التقني ويتجاوز أيضًا الرفض المسبق، وعيًا يسعى إلى تفكيك الظاهرة في بنيتها المركّبة، واستجلاء حدودها الفلسفيّة والأخلاقيّة، وفحص ما تفرضه من إعادة نظر في العلاقة بين التقنيّة والمقدّس، مع الحفاظ على استقلال كلّ منهما عن الاختزال في الآخر.

ثانيًا: القداسة بين التجربة المتعالية والمحاكاة الخوارزميّة: هل يمكن تقنيًا تمثّل المقدّس؟

يُفضي الانتقال من تحليل الروبوتات الدينيّة إلى مساءلة مفهوم (القداسة-Sacredness) إلى مستوى أعمق من الإشكال، حيث لا يعود النقاش منصبًّا على الوسيط التقني في ذاته، ويتجه بدلاً من ذلك إلى طبيعة ما يُفترض أن هذا الوسيط ينقله أو يُجسّده. فالقداسة، في أحد أبرز تجلياتها الفلسفيّة، لا تُفهم بوصفها خاصيّة ماديّة قابلة للقياس أو التحديد؛ فهي تجربة تتجاوز المحسوس نحو أفق (المتعالي-Transcendence)، وتستند إلى شعور داخلي بالرهبة والتعالي يتعذر اختزاله في معادلات حسابيّة أو أنماط خوارزميّة. ولذلك، فإن طرح سؤال إمكانيّة محاكاة القداسة تقنيًا يضعنا أمام مفارقة عميقة: كيف يمكن لما هو متجاوز بطبيعته أن يُعاد إنتاجه داخل بنية ماديّة محدودة؟

لقد انشغل الفكر الفلسفي طويلاً بمحاولة تحديد ماهيّة المقدّس، حيث ربطته بعض المقاربات بالتجربة الوجوديّة التي يعيشها الإنسان في لحظات الانكشاف على المطلق، بينما رأت فيه مقاربات أخرى بنية رمزيّة تتشكل داخل الوعي الجمعي وتُضفى عليها معانٍ تتجاوز وظيفتها الظاهريّة. وفي كلتا الحالتين، يظل المقدّس مرتبطًا بوجود ذات قادرة على الإحساس والتأويل، أي ذات تمتلك وعيًا يتيح لها إدراك الفرق بين العادي والاستثنائي، بين الدنيوي والمتعالي. وهنا تحديدًا تتكشف حدود المقاربة التقنيّة، إذ إن الروبوت، مهما بلغت قدراته، يظل كيانًا يفتقر إلى هذا الوعي، ما يجعل علاقته بالمقدّس علاقة تمثيل لا تجربة[1].

1 - Pauline Hope Cheong, Communicating Sacred Spaces: Religious Authority, Community, and Bounded Automation in Virtual Worlds, p.36.

غـير أن أنصار التوظيف التقنـي لا ينكرون هذه الفجوة؛ فهم يحاولـون تجاوزها عبر مفهوم المحـاكاة، معتبريـن أن ما يهم في الممارسـة الدينيّة لا يتمثل بالـضرورة في التجربة الداخليّة، وإنما يتحدد في الشـكل الظاهري القابل للتكرار والتنظيم. وفـق هذا التصور، يمكن للروبوت أن يـؤدي الوظائف المرتبطة بالقداسـة -كإلقاء النصوص أو إدارة الطقـوس- دون الحاجة إلى امتلاك إحسـاس فعلي بها، طالما أن النتيجة الظاهريّة متحققة. غير أن هذا الطرح، رغم وجاهته البراجماتيّة، ينطوي على اختزال خطير، إذ يفترض ضمنيًا أن القداسة يمكن فصلها عن التجربة التي تمنحها معناها، وهو افتراض يفرغها من مضمونها العميق[١].

في المقابـل، يـرى اتجاه نقـدي أن القداسـة لا تُختـزل في الأداء أو الشـكل؛ إذ تتجذر في (القصديّة-Intentionality)، أي في وعي الفاعل بمعنى الفعل وتوجهه الداخلي أثناء ممارسته. فالصلاة، على سبيل المثال، لا تتمثل في حركات متتابعة فحسب، وإنما تقوم على توجه داخلي نحو المطلق، يجعل الفعل محمّلاً بالمعنى ومتصلاً بالوعي الديني. وحين تنتفي هذه القصديّة، يفقـد الفعل الديني بُعده الوجودي، ويتحول إلى أداء يحاكي الصورة الخارجيّة للممارسـة دون أن يحمل دلالتها الروحيّة، مهما بلغت دقته التقنيّة. ومن هذا المنظور، فإن أي محاولة لمحاكاة القداسـة تقنيًا تصطدم بحدّ أنطولوجـي يتمثل في غياب الذات القادرة عـلى القصد، ما يجعل المحاكاة دائمًا أقل من الأصل، بل مختلفة عنه نوعيًا لا كمّيًا[٢].

ومع ذلـك، لا يمكن تجاهل سـعي التكنولوجيا إلى تضييق هذه الفجـوة عبر تطوير نماذج متقدمة من الذكاء الاصطناعي قادرة على تحليل الخطاب الديني واستنتاج أنماط التعبير المرتبطة بالخشـوع أو التأثير العاطفي. وقد وصلت بعض الأنظمة إلى إنتاج نصوص تحاكي الأسـلوب الوعظـي، وإدارة تفاعلات توحي بالتعاطف والفهم. غير أن هذا الإيهام يظل بعيدًا عن التجربة

1 - Christos Papakostas, Mediating the Sacred in the Digital Age: Computational Approaches to Religious Practice, Ethics, and Discourse, p.238.

2 - Jonas Simmerlein and Max Tretter, Robots in Religious Practices: A Review, p.255.

الحقيقيّة؛ لأنه يقوم على معالجة البيانات وتحليل أنماطها، دون معايشة للمعنى أو خبرة ذاتيّة به. وهنا يتحدد الفارق الجوهري بين تمثيل الشعور وتمثّله، وبين محاكاة الأثر واختباره في تجربة واعية؛ فالآلة قد تنتج العلامات اللغويّة والسلوكيّة التي توحي بحضور الشعور، دون أن يعني ذلك امتلاكها تجربة داخليّة تحمل هذا الشعور أو تعيش معناه [١].

إن خطورة هذا الإيهام تكمن في قدرته على إعادة تشكيل وعي المتلقي ذاته، فإذا اعتاد الإنسان التفاعل مع وسيط آلي يُقدّم له خطابًا دينيًا مُقنعًا، فقد يتراجع تدريجيًا إدراكه للفارق بين التجربة الأصيلة والمحاكاة، ما يفتح الباب أمام نوع من "تطبيع" القداسة المصطنعة. وفي هذه الحالة، لا يعود السؤال مقتصرًا على ما إذا كان الروبوت قادرًا على محاكاة المقدّس، إنما يمتد إلى ما إذا كان الإنسان نفسه قد يعيد تعريف المقدّس بما يتناسب مع هذه المحاكاة. وهنا تتبدى المفارقة في أقصى صورها: بدل أن تُحاكي التقنيّة المقدّس، قد يُعاد تشكيل المقدّس ليُطابق ما تستطيع التقنيّة إنتاجه[٢].

من جهة أخرى، يثير هذا النقاش مسألة العلاقة بين الشكل والمضمون في التجربة الدينيّة. فهل يمكن القول إن الحفاظ على الشكل الطقسي يكفي لضمان استمرار القداسة، أم أن المضمون الداخلي شرط لا غنى عنه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تكشف عن اختلافات جوهريّة بين التقاليد الدينيّة ذاتها، حيث تميل بعض المقاربات إلى التركيز على الامتثال الشكلي، بينما تؤكد أخرى على البعد الباطني. غير أن إدخال الروبوت كفاعل محتمل يعيد طرح هذه الثنائيّة في سياق جديد، حيث يصبح الشكل قابلاً للأتمتة، بينما يظل المضمون عصيًا على ذلك[٣].

---

1 - Pauline Hope Cheong, «Robots, Religion and Communication. Rethinking Piety, Practices and Pedagogy in the Era of Artificial Intelligence», p.62.

2 - Pauline Hope Cheong, «Bounded Religious Automation at Work: Communicating Human Authority in Artificial Intelligence Networks», p.9.

3 - Boris Rähme and Inken Prohl, Religious studies approaches to the intersection of artificial intelligence and religion: formations analogous to religion, p.573.

لا يقل البعد المتعلق بالسلطة المعرفيّة أهميّة عن ذلك، فإذا أصبحت الخوارزميات قادرة على إنتاج خطاب يُوصف بأنه مقدس أو معبّر عن المقدّس، فمن يملك حق تحديد معاييره؟ هل تُترك هذه المهمة لمطوري الأنظمة، أم تُضبط ضمن أطر دينيّة تقليديّة؟ إن غياب إجابة واضحة يفتح المجال أمام تسييس أو تسليع المقدّس، حيث قد يُعاد تشكيله وفق مصالح معينة، لا وفق معايير روحيّة أصيلة.

في ضوء هذه الاعتبارات، يتضح أن سؤال محاكاة القداسة تقنيًا لا يمكن حسمه بالإيجاب أو السلب دون الوقوع في تبسيط مخلّ؛ فالقداسة، بوصفها تجربة تتجاوز المادي، تقاوم الاختزال إلى نموذج حسابي، لكنها في الوقت ذاته لا تبقى بمنأى عن تأثير الوسائط التي تنقلها، وعليه، فإن التحدي الحقيقي يتمثل في فهم حدود المحاكاة وآثارها، وإدراك أن كل محاولة لتمثّل المقدّس تقنيًا تحمل في طياتها خطر إعادة تعريفه وفق منطق التقنيّة ومعاييرها، مع ما يترتب على ذلك من إعادة تشكيل للعلاقة بين الإنسان والمقدّس[1].

استنادًا إلى ذلك، فإن المقاربة النقديّة تقتضي الحذر من الانزلاق نحو تصور يُساوي بين الأداء والمحاكاة من جهة، والتجربة والمعنى من جهة أخرى؛ فالروبوت، مهما تطور، يظل عاجزًا عن اختراق البعد الوجودي للقداسة، لكنه قادر -وهنا مكمن الخطورة- على إعادة تشكيل صورتها في الوعي الإنساني، وبين هذين الحدين، يتحدد أفق النقاش: حول ما تستطيع الآلة فعله، وحول ما ينبغي لها أن تفعله، وما يجب أن يظل خارج نطاقها حفاظًا على ما لا يمكن استنساخه أو برمجته.

ثالثًا: الطقس الديني في زمن الآلة: تحولات التفاعل بين الإنسان والروبوت وإعادة تشكيل الخبرة الروحيّة:

تنفتح الدراسة هنا على مستوًى تحليلي يتجاوز سؤال التعريف والماهيّة، لينفذ إلى قلب

1 - Paul J. Nahin, Religious Robots, p.69.

الممارسة الدينيّة ذاتها، حيث تتجسد العلاقة الحيّة بين الإنسان والطقس؛ فمع دخول الروبوتات إلى هذا المجال، لم يعد الطقس الديني مجرد فعل إنساني خالص، فقد غدا فضاءً للتفاعل المركب بين فاعلين غير متماثلين: إنسان يحمل وعيًا وقصديّة، وآلة تعمل وفق برمجة وخوارزميات، ومن هنا، لا يمكن فهم هذه الظاهرة بوصفها إضافة تقنيّة محايدة، بل بوصفها إعادة تشكيل لبنية التفاعل الديني ذاتها، بما تنطوي عليه من تحولات في أنماط التلقي والمعنى.

تقليديًا، يقوم الطقس الديني على علاقة ثلاثيّة الأبعاد: ذات بشريّة واعية، ونص أو فعل رمزي، وأفق متعالٍ يُضفي على الممارسة معناها. غير أن إدخال الروبوت بوصفه وسيطًا أو حتى فاعلاً جزئيًا يُعيد ترتيب هذه العلاقة، إذ يظهر ما يمكن تسميته بـ (الوسيط الثالث - Third Mediator)، الذي لا يكتفي بنقل الفعل، ويعيد تشكيله ضمن منطق تقني قائم على الكفاءة والدقة. وهنا يتولد توتر خفي بين منطقين: منطق التجربة الروحيّة التي تتأسس على الانخراط الوجداني، ومنطق الأداء الآلي الذي يُقاس بمدى مطابقته للنموذج المبرمج[1].

في هذا السياق، يتغير نمط التفاعل بين الإنسان والطقس، فبدل أن يكون الفاعل منخرطًا مباشرة في التجربة، يصبح متلقيًا أو متفاعلاً مع وسيط تقني، ما قد يؤدي إلى نوع من الإزاحة الرمزيّة للذات. فالمصلي الذي يتلقى خطابًا دينيًا من روبوت، أو يتفاعل مع نظام يقدم له إرشادات روحيّة، لا يعيش التجربة ذاتها التي تنشأ في سياق تواصل إنساني مباشر. ذلك أن العلاقة مع الآخر البشري، بما تحمله من حضور حيّ وتبادل وجداني، تُستبدل بعلاقة مع كيان لا يملك وعيًا ولا استجابة حقيقيّة، وإنما يحاكيها عبر خوارزميات مصممة مسبقًا[2].

1 - Heidi A. Campbell and Alessandra Vitullo, Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies, p.79.

2 - Michael Latzer, The Digital Trinity—Controllable Human Evolution—Implicit Everyday Religion, pp. 331.

غير أن هذه الإزاحة لا تعني بالضرورة انقطاع التفاعل، فهي قد تقود إلى إعادة تشكيل بنيته، إذ يستطيع الروبوت، عبر تقنيات مثل (معالجة اللغة الطبيعيّة - Natural Language Processing)، إنتاج خطاب يبدو متماسكًا ومؤثرًا، مع قدرته على التكيّف مع ردود فعل المستخدم. لذلك تتولد حالة من (التفاعل المحاكى - Simulated Interaction)، يشعر فيها الإنسان بأنه يعيش علاقة تواصليّة، رغم أن الطرف الآخر لا يمتلك إدراكًا حقيقيًا. وتطرح هذه الحالة سؤالاً فلسفيًا حول حدود المعنى الذي يمكن أن تمنحه الآلة للتجربة: هل يكفي الإحساس بالتفاعل لإضفاء معنى على التجربة، أم أن غياب الوعي لدى الطرف الآخر يضع حدًّا جوهريًا لهذا المعنى؟

تتعمق هذه الإشكاليّة حين ننتقل إلى مستوى الخبرة الروحيّة. فالطقوس الدينيّة لا تُختزل في كونها أفعالاً متكررة، فهي لحظات كثيفة بالمعنى، تتداخل فيها الذاكرة والوجدان والتأويل. وعندما تُؤدّى هذه الطقوس في حضور وسيط آلي، قد يتغير إدراك الإنسان لها، إذ تُعاد صياغتها ضمن إطار أقرب إلى «الإجراء» منه إلى «التجربة»، وقد ينشأ عن ذلك نوع من التباعد بين الفعل ومعناه، حيث يُمارس الطُّقس بوصفه مهمة تُنجز، لا تجربة تُعاش[١].

في المقابل، يمكن رصد جوانب عمليّة لهذا النمط من التفاعل، فقد يجد بعض الأفراد فيه وسيلة ميسّرة للوصول إلى المعرفة الدينيّة، مع إمكانيّة التفاعل في أوقات مختلفة دون قيود مرتبطة بالزمان أو المكان. وقد يسهم الروبوت كذلك في تخفيف بعض الحواجز الاجتماعيّة أو النفسيّة التي تحول دون طلب الإرشاد الديني من البشر، خاصة لدى الأفراد الذين يجدون صعوبة في الإفصاح عن أسئلتهم أو احتياجاتهم الروحيّة في مواجهة شخص آخر[٢].

في المقابل، يطرح وجود الروبوت داخل الطُّقس احتمالاً آخر، يتمثل في إعادة توزيع الأدوار داخل الفضاء الديني. فإذا أصبح الروبوت قادرًا على أداء بعض الوظائف -كالتلاوة أو الإرشاد- فإن دور الإنسان قد يتحول من فاعل مركزي إلى مشارك جزئي أو حتى متلقٍّ. وهذا التحول لا

1 - Brent Water, Is Technology the New Religion?, p.143.

2 - Robert M. Geraci, Technology and Religion, p.52.

يخلو من دلالات عميقة، إذ يمسّ بمكانة الإنسان داخل التجربة الدينيّة، ويثير تساؤلات حول ما إذا كانت هذه التجربة لا تزال تتمحور حول الذات البشريّة، أم أنها تتجه نحو نمط أكثر تجريدًا، حيث يُعاد تعريف الفاعليّة نفسها[١].

من زاوية أخرى، يمكــن النظر إلى هذا التفاعل بوصفه اختبارًا لمرونة الطقس الديني وقدرته على التكيّف مع التحولات التقنيّة، فبعض التقاليد قد تستوعب هذا الوسيط الجديد وتعيد دمجه ضمــن بنيتها، في حين قد ترفضــه تقاليد أخرى بوصفه عنصرًا غريبًا يهدد انســجامها الداخلي. ويشــير هذا التباين إلى أن الطقس الديني لا يمثل بنية ســاكنة، فهو مجال ديناميكي يتشكل عبر التفاعل بين الثابت والمتغير، وبين النص والســياق، وبين المعنى الموروث وأشكال الممارسة المستحدثة[٢].

ويتمثل أحد أكثر جوانب هذا التحول إثارة للتســاؤل في إمكانيّة نشوء نمط جديد من التدين يقوم على التفاعل مع أنظمة ذكيّة بدل الانخراط المباشر في جماعة بشريّة. ففي هذا النمط، قد تتراجع أهميّة الجماعة لصالح الفرد المتصل تقنيًا، الذي يتلقى ممارســاته الدينيّة عبر واجهات رقميّــة. وعند هــذه النقطة، تتخذ الخبرة الدينيّــة طابعًا فرديًا مؤتمتًا، تُدار ممارســاته عبر أنظمة مصممة للاســتجابة لاحتياجات المستخدم، الأمر الذي يفتح نقاشًا حول حدود الفردنة الرقميّة للدين، وموقع الجماعة والآخر الإنساني في تشكيل الخبرة الدينيّة[٣].

في ضــوء ذلك، يتضــح أن التفاعل بين الإنســان والروبوت داخل الطقــوس الدينيّة يتجاوز المسألة التقنيّة إلى بنية الخبرة الروحيّة ذاتها؛ فهو يعيد صياغة العلاقة بين الفاعل والفعل، وبين

1 - Boris Rähme and Inken Prohl, Religious studies approaches to the intersection of artificial intelligence and religion: formations analogous to religion, p.576.

2 - Pauline Hope Cheong, «Robots, Religion and Communication. Rethinking Piety, Practices and Pedagogy in the Era of Artificial Intelligence», p.64.

3 - Christos Papakostas, Artificial Intelligence in Religious Interpretation: Challenges and Opportunities, P.276.

الحضور والتمثيل، وبين المعايشة والاستخدام. وقد يفتح هذا التحول إمكانات جديدة للممارسة الدينيّة، في الوقت الذي يثير فيه خطر اختزال التجربة الروحيّة إلى نمط من التفاعل المحاكى، يُستعاض فيه عن العمق الوجودي بصورة إجرائيّة للفعل الديني.

تتجه المقاربة الجدليّة لهذا المحور إلى تجاوز رصد الأشكال الظاهريّة للتفاعل، والنظر في التحولات التي تطال بنية المعنى ذاته. فالروبوت هنا لا يُفهم بوصفه عنصرًا تقنيًا يُضاف إلى الطقس، وإنما بوصفه وسيطًا يعيد تشكيل بعض شروط ممارسته وإدراكه. وتتمحور الإشكاليّة حول الكيفيّة التي يعاد بها تعريف الطقس الديني حين يدخل الوسيط الآلي في بنيته، وحول الحدود التي تفصل بين أداء الفعل الديني ومحاكاته، وبين الحضور الروحي للإنسان والصورة الخوارزميّة لهذا الحضور.

رابعًا: قراءة جدليّة في مواقف المجتمعات الدينيّة من الروبوتات بين القبول الحذر والرفض المبدئي:

ينتقل هذا المحور إلى مستوى سوسيولوجي-ثقافي يبيّن أن الجدل حول الروبوتات الدينيّة لا يُحسم داخل المختبرات التقنيّة، إذ يتبلور في فضاء المجتمعات الدينيّة ذاتها، حيث تتقاطع العقائد مع القيم، والتقاليد مع رهانات التحديث. فاستقبال هذه الروبوتات لا يجري على نحو متجانس، وإنما يتوزع بين مواقف متباينة تمتد من القبول الحذر إلى الرفض القاطع، مرورًا بأشكال من التكيّف الانتقائي. ويعكس هذا التباين اختلافًا أعمق في تصور العلاقة بين الدين والتقنيّة؛ إذ يتجه تصور إلى استيعاب التقنيّة ضمن أفق وظيفي يخدم بعض حاجات الممارسة الدينيّة، بينما يتجه تصور آخر إلى صون المجال المقدّس من صور الاختزال التي قد تنشأ عن إخضاعه لمنطق الوساطة التقنيّة.

في اتجاه أول، يظهر تيار براجماتي يرى في الروبوتات أدوات يمكن توظيفها لخدمة الأغراض الدينيّة دون المساس بجوهرها، شريطة أن تُحاط بضوابط واضحة. هذا التيار لا ينكر خصوصيّة التجربة الروحيّة، لكنه يفصل بينها وبين الوسائل التي تُنقل عبرها، معتبراً أن التقنيّة، بما توفره من

سرعة وانتشار، يمكن أن تسهم في توسيع دائرة الوصول إلى المعرفة الدينيّة، خاصة في السياقات التـي تعاني من نقص في الكوادر أو صعوبات في التواصل. ومن ثمّ، يُعاد تعريف الروبوت هنا بوصفه وسيطًا، لا بديلاً عن الإنسان، يُنجز المهام التي يمكن تقنيًا انجازها دون أن يدّعي تمثيل البعد الروحي ذاته[١].

غـير أن هذا القبـول يظل مشروطًا، إذ يترافق غالبًا مع تأكيد عـلى ضرورة الإبقاء على مركزيّة الإنسـان في الأفعال التي تتطلب نيّة وقصدًا، مثل الإمامة أو الإرشـاد العميق. فحتى داخل هذا التيـار، يُقرّ بـأن هناك حدودًا لا ينبغي للتقنيّـة تجاوزها، وأن الخلط بين مـا هو إجرائي وما هو وجودي Existential قد يؤدي إلى اختلال في فهم الممارسـة الدينيّة، وعليه، يتأسـس موقف "القبول الحذر" على تمييز دقيـق بين ما يمكن تفويضه إلى الآلة، وما يجب أن يظل حكرًا على الإنسان[٢].

في المقابل، يبرز اتجاه محافظ يرفض إدماج الروبوتات في المجال الديني من حيث المبدأ، معتبرًا أن هذا التوظيف ينطوي على تهديد مباشر لقدسيّة الفعل الديني، فالدين، وفق هذا التصور، ليس مجرد منظومة من الأفعال القابلة للتكرار، بل تجربة متجذرة في الوعي والقصديّة، ولا يمكن نقلها إلى كيان يفتقر إلى هذين البعدين. ومن ثمّ، فإن أي محاولة لإسناد مهام دينيّة إلى روبوت تُعدّ، في نظر هذا الاتجاه، نوعًا من التزييف أو التشويه، لأنها تستبقي الشكل وتُقصي المعنى[٣].

ولا يقـف هذا الرفض عند حدود الحجاج الفلسـفي، إذ يسـتند كذلـك إلى اعتبارات رمزيّة وثقافيّة؛ حيـث يُنظر إلى الروبوت بوصفه عنصرًا غريبًا عن الفضاء المقدّس، لا ينتمي إلى بنيته الرمزيّة. فالمقـدّس، في كثير من التقاليـد، يرتبط بالحضور الإنسـاني، وبالتاريخ، وبـ(الذاكرة

1 - Selmer Bringsjord, How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, p.19.

2 - Dorjana Bojanovska Popovska, If Not a Religion, Then What? Potential State Responses to the Conundrum of Artificial Intelligence as Religion, p.5.

3 - Habib Ahmed and Hung Manh La, Evaluating the Co-dependence and Co-existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future, p.219.

الجماعيّة-Collective Memory)، وهي عناصر يصعب استحضارها داخل كيان اصطناعي. ويترتب على إدخال الروبوت إلى هذا الفضاء احتمال نشوء انفصال بين الشكل والمحتوى، بما قد يؤثر في الإحساس بالانتماء إلى تقليد ديني حي، تتوارثه الجماعة عبر الممارسة والذاكرة والتفاعل الإنساني[١].

تتشكل مواقف وسيطة بين هذين الاتجاهين تحاول التوفيق بين متطلبات العصر والحفاظ على الخصوصيّة الدينيّة. فبعض المجتمعات قد تقبل باستخدام الروبوتات في مجالات تعليميّة أو إرشاديّة محدودة، مع رفض قاطع لأي دور داخل الطقوس المركزيّة، في حين قد تلجأ مجتمعات أخرى إلى إعادة تأويل بعض الممارسات بما يسمح بدمج التقنيّة دون المساس بالمبادئ الأساسيّة. وهذا التفاوت يكشف أن الموقف من الروبوتات ليس ثابتًا، فهو يتشكل عبر التفاعل بين البنية العقائديّة والظروف الاجتماعيّة[٢].

من اللافت أن هذا الجدل لا يدور فقط داخل الأطر الدينيّة التقليديّة، بل يمتد إلى الفضاء العام، حيث تتدخل اعتبارات مثل (العولمة الرقميّة-Digital Globalization)، و(اقتصاد المعرفة- Knowledge Economy)، وضغوط الحداثة. ففي سياق عالمي يتسم بتزايد الابتكار، قد تجد بعض المؤسسات الدينيّة نفسها مدفوعة إلى تبنّي التقنيات الجديدة حفاظًا على حضورها وتأثيرها، ما يخلق توترًا بين منطق البقاء ومنطق الأصالة. ووفقًا لذلك، لا يعد السؤال مقتصرًا على مشروعيّة الاستخدام، ليتصل أيضًا بقدرة هذه المؤسسات على التكيف دون فقدان هويتها[٣].

أيضًا، يبرز في هذا السياق عامل الجيل، حيث تميل الفئات الشابة، الأكثر انخراطًا في (البيئة

1 - Max Tretter, When discussing the desirability of religious robots: courage for theology!, p.245.

2 - Anna Puzio, The Importance of Relationality in Religious Robots: Why Religious Robots Should Focus on Nurturing Relationships, p.125.

3 - Max Tretter, when discussing the desirability of religious robots: courage for theology!, p.247.

الرقميّة- Digital Environment)، إلى إبداء قدر أكبر من القبول تجاه الوسائط التقنيّة، مقارنة بالأجيال الأكبر التي ترتبط بأنماط تقليديّة من الممارسة. غير أن هذا التمايز لا يُقرأ بوصفه قطيعة، إذ يمكن فهمه كتعبير عن تحول تدريجي في أنماط التدين، حيث تتداخل الخبرة الرقميّة مع الخبرة الروحيّة، مولّدةً أشكالاً جديدة من التفاعل والممارسة الدينيّة[1].

في ضوء ذلك، يمكن القول إن مواقف المجتمعات الدينيّة من الروبوتات لا تنفصل عن سؤال أعمق يتعلق بحدود التغيير داخل الدين ذاته. فهل الدين بنية مغلقة تقاوم كل تجديد، أم منظومة حيّة قادرة على استيعاب التحولات دون أن تفقد جوهرها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا تُحسم نظريًا فقط، وإنما تتجسد في الممارسات الفعليّة، وفي الكيفيّة التي تُدار بها العلاقة بين الثابت والمتغير.

يأخذ الجدل حول الروبوتات الدينيّة دلالته الأوسع حين يُنظر إليه بوصفه مرآة لصراع بين رؤى مختلفة للعالم، تتنازعها الرغبة في التحديث والخشية من الفقدان. وبين هذين القطبين، يتحدد مسار هذه الظاهرة بوصفها خيارًا ثقافيًا وأخلاقيًا، لا حتميّة تقنيّة، يعكس أولويات المجتمعات وتصوراتها للمقدّس وحدود قابليّة المجال الديني لإعادة التشكيل تحت تأثير التقنيّة.

خامسًا: الإشكاليات الأخلاقيّة والفراغ التشريعي: نحو إطار معياري ينظم توظيف الروبوتات في المجال الديني:

تنتقل الدراسة هنا إلى البؤرة الأكثر إثارة للجدل في النقاش، حيث تتكثف الإشكاليات الأخلاقيّة وتبرز حدود التنظيم القانوني في ظل توظيف الروبوتات الدينيّة داخل فضاء يتمتع بخصوصيّة رمزيّة وروحيّة فائقة. فالمسألة تتجاوز حدود ما تستطيع التقنيّة إنجازه إلى ما ينبغي السماح به، وما يستوجب التقييد أو المنع، صونًا للمعنى الديني من الاختزال في أداء آلي. ويتأسس هذا المحور على مفارقة مركزيّة تتمثل في اتساع الإمكان التقني مقابل هشاشة

1 - Robert M. Geraci, Technology and Religion, p.54.

الإطـار المعياري الناظم لـه، الأمر الذي يجعل توظيف الروبوتـات في المجال الديني مفتوحًا عـلى احتمالات أخلاقيّة وقانونيّة متعددة، تتطلب تحديدًا دقيقًا لحدود المسـؤوليّة، ومجالات المشروعيّة، وضوابط الاستخدام[١].

تتمثل أولى الإشكاليات في خطر تزييف الوعي الروحي، حيث يمكن للروبوت، عبر تقنيات متقدمة في الذكاء الاصطناعي، أن يُنتج خطابًا دينيًا يبدو متماسـكًا ومؤثرًا، وقادرًا على اسـتثارة مشاعر الخشوع أو الطمأنينة. غير أن هذا التأثير يقوم، في جوهره، على المحاكاة، لا على تجربة واعية، ما يطرح سـؤالاً حـادًا حول مدى أصالة هـذا التفاعل. فهل يُعدّ الإحسـاس بالروحانيّة كافيًا، حتى وإن كان مصدره كيانًا يفتقر إلى الوعي؟ أم أن هذا النمط من التفاعل ينتج وعيًا زائفًا يوهم الإنسان بأنه يعيش تجربة روحيّة حقيقيّة؟ وتكمن خطورة هذا الإشكال في أبعاده المعرفيّة والأخلاقيّة، إذ لا يقتصر أثره على احتمال تضليل الفرد، ويمتد إلى إعادة تشكيل معايير التمييز بين الأصيل والمصطنع داخل المجال الديني، وبين الخبرة الروحيّة الفعليّة وتمثيلها الخوارزمي[٢].

أما الإشـكاليّة الثانيّة فتتعلق بـ(المسـؤوليّة الأخلاقيّـة - Moral Responsibility) فإذا قام روبوت بإلقاء فتوى خاطئة، أو تفسـير مضلل، أو توجيه سـلوك ديني على نحو غير دقيق، فمن يتحمل المسـؤوليّة؟ هل هي الشركة المطوّرة، أم الجهة الدينيّة التي سـمحت باسـتخدامه، أم المسـتخدم نفسـه؟ إن غياب فاعل واعٍ داخل بنية الروبوت يجعل إسناد المسؤوليّة أمرًا معقدًا، ويكشف عن قصور الأطر الأخلاقيّة التقليديّة التي تفترض وجود ذات قاصدة يمكن مساءلتها. وعليه، يظهر خلل بنيوي في تصورنا للمساءلة، إذ نواجه أفعالاً ذات أثر ديني حقيقي دون فاعل أخلاقي بالمعنى الكلاسيكي[٣].

تتعمق الإشكاليّة مع مسألة السلطة الدينيّة، حيث قد تتحول الخوارزميات إلى مصدر لإنتاج

1 - Selmer Bringsjord, How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, p.20.

2 - Darren Winter, Religious ethics in the age of AI: a comparative study of faith-based approaches to AI governance, p.9.

3 - Janina Loh, On Building Responsible Robots, p.101.

الخطاب الديني أو تفسيره، وفي هذه الحالة، لا يقتصر السؤال على: من يتكلم؟ وإنما يمتد إلى: من يحدد معايير ما يُقال؟ فإذا كانت البيانات التي تُدرَّب عليها هذه الأنظمة منحازة أو محدودة، فـإن الخطاب الناتج قد يعكس تلك الانحيازات، بما قد يفـضي إلى إعادة إنتاج رؤى ضيقة أو مضللة تحت غطاء تقني يوحي بالحياد. ويثير نقل جزء من السـلطة الدينيّة إلى أنظمة خوارزميّة إشكالاً يتعلق بإضعاف آليات الضبط المعرفي التقليديّة، وظهور نمط من «السلطة غير المرئيّة» يصعب تحديد مصادرها ومساءلتها ومراجعة آليات إنتاجها للمعرفة الدينيّة [١].

ولا يقل عن ذلك أهميّة إشكال اختزال الدين، حيث يُعاد تعريف الممارسة الدينيّة وفق منطق الكفاءة والأتمتة، فتُعامل الطقوس بوصفها إجراءات قابلة للتحسـين والتسريع، على حسـاب طبيعتها بوصفها خبرات وجوديّة مشـبعة بالمعنى. وقد يفضي هذا الاختزال إلى إضعاف العمق الدلالي للتجربـة الدينيّة، وإدخالها في منطق المنتج القابل للاسـتهلاك ضمن (اقتصاد رقمي- Digital Economy)، حيث تُقاس القيمة بمؤشرات مثل عدد المستخدمين ومستوى التفاعل، بدلاً من عمق التجربة وأصالتها وقدرتها على إنتاج المعنى.

وفي موازاة هذه الإشـكاليات الأخلاقيّة، يتجلى فراغ تشريعي واضح، إذ لا توجد -في معظم السياقات-قوانين محددة تنظم استخدام الروبوتات في المجال الديني، فالتشريعات الحاليّة، إن وجـدت، تتعامل مع الذكاء الاصطناعي في مجالات عامة كالصناعة أو الخدمات، دون مراعاة خصوصيّـة المجال الديني بما يحمله من أبعاد رمزيّة وأخلاقيّـة. وهذا الغياب يفتح الباب أمام اسـتخدامات غير منضبطة، قد تتجاوز الحـدود المقبولة دون وجود آليـات واضحة للرقابة أو المساءلة[٢].

وعـلى هذا الأسـاس، لا يمكن أن يظل التعامل مـع الروبوتات الدينيّـة محكومًا بردود أفعال

1 - Bernd Carsten Stahl et al, Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges, p.107.

2 - Selmer Bringsjord, How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, p.23.

ظرفيّــة أو اجتهادات مؤسســيّة متفرقة، إذ يقتضي الأمر تأســيس إطار معياري شــامل قادر على استيعاب التعقيد الأنطولوجي والأخلاقي والقانوني الذي تطرحه هذه التكنولوجيا. فهذا النوع من الروبوتات لا يعمل داخل مجال وظيفي محايد، وإنما يتدخل في أحد أكثر المجالات حساسيّة في التجربة الإنسانيّة: مجال الإيمان والمعنى والرمزيّة. ويغدو تنظيمه قضيّة تتجاوز ضبط الاستخدام التقني إلى مســاءلة فلسفيّة تتعلق بحدود ما يجوز تفويضه إلى الآلة داخل المجال المقدّس، وما يظل مرتبطًا بالذات الإنســانيّة بوصفها حاملة للقصد والمعنى والمســؤوليّة الأخلاقيّة [١].

انطلاقًا مما ســبق، يمكن اقتراح إطار معياري متعدد المســتويات، يقــوم على مجموعة من المبادئ التأسيسيّة[٢]:

١ - مبدأ السيادة الأنثروبولوجيّة للإنسان:

يقوم هذا المبدأ على افتراض فلســفي أســاسي مفاده أن بعض الأفعال الدينيّة ليســت مجرد ممارسات وظيفيّة قابلة للأتمتة؛ فهي أفعال وجوديّة تتأسس على عناصر لا يمكن محاكاتها تقنيًا بصــورة كاملة، مثل النيّة، والقصد، والوعي الأخلاقي، والخبرة الروحيّة الحيّة. وبناءً على ذلك، ينبغي الحفاظ على اختصاص الإنســان بالوظائف التي تتطلب حضورًا قصديًا وأهليّة روحيّة أو فقهيّة، مثل الإمامة، والإرشــاد الروحي العميق، وإصدار الأحكام الدينيّــة النهائيّة. فالروبوت، مهما بلغت قدرته الحسابيّة، يظل نظامًا يحاكي الأداء، لا ذاتًا واعية تتحمل مسؤوليّة المعنى.

٢ - مبدأ الوضوح الأنطولوجي :

يفرض هذا المبدأ ضرورة الكشــف الصريــح عن الطبيعة غير الإنســانيّة للروبوت، ومنع أي

1 () Janina Loh, On Building Responsible Robots, p.102.

2 () Bernd Carsten Stahl et al, Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges, pp.107-110.

تصميم لغوي أو بصري أو تفاعلي قد يدفع المستخدم إلى إدراكه بوصفه كيانًا واعيًا أو صاحب سلطة روحيّة مستقلة. فالخطر لا يكمن في الخطأ المعلوماتي وحده؛ إذ يمتد إلى التشوش الأنطولوجي الذي قد يخلط بين المحاكاة والوجود، وبين الأداء البرمجي والخبرة الروحيّة الأصيلة. ويستوجب ذلك أن يقوم كل تفاعل مع الروبوت على وعي واضح بطبيعته التقنيّة وحدود قدراته، مع الحفاظ على تمييز صريح بين الخطاب الذي تنتجه الخوارزميّة والخبرة الروحيّة التي تتشكل داخل الوعي الإنساني.

٣ - مبدأ المساءلة الممتدة:

نظرًا إلى أن الروبوت لا يمتلك إرادة أخلاقيّة مستقلة، فإن المسؤوليّة عن أفعاله ومخرجاته لا تُنسب إليه مباشرة، إذ تتوزع ضمن شبكة من الفاعلين تشمل المطورين، والمؤسسات الدينيّة المشرفة، والجهات التنظيميّة التي أجازت تشغيله واستخدامه. ويقتضي هذا التصور تأسيس بنية واضحة للمساءلة القانونيّة والأخلاقيّة، تحدد مسؤوليّة كل طرف وفق طبيعة دوره في تصميم النظام، وتدريب خوارزمياته، ومراقبة أدائه، والإشراف على توظيفه داخل المجال الديني. ويمتد نطاق هذه المسؤوليّة إلى المحتوى الديني الذي ينتجه الروبوت، والتحيزات الخوارزميّة المحتملة، والقرارات أو التوصيات التي يقدمها، فضلاً عن الآثار الاجتماعيّة والروحيّة التي قد تترتب على استخدامه، بما يضمن عدم تحول الغموض التقني إلى ذريعة لتفريغ المسؤوليّة من مضمونها الأخلاقي والقانوني.

٤ - مبدأ صون السلامة الروحيّة:

ينطلق هذا المبدأ من أن الممارسة الدينيّة تتجاوز مجرد تبادل المعلومات أو تنفيذ الطقوس؛ فهي خبرة رمزيّة ووجدانيّة تشكل جزءًا من البناء الوجودي للإنسان. لذلك، ينبغي منع استخدام الروبوتات في السياقات التي قد تفضي إلى تسليع التجربة الروحيّة، أو اختزال المقدّس إلى خدمة رقميّة، أو تحويل الطقس الديني إلى تجربة استهلاكيّة تحكمها منطقيّة السوق ومؤشرات

التفاعــل الرقمي. ويقتضي ذلك أن يحافظ كل توظيف تقني على البنية الرمزيّة التي تمنح الفعل الدينــي معناه، وأن يظل حضور التقنيّة خادمًا للتجربة الدينيّــة لا إطارًا يعيد تعريفها وفق معايير الأداء والاستهلاك.

٥ - مبدأ العدالة المعرفيّة والخوارزميّة:

نظرًا إلى اعتماد هذه الأنظمة عــلى قواعد بيانات ونماذج تدريب معرفيّة، فإنها قد تعيد إنتاج تحيزات مذهبيّة أو ثقافيّة أو لغويّة بصورة غير واعية، فتنعكس هذه التحيزات على طبيعة الخطاب الديني الذي تنتجه وعلى أنماط التفسير التي تتيحها للمستخدم. ويقتضي ذلك إخضاع مصادر البيانــات، وآليات التدريب، ومعايير معالجة المحتوى، والمخرجــات الدينيّة، لمراجعة معرفيّة دقيقة، تكفل تمثيل التنوع داخل المجال الديني، وتحول دون احتكار رؤية واحدة لمجال التأويل أو إقصاء تفسـيرات أخرى ذات مشروعيّة معرفيّة. ويتأسس هذا المبدأ على صون التعدد الديني والمعــرفي، والحيلولة دون تحول الخوارزميّة إلى وســيط يعيد إنتــاج الهيمنة المعرفيّة أو يمنح خطابًا دينيًا بعينه سلطة تقنيّة توحي بالحياد والموضوعيّة.

٦ - مبدأ الخصوصيّة الوجوديّة:

قد يكشف التفاعل مع الروبوتات الدينيّة عن أكثر مناطق الذات الإنسانيّة هشاشة وخصوصيّة، مثل الشك والخوف والذنب والبحث عن المعنى، فتغدو البيانات الروحيّة والاعترافات الشخصيّة من أكثر أنماط البيانات حساسيّة، لما تتضمنه من معطيات تمس الحياة الداخليّة للفرد وتكشف عن قناعاته ومخاوفه واحتياجاته الوجوديّة. ويتطلب ذلك إخضاع هذه البيانات لأعلى مستويات الحماية القانونيّة والأخلاقيّة، مع ضمان عدم استخدامها لأغراض تجاريّة أو تحويلها إلى أدوات لبناء ملفات نفسيّة أو سلوكيّة عن المستخدمين. أيضًا، ينبغي منع توظيفها في التنبؤ بسلوك الأفراد أو توجيه اختياراتهم بصورة خفيّة، صونًا لخصوصيّة المجال الروحي وحماية لاستقلاليّة الذات في أكثر مستوياتها اتصالاً بالضمير والاعتقاد والقرار الشخصي.

٧ - مبدأ التناسب الوظيفي:

لا ينبغي أن يُستخدم الروبوت الديني لمجرد إتاحة التقنيّة لهذا الاستخدام؛ إذ ترتبط مشروعيّة توظيفه بمدى اتصاله بحاجة فعليّة وبالقيمة التي يضيفها إلى الممارسة الدينيّة. ويتبدى هنا تمييز جوهري بين توظيف الروبوت في التعليم الديني، أو الترجمة، أو تقديم الإرشاد الأولي، وبين إسناد أدوار تمس جوهر السلطة الدينيّة أو تتصل بالخبرة الروحيّة في أعمق مستوياتها. ويقتضي ذلك إخضاع كل استخدام لمعياري الضرورة والتناسب، بحيث يُنظر في الحاجة إلى الوسيط الآلي، وطبيعة الوظيفة المسندة إليه، والنتائج المترتبة على حضوره داخل الممارسة الدينيّة، مع عدم اعتبار الإمكان التقني مسوغًا كافيًا لإدخال الآلة في مجالات تتجاوز حدود وظيفتها المشروعة.

في ضوء هذه المبادئ، يتخذ تنظيم الروبوتات الدينيّة دلالة حضاريّة تتجاوز ضبط الاستخدام التقني، لارتباطه بإعادة رسم الحدود الفاصلة بين الإنسان والآلة داخل المجال المقدّس. فالسؤال الحاسم لا يتعلق بما تستطيع الروبوتات أداءه في المجال الديني، إذ يتصل بما ينبغي أن يظل خارج نطاق الأتمتة من الأساس. وتتمثل إحدى المهام الأخلاقيّة المركزيّة في عصر الذكاء الاصطناعي في تطوير القدرات التقنيّة مع صون المجال الإنساني من الاختزال إلى معايير الكفاءة والأداء، والحفاظ على المعاني والقيم والخبرات التي تمنح الفعل الديني عمقه الإنساني والروحي. وبهذا يغدو معيار المشروعيّة مرتبطًا بقدرة التنظيم الأخلاقي على حماية ما يظل جوهريًا في التجربة الدينيّة من أن يتحول إلى وظيفة قابلة للبرمجة والأتمتة.

الخاتمة:

تكشف هذه الدراسة أن الروبوتات الدينيّة لا تمثل مجرد امتداد تطبيقي للتطورات في الذكاء الاصطناعي، بل تعكس تحوّلًا إبستمولوجيًا وأنثروبولوجيًا عميقًا يمس البنية الداخليّة للعلاقة بين الإنسان والمقدّس. فحين تدخل الآلة إلى المجال الديني، فإنها لا تضيف أداة جديدة إلى فضاء

قائم، وإنما تعيد طرح أسئلة تأسيسيّة تتعلق بطبيعة الإيمان، وحدود الخبرة الروحيّة، ومعنى السلطة الدينيّة في عصر تتزايد فيه قدرة الأنظمة التقنيّة على محاكاة اللغة، والانفعال، والتفاعل الإنساني.

وقد بيّنت الدراسة أن الروبوت الديني ليس مجرد جهاز ذكي يؤدي وظائف مبرمجة، بل هو كيان هجين يقف على تخوم التقنيّة والثقافة والدين، بما يجعله فاعلاً جديدًا داخل المجال الرمزي للإنسان. غير أن هذه الفاعليّة، مهما بدت متقدمة، تظل محكومة بحدود بنيويّة؛ إذ تستطيع الآلة محاكاة السلوك الديني، لكنها لا تمتلك الشروط الوجوديّة التي تمنح الفعل معناه، وفي مقدمتها الوعي، والقصد، والخبرة الحيّة.

من خلال تحليل سؤال القداسة، اتضح أن المقدّس لا يُختزل في بنية لغويّة أو في نمط تفاعلي يمكن نسخه خوارزميًا، لأن التجربة الدينيّة في جوهرها تتجاوز الأداء الخارجي إلى مستوى المعنى المتعالي الذي يتشكل داخل الوعي الإنساني. ومن هنا، فإن قدرة الروبوت على محاكاة الخطاب الديني لا تعني بالضرورة قدرته على تمثّل المقدّس أو إنتاج خبرة روحيّة أصيلة.

وكشفت الدراسة أيضًا أن إدماج الروبوتات داخل الطقوس والممارسات الدينيّة قد يؤدي إلى إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والممارسة التعبديّة، بما يحمله ذلك من فرص تتعلق بالتيسير والوصول، وفي المقابل مخاطر تتصل بالاختزال، والتسليع، وتآكل العمق الرمزي للتجربة الروحيّة. وقد أظهرت المواقف المجتمعيّة والدينيّة أن الاستجابة لهذه الظاهرة لم تكن موحدة، بل تراوحت بين قبول مشروط تحكمه البراغماتيّة التقنيّة، ورفض مبدئي ينطلق من الدفاع عن خصوصيّة المقدّس.

في ضوء ذلك، تؤكد الدراسة أن التحدي الحقيقي لا يكمن في السؤال عمّا تستطيع الروبوتات أن تفعله داخل المجال الديني، بل في ما يجب أن يبقى حصرًا على الإنسان. فكلما ازدادت قدرة الآلة على محاكاة المقدّس، ازدادت الحاجة إلى إعادة الدفاع عن العناصر التي تجعل التجربة الدينيّة تجربة إنسانيّة غير قابلة للاستبدال. وبين منطق الكفاءة التقنيّة ومنطق المعنى الوجودي، يتحدد مستقبل العلاقة بين الروبوت والدين، ليس بوصفه سؤالاً تقنيًا فحسب، بل بوصفه أحد أكثر أسئلة عصرنا عمقًا وحساسيّة.

قائمة المراجع:

- Anna Puzio. The Importance of Relationality in Religious Robots: Why Religious Robots Should Focus on Nurturing Relationships, Palgrave Macmillan, Cham, 2026.
- Bernd Carsten Stahl et al, Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges, Springer, Cham, 2023.
- Boris Rähme and Inken Prohl. Religious studies approaches to the intersection of artificial intelligence and religion: formations analogous to religion, Religion, Vol 55, 2025.
- Brent Waters. Is Technology the New Religion? Word & World vol, 35, 2015.
- Christos Papakostas. Artificial Intelligence in Religious Interpretation: Challenges and Opportunities, Springer, Cham, 2026.
- Christos Papakostas. Mediating the Sacred in the Digital Age: Computational Approaches to Religious Practice, Ethics, and Discourse, Springer, Cham, 2026.
- Darren Winter. Religious ethics in the age of AI: a comparative study of faith-based approaches to AI governance, AI Ethics 6, 298 (2026). https://doi.org/10.1007/s436816-01156-026-
- Dorjana Bojanovska Popovska. If Not a Religion, Then What? Potential State Responses to the Conundrum of Artificial Intelligence as Religion, The Review of Faith & International Affairs, 4 Sep 2025.
- Habib Ahmed and Hung Manh La. Evaluating the Co-dependence and Co-

existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future, International Journal of Social Robotics, vol 13, 2021.

- Heidi A. Campbell and Alessandra Vitullo. Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies, Church, Communication and Culture, Vol 1, 2016. https://doi.org/10.108023753234.2016.1181301/
- Janina Loh, On Building Responsible Robots, Springer, Cham, 2018.
- Jonas Simmerlein and Max Tretter. Robots in Religious Practices: A Review, Theology and Science, Vol 22, 2024.
- Max Tretter. When discussing the desirability of religious robots: courage for theology!, AI & SOCIETY, vol 40, 2025.
- Michael Latzer, The Digital Trinity—Controllable Human Evolution—Implicit Everyday Religion, Köln Z Soziol, vol 74 (Suppl 1), 2022. https://doi.org/10.1007/s115778-00841-022-
- Selmer Bringsjord. How Will Ethically Correct Religious Robots Be Built?, Routledge, New York, 2025.
- Paul J. Nahin, Religious Robots. In: Holy Sci-Fi!. Science and Fiction. Springer, New York, NY, 2014. https://doi.org/10.10074_5-0618-4939-1-978/
- Pauline Hope Cheong. "Robots, Religion and Communication. Rethinking Piety, Practices and Pedagogy in the Era of Artificial Intelligence", London: Routledge, 2020. https://doi.org/10.116300701006-22143955/
- Pauline Hope Cheong. "Bounded Religious Automation at Work: Communicating Human Authority in Artificial Intelligence Networks," Journal of Communication Inquiry 45:1 (2021).

- Pauline Hope Cheong. Communicating Sacred Spaces: Religious Authority, Community, and Bounded Automation in Virtual Worlds, In: Kong, L., Woods, O., Tse, J.K. (eds) Handbook of the Geographies of Religion. Springer International Handbooks of Human Geography. Springer, Cham, 2024.
- Zara Thokozani Kamwendo. Science and Religion: Approaches from Science and Technology Studies, Palgrave Macmillan, Cham, 2024.

Studies and Research

Ethics of Religious Robots

toward New Understanding of Religious Rituals in Artificial Intelligence Age

Dr. Asmaa Nower[1]

Abstract:

The integration of robots into the religious field represents a technological development that raises deep questions about the relationship between humans and the sacred, as well as between technological performance and spiritual experience. While this use of robots may help facilitate certain religious practices and make them more accessible, it also raises concerns about reducing spiritual experience to mechanical actions that lack intention and awareness. The philosophical dilemma lies in a question that goes beyond technological efficiency: Does the technological intermediary help expand the presence of religion in human life, or does it reshape religious practices in a way that separates actions from their deeper existential meaning?

Regardless of how accurately a robot performs its tasks, a technological entity lacks consciousness and personal intention. This raises important philosophical and ethical questions about whether religious actions can legitimately be assigned to robots. This issue becomes even more complex due to the absence of clear legal and ethical frameworks that define responsibility for the actions and outputs of robots within the sacred domain. Therefore, this issue requires a critical approach that balances technological possibilities with the unique nature of spiritual experience. It is also necessary to establish clear limits on automation in order to preserve the human meaning of religion and protect the spiritual experience.

Keywords:

Religious Robots, Robots Ethics, Religious Rituals, Technological Intermediary, Ethical Responsibility, Religious Speak, Pierre the Humanoid Robot.

1 - PhD in Philosophy of Science from the Faculty of Arts, Assiut University, Arab Republic of Egypt; specializes in the philosophy of artificial intelligence and robotics technology.

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.

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

Religion, Wilayah (Guardianship)
Conceptual Structure of Spiritual, Religious Leadership in Imam Khamenei (QS) Thought

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada[1]

Abstract

This research examines the position of wilayah (guardianship) within the structure of religion according to Imam Sayyid Ali al-Hosseini al-Khamenei (QS). It examines the hypothesis that, in his thought, the concept of "wilayah" functions as an organizing principle, one that bridges the divine religious frame of reference with its embodiment within the individual and the community. It is not merely a mechanism for managing the community, nor is it an ancillary aspect of religion; rather, the study proceeds by analyzing his texts to derive the structure of the concept from its own constituent elements.

The research is organized into four sections: the position of "wilayah" within the overall structure of religion; its doctrinal and spiritual composition; its connection to the system of divine guidance and commitment; and its transition from an individual belief to the organization of a community. It concludes that, in his view, "wilayah" is a bond of faith that fosters spiritual purification and identity. It serves as a link through which the path of divine guidance is sustained and commitment is cultivated. It acts as a central principle upon which the religious structure is organized: monotheism as the foundation, divine guidance as the trajectory, "wilayah" as the connecting link, conscious obedience and commitment as the fruit, and the cohesion of the community of believers as the ultimate goal.

Keywords:

Wilayah, Imam Khamenei (QS), Religious Structure, Divine Guidance, Faith-Based Commitment, Religious Community.

1 - Director of "Baratha Center for Studies and Research", Editor-in-Chief of "Eitiqad" magazine.

Religion, Meaning
Questions of Existence, Purpose in Imam Khamenei (QS) Thought

Dr. Sameer Kheir al-Din[1]

Abstract

This article explores the meaning and purpose of human existence within the thought of the martyred Imam (Khamenei (QS) may his secret be sanctified, in relation to a comprehensive worldview concerning the universe and humanity. It then examines the role of faith in confronting existential anxiety, death, suffering, and adversity. It further elucidates how reason and revelation complement one another to construct a coherent worldview, one that extends into the social, political, and educational spheres, and offers a framework for understanding contemporary crises related to meaning, identity, justice, and civilization.

Keywords:

Meaning, Human Existence, Purpose, Khamenei (QS), Faith, Innate Human Nature, Good Life.

1 - A Lebanese national, PhD in Philosophy from the Lebanese University, advanced seminary studies. A researcher at the Institute of «al-Maaref al-Hekmiya», the Director of Culture and Religious Education at the Islamic Foundation for Education and Teaching.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-003

Theological, Monotheistic Perspective in Imam Khamenei (QS) Thought
Cognitive Reading of Worldview System

Dr. Khodr Mohammad Nabha[1]

Abstract

This study examines the theological and monotheistic perspective of the thought of the Leader, Imam Sayyid Ali Khamenei (QS), as an integrated epistemological and civilizational framework. It does not merely confine itself to affirming the principle of monotheism [Tawhid] as a theological proposition; rather, it extends to understanding monotheism as a governing foundation of the worldview, a guiding principle for human action, a basis for social and political consciousness, and a driving force behind the philosophy of history and the divine laws governing historical processes. It is based on the hypothesis that the Leader, Imam Khamenei (QS), does not approach monotheism as a static, abstract concept, but rather as an active and dynamic principle that produces the mission-oriented individual, shapes a resilient society, and lays the foundations for a project of a new Islamic civilization. The study explores four interconnected perspectives: monotheism as the foundation of the cosmological and anthropological worldview; monotheism as a principle that necessitates the rejection of social and political polytheism and false deities "Taghut"; the dialectical relationship between faith and action within the framework of Islamic thought; and the rationalization of the unseen and the philosophy of historical divine laws. It then examines the educational, familial, and social implications that follow from these perspectives.

Keywords:
Khamenei (QS), Monotheism [Tawhid], Worldview, Monotheistic Worldview, Active Monotheism, Divine Laws (sunan), Taghut.

1 - Lecturer of philosophy at the Lebanese University.

Cognitive Foundations of Religion Philosophy in Imam Khamenei (QS) Thought

Sheikh Dr. Mohammad Baqir Kajk[1]

Abstract

This research examines the role of knowledge within the structure of religion as conceived by Imam Sayyid Ali al-Hosseini al-Khamenei (QS), drawing upon his sermons, lessons, and written works. This research proceeds from the premise that, in the author's view, religion is a form of vision and knowledge, preceding its manifestation as ritual. It seeks to address two questions: What is the nature of the relationship between revelation and reason in the production of religious knowledge, and to what extent can reason function independently in understanding and interpreting the religious text. It addresses the four sources of knowledge within a hierarchical framework: revelation, serving as both the origin and the ultimate criterion; reason, acting as a source and an instrument; innate human disposition and the heart, functioning as an internal reservoir; and rational human experience, providing a supporting basis. It further clarifies the relationship between reason and the scriptural text: a relationship of mutual reinforcement, wherein reason operates in the light of revelation, allowing for a disciplined exercise of reason in interpretation, while strictly prohibiting any approach that descends into mere personal whim. The work concludes by examining the mechanisms of comprehension and the renewal of knowledge through (ijtihad) conducted within the bounds of established, immutable principles, ultimately positing that these epistemological foundations serve as the governing framework for understanding religion in its entirety.

Keywords:

Religion Philosophy, Religious Knowledge, Revelation, Reason, Innate human nature, the Heart, Rational Experience, Interpretation, Ijtihad, Khamenei (QS)

1 - Educational curricula university lecturer, writer, researcher in Islamic thought (Lebanon).

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-001

Sources and References

- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Discussion on Patience', Islamic Revolution Publications (affiliated with the Office for the Preservation and Publication of the Works of Imam Khamenei), distributed by Dar al-Mawaddah, Tehran, 1st edition, 2024.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Explnation of Surah Bara'ah', translated by Mohammad Zaraqat, Dar al-Ma'arif al-Islamiyyah al-Thaqafiyyah, Beirut, 2020.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', a collection of annual speeches, Al-Ma'arif Center for Authorship and Research, Beirut; years: 2009, 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, and 2019.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'The Book of Retribution', lessons from the 'Bahth al-Kharij' (advanced seminary studies).
- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Islamic Intellectual Framework in the Qur'an', Dar al-Ma'arif al-Islamiyyah al-Thaqafiyyah, Beirut, 2021.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: 'The Leader's Call', Cultural Consulate of the Islamic Republic of Iran in Lebanon, Beirut, 1994.
- Speeches and Addresses:
- Ali al-Husseini al-Khamenei: Address on 'Eid al-Mab'ath' (the Prophet's Call to Prophethood), March 11, 2021.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: Address on the 32nd anniversary of the passing of Imam Khomeini, June 4, 2021.
- Ali al-Husseini al-Khamenei: Address during a meeting with the Air Force and Air Defense Forces, February 5, 2024.
- Ali al-Husseini Khamenei: Address at a meeting with state officials and ambassadors of Islamic countries, February 8, 2024.
- Ali al-Husseini Khamenei: Address at a Ramadan meeting with state officials, March 8, 2025.

"Imam Khamenei (QS), Modernity: Analytical Reading from Philosophical Perspective."

*In the "Studies and Research" section, we have selected a paper by (Dr. Asmaa Nower - Egypt), titled: "Ethics of Religious Robots: Toward New Understanding of Religious Rituals in Artificial Intelligence Age."

We pray to Allah, Almighty, blessed the martyred Imam (Khamenei) (QS) with His vast mercy, to accept him in the best possible manner, to elevate him to the highest ranks, among the prophets, the saints, and the righteous, and to grant us his intercession on the Day of Judgment. He is, indeed, the Guardian who answers prayers.

Praise be to Allah, first and last.

human being and building a civilization. Together, these elements delineate a coherent project, which the studies in this issue explore from their respective perspectives.

It remains to be said that the philosophy of religion in the thought of Imam Khamenei (QS) is a fertile field that deserves scholarly attention. Its materials are scattered throughout his speeches, lectures, and writings, awaiting someone to collect, organize, and systematically ground them in light of his philosophical school. This issue is a step in that direction: it opens the door and lays the first stone. Its achievement lies in awakening the question, preparing the intellectual horizon, and inviting researchers to carry forward the work it has begun, until the full contours of this project emerge through a coherent and sustained inquiry worthy of its significance.

This issue contained a collection of research in which we tried to collect some threads of the theory of Imam Khamenei (QS) in some topics of the philosophy of religion. The research came in the following form:

*In "Focus" section:

-Sheikh (Dr. Mohammad Baqir Kajk - Lebanon) wrote the first paper, which is titled: "Cognitive Foundations of Religion Philosophy in Imam Khamenei (QS) Thought."

-The second paper, by (Dr. Khodr Mohammad Nabha - Lebanon), is titled: "Theological, Monotheistic Perspective in Imam Khamenei (QS) Thought: Cognitive Reading of Worldview System."

-The third paper, by (Dr. Sameer Kheir al-Din - Lebanon), is titled: "Religion, Meaning: Questions of Existence, Purpose in Imam Khamenei (QS) Thought."

-The fourth paper, which I took on personally after another researcher was unable to complete it due to urgent family circumstances, is titled: "Religion and Wilayah (Guardianship): Conceptual Structure of Spiritual, Religious Leadership in Imam Khamenei (QS) Thought."

-The fifth and final paper in this section, by (Sheikh Shadi Ali - Egypt), is titled:

power with faith, and knowledge with ethics, guiding humanity toward its ultimate perfection in both this world and the hereafter.

The coherence of the entire project is evident in this stake: the individual shaped by religion is the very same person who establishes a just society, and a society rooted in spirituality is what gives rise to civilization. These elements are interconnected within a single path, governed by religion, extending from the individual to the social sphere, and ultimately to the development of a civilization. This interconnectedness renders his vision a cohesive whole, linking its beginning to its end and tracing all grand objectives back to a single origin. Anyone examining this civilizational stake will find it to be the natural outcome of a perspective that views religion as a comprehensive worldview and a framework for managing life.

The civilizational project stake defines the objective pursued by the following studies. Since Imam Khamenei (QS) views religion as a potent force for the development of the individual, society, and civilization, the question of the foundations of religious knowledge becomes the cornerstone of this entire edifice. How does an individual come to know their religion? From where are its standards derived? In addition, how are its texts to be understood? These questions constitute the essence of the "civilizational project stake," which these studies address, each within its own specific context.

These pages converge on a single idea: that the thought of Imam Khamenei (may his secret be sanctified) encompasses a religious vision worthy of being studied as a philosophy. While he is known to the public as a leader, behind this leadership lies a thinker rooted in a traditional seminary (hawza) and a profound philosophical heritage. He presents religion as a comprehensive worldview and a framework for organizing life, a lens through which he engages with secularism and the Western paradigm, while anchoring it in his own intellectual tradition through both continuity and independent legal/philosophical reasoning (ijtihad), all with the ultimate aim of cultivating the

attainment of one's full perfection.[1]

The stake extends to society itself. The society envisioned by Khamenei (QS) rests upon three pillars: justice, development, and spirituality.[2] He views society as the manifestation of religion within the social realm, organizing its relationships based on justice and imbuing its development with a dimension of values. In this way, religion is transformed from a purely individual matter into an active force in the construction of society.

This stake reaches its culmination in the building of a civilization founded on well-being and public wealth, the establishment of justice, the rejection of interest-based and accumulation-driven economic systems, the defense of the oppressed, and the adoption of an ijtihad-based and scientific approach across various fields.[3] From this perspective, civilization is an all-encompassing project that connects economics with ethics, science with justice, and power with values. Religion thus becomes the animating spirit of this civilization and the standard by which its ends are measured. The civilizational stake, in turn, emerges as the natural outcome of this comprehensive conception of religion.

Khamenei (QS) establishes civilization as both a foundation and a criterion, identifying faith as the most vital element in its construction; he states, "Building a new Islamic civilization requires faith."[4] Ethics serve as both the basis and the ultimate objective of this civilization; indeed, the prophetic mission was intended to perfect noble character, and the primary concern of the prophets was the refinement of morality.[5] The faith provides civilization with its spirit, while ethics safeguard its trajectory. Thus, the civilization envisioned by Khamenei integrates

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2010), p. 476.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2013), p. 417.

3 Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2013), p. 198.

4 Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2012), p. 500.

5 Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Explanation of Surah Bara'ah', p. 644.

be understood as a religious vision that seeks to leave a tangible impact on reality, a vision that tests its own veracity through the flourishing of life. Understanding this stake reveals the ultimate objective of his thought, linking his intellectual inquiries to their practical fruition in the lives of both the individual and the nation.

The stake begins with the human being; in the view of Imam Khamenei (QS), the true essence of a human being lies in "knowing and worshipping the Lord, and subsequently attaining the station of nearness and vicegerency of Allah." One's innate, primordial nature (fiṭrah) serves as the "source of one's intrinsic dignity," encompassing an "inclination toward perfection, a quest for truth, a pursuit of goodness and justice, and a striving for freedom."[1] According to this perspective, the human being is a dignified creature whose very nature harbors predispositions toward goodness and perfection. Religion, in turn, addresses this innate nature, assisting it in reaching its ultimate purpose; thus, the cultivation of the human being serves as the fundamental gateway to building everything else.

Khamenei (QS) summarizes the objectives of the prophetic mission in a comprehensive statement: the prophets were sent to purify human beings, elevate their level of knowledge, establish justice so that society might be governed equitably, and foster a "good life."[2] These objectives link the purification of the soul with the education of the intellect, and the establishment of justice with the realization of a good life. In his view, religion is a project for the advancement of the human being, both individually and collectively. When one interprets the goals of the prophetic mission through this lens, religion emerges as a constructive force for both the individual and the community.

Khamenei (QS) posits an ultimate end for this endeavor: while he considers justice an "intermediate goal," the supreme objective is "human flourishing", the

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2018).

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: Address on the blessed Prophetic Mission (Eid al-Mab'ath), March 11, 2021.

treasures of tradition into contemporary forms while protecting religious content from distortion. This principle distinguishes genuine renewal from an artificial combination of incompatible ideas, allowing the intellectual project to preserve its authenticity while engaging with the modern world. In this way, fidelity to tradition is connected to openness to contemporary realities.

Imam Khamenei (QS) also connects the scholarly tradition to a broader civilizational responsibility. He argues that the Islamic seminary must address the interconnected triad of «government, society, and Islamic civilization.»[1] Tradition thus becomes a starting point for practical engagement with society and a resource for a broader civilizational project, rather than merely a repository of knowledge to be preserved. This connection between scholarship and responsibility positions his thought as an active intellectual project rather than an exercise in abstract reflection.

This position has important methodological implications for the study of his thought. Anyone examining his philosophy of religion must relate his writings to the intellectual school in which he was formed, interpret his views within the broader tradition from which they emerged, and distinguish elements of continuity from those reflecting his own independent reasoning. Connecting the thinker to his school helps reveal the structure and sources of his thought and situates each of his positions within its wider intellectual heritage.

Civilizational Project Stake: Religion, Human and Civilizational Development

At its core, the project's stake of Imam Khamenei (QS) represents a civilizational stake. In his view, religion is not confined to rectifying doctrine or regulating acts of worship; rather, it extends to the cultivation of the individual and society, and the establishment of the foundations of a civilization. Consequently, his project should

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2019), p. 297.

rejection of intellectual stagnation. He states: «On the one hand, we adhere to the principles and reject rigidity and stagnation … There is a principled approach» that does not entail rigidity or extremism. At the same time, he rejects «innovations and calls to reconsider [established principles] under the pretext of independent reasoning and change.»[1] His position reflects caution toward two opposing extremes: a rigidity that suppresses intellectual vitality and an unrestricted approach that dissolves religious identity. For him, tradition provides the foundation upon which new ideas can be developed, while independent reasoning enables growth without rupture or disorder. In this way, he preserves the authority of foundational principles while allowing room for renewed understanding.

His approach rests on a careful distinction between what is fixed and what is subject to change. According to him, Islam «is based on both fixed and changing rulings,» while ‹ijtihad› is a «distinctive feature» that enables the system to apply its established principles through different methods that change according to circumstances.[2] The fixed elements preserve identity and direction, while the changing elements accommodate the needs of different times and places. Ijtihad serves as the bridge between the two. Through this distinction, Imam Khamenei seeks to combine fidelity to tradition with the capacity to respond to the contemporary world, preserving foundational principles while allowing their practical applications to take different forms.

For him, authentic renewal means presenting religion in its true form through a language suited to the present. He praises the martyr Morteza Motahhari for having «presented authentic religious concepts» in forms appropriate to the needs of young people, without «presenting ideas foreign to the logic and content of religion under a religious guise.»[3] The renewal, in this view, involves bringing the

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'The Leader's Call', p 32.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'The Leader's Call', p. 31.

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2010), p. 180.

inquiry. Understanding his relationship with this tradition is therefore essential to identifying the sources and authorities that inform his project and to determining his position within the school from which he emerged.

Imam Khamenei (QS) places great importance on philosophy within the Islamic seminary [al-Hawza], considering it a fundamental component of religious scholarship. He maintains that «the importance and greatness of jurisprudence» must remain connected to «the importance of studying philosophy and its branches.» He also argues that the banner of Islamic philosophy has been held by the Islamic seminaries and «should continue to be held by them and remain in their hands.»[1] In his view, philosophy occupies a central place in religious knowledge and carries major responsibilities alongside jurisprudence. By affirming the value of rational inquiry in this way, he treats philosophy as part of his living intellectual heritage and as a means of understanding religion through reason. This provides a basis for identifying a philosophy of religion within the intellectual tradition of his school.

His thought is rooted in an established center of scholarship that connects him to a long line of prominent scholars. He describes Qom as «the center of knowledge for the Islamic world,» an active and dynamic heart that distributes «knowledge, insight, vigilance, and awareness throughout the body of the Islamic community.»[2] From this intellectual tradition, Imam Khamenei draws his foundational principles and connects the present to the school's past. Tradition, in his view, is a living resource that provides thought with its methods and standards while linking contemporary inquiry to centuries of scholarly investigation. This grounding gives his intellectual project both historical depth and stability in its foundations.

Imam Khamenei (QS) combines adherence to foundational principles with a

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2010), p. 406.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2010), p. 394.

seeking to develop a new model that integrates knowledge with spirituality. Within this vision, religion becomes a driving force for renewal, restoring the Muslim community's role in shaping civilization and opening a path toward progress on its own foundations.

Imam Khamenei)s (QS) position toward the West is therefore based on the principle of integration and synthesis. He advocates drawing on the world)s sciences, tools, and experiences while connecting them to spirituality and divine values. For him, the orientation toward spirituality and divine morality represents a «middle path» between the excesses of the Church and the deficiencies of materialism.[1] The model he proposes is a civilization that combines material progress with spiritual and moral dimensions, grounding its development in meaning. Within this model, religion is a vital force that permeates knowledge and action, connecting material achievement to its human purpose. His critique of the West thus becomes a positive project for building a civilization that unites scientific and material advancement with spiritual depth and moral values.

Imam Khamenei's Position Regarding Tradition: Continuity, Ijtihad

Imam Khamenei's (QS) thought emerges from his intellectual heritage through both continuity and renewal. He was educated in the Islamic seminary, grew up in a family associated with religious scholarship and religious authority, studied under prominent scholars, and acquired the methods of jurisprudential, philosophical, and mystical inquiry. This background provides the starting point for understanding his view of religion: a framework that extends the intellectual tradition of his school while renewing it in ways that remain faithful to its foundations. For him, tradition is a living resource that connects the present to the past and provides the principles and standards that guide intellectual

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2012), p. 77.

leap.»[1] In his view, the present crisis of Western civilization stems from its "lack of spiritual dimensions and divine values," as reflected in "the breakdown of the family structure, increasing violence, and moral corruption."[2] Material progress detached from meaning may reach its peak only to reveal its inner emptiness. This diagnosis prepares the ground for his understanding of the relationship between religion and civilization and clarifies the alternative he proposes.

Imam Khamenei (QS) argues that the brilliance of Western civilization is beginning to fade. «The brilliance it displayed in the nineteenth century … no longer exists today.» «The Western civilization, he maintains, has been exposed through colonialism and the imposition of its will on other peoples.»[3] He links this exposure to an inability to generate new ideas, arguing that the West has offered humanity no new intellectual contributions or original thought beyond humanism and the schools of thought that developed from it.[4] The decline of the Western model thus creates an opportunity for an alternative civilization, one capable of providing the meaning that the former lacks. His diagnosis of the crisis consequently leads to a call for constructive action.

This vision is translated into an explicit call to build a new civilization. He declares that the time has come for Muslims and Islam to take their turn, urging Muslims to devote their efforts to «building a new Islamic civilization» while drawing on «the world›s sciences and available tools.»[5] In his view, this civilizational model draws inspiration from the historical experience of Muslims, who once offered the world their scientific and philosophical contributions, while

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2014), p. 205.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2017), p. 16.

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address during the Ramadan meeting with state officials', March 8, 2025.

4 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2012), p. 313.

5 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2015), p. 735.

Imam Khamenei (QS) also identifies a hidden form of secularism that presents itself in religious terms. Some religious people call for the separation of religion from politics in order to protect its sanctity. He describes them as «religious secularists … religious in appearance, but in reality secularists.»[1] In his view, secularism can also operate within the discourse of religious believers when they restrict religion to worship and exclude it from the broader sphere of life. In contrast, he states categorically: "There is no secularism in Islam."[2] The conception of religion that he advances does not allow a division between a private, sacred sphere and a separate, worldly sphere. Religion must therefore be present in both domains.

His critique extends beyond secularism to the very foundations of Western civilization. As Imam Khamenei (QS) explains, Western civilization is founded on humanism and a vision of political power that places the human being at the center while leaving no room for a divine horizon. In contrast, he presents an Islamic model based on "four pillars: thought, knowledge, spirituality, and life,» emphasizing, "the pillar of thought is more important than the other pillars.»[3] The critique thus reaches the root of the problem: the conception of the human being, the world, and the ultimate purpose of existence. From this fundamental difference emerges a contrast between two models of civilization, each based on a distinct understanding of the human being.

Imam Khamenei (QS) identifies the central weakness of the Western experience while acknowledging that the West «achieved a qualitative leap in the material sphere.» He describes this leap as one that «was separate from and in conflict with moral development,» characterizing it as «a one-hundred-percent material

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address on the 32nd anniversary of the passing of Imam Khomeini, June 4', 2021.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2016), p. 523.

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2013), p. 101.

is merely an old idea repackaged; those who demand the separation of religion from the public sphere are, in his estimation, echoing, "A new ruse employed by hegemonic and colonialist media against the sovereignty of Islam", a notion that, in fact, "has been put forward for centuries."[1] Consequently, he proposes a vision of a dynamic religion, one that remains active and present at the very heart of life, as a counter to efforts aimed at marginalizing it. Grasping the nature of this challenge is key to understanding his entire project, as it delineates the essential characteristics of the adversary that his religious thought seeks to confront.

His critique of secularism rests on an argument concerning the very essence of meaning. Separating religion from politics leads to an even more serious separation: "If [politics] is separated from religion, it will also be separated from morality and spirituality."[2] A system that excludes religion loses its moral compass, leaving politics without a guiding principle and society without its spiritual foundation. Religion, in this view, brings values into practice, and its presence in public life safeguards the moral character of that life. Secularism thus becomes a means of emptying life of its meaning and separating power from value.

Imam Khamenei (QS) counters secularism with a positive thesis affirming the unity of religion and politics. He recalls the statement of Sayyid Hasan Modarres: «Our religion is our politics, and our politics is our religion,» presenting this principle as one of the foundations of the country›s strength.[3] Religious knowledge, in this context, entails a connection between religion and governance, as well as between governance and religion. Religion thus becomes present in the administration of society, just as it is present in the governance of the self. This thesis reverses the logic of secularism: rather than removing religion from life, it makes religion the standard by which life is guided and sustained.

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2013), p. 16.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian' (2009), p. 429.

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2017), p. 27.

that leads human beings towards perfection. In this way, the supposed opposition between religion and life is overcome. However, an integrated relationship between the two realms of existence also replaced it.

This conception reaches its fullest expression in the claim that religion is universal to the human experience. Every human community manages its life through a set of teachings, and this form of life is called a religion or a sharia (religious law)[1]. The divine religion originates from Allah, people create human religion, and taghut [tyrannical or false authorities] creates taghuti religion. In every case, human beings adhere to some form of religion; the question concerns its source and authority. This broad understanding gives the concept of religion a scope that makes it central to understanding human society and its development, while also providing a basis for distinguishing true religion from other forms.

This conception leads to a particular position on the separation of religion from life. For Imam Khamenei (QS), separating religion from worldly life means stripping life, politics, and economics of spirituality and undermining justice and values.[2] Religion, as the manager of life, cannot be confined to the temple or the private corners of the conscience. Its presence in society is a natural extension of its understanding as both a worldview and a comprehensive plan. Thus, his conception of religion is connected to his view of civilization and social development. Religion becomes a constructive force in the development of society and a spirit that permeates its institutions and laws.

Religion in Face of Secularization, Western Model

The project of Imam Khamenei (QS) confronts a fundamental challenge facing religion in the modern era: the secularist call to exclude religion from public life and confine it solely to the individual conscience. In Khamenei's view, this

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Explanation of Surah Bara'ah', p. 213.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2013), p. 15.

Religion provides human beings with security and tranquility in the arena of life and opens up opportunities for transcendence and spiritual growth. When life is guided by religion, human capacities are directed towards a purpose that transcends immediate interests. Religion thus becomes the spirit and foundation of life, as well as the source of its depth and elevation.

The structure of this conception becomes clearer when its constituent elements are examined in detail. Religion represents a body of knowledge, legal rulings, and ethical principles. It «is founded on intellectual principles expressed through the worldview… [and includes]… practical principles that derive from that worldview.»[1]

Therefore, we are dealing with three interconnected elements: a worldview as the foundation, knowledge and rulings built upon it, and practical principles that translate it into conduct. This arrangement makes religion an integrated system in which knowledge is connected to action and particular principles derive from their foundations in an orderly sequence. Those who approach religion in this way find it to be a living unity whose components are interconnected within a single structure, with each element occupying its own place and performing its specific function.

This conception also shapes Imam Khamenei's understanding of this world itself. In his view, the world is a means for human growth and perfection, through its blessings, beauty, and good things, as well as its hardships and afflictions.[2] From this perspective, worldly life is a field of testing and advancement, and religion guides human beings along their journey towards their ultimate goal. The joys of life and the blessings spread throughout the world are taken into account by religion and occupy a place within its overall plan. Religion, while caring for the hereafter, also cares for this world, connecting the two within a single path

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Discussion on Patience', p. 12.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2013), p. 15.

a system of knowledge: knowledge of this world, the human being, the journey, the path, and the goal… [and]… the totality of this knowledge constitutes the foundation of religion.»[1] In this definition, religion is a body of knowledge upon which all its other rulings are based. It provides human beings with an understanding of the origin and purpose of existence, their place within it, and the path they must follow to attain perfection. Values and rulings derive from this understanding. The worldview is the foundation, while conduct is its fruit, growing from its roots. A researcher who understands this order interprets religious rulings in light of the overall worldview and traces particular principles back to their underlying foundations.

This definition also extends to the function of religion in life. Religion is a comprehensive source of knowledge intended to guide human life, revealed by Allah to ensure perfection and happiness in both this world and the hereafter.[2] This world, he states, "is the principal arena for the function, responsibilities, and mission of religion." Accordingly, he describes religion as "the manager of human life, that is, a comprehensive plan… [that goes beyond]… the purely personal, devotional, and individual spheres."[3] Religion, as the manager of life, addresses individuals and society alike, encompassing worship, economics, politics, and ethics within a single system. In this way, religion becomes present in the details of everyday human life, guiding it towards its highest purpose and bringing its various dimensions together under a unified aim.

This conception adds a spiritual dimension to life. In Imam Khamenei's view, without religion, life remains «devoid of spirituality, truth, love, and spirit.»[4]

---

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2013), p. 15.

2 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2018).

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: Address on 'the blessed Mab'ath' (the Prophet's divine mission), March 11, 2021.

4 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address of The Guardian', (2013), p. 15.

the responsibility of guiding society. In his view, intellectual endeavor is a sacred trust, a position of responsibility and a starting point for the reform of both the individual and the nation.

The interpretation of religion from the perspective of Imam Khamenei (may his secret be sanctified) combines the authenticity of a learned jurist (mujtahid) with the ambition of a visionary architect of a civilizational project, a conception of religion that weds reason to life. This perspective derives its legitimacy from the fact that its proponent is a scholar equipped with the tools of inquiry, an active practitioner who tests his ideas in the field, and a visionary who places religion at the core of his project. From this intersection, one can distill a philosophy of religion, the contours of which are evident in his writings and tested through the lens of his philosophical school. On this basis, subsequent studies can take these contours as a starting point to elaborate upon the foundations and sources of religious knowledge, the mechanisms for understanding it, and the relationship between reason and the text in the production of religious meaning.

Religion as Worldview, Manager of Life

The question of religion begins with defining its nature. A common understanding restricts religion to rituals performed by individuals and beliefs held in their hearts, thereby confining it to a private sphere of life, distant from the fields of social interaction and work. Imam Khamenei (QS) broadens this understanding and opens it up to a wider horizon. Religion encompasses life as a whole and extends its scope to human beings, the world, and their ultimate destiny. This broad definition serves as the starting point for his conception of the role of religion in knowledge and action, and it underlies all the issues that follow from it. Understanding this definition is an essential starting point for any examination of his religious philosophy, as it establishes the boundaries of the concept before addressing its details.

Imam Khamenei (QS) states that religion is «first and foremost a worldview and

faith, while insight serves as a guiding light during turbulent times, preventing one's understanding from becoming trapped by mere outward appearances. Thus, a faith grounded in awareness and insight allows for a philosophical interpretation, one that functions as an extension of the faith's very spirit and an unveiling of its profound, underlying structure.

This perspective on "ijtihad" (independent legal reasoning) extends beyond the confines of "fiqh" (Islamic jurisprudence) to become a dynamic movement encompassing the rational sciences. It posits that "'ijtihad' is not limited to "fiqh"; rather, it is essential within the rational sciences, philosophy, and theology, without it, we would become a stagnant pool."[1] Furthermore, it emphasizes the necessity for "Al-hawza" to play an active role globally across the fields of philosophy, "fiqh", and "theology", as the questions posed today await answers from such a source. It maintains that a renewed mode of thought is a prerequisite for religious knowledge to remain effective and capable of addressing contemporary challenges, all while upholding immutable foundational principles. In this light, the project presents itself as an evolving, growing intellectual framework, whose components continuously engage with the unfolding realities of life.

His perspective is rooted in the integration of two dimensions that schools of thought often keep separate; he maintains "Islam is a religion of both spirituality and knowledge."[2] This synthesis, nurturing the soul while pursuing knowledge, opens up expansive horizons, revealing a vision of the human being that balances reason and the heart, the temporal world and the hereafter, and the individual and society. Regarding the elite, he describes them as "people of intellect, possessing a perspective grounded in reflection and deep insight,"[3] and entrusts them with

1 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Speech of the Guardian' (2010), p. 402.

2 -Ali al-Husseini al-Khamenei: ‹Speech of the Guardian› (2010), p. 116.

3 - Ali al-Husseini al-Khamenei: 'Address at a meeting with the Air Force and Air Defense Forces', February 5, 2024.

its cradle is our land,"[1] asserting that the tradition established within his school is closer to the true essence of philosophy than what has become prevalent in the West. This elevation of the status of thought renders his project a fertile subject for philosophical inquiry, inviting the researcher to uncover an organized, coherent knowledge structure whose elements are interconnected within a unified horizon.

This call to engage in critical thought becomes clear when examining his conception of religion. He views religion as something that addresses and stimulates the intellect; the prophets, he argues, were sent "to stir the hidden treasures of the human mind" and to awaken within the human being the faculty of reason and the capacity for thought.[2] He asserts that religion "was not intended to replace or supersede the intellect, but rather to guide and assist it."[3] He goes even further, stating: "Anyone who exercises their reason and understands religion knows full well that reason cannot possibly come into conflict with religion."[4] This perspective, grounded in rational inquiry and positing the intellect as a prerequisite for understanding, naturally invites a philosophical reading that uncovers its underlying foundations and delineates the role of reason within it.

This perspective transcends the confines of purely discursive reason; Khamenei (QS) posits that insight and awareness are "essential prerequisites for faith".[5] His own vibrant faith is rooted in "rationality and reflection, far removed from dogmatic rigidity or blind fanaticism".[6] He likens stagnant faith to still, lifeless water, advocating instead for a faith that is constantly renewed through contemplation and deep reflection. In his view, awareness is a condition for sincere

1 - Ali al-Hosseini al-Khamenei: 'Speech of the Guardian' (2010), p. 317.

2 - Ali al-Hosseini al-Khamenei: 'Speech of the Guardian' (2012), p. 215.

3 - Ali al-Hosseini al-Khamenei: 'An Outline of Islamic Thought in the Quran.' p. 139.

4 -Ali al-Hosseini al-Khamenei: 'An Outline of Islamic Thought in the Quran.' p. 138.

5 -Ali al-Husseini al-Khamenei: The Project of Islamic Thought in the Qur)an, p. 202.

6 -Ali al-Husseini al-Khamenei: (The Project of Islamic Thought in the Qur)an), p. 11.

making. A leader who operates from such depth transforms his words into well-grounded thought, thought that merits careful contemplation. This synthesis of scholarship and leadership represents a continuation of a long-standing tradition that links the intellectual to responsibility, ensuring that one who possesses a clear vision also possesses a firm stance.

The body of work produced by Imam Khamenei (QS) spans a wide array of fields, revealing the breadth of his intellectual interests. It encompasses lessons and lectures on the Qur'an and its underlying thought; in-depth inquiries into jurisprudence [fiqh]; and speeches and addresses, delivered over the course of decades, which explore issues of thought, civilization, and society. This diverse body of work portrays a thinker who engages with religion across all its dimensions, from scripture to legal rulings, and from doctrine to ways of life. The temporal span of this output reflects both a steadfast adherence to foundational principles and an organic development in their practical applications; over time, the thinker's positions coalesce around core, enduring themes that reveal themselves to the attentive reader. Consequently, a researcher gathering this material is confronted with an intellectual structure that demands organization and grounding, a system whose underlying logic awaits discovery and articulation.

The Martyr Khamenei (QS) places thought at the very pinnacle of his priorities, asserting that the "production of thought" is both more significant and more arduous than the "production of scientific knowledge."[1] The thinker faces challenges far more severe than those encountered by the practitioner of empirical science do. He posits that the construction of civilization rests upon such intellectual production and the formulation of knowledge frameworks, without which, the development of a society is impossible. His deep pride in philosophy reflects this perspective; he maintains "philosophy belongs to us, and

1 - Ali al-Hosseini al-Khamenei: 'Speech of the Guardian' (2010), p. 317.

his project; he views religion as a comprehensive worldview from which he derives a practical stance toward life, society, and civilization. Consequently, exploring his religious philosophy becomes a legitimate endeavor, one whose contours can be discerned throughout his writings, speeches, lessons, and addresses delivered over the course of several decades.

These pages open a horizon for exploring the philosophy of religion as conceived by Imam Khamenei (QS). They confront the reader with the profound questions posed by his intellectual project, a project that positions religion as the central axis of existence, knowledge, and action. What is religion within this framework? What is the role of reason in relation to it? How is its meaning generated? Moreover, what is its stake for humanity and civilization? The purpose here is to raise and organize these issues, preparing the mind for the detailed discussions that follow, grounded in the conviction that asking the right question is half the journey toward finding the right answer.

Khamenei (QS) as Thinker: Why Should Approach Religion from His Perspective?

In the public consciousness, Imam Khamenei (QS) is perceived as a political leader with defined stances on regional and global affairs, a valid image, yet one that obscures deeper dimensions. He is a product of the Islamic seminary [hawza], having been raised in a household steeped in scholarship and religious authority. He has engaged in research and inquiry at the highest levels; the [bahth al-kharij] (advanced seminary) lessons he delivers bear witness to the depth of his scholarly tools and the firm grounding of his capacity for "ijtihad" (independent legal reasoning).[1] It is from this foundation that his stances should be understood; for reflection precedes action, and a coherent vision takes precedence over decision-

1 - Ali al-Hosseini al-Khamenei: The Book of Retribution, [bahth al-kharij] (advanced seminary), p. 1.

Editorial

Reading the Leader Khamenei (QS) as Thinker

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

In every era, the human thought poses again the question of religion. Even as the face of the world shifts and the tools and methodologies of inquiry evolve, this question remains at the forefront: What is religion? What is its place in human life, knowledge, and destiny? A question has accompanied humanity since its dawn. It becomes more pressing whenever the contemporary era assumes it has moved past it, relegating it to the recesses of the past.

In this context, the thought of Imam Khamenei (QS) stands in a distinguished position. The responsibility of leadership brought him to the forefront of events, and people came to know him through his political presence and his position in the equations of the region and the world. Behind this presence lies a religious vision that is coherent in structure and deeply rooted, which is broad enough to be read as a philosophy, and carries an integrated vision of the position of religion in relation to man, the world, and history.

Discussing the philosophy of religion as held by a man who is an active participant in history, and a shaper of its events, invites deep reflection. While the philosophy demands systematic structure, foundational grounding, and abstract reflection, leadership requires action, decision-making, and initiative in the field. For Khamenei (QS), the integration of these two elements lies at the very core of

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

XLIV ..... Sheikh Shadi Ali

■ **Imam Khamenei (QS), Modernity**

Studies and research

XLV ..... Dr. Asmaa Nower

■ **Ethics of Religious Robots**

index

Editorial

XVIII ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Reading the Leader Khamenei (QS) as Thinker

Focus

XL ..... Sheikh Dr. Mohammad Baqir Kajk

Cognitive Foundations of Religion Philosophy in Imam Khamenei (QS) Thought

XLI ..... Dr. Khodr Mohammad Nabha

Theological, Monotheistic Perspective in Imam Khamenei (QS) Thought

XLII ..... Dr. Sameer Kheir al-Din

Religion, Meaning

XLIII ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Religion, Wilayah (Guardianship)

At Upcoming issue

The Philosophy of Promising

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

However, these tools must not be used to generate the research's core scientific content, write its sections or subsections, or produce its analyses, arguments, and results in a manner that allows the tool to replace the researcher in the author ship process. The author bears full responsibility for all information, text, quotations, references, and citations included in the research and is committed to verifying them against their original sources. References or citations suggested by AI tools may not be used without directly verifying their accuracy.

- The magazine reserves the right to request clarification regarding the nature of the use of such tools when necessary and to take appropriate editorial action if it is determined that their use exceeded the scope of assistance to include the generation of scientific material or author ship on the researcher's behalf.

Author Declaration

- The author must include the following declaration in a footnote linked to the research title: "I declare that the use of artificial intelligence tools in the preparation of this research, if any, was limited to supporting tasks and did not extend to the generation of its scientific content, analyses, or results. I assume full scholarly and ethical responsibility for all material contained herein, including the accuracy of information, quotations, references, and citations."

Declaration on the Researcher's Use Limits of Artificial Intelligence

I, the undersigned: .....

Author of the research entitled: .....

.....

I hereby declare that the use of artificial intelligence tools in the preparation of this research, if any, was limited to supporting tasks and did not extend to the generation of its scientific content, analyses, or results I bear full academic and ethical responsibility for all the content herein, including the accuracy of the information, quotations, references, and citations.

Signature: .....

Date: ....

Scholar and the Learner, Hadith 3).

- The author enclose proper names in parentheses; for non-Arab names, provide both the Arabic and English forms within a single set of parentheses upon their first mention in the research (e.g., [Mohammad Husayn Tabataba'i], [Henry Corbin]...); provide a brief biographical note in the footnote upon the first mention of the name (where necessary).
- The author reviews and verifies the detailed bibliographic information for sources and references cited in both the footnotes and the bibliography.

Organization, Structure

- The author must include the following information on the first page of the paper: the main title and subtitle; the author's name accompanied by a footnote detailing their academic credentials (nationality, academic degree or qualification, and institutional affiliation); an abstract of 150 words; and 5 to 10 keywords, depending on the paper's content.
- Sections and themes should be organized using a sequential format (e.g., First, Second, Third, etc.), ensuring a logical, methodological progression and avoiding unsubstantiated conclusions.
- The styles feature in Microsoft Word must be used for formatting headings and section titles.

Editing

- 1. The paper must be typed using Microsoft Word, adhering to the following specifications:
    - For Arabic text, use the "Simplified Arabic" font, size 14 for the main body and size 12 for footnotes.
    - For English text, use the "Times New Roman" font, size 14 for the main body and size 12 for footnotes.
    - Numerals must be written using the Eastern Arabic numeral system. (1 - 2 - 3 - 4...).

Using Artificial Intelligence Tools

- The magazine permits authors to use artificial intelligence (AI) tools for tasks that support the research process, such as proofreading, refining phrasing, preliminary translation, and organizing material and ideas.

Referencing Guidelines:

- The Center employs a citation system using abbreviated footnotes accompanied by a complete bibliography for all books and research papers
- All footnotes are abbreviated from the very first citation; the initial citation is not provided in full form before being abbreviated in subsequent instances.
- The footnote includes author's name, book title, volume number (if applicable), and page number.
- (Example: Muhammad Husayn Tabataba'i: 'Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an', Vol. 2, p. 145.)
- Details regarding the editor, translator, publisher, place of publication, edition number, or year of publication are not included in the footnote.
- Phrases such as "ibid" (the same source) or similar expressions are not used; instead, the citation is rewritten as it appeared previously, with adjustments made to the volume or page number if they have changed.
- Full bibliographic details for references and sources are listed in a separate section at the end of the book. (Example: Mohammad Husayn Tabataba'i: 'Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an', Dar al-Ta'aruf, 2nd ed., Beirut, 1998.)
- f. For verbatim quotations, the text is enclosed in quotation marks ("..."), followed by the abbreviated footnote for citation.
- When paraphrasing (conveying the meaning), the same citation format is used, preceded by the word "See".
- The author cites sources in the page footnote. Sources are inserted automatically using the "Insert Footnote" feature in Microsoft Word, ensuring the text direction is set to right-to-left for Arabic writing, and left-to-right for footnotes in languages other than Arabic or Persian.
- Write Quranic verses with full diacritics and standard Quranic brackets; cite the verses from the Holy Quran and place them in the main text immediately following the citation, for example: {cooperate in righteousness and piety} [Al-Ma'idah, verse: 2].
- Hadiths are cited in the footnotes, including the book title, chapter, and Hadith number; for example: (Mohammad ibn Ya'qub al-Kulayni: Al-Kafi, Vol. 1, p. 34, Book of Intellect and Ignorance, Chapter on the Reward of the

Writing, Conducting Phase:

- The author and the managing editor coordinate regarding the timeframe for completing the article.
- The author must promptly notify the managing editor if he/she is unable to write the article for any reason.
- The managing editor periodically contacts the author to check on the progress of the article.

Evaluation, Modification Phase:

- The research paper is subject to screening using the "Plagiarism Check X" software to ensure that the plagiarism rate does not exceed the established limit (25%). The article, whether in text or content, in whole or in part, must not have been previously published or submitted for publication elsewhere. The plagiarism rate must not exceed 25% of the total word count of the main text.
- The research paper is subject to review by the Editorial Board regarding methodology, content, and formatting.
- The Managing Editor forwards the Editorial Board's comments to the author.
- The author is required to incorporate the necessary modifications based on the comments provided.
- The author must complete the required modifications within a period not exceeding one week.

Methodological, Content Controls:

- The author must adhere to the Center's general intellectual direction, as well as its academic controls and policies published on the official website.
- The article must demonstrate originality and innovation, linguistic accuracy, and high-quality writing.
- The author should use clear, accessible language, avoiding overly convoluted phrasing or unnecessarily complex terminology, without compromising academic rigor; the article should be written in a clear, scholarly manner with a smooth, straightforward style free from complexity or ambiguity.
- 4. The author must rely on high-quality scholarly sources and reliable research references.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Authors Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.

Title Selection, Planning Phase:

- The author selects a title from the list of topics specified for the issue.
- The author submits a general outline of the research within 15 days of the date the title is agreed upon.
- In the preliminary outline, the author takes into account the general themes defined in the magazine's editorial policy.
- The Managing Editor determines the required word count, aiming for approximately 5,000 words (±1,000), based on the scope of the topic and in accordance with academic and methodological requirements, as well as the magazine's editorial policy objectives.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

    A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

    B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

    C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

    D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

    E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

    F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

    G. Determine the extent of the scientific level of the research.

    H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

    I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

    J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

    K. Determine the extent of the research size.

    L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

- Furthermore, authorship may not be attributed to an artificial intelligence tool, nor may such a tool be listed among the authors, as it lacks the legal or ethical capacity to bear the responsibilities associated with scientific publication.

E. Disclosure of Use

- If the use of artificial intelligence goes beyond proofreading or minor stylistic improvements, the author must disclose the nature of such use and the specific tool employed, while identifying the sections where it was utilized in accordance with the magazine's controls. Such disclosure does not imply acceptance of all forms of use; the research remains subject to the magazine's standards regarding originality and intellectual independence.

F. The Magazine's Right to Verify

- The magazine reserves the right to request clarifications from the author regarding the research methodology or the use of artificial intelligence tools therein, as well as to request whatever is necessary to verify the originality of the scholarly material or the accuracy of sources and references, should there be substantive grounds for doing so. It does not rely solely on the results of AI-generated text detection tools as conclusive evidence; rather, it treats these indicators as part of the editorial and scientific verification process, evaluating them based on the totality of available evidence.

I. Acknowledgment of Responsibility

- Submitting a research to the magazine constitutes an acknowledgment by the author that any use of artificial intelligence tools, if applicable, has adhered to the limits permitted by this policy, and that the core scientific and intellectual content is the product of their own work and effort.

- The author bears sole and full responsibility for any violation resulting from the use of these tools, whether discovered during the review and editing stages or after publication. The magazine reserves the right to take appropriate action in accordance with its editorial policies and publication ethics, including rejecting the research, requesting revisions, or retracting it after publication, should a significant violation be established.

required that the idea, argument, analysis, formulation of the problem, derivation of conclusions, and critical stance remain the author's own work.

B. Unacceptable Use

- The magazine does not accept research papers, in which the scientific content, whether in whole or in substantial part, has been generated using artificial intelligence tools, even if the author has subsequently made linguistic or stylistic revisions. This applies to the use of such tools for drafting sections, constructing analyses and arguments, drawing conclusions, or formulating the scholarly discussions that constitute the core of the researcher's contribution. It is also prohibited to use artificial intelligence to generate text that implies it is the product of the researcher's own intellectual effort or critical analysis, when the intellectual content was actually produced by those tools.

C. Sources, References, and Citations

- Artificial intelligence tools are not considered reliable scholarly sources for substantiating or documenting information. Researchers are responsible for consulting the original sources and independently verifying the accuracy of the information, texts, quotations, references, and page numbers cited in their research. The use of references or citations generated by such tools without directly verifying the existence of the source, the accuracy of its bibliographic information, and the correspondence of the citation to the material quoted is also prohibited. Fabricated or unverifiable citations constitute a breach of the principles of academic integrity, regardless of whether they result from the use of artificial intelligence tools or any other means.

D. Author's Responsibility

- The author bears full scholarly and ethical responsibility for all parts of their research; the use of artificial intelligence tools does not, under any circumstances, absolve the author of this responsibility. This responsibility encompasses ensuring the accuracy of information, the correctness of citations and references, the originality of ideas and analyses, and the protection of intellectual property rights, as well as ensuring the research is free from plagiarism, fabrication, or falsification.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's administration is committed to protecting the authors' intellectual property rights.
- The magazine's administration adheres to the principle of non-discrimination based on race or gender, basing the evaluation and analysis of ideas and topics on the standards of scientific thought and rigorous research methodologies.
- The magazine's administration maintains strict confidentiality throughout the peer-review process; the identities of reviewers are not disclosed to authors, nor are the identities of authors disclosed to reviewers, access to such information is restricted to the Editor-in-Chief and the editorial board.
- The magazine is committed to respecting the intellectual property rights associated with translated research.
- Research submissions must adhere to standards of academic integrity and the ethics of scientific research.
- Research must not have been previously published in a magazine or book, nor derived from an academic thesis; furthermore, it must not be currently pending publication or simultaneously submitted to another entity.

Using Artificial Intelligence Tools

- The magazine regards artificial intelligence tools as aids for researchers within limited scopes, provided they do not compromise the originality of the research or replace the scholarly and intellectual effort undertaken by the author. Accordingly, the magazine adopts the following standards:

A. Acceptable Use Limits:

- Authors are permitted to use artificial intelligence tools for supporting tasks that do not constitute the core of the scholarly contribution, such as proofreading, refining phrasing, suggesting linguistic alternatives, organizing or reordering ideas, and initial translation (provided the output is reviewed and verified for accuracy), as well as suggesting keywords or preliminary research avenues. In all these cases, it is

« Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms



- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Prof. Charif Eddine Bendouba

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Ali zaiter

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

Issues in Religion's Philosophy in the Martyr Khamenei's Thought (QS)

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

Volume (4), Issue (13), Autumn 2026 AD - 1448 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS CC BY 4.0

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion s Philosophy

Baratha Center for Studies and Research Beirut-Baghdad

A peer-reviewed quarterly journal devoted to kalam, philosophy of religion
Vol. (4) - Issue (13): Autumn 2026 AD - 1448 AH
https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-13-FA-ISSUE

Issues in Religion's Philosophy in the Martyr Khamenei's Thought (QS)

- **Editorial:**
  - » Reading the Leader Khamenei (QS) as Thinker
- **Focus:**
  - » Cognitive Foundations of Religion Philosophy in Imam Khamenei (QS) Thought
  - » Theological, Monotheistic Perspective in Imam Khamenei (QS) Thought
  - » Religion, Meaning
  - » Religion, Wilayah (Guardianship)
  - » Imam Khamenei (QS), Modernity
- **Studies and research:**
  - » Ethics of Religious Robots