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) قُدِّسَ سِرُّه، 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.