مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٣٠٦٠-٦٥٢٧

إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في إيران (١٩٦٣-١٩٧٩م): دراسة حالة لثلاثة مؤلفات لعلي شريعتي وجلال الدين الفارسي، وحبيب اللّه بيمان

هادي يعقوب زاده

أستاذ مساعد، قسم المعارف الإسلامية، كلية الفنون التطبيقية، جامعة الفنون في إيران، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: yaghoubzadeh@art.ac.ir

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٢١

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/١٤

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٣/١٠

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الكلمات المفتاحية:
السيرة النبوية، نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، المقاربة الاجتماعية، القضايا الاجتماعية، العهد البهلوي الثاني.

الملخص

الهدف: دراسة تأثير نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في عقد الأربعينيات من القرن الرابع عشر الهجري الشمسي في الكتابة عن سيرة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وإعادة صياغة النظرة الاجتماعية إلى سيرته، وإخراجها من كونها مجرد مصدر تاريخي إلى نموذج عملي ومعيار للمجتمع.

منهج البحث: دراسة المعطيات التاريخية وقراءة مؤلفات السيرة المنشورة في هذه المرحلة الزمنية، بالاعتماد على المنهج التحليلي المقارن.

النتائج: أسهمت نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، إلى جانب ازدياد عدد المؤلفات حول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، في إعادة صياغة المقاربة الاجتماعية لسيرته؛ وقد تجلّى ذلك بوضوح في مؤلفات من قبيل «من الهجرة إلى الوفاة» لعلي شريعتي، و«الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي، و«كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» لحبيب الله بيمان.

الاستنتاج: قدّم مؤلفو هذه المرحلة، متأثرين بالظروف التي أعقبت النهضة وبحاجة المجتمع إلى الإسلام الاجتماعي، ومن خلال المقارنة التاريخية بين الماضي والحاضر، برنامجًا استراتيجيًا وعمليًا، تمثّل أثره الرئيس في إثارة الوعي بالقضايا الاجتماعية، والنهوض في مواجهة الطاغوت ومقاومته، اقتداءً بالسيرة النبوية.

الاستشهاد: يعقوب زاده، هادي؛ (٢٠٢٥) إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في إيران (١٩٦٣-١٩٧٩م): دراسة حالة لثلاثة مؤلفات لعلي شريعتي وجلال الدين الفارسي، وحبيب الله بيمان. خطاب الثورة الاسلامية (٢٠-١)

https://doi.org/10.22059/jird.2026.383048.1012

الناشر: جامعة طهران

الملخص

أسفرت نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في اربعينيات القرن الهجري الشمسي عن آثار بالغة الأهمية في المجتمع الإيراني، ومن أبرز هذه الآثار إعادة إنتاج النظرة الاجتماعية إلى السيرة النبوية؛ إذ انتقلت السيرة من كونها مجرد مصدر تاريخي إلى موقعها الأصيل بوصفها نموذجًا ومعيارًا للمجتمع الإسلامي. وكانت هذه الرؤية في العالم الإسلامي قد أسهمت، في مرحلة سابقة، في إعادة إنتاج القراءات الاجتماعية للإسلام وللسيرة النبوية بما ينسجم مع التحولات المستجدة. وانطلاقًا من ذلك، تطرح هذه الدراسة السؤال الآتي: ما أثر نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في ستينيات القرن الهجري الشمسي في كتابة السيرة النبوية من منظور اجتماعي؟ وقد أظهرت دراسة المعطيات التاريخية وقراءة مؤلفات السيرة التي أُلِّفت خلال هذه المرحلة، اعتمادًا على المنهج التحليلي المقارن، أن نهضة الإمام الخميني (قدس سره) لم تُسهم في ازدياد عدد المؤلفات المتعلقة برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فحسب، بل أسهمت كذلك في إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية. وقد تجلّى ذلك بوضوح في كتاب «من الهجرة إلى الوفاة» لعلي شريعتي، وكتاب «الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي، وكتاب «كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» لحبيب الله بيمان. وقد تبنّى هؤلاء الكتّاب، في ظل الأجواء التي أفرزتها نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، واستجابةً للتعطش المجتمعي إلى الإسلام ذي البعد الاجتماعي، قراءةً اجتماعيةً للسيرة النبوية، وسعوا إلى الإفادة منها، وإقامة موازنة تاريخية بين الماضي والحاضر، لتقديم برنامج ذي طابع استراتيجي وعملي في آنٍ واحد أمام جمهورهم، كانت محصلته إثارة الحساسية تجاه قضايا المجتمع، والحث على النهوض في مواجهة الطاغوت والثبات أمامه، وهو أمر سبق أن تجسد بصورة عملية في السيرة النبوية.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، المقاربة الاجتماعية، القضايا الاجتماعية، العهد البهلوي الثاني.

المقدمة

تُعدّ المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية من المقاربات الحديثة نسبيًا التي برزت خلال العقود الماضية في عدد من المؤلفات المعنية بحياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). وقد اعتمد بعض الكتّاب في إيران هذه المقاربة في مؤلفاتهم المنشورة خلال المدة الممتدة بين عامي ١٣٤٠ و١٣٥٧هـ.ش (١٩٦١–١٩٧٩م)، بهدف إبراز الأبعاد الاجتماعية في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتفعيل أثرها في المجتمع وإصلاحه.

وفي هذه المرحلة، التي شهدت انتفاضة الشعب الإيراني بقيادة الإمام الخميني (قدس سره) لإحداث الثورة وتغيير النظام الحاكم، أُعيد إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية، وغدت السيرة تُقرأ بوصفها نموذجًا عمليًا

وفاعلًا في مواجهة الطاغوت. ومن هنا تبرز الإشكالية الرئيسة للدراسة: ما أثر نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية؟ وما التصور الذي قدّمته هذه المقاربة للسيرة النبوية؟

وتشير دراسة المؤلفات الصادرة خلال المدة الزمنية التي يغطيها هذا البحث إلى أن إعادة قراءة السيرة النبوية في ضوء القضايا والتحديات الاجتماعية، بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، قد تجلت في ثلاثة مؤلفات هي: «من الهجرة إلى الوفاة» لعلي شريعتي، و«الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي، و«كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» لحبيب الله بيمان.

وعليه، يسعى هذا البحث إلى بيان أثر نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في تطورات كتابة السيرة النبوية المعاصرة من منظور اجتماعي، والكشف عن الكيفية التي فسرت بها هذه المؤلفات السيرة الاجتماعية لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ومن الضروري التنبيه إلى أن المقصود بالتأثير هنا هو بروز وتجلي النزعة الاجتماعية في تناول السيرة النبوية، حتى وإن لم يصرح مؤلفو تلك الأعمال بذلك صراحةً؛ إذ إن تحليل مضامينها، مع مراعاة السياق الزمني الذي كُتبت فيه، يكشف عن انسجامها مع مفهوم «الإسلام الاجتماعي»، الذي شكّل أحد المطالب الرئيسة للإمام الخميني (قدس سره)، وكانت السيرة النبوية تمثل محوره الأساس.

١. تحديد المفاهيم

يُعد مصطلح «المقاربة الاجتماعية» تركيبًا من لفظين هما: «المقاربة» و«الاجتماعية»، ويؤدي اجتماعهما إلى توليد مفهوم جديد يتجاوز الدلالة المعجمية لكل منهما على حدة.

ويقابل لفظ «المقاربة» في الإنجليزية مصطلح Approach، ويُستخدم في الفارسية بمعانٍ متعددة، منها: المنهج، والمدخل، والاستراتيجية، والرؤية، والتصور، وأسلوب المعالجة (حق‌شناس، ١٣٩٠، ص. ٥٥). وعليه، فإن المقاربة تشير إلى الكيفية التي ينظر بها الباحث إلى موضوع معين أو يتعامل معه، وهي تختلف باختلاف الأسس النظرية، والافتراضات المسبقة، والحقول المعرفية التي ينتمي إليها الباحثون.

أما لفظ «الاجتماعية» فيشير إلى كل ما يتصل بالمجتمع ويتسم بالطابع العام والجماعي (معين، ١٣٧٥، مادة «اجتماعي»). وعندما يقترن هذا الوصف بالمقاربة، فإنه يدل على نمط من دراسة الموضوعات يأخذ في الاعتبار ظروفها وتحدياتها الاجتماعية.

ومن ثم، فإن المقاربة الاجتماعية في الدراسات التاريخية تعني دراسة التاريخ في ضوء القضايا والتحديات الاجتماعية، مع التركيز على تحليل التحولات البنيوية والاجتماعية التي شهدها المجتمع، وإبراز الخصائص التي تميز كل عصر عن غيره (بلاك، ومكرايلد، ١٣٩٠، ص. ١٦٣).

ويُفضي هذا المنهج إلى الإفادة من التاريخ وربطه بالواقع؛ إذ إن التاريخ لا يكتسب معناه وتجسده الحقيقي إلا إذا أقام علاقة منطقية بين الماضي والحاضر (كار، ١٣٤٩، ص. ١٩٠).

وبناءً على ذلك، فإن دراسة السيرة النبوية وفق المقاربة الاجتماعية تهدف إلى تحليل الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في عصر الرسالة، ومقارنتها بالواقع الراهن، من أجل الإحاطة بالمشكلات والتحديات الاجتماعية، واستنباط نموذج عملي لمعالجتها في ضوء السيرة النبوية.

٢. خلفية الدراسات المتعلقة بالسيرة النبوية وفق المقاربة الاجتماعية

استمرّ تقليد تدوين السيرة النبوية في العصر الحديث، كما كان الحال في القرون السابقة. وعلى الرغم من أن هذا المسار واجه في بعض الفترات ـ ولا سيما في عهد رضا شاه بهلوي ـ حالةً من الإهمال والتهميش، فإنه شهد بعد ذلك العهد استمرارًا ملحوظًا من خلال تأليف العديد من المؤلفات التي تبنّت مقاربات تقليدية وأخرى حديثة. ومن بين هذه المقاربات، برزت المقاربة الاجتماعية التي بدأت مع مطلع ستينيات القرن الهجري الشمسي، ثم تعززت مع تصاعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، وتبنّتها التيارات المعارضة للنظام البهلوي.

وقد كانت المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية ثمرةً للرؤية السوسيولوجية للتاريخ، التي ظهرت نماذجها الأولى في عصر التنوير الأوروبي، ثم تطورت لاحقًا لتغدو مقاربةً مستقلة ذات طابع وظيفي. وفي إطار هذه المقاربة، سعى أوائل علماء الاجتماع الأوروبيين، أمثال أوغست كونت وتوماس هنري باكل، إلى اكتشاف القوانين الحاكمة للتحولات الاجتماعية من خلال دراسة تاريخ المجتمعات (بلاك ومكرايلد، ١٣٩٠، ص. ١٦٠). وكذلك كان إميل دوركايم وأتباعه يؤمنون بأن علم الاجتماع لا يمكن أن يستغني عن التاريخ، إذ عدّوا التاريخ أمَّ علم الاجتماع، وذهبوا إلى أن عالم الاجتماع ينبغي أن يغوص في أعماق الماضي حتى يتمكن من اكتشاف الشخصية التاريخية للإنسان (رادمنش، ١٣٧٩، ص. ٢١٨).

وقد انتشرت هذه المقاربة التاريخية في مجتمعات أخرى أيضًا، كما تجلّى ذلك في أوساط المثقفين الإيرانيين في العصر القاجاري، بعد احتكاكهم بالأفكار الغربية، حيث بدأت تتشكل لديهم هذه الرؤية الجديدة في قراءة التاريخ.

ومن جهة أخرى، حظيت إعادة تفسير الإسلام والسيرة النبوية تفسيرًا اجتماعيًا باهتمام عدد من رواد الإصلاح الإسلامي، وفي مقدمتهم السيد جمال الدين الأسدآبادي، الذي تناول تعاليم الإسلام والسيرة النبوية بمنظور اجتماعي، ووجّه من خلالهما نقدًا للمجتمع المعاصر له (الأسدآبادي، ١٤٢٣هـ، ص. ١٦٥)، كما عدَّ السيرة النبوية مصدرًا أصيلًا لإحداث التغيير الاجتماعي المنشود في المجتمع الإسلامي (الأسدآبادي،

١٤٢٣هـ، ص. ١٦٦؛ وانظر أيضًا: ص. ١٢٢).

وقد واصل مصلحون مسلمون آخرون تبنّي هذا الاتجاه. غير أن الإصلاح الاجتماعي، والاهتمام بالأبعاد الاجتماعية للإسلام والسيرة النبوية، اكتسبا زخمًا أكبر بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره) ومواجهته للطاغوت والنظام البهلوي الفاسد.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، سعى الباحثون إلى تحديث البعد النموذجي في السيرة النبوية بما ينسجم مع احتياجات المجتمع ومتطلباته (انظر: يعقوب زاده، ١٣٩٦، ص. ١٦٠). وقد أُعيد إحياء هذا الاتجاه مع انطلاق نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، وكانت ثمرته ظهور مؤلفات تناولت السيرة النبوية من منظور اجتماعي، وهو ما سيُبحث في الصفحات الآتية من خلال بيان العوامل التي مهدت لذلك.

٣. مرتكزات إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية في إيران قبل الثورة الإسلامية

بعد رحيل آية الله البروجردي، انخرط الإمام الخميني (قدس سره)، الذي كان يُعرف آنذاك بـ«الحاج آقا روح الله» (انظر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٩٣، ص. ٧٥)، بصورة جادة في العمل السياسي، وتولى قيادة نهضة انتهت عام ١٣٥٧هـ.ش (١٩٧٩م) بسقوط النظام الملكي وتأسيس الجمهورية الإسلامية. وكان أول تحرك جاد للإمام الخميني (قدس سره) في مواجهة النظام البهلوي اعتراضه على إقرار مشروع قانون المجالس المحلية والإقليمية (لائحة الجمعيات الإقليمية والولائية)، الذي طُرح في شهر مهر سنة ١٣٤١هـ.ش (أكتوبر/تشرين الأول ١٩٦٢م). فقد كان النظام، بموجب هذا المشروع، يعتزم إلغاء ثلاثة شروط نص عليها الدستور، وهي: أن يكون الناخبون والمرشحون مسلمين، وأن يؤدوا القسم على القرآن الكريم، وأن يكون المرشح من الذكور. ولما رأى الإمام الخميني (قدس سره) أن هذا المشروع يتعارض مع الدستور المشروطي، أعلن معارضته له (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج١، صص. ٨٠–٨١).

ورغم أن المعارضة الشعبية بقيادة الإمام الخميني (قدس سره) أدت إلى إلغاء المشروع، فإن الشاه سعى، من خلال طرح الاستفتاء الخاص بـ«الثورة البيضاء»، إلى إظهار الصدام القائم بين النظام والإسلام بصورة أكثر وضوحًا. فاعترض الإمام الخميني (قدس سره) على هذا الاستفتاء، وواجه سياسات النظام الرامية إلى إقصاء الإسلام من الحياة العامة.

وبعد تصاعد معارضة الإمام الخميني (قدس سره) لإجراءات الشاه، حاول النظام القضاء على الحركة من خلال القمع الدموي للمعارضين، واعتقال قائد النهضة ثم نفيه. وبعد القمع الوحشي لانتفاضة الخامس عشر من خرداد سنة ١٣٤٢هـ.ش، ونفي قائدها، وسّعت الشرطة السرية التابعة للشاه (السافاك) نطاق سيطرتها ليشمل معظم جوانب الحياة العامة، وحُظرت الأحزاب السياسية المستقلة، كما خضعت الآداب والفنون

والخطاب السياسي لرقابة صارمة (وحدت، ١٣٩٠، ص. ١٩٨). وأصبح إبداء أي رأي سياسي من قبل المعارضين أمرًا محظورًا، وسيطر الخوف والترهيب على الجامعات وسائر الأوساط المعروفة بروح النقد والمعارضة (ديغار وآخرون، ١٣٧٨، ص. ١٩٥). ومع ذلك، لم يتراجع الإمام الخميني (قدس سره) ولا تلامذته عن مواصلة النضال (آبراهاميان، ١٣٨٩، ص. ٤٦٤).

وكان الإمام الخميني (قدس سره) يرى أن الحل الوحيد للأزمات الاجتماعية والسياسية في إيران يكمن في العودة إلى أحكام الإسلام، وإدارة الدولة على أساس مبادئ الشريعة الإسلامية؛ لأن الإسلام ـ بحسب تعبيره ـ «يمتلك نظامًا اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا خاصًا»، كما أنه «وضع قوانين خاصة لجميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية وشؤونها» (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٥، ص. ٣٨٧).

وفي مواجهة الجماعات التي كانت ترى في الماركسية سبيلًا لتحرير الجماهير، أكد الإمام الخميني (قدس سره) أن عبودية الله تعالى والالتزام بأوامره هما الطريق الوحيد للخلاص من الظلم والاستبداد والطغيان (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٥، ص. ٣٨٧). كما عدَّ مواجهة الطاغوت من الدروس الأساسية التي يقررها الإسلام، ورأى أن السيرة النبوية تقدم النموذج العملي الأوضح لذلك (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٢، صص. ٢٩–٣١؛ ج٤، صص. ٢١٣–٢٢٨، ٣١٦–٣٣٠). كذلك اعتبر التلازم بين القيادة الدينية والقيادة السياسية نموذجًا مستمدًا من سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام علي (عليه السلام) (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٥، ص. ٣٨٧).

وبناءً على ذلك، رأى الإمام الخميني (قدس سره) أن السيرة النبوية تمثل نموذجًا متكاملًا لمواجهة الطواغيت وإدارة المجتمع، ودعا إلى تطبيقها والاقتداء بها (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٤، ص. ١٧٨). وكان هذا التصور منبثقًا من فكرة «الإسلام الثوري» التي تجلت في فكر الإمام الخميني (قدس سره)، والتي تقوم على إحداث تحول جذري في البنية الاجتماعية، أي تحقيق ثورة اجتماعية شاملة.

ومن جهة أخرى، امتلك الإمام الخميني (قدس سره) تصورًا مغايرًا لبعض معاصريه بشأن المسؤولية الاجتماعية للعلماء، الأمر الذي مكّنه من إعادة مؤسسة المرجعية إلى موقعها الطبيعي بوصفها مؤسسة اجتماعية فاعلة وعملية، تقف في مواجهة الظلم والاستبداد (باكتشي وآخرون، ١٣٩٤، مج٢٢، ص. ٦٧٠). وكان مقتضى هذه الرؤية إحداث تحول في المجتمع الإسلامي، ودفع المسلمين إلى تطبيق أحكام الإسلام في واقعهم. كما أسهمت هذه المقاربة في تشكيل خطاب اجتماعي جديد، كان من أبرز نتائجه إعادة إنتاج النظرة الاجتماعية إلى السيرة النبوية. ومن ثم، يمكن عدّ إعادة إنتاج المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية إحدى النتائج المهمة لنهضة الإمام الخميني (قدس سره)، التي هدفت إلى إحياء الإسلام في العصر الحديث.

وفيما يلي تُعرض أبرز المؤلفات التي تناولت السيرة النبوية وفق هذه المقاربة، مع بيان خصائصها المنهجية.

٤. التعريف بالمؤلفات التي تناولت السيرة النبوية وفق المقاربة الاجتماعية

عقب نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، ظهرت مؤلفات متعددة تناولت السيرة النبوية من منظور اجتماعي، كتبها أفراد واتجاهات فكرية مختلفة، غير أن ثلاثة أعمال حظت بمكانة متميزة في هذا المجال، وهي: «من الهجرة إلى الوفاة» لعلي شريعتي، و«الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي، ورباعية «كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» لحبيب الله بيمان.

وقد أُلِّفت هذه الأعمال بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره)، وتأثرت بالمناخ الفكري الذي أوجدته، وتميزت ـ بخلاف كثير من مؤلفات السيرة في تلك المرحلة ـ باعتمادها مقاربةً اجتماعيةً في قراءة السيرة النبوية.

ومع ذلك، لم يصرح مؤلفو هذه الأعمال بتأثرهم المباشر من نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في اهتمامهم بالأبعاد الاجتماعية للسيرة النبوية. ويعود ذلك إلى أن النظام البهلوي كان يعدّ الإمام الخميني (قدس سره) عدوه الأول، وكان يعتبر مجرد ذكر اسمه أو الإشادة به جريمة لا تُغتفر، بل كان يمنع حتى نشر المؤلفات التي يُحتمل أن تكون مروجة لأفكاره وتوجهاته. ومن هنا مُنع أيضًا نشر مقالتي علي شريعتي وكتاب «الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي.

ولعل هذه القيود السياسية تفسر امتناع مؤلفي تلك الأعمال عن الإشارة إلى الدور الذي أدته نهضة الإمام الخميني (قدس سره) في توجيه الاهتمام نحو الأبعاد الاجتماعية للسيرة النبوية. وفيما يأتي تُعرض هذه المؤلفات بالتعريف والتحليل.

٤-١. من الهجرة إلى الوفاة

يُعد كتاب «من الهجرة إلى الوفاة» (از هجرت تا وفات)، الذي ألّفه علي شريعتي، من أبرز الأعمال التي تناولت السيرة النبوية بمنظور اجتماعي بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره). وقد كُتب هذا العمل، إلى جانب مقال «صورة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)» (سيماى محمد)، استجابةً للدعوة التي وجّهها الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري إلى شريعتي للمشاركة في إعداد كتاب «خاتم الأنبياء». وقد صدر هذا الكتاب عن حسينية الإرشاد في طهران سنة ١٣٤٧هـ.ش (١٩٦٨م).

ونُشر كل واحد من هذين المقالين لاحقًا في كتاب مستقل؛ إذ صدر مقال «من الهجرة إلى الوفاة» عن منشورات هادي بمدينة قم باسمٍ مستعار هو «علي علوي». ويمكن عدُّ هذين المقالين خطوةً مهمةً في مشروع شريعتي الرامي إلى تقديم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفه نموذجًا سياسيًا واجتماعيًا لعصره.

ويتركز موضوع هذه الدراسة على مقال «من الهجرة إلى الوفاة».

ولم يكن هدف شريعتي في هذا المقال مجرد سرد أحداث عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما سعى، من خلال رؤية سوسيولوجية، إلى استنباط النموذج الاجتماعي للإسلام اعتمادًا على السيرة النبوية. ولذلك، فإن مقال «من الهجرة إلى الوفاة» ليس نصًا تاريخيًا محضًا، بل هو نص تاريخي—اجتماعي، يُقدَّم فيه، عبر قراءة التاريخ والسيرة النبوية، تحليلٌ للواقع القائم، وبيانٌ لشروط الانتقال منه إلى الواقع المنشود. وكانت النتيجة الطبيعية لهذه الرؤية هي الوقوف في مواجهة النظام الطاغوتي الحاكم، الذي عُدَّ أكبر عائق يحول دون تحقيق إنسانية الإنسان. ولا تختلف هذه الرؤية، في جوهرها، عن مشروع الإمام الخميني (قدس سره) في إعادة بناء المجتمع ومواجهة النظام البهلوي.

ومن هنا، يمكن اعتبار شريعتي مفكرًا ذا توجه سوسيولوجي، سعى إلى إعادة قراءة الإسلام من منظور اجتماعي. ومع ذلك، فإن إنتاجه الفكري لم يخلُ من مواطن النقد، حتى إنه أوجد حوله تيارين متقابلين من المؤيدين والمعارضين. ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من أن بعض الباحثين نقلوا عن شريعتي أنه كان يعدّ نفسه مقلدًا للإمام الخميني (قدس سره) (حسن زاده كاشمري، ١٣٨٧، ص. ٣٢)، فإن هذا القول لم يستند إلى مصدر موثق (شعاع حسيني، ١٣٨٧، ص. ٣٢). ومع ذلك، لا يمكن إنكار تأثره بنهضة الإمام الخميني (قدس سره).

٢-٤. الثورة التكاملية للإسلام

ومن الأعمال الأخرى التي تناولت السيرة النبوية من منظور اجتماعي كتاب «الثورة التكاملية للإسلام» (انقلاب تكاملى اسلام)، الذي ألّفه جلال الدين الفارسي. وقد صدر هذا الكتاب عن منشورات آسيا في طهران سنة ١٣٤٩هـ.ش (١٩٧٠م)، ولاقي إقبالًا واسعًا من القراء (الشهيدي، ١٣٦٣، ص. ٨). ويمثل هذا الكتاب، إلى حدٍّ كبير، رؤية التيار الإسلامي الثوري، الذي أعاد قراءة السيرة النبوية من منظور اجتماعي، بعيدًا عن النزعات التلفيقية، ومنطلقًا من الأسس الإسلامية الأصيلة. وكان أصحاب هذا الاتجاه يرون أن حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) زاخرة بالمشاهد الثورية الملهمة والمفعمة بالحيوية (برورش، ١٣٥٦، ص. ٣٧).

ومن خلال إبراز الأبعاد الاجتماعية في السيرة النبوية، حاول هؤلاء تقديم نموذج متكامل تسترشد به القوى الثورية. ويُعد كتاب «الثورة التكاملية للإسلام» أهم عمل أُلِّف في هذا الاتجاه خلال عقد الأربعينيات الهجرية الشمسية (الستينيات الميلادية)، وهو ثمرة مباشرة للمناخ الفكري والسياسي الذي نشأ بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره). كما أن الارتباط الفكري الوثيق لجلال الدين الفارسي بالإمام الخميني (قدس

سره)، ومشاركته الفاعلة في الحركة الإسلامية، يعززان القول بتأثره العميق بأفكار الإمام. ويؤكد ذلك الرسالة التي بعثها الإمام الخميني إليه سنة ١٣٥٧هـ.ش، والتي لم يكتفِ فيها بتأييد صحة آرائه، بل دعاه أيضًا إلى تأليف كتب في مواجهة المدارس والأفكار المنحرفة (الإمام الخميني، ١٣٨٥، ج٣، ص. ٣٩٧)، وهو ما يعكس حجم التقارب الفكري بينهما.

٣-٤ . كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟

في الأشهر الأخيرة من سنة ١٣٥٧هـ.ش، بدأ صدور الكتاب الرباعي «كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» (گل سرخ توحيد در كوير شرک چگونه روئيد؟)، الذي ألّفه حبيب الله بيمان.

ويتألف هذا العمل من أربعة مجلدات صدرت بعناوين مختلفة، غير أنها في حقيقتها تمثل نصوص المحاضرات التي ألقاها المؤلف، ثم جُمعت ونُشرت في صورة كتاب. وكان حبيب الله بيمان زعيم الاشتراكيين المسلمين، وقد تناول هو الآخر السيرة النبوية من منظور اجتماعي. ومن الجدير بالذكر أن من بين الاتجاهات التي قرأت السيرة النبوية قراءةً اجتماعيةً تيار الماركسيين الإسلاميين، الذين سعوا إلى تفسير المبادئ الإسلامية في ضوء التعاليم الماركسية، وأُطلق على هذا الاتجاه مصطلح «الماركسية الإسلامية» (Islamic Marxism) لوصف هذا المزج الفكري (عنايت، ١٣٦٥، ص. ٢٦٦).

وقد أسفر هذا التوجه عن ظهور مؤلفات حاولت، بالاستناد إلى مبادئ المادية التاريخية، ومن خلال تأويل موجَّه للآيات القرآنية والروايات، تقديم قراءة للإسلام تختلف عن الفهم الذي تبنّاه التيار الإسلامي التقليدي (عنايت، ١٣٦٥، ص. ٢٦٨). وانطلاقًا من هذا المنظور، تناول أصحاب هذا الاتجاه السيرة النبوية أيضًا. وكان هذا المزج الفكري محاولةً للاستجابة لحاجات المجتمع، ولا سيما جيل الشباب، الذي أخذ يفقد ثقته بشعار «الماركسية هي الطريق الوحيد للنضال» مع انطلاق نهضة الإمام الخميني (قدس سره). ولذلك، عمد بعض المنتمين إلى الفكر الماركسي، ممن احتفظوا في الوقت نفسه بانتمائهم إلى الإسلام، إلى صياغة مفهوم جديد هو «الماركسية الإسلامية»، على الرغم مما ينطوي عليه من تناقض واضح، ومن خلال هذا المنظور اتجهوا إلى دراسة السيرة النبوية.

ويُعد كتاب «كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» أبرز عمل أُلِّف في هذا الاتجاه، إذ يضم خلاصة أفكار ومحاضرات حبيب الله بيمان. واستنادًا إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، سعى بيمان إلى بناء نموذج عملي مستند إلى المبادئ الحاكمة للسيرة النبوية، ليقدمه إلى المجتمع بوصفه منهجًا يُحتذى به في خضم الصراع مع الطاغوت، بما يفضي إلى تحقيق التحول الاجتماعي.

ويرى بيمان أن حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم تُحلَّل حتى الآن تحليلًا علميًا كافيًا، وأن المبادئ التي تحكمها لم تُستنبط على الوجه الصحيح (بيمان، ١٣٥٧، ج٢، صص. ٧–١٢). كما انتقد أولئك الذين ينظرون إلى شخصية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفها نموذجًا يتعذر الاقتداء به، وكذلك الذين يعتقدون أن التحولات الاجتماعية في كل عصر تخضع لظروف خاصة تجعل المبادئ المستفادة من السيرة النبوية صالحة للماضي وحده. وفي مقابل ذلك، أكد أن حاجات الإنسان ودوافعه الأساسية واحدة في جميع الأزمنة، وأن ما أنجزه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإن بدا قريبًا من الإعجاز، فإنه في حقيقته عمل إنساني جرى في حدود الطاقات والاستعدادات البشرية، ومن ثم فهو قابل للاقتداء والتطبيق (بيمان، ١٣٥٧، ج٢، صص. ١٠–١٢).

تكشف هذه التوجهات عن مدى تأثر بيمان بالأجواء التي أوجدتها نهضة الإمام الخميني (قدس سره). ومع ذلك، فإن هذا العمل، شأنه شأن غيره من المؤلفات المماثلة، لم يكن بمنأى عن النزعة التلفيقية، وهو ما جعله عرضةً لجملة من الانتقادات العلمية. وفيما يلي، سيتم بيان معالم المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية كما تجلت في هذه المؤلفات الثلاثة.

٥. تجلّيات الأبعاد الاجتماعية في السيرة النبوية

٥–١. بيان الأبعاد الاجتماعية في السيرة النبوية

يتمثل المحور الأول في هذه المؤلفات في إبراز الأبعاد الاجتماعية للسيرة النبوية؛ إذ إن جميع الوقائع والأحداث فيها قد فُسِّرت من منظور اجتماعي. وقد انعكس هذا التوجه في كثافة استعمال مصطلحات من قبيل: «الثورة»، و«المجتمع»، و«التحول الاجتماعي»، و«المصلح الاجتماعي»، و«الطبقة»، و«الطبقات الاجتماعية»، و«التكامل»، وهي مفاهيم تشكل البنية المفاهيمية الرئيسة لهذه الأعمال.

فعلى سبيل المثال، يقسم علي شريعتي، في مقال «من الهجرة إلى الوفاة»، المجتمع إلى نوعين: المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح، ويرى أن الحياة الزراعية (الفلاحية) تمثل نموذجًا للمجتمع المغلق المرتبط بالأرض. ويكشف هذا التعبير عن تأثر مضمون الكتاب بالنظريات الشيوعية التي أكدت تحرير طبقتي العمال والفلاحين. وقد طرح ماو تسي تونغ وأتباعه هذا التصور انطلاقًا من واقع مجتمعات زراعية، كالمجتمع الصيني، حيث اعتبروا أن السبيل إلى تحقيق التحرر يتمثل في ثورة العمال والفلاحين ضد الطبقة الرأسمالية.

غير أن شريعتي يحاول، من خلال قراءة السيرة النبوية، أن يقدم حلًا مغايرًا؛ إذ يرى أن هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة كانت وسيلة لتحطيم هيمنة الرأسماليين في مكة، ويعدّها نموذجًا قابلًا للتطبيق بالنسبة إلى سائر الطبقات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، يعتبر الهجرة عاملًا للانتقال من المجتمع المغلق

إلى المجتمع المفتوح، الذي من أبرز خصائصه ذوبان جمود الانحطاط الاجتماعي والديني والفكري والعاطفي (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، صص. ٢٣٧–٢٤٣). ومن ثم، فإن شريعتي لا ينظر إلى الهجرة النبوية بوصفها مجرد حادثة تاريخية، بل يعدّها مبدأً اجتماعيًا عظيمًا (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٣).

أما جلال الدين الفارسي، ففي كتاب «الثورة التكاملية للإسلام»، يسعى هو الآخر إلى تقديم تفسير اجتماعي للسيرة النبوية؛ إذ يرى أن التحول الذي أحدثه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يمثل ثورة اجتماعية متكاملة (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٥). ويرجع العامل الرئيس في هذا التحول إلى الأثر الذي أحدثه الوحي في شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن خلال هذا التحول الشخصي تحقق تحول تكاملي في المجتمع الإنساني بأسره (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٦). ويرى أن هذا التحول يستند إلى الرؤية الكونية الإسلامية التي سجلها القرآن الكريم، والتي تمثل في حقيقتها رؤية خالق الكون للكون (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٧).

وتُعد مفردتا «الثورة» و«التكامل» من أكثر المفاهيم محورية في كتاب الفارسي؛ إذ تؤديان دورًا أساسًا في رسم النموذج الاجتماعي الإسلامي في مقابل النماذج التي طرحتها المذاهب البشرية. فمن وجهة نظره، يدعو الإسلام إلى ثورة مستمرة ودائمة، تكون نتيجتها التكامل والارتقاء الإنساني، ومن ثم تقدم المجتمع. أما إذا أُعرض عن هذه الثورة، فإن المجتمع سيرتد إلى «المجتمع الجاهلي»، بما يعنيه ذلك من تراجع حضاري، والتنكر للقيم، والخضوع لسلطة الطاغوت.

ومن جانبه، يتناول حبيب الله بيمان الأحكام والتشريعات الإسلامية التي طُبقت في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من منظور اجتماعي، ويرى فيها الأساس الذي أفضى إلى تحول حضاري كبير. فهو يعدّ الصلاة قيامًا جماعيًا لمواجهة الشرك، الذي يراه أخطر العوائق أمام تكامل الإنسان، كما يعتبرها أرقى مراحل صراع الإنسان مع النزعات المناقضة للتكامل الكامنة في نفسه (بيمان، ١٣٥٧، ج٣، صص. ٣٦–٣٧).

وانطلاقًا من هذا التحليل الاجتماعي، يثبت بيمان إيمان أبي طالب، ويصفه بأنه مؤمن برسالة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وبحقانية طريقه؛ لأنه صمد أمام أقسى الضغوط، ولم يتخلَّ عن ابن أخيه، ولم يتركه وحيدًا في مواجهة أعدائه، بل كان بمنزلة حصن منيع حماه من مؤامرات قريش المتواصلة (بيمان، ١٣٥٧، ج٣، ص. ١٣٥).

كما يصف الإجراءات العسكرية التي اتخذها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنها مرحلة تكاملية في النهج القائم على استخدام القوة (بيمان، ١٣٥٧، ج٣، ص. ٢٣١)، ويرى أن صلح الحديبية كان محاولة لانتزاع اعتراف رسمي من العدو بالحركة الإسلامية بوصفها قوة قائمة، فضلًا عن كونه فرصة للقضاء على القوى المضادة للثورة (بيمان، ١٣٥٧، ج٣، ص. ٣٠٨).

٥-٢. بيان نموذج المواجهة مع التأكيد على الاقتداء بالسيرة النبوية

إن الذين تناولوا السيرة النبوية وفق المقاربة الاجتماعية لم يهدفوا إلى تقديم قراءة تاريخية فحسب، وإنما سعوا إلى صياغة نموذج عملي لمجتمعهم؛ انطلاقًا من إيمانهم بأن التحول الاجتماعي لا يتحقق إلا من خلال الاقتداء بنموذج ناجح. ولذلك أولى مؤلفو هذه الأعمال اهتمامًا خاصًا بتقديم النماذج التطبيقية، وبيان معالم النظام الاجتماعي المستند إلى التعاليم النبوية. وفي هذا السياق، يتناول شريعتي مفهوم الهجرة، ويقسمها إلى هجرة نفسية (داخلية) وهجرة آفاقية (خارجية)، ويرى أن تطهير النفس من الشوائب، والتحلي بالأخلاق الإسلامية، يمثلان المدخل الحقيقي لإحداث التحولات الخارجية في المجتمع (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٩). واستنادًا إلى الآيات القرآنية، يعتبر شريعتي الهجرة، ولا سيما أسمى صورها، وهي الهجرة الفكرية والعقدية، مبدأً عظيمًا ومقدسًا، وواجبًا إنسانيًا (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٤). ومن خلال الإشارة إلى نجاح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في تطبيق هذا المنهج، يدعو، بصورة غير مباشرة، إلى استلهامه في المجتمع المعاصر (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٥٢). ولهذا ركّز شريعتي على الهجرة النبوية، لأنه أراد أن يقدم للمجتمع نموذجًا عمليًا ينتقل به من الواقع القائم إلى الواقع المنشود (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٩). كما حلّل أسلوب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في بناء المجتمع الإسلامي في المدينة، وعدَّ أول خطوة قام بها تتمثل في وضع ميثاق أساسي لمجتمع يثرب مستند إلى مبادئ الإسلام، يحدد الحقوق والواجبات، وينظم العلاقات بين الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية والأقليات، فضلًا عن رسم معالم السياسة الداخلية والخارجية للدولة الناشئة (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٧٢). ومن خلال هذا التحليل، يسعى شريعتي إلى توجيه الشباب نحو استلهام وثيقة المدينة، بوصفها نموذجًا يمكن الإفادة منه في صياغة ميثاق اجتماعي جديد يعينهم على إعادة بناء مجتمعهم، ويهديهم إلى النهج الصحيح في مواجهة الطاغوت.

أما جلال الدين الفارسي، فمن خلال عرضه صور الإيثار والبطولة التي جسدها بعض المسلمين، يرى أن الثورة العقدية والأخلاقية هي الجذر الحقيقي لهذه المواقف، وأنها كانت ثمرة التحول الذي أحدثه الإسلام في النفوس (الفارسي، ١٣٤٩، صص. ٢٧٨–٢٨٣). كما يعدّ الانتقال من الملكية المطلقة إلى النبوة والقيادة السياسية الأخوية الرشيدة والمقيدة بالضوابط من أبرز التحولات التي أفرزتها الثورة الاجتماعية الإسلامية (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ١٣٠). ويبدو أن هذا الوصف يحمل دلالة واضحة على النظام الملكي الذي كان يحكم إيران عند تأليف الكتاب، والذي قامت نهضة الإمام الخميني (قدس سره) لمواجهته.

ويرى الفارسي أن جوهر الثورة السياسية في الإسلام يتمثل في تغيير مفهوم تأسيس الدولة؛ إذ أخرج الإسلام الدولة من كونها وسيلة لهيمنة جماعة داخلية قوية أو قوم غازٍ على الجماهير الكادحة، وجعلها قائمة على التضامن العقائدي، والتعاون، وتبادل الخدمات، في إطار مبادئ عادلة ومدونة (الفارسي، ١٣٤٩، ص.

١٣٢). ومن خلال حديثه عن مفهوم الارتداد (الارتجاع) والعودة عن الثورة الإسلامية، يحاول الفارسي تنبيه قرائه إلى ضرورة الالتزام بنموذج الثورة التكاملية للإسلام، والعمل على تحقيقه، ثم إزالة العوامل التي قد تؤدي إلى الارتداد عنه. وعليه، فإن اتخاذ تاريخ عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) محورًا للبحث لم يكن غاية في ذاته، وإنما وسيلة اعتمدها الفارسي لتحليل واقع مجتمعه، وتقديم نموذج عملي لإصلاحه.

أما حبيب الله بيمان، فقد تناول مراحل حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بالمنظور نفسه؛ إذ يرى أن نشأة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أسرة حليمة السعدية هيأت له التعرف على حياة أضعف الطبقات الاجتماعية (بيمان، ١٣٥٧، ج٢، ص. ١٢٥). كما عدَّ مشاركة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حلف الفضول تجربةً اجتماعيةً للدفاع عن المستضعفين والمظلومين في مواجهة الظالمين وأصحاب النفوذ (بيمان، ١٣٥٧، ج٢، صص. ٤٠—٤١). ويستند هذا النمط من التحليل إلى الإيمان بإمكان استلهام التجربة التاريخية وتكرار سننها، وإبراز مسار المواجهة أمام المخاطبين، بما يؤكد أن المبادئ التي جسدتها السيرة النبوية ليست حكرًا على الماضي، بل يمكن أن تتحقق في الواقع المعاصر أيضًا.

٥—٣. بيان دور القيادة النبوية ومكانتها في التحولات الاجتماعية

إنَّ كلَّ تحولٍ اجتماعي يحتاج إلى قيادة ناجحة وقادرة على إدارة عملية التغيير؛ ومن ثمَّ أولت المؤلفات محل الدراسة اهتمامًا بالغًا بدور رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في التحول الاجتماعي الذي شهدته مجتمعات عصره. وقد أسهم هذا الطرح في إيجاد نوعٍ من التماهي بين المجتمع الإيراني قبل الثورة الإسلامية والمجتمع النبوي.

وفي هذا الإطار، يرى علي شريعتي أن المحور الرئيس للتحولات التي شهدتها مكة والمدينة هو قيادة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، صص. ٢٤٩، ٢٧٢). كما يعدُّ جلال الدين الفارسي الشخصية المتكاملة للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الأساس الذي انطلقت منه التحولات التي طرأت على المجتمع (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٦). أما حبيب الله بيمان، فيعتبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المحور المركزي لجميع التحولات التي عرفها صدر الإسلام (بيمان، ١٣٥٧، ج١، ص. ٤). وعليه، تُصوَّر القيادة في هذه المؤلفات بوصفها قيادةً إصلاحيةً اجتماعية، وشخصيةً محوريةً قادرةً على صناعة التحولات التاريخية وتوجيه مسارها.

٥—٤. نقد النماذج المنافسة في ضوء السيرة النبوية

بدأت مواجهة النظام البهلوي منذ المراحل الأولى لوصول هذه السلالة إلى السلطة، واتخذت صورًا وأشكالًا

متعددة، غير أن هذه المواجهة اكتسبت بعدًا أكثر جدية في عهد بهلوي الثاني. وكانت الفكرة المحورية التي استندت إليها المعارضة تتمثل في الثورة الاجتماعية، التي كان يُنظر إليها باعتبارها السبيل إلى إحداث تحول جذري في المجتمع الإيراني. ومع ذلك، فإن الاتجاه الذي شاع في إيران خلال السنوات الأولى من عهد بهلوي الثاني كان الفكر الماركسي وما يطرحه من تفسير خاص للتحولات الاجتماعية. وعلى الرغم من الجهود الواسعة التي بُذلت لنشر هذا الفكر، فإنه واجه عقبات متعددة، كان أبرزها رسوخ البنية الدينية في المجتمع الإيراني.

ومن جهة أخرى، اتجه عدد من المثقفين المسلمين إلى تقديم التصور الإسلامي للثورة الاجتماعية المنشودة، وقد انتشرت بعض هذه الرؤى بعد نهضة الإمام الخميني (قدس سره). وانعكس ذلك أيضًا في المؤلفات موضوع هذه الدراسة؛ إذ سعى مؤلفوها، اعتمادًا على السيرة النبوية، إلى نقد النماذج الفكرية المنافسة، وتقديم النموذج الاجتماعي الإسلامي بوصفه البديل الصحيح.

فعلى سبيل المثال، اختار شريعتي الهجرة محورًا لتحليله، وقسمها إلى هجرة نفسية (داخلية) ثم هجرة آفاقية (خارجية) (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٩)، وأكد أن الإسلام يجعل الانبعاث الداخلي، والهجرة الفكرية والعقدية، ثم التغيير الخارجي، المنهج الصحيح في عملية المواجهة والإصلاح (شريعتي، ١٣٤٧، ج١، ص. ٢٤٤). ومن خلال هذا الطرح، وجّه نقدًا غير مباشر إلى الرؤية الماركسية التي كانت تحصر عملية التغيير في انتفاضة الطبقة العاملة ضد الطبقة الرأسمالية.

أما جلال الدين الفارسي، فيرى أن القراءة الشاملة للأحداث التاريخية شرطٌ لازم للوصول إلى مشروع حضاري متكامل، ويوجه نقدًا إلى المادية التاريخية التي تقصر تفسيرها للأحداث على العامل الاقتصادي وحده (الفارسي، ١٣٤٩، المقدمة، ص. هـ).

وانطلاقًا من هذا المنهج، صاغ نظريته في الثورة التكاملية للإسلام ضمن ثلاثة تيارات اجتماعية، هي: نهضة الثورة التكاملية للإسلام، والحركة والثورة الرجعية، والحركة والجهاد من أجل تجديد الثورة التكاملية. ويرى أن التيارين الأول والثالث يرتبط أحدهما بالآخر، في حين يمثل الثاني ارتدادًا إلى العصر الجاهلي (الفارسي، ١٣٤٩، صص. ز—ح).

ويعتقد الفارسي أن الغاية من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب السماوية هي إعادة تنظيم المجتمع على أساس العدالة، بحيث يعاد بناء العلاقات الاجتماعية على أسس عادلة من التعاون والتكافل، وهو ما يمثل في جوهره تحقيق الثورة الاجتماعية العادلة والتكاملية (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ١٦). كما يؤكد أن الثورة الاجتماعية في الإسلام ليست مقصورة على جانب واحد، وإنما تشمل جميع ميادين الحياة الإنسانية (الفارسي، ١٣٤٩، صص. ٢٠—٢١)، ويرى أن المدخل إلى الإصلاح الاجتماعي يبدأ بإحداث تحول في البعدين العقدي والأخلاقي، ثم يمتد أثره إلى سائر مجالات الحياة (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٢٤).

ويذهب الفارسي إلى أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بدأ في مكة بوضع الأسس الاجتماعية للأمة الإسلامية من خلال تنظيم الجماعة الإسلامية وتدبير شؤونها، ثم استكمل هذا المشروع بعد إقامة الدولة في المدينة (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ١١٣). وكما هو الحال عند شريعتي، يعدُّ الفارسي الهجرة تكتيكًا ناجعًا للتحرر من سلطة الطبقة الحاكمة (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٢٧). ولتوضيح هذا الرأي، يستعرض أولًا هجرة موسى (عليه السلام) وقومه (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٢٧)، ثم ينتقل إلى تصوير هجرة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة (الفارسي، ١٣٤٩، صص. ٣٣—٣٥).

ويرى أن تكوين الأمة يمر عبر تنفيذ برنامج يقوم على الجهاد التربوي والنهضة العقدية والأخلاقية (الفارسي، ١٣٤٩، صص. ٣٦—٣٧). واستنادًا إلى الآيات القرآنية، يبين أن الإسلام أحدث ثورة حقيقية في نفوس السابقين إلى الإسلام، ويقول: «إن الثورة التي أحدثها الله بقدرة نبيه في طلائع النهضة كانت ثمرة عملية للإيمان بالعقائد الإسلامية، وهو إيمان يثمر في كل زمان نتائج ثابتة ومحققة للفرد والمجتمع والأمة التي تعتنقه» (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٤٣). ثم يعزز هذا الرأي بالإشارة إلى المصادر التاريخية ذات الصلة، ويورد في هذا السياق خطاب جعفر بن أبي طالب (الفارسي، ١٣٤٩، ص. ٤٤). ويتمثل العنصر المحوري في نظرية الفارسي في التأكيد على أن الثورة الداخلية هي الأساس الذي تنبثق منه الثورة الخارجية، والتي تقود بدورها إلى التحول الجذري في المجتمع، ويرى أن التعاليم القرآنية هي التي تصنع هذا التحول الداخلي. كما يذهب إلى أنه كما تمر المجتمعات بمرحلة الثورة، فإنها قد تتعرض أيضًا، إذا انحرفت عن برامج الإسلام، لحالة من الانحطاط تنتهي بالارتداد إلى الجاهلية. ومن ثم، فإن جلال الدين الفارسي لم يقتصر على نقد النظرية المنافسة، بل عمل أيضًا على بلورة التصور الإسلامي لمفهومي الثورة والتحول الاجتماعي في إطار نظري متكامل.

أما حبيب الله بيمان، فقد خصص في كتابه جانبًا من بحثه لنقد النظريات التي تفسر بعثة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفها ظاهرة اجتماعية منفصلة عن الإرادة الإلهية. وتركز نقده أساسًا على أطروحات الماديين، الذين يرون ـ استنادًا إلى نظرية الحتمية التاريخية ـ أن البعثة لم تكن سوى نتيجة للظروف والضرورات الاجتماعية، وبذلك ينكرون صلتها بالمصدر الإلهي؛ لأنهم لا يؤمنون أصلًا بالوحي. وقد عرض بيمان هذه الآراء، ثم ناقشها وردَّ عليها (بيمان، ١٣٥٧، ج١، صص. ٣٢—٥٤). كما رفض رأي الباحثين الماركسيين القائل بأن التعاليم الإسلامية مقتبسة من التوراة والإنجيل، وعدَّه مجرد افتراض لا يقوم على دليل، ويتعارض مع الشواهد التاريخية القطعية التي تثبت نزول الوحي على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (بيمان، ١٣٥٧، ج١، صص. ٥٥—٥٦). وانتقد كذلك المنهج الذي اعتمده المؤرخون الماركسيون، مبينًا أنهم ينطلقون من افتراضات مسبقة عند دراسة التاريخ، ولا يولون الوقائع التاريخية عنايتهم الموضوعية اللازمة (بيمان، ١٣٥٧، ج١، ص. ٦٣).

ومن جهة أخرى، سعى بيمان إلى بناء نموذج عملي مستمد من المبادئ الحاكمة لحياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وسيرته، ليقدمه إلى المجتمع بوصفه منهجًا يُحتذى به في مواجهة الظلم والفساد، وصولًا إلى تحقيق التحول الاجتماعي.

وانطلاقًا من اعتقاده بأن المبادئ الحاكمة للسيرة النبوية لم تُحلل حتى الآن تحليلًا وافيًا، أورد عددًا من هذه المبادئ، من أهمها: التعامل الجدلي للنبي مع الأحداث، والقدرة على تحليل القضايا، والمرونة في الوقت المناسب، مقرونةً بالثبات في متابعة الهدف، وعدم الغفلة عن الغاية النهائية مع مراعاة جميع القضايا المرحلية والوسيطة، وشمولية الرؤية، وقوة الصبر والثبات، والعيش بين الناس، ومشاركتهم التفكير والمشاعر والأحاسيس (بيمان، ١٣٥٧، ج١، ص. ١٧).

وفي ختام عرضه، دعا بيمان المسلمين إلى الاقتداء برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لتحقيق التحولات والإصلاحات الجذرية في مجتمعاتهم (بيمان، ١٣٥٧، ج١، ص. ١٧).

الخاتمة

يُعَدُّ بروزُ المقاربة الاجتماعية للسيرة النبوية من أبرز الآثار التي أفرزتها نهضة الإمام الخميني (قدس سره). فقد تشكَّلت هذه المقاربة انطلاقًا من أن نهضة الإمام الخميني قامت أساسًا على إحداث تحول في البنية الاجتماعية للمجتمع الإيراني، وكان من ثمار هذا التحول قيامُ الثورة السياسية على مستوى نظام الحكم واستمرارها.

وقد أسهم اهتمام الإمام الخميني بمفاهيم مثل «الثورة»، و«المجتمع»، و«الشعب»، و«العودة إلى تعاليم الإسلام»، وغيرها، في تشكيل منظومة فكرية أفضت إلى إبراز البعد الاجتماعي والثوري للإسلام، ومن ضمنه السيرة النبوية؛ إذ إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) واجه الطاغوت، وجعل تحقيق النصر رهينًا بإحداث تحول اجتماعي شامل، الأمر الذي انتهى إلى قيام ثورة إسلامية.

وقد أدى ذلك إلى ظهور عدد من المؤلفات التي تناولت سيرة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من منظور اجتماعي خلال المدة الممتدة من أوائل عقد الأربعينيات الهجرية الشمسية حتى عام ١٣٥٧هـ.ش. ومن بين هذه المؤلفات، تبرز ثلاثة أعمال هي: «من الهجرة إلى الوفاة» لعلي شريعتي، و«الثورة التكاملية للإسلام» لجلال الدين الفارسي، و«كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟» لحبيب الله بيمان. وعلى الرغم من التباينات الجوهرية بينها، فإنها تشترك جميعًا في هدف واحد، يتمثل في تقديم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بوصفه قائدًا ثوريًا استطاع أن يُحدث، في مواجهة الطاغوت، ثورةً كبرى أحدثت تحولًا عميقًا في المجتمع.

ومع ذلك، اختلف هؤلاء المؤلفون في الكيفية التي صاغوا بها التصور الكلي للنظام الاجتماعي في الإسلام. فكلما اقتربت تحليلات بيمان من الرؤية الماركسية، بدا أثر أفكار جلال الدين الفارسي أكثر حضورًا في خطابات الإمام الخميني (قدس سره). ومن جهة أخرى، يؤكد شريعتي أن إصلاح المجتمع من الخارج لا يتحقق إلا عبر إعادة بناء الإنسان من الداخل بالاستناد إلى الدين.

ولا شك أن هذا النمط من التفكير لم يكن بمعزل عن نهضة الإمام الخميني؛ إذ كانت هذه النهضة ترمي إلى إحياء المجتمع الإسلامي من خلال استلهام السنة والسيرة النبوية، والاحتكام إلى التشريع الإلهي. وقد أسهم هذا التوجه في تنمية الوعي المجتمعي، وتعزيز المطالبة بالتعرف بصورة أعمق إلى سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو ما انعكس في ازدياد عدد المؤلفات التي تناولت شخصيته وسيرته بعد نهضة الإمام الخميني، وكان قسمٌ مهم منها مكتوبًا وفق المقاربة الاجتماعية.

المراجع

- القرآن الكريم. ترجمة محمد مهدي فولادوند.

١. آبراهاميان، يرواند. (١٣٨٩هـ.ش). **إيران بين ثورتين** (ترجمة أحمد كل‌محمدي، ومحمد إبراهيم فتّاحي وليلائي). طهران: منشورات ني.

٢. الأسدآبادي، السيد جمال الدين. (١٤٢٣هـ). **العروة الوثقى** (تحقيق السيد هادي خسروشاهي). القاهرة: مكتبة الشرق الدولية.

٣. بلاك، جيريمي، ومكرايلد، دونالد م. (١٣٩٠هـ.ش). **دراسة التاريخ** (ترجمة محمد تقي إيمان‌پور). مشهد: جامعة فردوسي.

٤. باكتشي، أحمد، حاج منوتشهري، فرامرز، وأنصاري، حميد. (١٣٩٤هـ.ش). «الخميني، روح الله». **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**، طهران: مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٢٢.

٥. پرورش، علي أكبر. (١٣٥٦هـ.ش). **النبي في مكة**. قم: منشورات شفق.

٦. بيمان (پايدار)، حبيب الله. (١٣٥٧هـ.ش). **كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟ الدفتر الأول: الوردة الحمراء للتوحيد يحرسها السيف**. طهران: منشورات قلم.

٧. ـــــ. (١٣٥٧هـ.ش). **كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟ الدفتر الثاني: الوردة الحمراء للتوحيد على شجرة الإنسانية**. طهران: منشورات قلم.

٨. ـــــ. (١٣٥٧هـ.ش). **كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟ الدفتر الثالث: السيوف تتفتح في كف الوردة الحمراء للثورة**. طهران: منشورات قلم.

٩. ـــــ. (١٣٦٠هـ.ش). **كيف نبتت الوردة الحمراء للتوحيد في صحراء الشرك؟ الدفتر الرابع: المبادئ الأساسية للمجتمع التوحيدي؛ النظام والعلاقات الاقتصادية**. طهران: منشورات مكتب.

١٠. حق‌شناس، علي محمد، وآخرون. (١٣٩٠هـ.ش). **معجم هزارة المعاصر** (ط٢١). طهران: منشورات فرهنگ معاصر.

١١. الخميني، الإمام روح الله. (١٣٨٥هـ.ش). **صحيفة الإمام**. طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره).

١٢. ديگار، جان بيير، هوركاد، برنار، وريشار، يان. (١٣٧٨هـ.ش). **إيران في القرن العشرين: دراسة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في إيران خلال المائة سنة الأخيرة**. طهران: منشورات البرز.

١٣. رادمنش، عزت الله. (١٣٧٩هـ.ش). **المدارس التاريخية والحداثة في علم التاريخ**. طهران: منشورات مؤسسة بيك ستاره دانش الثقافية.

١٤. شريعتي، علي. (١٣٤٧هـ.ش). «من الهجرة إلى الوفاة». في: **محمد خاتم الأنبياء**. طهران: حسينية الإرشاد.

١٥. ـــــ. (١٣٤٧هـ.ش). «ملامح محمد». في: **محمد خاتم الأنبياء**. طهران: حسينية الإرشاد.

١٦. شعاع حسيني، فرامرز. (١٣٨٧هـ.ش). **عقد الخمسينيات؛ مذكرات حسن حسن زاده كاشمري، وعلي خاتمي، ومحمد كاظم شكري**. طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره).

١٧. شهيدي، السيد جعفر. (١٣٦٣هـ.ش). «لقاء مع المفكر الفاضل الدكتور السيد جعفر شهيد». **كيهان فرهنگي**، العدد ١.

١٨. عنايت، حميد. (١٣٦٥هـ.ش). **الفكر السياسي في الإسلام المعاصر** (ترجمة بهاء الدين خرمشاهي). طهران: منشورات خوارزمي.

١٩. الفارسي، جلال الدين. (١٣٤٩هـ.ش). **الثورة التكاملية للإسلام**. طهران: منشورات آسيا.

٢٠. كار، إدوارد هاليت. (١٣٤٩هـ.ش). **ما التاريخ؟** (ترجمة حسن كامشاد). طهران: شركة خوارزمي للنشر.

٢١. معين، محمد. (١٣٧٥هـ.ش). **معجم معين للغة الفارسية**. طهران: أمير كبير.

٢٢. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره). (١٣٩٣هـ.ش). **الإمام (قدس سره) كما يرويه العلماء**. طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره).

٢٣. وحدت، فرزين. (١٣٩٠هـ.ش). **المواجهة الفكرية الإيرانية مع الحداثة** (ترجمة مهدي حقيقت‌خواه).

طهران: ققنوس.

٢٤. يعقوب زاده، هادي. (١٣٩٦هـ.ش). **مقاربات تدوين السيرة النبوية لدى الشيعة منذ بداية العصر البهلوي حتى العصر الحاضر (١٣٠٤-١٣٨٥هـ.ش)** (أطروحة دكتوراه، إشراف: عباس أحمدوند، ومحمد مهدي باباپور؛ المستشار: نعمة الله صفري فروشاني). جامعة الشهيد بهشتي.

References

• The Holy Qur'an, translated by Mohammad Mahdi Fouladvand.

1. Abrahamian, Ervand (1389), Iran Between Two Revolutions, translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ibrahim Fattahi Lailayi, Tehran: Ney Publishing.
2. Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din (1423 AH), al-ʻUrwat al-Wuthqā. edited by Sayyid Hadi Khosroshahi, Cairo: Maktabat al-Sharq al-Dawliyya.
3. Blake, Jeremy; McRael, Donald M. (1390), Studying History. translated by Mohammad Taqi Imanpour, Mashhad: Ferdowsi University.
4. Pakatchi, Ahmad; Haj Manouchehri, Faramarz; Ansari, Hamid (1394), "Khomeini, Ruhollah" (Entry), The Great Islamic Encyclopedia, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
5. Parvaresh, Ali Akbar (1356), The Prophet in Mecca, Qom: Shafaq Publications.
6. Peyman (Paydar), Habibollah (1357), The Red Rose of Monotheism: How Did It Bloom in the Desert of Polytheism? Vol. 1: The Guardian's Blade for the Red Rose of Monotheism, Tehran: Qalam Publications.
7. _____, The Red Rose of Monotheism: How Did It Bloom in the Desert of Polytheism? Vol. 2: The Red Rose of Monotheism on the Tree of Humanity, Tehran: Qalam Publications.
8. _____, The Red Rose of Monotheism: How Did It Bloom in the Desert of Polytheism? Vol. 3: Thorns Blooming in the Hand of the Red Rose of Revolution, Tehran: Qalam Publications.
9. _____ (1360), The Red Rose of Monotheism: How Did It Bloom in the Desert of Polytheism? Vol. 4: Fundamental Principles of a Monotheistic Society: Economic Systems and Relations, Tehran: Maktab Publications.
10. Hagh-Shenas, Ali Mohammad, et al. (1390), Millennium Contemporary Dictionary. Tehran: Contemporary Culture Publications, 21st Edition.
11. Khomeini, Ruhollah (1385), Sahifah Imam [The Collected Works of Imam Khomeini], Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

12. Déguy, Jean-Pierre; Horcade, Bernard; Richer, Yann (1378), Iran in the Twentieth Century: An Analysis of the Political, Social, Economic, and Cultural Situation of Iran in the Last Hundred Years, Tehran: Alborz Publishing.
13. Radmanesh, Ezzatullah (1379), Historical Schools and the Historicity of Modernity, Peike Setareh Danesh Cultural Institute.
14. Shariati, Ali (1347), "From the Hijrah to the Demise," in Muhammad, the Seal of the Prophets, Tehran: Hosseiniyeh Ershad.
15. …, "The Image of Muhammad," in Muhammad, the Seal of the Prophets, Tehran: Hosseiniyeh Ershad.
16. Shoa Hosseini, Faramarz (1387), The 1970s: Memoirs of Hassan Hassanzadeh Kashmeri, Ali Khatami, and Mohammad Kazem Shokri, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
17. Shahidi, Sayyid Jafar (1363), "A Meeting with the Wise Thinker, Dr. Sayyid Jafar Shahidi," Keyhan Farhangi, No. 1.
18. Enayat, Hamid (1365), Contemporary Political Thought in Islam, translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: Khwarizmi.
19. Farsi, Jalal al-Din (1349), The Evolutionary Revolution of Islam, Tehran: Asia Publications.
20. Carr, E.H. (1349), What is History?, translated by Hassan Kamshad, Tehran: Khwarizmi Publishing Co.
21. Moin, Mohammad (1375), Moin Persian Dictionary, Tehran: Amirkabir.
22. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (1393), Imam [PBUH] as Narrated by Scholars, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
23. Vahdat, Farzin (1390), Iran's Intellectual Encounter with Modernity, translated by Mehdi Haghighatkhah, Tehran: Qoqnous.
24. Yaghoubzadeh, Hadi (1396), "Approaches to the Sīrah-writing of the Great Prophet (PBUH) by the Shi'a from the Beginning of the Pahlavi Era to the Present (1925–2006)," PhD Dissertation, Supervisors: Abbas Ahmavand, Mohammad Mahdi Babapour; Consultant: Nematollah Safari Forousani, Shahid Beheshti University.

مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٢٠٦٠-٦٥٢٧

المرجعية الثقافية للقرآن ودورها في إحياء الحضارة الإسلامية الحديثة من منظور آية الله الشهيد الخامنئي (رض)

محمد علي رضائي الأصفهاني[١]، فرشته محمدي[٢]✉، مهدي جامعي[٣]

١. أستاذٌ متفرغ، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. rezaee.quran@gmail.com
٢. (المؤلفة المسؤولة)، طالبة دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران. Mohammadi1993.1372@gmail.com
٣. حاصل على درجة الدكتوراه، مُدرِّس المعارف الإسلامية (معارف القرآن والحديث)، كلية المعارف والفكر الإسلامي، جامعة العلامة الطباطبائي (رحمها الله)، طهران، إيران طهران، إيران. Mehdi.jameie@ut.ac.ir

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٢٤

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/١٩

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٣/٠٩

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الكلمات المفتاحية:
المرجعية، المرجعية الثقافية، الحضارة الحديثة، القرآن الكريم، آية الله الخامنئي (رض).

الملخص

الهدف: بيان مكانة القرآن الكريم بوصفه أساسًا لهداية النُظُم الاجتماعية والسياسية والعلمية والثقافية، في ظلّ ما تمثّله الإشكالية المفاهيمية، وغياب إطار نظري أصيل، وضعف التفعيل العملي من أبرز التحديات.

منهج البحث: اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، في إطار مقاربة استشرافية للمستقبل.

النتائج: تُظهر النتائج العلمية للبحث أن المرجعية الثقافية للقرآن الكريم، من منظور آية الله خامنئي، تتحقق عندما تتجسّد على ثلاثة مستويات: معرفي ومؤسسي ووظيفي. فعلى المستوى المعرفي، ينبغي أن يضطلع القرآن بدور المصدر للمنظومة الفكرية ونظام القيم، بما يمنح المجالات العلمية والثقافية دلالتها ومعناها. وعلى المستوى المؤسسي، ينبغي أن تضطلع مؤسسات من قبيل النظام التعليمي والإعلامي والبحثي بمهمة إنتاج الثقافة القرآنية وإعادة إنتاجها.

الاستنتاج: يُظهر تحليل مكوّنات من قبيل إعداد الكوادر البشرية القرآنية، وتطوير البحوث التطبيقية، ووضع نموذج للحياة القرآنية، والتفاعل الثقافي الذكي، أن القرآن، في رؤية القيادة، ليس مجرد نص مقدس، بل مرجعية استراتيجية صانعة للحضارة، قادرة على مقاومة الهيمنة الثقافية الأجنبية وتقديم نموذج متوازن للتقدم المادي والارتقاء الروحي.

الإستشهاد: رضائي الأصفهاني، محمدعلي. محمدي، فرشته. جامعي. مهدي؛ (٢٠٢٥) المرجعية الثقافية للقرآن ودورها في إحياء الحضارة الإسلامية الحديثة من منظور آية الله الشهيد الخامنئي (رض). خطاب الثورة الاسلامية (٤٢-٢١)

https://doi.org/10.22059/jird.2026.402118.1032

الناشر: جامعة طهران

الملخص

يستند هذا البحث إلى مفهوم «المرجعية الثقافية للقرآن» بوصفه أحد المرتكزات الأساسية للهوية المعرفية والحضارية في العالم الإسلامي، ويتناول بالتحليل دور هذه المرجعية في عملية إحياء الحضارة الإسلامية الحديثة من منظور آية الله الخامنئي. وتتمثل الإشكالية الرئيسة للدراسة في بيان مكانة القرآن الكريم بوصفه الأساس الهادي للأنظمة الاجتماعية والسياسية والعلمية والثقافية، في ظل ما يكتنف هذا المفهوم من غموض، وافتقار إلى إطار نظري أصيل، وضعف في آليات تفعيله وتطبيقه. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مع الإفادة من مقاربة الدراسات المستقبلية، من خلال إعادة قراءة البيانات والتوجيهات الاستراتيجية الصادرة عن قائد الثورة الإسلامية، وصولًا إلى بناء إطار معرفي متكامل لفهم المرجعية الثقافية للقرآن وتحقيقها. وتكشف نتائج البحث أن المرجعية الثقافية للقرآن ـ من منظور آية الله الخامنئي ـ لا تتحقق إلا إذا تجسدت في ثلاثة مستويات مترابطة: المستوى المعرفي، والمستوى المؤسسي، والمستوى الوظيفي. فعلى المستوى المعرفي، ينبغي أن يكون القرآن مصدرًا للرؤية الكونية ومنظومة القيم التي تمنح الحقول العلمية والثقافية معناها واتجاهها. وعلى المستوى المؤسسي، يتعين أن تضطلع المؤسسات التعليمية والإعلامية والبحثية بمهمة إنتاج الثقافة القرآنية وإعادة إنتاجها. أما على المستوى الوظيفي، فيجب أن تمتلك هذه المرجعية القدرة على الاستجابة للقضايا المستجدة وتوجيه السلوك الجمعي. كما يبين تحليل عناصر، من قبيل إعداد الكوادر القرآنية، وتطوير البحوث التطبيقية، وصياغة أنماط الحياة القرآنية، وتعزيز التفاعل الثقافي الذكي، أن القرآن ـ في رؤية قائد الثورة الإسلامية ـ ليس مجرد نص مقدس، بل هو مرجع استراتيجي لبناء الحضارة، قادر على مقاومة الهيمنة الثقافية الأجنبية، وتقديم نموذج متوازن يجمع بين التقدم المادي والارتقاء الروحي.

الكلمات المفتاحية: المرجعية، المرجعية الثقافية، الحضارة الحديثة، القرآن الكريم، آية الله الخامنئي (دام ظله العالي).

١. المقدمة

امتدَّت جذورُ مسألةِ المرجعية في بعض العلوم والمعارف، سواء أكانت مقدَّسة أم بشرية، عبر تاريخٍ طويل. وعلى الرغم من أن الأدبيات المتعلقة بمرجعية القرآن الكريم قد شهدت توسعًا ملحوظًا خلال العقود الأخيرة، فإن جذور البحث في مرجعية القرآن تعود إلى القرآن الكريم نفسه؛ إذ إن الآيات التي تؤكد شمول القرآن وجامعيته، أو تشير إلى نطاق الكتب السماوية السابقة، قد مهدت لظهور نقاشات واسعة حول مدى مرجعية القرآن وسعة دلالاته.

ومن أبرز هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله

سبحانه: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٤٥). وقد كانت هذه الآيات منطلقًا لطرح نقاشات تفسيرية واسعة حول حدود المرجعية القرآنية ومجالاتها.

ويرى بعض العلماء أن جميع العلوم قد أُعطيت للنبي الأكرم ﷺ بواسطة القرآن الكريم (الفرات الكوفي، ١٤١٠هـ، ج١، ص١٤٥)، بينما يذهب فريق آخر إلى أن القرآن جامع للعلوم الدينية فحسب، ولا يشمل العلوم غير الدينية (فخر الرازي، ١٤٠٢هـ، ج٢٠، ص٢٥٨). كما نقل السيوطي آراءً متعددة في هذا الشأن، فذكر أن القرآن إما جامع لعلوم الأولين والآخرين، أو أنه يقتصر على الأوامر والنواهي (السيوطي، د.ت، ج٤، ص١٢٧–١٢٨). أما الطبري فقد حصر المجال العلمي للقرآن فيما يحتاج إليه الناس من الأحكام العملية، كالحلال والحرام (الطبري، ١٤١٢هـ، ج٤، ص١٠٨). وفي المقابل، وسّع ابن كثير دائرة شمول القرآن لتشمل جميع العلوم التي يحتاج إليها الإنسان في شؤون الدين والدنيا (ابن كثير، ١٤١٩هـ، ج٤، ص٥١٠).

وذهب بعض المفسرين إلى أن القرآن يشتمل على ما يرتبط بالشؤون الدينية فحسب (الطبرسي، ١٣٧٧ش، ج٢، ص٣٠٤؛ الطوسي، د.ت، ج٦، ص٤١٩). بينما رأى الفيض الكاشاني ـ استنادًا إلى عدد من الروايات ـ أن القرآن جامع لجميع احتياجات الإنسان (الفيض الكاشاني، ١٤١٥هـ، ج٣، ص١٥١). ومن منظور العلامة الطباطبائي، فإن كل ما يرتبط بهداية الإنسان، من العقائد والأخلاق والشريعة وغيرها، قد حظي بعناية القرآن الكريم (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٢، ص٣٢٤).

ويرى فريق آخر أن القرآن يلبي حاجات الإنسان في حياته العامة، بما يشمل النظام العقدي والتشريعي والأخلاقي، وأن القول باشتماله على جميع العلوم بجميع جزئياتها وتفاصيلها قول غير صحيح؛ لأن الرسالة الإلهية لم تُبعث لبيان هذه الجزئيات (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج١٣، ص٢٧٩).

وخلال القرون والعقود الأخيرة، ومع التقدم العلمي، واتساع النظم الاجتماعية، وتطور الحضارة الإنسانية، برز موضوع مرجعية القرآن الكريم، إلى جانب مفاهيم مثل «القرآنية» و«العودة إلى القرآن»، بوصفه أحد المحاور الرئيسة في الأوساط العلمية والسياسية. ومع ذلك، لا تزال مباحث مرجعية القرآن في مراحلها الأولى، ولا يزال الطريق طويلًا أمام تحقيقها الكامل.

وقد شهد العالم الإسلامي، بعد مرحلة طويلة من الازدهار الحضاري، فترة من الجمود العلمي والانحدار الحضاري. وتزامن ذلك مع نشوء الحضارة المادية الغربية واتساع نفوذها، وهي حضارة سعت بصورة ممنهجة إلى إضعاف قوة الإسلام، الأمر الذي جعل العالم الإسلامي يعيش حالة من الانفعال والارتباك أمام النظم الغربية في المجالات السياسية والثقافية والعلمية والاقتصادية. وفي ظل هذه الظروف، أدى انجذاب العالم

الإسلامي إلى نماذج التنمية الاقتصادية الغربية ـ بوصفها ثمرة للتفوق العلمي الغربي ـ إلى ترسيخ الهيمنة الثقافية الغربية، مما عرض القيم والأخلاق الدينية لخطر متزايد، وأوجد حالة من التوتر بين التقاليد الدينية والمناهج الغربية الحديثة (باكتشي، ٢٠١٦، ص٥—٦).

وفي ظل هذه الظروف، حيث وقع العالم الإسلامي في دائرة التقليد الثقافي والركود العلمي والتخلف الحضاري، أطلق العلماء الدينيون سلسلة من الحركات الاجتماعية والمسلحة، ارتكزت على القرآن الكريم ورفعت شعار «العودة إلى القرآن» (موثقي، ١٩٩٦، ج١، ص٢٩٢؛ خوش‌منش، ٢٠٠٨، ص١١٥).

وفي هذا السياق، قامت الحركة الإصلاحية لآية الله السيد علي الخامنئي (دامت بركاته) قبل انتصار الثورة الإسلامية على ثلاثة مرتكزات أساسية: أولًا: نقد الواقع السلوكي للمسلمين. ثانيًا: الشعور بوجود فراغ في التعاليم الإسلامية السائدة. ثالثًا: غياب النسق المنظم والعلاقة المنهجية بين المفاهيم الإسلامية.

يرى آية الله الخامنئي أن عاملين رئيسين كانا وراء تراجع الحضارة الإسلامية أمام التوسع المادي للحضارة الغربية، وهما: أولًا، انشغال عامة المسلمين بالأوهام والخرافات التي لا أساس لها؛ وثانيًا، انصراف النخب إلى استدلالات فلسفية مجردة، بعيدة عن مقتضيات الحياة العملية (الخامنئي، ٢٠١٤، ص٢٣٢). ويؤكد آية الله الخامنئي أن تجاوز هذه الاختلالات لا يكون إلا بالعودة إلى القرآن، بمعنى أن يتبوأ القرآن موقع المرجعية المعرفية والعملية في حياة المسلمين. وقد عبّر عن هذا التصور في أدبياته القرآنية بمصطلحات من قبيل «مرجعية القرآن» (الخامنئي، د.ت، ج٣٩، ص١٣)، و«إمامة القرآن» (المصدر نفسه، ج٤٠، ص١١).

وانطلاقًا من ذلك، يهدف هذا البحث إلى دراسة ظاهرة المرجعية الثقافية للقرآن، من خلال بيان مجالاتها، وتحليل الرؤى والتوجيهات التي طرحها سماحة آية الله الخامنئي (دامت بركاته) بشأن تفعيل هذه المرجعية وتحويلها إلى واقع عملي في مختلف ميادين الحياة.

ومع ذلك، فإن تحقيق هذه المرجعية يواجه جملة من التحديات الجوهرية، أبرزها:

الغموض المفاهيمي في فهم «المرجعية الثقافية» والتمييز بينها وبين «المرجعية العلمية» أو «الهيمنة الثقافية».

غياب إطار نظري مؤصل وموطَّن ينسجم في آنٍ واحد مع النص القرآني ومتطلبات المجتمع الإسلامي المعاصر.

ضعف آليات التفعيل العملي التي تربط التوجيهات الاستراتيجية بالنماذج التنفيذية القابلة للتطبيق والقياس.

وانطلاقًا من ذلك، تعتمد هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مع الإفادة من منهج الدراسات المستقبلية، سعيًا إلى تقديم معالجة منهجية لهذه الإشكالات. وتحقيقًا لهذا الهدف، تبدأ الدراسة بتوضيح المفاهيم الأساسية والإطار النظري للمرجعية الثقافية للقرآن، وبيان الفوارق الجوهرية بينها وبين المفاهيم المتقاربة،

ثم تنتقل إلى إعادة قراءة تحليلية لبيانات آية الله الخامنئي، لاستخلاص آليات تحقيق المرجعية الثقافية في مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية، وصياغتها في صورة مقترحات تنفيذية قابلة للتطبيق.

٢. خلفية البحث

وفقًا للمراجعة التي أجراها الباحث، فقد أُنجزت دراسات متعددة حول موضوع المرجعية العلمية للقرآن الكريم، من أبرزها: «المرجعية العلمية للقرآن من منظور العلامة الطباطبائي» (ميبدي ورفيعي، ٢٠١٩)، و«المرجعية العلمية للقرآن من منظور الأستاذ المطهري» (فيروزمهر، ٢٠١٩)، و«مدخل إلى مباني علوم القرآن: مرجعية القرآن من وجهة نظر آية الله معرفة» (سادات فخر، ٢٠١٠)، و«المرجعية العلمية للقرآن من منظور الدكتور كلشني» (غرسْبان، ٢٠٢٠)، و«المرجعية العلمية للقرآن مع التركيز على الرؤى القرآنية لرشيد رضا» (حسيني رامندي، ٢٠٢٠)، و«نمذجة تحقّق مرجعية القرآن الكريم من منظور آية الله الخامنئي» (خوش‌منش، طيّاري نجاد، وقاسمي قلعة بهمن، ٢٠٢٤)، فضلًا عن الدراسات التي قدّمها رضائي الأصفهاني حول المرجعية العلمية للقرآن.

ومع ذلك، لم يعثر الباحث — في حدود ما اطّلع عليه — على دراسة خُصِّصت لبحث المرجعية الثقافية للقرآن الكريم، مع تحليل بيانات وتوجيهات سماحة قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامنئي (دامت بركاته) في هذا المجال.

وتتمثل خصوصية هذه الدراسة في تركيزها على «المرجعية الثقافية للقرآن» بوصفها قضية اجتماعية حضارية، تتجاوز المقاربات التي تقتصر على البعدين العلمي أو المعرفي، لتتناول أبعادها البنيوية والوظيفية في سياق التحولات الثقافية. وتكمن أصالة هذه الدراسة في الجمع بين التحليل النظري وإعادة القراءة المتعمقة لبيانات قائد الثورة الإسلامية المتعلقة بالحضارة الإسلامية الحديثة، واستنباط الآليات العملية الكفيلة بتحقيق هذه المرجعية في مختلف مجالات الحياة الفردية والاجتماعية.

وفضلًا عن ذلك، تتبنى هذه الدراسة مقاربةً استشرافية، تستهدف تقويم إمكانات تحقيق هذه الغاية واستشراف مساراتها في ظل التحديات الثقافية المعاصرة، مع تقديم نموذج تركيبي يستند إلى الأسس القرآنية، ويتميز في الوقت نفسه بقابليته للتطبيق والتقويم ضمن النظام الثقافي القائم. ومن ثم، تسعى هذه الدراسة إلى تضييق الفجوة بين التنظير والممارسة في مجال المرجعية الثقافية للقرآن، والإسهام في بناء خطاب معرفي عميق، وتوفير أرضية مناسبة لصياغة السياسات الثقافية.

٣. التأصيل المفاهيمي للمرجعية الثقافية للقرآن

تُعد كلمة «المرجعية» مصدرًا صناعيًا مشتقًّا من الجذر «رجع» الذي يدل على العودة (ابن منظور، د.ت، ج١، ص١٤١). وفي الاستعمالين العلمي والعرفي، تدل على ثلاثة معانٍ رئيسة:

الأول: الشخص المفكر أو صاحب الرأي الذي يُرجع إليه الآخرون للاستشارة أو لحل المشكلات، كما هو الحال في المراجع الدينية.

والثاني: كل ما يُعد مصدرًا موثوقًا للحصول على المعلومات والمعارف المتعلقة بموضوع معين، كالكتب المرجعية.

والثالث: في علم النحو، وهو اللفظ الذي يعود إليه الضمير (أنوري، ٢٠٠٢، ج٧، ص٣٦٢).

وفي الدراسات القرآنية، يقصد بمرجعية القرآن كونه مصدرًا معتمدًا وحجةً يُرجع إليها، بحيث يمكن الاستناد إليه في مختلف المجالات المعرفية، ولا سيما العلوم الإنسانية، وأن يكون مرجعًا موجِّهًا للأهداف والأسس والنظريات العلمية. ومن ثم، يغدو القرآن الكريم منطلقًا للتحولات الجوهرية في بنية العلوم وتكوينها (رضائي الأصفهاني، ٢٠٠٦، ص١٠).

أما المرجعية الثقافية للقرآن، فتعني أن يشكل القرآن الكريم الأساس الفكري والقيمي الذي تقوم عليه مختلف النظم الاجتماعية. فالقرآن الكريم، بوصفه منظومةً فوقيةً شاملة، يؤسس لثقافة تضطلع بدور محوري واستراتيجي في مجالات التربية والسياسة وعلم الاجتماع والفنون وبناء الحضارة. ومن خلال توجيه مسار العلوم والثقافة العامة، تدفع هذه المرجعية المجتمع نحو مزيد من القرب من الله تعالى وترسيخ القيم الروحية، بما يجعل الإرادة الإلهية حاكمة على مختلف جوانب الحياة. ومن هذا المنطلق، قد تختلف التقنيات والمناهج العلمية البشرية من حيث الوسائل والإجراءات، إلا أن النظام العلمي والثقافي المستند إلى القرآن يظل قائمًا على محور التوحيد، ومتجهًا نحو غايته النهائية المتمثلة في الارتقاء الروحي (رفيعي، ٢٠٢٠، ص١٣–٢٩).

ويقصد الباحث في هذه الدراسة بمصطلح «المرجعية الثقافية للقرآن»: المكانة الاجتماعية والمعرفية التي يتبوأها القرآن الكريم، لا بوصفه نصًا دينيًا فحسب، بل باعتباره مصدرًا لتشكيل الهوية ومرجعًا للهداية، يتولى تنظيم منظومة القيم والمعايير والأنماط الفكرية والسلوكية للأمة الإسلامية، ويوجه مختلف مجالات الحياة الفردية والجماعية. وتمثل هذه المرجعية الأساس النظري لتحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة، القائمة على الجمع بين التقدم العلمي والعدالة والارتقاء الروحي.

٤. الإطار النظري للدراسة

تمثل المرجعية الثقافية للقرآن ظاهرةً استراتيجيةً في إعادة تعريف الهوية المعرفية والحضارية للعالم الإسلامي، ولا

يمكن أن تتجاوز مستوى الشعارات أو التوجيهات الأخلاقية ما لم تُؤسَّس على إطار نظري متماسك. ومن ثم، فإن نقطة الانطلاق في أي معالجة علمية لهذا الموضوع تتمثل في توضيح مفاهيمه الأساسية والعلاقات القائمة بينها.

ويُقصد بـ الثقافة – في معناها العلمي – مجموع القيم والمعتقدات والاتجاهات وأنماط السلوك التي تترسخ داخل البنية الاجتماعية وتُعاد إنتاجها باستمرار. أما الحضارة فهي الحصيلة المادية والمعنوية لهذه الثقافة، كما تتجلى في المجالات السياسية والعلمية والاقتصادية والفنية. وأما الحضارة الإسلامية الحديثة، وفقًا لرؤية قائد الثورة الإسلامية، فهي مشروع حضاري شامل يجمع بين الارتقاء الروحي والاقتدار المادي، ويرتكز على الإسلام المحمدي الأصيل والمعارف القرآنية.

وفي هذا السياق يتضح الفرق الجوهري بين المرجعية الثقافية والهيمنة الثقافية. فالمرجعية الثقافية تشير إلى المكانة التي يحتلها مصدر أو نسق فكري بحيث يصبح – عن قناعة وقبول اجتماعي – معيارًا للاهتداء والتقويم في سائر الحقول المعرفية. أما الهيمنة الثقافية، فتعني فرض منظومة دلالية وسلوكية أحادية الجانب بواسطة آليات السلطة والإكراه. وإن الخلط بين هذين المفهومين يفضي إلى نتائج خاطئة، من أبرزها سوء فهم وظائف القرآن الكريم وإغفال الطبيعة الاجتماعية للمرجعية.

ولا تُعد المرجعية الثقافية للقرآن مفهومًا تجريديًا فحسب، بل هي حقيقة اجتماعية وبنيوية يمكن تحليلها على ثلاثة مستويات مترابطة:

المستوى المعرفي: ويتمثل في بناء الرؤية الكونية، ومنظومة القيم، والمبادئ السلوكية على أساس القرآن الكريم، بما يمنح المجالات العلمية والفنية والسياسية إطارها الدلالي والمرجعي.

المستوى المؤسسي: ويقصد به تأسيس المؤسسات العلمية والتعليمية والإعلامية القادرة على إعادة إنتاج هذه المرجعية ونشرها وترسيخها.

المستوى الوظيفي: ويتمثل في قدرة القرآن الكريم على الإسهام العملي في معالجة القضايا المستجدة في المجتمع، وتوجيه السلوك الفردي والجماعي.

ومن منظور نظريات سوسيولوجيا الثقافة، مثل نظرية «رأس المال الثقافي» لبيير بورديو، أو نظرية «الهيمنة الثقافية» لأنطونيو غرامشي، فإن المرجعية الثقافية للقرآن لا تتحول إلى قوة حضارية فاعلة إلا عندما تتجاوز المستوى الرمزي، وتتجسد في شبكة من العلاقات والمؤسسات والآليات الاجتماعية الملموسة. ويتطلب ذلك ثلاثة شروط أساسية: إعادة قراءة منهجية للتعاليم القرآنية في المجال الثقافي، وتحقيق التكامل والتفاعل بين العلماء والمؤسسات الفكرية، وإقامة صلة مستدامة مع الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المعاصر.

وعليه، ينظر الإطار النظري المعتمد في هذه الدراسة إلى المرجعية الثقافية للقرآن بوصفها رابطةً فاعلة

بين النص الإلهي والمجال الاجتماعي، وهي رؤية تنسجم مع التصورات الاستراتيجية التي طرحها قائد الثورة الإسلامية بشأن الحضارة الإسلامية الحديثة. وإن تحقق هذه المرجعية يعني نشوء «لغة مشتركة» بين الرؤية القرآنية للعالم ومجالات الحياة الاجتماعية العملية؛ لغة قادرة على مقاومة الهيمنة الثقافية الأجنبية، وتقديم نموذج حضاري بديل، يقوم على العدالة، والارتقاء الروحي، والتقدم العلمي.

٥. مبادئ المرجعية العلمية للقرآن الكريم

ترتكز المرجعية العلمية للقرآن الكريم على مجموعة من المبادئ العامة والمبادئ الخاصة، وسيجري تناولها فيما يأتي.

٥-١. المبادئ العامة للمرجعية العلمية للقرآن في العلوم

يقصد بمبادئ العلوم تلك المقدمات والافتراضات الأساسية التي يقوم عليها كل علم، والتي تُبحث عادةً في فلسفة ذلك العلم أو في علوم أخرى، ثم تُعتمد فيه بوصفها مسلَّمات أو أصولًا موضوعية، بما يوجّه مساره ويؤثر تأثيرًا بالغًا في بنيته واتجاهاته العامة. وقد تكون هذه المبادئ غير مدونة أو غير مصرح بها، إلا أنها تبقى كامنة في أذهان أهل الاختصاص، وتمارس تأثيرًا واضحًا في صياغة الرؤى العلمية وتوجيهها. ويمكن ـ وفق أحد التصنيفات ـ تقسيم المبادئ العامة إلى أربع فئات رئيسة (خسرو پناه، ٢٠١٣، ص٤٥)، كما هو موضح في الشكل البياني الآتي.

المباني الأنطولوجية

المباني الأكسيولوجية — المباني العامة لمرجعية القرآن العلمية في العلوم — المباني الأنثروبولوجية

المباني الإبستمولوجية

٥-٢. المبادئ الخاصة للمرجعية العلمية

توجد في هذا المجال مجموعة من المبادئ الأساسية التي أُثبتت في مواضعها العلمية، وقد أُورد لكل واحد منها شرحٌ مفصل، مدعَّم بالأدلة والشواهد القرآنية. غير أن استعراض تلك التفصيلات يخرج عن نطاق هذه الدراسة، ولذلك يقتصر الباحث على عرض هذه المبادئ الخاصة بصورة إجمالية في الشكل البياني الآتي، أما الوقوف على تفصيلاتها فيمكن الرجوع إلى المصدر المشار إليه (رضائي الأصفهاني، ٢٠٠٦، ص٤٧—٥٣).

(المرتكزات الخاصة للمرجعية العلمية) در مركز جدول

١. الآيات العلمية في القرآن الكريم في مجالَي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية

٢. شمول الهداية القرآنية لجميع أبعاد الحياة والعلوم البشرية

٣. القرآن الكريم: كتاب العمل والحياة
٤. دلالة اللغة العلمية في القرآن الكريم
٥. القرآن الكريم: كتاب العمل والحياة
٦. حيوية القرآن الكريم وديناميته

٦. مجالات المرجعية الثقافية للقرآن الكريم

يُقصد بمجالات المرجعية الثقافية للقرآن الكريم مجموع الميادين التي يتخذ فيها القرآن الكريم موقعه بوصفه مرجعًا استراتيجيًا ومعيارًا للهداية، بحيث يوجّه التوجهات الفكرية والقيمية والسلوكية للمجتمع الإسلامي. وتشمل هذه المجالات أبعادًا عقدية، وأخلاقية، وعلمية، وحضارية، وفنية، واجتماعية، وسياسية، وتربوية، وتقنية، وروحية، وإعلامية. ومن خلال ما يقدمه القرآن الكريم من نماذج وقيم وأسس معرفية مستمدة من الوحي، فإنه يوفّر إطارًا مرجعيًا لبناء الثقافة وتشييد الحضارة الإسلامية. كما أن بيان هذه المجالات يسهم في توضيح سبل تحقيق المرجعية الثقافية للقرآن وربطها بالاحتياجات المعاصرة للأمة الإسلامية.

٦-١. المجال العقائدي والأخلاقي

تشكّل المرجعية الثقافية للقرآن الكريم في المجال العقائدي والأخلاقي النواة المركزية لبناء الهوية الفكرية والقيمية والحضارية للمجتمع الإسلامي. ويستند هذا المجال إلى الرؤية التوحيدية للعالم، والإيمان بالمعاد، ومحورية النبوة، بما يفضي إلى تأسيس إطار لا ينظم الفكر الفردي فحسب، بل يوجّه كذلك مسار بناء الحضارة الإسلامية.

ويؤكد القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١-٢) مبدأ وحدانية الله تعالى وغناه المطلق، ليقرر بذلك مبدأ التوحيد المعرفي بوصفه الأساس الذي تقوم عليه جميع المنظومات الثقافية. ويحرر هذا المبدأ الإنسان من أسر الشرك الفكري ومن الخضوع للهيمنة الثقافية، ويوجهه نحو الاستقلال في هويته وفكره (شهيدي، ١٩٩٣، ص٥٣-٥٥).

كما تؤكد الآية الكريمة: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) مبدأ المعاد، فتجعل غاية الحياة أسمى من مجرد المنافع المادية، وتؤكد المسؤولية الأخلاقية للإنسان في جميع مجالات نشاطه. ومن شأن هذه الرؤية أن تعيد توجيه العلوم الإنسانية والتربوية والاجتماعية من المنظور الاستهلاكي والمادي إلى منظور هادف يرتكز على الإيمان بالآخرة. وإلى جانب هذه المبادئ، تدل الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ...﴾ (النساء: ١٣٦) على أن المرجعية الثقافية للقرآن لا تتحقق إلا من خلال الجمع بين الإيمان القلبي والالتزام العملي بالوحي الإلهي، وأن انفصال أحدهما عن الآخر يؤدي إلى إضعاف الأساس الثقافي للمجتمع.

وفي البعد الأخلاقي، يحدد القرآن الكريم المعايير الأساسية لبناء الثقافة. فالآية الكريمة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) تجعل التقوى أسمى الفضائل الإنسانية، وبذلك تنقل معايير التقييم الاجتماعي من المقاييس الظاهرية إلى المقاييس الروحية والأخلاقية. كما أن الأمر الإلهي: ﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩) لا ينظر إلى الصدق بوصفه خُلُقًا فرديًا فحسب، بل يعدّه رأس مال اجتماعيًا يضمن استقرار الحضارة ويعزز الثقة العامة بين أفراد المجتمع. ومن جهة أخرى، تطرح الآيتان الكريمتان: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، النموذج الأخلاقي النبوي ومبدأ العدالة بوصفهما الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه السياسات العادلة، والتوزيع المنصف للموارد، والتربية المتوازنة (رضائي الأصفهاني، ٢٠٠٦، ص١١٥).

ويكشف تحليل هذه الآيات أن المجال العقدي والأخلاقي في المرجعية الثقافية للقرآن الكريم لا يمثل مجموعة من المفاهيم المجردة، بل يشكل المحرك الرئيس للتحولات الواقعية في المجتمع. فهذه الأسس، إلى جانب إعادة تعريف غاية الحياة ومعايير السلوك، تؤسس لبنية حضارية تمتزج فيها القيم الإلهية بالاستراتيجيات العلمية والتربوية والاقتصادية والسياسية، بما يفضي إلى بناء ثقافة مستقلة وراسخة، وتمهيد الطريق لإنتاج نموذج حضاري يقوم على الروحانية، ويجمع بين الأصالة والتقدم.

٦-٢. مجالات ووظائف المرجعية الثقافية للقرآن في تشكيل الحضارة الإسلامية الحديثة

لا تقتصر المرجعية الثقافية للقرآن الكريم على أداء دور إرشادي في حياة الفرد، بل تقدم خارطة طريق شاملة لبناء حضارة إسلامية حديثة. فقد قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خير أم آخره» (الترمذي، د.ت، ج٥، ص١٥٢). ويشير هذا الحديث إلى أن قابلية الأمة الإسلامية للنهوض والازدهار كامنة فيها، سواء في بدايات تاريخها أو في مراحله اللاحقة، وأن العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية قادرة على إحداث موجة جديدة من البناء الحضاري. ويقدم القرآن الكريم نموذجًا حضاريًا لا يختص بالمسلمين وحدهم، بل يتوجه إلى الإنسانية جمعاء؛ فهو نموذج يستوعب جميع مجالات الحياة الإنسانية، بدءًا من رسم صورة «الإنسان المنشود» و«الأسرة المنشودة»، وانتهاءً ببناء «الأنظمة القائمة على القرآن» في المجالات التربوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. كما تُظهر التجربة التاريخية لازدهار الحضارة الإسلامية خلال القرون الثالث إلى الخامس الهجري، وكذلك في العصر الصفوي (من القرن التاسع إلى الثاني عشر الهجري)، رغم ما شابها من أوجه قصور، أن العودة إلى التعاليم الأصيلة للقرآن الكريم وأهل البيت (عليهم السلام) قادرة على بناء حضارة تستفيد من المنجزات العلمية للحضارة الغربية، مع تنزيهها عن انحرافاتها الأخلاقية، وإغنائها بالقيم الروحية والأخلاقية (مصباح يزدي، ٢٠١٨، ص٧٠–٩٠).

ويجعل القرآن الكريم العلم والمعرفة أساسًا للارتقاء الحضاري؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩)، مؤكدًا منزلة أصحاب العقول، كما يؤكد قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ على ضرورة إعمال الفكر في اكتشاف الحقيقة. ولا يقتصر هذا المنظور على تشجيع إنتاج المعرفة، بل يحدد كذلك غايتها، وهي أن تكون في خدمة الهداية والعدالة والتقدم الإنساني. وينظر القرآن الكريم إلى الفن والجمال بوصفهما مظهرًا من مظاهر الحكمة الإلهية. فالآية الكريمة: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا...﴾ (النحل: ٦٨) تقدم نموذجًا بديعًا في الإبداع المعماري والبناء، بينما تؤكد الآية: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧) البعد الجمالي الأصيل في الخلق. ومن ثم، فإن هذه الرؤية ترتقي بالهندسة والفنون من مجرد وظائف مادية إلى أدوات لصناعة الثقافة والارتقاء بالذوق العام. وفي مجال الحوكمة والإدارة، يطرح القرآن الكريم مجموعة من المبادئ الأساسية، من أبرزها قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، الذي يجعل الشورى سمةً أصيلة للإدارة الإسلامية. كما يقرر مبدأ العدالة بوصفه الركيزة الأساسية للسياسات العامة، في قوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). ويؤدي هذا النموذج إلى نقل الحوكمة من النزعة السلطوية إلى نموذج يقوم على المشاركة والعدالة. وقد عبّر الإمام علي (عليه السلام) عن هذه الحقيقة بقوله: «العدل قِوام الرعية وزينة الولاة» (التميمي الآمدي، د.ت).

وفي مجال التربية والتعليم، يرسم القرآن الكريم أهداف العملية التربوية في ثلاثة محاور رئيسة، هي: تزكية النفس، وتعليم الكتاب الإلهي، وتنمية البصيرة العقلية (رضائي الأصفهاني، ٢٠٢١، ص١١٠). ومن شأن هذه التربية أن تُخرّج أفرادًا يمتلكون رؤية توحيدية، وقادرين على توجيه ثقافة المجتمع وقيادتها. ويُعد تحويل مسار العلوم التربوية من الاقتصار على تنمية المهارات المادية إلى العناية بالأبعاد الروحية والأخلاقية من أبرز آثار المرجعية الثقافية للقرآن في ميدان التربية. ولا تقتصر المرجعية القرآنية على الجانب الروحي، بل تمتد لتشمل التقدم العلمي والتكنولوجي؛ إذ يؤكد قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١) أهمية إعمار الأرض وتنميتها، كما تبرز الآيتان: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: ١١)، و﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩)، المكانة السامية للعلم وأهله. كما قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» (الطبرسي، ٢٠٠٦، ج١، ص٢٦٣).

وفي هذا الإطار، تصبح التكنولوجيا وسيلةً لتحقيق القيم الإلهية وخدمة العدالة الاجتماعية، لا غايةً في ذاتها. ويؤكد القرآن الكريم البعد الفطري والروحي للإنسان، في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، حيث يقرر انسجام الدين مع الفطرة الإنسانية، كما يؤكد في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩) أهمية تزكية النفس، ويذكر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾

(الأنبياء: ١٠٧) عالمية رسالة الإسلام القائمة على الرحمة. كما بيّن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الحكمة (٤٢٣) من نهج البلاغة العلاقة الوثيقة بين إصلاح الباطن وصلاح الظاهر. ويُعد هذا البعد الفطري ركيزةً لضمان التماسك الهوياتي والروحي للمجتمع. وفضلاً عن ذلك، يُعد التبليغ الحكيم أحد الأركان الثقافية الأساسية في الإسلام. فقد قال تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧)، مؤكدًا مسؤولية تبليغ الرسالة الإلهية، كما قال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ (النحل: ١٢٥)، مشددًا على أن الدعوة ينبغي أن تقوم على الحكمة والأخلاق والعقلانية. كذلك تؤكد الآية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ (فصلت: ٣٣) أن قيمة الدعوة تكتمل باقترانها بالعمل الصالح.

وبهذا تتحول وسائل الإعلام والاتصال من مجرد أدوات لنقل المعلومات إلى وسائل للهداية وبناء الثقافة. وخلاصة القول، فإن المرجعية الثقافية للقرآن الكريم تشمل منظومة متكاملة ومترابطة من المجالات العلمية، والفنية، والسياسية، والتربوية، والتقنية، والفطرية، والاتصالية، يجمعها هدف واحد، هو بناء حضارة إسلامية حديثة تقوم على الإيمان، والعدالة، والتقدم. وإن التكامل بين هذه المجالات تحت هداية القرآن الكريم يوفر قدرة حضارية فريدة على إعادة بناء الأمة، بحيث تستفيد من المنجزات الإيجابية للحضارة الإنسانية، مع صونها من الانحرافات الأخلاقية والروحية التي تعاني منها الحضارات المادية.

٧. آليات تحقيق المرجعية الثقافية

في ضوء توجيهات الإمام الخامنئي إن تحقيق المرجعية الثقافية للقرآن الكريم لا يقتصر على التنظير الفكري، بل يتطلب اعتماد استراتيجيات تنفيذية مستدامة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. وقد أكد آية الله الخامنئي، انطلاقًا من ضرورة العودة العملية للمجتمع الإسلامي إلى القرآن الكريم، على ثمانية محاور رئيسة لتفعيل هذه المرجعية، وهي: ١. تعميم تلاوة القرآن الكريم تلاوةً صحيحة وجذابة، مقترنة بالتدبر في معانيه. ٢. إعداد الكفاءات البشرية المتخصصة في علوم القرآن ومعارفه. ٣. ترسيخ القيم والمعايير القرآنية في أنماط الحياة الفردية والاجتماعية. ٤. إقامة نظام للحكم منسجم مع التعاليم الإلهية والوحي القرآني. ٥. تطوير البحوث التطبيقية في مجال الدراسات القرآنية. ٦. توظيف الفن والإعلام توظيفًا إبداعيًا في صناعة الخطاب القرآني وترسيخه. ٧. تصميم نماذج تربوية وتعليمية تتوافق مع مقاصد القرآن الكريم. ٨. تعزيز التفاعلات الثقافية الدولية على أساس المبادئ التي يقررها القرآن الكريم.

وتسهم هذه المحاور، بمجموعها، في إعادة بناء البنية الثقافية للأمة الإسلامية على نحو يحقق التوازن بين المحافظة على أصالة الموروث الديني والاستجابة لمتطلبات المجتمع المعاصر وقضاياه المستجدة. ويرى قائد الثورة الإسلامية أن النجاح في هذا المشروع الحضاري مرهون بتكامل جهود المؤسسات العلمية والثقافية والتنفيذية،

وباستمرار الحضور الفاعل للقرآن الكريم في صميم الحياة الفردية والجماعية؛ حضورًا يحوّل المرجعية الثقافية من مجرد شعار نظري إلى حقيقة حضارية قادرة على صناعة المستقبل.

٧-١. توسيع مجالس التلاوة الصحيحة والجذابة للقرآن الكريم في المجتمع

تؤكد الآيتان الكريمتان: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (المزمل: ٤)، و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (محمد: ٢٤) أهمية التلاوة الصحيحة المقترنة بالتدبر في معاني القرآن الكريم. وفي هذا السياق، يؤكد قائد الثورة الإسلامية أن تلاوة القرآن لا ينبغي أن تقتصر على كونها مقدمةً للخطب أو مهارةً صوتيةً فنية، بل يجب أن تكون وسيلةً لإيجاد ارتباط وجداني وعقلي بين المجتمع والنص القرآني. وفي هذا الصدد يقول: «ينبغي أن تكونوا قادرين على أن تصعدوا المنبر في أحد المجالس، فتتلوا آيات القرآن، فيبكي الناس عند سماعها؛ فهذا هو الذي نريده» (الخامنئي، د.ت، ج١٣، ص٣).

ومن المنظور الحضاري، يمثل توسيع مجالس التلاوة الصحيحة والجذابة نقطة الانطلاق في ترسيخ المرجعية الثقافية للقرآن الكريم. فالتلاوة المقترنة بالتدبر والتأثير الوجداني تنقل القرآن من دائرة النخبة إلى قلب المجتمع، وتمنحه حضورًا حيًا وفاعلًا في الحياة الاجتماعية. كما أن هذا التوجه يرتقي بالقارئ من مجرد مؤدٍ يمتلك مهارة فنية إلى داعية ثقافي، ويمهد الطريق نحو بناء الحضارة الإسلامية الحديثة؛ إذ إن التأثير المباشر للوحي في عقول الناس وقلوبهم يهيئ الأرضية اللازمة للعمل وفق القرآن الكريم، ولترسيخ نمط الحياة القرآني.

٧-٢. إعداد الكوادر البشرية القرآنية

من الآيات الدالة على أهمية إعداد الكفاءات المتخصصة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً...﴾ (التوبة: ١٢٢)، إذ تشير هذه الآية إلى ضرورة إعداد طائفة متخصصة تتفرغ للتفقه في الدين وتعليم الآخرين. وفي هذا السياق، يقول سماحة آية الله الخامنئي: «إذا أردنا أن نُعرّف أنفسنا بعمق التعاليم الإسلامية، وأن نتقدم خطوةً بعد أخرى من غير أن نتوقف عند حدٍّ معين، فإننا بحاجة إلى مصدر لا ينفد، وهذا المصدر هو القرآن الكريم؛ فجميع المصادر الأخرى قابلة للنفاد... فإذا ألفتم القرآن، وعرفتم قدره، واستطعتم أن تستمعوا إليه وتفهموا رسالته، فأقول لكم... إن هذه المجموعة الموجودة هنا، حتى لو لم يبق في العالم كله أحد يؤيد هذه الثورة وهذا الطريق سواكم، فإنكم قادرون على الانتصار على العالم بأسره؛ لأن قوة القرآن في الحركة، وقدرته على التحريك والتأثير، قوة حاسمة ومصيرية» (الخامنئي، د.ت، ج١٣، ص٥). ومن أبرز الآليات العملية لإعداد الكوادر البشرية القرآنية ما يأتي:

أ. تعزيز دور الحوزات العلمية والجامعات في إعداد المتخصصين في الدراسات القرآنية.

ب. إنشاء مراكز تربوية لتأهيل المديرين، والمعلمين، والدعاة المتخصصين في الثقافة القرآنية.

ج. تنظيم برامج ودورات لتنمية المهارات العلمية والثقافية للأساتذة والدعاة في مجال الثقافة القرآنية.

د. توسيع حلقات القرآن الكريم، وتطوير برامج تعليم علوم القرآن وفنونه.

ويُعد إعداد الكوادر البشرية القرآنية، في منظومة المرجعية الثقافية للقرآن، بمنزلة بناء الأعمدة الفكرية والعملية للحضارة الإسلامية الحديثة. فالآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ (التوبة: ١٢٢) تؤكد، من خلال إرساء مبدأ التخصص وتقسيم الأدوار المعرفية داخل المجتمع الإسلامي، ضرورة إعداد نخبة تمتلك الكفاءة في فهم القرآن الكريم ونشر تعاليمه. ويكشف تحليل بيانات قائد الثورة الإسلامية أنه ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه «مصدرًا لا ينفد»، يمتلك قدرة استثنائية على التعبئة، وبعث الدافعية، وصناعة الإنسان الرسالي، حتى في أصعب الظروف وأقلها عددًا. وترتبط هذه الرؤية ارتباطًا مباشرًا بموضوع هذه الدراسة؛ إذ إن المرجعية الثقافية للقرآن لا تتحقق على المستوى النظري فحسب، وإنما تتجسد من خلال أشخاص ارتبطوا بالقرآن ارتباطًا عميقًا، وأصبحوا قادرين على تجسيد رسالته في المجالات الاجتماعية، والعلمية، والسياسية، والفنية. وفي هذا الإطار، تضطلع الحوزات العلمية والجامعات، بوصفها مؤسسات استراتيجية لإنتاج المعرفة وبناء الكفاءات، بمسؤولية مضاعفة في إعداد هذه الطاقات البشرية. كما تمثل المراكز التربوية، وبرامج التأهيل المهني، والتوسع في مجالس القرآن الكريم، أدوات تنفيذية لتحقيق هذا الهدف.

ومن ثم، فإن هذه العملية تحول المرجعية الثقافية للقرآن من فكرةٍ مثالية إلى قوة حضارية تمتلك المعرفة والمهارة، وقادرة على الإسهام في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة وقيادتها؛ تلك الحضارة التي تقوم على أسس الإيمان، والعلم، والعدالة.

٧-٣. ترسيخ القيم القرآنية في المجتمع

إن ترسيخ القيم القرآنية في المجتمع يقتضي أن تتحول مفاهيمٌ، مثل: العدل، والكرامة الإنسانية، والأخوّة، والصدق، إلى مبادئ أساسية تحكم البناء الاجتماعي. وقد أكد القرآن الكريم هذه المبادئ بوضوح، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، وقوله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢).

ويؤكد قائد الثورة الإسلامية أن تجسيد هذه القيم لا يتحقق إلا من خلال الجمع بين العقل والعاطفة؛ إذ ينبغي أن تكون المحافل القرآنية وسيلةً لربط قلوب الناس وعقولهم بالقرآن الكريم، بحيث يقترن الالتزام العقلي بالمحبة والارتباط الوجداني بالقرآن، فيتهيأ المجتمع للعمل بأحكامه وتعاليمه (الخامنئي، ٢٠١٢، لقاء مع قرّاء القرآن الكريم). كما يرى سماحته أن التخلّق بأخلاق القرآن ومواءمة أسلوب الحياة مع تعاليمه يمثلان المحور الأساس لترسيخ القيم القرآنية، محذرًا من أن ابتعاد المجتمع عن القرآن يُعد العائق الأكبر أمام تحقيق هذا

الهدف (الخامنئي، ٢٠١٣).

ومن أبرز الآليات العملية لتحقيق ذلك:

١. توظيف وسائل الإعلام في نشر القيم القرآنية وترسيخها.

٢. تقديم الشخصيات القرآنية بوصفها نماذج وقدوات للشباب.

٣. تنمية الفكر والوعي، وتقديم صورة صحيحة عن الحركة المجتمعية القائمة على القرآن.

٤. تطوير الأنظمة الاجتماعية على أساس التعاليم القرآنية.

ويُظهر تحليل كلمات قائد الثورة الإسلامية أن ترسيخ القيم القرآنية عملية تتجاوز حدود التعليم العقلي، إذ تتطلب إيجاد ارتباط وجداني عميق بين المجتمع والقرآن الكريم. فالمرجعية الثقافية للقرآن لا تتحقق إلا عندما تصبح هدايته المعيار الأعلى في اتخاذ القرارات الفردية والجماعية، وعندئذٍ يتشكل مجتمع تكون فيه العدالة، والكرامة الإنسانية، والصدق، والأخوّة المبادئ المؤسسة لهويته الجماعية وآليات صناعة القرار فيه.

٧-٤. تطوير البحوث التطبيقية في مجال القرآن الكريم

يمثل قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١) دعوةً صريحةً إلى البحث والتأمل في آيات الله الكونية، ويؤدي توسيع هذا المنهج إلى جعل البحث في القرآن الكريم أحد أهم ميادين التدبر القرآني. وفي هذا الإطار، يؤكد قائد الثورة الإسلامية، انطلاقًا من مبدأ المرجعية القرآنية، أن الرجوع إلى القرآن في القضايا الفكرية، والعملية، والاجتماعية، والسياسية، والحكومية، ضرورةٌ أساسية، وينتقد مظاهر التقصير في هذا المجال. ويصرح بأن ربط القرآن الكريم بالعلوم الإنسانية يُعد مهمةً علميةً ضرورية، وأن أصول العلوم الإنسانية ومبانيها ينبغي أن تُستمد من القرآن الكريم (الخامنئي، لقاء مع عدد من مديري وأساتذة مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ٢٠١٧/٥/٢٢).

ومن منظور سماحته، فإن القرآن الكريم كتاب حيٌّ ومتجدد، لا يزال بعد مرور القرون قادرًا على هداية المجتمعات الإنسانية وتحريكها، ويُعد أفضل وسيلة للنهوض بالمجتمع الإسلامي. وانطلاقًا من ذلك، فإن من أهم مجالات البحث القرآني استخراج الأسس المعرفية للعلوم الإنسانية من نصوص الوحي، واستكشاف الدقائق والمضامين القرآنية في مختلف التخصصات.

ويتطلب تحقيق هذا الهدف دعم البحوث البينية التي تجمع بين الدراسات القرآنية والعلوم الإنسانية، وإنشاء مراكز وقواعد بيانات قرآنية متخصصة، وعقد المؤتمرات العلمية التي تعالج التطبيقات القرآنية في معالجة القضايا الاجتماعية. ويكشف تحليل كلمات قائد الثورة الإسلامية أن تطوير البحوث القرآنية التطبيقية يمثل جزءًا لا يتجزأ من تحقيق المرجعية الثقافية للقرآن الكريم. ففي هذا التصور، ينبغي أن ينتقل القرآن من كونه

نصًا مقدسًا يُتلى فحسب إلى مرجع فاعل في معالجة المشكلات، ومصدر لتأسيس العلوم الإنسانية الأصيلة. ومن شأن هذا التوجه أن يمهد لظهور علوم إنسانية ذات قدرة حضارية، قادرة على مقاومة الهيمنة الفكرية الأجنبية، وأن يؤسس للبنية المعرفية للحضارة الإسلامية الحديثة.

٧-٥. إيجاد نماذج عملية لأسلوب الحياة القرآني

يقدم الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم رسول الله ﷺ بوصفه القدوة المثلى للبشرية، حيث يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١). وفي هذا الإطار، يؤكد قائد الثورة الإسلامية أن الهجر الحقيقي للقرآن يتحقق عندما لا يتحول هذا الكتاب الإلهي إلى المرجعية الأساسية التي تُبنى عليها أنظمة الحياة، والسياسات، والتوجهات الكبرى للمجتمع. ويصرح بأن تلاوة القرآن نعمة عظيمة وضرورة لا غنى عنها، لكنها وحدها لا تكفي؛ فالمجتمع الإسلامي لا يكون قرآنيًا بحق إلا إذا أصبحت أحكام القرآن وتعاليمه المعيار الأعلى لأسلوب الحياة والسياسات العامة (الخامنئي، ٢٠١٤، ص٤). ويرى سماحته كذلك أن كل ما لا يستند إلى القرآن في النظام الإسلامي يفتقد القيمة الحقيقية، وأن مشروعية الشعارات، والتوصيات، والسياسات، إنما تستمد من مدى انسجامها مع القرآن الكريم. كما يشير قائد الثورة الإسلامية، مستشهدًا بتجربة صدر الإسلام، إلى أن القرآن الكريم يمثل منهجًا خالدًا لسعادة البشرية، ويؤكد دوره في تحقيق التقدم العلمي، والأخلاقي، والمادي للمجتمعات الإنسانية (الخامنئي، كلمة في الحفل الختامي للدورة الخامسة عشرة للمسابقات الدولية للقرآن الكريم، ١٩٩٨/١١/٢٢).

وبناءً على ذلك، فإن تحقيق المرجعية الثقافية للقرآن يتطلب تقديم نماذج عملية لأسلوب الحياة القرآني، من خلال تعليم هذا الأسلوب، ونشر ثقافة العيش البسيط والعادل، وتعزيز روح العبادة والارتباط بالله في المجتمع. ويبين تحليل كلمات قائد الثورة الإسلامية أنه يعد إيجاد النماذج العملية لأسلوب الحياة القرآني جوهر تحقيق المرجعية الثقافية للقرآن الكريم. فمع أن الوسائل التنفيذية قد تتنوع، إلا أن الاتجاهات العامة، والشعارات، والسياسات الكبرى، ينبغي أن تنطلق من القرآن الكريم. وبهذا ينتقل القرآن من دائرة الشعائر الفردية إلى مركز صناعة القرار الاجتماعي والحضاري، ليغدو إطارًا حيًا ومتجددًا قادرًا على توجيه مشروع الحضارة الإسلامية الحديثة، وربط الرؤية القرآنية بالبنى الواقعية للمجتمع.

٧-٦. التفاعل مع الثقافات الأخرى في ضوء التعاليم القرآنية

يدعو الله سبحانه وتعالى المؤمنين إلى الحوار الرشيد والبناء، فيقول: ﴿... وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ...﴾ (النحل: ١٢٥). ويشكل هذا المبدأ القرآني الأساس للتفاعل المتزن والعقلاني مع الآخرين. وفي هذا السياق،

يستند قائد الثورة الإسلامية إلى الآية (٢٩) من سورة الفتح في تأكيد صفتين أساسيتين للمؤمنين، هما: الثبات في مواجهة ظلم الكافرين وعدوانهم، والرحمة والعفو تجاه الإخوة المؤمنين (الخامنئي، لقاء مع عدد من أساتذة الجامعات والنخب والباحثين، ٢٠١٨/٦/١٠؛ ولقاء المشاركين في المسابقات الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٨/٤/٢٦). كما يؤكد أن الرحمة بالمؤمنين سببٌ لنيل رحمة الله تعالى (المصدر نفسه).

وعلى المستوى العملي، فإن تجسيد هذا المنهج يقتضي إقامة جسور للتواصل بين الثقافات على أساس التعاليم القرآنية، والاستفادة من طاقات القرآن في تقديم حلول للقضايا العالمية، مع التأكيد على مبادئ العدالة، والكرامة الإنسانية، والأخوّة في العلاقات الدولية. ويُظهر تحليل كلمات قائد الثورة الإسلامية أن النموذج الذي يطرحه للتفاعل مع الثقافات الأخرى يقوم على بعدين متكاملين: المداراة والرحمة داخل الأمة الإسلامية، والثبات الحكيم القائم على العزة في مواجهة قوى الهيمنة والاستكبار. وهذا المنهج، المستند إلى التعاليم القرآنية، لا يفهم التفاعل بوصفه خضوعًا أو ذوبانًا ثقافيًا، وإنما يعده تبادلًا حضاريًا عقلانيًا قائمًا على حفظ الكرامة والاستقلال.

ومن هذا المنطلق، تتحقق المرجعية الثقافية للقرآن على الصعيد الدولي من خلال بناء خطاب قرآني فاعل، وممارسة دبلوماسية ثقافية تستلهم القيم القرآنية، بما يسهم في استعادة المكانة الحضارية للإسلام في إطار مشروع الحضارة الإسلامية الحديثة.

٧-٧. تعزيز الاقتصاد المقاوم في ضوء التعاليم القرآنية

يدعو الله سبحانه وتعالى المؤمنين في القرآن الكريم إلى اجتناب الإسراف، فيقول: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: ٣١). وتمثل هذه الآية الكريمة الأساس الذي يقوم عليه تأكيد الإسلام على الاستقلال الاقتصادي وترشيد الاستهلاك. وفي هذا السياق، يرى قائد الثورة الإسلامية أن الاقتصاد المقاوم يمثل نموذجًا اقتصاديًا يحافظ على مسار النمو والتقدم الاقتصادي، وفي الوقت نفسه يقلل من درجة تأثر البلاد بالضغوط والمؤامرات التي يمارسها الأعداء (الخامنئي، ثقافة الاقتصاد المقاوم في بيانات قائد الثورة الإسلامية، ٢٠١٢/٨/٢٥).

ويؤكد سماحته أن إدارة الاستهلاك، وتجنب الإسراف والتبذير، يُعدّان من الركائز الأساسية للاقتصاد المقاوم، بل يمثلان أحد مصاديق «الجهاد الاقتصادي» الذي تتحمل مسؤوليته جميع شرائح المجتمع، من مؤسسات الدولة إلى عامة المواطنين. ويرى أن تحقيق هذا الهدف يتطلب ركيزتين أساسيتين هما: التثقيف المجتمعي والإجراء العملي؛ فالتثقيف يقع بالدرجة الأولى على عاتق وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية، ولا سيما هيئة الإذاعة والتلفزيون، أما التطبيق العملي فينبغي أن يبدأ من الدولة باعتبارها أكبر مستهلك للموارد (الخامنئي، كلمة في لقاء رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الوزراء، ٢٠١٢/٨/٢٤). ومن هذا المنطلق، يُعد

الاقتصاد في الإنفاق والانضباط الاستهلاكي ضرورة استراتيجية لبناء اقتصاد قوي وعادل ومستقل. ومن أبرز المقترحات العملية لتجسيد هذه الثقافة في المجتمع ما يأتي:

أ. نشر ثقافة القناعة والابتعاد عن الإسراف استنادًا إلى الآيات القرآنية.

ب. دعم الإنتاج الوطني وخلق فرص العمل في ضوء التعاليم الاقتصادية للقرآن الكريم.

ويُظهر تحليل بيانات قائد الثورة الإسلامية حول «تعزيز الاقتصاد المقاوم المستلهم من القرآن الكريم» أنه لا ينظر إلى الاقتصاد المقاوم بوصفه سياسة ظرفية أو استجابة مؤقتة للأزمات، بل يعدّه استراتيجية طويلة الأمد للحفاظ على استقلال الأمة. كما أن الجمع بين النمو الاقتصادي وتقليل مستوى الهشاشة أمام الضغوط الخارجية يجعل هذا التوجه متصلًا مباشرةً بمفهوم المرجعية الثقافية للقرآن؛ إذ إن تعاليم مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (الأعراف: ٣١) تشكل البنية الثقافية للاقتصاد السليم.

وفي هذا التصور، لا يُعد ترشيد الاستهلاك والابتعاد عن الإسراف مجرد توصية أخلاقية، بل يُنظر إليهما باعتبارهما جزءًا من مشروع الجهاد الاقتصادي. ويرتكز هذا الجهاد، بحسب رؤية قائد الثورة الإسلامية، على محورين متكاملين: بناء ثقافة مجتمعية عميقة تقودها وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية، وممارسة عملية تبدأ من أجهزة الدولة وتمتد إلى سائر فئات المجتمع. وبهذه الكيفية تسهم المرجعية الثقافية للقرآن في ترسيخ قيم القناعة، والانضباط الاستهلاكي، ودعم الإنتاج الوطني، بما يجعل البعد الاقتصادي للحضارة الإسلامية الحديثة أكثر قدرة على الصمود، وأكثر عدالة واستقلالًا في مواجهة الضغوط الخارجية.

الخاتمة

تمثل المرجعية الثقافية للقرآن الكريم، بوصفها أحد المرتكزات الأساسية للهوية الحضارية للأمة الإسلامية، مكانةً محوريةً واستراتيجيةً في فكر آية الله الخامنئي. فمن منظوره، لا تُعد مرجعية القرآن مفهومًا شعاريًا أو طرحًا نظريًا مجردًا، بل هي حقيقة اجتماعية وحضارية ينبغي أن تحضر حضورًا فاعلًا في مختلف مجالات الحياة الفردية والجماعية. فالقرآن الكريم ليس مجرد كتاب للتلاوة والعبادة، وإنما هو مصدر للهداية في الفكر، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة، والعلاقات الدولية، ومن ثم فإن تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة يظل متعذرًا ما لم يُستعد للقرآن موقعه بوصفه المرجع الأعلى في صناعة القرار وتوجيه المجتمع.

ويكشف تحليل بيانات قائد الثورة الإسلامية عن تركيزه على ثلاثة محاور رئيسة لتحقيق هذه المرجعية:

أولًا: الفهم العميق والمنهجي للقرآن الكريم، بما يتيح ربط الوحي بالاحتياجات والتحديات المعاصرة.

ثانيًا: ترسيخ القيم وأنماط الحياة القرآنية داخل البنى الاجتماعية، بحيث تتحول مفاهيم مثل العدالة، والعزة، والقسط، والمقاومة إلى معايير حضارية راسخة.

ثالثًا: التوظيف الاستراتيجي للإمكانات الحضارية التي يوفرها القرآن الكريم في مجالات التفاعل الثقافي، وإنتاج النماذج الأصيلة للعلوم الإنسانية، وتعزيز وحدة الأمة الإسلامية وتماسكها.

ومن وجهة نظر آية الله الخامنئي، فإن الابتعاد عن المرجعية الثقافية للقرآن يؤدي إلى إضعاف الهوية الإسلامية ويفسح المجال أمام الهيمنة الثقافية الأجنبية. ولذلك فإن العودة إلى القرآن ينبغي أن تبدأ من مستوى الفرد، ثم تمتد لتترسخ في النظم الإدارية والاجتماعية. كما أن تأكيده على إعداد الكوادر القرآنية، وتطوير البحوث التطبيقية، ونشر التلاوة المؤثرة، وتعزيز الاقتصاد المقاوم، يكشف بوضوح أن المرجعية الثقافية للقرآن لا بد أن تتجسد بصورة عملية في المؤسسات التعليمية والثقافية والاقتصادية.

وخلاصة القول، فإن المرجعية الثقافية للقرآن الكريم في فكر قائد الثورة الإسلامية تمثل الأساس النظري والعملي للحضارة الإسلامية الحديثة، كما تشكل نموذجًا حضاريًا بديلًا لمواجهة الأزمات الأخلاقية والهووية التي يشهدها العالم المعاصر، من خلال الجمع بين الإيمان، والعدالة، والاستقلال، والتقدم الإنساني المتوازن.

المراجع

- القرآن الكريم.

١. ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). **لسان العرب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢. الأنوري، حسن. (٢٠٠٢). **فرهنگ بزرگ سخن**. طهران: منشورات سخن.

٣. الترمذي، محمد بن عيسى. (١٣٩٥هـ). **سنن الترمذي**. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٤. الخامنئي، السيد علي. (٢٠٠٤). **القرآن؛ كتاب الحياة (ط٢)**. طهران: مؤسسة قدر ولايت الثقافية، (بالفارسية).

٥. الخامنئي، السيد علي. (٢٠١٤). **مشروع الفكر الإسلامي في القرآن (ج٤)**. قم: منشورات صبا، (بالفارسية).

٦. الخامنئي، السيد علي. (٢٠١٥). **دروس من سيرة الرسول الأعظم (ص) (ط٤)**. طهران: منشورات الثورة الإسلامية، (بالفارسية).

٧. الخامنئي، السيد علي. (٢٠١٧). **تفسير سورة براءة**. طهران: منشورات الثورة الإسلامية، (بالفارسية).

٨. خسروپناه، عبد الحسين. (٢٠١٣). **مباني ومنهجية العلوم الإنسانية الإسلامية**. قم: معهد الثقافة والفكر الإسلامي، (بالفارسية).

٩. خوش‌منش، أبو الفضل. (٢٠٠٨). «**القرآن الكريم، واليقظة، والعالم الإسلامي في العصر الحديث**». مجلة بيّنات، (٥٧)، ٩٧–١٢٥.

١٠. خسروپناه، عبد الحسين. (٢٠١٧). **المنظومة الفكرية لآية الله العظمى الخامنئي**. طهران: معهد الثقافة والفكر الإسلامي، (بالفارسية).

١١. رفيعي، ع. ا. (٢٠٢٠). «**تأثير القرآن في البنى الثقافية والأنظمة الفكرية**». مجلة الدراسات الثقافية والاجتماعية، ٥، (بالفارسية).

١٢. رضائي الأصفهاني، محمد علي. (٢٠٢١). **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**. قم: مكتب نشر المعارف، (بالفارسية).

١٣. رضائي الأصفهاني، محمد علي. (٢٠٠٦). **القرآن: المنهجية، والمعرفة، وصناعة الحضارة**. قم: جامعة المصطفى العالمية، (بالفارسية).

١٤. السيوطي، جلال الدين. (١٤٠٤هـ). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

١٥. الشهيدي، السيد جعفر. (١٩٩٣). **الثقافة والحضارة الإسلامية**. قم: منشورات الثقافة والنشر الإسلامي، (بالفارسية).

١٦. الطبرسي، الفضل بن الحسن. (١٩٩٣). **مجمع البيان في تفسير القرآن (ط٣)**. طهران: ناصر خسرو.

١٧. الطبرسي، الفضل بن الحسن. (١٩٩٨). **جوامع الجامع**. طهران: جامعة طهران.

١٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧هـ). **الميزان في تفسير القرآن (ط٥)**. قم: مكتب منشورات الجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

١٩. الطبري، محمد بن جرير. (١٤١٢هـ). **جامع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار المعرفة.

٢٠. الطوسي، محمد بن الحسن. (د.ت). **التبيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢١. الطبرسي، علي بن الحسن. (١٣٨٥هـ). **الأنوار في غرر الأخبار**. مكتبة الحيدرية والناشرون.

٢٢. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠هـ). **مفاتيح الغيب (ط٣)**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢٣. فرات الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم. (١٤١٠هـ). **تفسير فرات الكوفي**. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٢٤. فضل الله، السيد محمد حسين. (١٤١٩هـ). **من وحي القرآن (ط٢)**. بيروت: دار الملاك.

٢٥. فيض الكاشاني، الملا محسن. (١٤١٥هـ). **تفسير الصافي (ط٢)**. طهران: منشورات صدر.

٢٦. موثقي، السيد أحمد. (١٩٩٦). **استراتيجية الوحدة في الفكر السياسي الإسلامي**. قم: مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، (بالفارسية).

٢٧. موحد، محمد حسين. (٢٠٢١). «**الحوكمة الإسلامية؛ في انتظار الدولة الإسلامية**».مجلة پاسدار

إسلام، العددان ٤٦٩—٤٧٠، (بالفارسية).

٢٨. مصباح اليزدي، محمد تقي. (٢٠١٨). **التعاليم الاجتماعية في القرآن الكريم**. قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، (بالفارسية).

٢٩. پاكتشي، أحمد. (٢٠١٦). **اتجاهات فهم القرآن الكريم في إيران المعاصرة**. طهران: منشورات فلاح، (بالفارسية).

٣٠. الخامنئي، السيد علي. (د.ت). **البيانات والخطب المنشورة في الموقع الرسمي لسماحته**..www.khamenei.ir

References

• *The Holy Qur'an*

1. Ibn Manẓūr, M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
2. Anvari, H. (1381). *The Great Dictionary of Speech*. Tehran: Sokhan Publications.
3. Tirmidhī, M. (1395), *Sunan al-Tirmidhī*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi Publishing Company.
4. Khamenei, A. (1383). *The Qur'an: The Book of Life*. (2nd ed.), Tehran: Qadr Velayat Cultural Institute.
5. Khamenei, A. (1393). *The Plan of Islamic Thought in the Qur'an*. (Vol. 4), Qom: Saba.
6. Khamenei, A. (1394). *Lessons of the Great Prophet (PBUH)*. (4th ed.), Tehran: Islamic Revolution.
7. Khamenei, A. (1396). *Exegesis of Surah Bara'at.* Tehran: Islamic Revolution.
8. Khosropanah, A. (1392). *Foundations and Methodology of Islamic Human Sciences.* Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
9. Khoshmanesh, A. (1387), "The Holy Qur'an: Awakening and International Islam in the Recent Era." *Bayyinat*. No. 57, pp. 97–125.
10. Khosropanah, A. (1396). *The Intellectual System of Grand Ayatollah Khamenei.* Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
11. Rafiee, A. A. (1399), "The Influence of the Qur'an on Cultural Foundations and Intellectual Systems." *Cultural and Social Studies*. No. 5.
12. Rezaee Isfahani, M. (1400). *Thematic Exegesis of the Holy Qur'an*. Qom: Ma'aref Publishing Office.
13. Rezaee Isfahani, M. (1385). *Qur'an, Methodology, Epistemology, and Civilization-building*. Qom: Al-Mustafa International University.

14. Suyūṭī, J. (1404 AH). *al-Durr al-Manthṣr fī Tafsir al-Ma'thūr*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
15. Shahidi, J. (1372). *Islamic Culture and Civilization*. Qom: Islamic Culture and Publishing Institute.
16. Ṭabrisī, F. (1372). *Majma' al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an.* (3rd ed.), Tehran: Nasser Khosrow.
17. Ṭabrisī, F. (1377).*Jawāmi' al-Jāmi'*. Tehran: University of Tehran.
18. Tabataba'i, M. (1417 AH). *al-Mīzān fī Tafsir al-Qur'an* (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Instructors in Qom.
19. Ṭabarī, M. (1412 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
20. Ṭūsī, M. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'an*.Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
21. Ṭabrisī, A. (1385 AH). *al-Anwār fī Ghurar al-Akhbār*. Heydariya Library and Publishers.
22. Fakhr Rāzī, M. (1420 AH). *Mafātīḥ al-Ghayb.* (3rd ed.), Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
23. Furāt al-Kūfī, A. (1410 AH). *Tafsir Furāt al-Kūfī*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
24. Faḍlullāh, H. (1419 AH). *Min Waḥy al-Qur'an* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Malak.
25. Fayḍ Kāshānī, H. (1415 AH). *al-Ṣāfī.* (2nd ed.). Tehran: Sadr Publications.
26. Movathaghi, A. (1375). *The Strategy of Unity in Islamic Political Thought*. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary.
27. Movahed, M. (1400). "Islamic Governance; Awaiting the Islamic State." *Pasdar-e Islam*. No. 469 & 470.
28. Misbah Yazdi, M. (1397). *Social Teachings of the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
29. Pakatchi, A. (1395). *Trends in Qur'anic Understanding in Contemporary Iran*. Tehran: Fallah.
30. Khamenei, Sayyid Ali, Speeches retrieved from: www.khamenei.ir

مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٦٥٢٧-٣٠٦٠

الثورة الإسلامية الإيرانية وإعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين: دراسة حالة لحركتي حماس والجهاد الإسلامي

علیرضا نائیج[1]، سید سجاد طباطبائی جعفری[2]

١. مدير قسم شؤون الحوزة والعلاقات الدولية، معهد الدراسات الاستراتيجية للحوزة والعلماء، قم، إيران. البريد الإلكتروني: alireza128@gmail.com
٢. الكاتب المسؤول، طالب دكتوراه في قسم الإدارة الاستراتيجية الثقافية، كلية الإدارة الاستراتيجية، الجامعة العليا للدفاع الوطني، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: sayyid.ardakani@chmail.ir

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٢٨

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/٢٠

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٣/١٢

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الكلمات المفتاحية:
الثورة الإسلامية الإيرانية، المقاومة الإسلامية، فلسطين، حماس، الجهاد الإسلامي.

الملخص

الهدف: تبحث هذه المقالة، في إطار نظري قائم على البنائية وبالتركيز على مفهوم «إعادة إنتاج الهوية»، عن كيفية تأثير الثورة الإسلامية في الهوية النضالية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي. ويتمثل السؤال الرئيس كالآتي: كيف أسهمت الثورة الإسلامية في إيران في إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين؟ وتنطلق المقالة من أن الثورة الإسلامية غيّرت الإطار الهوياتي للحركات الفلسطينية، من القومية العلمانية إلى الإسلام السياسي ذي التوجه المقاوم، من خلال ثلاث آليات، هي: «النمذجة الرمزية»، و«إضفاء الشرعية على المقاومة»، و«نقل الخبرات التنظيمية».

منهج البحث: تُظهر الدراسة، من خلال المنهج النوعي وتحليل الوثائق والبيانات والمصادر التاريخية، أن حركة الجهاد الإسلامي تأثرت بنموذج الثورة من خلال «الاقتباس المباشر»، في حين تأثرت به حركة حماس من خلال «التوطين الخطابي».

النتائج: تشير النتائج إلى أن الاختلاف في نمط التأثر يعود إلى اختلاف المنطلق الفكري للحركتين؛ فقد نشأت حركة الجهاد الإسلامي في ارتباط مباشر بفكر الإمام الخميني (قدس سره)، في حين كانت حماس نتاجًا لإعادة تفكير ثورية في تقاليد جماعة الإخوان المسلمين.

الاستنتاج: تخلص المقالة إلى أن إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية كانت نتاجًا للفاعلية المعيارية لإيران وللتعلم الاجتماعي للحركات الفلسطينية.

الإستشهاد: نائیج علیرضا، طباطبائی جعفری. سید سجاد؛ (٢٠٢٥) الثورة الإسلامية الإيرانية وإعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين: دراسة حالة لحركتي حماس والجهاد الإسلامي. خطاب الثورة الاسلامية (٦٣-٤٣)

https://doi.org/10.22059/jird.2026.405624.1033

الناشر: جامعة طهران

الملخص

تحولت الثورة الإسلامية الإيرانية، من خلال تقديمها نموذجاً ناجحاً للدمج بين الدين والسياسة، إلى مرجعية هوياتية للحركات الإسلامية الفلسطينية. تبحث هذه المقالة، بالاستناد إلى الإطار النظري البنائي والتركيز على مفهوم "إعادة إنتاج الهوية"، في كيفية تأثير الثورة الإسلامية على الهوية النضالية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي. يتمثل السؤال الرئيسي في: كيف أدت الثورة الإسلامية الإيرانية إلى إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين؟ تجادل المقالة بأن الثورة الإسلامية، وعبر ثلاث آليات تتمثل في "النمذجة الرمزية"، و"إضفاء الشرعية على المقاومة"، و"نقل التجارب التنظيمية"، قد غيّرت الإطار الهوياتي للحركات الفلسطينية من القومية العلمانية إلى الإسلام السياسي المتمحور حول المقاومة. يُظهر البحث، باستخدام المنهج الكيفي وتحليل الوثائق والبيانات والمصادر التاريخية، أن حركة الجهاد الإسلامي قد تأثرت بنموذج الثورة عبر "الاقتباس المباشر"، في حين تأثرت به حركة حماس عبر "التوطين الخطابي". وتشير النتائج إلى أن الاختلاف في نمط التأثر يرجع إلى التباين في المنطلقات الفكرية للحركتين؛ إذ تشكلت حركة الجهاد الإسلامي في ارتباط مباشر مع فكر الإمام الخميني (رض)، في حين كانت حركة حماس ثمرةً لإعادة التفكير الثوري داخل مدرسة الإخوان المسلمين. وتخلص المقالة إلى أن إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية كانت نتاجاً للفاعلية المعيارية (Normative Agency) لإيران، والتعلم الاجتماعي للحركات الفلسطينية.

الكلمات المفتاحية: الثورة الإسلامية الإيرانية، إعادة إنتاج الهوية، المقاومة الإسلامية، فلسطين، حماس، الجهاد الإسلامي، البنائية.

مقدمة إيضاحية

اتسمت نضالات الشعب الفلسطيني في سنواتها الأولى بطبيعة دينية، حيث تولى قادة من أمثال الحاج محمد أمين الحسيني، والشيخ عز الدين القسام، وعبد القادر الحسيني، قيادة محور النضال؛ ولكن بعد تأسيس إسرائيل، برزت تيارات جديدة ذات توجهات قومية ويسارية — من بينها منظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٦٤. وعلى الرغم من دعم بعض الدول العربية، إلا أن هذه التيارات لم تُفلح في تحقيق نجاح مستدام في مواجهة إسرائيل. كما أدت الهزيمة الفادحة التي مُنيت بها الدول العربية في حرب عام ١٩٦٧ إلى تفاقم إخفاق هذا الخطاب، مما أسفر عن إضعاف ثقة الفلسطينيين بالأيديولوجيات العلمانية والحكومات العربية (كرهرودي، ١٣٨٠: ٢٩٦).

وكان التحول الجذري في هذه الحالة هو اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية في عام ١٩٧٩؛ ثورةٌ ذات طبيعة إسلامية تمكنت من الإطاحة بالنظام البهلوي العلماني والتابع، وأثارت، بوصفها ظاهرة عالمية، موجة

جديدة من الصحوة الإسلامية في المنطقة. أدت هذه الثورة إلى تصدير ثقافة المقاومة وتشكيل فصائل المقاومة الإسلامية في منطقة غرب آسيا، والتي أعلنت ومارست هويتها النضالية استناداً إلى الهوية الإسلامية، وليس بناءً على الهوية القومية ـ العربية. وتجلى تأثير هذا الحدث بشكل خاص بين جيل الشباب الفلسطيني والأوساط الطلابية في قطاع غزة والضفة الغربية. فقد ألحق الطلاب ذوو التوجه الإسلامي في جامعات بيرزيت، والنجاح، والخليل، الهزيمة بالجماعات اليسارية، وأصبحوا المنافس الأول لحركة فتح القومية؛ بل وتفوقوا على حركة فتح في بعض الساحات؛ ووصل الأمر إلى حد استحواذ الطلاب ذوي الفكر الإسلامي على نفوذ بلغ ٧٥٪ في الاتحادات الطلابية في جامعة غزة. صرّح أحد القيادات الطلابية في تلك المرحلة قائلاً: "لقد تجاوزنا تجربة القومية والماركسية، ونعتقد الآن أنه لا يمكن هزيمة إسرائيل إلا من خلال الإسلام" (فراتي، ١٣٨١: ٦٦). وقد مهّد هذا التغير في الرؤى الأرضيةَ لتأسيس حركات إسلامية مثل الجهاد الإسلامي وحماس، اللتين عرّفتا هويتهما النضالية على أساس الإسلام السياسي، وليس على أساس القومية العربية.

من جهة أخرى، تحولت إيران، التي كانت تُعد حليفاً لإسرائيل في العهد البهلوي، إلى عدو أيديولوجي لها بعد الثورة الإسلامية، ووضعت القضية الفلسطينية في صلب سياستها الخارجية. ويُعد هذا التغيير في التوجه نقطة تحول مفصلية في علاقات الفصائل الفلسطينية مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبالتالي مع سائر الفاعلين الإقليميين والدوليين.

ويتمثل السؤال الجوهري في: ما هو التأثير الذي أحدثته الثورة الإسلامية الإيرانية في خلق هوية الإسلام السياسي واستراتيجية المقاومة لدى فصائل النضال الفلسطيني ما بعد عام ١٩٧٩؟ وهل تمكنت هذه الثورة من إحلال خطاب الإسلام السياسي محل الخطاب القومي العربي في أوساط جزء من القوى الفلسطينية، وإرساء وتثبيت استراتيجية المقاومة ضمن العقيدة النضالية للفصائل الفلسطينية؟ للوهلة الأولى، يبدو أن الثورة الإسلامية الإيرانية كان لها تأثير استثنائي في الصحوة الإسلامية، ومنح الهوية للأمة الإسلامية، وتبني استراتيجية المقاومة ضد قوى الاستكبار. تستند هذه المقالة إلى النظرية البنائية، وباستخدام المنهج المكتبي ـ الوثائقي، أخضعت البياناتِ المطلوبة والمستمدة من الوثائق التاريخية والتقارير الرسمية وغير الرسمية لتحليل المضمون، بهدف دراسة تأثير حدث عابر للحدود القومية (قيام الثورة الإسلامية الإيرانية) على هوية الحركات السياسية والاجتماعية؛ والأهم من ذلك، أنها توفر الأدوات اللازمة لتحليل العلاقات المعقدة بين الهوية الإسلامية، والثورة الإسلامية الإيرانية، والمقاومة الفلسطينية (Krippendorff, 2018: 22).

خلفية البحث

يمكن تصنيف الدراسات المتعلقة بتأثير الثورة الإسلامية الإيرانية على الفصائل الفلسطينية إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى؛ الدراسات التي تركز على الدبلوماسية والسياسة الخارجية الإيرانية. فقد حلل دهشيري وحسيني فهرجي (١٣٩٨) استراتيجية دبلوماسية المقاومة الإيرانية تجاه منظمة التحرير الفلسطينية، والجهاد الإسلامي، وحماس. وقارن متقي ونادري (١٣٩٢) بين سياسات إيران ومصر. كما بحث عباسي وعابدي (١٣٩٠) في التداعيات الأمنية لدعم إيران للفصائل الفلسطينية. وتكمن السمة المشتركة لهذه الأعمال في التركيز على "الأبعاد المادية والسياسية" للعلاقات.

الفئة الثانية؛ الأبحاث التي تتناول الثورة الإسلامية والصحوة الإسلامية بنظرة كلية. فقد درس عباسي وسيفي (١٣٩٢) الانعكاسات البنائية للثورة في العالم الإسلامي. وبحث قاسمي (١٣٩٦) في دور الثورة في تشكيل محور المقاومة. وعلى الرغم من أن هذه الأعمال تتبنى مقاربة نظرية، إلا أنها لم تتطرق إلى فلسطين على وجه التحديد.

الفئة الثالثة؛ الدراسات التي تناولت دور الحركات الإسلامية في تعزيز الهوية الإسلامية. فقد حلل غفاري وشجاعي (١٣٩٦) مكانة الجهاد والشهادة لدى حركة حماس. وبحث غفاري وصادقيان (١٣٩١) دور الحركات الإسلامية الفلسطينية في تعزيز الهوية الإسلامية في ظل مسار العولمة. وإن كانت هذه الأعمال تولي اهتماماً لمقولة الهوية، إلا أن التأثير المباشر للثورة الإسلامية الإيرانية لا يقع في صميم تحليلها.

يتجسد الابتكار في هذا البحث في تجاوز مستوى تحليل الدبلوماسية وأشكال الدعم البحتة، والتركيز على "الدبلوماسية الهوياتية" و"الدعم الخطابي" للثورة الإسلامية. تحلل هذه المقالة، بالاستفادة من الإطار النظري البنائي، الثورة الإسلامية باعتبارها "مشروعاً لبناء الهوية" لفصائل النضال الفلسطيني، ومن هذا المنطلق، تتطرق إلى المعنى الذي أضفته إيران [القوة الناعمة وبناء الهوية الخطابية]؛ وهو الجانب المغفول عنه والذي قلما حظي بالاهتمام في الدراسات السابقة.

الإطار النظري–التحليلي: البنائية، وإعادة إنتاج الهوية، والفاعلية المعيارية

لتحليل كيفية تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية في هوية الحركات الفلسطينية واستراتيجياتها، تعتمد هذه الدراسة على الإطار النظري للبنائية، الذي يؤكد الدور المحوري للمعايير والهوية والثقافة في تشكيل مصالح الفاعلين وسلوكهم. وفي هذا الإطار، تُصاغ مفاهيم إجرائية مثل «إعادة إنتاج الهوية»، و«الفاعلية المعيارية»، و«آليات التأثير»، بغية تفسير عملية تأثير الثورة الإسلامية في كلٍّ من حركة الجهاد الإسلامي وحركة حماس تفسيراً منهجياً. كما يوفّر النموذج التحليلي للدراسة، من خلال التمييز بين نمطي «الاقتباس المباشر» و«التوطين الخطابي»، إمكانية إجراء تحليل مقارن لتنوّع أنماط التأثر.

١. البنائية وأولوية الهوية على المصالح

تنأى النظرية البنائية في العلاقات الدولية، من خلال تركيزها على دور المعايير والهوية والثقافة، عن المقاربات المادية التقليدية. فعلى خلاف الواقعية التي تفترض المصالح معطىً موضوعياً مستقلاً عن الهوية، ترى البنائية أن الهويات هي التي تُعرِّف المصالح، وأن المصالح تكتسب معناها ضمن سياق التفاعلات الاجتماعية والخطابية (Wendt, 1992, pp. 396–398). وقد بيّن ألكسندر وندت، في صياغته الشهيرة «الفوضى هي ما تصنعه منها الدول»، أن بنية النظام الدولي لا تتمثل في توزيع القوة فحسب، بل في توزيع الهويات أيضاً (Wendt, 1999, p. 21).

ومن المنظور البنائي، تمثل الهوية الإطار الذي يتعرّف الفاعلون من خلاله إلى ذواتهم وإلى الآخرين، ويحددون حدود «نحن» و«هم»، ويصوغون على أساسه أنماط الصداقة والعداء (Adler, 1997, p. 323). ويوفر هذا المدخل إطاراً تحليلياً مناسباً لتفسير التحولات التي شهدها سلوك الجماعات الفلسطينية [من قبول حل الدولتين إلى التأكيد على المقاومة الشاملة]؛ إذ يعزو هذا التحول إلى تغيّر الهوية وإعادة تعريف «الذات» الجمعية، لا إلى حسابات نفعية بحتة.

٢. إعادة إنتاج الهوية: ما وراء التأثير الخطي

لا يقتصر مفهوم إعادة إنتاج الهوية (Identity Reproduction) على مجرد التأثر أو الاقتباس، بل يشير إلى عملية ديناميكية وجدلية ومستمرة، يتلقى فيها الفاعل المحلي النموذج الهوياتي المنبثق عن ثورة أو حركة عابرة للحدود، ثم يعيد تفسيره في سياقه المحلي، ويمزجه مع مكوّنات هويته السابقة، ليعيد إنتاجه في نهاية المطاف ضمن صياغة جديدة للهوية (Barnett, 1999, p. 15).

ولتفعيل هذا المفهوم إجرائياً في الدراسة الحالية، تُعرَّف «إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية» من خلال ثلاثة مكوّنات رئيسة:

٢–١. إعادة تعريف الحدود الهوياتية

التحول في تعريف «نحن» من «الأمة العربية» أو «المناضل الفلسطيني العلماني» إلى «الأمة الإسلامية» و«المجاهد في سبيل الله». ويمكن تتبّع هذا المكوّن في وثائق الحركات، ولا سيما ميثاق حماس، وبيانات حركة الجهاد الإسلامي، وكذلك في تصريحات قادتها (Hamas Charter, 1988, Art. 8).

٢–٢. تغيير مصدر الشرعية

انتقال شرعنة الفعل المقاوم من الأيديولوجيات القومية واليسارية أو القومية العربية إلى «التكليف الشرعي» و«الجهاد الديني». ويتجلى هذا المكوّن في فتوى الإمام الخميني (قدس سره) التي أجازت صرف الزكاة لتحرير فلسطين، وفي تأكيده الجهاد بوصفه الاستراتيجية الأساسية (الإمام الخميني، د.ت./ منشور الفتاوى؛ بوابة الإمام الخميني).

٢–٣. استبطان المعايير الجديدة

تحويل المعايير المنبثقة عن الثورة الإسلامية، مثل مناهضة الاستكبار، ورفض الظلم، ورفض التسوية، وطلب الشهادة، إلى قيم بديهية ومسلمات راسخة في الثقافة السياسية للجماعات الفلسطينية. ويتجلى ذلك في التحول الذي طرأ على اللغة السياسية، والرموز والشعائر، وكذلك في إعطاء الأولوية للمقاومة المسلحة في الممارسة العملية لهذه الحركات.

٣. الفاعلية المعيارية والدور النموذجي للثورة الإسلامية الإيرانية

يشير مفهوم الفاعلية المعيارية (Norm Entrepreneurship)، الذي استُخدم في تحليل دور المنظمات الدولية في نشر المعايير، إلى الفاعلين الذين:

يصوغون المعايير الجديدة ويؤطرونها.

ينزعون الشرعية عن المعايير المنافسة من خلال وصمها سلبياً.

يشجعون الفاعلين الآخرين على تبني المعايير الجديدة عبر الإقناع والتعلّم الاجتماعي (Finnemore & Sikkink, 1998, pp. 896–899).

وفي هذه الدراسة، تُصوَّر الجمهورية الإسلامية الإيرانية بوصفها فاعلاً معيارياً قام بما يلي:

صياغة معيار «المقاومة الإسلامية» في مواجهة المعايير المنافسة، مثل القومية العربية، وحل الدولتين، والتسوية.

تهميش الخطابات المنافسة من خلال وسمها بـ«العلمانية التابعة» و«الاستسلام والتسوية».

تسريع عملية التعلم الاجتماعي بين الحركات الفلسطينية عبر أدوات خطابية، مثل يوم القدس، وفتوى تحريم إسرائيل، ودعم الانتفاضة، وكذلك عبر أدوات عملية، كالدعم المالي والعسكري المشروط بالالتزام بخيار المقاومة.

٤. السياق التاريخي: أزمة الهوية في الحركة الفلسطينية قبل الثورة

من منظور البنائية، يصبح تقبّل المعايير الجديدة أكثر يسراً عندما تتعرض الهويات السابقة لأزمة في الشرعية أو الفاعلية (Checkel, 2001, p. 562). ومن ثم، فإن تحليل تأثير الثورة الإسلامية في الحركات الفلسطينية يقتضي استيعاب وضعها الهوياتي في مرحلة ما قبل الثورة.

٥. آليات إعادة إنتاج الهوية: من النموذج إلى التوطين

تمثل آليات إعادة إنتاج الهوية القنوات أو العمليات التي تُستقبل من خلالها المعايير الصادرة عن الفاعل المعياري، ثم تُستبطن وتُرسَّخ لدى الفاعلين الآخرين. واستلهاماً من أدبيات البنائية المتعلقة بانتشار المعايير (Finnemore & Sikkink, 1998; Checkel, 2001)، تعتمد هذه الدراسة ثلاث آليات لتحليل عملية إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية:

النمذجة الرمزية: إنتاج أو إعادة إنتاج الرموز والشعائر الدينية—السياسية التي تجعل الإطار الهوياتي الجديد ملموساً وقابلاً للتمييز.

إضفاء الشرعية الدينية: تأطير فعل المقاومة بوصفه «تكليفاً شرعياً»، لا مجرد «حق وطني» أو «ضرورة سياسية».

نقل الخبرات التنظيمية: توظيف أنماط التنظيم والتعبئة والقيادة التي أثبتت نجاحها لدى الفاعل المعياري.

ولتجنب التحليلات القائمة على مجرد الارتباطات الإحصائية، وإثبات العلاقة السببية، حددت هذه الدراسة هذه الآليات الثلاث وأجرتها إجرائياً بوصفها مسارات محددة لإعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية.

٦. تنوع أنماط إعادة إنتاج الهوية: إطار للتحليل المقارن

إن إعادة إنتاج الهوية ليست عملية موحدة أو خطية، وإنما تختلف باختلاف الفاعلين تبعاً لسياقاتهم الفكرية، وأوضاعهم السياسية، وقدراتهم الرمزية؛ ولذلك فإنهم يتأثرون بالنماذج الهوياتية العابرة للحدود بدرجات وصور مختلفة. ومن أجل تحليل هذا التنوع تحليلاً مقارناً، تميّز الدراسة الحالية بين نموذجين نظريين هما: «الاقتباس المباشر» و«التوطين الخطابي». وقد صيغ هذا التمييز استناداً إلى ثلاثة معايير:

درجة التصريح بالتأثر بالنموذج العابر للحدود.

كيفية التعامل مع المعايير الوافدة (القبول الكامل أو الانتقائي).

طبيعة العلاقة مع الهوية السابقة (القطيعة الكاملة أو الاستمرار والتركيب).

وسيُوظَّف هذا الإطار التحليلي في قسم النتائج لإجراء مقارنة منهجية بين حركة الجهاد الإسلامي وحركة حماس.

٧. النموذج التحليلي للدراسة

استناداً إلى ما تقدم، يمكن تمثيل النموذج التحليلي لهذه الدراسة على النحو الآتي:

المتغير المستقل: الثورة الإسلامية الإيرانية (بوصفها فاعلاً معيارياً).

المتغير الوسيط: أزمة الهوية في الحركة الفلسطينية خلال مرحلة ما قبل الثورة الإسلامية الإيرانية.

الآليات: النمذجة الرمزية، وإضفاء الشرعية الدينية، ونقل الخبرات التنظيمية.

المتغير التابع: إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية (وفق نموذجين: الاقتباس المباشر، والتوطين الخطابي).

حالتا الدراسة: حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، وحركة المقاومة الإسلامية (حماس).

منهجية البحث

أُنجزت هذه الدراسة وفق مقاربة نوعية (كيفية)، واعتمدت المنهج التاريخي–الوثائقي. وقد جاء اختيار المقاربة النوعية انسجاماً مع طبيعة إشكالية البحث، التي تستلزم تحليلاً معمقاً لمفاهيم من قبيل الهوية، والمقاومة، والتحولات الخطابية (Creswell, 2013, p. 45). كما يتيح المنهج التاريخي–التحليلي تتبع مسار تطور هوية الجماعات الفلسطينية في مرحلتين: ما قبل الثورة الإسلامية وما بعدها، وإعادة بناء العلاقة السببية بين هذا الحدث التاريخي ونشوء المقاومة المنظمة(Bryman, 2016, p. 62) .

مجتمع الدراسة وعينتها

يتكون مجتمع الدراسة من النصوص والوثائق والمصادر التاريخية والعلمية ذات الصلة بالثورة الإسلامية الإيرانية والحركات الفلسطينية. وقد اختيرت العينة بأسلوب العينة القصدية، استناداً إلى معايير موثوقية المصدر، وأهميته التاريخية، وشمولية المعلومات التي يتضمنها.

وتنقسم المصادر المعتمدة في الدراسة إلى أربع فئات رئيسة:

التصريحات والبيانات الرسمية الصادرة عن مسؤولي المنظمات الفلسطينية.

الكتب والدراسات والأبحاث العلمية المتعلقة بالنضال الفلسطيني.

المصادر التاريخية الخاصة بالثورة الإسلامية الإيرانية والدراسات التي تناولت آثارها الإقليمية.

الكتب والوثائق والتقارير الموثوقة المتعلقة بالتيارات الفلسطينية القومية والماركسية والإسلامية.

نتائج الدراسة

استناداً إلى الإطار النظري–التحليلي المعتمد، جرى تنظيم نتائج هذه الدراسة على ثلاثة مستويات. ففي

المرحلة الأولى، يُحلَّل السياق التاريخي لأزمة الهوية في الحركة الفلسطينية قبل الثورة الإسلامية الإيرانية، بغية تفسير الظروف التي هيأت لتقبّل النموذج الجديد. وفي المرحلة الثانية، تُوثَّق الآليات الثلاث الرئيسة لإعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية، وهي: النمذجة الرمزية، وإضفاء الشرعية الدينية، ونقل الخبرات التنظيمية، وذلك بالاستناد إلى الوثائق والمصادر الموثوقة. أما في المرحلة الثالثة، فيُجرى تحليل مقارن لنموذجين متمايزين من أنماط التأثر، هما: «الاقتباس المباشر» في حركة الجهاد الإسلامي، و«التوطين الخطابي» في حركة المقاومة الإسلامية (حماس).

١. السياق التاريخي: أزمة الهوية في الحركة الفلسطينية قبل الثورة الإسلامية الإيرانية

دخلت الثورة الإسلامية الإيرانية، عام ١٩٧٩، إلى فضاء إقليمي كانت الحركة الفلسطينية تعيش فيه أعمق أزمة هوية في تاريخها. ومن منظور البنائية، يصبح تقبّل المعايير الجديدة أكثر يسراً عندما تتعرض الهويات السابقة لـ«أزمة شرعية» أو لـ«تراجع في الفاعلية المدركة»(Checkel, 2001, p. 562) . وخلال تلك المرحلة، عجزت الخطابات الهوياتية الثلاثة المتنافسة، كلٌّ لأسبابه الخاصة، عن الاستجابة لتطلعات الجماهير الفلسطينية.

أ. الخطاب القومي العربي: تجسد هذا الخطاب في التيارات الناصرية، وحزب البعث، ثم في منظمة التحرير الفلسطينية (PLO)، حيث عرّف الهوية النضالية على أساس «العروبة» و«الوطنية الفلسطينية». ويبين يزيد صايغ، في مؤلفه المرجعي (Armed Struggle and the Search for State)، بالاستناد إلى الوثائق الداخلية لمنظمة التحرير الفلسطينية وأكثر من (400) مقابلة مع قادتها وأعضائها، أن أيديولوجية المنظمة كانت قائمة على «القومية الفلسطينية العلمانية»، وأن مشروعيتها استندت إلى وعد «تحرير فلسطين عبر الكفاح المسلح» (Sayigh, 1997, pp. 102, 217–219).

إلا أن الهزائم المتتالية التي مُنيت بها الجيوش العربية في حروب أعوام ١٩٤٨ و١٩٥٦، ولا سيما هزيمة عام ١٩٦٧، أدت إلى انهيار «الفاعلية المدركة» لهذا الخطاب. ويوضح صايغ، من خلال تحليله لوثائق اجتماعات المجلس الوطني الفلسطيني، أنه منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين بدأ داخل منظمة التحرير الفلسطينية ميلٌ متزايد نحو الحلول السياسية، وإقرارٌ ضمني بوجود إسرائيل في إطار «حل الدولتين»، وهو ما أفضى إلى أزمة شرعية عميقة بين أوساط الشباب الفلسطيني (Sayigh, 1997, pp. 464–467, 607–610).

ب. الخطاب اليساري الماركسي: اعتمدت تيارات مثل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (PFLP)والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (DFLP) على مفاهيم الصراع الطبقي ومناهضة الإمبريالية. وعلى الرغم من أن خطابها بدا، على مستوى الشعارات، أكثر راديكالية من خطاب حركة فتح، فإنها لم تتمكن من تحقيق تعبئة جماهيرية مستدامة.

ويذهب كتاب السياسات الإسلامية في فلسطين (Islamic Politics in Palestine)، استناداً إلى دراسات ميدانية أُجريت في الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى أن اللغة المجردة والعلمانية التي تبنتها هذه التنظيمات لم تكن ذات جاذبية كبيرة لدى الجماهير الفلسطينية المتدينة. كما تؤكد المؤلفة، بالاستناد إلى تقارير ميدانية ومقابلات مع ناشطين فلسطينيين، أن «الخطاب اليساري لم يتمكن قط من ترسيخ حضور راسخ بين الطبقات الفلسطينية المتدينة من ذوي الدخل المحدود» (Milton-Edwards, 1996, p. 28).

ج. الخطاب التقليدي للإخوان المسلمين: على الرغم من محافظة جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين على الهوية الإسلامية، فإن استراتيجيتها اتسمت في الغالب بالطابع التربوي والدعوي، وابتعدت عن خيار المواجهة المباشرة. وتُظهر دراسة وثائق الجماعة في قطاع غزة والضفة الغربية أنها كانت تتجنب بصورة منهجية الانخراط في مواجهة مسلحة مع إسرائيل، وتركز نشاطها على إنشاء المساجد، والمدارس، والمؤسسات الخيرية (Milton-Edwards, 1996, pp. 86–88).

كما تؤكد الوثائق الداخلية للجماعة أن قياداتها التقليدية لم تكن ترى في الظروف القائمة آنذاك مصلحة في تبني الجهاد المسلح، بل كانت تعتبر تربية جيل مسلم صالح شرطاً أساسياً ومقدمة ضرورية لأي نضال سياسي لاحق (فراتي، ١٣٨١، ص. ٦٥).

دخلت الثورة الإسلامية الإيرانية إلى المنطقة في لحظة كانت فيها الخطابات الثلاثة المهيمنة ـ القومية العلمانية المهزومة، واليسار الماركسي الذي افتقر إلى الجاذبية الجماهيرية، والإسلام التقليدي غير التصادمي ـ قد وصلت جميعها إلى طريق مسدود على مستوى الهوية. واستناداً إلى تصريحات قادة الحركات الإسلامية الفلسطينية، وُصف هذا الواقع بأنه فراغ هوياتي ناجم عن إخفاق الخطابات المنافسة، الأمر الذي هيأ الأرضية لتقبّل النموذج الجديد المنبثق عن الثورة الإسلامية الإيرانية (كرهرودي، ١٣٨٠، صص. ٢٩٦–٢٩٧).

وقد شكّلت هذه الظروف نقطة الانطلاق لعملية إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في إطار نموذجين متمايزين، هما: «الاقتباس المباشر» الذي تجسّد في حركة الجهاد الإسلامي، و«التوطين الخطابي» الذي تجسّد في حركة حماس، وهو ما ستتناوله الدراسة بالتحليل في الأقسام اللاحقة.

٢. آليات إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية

استناداً إلى الإطار النظري المعتمد، تحققت عملية إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية داخل الحركات الفلسطينية عبر ثلاث آليات رئيسة. ولم تعمل هذه الآليات بصورة منفصلة أو خطية، بل تفاعلت فيما بينها تفاعلاً تراكمياً، بحيث عزز كل منها أثر الآخر. وفيما يلي، يجري توثيق كل آلية بالاستناد إلى الوثائق الأولية، والمصادر العربية والدولية، والمقابلات الميدانية.

٢-١. آلية النمذجة الرمزية

أظهرت الثورة الإسلامية الإيرانية، من خلال ابتكار رموز جديدة وإعادة إحياء الرموز الإسلامية التقليدية، للحركات الفلسطينية أن الإسلام يمكن أن يشكل مصدراً ثرياً للرمزية النضالية. ويمكن تتبع هذه الآلية على ثلاثة مستويات:

أ. اليوم العالمي للقدس: في السادس عشر من أغسطس ١٩٧٩، أعلن الإمام الخميني (قدس سره) آخر جمعة من شهر رمضان المبارك «يوماً عالمياً للقدس» (صحيفة الإمام، ج. ٩، ص. ٢٦٧). وقد أسهم هذا التأطير الرمزي الاستراتيجي في نقل قضية فلسطين من مستوى «القضية القومية العربية» إلى مستوى «قضية الأمة الإسلامية».

ويشير هيلل فريش، أستاذ العلوم السياسية في جامعة بار-إيلان في فلسطين المحتلة، إلى أن يوم القدس، الذي أطلقه آية الله الخميني عام ١٩٧٩، ظل طوال ما يقرب من أربعة عقود يُحيى أساساً من قبل الجمهورية الإسلامية الإيرانية وحزب الله بوصفه أبرز ممثلي هذا النهج، بما يعكس مدى ارتباط هذا الرمز بهوية الثورة الإسلامية (Frisch, 2019, BESA Center).

غير أن هذا الرمز شهد تحولاً نوعياً في يونيو/حزيران ٢٠١٩، عندما استخدم يحيى السنوار، رئيس المكتب السياسي لحركة حماس في قطاع غزة، تسمية «اليوم العالمي للقدس» لإطلاق اسم إحدى أكبر التظاهرات التي نظمتها الحركة. كما أعرب السنوار، في خطابه بهذه المناسبة، عن شكره الصريح لإيران على دعمها «للمقاومة»، مؤكداً أن حماس ما كانت لتتمكن من تطوير قدراتها العسكرية خلال جولات المواجهة الأخيرة لولا هذا الدعم (الجزيرة، ٩ يونيو/حزيران ٢٠١٩). وتمثل هذه الواقعة ذروة تأثر حركة حماس بآلية النمذجة الرمزية التي أفرزتها الثورة الإسلامية الإيرانية.

ب. إعادة إنتاج رمزية المسجد: انتقلت تجربة الثورة الإسلامية الإيرانية في توظيف المساجد بوصفها مراكز للتنظيم والتعبئة الشعبية بسرعة إلى الساحة الفلسطينية. واستناداً إلى التقارير الميدانية، عُرفت الانتفاضة الفلسطينية الأولى بـ«انتفاضة المساجد»، ثم حملت الانتفاضة الثانية اسم «انتفاضة الأقصى» (كرهرودي، ١٣٨٠، ص. ٣٠٥). وتعكس هذه التسميات المكانة المركزية التي احتلها المسجد في استمرارية المقاومة، كما تجسد التأثر المباشر بالنموذج الذي قدمته الثورة الإسلامية الإيرانية.

ج. رموز المقاومة والشهادة: تزخر الوثائق الأولية الصادرة عن حركة الجهاد الإسلامي بالإحالات إلى رموز الشهادة والمقاومة المستمدة من خطاب الثورة الإسلامية الإيرانية. بل إن بعض هذه الوثائق تناول بصورة مباشرة بيان المكانة الفكرية والشرعية للعمليات الاستشهادية في ثقافة المقاومة (Sayigh, 1997, p. 102).

٢–٢. آلية إضفاء الشرعية على المقاومة بوصفها تكليفاً شرعياً

من خلال إصدار فتوى تجيز صرف أموال الزكاة لتحرير فلسطين (الإمام الخميني، د.ت./ منشور الفتاوى؛ بوابة الإمام الخميني)، وتحريم أي شكل من أشكال التسوية مع إسرائيل (الإمام الخميني، ١٣٤٦/٠٣/١٧ هـ.ش)، ارتقى الإمام الخميني بالمقاومة من مجرد فعل سياسي إلى مرتبة «التكليف الشرعي» (خسروشاهي، ١٣٧٥، ص. ٢٠٧).

وفي السياق نفسه، يؤكد سماحة آية الله السيد علي الخامنئي: «حقّاً، لا توجد اليوم في حياة المسلمين، وفي الآفاق الإسلامية، قضية تفوق قضية فلسطين أهميةً وخطورةً.» (الخامنئي، ١٣٦٩/٠٩/١٣ هـ.ش). وقد أسهمت هذه الفتاوى والتصريحات في إعادة رسم الحدود المفاهيمية بين «المناضل» و«المجاهد»، ومنحت العمليات الاستشهادية مشروعية دينية واضحة.

ويؤكد فتحي الشقاقي، مؤسس حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، في كتابه الخميني: الحل الإسلامي والبديل، أن الثورة الإسلامية الإيرانية تمثل «البديل الحقيقي» لفشل الخطابات القومية واليسارية، مشدداً على أن الإسلام قادر على أن يكون الأساس الحقيقي للمقاومة والانتصار (خسروشاهي، ١٣٧٥، ص. ٦٣). ويُعد هذا الكتاب أهم وثيقة في أدبيات القيادات الفلسطينية فيما يتعلق بإضفاء الشرعية الدينية على خيار المقاومة.

٢–٣. آلية نقل الخبرات التنظيمية

يمكن تتبع آلية نقل الخبرات التنظيمية على ثلاثة مستويات رئيسة:

أ. نموذج المسجد ورجال الدين: تشير تصريحات عدد من القادة الفلسطينيين، وفي مقدمتهم الشيخ أحمد ياسين، إلى أنهم، استلهاماً من التجربة الإيرانية، جعلوا المسجد المحور الرئيس لتنظيم الانتفاضة وتعبئة الجماهير.

وفي السياق ذاته، وصف الدكتور حسن الترابي، زعيم الجبهة الإسلامية في السودان، «فكرة العمل الجماهيري والاستفادة من طاقات الجماهير» بأنها «هدية ثمينة» قدمتها الثورة الإسلامية الإيرانية لتجارب الدعوة الإسلامية في العالم الإسلامي (كرهرودي، ١٣٨٠، ص. ٣٠٥).

ب. العلاقات الاستراتيجية بين إيران وحماس: تحلل فاطمة الصمادي، في كتابها إيران وحماس: من مرج الزهور إلى طوفان الأقصى... ما لم يُروَ من القصة، الصادر عن مركز الجزيرة للدراسات عام ٢٠٢٤، العلاقات بين إيران وحركة حماس، استناداً إلى مقابلات ميدانية موسعة، بوصفها علاقات تتجاوز مجرد التقارب الأيديولوجي، وترتكز كذلك على «المصالح المتبادلة».

ويتناول الكتاب زيارة الشيخ أحمد ياسين إلى طهران عام ١٩٩٨، وما أعلنه خلالها من شكر رسمي للدعم الإيراني، كما يبرز الدور الذي اضطلع به الشهيد الفريق قاسم سليماني في إعادة ترميم العلاقات بين الطرفين

عقب الأزمة السورية عام ٢٠١١ (نقلاً عن شعوبا، ١٤٠٣).

ج. نقل الخبرات التقنية والعسكرية: أشارت مصادر متعددة، من بينها مركز مئير عميت للمعلومات والاستخبارات، فضلاً عن تقارير رسمية إيرانية، إلى الدور الذي اضطلع به فيلق القدس في تدريب كوادر حركتي حماس والجهاد الإسلامي، وتمويلهما، ونقل الخبرات والتكنولوجيا العسكرية إليهما.

وتفيد هذه التقارير بأن حركة حماس، منذ عام ٢٠٠٧، استفادت من أشكال متعددة من الدعم العسكري الإيراني، شملت تزويدها بالأسلحة الإيرانية، وتدريب عناصرها داخل إيران، ونقل الخبرات والقدرات التقنية الإيرانية إلى قطاع غزة والضفة الغربية، فضلاً عن تقديم دعم اقتصادي واسع النطاق (Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center, 2024).

كما كشف عزت الله ضرغامي، وزير التراث الثقافي الإيراني آنذاك وأحد القادة السابقين في الحرس الثوري، في مقابلة تلفزيونية أُجريت في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٢٣، أنه قام شخصياً بنقل صواريخ «فجر-٣» إلى غزة ولبنان، وزار الأنفاق في قطاع غزة، وقدم تدريبات تتعلق بالمواصفات الفنية لهذه الصواريخ وآليات استخدامها (المرجع نفسه).

د. دور الشهيد الفريق الحاج قاسم سليماني: أشارت مصادر عديدة إلى الدور المحوري الذي أداه الشهيد الفريق الحاج قاسم سليماني في نقل الخبرات التنظيمية إلى كل من حركة حماس وحركة الجهاد الإسلامي.

وتؤكد فاطمة الصمادي، الباحثة في مركز الجزيرة للدراسات، في تحليلها، أن سليماني، بفضل «شبكة علاقاته الواسعة مع حزب الله، وحركة حماس، وحركة الجهاد الإسلامي»، أصبح الشخصية الأكثر ملاءمة لقيادة مشروع إيران في توسيع نفوذها الإقليمي (نقلاً عن شعوبا، ١٤٠٣).

كما أبرزت شبكة Press TV، في تقرير مفصل، دوره في «نقل المعرفة التقنية إلى فصائل المقاومة في قطاع غزة والضفة الغربية لتمكينها من تصنيع الأسلحة محلياً»، إضافة إلى «بلورة فكرة الأنفاق الأرضية في قطاع غزة والإسهام في إنشائها» (Press TV, 2026).

٣. نموذجان للتأثر: دراسة مقارنة بين حركة الجهاد الإسلامي وحركة حماس

استناداً إلى الإطار النظري المعروض في القسم الثالث، لم تجرِ عملية إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية داخل الحركات الفلسطينية على نسق واحد. ويُظهر التحليل المقارن بين حركة الجهاد الإسلامي وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) وجود تمايز ذي دلالة في نمط تأثر كل منهما. وقد صيغ هذا التمييز استناداً إلى ثلاثة معايير رئيسة، هي: درجة التصريح بالتأثر، وكيفية التعامل مع المعايير الوافدة، وطبيعة العلاقة مع الهوية السابقة.

٣-١. نموذج الاقتباس المباشر

تمثل حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين أوضح مصداق لـ«نموذج الاقتباس المباشر» في إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية. فعلى خلاف سائر الحركات الفلسطينية، لم يكتفِ مؤسسو هذه الحركة بالإشارة الضمنية إلى الثورة الإسلامية الإيرانية، بل صرحوا في وثائقهم التأسيسية بأن الثورة الإسلامية وفكر الإمام الخميني (قدس سره) يمثلان نموذجاً أيديولوجياً وتنظيمياً يحتذى به. ويمكن تمييز هذا النموذج من خلال أربع خصائص رئيسة:

أ. التصريح بالتأثر بفكر الإمام الخميني في الوثائق التأسيسية للحركة: يُعد كتاب «الخميني: الحل الإسلامي والبديل»، الذي ألّفه فتحي الشقاقي، مؤسس حركة الجهاد الإسلامي، أهم وثيقة تؤرخ لهذه السمة. فقد قدّم الشقاقي في هذا الكتاب الثورة الإسلامية الإيرانية بوصفها «البديل الحقيقي» لفشل الخطابات القومية واليسارية، مؤكداً أن الإسلام قادر على أن يشكل الأساس الحقيقي للمقاومة والانتصار. كما تؤكد المقابلات التي أُجريت مع ممثلي حركة الجهاد الإسلامي هذا التوجه الفكري (خسروشاهي، ١٣٧٥، ص. ٢٠٧).

ب. عدم التحفظ في إظهار التقارب الأيديولوجي مع إيران: تدل الوثائق المتبقية من تصريحات قادة حركة الجهاد الإسلامي على أنهم كانوا يعدّون الخلافات المذهبية فاقدة للأهمية في مواجهة العدو المشترك، ويؤكدون وحدة الأمة الإسلامية القائمة على خطاب المقاومة.

وقد شدد فتحي الشقاقي في أكثر من مناسبة على أن انتصار الثورة الإسلامية أعاد الثقة بالأيديولوجيا الإسلامية على مستوى الأمة، وأثبت للمسلمين، ولا سيما الفلسطينيين، أن «الإسلام قوة لا تُقهَر»، وقادر على أن يكون المحرك الأساسي للثورة والجهاد. كما كان يحث الشباب الفلسطيني مراراً على الاقتداء بتجربة الشعب الإيراني في مواجهة الكيان الصهيوني (فراتي، ١٣٨١، ص. ٦٨).

ومن جانبه، وصف الشيخ عبد العزيز عودة، المرشد الروحي للحركة وأستاذ الجامعة الإسلامية في غزة، الثورة الإسلامية بأنها أهم محاولة لإحياء الأمة الإسلامية وتوحيد الشعوب الإسلامية. كما صرح أحد قادة الحركة قائلاً: «كانت الثورة الإيرانية هي التي فتحت أمامنا عصراً جديداً، وجعلتنا ننظر إلى قضية فلسطين من زاوية الإسلام وحده.» ويؤكد هذا الاتجاه أيضاً تصريح الناطق الرسمي لحركة الجهاد الإسلامي خلال لقائه الإمام الخميني (قدس سره)، إذ قال: «مع ظهور ثورتكم، أدركت أمتنا الإسلامية العظيمة أن طريقها هو طريق الجهاد والكفاح... وإن الانتفاضة ليست إلا قبساً من نور وانعكاساً لانتصارات ثورتكم الكبرى.» (كرهرودي، ١٣٨٠، ص. ١٩٩).

وتكشف هذه التصريحات الواضحة عن عمق التقارب الأيديولوجي بين حركة الجهاد الإسلامي والثورة الإسلامية الإيرانية.

ج. الاقتباس الواعي للنموذج التنظيمي والخطابي للثورة الإسلامية الإيرانية: تشير الدراسات التي تناولت العلاقات بين إيران وحركة الجهاد الإسلامي إلى الدور الذي أداه النموذج التنظيمي للثورة الإسلامية في تشكيل البنية التنظيمية للحركة. واستناداً إلى المصادر الداخلية للجهاد الإسلامي، يتضح أن الحركة استلهمت تجربة الثورة الإسلامية في توظيف المساجد بوصفها مراكز للتنظيم والتعبئة الشعبية (حسني، ١٣٧٦، ص. ١٤٠).

د. تعريف «الذات» في امتداد الثورة الإسلامية الإيرانية: صرح الناطق الرسمي باسم حركة الجهاد الإسلامي، خلال لقائه الإمام الخميني (قدس سره)، بأن الحركة تمثل الامتداد الطبيعي للثورة الإسلامية الإيرانية في فلسطين (سادات، ١٣٩٤، صص. ٩٠–٩١).

كما تكشف وثائق الحركة وتصريحات قادتها أنها كانت تعرّف ذاتها ضمن امتداد هوياتي للثورة الإسلامية الإيرانية، وكانت تنظر إلى هذا الارتباط بوصفه مصدر فخر ومصدراً لشرعيتها الثورية (خسروشاهي، ١٣٧٥، ص. ٢٠٧).

٣–٢. نموذج التوطين الخطابي

في المقابل، تمثل حركة المقاومة الإسلامية (حماس) النموذج الأبرز لـ«التوطين الخطابي». ويقوم هذا النموذج على التأثر بالثورة الإسلامية الإيرانية ضمن إطار الهوية والتراث الفكري السابق للحركة، ويمكن تمييزه من خلال أربع خصائص رئيسة:

أ. التأثر غير المباشر عبر موجة الصحوة الإسلامية: تبيّن فاطمة الصمادي، استناداً إلى مقابلات ميدانية موسعة مع قادة حركة حماس، أن الحركة لم تتأثر بإيران بصورة مباشرة بقدر ما تأثرت بـ«موجة الصحوة الإسلامية» التي أطلقتها الثورة الإسلامية الإيرانية. وتؤكد أن حماس، مع احتفاظها باستقلالها الخطابي، استفادت من هذه الموجة لتعزيز هويتها الإسلامية الكفاحية (نقلاً عن شعوبا، ١٤٠٣).

ومن جهة أخرى، فإن قادة حركة حماس، بحكم الاعتبارات الجيوسياسية وحاجتهم إلى الحفاظ على دعم الدول العربية، كانوا أقل ميلاً إلى الإشارة المباشرة إلى الثورة الإسلامية الإيرانية (فراتي، ١٣٨١، ص. ٧٢).

ب. التحفظ الاستراتيجي في التصريح بالاقتداء بإيران: حرصت حركة حماس، حفاظاً على علاقاتها مع الدول العربية واستمرار الدعم العربي لها، على تجنب التصريح بأنها تتخذ من إيران نموذجاً يحتذى به. ويُفسَّر هذا التحفظ الاستراتيجي في ضوء الاعتبارات العربية والدولية، فضلاً عن التنافسات الداخلية في الساحة الفلسطينية (فراتي، ١٣٨١، ص. ٧٢).

وفي هذا السياق، يشير تقرير صادر عن مركز بيغن–السادات للدراسات الاستراتيجية (BESA Center) إلى أن حركة حماس امتنعت، حتى عام ٢٠١٩، عن إحياء «اليوم العالمي للقدس» بصورة رسمية، حرصاً

على الحفاظ على شعبيتها في الأوساط العربية (Frisch, 2019).

ج. المزج بين تعاليم الثورة الإسلامية وتراث جماعة الإخوان المسلمين: من أبرز النتائج التي توصلت إليها فاطمة الصمادي أن حركة حماس «لا تتبنى الخطاب الإيراني بصورة كاملة». فمن خلال تحليل مقارن لوثائق الحركة وبياناتها، ومقارنتها بخطاب الثورة الإسلامية الإيرانية، تبيّن أن حماس عمدت إلى دمج تعاليم الثورة الإسلامية مع التراث الفكري لجماعة الإخوان المسلمين، لتنتج صياغة خطابية جديدة تتلاءم مع خصوصيتها التنظيمية والفكرية (نقلاً عن شعوبا، ١٤٠٣).

د. التوظيف الانتقائي للمعايير المنبثقة عن الثورة الإسلامية الإيرانية: تكشف الوثائق التي نشرتها صحيفة The Washington Post عام ٢٠٢٤، نقلاً عن مصادر إسرائيلية، والمتضمنة مراسلات داخلية لحركة حماس، أن يحيى السنوار كتب عام ٢٠٢١ رسالة إلى القيادة الإيرانية طلب فيها استمرار الدعم المالي والعسكري، مؤكداً في الوقت نفسه أن الحركة لن تبلغ إيران بالتوقيت الدقيق لعملياتها العسكرية (Wash-ington Post, 2024).

ويمثل هذا المستند نموذجاً واضحاً لـ«التوظيف الانتقائي للمعايير»، أي قبول الدعم والتقارب الاستراتيجي مع المحافظة على الاستقلال في اتخاذ القرار وفي إدارة العمليات الميدانية.

الخلاصة والاستنتاجات

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل كيفية تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية في هوية الحركات الفلسطينية واستراتيجياتها، وذلك بالاستناد إلى الإطار النظري للبنائية، وتوظيف مفاهيم «إعادة إنتاج الهوية»، و«الفاعلية المعيارية»، و«آليات التأثير»، من خلال دراسة مقارنة لحركتي الجهاد الإسلامي وحماس. وتبين النتائج أن الثورة الإسلامية الإيرانية لم تكن مجرد «متغير وسيط» أو «عامل داعم»، بل مثلت فاعلاً معيارياً أسهم، عبر ثلاث آليات رئيسة هي: النمذجة الرمزية، وإضفاء الشرعية الدينية، ونقل الخبرات التنظيمية، في إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين. ومع ذلك، فإن هذا التأثير لم يتحقق على نمط واحد؛ إذ كشف التحليل المقارن بين الحركتين عن وجود تمايز واضح بين نموذج «الاقتباس المباشر» في حالة حركة الجهاد الإسلامي، ونموذج «التوطين الخطابي» في حالة حركة حماس.

وتتمثل النتيجة الأولى المهمة للدراسة في الصياغة النظرية لهذين النموذجين، وتوثيقهما بالاعتماد على الوثائق الأولية والمصادر العربية والدولية الموثوقة. فقد صرحت حركة الجهاد الإسلامي، ولا سيما في مؤلفات مؤسسها فتحي الشقاقي، وبالأخص كتاب الخميني: الحل الإسلامي والبديل، بتأثرها بفكر الإمام الخميني (قدس سره)، وعرّفت نفسها في إطار امتداد هوياتي للثورة الإسلامية الإيرانية، كما اقتبست عن وعي نموذجها

التنظيمي والخطابي. وفي المقابل، فإن حركة حماس، أكثر من تأثرها المباشر بإيران، تأثرت بـ«موجة الصحوة الإسلامية» المنبثقة عن الثورة الإسلامية الإيرانية، ودمجت تعاليم الثورة الإسلامية مع التراث الفكري لجماعة الإخوان المسلمين، مع محافظتها على نهج استراتيجي يقوم على تجنب التصريح بالاقتداء بإيران، مراعاةً للاعتبارات العربية والدولية، مع اعتمادها توظيفاً انتقائياً للمعايير المنبثقة عن الثورة. ويضيف هذا التمييز النظري إسهاماً جديداً إلى الأدبيات القائمة، التي اكتفت في معظمها بتحليل «التأثير» على المستوى الكلي، وأغفلت تنوع أنماط التأثر.

أما النتيجة الثانية المهمة، فتتمثل في تحديد الآليات الثلاث لإعادة إنتاج الهوية وتوثيقها. وقد أظهرت نتائج الدراسة ما يأتي:

١. آلية النمذجة الرمزية تجلت في إطلاق تسمية «اليوم العالمي للقدس»، وإعادة إنتاج رمز المسجد بوصفه مركزاً للتنظيم والتعبئة، وتعزيز رمزية الشهادة والمقاومة.
٢. آلية إضفاء الشرعية الدينية تمثلت في فتوى جواز صرف الزكاة لتحرير فلسطين، وتحريم أي شكل من أشكال التسوية مع إسرائيل، وهو ما ارتقى بالمقاومة من مجرد فعل سياسي إلى «تكليف شرعي»، وانعكس بصورة واضحة في كتابات قادة حركة الجهاد الإسلامي، وفي مقدمتهم فتحي الشقاقي.
٣. آلية نقل الخبرات التنظيمية برزت في مستويات متعددة، من بينها استلهام نموذج توظيف المساجد والمؤسسة الدينية في التعبئة والتنظيم، ونقل الخبرات التقنية والعسكرية بواسطة فيلق القدس، والدور الذي اضطلع به الشهيد الفريق الحاج قاسم سليماني في تطوير فكرة الأنفاق التي استخدمتها حركة حماس، وفي نقل الخبرات المتعلقة بتصنيع الأسلحة.

وتتمثل النتيجة الثالثة في التأكيد على أهمية السياق التاريخي وأزمة الهوية السابقة في تهيئة الأرضية لتقبل النموذج الجديد. فقد أظهرت الدراسة أن الثورة الإسلامية الإيرانية دخلت المنطقة في مرحلة كانت الخطابات الثلاثة المهيمنة ـ القومية العلمانية، واليسار الماركسي، والإسلام التقليدي غير التصادمي ـ تعاني جميعها أزمة في الشرعية وتراجعاً في الفاعلية المدركة، الأمر الذي أوجد «فراغاً هوياتياً» هيأ الظروف المناسبة لتبني النموذج الجديد.

ويمكن صياغة القيمة المضافة النظرية للدراسة في ثلاثة مستويات:

١. على المستوى المفاهيمي: تفعيل مفهوم «إعادة إنتاج الهوية» إجرائياً من خلال ثلاثة مكونات، هي: إعادة تعريف الحدود الهوياتية، وتغيير مصدر الشرعية، واستبطان المعايير الجديدة، إلى جانب صياغة نموذجي «الاقتباس المباشر» و«التوطين الخطابي» بوصفهما إطاراً تحليلياً لدراسة التنوع في أنماط التأثر.

٢. على المستوى النظري: توظيف مفهوم «الفاعلية المعيارية» لتحليل دور الثورة الإسلامية الإيرانية بوصفها منتجاً لمعيار «المقاومة الإسلامية»، وإبراز عملية «التعلم الاجتماعي» داخل الحركات الفلسطينية.

٣. على المستوى التطبيقي: توثيق آليات التأثير الثلاث بالاعتماد على مصادر عربية أولية، مثل وثائق حركة الجهاد الإسلامي والمقابلات الميدانية مع قادة حركة حماس، إضافة إلى مصادر دولية، وهي مصادر لم تحظ بالاهتمام الكافي في الدراسات الفارسية السابقة.

ويمكن صياغة الإجابة عن السؤال الرئيس للدراسة على النحو الآتي: لقد أسهمت الثورة الإسلامية الإيرانية، عبر ثلاث آليات هي النمذجة الرمزية، وإضفاء الشرعية الدينية، ونقل الخبرات التنظيمية، في إعادة إنتاج هوية المقاومة الإسلامية في فلسطين. غير أن هذه العملية تجلت في حركة الجهاد الإسلامي وفق نموذج «الاقتباس المباشر»، بينما تجسدت في حركة حماس وفق نموذج «التوطين الخطابي». ويعكس هذا التباين اختلاف المنطلقات الفكرية، والسياقات الاجتماعية، والاعتبارات الاستراتيجية لكل من الحركتين.

مقترحات للبحوث المستقبلية

من خلال تركيزها على حركتي حماس والجهاد الإسلامي، تقدم هذه الدراسة إطاراً تحليلياً يمكن الإفادة منه في دراسة تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية في حركات أخرى في المنطقة، مثل حزب الله اللبناني، والحشد الشعبي العراقي، وأنصار الله في اليمن. كما أن إجراء دراسة مقارنة بين الموجة الثانية للصحوة الإسلامية التي شهدها عام ٢٠١١ والموجة الأولى التي انطلقت عام ١٩٧٩، وتحليل دور الثورة الإسلامية الإيرانية في كل منهما، يمكن أن يفتح آفاقاً جديدة أمام البحوث المستقبلية.

المراجع

١. الإمام الخميني، السيد روح الله (قدس سره). (١٣٦٨هـ.ش). **صحيفة الإمام**. طهران: مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية (بالفارسية).

٢. الإمام الخميني، السيد روح الله (قدس سره). (١٣٤٦، ١٧ خرداد/٠٣). **بوابة الإمام الخميني** (بالفارسية).

٣. الإمام الخامنئي، السيد علي. (١٣٦٩، ١٣ آذر/٠٩). **كلمة في لقاء المشاركين في المؤتمر الإسلامي الأول لفلسطين**. بوابة مكتب حفظ ونشر آثار قائد الثورة الإسلامية. مسترجع من: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2389 (بالفارسية).

٤. الجزيرة نت. (٢٠١٩، ٩ يونيو). **غزة تشهد أكبر مسيرة في يوم القدس العالمي**. مسترجع من: https://www.aljazeera.net/news/politics/2019/6/9/(بالفارسية).

٥. الصمادي، فاطمة أحمد. (٢٠٢٤). **إيران وحماس: من مرج الزهور إلى طوفان الأقصى**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات.

٦. الصمادي، فاطمة أحمد. (٢٠٢٠، ٢٦ يناير). **أسطرة قاسم سليماني**. الجزيرة. مسترجع من: https://www.aljazeera.com/opinions/2020/1/26/the-mystification-of-Qassem-Soleimani

٧. شعوبا. (١٤٠٣، ٥ بهمن). **إيران وحماس: من مرج الزهور إلى طوفان الأقصى**. موقع شعوبا التحليلي. مسترجع من: https://shouba.ir/%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D

٨. حسني، مهدي. (١٣٧٦). **فلسطين والصهيونية**. قم: مركز البحوث الإسلامية التابع للحرس الثوري (بالفارسية).

٩. خسروشاهي، السيد هادي. (١٣٧٥). **الحركات الإسلامية الفلسطينية من البدايات إلى الانتفاضة**. طهران: منشورات اطلاعات (بالفارسية).

١٠. دهشيري، محمد رضا، وحسيني فهرجي، مجتبى. (١٣٩٨). **مكانة الجماعات الفلسطينية في دبلوماسية المقاومة للجمهورية الإسلامية الإيرانية**. مجلة الخطاب الاستراتيجي لفلسطين، ١(٢)، ٧—٤٢. (بالفارسية).

١١. سادات، السيد أحمد. (١٣٩٤). **علاقات الجمهورية الإسلامية الإيرانية مع حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية (مع التركيز على حركة الجهاد الإسلامي)**. فصلية دراسات العالم الإسلامي السياسية، (١٦) (بالفارسية).

١٢. الشقاقي، فتحي. (١٩٨٠). **الخميني: الحل الإسلامي والبديل**، د.م.

١٣. عباسي، مجيد، وسيفي، يوسف. (١٣٩٢). **الانعكاس البنائي للثورة الإسلامية الإيرانية في انطلاق الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي**. بحوث السياسة الإسلامية، السنة الأولى، (٤٧)، ١٣٥—١٦٤(بالفارسية).

١٤. عباسي، مجيد، وعابدي، جواد. (١٣٩٠). **سياسات الجمهورية الإسلامية الإيرانية تجاه حركات المقاومة الفلسطينية وأثرها في أمن الكيان الصهيوني**. البحوث السياسية والدولية، ٣(١٠)، ٩١—١٢٤. (بالفارسية).

١٥. غفاري، زاهد، وشجاعي، جبار. (١٣٩٦). **مكانة الجهاد والشهادة في فكر حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية (حماس)**. علم الاجتماع السياسي للعالم الإسلامي، ٥(١)، ٨١—١٠٢. (بالفارسية).

١٦. غفاري، زاهد، وصادقيان، هاجر. (١٣٩١). **دور الحركات الإسلامية في تعزيز الهوية الإسلامية في ظل العولمة مع التركيز على الحركات الإسلامية الفلسطينية**. المعرفة السياسية والعلاقات الدولية، (١)، ٤٧–٦٤. (بالفارسية).

١٧. فراتي، عبد الوهاب. (١٣٨١). **الثورة الإسلامية وانعكاساتها**. قم: زلال كوثر (بالفارسية).

١٨. قاسمي، بهزاد. (١٣٩٦). **تأثير الثورة الإسلامية في تحولات الجغرافيا السياسية لمحور المقاومة في مواجهة الغرب**. فصلية الخامس عشر من خرداد، (٥١)، ١٤٣–١٧٦. (بالفارسية).

١٩. كديور، جميلة. (١٣٧٢). **المواجهة بين الثورة الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية**. طهران: منشورات اطلاعات (بالفارسية).

٢٠. كرهرودي، حسين. (١٣٨٠). **انتفاضة فلسطين: مولود الأصولية الإسلامية المعاصرة**. فصلية العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم، (١٤) . (بالفارسية).

٢١. متقي، إبراهيم، ونادري، محمد. (١٣٩٢). **مقاربة مقارنة بين إيران ومصر تجاه الجماعات الجهادية الفلسطينية**. رؤى جديدة في الجغرافيا الإنسانية، ٥(٣)، ١٦٧–١٨٧. (بالفارسية).

Reference

1. Adler, E. (1997). “Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics”. European Journal of International Relations, 3(3), 319-363

2. Barnett, M. (1999). Culture, strategy and foreign policy change: Israel’s road to Oslo. European Journal of International Relations, 5(1), 5-36 .

3. Bryman, A. (2016). Social research methods (5th ed.). Oxford University Press

4. Checkel, J. T. (2001). Why comply? Social learning and European identity change. International Organization, 55(3), 553-588.

5. Creswell, J. W. (2013). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (3rd ed.). Sage

6. Esposito, J. (2002). Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press.

7. Finnemore, M., & Sikkink, K. (1998). International norm dynamics and political change. International Organization, 52(4), 887-917.

8. Frisch, H. (2019). Ahead of the Bahrain Conference, Hamas Embraces the 'Jerusalem Day' Legacy of the Islamic Republic of Iran. BESA Center Perspectives Paper No. 1,203. Begin-Sadat Center for Strategic Studies.

9. Hamas Charter. (1988). The Hamas Covenant. Retrieved from: https://avae lon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp

10. Krippendorff, K. (2018). Content analysis: An introduction to its methodology (4th ed.). Sage.

11. Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center. (2024). Iranian media references to military aid to Hamas and Palestinian Islamic Jihad. Special Report.

12. Milton-Edwards, B. (1996). Islamic Politics in Palestine. I.B. Tauris

13. Press TV. (2026, January 1). How Gen. Soleimani empowered Palestinian resistance, crushed Daesh and reshaped geopolitics. Retrieved from https://www.presstv.ir/Detail/2026/01/01/761656/How-Gen--Soleimani-empowered-Palestinian-resistance,-crushed-Daesh-and-reshaped-geopolitics-

١٤. Roy, O. (1994). The Failure of Political Islam. Harvard University Press.

15. Sayigh, Y. (1997). Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949–1993. Oxford University Press.

16. Washington Post. (2024, January 15). Documents reveal Hamas-Iran relations: Sinwar's letters to Iranian leaders. The Washington Post.

17. Wendt, A. (1992). Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. International Organization, 46(2), 391–425

18. Wendt, A. (1999). Social Theory of International Politics. Cambridge University Press.

خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٣٠٦٠-٦٥٢٧

دراسة الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن

حسين احمدى سفيدان[١]، مولود سعيدى اطهر[٢]

١. المؤلف المسؤول، أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة تبريز. البريد الإلكتروني: ho.ahmadi@tabrizu.ac.ir
٢. معلّم في وزارة التربية والتعليم. البريد الإلكتروني: saeidiathar@gmail.com

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٣١

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/٣٠

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٣/١٣

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الكلمات المفتاحية:
المقاومة الإسلامية، اليمن، حركة أنصار الله، البارادايم، الزيدية.

الملخص

الهدف: تتمثل مشكلة البحث الحالي في دراسة الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن. ويهدف هذا البحث إلى بيان الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن، استنادًا إلى العناصر الخمسة للنموذج الإرشادي (البارادايم)، وهي: الأسس المعرفية، والأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، والغائية.

منهج البحث: أُجريت هذه الدراسة بالاستناد إلى نظرية «البارادايم» وباستخدام المنهج النوعي.

النتائج: تشير نتائج البحث إلى أن المقاومة الإسلامية في اليمن، ممثلةً بحركة أنصار الله بوصفها ممثلةً لفكر المقاومة في هذا البلد، تقوم، من الناحيتين الوجودية والمعرفية، على العقلانية والتعبّد، وأن الحق في هذا المذهب يتمتع بالأصالة، بينما تترتب التكاليف على الحق. كما يؤمن هذا التيار، من المنظور الأنثروبولوجي، بأصالة حق الإنسان في تقرير مصيره بنفسه. ومن المنظور السوسيولوجي، استطاعت المقاومة الإسلامية في اليمن استقطاب الشعب والتيارات السياسية القائمة في هذا البلد وضمّها إلى صفوفها. واستنادًا إلى الأسس النهائية، نشأت حركات وانتفاضات أفضت إلى حروب اندلعت خلال الفترة من عام ٢٠٠٢ إلى عام ٢٠١٠، وفي نهاية المطاف، تمكنت المقاومة الإسلامية في اليمن من استعادة قوتها وتجديدها عام ٢٠١١.

الاستنتاج: تُظهر نتائج البحث أن المقاومة الإسلامية في اليمن تستند إلى مجموعة من الأسس المعرفية والأنطولوجية، والأنثروبولوجية والسوسيولوجية والغائية، وقد أسهمت هذه الأسس في تشكيل الإطار النظري والهوياتي لهذا التيار، وهيأت له مقومات الاستمرار وإعادة إنتاج قوته.

الكلمات المفتاحية: المقاومة الإسلامية، اليمن، حركة أنصار الله، البارادايم، الزيدية.

الإستشهاد: احمدى سفيدان. حسين، سعيدى اطهر. مولود؛ (٢٠٢٥). دراسة الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن. خطاب الثورة الاسلامية. خطاب الثورة الاسلامية (٨٦-٦٥)

https://doi.org/10.22059/jird.2026.413966.1035

الناشر: جامعة طهران

الملخص

تمثّلت إشكالية هذا البحث في دراسة الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن. واعتمادًا على نظرية «البارادايم (النموذج المعرفي)»، وبالاستفادة من المنهج الكيفي، سعى البحث إلى إثبات فرضية مفادها أنّ الأسس النظرية للمقاومة الإسلامية في اليمن يمكن تحليلها وإثباتها من خلال العناصر الخمسة للبارادايم، وهي: الأسس المعرفية (الإبستمولوجية)، والأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، والإسكاتولوجية (علم المآل). وأظهرت نتائج البحث أنّ المقاومة الإسلامية في اليمن، بقيادة حركة أنصار الله بوصفها الممثل الرئيس لفكر المقاومة في هذا البلد، تستند ـ على المستوى الأنطولوجي والإبستمولوجي ـ إلى العقلانية والتعبّد، وترى أنّ الحق هو الأصل في هذا المذهب، وأنّ التكاليف الشرعية تترتب على الحق. كما تؤمن ـ من المنظور الأنثروبولوجي ـ بأصالة حق الإنسان في تقرير مصيره بنفسه. وعلى المستوى السوسيولوجي، استطاعت المقاومة الإسلامية في اليمن استقطاب شرائح المجتمع والتيارات السياسية المختلفة إلى جانبها. وبالاستناد إلى مباني علم المآل، انطلقت حركات وانتفاضات أدّت إلى حروب استمرت من عام ٢٠٠٤م حتى ٢٠١٠م، ثم تمكنت المقاومة الإسلامية في اليمن في عام ٢٠١١م من استعادة قوتها وتجديد حضورها.

الكلمات المفتاحية: أنصار الله اليمن، الأسس الأنثروبولوجية، الأسس السوسيولوجية، الأسس الإسكاتولوجية، الأسس الإبستمولوجية، الأسس الأنطولوجية.

المقدمة

يُطلق مصطلح محور المقاومة أو جبهة المقاومة على تحالف إقليمي غير معلن يضم دولًا وقوى يغلب عليها الانتماء الشيعي، مثل إيران وسوريا والعراق وحزب الله اللبناني، وقد تشكّل بهدف مواجهة إسرائيل والتصدي للهيمنة الغربية في منطقة الشرق الأوسط (محمدي سيرت، ١٣٩٦، ص. ٦٣)، والدفاع عن حرية فلسطين ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي (كريمي، ١٣٩٦، ص ص. ٣، ٥؛ قراسوبي، ١٣٩٦). وتُعد جبهة المقاومة الإسلامية في اليمن تيارًا يضم الشيعة الزيدية، وتُعد من أبرز الحركات السياسية في هذا البلد. وقد عُرفت في بداية تأسيسها باسم «الشباب المؤمن»، ثم أصبحت تُعرف لاحقًا باسم «حركة الحوثي».

ويشكّل الزيديون غالبية الشيعة في اليمن، ويتمركزون بصورة رئيسة في محافظات صعدة، والجوف، وصنعاء، وإب، وذمار، وعمران، ومأرب، وحجة، والمحويت، والحديدة. وتُعد بعض هذه المحافظات من أغنى مناطق اليمن بالموارد الطبيعية، إذ تضم احتياطيات كبيرة من مصادر الطاقة، إلا أنّ اللافت للنظر أنّ سكان هذه المناطق، وهم الشيعة، يعانون أوضاعًا معيشية بالغة السوء. وإلى جانب الزيدية التي تمثل نحو ٣٥٪ من سكان اليمن البالغ عددهم آنذاك ٢٢ مليون نسمة، توجد أيضًا الطائفة الإسماعيلية بنسبة تقارب ٥٪، والشيعة الإمامية بنسبة تقارب

٨٪، ويتركز نشاطهم في المجالات الفكرية والثقافية (كريملو، ١٣٨٨، ص. ٣٣).

وفي الواقع، فإن الفكر الحوثي يمثل قراءةً راديكاليةً للمذهب الزيدي، صيغت في إطار الرؤية الفكرية للحوثيين بهدف إحياء الهوية الزيدية، وقد نشأ ردًّا على انتشار الفكر الوهابي في اليمن على يد شخص يُدعى الحوثي، وأُعلن عنه عام ١٩٩١م بوصفه تيارًا سياسيًا وفكريًا. وقد انحصر نشاط هذه الحركة في بداياتها في نشر الفكر الديني، وتعزيز مبادئ الدين، وإعداد الكوادر، ولم تكن تطرح نفسها بوصفها حركة عسكرية. غير أنّ تصاعد انتشار الفكر السلفي والتيارات التكفيرية في اليمن، وما رافقه من تزايد عزلة الزيديين، دفع الحركة تدريجيًا إلى إدراج العمل العسكري ضمن برامجها وأنشطتها (بيات، ١٣٩٥، ص. ٥٧).

يهدف هذا البحث إلى دراسة الأسس النظرية لنشأة المقاومة الإسلامية في اليمن في ضوء العناصر الخمسة للبارادايم، وهي: الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والأنثروبولوجيا، والإسكاتولوجيا (علم المآل)، والسوسيولوجيا.

السؤال الرئيس: ما الأسس النظرية التي قامت عليها المقاومة الإسلامية في اليمن؟

الأسئلة الفرعية:

ما الأسس الأنطولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن؟

ما الأسس الإبستمولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن؟

ما الأسس الأنثروبولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن؟

ما الأسس الإسكاتولوجية (علم المآل) للمقاومة الإسلامية في اليمن؟

ما الأسس السوسيولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن؟

وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أنّ المقاومة الإسلامية في اليمن، بقيادة حركة أنصار الله بوصفها الممثل الرئيس لفكر المقاومة في هذا البلد، تقوم ـ على الصعيدين الأنطولوجي والإبستمولوجي ـ على العقلانية والتعبّد، وترى أنّ الحق هو الأصل وأنّ التكاليف مترتبة عليه. كما تؤمن، من المنظور الأنثروبولوجي، بأصالة حق الإنسان في تقرير مصيره بنفسه. وعلى المستوى السوسيولوجي، استطاعت أن تستقطب مختلف فئات المجتمع والتيارات السياسية في اليمن، وبالاستناد إلى مباني علم المآل، تمكّنت من استعادة قوتها وتجديد حضورها عام ٢٠١١م.

واعتمد البحث الحالي من حيث طبيعته على البحث الأساسي، ومن حيث المنهج على المنهج الوصفي—التحليلي. وقد جُمعت البيانات بالاعتماد على المنهج الوثائقي، بينما جرى تحليلها باستخدام المنهج الكيفي وفق مقاربة البارادايم. وتمثلت آلية تطبيق هذه المقاربة في دراسة المصادر وجمع البطاقات العلمية ذات الصلة، ثم تصنيف المادة العلمية في خمسة محاور رئيسة تتناسب مع موضوع البحث، وتحليلها، ومراجعتها علميًا، وصولًا إلى استخلاص النتائج.

الدراسات السابقة

تتمتع المقاومة في اليمن بتاريخ طويل؛ إذ إنّ مرافقة اليمنيين التاريخية للأئمة المعصومين (عليهم السلام)، واستمرار حكم الزيدية في اليمن مدة تقارب ١١٠٠ عام، فضلًا عن امتداد حكمهم لما يقارب خمسة قرون في شمال إفريقيا، إلى جانب اعتقادهم بضرورة مقاومة الظلم، جعلت المقاومة جزءًا لا يتجزأ من حياتهم وهويتهم. وقد حظيت المقاومة الإسلامية في اليمن باهتمام الباحثين، الذين تناولوها من زوايا متعددة، ومن أبرز تلك الدراسات ما يأتي:

١. المقاومة في اليمن، تأليف حسين أكبري (٢٧ بهمن/فبراير ٢٠١٩). وهو بحث منشور في موقع تحليلي—بحثي، تناول الخريطة الداخلية لليمن وتاريخ المقاومة فيه، كما استعرض تاريخ هذه المنطقة قبل الإسلام وبعده حتى عصر الدولة الزيدية.

٢. أنصار الله في اليمن: من التأسيس إلى التثبيت (٢٠٠٤—٢٠١٣) (١٣٩٥هـ.ش)، من تأليف محمد صادق كوشكي وروح الله نجابت. ويهدف هذا الكتاب إلى تقديم تعريف موجز بحركة أنصار الله، وبيان ظروف نشأتها، ووظائفها، وآثارها في اليمن حتى مرحلة إسقاط نظام عبد ربه منصور هادي، وقبل بدء العدوان العسكري الواسع الذي شنّه النظام السعودي على اليمن. ويتكون الكتاب من أربعة فصول وملحقين.

٣. حركة أنصار الله في اليمن، تأليف مختار شيخ حسيني (أيار/مايو ٢٠١٥). وهو عمل أُعِدَّ بهدف تحليل التطورات السياسية في اليمن مع التركيز على حركة أنصار الله، ويضم هذا التقرير الاستراتيجي عددًا من الدراسات، والمقابلات مع خبراء يمنيين، إضافة إلى وقائع ندوة علمية متخصصة.

٤. الحوثيون في اليمن: الخلفيات والاتجاهات الكلامية والسياسية، تأليف السيد محمد طباطبائي فر (١٣٩٥هـ.ش). ويُعد هذا الكتاب دراسةً شاملةً للاتجاهات والمواقف الفكرية للحوثيين في مجالات علم الكلام والفقه والسياسة، كما تناول بالدراسة آثار شخصيتين بارزتين ومؤثرتين في هذا التيار، وهما العلامة السيد بدر الدين الحوثي والسيد حسين الحوثي، في ميادين العقيدة والفقه والسياسة.

٥. ستيغ مرّان: دور إيران في المقاومة اليمنية، تأليف جواد مددي (١٣٩٤هـ.ش). وقد جاء هذا الكتاب في ظل الهجوم العسكري السعودي على المناطق الشمالية من اليمن، وما رافقه من حملات إعلامية واسعة قادتها بعض وسائل الإعلام الغربية، هدفت إلى صرف أنظار الرأي العام العالمي، ولا سيما في المنطقة، عن المجازر التي ارتُكبت بحق الشعب اليمني تحت القصف الجوي السعودي وحلفائه، وذلك من خلال التركيز على مزاعم الدور الإيراني في اليمن. وانطلاقًا من تعدد التحليلات والتكهنات بشأن دور إيران في مسار الثورة اليمنية، حاول المؤلف الإجابة عن هذا التساؤل الأساسي عبر تحليل دوافع هذا الدور، وكيفيته، ومستواه.

٦. سپيد علمان، تأليف سعد الله زارعي (١٣٩٥هـ.ش). ويتناول هذا الكتاب قضية الزيدية وأفكارها، والأحداث والتطورات المرتبطة بها. ويُعد كتاب نهضة الزيدية أحد الأعمال التخصصية ضمن هذه السلسلة، ويساعد القارئ على تكوين فهم أعمق لقضايا السياسة الدولية.

٧. الثورة اليمنية، تأليف معين رسولي (١٣٩٤هـ.ش). ويتناول هذا الكتاب الثورة اليمنية وما ارتبط بها من أحداث وتطورات سياسية.

وتتمثل ميزة البحث الحالي وجِدَّته مقارنةً بالدراسات السابقة في أنه لا يقتصر على دراسة حركة المقاومة الإسلامية في اليمن من منظورها التاريخي أو السياسي، وإنما يركز على تحليل الأسس النظرية لنشأتها. ومن الطبيعي أن يقتضي هذا المنظور مقاربةً تحليليةً من الدرجة الثانية، تختلف عن المقاربات المعتمدة في الدراسات السابقة، وذلك بالاستناد إلى نظرية البارادايم (النموذج المعرفي)، وباستخدام المنهج الكيفي من خلال توظيف العناصر الخمسة للبارادايم.

الإطار النظري

لبيان الأسس الفلسفية لنشأة المقاومة الإسلامية في اليمن، اعتمدنا نظرية البارادايم (Paradigm)، وهي كلمة ذات أصل يوناني(paradeigma)، تعني: النموذج، أو النسق، أو المثال المحتذى، ونحو ذلك. وقد طرح هذه النظرية توماس كون (Thomas Kuhn) سنة ١٩٦٢م من خلال كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية».

والبارادايم في حقيقته هو منظومة من النظريات والفرضيات التي تؤثر في رؤيتنا للحياة ونظرتنا إليها، فتتحول إلى إطار فكري يحكم طرائق التفكير والتفسير. ونظرًا لطبيعته الفلسفية، فإن هذه النظرية تمتلك قدرة تفسيرية وتحليلية كبيرة في الكشف عن الأسس النظرية التي قامت عليها الجماعات الشيعية في اليمن.

ويُعد البارادايم أو النموذج الإرشادي من أحدث المفاهيم التي دخلت حقل فلسفة العلم وعلم الاجتماع. فالنماذج الإرشادية الموجودة منذ العصور القديمة تتحول ـ من خلال عملية التنشئة والتعليم ـ إلى أطر ذهنية تُعد بالنسبة للفرد من المسلّمات والبديهيات (پارس ويكي، ١٣٩١). وفي الواقع، فإن البارادايم هو: «النموذج الشائع والمقبول والمعتمد في إصدار الأحكام لقبول الأفكار أو رفضها، ويشمل الأنماط المنطقية، والمنطقية—العاطفية، والعاطفية البحتة، كما يشمل الأنماط الفكرية الفردية والجماعية والعامة. والشرط اللازم والكافي لتكوّن البارادايم هو أن يحظى نموذج الحكم بالقبول وأن يكون مرجعًا في التقويم» (فؤاد شباني، ١٣٩٩).

وانطلاقًا من ذلك، يسعى هذا البحث إلى تحليل الأسس النظرية لنشأة جبهة المقاومة الإسلامية في اليمن، اعتمادًا على العناصر الخمسة للبارادايم، وهي: الأسس الإبستمولوجية، والأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، والإسكاتولوجية (علم المآل).

١. الأسس الأنطولوجية لجبهة المقاومة في اليمن

١-١. مفهوم الأنطولوجيا

الأنطولوجيا (Ontology) أو علم الوجود هي الدراسة الفلسفية لطبيعة الوجود، والصيرورة، والكينونة، والحقيقة، كما تُعد الأساس الذي تُبنى عليه مقولات الوجود والعلاقات القائمة بينها (fa.m.wikipedia.org).

وتؤثر الأسس الفكرية لكل مذهب في طبيعة إجاباته عن قضايا الحياة المختلفة، ومن بينها الحياة السياسية؛ إذ إن تبني أي أساس فلسفي يستلزم مجموعة من اللوازم والآثار الخاصة به. ومن بين هذه الأسس، تحتل الأسس الأنطولوجية مكانة محورية، لأن تبني أي رؤية أنطولوجية ينعكس بصورة مباشرة على كيفية معالجة القضايا السياسية والإجابة عنها (عابدي، ١٣٩٧).

١-٢. أنواع الأنطولوجيا

إنّ رؤية الإنسان للعالم المادي تختلف اختلافًا جوهريًا عن رؤية من يؤمن بوجود حقائق مجردة ومعنوية كامنة وراء الظواهر المادية. فالاختلاف في الرؤية الكونية ينعكس دائمًا على اختيار الوسائل الكفيلة بإشباع الحاجات المادية والروحية؛ إذ إنّ مقتضيات النظرة المادية إلى العالم تختلف عن مقتضيات الرؤية المتجاوزة للمادة. فالإنسان الذي يحصر الوجود في المحسوسات يجعل الوسائل التي يعتمدها لتلبية احتياجاته منسجمةً تمامًا مع هذه الرؤية، ولا يرى لنفسه أي قيد سوى القيود المادية. أما الإنسان الذي يتبنى رؤيةً ماورائية وغير حسية للعالم، فإنه ينظر إلى موارد هذا الكون ونعمه على أنها أمانات أودعها الله تعالى لديه لمدة محدودة، ليُشبع حاجاته في إطار الحدود التي رسمها الخالق سبحانه وتعالى تحقيقًا لمصالحه الدنيوية والأخروية. ومن الطبيعي، تبعًا لذلك، أن لا يكون الانتفاع بهذه النعم أو التمتع بها غايةً في ذاته بالنسبة إلى الإنسان الذي يتعامل مع العالم وموارده بمنظور أداتي، وإنما يوظفها وسيلةً لتحقيق أهداف أسمى. وانطلاقًا من هذا الأساس، فإن رؤية الإنسان للوجود تؤثر في جميع جوانب حياته، سواء في اختيار الوسائل أو في تحديد النيات والدوافع.

١-٣. الجذور الأنطولوجية لحركة أنصار الله في اليمن

شهدت الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للشيعة في اليمن، عبر مختلف المراحل التاريخية، تقلباتٍ عديدة تأثرت بعوامل متنوعة. فعلى سبيل المثال، فإن الشيعة الزيدية، الذين حكموا اليمن مدةً طويلة، فقدوا منذ أوائل عام ١٩٦٢م كثيرًا من حقوقهم السياسية والاجتماعية نتيجة الضغوط التي مارسها الحكام آنذاك (أحمدي سفيدان وسعيدي، ١٣٩٨).

وترجع الجذور الفكرية والمذهبية لحركة الحوثيين إلى المذهب الزيدي، فهي حركة أنشأها علماء الزيدية

بهدف إحياء هذا المذهب والتعريف به في العصر الحديث. والزيدية فرعٌ من المذهب الشيعي يؤمن ـ بعد الأئمة الثلاثة الأوائل ـ بإمامة زيد بن علي (عليه السلام). كما يرى أتباعها، بحسب ما نقله الشيخ المفيد، أنهم يتبعون كلَّ فاطمي يدعو إلى نفسه، إذا كان ظاهرُه العدالة، ومتصفًا بالعلم والشجاعة، ويبايعونه على الجهاد (المفيد، د.ت، ص. ٣٩).

ويُرجع الباحثون نشأة هذه الفرقة إلى الأحداث التي أعقبت واقعة عاشوراء؛ إذ تركت هذه الواقعة أثرًا بالغًا في المجتمع الإسلامي آنذاك، وأدت إلى ظهور حركات متعددة، مثل ثورة التوابين وثورة المختار. وفي تلك المرحلة، انتهج الإمام زين العابدين (عليه السلام) سياسة التقية للحد من ممارسات الأمويين ضد أهل البيت (عليهم السلام)، ثم واصل الإمام محمد الباقر (عليه السلام) هذا النهج. غير أن جماعةً من أتباع أهل البيت (عليهم السلام)، الذين لم يوافقوا على هذه السياسة، انصرفوا عن الإمام الباقر (عليه السلام) وانضموا إلى زيد بن علي، ومع خروجه على الخلافة الأموية تبلورت فرقة الزيدية (سلطاني، د.ت، ص. ٥٥).

ولا تختلف الزيدية في أصول الدين اختلافًا جوهريًا عن الإمامية (العدلية). فبعد إيمانهم بالحسن والقبح العقليين، يؤمنون ـ شأنهم شأن سائر الشيعة ـ بأصلي التوحيد والعدل بوصفهما الركيزتين الأساسيتين للعقيدة، وينفون على هذا الأساس كل أشكال التشبيه والتجسيم، ويعتقدون بأن الله تعالى عادلٌ يحكم وفق المصالح والمفاسد، فيثيب ويعاقب على أساسها. كما يؤمنون باختيار الإنسان ويرفضون القول بالجبر. ويقرّ الزيدية أيضًا بأصلي النبوة والإمامة باعتبارهما من أصول الدين، وإن كانت لهم رؤيتهم الخاصة في مسألة الإمامة. كذلك يؤمنون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه أحد المبادئ الأساسية في الإسلام (فرمانيان وموسوي نجاد، د.ت، ص. ١٣٩). وقد بلغ هذا الأصل في الفكر الزيدي منزلةً كبيرة، حتى عُدَّ من قواعد حفظ سلامة الفرد والمجتمع وأمنهما، ومن الواجبات الكفائية على المسلمين، إلا أنهم يرون أن وجوبه يثبت بالدليل النقلي فحسب (سلطاني، د.ت، ص ص. ٢٩٨–٢٩٩).

وقد استقطبت انتصار الثورة الإسلامية في إيران، بوصفه ظاهرةً فريدة بما تحمّله من خصائص ذاتية ورسائل متميزة، أنظارَ مختلف شرائح العالم، من سياسيين ومفكرين وعامة الناس. ويرى حسين الحوثي أن الإمام الخميني (قدس سره) رجلٌ عظيم من سلالة أهل النبوة ومنبع الرسالة، عُرف بصلابته في مواجهة أعداء الإسلام، وبموقفه الحازم في التصدي للولايات المتحدة الأمريكية. ويقول في هذا الصدد: «إن الإمام الخميني إمامٌ عادلٌ تقي، ولا ينبغي ردُّ دعوة الإمام العادل» (الحوثي، حسين بن بدر الدين، د.ت، ص ص. ٩–١١).

١–٤. مقاربة أفكار السيد حسين الحوثي

تتمتع هذه الحركة، من خلال امتلاكها «الملازم» (وهي النصوص المفرغة لمجموعة محاضرات الشهيد السيد

حسين الحوثي)، التي تُعدُّ الميثاق العقدي والسياسي للحركة، بثراء فكري واضح. ومن خلال دراسة هذه النصوص وتحليلها يمكن الوقوف على عمق الأسس الأنطولوجية التي يقوم عليها هذا التيار. ومن أبرز مرتكزات هذا الفكر ما يأتي:

- العودة إلى القرآن الكريم بوصفها السبيل الأهم للخروج من حالة الانحطاط التي يعيشها العالم الإسلامي.
- الاهتمام بقضايا العالم المعاصر ومشكلاته، وتهيئة الأرضية لتقديم تفسير للقرآن الكريم يسهم في إيجاد الحلول لها.
- التركيز على الشعارات الخمسة لجبهة المقاومة، باعتبارها جميعًا ذات أصل قرآني، وهي: «الله أكبر، الموت لأمريكا، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام».
- جعل مقاومة الاستكبار في صدارة المبادئ العقدية للحركة.
- النظر إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة الاستعمارية الرئيسة، وإلى المملكة العربية السعودية بوصفها أداةً بيد القوى الاستعمارية، مع الاعتقاد بأن التحالف بينهما لن يكون طويل الأمد.
- الإيمان بأفكار الإمامين قائدَي الثورة الإسلامية والاقتداء بهما، انطلاقًا من المبدأ الزيدي القائل بأن كل فاطمي ينهض في مواجهة الظلم فهو إمام.
- التأكيد على تعلق مؤسس الحركة بالثورة الإسلامية في إيران وبالإمام الخميني (قدس سره)، وهو تعلق ذو طابع عقدي أكثر من كونه ارتباطًا سياسيًا (شيخ حسيني، ١٤٤٢هـ).
- الإيمان الراسخ بالنصر الإلهي.
- الاعتراف بشرعية المذاهب والتيارات الفكرية الأخرى الموجودة في اليمن.

وقد ترك السيد حسين الحوثي، بما امتلكه من خصال إرادية، وشخصية كاريزمية، وأخلاق قرآنية، وقدرة على التحليل، وبصيرة، وحكمة، أثرًا عميقًا في تشكيل الفكر السائد داخل هذا التيار (الشرفي، ٢٠١٨، ص. ١٢). ولم يدّخر العلامة بدر الدين الحوثي، والد السيد حسين الحوثي، جهدًا طوال حياته في إظهار ولائه للإمام الخميني (قدس سره). وعلى الرغم من شيوع القول في اليمن بأنه كان ممثلًا للإمام الخميني، فإنه لم يُصدر أي نفي لهذا الادعاء، بل إن سلوكه العملي وسيرته الشخصية كانا يعززان هذا الاعتقاد لدى أصدقائه وخصومه على حد سواء. وبعد استشهاد نجله السيد حسين الحوثي، تولى بنفسه قيادة جبهة المقاومة، ثم سلّم قيادة المجاهدين الشيعة في اليمن، بعد أشهر، إلى نجله الآخر عبد الملك الحوثي بسبب تدهور حالته الصحية. وقد كان له دور بارز في إحياء الثقافة الشيعية بين أتباعه. ويصف عبد العزيز قائد المسعودي، مؤلف كتاب

إشكالية الفكر الزيدي في اليمن المعاصر، السيد الحوثي بأنه «أشد الناس حرصًا على إحياء مذهب أهل العدل والتوحيد»، ويمنحه منزلةً شبيهةً بمنزلة الإمام الهادي يحيى بن الحسين (المسعودي، ٢٠٠٨، ص. ١٢). كما عمل، على وجه الخصوص، على نشر الثقافة العاشورائية في اليمن، مستلهمًا بصورة واضحة نمط إحياء مراسم العزاء السائد في إيران، وأرسى مدرسةً فكرية استلهمت قادتها ومبادئها من قادة الثورة الإسلامية الإيرانية وتعاليمها، وهي مدرسة تتجه اليوم إلى أداء دور أكثر تأثيرًا في معادلات منطقة الشرق الأوسط.

ومن منظور حسين الحوثي، كانت الثورة الإسلامية في إيران تمثل النموذج المثالي للمقاومة في مواجهة الصهيونية والاستكبار (الصراري، ٢٠١٨، ص. ٢٣٢). كما أن تصوره لليمن المنشود ولواقع العالم الإسلامي كان منبثقًا من فهمه للقرآن الكريم؛ إذ كان ينظر إلى القرآن بوصفه برنامجًا للحياة ولتنظيم الحياة الاجتماعية المعاصرة للمسلمين (العجري، ٢٠١٧). بناءً على ذلك، فإن الأنطولوجيا التي يتبناها قادة جبهة المقاومة الحوثية تنسجم مع الرؤية الأنطولوجية في الفكر الإسلامي، ومع الخطوط العامة للتصور الإسلامي للوجود، كما تتوافق مع الرؤية الكونية التي يتبناها قادة الثورة الإسلامية. فمدرستهم الفكرية تنطلق من رؤية إلهية، ولا تحصر الوجود في المادة وحدها، لأنها تستند إلى التعاليم الإسلامية.

ويُعد الإيمان بالغيب، والترابط بين الدنيا والبرزخ والآخرة، ووحدة الوجود تحت ربوبية الخالق الواحد من أبرز معالم التصور الإسلامي للوجود (حاتمي، ١٣٩٥). كما أن هذا الدين قدّم إجابات واضحة عن الأسئلة الأنطولوجية التي تواجه الإنسان. فمن يتأمل القرآن الكريم يلحظ كيف تناول، بالحجج العقلية المحكمة، الأسئلة الأساسية المتعلقة بخلق الكون، ونشأة الموجودات، والعلاقات التي تحكمها، والمصير النهائي لهذا الوجود.

٢. الأسس الإبستمولوجية لجبهة المقاومة الإسلامية في اليمن

تُعد الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) أحد أهم فروع الفلسفة. ومن أجل فهم أي حركة فكرية أو سياسية، لا بد أولًا من التعرف إلى رؤيتها الكونية، ومنظومتها المعرفية، وأيديولوجيتها، ونظامها القيمي، والوقوف على نوع المعرفة والرؤية للعالم التي قامت عليها.

كما أن معرفة الخلفية التربوية والمعرفية ومنظومة القيم التي تحكم فكر القادة المؤثرين في مسار التحولات السياسية تُعد مدخلًا أساسيًا لفهم مواقف تلك الحركات وسلوكها. وانطلاقًا من ذلك، فإن الوصول إلى فهم دقيق للأسس المعرفية لجبهة مقاومة أنصار الله في اليمن يقتضي الوقوف على الدور المعرفي للمذهب الزيدي، وكيفية تداخله مع بارادايم الثورة الإسلامية في إيران.

المذهب الزيدي

يمتاز المذهب الزيدي، بين سائر المذاهب الإسلامية، بخصوصية تتمثل في الفكر الثوري القائم على مقاومة الظلم. ولذلك، فإن كثيرًا من رموزه يجعلون من المناسبات الدينية محطات لترسيخ ثقافة مواجهة الظلم ورفض الخضوع للحكام المستبدين.

ويُعد إحياء يوم عاشوراء وعيد الغدير من أبرز الشعائر الدينية والمناسبات التي تدفع أتباع هذا المذهب إلى الوقوف في وجه الظلم وهيمنة القوى الكبرى. فعاشوراء، في الفكر الشيعي، ليست مجرد يوم تاريخي، بل هي مدرسة فكرية تمثل أساس الرؤية المعرفية للعالم، وترسم الحد الفاصل بين الحق والباطل. وقد استلهم قادة حركة الحوثي هذه المضامين الملحمية والتاريخية، وانطلقوا منها في مشروعهم ذي الطابع الثوري. ومن ثم، فإن مقاومة الظلم والاستكبار شكّلت الأرضية الفكرية التي تأسس عليها هذا التيار وأسهمت في ترسيخه. كما أن سلامة البناء الفكري للحركة وفهمها الواعي للتحولات السياسية هيّآ لها بيئة مناسبة جعلتها لا تسعى إلى السلطة لذاتها، بل تركز اهتمامها على القضايا العامة، مثل تطبيق الإسلام في المجتمع، وصيانة الاستقلال الوطني، ومعالجة الفقر والتفاوت الاجتماعي، وهي قضايا يلمسها جميع أبناء الشعب اليمني (كوشكي ونجابت، د.ت، ص. ١١٠).

ومن المقاربات الأخرى التي كان لها أثر واضح في تشكيل الوعي المعرفي لدى حركات التحرر بوجه عام، ولدى جبهة مقاومة أنصار الله في اليمن بوجه خاص، مقاربة الإسلام الثوري التي تبنتها الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فالرؤية التي قدمها قادة الثورة الإسلامية، والقائمة على الإسلام السياسي، والاستقلال، ومقاومة الظلم، ورفض الاستكبار العالمي، لم تكن مجرد رؤية سياسية، بل كانت ذات بعد عقدي. ولذلك يرى مؤسس الحركة أن الإمام الخميني كان رجلًا قرآنيًا استطاع أن ينقذ جزءًا من الأمة الإسلامية من هيمنة الظلم والاستكبار في هذه المرحلة التاريخية (مختار شيخ حسيني، د.ت، ص. ٢٧٤).

وبناءً على ذلك، فإن الأسس المعرفية لجبهة أنصار الله تستند ـ بحكم انتمائها إلى الإسلام والتشيع ـ إلى الرؤية الكونية الإسلامية. فإيمانهم، بوصفهم مسلمين قبل أن يكونوا زيديين، قادهم إلى الاعتقاد بأن الكون يتجه نحو غاية محددة؛ إذ تؤكد آيات كثيرة من القرآن الكريم أن كل ما في السماوات والأرض سائر إلى الله تعالى. وتترتب على هذه الرؤية نتائج معرفية مهمة؛ فهي تثبت أن وجود الإنسان ليس عبثًا، وتحرره من النزعة العدمية، وتغرس في حياته روح المسؤولية والالتزام، كما أن الإيمان بأن الموت ليس نهاية الحياة يبعث فيه الأمل وحيوية الإرادة، ويدفعه إلى رسم أهداف حياته في انسجام مع النظام الكوني الذي أوجده الله تعالى.

٣. الأسس الأنثروبولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن

تُعدّ حركة أنصار الله في اليمن المظهر الأبرز للحركة الزيدية، كما تُعد أكثر الحركات تأثيرًا ومحوريةً في هذا البلد. وقد أسّس السيد حسين الحوثي، القائد الراحل للحركة، مسيرة أتباعه في إطارٍ نابع من الطموح السياسي والاجتماعي، وقائم على العقيدة الإسلامية، وسعى إلى تنوير وعي المجتمع ونشر المعتقدات الإسلامية الأصيلة.

وقد قدّم حسين الحوثي، إلى جانب شرحه لآراء الإمام الخميني (قدس سره) ومبادئ الثورة الإسلامية، قراءةً جديدةً للمذهب الزيدي. وبسبب هذه الرؤية الاجتهادية الجديدة والتفسيرات المستحدثة للزيدية، تعرّض لانتقادات شديدة وغضب عدد من علماء الزيدية التقليديين (الصلاحي، د.ت، ص. ٦).

وفيما يتعلق بالرؤية الزيدية للأنثروبولوجيا التوحيدية، فإن حسين الحوثي وأتباعه، مع رفضهم للفكر العلماني، جعلوا إنهاء الهيمنة السياسية الغربية على اليمن في مقدمة مطالبهم. كما سعت حركة الشيعة في اليمن إلى إيلاء الشريعة الإسلامية مكانتها بوصفها المصدر الرئيس للتشريع في الدستور اليمني، وإلى أن تكون إدارة الدولة قائمة على تعاليم الإسلام (كوشكي ونجابت، ١٣٩٥هـ.ش، ص. ٨٢). وبالنظر إلى أن حسين الحوثي كان يحمل أفكارًا قريبةً جدًا من المدرسة الشيعية الإمامية الاثني عشرية، فإن أتباعه ما زالوا يستلهمون أفكارهم من تراثه الفكري؛ ومن ثمّ، فمن الطبيعي أن تقوم الرؤية الأنثروبولوجية لجبهة مقاومة أنصار الله على أساس الرؤية الإلهية التوحيدية للإنسان.

ويُعد الإيمان باختيار الإنسان ونفي الجبر من أهم القضايا الفلسفية. ويرى العلامة الطباطبائي أن الإنسان كائن مختار، وأنه يدرك اختياره إدراكًا فطريًا؛ فلو لم يكن الإنسان يشعر بأنه مختار، لما أقدم ـ بعد التفكير والتدبر ـ على فعل شيء أو تركه. كما أن ممارسة المجتمع للأمر والنهي، والثواب والعقاب، تمثل دليلًا على الاعتراف بحرية الإنسان واختياره، فضلًا عن أن عملية التربية نفسها متفرعة عن الإقرار بمبدأ الاختيار (الطباطبائي، د.ت، ص ص. ١٣٩—١٤٠).

ومنذ عدة أشهر، يشنّ التحالف الذي تقوده المملكة العربية السعودية، بمشاركة عدد من القادة العرب في المنطقة، وبدعم وتحريض من الولايات المتحدة الأمريكية، غاراتٍ جويةً على اليمن، بذريعة إعادة عبد ربه منصور هادي (الرئيس اليمني المستقيل) إلى السلطة، وإجبار الحوثيين على الانسحاب إلى مواقع أنصار الله والجيش اليمني. وقد أسفرت هذه العمليات عن مقتل أو تهجير أكثر من عشرة آلاف مدني بريء، فضلًا عن التدمير شبه الكامل لجزء كبير من البنية التحتية في البلاد.

ومن جهة أخرى، فإن العدوان العسكري السعودي على اليمن يُعد انتهاكًا صريحًا لحق الشعب اليمني في تقرير مصيره. ويُعد حق تقرير المصير أحد المبادئ الأساسية في القانون الدولي لحقوق الإنسان، وله بُعدان

رئيسان: التحرر من الاستعمار، وهو البعد الخارجي، والتحرر من الاستبداد، وهو البعد الداخلي لهذا الحق (وكالة أنباء تسنيم، فغفوري).

٤. الأسس السوسيولوجية للمقاومة الإسلامية في اليمن

قدّم علماء الاجتماع والمفكرون الاجتماعيون تعريفات متعددة لعلم الاجتماع، كلٌّ بحسب منطلقاته الفكرية. ويُعرَّف هذا العلم بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات، والطبقات، والجماعات الاجتماعية، بغية الكشف عن القوانين التي تحكمها، وفهم خصائص الحياة الاجتماعية، ورصد التحولات التي تطرأ عليها. ومن هذا المنطلق، نتناول في هذا القسم دراسة الأزمات الاجتماعية المتعددة التي شهدها اليمن.

٤-١. الأزمات المتعددة في اليمن

يعاني اليمن من أزمات متنوعة، من أبرزها الانقسامات المذهبية، والثقافية، والجغرافية. وبوجه عام، يمكن تمييز ثلاثة أنواع رئيسة من الانقسامات في اليمن، هي: الانقسام المذهبي بين أهل السنة والشيعة، والانقسام الثقافي بين المجتمع القبلي والمجتمع المدني، والانقسام الجغرافي بين شمال البلاد وجنوبها (رويوران، ١٣٩٢هـ.ش، ص ص. ٨٧–٨٨).

٤-١-١. الانقسام المذهبي

يتجلى الانقسام المذهبي، في صورته العامة، بين أهل السنة والشيعة، مع الإشارة إلى أن كلا الطرفين ينقسم بدوره إلى طوائف متعددة. ويعود التقارب أو التباعد بين هذه الطوائف إلى توجهاتها الفكرية، إذ إن مقدار الاتفاق أو الاختلاف في فهم الإسلام يحدد طبيعة العلاقة بينها، سواء أكانت علاقة تعاون أم صراع (رويوران، د.ت، ص ص. ٨٧–٨٨). فعلى سبيل المثال، فإن بعض الجماعات المنتمية إلى الزيدية وبعض الجماعات السنية، وبسبب اشتراكها في الخلفيات التاريخية والعقدية، بلغت درجةً من التقارب جعلت الفوارق بينها محدودة للغاية. ومع ذلك، ظلّ الانقسام المذهبي عاملًا مؤثرًا في إذكاء الخلافات بين مختلف المكونات الاجتماعية في اليمن.

٤-١-٢. الانقسام الثقافي

استطاع علي عبد الله صالح، خلال فترة حكمه لليمن، أن يوظف البنية القبلية بكفاءة في إدارة شؤون الدولة، وأن يدير التوازنات بين القبائل بما يخدم استقرار نظامه السياسي. وقد حرص باستمرار على كسب الدعم

السياسي والاجتماعي للقبائل وتعزيز ولائها له. وفي بعض المراحل، عمد صالح إلى ربط الطاقات القبلية بالمؤسسات المدنية، ولا سيما الأحزاب السياسية، بهدف توظيفها في تحقيق أهدافه السياسية. غير أن بعض هذه التوجهات الجديدة وضعته في مواجهة المجتمع القبلي اليمني، الذي يستند إلى بنية اجتماعية تقليدية راسخة. وقد أسهم هذا النمط من التفاعل، الذي جمع بين التقارب أحيانًا والتصادم أحيانًا أخرى، بين المؤسسات المدنية والبنى التقليدية، في تعميق الفجوة وزيادة مظاهر الانقسام والتنافر بينهما (رويوران، د.ت، ص. ٨٨).

٤-١-٣. الانقسام الجغرافي

يُعدّ الانقسام بين شمال اليمن وجنوبه العامل الثالث في التباعد بين أبناء المجتمع اليمني، وهو انقسام ذو جذور تاريخية عميقة. وقد تركت النزعة الانفصالية بين الشمال والجنوب، حتى بعد تحقيق الوحدة، آثارًا واضحة في طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية بين السكان (كوشكي ونجابت، ١٣٩٥هـ.ش، ص. ٢١).

وقد أثّرت الانقسامات الاجتماعية في اليمن في عملية بناء الهوية الوطنية، حتى همّشتها إلى حدٍّ كبير. فاليمنيون، في كثير من الأحيان، لا يعرّفون أنفسهم بوصفهم يمنيين قبل كل شيء، وإنما يستندون في بناء هويتهم إلى انتماءات أخرى، كالقبيلة، والمذهب، والمنطقة الجغرافية. فعلى سبيل المثال، يُعد الانتماء القبلي والنسبي أهم عناصر تشكيل الهوية في المناطق الشمالية والشمالية الشرقية، في حين تبرز في المحافظات الجنوبية الانتماءات المرتبطة بالخصوصية الجنوبية بوصفها العنصر الأبرز في تشكيل الهوية الاجتماعية (كوشكي ونجابت، ١٣٩٥هـ.ش، ص. ٢٢).

٤-٢. الأهمية الاستراتيجية لليمن

تبلغ مساحة الجمهورية اليمنية ٥٢٨,٩٦٨ كيلومترًا مربعًا، ويُقدَّر عدد سكانها حاليًا بنحو خمسة وعشرين مليون نسمة. وتقع اليمن في موقع استراتيجي عند ملتقى القرن الإفريقي وشبه الجزيرة العربية، وتشرف على مضيق باب المندب وتقع على الطريق البحري المؤدي إلى قناة السويس. وتُعدّ اليمن، بحكم موقعها الجغرافي وإشرافها على مضيق باب المندب، إحدى أهم ممرات الطاقة العالمية، كما تكتسب أهمية خاصة بسبب حدودها المشتركة مع المملكة العربية السعودية. وإلى جانب هذه الأهمية الجيوسياسية، تتمتع اليمن بأهمية إضافية من زاويتين أخريين، هما: الثقل السكاني والبعد الفكري والثقافي. فقد سجّل معدل النمو السكاني في اليمن، الذي يبلغ نحو ٣٪، واحدًا من أعلى معدلات النمو السكاني في العالم (جانباز، ١٣٩٠). ويضاف إلى ذلك أن عددًا من جزر البحر الأحمر، مثل كمران وبريم، وكذلك جزيرة سقطرى الواقعة في بحر العرب،

فضلًا عن بعض الجزر البركانية، مثل جبل الطير الذي شهد نشاطًا بركانيًا عام ٢٠٠٧م، تتبع جميعها للجمهورية اليمنية (سياري وخانزادي، ١٣٩١). كما توجد في اليمن براكين أخرى، وإن كانت جميعها خامدة منذ سنوات طويلة (Etheredge, 2011, p. 74).

٤-٣. البنية القبلية

يُعدّ المجتمع اليمني مجتمعًا قبليًا بامتياز، أو ما يمكن وصفه بمجتمع يقوم على هيمنة المشايخ (المسعودي، ٢٠٠٨، ص. ٢٥). فالقبيلة تشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي في اليمن؛ إذ تتسم البنية الاجتماعية لهذا البلد بطابع قبلي تقليدي، لا يقتصر أثره على تشكيل أنماط السلوك الاجتماعي، بل يمتد ليؤدي دورًا حاسمًا في صياغة البنى السياسية والاجتماعية.

وبوجه عام، فإن مكانة القبيلة في اليمن تتجاوز الانتماء المذهبي وسائر عناصر الهوية الأخرى، إذ تُعد مصدرًا مهمًا للسلطة والشرعية. وتقع القبيلة في موقع الوسيط بين المجتمع والدولة، وتمثل الوحدة الأولى التي تتحدد من خلالها مظاهر الولاء للنظام السياسي أو معارضته. وبسبب المحورية التي تحتلها القبائل في اليمن، فإن السياسة والثقافة في هذا البلد تتأثران، إلى حدٍّ كبير، بالأعراف والسياسات القبلية (Dresch, 1994, p. 24).

وقد أدى الطابع القبلي للبنية الاجتماعية اليمنية إلى تمكين شيوخ القبائل من السيطرة على إدارة كثير من شؤون المدن والقرى. كما أن العلاقة بين مؤسسات الدولة والمواطنين كانت تتم، في معظم الأحيان، عبر القبائل. ويرجع أحد أهم أزمات الدولة اليمنية إلى أن الحكومة لم تكن تتواصل مع المواطنين من خلال مؤسساتها الإدارية الرسمية، وإنما عبر شيوخ القبائل وشبكات العلاقات القبلية (الصلاحي، ٢٠١٠، ص. ١١). وفي عام ٢٠٠٨م، كان ١٧ محافظًا من أصل ٢١ محافظًا ينتمون إلى أسر مشايخ القبائل (الشرجبي، ٢٠١٠، ص ص. ٤٢–٤٤).

وفي التشريعات المعمول بها في الجمهورية اليمنية، تحظى الأعراف القبلية في كثير من الأحيان بقوة إلزامية تفوق القوانين الرسمية، ومن الطبيعي، في ظل هذه الظروف، أن تخضع العلاقات السياسية أيضًا لمنظومة الأعراف والقواعد القبلية. ويُعدّ انهيار نظام علي عبد الله صالح عام ٢٠١٢م مثالًا واضحًا على ذلك؛ إذ إن نظامه انهار فعليًا عندما رفعت القبائل دعمها السياسي عنه.

وقد نجح علي عبد الله صالح، خلال فترة حكمه، في توظيف القبائل توظيفًا واسعًا لترسيخ سلطته، وتمكن من إدارة التوازنات بينها والتحكم في طبيعة علاقاتها، كما حرص باستمرار على استقطاب دعمها السياسي والاجتماعي لصالح نظامه (بيگي، ١٣٩٩).

وتعني القبلية السائدة في اليمن أن الحياة السياسية تدور حول زعماء القبائل أكثر مما تدور حول

الأيديولوجيات أو البرامج السياسية؛ ومن ثمّ فإن ترسيخ البنية القبلية، إلى جانب ضعف مؤسسات الدولة الحديثة، وغياب الهوية الوطنية الجامعة بين المواطنين، يُعد من أهم العوامل المؤثرة في الحياة السياسية ونظام الحكم في اليمن (Rabi, 2015, p. 20).

وقد وُصف المجتمع اليمني بأنه مجتمع يجمع بين المتناقضات؛ إذ تتجاور فيه مظاهر متعارضة ومتباينة في إطار اجتماعي واحد (بيگي، ١٣٩٩).

وبفعل النفوذ الواسع للقبائل، وغلبة الهوية القبلية على سائر مكونات الهوية في معظم مناطق اليمن، أصبحت علاقة الدولة بالمواطنين تتم عمليًا من خلال القبائل. وقد أدى ذلك إلى أن النفوذ الفعلي للدولة لم يتجاوز، في أفضل الأحوال، ٣٠٪ من مساحة الأراضي اليمنية، بينما بقيت المناطق القبلية خاضعة لسلطة شيوخ القبائل. ومن الناحية العسكرية، تمتلك القبائل كميات كبيرة من الأسلحة الخفيفة وشبه الثقيلة، حتى قُدِّر حجم ترسانتها بما يعادل خمسة أضعاف ما تمتلكه الحكومة المركزية. كما كانت القبائل تدير اثني عشر سجنًا ومركز احتجاز خاصًا بها بصورة مستقلة، رغم علم الدولة بوجودها (كوشكي ونجابت، ١٣٩٥هـ.ش، ص ص. ٤٤—٤٥). ومن الطبيعي أن تكون هذه العوامل مجتمعة قد أسهمت، من المنظور السوسيولوجي، في تعزيز حركة أنصار الله وترسيخ نفوذها الاجتماعي، ووفرت لها بيئة مواتية للنمو والتوسع داخل المجتمع اليمني.

٥. الأسس الإسكاتولوجية (الفرجامية) لجبهة المقاومة الإسلامية

يولي الإسلام عنايةً خاصةً بمسألة الإسكاتولوجيا (علم المآل أو الفرجاميات)، ليس فقط لأنه يضفي معنًى على مسار التاريخ، ويحمّل الإنسان مسؤولية أفعاله، وإنما أيضًا لأن الرؤية الإسلامية للفرجام تؤكد أن نهاية العالم ستكون مع اكتمال مسيرة التاريخ وانتصار الحق على الباطل (Hermansen, 2008, pp. 308–324).

ومن أبرز أوجه الاختلاف بين الإمامية والزيدية قضية المهدوية. فالإمامية تؤمن بظهور مخلّص عالمي يُعرف بـ الإمام المهدي، وهو ـ اصطلاحًا ـ لقبٌ لشخصٍ من أهل بيت النبي ﷺ بشّر بظهوره، وسيملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعد أن مُلئت ظلمًا وجورًا. أما الزيدية فلا تؤمن بمفهوم المهدوية بالصيغة التي تتبناها الإمامية، وإن كانت تؤمن بالمفهوم العام لفكرة المخلّص. فهي تعتقد بظهور منقذ في آخر الزمان بإرادة الله تعالى، وترى أن رجلًا من ذرية السيدة فاطمة عليها السلام سيغلب في نهاية المطاف ويملأ الأرض عدلًا كما مُلئت ظلمًا. ومن ثم فإن الزيدية تنفي مفهوم «المهدي» بوصفه آخر سلسلة أئمة الشيعة، لكنها لا تنكر أصل الاعتقاد بالمخلّص الذي يُعرف في الفكر الإسلامي بمبدأ المهدوية؛ ولذلك فإن نسبة إنكار المهدوية إلى الزيدية نسبة غير صحيحة (كوشكي ونجابت، ١٣٩٥هـ.ش، ص. ١٤٤).

وقد فتح الشهيد السيد حسين الحوثي، القائد الراحل لحركة أنصار الله، طريقًا لإحياء عزّة المذهب

الزيدي وحريته، من خلال نشر الوعي والتمسك بالقرآن الكريم، بما يمكّن الأمة الإسلامية من إدراك مسارها المستقبلي ومواجهة أعدائها. وفي هذا السياق اندلعت، خلال المدة الممتدة من عام ٢٠٠٣م حتى أغسطس/ آب ٢٠٠٩م، سلسلة من الحروب بين حركة أنصار الله والحكومة اليمنية، عكست صمود جبهة أنصار الله وإصرارها على مواصلة المقاومة حتى تحقيق النصر النهائي.

الخاتمة

تُعد حركة أنصار الله، أو ما يُعرف بـ التيار الحوثي في اليمن، أحد أبرز التيارات السياسية الفاعلة والمؤثرة في مسار التحولات الإقليمية، مستندةً إلى الفكر الديني الزيدي، ومتأثرةً في الوقت نفسه بالثورة الإسلامية في إيران. وقد أظهرت تطورات جبهة المقاومة الإسلامية في اليمن أن هذه الحركة استطاعت، من دون الارتهان إلى نزعات طائفية ضيقة، أن تنجح في بناء تحالفات واسعة، وأن تتولى قيادة تيار المقاومة في اليمن بصورة مؤثرة. وقد أفضى تحليل هذه الجبهة في ضوء نظرية البارادايم إلى أن هذا التوجه السياسي العميق والواسع النطاق يرتكز، بلا شك، على أسس مستمدة من مبادئ الإسلام عامةً، ومن الفكر الشيعي خاصةً.

وقد استطاعت حركة أنصار الله، في ضوء الخصائص الجغرافية والاجتماعية لليمن، وبفضل الخصائص الداخلية للحركة نفسها، أن تمارس تأثيرًا واضحًا في المشهد اليمني. ومن أبرز مظاهر هذا التأثير: التشييع الجماهيري الحاشد للشهيد السيد حسين الحوثي عام ٢٠١٣م، وخوض الحركة ست حروب غير متكافئة، واتساع نطاق نفوذها الإقليمي خلال سنوات نشاطها، ونجاحها في إرساء الأمن في المناطق الواقعة تحت سيطرتها، وانتقال السكان إلى تلك المناطق، فضلًا عن الهجمات وأعمال التدمير التي نفذتها تنظيمات القاعدة والتيارات الوهابية ضد الحركة.

وفي ضوء ما تقدّم، تكشف الدراسة عن وجود ترابط وثيق بين الأسس الأنطولوجية، والإبستمولوجية، والأنثروبولوجية التي تقوم عليها جبهة المقاومة في اليمن. كما أن نشأة الحركة واستمرارها يعكسان وجود أيديولوجية هادفة ومتماسكة، وبرنامجًا طويل الأمد ومنظمًا، يستند إلى الرؤية الأنطولوجية لقادة جبهة المقاومة الإسلامية الحوثية، ولا سيما السيد حسين الحوثي، وهي رؤية تنتمي إلى المدرسة الإلهية، ولا تحصر الوجود في المادة والمحسوسات، بل تنسجم مع الخطوط العامة للتصور الإسلامي للكون، ومع الرؤية الكونية التي تبناها قادة الثورة الإسلامية في إيران.

وإلى جانب هذه الرؤية، تمتلك الحركة رصيدًا فكريًا غنيًا يتمثل في «الملازم»، وهي مجموعة محاضرات السيد حسين الحوثي، التي تُعد المرجع الفكري الرئيس للحركة. ومن ثم فإن الأسس المعرفية للحركة تنطلق كذلك من المدرسة الإلهية؛ ولذلك، وبعد انقلاب ١٩٦٢م وما أعقبه من تضييق على الشيعة من قبل السلطة

الحاكمة، برزت الحركة بوصفها الذراع الأقوى للزيدية في مواجهة سياسات قمع الشيعة.

كما أن المذهب الزيدي، شأنه شأن المذهب الإمامي الاثني عشري، يقوم على الجمع بين العقلانية والتعبد؛ فالحق يحتل فيه موقع الأصالة، بينما تُعد التكاليف الشرعية متفرعةً عنه. وقد انعكست هذه الرؤية الأنثروبولوجية بوضوح في تأكيدها أصالة حق الإنسان في تقرير مصيره؛ ومن هذا المنطلق جاءت مقاومة الحركة للعدوان العسكري السعودي على اليمن، بوصفه انتهاكًا لحق الشعب اليمني في تقرير مصيره.

أما من الناحية السوسيولوجية، فقد أدى الطابع القبلي للبنية الاجتماعية اليمنية إلى سيطرة شيوخ القبائل على إدارة كثير من شؤون المدن والقرى. ومن جهة أخرى، فإن ازدياد التحالف بين القبائل المختلفة وحركة أنصار الله أسهم في تمكين جبهة المقاومة من بسط سيطرتها على مزيد من المدن والمناطق. وفي النهاية، وبالاستناد إلى الأسس الإسكاتولوجية، انطلقت سلسلة من الحركات والانتفاضات التي انتهت باندلاع حروب صعدة الست.

وفي المرحلة الراهنة، ومع انتهاء ما تصفه الحركة بـ مرحلة الصبر الاستراتيجي في صنعاء، شهدت معادلات الحرب في اليمن تحولات مهمة، وأصبحت المنشآت النفطية الحيوية في المملكة العربية السعودية ضمن نطاق قدرة جبهة مقاومة أنصار الله على الاستهداف. ويرى بعض الباحثين أن الحرب في اليمن تقترب من نهايتها، غير أن ما توصلت إليه هذه الدراسة، من خلال تحليل العناصر الخمسة للبارادايم، هو أن حركة أنصار الله لن تتراجع عن مشروعها حتى تحقق ما تعتبره النصر النهائي.

المراجع

١. أحمدي سفيدان، حسين، وسعيدي أطهر، مولود. (١٣٩٨هـ.ش). دور الثورة الإسلامية الإيرانية في تعزيز التقارب بين حركات المنطقة مع التركيز على شيعة اليمن. فصلية بحوث الثورة الإسلامية، الجمعية العلمية للثورة الإسلامية الإيرانية، السنة الثامنة، العدد (٢٨)، (بالفارسية).

٢. أكبري، حسين. (١٣٩٧هـ.ش). المقاومة في اليمن. الموقع التحليلي—البحثي للتحولات السياسية والثقافية، (بالفارسية).

٣. فولر، غراهام إي.، وفرانكه، رند رحيم. (١٣٨٤هـ.ش). الشيعة العرب: المسلمون المنسيون (ترجمة: خديجة تبريزي، ج١). طهران: منشورات شيعه‌شناسي، (بالفارسية).

٤. الآمدي، عبد الواحد. (٤٠٧هـ). غرر الحكم ودرر الكلم. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٥. بشيرية، حسين. (١٣٩٢هـ.ش). تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين: المحافظة والليبرالية (ط١٢). طهران: منشورات ني، (بالفارسية).

٦. بيات، مرتضى. (١٣٩٥هـ.ش). تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية في نشأة حركة الحوثي في اليمن. طهران: مؤسسة أمير كبير للنشر، (بالفارسية).
٧. بيگي، عليرضا. (١٣٩٩هـ.ش). سوسيولوجيا البلدان الإسلامية: قراءة في المجتمع اليمني المعقد والمتمايز. موقع شعوبا، مجلة قبسات البحثية، المجلد (٢٢)، العدد (٨٥) ، (بالفارسية).
٨. حاتمي، وحيد. (١٣٩٥هـ.ش). الأنطولوجيا في الفكر الإسلامي. صحيفة كيهان، السنة الرابعة والسبعون، العدد (٢١٤٨٠) ، (بالفارسية).
٩. رويوران، حسين. (١٣٩٢هـ.ش). مائدة مستديرة: مستقبل اليمن؛ الاستقلال والحرية أم الأسر والتجزئة؟. فصلية الثقافة الإسلامية، العدد (١٠) ، (بالفارسية).
١٠. سلطاني، مصطفى. (١٣٨٦هـ.ش). التفاعل التاريخي والفكري—الثقافي بين المعتزلة والزيدية. تاريخ‌پژوهان، (بالفارسية).
١١. سلطاني، مصطفى. (١٣٩٠هـ.ش). تاريخ الزيدية وعقائدها (ط١). قم: نشر الأديان، (بالفارسية).
١٢. سياري، حبيب الله، وخانزادي، حسين. (١٣٩١هـ.ش). المضائق الاستراتيجية في العالم. طهران: مكتب البحوث النظرية والدراسات الاستراتيجية، (بالفارسية).
١٣. شباني، فؤاد. (١٣٩٩هـ.ش). البارادايم: من نظرية الانتقال إلى أفق التوحيد، (بالفارسية).
١٤. الشرفي، فاضل محسن. (٢٠١٨). قراءة في المشروع القرآني للشهيد القائد حسين الحوثي (ط٢). صنعاء: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية.
١٥. شيخ حسيني، مختار. (١٤٤٢هـ). أُسس الفكر السياسي لحسين الحوثي (مؤسس حركة أنصار الله اليمنية). الفكر السياسي الإسلامي، ١(١)، ١٥٨—١٧٧، (بالفارسية).
١٦. شيخ حسيني، مختار. (١٣٩٥هـ.ش). أنصار الله في اليمن. قم: المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام) ، (بالفارسية).
١٧. صادقي، حسين، وأحمديان، حسن. (١٣٨٩هـ.ش). تحول المكانة الإقليمية لليمن: الإمكانات والتحديات. فصلية راهبرد، العدد (٥٦) ، (بالفارسية).
١٨. الصراري، وجدي. (٢٠١٨). أنصار الله وجوهر الصراع في المنطقة: ثنائية المقاومة والتحرر. مقاربات سياسية، العدد (٤).
١٩. الصلاحي، فؤاد. (د.ت.). المشهد السياسي في اليمن وأسلوب المواجهة المسلحة.
٢٠. الصلاحي، فؤاد. (٢٠١٠). المجتمع والنظام السياسي في اليمن: الفاعلون غير الرسميين في اليمن. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات.

٢١. الشرجبي، عادل. (٢٠١٠). القبيلة فاعل غير رسمي، في: الفاعلون غير الرسميين في اليمن. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات.
٢٢. الطباطبائي، محمد حسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن. قم: منشورات جماعة المدرسين.
٢٣. طباطبائي فر، سيد محمد. (١٣٩٥هـ.ش). حوثيو اليمن. طهران: منشورات جامعة الأديان والمذاهب، والمجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، (بالفارسية).
٢٤. عابدي، محمد. (١٣٩٧هـ.ش). الأسس الأنطولوجية القرآنية وانعكاساتها في السياسة الإسلامية من منظور العلامة الطباطبائي (رحمه الله). فصلية علمية، (بالفارسية).
٢٥. العجري، عبد الملك. (٢٠١٧). جماعة أنصار الله: الخطاب والحركة. مقاربات سياسية، العدد الثاني.
٢٦. فرمانيان، مهدي، وموسوي نجاد، علي. (١٣٨٩هـ.ش). دروس في تاريخ الزيدية وعقائدها. قم: نشر الأديان، (بالفارسية).
٢٧. قراسويي، محمد. (١٣٩٦هـ.ش). محور المقاومة الإسلامية: الأبعاد والمقومات. موقع الوقت التحليلي والإخباري، (بالفارسية).
٢٨. كريملو، داود. (١٣٨٨هـ.ش). التعريف بالجمهورية اليمنية. مجلة موعود، العدد (١٠٧)، (بالفارسية).
٢٩. كريمي، أبو الفضل. (١٣٩٦هـ.ش). دور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في بناء الهوية للمجمع الأمني لمحور المقاومة. مجلة بحوث الأمم، العدد المتسلسل (٢٠)، (بالفارسية).
٣٠. كوشكي، محمد صادق، ونجابت، روح الله. (١٣٩٥هـ.ش). أنصار الله في اليمن: من التأسيس إلى التثبيت (٢٠٠٤–٢٠١٣). قم: مؤسسة ممثلية الولي الفقيه في الجامعات، مكتب نشر المعارف، (بالفارسية).
٣١. محمدي سيرت، حسين، وترابي أقدم، محمود. (١٣٩٦هـ.ش). نموذج تمثيل الدور الأمني لشهداء محور المقاومة في الإعلام الوطني. نصف السنوية لدراسات الثورة الإسلامية والدفاع المقدس، المجلد الثالث، (بالفارسية).
٣٢. المسعودي، عبد العزيز قائد. (٢٠٠٨). إشكالية الفكر الزيدي في اليمن الحاضر. القاهرة: مكتبة مدبولي.
٣٣. مطهري، مرتضى. (١٣٩٥هـ.ش). فطرة الإنسان (ط٢). طهران: منشورات بينش مطهر، (بالفارسية).
٣٤. المفيد، محمد بن محمد النعمان. (١٤١٤هـ). أوائل المقالات (ط٢). بيروت: دار المفيد.

Reference

1. Paul Dresch 1994. Tribes, Govemment, And History in Yemen, Oxford; Oxford University Press, P.20-24
2. Uzi Rabi (2015). Yemen: Revolution, Giil War and Unification, New York: I.B.Tauris.P.20.
3. Laura S Etheredge (2011). Saudi Arabia and Yemen, New York, first edition: Rosen Pub Group, P.74.
4. Hermansen, Marcia (2008), Eschatology, Thee Cambridge Campanion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press: 308-324
5. Abedi, M. (1397). "The foundations of Qurʾanic ontology and their implications for Islamic politics from the perspective of Allameh Tabatabaei." Scientific Quarterly.
6. Ahmadi Safidan, H; Saeidi Athar, M. (1398). "The role of the Islamic Revolution of Iran in the convergence of regional movements, with emphasis on the Shiites of Yemen." Quarterly Journal of Islamic Revolution Studies. 8(28).
7. Akbari, H. (1397). Resistance in Yemen. Cultural-Political Development.
8. Amadi, A. (407 AH). Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt.
9. al-Ajri, A. (2017 AD). "Jamāʿat Anṣār Allāh: al-khiṭāb wa al-ḥaraka." Muqārabāt Siyāsiyya. (2).
10. Al-Sharafi, F. M. (2018). Qirāʾa fī al-mashrūʿ al-Qurʾānī li-l-shahīd al-qāʾid Ḥusayn al-Ḥūthī. (2nd ed.). Sana'a: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wal Istrātījiyya.
11. Al-Salahi, F. (n.d.). Political prospects in Yemen and the style of armed confrontation in Yemen.
12. Al-Salahi, F. (2010). "Society and the political system in Yemen." In Al-fāʿilūn ghayr al-rasmiyyīn fī al-Yaman. Doha: Al Jazeera Centre for Studies.
13. Al-Sarari, W. (2018 AD). "Anṣār Allāh wa jawhar al-ṣirāʿ fī al-manṭiqa: Thanāʾiyyat al-muqāwama wa al-taḥarrur." Muqārabāt Siyāsiyya, (4).
14. Al-Masʿūdī, A. Q. (2008 AD). Ishkāliyyat al-fikr al-Zaydī fī al-Yaman al-ḥāḍir. Cairo: Maktabat Madbūlī.
15. Āmidī, A. (1407 AH). Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt.
16. Bashiriyeh, H. (1392). A history of twentieth-century political thought: Conservatism and liberalism. (12th ed.). Tehran: Ney.
17. Bayat, M. (1395). The impact of the Islamic Revolution of Iran on the emergence of

the Houthi movement in Yemen. Tehran: Amirkabir Publishing Institute.
18. Beygi, A. R. (1399). Sociology of Islamic countries: An examination of Yemen's complex and distinctive society. Shuʿūbā Research Database.
19. Chitick, W; Franke, R. R. (Tabrizi, K.Trans). (1384). The Arab Shias: The forgotten Muslims. (Vol. 1). Tehran: Shiʿa Studies Publications.
20. Farmanian, M; Mousavinejad, A. (1389). A textbook on the history and beliefs of Zaydism. Qom: Adyan Publications.
21. Ḥatami, V. (1395). "Ontology in Islamic thought." Keyhan. 74(21480).
22. Karimi, A. F. (1396). The role of the Islamic Republic of Iran in shaping the identity of the resistance axis security complex. Nations Research Quarterly. 20.
23. Koshki, M. Ṣ; Najabat, R. (1395). Ansar Allah in Yemen from establishment to consolidation (2004–2013). Qom: Office for the Publication of Maʿāref, Representative Office of the Supreme Leader in Universities.
24. Mofid, M. (1414 AH). Awāʾil al-Maqālāt. (2nd ed.). Beirut: Dār al-Mufīd.
25. Moḥammadi Sirat, H; Torabi Aqdam, M. (1396). A model for representing the security-creating role of martyrs of the resistance axis in national media. Islamic Revolution Studies and Holy Defense Quarterly. 3.
26. Mortazaei, M. (1395). Human Nature. (2nd ed.). Tehran: Binesh Motahar Publications.
27. Qarasouei, M. (1396). "The Islamic resistance axis: Dimensions and components." Al-Waqt.
28. Raviran, H. (1392). "Roundtable: The future of Yemen-independence and freedom, or captivity and partition?" Quarterly Journal of Islamic Culture. (10).
29. Sadeghi, H; Ahmadiyan, H. (1389). "The transformation of Yemen's regional position: Opportunities and challenges." Rahbord. (56).
30. Shabani, F. (1399). Paradigm: From transology to the super domain of theocentrism.
31. Shaykh Husayni, M. (1395). Anṣār Allāh-e Yaman. Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt.
32. Shaykh Husayni, M. (1442 AH). "The foundations of the political thought of Hussein al-Houthi (founder of the Yemeni Ansar Allah movement)." Al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī. 1(1), 158–177.
33. Siyari, Ḥ. A; Khanzadi, H. (1391). The world's strategic straits. Tehran: Office for Theoretical Research and Strategic Studies.
34. Soltani, M. (1386). "The historical and intellectual-cultural interaction between the

Muʿtazilites and Zaydis.” In Historians.
35. Soltani, M. (1390). History and beliefs of Zaydism. (1st ed.). Qom: Adyan Publications.
36. Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1417 AH). al-Mīzān. Qom: Publications of the Society of Seminary Teachers of Qom.
37. Ṭabāṭabāʾīfar, S. M. (1395). The Houthis of Yemen. Tehran: Publications of the University of Religions and Denominations and the World Assembly of Ahl al-Bayt.

المراجع الإنجليزية

1. Paul Dresch 1994. Tribes, Govemment, And History in Yemen, Oxford; Oxford University Press, P.20-24
2. Uzi Rabi (2015). Yemen: Revolution, Givil War and Unification, New York: I.B.Tauris.P.20.
3. Laura S Etheredge (2011). Saudi Arabia and Yemen, New York, first edition: Rosen Pub Group, P.74.
4. Hermansen, Marcia (2008), Eschatology, Thee Cambridge Campanion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press: 308-324

المواقع الالكترونية

1. https://farsi.khamenei.ir
2. https://parsi.wiki
3. https://www.merriam
4. webster.com/dicionary/ontology
5. https://www.tasnimnews.com/fa/news/1394/01/16/701406
6. https://www.vatanemrooz.ir/Newspaper/BlockPrint/21126
7. https://www.irna.ir/news/84028003

مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٣٠٦٠-٦٥٢٧

دور صياغة خطاب البصيرة في بناء اقتدار النظام الولائي: قراءة في الفكر الدفاعي لآية الله السيد علي خامنئي

بتول سادات هاشمي[١]، سيد إبراهيم موسوي[٢]، سيد جواد هاشمي[٣]

١. حاصلة على درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. البريد الإلكتروني: hashemi@gmail.com
٢. المؤلف المسؤول، باحث، قسم المعارف، جامعة الإمام الحسين الشاملة، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: Mosaviebrahim٨@gmail.com
٣. خريج المستوى الرابع في الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. البريد الإلكتروني: g.hashemi٤٦@gmail.com

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٢٤
تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/٢١
تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٣/٠٤
تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الكلمات المفتاحية:
خطاب الثورة الإسلامية، البصيرة، الفكر الدفاعي، النظام الولائي.

الملخص

الهدف: يمثل نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بوصفه التجسيد الفعلي لخطاب الثورة الإسلامية، على الدوام عرضةً لتهديدات مركّبة من جانب أعدائه. وقد قدّم آية الله السيد علي خامنئي، من خلال الإدارة الاستراتيجية، «صياغة خطاب البصيرة» بوصفه نموذجاً محلياً للدفاع الذكي وصناعة الاقتدار. يسعى هذا البحث، بالاستفادة من الإطار النظري لخطاب الثورة الإسلامية، الذي يشكل «الإسلام المحمدي الأصيل» نواته المركزية، إلى بيان عملية تحوّل البصيرة إلى خطاب شامل، ثم تحوّل هذا الخطاب إلى اقتدار مستدام.

منهج البحث: وقد تناولت هذه المقالة، باستخدام منهج تحليل المضمون وبمقاربة نوعية، بيانات سماحته وفكره الدفاعي بالتحليل والدراسة.

النتائج: وتُظهر النتائج أن «البصيرة» تعمل، في منظومته الفكرية، بوصفها دالاً عائماً في خطاب الثورة الإسلامية، وأنها تؤدي، من خلال المفصلية الخطابية لثلاث استراتيجيات كبرى، إلى ترسيخ الخطاب المهيمن للثورة في المجتمع؛ وهي استراتيجيات ثقافية تتمثل في «جهاد التبيين، وتعزيز الرؤية العقلانية، والتمحور حول الولاية»، وسياسية تتمثل في «معرفة العدو، والتفكير السياسي الاستباقي، والمقاومة»، واقتصادية تتمثل في «الاقتصاد المقاوم، والسلامة الاقتصادية، والاعتماد على الذات». وتتمثل أبرز إسهامات البحث في تقديم «النموذج الإجرائي لبناء خطاب البصيرة وفق معايير الثورة الإسلامية»، الذي يبيّن أن هذا الخطاب يؤدي، من خلال زيادة رأس المال الاجتماعي، والردع الإدراكي، والقدرة على الصمود الاقتصادي، إلى إيجاد اقتدار النظام الولائي.

الاستنتاج: تُظهر النتائج أن بناء خطاب البصيرة، بوصفه استراتيجية شاملة وذكية، يعمل، من خلال الربط الثلاثي بين الثقافة والسياسة والاقتصاد، على تزويد النظام الولائي باقتدار مستدام وشامل، تضرب جذوره في المعتقدات العميقة للشعب وفي المعرفة الاستراتيجية. وتعمل هذه العملية، مع اتخاذ «جهاد التبيين» و«الاقتصاد المقاوم» محورين لها، على تحييد التهديدات الناعمة والصلبة التي يشنها العدو، وتمهّد الطريق أمام تحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة.

الإستشهاد: هاشمي، بتول سادات، موسوي، سيد إبراهيم، هاشمي، سيد جواد؛ (٢٠٢٥) دور صياغة خطاب البصيرة في بناء اقتدار النظام الولائي: قراءة في الفكر الدفاعي لآية الله السيد علي خامنئي. خطاب الثورة الاسلامية (١٠٨-٨٧)
https://doi.org/10.22059/jird.2026.414169.1036

الناشر: جامعة طهران

المقدمة

كانت الثورة الإسلامية الإيرانية، بوصفها «خطاباً» وليس مجرد حدث سياسي، ظاهرةً عظيمةً في العالم المعاصر المظلم، إذ طرحت، في مواجهة الخطابين المهيمنين، الليبرالية والشيوعية، خطاباً جديداً قائماً على «الإسلام المحمدي الأصيل». ويستمد هذا الخطاب جميع مكوّناته من التوحيد والولاية بوصفهما نواته المركزية، ويسعى إلى إقامة حضارة إلهية في مواجهة النظام الإنسانوي والعلماني المهيمن على العالم.

ويحتاج النظام الولائي، بوصفه التجسيد الفعلي لهذا الخطاب، إلى عنصرين أساسيين من أجل استمراره واقتداره: أولهما، كفاءة القيادة وشرعيتها، وثانيهما، مستوى وعي الشعب وبصيرته والتزامه بالقيم الخطابية للثورة. وفي ظل الظروف الراهنة، التي يسعى فيها الأعداء، من خلال توظيف الحرب الإدراكية والناتو الثقافي، إلى تهميش هذا الخطاب وإضعاف الإرادة الوطنية، برز «بناء خطاب البصيرة» بوصفه أولوية استراتيجية في الفكر الدفاعي لآية الله السيد علي خامنئي.

وما يميّز هذا البحث عن الدراسات السابقة هو نظرته العملية القائمة على إطار نظري محلي مستمد من خطاب الثورة الإسلامية. ففي حين تناولت الدراسات السابقة، من قبيل إسماعيلي (١٤٠٢)، وجعفري (١٤٠١)، ونوروزي (١٣٩٨)، أهمية البصيرة في الغالب على نحو وصفي، تتمثل الفجوة النظرية الأساسية في عدم بيان «كيفية» تحوّل البصيرة إلى خطاب شامل في إطار الثورة الإسلامية، ثم تحوّل هذا الخطاب إلى «اقتدار». ويسعى هذا البحث، بالاستفادة من الإمكانات النظرية لنظرية خطاب الثورة الإسلامية، إلى سد هذه الفجوة.

٢. أسئلة البحث

السؤال الرئيس: كيف تفضي عملية بناء خطاب البصيرة، في إطار نظرية خطاب الثورة الإسلامية، إلى إيجاد الاقتدار للنظام الولائي؟

الأسئلة الفرعية:

ما آلية بناء خطاب البصيرة في إيجاد الاقتدار الثقافي (تعزيز الشرعية الخطابية)؟

ما آلية بناء خطاب البصيرة في إيجاد الاقتدار السياسي (زيادة الردع الخطابي)؟

ما آلية بناء خطاب البصيرة في إيجاد الاقتدار الاقتصادي (تحقيق الكفاءة الخطابية)؟

خلفية الدراسة

يمثل بناء خطاب البصيرة أساس اقتدار النظام الولائي، وقد رسمت القيادة، مع التأكيد على الفكر الدفاعي، هذا الخطاب بوصفه سلاحاً استراتيجياً في مواجهة تهديدات العدو. وقد أُجريت في هذا المجال دراسات متعددة، ومن أبرز البحوث ذات الصلة ما يأتي:

إسماعيلي (١٤٠٢): «العلاقة بين البصيرة والأمن الدفاعي في فكر الإمام علي (عليه السلام) وقائد الثورة الإسلامية (مدّ ظلّه العالي): مع التأكيد على الخطبة ٢٧ من نهج البلاغة».

سليمي شاه آبادي (١٤٠١): «مسؤولية الشعب في استمرار الحكومة الإسلامية من منظور نهج البلاغة».

جعفري (١٤٠١): «الحرب الناعمة ووجود الشبهات وضرورة سمة البصيرة والرؤية الواعية لدى الأنصار النموذجيين».

شيرازي (١٤٠٠): «نموذج معرفة العدو من وجهة نظر الإمام الخميني، مع التأكيد على الصهيونية».

نوروزي (١٣٩٨): «سبل مواجهة الحرب الناعمة في النظام الولائي».

بدرخاني (١٤٠٠): «فكر المقاومة في المنظومة الفكرية للإمام خامنئي».

عسكري (١٣٩٣): «المنطلق النظري للدفاع الذكي في الفكر الدفاعي للإمام خامنئي».

كما أن مجموعة المقالات المقدمة في المؤتمر الأول لبيان الفكر الدفاعي لقائد الثورة الإسلامية، الذي عُقد في أيار/مايو ١٣٩١ش من قبل المنظمة العقائدية السياسية التابعة لوزارة الدفاع وإسناد القوات المسلحة في الجامعة العليا للدفاع الوطني، فضلاً عن البرمجية التي تحمل عنوان «الفكر الدفاعي للإمام خامنئي»، قدّمت مواد موثقة للغاية عن آراء قائد الثورة الإسلامية.

ومن خلال مراجعة الدراسات السابقة، يمكن الإشارة إلى الفجوات الآتية:

١. عدم الجمع بين المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية: ركزت الدراسات السابقة عادةً على دراسة مجال محدد، سواء أكان سياسياً أم اقتصادياً أم ثقافياً، ولم تولِ اهتماماً كافياً للعلاقة بين هذه المجالات.

٢. عدم الاهتمام بدور البصيرة في بناء الخطاب: قلّما تناولت الدراسات السابقة دور البصيرة في عملية بناء الخطاب وفي إيجاد الاقتدار للنظام الولائي.

٣. عدم تقديم نموذج مفاهيمي شامل: نادراً ما قدمت الدراسات السابقة نموذجاً مفاهيمياً يفسر العلاقة بين بناء خطاب البصيرة واقتدار النظام الولائي.

يتناول هذا البحث، من خلال الجمع بين المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، دور بناء خطاب البصيرة في إيجاد الاقتدار للنظام الولائي. ويعتمد على المنهج الوصفي–التحليلي لخطاب بيانات آية الله السيد علي خامنئي، بهدف تقديم نموذج مفاهيمي لتفسير هذه العلاقة. ومن ثم، يبدو أن هذه المقاربة تمثل نظرة جديدة إلى الموضوع.

منهجية البحث

أُجري هذا البحث بمنهج نوعي، وباستخدام أسلوب تحليل المضمون. ويتمثل مجتمع الدراسة في جميع بيانات ورسائل وخطابات آية الله السيد علي خامنئي خلال الفترة الممتدة من ١٣٦٨ إلى ١٤٠٤، ذات الصلة بالموضوعات الدفاعية والبصيرة والولاية والاقتدار الوطني. وقد أُجري اختيار العينة بطريقة قصدية، وتحقق التشبع النظري من خلال تحليل ٤٢ نصاً رئيساً.

مراحل التحليل:

١. الترميز المفتوح: استخراج المفاهيم الأولية من النصوص، مثل: «جهاد التبيين»، و«مناهضة الاستكبار»، و«الاقتصاد المقاوم»، و«الالتزام بالولاية».

٢. الترميز المحوري: تصنيف الرموز المفتوحة ضمن ثلاثة محاور رئيسة، هي: المحور الثقافي، والمحور السياسي، والمحور الاقتصادي.

٣. الترميز الانتقائي: اختيار «خطاب البصيرة» بوصفه الفئة المحورية، والكشف عن علاقته بـ«اقتدار النظام الولائي» في إطار خطاب الثورة الإسلامية.

الإطار النظري: نظرية خطاب الثورة الإسلامية

تُعدّ نظرية خطاب الثورة الإسلامية إطاراً تحليلياً محلياً يقوم على المكونات الآتية:

أ) الدال المركزي: يمثّل «الإسلام المحمدي الأصيل» الدال المركزي في خطاب الثورة الإسلامية، وهو مصدر جميع مفاهيم هذا الخطاب وقيمه. وتستمد جميع مكونات الخطاب مقوماتها من هذه النواة المركزية، وتتحدد في اتجاه تحقيقها.

ب) المفصلية الخطابية (التجاور المفهومي): تنتظم المفاهيم الأساسية في هذا الخطاب حول الدال المركزي، فتشكّل شبكة دلالية خاصة. وتكتسب مفاهيم من قبيل ولاية الفقيه، والعدالة، والاستقلال، والحرية، ومناهضة الاستكبار، والمقاومة، والتمحور حول الأمة، روابطَ دلاليةً بعضها ببعض في هذا الخطاب.

ج) التقابل مع الخطابات المضادة: يعرّف خطاب الثورة الإسلامية نفسه في مواجهة الخطابات المنافسة. ومن أبرز الخطابات المضادة: الديمقراطية الليبرالية، والشيوعية، والملكية، والعلمانية، والخطابات التكفيرية.

د) السمة الثورية والتحويلية: لا يمثل هذا الخطاب مجرد منظومة فكرية منفعلة، بل هو أيديولوجيا ديناميكية وتحويلية تسعى، من خلال «التعبئة الشعبية»، و«تصدير الثورة»، و«المقاومة»، إلى تغيير النظام القائم وإقامة الحضارة الإسلامية الجديدة.

هـ) الأصالة والنزعة المحلية: خلافاً للنظريات الوافدة، يستند هذا الخطاب إلى تاريخ المجتمع الإيراني وقيمه ومعتقداته الذهنية، ويتلاءم بصورة كاملة مع رأس المال الاجتماعي المنبثق من صميم المجتمع الشيعي، وهو ما كان أحد العوامل الأساسية في تحوّله إلى خطاب مهيمن.

١. الأسس النظرية

١,١. البصيرة؛ الدال العائم في خطاب الثورة الإسلامية

تأتي البصيرة في اللغة بمعنى الاعتقاد القلبي، والمعرفة، واليقين، والفطنة، والاعتبار (ابن منظور، ١٤٠٨، ج. ٢، ص. ٤١٨)، وأما في الاصطلاح فهي قوة في قلب الإنسان، منوَّرة بنور قدسي، يدرك بها حقائق الأشياء والأمور، كما يدرك الإنسان بالعين صور الأشياء وظواهرها (هاشمي رفسنجاني، ١٣٨٣، ج. ٦، ص. ٢٦٤).

وفي خطاب الثورة الإسلامية، تعمل «البصيرة» بوصفها دالاً عائماً، تتمفصل حول الدال المركزي «الإسلام الأصيل»، وتكتسب معاني متعددة:

١. البصيرة التوحيدية: تنبثق من الرؤية الكونية التوحيدية، وتعني الإدراك العميق لنظام الخلق، وغاية الخلقة، ومكانة الإنسان في هذا النظام. ويقود هذا المستوى من البصيرة الإنسان إلى «العبادة» و«التسليم لله».

٢. البصيرة الولائية: تعني المعرفة العميقة بمكانة ولاية الفقيه بوصفها امتداداً لمسيرة النبوة والإمامة. وفي هذا الإطار، لا تُعدّ الولاية خياراً سياسياً، بل تُعدّ «تكليفاً شرعياً وعقلانياً».

٣. البصيرة الثورية: تعني المعرفة الصحيحة بـ«الصديق والعدو»، وإدراك مؤامرات الاستكبار العالمي، وتمييز «الخطوط الحمراء» للثورة. ويدفع هذا المستوى من البصيرة الإنسان إلى «المقاومة» و«الجهاد» في مواجهة الباطل.

١,٢. بناء خطاب البصيرة؛ عملية ترسيخ خطاب الثورة

في فكر آية الله السيد علي خامنئي، يمثل بناء خطاب البصيرة عمليةً يتم من خلالها ترسيخ مفاهيم خطاب الثورة الإسلامية وقيمه في وعي المجتمع وممارساته. ويعرّف الخطاب بأنه «انتشار مفهوم ما في المجتمع» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٨٨/٩/٢٢)، بحيث يتحول، من خلال التكرار المستمر، والدفاع عنه، وإضفاء الطابع المؤسسي عليه، إلى اعتقاد عام (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٢/١٢/١٥).

الجدول ١: عملية بناء خطاب البصيرة في منظومة الثورة الإسلامية

المرحلة	التوضيح	نموذج من فكر آية الله السيد علي خامنئي
١. إنتاج الخطاب	استخراج مفهوم البصيرة من المصادر الإسلامية والثورية الأصيلة	التأكيد على «البصيرة» في عامي ١٣٨٨ و١٣٨٩ بوصفها ضرورة دفاعية
٢. التوسيع والترويج	نقل الخطاب إلى المجتمع من خلال وسائل الإعلام والنخب والمؤسسات الثقافية	التأكيد على دور الطلبة الجامعيين بوصفهم «روّاد بناء الخطاب»
٣. إضفاء الطابع المؤسسي	تحويل البصيرة إلى معيار اجتماعي وسلوكي في المجال السياسي	دخول مفهوم «جهاد التبيين» إلى الأدبيات الرسمية للنظام
٤. التثبيت والهيمنة	تحوّل خطاب البصيرة إلى الخطاب المهيمن وإقصاء الخطابات المنافسة إلى الهامش	تهميش الخطابات التي تسعى إلى إضعاف البصيرة

١,٣. النظام الولائي

يُعرَّف النظام الولائي في القرآن الكريم بوصفه نموذجاً إلهياً يقوم على ولاية الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) وأوليائه الإلهيين. ويستند هذا النظام إلى مبادئ من قبيل العدالة، والأخلاق، والمشاركة الشعبية، والقيادة الإلهية. وقد أشارت آيات متعددة في القرآن الكريم إلى هذا الموضوع:

قال تعالى في الآية ٥٥ من سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾. وتصرّح هذه الآية بولاية الله والرسول والمؤمنين.

وقال تعالى في الآية ٢٥ من سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. وتبين هذه الآية أن الغاية من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية هي إقامة العدل في المجتمع.

وقال تعالى في الآية ٥٩ من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

وتؤكد هذه الآية طاعة الله والرسول وأولي الأمر، الذين يُفسَّرون في النظام الولائي بالفقهاء العدول العالمين.

وفي الرؤية القرآنية لآية الله السيد علي خامنئي، النظام الولائي هو النظام الحكومي الذي تربط فيه الحاكمَ بأفراد الشعب روابطُ قائمة على المحبة والعاطفة والفكر والعقيدة، ويكون الناس متصلين به ومرتبطين، ويكنّون له المودة، فيما يرى الحاكم أن مصدر هذا النظام السياسي برمته، وجميع مسؤولياته، هو الله تعالى، ويعدّ نفسه عبداً وخادماً لله. وفي الحكومة الإسلامية، فإن الشخص الذي يتولى ولاية الأمر، أي الذي أُنيطت به مهمة إدارة النظام السياسي، يكون مساوياً للآخرين أمام القانون. وله الحق في القيام بكثير من الأعمال الكبرى من أجل الشعب والبلاد والإسلام والمسلمين، ولكنه هو نفسه خاضع للقانون (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٧٩/١/٦). وفي الحقيقة، فإن النظام الولائي يمثل نوعاً خاصاً من الديمقراطية ونموذجاً مميزاً من الحكم الشعبي، يكون محور التشريع فيه هو الوحي الإلهي (جوادي آملي، ١٣٩٨، ص. ٥١٣).

٢. دور صياغة خطاب البصيرة في صناعة اقتدار النظام الولائي في البعد الثقافي

لا تُعرَّف الثقافة في فكر آية الله السيد علي خامنئي بوصفها ظاهرة هامشية أو تزيينية، بل بوصفها «البيئة الأساسية للحركة العامة» للمجتمع. فهو ينظر إلى الثقافة نظرة عميقة واستراتيجية، ويعدّها أساساً لجميع التحولات السياسية والعلمية والاقتصادية، ويرى أن شخصية الأمة ومصيرها يتحددان في إطارها الثقافي. وبناءً على ذلك، ينبغي أن يبدأ أي دفاع عن النظام الولائي، أولاً، في المجال الثقافي حتى يكتسب عمقاً واستدامة. وفي هذا الإطار، يستند بناء خطاب البصيرة في البعد الثقافي إلى أربعة مكونات أساسية، يؤدي كل منها بدوره دوراً حاسماً في صناعة اقتدار النظام.

الجدول ٢: استراتيجيات بناء خطاب البصيرة في الاقتدار الثقافي

الرقم	الاستراتيجية الثقافية	الوظيفة الخطابية	الأثر في الاقتدار
١	تعزيز الأسس العقدية	ترسيخ المعتقدات التوحيدية، ومواجهة الشبهات، والإنارة القلبية	زيادة الشرعية الخطابية للنظام
٢	تعزيز الرؤية العقلانية	التفكر والتدبر، ومعرفة الحق والباطل، وإعمال العقل	تعزيز رأس المال الاجتماعي والتماسك الوطني
٣	التمحور حول الولاية	بيان مكانة ولاية الفقيه، وإيجاد الارتباط العاطفي والعقدي بالقيادة	ترسيخ الحاكمية الإلهية، وتعزيز مناعة النظام أمام الاختراق
٤	العلم والمعرفة (دور النخب)	إنتاج العلم، وجهاد التبيين، والتنوير، والدفاع الواعي	الحراك الثقافي، وقيادة الرأي العام

لا تُعرَّف الثقافة في فكر آية الله السيد علي خامنئي بوصفها ظاهرة هامشية أو تزيينية، بل بوصفها «البيئة الأساسية للحركة العامة» للمجتمع. فهو ينظر إلى الثقافة نظرة عميقة واستراتيجية، ويعدّها أساساً لجميع التحولات السياسية والعلمية والاقتصادية، ويرى أن شخصية الأمة ومصيرها يتحددان في إطارها الثقافي. وبناءً على ذلك، ينبغي أن يبدأ أي دفاع عن النظام الولائي، أولاً، في المجال الثقافي حتى يكتسب عمقاً واستدامة. وفي هذا الإطار، يستند بناء خطاب البصيرة في البعد الثقافي إلى أربعة مكونات أساسية، يؤدي كل منها بدوره دوراً حاسماً في صناعة اقتدار النظام.

٢,١. تعزيز الأسس العقدية

تُعدّ البصيرة، في فكر آية الله السيد علي خامنئي، أحد أهم المكوّنات الأساسية للثقافة الدفاعية واقتدار النظام الولائي. فالبصيرة هي «نور تشخيصي» يضيء القلب والعقل، بحيث يتمكن المؤمن من النظر إلى المواقف بعمق، والتمييز بين الحقيقة والخداع (قرباني، ١٣٩٢، ص. ٢٢). ويرتبط هذا المفهوم، خلافاً لكثير من التصورات الدفاعية الأخرى، بالروحانية والتهذيب الذاتي والإرادة. ويشبّه آية الله خامنئي البصيرة بـ«بوصلة راسخة وكاشف ضوئي قوي» يضيء طريق الحق في فضاء الفتن والحرب الناعمة المظلم (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٨١/١/١).

ولا تمثل البصيرة، وفق هذا التصور، مجرد وعي سطحي، بل تضرب جذورها في الإيمان والارتباط العميق بالله، وتتكوّن من خلال العبادة القلبية والظاهرية. وهذه الأنوار القلبية تحصّن المؤمن في مواجهة الشبهات، وتكوّن فيه إرادة فاعلة للتشخيص والعمل.

ومن منظور تحليل الخطاب، يؤكد قائد الثورة الإسلامية على «الانتشار العام» للبصيرة، بحيث يتحول هذا المفهوم إلى اعتقاد عام وخطاب مهيمن (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٨٨/٩/٢٢). ويعرّف الخطاب بأنه «اعتقاد عام» و«الكلام المقبول لدى عموم الناس» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٢/١٢/١٥). ويحقق ترسيخ البصيرة في طبقات الثقافة العامة ثلاث وظائف أساسية في اقتدار النظام:

أولاً، يؤدي ازدياد إيمان الناس ويقينهم إلى خفض تكلفة الضبط الاجتماعي، فيكتسب النظام أكبر قدر من الشرعية بأقل تكلفة ممكنة. وثانياً، يصبح المجتمع أكثر تحصيناً في مواجهة الشبهات والحرب النفسية التي يشنها العدو، وتتسم الإرادة الوطنية بمزيد من الثبات وعدم التزعزع. وثالثاً، يتحول الإيمان العميق إلى «رأس مال اجتماعي» يتحول، في أزمات من قبيل الدفاع المقدس أو الفتن السياسية، إلى «رأس مال للمقاومة» و«التضحية».

وبذلك، فإن تعزيز الأسس العقدية من خلال بناء خطاب البصيرة يمثل استراتيجية ثقافية أساسية لترسيخ الحكم الديني الفطري والإلهي.

٢,٢. تعزيز الرؤية العقلانية

يبيّن آية الله السيد علي خامنئي الفرق الجوهري بين «القوة المعنوية» و«القوة المادية» على النحو الآتي: فالقوة المعنوية تقوم على العقلانية والأخلاق والالتزام بالقيم الإلهية، ولا تُستخدم أبداً بصورة وحشية أو ظالمة أو متعالية؛ في حين أن القوة المادية لا تمتلك أي صلة بالأخلاق، ومن دون قيود أخلاقية تؤدي إلى الظلم والاستبداد (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٨٩/٣/٣). وبناءً على ذلك، تمثل البصيرة العقلانية شرطاً لازماً للحيلولة دون انحراف القوة وتحولها إلى أداة للظلم.

وفي الخطاب الدفاعي، تعني هذه البصيرة «التعقّل الاستراتيجي»؛ أي إنه ينبغي، قبل الإقدام على أي عمل عسكري أو سياسي أو اقتصادي، إخضاعه لمعياري العقل والوحي، وتجنب اتخاذ القرارات المتسرعة والانفعالية. وهذا التعقّل ليس ضرورياً على مستوى صانعي القرار الكبار فحسب، بل على مستوى كل فرد من أفراد المجتمع أيضاً؛ لأن المجتمع الذي يفتقر إلى هذه العقلانية يصبح فريسة سهلة للدعاية المضللة التي يشنها العدو، ويسلك مساراً يتعارض مع المصالح الوطنية والقيم الثورية.

ويسهم بناء خطاب البصيرة العقلانية في اقتدار النظام من ثلاثة أوجه:

أولاً، من خلال رفع مستوى التحليل والتفكير في المجتمع، ترتقي جودة المشاركة السياسية والاجتماعية، وينتقل الناس من النظرة السطحية إلى النظرة العميقة.

ثانياً، تهيئ هذه العقلانية أرضية مناسبة لـ«ممارسة العلم» و«إنتاج المعرفة المحلية»، وهو ما يشكل بدوره أساساً للاقتدار العلمي والتكنولوجي.

ثالثاً، يؤدي هذا التوجه العقلاني، في القوات المسلحة والأجهزة الدفاعية، إلى تصميم استراتيجيات ذكية وفاعلة، من شأنها خفض التكاليف الدفاعية وزيادة الكفاءة.

وفي الواقع، تعزز البصيرة العقلانية «القوة الناعمة» للنظام في مواجهة «القوة الصلبة» للعدو، بوصفها ميزة استراتيجية، وتمهّد لتحقيق اقتدار شامل للنظام الولائي في مختلف المجالات.

٢,٣. التمحور حول الولاية

يؤكد آية الله السيد علي خامنئي على العلاقة العميقة بين الشعب والقيادة، فيقول: «الولاية تعني حكماً قائماً على روابط فكرية وعقدية وعاطفية وإنسانية، يكون فيها الشعب مرتبطاً بالقيادة بالمحبة والإخلاص» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٧٩/٠١/٠٦). ويقول في موضع آخر: «ما دام هذا الأصل النوراني، أي ولاية الفقيه، قائماً، وما دامت الأمة وفية للإسلام بكل كيانها، فلن تستطيع أي مؤامرة تدمير هذا الحصن المنيع» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٧٩/٠٢/٢٣).

ويحوّل آية الله خامنئي الولاية من مفهوم مجرد وسياسي إلى «هوية عاطفية وعقدية» يقوم فيها امتثال الشعب على المحبة والإخلاص والمعرفة، لا على الخوف أو الإكراه. وهذا الامتثال متجذر في القلب والعقل، ومن ثم فهو عصيّ على الانكسار. ومن منظور تحليل الخطاب، يمثل التمحور حول الولاية «دالاً مفصِّلاً» يصل بين الإيمان والعقلانية والجهاد والعدالة. ومن ثم، فإن بناء خطاب البصيرة يعني «حماية رأس المال الاجتماعي للثورة»، أي حماية الرابطة العاطفية والعقدية بين الشعب والقيادة.

٢,٤ . العلم والمعرفة ـــ واجبات النخب

يقول آية الله السيد علي خامنئي بشأن دور النخب: «ينبغي للنخب العلمية، في أي تخصص كانت، أن تبذل جهودها من أجل تقوية العلم وإنتاجه في الداخل» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٨١/٧/٣).

ويقول بشأن دور الطلبة الجامعيين في بن صياغة الخطاب: «الطلبة الجامعيون هم رواد بناء الخطاب في المجتمع. فعندما تتابعون هدفاً معيناً، وتدافعون عنه بصورة مستمرة وثابتة من خلال التكرار المتواصل، يتحول هذا العمل تدريجياً إلى خطاب اجتماعي. وهذا البناء الخطابي يمتلك قدرة على صناعة القرار، إلى الحد الذي يضطر معه حتى صانعو القرار على المستويات العليا لإدارة البلاد إلى أخذ هذا الخطاب في الحسبان والاهتمام به عند وضع السياسات» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٤/٠٤/٢٠).

ويرسم آية الله خامنئي الدور الاستراتيجي للنخب في بناء خطاب البصيرة. فالنخب ليست منتجة للعلم فحسب، بل هي أيضاً «رواد تغيير الخطاب» و«مديرو الرأي العام». ومن خلال التكرار المستمر والدفاع العلمي عن هدف أو مثل أعلى، يحولونه من «شعار» إلى «اعتقاد عام»، ثم إلى «خطاب مهيمن»، ويؤثرون في بنى القوة.

وتتمثل واجبات النخب في هذا الخطاب في ثلاثة محاور أساسية: أولاً، «إنتاج العلم النافع» الذي يقطع التبعية العلمية للأجانب. وثانياً، «جهاد التبيين» والتنوير في مواجهة الشبهات والتحريفات التي يثيرها العدو، باستخدام لغة علمية ومنطقية. وثالثاً، «توجيه الرأي العام» نحو القيم الثورية وتعزيز الثقة بالنفس الوطنية.

ولا يتحقق الدفاع الواعي للنخب عن النظام الولائي إلا عندما تكون هي نفسها صاحبة بصيرة عميقة. فالنخب الواعية، من خلال إنتاج «خطابات منافسة» و«روايات بديلة»، تواجه الحرب الإدراكية والناتو الثقافي الذي يشنه العدو.

٣. دور بناء خطاب البصيرة في إيجاد اقتدار النظام الولائي في المجال السياسي

يُعدّ أحد أهم مجالات حضور البصيرة الدفاعية مجالَ السياسة في النظام الولائي. فالبصيرة تؤدي في الخطاب السياسي وظيفة تنويرية خاصة؛ لأن السياسة ذاتها تنطوي على حمولة مفهومية على مستوى الإدارة العليا للمجتمع. والمقصود بالسياسة هنا، بمعنى إدارة المجتمع، يستلزم مجموعة من المقومات، من أهمها النظرة المصداقية والاستراتيجية التي تستوعب المفاهيم الواسعة. ومن مقتضيات الاستراتيجية السياسية الوعي بكيفية مواجهة السياسات العدائية ومناورات العدو. وقد قال آية الله السيد علي خامنئي في هذا السياق: «البصيرة درع لمواجهة الحرب الناعمة للعدو. يجب على الناس أن يعرفوا العدو وأدواته وسبل مواجهته. ويؤدي الجهل إلى الغفلة والتردد والانقسام في المجتمع» (حسين خاني، ١٣٩٢، ص. ١٠٣). ويمكن الإشارة إلى نماذج من الاستراتيجية السياسية التي تستوعب البصيرة الدفاعية في فكر آية الله السيد علي خامنئي ضمن عناوين متعددة، نذكر أهمها:

الجدول ٣: استراتيجيات بناء خطاب البصيرة في الاقتدار السياسي

الرقم	الاستراتيجية السياسية	الوظيفة الخطابية	الأثر في الاقتدار
١	التفكير السياسي الاستباقي	التحليل المستقبلي، وتشخيص المجالات الحساسة لدى العدو	زيادة القدرة على التحليل السياسي والعقدي
٢	معرفة العدو	التعرف إلى الاستكبار، وفهم خططه وطرائق مواجهته	الردع الإدراكي، وإحباط الاختراق
٣	ترسيخ الحاكمية الإسلامية	الحفاظ على الثورة، والتحصين من اختراق الاستكبار	اقتدار سياسي مستدام
٤	حماية الحكومة من الفتن	التحليل السياسي للتيارات، والبصيرة في معرفة الفتن	تحصين الثورة، والمناعة في خضم الأحداث

٣,١. التفكير السياسي الاستباقي

تُعدّ البصيرة وبناء الخطاب من الاستراتيجيات السياسية في مجال الدفاع الاستباقي إزاء سياسات العدو؛ إذ ينبغي معرفة المجالات التي يكون فيها العدو حساساً، والمجالات التي يركّز فيها أنشطته العدائية.

وفي فكر آية الله السيد علي خامنئي، تستند الاستراتيجية السياسية لتعزيز اقتدار نظام الجمهورية الإسلامية إلى عدد من الأركان الأساسية التي ينبغي ترويجها في المجتمع بوصفها خطاباً شاملاً. وتتمثل هذه الاستراتيجيات في: زيادة القدرة على التحليل السياسي والعقدي لدى أفراد المجتمع كافة، وتعزيز روح المقاومة

والصمود في مواجهة العدو، والحضور الدائم في الساحات السياسية والعقدية للنظام، والدعم بلا هوادة للقوى الملتزمة بالقيم، والاستفادة الصحيحة من الفرص، والتحلي بالصبر والصمود؛ وهي أمور ينبغي بناء خطاب حولها من أجل اقتدار الحكومة الدينية وتعميمها على مستوى المجتمع. فإذا نشأ هذا التفكير الاستباقي وامتلك الأفراد القدرة على التشخيص، بحيث يؤدون دورهم في الوقت المناسب، فإنهم يكونون قد التزموا بالاستراتيجية السياسية (حسين خاني، ١٣٩٢، ص. ١٠٤).

ويتطلب التفكير السياسي الاستباقي «بناء خطاب قائم على التحليل» في المجتمع، من خلال وسائل الإعلام والمدارس والجامعات والمساجد، لكي ينظر الناس إلى كل حدث سياسي بعين تحليلية ونقدية ومستشرفة للمستقبل. وفي مثل هذا المجتمع، لا يكون للشائعات والأخبار الكاذبة التي يروّجها العدو تأثير كبير؛ لأن الناس يحتكمون في أحكامهم إلى «عين البصيرة».

ومن منظور إيجاد الاقتدار، يؤدي انتشار هذا الخطاب إلى تحويل النظام من مجرد «ذراع تنفيذية» إلى «مجتمع ذكي وواعٍ بذاته»، قادراً بنفسه على تشخيص التهديد والاستجابة له في الوقت المناسب. ويؤدي هذا الوضع إلى خفض تكاليف الضبط الاجتماعي، ويضع العدو في مواجهة «سدّ بشري تحليلي».

٣,٢. معرفة العدو

يؤكد آية الله السيد علي خامنئي على ضرورة معرفة العدو، فيقول: «إن الدرس الذي ينبغي لنا أن نتعلمه لكي نعمل به عند الحاجة يقوم على معرفة العدو، ومعرفة اتجاه عمله، والوصول إلى قدر من البصيرة يمكننا من فهم هدف كل حركة يقوم بها العدو. فإذا كانت حركته موجهة إلينا ومتعرّضة لنا، فعلينا أن نعالجها، وأن نقف ونقاوم؛ فهذه مسؤوليتنا» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٥/١٠/١٩).

يرسم آية الله خامنئي ثلاث خطوات أساسية لمواجهة العدو بدرايه، وهي: المعرفة: التعرف على العدو؛ والتحليل: إدراك هدف العدو ومسار عمله؛ ورد الفعل: المقاومة. وتشكل هذه الخطوات الثلاث دورة دفاعية – هجومية تفقد فاعليتها في غياب المعرفة.

وفي خطوة المعرفة، يُحدَّد العدو الرئيس، المتمثل في الاستكبار العالمي، ولا سيما الولايات المتحدة والنظام الصهيوني، بوصفه ذا طبيعة هيمنية واستغلالية. وفي خطوة التحليل، تُشخَّص مخططات العدو، ومنها العقوبات الاقتصادية، والحرب النفسية، ونشر الفساد وإثارة الخلافات، واستهداف جيل الشباب، ودعم الجماعات الإرهابية. وفي خطوة الاستجابة، تُطرح استراتيجيات من قبيل زيادة البصيرة السياسية، والوحدة الوطنية، ودعم الإنتاج المحلي، والحضور في الساحات المهمة، والاستخدام الذكي للفضاء الافتراضي.

ومن منظور تحليل الخطاب، تمثل معرفة العدو «تعليماً دائماً» و«فريضة عامة» يجري نشرها في الأسرة

والمدرسة والجامعة ووسائل الإعلام والمسجد. والغفلة عنها تعني ترك الساحة للعدو. ويسهم هذا الخطاب في اقتدار النظام من جهتين: زيادة اليقظة ورفع تكلفة اختراق العدو، وإيجاد «ردع إدراكي» يجعل العدو يندم على الإقدام على الهجوم.

٣,٣. اقتدار النظام وترسيخ الحاكمية الإسلامية

يُعدّ وجود البصيرة، القائمة على أساس فكري، ضرورة أساسية في تصور آية الله السيد علي خامنئي لترسيخ حاكمية النظام واقتداره. وفي فكره، تُعرف البصيرة بأنها أهم أداة للحفاظ على الثورة. فالمجتمع الذي يفتقر إلى الوعي العميق، والتحليل السياسي الصحيح، ومعرفة مؤامرات العدو، سيكون فريسة سهلة للاختراق الثقافي والاقتصادي والسياسي للاستكبار. ويهدد هذا الاختراق مبادئ الثورة والمصالح الوطنية، ويبعد الأمة عن مسارها الإلهي والثوري (متقي، ١٣٩٢، ص. ١٥٣).

ويتحقق ترسيخ الحاكمية من خلال بناء خطاب البصيرة في أشكال متعددة: أولاً، من خلال تعزيز «الوعي التاريخي» ومعرفة «منجزات الثورة»، يصل الناس إلى الاعتقاد بأن النظام الولائي هو أفضل نموذج للحكم وأكثرها كفاءة بالنسبة إلى المجتمع الإيراني، وأنه لا يوجد بديل له. وثانياً، من خلال تعزيز «التحليل السياسي»، لا يقع الناس في شراك التيارات المنحرفة والفتن، ويحافظون على النظام في مواجهة «التهديدات الناعمة». وثالثاً، تعزز البصيرة «الأمل الاجتماعي»، فمن خلال إبراز إنجازات النظام في المجالات المختلفة، تقضي على اليأس والإحباط اللذين يمثلان الهدف الرئيس للعدو.

ومن منظور تحليل الخطاب، يعني ترسيخ الحاكمية «تثبيت الخطاب المهيمن للثورة» في مواجهة الخطابات المضادة المنافسة. ويعمل خطاب البصيرة، من خلال تعزيز الدوال المركزية لخطاب الثورة، وهي الولاية والعدالة والاستقلال والمقاومة، على ترسيخها في وعي المجتمع وممارسته، ويُحبط كل خطاب مضاد يسعى إلى تهميش هذه الدوال. ومن ثم، فإن بناء خطاب البصيرة في هذا المجال يمثل في الواقع «هندسة ثقافية–أمنية» للحفاظ على «النواة الصلبة» لخطاب الثورة.

٣,٤. حماية الحكومة من الفتن

من أوجه البصيرة امتلاك القدرة على التحليل السياسي للتيارات والأحداث، وهو ما يستلزم وجود خطاب قائم على التحليل الصحيح بين أفراد المجتمع. يقول آية الله السيد علي خامنئي في مجال التحليل السياسي: «إن الشعب، بامتلاكه القدرة على التحليل السياسي، يؤمّن الثورة، ولا يقع في الحيرة عند مواجهة التيارات السياسية. وهذه البصيرة السياسية هي العامل الذي يحصّن النظام الإسلامي في مواجهة الفتن والمؤامرات.

فالمجتمع القادر على تحليل الأحداث لا يقع في شِراك العدو فحسب، بل يتحول أيضاً إلى عامل في ترسيخ الثورة وتقدمها» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٦٨/١٠/١٢).

وقد أكد آية الله خامنئي، على مدى سنوات طويلة، الأهمية الحيوية للبصيرة، ولا سيما عند مواجهة الفتن الاجتماعية العميقة. ويقدّم البصيرة بوصفها «بوصلة الحركة الصحيحة في الظروف المعقدة للمجتمع»، ويحذّر من أن الأشخاص، حتى أصحاب النيات الحسنة، قد يقعون، من دون قصد، في شِراك العدو من دون هذه البوصلة. وبعبارة أخرى، يرى أن البصيرة سلاح ضروري لتمييز الطريق الصحيح في خضم الأحداث والفتن الاجتماعية. وكما يضلّ المسافر طريقه في الصحراء من دون بوصلة، فإن المجتمع الذي يفتقر إلى البصيرة سيضلّ طريقه في التعقيدات السياسية الراهنة، وقد يتحول، من دون أن يشعر، إلى أداة في يد العدو.

٣,٥. المقاومة

يحتل بناء الخطاب في فكر آية الله السيد علي خامنئي مكانة مهمة واستراتيجية، كما يمثل في الوقت نفسه أحد مستلزمات تبلور قيم النظام الولائي وتجسّدها في المجتمع. ومن الموضوعات المهمة في خطاب الاقتدار مفهوم المقاومة، الذي ينبغي أن يصبح شاملاً ومؤسساً في المجتمع؛ لأن الأمل يمثل الآلية الأساسية للمقاومة (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٣/١١/١١).

ومن منظور تحليل الخطاب، تتمفصل «المقاومة»، بوصفها خطاباً فرعياً داخل خطاب الثورة الإسلامية، حول الدوال المركزية المتمثلة في «طلب الشهادة»، و«الصمود»، و«الثبات»، و«الأمل»، و«اليقين». ويحوّل بناء خطاب البصيرة هذا المفهوم من أمر مجرد إلى «ثقافة عامة وهوية جماعية»، بحيث يصمد الناس بصورة تلقائية واستناداً إلى إيمانهم الداخلي.

ويكتسب دور «الأمل» و«اليقين» أهمية حيوية؛ إذ يؤكد آية الله خامنئي أن «الأمل هو الآلية الأساسية للمقاومة». فمن دون الأمل واليقين لا تستمر المقاومة، بل تتحول إلى اليأس والاستسلام. ويحافظ خطاب البصيرة على هذا الأمل حياً من خلال بيان منجزات الثورة، وإبراز التقدم العلمي، ورسم آفاق مشرقة للمستقبل. ويسعى العدو، من خلال «إشاعة اليأس» و«خلق أجواء سلبية»، إلى القضاء على المقاومة؛ إلا أن خطاب البصيرة، من خلال «صياغة رواية باعثة على الأمل» و«كتابة تاريخ المقاومة»، يقيم سداً متيناً في مواجهة هذا الهجوم النفسي.

وتتمثل الصلة بين المقاومة واقتدار النظام في أن المجتمع المقاوم يرفع تكاليف العدو. فعندما يرى العدو أن العقوبات والضغوط لا تكسر إرادة الشعب فحسب، بل تزيد أيضاً من اعتماده على ذاته، فإنه يفقد الأمل

في فرض هيمنته. ومن ثم، فإن بناء خطاب المقاومة من خلال البصيرة يمثل استراتيجية أساسية لتحقيق «الردع النشط» و«صناعة الأمن المستدام» في النظام الولائي.

٤. دور التأسيس الخطابي للبصيرة في تعزيز الاقتدار الاقتصادي للنظام الولائي

في الفكر الإسلامي، لم يُطرح الاقتصاد بوصفه هدفاً مستقلاً ونهائياً قط ، بل يُعدّ الاقتصاد «أداة لتحقيق أهداف أسمى»، من قبيل الحفاظ على الاستقلال الوطني، وعزة المسلمين، والاقتدار السياسي، والأمن المستدام. وتؤكد الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠) بوضوح هذا المبدأ، الذي مفاده أن القوة الاقتصادية جزء لا يتجزأ من الاستعداد الدفاعي والسياسي للأمة الإسلامية. فكلما ازدادت القدرة الاقتصادية للأمة، ازدادت قدرتها على الردع في مواجهة أعدائها، وترسخ استقلالها في اتخاذ القرارات الكبرى.

وقد طرح آية الله السيد علي خامنئي، إدراكاً عميقاً لهذه الحقيقة، «الاقتصاد المقاوم» بوصفه خطاباً استراتيجياً وضرورة حيوية لنظام الجمهورية الإسلامية. فالاقتصاد المقاوم، بحسب بيانه، هو الاقتصاد الذي «يستطيع، في ظل الظروف الصعبة المفروضة، وعند فرض العقوبات، وفي مواجهة العداوات والتشدد الشديد، أن يمهّد الطريق أمام تقدم البلاد ونموها وازدهارها» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩١/٥/١٦). ومن ثم، يسعى بناء خطاب البصيرة في المجال الاقتصادي إلى «تحويل تهديد العقوبات إلى فرصة للاعتماد على الذات»، وإلى «إيجاد اعتقاد عام بقدرات الداخل». وتتمثل الاستراتيجيات الثلاث الأساسية في هذا المجال في: السلامة الاقتصادية، والاستقلال الاقتصادي، والمتانة الاقتصادية، ويتحقق كل منها بالاعتماد على عناصر الاقتصاد المقاوم، وبالاستناد إلى المعرفة المحلية والابتكار.

الجدول ٤: استراتيجيات بناء خطاب البصيرة في الاقتدار الاقتصادي

الرقم	الاستراتيجية الاقتصادية	الوظيفة الخطابية	الأثر في الاقتدار
١	السلامة الاقتصادية	مكافحة الفساد، والشفافية، والعدالة، والرفاه العام	الثقة العامة، واستمرار المجتمع، والتماسك الوطني
٢	الاستقلال الاقتصادي	الاعتماد على الذات، وتقليل التبعية، والإنتاج الوطني، والاقتصاد القائم على المعرفة	القوة السياسية، والعزة الوطنية، وإنهاء هيمنة الأجانب
٣	المتانة الاقتصادية	القدرة على الصمود، والابتكار، والازدهار، والمقاومة في مواجهة الصدمات	الاستقرار الاقتصادي، وإحباط العدو من جدوى العقوبات

٤,١. السلامة الاقتصادية

تُعدّ السلامة الاقتصادية في أي مجتمع ضماناً لبقائه، وكفيلةً بترسيخ ثقة الناس بالبنية الاقتصادية. ومن منظور

آية الله خامنئي، فإن بناء الخطاب من شأنه أن يزيل كثيراً من المشكلات وييسّر إنجاز الأعمال (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩٢/١٢/٢٠).

ويؤكد آية الله خامنئي الوظيفة الاستراتيجية لبناء الخطاب في المجال الاقتصادي. فبناء الخطاب يعني إيجاد «اعتقاد عام» و«إرادة جماعية» تزيل العوائق الاقتصادية من طريق المجتمع. وتتمثل السلامة الاقتصادية في خطاب البصيرة في «اقتصاد شفاف وعادل وقائم على المعرفة»، لا مكان فيه للفساد والاختلاس والرشوة والربا والتفاوتات الطبقية الحادة. والاقتصاد السليم هو الاقتصاد الذي يتمتع فيه جميع أفراد المجتمع بحد أدنى من الرفاه النسبي، وتكون الثقة العامة ضماناً لبقائه وحيويته.

وتتمثل الصلة بين السلامة الاقتصادية والبصيرة في أن تحقيقها لا يمكن أن يستند إلى القوانين وحدها، بل يحتاج أيضاً إلى «ثقافة عامة» و«إرادة وطنية». وينبغي للناس أن يؤمنوا بأن مكافحة الفساد، ودعم الإنتاج المحلي، وتجنب الإسراف، تمثل «ضرورة دفاعية ووطنية». ولا يتكوّن هذا الاعتقاد إلا عندما يُرسَّخ خطاب السلامة الاقتصادية من خلال وسائل الإعلام والمساجد والمدارس والجامعات، وعندما يلتزم النخب أنفسهم بهذه القيم.

ويستمد خطاب السلامة الاقتصادية في فكر القيادة مبادئه من الإسلام، ويشمل القضاء على التفاوت، وتحريم الرشوة، واستحالة الاختلاس، وتمتع الجميع بمستوى مناسب من الرفاه. كما يقوم الاقتصاد المقاوم على الاهتمام بالمعرفة الاقتصادية؛ فإذا استند الاقتصاد إلى المعرفة الإسلامية، أصبح ديناميكياً ومستقلاً وفاعلاً، واتجهت الأنشطة الاقتصادية نحو الإنتاج. وهذا الأمر يجعل النظام أكثر قدرة على الصمود في مواجهة العقوبات والهجوم الاقتصادي، ويحول دون الاستسلام للضغوط. كما أن الاهتمام بالسلامة الاقتصادية والاستفادة من المعرفة المحلية، فضلاً عن تخفيف آثار سياسة «الضغط الأقصى»، يقدمان آفاقاً واعدة لتعزيز الرفاه العام. ومن هنا يؤكد قائد الثورة الإسلامية على ضرورة بناء خطاب السلامة الاقتصادية على مستوى المجتمع، قائلاً: «إن تأسيس الأنشطة الاقتصادية على أساس المعرفة يؤدي، فضلاً عن ذلك، إلى تعزيز الروح والشخصية والهوية الوطنية» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩١/٠٥/٠٨). ومن ثم، فإن السعي إلى تحقيق السلامة الاقتصادية يندرج ضمن استراتيجية الاقتصاد المقاوم.

٤,٢. الاستقلال الاقتصادي

يطرح آية الله السيد علي خامنئي، بنظرة عميقة، مسألة الاعتماد على الذات اقتصادياً بوصفها أحد الأركان الأساسية لنظام الجمهورية الإسلامية. واستناداً إلى التعاليم القرآنية الأصيلة، لا يعدّ هذا المبدأ خياراً، بل ضرورة حيوية للتحصن من مؤامرات الاستكبار العالمي. ولهذا جاءت الآية الكريمة: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١)، لتبيّن بوضوح أن المسلمين ينبغي ألا يهيئوا الأرضية لهيمنة الأجانب، وأن الله تعالى لن يجعل للكافرين سبيلاً إلى التسلط على أهل الإيمان.

ومن البديهي أن الالتزام بهذه التوجيهات الإلهية يستلزم توفير المقدمات والمتطلبات اللازمة، التي تكون نتيجتها النهائية الوصول إلى الاعتماد على الذات والاستقلال الحقيقي. وقد طُرح الشعار المعروف «الاستقلال، والحرية، والجمهورية الإسلامية» بوصفه أحد الأركان الأساسية لتأسيس نظام الجمهورية الإسلامية، وكان مبدأ الاستقلال يحتل فيه مكانة محورية، وكان ينبغي تحقيقه في جميع المجالات. ويتمثل أساس هذا الاستقلال الشامل في الاكتفاء الذاتي المادي والتحرر من التبعية للأجانب (لطفي مرزناكي، ١٣٩٨، ص. ١٠٧).

ومن البديهي أن دولةً تكون بنيتها الاقتصادية، التي تمثل أحد مرتكزات القضايا الدفاعية، محتاجةً إلى الأجانب والعالم الغربي ونظام الهيمنة، لن تستطيع، في القضايا السياسية والثقافية، ولا في الدفاع عن حدودها الفكرية والجغرافية، أن تتحرر من تبعيتهم وأن تدّعي استقلالها؛ ومن ثم فإن السعي إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي يمثل إحدى الضرورات في مجال الدفاع وتعزيز القوة الوطنية.

وقد تجاوز آية الله خامنئي بيان الضرورة الاقتصادية، فجعل القوة والاستقلال الاقتصاديين أساساً للقوة السياسية، وبيّن النظر إلى الاستقلال الاقتصادي على النحو الآتي: «إن الأنشطة الاقتصادية القائمة على المعرفة والتكنولوجيا، فضلاً عن تعزيز الروح والهوية الوطنية، تؤدي بوصفها عاملاً حاسماً دوراً في زيادة القوة السياسية للدولة. ويشكّل الاعتماد على الذات والاستقلال الاقتصادي الأسس الجوهرية للاقتدار السياسي للأمة» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٩١/٠٥/٠٨).

ومن ثم، يسهم بناء خطاب البصيرة في مسار الاستقلال الاقتصادي في اقتدار النظام الولائي من جهتين: أولاً، يؤدي خفض التبعية إلى تقليل تعرض النظام للضرر أمام العقوبات؛ وثانياً، يؤدي تعزيز العزة الوطنية والاعتماد على الذات إلى تقوية رأس المال الاجتماعي وروح المقاومة في المجتمع، الأمر الذي يمهد بدوره لاقتدار مستدام.

٤,٣. المتانة الاقتصادية

في استراتيجية البصيرة الدفاعية، تمثل المتانة الاقتصادية أحد العوامل الأساسية التي ينبغي للجمهورية الإسلامية أن تتبعها في سياستها الاقتصادية. وعلى الرغم من ارتباط هذه المتانة بالاقتصاد العالمي، فإنه لا ينبغي أن تكون خاضعة لتقلبات السياسات العالمية؛ بحيث تحافظ المؤسسات الاقتصادية على قدرتها على الصمود أمام تقلبات أسعار الصرف والعملات العالمية، الناجمة عن الحروب أو الكوارث الطبيعية أو العوامل الموسمية، وألا يؤدي ذلك إلى إيجاد حالة من عدم الاستقرار في رأس مال البلاد واقتصادها.

وتعني المتانة الاقتصادية أن تأخذ السياسة الاقتصادية الكلية الفرضيات والاحتمالات المختلفة في الحسبان، وأن ترفع قدرة البلاد على المواجهة والمقاومة الاقتصادية. كما ينبغي أن تعمل على إيجاد البصيرة لدى الناس لكي يكونوا مدركين لطبيعة ردود أفعالهم الاقتصادية، وأن يصيبوا في مواقفهم الاقتصادية، وأن يدفعوا نظام الهيمنة إلى اليأس من جدوى سياساته العدائية.

ويرى آية الله خامنئي أن المتانة الاقتصادية تقوم على الابتكار والازدهار في بيئة العمل؛ لأن الابتكار بطبيعته غير قابل للتنبؤ، ويؤدي إلى إرباك خطط العدو، كما يتسبب في إحداث طفرة في الاقتصاد والإنتاج الوطني، ويمهد لاستمرار المتانة الاقتصادية.

وقد رسم آية الله السيد علي خامنئي المتانة الاقتصادية على النحو الآتي: «إن تحقيق الاستقلال الحقيقي مرهون بالإنتاج الوطني، والعمل والجهد الجهادي، والازدهار الاقتصادي، والابتكار في جميع المجالات. وعندما تترسخ هذه الأركان، فإن الأعداء المعتدين المغرورين، الذين ظلوا يطمعون دائماً في استقلال هذا الشعب، سيواجهون هزيمة مخزية، وسيضطرون إلى الاعتراف بذلك علناً، والانسحاب من ساحة المواجهة» (بيانات آية الله السيد علي خامنئي، ١٣٧٨/٠٢/٠٤).

مخطط النموذج الإجرائي لبناء خطاب البصيرة في إيجاد اقتدار النظام الولائي

الدال المركزي لخطاب الثورة الإسلامية

«الإسلام المحمدي الأصيل»

▼

الدال العائم والمفصِّل

«البصيرة»

(حلقة الوصل بين القيم الإلهية ومجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية)

▼	▼	▼
البعد الثقافي	**البعد السياسي**	**البعد الاقتصادي**
(بناء الشرعية)	(بناء الردع)	(تحقيق الكفاءة)
• تعزيز الأسس العقدية (الإيمان)	• التفكير السياسي الاستباقي • معرفة العدو	• السلامة الاقتصادية • الاستقلال الاقتصادي
• تعزيز الرؤية العقلانية (العقل)	• ترسيخ الحاكمية	• المتانة الاقتصادية • الحماية من الفتن



الخاتمة

أُجريت هذه الدراسة بهدف تبيين عملية بناء خطاب البصيرة في صناعة اقتدار نظام الولاية، استناداً إلى الفكر الدفاعي لآية الله السيد علي الخامنئي. تُظهر نتائج هذه الدراسة، التي أنجزت باستخدام منهج تحليل المضمون، بالاستفادة من الإطار النظري لخطاب الثورة الإسلامية، أن «البصيرة» في منظومته الفكرية ليست مجرد فضيلة أخلاقية أو وعي سياسي بسيط، بل هي «استراتيجية كبرى للحوكمة» و«دالّ عائم» تمفصل حول الدال المركزي «الإسلام المحمدي الأصيل»، ومن خلال هذا التمفصل تتحول إلى خطاب مهيمن ذي طابع هيموني في المجتمع.

وتتمثل أبرز إسهامات هذه الدراسة في تقديم «النموذج الإجرائي لبناء خطاب البصيرة على مستوى الثورة الإسلامية»، الذي يبيّن أن خطاب البصيرة يفضي إلى الاقتدار المستدام لنظام الولاية عبر ثلاثة مسارات رئيسة متكاملة:

١. في البعد الثقافي: يؤدي صياغة خطاب البصيرة، من خلال تعزيز الأسس الاعتقادية (الإيمان)، وتنمية

الرؤية العقلانية (العقل)، والالتزام بالولاية (الهوية)، وإتاحة المجال للنخب للاضطلاع بدورها (المعرفة)، إلى زيادة رأس المال الاجتماعي، وتعزيز الانسجام الوطني، وترسيخ الشرعية الخطابية للنظام. وتستند هذه الشرعية إلى قناعات الناس القلبية والعقلانية، ولذلك فهي أكثر استدامة بكثير من الشرعيات الشكلية والقانونية. وفي هذا البعد، يؤدي «جهاد التبيين»، بوصفه استراتيجية ثقافية هجومية، دوراً محورياً في مواجهة الشبهات والتحريفات التي يثيرها العدو، وترسيخ القناعات الثورية في الأذهان العامة.

٢. وفي البعد السياسي: يؤدي بناء خطاب البصيرة، من خلال التفكير السياسي الاستباقي، ومعرفة العدو، وترسيخ الحكم، وحماية النظام من الفتن، ونشر ثقافة المقاومة، إلى تعزيز الردع المعرفي والأمن الوطني. وفي هذا البعد، تعمل البصيرة بوصفها «درعاً لمواجهة الحرب الناعمة» و«بوصلة للحركة في الظروف المعقدة»، وتنقذ المجتمع من حالة السلبية والتيه في دوامة الفتن. كما أن المقاومة، المرتبطة بالأمل واليقين، تُطرح بوصفها استراتيجية واعية وحصيفة، تزيد من تكاليف العدو وتدفعه إلى اليأس من مواصلة نهج الهيمنة.

٣. وفي البعد الاقتصادي: يؤدي بناء خطاب البصيرة، من خلال ترسيخ خطاب الاقتصاد المقاوم واعتماد ثلاثة مرتكزات استراتيجية تتمثل في سلامة الاقتصاد واستقلاله ومتانته، إلى تعزيز كفاءة النظام وقدرته على الصمود واعتماده على ذاته في مواجهة العقوبات والضغوط الاقتصادية التي يمارسها العدو. وفي هذا البعد، لا يُنظر إلى الاقتصاد بوصفه غاية مستقلة، بل بوصفه أداة لتحقيق العزة والاقتدار الوطني؛ وتُطرح «زيادة الإنتاج الوطني»، و«الاقتصاد القائم على المعرفة»، و«الابتكار» بوصفها ضرورات دفاعية واستراتيجية.

المراجع

- القرآن الكريم.

١. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٨). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

٢. إسماعيلي، مصطفى. (١٤٠٢). العلاقة بين البصيرة والأمن الدفاعي في فكر الإمام علي (عليه السلام) وقائد الثورة الإسلامية: مع التأكيد على الخطبة ٢٧ من نهج البلاغة. دراسات في الإدارة الاستراتيجية للدفاع الوطني، ٧(٢٨)، ٨-٣٥. (بالفارسية).

٣. بدرخاني، غلام رضا. (١٤٠٠). انديشه مقاومت در منظومه فكرى امام خامنه‌اى. طهران: منشورات الدفاع. (بالفارسية).

٤. بشير، حسن. (١٣٨٤). تحليل گفتمان دريچه‌اى براى كشف ناگفته‌ها. طهران: منشورات جامعة الإمام الصادق (عليه السلام). (بالفارسية).

٥. جعفري، محمد صابر. (١٤٠١). الحرب الناعمة ووجود الشبهات وضرورة سمة البصيرة والرؤية الواعية

لدى الأنصار النموذجيين. مشرق موعود، ١٦(٦٥)، ١٠٠-١١٨. (بالفارسية).
٦. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٩٠). ولايت فقيه؛ ولايت فقاهت و عدالت. قم: منشورات إسراء. (بالفارسية).
٧. حسين خاني، نور الله. (١٣٩٢). مبانى نظرى انديشه هاى امام خامنه اى. طهران: ياران شاهد. (بالفارسية).
٨. عسكري، محمود. (١٣٩٣). المنطلق النظري للدفاع الذكي في الفكر الدفاعي للإمام خامنئي (مدّ ظلّه العالي). في: مجموعة مقالات المؤتمر الوطني الثاني لبيان الفكر الدفاعي للإمام خامنئي، ٣، ١٤٤-١٧٩. (بالفارسية).
٩. فرقاني، محمد مهدي. (١٣٨٢). راه دراز گذار. طهران: الثقافة والفكر. (بالفارسية).
١٠. قرباني، سعيد. (١٣٩٢). علم و فناورى دفاعى از ديدگاه امام خامنه‌اى. طهران: ياران شاهد. (بالفارسية).
١١. لطفي مرزناكي، رحمان. (١٣٩٧). علم و فناورى دفاعى از ديدگاه امام خامنه‌اى. طهران: منشورات الدفاع. (بالفارسية).
١٢. متقي، إبراهيم. (١٣٩٢). انديشه‌هاى دفاعى امام خامنه‌اى در حوزه جنگ نرم. طهران: ياران شاهد. (بالفارسية).
١٣. مجموعة بيانات قائد الثورة الإسلامية. مستخرجة من الموقع الإعلامي: khamenei.ir. (بالفارسية).
١٤. مختارات من مقالات المؤتمر الأول لبيان الفكر الدفاعي للإمام خامنئي. (١٣٩١). (بالفارسية).
١٥. نوروزي، محمد جواد. (١٣٩٨). سبل مواجهة الحرب الناعمة في النظام الولائي. المجلة الفصلية للحكومة الإسلامية، ١(٩١)، ٨٩-١١٦. (بالفارسية).
١٦. الهاشمي، علي أكبر. (١٣٨٣). ثقافة القرآن (الطبعة الأولى). قم: بوستان كتاب. (بالفارسية).

References

- The Holy Qur'an.
1. Ibn Manẓūr, M. (1408 AH). *Lisān al-Arab*. Beirut: Dar Sadir.
2. Esmaili, M. (1402 SH). «The relationship between insight and defensive security in the thought of Imam Ali (AS) and the Supreme Leader, with an emphasis on Sermon 27 of *Nahj al-Balagha*.» *Studies in National Defense Strategic Management, 7*(28), 8–35.

3. Bashir, H. (1384 SH). *Discourse Analysis: A Window for Discovering the Unspoken*. Tehran: Imam Sadiq University Press.

4. Badrakhani, G. (1400 SH). *The Thought of Resistance in the Intellectual Framework of Imam Khamenei*. Tehran: Defa Publications.

5. Hossein Khani, N. (1392 SH). *Theoretical Foundations of Imam Khamenei's Thought*. Tehran: Yaran-e Shahed.

6. Javadi Amoli, A. (1390 SH). *Guardianship of the Jurist: The Guardianship of Jurisprudence and Justice*. Qom: Isra Publications.

7. Jafari, M. S. (1401 SH). «Soft warfare, the prevalence of doubts, and the necessity of insight and discernment as defining characteristics of exemplary supporters.» *Mashreq-e Mawoud, 16*(65), 100–118.

8. Askari, M. (1393 SH). «The theoretical origins of intelligent defense in the defense thought of Imam Khamenei.» In *Proceedings of the Second National Conference on Expounding Imam Khamenei's Defense Thought* (Vol. 3, pp. 144–179).

9. Farqani, M. M. (1382 SH). *The Long Road of Transition*. Tehran: Culture and Thought.

10. Hashemi, A. A. (1383 SH). *Qur'an Culture*. Qom: Boostan Ketab, 1st ed.

11. Ghorbani, S. (1392 SH). *Defense Science and Technology from the Perspective of Imam Khamenei*. Tehran: Yaran-e Shahed.

12. Lotfi Marznaki, R. (1397 SH). *An Introduction to Capability-Based and Enabling Defense in the Thought of Imam Khamenei*. Tehran: Defa Publications.

13. Motaghi, E. (1392 SH). *Imam Khamenei's Defense Thought in the Domain of Soft Warfare*. Tehran: Yaran-e Shahed.

14. Norouzi, M. J. (1398 SH). «Strategies for countering soft warfare in the Velayat-based system.» *Islamic Government Quarterly, 1*(91), 89–116.

15. Selected Articles from the First Conference on Expounding Imam Khamenei's Defense Thought. (1391 SH).

16. Collection of Statements by the Supreme Leader, retrieved from the official website: https://khamenei.ir

مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٣٠٦٠-٦٥٢٧

القرآن الكريم وحوكمة الإرادة:
دور الإرادة في حل التحديات الاجتماعية

محمد إسماعيل عبداللهي

استاذ مساعد في قسم الحوكمة الثقافية الاجتماعية، كلية الحوكمة، جامعة طهران، طهران، إيران. البريد الإلكتروني: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٤/١٢/٢٢

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠١/١٧

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٢/٢٠

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٤/٠٦

الملخص

الهدف: تنطلق الدراسة من فجوة نظرية بين وفرة القيم المعيارية في أدبيات الحوكمة الإسلامية وبين قصور تفسير الكيفية التي تتحول بها تلك القيم إلى قدرة اجتماعية ومؤسسية. وتهدف إلى بناء نموذج قرآني يفسر انتقال الإرادة الإنسانية من الاختيار الفردي إلى الفاعلية الجماعية والقدرة الحوكمية.

المنهج: اعتمد البحث التفسير الموضوعي المقيد بالسياق، والتحليل المفهومي، وبناء النموذج القائم على الآلية؛ وحلل الحقول المتصلة بالمشيئة والاختيار والعزم والسعي والتغيير والشورى والاعتصام والتعاون والأمانة، مع الفصل بين الدلالة النصية والتركيب المفهومي والاستنباط الحوكمي.

النتائج: أظهر التحليل بنية تتألف من سبع حلقات، تبدأ بالمرجعية القيمية، ثم الاختيار المسؤول، فالعزم والالتزام، فالسعي، فالشورى والتنسيق، فالإرادة الجمعية، وتنتهي بالفاعلية الحوكمية. كما كشف ثلاث فجوات تحول: القيمة/الفعل، والفرد/الجماعة، والجماعة/المؤسسة.

الاستنتاج: تقترح الدراسة «حوكمة الإرادة» بوصفها تنظيماً للشروط المعيارية والمعرفية والتفاعلية والمؤسسية التي تجعل الإرادة الاجتماعية قابلة للتحول إلى فعل مسؤول ومستدام، وتبين أن هذا الإطار يفسر جانباً من الفعل التحويلي والثوري من غير اختزاله في الإرادة وحدها. وتبقى فرضياته مفتوحة للاختبار التجريبي والفحص المقارن.

الكلمات المفتاحية:
الإرادة الجمعية،
الحوكمة، الشورى،
الفعل التحويلي، القرآن
الكريم..

الإستشهاد: عبداللهي، محمد إسماعيل؛ (٢٠٢٥) القرآن الكريم وحوكمة الإرادة: دور الإرادة في حل التحديات الاجتماعية. خطاب الثورة الاسلامية(١٢٧-١٠٩)

https://doi.org/10.22059/jird.2026.387489.1022

الناشر: جامعة طهران

المقدمة

لا تنشأ أزمات الحوكمة دائماً من غياب القواعد أو ضعف البنية القانونية؛ فكثير من النظم يمتلك تشريعات ومؤسسات معلنة، ومع ذلك تبقى فجوة بين القيم التي تتبناها وبين القدرة الفعلية على تحويلها إلى سلوك منسق وقرار قابل للتنفيذ. تكشف هذه الفجوة عن متغير وسيط كثيراً ما يظل ضمنياً: قدرة الفاعلين على تكوين إرادة مشتركة تنتقل من الاقتناع إلى الالتزام، ومن الالتزام إلى الفعل، ثم إلى تنسيق اجتماعي وقواعد تحفظ القدرة من التبدد. من هنا تُقرأ الإرادة في القرآن لا كقضية كلامية أو نفسية فحسب، بل بوصفها مدخلاً لدراسة شروط انتقال الفاعلية من الفرد إلى الجماعة والمؤسسة. يوفر الخطاب القرآني شبكة مفاهيمية غنية ذات صلة بالفعل: المشيئة، والاختيار، والعزم، والسعي، والتغيير، والشورى، والاعتصام، والتعاون، والأمانة، والعدل، والمسؤولية. ولا تعمل هذه العناصر كقائمة مستقلة من الفضائل. فالاختيار من دون مسؤولية قد يتحول إلى فردانية، والعزم من دون مرجعية معيارية قد يؤدي إلى نزعة إرادوية، والسعي من دون تنسيق قد يبقى أثراً متناثراً، والتعاون من دون قيد أخلاقي قد يصبح تعاوناً على العدوان، والشورى من دون حسم قد تتحول إلى مداولات لا تنتهي إلى قرار، والتعبئة من دون مؤسسة قد تنطفئ بانتهاء لحظتها الاستثنائية. لذلك لا تكمن المشكلة في إثبات أهمية كل مفهوم منفرد، بل في تفسير العلاقة التحويلية بينها.

من هذه الزاوية يتمثل السؤال الرئيس في: كيف يصوغ القرآن الكريم انتقال الإرادة الإنسانية من الاختيار الفردي إلى الفاعلية الجماعية، وما الدلالات التي يتيحها هذا المسار لبناء مفهوم «حوكمة الإرادة»؟ ويتفرع عنه سؤالان: ما الآليات القرآنية التي تصل المرجعية بالعزم والسعي والتنسيق؟ وما الشروط التي تمنع الإرادة الجمعية من التحول إلى تعبئة عابرة أو إلى قوة جماعية منفصلة عن غايتها الأخلاقية؟ وتنطلق الدراسة من افتراض تحليلي مفاده أن «الإرادة الجمعية» ليست مجموعاً حسابياً لإرادات الأفراد، بل قدرة ناشئة من قدر مشترك من المعنى، والتزام متبادل بالفعل، وآليات للتنسيق، وقواعد للمساءلة والتصحيح. تقترب أدبيات الفاعلية الجمعية من الجزء الأول من المشكلة. فقد بيّن باندورا أن الإحساس بالقدرة الجمعية لا يساوي جمع توقعات الكفاءة الفردية، بل يتعلق باعتقاد الجماعة بقدرتها المشتركة على تنظيم الأفعال اللازمة لإنتاج أثر، وأن هذا الاعتقاد يؤثر في اختيار الأهداف، والجهد، والمثابرة والمرونة (Bandura, 2000: 75–78). وفي علم نفس الفعل الجمعي، أظهر فان زومرن وزملاؤه أن الهوية الاجتماعية والإحساس بالظلم وتقدير الفاعلية تشكل مسارات مترابطة للمشاركة الجماعية (van Zomeren et al., 2008: 504–535). وتفيد هذه الأدبيات في تفسير الانتقال من الفرد إلى الجماعة، لكنها لا تجعل المرجعية الأخلاقية وحدود المشروعية جزءاً داخلياً من تعريف القدرة.

وتقدم أدبيات الحركات الاجتماعية مستوى آخر من التفسير؛ إذ تكشف نظرية «مواءمة الأطر» أن تحويل الخبرات الفردية المتفرقة إلى عمل جماعي يحتاج إلى بناء معنى يمكن للفاعلين أن يجدوا فيه تعبيراً عن هويتهم(Snow et al., 1986: 464–481) . كما يبين جاسبر أن العواطف الأخلاقية والروابط الوجدانية تدخل في إنتاج التضامن والاستمرار، ولا يمكن اختزال التعبئة في الحسابات العقلانية الباردة (Jasper, 2011: 285–303). غير أن نجاح التعبئة لا يساوي نجاح الحوكمة؛ فقد تنتج الحركة حضوراً وقدرة على الضغط، ثم تفشل في تحويل الطاقة الجمعية إلى قواعد وأدوار وذاكرة مؤسسية. وهذه النقطة هي إحدى الفجوات التي تسعى الدراسة إلى تفسيرها.

أما دراسات الحوكمة التعاونية فتقترب من سؤال المأسسة. فقد خلص أنسيل وغاش إلى أن الحوار المباشر وبناء الثقة والالتزام بالعملية والفهم المشترك حلقات أساسية في نجاح التعاون بين الفاعلين العامين وغير العامين (Ansell & Gash, 2008: 543–571). وقدم إمرسون وزملاؤه إطاراً ديناميكياً يربط «الاشتباك المبدئي» و«التحفيز المشترك» و«القدرة على العمل المشترك» ضمن دورة تتأثر بالسياق وتنتج أفعالاً ونتائج تعيد التأثير في النظام(Emerson et al., 2012: 1–29) . كذلك نقل برايسون وزملاؤه النقاش إلى «حوكمة القيمة العامة» التي تتوزع فيها القدرة بين فاعلين متعددين ولا يملك أحد السيطرة الكاملة على المجال العام (Bryson et al., 2014: 445–456). وفي الأدبيات الحديثة للإدارة العامة، اتسع الاهتمام بالدين بوصفه عاملاً تفسيرياً لا مجرد خلفية ثقافية. يبين أونغارو وتانتارديني، عبر مراجعة أدبيات ممتدة، أن الدين والإيمان والروحانية تؤثر في الأفراد والمنظمات والنظم الإدارية، وأن إدماجها في التحليل يمكن أن يكشف متغيرات أهملتها الإدارة العامة السائدة(Ongaro & Tantardini, 2024: 531–555) . ويقترح دركسلر وكاتل وشافيك برنامجاً بحثياً حول الإدارة العامة الإسلامية و«القيمة العامة الإسلامية» ينطلق من محدودية إسقاط الثنائية الغربية بين الديني والعلماني على تقاليد إدارية غير غربية (Drechsler et al., 2024: 608–624). كما تكشف دراسة غفران وياسمين وجود فجوة بين المعيار الإسلامي والممارسة التنظيمية في الحوكمة الأخلاقية، بما يؤكد أن امتلاك القيم لا يكفي لإنتاج ممارسة في مجال الحوكمة (Ghafran & Yasmin, 2020: 513–533).

ويظهر في أعمال الباحث نفسه مسار قريب من هذه الإشكالية؛ إذ تناولت دراسة «دور حوكمة الإرادة في حل التحديات الاجتماعية على أساس القرآن الكريم» الإرادة الفردية والجماعية واستراتيجيات تعزيزها (عبداللهي، ١٤٤٧هـ: ٤١–٧٦)، وبحثت دراسة فقه الشورى موقع المشاركة في شرعية الحكم وتحققه على المستوى الاجتماعي (عبداللهي، ١٤٠٤ب: ٩٢–١١٧)، بينما أبرزت دراسة مقارنة بين الميزان ومفاتيح

الغيب مركزية العدل والشورى والأمانة والمسؤولية في تصور الحكم (عبداللهي، ١٤٠٤أ: ١٣٢–١٥٨). غير أن هذه الأعمال لا تبني آلية تفسيرية متسلسلة لانتقال الإرادة من الفرد إلى الجماعة ثم إلى المؤسسة. تختلف الدراسة الحالية عن المقالة السابقة في أربعة مستويات لا يجوز إغفالها: سؤال البحث؛ إذ تنتقل من «دور الإرادة في حل التحديات» إلى «آلية تحول الإرادة إلى قدرة حوكمية»؛ ووحدة التحليل؛ إذ لا تجعل قائمة المشكلات الاجتماعية محوراً، بل تجعل حلقات التحويل والفجوات بينها وحدةً للتحليل؛ والمنهج؛ إذ تضيف بناء نموذج قائم على الآلية ومقارنة منظمة مع أدبيات الفاعلية والحوكمة؛ والنتيجة؛ إذ تقدم بنية تتكون من سبع حلقات وثلاث فجوات تحويل ونموذجاً دورياً للمراجعة. وبذلك تمثل الورقة امتداداً نظرياً مستقلاً، مع إبقاء الصلة بالمقالة المنشورة معلنة ومحددة بدلاً من إخفائها.

بناءً على ذلك، تقترح الدراسة مفهوم «حوكمة الإرادة» لا باعتباره لفظاً قرآنياً، بل باعتباره أداة تحليلية معاصرة لإعادة توصيف انتظام دلالات قرآنية متعددة. ومعيار صلاحية هذا البناء ليس إمكان العثور على المصطلح الحديث في النص، بل قدرته على احترام دلالات الآيات أولاً، وعلى تفسير العلاقات بينها ثانياً، وعلى إنتاج فرضيات قابلة للنقد والاختبار ثالثاً. وهذا التمييز بين النص والتركيب والاستنباط سيكون أحد الضوابط المنهجية الرئيسة في الأقسام التالية.

المنهج والإطار التحليلي

تنتمي الدراسة إلى البحوث النظرية ـ التفسيرية، وتعتمد ثلاثة إجراءات متكاملة: «التفسير الموضوعي المقيد بالسياق»، و«التحليل المفهومي»، و«بناء نموذج تفسيري قائم على الآليات». والمقصود بالتقييد بالسياق أن الآية لا تُنتزع لتؤدي وظيفة صممت مسبقاً؛ بل يبدأ التحليل بدلالتها في السياق القريب، ثم يقارن بحقل الآيات ذات الوظيفة المتصلة، ثم ينتقل إلى تركيب العلاقة المفهومية. أما بناء النموذج فلا يدعي اكتشاف تسلسل زمني منصوص عليه، بل يصوغ ترتيباً تحليلياً يفسر الشروط اللازمة للانتقال من حالة إلى أخرى. ولم تُبنَ مدوّنة الآيات على البحث اللفظي عن مادة «أراد» وحدها، لأن سؤال الفعل أوسع من لفظ الإرادة. جرى تحديد مجموعة من المفاهيم تشمل المشيئة والاختيار، والعزم، والسعي، والتغيير، والشورى، والاعتصام، والتعاون، والأمانة والعدل. وكان معيار الإدراج أن تؤدي الآية وظيفة في واحد من أربعة أبعاد: تأسيس الفاعلية والمسؤولية؛ أو تحويل الاختيار إلى فعل؛ أو تنسيق الفعل بين أكثر من فاعل؛ أو تثبيت القدرة ضمن ضوابط أخلاقية ومؤسسية. يمنع هذا المعيار تضخيم مدوّنة الآيات بآيات لا تتصل مباشرة بسؤال التحول، ويمنع في الوقت نفسه اختزال المفهوم في مشتقات لفظية محدودة. وفي قراءة الآيات، فُصلت ثلاثة مستويات من الاستدلال. المستوى الأول «الدلالة النصية»، وهي ما يمكن إسناده إلى الآية في سياقها ووفق التفسير

المعتمد. والمستوى الثاني «التركيب المفهومي»، وهو العلاقة التي تظهر عند جمع آيات متباعدة لفظياً ولكنها متكاملة وظيفياً. والمستوى الثالث «الاستنباط الحوكمي»، وهو إعادة توصيف حديثة للبنية المستخرجة. فعندما تستخدم الدراسة عبارة «حوكمة الإرادة» لا تنسبها إلى القرآن كمصطلح، وإنما تعبر بها عن علاقة بين المرجعية والمسؤولية والعزم والسعي والشورى والتعاون والمساءلة. هذا الفصل ضروري لتجنب المفارقة التاريخية وإسقاط قاموس الإدارة المعاصرة على النص. واستفيد من التفاسير في المواضع التي تؤثر في بناء النموذج، مع الالتزام بصفحات طبعات محددة. ففي تفسير قوله تعالى «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» يربط الطباطبائي بين ما بالنفس وبين تبدل الحال الاجتماعي، ويبين أن السياق لا يبرر قانوناً ميكانيكياً يختزل كل تغير في العامل النفسي وحده (الطباطبائي، ١٩٧٣: ج١١، ٣١٠—٣١٤). وفي آية الشورى، يوسع ابن عاشور مجال التشاور ليشمل مراتب المصالح العامة، ويربطه بمنع الاستبداد بالرأي في شؤون الأمة (ابن عاشور، ١٩٨٤: ج٤، ١٤٨—١٤٩). وفي قوله تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى» يظهر قيد الغاية الأخلاقية بوضوح؛ وهو ما يفسره الزمخشري على نحو عام في التعاون على وجوه البر وترك التعاون على الإثم (الزمخشري، ١٩٩٨: ج٢، ١٩٤).

أما المقارنة مع النظريات المعاصرة فليست مصدراً لتفسير الآيات، بل أداة لاختبار القوة التفسيرية للنموذج. تتم المقارنة عبر أسئلة مشتركة: ما الذي يحول المعنى إلى فعل؟ كيف تتشكل القدرة المشتركة؟ ما دور الثقة والمشاركة؟ كيف تستمر القدرة بعد لحظة التعبئة؟ وما الذي يضبط القوة أخلاقياً؟ فإذا قدمت النظرية المعاصرة مفهوماً تفسيرياً مفيداً ـ كالفاعلية الجمعية أو التحفيز المشترك ـ استُخدم للمقارنة لا لإعادة تسمية الآية. وإذا قدم البناء القرآني قيداً إضافياً ـ كالبر والعدل والأمانة ـ عومل بوصفه إضافة معيارية لا يمكن اختزالها في الكفاءة التنظيمية. جرت عملية بناء النموذج في أربع مراحل: تحديد الوحدات الوظيفية في مدوّنة الآيات؛ ترتيبها وفق منطق التحول من داخل الفاعل إلى المجال العلائقي فالمؤسسي؛ اختبار العلاقات على آيات لا تنتمي إلى الجذر اللفظي نفسه؛ ثم إجراء مقارنة تفسيرية مع أدبيات الفاعلية الجمعية والحوكمة التعاونية والقيمة العامة. ومن هذه العملية استُخرجت سبع حلقات وثلاث فجوات في عملية التحول. وقد صيغت النتائج في رسوم وجداول لا باعتبارها «دليلاً» مستقلاً، بل تلخيصاً بصرياً لعلاقات سبق تأسيسها نصياً وتحليلياً. حدود الدراسة واضحة. فهي لا تقيس الإرادة الجمعية في مجتمع بعينه، ولا تختبر النموذج إحصائياً، ولا تزعم أن الإرادة العامل الوحيد في الثورة أو الإصلاح. الموارد، وبنية الدولة، والقواعد القانونية، وشبكات الاتصال، والفرص السياسية، والاقتصاد، والتكنولوجيا والسياق الدولي متغيرات مستقلة ووسيطة قد تعزز الفاعلية أو تقيدها. لذلك تُفهم دلالات النموذج بالنسبة إلى الثورة الإسلامية بوصفها «مصفوفة تحليل» تولد أسئلة وفرضيات قابلة للاختبار، لا بوصفها تفسيراً تاريخياً مكتملاً من دون بيانات مستقلة.

النتائج: الأسس القرآنية لمسار التحول

تكشف القراءة الموضوعية أن نقطة البدء ليست الرغبة، بل « الفاعلية المسؤولة». يجمع القرآن بين نفي الاستقلال الوجودي للإنسان في قوله تعالى «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» (الإنسان: ٣٠؛ التكوير: ٢٩)، وبين مخاطبته بوصفه فاعلاً قادراً على الاختيار في قوله «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف: ٢٩)، ثم يرتب على أفعاله التكليف والجزاء. هذا الجمع يمنع تصورين متقابلين: فاعل مطلق السيادة لا مرجعية تعلو إرادته، وفاعل مسلوب القدرة لا معنى لمساءلته. ومن ثم يمكن توصيف الإرادة الإنسانية بأنها قدرة حقيقية ولكن غير مطلقة، تعمل داخل أفق من المسؤولية والمعنى. ويترتب على ذلك أن المرجعية القيمية ليست قيداً يأتي بعد تكون الإرادة، بل تدخل في تعريفها المعياري منذ البداية. فالفعل في المنطق القرآني لا يُقاس فقط بقدرته على تحقيق الهدف، بل كذلك بجهة الهدف ووسيلته. هذه الخاصية ستصبح حاسمة حين نصل إلى التعاون؛ لأن الجماعة قد تمتلك كفاءة عالية في التنظيم لكنها تتعاون على الإثم والعدوان، وهو ما ينفي عن هذا التعاون صفة الرشد. بذلك تُبنى العلاقة منذ البداية على ثنائية «القدرة/المشروعية»: القدرة شرط لإنتاج الأثر، والمشروعية شرط لتوجيه الأثر.

الحلقة الثانية هي «العزم». تقدم آية «وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» (آل عمران: ١٥٩) ترتيباً دقيقاً يجمع إشراك الآخرين في النظر والمشاورة ثم الحسم والتوكل. العزم هنا ليس اندفاعاً نفسياً معزولاً؛ لأنه يأتي بعد إدخال الآخرين في عملية النظر واتخاذ القرار، ولا يلغي محدودية الفاعل؛ لأن التوكل يأتي بعده. ويمكن من هذه البنية استخلاص وظيفة تحوليّة للعزم: إنه يغلق طور التردد بدرجة تكفي للانتقال إلى التنفيذ، من غير أن يحول القرار إلى يقين مطلق في السيطرة على النتائج. تكتسب هذه الملاحظة دلالة حوكمية؛ إذ تواجه أحد التوترات المعروفة في المشاركة: كيف يمكن توسيع التشاور من دون شلل القرار؟ تجمع الآية بين المشاركة والحسم في بنية واحدة. وهذا ما يسمح بفهم الشورى لا كبديل للعزم، بل كإحدى مقدماته. وهي نتيجة تتقاطع مع البحث الفقهي لعبداللهي في موقع الشورى من شرعية الحكم وتحققه الاجتماعي، حيث لا تنحصر الشورى في تجميل القرار بعد صنعه، بل تتصل بالمشاركة في تكوين المجال السياسي (عبداللهي، ١٤٠٤ب: ٩٢–١١٧).

الحلقة الثالثة هي «السعي». في قوله تعالى «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى» (النجم: ٣٩) ينتقل التحليل من المجال الداخلي إلى الأثر العملي. لا يعني ذلك أن نتيجة كل سعي مضمونة، بل أن نسبة الفعل إلى الإنسان ترتبط بما يباشره من سعي. ومن منظور النموذج، يؤدي السعي وظيفة «إظهار الإرادة»: فهو يحول القناعة والعزم إلى ممارسة يمكن أن تتفاعل مع أفعال الآخرين. ويتقاطع ذلك مع مفهوم الفاعلية عند باندورا؛ فالإدراك الذاتي أو الجمعي للقدرة يصبح ذا معنى حين ينظم الجهد والمثابرة في مواجهة الصعوبات

(Bandura, 2000: 75–78). لكن البناء القرآني يختلف عن مفهوم الفاعلية المحايد أخلاقياً في نقطة مهمة. قد تكون الجماعة واثقة بقدرتها ومثابرة في تحقيق هدف ضار؛ لذلك لا تكفي الفاعلية وحدها للحكم على الرشد. ومن هنا يظل السعي مرتبطاً بالمرجعية، ولا يُعرَّف النجاح بمجرد بلوغ النتيجة. هذا الفرق يبرر الاحتفاظ بمصطلح «الفاعلية الحوكمية» في النموذج بدل مساواته بالفاعلية الجمعية في علم النفس؛ فالأولى تجمع بين القدرة، والتنسيق، والضبط المعياري، والاستدامة.

الحلقة الرابعة هي «التغيير». قوله تعالى «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الرعد: ١١) يربط بين ما بالنفس وبين تحول الحال الجماعي. ويبين الطباطبائي في تفسير الآية أن ثمة رابطة بين الحالة الداخلية للقوم وبين استمرار الحال أو تبدله، لكنه لا يجعلها معادلةً تبطل بقية الأسباب (الطباطبائي، ١٩٧٣: ج١١، ٣١٠–٣١٤). وهذا الضبط مهم؛ لأنه يمنع قراءة الآية بوصفها شعاراً نفسياً من نوع «إذا أردنا تغير كل شيء»، كما يمنع في المقابل تصور المجتمع بوصفه موضوعاً سلبياً تحركه البنى من الخارج بلا فاعلين. المعنى التحليلي الذي تستفيده الدراسة هو أن التغيير الاجتماعي يحتاج إلى حامل اجتماعي يستبطن قدراً من التحول في الإدراك والاستعداد وتقبل الكلفة. لا يعني ذلك أن الفقر أو الاستبداد أو الحرب نتائج مباشرة لـ«ضعف الإرادة»، فهذا تبسيط مرفوض؛ بل يعني أن الفرص البنيوية لا تتحول إلى فعل من تلقاء نفسها. بين البنية والنتيجة توجد عملية عامليّة: تعريف للموقف، وتقدير للإمكان، والتزام، وشبكات تنسيق. هنا يلتقي النموذج مع أدبيات الفعل الجمعي التي تجعل الهوية وتقدير الفاعلية والإحساس بالظلم متغيرات وسيطة بين الحالة الموضوعية والمشاركة (van Zomeren et al., 2008: 504–535).

الحلقة الخامسة هي «الشورى»، وهي نقطة الانتقال الحاسمة من الإرادة الفردية إلى المجال العلائقي. في قوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» (الشورى: ٣٨) لا يُمدح رأي محدد، بل نمط لإدارة «الأمر» المشترك. ويشير ابن عاشور إلى امتداد الشورى إلى مراتب المصالح وشؤون الأمة، بما يخرجها من دائرة المشورة الشخصية إلى تنظيم الرأي في المجال العام (ابن عاشور، ١٩٨٤: ج٤، ١٤٨–١٤٩). ومن منظور النموذج تؤدي الشورى أربع وظائف: إدخال المعرفة الموزعة؛ كشف الاعتراض قبل التنفيذ؛ تعزيز شعور المشاركين بمسؤوليتهم عن القرار؛ وتحويل الاختلاف من عامل يهدد وحدة الجماعة إلى عنصر يمكن استثماره ضمن قرار مشترك. هذه الوظائف تفسر لماذا لا تكون المشاركة قيمة تزيينية. تظهر أدبيات الحوكمة التعاونية أن بناء الثقة والفهم المشترك والالتزام بالعملية عوامل تؤثر في قدرة الأطراف على العمل المشترك (Ansell & Gash, 2008: 543–571). غير أن الشورى في النموذج القرآني لا تُستعار من هذه الأدبيات؛ بل تسير المقارنة في الاتجاه المعاكس: الآية تؤسس وظيفة المشاركة داخل المنظومة النصية، ثم تساعد الأدبيات الحديثة على توضيح آليات يمكن اختبارها تجريبياً، كالثقة وملكية القرار وتدفق المعلومات.

الحلقة السادسة هي «الاعتصام والتعاون». قوله تعالى «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران: ١٠٣) يجعل الوحدة قائمة على الارتباط بمرجع جامع، لا مجرد تشابه في المصالح، بينما يضيف قوله «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» (المائدة: ٢) قيداً حاسماً على القدرة الجمعية. ويفسر الزمخشري الأمر بالمعاونة على وجوه البر وترك المعاونة على الإثم على نحو عام (الزمخشري، ١٩٩٨: ج٢، ١٩٤). والنتيجة أن «التنسيق» نفسه ليس قيمة نهائية؛ فهناك تنسيق فاسد كما توجد فوضى فاسدة، والمعيار هو اقتران القدرة بالمقصد المشروع.

الحلقة السابعة هي «الأمانة والعدل والمساءلة» التي تنقل الطاقة الجمعية إلى منطق المؤسسة. قوله تعالى «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» (النساء: ٥٨) يجعل توزيع السلطة وأدائها موضوعاً أخلاقياً، لا امتيازاً متولداً من نجاح التعبئة. وقد أظهرت دراسة عبداللهي المقارنة بين الميزان ومفاتيح الغيب أن الأمانة والعدل والشورى والمسؤولية تتجمع في تصور للحكم يتجاوز امتلاك السلطة إلى كيفية ممارستها (عبداللهي، ١٤٠٤أ: ١٣٢–١٥٨). ومن هنا تصبح المساءلة جزءاً من الإرادة الجمعية الناضجة، لا قيداً خارجياً يفرض عليها بعد تكوّنها. إذا جمعت الحلقات السابقة ظهر أن الإرادة الجمعية ليست «لحظة» بل «عملية تحويل». تبدأ من معنى معياري، ثم تحتاج إلى فاعل يختار ويتحمل نسبة الفعل إليه، ثم إلى عزم وسعي، ثم إلى عمليات اجتماعية لتحويل التعدد إلى قدرة، ثم إلى قواعد تحفظ القدرة من الشخصنة والانحراف. ولا يدعي هذا الترتيب أن كل حالة تاريخية تمر بالمراحل بالترتيب نفسه؛ إنه نموذج آلي يحدد الوظائف التي لا تستقيم القدرة الحوكمية بدون نظائر لها.

جدول (١). البنية الوظيفية لمعمار حوكمة الإرادة

المستوى	المؤشر القرآني	الوظيفة التحويلية	المخرج الحوكمي
المرجعية القيمية	البر، العدل، التقوى	تحديد الغاية وحدود الوسيلة	مشروعية المقصد
الاختيار المسؤول	الكهف: ٢٩	إسناد القرار والمساءلة إلى الفاعل	عامليّة مسؤولة
العزم والالتزام	آل عمران: ١٥٩	تحويل الترجيح إلى قرار قابل للتنفيذ	ثبات الاتجاه
السعي والفعل	النجم: ٣٩	إخراج القرار من الداخل إلى الممارسة	أثر قابل للملاحظة
الشورى والتنسيق	الشورى: ٣٨؛ آل عمران: ١٥٩	دمج المعرفة والاعتراض والأدوار	ملكية مشتركة للقرار

المستوى	المؤشر القرآني	الوظيفة التحويلية	المخرج الحوكمي
الاعتصام والتعاون	آل عمران: ١٠٣؛ المائدة: ٢	تجميع القدرة مع ضبط الاتجاه الأخلاقي	إرادة جمعية
الأمانة والعدل	النساء: ٥٨	توزيع السلطة وربطها بالمسؤولية	استدامة ومساءلة

المعمار التحويلي لحوكمة الإرادة



شكل (١). المعمار التحويلي من المرجعية القيمية إلى الفاعلية الحوكمية

النتائج: نموذج حوكمة الإرادة وفجوات التحويل

بناء على النتائج السابقة، تُعرَّف «حوكمة الإرادة» بأنها تنظيم الشروط المعيارية والمعرفية والتفاعلية والمؤسسية التي تتكون من خلالها الإرادة الاجتماعية، وتنتقل من الاختيار إلى الالتزام، ومن الالتزام إلى التنسيق، ثم تتحول إلى قدرة مشتركة قابلة للاستمرار والمساءلة والتصحيح. هذا التعريف يميز المفهوم عن ثلاثة معانٍ قد تلتبس به: ليس حوكمةً للرغبات بمعنى السيطرة على المواطنين، وليس خطاباً تحفيزياً لرفع قوة العزم، وليس مرادفاً للمشاركة. إنه يركز على «بنية التحويل» التي تجعل المشاركة والعزم والتعاون حلقات داخل عملية أشمل. وتُعرّف «الإرادة الجمعية» داخل هذا النموذج بأنها قدرة ناشئة من التقاء أربعة مكونات: معنى مشترك بدرجة تكفي للتنسيق؛ التزام متبادل يقلل مشكلة الانتفاع المجاني؛ قنوات تحول المعرفة والموارد إلى أدوار متكاملة؛ وقواعد للحسم والمراجعة. وهذا التعريف قريب من منطق أوستروم في أن العمل الجمعي يحتاج إلى قواعد وتوقعات ومعايير تسمح للفاعلين بتجاوز مشكلات التنسيق والانتهازية (Ostrom, 2000: 137–158)، لكنه يضيف مرجعية معيارية تسبق الكفاءة التنظيمية وتحكم اتجاهها. تكشف المقارنة بين الحلقات عن الفجوة الأولى: «القيمة/الفعل». قد يعرف الفرد القيمة ويؤمن بها، لكنه لا يباشر السلوك عندما ترتفع الكلفة، أو ينخفض توقع الأثر، أو يتعارض الفعل مع راحة آنية. لذلك لا يعالج النموذج هذه الفجوة بمزيد من البيان القيمي فقط، بل يضع العزم والسعي والصبر والتوكل آليات للتحويل. فالمرجعية تجيب عن «لماذا»، لكن العزم ينقل الإجابة إلى التزام، والسعي يكشف صدق الالتزام في العالم الخارجي. إن تراكم الخطاب المعياري من دون آليات انتقال قد يرفع المعرفة ولا يرفع القدرة. الفجوة الثانية هي «الفرد/الجماعة». قد يتحول الإيمان إلى

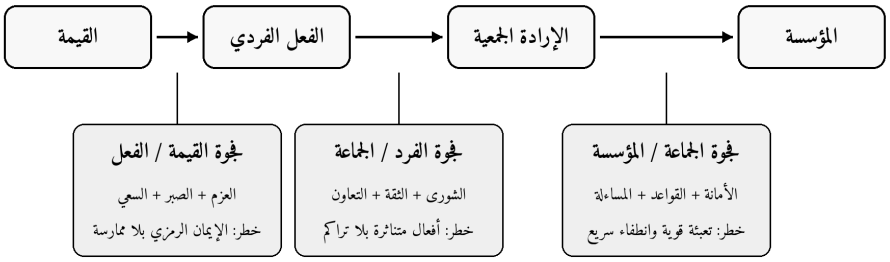
أعمال فردية كثيرة، لكنها تظل متناثرة بسبب نقص الثقة، أو غياب المعلومات المتبادلة، أو تعارض التوقيت والأدوار، أو عدم وجود قاعدة للحسم. هنا تظهر الشورى والاعتصام والتعاون بوصفها آليات مختلفة لا مترادفات: الشورى تنظم إنتاج القرار، والاعتصام يربط الفاعلين بمرجع جامع، والتعاون يوزع الفعل والموارد. وبهذا تتحول الإرادات المتجاورة إلى قدرة جماعية ناشئة لا يمكن إرجاعها إلى أي فرد بمفرده. تساعد نظرية الهوية الاجتماعية للفعل الجمعي على فهم بعض أبعاد هذه الفجوة؛ فالهوية المشتركة تجعل الفاعل يرى نفسه جزءاً من «نحن»، وتقدير الفاعلية يرفع توقع الأثر، بينما يمد الإحساس بالظلم الفعل بطاقة دافعة(van Zomeren et al., 2008: 504–535). كما يفسر سنو وزملاؤه كيف يساهم تقارب الأطر في ربط معاني الأفراد بخطاب الحركة(Snow et al., 1986: 464–481) . غير أن حوكمة الإرادة تضيف أن بناء «نحن» لا يكفي: يجب أن توجد آليات تمنع الجماعة من تحويل هويتها إلى مبرر لإلغاء الحق والعدل.

الفجوة الثالثة هي «الجماعة/المؤسسة». قد تنجح جماعة في التعبئة وتحمل الكلفة وإنتاج أثر كبير، ثم تخسر قدرتها بعد تغير الظرف؛ لأن ما كان محمولاً على العلاقات الشخصية والحماسة لم يتحول إلى أدوار وقواعد وذاكرة وإجراءات للمراجعة. هذه الفجوة هي ما يميز التحليل الحوكمي عن تحليل الحركة الاجتماعية وحده. المؤسسة، في المعنى المستخدم هنا، ليست البيروقراطية بالضرورة؛ بل كل ترتيب مستقر نسبياً يحدد من يقرر، وكيف توزع المسؤوليات، وكيف تسجل الخبرة، وكيف يصحح الخطأ، وكيف تنتقل السلطة من الأشخاص إلى قواعد مؤسسية قابلة للمساءلة. وهنا يلتقي النموذج مع إمرسون وزملائه في مفهوم «القدرة على العمل المشترك» الذي يضم الترتيبات المؤسسية والقيادة والمعرفة والموارد (Emerson et al., 2012: 1–29)، ومع برايسون وزملائه في تصور القيمة العامة كناتج لشبكات ومؤسسات متعددة لا لفاعل حكومي منفرد (Bryson et al., 2014: 445–456). لكنه يضيف إلى ذلك سؤالاً قرآنياً: هل القدرة التي جرى تثبيتها ما تزال أمينة على غايتها؟ لذلك لا تنتهي الدورة عند المأسسة، بل تعود عبر المساءلة والتعلم إلى مراجعة المعنى والاختيار.

من هنا يظهر أن النموذج دوري لا خطي. فالمؤسسة الناشئة تعيد تشكيل سلوك الفاعلين من خلال الحوافز والقواعد والتعليم والذاكرة، وقد تعزز الثقة والمعنى أو تستهلكهما. إذا تحولت القاعدة إلى أداة للمصلحة الخاصة، تنفصل القدرة عن المرجعية وينخفض الاستعداد لتحمل الكلفة المشتركة. وإذا أتاحت المؤسسة التصحيح والعدل والشفافية، فإنها تعيد إنتاج الثقة وتزيد احتمال تشكل إرادة جمعية في دورة لاحقة. لذلك وضعت الدراسة «التعلم والتصحيح» كحلقة ارتجاع لا كمرحلة نهائية منفصلة. تسمح هذه البنية أيضاً بتحديد خطر رابع عابر للفجوات الثلاث: «فجوة القدرة/الشرعية». قد تعبر الجماعة جميع حلقات التنسيق بنجاح، لكنها تتجه إلى غاية غير عادلة. هذا الاحتمال يكشف لماذا لا يمكن بناء نظرية قرآنية للحوكمة على

مفهوم الكفاءة فقط. قيد «البر والتقوى» في التعاون، وقيد «العدل» في الحكم، وقيد «الأمانة» في السلطة تجعل الشرعية الأخلاقية مبدأً معيارياً يحكم جميع المراحل. وبهذا يمكن أن تكون الفاعلية عالية بينما تكون الحوكمة، بالمعنى المعياري، فاشلة. يترتب على ذلك تشخيص عملي مختلف باختلاف موضع التعطل. فإذا كانت المشكلة في القيمة/الفعل، فإن توسيع المشاركة المؤسسية وحده لن يكفي ما لم توجد دوافع وقدرة على تحمل الكلفة. وإذا كانت في الفرد/الجماعة، فإن مزيداً من الوعظ قد لا يعالج نقص الثقة وقنوات التنسيق. وإذا كانت في الجماعة/المؤسسة، فإن رفع الحماسة قد يزيد هشاشة النظام ما لم يصاحبه توزيع للصلاحيات ومسارات للمساءلة. ولذلك يمكن للمفهوم أن يعمل كأداة تشخيص قبل أن يكون وصفة سياسية.

فجوات التحويل الثلاث في حوكمة الإرادة



شكل (٢). فجوات التحويل الثلاث وآليات عبورها

جدول (٢). التمييز بين الرغبة والإرادة الجمعية والقدرة الحوكمية

المستوى	التعريف الإجرائي	وحدة الفعل	الاستدامة	المخرج
الرغبة الفردية	ميل أو تفضيل	الفرد	منخفضة	قد تبقى بلا أثر
الإرادة الفردية	اختيار + عزم + سعي	الفرد	متوسطة	تنتج فعلاً شخصياً
الإرادة الجمعية	معنى مشترك + التزام + تنسيق	الجماعة/الشبكة	مرتفعة ظرفياً	تنتج قدرة مشتركة
القدرة الحوكمية	إرادة جمعية + قواعد + مساءلة + تعلم	المؤسسة/المجال العام	قابلة للاستدامة	تنتج أثراً قابلاً للتصحيح

المناقشة والدلالات الحوكمية والتحويلية

الإضافة النظرية الأولى للدراسة هي الانتقال من «قائمة القيم» إلى «آليات إنتاج القدرة». كثير من أدبيات الحوكمة الإسلامية تصف الحكم الجيد بالعدل والشورى والأمانة والمصلحة، وهي مكونات ضرورية، لكن مجرد تعدادها لا يفسر لماذا تمتلك مؤسستان مرجعية أخلاقية متقاربة وتختلفان في قدرتيهما على الفعل. تكشف دراسة غفران وياسمين في الحوكمة الأخلاقية أن وجود المرجع الإسلامي لا يلغي إمكان الفجوة بين المعيار والممارسة (Ghafran & Yasmin, 2020: 513–533). يفسر نموذج حوكمة الإرادة هذه الفجوة باحتمال تعطل إحدى حلقات التحويل، لا بافتراض الجهل بالقيمة دائماً. الإضافة الثانية هي إعادة تعريف وظيفة الشورى. بدلاً من حصر السؤال في كونها واجبة أو مندوبة أو في أثرها على الشرعية، تسأل الدراسة: ما الذي تفعله الشورى في بنية الفعل؟ والجواب أن لها وظيفة معرفية بتجميع المعلومات، ووظيفة علائقية بإدخال الأطراف، ووظيفة التزامية برفع ملكية القرار، ووظيفة تنظيمية بإدارة الاختلاف قبل الحسم. هذه الصياغة لا تلغي البحث الفقهي، بل تضيف إليه مستوى «الميكانيزم». ومن هنا تتصل نتائج الدراسة ببحث عبداللهي الفقهي في الشورى، لكنها تحوله من سؤال المشروعية إلى سؤال تكوين القدرة المشتركة (عبداللهي، ١٤٠٤ب: ٩٢–١١٧). الإضافة الثالثة هي الفصل بين «التعبئة» و«الحوكمة». يمكن للتعبئة أن تجمع أعداداً كبيرة حول معنى أو مظلمة، ويبين جاسبر أن العواطف قد تمنحها طاقة واستمراراً (Jasper, 2011: 285–303)، كما تبين نظرية مواءمة الأطر كيف يصبح المعنى قابلاً للتداول بين الحركة وأنصارها (Snow et al., 1986: 464–481). لكن الحوكمة تحتاج بعد ذلك إلى إدارة التعدد، وصون الذاكرة المؤسسية، وتوزيع الاختصاصات، وتصحيح الخطأ. ولذلك لا يُقاس نجاح الفعل التحويلي فقط بقدرته على كسر التوازن السابق، بل كذلك بقدرته على بناء انتظام جديد لا يستهلك مصادر شرعيته.

الإضافة الرابعة هي وصل «القيمة العامة» بـ«القدرة العامة». في حوكمة القيمة العامة، لا يكفي تعريف ما يعد ذا قيمة؛ إذ يحتاج إنتاجه إلى شرعية وقدرة تشغيلية وشبكات تعاون (Bryson et al., 2014: 445–456). وفي البرنامج البحثي للإدارة العامة الإسلامية يطرح دركسلر وزملاؤه الحاجة إلى تطوير مفهوم للقيمة العامة من داخل التقاليد الإسلامية بدلاً من الاكتفاء باستيراد النموذج الغربي (Drechsler et al., 2024: 608–624). تقترح هذه الدراسة أن «حوكمة الإرادة» هي إحدى الحلقات الوسيطة بين تعريف القيمة وبين القدرة على حملها جماعياً؛ فهي تفسر كيف تنتقل القيمة من معيار مقبول إلى التزام منظم.

الإضافة الخامسة هي إدخال الدين لا بوصفه عنصراً شكلياً أو هامشياً، بل كجزء من بنية المعنى والشرعية. تؤكد مراجعة أونغارو وتانتارديني أن الدين يمكن أن يؤثر في الدافعية والهوية والمنظمة والنظام الإداري معاً

(Ongaro & Tantardini, 2024: 531–555). في النموذج القرآني يؤدي هذا الدور على مستويين: يمنح الفعل معنى يتجاوز المنفعة المباشرة، ويضع في الوقت نفسه حدوداً على ما يجوز فعله باسم الجماعة. وهذه الثنائية تمنع اختزال الدين في «مورد تعبئة»؛ إذ يمكن أن يكون مصدراً للنقد الذاتي والمساءلة بقدر ما يكون مصدراً للتعبئة. وتظهر القيمة التفسيرية للنموذج بصورة أوضح في الفعل التحويلي. التحولات الكبرى لا تبدأ عادة من من مؤسسات مكتملة التكوين؛ بل من تحول في تعريف الفاعلين للوضع، وفي تقديرهم للواجب والإمكان والكلفة. لكن المعنى المشترك لا ينتج التغيير تلقائياً؛ إذ يجب أن يتحول إلى استعداد لتحمل الكلفة، ثم إلى تنسيق شبكي، ثم إلى قدرة على إعادة توزيع الموارد والقرارات، وأخيراً إلى قواعد تحفظ جانباً من الإنجاز. بهذا المعنى يقدم النموذج لغة وسيطة بين التفسيرات البنيوية الخالصة والتفسيرات الإرادوية الخالصة.

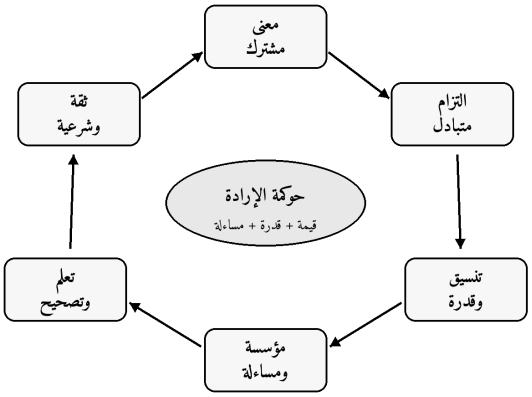
في سياق الثورة الإسلامية يمكن استخدام النموذج بوصفه «مصفوفة تحليل» قابلة للاختبار. يمكن للبحث التاريخي أن يسأل: ما المرجعيات التي صاغت المعنى المشترك؟ ما الذي نقل التذمر أو الاعتقاد إلى التزام ذي كلفة؟ ما دور شبكات المسجد والروحانية والجماعات المهنية والروابط المحلية في عبور فجوة الفرد/ الجماعة؟ وكيف تحولت بعض صور القدرة التعبوية بعد الثورة إلى مؤسسات، وأين ظهرت فجوة الجماعة/ المؤسسة؟ هذه أسئلة يولدها النموذج، لكنها ليست نتائج تاريخية لهذه الدراسة، لأن الإجابة عليها تحتاج إلى وثائق وخطابات وبيانات شبكية مستقلة. هذا التحفظ المنهجي مهم بصورة خاصة لمجلة متخصصة في دراسات الثورة الإسلامية. فصلة المقال بالثورة لا ينبغي أن تُصنع بإضافة فقرة تطبيقية في النهاية، بل بإيضاح ما الذي يضيفه المفهوم إلى دراسات الثورة. والإضافة هنا هي التمييز بين ثلاثة أنواع من القدرة: القدرة على رفض النظام القائم، والقدرة على تنسيق الفعل في لحظة التحول، والقدرة على إنشاء قواعد مستدامة بعد التحول. قد تجتمع الأولى والثانية وتضعف الثالثة. ومن ثم يقدم مفهوم حوكمة الإرادة فرضية تفسيرية عن استدامة الفعل الثوري لا عن نشأته وحدها. كما يمنع النموذج ثلاثة اختزالات. الأول «الاختزال النفسي» الذي يفسر النجاح والفشل بقوة الإرادة الفردية ويتجاهل الموارد والقوة والقانون. والثاني «الاختزال الجمعوي» الذي يتحدث عن إرادة الشعب كأن المجتمع ذات واحدة بلا اختلافات ومصالح متعارضة. والثالث «الاختزال المؤسسي» الذي يتعامل مع القواعد الرسمية كأنها تعمل من دون فاعلين وثقة ومعنى. البديل هو تصور متعدد المستويات: الفرد يختار، والعلاقات تنسق، والشبكات تجمع القدرة، والمؤسسة تثبت جانباً منها، ثم تعيد المؤسسة التأثير في الأفراد والعلاقات.

من ثم، لا ينبغي فهم «الإرادة الجمعية» على أنها تعني الإجماع الكامل؛ فالتعدد والاختلاف من الخصائص الطبيعية للمجتمع، والشورى لا تلغي هذا التعدد، بل تنظم التعامل معه. المطلوب هو حد من المعنى المشترك وقواعد مشروعة للحسم تسمح بالفعل مع بقاء إمكان الاعتراض والمراجعة. هذه النقطة تميز

حوكمة الإرادة عن خطاب الوحدة الذي قد يحول الاختلاف إلى خيانة؛ فالاعتصام في النموذج ليس إلغاءً للتنوع، بل منعاً لتفكك القدرة حول مرجعية جامعة، بينما تبقى العدالة والأمانة قيدين على استعمال تلك القدرة. تضيف الدورة الارتجاعية بعداً مهماً: كل مؤسسة ناجحة تنظيمياً يمكن أن تفشل أخلاقياً مع الزمن إذا لم تحتفظ بآليات التصحيح. وقد يكون أول أثر لهذا الفشل تآكل الثقة، ثم انخفاض الاستعداد للتعاون، ثم عودة الفعل إلى صور فردية أو شبكات موازية. لذلك لا تعد المساءلة مجرد أداة رقابية خارجية، بل جزءاً من إعادة إنتاج الإرادة الجمعية. المؤسسة التي تسمح بالتصحيح تخفض كلفة الالتزام المستقبلي، أما التي تحمي الخطأ باسم الوحدة فتستهلك الرصيد الذي تأسست عليه. على مستوى تصميم البحث، يمكن تحويل النموذج إلى برنامج تجريبي. يمكن قياس «وضوح المرجعية» عبر تحليل الخطاب، و«الاختيار المسؤول» عبر مؤشرات تحمل الكلفة، و«ملكية القرار» عبر إدراك المشاركة، و«القدرة الجمعية» عبر كثافة التنسيق والثقة، و«التحول المؤسسي» عبر استقرار الأدوار وقابلية المساءلة. كما يمكن مقارنة حركات أو مؤسسات تتشابه في المرجعية وتختلف في القدرة؛ فتظهر أي فجوة كانت أكثر تأثيراً. بهذا تنتقل حوكمة الإرادة من بناء مفهومي أولي إلى إطار قابل للتشغيل البحثي.

ويكشف النموذج أيضاً عن حدوده. فهو لا يقدم نظرية كاملة للثورة أو الدولة، ولا يحدد بذاته توزيع الموارد أو بنية الفرص أو أثر القمع أو البيئة الدولية. قوته تكمن في تفسير «الوسيط الفاعلي ـ المؤسسي» بين القيمة والبنية والنتيجة. وإذا استُخدم خارج هذا الحد تحول إلى إرادوية؛ وإذا حُذف منه هذا الوسيط عادت النظرية إلى تصور الفاعلين كحاملين سلبيين للبنى. ومن هنا يجب أن يبقى المفهوم جزءاً من تفسير متعدد الأسباب.

الدورة الديناميكية للفاعلية الحوكمية



شكل (٣). الدورة الديناميكية للفاعلية الحوكمية والتغذية الراجعة

جدول (٣). مصفوفة تشخيص تعطل حوكمة الإرادة

الفجوة/الخطر	المظهر	التفسير المحتمل	الآلية التصحيحية
القيمة / الفعل	إيمان معلن لا يترجم إلى سلوك	ضعف الالتزام، ارتفاع الكلفة، انخفاض توقع الأثر	العزم، الصبر، السعي، التوكل
الفرد / الجماعة	مبادرات متناثرة بلا تراكم	نقص الثقة والمعلومة وقواعد الحسم	الشورى، الاعتصام، التعاون
الجماعة / المؤسسة	تعبئة قوية وانطفاء سريع	الشخصنة، غياب الأدوار والذاكرة والمساءلة	الأمانة، العدل، توزيع المسؤولية، التعلم
القدرة / الشرعية	تنظيم فعال في غاية منحرفة	انفصال الكفاءة عن المرجعية	البر، التقوى، العدل، المحاسبة

الخاتمة

انطلقت الدراسة من فجوة لا تعالجها قوائم القيم بمفردها: كيف تتحول المرجعية الأخلاقية إلى قدرة اجتماعية ومؤسسية؟ وأظهرت القراءة الموضوعية لحقول المشيئة والاختيار والعزم والسعي والتغيير والشورى والاعتصام والتعاون والأمانة أن الإرادة في المجال الحوكمي لا ينبغي تصورها كنقطة نفسية منعزلة. إنها عملية تحوّل متدرجة، تبدأ بمعنى يحدد الغاية، ثم بفعل يُنسب إلى فاعل مسؤول، ثم بعزم وسعي، ثم بعمليات اجتماعية تحول التعدد إلى تنسيق، وأخيراً بقواعد تربط القدرة بالمحاسبة والتصحيح. توصل البحث إلى أربع نتائج مركزية. الأولى بناء معمار من سبع حلقات: المرجعية القيمية، والاختيار المسؤول، والعزم والالتزام، والسعي، والشورى والتنسيق، والإرادة الجمعية، والفاعلية الحوكمية. الثانية تحديد ثلاث فجوات تحول: القيمة/الفعل، والفرد/الجماعة، والجماعة/المؤسسة، مع إضافة خطر عابر هو انفصال القدرة عن الشرعية. الثالثة إعادة تفسير الشورى بوصفها آلية معرفية وعلائقية والتزامية لبناء ملكية مشتركة للقرار. الرابعة جعل المساءلة والتعلم جزءاً من إعادة إنتاج الإرادة الجمعية، لا مرحلة لاحقة منفصلة عن تكوينها.

وعلى هذا الأساس عرّفت الدراسة «حوكمة الإرادة» بأنها تنظيم الشروط المعيارية والمعرفية والتفاعلية والمؤسسية التي تتكون عبرها الإرادة الاجتماعية وتتحول إلى فعل مسؤول قابل للاستمرار والتصحيح. وميزتها أنها تصل بين الأخلاق والعامليّة والمؤسسة، وتفسر لماذا لا يكفي وضوح القيمة، ولا قوة العزم، ولا كثافة التعبئة، ولا وجود المؤسسة، كل منها بمفرده. الحوكمة تنشأ حين تتصل هذه المستويات عبر آليات تحول يمكن تشخيصها ومراجعتها. وأوضحت المناقشة أن النموذج يحاور أدبيات الفاعلية الجمعية والهوية الاجتماعية والحوكمة التعاونية والقيمة العامة، مع إضافة بعد معياري يمنع مساواة الكفاءة بالرشد.

ويمكن توظيفه في دراسات الثورة الإسلامية لتوليد فرضيات عن تشكل المعنى، وتحمل الكلفة، والشبكات، والانتقال من التعبئة إلى المؤسسة، بشرط ألا تحل النتائج النظرية محل التحقق التاريخي المستند إلى الوثائق والبيانات. تقترح الدراسة ثلاثة مسارات لاحقة: بناء مقياس متعدد الأبعاد لحلقات النموذج وفجواته؛ اختبار النموذج في مؤسسات عامة أو مبادرات اجتماعية ذات مرجعية دينية؛ وإجراء دراسة تاريخية مقارنة بين مرحلة تشكل الإرادة الجمعية في الثورة الإسلامية ومرحلة التحول المؤسسي بعدها. ومن شأن هذه المسارات أن تحول «حوكمة الإرادة» من نموذج تفسيري أولي إلى برنامج بحثي قابل للتراكم والتفنيد والمقارنة عبر السياقات.

المراجع

- القرآن الكريم.

١. ابن عاشور، م. ط. (١٩٨٤). التحرير والتنوير. ج٤. تونس: الدار التونسية للنشر.

٢. الطباطبائي، م. ح. (١٩٧٣). الميزان في تفسير القرآن. ج١١. ط٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٣. الزمخشري، م. ب. ع. (١٩٩٨). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ج٢. الرياض: مكتبة العبيكان.

٤. عبداللهي، م. إ. (١٤٤٧هـ). «دور حوكمة الإرادة في حل التحديات الاجتماعية على أساس القرآن الكريم.» الدراسات القرآنية المعاصرة. ع١٤، ٤١–٧٦.

٥. عبداللهي، م. إ. (١٤٠٤ب). «تحليل فقهی جایگاه شورا در مشروعیت‌بخشی به انتخاب حکمران اسلامی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای.» پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه. دوره٣، ش١، ٩٢–١١٧.

٦. عبداللهي، م. إ. (١٤٠٤أ). «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی در مفهوم حکمرانی با تکیه بر آیات سوره نساء.» پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. دوره١١، ش٢٢، ١٣٢–١٥٨.

7. Ansell, C.; Gash, A. (2008). “Collaborative Governance in Theory and Practice.” Journal of Public Administration Research and Theory, 18(4), 543–571. DOI: 10.1093/jopart/mum032.

8. Bandura, A. (2000). “Exercise of Human Agency Through Collective Efficacy.” Current Directions in Psychological Science, 9(3), 75–78. DOI: 10.1111/1467-8721.00064.

9. Bryson, J. M.; Crosby, B. C.; Bloomberg, L. (2014). "Public Value Governance: Moving Beyond Traditional Public Administration and the New Public Management." Public Administration Review, 74(4), 445–456. DOI: 10.1111/puar.12238.

10. Drechsler, W.; Kattel, R.; Chafik, S. (2024). "Islamic Public Administration and Islamic Public Value: Towards a Research Agenda." Public Policy and Administration, 39(4), 608–624. DOI: 10.1177/09520767231201799.

11. Emerson, K.; Nabatchi, T.; Balogh, S. (2012). "An Integrative Framework for Collaborative Governance." Journal of Public Administration Research and Theory, 22(1), 1–29. DOI: 10.1093/jopart/mur011.

12. Ghafran, C.; Yasmin, S. (2020). "Ethical Governance: Insight from the Islamic Perspective and an Empirical Enquiry." Journal of Business Ethics, 167, 513–533. DOI: 10.1007/s10551-019-04170-3.

13. Jasper, J. M. (2011). "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research." Annual Review of Sociology, 37, 285–303. DOI: 10.1146/annurev-soc-081309-150015.

References

• The Holy Qur'an.
1. Ibn ʿĀshūr, M. Ṭ. (1984). Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (Vol. 4). Tunis: Tunisian Publishing House.
2. Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1973). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān (Vol. 11, 2nd ed.). Beirut: Al-Aʿlamī Publications.
3. Zamakhsharī, M. (1998). Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (Vol. 2). Riyadh: Obeikan Library.
4. Abdollahi, M. E. (1447 AH). "The role of the governance of will in addressing social challenges based on the Holy Qur'an." Contemporary Qur'anic Studies, (14), 41–76.
5. Abdollahi, M. E. (1404b SH). "A jurisprudential analysis of the position of consultation in legitimizing the selection of an Islamic ruler, with emphasis on the views of Ayatollah Khamenei." Jurisprudential Studies of Contemporary Issues, 3(1), 92–117.
6. Abdollahi, M. E. (1404a SH). "A comparative examination of Allameh Tabataba'i's and Fakhr al-Din al-Razi's views on the concept of govern-

ance, focusing on the verses of Surah al-Nisā'." Studies in Comparative Exegesis, 11(22), 132–158.

7. Ansell, C; Gash, A. (2008). "Collaborative Governance in Theory and Practice." Journal of Public Administration Research and Theory, 18(4), 543–571. DOI: 10.1093/jopart/mum032.
8. Bandura, A. (2000). "Exercise of Human Agency through Collective Efficacy." Current Directions in Psychological Science, 9(3), 75–78. DOI: 10.1111/1467-8721.00064.
9. Bryson, J. M; Crosby, B. C; Bloomberg, L. (2014). "Public Value Governance: Moving Beyond Traditional Public Administration and the New Public Management." Public Administration Review, 74(4), 445–456. DOI: 10.1111/puar.12238.
10. Drechsler, W; Kattel, R; Chafik, S. (2024). "Islamic Public Administration and Islamic Public Value: Towards a Research Agenda." Public Policy and Administration, 39(4), 608–624. DOI: 10.1177/09520767231201799.
11. Emerson, K; Nabatchi, T; Balogh, S. (2012). "An Integrative Framework for Collaborative Governance." Journal of Public Administration Research and Theory, 22(1), 1–29. DOI: 10.1093/jopart/mur011.
12. Ghafran, C; Yasmin, S. (2020). "Ethical Governance: Insight from the Islamic Perspective and an Empirical Enquiry." Journal of Business Ethics, 167, 513–533. DOI: 10.1007/s10551-019-04170-3.
13. Jasper, J. M. (2011). "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research." Annual Review of Sociology, 37, 285–303. DOI: 10.1146/annurev-soc-081309-150015.
14. Ongaro, E; Tantardini, M. (2024). "Religion, Spirituality, Faith and Public Administration: A Literature Review and Outlook." Public Policy and Administration, 39(4), 531–555. DOI: 10.1177/09520767221146866.
15. Ostrom, E. (2000). "Collective Action and the Evolution of Social Norms." Journal of Economic Perspectives, 14(3), 137–158. DOI: 10.1257/jep.14.3.137.
16. Snow, D. A; Rochford, E. B; Worden, S. K; Benford, R. D. (1986). "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." American Sociological Review, 51(4), 464–481. DOI: 10.2307/2095581.
17. Van Zomeren, M; Postmes, T; Spears, R. (2008). "Toward an Integrative Social Identity Model of Collective Action: A Quantitative Research Synthesis of Three Socio-Psychological Perspectives." Psychological Bulletin,

134(4), 504–535. DOI: 10.1037/0033-2909.134.4.504.

18. Ongaro, E.; Tantardini, M. (2024). "Religion, Spirituality, Faith and Public Administration: A Literature Review and Outlook." Public Policy and Administration, 39(4), 531–555. DOI: 10.1177/09520767221146866.

19. Ostrom, E. (2000). "Collective Action and the Evolution of Social Norms." Journal of Economic Perspectives, 14(3), 137–158. DOI: 10.1257/jep.14.3.137.

20. Snow, D. A.; Rochford, E. B.; Worden, S. K.; Benford, R. D. (1986). "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." American Sociological Review, 51(4), 464–481. DOI: 10.2307/2095581.

21. van Zomeren, M.; Postmes, T.; Spears, R. (2008). "Toward an Integrative Social Identity Model of Collective Action: A Quantitative Research Synthesis of Three Socio-Psychological Perspectives." Psychological Bulletin, 134(4), 504–535. DOI: 10.1037/0033-2909.134.4.504.