الأسس الأنثروبولوجية والإلهية للديمقراطية الدينية في فكر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

محمد علي إسماعيلي[1]

خلاصة البحث

"الديمقراطية الدينية" هي نظرية في مجال الحكم ضمن النظام السياسي الديني، تقوم على أساس قبول المشروعية الإلهية ووحدانية الله في التشريع وسن القوانين، وتؤكد في الوقت نفسه سيادة القانون، ودور الشعب في صناعة القرار وتشكيل النظام السياسي، وكذلك في الرقابة والتعاون معه. وبناءً على هذه النظرية، يشارك المواطنون المؤمنون في الحياة السياسية ضمن إطار تعاليم الشريعة مشاركة فعالة، ويتم تجنّب كل أشكال الاستبداد الفردي في القرارات العامة. ومع ذلك، فإن لهذه النظرية تمايزًا جوهريًا عن الديمقراطية الغربية بوصفها قيمة (لا منهجاً)، إذ إن الديمقراطية الغربية ترتكز على أسس إبستمولوجية وأنثروبولوجية وإلهية خاصة مثل النسبية المعرفية، كفاية العقل، نفي القيمة المعرفية للوحي، التعددية المعرفية، الحرية المطلقة، ومحورية الإنسان بدلاً من محورية الله، وغيرها. من خلال هذا البحث الذي تم باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي، بهدف إعادة قراءة الأسس الأنثروبولوجية والإلهية للديمقراطية الدينية في فكر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي، يتبين أن هذين المفكرين البارزين في العصر الحاضر، بوصفهما حكيمين ومنظّرين، قد ساهما في رسم معالم الديمقراطية الدينية مستندَين إلى الأسس الوحيانية والعقلانية. ومن أبرز هذه الأسس الأنثروبولوجية والإلهية: تعدد أبعاد وجود الإنسان، الفطرة الإلهية، الحرية والاختيار، الكرامة الذاتية والمكتسبة، الخلافة الإلهية للإنسان، إضافة إلى التوحيد في الحاكمية، والتوحيد في التشريع وسن القوانين، وحضور القوانين الإلهية في الشؤون الاجتماعية، ورفض العلمانية.

الكلمات الرئيسة

الديمقراطية الدينية، الديمقراطية الليبرالية، النظام السياسي الإسلامي، الإمام الخميني، العلامة الطباطبائي.

---

١. دكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعضو في مركز المصطفى ﷺ الدولي للبحوث. mali.esm91@yahoo.com

مقدمة

تُعدّ الديمقراطية بوصفها أسلوباً لحُكم الشعب من قِبل الشعب، مركّبة من عناصر مثل: مناهضة الاستبداد، الحرية العامة، السعي إلى الاستقلال، التنمية البشرية، المساواة السياسية، وتأكيد السلطة السياسية عبر التنافس والمشاركة في الانتخابات[١]. وتنقسم، في أحد تقسيماتها، إلى "الديمقراطية الليبرالية" و"الديمقراطية الدينية".

أما الديمقراطية الليبرالية، التي تُعرف أيضاً بـ"الديمقراطية الحرة" أو "الديمقراطية الغربية"، فقد أصبحت شكلاً سائداً للحكم في أجزاء كبيرة من العالم اليوم، لا سيّما بعد سقوط الشيوعية وظهور ظاهرة العولمة[٢]. وهي تُعدّ أيديولوجيا سياسية ومنهجاً في الحُكم تأسّسَ على مبادئ الليبرالية، وتُقدَّم كقيمة (وليس مجرد وسيلة)، تقوم على مجموعة من الأسس المعرفية، والأنثروبولوجية، والوجودية، والإلهية، من قبيل: النسبية المعرفية، التجريبية، كفاية العقل، نفي القيمة المعرفية للوحي، التصور الأحادي لبنية الإنسان، أصالة الإنسان، أصالة الحياة الدنيوية، والحرية المطلقة. وفي بُعدها الوجودي، تقوم على مبادئ مثل المادية، وإنكار العوالم الغيبية، والأبعاد القدسية والمتعالية للوجود[٣]. في المقابل، تستند "الديمقراطية الدينية" هي الأخرى إلى أسس معرفية، وإنسانية، وإلهية مختلفة، نذكر منها: إمكانية المعرفة، المعرفة المطلقة، قيمة الوحي المعرفية، النظرة ثنائية الوجود للإنسان، الحرية والاختيار، الكرامة الذاتية، الخلافة الإلهية للإنسان، التوحيد في الحاكمية والتشريع، وحضور القوانين الإلهية في الشؤون الاجتماعية. ويُعدّ تحليل هذه الأسس أساساً مهماً لفهم طبيعة الديمقراطية الدينية وتمييزها عن الديمقراطية الليبرالية.

لقد طُرحت الديمقراطية الدينية منذ زمن بعيد، وظهرت قراءات متعددة لها. ففي العالم المسيحي، عُرفت باسم "الثيوديموقراطية" (Theo-democracy)، وقد طُرحت لربط اللاهوت بالحكم الديمقراطي من قِبل جوزيف سميث (١٨٠٥–١٨٤٤م). أما في العالم الإسلامي، فقد طُرحت من قِبل عدد من المفكرين المسلمين، من أبرزهم أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣–١٩٧٩م)، الذي كان يرى أن الديمقراطية الدينية هي نظام يُنتخب فيه الحكّام بإرادة حرة من الشعب، وتُبنى السياسات فيه على المبادئ الإسلامية المستنبطة من الكتاب والسنة[٤].

١. حول الديمقراطية: ص٧٠–٧١؛ ما هي الديمقراطية، ص١٧؛ الانتقال إلى الديمقراطية، ص١٢.

٢. بناءً على بعض التقارير في عام ١٩٩٧م، من بين ١٩١ دولة في العالم، كان ١١٧ دولة لديها أنظمة ديمقراطية. انظر: الانتقال إلى الديمقراطية، ص١١.

٣. ما هي الديمقراطية، ص٢٠؛ الديمقراطية المقدسة، ص٥٨.

٤. النفعية السياسية والديمقراطية الدينية، ص٤٣–٤٤.

ومن بين جميع هذه الطروحات، نالت هذه النظرية في مدرسة التشيع اهتماماً خاصاً من الإمام الخميني (١٢٨١–١٣٦٨هـ ش) مؤسس الثورة الإسلامية في إيران، إذ كان يرى أن "الديمقراطية الدينية" هي "الديمقراطية الحقيقية"[١].

كما أسهمت أفكار العلامة الطباطبائي (١٢٨١–١٣٦٠هـ ش) بنحو كبير في تأسيس مباني هذه النظرية، وقد تمّ بلورتها أولاً من قِبله ثم لاحقاً من قِبل تلامذته.

وعليه، فإن الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي، باعتبارهما من أبرز الحكماء والمنظرين في العصر الحاضر، قد عملا على رسم ملامح الديمقراطية الدينية بالاعتماد على الأسس النظرية للإسلام. ومن خلال جهودهما النظرية والعملية، أصبحت الديمقراطية الدينية بعد الثورة الإسلامية في إيران من أبرز سمات الحراك الإسلامي السياسي، ومظهراً من مظاهر تحدي الحداثة الغربية.

يسعى هذا البحث، بالمنهج الوصفي-التحليلي، إلى إعادة قراءة وتحليل الأسس الأنثروبولوجية والإلهية للديمقراطية الدينية في فكر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي، ويجيب عن هذا السؤال المحوري: ما هي الأسس الأنثروبولوجية والإلهية للديمقراطية الدينية في فكر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي؟

ويجدر بالذكر أن هناك العديد من الكتابات حول نظرية الديمقراطية الدينية، غير أننا لم نعثر حتى الآن على دراسة تناولت بالتحليل أسسها الأنثروبولوجية والإلهية في فكر هذين العلمين تحديداً.

١) ماهية ومكوّنات الديمقراطية الدينية

كلمة "ديمقراطية" (Democracy) المعادلة لـ"مردم‌سالارى" الفارسية (حُكم الشعب)، مشتقة من كلمتين يونانيتين: "دموس" (demos) بمعنى الشعب، و"كراتوس" (kratein) بمعنى الحُكم أو السلطة. وقد قُدِّمت تعاريف مختلفة للديمقراطية. تُشير هذه الكلمة في مجال الفلسفة السياسية إلى تمكن المواطنين من المشاركة الحرة في صنع القرارات السياسية ومراقبة السلطة. ومن المبادئ والمكوّنات الأساسية للديمقراطية يمكن الإشارة إلى: مبدأ المشاركة، والمساواة، والحرية، وسيادة القانون، وحُكم الأغلبية، وتأكيد السلطة السياسية عبر التنافس والمشاركة في الانتخابات[٢].

أما "الديمقراطية الدينية"، فهي نظرية في مجال الحُكم ضمن النظام السياسي الديني، تقوم على

١. صحيفة الإمام، ج٤، ص٥٠١؛ ج٥، ص٤٣٢.

٢. درباره دموكراسى «حول الديمقراطية»، ص٧٠–٧١؛ فرهنگ واژه‌ها: درآمدى بر مكاتب و انديشه‌هاى معاصر (معجم المفاهيم: مدخل إلى المدارس والتيارات المعاصرة)، ص٢٢٣–٢٢٧؛ دموكراسى چيست؟ (ما هي الديمقراطية؟)، ص١٧؛ گذار به دموكراسى (الانتقال إلى الديمقراطية)، ص١٢.

قبول التوحيد في التشريع وسنّ القوانين، والشرعية الإلهية، إلى جانب تأكيد سيادة القانون، ومكانة الشعب في اتخاذ القرار وتشكيل النظام السياسي، والرقابة عليه والتعاون معه. ومن خلال هذه الرؤية، يشارك المواطنون المؤمنون ضمن إطار تعاليم الشريعة مشاركة فاعلة في الحياة السياسية، مع تجنّب كل أشكال الاستبداد الفردي في القرارات العامة.

بعض المفكرين المعاصرين لا يقبلون تقسيم الديمقراطية إلى دينية وغير دينية. فمثلاً، يرى عبد الكريم سروش أن: "الديمقراطية هي الديمقراطية، لا دينية ولا غير دينية"[١]. ويُميّز سروش لاحقاً بين مقام التعريف ومقام التحقّق، ويعتقد أن الديمقراطية من حيث التعريف لا تنقسم إلى دينية وغير دينية، لكن من حيث الواقع العملي، تتقاطع مع عناصر أخرى كالدين، لا على وجه الاتحاد، بل على وجه التقارن. من جهة أخرى، يرى بعض منظّري الديمقراطية أن من أبرز خصائصها هو "نفي الدين".

بنحو عام، هناك ثلاث وجهات نظر رئيسية بشأن إمكانية تحقق "الديمقراطية الدينية":

أولاً: استحالة الديمقراطية الدينية بسبب الانحياز إلى الدين

يرى أنصار هذا الاتجاه، الذين تهمّهم القيم الدينية، أن "حكم الله" و"حكم الشعب" في تعارض جوهري. ويخشون من أن تتعارض الإرادة البشرية المشوبة بالجهل والهوى مع الإرادة الإلهية الحكيمة. وهذه الرؤية تفترض أن الديمقراطية المقصودة هي الديمقراطية الليبرالية.

ثانياً: استحالة الديمقراطية الدينية بسبب الانحياز إلى الديمقراطية

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الدين غير المُعلمن يُعد تهديداً لدور الإرادة الجماعية وخيار الإنسان الحر. فهم يرون أن الديمقراطية تقتضي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وتمييز المجال الدنيوي عن المجال الديني. ويستند هذا الرأي إلى أفكار علمانية، ويعتقد أن سيادة القانون الإلهي على جميع المجالات تترك الناس بلا مجال للتشريع واتخاذ القرار. ويقدّم هؤلاء الدولة الدينية على أنها غير متسامحة، ويعدون التعدّدية المعرفية، وغموض الحقيقة، وتوزعها بين البشر، من المسلّمات المعرفية للديمقراطية.

ثالثاً: النظرة التفصيلية والمواءمة المشروطة

يتبنى أصحاب هذا الاتجاه رؤية تفصيلية ودقيقة، مع التمييز بين أنواع الديمقراطية، ويطرحون فكرة المواءمة المشروطة. فهم يُقسّمون الديمقراطية إلى نمطين رئيسيين:

١. دموكراسی، دینی و غیردینی ندارد (الديمقراطية ليست دينية ولا غير دينية)، العدد٤٥.

- **الديمقراطية كأداة أو وسيلة.**
- **الديمقراطية كقيمة.**

الديمقراطيات المرنة التي تقع ضمن الصنف الأول، لا تتخذ موقفاً معيناً من القواعد الخاصة والأهداف الاجتماعية، بخلاف الصنف الثاني، الذي يقوم على أساس العَلمانية والتعددية المعرفية، ويعد النسبية والتعدد في القيم من المبادئ والمثل العليا[١].

في هذا السياق، يبدو أن الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي قد تبنّيا الرؤية الثالثة، مع التمييز بين «الديمقراطية كمنهج» و«الديمقراطية كقيمة».

كان الإمام الخميني، قبل انتصار الثورة الإسلامية، مهتمًا بفكرة الديمقراطية الدينية، وكان يعِد بإقامتها، حيث قال:

> **مع نهضة الشعب الثورية، سيزول الشاه، وستُقام حكومة ديمقراطية وجمهورية إسلامية[٢].**

وكذلك، بعد انتصار الثورة الإسلامية، وصف النظام السياسي في إيران بأنه نظام ديمقراطي:

> **نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلامية، التي تحفظ الاستقلال والديمقراطية، وتُعلن على أساس المعايير والقوانين الإسلامية[٣].**

ومع ذلك، فقد كان يُفرّق بين الديمقراطية الغربية والديمقراطية الإسلامية، كما صرّح بذلك في باريس خلال خطاب له أمام مجموعة من الشباب الفرنسيين، فقال:

> **على الإنسان أن يعلم بأن الديمقراطية في الإسلام تختلف كثيرًا عن الديمقراطية المصطلح عليها والمعروفة التي تدّعيها الحكومات والرؤساء والملوك[٤].**

وانطلاقًا من هذا، كان يرى أن حكومة النبي ﷺ وحكومة الإمام علي عليه السلام هما النموذج الأمثل للديمقراطية، الذي لا يُوجد له نظير حتى في الحكومات التي تدّعي الديمقراطية، وكان يستشهد ببعض النماذج التاريخية لإثبات ذلك[٥].

أما العلامة الطباطبائي، فحينما ناقش شبهة استحالة تطبيق الحكم الإلهي في العصر الحديث،

١. فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر (معجم المفاهيم: مدخل إلى المدارس والتيارات المعاصرة)، ص٢٣٥؛ نظريه سياسى اسلام (النظرية السياسية في الإسلام)، ص١٦٦.
٢. صحيفه امام، ج٤، ص٢٤٤.
٣. المصدر نفسه، ج٤، ص٣٠٩.
٤. المصدر نفسه، ج٤، ص٤١٨.
٥. المصدر نفسه، ج٤، ص١٩٧–١٩٨.

قام بتحليل نقدي للفكر الإسلامي، ورأى أنه من أهم الأضرار التي لحقت بالمفكرين في الشرق هو "فقدان التفكير الاجتماعي" والتركيز المفرط على التفكير الفردي[١]. وأشار إلى الديمقراطية الدينية ودور الناس في الحكومة، فقال:

> **أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ وبعد غَيبة الإمام، كما هو الحال في زماننا الحاضر، بيد المسلمين من دون إشكال. والذي يمكن الاستفادة منه من القرآن الكريم هو وجوب تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ[٢].**

وفي موضع آخر يقول:

> **نظام الحكم الإسلامي هو نظام ديمقراطي -بحسب الاصطلاح- قاعدته الأولى هي العدالة الاجتماعية والاقتصادية[٣].**

ومع ذلك، فقد أكّد مرارًا التمايز الجوهري بين الديمقراطية الغربية والحكم الإسلامي[٤]. فعلى سبيل المثال، يرى أن الأولى تنبع من منطق المنفعة، بينما الثانية تنبع من منطق الحق:

> **هناك منطقان: أحدهما يقول إن الحق يجب رعايته على أي حال، وأن في رعايته مصلحة المجتمع. والمنطق الآخر يقول إن مصلحة الأمة يجب رعايتها بأي وسيلة كانت، حتى لو كان ذلك على حساب دحض الحق. وأول المنطقين هو منطق الدين، والثاني هو منطق جميع السنن الاجتماعية، سواء الهمجية أو المتحضرة، ومنها السنن الديمقراطية وغيرها[٥].**

ومن خلال ما تقدّم، يتضح أن بالإمكان بناء ديمقراطية دينية على أسس معرفية وأنثروبولوجية وإلهية إسلامية، بحيث تحافظ على مبادئ ومكوّنات الديمقراطية، ولكن في إطار ينسجم مع الأسس الإسلامية. ومن هنا تتجلّى أهمية دراسة الأسس الإنسانوية والإلهية للديمقراطية الدينية.

وجدير بالذكر أن العلامة الطباطبائي قد تناول مسألة الحُكم والديمقراطية الدينية من خلال نظرية "الإدراكات الاعتبارية". ويُستخدم مفهوم "الاعتبار والاعتباريات" في أربعة سياقات[٦]، والمقصود بها هنا المعاني التصورية أو التصديقية التي لا تتحقق إلا في مجال العمل. فالاعتبار في هذا السياق يعني استخدام المفاهيم الواقعية في الأفعال أو موضوعات الأفعال لأجل تحقيق أهداف معينة في الحياة.

---

١. الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٠٥.
٢. المصدر نفسه، ج٤، ص١٢٤.
٣. الشيعة: مجموعة مناقشات مع البروفسور هنري كوربان، ص٣٣٥.
٤. انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٢٣-١٢٤؛ المصدر نفسه، ج٥ ص١٦١.
٥. المصدر نفسه، ج٥، ص١٦١.
٦. نهاية الحكمة، ج٤، ص١٠٠٧.

مثلًا: "رئاسة القبيلة" تعد اعتبارًا، فنحن نرى الرئيس كالرأس في الجسد، لأنه يؤدي دور تدبير شؤون الجماعة وتوجيه أعضائها[١].

ويستنتج الطباطبائي من تحليله الفلسفي لحقيقة المُلك والحكومة في ضوء الإدراكات الاعتبارية، أن السيادة والحُكم هما من اعتباريات ما بعد الاجتماع، أي لا ضرورة لهما إلا بعد قيام المجتمع، ومن ثم فإن المجتمع الإنساني لا يمكنه الاستغناء عن هذا الاعتبار الاجتماعي[٢].

وتُعدّ نظرية الإدراكات الاعتبارية ذات تطبيقات في العلوم الإنسانية والإسلامية، وقد تناولنا بعض جوانبها في دراسة أخرى[٣]. وسنغض الطرف عن تكرارها في هذا المقام.

٢) الأسس الأنثروبولوجية للديمقراطية الدينية

الأنثروبولوجيا هي العلم الذي يتولى تحليل ودراسة حقيقة الإنسان وأبعاده الوجودية. أما الأنثروبولوجيا الإسلامية، فهي من صنف الأنثروبولوجيات الإضافية، والتي تتميّز بجوهرها الوحياني-العقلاني، إذ ترتكز على المعطيات الوحيانية والمكتشفات العقلية في رسم معالم وجود الإنسان.

الديمقراطية الدينية، في فكر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي، بُنيت على أسس أنثروبولوجية خاصة، متأثرة في الغالب بـ الحكمة المتعالية. وسنتناول هنا أبرز هذه الأسس.

٢. ١) الأبعاد الوجودية للإنسان

الديمقراطية الليبرالية تقوم على رؤية أحادية البعد للوجود الإنساني، وتركّز على تلبية الحاجات الجسدية، والسعي وراء اللذة، والمصلحة المادية، والنظرة الدنيوية للإنسان. أما الديمقراطية الدينية، فترتكز على رؤية ثنائية البُعد للوجود الإنساني (الجسم والروح)، والتي تشكّل بدورها منبعًا لأبعاد أكثر تفصيلًا مثل المعرفة، والمواقف، والميول، والأفعال. والديمقراطية المنبثقة عن هذه الرؤية تختلف جوهريًا عن سابقتها، إذ لا تختزل حاجات الإنسان في حاجاته الجسدية المؤقتة، بل تسعى –انطلاقًا من تجرد النفس الإنسانية وخلودها- إلى اكتشاف قوانين تضمن له السعادة الأبدية والدائمة.

أثبت الإمام الخميني، استنادًا إلى براهين عقلية ونقلية، ثنائية البُعد في الوجود الإنساني، وعدّ

١. المصدر نفسه، ج٤، ص١٠٠٨؛ المصدر نفسه، ص٣٤٦.
٢. الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٤٤–١٤٧.
٣. شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني، ص٦٩.

نفس الإنسان مجردة، أي أسمى من المادة والماديات[١]. كما عدّها خالدة[٢]. وجعل معيار السعادة والشقاء هو العلم والمعرفة، ونفى الإفراط في الجانب المادي من الوجود. ويعتقد أن كل نفس توفق بين ملكاتها وبين القوانين الإلهية والعقلية، فهي نفسٌ سعيدة[٣].

بعض الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا، نظرًا لاعتبارهم العلم انفعالياً، ورؤيتهم أن الانفعال في المجرد بدون مادة غير ممكن، واجهوا صعوبة في تفسير السعادة والشقاء الحسي في العالم الآخر. ولحل هذا الإشكال، قالوا إن الأرواح بعد مفارقتها للأجساد تتعلّق ببعض الأجسام اللطيفة[٤].

أما الإمام الخميني، فقد عد العلم والإحساس نابعين من فاعلية النفس. ولأن الإنسان كائنٌ مركّب من جسم وروح، ويملك قوى نفسية متنوعة، ويمتلك حالات وجودية متعددة، فإن له إدراكات مختلفة، ويكون له سعادة حسية، خيالية، عقلية وروحية. وكلما ازدادت هذه القوى، ازدادت سعادته. ولذلك، فإن السعادة الدنيوية والحسية هي أدنى مراتب سعادة الإنسان، أما أعلاها، فهي إدراك مرتبة العالم العقلي، ومعرفة وإدراك الحقّ تعالى، وهي تختلف باختلاف الأشخاص، وتبلغ ذروتها عند الموجودات المجرّدة[٥]. ويرى الإمام الخميني أن من أعلى مراتب السعادة الخاصة بالإنسان، سواء في الجانب النظري أو العملي، هو الكمال العقلي، ويُعبّر عنه بـ«السعادة العقلية التامة». أما أهل السلوك، فهم أصحاب أعلى مراتب السعادة، لأنهم منزهون عن اللذائذ النفسية، حتى لذة الجمال والبهجة في رؤية الله، أو الخوف من مفارقته، فهم خالصون تمامًا لله تعالى.

العلامة الطباطبائي، ومن خلال استفادته من البراهين العقلية والنقلية، وبعد إثباته لثنائية البُعد في وجود الإنسان، يرى أن نفس الإنسان مجردة وأرفع من المادة والماديات[٦]. وبرأيه، فإن لهذه المسألة تأثيرًا مباشرًا في كيفية رسم معالم كمال الإنسان وسعادته. فاستنادًا إلى الرؤية المادية الأحادية البعد لوجود الإنسان، فإن سعادته لا تكمن إلا في اللذائذ المادية، ولا يُعير أي اهتمام لسعادة الروح والمكاسب المعنوية. ولكن مثل هذا الإنسان لن يصل أبدًا إلى الراحة الكاملة في هذه الدنيا، إذ إنه كلما بلغ لذة مادية، أدرك أنها مقرونة بأوجاع وآلام كثيرة. فهو لم يتصل بمسبب الأسباب، ولم يتعلق به، ليكون له في كل حال قلب مطمئن، وفي مواجهة كل مصيبة عزاءٌ داخليٌّ، ولهذا، يغرق في الحسرة عند

١. تقريرات فلسفة الإمام الخميني، ج٣، ص٧.
٢. المصدر نفسه، ج٣، ص١٣٥.
٣. شرح الأربعين حديثاً، ص١٧.
٤. المبدأ والمعاد، ص١١٤–١١٥؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج٣، ص٣٥٥–٣٥٦.
٥. تقريرات فلسفة الإمام الخميني، ج٣، ص٥٠٥؛ المصدر نفسه، ص٤٥١.
٦. الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٣٥٠.

كل حادثة. فالماديّ النزعة يعيش في الحسرة ما دام لا يملك شيئًا، يتحسر على فقده، وإذا امتلكه، سرعان ما يندم عليه ويزهد فيه، ثم يبحث عن شيء أرقى منه.

أما وفقًا للرؤية ثنائية البُعد، فالسعادة لا تكمن في الإمكانات المادية، بل في الاستفادة المعنوية منها. ولا مانع أن تكون هذه الإمكانات المادية وسيلةً تعين الإنسان على بلوغ سعادته، ما دامت لا تصرفه عن ذكر الله[١].

كما يتحدث العلامة الطباطبائي في عرضه لأسس الحكومة الإلهية عن نوعين من المنطق:

أ. المنطق الحِسِّي: وهو قائم على محورية المنفعة وتلبية الحاجات المادية والدنيوية للإنسان.

ب. منطق العقلانية: وهو قائم على محورية الحق[٢].

وفي موضع آخر، وبالإشارة إلى الفارق بين الديمقراطية الغربية والحكومة الإسلامية، يقول:

> **لكن يجب على الباحث ألا يغفل عن أن هذه الطريقة (الحكومة الإسلامية) ليست من الطرق الاجتماعية التي أُسِّست على التمتّع المادي كما في الديمقراطية وغيرها، إذ إن بينهما وبين الإسلام فوارق واضحة تمنع التشابه والتماثل.**[٣]

٢. ٢) الفطرة الإلهية للإنسان

وفقًا للأنثروبولوجيا الإسلامية، فإن الإنسان يمتلك "فطرة إلهية"، وبما أن هذه الفطرة مشتركة بين جميع البشر، فإنها تقتضي برامج فردية واجتماعية مشتركة، وقد وُضعت هذه البرامج من قِبل خالق الإنسان. وفي هذا السياق، للإمام الخميني والعلامة الطباطبائي تأملات عميقة في هذا الموضوع نعرضها باختصار:

يرى الإمام الخميني أن الفطرة الإلهية هي لطف خاص من الله للإنسان، بينما الكائنات الأخرى إما لا تمتلك أمورًا فطرية أو لا تنال منها إلا القليل. فالفطرة لا تقتصر على التوحيد، بل تشمل جميع المعارف الإلهية الحقّة[٤]. فالإنسان مفطورٌ على حب الكمال المطلق، وبما أن هذا الكمال لا يوجد إلا في ذات الحقّ تعالى، فإن الإنسان في جوهره عاشق لله، حتى لو كان غافلًا عن ذلك. وتبعًا لهذه الفطرة الأصلية، يشعر الإنسان بالنفور من كل نقص، بما في ذلك الدنيا والطبيعة اللتان هما أصل الآفات. ويرى الإمام الخميني أن للفطرة ثلاث خصائص أساسية: ١. العمومية. ٢. عدم القابلية للتبدل. ٣.

١. المصدر نفسه، ج٣، ص١٢–١٣.
٢. المصدر نفسه، ج٤، ص١١٥–١١٦.
٣. المصدر نفسه، ج٤، ص١٢٣.
٤. شرح الأربعين حديثاً، ص١٨٠.

البداهة[١]. إلا أن الفطرة قد تُغفل أحيانًا، وتُحجب بفعل الانشغالات المادية. وهنا تظهر فلسفة بعثة الأنبياء، والتي هدفها إزالة الغفلة عن الفطرة الإنسانية[٢].

وقد فسّر المفسرون الشيعة والسنّة الفطرية الدينية أو التوحيدية بأساليبهم الخاصة، لكن الإمام الخميني لم يتبع أسلوبهم، بل سار على نهج أستاذه العارف الكامل "شاه آبادي"، في عرض الفطريات. وادعى أنه يمكن عد المفاهيم التالية فطريةً: وجود الله، التوحيد، شمولية الكمالات، النبوة، المعاد، وغيرها.

فعلى سبيل المثال، في إثبات فطرية وجود الله، يرى الإمام أن فطرة حب الكمال المطلق موجودة في الإنسان، ومقتضى هذه الفطرة هو وجود الكمال المطلق في الخارج، إذًا الكامل المطلق موجود[٣]. ومن جهة أخرى، بما أن كل ما هو كثير ومركب ناقص وتنفر منه الفطرة، فإن من خلال فطرة الميل إلى الكمال والنفور من النقص يثبت التوحيد وشمولية ذات الله تعالى لجميع الكمالات الوجودية[٤]. كذلك، وبناءً على فطرة حب الحياة الأبدية وكراهية الفناء المادي، يثبت فطرية المعاد أيضًا. وبما أن معشوق الفطرة يجب أن يكون موجودًا بالفعل، فإن هذا العالم موجود الآن[٥].

الأنثروبولوجيا عند العلّامة الطباطبائي مبنيّة على معيار مهمّ يُدعى "الفطرة" أيضًا، والتي وفقًا لها تُعدّ الفطرة أنموذجًا لسعادة الإنسان، وطريقًا ميتافيزيقيًا ومأمونًا لاختياره في التربية والتكامل. فالإنسان ذو طبيعة إلهية، وهذه الطبيعة ذات أبعاد أخلاقية، وجودية (أنطولوجية)، ومعرفية (إبستمولوجية). وبناءً على ذلك، فإن ساحة الفطرة في نظر العلّامة الطباطبائي تؤدي الوظائف التالية:

أ) **معرفة النفس**: أي التعرّف على الحاجات والقدرات الذاتية، ووضع برنامج لتنميتها وتحقيقها.

ب) **معرفة الله**: فالإنسان بفطرته يعرف ربَّه، ويلجأ إليه في أوقات الشدّة، ويُقرّ بربوبيته[٦].

ج) **تنظيم العلاقات الاجتماعية**: بناءً على الإيمان بالطبيعة الواحدة للإنسان وفطرتها ومستلزماتها الخاصة، يمكننا أن نحدد أنموذج العلاقات الاجتماعية الملائمة مع الآخرين.

د) **تحديد الأهداف والبرامج التربوية**: الإنسان كائن منضبط وقابل للتربية، ويمكن بالاستناد إلى فطرته وقابلياته الذاتية، تشكيله وفق نمط معيّن.

ه) **تحديد منهج الحياة الصحيح**: بما أن اختيار الطريقة الصحيحة في الحياة يعتمد على معرفة

١. المصدر نفسه، ص١٨٠–١٨١.
٢. المصدر نفسه، ص٧٨.
٣. المصدر نفسه، ص١٨٢.
٤. المصدر نفسه.
٥. آداب الصلاة، ص١٠١؛ شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني، ص٤٢٣.
٦. الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص١٣٥؛ ج٨، ص١٩٩.

دقيقة بحقيقة الإنسان وذاته، وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يسلك عددًا غير محدود من الطرق، فإن اختيار أكثر الطرق عقلانية يتوقف على معرفته الصحيحة بنفسه[١].

يعتقد العلّامة الطباطبائي أن اتباع الفطرة يضمن سعادة الإنسان، وأن مخالفتها تعارض نظام الخلق، وتستدعي ردّة فعل من نظام الوجود[٢]. إن طريق وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة مزروع في فطرته[٣]. ويؤمن العلّامة الطباطبائي بأن جميع التشريعات والأحكام الشرعية متجذّرة في فطرة الإنسان، ولهذا فإنها لا تتغير مع تحوّل الحياة الاجتماعية[٤]. ومع ذلك، فرغم أن الإنسان بطبيعته يسعى إلى الحق والخير والسعادة، فإنه قد يُخطئ أحيانًا في تطبيق المفهوم على المصاديق، فيقع في عبادة الهوى بدل عبادة الله[٥].

يستفيد العلّامة الطباطبائي من تعليم الفطرة لبحث الفروق الجذرية بين الديمقراطية الغربية ونظام الحكم الإسلامي. وفي البداية، يُثير شبهة تقول إن السنّة الاجتماعية الإنسانية، حتى لو كانت كاملة وشاملة، فإنها بسبب غياب حرية العقيدة، تؤدي إلى ركود المجتمع وتوقّفه عن التطور والتحول، وهذا يُعدّ من عيوب المجتمع الكامل، لأن الحركة التكاملية لأي شيء تستلزم وجود قوى متضادة، حتى تُولد من صراعها حالات جديدة.

ويردّ العلّامة الطباطبائي على هذه الشبهة بالتمييز بين نوعين من التعاليم: ١. تعاليم متغيرة. ٢. تعاليم ثابتة. فالتغير والتطور إنما يحصل في النوع الأول فقط. ومن الواضح أن ثبات التعاليم من النوع الثاني لا يتعارض مع تكامل المجتمع. من ناحية أخرى، فإن التحولات مثل الاستبداد الملكي والديمقراطية التي تقع في طرق إدارة المجتمع، هي دليل على خطأ تلك الطرق وعدم انسجامها مع فطرة الإنسان. وفي ختام البحث، يكتب العلّامة الطباطبائي:

> **أما تغير طريق إدارة المجتمعات وسنن الاجتماع الجارية كالاستبداد الملوكي والديمقراطية والكمونيزم ونحوها فليس بلازم إلا من جهة نقصها وقصورها عن إيفاء الكمال الإنساني الاجتماعي المطلوب... فإذا استقر أمر السنة الاجتماعية على ما يقصده الإنسان بفطرته وهو العدالة الاجتماعية... فما حاجتهم إلى تحول السنة الاجتماعية زائدا على ذلك؟**[٦]

إن التصوّر المذكور آنفًا، كما يُشير إليه العلامة الطباطبائي، قائم على نظرية المادية الديالكتيكية.

---

١. ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی (الأبعاد الوجودية للإنسان من وجهة نظر العلامة الطباطبائي)، ص٦١.
٢. الميزان في تفسير القرآن، ج١٥، ص٣٠٦.
٣. المصدر نفسه، ج٨، ص١٩٩.
٤. المصدر نفسه، ج١، ص٦٣.
٥. المصدر نفسه، ج٨، ص٧٧.
٦. المصدر نفسه، ج٤، ص١١٩.

وفي موضعٍ آخر، يرى العلامة الطباطبائي أن الديمقراطية تقوم على إرادة الأكثرية، ويرى أن مصدر الشرعية هو تصويت الأغلبية، ويُشير إلى هذه المسألة وهي: عندما يكون القانون المُستند إلى إرادة الأغلبية مخالفًا للفطرة الإنسانية، فإنهم بدلًا من تغيير القانون، يلجؤون إلى تفسير مغلوط للتعاليم الفطرية، ليُطابق ذلك القانون ويُفسَّر بما يُناسبه[١].

٣. ٢) الاختيار وحرية الإنسان

الديمقراطية الليبرالية تُؤكّد الحرية الاجتماعية للإنسان، وبالأساس، الليبرالية تركّز على الجوانب الاجتماعية للحرية. فالحرية عند مفكّرين مثاليين كـ روسو أو كانط كانت بمثابة الاختيار والعقلانية في الانتقاء، لكن عند الليبراليين، فإن هذا النوع من الحرية، الذي يُعبّر عن تحديدٍ عقلاني، هو أمر لا معنى له. وبحسب اعتقادهم، الحرية ليست حالة وجودية، بل هي تعبير عن نسبة وعلاقة بين الناس وسلوكياتهم الاجتماعية[٢].

أما في الأنثروبولوجيا الإسلامية، فالإنسان يمتلك ميزتين: ١. الاختيار (وهو بعد فردي)، ٢. والحرية (وهي بعد اجتماعي). وهاتان الميزتان من حقوق الإنسان الطبيعية والفطرية التي وهبها الله له، ويستطيع من خلال الاختيار الفردي والحرية الاجتماعية، وبمعرفة ووعي، أن يُنجز ما يريد. هذا الأساس الإنسانوي له مكانة وسطى في الفكر الكلامي الإمامي، بين الجبر والتفويض، فهم يُقرّون ببديهية الاختيار عند الإنسان، لكنهم يرونه في طول إرادة الله تعالى[٣].

فالإنسان، ككائن إمكاني (ممكن الوجود)، وإن كان ليس مستقلًّا في أصل وجوده عن الله، فكذلك هو ليس مستقلًّا في طلبه وإرادته عن الله، والشريعة الإلهية تُوجّه ميول الإنسان وأفعاله.

الإمام الخميني في رسالة "الطلب والإرادة"، يُحلّل بدقّة أبعاد مسألة اختيار الإنسان، بما يشمل الجوانب الأصولية، الكلامية والفلسفية[٤]. ومن أبرز ما في هذه الرسالة: تحليله المفصّل لإشكالية تسلسل الإرادات، حيث يستعرض ويُقيّم أبرز الحلول، منها: حلّ الميرداماد[٥]، صدر المتألهين[٦]،

١. المصدر نفسه، ج٧، ص٢٧٧.
٢. طرح و نقد نظريه ليبرال دموكراسى (عرض ونقد نظرية الديمقراطية الليبرالية)، ص٤٢ -٤٣.
٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٧٢، تعليق٢؛ تلخيص المحصل، ص٤٧٧؛ گوهر مراد، ص٣٢٧.
٤. الطلب والإرادة، ص٢٩.
٥. مصنّفات الميرداماد، ج١، ص٢٠٩؛ القبسات، ص٤٧٣؛ الإيقاظات، ص٧.
٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٨٨.

المحقق الخراساني[١]، آية الله البروجردي[٢]، وغيرهم.

وفي ختام الرسالة، وبعد نقد تلك الآراء، يُقرّر الإمام الخميني رأيه المختار على النحو الآتي: إن فاعلية النفس للإرادة هي فاعلية بالتجلّي، في حين إن فاعليتها للأعمال الجوارحية هي فاعلية بالإرادة. والإرادة نفسها، وإن لم تُسبق بإرادة أخرى (لئلا يلزم التسلسل)، إلا أنها مع ذلك اختيارية[٣]. وقد تناولنا جوانب هذه المسألة في بحثٍ آخر[٤].

إن الحرية الاجتماعية للإنسان في فكر الإمام الخميني تُفسَّر على أساس المبادئ التوحيدية في علم الإنسان. وانطلاقًا من هذا الأساس، يُؤكد الإمام الخميني، مستندًا إلى مبدأ التوحيد كأسمى العقائد الدينية، أن الإنسان لا ينبغي أن يخضع لأي موجود سوى الله[٥]. وبحسب تصريحه، فإن أصل حرية الإنسان نابع من التوحيد، ولا يحق لأي فرد أن يُقيّد حرية الآخرين أو يُنظّم علاقاتهم حسب أهوائه الشخصية[٦].

وقد عد الإمام الخميني أن الحرية حقٌّ فطري وأولي للإنسان، مستمد من التعاليم الإسلامية، والقانون هو الجهة المُلزَمة بتوفير هذا الحق على أفضل وجه، كما أن القانون هو الذي يُحدّد حدود الحرية داخل المجتمع الإسلامي[٧].

وفي سياق تحديد مجال الحرية في المجتمع، يرى الإمام الخميني أن الحرية مقبولة ما لم تتعارض مع المصلحة، ويُحدد ثلاث صور رئيسية للمصلحة تُشكل حدود الحرية، وهي: مصلحة الإسلام[٨]، ومصلحة النظام[٩]، ومصلحة الشعب[١٠].

وفي مقابلة أجراها الإمام في باريس مع مجلة محلية، ردًا على سؤال حول مدى الحديث عن الديمقراطية في نظام يستند إلى عقيدة واحدة ودين واحد هو الإسلام، أجاب الإمام:

في الإسلام، الديمقراطية مضمّنة. الناس أحرار في الإسلام، سواء في إبداء معتقداتهم أو في

پرتال جامع علوم انسانی

١. كفاية الأصول، ج٢، ص٢٤٠.
٢. نهاية الأصول، ص١٢٢.
٣. الطلب والإرادة، ص٥٢.
٤. شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني، ص٥١–٧٢.
٥. صحيفه امام، ج٥، ص٣٨٧.
٦. المصدر نفسه، ص٣٨٧.
٧. المصدر نفسه، ج٤، ص١٤٤.
٨. المصدر نفسه، ج٢٠، ص٤٥٢.
٩. المصدر نفسه، ج٢٠، ص٤٦٤.
١٠. المصدر نفسه، ج٢٠، ص٤٦٥.

أفعالهم، ما دام لا توجد مؤامرة في الأمر، ولا يطرحون قضايا تنحرف بها أجيال إيران[١].

وفي خطاب له أمام مجلس خبراء القيادة حول حدود الحرية، قال الإمام:

الحرية ضمن حدود ما تقتضيه القوانين، ضمن الحدود التي يأذن بها الإسلام. الإسلام لا يُجيز أن نسمح بحرية مطلقة يفعل فيها كل شخص ما يشاء، أو يحيك أي مؤامرة يريدها[٢].

إن العلامة الطباطبائي مع اعترافه باختيار الإنسان ودوره في السعادة والشقاء والثواب والعقاب[٣] يُشير إلى نقطة دقيقة، وهي أن تقسيم الفعل الإرادي إلى "اختياري" و"قهري" ليس تقسيمًا صحيحًا من الناحية الوجودية. فمع أن الفعل الاختياري يكون اختيار الفاعل فيه نابعًا منه وليس نتيجة ضغط خارجي، والفعل القهري يُنسب إلى ضغط خارجي، إلا أن كلا الفعلين –من منظور وجودي– متشابهان، لأن في الفعل القهري الفاعل يختار أحد الطرفين أيضًا، لكن الفارق أن الفاعل القهري يتأثر بإرادة الجابر، فهو يختار لكن تحت تأثير طرف آخر. لذا، يوجد اختيار حتى في الفعل الجبري، والفعل الجبري هو نوع من الفعل الاختياري، والفرق بينهما يرجع إلى اعتبارات اجتماعية، فعقلاء البشر يرون أن فاعل الفعل الاختياري يستحق الثواب أو العقاب، أما فاعل الفعل الجبري فلا يُعدّ مستحقًّا لذلك. ويخلص العلامة الطباطبائي إلى أن مسألة الجبر والاختيار ليست فلسفية[٤]، وقد ناقشنا نقائص هذا الرأي في بحثٍ آخر[٥].

يميز العلامة الطباطبائي بين "الاختيار" و"الحرية"، فيرى أن الاختيار هو مصدر الحرية، ويُسمي الثانية بالحرية[٦]. ويُبرز الفرق الجوهري بين الحرية الغربية والحرية الإسلامية على النحو التالي: الحرية الغربية تقوم على الإنسانوية والنفعية، ولذلك، فهي لا تعترف بأي قيود تتجاوز القوانين الوضعية، وتُفسّر الحرية بأنها إطلاق للإنسان في معتقداته، أخلاقه، وإرادته خارج إطار القوانين. أما الحرية الإلهية، فهي تعني التحرر من عبودية غير الله، ولذا فهي تقوم على التوحيد والأخلاق، وتُمارس ضمن هذا الإطار المحدد.

القوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع المادي كما عرفت، أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية الدينية من حيث الالتزام بها وبلوازمها، وفي أمر الأخلاق

١. المصدر نفسه، ج٥، ص٤٦٨.
٢. المصدر نفسه، ج٩، ص٢٩٧.
٣. الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٩٨.
٤. المصدر نفسه، ج١، ص١٠٧ –١٠٨.
٥. نظريه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفى (نظرية سيادة النفس في مجال الجبر الفلسفي)، ص٥٧.
٦. الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٩.

وفيما وراء القوانين من كل ما يريده ويختاره الإنسان من الإرادات والأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم. وأما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد كما عرفت ثم فى المرتبة التالية على أساس الأخلاق الفاضلة ثم تعرضت لكل يسير وخطير من الأعمال الفردية والاجتماعية كائنة ما كانت فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان إلا وللشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم، فلا مجال ولا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه. نعم للإنسان فيه الحرية عن قيد عبودية غير الله سبحانه، وهذا وإن كان لا يزيد على كلمة واحدة غير أنه وسيع المعنى عند من بحث بحث تعمق في السنة الإسلامية[١].

بعبارة أخرى: كما أن الحرية الغربية تقع ضمن إطار القوانين الغربية، كذلك فإن الحرية الإسلامية تقع ضمن إطار القوانين الإلهية. وبحسب اعتقاد العلامة الطباطبائي، فإن بعض المفكرين المسلمين استدلوا على "حرية المعتقد" بالآية: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[٢] في حين إن هذه الآية ناظرة إلى الحكم التكويني بعدم إمكان الإكراه على الاعتقاد، أي إن الإكراه ممكن فقط في ساحة الأفعال، أما ساحة المعتقدات فهي أرفع من أن تُطال بالإكراه. وعليه، فإن تشريع حرية الاعتقاد لا ينسجم مع دعوة الإسلام إلى التوحيد[٣].

٤. ٢) كرامة الإنسان

الديمقراطية الغربية من جهة، قامت على محورية المنافع المادية والدنيوية للإنسان، ومن جهة أخرى، استندت إلى شعار "مساواة الأفراد"، والذي يُفضي إلى تجاهل العناصر المعنوية في اختيار الأشخاص. وقد انتقد جيريمي بنتام، المفكر الإنجليزي، بشدة أي فكرة تُفيد بتفوق بعض الناس على غيرهم. إلا أن منتقدي الديمقراطية يرون أن عملية اختيار الأفراد في المجتمع يجب أن تتضمن تمييزًا. فعلى سبيل المثال، كثير من الناس يفتقرون إلى الوعي الكافي للمشاركة في تحديد السياسات العامة للدولة[٤].

وعلى كل حال، فإن هاتين النقطتين تتنافيان مع كرامة الإنسان، لأن الكرامة الذاتية للإنسان تستند إلى الروح الإلهي، وهو أرقى من مجرد الاحتياجات المادية. أما الكرامة الاكتسابية، فهي تنشأ من خلال الإيمان، والتوجهات، والسلوكيات المعنوية، وتُعد عنصرًا أساسيًا في اختيار الأفراد في نظام الحكم الإلهي[٥].

---

١. المصدر نفسه، ج٤، ص١١٦.
٢. البقرة: ٢٥٦.
٣. الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٤٣.
٤. دموكراسى چيست؟ (ما هي الديمقراطية؟)، ص١٩؛ پايان راه دموكراسى (نهاية طريق الديمقراطية)، ص٢٢٠.
٥. الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٤٨.

وفي فكر الإمام الخميني، الإنسان كائن يمتلك في ذاته وجوهره كرامة تميزه عن بقية الكائنات، وهذا التميز يعود إلى أنه ذو نفسٍ نُفخ فيها من روح الله[١]. وقد قسّم الإمام الخميني الكرامة إلى أنواع، منها:

أ) الكرامة المطلقة: وهي كرامة مرتبطة بأصل منح الوجود، حيث إن جميع الموجودات تنال من فيض الوجود الإلهي، وتعود هذه الكرامة إلى نور وجود النبي ﷺ الذي تجلّى في العالم، ولذلك فإن النبي الأكرم ﷺ هو رحمة للعالمين وكرامة الله المطلقة[٢].

ب) الكرامة الذاتية: وهي كرامة مرتبطة بكمالات الوجود، وتختلف بين الأفراد حسب استعداداتهم الفطرية، وهي على قسمين: كرامة جسمانية، وكرامة روحانية[٣].

ج) الكرامة الاكتسابية: وقد بيّن الإمام الخميني أن ميزان هذه الكرامة هو التقوى الإلهية، وأن أكثر الناس تقوى هم الأعظم كرامة عند الله، وأن الذكورة أو الأنوثة، واختلاف اللغة أو اللون لا يورث كرامة. بل إن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام لأنهم الأتقى بين الناس، فهم الأكرم بينهم أيضًا. وبما أن التقوى الإلهية مراتب، فإن الكرامة لها مراتب أيضًا، وأول مرتبة من مراتب التقوى هي الابتعاد عن الذنوب، وهي ما يُنقذ الإنسان من الهلاك ودخول النار[٤].

العلامة الطباطبائي، مع تمييزه بين "التكريم" و "التفضيل"، يعدّ الكرامة أمرًا نفسانيًا (ذاتيًا)، في حين إن الفضل أو التفضيل أمرٌ نسبي. وقد رسم للإنسان نوعين من الكرامة:

أ) الكرامة الذاتية: وهي تشمل جميع البشر، وقد أشار إليها القرآن بقوله: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ**﴾[٥] وهي تشمل الكفار أيضًا. ومصدر هذه الكرامة هو "العقل" الذي يُميز الإنسان عن سائر الموجودات، وهو أساس لسلسلة من الصفات المميزة في حياة الإنسان.

أما التفضيل الذي ذكره القرآن بقوله: ﴿**فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلًا**﴾[٦]، فهو متعلق بـ امتلاك الإنسان لدرجات متفاوتة من حقيقة معينة. فمثلاً، الإنسان يشترك مع الحيوان في الأكل، لكنه يتفوق عليه في ذلك من حيث التنوع، والرقي، والذوق[٧].

---

١. تقريرات فلسفة الإمام الخميني، ج٣، ص٤٣–٤٤.
٢. آداب الصلاة، ص٦٦.
٣. آداب الصلاة، ص٩٩؛ تقريرات فلسفة الإمام الخميني، ج٣، ص٤٣.
٤. آداب الصلاة، ج١، ص٣٧٨.
٥. الإسراء: ٧٠.
٦. الإسراء: ٧٠. العلامة الطباطبائي يعد الملائكة خارج نطاق المقارنة، إذ يقول: المعنى: وفضّلنا بني آدم على كثيرٍ ممّا خلقنا، وهم الحيوان والجن، أمّا غير الكثير، وهم الملائكة، فهم خارجون عن محلّ الكلام، لأنهم موجودات نوريّة غير كونيّة، ولا داخلة في مجرى النظام الكوني. الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٥٤.
٧. الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٥٢–١٥٤.

ب) الكرامة الاكتسابية: وهي تتحقق من خلال الأفعال الاختيارية والقرب الإلهي. ويعتقد العلامة الطباطبائي أن الإنسان قد يرتقي بهذه الكرامة الاكتسابية إلى مرتبة تفوق الملائكة. وقد أشار إلى هذا المعنى في قصة خلافة الإنسان حيث تحمّل الإنسان علم الأسماء، في مقابل عدم تحمّل الملائكة لذلك، وهذا يدل على مرتبته الرفيعة[١].

ويؤكد العلامة الطباطبائي، إلى جانب إقراره بضرورة وجود حكومة في المجتمع الإنساني، أن الحكومة الإلهية مشروطة بالكرامة الاكتسابية المتمثلة في التقوى. وعليه، فحتى لو قامت حكومة بتوفير الاحتياجات المادية للإنسان، ولكنها خالِيَة من التقوى، فإنها ليست مرغوبة ولا مطلوبة.

> **الملك (بالضم) من ضروريات المجتمع الإنساني... غير أن القرآن إنما يعده كرامة إذا اجتمع مع التقوى، لحصره الكرامة على التقوى من بين جميع ما ربما يتخيل فيه شيء من الكرامة من مزايا الحياة[٢].**

يرى العلامة الطباطبائي، في موضعٍ آخر، وأثناء مقارنته بين الديمقراطية الغربية والحكومة الإسلامية، أن الأولى منبثقة من المصالح المادية، مما يُهيء الأرضية لروح الاستغلال والتسخير. ومن جهةٍ أخرى، يشير إلى نشوء الطبقات الاجتماعية في ظل الرؤية المادية. في حين إنه وفقًا للرؤية الإلهية لا تُطرح أي أفضلية اجتماعية إلا تلك التي تنبع من الفطرة الإنسانية.

> **المجتمع الإسلامي مجتمع متشابه الأجزاء لا تقدم فيها للبعض على البعض ولا تفاضل ولا تفاخر ولا كرامة وإنما التفاوت الذي تستدعيه القريحة الإنسانية ولا تسكت عنه إنما هو في التقوى وأمره إلى الله سبحانه[٣].**

هذه المسألة تُشير إلى دور الكرامة الاكتسابية في نظرية الديمقراطية الدينية.

٥. ٢) الخلافة الإلهية للإنسان

في الأنثروبولوجيا الإسلامية، يُعدّ الإنسان خليفة الله، وليس مجرّد موجود مادي تابع للمادة والماديات. وقد تناول الإمام الخميني هذه المسألة بتأملٍ عميق في سلسلة من أبحاثه العرفانية، وألّف كتاباً مستقلاً بعنوان: «مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية».

يرى الإمام الخميني أن الخلافة تعني النيابة عن الذات الإلهية في الإظهار، والظهور، والإفاضة،

١. المصدر نفسه، ج١٣، ص١٦١.
٢. المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٨.
٣. المصدر نفسه، ج٤، ص١٢٤.

وأن الخليفة له مصاديق مختلفة في المواطن المختلفة[١]. ويرى أن حقيقة الولاية هي القرب من الحقّ تعالى، بحيث يصبح العبد إلهياً، وتكون أفعاله وتصرفاته هي تصرفات الحقّ تعالى. ويرى أن الخلافة والولاية هما باطن النبوة، لأن النبوة الحقيقية تتضمن الإخبار عن الغيب وإظهار الكمالات المخفية، وهذه النبوة تحتاج في باطنها إلى ولاية لكي تظهر بصورة النبوة.

ويذكر الإمام الخميني أن للخلافة والولاية مراتب، منها:

١) ولاية وخلافة الفيض الأقدس.

٢) خلافة اسم الله الأعظم.

٣) خلافة العين الثابتة للإنسان الكامل.

٤) خلافة الفيض المقدس.

٥) خلافة العقل الأول.

٦) خلافة الإنسان الكامل.

ويرى أن الإنسان الكامل -لكونه الكون الجامع وخليفة الله في الأرض وآيته في جميع العوالم- هو أكرم آيات الله وأعظم حججه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام:

إنّ الصورة الإنسانيّة أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي مجموع صورة العالمين.

وعليه، فإن الإنسان منفردًا يشتمل على جميع مراتب الغيب والشهادة، ومع أن ذاته بسيطة، إلا أنه جامع لجميع الكتب الإلهية[٢].

كما أن الإمام الخميني لا يعد الخلافة المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[٣] خلافةً اعتبارية، بل يراها من سنخ النبوة، أي أنها مقام حقيقي. فالنبوة ليست مقامًا مجعولًا واعتباريًا كما يُجعل للولاة، بل هي قائمة بعين ذات النبي، لأنه يجب أن يكون شخصًا قادرًا على مشاهدة الحقائق من عالم الغيب، وأخذها وبسطها في عالم الشهادة والكثرة، وهذا لا يتحقق إلا بأن يكون كلا وجهي القلب مفتوحين نحو الغيب والشهادة في آنٍ معًا.

فمعنى قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ هو هذا، وليس أن الخلافة اعتبارية، كما هو الحال عند من تسنم بعض المناصب ولم تكن لهم أي أهلية واقعية للخلافة، لأن حقيقة النبوة

١. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص١٨.
٢. شرح دعاء السحر، ص٧.
٣. البقرة: ٣٠.

والولاية هي كشف وبسط الحقائق، فكلّ من توفرت فيه هذه الصفات وكان قلبه صافياً، ثابتاً، قوياً، فهو نبي، وكلّما كان أكمل في الكشف والبسط، كانت نبوته أكمل. ومن تمكن ألا يصرفه عالم الغيب عن عالم الطبيعة، ولا تصده الطبيعة عن مشاهدة الغيب، وكان له وجهان قلبيان بهذا النحو، فهو نبيّ[١].

ويرى العلامة الطباطبائي أن الخلافة تعني: قيام موجود مقام موجود آخر، بحيث يحكي الخليفة شؤون وآثار وأحكام المُستَخلَف عنه. وفي هذا السياق، فإن الإنسان هو الكائن الذي يستحق مقام "الخلافة الإلهية"، وقد جعله الله خليفته في الأرض. وهذا المقام ليس خاصاً بآدمعليه السلام، بل يشاركه فيه أبناؤه أيضاً، بمعنى أن جميع البشر لديهم القابلية والاستعداد لنيل مقام الخلافة الإلهية، وإن كان فقط بعضهم يُفعّلون هذا المقام بالفعل. ومن الأدلة القرآنية التي تُؤيّد عموميّة الخلافة: ﴿**إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ**﴾[٢]، ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ**﴾[٣]، ﴿**وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ**﴾[٤]. وسرّ استحقاق الإنسان لهذا المقام الرفيع هو قابليته لحمل علم الأسماء.

بعض المفسرين فسروا الآية: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[٥] بأنها تشير إلى خلافة الإنسان عن الكائنات الأرضية السابقة (الإنسان السابق)، وليس إلى الخلافة عن الله. لكن هذا الرأي غير مُعتَبر، لأن تأمل الآية يظهر بوضوح أن سؤال الملائكة كان منصبّاً على خلافة الإنسان عن الله، وليس عن الموجودات السابقة، بدليل أن سؤالهم كان حول كون الإنسان كائناً مادياً ذا حياة اجتماعية تترافق غالباً مع النزاع والصراع، وبناء عليه فإن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يكون خليفة لله، لأن الخليفة يجب أن يشبه المُستخلَف عنه في بعض الصفات لتصحّ خلافته[٦].

٣) الأُسس الإلهيّة للديمقراطية الدينية

رؤية الإنسان لله بوصفه مبدأ الخلق، لها أثر عميق في جميع جوانب الحياة، ومنها تحديد شكل نظام الحكم. وفي هذا السياق، فإن الديمقراطية الدينية تقوم على أسس إلهية معينة، يُشار هنا إلى أبرزها بشكل موجز:

١. تقريرات فلسفة الإمام الخميني، ج٣، ص٣٥١.
٢. الأعراف: ٦٩.
٣. يونس: ١٤.
٤. النمل: ٦٢.
٥. البقرة: ٣٠.
٦. الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١١٦ -١١٧.

٣.١) التوحيد في الحاكمية

إن مصدر مشروعية النظام السياسي في الديمقراطية الغربية هو رأي ورضا أكثرية الشعب[١]. أما في المنظومة التوحيدية الإسلامية، فإن حق الحاكمية والسلطة هو فرع عن الولاية على الرعية، ومن حيث إن الولاية بالأصالة لله وحده، فلا يملك أحد حقّ الحاكمية إلا بإذن الله، وبناء عليه فإن منشأ مشروعية الحكومة هو إذن الله.

السلطنة والولاية مختصّة بالله تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعالى مالك الأمر والولاية بالذّات من غير جعل، وهي لغيره تعالى بجعله ونصبه[٢].

إن التوحيد في الحاكميّة هو أحد شؤون توحيد الربوبية. يرى الإمام الخميني أن الولاية والحاكمية حقٌّ حصريٌّ لله تعالى، فهو المالك بالذات والسلطان المطلق في هذا العالم، ولا أحد سواه يملك حقّ السيادة والحاكمية على الآخرين. وقد منح الله هذا الحقّ للنبي الأكرم ﷺ، والنبي بدوره وبأمر إلهي فوّضه إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام ثم إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده[٣].

ورغم تأكيد الإمام الخميني الشديد دورَ الأمة ومكانتها، فإنه كان يؤمن بالمشروعية الإلهية لولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، فحين عيّن "مهدي بازرگان" رئيساً للوزراء في الحكومة المؤقتة، أوضح أنه نصّبه بمقتضى الولاية التي منحه إيّاها الشارع المقدس، وأن طاعة حكومته واجبة ومخالفتها تعدّ مخالفة للشرع[٤]. وكذلك، في مرسوم تنفيذ رئاسة الجمهورية لأبي الحسن بني صدر، وبعد الإشارة إلى تصويت غالبية الشعب له، ذكر أن المشروعية لا تتحقّق إلا بتنصيب الفقيه الجامع للشرائط، ولذلك أمضى رأي الشعب وعيّنه رئيساً للجمهورية، مشيراً إلى أن هذا التنفيذ والتنصيب ورأي الأمة مشروطٌ بعدم مخالفته لأحكام الإسلام واتباعه للدستور. كما دعاه إلى صيانة المسؤولية الموكلة إليه من قبل الأمة والدستور، باعتبارها أمانة إلهية[٥]. وكذلك، في تنفيذ رئاسة محمد علي رجائي، أشار إلى أن مشروعية الرئاسة يجب أن تكون من خلال تنصيب الولي الفقيه، لذلك أمضى رأي الأمة وعيّنه رئيساً للجمهورية الإسلامية في إيران، موضحاً أن هذا الإمضاء مشروطٌ ببقائه على نهج الإسلام، وهو ما على أساسه صوّت له الشعب[٦].

١. گذار به دموكراسى (الانتقال إلى الديمقراطية)، ص١٢.
٢. المكاسب المحرمة، ج٢، ص١٦٠.
٣. المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٩.
٤. صحيفه امام، ج٦، ص٥٩.
٥. المصدر نفسه، ج١٢، ص١٣٩.
٦. المصدر نفسه، ج١٥، ص٦٧.

يرى العلامة الطباطبائي أن المجتمع الإنساني لا غنى له عن الحكومة، ومع ذلك، فإن الحكومة المرضيّة بحسب القرآن، هي تلك التي تُبنى على أساس حاكمية الله وتقوى الله[١]. ويضيف في موضع آخر، عبر تحليل فلسفي لحقيقة الحكم والحاكمية، أن الحكم التكويني والتشريعي هو من اختصاص الله وحده. وبرأيه، فإن نظرية التوحيد التي يبني القرآن معارفه عليها، تثبت تأثير الفعل الحقيقي في الوجود لله وحده، ويُسند في موارد متعددة الأفعال إلى الله على وجه الاستقلال، وأحياناً إلى غيره على وجه التبعية. فـالحكم التكويني مختص بالله، والحكم التشريعي كذلك ينسب بالأصالة إلى الله سبحانه. وبما أن الحكم هو صفة تعبّر عن نوع من التأثير في الواقع، فإن معناه الاستقلالي لا يصدق إلا على الله، سواء في المجال التكويني أو التشريعي. وقد أكد القرآن الكريم هذا المعنى في مواضع متعددة: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾[٢]، ﴿**أَلا لَهُ الْحُكْمُ**﴾[٣]، ﴿**لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ**﴾[٤]، ﴿**وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ**﴾[٥]. وفي المجال التشريعي أيضاً: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[٦]. وفي بعض الموارد، نُسب الحكم –خاصة التشريعي– إلى غير الله: ﴿**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾[٧]، ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾[٨]، ﴿**أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ**﴾[٩].

وبضمّ هذه الآيات إلى ما سبقها، يتبيّن أن الحكم استقلالاً وأصالة هو لله وحده، وأما غيره فلا يملك ذلك إلا بالتفويض الإلهي، ويكون حينها تابعاً لا أصيلاً. ولهذا سمّى الله نفسه في القرآن: ﴿**أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ**﴾[١٠].

٣.٢) التوحيد في التشريع وسنّ القوانين

في الديمقراطية الغربية، يُعد رأي ورضا الأغلبية الشعبية المصدر الأساسي لمشروعية النظام

١. الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٤٤ –١٤٧.
٢. الأنعام: ٥٧؛ يوسف: ٦٧.
٣. الأنعام: ٦٢.
٤. القصص: ٨٨.
٥. الرعد: ٤٣.
٦. يوسف: ٤٠.
٧. المائدة: ٩٥.
٨. ص: ٢٦.
٩. المائدة: ٤٩.
١٠. الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص١١٧ –١١٨.

السياسي[١]. ويرى عبد الكريم سروش أن الإنسان كان في الماضي يعيش ضمن نموذج التكليف، لكن في العصر الحديث، مفهوم الحق قد احتل مكانة التكليف وضَيّق عليه المجال. فإن كان الحق في السابق يُستَخرج من قلب التكليف، فإن اليوم التكليف يُستنبط من قلب الحق[٢].

أما في الرؤية الكونية الإسلامية، فإن حق التشريع وسنّ القوانين هو اختصاص إلهي. ويعبّر التوحيد في التشريع عن أن الله وحده هو المشرّع الجدير بذلك، ولا يحق لأيّ أحدٍ أن يسنّ قوانين لتنظيم حياة البشر بصورة مستقلة أو بالتوازي مع التشريع الإلهي. قال الإمام الخميني:

> **الإسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد وميوله النفسانية في المجتمع، ولا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسّسة على القوانين البشرية، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع. بل حكومة تستوحي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهي، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجرى فى الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بدّ وأن يكون على طبق القانون الإلهي[٣].**

بعد أن أشار الإمام الخميني إلى أقوال بعض معارضي ولاية الفقيه، يُذكّر بأنّه حتى لو لم يُنصَّب رئيس الجمهورية من قِبل الفقيه، فحكمه غيرُ مشروع ويُعدّ طاغوتاً، ولا تزول صفة الطاغوتية عن الحكومة إلا إذا اتّصلت بطريقة ما بالله[٤]. وفي رسالة له بمناسبة انتخابات مجلس الخبراء، عد الإمام جميع شؤون الدولة وأجهزتها -بما في ذلك السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية- غير مشروعة وطاغوتية ما لم تُكتسب مشروعيتها من الشرع المقدس ومن الله تبارك وتعالى، ولذا وصف تعيين الخبراء ومعرفة الفقيه بالواجبات الإلهية العظيمة[٥].

الإمام الخميني، مع تأكيده توافق التوحيد التشريعي مع الديمقراطية، أجاب عن هذا السؤال: هل يمكن للإسلام بقوانينه غير المرنة، أن يضمن الحرية والتقدم الاجتماعي؟ فقال:

> **قوانين الإسلام الأساسية غير مرنة، لكن كثيراً من قوانينه الأخرى تحظى بمرونة وفق الرؤى الخاصة، ويمكن للإسلام أن يضمن جميع أنواع الديمقراطية.[٦].**

وفي ظل هذا التوحيد التشريعي، يتضح التمييز الجوهري بين الديمقراطية الدينية والديمقراطية

١. گذار به دموكراسى (الانتقال إلى الديمقراطية)، ص١٢.
٢. سنت و سكولاريسم (التقليد والعلمانية)، ص٦٧ -٦٨.
٣. كتاب البيع، ج٢، ص٦١٩.
٤. صحيفه امام، ج١٠، ص٢٢١.
٥. المصدر نفسه، ج١٧، ص١٣٣.
٦. المصدر نفسه، ج٤، ص١٧٢.

الغربية. فقد صرّح الإمام الخميني قبل الثورة، في مقابلة مع إذاعة وتلفزيون هولندا، عندما سُئل: هل تعدون الحضارة الإسلامية متعارضة مع الحضارة الغربية الحالية؟ فقال:

النظام الذي سيحلّ محل نظام الشاه الظالم، هو نظام عادل لا يوجد له مثيل في الديمقراطية الغربية ولن يُوجد. قد تكون ديمقراطيتنا المنشودة شبيهة بالديمقراطيات الغربية، لكن الديمقراطية التي نسعى إلى إنشائها لا وجود لها في الغرب. ديمقراطية الإسلام أكمل من ديمقراطية الغرب[١].

ومن جهة أخرى، فإن هذا التوجه يُمثّل ذروة الديمقراطية الدينية. فقد أجاب الإمام الخميني عن سؤال حول حال حقوق الإنسان في إيران المستقبلية بقوله:

الحكومة الإسلامية قائمة على حقوق الإنسان ومراعاتها. لا يوجد نظام أو حكومة راعت حقوق الإنسان كما راعاها الإسلام. الحرية والديمقراطية بكل معناها موجودة في الحكومة الإسلامية. فرأس الحكومة الإسلامية يتساوى مع أصغر فرد في الشؤون العامة[٢].

وفي مقابلة مع التلفزيون الألماني، قال أيضاً:

الإسلام دينٌ متقدّم، وديمقراطيته حقيقية، والنظام الذي نريد تأسيسه هو نظام من هذا النوع، ويختلف عن الأنظمة الحالية. أحكام الإسلام أحكامٌ متقدمة جداً، وتتضمن الحرية والاستقلال والتقدم[٣].

وأما العلامة الطباطبائي، فقد قسّم الربوبية إلى ربوبية تكوينية وربوبية تشريعية: فالأولى تعني تدبير الأمور وتنظيم الأسباب والمسببات التكوينية، والثانية تعني تدبير سلوك البشر عبر التشريع. ويرى أن التوحيد في الربوبية التكوينية يعني تفويض الأمور إلى الله والانقطاع عن الأسباب الظاهرية، كما أن التوحيد في الربوبية التشريعية هو الرجوع إلى حكم الله في كل الوقائع.

ولاية الربوبية... تتعلق بنظام التشريع وهو تدبير أعمال الإنسان بجعل قوانين وأحكام يراعيها الإنسان بتطبيق أعماله عليها في مسير حياته لتنتهي به إلى كمال سعادته. ولازم اتخاذه تعالى ربًّا ولياً ... من جهة التشريع الرجوع إلى حكمه في كل واقعة يستقبله الإنسان في مسير حياته[٤].

يرى العلامة الطباطبائي، مستندًا إلى العديد من الآيات، أن حق التشريع خاص بالله وحده[٥]. وفي إطار رده على الشبهات المتعلقة بالحكومة الإسلامية، يتناول شبهة مفادها أن التشريعات الإلهية قائمة

١. المصدر نفسه، ج٤، ص٣١٤.
٢. المصدر نفسه، ج٥، ص٧٠.
٣. المصدر نفسه، ج٥، ص٣٥٣.
٤. الميزان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٢٥.
٥. الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص١١٧–١١٨.

على أساس الأجر الأخروي، في حين إن تأسيس القوانين الاجتماعية على هذا الأساس يؤدي إلى انهيار المجتمع وفساده. ويرى الطباطبائي أن هذا الظن ناشئ عن الجهل بالحكمة الإلهية، ذلك أن التشريعات الإسلامية قائمة على أساس التكوين، كما في قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[١]. وبناءً على هذه الآية، فإن سلسلة الأسباب التكوينية في هذا العالم تدفع الإنسان نحو غاية الخلق، ومن ثم، يلزم الإنسان أن يؤسس حياته على موافقتها. وهذه هي المنظومة الإسلامية التي شُيّدت وفقًا للقوانين التكوينية، لا سيما التوحيد، أي انتهاء سلسلة الأسباب إلى الله. ومن هنا يتضح أن تطبيق التشريعات الإلهية في انسجام تام مع النظام التكويني، وهو ضامن لحاجات الإنسان الدنيوية أيضًا[٢].

٣. ٣) حضور القوانين الإلهية في الشؤون الاجتماعية (نفي العلمانية)

يرى عبد الكريم سروش أن من بين سمات العصر الحديث والإنسان الحديث، هي العلمانية. والعلمانية تعني الاهتمام بعالم المادة، والتغاضي عن مراتب الوجود الأخرى. وهذا التغاضي يتحقق في بعدين: أحدهما في ساحة الفكر، أي أن يقصر الإنسان معارفه على المادة والماديات، والآخر في ساحة الدوافع، أي أن تقتصر هموم الإنسان واهتماماته على دنياه فقط[٣]. أما الديمقراطية الدينية، فهي قائمة على أساس ضرورة حضور الدين في ميدان الشؤون الاجتماعية.

وقد عد الإمام الخميني حضور الدين في المجال الاجتماعي أمراً مفروغاً منه، ورأى أن عدم إقامة الحكومة الإسلامية يؤدي إلى تعطيل الأحكام الاجتماعية للإسلام. وبما أن هذه النتيجة غير مقبولة، استنتج منها ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية.

> **إن الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات، أو السياسيات، أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية، تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي، وتتكفل بإجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلّا بها؛ لئلا يلزم الهرج والمرج.**[٤].

قال الإمام الخميني في باريس، في خطاب له أمام جمع من الشباب الفرنسيين:

> **مذهب الإسلام ليس كمذهب المسيحية الذي لا يملك توجيهات بشأن الحكومة وإدارة البلاد، أو إن وُجدت فهي لم تصل إلى المسيحيين. الإسلام لديه نظام حكم، وحكومته شبيهة بسائر**

١. الروم: ٣٠.
٢. الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٧–١١٨.
٣. سنت و سكولاريسم (التقليد والعلمانية)، ص٦٩، ٧٩.
٤. كتاب البيع، ج٢، ص٦١٩.

الحكومات من حيث التنظيم، لكنها ذات تنظيم يقوم بأكمله على أساس العدل[١].

وفي باريس أيضًا، أجاب الإمام الخميني في مقابلة مع الصحفيين عن سؤال مفاده أن بختيار، رئيس الوزراء، صرّح أمس في مؤتمر صحفي بأن على المتدينين أن يهتموا بالدين، ويتركوا السياسة للسياسيين. فقال الإمام:

هذا الكلام الأول الذي قاله، هو نفسه ذلك الكلام الذي طالما تبناه الأجانب لسلب مصالحنا، وهو أن الدين منفصل عن الحكم، وبختيار مجرد بوق لترديد أقوالهم[٢].

أما العلامة الطباطبائي، فإلى جانب قبوله بحضور القوانين الإلهية في الشؤون الاجتماعية، استخدم هذا التعبير البليغ:

الإسلام اجتماعي بجميع شؤونه[٣].

وقد بيّن من خلال تحليله لأبعاد الإسلام الاجتماعية أن جميع الأحكام والتعاليم الإسلامية التي يمكن تنفيذها في إطار جماعي، قد روعيت فيها خاصية البُعد الاجتماعي. فمثلًا: الجهاد، صلاة الجمعة، وصلاة الجماعة هي أحكام ذات طابع اجتماعي. وبشكل عام، يرى أن التعاليم الأساسية للإسلام ذات طابع اجتماعي.

أهم ما يجب هاهنا هو عطف عنان البحث إلى جهة أخرى، وهي اجتماعية الإسلام في معارفه الأساسية بعد الوقوف على أنه يراعي الاجتماع في جميع ما يدعو الناس إليه من قوانين الأعمال العبادية والمعاملية والسياسية ومن الأخلاق الكريمة ومن المعارف الأصلية[٤].

في سياق تبيينه لفوارق الديمقراطية الغربية عن الحكومة الإسلامية، أشار العلامة الطباطبائي إلى مسألة الحضور الاجتماعي للدين، مذكّرًا بأن جميع الناس في المجتمع الإسلامي لهم نصيب في الجانب التنفيذي.

القوة المجرية فى الإسلام ليست هي طائفة متميزة في المجتمع بل تعم جميع أفراد المجتمع، فعلى كل فرد أن يدعو إلى الخير ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[٥].

١. الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٧–١١٨.
٢. صحيفه امام، ج٥، ص٤٦٩.
٣. الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٢٦.
٤. المصدر نفسه، ج٤، ص١٢٧.
٥. المصدر نفسه.

نتيجة البحث

من خلال هذا البحث يتّضح أن الديمقراطية الدينية هي نظريّة في ميدان السيادة ضمن النظام السياسي الديني، والتي تُقِرّ من جهةٍ بالتوحيد في التشريع وسنّ القوانين والمشروعية الإلهية، ومن جهةٍ أخرى تُؤكد سيادة القانون، ومكانة الشعب في صنع القرار وتشكيل النظام السياسي، وكذلك رقابته وتعاونه مع هذا النظام. وفي ظلّ هذه الرؤية، يشارك المواطنون المؤمنون دينياً في الحياة السياسية ضمن إطار تعاليم الشريعة، ويتمّ تجنّب كلّ أشكال الاستبداد الفردي في اتخاذ القرارات العامة. ومع ذلك، فالديمقراطية الدينية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الديمقراطية الغربية بوصفها "قيمة" (لا مجرد "أسلوب")، إذ إن الديمقراطية الغربية تقوم على أسس معرفية وأنثروبولوجية وإلهية، مثل النسبية المعرفية، الاكتفاء العقلي، نفي القيمة المعرفية للوحي، التعددية المعرفية، الحرية المطلقة، ومحورية الإنسان بدلاً من محورية الله. ومن أبرز الأسس الأنثروبولوجية والإلهية للديمقراطية الدينية، يمكن الإشارة إلى: تعددية أبعاد الوجود الإنساني، الفطرة الإلهية، الإرادة والحرية، الكرامة الذاتية والمكتسبة، خلافة الإنسان لله، التوحيد في الحاكمية، التوحيد في التشريع وسنّ القوانين، حضور القوانين الإلهية في الشؤون الاجتماعية، رفض العَلمانية.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مصادر البحث

١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله (١٤٠٤هـ)، *المبدأ والمعاد*، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية.
٢. إسماعيلي، محمد علي (١٤٣٨هـ)، *شرح رسالة الطلب والإرادة للإمام الخميني*، قم، مركز ترجمة ونشر المصطفى.
٣. ـــــــــ (١٤٤١هـ)، نظريه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفى، قم، بوستان كتاب.
٤. ـــــــــ (١٤٤١هـ)، مدرسة الإمام الخميني الفلسفية: الإرادة الحرة نموذجًا، المجلة الفصلية العربية للمصطفى، السنة الأولى، ص٥١–٧٥.
٥. ـــــــــ (١٤٣٥هـ)، پژوهشى در ادراكات اعتبارى در علم كلام، *الحكمة الإسلامية*، السنة الأولى، العدد ٢، ص٦٩–٩٨.
٦. الإمام الخميني، السيد روح الله الموسوي (١٤١٦هـ)، *شرح دعاء السحر*، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
٧. ـــــــــ (١٤١٨هـ)، *مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية*، طهران، نفس المؤسسة، ط٣.
٨. ـــــــــ (١٤٢٥هـ)، *شرح الأربعين حديثاً*، طهران، نفس المؤسسة، ط٣١.
٩. ـــــــــ (١٤٣٠هـ)، *آداب الصلاة*، طهران، نفس المؤسسة.
١٠. ـــــــــ (١٤٣١هـ)، *صحيفة الإمام*، طهران، نفس المؤسسة، ط٥.
١١. ـــــــــ (١٤١٥هـ)، *المكاسب المحرّمة*، طهران، نفس المؤسسة.
١٢. ـــــــــ (١٤٢١هـ)، *كتاب البيع*، طهران، نفس المؤسسة.
١٣. ـــــــــ (١٤٢٥هـ)، *الطلب والإرادة*، طهران، نفس المؤسسة، ط٢.
١٤. ـــــــــ (١٤٢٣هـ)، *تقريرات فلسفة الإمام الخميني*، طهران، نفس المؤسسة.
١٥. ـــــــــ (١٤٣٠هـ)، *شرح حديث جنود العقل والجهل*، طهران، نفس المؤسسة.
١٦. بشيرية، حسين (١٤٢٩هـ)، گذار به دموكراسى، طهران، نگاه معاصر، ط٣.
١٧. بيتهام، ديفيد وبويل، كيفن (١٤٣٥هـ)، دموكراسى چيست؟، ترجمة: شهرام نقش تبريزي، طهران، ققنوس، ط٧.
١٨. خراساني، محمد كاظم (١٤٣٠هـ)، *كفاية الأصول*، تحقيق وتعليق: عباس علي زارعي سبزواري، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
١٩. دال، روبرت ألن (١٤٣١هـ)، درباره دموكراسى، ترجمة: فيروز سالاريان، طهران، نشر چشمه.
٢٠. رانسمين، ديفيد (١٤٠٢هـ)، پايان راه دموكراسى، ترجمة: مصطفى عليزاده، طهران، گويش نو، ط٢.
٢١. رشاد، علي أكبر (١٤٢٤هـ)، دموكراسى قدسى، قم، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، ط٢.
٢٢. سروش، عبد الكريم (١٤٢٤هـ)، دموكراسى، دينى و غيردينى ندارد، *بازتاب انديشه*، العدد ٤٥.
٢٣. ـــــــــ وآخرون (١٤٣٤هـ)، سنت و سكولاريسم، طهران، صراط، ط٦.
٢٤. صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم (١٩٨١م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣.
٢٥. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٤١١هـ)، *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسة الأعلمي.
٢٦. ـــــــــ (١٤٢٩هـ)، *الشيعة: مجموعة مناقشات مع البروفسور هنري كوربان*، قم، بوستان كتاب، ط٢.
٢٧. ـــــــــ (١٤١٢هـ)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، إسماعيليان، ط٢.
٢٨. ـــــــــ (١٤٢٧هـ)، *نهاية الحكمة*، تحقيق وتعليق: غلامرضا فياضي، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية، ط٣.
٢٩. ـــــــــ (١٤٢٨هـ)، *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي*، قم، مكتبة فدك.
٣٠. الطوسي، خواجة نصير الدين (١٤١٧هـ)، *شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات*، قم، نشر البلاغة.

٣١. ـــــــــــــ (١٤٠٥هـ)، *تلخيص المحصل*، بيروت، دار الأضواء، ط٢.
٣٢. اللاهيجي، عبد الرزاق (١٤٢٥هـ)، گوهر مراد، طهران، نشر سايه.
٣٣. لوين، أندرو (١٤٢٢هـ)، طرح و نقد نظريه ليبرال دموكراسى، ترجمة: سعيد زيبا كلام، طهران، سمت.
٣٤. مبلّغي، عبد المجيد (١٤٣٥هـ)، سودمندگرايى سياسى و مردم‌سالارى دينى، دوفصلنامه پژوهش سياست نظرى *(مجلة بحوث النظرية السياسية)*، العدد ١٥، ص٢٩–٥٤.
٣٥. مشكاة، عبد الرسول (١٤٤٠هـ)، فرهنگ واژه‌ها: درآمدى بر مكاتب و انديشه‌هاى معاصر، طهران، سمت، ط٦.
٣٦. مصباح يزدي، محمد تقي (١٤٣٠هـ)، نظريه سياسى اسلام، تحقيق وكتابة: كريم سبحاني، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ط٢.
٣٧. منتظري، حسين (١٤١٥هـ)، نهاية الأصول (تقريرات دروس آية الله السيد حسين البروجردي)، طهران، نشر تفكر.
٣٨. موسوي مقدم، السيد رحمة الله (١٤٣٢هـ)، ساحت‌هاى وجودى انسان از ديدگاه علامه طباطبايى، فصلنامه انديشه نوين دينى، السنة السابعة، العدد ٢٧، ص٥٣–٧٦.
٣٩. ميرداماد، محمد باقر (١٤٢٣هـ)، *مصنّفات ميرداماد*، طهران، منشورات جمعية التراث والمفاخر الثقافية.
٤٠. ـــــــــــــ (١٤٣٣هـ)، *الإيقاظات*، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي الأصفهاني، طهران، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، مؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة الإيرانية.
٤١. ـــــــــــــ (١٤٠٨هـ)، *القبسات*، طهران، منشورات جامعة طهران، ط٢.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی