

مفهوم الثورة عند الإمام الخامنئي (دام ظله)

مفهوم الثورة عند الإمام الخامنئي (دام ظله)

الدكتور أحمد ماجد

© جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-360-0

[٢٠٢٤ م - ١٤٤٦ هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - ستر يحفوي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: 009615462191 - mail: almaarif@shurouk.org

تصميم الغلاف:

زينب الزين

إخراج فني:

إبراهيم شحوري





الفهرس الإجمالي

المقدمة.....	٩
مدخل مفاهيمي.....	١٣
أ. الأصل الاشتقاقي لمفهوم الثورة.....	١٤
ب. مصطلح الثورة في الغرب.....	١٧
ج. انتقال المفهوم إلى العالم الإسلامي.....	٢٠
الفصل الأول.....	٢٣
المصطلح وفعاليته في العالم الإسلامي.....	٢٣
أولاً: مفهوم الثورة قبل الحرب العالمية الأولى.....	٢٤
ثانياً: مفهوم الثورة بعد الحرب العالمية الثانية.....	٣٦
أ- مفهوم الثورة في فكر رموز الإسلام الحركي.....	٣٨
ب- مفهوم الثورة في فكر المفكرين المسلمين.....	٥٣
ثالثاً: الإمام الخميني (قُدس سره).....	٦٨
الفصل الثاني.....	٧٩
الثورة عند الإمام الخامنئي.....	٧٩
أولاً: تعريف الثورة.....	٨٠
ثانياً: افتراق مفهوم الثورة عن التعريف الغربي.....	٨٥
ثالثاً: قراءة سوسيو - سياسية للمصطلح.....	١٠٥
خاتمة.....	١٢٥
لائحة المصادر.....	١٢٩



المقدمة



يحمل مفهوم «الثورة» في بنيته الكثير من المحمولات المختلفة باختلاف استخداماتها، فهو وإن بدا واضحًا لا يحتاج إلى تعريف، ولكن عند الاقتراب منه، نقع على كم هائل من التناقضات التي تصل إلى حدّ الافتراق والتضارب في المعاني، ما يجعل معالجة هذا المفهوم من الأمور الهامة، لأنّه يفتح الباب أمام مقاربات جديدة لكثير من المفاهيم التي اعتاد العقل على التعامل معها ببساطة باعتبارها من المسلمات الواضحة، في حين أنّها تحمل في طياتها التباسات كبيرة، تحتاج إلى مراجعة وتدقيق للوصول إلى رؤية حولها.

فمفهوم «الثورة» من المفاهيم الإشكالية التي تحتاج إلى مراجعة وتدقيق كما الكثير من المفاهيم، وهذا الأمر ناشئ من طبيعته والظروف المؤدّة له، والتي تتشابه فيها اللغة والعلوم والتطورات التاريخية التي مرّت فيها عملية المواضعة، سواء في بيئة المنشأ أو البيئات التي حلّ فيها المفهوم، كالمجتمعات الإسلامية الحاملة في حقلها الدلالي لكثير من المفاهيم التي تتشابه معه، من قبيل الخروج، الفتنة، الانتفاضة، الحراك، العصيان، التمرد، إلخ، والتي لكلّ منها معناه، وهذا ما يستدعي التساؤل عن موقعية مفهوم «الثورة» بينها.



وإذا تركنا هذا الجانب اللفظي، وتتبّعنا حركية المفهوم، فإننا سنقع في إشكالية المعنى، فما المقصود بالثورة؟ هل هو ذلك السائد في الأدبيات السياسية المعاصرة في الغرب أو أننا أمام معنى آخر؟ ويزداد الأمر إلحاحًا عند متابعة حركيته في المجتمعات المضيفة له، حيث يُظهر التطبيق تشنُّتًا كبيرًا، وأفهامًا متعددة، بُنيت على أرضيته مواقف. ما يستدعي العمل على دراسته وتوضيح تطوره.

على أرضية ما سبق، سيعمل هذا البحث على متابعة هذا المفهوم في بيئته الخاصة دون الدخول في التفاصيل، فالهدف من البحث، ليس الحديث عن الثورة في البيئة الغربية، وإنما العمل على إظهار كيفية تبلوره مفاهيميًا، لينتقل بعدها إلى معالجته داخل العالم الإسلامي، وهنا أيضًا سنقوم بوضع إطار تاريخي، نرى من خلاله آليات انتقاله، لنتابع بعد ذلك التحليل ضمن بيئة محددة، تتمثل في المثقف الملتزم، الذي يتبنى الإسلام كمنظومة فكرية تبنى على أساسها المفاهيم، لذلك مال عن الذين تبنوا المنظور الغربي بشكل كامل، وعمل ضمن سياق محدد، يتمثل في المفكر المسلم، وهذا ما يؤمن لنا رؤية متكاملة لحركيته، ويبعدنا عن التشتت. وإذا أردنا أن نحدد إشكالية البحث فإننا سنعالج الإشكالية التالية: كيف نظر المسلمون لمفهوم «الثورة» بدءًا من عصر النهضة وصولًا إلى الإمام الخامني (دام ظله)؟ التي تتفرّع عنها إشكاليات ثانوية، هي: هل تقبل المسلمون هذا المفهوم؟ هل أخذوه كما طُبّق في الحضارة الغربية؟ وما هي خصوصيته في التنظير والتطبيق الإسلامي؟ ولماذا يجب أن نأخذ الإمام الخامني (دام ظله) كنقطة وصول؟ وهل هناك خصوصية له؟

وقد انطلق البحث في معالجة هذه الإشكالية من مجموعة من أسئلة افتراضية هي: ما هو مفهوم الثورة؟ هل له مرجعية في النصوص



الإسلاميّة؟ كيف نشأ في الفكر الغربيّ؟ لماذا حضر في الفكر الإسلاميّ؟ كيف تعامل معه المثقف المسلم؟ هل تقبّله كما هو أو أدخل عليه تحويرات تتناسب مع بنيته الذهنية؟ كيف نُظر له؟ ما هو دور الثورة الإسلاميّة في إيران في بلورة فهم جديد له؟ وما هو أثر الإمام الخامنّي (دام ظلّه) في هذا المجال؟ وغيرها من الأسئلة الافتراضية التي سيعمل هذا البحث على الإجابة عليها.

ومن أجل ذلك، لجأ البحث إلى تعددية منهجية، فهو استخدم المنهج التاريخيّ لما لهذا المنهج من دورٍ في موضوعة المفهوم ضمن سياق واضح، يتيح المجال أمام القارئ لفهم التعريف ضمن سياق زمنيّ، وهذا الأمر انعكس بشكل أساسيّ عند استعراض التعريفات المتعلقة بمفهوم الثورة في العالم الإسلاميّ، حيث رُوعي الترتيب التاريخيّ لزمان ظهور المفكر. كما استُخدم المنهج الوصفيّ لا سيما تحليل المضمون، وهذا سيظهر بشكل واضح عند مقارنة مفهوم الثورة عند الإمام الخامنّي. وسيظهر في البحث المنهج المقارن، الذي تمّ اللجوء إليه لإظهار خصوصية الإسلام في معالجة مفهوم الثورة. بمعنى آخر، لم يخضع البحث للحصرية المنهجية، التي تقلصّ حدوده أو تُخضعه للقصور المنهجيّ، فهو رأى في المنهج وسيلةً إيضاحٍ تُستخدم بما يخدم الفكرة التي يُعمل عليها.

هذا، وعَمِلَ البحث ضمن خطة منهجية تؤدي في نهاية الأمر إلى حلّ الإشكالية التي يعمل عليها، وقد راعى أن يكون تقسيم الفصول والعناوين ضمن أسس تخدم الهدفية منه، لذلك بدأ بمدخل ذي طبيعة مفاهيمية، عالجت الأبعاد اللغوية والاصطلاحية، لهدفٍ توضيحيّ، وقد كان بالإمكان إضافته إلى المقدمة، ولكن آثرنا وضعه على حدة لتوضيح فكرةٍ أساسيةٍ مفادها أنّ اللغة تساهم في بناء المفهوم، ولكنّها ليست هي الأصل،

فهي أداة يستخدمها الملقى من أجل إيصال فكره إلى المتلقي، لذلك لا يمكن اعتبارها مسلّمةً يمكن فرضها على الآخرين، بل يجب النظر إليها كوسيلة تحمل رسالةً لا يمكن فصلها عن المرجعيات التي تتحكم بها من دين وحضارة، وبعبارة أخرى: لا يمكن عزلها عن التجربة الإنسانية بكلّ تفاصيلها.

ثم انتقل العمل بعد ذلك إلى الفصل الأول، الذي يُعتبر البداية الحقيقية للبحث، حيث بدأنا بالعمل على إظهار المقاربات المتعددة لمفهوم الثورة، وقد بدأناه بتعريفات «الطهطاوي» و«خير الدين التونسي»، الأمر الذي يثير تساؤلاً عن التوجهات الإسلامية لهاتين الشخصيتين، اللتين ارتبطتا بالسلطة السياسية، ولكن يُصبح الأمر أكثر وضوحاً إذا أخذنا من أجل إظهار واقع العالم الإسلامي، الذي كان يشعر بكلّ مكوناته بالحاجة إلى ضرورة التغيير، بالتالي كان لا بد من العودة إليهما لبحث نظرتيهما إلى مفهوم «الثورة»، لنصل من خلالهما إلى المثقفين الملتزمين امتداداً إلى الإمام الخميني (قُدس سره)، بهدف إظهار حركية المفهوم، وكيفية تحوله من مجرد فكرة إلى فعالية تُمظهرت من خلال الثورة الإسلامية في إيران، والتي أدت إلى ظهور فهم جديد له، الأمر الذي سيظهر في الفصل الثاني من خلال معالجة مفهوم الثورة عند الإمام الخامنئي (دام ظله). وفي هذا الفصل سوف نقوم بعرض مفهوم الثورة على ضوء مقارنته مع الفكر الغربي، لنظهر عمق الاختلاف فيما بينهما.



مدخل مفاهيمي

تَتَّبَعُ المفاهيم على مستوى اللغة ضروري لفهمها، خاصةً عند ارتباطها بقضايا إنسانية، حيث تفقد اللغة حيادها، لأنها تُعَبِّرُ عن ما له علاقة بمصير الإنسان ومستقبله ومآله، وعلى الرغم من أنه لا يمكن الاشتقاق فيها بشكل عشوائي، ولا بد من الربط بين المفهوم والأصول اللغوية، ولكن عند صياغة المفهوم، تدخل مرجعية الأصل الديني والحضاري والخبرة الحياتية المعاشة التي يمر بها الإنسان.



وضع الألفاظ والمفاهيم لا يكون عشوائياً، وهو غالباً ما يترافق مع الحاجة إليها في وضع تاريخي محدد، استلزم وصف واقعة جرت بالفعل، أو حركة ما طرأت على مستوى الأفكار، وهي تدفع إلى موازنة لفظ أو مفهوم محدد، فتتم العودة إلى الأصول للاختيار منها بحدود طاقة الفعل على استيعاب المعنى الجديد وبما يتوافق مع المرجعية التي ينتمي إليها الإنسان، ولا يخرج مفهوم الثورة عن هذا النطاق، لذلك سنبدأ هذا الفصل في تحليل مفهوم الثورة على المستوى اللغوي والاصطلاحي قبل الانتقال إلى عرض حركة المفهوم في الحقول المعرفية.

أ. الأصل الاشتقاقي لمفهوم الثورة

الثورة من ثار، ويُقال: ثار الشيء ثورًا وثورًا وثورًا وتثور، وورد عند ابن منظور: «ثار بمعنى: هاج [...] وثور الغضب: حدته. والثائر: الغضبان [...] والمثاورة: الموائبة، [...] و[رأيت فلانًا ثار الرأس إذا رأيتَه قد اشعان شعره أي: انتشر وتفرق [...] وفي الحديث: فرأيت الماء يثور من بين أصابعه أي: ينبع بقوة وشدة»^(١). وأورد صاحب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير معاني قريبة من ابن منظور وأضاف إليها معاني جديدة في قوله: «أَثَرُوا الْأَرْضَ عَمَرُوهَا بِالْفَلَاخَةِ وَالزَّرَاعَةِ. وَالثَّورُ الذَّكَرُ مِنَ الْبَقَرِ وَالْأُنْثَى ثَوْرَةٌ وَالْجَمْعُ ثِيرَانٌ وَأَنْوَارٌ [...] وَثَوْرُ الْمَاءِ الطُّحْلُبُ وَقِيلَ كُلُّ مَا عَلَا الْمَاءَ مِنْ غُثَاءٍ وَنَحْوِهِ يَضْرِبُهُ الرَّاعِي لِيَصْفُوَ لِلْبَقَرِ فَهُوَ ثَوْرٌ. وَالثَّارُ الدَّخْلُ بِالْهَمْزِ وَيَجُوزُ تَخْفِيفُهُ يُقَالُ ثَارَتْ الْقَتِيلُ وَثَارَتْ بِهِ مِنْ بَابِ نَفَعَ إِذَا قَتَلْتُ قَاتِلَهُ»^(٢)، وهذا المعنى الأخير هو الذي أشار إليه صاحب القاموس المحيط بقوله: «الثَّارُ الدم والطلب به في الجمع آثار والاسم منها ثورة والثائر هو من لا يبقى عليه شيء حتى يدرك ثأره ويفعله»^(٣).

يُلاحظ المتابع للمعجمية اللغوية العربية أنَّ فعل «ثار» مال باتجاه البعد الانفعالي، وهو يشير إلى حركة عشوائية ومضطربة، ويظهر ذلك من خلال الدلالات التالية:

الهيّاج والغضب: الانتقال من حالة طبيعية إلى أخرى انفعالية.

الموائبة: التي تشير إلى القفز على الشيء.

(١) ابن منظور، لسان العرب، الجزء ٣، الصفحتان ٥٤ و٥٥، مادة «ثار».

(٢) أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الصفحتان ٨٧ و٨٨.

(٣) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الصفحة ٣٥٥، باب الراء، فصل الثاء.



الانتشار والتفريق: وهو ما يتجلى من خلال شعر الرأس.

وهذه الدلالات تُغَيِّب الفعل القصدي للإنسان، وتجعل البُعد الإرادي غائماً، كأنَّ الثورة هي ردة فعل لأمر حدث، استلزم القيام بحركة مواجهة. وتشير المعاني إلى حركة وانتقال من حالة إلى أخرى، ومعظمها يُظهر عدم الاستقرار أو الفوضى في المظهر، وهذا ما عكسه التراث الإسلامي، الذي حَمَلَ الثورة بعداً فوضوياً، وهو ما عبر عنه ابن خلدون في المقدمة حين قال: «وقد وقع هذا لابن قسِّي شيخ الصُوفيَّة، وصاحب كتاب «خَلْع النعلين في التصوف»، ثار بالأندلس داعياً إلى الحقِّ وسُمِّي أصحابه بالمرابطين قُبيل دعوة «المهدي»، فاستتبَّ له الأمر قليلاً لِشُغْل لمتونة، بما دهمهم من أمر الموحِّدين، ولم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحِّدون على المغرب أن أذعن لهم، ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن «أركش»، وأمكنهم من ثغره وكان أوَّل داعية لهم بالأندلس، وكانت ثورته تسمَّى ثورة المرابطين»^(١)، ف«ابن خلدون» عندما استخدم لفظ «الثورة» ربط بينه وبين «ثورة ابن قسِّي» في الأندلس، وما رافقها من غليان شعبيٍّ، مما يؤشِّر إلى حالة انفعالية، لا فعلٍ إراديٍّ موجهٍ نحو التغيير، وهذا ما يظهره قوله: «كانت ثورته تُسمى ثورة المرابطين، ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإنَّ كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتمثلثون بهم من الخوغاء والدهماء، ويعرَّضون أنفسهم في

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الجزء ١، الصفحة ٤٧٤.

ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجوين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه [...] وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر»^(١).

بالتالي، لم يُستخدم مفهوم «الثورة» مع ابن خلدون للإشارة إلى عملٍ إيجابي، يُسعى فيه إلى إجراء تغييرات جذرية في المجتمع، وإنما أشار إلى حالة ذات طبيعة انفعالية، وهذا ما يتفق مع الدلالات اللغوية التي أشرنا إليها سابقاً. وهو ما لا يتوافق مع المعنى المعاصر.

يضعنا الكلام السابق أمام واقع يفترض العمل على استنباش اللغة للوصول إلى مسوّغٍ يسمح باستخدام اللفظ للإشارة إلى عملٍ إيجابي، يُمكن أن يُحمل عليه المعنى الجديد، وهذا ما نجده في دالتين - غالباً ما يتمّ تهميشهما في التراث الإسلامي - أحدهما يرتبط بعمارة الأرض عبر الزراعة، والآخر يتعلّق بنمو الموجود، حيث ورد فيما يتعلق بالجانب الثاني أمران:

- الأول: يتمثل في تثوير الطحالب، الذي يؤدي إلى أمر نافع من خلال تغذي الثيران عليها، وفي هذا الموضع تكون عبارةً عن عمل يؤدي إلى نتيجة مفيدة.

- الثاني: وهو ما أشار إليه لسان العرب من خلال الحديث عن التثوير باعتباره ضربَ الثور من أجل شرب الماء بحيث تلحقه الأبقار فتقوم بالعمل نفسه.

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٧٤.



والمعاني التي أشرنا إليها والمستفادة من المعجمية العربية قد تكون مفيدةً في بناء مشروعية المفهوم عندما يُنظر إليها في إطار الحركة العامة للمجتمعات الإنسانية، التي تبدأ عملية تطورها عبر المرور بالمرحلة الزراعية.

نستنتج من خلال ما سبق إمكانية قبول اللغة لمعنى الثورة بحيث يحمل في طياته بعدّين، أحدهما يشير إلى حالة انفعالية تؤدي إلى الفوضى وعدم الانتظام الاجتماعي، والثانية تؤثر إلى عملية منظمة توصل إلى بناء حضارة انطلاقاً من المرحلة الزراعية.

يؤشر الكلام السابق إلى أنّ مفهوم «الثورة» بإمكانه أن يستوعب رؤيتين، وهو ليس بالضرورة إشارةً إلى عمل ذات طبيعة عنفية وغير منظمة، خاصةً أنّ هناك العديد من المفاهيم الأخرى قد استخدمت في التراث الإسلامي، حملت دلالات تشير إلى حراك احتجاجي كـ«الفتنة» و«الخروج»، وهي قد تحمل معاني مقارنةً لها، ولكنها استخدمت للتعبير عن حالات خاصة، عبّرت عن واقع ونوعية الصراع السائد.

ب. مصطلح الثورة في الغرب

استخدم لفظ «revolution» للتعبير عن الثورة، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية «Revolution» التي استُعملت من أجل وصف الحركة في منحني مغلق حول محور أو نقطة، حقيقية أو متخيلة، تتوافق نقطة رجوعها مع نقطة البداية. وهو الحركة المدارية لجرم سماوي يمرّ بنفس النقطة على فترات منتظمة^(١)، ولقد أورد كوبرنيكوس Copernicus (٣٧٤١ - ٣٤٥١ م)

(١) انظر الرابط:

<https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9volution>

اللفظ حينما لاحظ تغيّر حركة النجوم غير الاعتيادية فوصفها بالثورة^(١)، وهذا التوصيف الذي قام به أدى إلى تحوّل على مستوى فكري، تمثّل في نقطتين أساسيتين:

أ- تغيير الرؤية التقليدية، التي كانت تنظر إلى الأرض باعتبارها مركز الكون، وهي تقدست بحلول السيد المسيح فيها، إلى أخرى جديدة مؤداها أنّ الأرض كوكب عادي يدور حول الشمس.

ب- الانتقال من الرؤية القائمة على أسبقية الرؤية الدينية إلى أخرى تقوم على التجريب والملاحظة.

وهذا ما جعل بعض المفكرين ينظرون إلى هذه المقاربة العلمية باعتبارها إشارةً إلى عملية تحوّل في التفكير، يمكن استخدام لفظها للتعبير عن كلّ حركة تعمل على إجراء تعديلات جذرية في حياة الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والغاية من استخدامه إظهار أنّ أشكال الحكومة هي دورةٌ تشكّل فيها الثورة نهايةً لبداية جديدة، وهذا ما أشارت إليه حنة أرندت حين اعتبرت أنّ أصل الثورة هو الحركة الدائرية للنجوم، وأنها لا تشير إلى العنف بقدر ما تشير إلى حركةٍ دائريةٍ متكررةٍ لا دخل للبشر فيها^(٢)، وهي عندما لجأت إلى هذا التعريف أرادت أن تبني عليه تحليلاً للثورة يقوم على كونها عندما تصل إلى نهايتها تكون عند نقطة البداية. وعلى هذا، استُخدم مفهوم الثورة لأول مرة في الحياة السياسية في القرن السابع عشر؛ ليصف ما يحدث بين البشر من أحداث كبيرة وقعت عام ١٦٦٠ م بعد الإطاحة بالبرلمان الرديف وبمناسبة إعادة الملكية في إنجلترا

(١) المعطيات نفسها.

(٢) حنة أرندت، في الثورة، الصفحة ٥٧.



عام ١٦٨٨ م حين تمّ طرد أسرة «ستيوارت» وتمّ نقل السلطة إلى «وليام أورنج» و«ماري ابنة جيمس الثاني»، وهي ما أطلق عليه اسم «الثورة المجيدة»^(١) و«الثورة البيضاء»، وصولاً إلى «الثورة الفرنسية».

هذا الاستخدام المجازي للمفردة تمّ تثبيته في اللغات الأوروبية، وانتقل إلى اللغات الأخرى، فأصبح كلّ تحوّل يُطلق عليه اسم ثورة، ومن هنا ظهرت الثورة الصناعية، وثورة الاتصالات، وثورة الأخلاق... وفي كلّ واحدة من هذه الثورات كانت تحضر فكرة الانتقال إلى بداية جديدة، تقوم بإحداث تحوّل عميق ودائم في المؤسسات، وهذا ما نلاحظه في الثورة الصناعية، التي أعلنت عن انتقال الاقتصاد من المرحلة الحرفية واليدوية إلى المرحلة الصناعية بفضل الآلات الكبيرة وتعددين الفحم في الفترة الممتدة من منتصف القرن الثامن عشر في إنجلترا وبداية القرن التاسع عشر في أوروبا القارية.

نستنتج من الكلام السابق أنّ لفظ الثورة يشير إلى حركةٍ ينتج عنها تحوّل في البنى الأساسية للمجتمعات، وهذا اللفظ انتقل إلى المجال السياسي ومنه إلى سائر المجالات الحياتية والإنسانية، وهو يحمل في طياته بعداً قسرياً، لأنّه يرتبط بقوانين عامة تحكمه، كلّما مرت بها المجتمعات اتجهت إليه، وهذا القسر وإن كان في بدايته يدلّ على النظام الكونيّ

(١) قضت الثورة الإنكليزية على الحكم الأوتوقراطي، ولم تتمخض عن تأسيس الديمقراطية بروحها ومعناها في إنكلترا، ولكنها أنتجت حكومةً أوليجاركية من النبلاء والأعيان وكبار التجار، فلم تكن حكومةً تمثل الشعب بأجمعه. أما الآثار التي ترتبت عليها، فهي مجموعة من الدساتير والآراء والنظريات كانت هي الأساس الذي قامت عليها الديمقراطية في القرون التالية، إذ ورثت الديمقراطية منها التمثيل النيابي، والمستويات الوزارية، ونظام الحزبين، وحكم الأغلبية، ونظام تقسيم الدوائر الانتخابية، ونظرية السيادة الشعبية. انظر: ابتسام محمود، «الثورة المجيدة ١٦٨٨ وأثرها على الأوضاع السياسية والاقتصادية في بريطانيا»، مجلة سر من رأى، المجلد ٥، العدد ١٥، تموز ٢٠٠٩، الصفحة ١٢٤.



الذي يسير طبقاً لسننٍ كونيّةٍ ثابتة، إلا أنّه بعد كوبرنيكوس تحوّل المحور فيه من الله إلى الإنسان، فأصبح الحراك ذا بُعدٍ تاريخيّ يتعلّق بانقضاء مرحلة ودخول مرحلة جديدة، بالتالي فالثورة في اللغات الأوروبية تحمل في طياتها رؤيةً كليّةً للإنسان، تفترض عملية تحوّل في البنى، وهي تقوم دائماً بإجراء قطائع معرفية مع السابق، وتؤسس لواقع جديد.

ج. انتقال المفهوم إلى العالم الإسلامي

دخل مصطلح الثورة إلى العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، ولكن تمّ الخلط بين «الثورة» و«الانقلاب»، وفي هذا المجال أورد روجي الخالدي في كتاب حمل عنوان الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة، الذي صدر عام ٨٠٩١، أنّ معظم الناطقين باللغة العربية لا يعرفون التفريق بين «الثورة» و«الانقلاب»، حيث قال: «الانقلاب في اصطلاح المؤرخين تغييرٌ مهم في حكومة الدولة وقلبٌ في قوانينها، وهو غير الثورة التي بمعنى العصيان والخروج عن الطاعة والقيام على الحكومة المشروعة، والفرق بين الانقلاب والثورة كبير؛ فإن الثورة كثيراً ما تضرّ بمنافع الأمة ومصالحها وتصدّها عن السير في طريق النجاح؛ بخلاف الانقلاب، فإنه مهما ألم الأمة ورضرضها فهو يخطو بها خطوةً في نهج التقدم، وبعدها بها درجةً في سلم النجاح، وأكثر كُتّاب العربية لا يفرقون بين الكلمتين، فيطلقون اسم الثورة على الانقلاب، فيقولون: الثورة الفرنسية مثلاً، بدل الانقلاب الفرنسي، ولم يلتفتوا إلى ما رُوي عن لويس السادس عشر ملك فرنسا لما أخبر بهدم قلعة الباستيل Bastille la، وإطلاق المسجونين فيها، فقال: إذن هذه ثورة Revolte فأجابه المخبر: عفواً يا مولاي، بل هذا انقلاب Revolution»^(١).

(١) روجي الخالدي، الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة، الصفحة ١١.



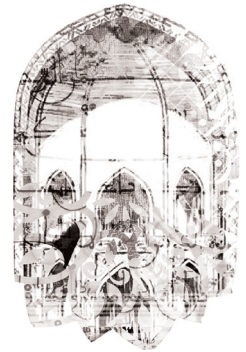
نستنتج من كلمات الخالدي أن الثورة مجرد هياج شعبي يترافق مع أعمال العنف التي قد تؤدي إلى تحولات في السلطة أو قد تقف عند هذا الأمر، وهي غير مرتبطة بفترة زمنية محددة، في حين أن الانقلاب هو تحول سريع يحمل في طياته تغيير النظام السياسي، وهذا ما استدعى أن تُستخدم كلمة «انقلاب» في الأدبيات الفارسية والتركية بديلاً للثورة، نظرًا لكون الانقلاب يستهدف تغيير البنى، وإجراء تعديلات في النظام العام للدولة، وهو ما نلاحظ مفاعيله من خلال التحولات التي شهدتها السلطنة العثمانية، والتي عملت على إجراء تحولات في البنى السياسية والاقتصادية.

هذا التحديد المفاهيمي للغة، والذي أوضح أن الثورة لها تشكّل خاص، يدفع باتجاه طرح مجموعة من الأسئلة منها: كيف تمّ تعامل المثقف الإسلاميّ مع هذا المفهوم؟ هل أقرّه بالطريقة التي أقرّ بها أو أنّ هناك تعديلات قد أُدخلت عليه؟ هذا ما سيتمّ معالجته في الفصلين اللاحقين.



الفصل الأول المصطلح وفعاليته في العالم الإسلامي

يعرض هذا الفصل لمصطلح الثورة وفعاليته في العالم الإسلامي، ويعمل على إبراز التعريفات المتعلقة به، ويحاول تقديم رؤية معرفية متكاملة له، تُبرز آليات التعامل معه والظروف التاريخية التي ساهمت في بلورته، وعلى هذا الأساس، قُسم العمل فيه إلى مراحل: المرحلة الأولى تعالج حضور المفهوم من القرن التاسع عشر وصولاً إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، والمرحلة الثانية تبدأ من الحرب العالمية الثانية، ورُوعي في هذه المرحلة تقسيمٌ يقوم على فرز المعالجة بين شخصيات على أسس، هي:



- ١- شخصيات تنتمي إلى الإسلام الحركي بدءاً من حسن البنا وصولاً إلى راشد الغنوشي.
- ٢- شخصيات تبنت الإسلام برويتها التنظيرية، ولكنها لم تنتم إلى الإسلام الحركي.
- ٣- الإمام الخميني (قدس سره).

أولاً: مفهوم الثورة قبل الحرب العالمية الأولى

لم يحضر مفهوم الثورة في النصوص الأساسية الأولى لعصر النهضة، فالمفكرون الأوائل عملوا على إصلاح بنية الدولة والدفع باتجاه الأخذ بمنجزات الحضارة الغربية عن طريق ترميم بُنيته، فهم رأوا أنَّ الأعمال العنيفة التي ترافق الثورة قد تشكَّل عائقاً أمام تطور المجتمعات، لذلك مالوا إلى التغيير الهادئ المترافق مع مبدأ العدل، فالمجتمعات الأوروبية، بالسببة إليهم، ما بلغت: «تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثورة، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك له الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»^(١)، على هذا الأساس، فضَّل كثير من المثقفين الالتحاق بالدولة والعمل في جهازها، ومن بين هؤلاء خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي.

١- خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي

اعتبر خير الدين التونسي الثورة حالة هيجان، وهو عندما أراد الحديث عنها لجأ إلى أحداث الثورة الفرنسية، ليُظهر فظاعتها، يقول: «فواحسة تلك الأمة على ألوف من النفوس البريئة صرعت بالمجزرة، وألألوف كذلك خنقت بسجون الدير [...] وبالجملّة فقد حلَّ بأولئك المتمدنين من أفعال المتوحشين أمر فظيع، روعهم وأرعد فرائصهم، ولم يزالوا بعد سكون تلك الثورة القاسية رائجين بين السيّافين المولعين بقطع الرؤوس، وهم جماعة الدير كثوار، وبين الجهّال المتغربين عن وطنهم، وهم شيعة الملوك الذين كانوا يرومون بإراقة الدماء إرجاع فرنسا إلى الحالة القديمة التي كانت

(١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الصفحة ١٧.



قبل الثورة، مع ما طرأ عليهم في أثناء ذلك الاضطراب من نهوض سيف الأجنبي متهدداً، فبينما هم في لجج الهرج إذ أقبل الشاب المنصور الذي ذلت له صعاب الأمور، العاقل، المتواضع، المُغري باستمالة قلوب البشر، وهو نابليون [...] ومع ذلك فلم تمضِ إلا سنوات قليلة إذ انقلب ذلك العاقل مجنوناً بجنونٍ غير مماثلٍ لجنون أرباب الثورة، والجنون فنون [...] وحمل أهل أوروبا على التعصّب على فرنسا حتى بقيت مغلوبةً غريقةً في دمائها [...] نعم كان يمكن توقّع ذلك، لو أمعنوا النظر في أنّ الذي له القدرة التامة بحيث يستطيع أن يفعل كلّ ما يريد، معه داء لا دواء له، وهو الشهرة الداعية لفعل كلّ مستطاع ولو كان قبيحاً^(١)، فالثورة كما فهمها التونسي ليست عملية تحوّل طبيعية في السياسة، وإنّما هي حركة عنفية منفلة، تتسبب في إراقة الدماء، وقد تنتج نظاماً استبدادياً، يحل مكان النظام السابق، لذلك دعا إلى العدول عنها، والسعي باتجاه انقلاب هادئ، يقوم بإعادة بناء الوعي بضرورة إيجاد أنظمة عمادها الحرية.

وذهب رفاة رافع الطهطاوي بنفس الاتجاه، الذي سار عليه التونسي، بالنظر إلى الثورة باعتبارها حراكاً، بالتالي لا داعي لتكرار التعريف. ولكن عند التحليل نلاحظ farkاً مركزياً في تحديد طبيعته، يمكن اختصاره بالنقاط التالية:

أ- مال التونسي إلى اعتبارها حراكاً عنيفاً ينتهي في نهاية الأمر إلى صراع بين الثوار، في حين مال الطهطاوي إلى جعلها تقارب مفهوم المقاومة، فهو يقول في وصف قتل خليفة نابليون الجنرال «كليب» في مصر بأنّه: «أول جنرال استعماري تعدمه يد الثورة الوطنية في الشرق»^(٢).

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٣٠-٣٢.

(٢) رفاة الرافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، الصفحة ٣١٢.



ب- نفى التونسي أيّ نتائج إيجابية للثورة، واعتبر ضررها أكبر من فائدها، بينما رأى فيها الطهطاوي فعلاً يؤدي إلى تغيير في موقف، وهو ما يظهر في قوله: «أرغمت السلطان بالثورة على تعيين الوالي»^(١).

ثم إن هذين المفكرين لم يعالجا الثورة باعتبارها مشروعاً ذا طبيعة تغييرية لبنية النظام السياسي، بل اكتفيا إما بتقليص دورها وحصرها في مجال العنف كما فعل التونسي، وهو في هذا الموقف كان يدافع عن بنية النظام السياسي الذي انتمى إليه كصدر أعظم في السلطنة العثمانية من العام ١٨٧٧م وحتى ١٨٧٩م، وإما بتحويل دورها وإعادة تعريفها كما نرى عند الطهطاوي، الذي جعلها عبارة عن حالة رفض للاستعمار ومقاومته أو السعي باتجاه بعض الأمور المطلوبة. وهذا الأمر مبرّر، لأنّه شكل مثقف السلطة في مرحلة حكم محمد علي باشا.

وختاماً نصل إلى القول إنّ هذين المفكرين لم يعطيا مفهوم الثورة أهمية، فهما كانا جزءاً من النخبة الحاكمة التي تسعى إلى الالتحاق بالمنجز الحضاري الغربي عبر اعتماد سياسة التقريب بين الإسلام والغرب، وهذا الأمر لا يعني تخليهما عن خلفيتهما الإسلامية، فهي بقيت حاضرةً وفاعلةً لديهما، لكنهما ركزا على ضرورة فتح باب الاجتهاد والعمل على استحضار العلوم التي كانت السبب وراء نهضة الحضارة الغربية.

وهذا التنظير سيشهد قفزةً نوعية مع الشخصيات التي تلتها، خاصةً مع وصول الأنظمة التي ينتميان إليها إلى أزمات حقيقية، أشرت إلى فشل عملية الإصلاح الداخلي بسبب خضوعها للسياسات الدولية.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٣.



٢- جمال الدين الأفغاني

طراً تحوّل كبير على مفهوم الثورة مع السيد جمال الدين الأفغاني، حيث أخذ منحى مختلفاً معه، فتعدت الثورة كونها حراكاً ذا طبيعة عنفية، وأصبحت عمليةً تحريريةً الغاية منها بلوغ الاستقلال ومقاومة الاحتلال، وهذا ما يعكسه استخدامه للمصطلح، حيث يكتب في **العروة الوثقى**: «أنبات الأخبار الأخيرة بحدوث ثورة في «دارسني» من بلاد «أرمينستان»؛ قصد الإخلال بالسلطة العثمانية في تلك الأقطار، ومهب ريح هذه الثورة من جمعية الأرامنة في «تفليس»، والأسلحة والذخائر تنهال على الثائرين من تلك الجمعية، هذه هي الأمم الخاملة التي لم يكن لها في الكون مكان، ولا على صفحة الوجود أثر، ولا في صفوف الأمم العظام قدم، أصبحت تطلب اسماً رسمياً وشأناً علياً، تنفق أموالاً، وتبذل أرواحاً، ولا تُبالي بأغوال المنايا، فما بال المسلمين في بعض الأقطار وقد كانوا هامة العالم، نراهم اليوم في قنوط ويأس، تتخطف الدول الأجنبية ممالكهم، وهم في سكون يكتفون بأسف العجائز، وتحسر الزمني، مع أنّ لهم دولاً عظماً، وعددهم يتجاوز مائتي مليون من النفوس»^(١).

من خلال هذا التعليق نلاحظ أنّ الثورة حركة تحريرية الغاية منها مقارعة العدو من أجل إبلاغ الأمة مركزاً عالمياً بين الأمم، ولعلّ هذا ما دفعه إلى اعتبار «الحركة المهدية» في السودان ثورة؛ لأنّها عملت على مقاومة الاحتلال الإنكليزي هناك، يقول جمال الدين: «هكذا تتعج المستر جلاستون وزملاؤه في الكلام على المسألة السودانية، وسلخوا طريق المواردية وتبرؤوا من تبعتها بعدما ساقوا إليها الجيوش والقوادر؛ بقصد

(١) جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، الصفحة ٢٧٢.

إخماد الثورة وتقرير الراحة، وهو قرارٌ سياسي تبع الانهزام العسكري، يكشف لنا عن قُوَّة «محمد أحمد» ومنعته ويأسِ الدولةِ البريطانية عن ملافاة أمره، وأن نيتها الاقتصار على التحصُّن فيما دون حدود مصر الطبيعية، بل على الحدود في مصر السفلى حتى تحفظ القنال، وتتصرف في أراضيها الخصبة، وتقف على أبواب التجارة، ترقب حركات المارة، وتشيّع الذاهبين والآيبين ما بين الشرق والغرب، وتقنع بالتحكم في بعض الضعفاء من المصريين»^(١).

الثورة بالنسبة إلى الأفغاني حركة نحو وصول الأمة إلى كمالها وتحقيق ذاتها بين الأمم، وهي تنطلق من رؤية كونية كلية تحكم حركتها، وتتكى إلى نظرة دينية تهدف إلى إقامة مجتمع إنساني على أساس الوحي المنزل من الله عزَّ وجلَّ. ويوضح الأفغاني هذه الرؤية، ويعتبر أنَّ البشر إذا بحثوا بتمعُّن وموضوعية، سيجدون أنَّهم قد وُجدوا من أجل مشروع إلهي، يتمثل في الخلافة، يقول السيّد: إذا «أخذت الأديان الثلاثة، وبحثت فيه بحثاً دقيقاً مجرداً عن كلّ تقليد، منصرفاً عن كلّ تقييد، مطلقاً للعقل سراحه، فوجدت بعد كلّ بحث وتنقيب وإمعان، أنَّ الأديان الثلاثة، الموسوية والعيسوية والمحمّدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نُقِصَ في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق، استكملته الثانية، وإذا تقادم العهد على الخلق وتمادوا في الطغيان، أو أساءت الكهان فهم الناموس، أو أنقصوا من جوهره، أتاها رسول بإرفاد وتأيد، فأكمل لهم ما أنقصوه، وأتمَّ بذاته ما أهملوه [...] وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطى نحو السلام خطوةً كبيرةً في هذه

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦٩



الحياة القصيرة»^(١). فالأفغاني لا يرى أنَّ هذه الأديان تختلف بالجواهر فيما بينها، ولذلك عمل على إعادة تأويل المسيحية لتتطابق مع الإسلام برؤيته التوحيدية: «إذا علمنا أنَّ تجلي الشمس في المرأة حصل لشفافيتها، هكذا تجلّي الذات في خلقه عندما تتلطف الكثافة الترابية الجسمانية وتشقّ الروح وتتمكن من اتصالها بعالمها، ترى من الذوق في الشهود، ما لا يسعه إلا التعبير بالمتناقضات، ظاهرًا كما تقدّم، وليس ثمة تناقض. وكلام المسيح إن هو إلا غاية في التصوّف، ولا يصحّ حمله أو فهمه على صورته الظاهرية وإلاّ لانتقض أساس الناموس الموسوي الذي إنّما أتى ليتممه. فلا يصحّ أن تنزل التوراة على موسى من عند الله بالتوحيد وينزل الإنجيل من عند الله على عيسى بالتثليث. وصريح أقوال المسيح في جوهر الاعتقاد أكبر دليل على صحّة ما نقول من أنَّ الأديان الثلاثة متفقة في المقصد والغاية»^(٢)، فالدين يحمل في طياته المعنى الحقيقي والغاية التي تسعى الثورة إلى تحقيقها بمواجهة المادية الغربية، التي تحمل في طياتها بذور فناء البشرية.

نصل إلى القول إنّ الثورة كما رآها الأفغاني حركةً دائمة، الغاية منها تحقيق الأمة لكمالها عبر العودة إلى الذات وتحفيزها لبلوغ الكمال الذي تسعى إليه، وهي ترتبط بأصل الاجتماع الإنساني الذي عبّرت عنه الأديان السماوية، فهي إذًا متابعة لحركة النبوة، هذه الحركة التي تتعارض مع الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية منذ الحداثة، هذا وعمل جمال الدين على إعادة تفعيل الأمة، وبث الثورة في نفوس المقربين منه، لكن هذه النظرة ما لبثت أن تراجعت مع الانتكاسة التي تعرضت لها حركة

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، الجزء ٦، الصفحة ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



أحمد عرابي الاحتجاجية، فهي أدت إلى وصول الشيخ محمد عبده إلى قناعة بعدم إمكانية القيام بالثورة قبل إجراء تحوّل جذري، يطال وعي الناس والمجتمع عبر نظام تربوي جديد.

٣- عبد الرحمن الكواكبي

لم ير الكواكبي الثورة حراكًا عنفيًا، وإنّما سعيًا باتجاه إجراء تحوّل أساسي في البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالأمة لا تنهض إلا من خلال حركة أبنائها، وعملهم الدؤوب من أجل التخلص من الاستبداد، يقول: «والأمة، أية أمة كانت، ليس لها من يحكّ جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء والثبات، حتى إذا ما اكفهرت سماء عقول بنيها، قيّض الله لها من جمعهم الكبير أفرادًا كبار النفوس، قادة أبرارًا يشتركون لها السعادة بشقائهم والحياة بموتهم، حيث يكون الله جعل في ذلك لذتهم ولمثل تلك الشهادة الشريفة حلمهم [...] فسبحان الذي يختار من يشاء لما يشاء وهو الخالق العظيم»^(١)، يؤشر هذا الكلام إلى أنّ الثورة حركة تنطلق من ذاتية الأمة، يقوم بها أصحاب النفوس الكبيرة، الذين آثروا التضحية بكلّ شيء من أجل مصالح الأمة.

ولا يعتبر الكواكبي الثورة مجرد عملية انفعالية، بل يراها فعلًا واعيًا، يمر بمراحل متعددة، تبدأ بحراك ذا طبيعة ثقافية وعلمية، يستهدف زرع الوعي في ذهن أبناء الأمة، ثم تتحفّز عندهم إرادة العيش بحرية عبر تزوّدهم بالقدرة على الحراك والمواجهة، ما يجعلهم مقبلين على الشهادة في سبيل المشروع الذي يسعون إلى تحقيقه.

(١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الصفحة ١٥٤.



ويتوسع الكواكبي في الحديث عن كيفية الإعداد للثورة، فهي بحسبه تبدأ بتحديد الهدف ونشره والسعي إلى إقناع الآخرين به، وجعلهم مشاركين فيه، وخلال هذه الفترة، يتم: «سوق المستبد إلى الاشتغال بالفسوق والشهوات [...] وتغريه برضاء الأمة عنه. وتحميله إلى إساءة التدبير وكتم إرشاده [...] ثم تشويش فكره وإرباكه مع جيرانه [...] يفعلون ذلك لأجل غاية واحدة، هي إبعاده عن الانتباه إلى سُدّ الطريق التي فيها يسلكون. أما أعوانه فلا وسيلة لإغفالهم عن إيقاظه غير تحريك أطماعهم المالية مع تركهم يذهبون ما شاؤوا»^(١)، فالثورة بالنسبة إليه هي فعلٌ واعٍ، تقوم على الإعداد الجيد وتهيئة الشعارات الخاصة به، وتحديد معالم النظام البديل، حتى لا تدخل في مرحلة الفوضى بعد انتصارها، فتكون وبالأعلى الأمة.

نستنتج أنّ الكواكبي لم يرَ في الثورة فعلاً عنفياً انفعالياً، وقال: «الاستبداد لا ينبغي أن يُقاوم بالعنف كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً»^(٢)، وإنما هي حراكٍ واعٍ محدد الأهداف، يؤدي إلى النهوض الحضاري.

٤- محمد حسين النائيني

نظر النائيني إلى الثورة باعتبارها عملاً منظماً للغاية منه نشر الوعي بحقيقة الدين وإقامة الحكومة الدستورية، واعتبر أن هذا الأمر يقع على عاتق الفقهاء، الذين أنيطت بهم مسؤولية توضيح المسائل الشرعية، والعمل على إقامة الدستور الذي يحفظ حرية الجميع، ويكون ذلك عبر

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٣.

تربية الناس وتخليهم عن ما علق في أذهانهم من تعاليم عمقت في تفكيرهم فكرة الإذعان للحاكم المستبد، ويتمثل بالأمور التالية:

أ- **مكافحة الجهل:** وتكون عن طريق بيان حقيقة الاستبداد والمشروطة بنص الآيات والروايات لرفع: «الموانع عن موجبات تنبيه الشعب وإطلاعهم على الأمور، ومعرفتهم بأسباب التقدم والاستقلال الوطني والقومي، والاهتمام بحفظ الناموس الأكبر - وهو الدين والمذهب - ووحدهم في استرجاع الحرية الموهوبة لهم من قبل الله، وإنقاذ حقوق المواطنة المغتصبة، وتمتعهم بدراسة المعارف، وتهذيب الأخلاق، والكمالات العامة والمهنية^(١).

ب- **مكافحة الاستبداد الديني:** عبر التأكد من التزام العالم بصفتي التقوى والعدالة: «واجتماع الأوصاف المذكورة في رواية الاحتجاج حول صفات المرجع الديني، وهي: «صائناً لدينه، مطيعاً لأمر مولاه، مخالفاً لهواه»، وإذا افتقد العلماء هذه الصفات ومالوا باتجاه الاستبداد الديني فهو لا تنطبق عليهم رواية المعصوم «أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله»^(٢).

ج- **اجتثاث عبودية السلطان، وإشاعة المعرفة، وتصدي أصحاب الكفاءة:** ويعتبر هذا المسعى هدفاً، ويعود سبب ذلك إلى أن الحاكم: «يجهل حقيقة السلطة لشدة انهماكه في تلبية رغباته، ولا يعلم أنها ولاية لحفظ النظام، وهو بمنزلة الراعي للقطيع، ويرى نفسه مشاركاً لذات الأحد (عز اسمه) في المالكية، والإدارة والفاعلية لما يشاء، وعدم المسؤولية

(١) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الصفحة ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٦.



عما يفعل، ويعتبر عدم خضوع الناس لهذا القهر، وسعيهم لفكك رقابهم من هذه العبودية طغياناً، ويعدّ إعانتته على ذلك وطنيَّة، سوف يسعى لاستئصال القسم الأول، الذين يعتبرهم مارقين، وتمكين الفرقة الثانية، الذين يعتبرهم وطنيين»^(١)، بالتالي لا يجوز التقصير في هذا الواجب، وهو أمرٌ شرعي انطلاقاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلّ تقصير فيه يستجلب انقراض النعمة.

د- تحقيق الوحدة: أكدّ الشرع على أهمية هذه النقطة، لِمَ يتوقف عليها من: «حفظ حرية الناس، وصيانة حقوق الشعب من الاغتصاب، ومنع التعديات، وعدم تشتت الآراء واختلاف الأهواء [...] بل حفظ كلّ ما يحقق الشرف، والنواميس الدينية، والوطنية، والاستقلال الوطني»^(٢)، ومن أهم مقدمات تحقيق الوحدة تشكيل اللجان العلمية من أفراد يتمتعون بالعلم والعمل الجاد، والأخلاق الحسنة، وحب المجتمع الإسلامي، والدراسة لحفظه، والخبرة، وتوثيق العلاقة بين عامة الناس، وتكون من مهامها حفظ المجتمع والدفع به قدماً.

إذاً، الثورة حراك يقوم به العلماء من أجل تعميم الوعي بالدور المنوط بالإنسان باعتباره خليفة الله، وهي تسعى لإعادة تفعيل الرؤية الدينية، التي تقوم على مركزية التوحيد، وبمعنى آخر: الثورة تنطلق من أجل تثبيت المضمون الاجتماعي للتوحيد والعدل الإلهي، على اعتبار أن السلطة المطلقة نوع من أنواع الشرك بالله، لأنّ الملوك والسلطين يخلعون على أنفسهم مقامات وصفات الله. والعدل ينبغي أن يجد مدلولاته في الحياة الاجتماعية، من خلال مناهضة الظلم والجور والتعسف، وهذا ما

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٠.

عبر عنه النائي في كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة عندما قال: «وفي هذه البرهة من الزمن حيث وصل السير التراجعي إلى نقطته الأخيرة بحمد الله وحسن تأييده، وانقضى عهد الذل والخضوع لإرادة الحكام الجائرين، وتصرمت سنو الاسترقاق للعين، انتبه عموم المسلمين، وعرفوا مقتضيات دينهم ومذهبهم، وذلك بفضل الدور الذي لعبه الزعماء الدينيون في إرشادهم وهدايتهم، فعلم المسلمون أن الحرية التي منحها الله سبحانه لهم تصطدم مع الرقبة لفراعة الأمة، واستأنسوا بالحقوق المشروعة، كالمساواة والمشاركة في جميع الأمور مع الحكام [...] إن صدور الأحكام من علماء الإسلام في النجف الأشرف، والتي تنص على وجوب تحقيق هذا المشروع المقدس، وتعقيب مشيخة الإسلام في إسطنبول - التي تمثل مرجعية أهل السنة - بفتوى تنص على براءة الساحة المقدسة للدين الإسلامي الحنيف من الأحكام الجائرة المخالفة لضرورة العقل النزيه والمستقل، لحجة ظاهرة قطعت لسان المعيين»^(١).

نلاحظ من خلال النماذج التي عُرِضت أن مفهوم الثورة في تلك الفترة كان مفهومًا ملتبسًا، ولكن على الرغم من الاختلافات التي وجدناها في التعريفات التي قُدمت للثورة، اشتركت التعريفات في كون الثورة حراكًا يرفض الانقلاب على السلطة السياسية واستبدالها بسلطة أخرى، وهذا ما عبّر عنه بالدعوة إلى الإصلاح دون المس ببنية الدولة، ولعلّ هذا يعود إلى طبيعة الفكر الإسلامي الذي يرفض في كثير من الأحيان الثورة على السلطة الشرعية، ولذلك ينادي بالإصلاح وتوجيه الحاكم ودفعه

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٥ و٩٦.

■ الفصل الأول: المصطلح وفعاليته في العالم الإسلامي



باتجاه العودة إلى وعي تاريخه وعقيدته مع إضافة عنصرَي التخلّص من الاستبداد والإصلاح في مؤسسات الدولة. ولم يتميّز في هذه المرحلة إلا جمال الدين الأفغاني، الذي قدّم مفهومًا للثورة مبنياً على رؤية كونية إسلامية، واعتبر أنّ الأمر الأساس لنجاحها يتمثّل في وحدة المجتمع الإسلاميّ والتخلّص من الاستبداد والاستعمار الغربيّ، ويمكننا أن نلاحظ أنّ المفهوم استخدم على الشكل التالي:

المفكر	طبيعة الثورة	أساليبها	استراتيجيتها	نتيجتها
التونسي	حراك	ذا طبيعة عنفية		الفوضى
الطهطاوي	حراك	ذا طبيعة عنفية	مقاومة الاحتلال	مقاومة/اعتراض
الأفغاني	حركة	إصلاح الإنسان وتفعيل الذات	متابعة خطأ النبوة	بناء الجامعة الإسلامية على أساس الرؤية التوحيدية
الكواكبي	حركة تسعى إلى تحول في البنى ذات طبيعة نخبوية	إصلاح الإنسان عبر زرع الوعي فيه والاستشهاد في سبيل تحقيق الهدف	العمل على خطة مرحلية	إصلاح الدولة عبر إيجاد بديل يستطيع أن يقودها، حتى لا تصل إلى الفوضى
النائيني	عملية إصلاحية عمادها العلماء	الدعوة إلى الإصلاح	زرع الأفكار المتعلقة بمكافحة الجهل والاستبداد والدعوة إلى معرفة حقائق الدين.	تجديد بنى الدولة



ثانيًا: مفهوم الثورة بعد الحرب العالمية الثانية

بقي هذا المفهوم في المجتمعات الإسلامية يفترق عن الفهم الغربي الذي يقوم على مبدأ القطع مع الماضي، وضرورة القيام بتغيير جذري في البنى، فهو في هذه البيئة أعاد ربط الأمة بأصولها الاعتقادية، وإذا كان المفهوم في بيئته الأصلية يقتزن بالعنف على المستوى السياسي، فقد مال هذا المفهوم باتجاهات نخبوية تعمل للسيطرة على السلطة السياسية من أجل تنفيذ مشاريعها ورؤيتها الإصلاحية، ولذلك لا نرى استخدام مفردة الثورة إلا في مواضع محدودة وعادة ما تترافق بفعل مسلح.

وإذا تتبعنا الفكر العربي-الإسلامي سنرى أن حركة الشريف حسين المسلحة في مواجهة السلطنة عام ١٩١٦م سُميت بالثورة العربية الكبرى. وهذا الاستخدام للمفهوم أعاده للتعبير عن الحراك المسلح، الذي يهدف إلى مقاومة السلطنة التي انتهجت سياسة طورانية - وبمعزل عن تقييم هذه الثورة والنتائج التي تعلقت بها -، وقد أدى استخدام مفهوم الثورة على هذه الشاكلة إلى رواجه في وصف كل عملٍ مقاومٍ للاستعمار والاحتلال الأجنبي للمجتمعات الإسلامية، فكثير من أفعال المقاومة وُصفت باعتبارها ثورات، كثورة البراق في فلسطين عام ١٩٢٩م وثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق عام ١٩٤١م، والثورة الجزائرية... وهذا ما جعل الأصل في الثورة هو استخدام السلاح والقوة في مواجهة قوة محتلة تفرض سيطرتها على الأرض.

لم تطرأ تغييرات جديدة على هذا المفهوم إلا بعد ثورة ٢٣ يوليو في مصر وانقلاب ١٤ تموز ١٩٥٨م في العراق، وهذا ما انعكس على مستوى التنظير، ودفع مجمع اللغة العربية في القاهرة إلى إجازة اللفظ بمعنى



تغيير النظام، لذلك يُقال: «ثار ضد الحكم» بينما الصواب أن يقال «ثار على الحكم»^(١)، وهذا يتفق مع ما قام به عبد الوهاب الكيالي عندما عرّف الثورة بأنها: «تغيير جوهري في الأوضاع السياسية والاجتماعية لدولة معينة لا تتبع في أحداثه الوسائل المقررة لذلك في النظام الدستوري لتلك الدولة. ويفرق بعضهم بين الثورة وبين قلب نظام الحكم على أساس أن الأولى يقوم به الشعب نفسه بينما يقوم بالانقلاب بعض رجال الحكم. ويبنّي آخرون هذه التفرقة على أساس أن الهدف من الثورة هو إحداث تغييرات جوهريّة في النظام السياسي أو الاجتماعي، بينما يهدف قلب نظام الحكم إلى مجرد إعادة توزيع السلطة السياسية بين هيئات الحكم المختلفة أو أشخاص القائمين به»^(٢).

يعتري التعريفات التي قُدمت الكثير من الضبابية، لأنها لا تعتمد معياريةً واضحةً في تقويم مصطلح الثورة. وهذا التشتت نجده في معظم التعريفات الاصطلاحية، حيث تُعرّف بأنها: «تحركٌ شعبيٌّ واسعٌ خارج البيئة الدستورية القائمة أو خارج الشرعية يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة»^(٣)، فهذا التعريف يفتقر إلى كثير من التوضيح، فهل كلّ تحرك خارج الأطر الدستورية هو ثورة؟ وهل هناك عناصر أخرى يجب أن تدخل على هذا التعريف حتى يُطلق على هذا المصطلح؟ وما هو الفرق بين هذا التعريف وتعريف التمرد، مع العلم أن الدراسات التي عاجلت هذين المصطلحين فرّقت بينهما بشكل جذري، وفي هذا المجال، اعتبر بيير ميكيل Pierre Miquel وجاك إلول Jacques Ellul أن الثورة حاملة

(١) الطيب مولود زايد، علم الاجتماع السياسي، الصفحة ١٢٢.

(٢) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، الصفحة ١٧٣.

(3) Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, p. 29.

لمشروع سياسي، على عكس التمرد، وعلى الرغم من أن كليهما يعبران عن رغبة في تغيير جذري في النظام السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، إلا أن الثورة تعبير عقلائي، وهي قد تبدأ بالفعل كتمرد واحتجاج، يمكن أن يكون عنيفاً، ولكن على عكس التمرد، تخترع الثورة مبررات لتحقيق النجاح السياسي: فهي تسعى إلى مأسسة نفسها، وبالتالي فهي تتطلب جهازاً عالي التنظيم، ومجموعة من تكتيكات تهدف إلى اكتساب القوة.

هذا التشتت المفهومي ما زال سائداً حتى الآن، حيث يتم إطلاق الثورة بطريقة غير واضحة. وعلى كل حال، لن نتمتع في بحث مفهوم الثورة في هذا الموضع بسبب الالتباسات السابقة، وسنذهب إلى المقصد الذي يخدم موضوعنا، والمتمثل بأخذ عينات من المنظرين المسلمين والإسلاميين، لنرى كيفية تنظيرهم لمفهوم الثورة، وسنقوم بتصنيف ذا طبيعة وظيفية، يبدأ بأخذ رموز من الإسلام الحركي، ثم ننتقل إلى مفكرين مسلمين، ونصل بعدها إلى الإمام الخميني (قدس سره).

أ- مفهوم الثورة في فكر رموز الإسلام الحركي

حضر مفهوم الثورة عند رموز الإسلام الحركي، وتنوعت المواقف منه. سنستعرض، في هذا العنوان، آراء مجموعة من الرموز، بغية إظهار حركية المفهوم وتطوره ضمن بيئة محددة، تنتمي إلى سياق من المفترض أنه متجانس.

١- حسن البنا

ربط البنا بين مفهومَي الثورة والعنف، واعتبر: «الثورة أعنف مظاهر القوة، فنظرة الإخوان المسلمين إليها أدق وأعمق، وبخاصة في وطن كمصر



جَرَّبَ حظُّه من الثورات فلم يجن من ورائها إلا ما تعلمون»^(١)، فهو نظر إلى هذا المفهوم باعتباره مُرادفًا للقوة، التي تستخدم من أجل أهداف سياسية معيّنة دون أفق سياسي، وهي عادة ما تؤدي إلى الفوضى، وهذا الموقف لمؤسس الإخوان ينطلق من استقراء حركة الثورة في المجتمع المصري، والنتائج التي ترتبت عليها، وهو في موقفه هذا يقترب من محمد عبده الذي عاين تجربة أحمد عرابي، والتي أدّت الثورة فيها على الرغم من رغبتها في التحرّر من السيطرة البريطانية إلى تعميق الاحتلال لمصر بسبب تخاذل المصريين عن نصرته، ما جعله يميل باتجاه الخيار التربوي.

الكلام الذي أوردناه لا يعني أنّ الإخوان يرفضون القوة بالمطلق، إلا أنهم عملوا على بناء نظام الفتوة، الذي يعتمد التربية البدنية والعسكرية، وهذا ما تنبه إليه الكاتب أحمد أمين، فكتب: «وربما كان قريبًا من نظام الفتوة في أيامنا هذه جمعية الإخوان المسلمين، وهي جمعية أكثر أتباعها من الشبان المسلمين، بدءوا أمرهم بتعليم الشبان الفضائل عن طريق الدين، والحقّ أن الناظر إليهم كان يراهم أُمير من زملائهم من حيث الفتوة والرجولة والتخلُّق بالأخلاق الحسنة. ثم دعته الظروف المحيطة بهم أن يتحرّبو كما تحرّب الشبان والتابعون للأحزاب الأخرى، فتظاهروا كما تظاهرت الأحزاب الأخرى وأيدوا الحكومات أحيانًا وعارضوها أحيانًا تبعًا للظروف والتعليمات، ثم تطوروا تطورًا آخر، فكان منهم محاربون، وكان منهم فدائيون؛ فبدءوا يقتلون بعض من يخالفهم، كما فعلوا في القاضي الذي حكم على بعضهم، وبدءوا أيضًا ينسفون بعض بيوت الهيئات

(١) انظر الرابط:

<https://www.ikhwanwiki.com/index>.



السياسية وبعض المحال التجارية الأجنبية، ثم جهزوا تجهيزاً حسناً من قنابل وآلات استقبال وإذاعة، ونحو ذلك»^(١).

وكلام أمين، بمعزل عن محتواه، يُظهر عدم إهمال الإخوان للقوة، وهذا ما تمظهر بشكل واضح من خلال الدور الذي لعبه تنظيم الفتوة في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، حيث قاتل بشكل منفصل عن الجيش المصري، وكانت له جولات متميزة، لفتت النظر إليه كقوة مقاتلة في مواجهة الصهيونية، الأمر الذي أدى إلى شكوك لدى السلطات المصرية من الهدفية السياسية لهذه القوة المسلحة، مما أدى في وقت لاحق إلى صدامات بين الإخوان والسلطة المصرية، انتهت باغتيال حسن البنا.

الجانب الذي أشرنا إليه في حرب فلسطين جعل بعض الباحثين يسأل عن هدفية الفتوة، فهل هي من أجل مقارعة العدو الخارجي أو أنّ لها أبعاداً داخلية؟ انطلاقاً من أدبيات الإخوان في ذلك الوقت، لا نجد أنهم كانوا يميلون إلى الثورة والحكم، بل هم شددوا على اعتبار حراكهم سلمياً، ولكنهم في الوقت نفسه لم ينفوا إمكانية هذا الأمر، ولكن اشترطوا للقيام به التمكين وغياب إمكانية الإصلاح إلا من خلال القوة، يقول النص المتعلق بهذا الموضوع إنّ الإخوان: «يستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرخاء وسيندرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك، ثم يُقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كلّ نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح»^(٢). وهذا يعني أنّ القوة ليست

(١) أحمد أمين، الصلصلة والفتوة في الإسلام، الصفحة ٤٩.

(٢) انظر الرابط:



هدفًا وإنّما هي وسيلة أخيرة، يُلجأ إليها عند انسداد السبل أمام الإصلاح السياسي والاجتماعي، وهم لن يذهبوا إليها إلا بعد التحذير منها، ولكن حتى هذا الفعل لن يسمى «ثورة»، يقول البنا: «لا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كلّ حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذه المشاكل، فسيؤدي ذلك حتمًا إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال، وإهمال مرافق الإصلاح، وليست هذه المشاكل التي تتعقد بمرور الزمن ويستفحل أمرها بمضي الأيام إلا نذيرًا من هذه النذر، فليسرع المنقذون بالأعمال»^(١).

كما نلاحظ، بقي خطاب حسن البنا في هذا الموضوع في إطار الفقه السياسي التقليدي، الذي لا يرى إمكانيةً للخروج عن الحكم السياسي، وبالتالي كان الإخوان يسعون للعب أدوار سياسية، وتعتبر بعض الدراسات أنّ مثل الكلام السابق لم يتعدّ كونه شعارًا سياسيًا، حيث إن الإخوان عملوا على السيطرة على الحكم عبر المشاركة في الثورات، ومنها ثورة ٢٣ يوليو. يروي عبد اللطيف البغدادي في مذكراته أنّ تنظيم الضباط الأحرار تواصلوا مع جماعة الإخوان للتعاون من أجل إسقاط النظام السياسي، ويقول في هذا الخصوص: «وقد تم الاتصال بخصوص هذا الأمر مع جمعية الإخوان المسلمين للتعرف على مدى استعدادها للمشاركة في تحقيق هذا الهدف. وقد رحّب المرحوم الشيخ حسن البنا رئيس الجمعية في ذلك الوقت بالفكرة، ولكنّه اقترح علينا إدماج التنظيمين في بعضهما،

(١) انظر الرابط:

أي التنظيم الخاص بنا مع التنظيم الخاص بالإخوان المسلمين. وقد برّر لنا هذا الاقتراح بقوله إن لديه الجنود وهم الأعضاء المنضمون للجمعية، وكان يقدر عددهم بما يقرب من ربع مليون عضو في ذلك الحين، وأنه في حاجة إلى القادة القادرين على قيادة هؤلاء الجنود، وأوضح أن ضباط تنظيمنا سيكونون هم القادة المطلوبين لهذا الغرض»^(١). وبمعزل عن كلّ حكم في مدى صحة ما ورد في هذا المجال عن البغدادي أو عن القيادي الآخر في تنظيم الضباط الأحرار خالد محي الدين، تُطرح الكثير من الأسئلة على سياسة الإخوان، وتتزايد هذه الأسئلة مع ما ورد في نصوص سيد قطب من نزعة انقلابية.

٢- سيد قطب

اعتبر سيد قطب «الثورة» عبارةً عن حركة الإنسان في الأرض لرفع جميع أنواع العبودية وإعلان ألوهية الله وحده، يقول: «إنّ إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كلّ وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور [...] أو بتعبير آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور [...] ذلك أنّ الحكم الذي مردّ الأمر فيه ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله، إنّ هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم»^(٢).

(١) عبد اللطيف البغدادي، مذكرات عبد اللطيف البغدادي، الجزء ١، الصفحة ١٣.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، الصفحة ٦٠.



وبهذا تكون الثورة عبارةً عن حركة في التاريخ تعيد تفعيل الحاكمية الإلهية التي اغتصبت من قبل البشر، وهذه الحاكمية: «لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم «الثيوقراطية» أو الحكم الإلهي المقدس!! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره في شريعة مبينة»^(١). وهذا الأمر يقتضي استخدام البيان والحركة للوصول إلى الغاية المتمثلة بإقامة الحكم الإلهي، ولا يمكن الاكتفاء بواحد دون الآخر، فإذا كان الأول يواجه العقائد والتصورات، فإن الحركة تواجه العقبات المادية الأخرى، وفي مقدمتها السلطان السياسي القائم على العوامل الاعتقادية التصورية والعنصرية والطبقية والاجتماعية والاقتصادية المعقدة، يقول: «والذي يدرك طبيعة هذا الدين - على هذا النحو المتقدم - يدرك معها حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف - إلى جانب الجهاد بالبيان - ويدرك أن ذلك لم يكن حركةً دفاعيةً بالمعنى الضيق الذي يفهم اليوم من اصطلاح الحرب الدفاعية، كما يريد المهزومون أمام ضغط الواقع الحاضر»^(٢).

فالثورة حركة ذات طابع جهادي، تقوم على البيان والحركة، وهي لا ترى في الراهن من الزمان إمكانية السلام فيه، لأن مقتضى السلام هو السماح لحرية الدعوة إلى الحاكمية الإلهية، وهو الأمر غير المتوفر، لذلك كل دعوة لجعل الحركة دفاعية تقوم على مبررات واهية، تمنع ألوهية الله في الأرض، وتحقيق منهجيته في حياة الناس: «إن من حق

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤.

الإسلام أن يتحرك ابتداءً. فالإسلام ليس رحلة قوم، ولا نظام وطن، ولكنه منهج إله، ونظام عالم [...] ومن حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإنسان في الاختيار. وحسبه أنه لا يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، إنما يهاجم الأنظمة والأوضاع ليحرر الأفراد من التأثيرات الفاسدة، المفسدة للفترة، المقيدة لحرية الاختيار»^(١)، وبهذا المعنى تصبح الثورة حركةً دائمةً لا تتقيد بحدود الدولة الوطنية، بل تسعى دائماً لمد سلطانها المباشر عبر إخضاع الأقاليم لها، أو السلطان المعنوي الذي تقرّ به الدول والأنظمة بالسلطان الإلهي عليها حتى تبني الإسلام مصدراً للحكم.

وتنظر هذه الثورة التي نظر لها قطب إلى المجتمعات الإنسانية باعتبارها مجتمعات جاهلية، لأنها لا تخضع لحاكمية الله تعالى، يقول في تحديدها: «وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده [...] متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية [...] وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»^(٢)، وبالتالي فكل الأنظمة القائمة تشكّل أرض جهاد، وعلى الإنسان المسلم أن يقيم عزلةً شعوريةً حتى لا يتأثر بتعاليمها، وهذا ما قام به المسلمون الأوائل الذين دخلوا الإسلام في مرحلة الجاهلية الأولى، حيث: «كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.



واتصل ببيئته الإسلامية. حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية والتعامل اليومي شيء آخر»^(١).

قدّم سيد قطب رؤيةً متكاملةً للثورة، ولكنّ الإشكال الأساسي لديه هو تكفيره للمجتمع الإسلامي، ودعوته للعزلة الشعورية، وهذا الأمر قد يكون ناتجاً عن الضغط النفسي والتعذيب الذي تعرضت له هذه الشخصية، بالتالي قد يكون موقفه ردة فعل على قمع السلطات السياسية، وعملها على تصفية التنظيم والقضاء عليه.

٣- أبو الأعلى المودودي

رأى أبو الأعلى المودودي أنّ الثورة أو الانقلاب لا يمكن أن تكون عبارةً عن وصفة يمكن تطبيقها في كلّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية، فهي تتبع المنظومة التي ينتمي إليها الثائر؛ كما تكون النتيجة تابعةً للقضايا وترتيبها.

بالتالي فهو لا يرى قيام الحراك الثوري أصلاً في فهم مفهوم الثورة: «ولا يخفى على من له إلمام بتاريخ الانقلابات والتطورات في الأمم قديماً وحديثاً أنّ كلّ نوع من الانقلاب يستدعي حركةً وزعامةً وعمالاً وشعوراً اجتماعياً وبيئةً خلقيةً ثلاثية، فالثورة الفرنسية مثلاً كانت محتاجةً إلى ذلك الأساس الفكري والخلقي الذي أوجده روسو وفولتير ومونتسكيو وأمثالهم من مفكري فرنسا، والانقلاب الروسي الشيوعي ما كان ليظهر ويبرز إلى عالم الوجود إلا بالنظام الفكري الذي شيد بنيانه ودعائمه زعامة كارل ماركس ولينين وتروتسكي وجهود مئات من دعاةهم ومتطوعيهم

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

الشيوعيين الذين أشربوا في قلوبهم الشيوعية وتطبعوا بطابعها، وكذلك النازية الألمانية، لم تكن لترسخ أصولها إلا في أرض غذّاهها المفكرون أمثال هيغل وفيشته وغوته ونيتشة وغيرهم بنظرياتهم وأفكارهم وأوجدوا لها بيئة خلقية ونفسية ومدنية مخصوصة، وسقاها هتلر ورفاقه بزعامتهم العبقريّة الجبارة»^(١).

بهذا المعنى أصبح الثورة مفهوماً خاصاً يرتبط بالنظرة التي تؤسس للحراك ووجود زعامة قادرة على قيادتها، تعمل بإخلاص من أجل تحقيقها، فما يحرك الثورة مجموعة من الأفكار الإيديولوجية الثورية، التي تشكّل القاعدة للانطلاق من قبل الثوريين، وهذا الأمر ينطبق على الانقلاب الإسلامي كما انطبق على المنظومات الأخرى: «فإنّه لا تثمر شجرته ولا تؤتي أكلها إلا إذا قامت حركة شعبية على أساس النظريات والأحكام القرآنية ودعامة سيرة محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] وسنته الطاهرة، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تُغيّر بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية، وتأتي بنيانها من القواعد»^(٢). وهذا الفهم يُظهر أنّ الثورة عبارة عن حراك عنيف، ينطلق من المرجعيات الاعتقادية، وفي حالة الإسلام، يشكّل الإسلام وتعاليمه وسيرة النبي الأرضية التي يتمّ الانطلاق منها من أجل تقويض المجتمعات الجاهلية وإحلال النظام الإسلامي مكانه. ويرى المودودي ضرورة تميّز الأنظمة العقائدية بالأصالة، فلا تجوز الاستعارة بين حضارة وأخرى، لذلك عندما نتحدّث عن ثورة إسلامية، لا بد أن تنتمي هذه الثورة بكلّيتها إلى عالم الإسلام: «والذي يصعب عليّ إدراكه

(١) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، الصفحة ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.



ما يزعمون من حدوث انقلاب إسلامي إثر حركة قومية نمت وازدهرت من جراء تفاعل هذا المنهاج الثقافي والتعليمي العقيم الذي أناخ علينا بكله منذ زمن، والذي شجَّ صرحه المعوج على أساس الأخلاق المنفعية وفلسفة الذرائع»^(١).

قدم المودودي مفهوم الثورة باعتبارها حركة ذات طبيعة شعورية، يقوم بها الإنسان بشكل تلقائي ودون تهيئة أو دراسة للظروف المرافقة لها، وهي بذلك تقتدي بسيرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، حيث: «قام سيدنا ومولانا الرسول النبي الأمي محمد بن عبد الله [صلى الله عليه وآله وسلم] بدعوة هذا الإصلاح الأساسي من غير تهَيُّؤ سابق ومن غير أن يأتي بأعمال تمهيدية للشروع في هذا المقصد الأسمى، بل دعا الناس إلى ذلك مباشرة، ولم يؤثر أن يسلك طرقاً ملتوية للوصول إلى الغاية المنشودة من هذه الدعوة بأن يأتي بادئ ذي بدء بشيء من الإصلاح السياسي والاجتماعي يستهوي به النفوس ويسحر الأبواب حتى ينال بذلك شيئاً من القوة الحاكمة، فيتدرج منها، مستخدماً إياها، إلى الغاية المنشودة التي أراد أن يدعو الناس إليها»^(٢)، وهذا الأمر بالنسبة إليه أمر طبيعي، فالثورة بما هي شأن شعوري، ستجد من يواليها ويعمل لها بإخلاص، خاصة: «من كانت فطرته نقيّة مستعدة لقبول الحق وإدراك الحقيقة، ومن كان مفطوراً على الديانة والصدق بحيث لا يبالى بعد ما عرف من الحق وذاق حلاوته أن يفتحهم الشدائد ويركب الأهوال ولا يحفل في سبيله بأن يقع على الموت أم يقع الموت عليه»^(٣).

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

فالثورة بالنسبة إلى أبي الأعلى تسعى باتجاه تثبيت تصور (مفهوم) حاكمية الله الواحد الأحد، وأنَّ نظريتها الأساسية تقول إنَّ الأرض كُلُّها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها، وهذه الفكرة تعتبر الأساس في بناء الدولة الإسلامية^(١)؛ هذه الدولة التي: «تنشأ في المجتمع نشوءًا طبيعيًا لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية وتتفاعل هذه الأسباب فيما بينها، فتكون لها أمور أولية لازمة ومحركات اجتماعية ومقتضيات فطرية تتجمع وتتقوى حتى تنبعث منها الدولة انبعاثًا»^(٢). وهنا نلاحظ أنَّ المودودي أخرج العمران الإنساني والدولة من الفهم الغربي، ونقلها إلى مستوى آخر هي الدولة الفكرية، التي يقول عنها: «نظرية الدولة الفكرية هذه ما زالت ولا تزال غريبة لا يعرفها العالم ولم يستأنس بمزاياها، وذلك أنَّ الناس ما كانوا يعرفون فيما مضى من القرون والأجيال من الدول إلا ما يؤسس على دعائم البيوتات أو الطبقات ثم عرفوا فيما بعد الدول القائمة على دعائم السلالة أو القومية، أما الدولة الفكرية القائمة على مبادئ وغايات بحيث من قبلها وأعرب عن استمساكه بها أصبح مشاركًا في تسيير دفتها من غير أن يُنظر إلى جنسيته أو سلالته، فمما لم يخطر على قلب بشر وما اتسعت صدور العالم الضيقة لمثله قط»^(٣)، وهي وإن عرفت في المسيحية والثورة الفرنسية والثورة الروسية إلا أنَّ: «الإسلام هو المنهاج الوحيد الذي يمتاز من بين الأفكار والمذاهب منذ أقدم عصور التاريخ إلى يومنا هذا بأنه يقيم على أساس الفكرة فحسب نظامًا للدولة»^(٤).

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(٤) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



نصل إلى أن الثورة تقوم في بنائها على أسس مختلفة عن الرؤية اللادينية اختلافاً كلياً في بنيته وطبيعته وهيئته التركيبية، وهي تحتاج إلى عقلية مخصوصة وخُلُق مخصوص وسيرة مخصوصة^(١).

٤- راشد الغنوشي

طوّر الإخوان مقاربتهم لمفهوم الثورة وربطوا بينها وبين الإصلاح السياسي، وهذا ما نجده في أعمال عدد من المفكرين الإسلاميين من أمثال حسن الترابي وراشد الغنوشي، الذين مالوا عن التنظيرات الداعية إلى «الانقلابية» التي لاحظناها في كلمات قطب والمودودي أو «التمكين» عند حسن البنا، وذهبوا إلى ضرورة الاندماج في المجتمعات التي ينتمون إليها والعمل على تعميم الحرية والديمقراطية.

يعتبر الغنوش أن المشكلة الأساس في المجتمعات الإسلامية هي الاستبداد على مستوى السلطة، الاستبداد الذي وُجد بين الحاكم والدولة: «ما حصل عندنا يصنّف في خانة ما تسميه الصوفية بوحدة الوجود: هكذا انحسر الاستقلال في جزء ممن قادوا معركة الاستقلال واستولوا على البلاد وأصبح الكلام عن الاستقلال هو كلام عن بعض الزعماء لا غير. وعندما تُذكر الدولة يُذكر معها بعض الناس فلم يعد هناك فرق بين دولة اسمها تونس وحكامها. وهو نوع من التشخيص والتجسيد»^(٢)، وهنا نلاحظ أن الغنوشي يُقدم مقارنةً سياسيةً بعد فلسفي، وكأنه يريد أن يقول انطلاقاً من ذهنيته الاعتقادية أن هذا الشكل للدولة يخالف الشرع الإسلامي، الذي لا يقبل نظرية وحدة الوجود الذي يوحد بين الله والعالم، بالتالي يدعو

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

(٢) راشد الغنوشي، المنبر: خطب الجمعة بعد الثورة، الصفحة ٨١.



إلى الفصل بين الدولة والحاكم. وهذا ما يؤسس إلى اعتبار الثورة خطوةً أساسيةً نحو إعادة الاعتبار للدولة والفصل بينها وبين الحاكم: «علينا أن نميّز بين الدولة التونسية وبين حكوماتها فنثور مثلاً على حكومة من الحكومات، ولكن ينبغي أن نحافظ على الدولة وفي ذلك محافظة على التاريخ. كلّ شعب له تاريخه وما ينبغي أن يضمّره ولا داعي أن نرمي - كما يُقال - بالولد والغسيل معاً»^(١)، كما أنّها وسيلة لإعادة الاعتبار للهوية الذاتية للأمة، وإصلاح ما تعانیه من اضطرابات في اللغة والقيم.

ولذلك تسعى الثورة باتجاه إصلاح بُنية الدولة وإعادة تفعيلها على أسس مؤسساتية: «كلّ الفلسفات في التاريخ وكلّ الثورات إنّما قامت من أجل الإصلاح ومن أجل أن تطرد وتقاوم الفساد والظلم»^(٢)، ولكن الإصلاح هنا لا بد من أن يتكئ على رؤية منهجية محددة حتى لا يخبط: «لا يكفي أن يقول الإنسان أريد الإصلاح ولكن لا بد للإصلاح من منهج ولا بد من فلسفة ومن أساس ومن قاعدة يقوم عليها هذا الإصلاح، وكلّ المحاولات التي حدثت في التاريخ وتريد إصلاح الناس وتتجاهل فيه الحقيقة الكونية: أنّ لهذا الكون ربّاً وأنّ هذا الرب سبحانه وتعالى لم يخلق الناس هملاً أو يتركهم ضائعين، وإنّما أعطاهم عقلاً وأعطاهم هدايةً وأرسل لهم رسلاً، وحتى عندما انقطع حبل الرسل تعهّد الله كما قال نبينا صلى الله عليه وآله وسلّم: إنّ الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٣)، وهنا اختلف فهم الغنوشي للثورة عن الفهم الغربي، فهي بالنسبة إليه ليست بدايةً جديدة، وإنّما عودة البناء

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٨١ و٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.



إلى أصله عبر ارتباط الإنسان بالإسلام وتعاليمه: «ينبغي أن نعود به إلى أصل الإسلام وأن ننفض الغبار عن هذا البناء الذي تراكمت عليه أتربة كثيرة وركام كثير ينبغي إزاحته»^(١).

والكلام الذي يورده الغنوشي لا يعني القطيعة مع الغرب، فهو رأى أنَّ الغرب يمتلك الكثير من المميزات التي استفادت منها الحركة الإسلامية في استمرارها، لذلك: «لنا أن نستفيد من الهندسة الغربية، الاجتماعية منها والصناعية والسياسية»^(٢)، فما توصلت إليه هذه الحضارة لم يكن من نتاجها الصافي: «يتبين أنَّ هذه البيانات والإعلانات ومنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تمَّ اعتماده سنة ١٩٤٨، نلاحظ أنَّ المساهمين في صياغة هذه الوثائق هم رجال ينتمون في الحقيقة إلى ديانات كثيرة وإلى ثقافات كثيرة ولم يكونوا مجردَ أمريكيان أو أوروبيين»^(٣)، كما أنَّ ما ورد في هذه الوثائق يدخل في إطار تكريم النفس البشرية: «حري بنا نحن معشر المسلمين أن نرحب بكلِّ ما يحمل تكريمًا للإنسان، وكل ما يحمل حقًّا له، وهذا تطور في الاتجاه الصحيح»^(٤).

وهكذا تصبح الثورة بالنسبة إلى راشد الغنوشي وسيلةً لتثبيت سلطة الدولة ومؤسساتها، حيث تعمل هذه الأخيرة على رفع الظلم والاستبداد على البشر وإعادة الوصل بالأصول الإسلامية مع الأخذ بالهندسة الاجتماعية والسياسية السائدة في الغرب عبر تبني شكل مؤسساتها العاملة. ما يريده الغنوشي من الثورة هو إعادة بناء الدولة ومؤسساتها كما في الغرب، مع

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

الأخذ بعين الاعتبار ذاتيات الأمة، وهذه الفكرة نجدها عند محمد إقبال، وهي تشكّل عنصراً رئيسياً يعود إليه أكثر من مرة في نصوصه.



نستنتج من خلال العرض السابق أن الخطاب الإسلامي المتعلق بالثورة يتفاوت بين مفكري الإسلام الحركي، فعلى الرغم من وحدة الانتماء إلا أنّ التنظيرات لها كانت متفاوتة ومتباعدة، وتعود أسباب ذلك إلى عناصر متعددة، البعض منها يتعلق باختلاف التجارب بين الشخصيات المنتمة إلى هذا التيار، حيث أدت التحولات في الظروف السياسية إلى اختلاف المقاربة للمفهوم داخل البيئة الواحدة، وهذا ما نلاحظه بشكل واضح بالمقارنة بين البنا وقطب، فالظروف التي عاشها الثاني أدت إلى إنتاج خطاب يختلف في بنيته عن الأول، كما وقد يكون سبب الاختلاف اختلاف البيئات والظروف التاريخية التي يتوجه إليها الخطاب، وهذا ما نلاحظه من خلال الفروقات بين الغنوشي والمودودي، فالأول يشي عن رغبته بالتعايش مع الظروف الموضوعية التي يمرّ بها بعد الثورة التونسية، في حين أنّ الثاني كان يسعى من أجل بناء دولة إسلامية عالمية، تقوم على أساس الفكرة، مما يجعل الحدود التي فصلت المسلمين في شبه القارة واهيةً أمام وحدة التوجه باتجاه الإسلام. وإذا أردنا أن نصل إلى تصورٍ كاملٍ لهذه الأفكار، يمكننا وضع الجدول التالي:

■ الفصل الأول: المصطلح وفعاليته في العالم الإسلامي



٥٣

المفكر	طبيعة الثورة	أساليبها	استراتيجيتها	نتيجتها
حسن البنا	حراك مرفوض	ذات طبيعة عنفية تؤدي إلى الفوضى	إعداد الفرد والجماعة على الصعد العقيدية والروحية والبدنية للوصول إلى التمكين	بعد التمكين يتم استلام السلطة
سيد قطب	حركة وفعل	ذات طبيعة عنفية لأنّ الدولة تمنع الدعوة	العزلة النفسية وإعداد الناس لإيصالها إلى التمكين	إقامة الحاكمية الإلهية
أبو الأعلى المودودي	حركة عنيفة	توفير حركة وزعامة وعمال وشعور اجتماعي وبيئة خلقية تلائمها	إقامة الدولة الفكرية	إقامة الحاكمية الإلهية
راشد الغنوشي	حركة تسعى إلى إعادة الاعتبار للدولة	التكيف مع المفاهيم الغربية والاستفادة منها من أجل الفصل بين الدولة والحاكم	تثبيت سلطة الدولة ومؤسساتها	إقامة دولة شبيهة بالنموذج الغربي، لا تميز عنه إلا في ذاتيتها

ب- مفهوم الثورة في فكر المفكرين المسلمين

استعرضنا في العنوان السابق نماذج من رؤية الإسلام الحركي لمفهوم الثورة، ومنتقل هنا إلى استعراض آراء عدد من المفكرين الذين تبنا الإسلام كخلفية ينطلقون منها للتنظير لمفهوم الثورة، وقد أخذنا بعين الاعتبار في اختيارهم التنوع والفعالية حتى تكون هذه الآراء معبرة عن الساحة الفكرية، وسنبداً بالحديث عن مالك بن نبي.

١- مالك بن نبي

نلاحظ أنّ «الثورة» كانت محور تفكير مالك بن نبي، حيث عمل على شرح معناها، وآلية الوصول إليها، فهذا المفكر لم ينظر إلى الثورة باعتبارها مجرد حراك، بل رأى فيها عملاً منهجياً يقوم على مراحل متعددة، فبالنسبة إليه: «الثورة لا ترتجل، إنّها أطراد طويل يحتوي ما قبل الثورة

والثورة نفسها، وما بعدها، والمراحل الثلاث هذه لا تجتمع فيه بمجرد إضافة زمنية، بل تمثل فيه نموًا عضويًا، وتطورًا تاريخيًا، وإذا حدث أي خلل في هذا النمو وفي هذا التطور فقد تكون النتيجة زهيدةً تخيب الآمال»^(١). يوصل الكلام السابق إلى أن الثورة بالنسبة إليه ليست مجرد حراك اجتماعي، فهي ترتبط بمجموعة من المؤثرات والأسباب التي تتفاعل فيما بينها للوصول إليها، نقطة البداية فيها تتمثل بوجود الهدف والغاية المتمثلة بالتغيير، وهذا العنصر يشكّل الأرضية لبعث الحماسة والإلهام في نفوس الناس، حتى إذا ما انتصرت الثورة تبدأ مرحلة جديدة، تتمثل في تحقيق الأهداف، وهنا إما أن تصل الثورة إلى تحقيق ذلك، وإما تؤدي إلى الإحباط إذا عانت من خلل في بنيتها، ومن أجل شرح هذه المرحلة، يعطي بن نبي الثورة الفرنسية مثالاً على ذلك: «الثورة الفرنسية تضمنت عهد ما قبل الثورة في صورة مقدمات وجدتها في أفكار جان جاك روسو والعلماء الموسوعيين، فكانت لهذه الحركة ما يدعمها حتى تحقق لها النجاح [...] لكن عبورها إلى مرحلة ما بعد الثورة كان فيه خلل، جعل أشباه الثوريين يسيطرون عليها»^(٢).

هذا، وتعتبر الوجهة التي يتكلم بها مالك بن نبي قريبةً من ابن خلدون، حيث نجد نزعةً تطورية، تدفع إلى رؤية حركة المجتمع البشري، تقوم على أسس بيولوجية، شبيهة للكائن الحي، فحركة الثورة شكلٌ من أشكال التعبير عن حركة المجتمع والتاريخ، فهي إذاً أحسنت تربيتها حققت أهدافها، ووصلت إلى كمالها من خلال بناء الدولة، وإهمال العناية بنموها يوصل إلى نتيجة مخيبة للآمال.

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، الصفحة ١٤.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



هذا ورسم مالك بن نبي صورةً متكاملةً لكيفية الإعداد للثورة، وجعلها نقطة البداية في تكوين إنسان جديد متحرر من كل عوامل الخضوع والقهر الداخلية والخارجية، وهو في موقفه هذا كان يرى أنّ القبول بمنطق الرضوخ والتبعية، والتوقف عن ممارسة فعل التجاوز، تبقي الإنسان بعيداً عن التأثير في التغيرات الكبرى، وتربطه بمستعمريه، وتجعله قابلاً للاستعمار^(١).

فهذا المفكر جعل الإنسان وتحريره من عقده النفسية المحور الذي تبنى على أرضيته الثورات، وبمعزل عن ذلك لا يستطيع أن يحقق أهدافه، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، فالثورة تقتضي ولادة وعي جديد، يقوم على التوازن النفسي، الذي يشكل الدينُ عمدةً بنيانه، لأنّه هو الذي يوجه النشاطات الاجتماعية والثقافية، ويوصل إلى النهضة السليمة، التي تتحقق من خلال النمو والتطور الجامع بين العلم والضمير، وبين الخلق والفن، وبين الطبيعة وما بعدها: «إنّ الذي يردّ إلى العالم شبابه لا بد أن يكون إنساناً جديداً قادراً على حمل مسؤوليات وجوده مادياً وروحياً، كممثل وشاهد»^(٣).

ويحدّد مالك بن نبي عناصر أساسيةً تساهم في توجيه المجتمع باتجاه الاستقلال السياسي والنفسي، وتؤدي إلى إعادة النظر في رؤية الإنسان للعالم، وهي:

(١) مالك بن نبي، *الفكرة الأفريقية الآسيوية*، الصفحة ٨٧.

(٢) سورة الرعد، الآية ١١.

(٣) مالك بن نبي، *وجهة العالم الإسلامي*، الصفحة ١٥٧.

أ- مشكلة الوقت: وهذا الأمر يقتضي إعطاء أهمية خاصة للزمان وضرورة استثماره بشكل مفيد، فمشكلة المجتمعات الإسلامية عدم فهمها لهذا الموضوع بطريقةٍ توازن بين البعد النظري الذي يقوم على الإدراك والوعي والبعد العملي المتجلي في الممارسة، وهذا يعني أنَّ عودة الإنسان إلى تراثه الماضي لا بد أن تكون بالنظر إليه من منطلقٍ وظيفي يفيد في تنشئة الأجيال على تطوير الوضع نحو مستقبل أفضل، وليس في العيش داخله.

ب- مشكلة التراب: ونظر إليه بن نبي من زاوية النهضة والتقدم وعلاقة الإنسان بالتراب، هذه المادة الجامدة، التي يقوم بتحريكها، ويحولها إلى عناصر إبداعية، وهو في إشارته إلى أهمية هذا العامل يريد أن يقول إنَّ السعادة في دار الدنيا لا تتحقق إلا بالمادة والثروة الناتجة عن العمل المنتج الذي يخدم مشروع التغيير.

ج- عالم الأفكار: كلُّ ثورة تحتاج إلى عالم الأفكار، ولذلك على الإنسان العمل على تنقية نفسه من الأفكار العقيمة، سواء تلك المستوردة أو التي أنتجها في مرحلة ما ولم تعد مناسبة في الراهن من الزمان. فالأفكار قد تكون قاتلةً إذا لم يتم مراجعتها بشكل دائم، لأنها: «تفعل مفعولها في كيانه من الداخل، إنَّها تكون ما لم تجرِ عليها عملية نصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي من الداخل»^(١).

وهكذا، نرى أنَّ مالك بن نبي، ينطلق في تنظيره للثورة من بعد اجتماعي يعمل على تحديد نقاط ضعف الإنسان، والعناصر التي تعيق حركته من أجل بلوغ النهضة.

(١) مالك بن نبي، في مهب المعركة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١، الصفحة ١٣.



٢- السيد محمد باقر الصدر

اعتبر السيد محمد باقر الصدر أنَّ الوجود الإنساني هادف وقصدي، فهذا الكائن لم يوجد عبثاً، فهو يحمل الأمانة الإلهية التي أُنيطت به، بالتالي عليه أن يعمل بمقتضاها عبر إقامة الدولة الإسلامية، التي كانت هدف الأنبياء، والتي تتجسّد فيها القيم الروحية للدين، ويعود سبب ذلك إلى أنَّ التركيب «العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغايةً للتحرك الحضاري الصالح على الأرض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد، ممثلاً هذا التركيب في تعاليم القرآن الكريم للإسلام التي تحدّد المعالم الأخلاقية»^(١).

واعتبر السيد أنَّ أصول المجتمعات البشرية كانت ذات طبيعة توحيدية، والإنسان المستخلف بقي يمارس خلافته من خلال مجتمع واحد إلى أن تحققت نبوءة الملائكة، وظهر الفساد وسفك الدماء: «لأنَّ التجربة الاجتماعية نفسها وممارسة العمل على الأرض نمت خبرات الأفراد، ووسّعت إمكاناتهم، فبرزت ألوان التفاوت بين مواهبهم وقابليّاتهم، ونجم عن هذا التفاوت اختلاف مواقعهم على الساحة الاجتماعية، وأتاح ذلك فرص الاستغلال لمن حظي بالموقع الأقوى. وانقسم المجتمع بسبب ذلك إلى أقوياء وضعفاء ومتوسطين»^(٢). فبدأت المرحلة التي تخالف الفطرة الإنسانية، والتي ينقسم فيها الناس بين مُستغلّين ومستضعفين، فظهر الانحراف، وأساطير فكرية وثنية تُمرّق المجتمع شيعاً وأحزاباً، فكانت

(١) محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، الصفحات ١٥ - ١٧.

(٢) محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، الصفحة ٨٠.

ثورة الأنبياء، التي جاءت لتُعيد المسيرة الإنسانية إلى طريقها الصالح، وتبني المجتمع الموحد على أساس أعمق وأوعى: «تهيئ الجماعة البشرية لاستئناف دورها الربّاني في خلافة الله على الأرض»^(١).

إذاً التجربة الإنسانية حفّزت عناصر التفاوت بين البشر، وأدّت إلى انحراف البشرية عن الدولة الوحيدة، بالتالي كان لا بد من الثورة من أجل إعادة البشر إلى جادة الصواب وإعادة إحياء قيم الخير والعدل والقوة، والسعي باتجاه الله، لذلك كان: «على الجماعة التي تتحمّل مسؤولية الخلافة أن توفّر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها كلّ الشروط الموضوعية، وتحقّق لها مناخها اللازم، وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز [...] للخلافة الربّانية»^(٢).

وهذا الأمر تجلّى من خلال دعوة الأنبياء التي عملت على تفعيل: «القيم الموضوعية للعدل والحقّ، والقسط، والإيمان بعبودية الإنسان لله، التي تحرّره من كل عبوديّة وبالكرامة الإنسانية»^(٣)، هذه المشاعر التي تخلق في الإنسان القاعدة التي تتبنّى تصفية الاستغلال، ومصالح المستغلين: «وتتنزع وسائل السيطرة من المستغلّين لا طمعاً فيها وحرصاً على احتكارها بل إيماناً بأنّها من حقّ الجماعة كلّها، وتُلغي العلاقات الاجتماعية التي نشأت على أساس الاستغلال، لا لتنشئ علاقات مماثلة لفئة أخرى من المجتمع، بل لتُعيد إلى الجماعة البشرية الشروط الضرورية لممارسة الخلافة العامّة على الأرض وتحقيق أهدافها الرشيدة»^(٤).

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

(٢) محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، الصفحة ٦٥.

(٣) محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، الصفحة ٨٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.



الثورة عند السيد الشهيد هي استمرارٌ لحركة النبوة في التاريخ الساعية إلى الارتقاء بالإنسان لإيصاله إلى كماله من خلال جهادين: الجهاد الأكبر من أجل أن يكون المستضعفون أئمةً وينتصروا على شهوتهم ويبينوا أنفسهم بناءً ثوريًا صالحًا، والآخر الجهاد الأصغر من أجل إزالة المستغلين والظالمين عن مواقعهم^(١).

وهكذا، الثورة الحقيقية لا تنفصل عن الوحي والنبوة، وما لهما من امتدادات في حياة الإنسان، كما أنَّ النبوة والرسالة الربانية لا تنفصل بحال عن الثورة الاجتماعية على الاستغلال والترف والطغيان. وهذه الثورة التي يخوضها الأنبياء أنيط بها الارتقاء بالإنسان وقيادته نحو الخلافة عبر تثبيت الناس وتدريبهم عبر مشاورتهم: «ليشعرهم بمسؤولياتهم في الخلافة من خلال التشاور: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾»^(٢)، ويُعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية إعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيدًا عمليًا عليها^(٣). وبعد النبي تؤول الثورة إلى الإمام الذي استوعب رسالة الرسول استيعابًا كاملاً: «فالإمام كالنبي شهيدٌ وخليفه الله في الأرض من أجل أن يواصل الحفاظ على الثورة وتحقيق أهدافها، غير أنَّ جزءاً من دور الرسول يكون قد اكتمل، وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها، والبدء بالثورة الاجتماعية على أساسها»^(٤). وفي غيبة الإمام يتحمل المرجع مسؤولية خطِّ الشهادة على أساس أنَّ المرجعية امتداد للنبوة والإمامة، وهذه المسؤولية تفرض:

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٣) محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، الصفحة ٨٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٩٤.



أولاً: أن يحافظ على الشريعة والرسالة، ويردّ كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون المرجع في أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس والأساس للأمة.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يدخل لإعادة الأمور إلى نصابها^(١).

فالثورة عند الشهيد ليست حراكاً اجتماعياً ناتجاً عن مجرد احتجاج على ظرف تاريخي محدد، بل هي حركة الإنسان في التاريخ من أجل إعادة تفعيل دولة العدل الإلهي التي دعا إليها الأنبياء، وهي لن تتم إلا من خلال التحولات الكمية التي تزيل من الطريق كل الموانع والأصنام والأقزام، والكيفية التي تعطي الشعور بالمسؤولية الضامنة لاستمرار حركة المقاومة لكل عوامل الانهيار والتلكؤ والسقوط، وهي عبارة عن سيرورة وحركة دائمة لا تتوقف.

٣- جلال آل أحمد

إذا انتقلنا إلى إيران، سنلاحظ أن مفهوم الثورة كان حاضراً بشكل دائم، وأن البيئة الدينية شكلت أرضاً خصبةً للثورة، حيث نلاحظ حضور العلماء في الساحات بدءاً من «ثورة التنبك» عام ١٩٨١م ومن ثم «الثورة الدستورية» عام ٦٠٩١م، وبعد ذلك مواجهة رضا بهلوي.

فحركة تحریم التبغ أول حركة شعبية معارضة في تاريخ إيران الحديث، وقد جاءت احتجاجاً على الامتياز الحصري الذي منحه الشاه

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



ناصر الدين القاجاري لشركة التبغ البريطانية، وهو ما أدى إلى تهديد جدي وحقيقي لمصادر دخل المزارعين والتجار؛ ولمواجهة هذا الوضع أفتى علماء الدين بتحريم زراعة التبغ واستعماله والإتجار به، ووصل الأمر إلى حد الفتوى بإعلان الجهاد، وكانت هذه المرة الأولى التي يستعمل فيها رجال الدين المنشورات والبرقيات لتحريض الجماهير ضد حكم الشاه، مما أجبره على إلغاء الامتياز عام ١٨٩٢م^(١).

أما الثورة الدستورية فجاءت بسبب حالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها إيران تحت حكم القاجار، وطبيعة الحكم الاستبدادي، وتفشي النفوذ الأجنبي عبر الامتيازات التي كانت تُمنح للشركات الأجنبية، مما دفع مجموعة من النخبة الإيرانية وبدعم من رجال الدين للمطالبة: «بتطبيق الشريعة وتكوين «مجلس شورى إسلامي»، ثم تحولت في فترة من فترات - بدسائس من السفارة البريطانية - إلى مسار علماني كان سبباً في انتكاسة الثورة لوقوع الفجوة بين القادة الجماهيريين الحقيقيين»^(٢). وبمعزل عن إيديولوجيتها، سعت الثورة الدستورية إلى إدخال إصلاحات جذرية على النظام السياسي في البلد من خلال حرية الصحافة والرأي وحق الانتخاب وضمان حياة برلمانية نزيهة.

وهذا الحراك بين العلماء والنخب السياسية المترافقة مع الحراك الشعبي، أدى إلى تبلور مفهوم جديد للثورة، يأخذ خصوصية الذات وفرداتها في عملية التنظير لها، وهذا ما يجعل الكلام على الثورة يأخذ بعدّين أحدهما في مواجهة السلطة السياسية والثاني تكوين الذات وإعادة

(١) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية الجذور الإيديولوجية، الصفحات ٥٧ - ٦١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.



ترميمها في مواجهة تيارات التغريب التي تعمل على مسح الشخصية الإسلامية للمجتمع.

وفي هذا المجال، نلاحظ أنَّ جلال آل أحمد يؤكد على ضرورة الثورة، ويركّز بشكل أساسي على مواجهة عناصر التغريب التي نهشت جسم الأمة، وأدت إلى ضعفه ووهنه.

يبدأ آل أحمد تحليله لواقع المجتمعات المستضعفة والتي أُطلق عليها اسم «العالم الثالث» بمعالجة الأسباب التي أدت إلى تخلفها، والتي تتمثل بوقوعها تحت سطوة الدول الغنية المتقدمة العاملة على تأبيدها كقوى مستهلكة: «إننا ما لم نع ماهية وأساس وفلسفة الحضارة الغربية، وما دمنا نصرّ على تقليد حركات الغرب بصورة ظاهرية وسطحية (عبر استهلاك منتوجاته)، فلن نكون أكثر من ذلك الحمار الذي لبس جلد الأسد، وكلنا يعلم ما كان مصيره. وإذا كان صانعو الآلة علت أصواتهم اليوم، وبدأوا يشعرون بالأزمة، فإننا لا نطلق حتى أنينا بسيطاً من وطأتها، لأننا في الواقع من خدامها، بل وممن يتفاخر بخدمتها. وما زلنا منذ مئتي عام كأئنا غراب يريد أن يخلع على نفسه شكل القُبْرة»^(١). فالغرب الذي نشأ نتيجة تطورٍ تاريخيٍّ عرف كيف يتحكّم بالمجتمعات الإسلامية، وضبط آلية التحكّم بها عبر إبهارها بمنجزاته التي انطبعت فينا وعلى جباهنا: «بعلامة التغريب الحديدية الساخنة [...] والأخطر من كلّ ذلك في ثقافتنا، إننا اليوم لا نربّي سوى المتغربين، ولا ننظر لمشاكلنا إلا بعقلية تغريبية»^(٢). المشكلة الأساس عند آل أحمد هي في تبعية المثقّف للدول المتقدمة

(١) جلال آل أحمد، نزعة التغريب، الصفحة ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.



ومحاولة تقليدها وعدم العمل على فهم بلاده ومحيطه والمتطلبات الخاصة بها عبر درس احتياجاتها الحقيقية، وهذا ما يظهر مع المثقفين الالتقاطيين، الذين يتابعون كل ما يصدر في الغرب بتفاصيله، ويهملون الذات: «فالمغرب عوض أن يراجع المصادر الغربية لمعرفة ركائز الحضارة الغربية وحسب، تراه لا يفعل ذلك إلا لمعرفة ما هو شرقي! كتيارات الفلسفة الإسلامية، أو آداب الرياضات عند الهندوس، أو آلية انتشار الخرافات في أندونيسيا، أو الروح القومية عند العرب... وفي أي موضوع شرقي آخر، تجد المغرب لا يعتمد إلا كتابات الغربيين معياراً ومرجعاً. وهكذا لا يعرف المغرب نفسه إلا عن طريق المستشرقين. فهو بنفسه يعتبر نفسه جماداً صغيراً، ويضع نفسه تحت مجهر المستشرقين ليعتمد على ما تراه أعينهم، ولا يتجرأ أن ينظر إلى نفسه ليرى ما هو عليه، وما يشعر به شخصياً ويختبره بمجساته بصورة مباشرة»^(١).

وإن كان جلال آل أحمد لم يتكلم عن «الثورة» بشكل مباشر، إلا أنه ألمح إليها من خلال عرضه لفساد الإدارة والحكم في البلاد، وسخريته من الأوضاع السائدة في إيران، وإضائه على أثر التغريب وتغيب الذات، ودور النخب اليمينية واليسارية في خدمة هذا المشروع، وهو وإن انتقد في بعض الأحيان المثقف الديني، إلا أنه كان يستشرف أن الثورة الحقيقية لا بد من أن تنطلق من البيئة الدينية، لأنها الوحيدة القادرة على تحريك الناس من أجل التحرر. يقول الدسوقي معلّقاً على رواية آل أحمد **نون والقلم**: «إنها جديرة حقاً بالمصادرة في عهد الشاه، فكتبها يتناول ثورة دينية من الثورات التي يحفل بها تاريخ إيران على

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١١.

مرّ العصور، وفيها يمتزج الدين بالبنية الاجتماعية بكلّ جوانبها السياسية والاقتصادية [...] إننا كلما تقدّمنا بضع صفحات في الرواية اكتشفنا أنّ الثورة الدينية ما هي إلا غطاء لجوانب الثورة الحقيقية، وما هي إلا إطار يقدّم الكاتب من خلاله عوامل التفاعل في مجتمع تعدّ الصبغة الدينية هي البنية التحتية له، وعلى الرغم من أنّ الرواية تقدّم ثورةً دينيةً في حقبة من تاريخ إيران [...] فكأن جلال آل أحمد أراد أن يقدّم نظرةً استشرافيةً لثورة شعبية ذات إطار ديني، وذلك قبل أن تنفجر الثورة الإسلامية في إيران بسبع عشرة سنة، قبل أن تقوم ثورة قم الأولى في عام ١٩٦٣، ومن هنا خطورته الرواية ومن هنا صودرت»^(١).

ركز جلال آل أحمد على جانب من الثورة المتمثّل بالثورة الثقافية، التي تعيد للذات قيمها ومعارفها، حتى تستطيع أن تقاوم الغزو الغربي وتُفقد القدرة على التحكم بالمجتمعات المستعمرة، وبمعزل عن هذه الثورة، ستبقى هذه الذات مستلبةً للغرب، تعمل طبقاً لرؤيته للحياة، بالتالي ستفقد الأمة شخصيّتها لصالح شخصية متخيّلة، يتلقّاها المثقّف من خلال الصور التي يصطنعها المستشرق له.

٤- علي شريعتي

تابع شريعتي ما أثّره جلال آل أحمد، وعمل على تطويره عبر إيجاد بعد إيديولوجي يتكئ عليه مفهوم الثورة، ومن أجل هذا صاغ مفهوم «العودة إلى الذات»، وما يقصده بالذات هي الذات الاجتماعية-الثقافية التاريخية وامتداداتها الدينية والثقافية والتراثية، وهذه الفكرة لديه عملت

(١) إبراهيم الدسوقي شتا، *مطالعات في الرواية الفارسية المعاصرة*، الصفحة ١٧.



في سياق الفكر العالمثالي المقاوم للاستعمار، وبالتحديد كما استعرضها فرانز فانون ضمن تحليله للسيطرة الشاملة للكلونيالية على المجتمع في البلاد المستعمرة، والتي لا تقوم على ممارسة القهر والتعمية على الحاضر، وإنما تسعى للقبض على المستقبل من خلال تشويه كل ما يمت بصلة إلى الذات، وتمنعها من وعي حضورها في العالم، ما يجعلها قاصرةً عن المساهمة في المجهود الثوري للشعوب المضطهدة للسعي نحو التحرر والتخلص من الاستعمار، وبذلك تكون العودة إلى الذات بعدها الواعي حركةً إنسانيةً شاملة، يُساهم كل طرف فيها في تثوير المجتمع الذي ينتمي إليه على اعتبار أنَّ هذا الأمر حاجة موضوعية لا بد من مشاركة الجميع فيه انطلاقاً من الشعور بالمسؤولية، وفي هذا لا فارق بين المتدين والعلماني. يقول شريعتي: «منطلق من الدين هو من نوع أنه يمكن لمفكر علماني أن ينطلق معي منه، والفرق بيني وبينه أنَّ منطلقني يعدَّ إيماناً ومسؤوليةً اجتماعية، بينما يستطيع ذلك المفكر أن يشترك معي من موقع المسؤولية الاجتماعية فحسب»^(١).

يعتبر شريعتي الثورة ضرورةً ملحةً، تنطلق من حاجات دول العالم الثالث إلى عملية تغييرية ثورية على مستويين:

- الأول يقضي على الاستغلال الطبقي والاعدالة الاجتماعية.

- الثاني حراك يقضي على الاستعمار والتبعية.

ورأى شريعتي أنه في الحالة الإيرانية، التي يشكّل التشيع رافعةً أساسيةً لها لما تشكّله هذه الإيديولوجية من: «ثقافة ذات طبيعة ثورية نجحت في الامتزاج بجميع مجالات الحياة الاجتماعية ومن ضمنها

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، الصفحة ٣٤.



الحياة السياسية وشكّلت تاريخيًا دورًا تعبويًا في الاحتجاج المجتمعي ضدّ الاستغلال والظلم الاجتماعي»^(١)، نكون أمام مثالٍ لثورة يشكّل الدين القاعدة الأساسية فيها، وفي هذه النقطة، يشير شريعتي إلى أمر هام مؤسس لفهم مفهوم الثورة وتميُّزه في إيران عن باقي العالم الإسلامي، يتمثّل في دور الدين وفعاليته في تثوير المجتمع، وهذا ليس غريبًا، فعند مراجعة الثورات في التاريخ الإيراني الحديث، نرى أنّ العلماء والمثقفين الدينيين كانوا دومًا المحور الذي يحرك الشارع السياسي في مواجهة استبدادية السلطة وتدخل الأجانب في الحياة الإيرانية، وإن كان شريعتي يشير في بعض الأحيان إلى الدور السلبي الذي يلعبه بعض رجال الدين في تبرير تصرفات السلطة، ولكنّه في نهاية الأمر كان يؤمن بما أسماه «روح الشعب الإيراني» ومركزية التدين والتشيع فيه كمحرك من أجل مقاومة الاستبداد والغزو والهيمنة الأجنبية.

تشكّل الثورة بالنسبة لشريعتي من الحركة والجمود، الذي يحكم مسار التاريخ منذ هابيل وقابيل، ويتمثّل الطرف الثاني في النظام القابيلي/ الطبقة الحاكمة التي تفرض سيطرتها من خلال رابطة الاستبداد والاستغلال والاستحمار أمداً طويلاً، إلى أن تتوفّر شروط النهضة أو الثورة أو يظهر قائد أو نبي لإنقاذ الناس، يعمل على تثوير المجتمع من خلال تفعيل التراث وجعله قابلاً لحمل مقولات جديدة تستطيع أن تقود المجتمع إلى التحرّر، وهذا غالباً ما كان الرسول ﷺ يقوم به عندما يأخذ بتقاليد مجتمعه وسننه - وإن كانت جاهلية - ويضيف عليها محتوى علمياً وثورياً وإنسانياً يشكّل محفزاً للنهوض، ويطلق شريعتي على حركة النبي هذه

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



اسم «الثورة من داخل السنن مع الاحتفاظ بالقالب المعدل».

هذا الأسلوب يمثل في نظر شريعتي ثورةً ثقافيةً كبرى منزوعة النتائج السلبية. بمعنى آخر، يرى هذا المفكر أنّ النبي أضفى بعداً إيديولوجياً جديداً على الأفكار السائدة، دفعت بالمجتمع نحو التقدم والإصلاح، ولكن مثل كل ثورة، يستلم الشعب مقاليد الأمور لفترة قصيرة، حيث يتسنى بعدها لأعداء الثورة التسلّل داخلها والانقضاض عليها بالخداع والشعارات الجديدة، فيرتد الحكم إلى النظام القابلي القائم على الاستبداد والاستغلال والاستحمار. وهذا المبدأ، والذي يسميه «مبدأ الخلافة الغاصبة»، هو سنة من سنن التاريخ، إلا أنه ليس حتمياً، بل يصل في النهاية إلى غايته من خلال ثورة العدل والمساواة، الآتية لا محالة لتغيّر مسار التاريخ البشري، فيسود الاتحاد أرجاء المعمورة، عندما يكون بالإمكان القيام بتسريع حركة التاريخ هذه، وذلك بالاستناد إلى المعرفة والعلم^(١).

المفكر	طبيعة الثورة	أساليبها	استراتيجيتها	هدفها
مالك بن نبي	عمل منهجي	اعتماد المرحلة تبدأ من تحديد الهدف والغاية	بناء إنسان جديد متحرّر وإعادة النظر في رؤية الإنسان للوقت والتراب والأفكار	تغيير السائد
السيد محمد باقر الصدر	حركة	العودة إلى الوحي والثورة الاجتماعية	تفعيل الشريعة والخلافة	الخلافة الإلهية
جلال آل أحمد	حركة	مواجهة السلطة، وثورة ثقافية	تكوين الذات بخصوصيتها واحتياجاتها	التخلص من التبعية
علي شريعتي	حركة	إيجاد بعد إيديولوجي	مفهوم العودة إلى الذات	قيام دولة العدل والمساواة

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.



ثالثاً: الإمام الخميني (قُدس سره)

شهد مفهوم الثورة مع الإمام الخميني (قُدس سره) تحوُّلاً جذرياً، فهو أخرجهُ من شرنقة التنظير الذي لاحظناه، وحوَّله إلى فعلٍ تغييري، فبعدما كانت الثورات التي حصلت سابقاً جزءاً من الصراعات التي تحصل بين القوتين الأساسيتين في ذلك الحين، بالتالي جزءاً من السياسات الدولية بين محوري الشرق والغرب، تتحكَّم به السياسات الدولية التي كانت تعمل على تحويل الدول والمجتمعات إلى بيداقٍ تتحكَّم بها الدول الكبرى، تحوَّلت الثورة مع الإمام الخميني (قُدس سره) إلى فعالية جديدة تسعى باتجاه تحرير الشعوب من التبعية والاستضعاف، وهو من خلال هذا الموقف عدل في الرؤية المعتمدة في تقسيم العالم إلى عالم أول يضم الدول الغربية وعالم ثانٍ يضم الدول الاشتراكية وثالثٍ يضم ما تبقى من دول، وقدَّم في المقابل صورةً لعالمٍ منقسمٍ إلى معسكرين أحدهما المستكبر والآخر المستضعف.

هذا التصوُّر الجديد القائم على ثنائية مستكبر/ مستضعف يتكئ على خلفية قرآنية، حيث نجد آيات كثيرة في هذا المجال، كقوله تعالى: **﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾**^(١)، وغاية هذا التقسيم الجديد إعادة التاريخ إلى مساره الطبيعي، حيث يتمثل العالم في مجموعة من الدول المستكبرة، تشكِّل أقلية تملك الثروة

(١) سورة القصص، الآيات ٤ - ٦.



والمال، تتحكّم بأخرى مستضعفة تمثّل الأكثرية ولكنها تتعرّض للنهب. يقول الإمام في مؤتمر صحفي عُقد بتاريخ ٢٨ شباط ١٩٧٩م: «هل عدد المظلومين في العالم أكثر من عدد الظالمين؟»، ويجب بنفسه عن هذا السؤال قائلاً: «إذا تأملتُم تلاحظون أنّ الأكثرية القاطعة مع المظلومين في العالم. الظالمون المجهّزون بالأجهزة الشيطانية عددهم قليل، والمظلومون عددهم كثير جداً». بالتالي فتحكّم هؤلاء يمثل إجحافاً لا بدّ من التخلّص منه، وإحلال نظام جديد من العدالة الدولية. ويشرح الإمام الخميني «منطق المحرومين» في نفس المؤتمر الصحفي حيث يقول: «إن منطق المحرومين [...] لا بدّ أن يكون حرّاً مستقلاً وأن تصرف خيراتَه لنفسه. هذا هو منطق المحرومين». وهذا يتناقض مع منطق المستكبرين، الذين: «لا يعتبروننا بشراً، ولا يحسبون المظلومين، في أي مكان كانوا، حتى في أوطانهم، لا يحسبونهم بشراً. وعندما يدّعون حقوق الإنسان فإن قصدهم حقوق الظالمين. حقوق البشر تعني أنه يحق لهم سرقة نفطنا دون أن يدفعوا شيئاً! حقوق البشر تعني أن تكون جميع الشعوب تحت سيطرتهم دون قيد أو شرط! هذا هو منطق الأقلية الظالمة».

والإمام من خلال لجوئه إلى هذا التقسيم الجديد كان يعيد تشكيل صورة العالم كما يجب أن يكون، متحرّراً من تبعيات الحداثة الغربية التي حملت شعارات التحرّر، بينما ذهبت باتجاه إقامة عالم يقوم على مصالح الدول المستعمرة. وهذا يقتضي من المستضعفين مراجعة أنفسهم والعمل على العودة إلى الأصول الضامنة لحريتهم، وهذا لن يكون مجدياً إلا من خلال العودة إلى الوحي، وتفعيله في الحياة الإنسانية، لذلك اعتبر الإمام الخميني (قُدس سره) أنّ أولى الواجبات التي يجب أن يُعمل عليها هي تفعيل الإسلام المحمديّ الأصيل: «أي الإسلام المناهض للظلم، الإسلام



المتطّلع للعدالة. الإسلام الجهادي، الإسلام المدافع عن المحرومين، الإسلام المدافع عن حقوق البائسين والمضطهدين والمستضعفين»^(١). وفي هذا الموقف لا يختلف الإسلام مع باقي الديانات: «الأديان السماوية كلّها انطلقت من صفوف الجماهير، وهاجمت المستكبرين بمساعدة المستضعفين [...] المستضعفون لهم حقّ على جميع الأديان. المستضعفون لهم حق على الإسلام. كما أن نهضتنا تقدمت على أيدي المستضعفين»^(٢).

وقد أظهر الإمام رؤيته من خلال العودة إلى القرآن الكريم، حيث يعود إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾^(٣): «في أول نزول للوحي نزلت في هذه السورة: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَلَهُ^(٤)، فيتبيّن أنّ الطغيان والتحوّل إلى طاغوت يعدّ من أخطر الأمور. وللتخلص من هذه الحالة لا بد من تعليم الكتاب والحكمة. فلإنسان وجميع الناس وضع نفسيّ معيّن وهو أنّه يطغى بمجرد أن يستغني [...] وكان فرعون الذي وصفه الباري بأنّه طاغٍ لجأ إلى الطغيان بسبب منصبه. ولم يكن يملك هدفاً إلهياً. وقد جرّه مقامه إلى الطغيان، والأمور الدنيوية التي يحصل عليها الإنسان، فيما لو لم يزكي نفسه، ستجره إلى الطغيان، الذي يزداد بازديادها»^(٥).

يُظهر التفسير ضرورة ارتباط كلّ فعل بالدين، الذي يجب أن يدخل في كلّ تفاصيل حياة الإنسان حتى لا تتحوّل النعمة الإلهية إلى نقمة

(١) خطاب الإمام الخامنّي في ذكرى رحيل الإمام الخميني بتاريخ ٤/٦/٢٠٠٦م.

(٢) انظر الرابط:

<http://ar.imam-khomeini.ir/ar/n7237/>

(٣) سورة العلق، الآية ٦.

(٤) سورة العلق، الآيتان ٦ و٧.

(٥) الإمام الخميني، منهجية الثورة الإسلامية، الصفحة ٦٣.



وطاغوت، وهذا ما حصل في الحضارة الغربية التي ارتقت على المستوى المادي دون تزكيته وربطها بالهدفية من إيجاد الإنسان على هذه الأرض، فتحوّلت بسبب تراكم الثورات وتضخّمها إلى أنظمة طاغوتية شيطانية لا تهتم بالشعوب المستضعفة، بل تعمل على استغلالها واستنزافها: «تعود جذور جميع الاختلافات الموجودة بين البشر، وبين السلاطين، وبين أصحاب النفوذ إلى الطغيان الموجود في النفس. فالسبب هو أنّ الإنسان رأى نفسه أنّه صاحب مقام فطغى. ولأنّه لا يقنع بهذا المنصب، فترى أنّ الطغيان يجره إلى العدوان. وعندما يحصل العدوان يحصل الاختلاف، ولا يوجد فرق فهو كلّ طغيان سواء كان في مرتبة دنيا أو في مرتبة عليا»^(١). وهذه الرؤية تنطلق من أسس ترى أنّ الفساد والطاغوت حالات نفسية، تخضع لها الأمم والأفراد.

هذه الرؤية للإمام تسقط إحدى أساطير الغرب القائمة على الفصل بين الدين والاجتماع، فهي لم تتنبه إلى أنّ تحكيم المصالح الخاصة سيؤدي إلى بتر الإنسان عن هدفيه وجوده، وهنا يذهب الإمام إلى اعتبار أنّ إشاعة هذه الأفكار بين المسلمين كانت تهدف إلى: «إبقائنا على تخلفنا وضعفنا وبؤسنا، ليستفيدوا هم من ثرواتنا ومعادننا وأراضينا وقوانا البشرية. هم يرون أنّ نبقى بؤساء مساكين من غير اطلاع ومعرفة لما شرّعه الإسلام في معالجة الفقر، وليعيشوا هم وعملاؤهم وأذنابهم في قصور وبروج، في حياة ناعمة يرفلون»^(٢). ويقول الإمام: «فكرة فصل الدين عن السياسة وعدم تدخّل علماء الإسلام في الشؤون الاجتماعية والسياسية فكرة أطلقها الاستعمار وروّج لها، وهي فكرة يروّج لها أعداء

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، الصفحة ١٦.

الدين، فهل كانت السياسة منفصلةً عن الدين في زمن الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟ وهل كان هناك في ذلك الوقت رجال دين في معزل عن رجال السياسة والحكم؟ [...] إِنَّ هذا الكلام أطلقه المستعمرون وعملائهم السياسيون ليبعدوا الدين عن إدارة أمور الحياة وتنظيمها في المجتمع الإسلامي، ويفصلوا علماء الدين عن قواعدهم الشعبية ويشلّوا حركتهم عن الجهاد في سبيل الحرية والاستقلال، وحينئذ يمكنهم فرض سيطرتهم على الناس ونهب ثرواتنا»^(١).

نصل من خلال التحليل السابق إلى أَنَّ الثورة حركة في اتجاه تفعيل الإسلام المحمدي الأصيل في الحياة. يقول الإمام الخامنّي: «إِنَّ الهدف الرئيسي الذي كان يتطعّ إليه إمامنا العظيم الشّأن هو تطبيق الإسلام؛ ولا ينحصر تطبيقه في عصر الجمهورية الإسلامية فقط؛ غاية الأمر لا يمكن تطبيق الإسلام الأصيل إلا بسيادة الإسلام وتشكيل نظام إسلامي، فلو لم يكن النظام السياسي للبلد على أسس الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، فلا يمكن للإسلام أن يواجه الظالمين في العالم، والمستبدين في المجتمع مواجهةً حقيقيةً وواقعيةً»^(٢). وهذا يعني أَنَّهُ كان على العلماء أن يصرّحوا بمواقفهم، ويعلنوا عنها بصوت عال، ولذلك اعتبر الإمام أَنَّ مبدأ التقية لا يمكن أن يكون وسيلةً نافعةً في تلك الفترة الزمنية، وأصدر في هذا المجال بيانه الشهير، الذي حمل عنوان «محبة الشاه تعني الخراب»، حيث ورد فيه: «تكلّموا أيها الإخوة، قولوا كلمتكم، فماذا يستطيعون أن يفعلوا لو تحدّث جميع علماء الإسلام عن أمر ما؟! وقد حل بالإسلام

(١) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)، الصفحة ١٩٢.

(٢) خطاب الإمام الخامنّي في ذكرى رحيل الإمام الخميني بتاريخ ٤/٦/٢٠٠٦م.



الخطر»^(١). وقد عاد الإمام إلى سيرة المعصومين من الأنبياء والأئمة مثبِّتاً مواجهتهم للظلم، وأعطى مثلاً على ذلك الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)، الذي لم يترك مسؤوليته في المواجهة حتى عندما كان يرزح في السجن، وكذلك الإمام الحسين (عليه السلام)، الذي تنقل الرواية المقبولة أنه كان يقف ضدهم بالكلام ويمارس التبليغ ويحرِّك الناس لمعارضتهم^(٢)، ووصل في كتاب **الحكومة الإسلامية** إلى القول: «لا ينبغي التمسُّك بالتقية في كل صغيرة وكبيرة؛ فقد شُرعت التقية للحفاظ على النفس أو الغير من الضرر في مجال فروع الأحكام، أمّا إذا كان الإسلام كلّهُ في خطر فليس في ذلك متّسع للتقية والسكوت، ماذا ترون لو أجبروا فقيهاً على أن يشرّع أو يبتدع؟! فهل ترون أنه يجوز له ذلك تمسُّكاً بقوله (عليه السلام): «التقية ديني ودين آبائي»؟! ليس هذا من موارد التقية أو من مواضعها، وإذا كانت ظروف التقية تلزم أحدًا منا بالدخول في ركب السلاطين فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى لو أدى الامتناع إلى قتله»^(٣).

كان الإمام يرى أن الإسلام براهنيته يحتاج إلى المواقف الجريئة التي تجعل من التوجّه إلى الله والمبدئية في الموقف أولوية لا يمكن التنازل عنها، حتى لو أدى إلى الاستشهاد، وهذا ما ظهر من جرأته في مواجهة الوقائع التي تعرّض لها، حيث يُذكر أنه بعد توقيع اتفاقية الجزائر، بعث الرئيس العراقي أحمد حسن البكر مبعوثاً إلى الإمام هو سعدون شاكر - مدير الأمن العام، وعضو مجلس قيادة الثورة في ذلك الحين - يحمل رسالة مفادها أن: «حكومة العراق قطعت تعهدات للشاه بعدم ممارسة أيّ نشاط معارض داخل العراق، وعلى السيد

(١) الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني، الجزء ١، الصفحة ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.

الخميني الانهماك في الشؤون الدينية الصرفة وترك السياسة، وأبلغه بأن يكتفي بممارسة الشؤون الدينية والعلمية، وأن لا يسمح بممارسة الشؤون السياسية في العراق، ولكن الإمام أجابه بحزم وصراحة: [...] إنَّ الإسلام هو دين السياسة، والسياسة ليست منفصلةً عن الدين أبداً، ومن واجب كل مسلم أن يطلع على الشؤون ويمارسها، لأن ذلك مرتبط بمصيره مباشرةً [...] إنني ذلك الخميني الذي لم يغيّر من تفكيره ولم يتراجع عن أداء واجبه، أما أنتم فافعلوا ما شئتم»^(١).

أدرك الغرب أنَّ الإسلام كمشروع حضاري إنسانيّ شامل يشكّل خطراً على مصالحه، فعمل على تشويبه وإظهاره على غير حقيقته: «فقد رسموا له صورةً مشوهةً في أذهان العامة من الناس، وغرسوها حتى في المجامع العلمية، وكان هدفهم من وراء ذلك إخماد جذوته، وتضييع طابعه الثوريّ الحيويّ، حتى لا يفكر المسلمون في السعي لتحرير أنفسهم، وتنفيذ أحكام دينهم كلها، عن طريق تأسيس حكومة تضمن لهم سعادتهم في ظل حياة إنسانية كريمة»^(٢). فالثورة تنطلق من الدين، وتعمل على تثبيته من خلال نظرة شمولية له: «أقرّها الإسلام للأنبياء والأولياء. فأولئك كانوا يهدفون إلى هداية الأمم في جميع المصالح المقرّرة للإنسان أو المجتمع»^(٣). وهذا ما يوسّع مفهوم السياسة من أمرٍ ذي طبيعة سلطوية تعتمد الغش والخداع ليصير وسيلة: «هداية المجتمع وسوقه مع الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالحه، وكذلك جميع الأبعاد الخاصّة بالإنسان والمجتمع معاً، فتهديهما إلى ما فيه صلاحهما وخيرهما، صلاح الأمة والأفراد معاً، وهو ما أنيط

(١) نقلاً عن: قراءات في السيرة والمسيرة، الصفحة ٢٦٤.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، الصفحة ٨.

(٣) مجموعة من الباحثين، فقه الاجتماع السياسي، الصفحة ٣٨.



بالأنبياء وليس بإمكان الآخرين ممارسة مثل هذا النوع من السياسة»^(١). فالدين عنصرٌ جوهريٌّ في حياة الإنسان، وله مكانة خاصة في فكره الذي بنى على أساسه الثورة الإسلامية، فهو لا يكتفي بإيصال الإنسان إلى سعادته الدنيوية، وإنما يعمل على خلاصه الأخروي، ففيه بيان لكل شيء يوصل الإنسان إلى السعادة، فكلُّ مفردة من مفرداته تحمل طابعاً اجتماعياً وسياسياً، بالإضافة إلى بعدها العبادي والشرعي، ومن يُلقَى: «نظرةً إجماليةً على أحكام الإسلام وشموليتها جميع شؤون المجتمع، ويُطالع موضوع العبادات التي تمثّل تكاليف العباد تجاه خالقهم، كالصلاة والحجّ (على الرغم من أنّ هذين العملين كذلك يشتملان على الكثير من الأمور الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالحياة والمعيشة في الحياة الدنيا)، وكذلك القوانين الاقتصادية والتشريعية والاجتماعية والسياسية، فسوف يُلاحظ أنّ الإسلام ليس مجرد أحكام عبادية أخلاقية، كما قد يظن الكثير من الشباب وحتى كبار السن من المسلمين [...] لقد جاء الإسلام لإقامة حكومة عادلة، إضافةً إلى أنّه يتضمن كلّ القوانين المتعلقة بالضرائب وبيت المال [...] وقوانين الجزاء والقضاء والحقوق والجهد والدفاع والاتفاقيات المبرمة بين الحكومة الإسلامية وبقية الدول الأخرى»^(٢).

وهذه الرؤية التي تقوم على حاكمية الإسلام والدين تحتاج إعادة تفعيل «ولاية الفقيه»، فالإسلام، وما يحتويه من منظومة فكرية متكاملة تقتضي معرفة المسائل الفقهية والعقائدية، يقضي بشكلٍ تلقائيٍّ إلى تصوّر المسألة والتصديق بها، ولا حاجة إلى دليل خاص: «ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصوّرها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأيّ

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

برهنة. وذلك بمعنى أنّ كلّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلاميّة - ولو إجمالاً - وبمجرد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها، فسيصدّق بها فوراً، وسيجدها ضرورةً وبديهية. والسبب في عدم وجود أدنى التفتات لولاية الفقيه، وفي أنّها صارت بحاجة إلى الاستدلال، هو الأوضاع الاجتماعية للمسلمين بشكل عام، والحوزات العلمية بشكل خاص. وهناك أسباب تاريخية لأوضاعنا الاجتماعية نحن المسلمين، ولأوضاع الحوزات العلميّة سوف نشير إليها^(١). فالإسلام قد نصّ عليها في الآيات المباركة والأحاديث والروايات الشريفة الواردة عن المعصومين، التي تؤكد على ضرورة إقامة الدين والعمل بأحكامه، هذا الأمر المنوط بالولي في غيبة الإمام المهدي (عجل الله ظهوره الشريف).

فالإمام رأى أنّ هدف الثورة هو إقامة الحكومة الإسلامية: «والشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها، والدلائل على ذلك واضحة، فإنّ تمادي هذه الحكومات في غيها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، في حين توجد نصوص كثيرة تصف كلّ نظام غير إسلامي بأنّه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم، ونبعدها تمامًا عن حياتنا»^(٢). وقد اعتبر أن المسلم لا سبيل أمامه إلّا التوجه إلى هذه الغاية، فيتّمسّد على حكم الطاغوت من خلال العمل الجاد وتهيئة المجتمع عبر تربية الناس على تعاليم الإسلام الأصيل، الذي يبتعد عن المذهبية والطائفية: «الإخوة السنة منا، ونحن معهم إخوة في كل شيء نريده لأنفسنا [...] كلنا إخوة لأننا مسلمون، إنّنا نعيش التلاحم مع الإخوة السنة، نحن معهم وهم معنا،

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، الصفحة ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.



وإذا قال أحد كلامًا خلاف ذلك فهو يقصد الفرقة بين المسلمين»، فالإسلام يقوم على وحدة الهدف والتوجه، وكلّ تفرقة هي مؤامرة يديرها أعداء الإسلام: «أولئك الذين يريدون إيجاد التفرقة فهم ليسوا بسُنّة ولا شيعة؛ إنهم عملاء للدول العظمى وفي خدمتهم»^(١).

إذاً، الأمة بقيادة «الولي الفقيه» هي هدف الثورة، لأنها الوسيلة إلى توحيد: «الأمة الإسلامية وتحرير أراضيها من يد المستعمرين، وإسقاط الحكومات العميلة لهم إلا أن نسعى إلى إقامة حكومتنا الإسلامية، وهذه بدورها سوف تتكلم أعمالها بالنجاح يوم تتمكّن من تحطيم رؤوس الخيانة، وتدمّر الأوتان والأصنام البشرية والطواغيت التي تنشر الظلم والفساد في الأرض»^(٢).

وإذا أردنا وضع تصوّر للثورة عند الإمام الخميني، نصل إلى المرتكزات التالية:

نصل من خلال العرض السابق إلى أنّ الثورة الإسلامية التي أشعل شرارتها الإمام الخميني (قدس سره) تمثّل حالةً فريدة، ويمكن ملاحظة ذلك بشكل واضح من خلال عدم الاكتفاء بالتنظير النخبوي، بل العمل الدؤوب بين الناس لتوجيههم والعمل على زرع الوعي عندهم بضرورة التخلّص من كافة أنواع الاستضعاف، والتوجّه بصدق نحو إنشاء نموذج حضاري جديد يقوم على الاجتماع الديني، يلبي من جهة المتطلبات الظاهرية للناس من خلال العدل والحرية، ويؤدي من جهة أخرى إلى النجاة في الحياة الأخرى.

(١) انظر الرابط:

<https://maarefhekmiya.org/11961/thawra-2/>

(٢) المصدر نفسه.



الفصل الثاني الثورة عند الإمام الخامنئي

يعالج هذا الفصل مفهوم الثورة عند الإمام الخامنئي (دام ظلّه)، وهو يعتمد منهج تحليل المضمون عبر متابعة خطب الإمام المتعلقة بالموضوع والربط بينها للوصول إلى تصور واضح حولها، ومن أجل إبراز مميزات فكره، سنقوم بمقارنة أقواله بالنظريات التي تحدّثت عن الثورة في الفكر الغربي على سبيل الإلفات دون أن تكون هدفًا بذاتها.



الثورة عند الإمام الخامنئي: يحتل مفهوم الثورة مساحةً كبيرةً في الكلمات المفتاحية عند الإمام الخامنئي، فهو يشكّل قاعدةً مركزيةً في البنية الفكرية لديه، لذلك نراه يُدخَل في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا ليس غريبًا لأنّ الثورة لديه مبنية على أسس قرآنية وفكرية وعقائدية، تكاد تصل إلى حدّ الترادف مع الإسلام في بعض الأحيان، لا سيما عندما تصل الثورة إلى مرحلة بناء الحضارة.



أولاً: تعريف الثورة

لم يعرف مفهوم الثورة رواجاً كبيراً في الفكر الإسلامي - كما رأينا في الفصل السابق -، حيث وقف العديد من المصلحين الإسلاميين موقفاً وجلاً أمامه، وشككوا في إمكانية نجاحه، خاصةً في ظلّ تربيةٍ دينيةٍ وثقافيةٍ ترفض الخروج على الحاكم، وتعتبر أنّ مسؤولية المصلح عامة، ويجب أن تتركز في هذه الفترة من الزمن على الإصلاح والدعوة، لذلك: «نجد المصلحين الإسلاميين والمفكرين الذين ثاروا في المئة وخمسين سنة الأخيرة بدوافع متعدّدة، وحملوا لواء الدولة الإسلامية وإحياء الفكر الإسلامي - من أمثال السيّد جمال الدين ومحمّد إقبال وآخرين - اکتفوا بدعوةٍ إسلاميةٍ بدلاً من إشعال ثورة إسلامية؛ فأرادوا إصلاح المجتمعات المسلمة بالسعي الفكريّ وباستخدام القلم واللسان لا بالقوة والقدرة الثورية»^(١)، وهذا الطريق على أهميته: «[و] حال صحّته وبرأته من العيوب السياسية والنفسانية، فإنّه يستطيع تشكيل أرضية ثورية لا أكثر»^(٢).

ويتابع الإمام رصده لهذا الاتجاه الدعويّ الذي ساد العالم الإسلامي، ويعتبر أنّه: «لم يستطع على الإطلاق أن يوقف الحركة المعاكسة والمتمّجهة نحو انحطاط الشعوب المسلمة، أو أن يرجع للمسلمين العزة والعظمة [...] بل إنّ هذا السعي لم يتمكّن حتى من تقوية عقيدة الجماهير المسلمة وتسخير طاقاتها لخدمة الهدف الكبير أو من توسيع المساحة الجغرافية الإسلامية»^(٣).

(١) كلمة الإمام الخامنّي في الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني (قدس سره) في ٦ ذي القعدة ١٤١٠ هـ.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



فالإمام يرى أنَّ الثورة لا يمكن أن تُؤتي ثمارها إلا إذا كانت حركةً شبيهةً بحركة النبوة التي تحمل في طياتها تحولًا أساسيًا «قائمًا على سلسلة من القيم، فضلًا عن كونها حركةً تقدّمية تطال الأركان السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع»^(١). من خلال هذا الكلام، الثورة ليست مجرد حركة ذات طبيعة لفظية، وإنّما هي فعل إرادي غائي، يحمل في طياته رؤيةً متكاملةً للحياة. فهي فعلٌ واعٍ قصديّ، يهدف إلى إيصال الإنسان إلى كمالاته من خلال اقتران الاعتقاد بالعمل، فهي ليست أمرًا نظريًا يتحدّث عنه الناس في صالوناتهم الفكرية، بل واقع وحركة، يقول الإمام: «الثورة ليست أمرًا فكريًا ومثاليًا، وإنّما هي أمر واقع وحركة عامّة، ومنهج يسير عليه هذا الشعب من أجل الوصول إلى الفلاح والسعادة الحقيقية»^(٢)، وهذا ما تجلّى في تجربة الإمام الخميني (قُدس سره)، الذي عمل على إحياء الإسلام عبر طيّ ذلك الطريق الذي طواه الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فالأصل في الثورة هي الحركة: «الحركة الهادفة المدروسة المتصلة، التي لا تعرف التعب، والمفعمة بالإيمان والإخلاص [...] في الثورة لا ينبغي الاكتفاء بالكلام والكتابة والتوضيح، وإنّما يعدّ طيّ المسافات والتقدّم خندقًا عميقًا وإيصالها إلى الهدف مبدأً ومحورًا»^(٣).

يوصل الكلام السابق إلى أنَّ الثورة حراكٌ إنسانيّ متكامل، فهي نظرية وتطبيق، تسعى إلى تحرير الإنسان الفرد والمجتمع، من أجل: «التخلّص من المآسي التي تشترك فيها جميع البلدان الواقعة اليوم تحت نير الظلم

(١) الثورة والنظام الإسلاميّ في كلمات الإمام السيد علي الخامني دام ظله، الصفحة ٨١.

(٢) الثورة الإسلامية ورسالتها، كلمة في الذكرى السنوية السادسة لرحيل الإمام الخميني (قُدس سره الشريف).

(٣) كلمة للإمام الخامني في الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني (قُدس سره) في ٦ ذي القعدة

والجور [...] والثورة تريد لهذا البلد ولهذا الشعب العزة والمجد، والرفاهية والرفعة والتكامل المادي والمعنوي، كما أن هذه الثورة تستهدف إزالة التسلط الأجنبي، وقطع دابر الدّل والخنوع الذي فرضه على هذا البلد وعلى هذا الشعب، ومحو آثار المآسي التي خلفها الوجود الأجنبي المعادي»^(١). وهذا يؤشر إلى أنّ الثورة حركة دائمة تبتدئ من الفرد الذي يعي نفسه وحرية التي وهبها له باري الكون، ولا تنتهي مع رفع الاستبداد الداخلي وإنهاء الاستعمار والتسلط الأجنبي على موارد البلاد. بالتالي الثورة حركة الإنسان الدائمة التي ترى الوصول إلى الأهداف باعتبارها مرحلة تفتح الطريق باتجاه مراحل أخرى، ترفع من مستوى الإنسان المادي والمعنوي، وبهذا المعنى تصبح نهجاً واعياً يحفظ الإنسان ويقوده نحو التقدّم الدائم. فالثورة، انطلاقاً من هذه الرؤية، حركة إيجابية تسعى إلى تحرير الإنسان: «من ربة التسلط المادي والمعنوي والثقافي والاقتصادي، الذي استمر ما يقارب مئة وخمسين سنة»^(٢)، عبر جعله متسلطاً على موارده، من أجل استخدامها في الطريق الصحيح، الذي يؤمن له التقدّم عبر: «إقامة نظام مستقل في شتى جوانبه؛ لأنّ التبعية للقوى الأجنبية هي الطامة الكبرى بالنسبة للشعب وللدولة معاً، ويطرب عليها جملة من المفساد والمضار، فإذا فقد الشعب استقلاله وارتبط بدولة أجنبية فإنّ جميع طاقاته وموارده الطبيعية والبشرية ستستنزف وتكرّس لصالح تلك الدولة، وهذا لا يخدم البلد قطعاً، وستكون الطاقات المخلصة والمؤمنة بمنأى عن مراكز صنع القرار، بل وقد يقوم النظام العميل بتصفية وإنهاء تلك الطاقات الخيرة»^(٣).

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الثورة الإسلامية ورسالتها، كلمة في الذكرى السنوية السادسة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره الشريف).



وهنا نلاحظ أنَّ الإمام يُركز على فترة المئة وخمسين عامًا الأخيرة، وهي فترة متميِّزة لأنَّها تؤثر إلى مرحلة الهجمة الأوروبية على المجتمعات الإسلامية ومحاولة العمل على استيعاب الإسلام وإخضاعه للقيم الأوروبية تحت عنوان العقلنة وإشاعة الحداثة في هذه المجتمعات، ولكن هذا الأمر لم يتعدَّ الشعارات التي استخدمها من أجل إيجاد نظام من التبعية والسيطرة، تستطيع من خلاله الدول الغربية تأمين الرفاهية لشعوبها وتعميتها أمام هول ما ترتكب من مجازر وانتهاكات لكرامة الإنسان. وهذا ما أشار إليه الإمام الخامنئي بقوله: «يُصوِّر الغربيون أنفسهم اليوم في العالم على أنَّهم يدعمون الديمقراطية، حرية الرأي والتعبير، في حين أنَّ هذا الأمر من الأكاذيب الكبيرة في العالم. لتعلموا هذا؛ إنَّ الديمقراطية التي يتكلَّم عنها الغرب اليوم في المصطلحات العالمية والغربية ويتفاخر بها غير موجودة في أمريكا، ولا في فرنسا ولا بريطانيا. لن أضرب مثلاً ألمانيا ذات التاريخ الفاشي والنازي [...] هناك مسافة كبيرة بينهم وبين ما يتحدثون عنه. ولكن من خصائص الغرب وصفاته أنَّه يصور أقبح الظواهر بصورٍ منمَّقةٍ وبتعليبٍ جيدٍ وعطورٍ فَوَّاحَةٍ [...] وعندما يريدون الشجار مع أحد فإنَّهم يتشاجرون معه بهدوء! كيف ذلك؟ [...] يُطلقون رصاصةً نحو قلب الشخص المقابل من دون أن يغضبوا، بل يقتلون الآخرين ببرود»^(١).

يريد الإمام من الثورة جعلها حركةً إنسانيةً هادفةً ودائمة، لا تكتفي بالحديث عن شعارات إنسانية والعمل بضدها، بل تسعى إلى بناء الإنسان على قواعد قيمية، تنطلق من خصوصيات الذات وتعاليمها، وهذا الأمر يظهر من خلال قول الإمام: «في ظل النظام السياسي الذي أرسى الإمام

(١) خطاب الإمام خلال استقباله حشدًا من المنظمات الطلابية بتاريخ ٥ كانون الأول ١٩٩٦م.

الراحل [الخميني قدس سره] ركائزه في هذا البلد، لا داعي لأن يقلد الشعب الإيراني الآخرين في أسلوب حياته أو أن يأخذ عنهم؛ فلدى الشعب ثقافة غنية وعميقة، هي الإسلام، والمفاهيم القرآنية، والأحكام الإلهية، ولديه ثقافته وتقاليد الوطنية العريقة، وبوسعه أن يبني لذاته صرح حياة طيبة هائلة وسعيدة، مكللة بالعزة والكرامة^(١).

فالثورة تعيد وصل الإنسان بمبانيه الاعتقادية والتراثية، وتربط بين حاضر هذه الذات وتجاربها، فتشعره بالاعتقاد على إنتاج نظام يتلاءم مع متطلباته الخاصة، وتجعله غير محتاج إلى اعتبار التجارب السابقة التي أنتجت في بيئات مختلفة ونتيجة ظروف تاريخية خاصة، بوصفها مثلاً يجب أن يحتذي به. يقول الإمام: «لذلك لم نحدّ حذو الشرق أو الغرب في هذا النظام المنبثق عن الثورة [...] فلم يكن لنا أن نتأسى بهؤلاء [...] وأما السبب في عدم اقتدائنا بهذين النظامين العالميين - الشرقي الشيوعي، والغربي الرأسمالي - فهو أنّهما نظامان باطلان؛ لقد كانت الأنظمة الشيوعية أنظمةً مستبدّة ترفع شعار الحكومات الشعبية بينما هي ملكية [...] والأمر كذلك بالنسبة للغرب، حيث لم نرغب ولا يمكن أن نرى فيه أسوةً لنا؛ فقد كانت لدى الغرب إنجازات، ولكنها كانت على حساب أشياء أخرى تفوقها أهمية [...] الذي يقول الكلمة الأخيرة هو المال ورؤوس الأموال ووسائل الدعاية الحديثة جنباً إلى جنب الخداع واستلاب مشاعر البسطاء [...] اقتدينا بالإسلام واختار شعبنا النظام الإسلامي طبقاً لم يعرفه عن الإسلام»^(٢).

(١) من كلمة في الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، بتاريخ ٢٨ محرم ١٤١٨ هـ. ق.

(٢) الثورة والنظام الإسلامي في كلمات الإمام السيد علي الخامنئي دام ظله، الصفحات ٨١ - ٨٧.



ثانيًا: افتراق مفهوم الثورة عن التعريف الغربي

تعريف الإمام للثورة يحمل في طياته أبعادًا تجديدية واضحة، فهو جاء ليجعل هذا المفهوم مسوِّغًا داخل المنظومة الفكرية الإسلامية، ويمكن البناء عليه في تقدّم المجتمعات، وهو وإن التقى مع بعض التعريفات التي كانت سائدة في الوسط الإسلامي إلا أنّ الإمام استطاع إخراجها من نخبويتها وجانبها النظري وحولها إلى حركة متكاملة في المجتمع الإسلامي، يستطيع كلّ إنسان أن يساهم فيها والعمل لأجلها.

كما أنّ الإمام استطاع أن يقدّم رؤية متكاملة للثورة بعيدًا عن الرؤية التجزئية عند معظم المفكرين السابقين، الذين نظروا إلى الموضوع من زاوية محددة وأهمّلوا الزوايا الأخرى. وإذا عدنا إلى الفصل الأول، سنرى الفروقات المركزية بين ما يذهب إليه الإمام من تعريف للثورة، وما تمت صياغته من قبل الحركيين والمثقفين، حيث لم يشغله المفهوم في حدّ ذاته، بل تعدّاه من أجل بثّ معنى جديد ينطلق من أفقه التطبيقي، والذي يتمثّل بالحركة الدائمة باتجاه الإبداع والتغيير والتقدّم بشكل دائم لتحقيق الأهداف.

ويختلف ما قدّمه الإمام في خصوص الثورة بشكل جذريّ عن ما هو سائد في الفكر الغربي، حيث اعتمدت جميع التعريفات للثورة في المنظومة الغربية على أسس تجريبية، فهي لا ترى الثورة إلّا باعتبارها حراكًا إنسانيًا يحصل في فترة زمنية معينة، ويحمل معه تحولات كبيرة في البنى كافة، وهو يتعدى كونه مصطلحًا وظيفيًا في السياسة، ليصبح وسيلة عامة يتمّ استخدامها بشكل منفتح لوصف كلّ عملية تؤدي إلى بداية جديدة تقطع مع الماضي، وهذا ما عبّر عنه أرسلانيان بقوله: «غالبًا

ما يتم استخدام هذا المفهوم بشكل ليبرالي، ويتم تطبيقه على كل شيء»^(١)، بدءًا من ثورة وسائل التواصل الاجتماعي إلى الثورة الثقافية... حتى أصبحت شعارًا جديدًا يُستخدم بشكل دلالي متعدد الوجوه بحسب الموضوعات، فكل عملية تحوّل على مستوى البنى المادية تعتبر ثورة. ويعود سبب ذلك إلى طبيعة الواقع الذي نما فيه هذا المصطلح، والذي حمل معه تغييرًا في الرؤية الكونية من البعد الديني إلى المادي، وهذا ينطبق على الموضوع العلمي كما يمكن رؤيته على المستوى السياسي.

توضيح الكلام السابق يقتضي العمل على تطبيقه من خلال أمثلة، حيث يلاحظ أنّ ما قام به كوبرنيكوس يمكن أن نطلق عليه اسم «ثورة»، لأنه أدى إلى تحوّل في منظومة العلوم كاملة، وسمح بالدخول في مرحلة جديدة تختلف عن ما كان سائدًا في الماضي، جرى من خلاله انتقال لغة التفسير من مستوى إلى آخر، فبعدما كانت المقاربة الأولى تتحدّث عن محورية الأرض باعتبار قداستها بسبب حلول المسيح فيها، انتقل الكلام إلى أن الأرض «كوكب» عادي يدور حول الشمس، ومن خلال هذا الكلام، نستنتج: «إنّ جديد كوبرنيكوس لم يكن مجرد تحريك الأرض. لقد كان طريقة جديدة شاملة في اعتبار مشكلات علمي الفيزياء والفلك، غيّرت بالضرورة معنيي «الأرض» و«الحركة». ومن دون تلك التغييرات يكون تصوّر الأرض المتحرّكة ضربًا من الجنون. ومن جهة أخرى، حالما حصلت تلك التغييرات وصارت مفهومة، تمكّن ديكارت وهوبغنز من الإدراك بأنّ حركة الأرض كانت مسألة فارغة المضمون بالنسبة إلى العلم»^(٢). وهذا

(١) V. A. Arslanian, *Beyond revolution: Ending lawlessness impunity during revolutionary periods*, p. 117.

(٢) حنة أرندت، في الثورة، الصفحة ٢٥٧.



التحوّل نجده على مستوى السياسة من خلال ما قام به نيقولا ميكافيلي، حيث أخرج الفلسفة السياسية عن كلّ أساس معياري قيمي، فبعدما كانت تتعلّق بمفهوم الفضيلة وما ينبغي أن يكون عليه الوجود الإنساني في شكله السياسي، اقتصرت، حداثيًا، على الأحكام الواقعية وما يستطيع الإنسان أن يقوم به، وهذا ما يجعل السياسة فعلًا ناتجًا عن تطوّر تاريخي، ليس له علاقة بالحاجات الإنسانية وقيمها.

يوصل الكلام السابق إلى أنّ ما شهده العالم بدءًا من العقلانيات المتنوعة، لا سيما السياسية مع ميكافيلي، هو القطيعة مع الماضي الفلسفي/ الديني عبر استبدال الرؤية القيمية التي بُنيت عليها الفلسفة السياسية، بدءًا من أفلاطون وأرسطو وصولًا إلى الفلسفة التقليدية، بأخرى تقوم على العلم الطبيعي الساعي للسيطرة على العالم، أو بحسب تعبير ماكس فيبر: «نزع السحر عن العالم»^(١). وهذا ما يجعل هذا مصطلح «الثورة» بتركيبته المفاهيمية وليد تجربة خاصة مرّت بها القارة الأوروبية، أدت إلى تغيير الرؤية الكونية للإنسان، حيث أصبحت الحركة بمعناها المادي هي الأساس في بناء رؤية الإنسان للعالم، وهذا يعني ضبط المنظومة المعرفية المنتجة برؤية كئيّة جديدة تُغَيّب البعد الميتافيزيقي، وتصبح خاضعةً لتطوّر تاريخي يُحدد مسارها وتطورها، وكلّ مرحلة، وتحمل في طياتها بدايةً جديدةً تختلف عن المرحلة السابقة.

ما توصّلنا إليه حتى الآن يعني أنّ التعريف الغربي لا يمكن تعميمه على المجتمعات الأخرى إلّا بعد الأخذ بعين الاعتبار حركيته في المجتمع الذي ينتمي إليه. فهذا المصطلح لا يحمل المضامين نفسها في كلّ عملية

(١) انظر الرابط:

<https://alaalam.org/ar/society-and-culture-ar/item/707-676290518>.



استخدام له، فهو يأخذ أبعادًا مختلفةً جوهريَّةً في جنوب أفريقيا أو في الصين، حيث يحمل في طياته أبعادًا أخلاقيَّةً تدلُّ على الاستقامة، وهذا ما لا نجده في التجربة الغربية، كما أننا نجد في التركيبة الدلالية عناصر إشكاليَّة لا بد من أن تعالج، لأنها تُظهر الفارق الأساسي بين الفهم الغربي والفهم الإسلامي لهذا المصطلح، وفي هذا المجال يمكن أن يلاحظ القارئ عنصرين مركزيَّين، هما «البداية» و«الحركة»، وهما عنصران مفتاحيان لا يمكن فهم «الثورة» بمعزل عنهما.

أ- البداية

تشدّد جميع التعاريف التي قُدِّمت للثورة على اعتبارها بدايةً جديدة، وفي هذا المجال قالت حنا أرندت: «البشر مجهّزون لأداء المهمة، الإشكالية منطقيًا، والخاصة بإيجاد بداية جديدة لأنهم هم أنفسهم بدايات جديدة وبالنتيجة بادئون، وبأنّ طاقة البداية ذاتها متجدّرة بالمولد، متجدّرة في أنّ الكائنات الإنسانية تظهر في العالم بحكم الولادة»^(١). فكلّ ثورة تقدّم لمرحلة مختلفة تمامًا عن المراحل السابقة، وكأنّها تؤشّر إلى مبدأ جديد: «الكلمة اليونانية للبداية هي كلمة Apxn وهي ذاتها تعني البداية والمبدأ معًا»^(٢). فالثورة تسعى إلى تأسيس جديد: «وإذا كان التأسيس هو هدف الثورة وغايتها، إذن فإن الروحية الثورية ليست مجرد روحية البدء بشيء ما جديد، بل هي البداية بشيء دائم ومستمر بالبقاء»^(٣).

وهذه الخاصية التي تجعل من الثورة عملاً تأسيسيًا نجدها ثابتةً

(١) حنة أرندت، في الثورة، الصفحة ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤١.



في الفكر الغربي، وهي لا تتعلّق فقط بالبعد السياسي، إنّما تتعدّاه إلى التفكير العلمي، وهذا ما أشار إليه توماس كون في كتابه **بنية الثورات العلمية**، حين اعتبر الثورة العلمية انتقالاً غير تدريجي من «براديغم» إلى آخر، فعند عجز الأول عن تقديم إجابات تفسيرية، يحلّ الثاني مكانه، ويقول: «إنّ عملية الانتقال من براديغم إلى براديغم جديد يكون منشأً لتقليد جديد لعلم عادي هي أبعد ما تكون من عملية تراكمية، عملية تتحقّق عن طريق صياغة براديغم قديم أو توسيعه. والأصح هو القول بأنّها إعادة بناء الحقل على أسس جديدة، وهي إعادة البناء التي تغيّر بعضاً من أهم التعميمات النظرية الابتدائية للحقل، فضلاً عن عدد كبير من طرائق البراديغم وتطبيقاته. وسيكون هناك خلال فترة الانتقال تداخل كبير، لكنّه ليس كاملاً، بين المشكلات التي يمكن حلّها بواسطة البراديغم القديم والبراديغم الجديد. وسيكون هناك أيضاً فرق حاسم في أنماط الحل. وعندما يكتمل الانتقال، تكون المهنة قد غيّرت نظرتها إلى الحقل، وطرائقه، وأهدافه»^(١). فالثورة من خلال هذا الفهم إعادة شاملة وجديدة، يتمّ من خلالها استبدال لغة بأخرى جديدة، وهذا ما يعني إيجاد قطائع معرفية بشكل مستمر، وهذا ما عبر عنه غاستون باشلار في قوله: «إن في تاريخ العلوم قفزات كيفية ينتقل بفضلها إلى نظريات جديدة، لا يمكن النظر إليها على أنّها مجرد استمرار للفكر السابق، فبقدر ما تتحقّق تلك القفزات الكيفية، بقدر ما تتحقّق قطيعة إستيمولوجية بين الفكر العلمي والمعرفة العامة»^(٢). فهذا الفيلسوف يصرّ على أنّه لا يوجد تواصل بين الماضي والعلم الراهن، فالجديد لا يؤكّد حضوره إلا بتجاوزه للقديم، أي

(١) توماس س. كون، **بنية الثورات العلمية**، الصفحة ١٦٨.

(٢) بوعزة ساهل، **أوراق باشلارية**، ص ٣٣.



إنَّ كلَّ جديد هو بداية قطع مع الماضي. ولتوضيح فكرته، قسّم مفهوم القطيعة الإبستمولوجية إلى مستويين:

الأول: تكون فيه القطيعة بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية.

الثاني: تكون فيه القطيعة بين النظريات العلمية الجديدة والنظريات العلمية السابقة عنها.

ويرفض باشلار النظرة التواصلية في تطور النظريات العلمية، وذهب إلى القول بأن: «أهم صفة وهي الانقطاعات المتكررة التي تشهدها نظرياته، لأنه يريد أن يبين بأنه في تاريخ العلوم هناك قفزات تجعل العلم يبدع نظريات جديدة، لأنَّ الجديد لا يؤكّد حضوره إلا بتجاوز القديم، فليس هناك تواصل بين الماضي والعلم الراهن»^(١).

ولتأكيد هذه الفكرة وقوّتها النافذة في مجالات الحياة كافة، يُقارن توماس كون بين الثورة العلمية والثورة السياسية من خلال كشفه عن نقاط التشابه التالية:

أ- الثورات السياسية تهدف إلى تغيير المؤسسات السياسية بوسائل تمنعها هذه المؤسسات ذاتها. لذا فإنَّ نجاحها يستلزم الاستغناء الجزئي عن مجموعة من المؤسسات لمصلحة مجموعة أخرى، وفي الوقت نفسه، لا يكون المجتمع محكومًا بشكل كامل بمؤسسات على الإطلاق. وفي البداية، وحدها الأزمة هي ما يُضعف دور المؤسسات السياسية، كما سبق أن رأيناها مضعفةً لدور البراديغمات^(٢).

(١) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨١.



ب- الشعور بالاغتراب عن الحياة السياسية، وبدء السلوك سلوفاً انحرافياً. ثم عندما تتعمق الأزمة، يلتزم الكثير من هؤلاء الأفراد أنفسهم باقتراح حسي ما لهدف إعادة بناء المجتمع إلى معسكرين أو جزأين متنافسين، أحدهما يسعى إلى الدفاع عن منظومة المؤسسات القديمة، والآخر يسعى إلى تأسيس مؤسسات جديدة. وحالما يحصل ذلك الاستقطاب، لا يعود اللجوء إلى العمل السياسي عوناً، ولا بد في النهاية من أن تلجأ أحزاب النزاع الثوري إلى آليات الإقناع الشعبي، الذي غالباً ما يشتمل على القوة، وذلك لأنها غير متفقة حول شبكة المؤسسات التي يجب أن يتحقق فيها ويُقيم التغيير السياسي، ولأنها لا تعترف بإطار فوق بنية المؤسسات للفصل في الخلاف الثوري. وبالرغم من أن الثورات دوراً حيويًا في تطوّر المؤسسات السياسية، فإن ذلك الدور يعتمد على كونها، وبصورة جزئية، حوادث مضافة إلى السياسة ومضافة إلى المؤسسات^(١).

وهذه الفكرة نابعة من النظرة الغربية للتاريخ، التي ظهرت معالمها مع جورج فلهالم فريديك هيغل، والتي تعتبر: «إن التاريخ حركة منطقية-جدلية، وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يستخدم فيها «المُطلق» الشعوب إثر الشعوب والعابرة إثر العابرة أدوات في تحقيق النمو والتطور. إنّ أعظم الرجال ليسوا الخالقين للمستقبل، ولكنهم وسطاء في تحقيق المستقبل، وما يقومون بفعله ليس سوى تحقيق لما ترسمه روح العصر [...] يبدو أنّ مثل هذه الفلسفة عن التاريخ تؤدي إلى نتائج ثورية. إنّ هذه العملية المنطقية في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسية، إذ لا شيء خالد، وفي كلّ مرحلة من مراحل الأشياء يوجد تناقض وتعارض لا يقوى على حله سوى صراع الأضداد، والتاريخ هو نمو نحو

(١) توماس س. كون، بنية الثورات العلمية، الصفحة ١٨٢.

الحرية وتطورها»^(١).

وهذا الفهم للثورة باعتبارها بدايةً لا يتوافق مع النظرة الإسلامية، التي لا تراها منفصلةً عن خلافة الإنسان وخط النبوة، وهي بالتالي لا تقوم على مبدأ القطع، إنّما التواصل مع حقيقة الوجود الإسلامي، الذي يسعى دائماً باتجاه كمالته، وهذا ما أشار إليه السيد محمد باقر الصدر، الذي أشار إلى أنّ الإنسان كفرد وجماعة هو في مسير نحو الله عبر الوعي بالمثل الملازم لهذا الكدح، وهذا ما يظهر: «حينما توفّق [المسيرة الإنسانية] بين وعيها على المسيرة وبين الواقع الكوني لهذه المسيرة بوصفها سائراً ومُتَّجِهَةً نحو الله، سوف يحدث تغييرٌ كميٌّ وكيفيٌّ على هذه المسيرة»^(٢)، والتي تؤدي إلى أمرين:

أ- التغيير الكمي: وهو يقوم على انفتاح الإنسان على التطور والإبداع والنمو المستمر، ويكون ذلك عندما يميل الإنسان إلى الوحي، ويتبنى المثل الأعلى الإلهي، الذي يمسح كلّ المثل المزوّرة، كلّ الأصنام والأقزام التي تقف أمامه.

ب- التغيير الكيفي: وهو يتمثل في تقديم حلول موضوعيّة للجدل والتناقض الإنساني، فمن خلال إيمان الإنسان بالمثل الأعلى ووعيه حدود الكونيّة الواقعية، ينشأ لديه شعور بالمسؤوليّة تجاه هذا المثل الأعلى لأوّل مرة في تاريخ المثل البشرية التي حرّكت البشر على مرّ التاريخ. وهذا يتناقض مع أصحاب المثل المنخفضة التي نشأت نتيجة الإفرازات البشرية، وهؤلاء يبقون دائماً بعيدين عن المسؤولية، لأنّ مثل هذه المثل قد تصنع

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، الصفحتان ٣٨٠ و ٣٨١.

(٢) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الصفحة ١٤٤.



قوانين، وعادات، وأخلاقاً، ولكن كلّها غطاء ظاهري، يسعى الإنسان للتخلّل منها كلّما أُتيحت له الفرصة لذلك، بينما المثل الأعلى المنفصل عنه يعطي الموضوعيّة والشعور بالمسؤولية، الذي يتجسّد في كيانه، في كلّ مشاعره وأفكاره وعواطفه. ومن هنا، كان النبي معصوماً على ما مرّ، وكان رائداً وثورياً لا يحدد عن طريق الحقّ.

وهذا الكلام يوضح أنّ الثورة ليست بدايةً، بل هي جزءٌ من مسيرة الإنسان الناتج عن ذلك: «الإحساس الذي يوقظه الأنبياء عند الناس، أي إحساس الحاجة إلى الله والتوحيد التي تكمن في فطرة كلّ إنسان وتجعله يبحث عن التعالي وينفر عن كلّ ما هو ناقص ودنيء [بأيّ] شكل ومظهر كان، ويعطي للإنسان مبدأً يجعله من أنصار الحقّ والحقيقة لكونه حقّاً وحقيقةً وليس من أجل أنّها تؤمّن له مصالحه الشخصية، ويعتبر العدو باطلاً وخوّاً لكون الباطل باطلاً والخواء خوّاً، من غير الالتفاف إلى أيّ نفع وضرر شخصي له يتبع العدل والمساواة أو الصدق والصالح، لأنّها قيم إلهيّة، كل هذه الأعمال تصبح هدفاً وغايةً وليست مجرد وسيلة للوصول إلى النصر في معترك الحياة»^(١).

الثورة إذاً وصلّ واستمراراً لخط النبوة والرسالة الخاتمة. يقول الإمام الخامنئي (دام ظله): «لقد كانت لثورتنا الكبرى خصائصها التي تداولتها تحليلات شعبنا والعارفين بثورتنا. فللمرة الأولى تُشاهد في ثورة مفاهيم مثل: الالتزام بالإسلام، إقامة حكومة إسلامية، إعادة النظر في مفاهيم السياسة العالمية من قبيل الحرية والاستقلال والعدالة الاجتماعية وغيرها، والتحرّك نحو عالم ومجتمع قائم على أساس القيم الإسلامية»^(٢).

(١) مرئضي مطهري، الثورة والدولة، الصفحة ٥٤.

(٢) كلمة الإمام الخامنئي في مراسيم الذكرى الأولى لرحيل الإمام الخميني (قدس سره) ١٤/٣/١٣٦٩ هـ.

فالثورة الإسلامية هي استمرار لخط النبوة والإمامة، وهي حضور للنصّ القرآني وتعاليمه الشرعية بين الناس، هذا الكتاب الذي قال عنه الإمام الخميني (قُدس سره): «هو الكتاب الذي تنزّل من مقام الأهمية الشامخ إلى مقام الكشف المحمدي التام»^(١) لإرشاد العالمين، وليكون نقطة الجمع لكل المسلمين، بل للعائلة البشرية جمعاء، هادفًا إيصالها إلى ما يليق بها، وتحرير وليدة علم الأسماء^(٢) من شر الشياطين والطواغيت، وإقامة القسط والعدل في العالم، وتفويض أولياء الله المعصومين (عليهم صلوات الأولين والآخرين) أمر الحكومة يسمّلونها بدورهم لمن يرون فيه صلاح البشرية»^(٣).

وهذا ما أكد عليه الإمام الخامنّي، حيث إنّه نظر إلى الثورة باعتبارها استمرارًا لخطّ النبوة، وتسعى باتجاه حاكمية الله على المجتمعات الإنسانية، لذلك سعت من خلال حركيتها إلى: «حاكمية الإسلام في الدرجة الأولى؛ فقد انطلقت الثورة أساسًا لتحقيق هذا الهدف، ولأجل أن يحكم الإسلام، وأن تكون له سيادته بمعناها الخاص»^(٤)، هذه السيادة التي تعمل على رفع القيم التي أتى بها الدين الحنيف: «حاكمية دين الله، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والرفاه العام، واجتثاث جذور الفقر والجهل،

(١) هو ظهور وتجسّم جميع الحقائق القرآنية لدى النبي محمد ﷺ، و«الكشف التام المحمدي» هو مرتبة من مراتب التنزّل القرآني. ففي هذه المرتبة استقر القرآن في قلب النبي بكلّ أبعاده، وهذه المرتبة من كشف الحقائق القرآنية ليست إدراكًا عقليًا، بل مشاهدة غيبية، لا يدركها إلا النبي ﷺ، والكشف خاص به، والمشاهدة التامة له خاصة.

(٢) «علم الأسماء» هو نوع من العلم والمعرفة يختص بتعلمه الموجود الإنساني. و«وليدة علم الأسماء» هو الإنسان، الذي عرض الله سبحانه عليه هذا العلم ليصبح به مؤهلًا لخلافة الأرض، ولولاه لما كان مؤهلًا لخلافتها.

(٣) الإمام الخميني، الوصية الخالدة، الصفحة ٣٨.

(٤) كلمة الإمام الخامنّي لدى لقائه رئيس وأعضاء مجلس خبراء القيادة في ٢٦/٥/٢٠١٦م.



والمقاومة أمام سيل الفساد الأخلاقي الجارف الذي انطلق من الغرب نحو العالم كله»^(١). لذلك على الثورة العودة إلى التعاليم الأصيلة للدين لتعمل بها، هذه التعاليم الموجودة في الفطرة الإنسانية: «[ف]الشعارات العالمية لهذه الثورة الدينية [...] لن تكون عديمة التأثير والفائدة أبداً، لأنها متجذرة في فطرة الإنسان في جميع العصور»^(٢). وإذا راجعنا سيرة أمير المؤمنين (عليه السلام)، نرى جملةً من الخصائص التي تشكّل جاذباً لكل الشعوب والأجيال، وهي:

١- **حاكمية الدين:** وهذا الأمر، كان نبراس الثوريين عبر: «التمسك التام بدين الله والإصرار على إقامته، فأياً حكومة لا يقوم أمرها على أساس إقامة الدين فليست حكومةً علوية»^(٣)، فكلّ حراك الثورة كان يهدف من أجل هذه الغاية، حيث كان الله عزّ وجلّ هو المقصد والغاية، وعلى أساسه تبنى المواقف.

٢- **العدالة المطلقة:** وهي العدالة الشاملة للجميع وفي كافة الأمور؛ أي العدالة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والأخلاقية، وهذا ما ظهر في سياسة أمير المؤمنين، الذي: «لا يطبق الظلم ولا يركن إليه ولو أهدرت مصالحه. ومن أفضح الظلم هو التمييز، سواء في تطبيق القوانين أو في تنفيذ الأحكام»^(٤)، حتى لو أدى ذلك إلى نتائج وخيمة. نلاحظ ذلك عندما:

(١) المصدر نفسه.

(٢) بيان الإمام الخامنئي (دام ظله) الموجه إلى الشباب: «الخطوة الثانية للثورة الإسلامية»، في ١١ / ٢ / ٢٠١٩ م.

(٣) كلمة الإمام الخامنئي في ذكرى مولد أمير المؤمنين (ع)، الزمان والمكان: ١٣ رجب ١٤٢٣ هـ، طهران.

(٤) المصدر نفسه.

«ارتكب أحد أتباعه مخالفةً، وكان شديدًا في حبه وماهرًا في الدعوة إليه، وكثيرًا ما كان يمارس الدعوة الحقّة له (ع)، فأقام أمير المؤمنين (ع) عليه الحدّ، وكان ذلك خلافًا لما يتوقّعه، فقال: يا أمير المؤمنين، أنا الذي أواليك وأدافع عنك. فردّ عليه (ع): نعم، ولكن هذا حكم الله. والله هو الذي يتقبّل منك موالاتك لي، ولك جزيل الشكر! وهكذا أجرى الحد عليه. لكنه ردّ: ما دام الأمر كذلك، فإنني ذاهبٌ إلى معاوية، فهو الذي يعرف قدري! فذهب»^(١).

٣- التقوى: وهي تعني: تلك الشدّة من المراقبة: «بحيث لا يحدد الإنسان عن جادة الحق في ممارساته الشخصية. وهذا ما تعنيه التقوى؛ أي أن يراقب المرء نفسه مراقبةً تامّةً في تداوله للأموال، في التلاعب بكرامة الناس، في الاختيار والرفض، في التحدّث حيث يحتاط أن لا يقول ما يخالف الحق»^(٢)، ويدعو الإمام الخامنّي للعودة إلى نهج البلاغة ومطالعتة: «فهو حافل بالحثّ على التقوى والدعوة إليها، وما لم يكن الإنسان تقيًا فلا قدرة له على إقامة دين الله، فأسوأ المرض تلوث الباطن، فتلوّث قلب الإنسان بالمعصية لا يدع للإنسان فرصة إدراك الحقيقة، ناهيك عن أن يتحرك صوبها»^(٣).

٤- الانبثاق من إرادة الناس: لا يمكن أن تقوم الثورة على التغلّب والتحكّم بالناس عن طريق الغلبة والقهر، وأمير المؤمنين: «بالرغم من علمه بأنه على حق تنحّى جانبًا حتى جاءه الناس مصرّين معاهدين، ولعلمهم بكوا ملتزمين إياه أن يمسك بزمام أمورهم، حينها نهض الإمام

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



وأمسك بزمام أمور الأمة»^(١). فالإسلام ليس حركةً سلطويةً تسعى للسيطرة على المجتمعات: «فلا يستهوي أمير المؤمنين الإمساك بالسلطة وممارسة قدرته، فحب السلطة إنما يستهوي أولئك الذين يريدون إرضاء رغباتهم وأهوائهم النفسية، وليس أمير المؤمنين الذي يسعى لأداء التكليف الشرعي وإقامة الحق»^(٢).

فالثورة بالنسبة إلى الإمام الخامنئي استمرار لقيم التوحيد والنبوة والإمامة، وهي تهدف إلى تفعيل تعاليمها في كل مفاصل الحياة، على اعتبار أن هذه التعاليم مزروعة في فطرة الإنسان، وهي بالتالي حركة مستمرة من أجل هذه الغاية.

ب- الحركة

وهي تمثل العنصر الثاني من تعريف الثورة، وهو بالغ الأهمية في توضيح افتراق الرؤية الإسلامية عن الرؤية الغربية في فكر الإمام الخامنئي.

فإذا نظرنا إلى مفهوم الحركة في الحضارة الغربية، نراه بدأ يأخذ معنىً جديداً بدءاً من نيوتن، الذي حوّل العالم إلى مجرد آلة تسير بشكل ميكانيكي، فهو مصنوع كما الساعة من قبل صانع عظيم، أوجدها وفعل حركتها، ثم تركها بعد ذلك لتعمل وحدها وفق نظام دقيق، وحين يتضاءل اشتغال حركة عقاربها أو تتوقف يتدخل الصانع لتجديد فعل حركتها واشتغالها. وكذلك هي حركة الأجسام والأجرام السماوية، فإنها تخضع «لقوانين ميكانيكية سارية، إلى أن يتضاءل مفعولها، فيتدخل الله من جديد لتجديدها مثلما نتدخل لنملاً الساعة بعد أن تكون قواها قد خارت

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

بفعل ارتخاء زنبركتها. فوجود الله وحضوره لبعث القوة المحركة من جديد في الكون لا يحدث إلا على فترات متباعدة»^(١).

وهذه الرؤية جعلت التاريخ الإنساني يسير بشكل ميكانيكي، وهو عبارة عن صيرورة ذات طبيعة جدلية، كما عبّر عن ذلك هيغل، الذي قدّم العالم كله بوصفه صيرورة؛ فالعالم الطبيعي والتاريخي وحتى العقلي يتحرّك ويتغيّر ويتحوّل ويتطوّر بشكل مستمر ودائم من خلال مبدأ الجدل، الذي هو الوحدة التي تنتقل عبر المتناقضات، وتعيد بناء نفسها في مستوى أعلى. إنّ التناقض هو تمرّق، وهو تدمير داخلي، واقتلاع للوجود من ذاته، وإخصاب من خلال الصيرورة، وإبادة وموت، ولكن الوحدة تعبّر عن ظهور الوجود الجديد وتحلّده.

وإذا ترجمنا هذه الحركة على مستوى التاريخ كما فهمه هيغل باعتباره حركة الروح لتحقيق الحرية، ننطلق: «من حيث إن التاريخ هو المسرح الذي تشاهد الروح عليه، وهي تكشف عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية، وتقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. ذلك أن التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. والروح تنطوي في ذاتها على إمكانيات تقدّمها وارتقائها، وعلى ما ستكون عليه أيضًا، شأنها في ذلك شأن البذرة والشجرة. فكما أنّ البذرة تحمل في جوفها طبيعة الشجرة كلها، وطعم الفاكهة وشكلها، كذلك تتضمّن البوادر الأولى للروح تاريخها كلّ»^(٢). لذلك قسّم التاريخ الإنساني إلى مراحل متعدّدة، كلّ واحدة تقطع مع ما سبقتها، وتعلن عن بداية جديدة، إلى أن وصلت الروح إلى العالم الغربي، وبلغت

(١) سالم يفوت، أبستمولوجيا العلم الحديث، الصفحتان ٦٦ و ٦٧.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، الصفحة ٨٥.



مرحلة الكفاح من أجل الوعي الذاتي بالحرية كغاية، وعرف الإنسان حينذاك أنه موضوع نفسه. وأنّ التعيين الذي يعرفه هو الحرية التي تؤلّف ماهية الروح، بما هي وعي بذاتها. ولم تعد حرية الواحد أو بالأصح نزوة الحاكم المستبد أو الطاغية، الفرعون، كما هو الحال في العالم الشرقي. ولا حرية البعض المشروطة بوجود العبيد في العالم اليوناني-الروماني. وإنما هي حرية الإنسان باعتباره إنساناً. وقد غدا فعل الذات المنتج لتقدّم الوعي بالحرية في التاريخ هو فعل الحرية ذاتها. والمبدع للواقع من خلال فعالية الذات الحرة أيضاً. وقد كانت الأمم الجرمانية تحت تأثير المسيحية هي أول الأمم التي تصل إلى الوعي أن الإنسان، بما هو إنسان حر^(١).

ما يهم من الكلام السابق، أصبح التاريخ والتحوّلات التي تجري فيه هو الأساس، وإن كان هيغل أعطاه بعداً متافيزيقياً، إلا أنّ كارل ماركس سيعيد قراءته بشكل مادي يعتبر الكون ككلّ مكوناً من المادة في حركتها، هذا الكون يتكوّن من مجموعة من العمليات المرتبطة إحداها بالآخر عضويّاً، والتي هي في تطوّر مستمر. فكلّ شيء في حالة صيرورة وتغيّر مستمر، تنتج عن تصارع الأضداد ضمن وجهة نظر التطوّر، وعلى هذا الأساس، قام بتحقيب التاريخ الإنساني إلى مراحل، جرى الانتقال فيما بينها نتيجة تحوّل في البني التحتية التي أدت إلى تحوّل في البني الفوقية، تتميز بصراع طبقي وتصل كل تشكيلة بنمو القوى المنتجة إلى نقطة لا تعود علاقات الإنتاج تتلاءم معها فتمزّقها وتنشأ تشكيلة جديدة، وهذا ما عبّر عنه ماركس من خلال تقسيم التاريخ إلى مراحل:

المشاع البدائي: الذي انقضى مع رغبة البعض بامتلاك وسيلة الإنتاج

(١) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، الصفحة ٦٢.

المتمثلة بالأرض ومواردها.

العبودية: وهي نتجت عن امتلاك الأرض وانقسام البشر إلى أسياد وعبيد.

الإقطاعية: بعد تطوّر قوى الإنتاج واختراع أدوات الزراعة بدأت تظهر طبقة الإقطاع (مالكي الأراضي) وزادت طبقة العبيد الذين يتمّ شراؤهم، وأصبح المجتمع منقسمًا إلى ثلاث طبقات: طبقة العبيد، طبقة الفلاحين، وطبقة الإقطاعيين.

الرأسمالية: التي نشأت مع تقدم قوى الإنتاج وحلول المصانع الكبيرة محل الزراعة، وبدأت بظهور الطبقة البورجوازية لتحل محل الإقطاع.

وكل مرحلة من هذه المراحل تحمل في طياتها قطيعةً مع السابقة، وتقدّم لأخرى جديدة. فالماركسية رأت أنّ المرحلة الأخيرة المتمثلة بالرأسمالية في طريقها إلى الانحلال نتيجة صعود الطبقة العاملة، التي تمثل العنصر الثوري في المجتمعات، لذلك قال: «الثورة حتمية ولا غنى عنها، فهي الانتقال الفجائي من تشكيلة اجتماعية معيّنة إلى تشكيلة اجتماعية أرقى، كما هو الحال في الثورة الفرنسية التي نقلت المجتمع الفرنسي من التشكيلة الاجتماعية الإقطاعية إلى التشكيلة الاجتماعية البورجوازية»^(١).

فالنظرة الغربية للحركة تتقوّم باعتبارها ذات طابع خطّي ميكانيكي، ما يجعل الإنسان خاضعًا للوقائع المادية، وهذا ما لا يتوافق مع النظرة الإسلامية، التي ترى الإنسان هو محرّك التاريخ، وهذه الحركة تنبع من ما هو موجود فيه من وحدة الفطرة التي تجعل الإنسان ساعيًا لتحقيق

(١) علي عبود المحمداوي، الماركسية الغربية وما بعدها، الصفحة ٥٢.

■ الفصل الثاني: الثورة عند الإمام الخامنئي



كمالاته، فالحركة في التصور الإسلامي ليست حركة قطع، وإنما حركة تقوم على الاستمرارية لإيصال الإنسان إلى الهدف الذي وُجد لأجله في الدنيا والآخرة.

وبالتالي فالثورة في التصور الإسلامي صيرورةً دائماً باتجاه التقدم، وهذا ما نلاحظه من خلال مسيرتها التي لم تتوقف عند الانتصار، وإنما استمرت تحت الخطى نحو الهدفية التي سعت لتحقيقها، والتي من الممكن أن تقسم - كما بيّنه الإمام الخامنئي - إلى أربع محطات أساسية، تبدأ بالمرحلة الأولى: وهي الثورة على النظام الطاغوتي الباطل والسيئ: «ومن ثم إيجاد نظامٍ جديدٍ قائمٍ على أساس المثل العليا والقيم الجديدة؛ نظامٍ يحمل لغةً وتعابير ومفاهيم جديدةً [...] في المرحلة الثانية، يجب على هذا النظام أن يحقق هذه القيم. هذه القيم والمثل العليا والأهداف الكبرى التي سأشير إلى بعضها خلال كلامي، يجب أن تتحقق في المجتمع. إذا كان لهذه القيم أن تتحقق عملياً، فهناك حاجة إلى جهاز إداري، وهو ما سيكون الحكومة الثورية، وعليه فإن المرحلة التالية للنظام الثوري هي إيجاد حكومة ثورية. وهي الحكومة التي تؤمن مؤسساتها وقطاعاتها من صميم القلب بالثورة وتتحرك باتجاه مسير الثورة. وبعد أن تقوم هذه الحكومة الثورية، ينبغي أن تتحقق كل هذه المثل العليا والقيم والآمال الثورية الكبرى المطروحة في المجتمع بواسطة الإجراءات والتنفيذ الجيد - قانون جيد وتطبيق جيد - وعندها سيتحقق المجتمع الثوري؛ إيجاد المجتمع الثوري هو المرحلة الرابعة»^(١).

(١) كلمة الإمام الخامنئي (دام ظله) في لقاء حشد من طلاب الجامعات في اليوم الثاني عشر من شهر رمضان المبارك في ٢٨ / ٥ / ٢٠١٨ م.

من خلال هذه المقاربة نلاحظ أنَّ مسيرة الثورة يأخذ الشكل التالي: وهذا الحراك يوصل باتجاه قيام حضارة ثورية، فمن خلال المراحل التي تحدث عنها الإمام: «ستتهياً الأرضية اللازمة لإيجاد الحضارة الثورية والإسلامية. وأنا الآن قد استخدمت تعبير «ثوري»، ويمكنكم استبداله بتعبير «إسلامي». أي إن الحكومة الإسلامية، المجتمع الإسلامي، الحضارة الإسلامية؛ هذه هي المراحل المطلوبة»^(١).

يتكلم الإمام عن سيرورة وحركة دائمة باتجاه إقامة المجتمعات على أساس القيم العليا، التي هي في أصل الدعوة الإسلامية، وهي قيمٌ حافظةٌ للأصل على الرغم من حركيتها، بحيث تجعله مرجعيةً وهدفاً لها، وهذه القيم هي:

«أولاً: العزة الوطنية: وهي أحد مُثل الثورة؛ [وهي] أمر بالغ الأهمية. العزة الوطنية تعني الشعور بالافتخار الوطني، وأن يكون هذا الافتخار ناشئاً من حقائق الواقع؛ من وقائع موجودة في المجتمع وعلى الأرض. ولا يعتمد على الأوهام والتصورات الذهنية.

ثانياً: الثقة الوطنية بالنفس: هذه الثقة الوطنية بالنفس تغلق باب التبعية [...] وإذا وُجدت فلن يشعر الشعب بحاجة إلى التبعية والارتهان للخارج، بل إنه سينفر ويتجنب التبعية للآخرين.

ثالثاً: الاستقلال السياسي، الاستقلال الاقتصادي، الاستقلال الثقافي: هذه من المُثل والأهداف العليا لأي شعب. فإذا وُجدت فإن ذلك الشعب لن يكون مجبوراً على تحمّل هيمنة وتسلّط المستبدين والطامعين في العالم.

(١) المصدر نفسه.



رابعاً: الحرية، حرية الفكر، حرية البيان، حرية العمل: إن لم توجد حرية لن يحدث رشد ونضج. إن لم يكن هناك حرية فكر وحرية بيان وحرية عمل في المجتمع، فإن رشد هذا المجتمع سيتوقف. إن رشد المجتمع - الرشد المعنوي للمجتمع - وتقدّم المجتمع بحاجة من دون شك إلى هذه الحريات. ولكن الحرية المطلوبة هي تلك الحرية المسؤولة التي ترعاها القوانين، لأن طبيعة الحرية هي أنها تتجاوز الحد إن لم يكن هناك قانون وإطار محدد. حينها ستتعدى حدودها وستنجرّ إلى الاعتداء والفضوى والتسيّب وتصل إلى أماكن سيئة، وهذا ما نجده في الغرب.

خامساً: إقامة العدالة: التي تتمثّل برفض التمييز، ومواجهة الفروقات الطبقيّة. هذه من الآمال العظمى. وفي الأصل، إن إقامة القسط والعدل هي المسألة الأساسية والهدف الرئيسي للأنبياء: ﴿لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. ونحن أيضاً نسير في طريق الأنبياء، إننا ننتهج سبيل الإسلام وخط الأنبياء. بناءً على هذا، وبشكل قطعي، العدالة هي من أهم، بل لعله يمكن القول، إنها المثل الأعلى والهدف الأسمى والقيمة الكبرى التي نسعى لتحقيقها.

سادساً: التقدم المادي والحضاري: ويتمّ ذلك ببركة العلم والتقنية؛ ومن خلاله ينجو البلد من التخلف.

سابعاً: من المثل العليا الأخرى، رُشد أخلاقيات العِشرة. أن تكون علاقات الناس ومعاشرتها أخلاقية: وتتمثّل في الرحمة والإيثار والتعاون والمساعدة وأمثالها. رُشد هذه الأخلاقيات ونموّها يرتبط بمعاشرة الناس لبعضها البعض في المجتمع»^(١).

وهذه المثل بالنسبة إلى الإمام هي التي تعدّ: «الأجواء لرُشد

(١) المصدر نفسه.

المعنويات والتحرّر من عبودية الشهوة والغضب لدى الأفراد اللائقين؛ هذه من أعلى الأمنيات والآمال التي يتم الغفلة عنها غالبًا. يجب أن تصل الأجواء لمستوى يمكن للأشخاص المستعدين من ذوي اللياقة أن يتحرّكوا في هذه الفضاءات، فينمو أمثال الحاج ميرزا علي القاضي وأمثال العلامة الطباطبائي والشخصيات البارزة بهذا الشكل. [هؤلاء] من الأفراد المتعالين والراقين الذين استطاعوا أن ينطلقوا من هذا الجو المادي ويتساموا ويحلّقوا للأعلى. يجب إعداد الأجواء لهذا الرشد والسمو المعنوي. بالطبع لا نمتلك كلنا مثل هذا الاستعداد، ولكن يوجد بيننا من لديهم اللياقة لهذه الحركة؛ وخاصةً في مرحلة الشباب»^(١).

يظهر بوضوح من خلال كلمات الإمام أنّ الثورة حركة، تعمل على بناء الإنسان مقدّمهً لجعله قادرًا على إقامة الحضارة الإسلامية ودولة العدل الإلهي، والتي تشكّل هدف الأنبياء، لذلك فالثورة لا يمكن أن تتوقّف، يجب أن تتابع طريق التقدّم دائمًا عبر طيّ المراحل المتعدّدة: «حينما نقول علينا أن نكون ثوريين ونبقى ثوريين، فهذا هو المعنى المقصود. إذا استمرت الثورة وتابعت مسيرها، سيكون ممكنًا تحقّق هذه المثل العليا. إذا تلازم هذا الاستمرار مع الوعي والذكاء ودقة النظر وما شابه، فسيكون تحقّق المثل والأهداف الكبرى حتميًا ومؤكّدًا»^(٢).

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.



ثالثاً: قراءة سوسيو - سياسية للمصطلح

يُميّز الإمام بين الثورة والانقلاب، ولا يرى كلّ عملية تحوّل في السلطة ثورةً، فالكثير من الدول الأفريقية وغير الأفريقية التي حصلت فيها ثورات كـ «الموزنيقي، وزيمبابوي، أو ما حصل في الهند [...] فليس لأيّ منها تلك الخصويّة التي يمكن أساساً مقارنتها بثورتنا»^(١). فالثورات التي حصلت والتي يمكن مقارنتها بالثورة الإسلامية قليلة جداً، كالثورة الفرنسية والأمريكية والروسية بالإضافة إلى الثورة الجزائرية، ويعتبر الإمام الخامنئي أنّ الثورة الإسلامية تتميز «بتفرّدّها عن الثورات الأخرى في العالم [...] فهذه الثورة تختلف حقيقةً عن سائر الثورات سواءً في كيفية حدوثها أو في دوافع حدوثها [...] فالفرق كما بين السماء إلى الأرض [...] فقد كانت ثورتنا ثورةً مذهلةً جداً، سواءً من جهة العظمة والنزاهة والطهارة وتجسّب الضلالة وإحداث الفجائع التي تشاهد في سائر الثورات الجماهيرية في جميع المواطن، أو من جهة استمرار هذه الثورة، أو من جهة كفاءة هذه الثورة وقوتها ومنجزاتها»^(٢). والإمام عندما يحدّد موقفه من الثورات، يعتمد معياريةً محدّدةً تقوم على أساس الملاحظة للوقائع عبر أخذ مرحلة زمنية محدّدة. وفي هذا المجال، إذا راجعنا خطب الإمام، نراه يلجأ إلى هذه المقارنة مرّتين:

- الأولى في الذكرى العشرين لقيام الثورة الإسلامية، حيث اعتبر أنّ ما حقّقه الثورة الإيرانية في هذه الفترة الزمانية يتعدّى بمسافات ما حقّقه الثورتين الفرنسية والروسية، فالأولى بعد عشرين سنة من الحكم

(١) كلمة الإمام الخامنئي في لقاء المشاركين في مؤتمر تحديد آفات الثورة في ٦/٣/١٩٩٩ م.

(٢) خطاب الإمام في ١٩ رمضان المبارك ١٤١٦ هـ في جموع من المصلين.

كانت تشهد صراعات بين الأجنحة، وهي بقيت على مدار: «مئة عام بعد الثورة كسفينة تتقاذفها الأمواج، جاء إلى الحكم ملوك عديدون وذهبوا! بعد نابليون، عاد البوربون ثانيةً وذهبوا. إلى أن صعد إلى سدة الحكم في نهاية المطاف الشيوعيون، وذهبوا كذلك، إلى أنه في النهاية، وبعد مئة عام ونيّف انتظمت الأمور للجمهورية الفرنسية! فقارنوا أنتم الآن ذلك بعشرين سنة على ثورتنا»^(١). وإذا انتقلنا إلى الثورة الروسية: «انظروا إلى عشرين سنة بعد «ثورة أكتوبر» - أي عام ١٩٣٧ - للاتحاد السوفياتي. أنا وأمثالي نذكر هذه الأحداث، كانت تسيطر على الاتحاد السوفياتي في تلك الأعوام العشرين الديكتاتورية السوداء لستالين؛ فأعدم مئات آلاف الأشخاص بجرم مخالفة حكومة ستالين أو توهم مخالفتها، وقضي عليهم! ونفي أضعاف هؤلاء إلى سيبيريا، وحصل لهم ما حصل! وأعدم كل قادة الصف الأول للثورة دفعةً واحدةً من قبل مَنْ كانوا لاحقًا ورثتهم، أو هربوا وقُتل عدد في المنفى! والاتحاد السوفياتي نفسه أيضًا في [عام] ١٩٣٧، ترون أنه ذروة ديكتاتورية ستالين السوداء. لم تكن هذه الديكتاتورية مع الحفاظ على مبادئ الثورة؛ أي إنّ ستالين كان قيصرًا حقيقيًا»^(٢). أما الثورة الإيرانية، فقد قادت المجتمع باتجاه التقدّم على الرغم من ما تعرّضت له من عدوان وحصار، وهي على الرغم من جميع الظروف حافظت على شعاراتها ومبادئها في التعاطي مع القضايا الداخلية والخارجية.

- الثانية في الذكرى الأربعين لانتصار الثورة، حيث أكّد الإمام فرادة الثورة الإسلامية، وقال: «إذا لاحظتم تاريخ هذه الثورات فلكم أن تقارنوا

(١) كلمة الإمام الخامنّي في لقاء المشاركين في مؤتمر تحديد آفات الثورة في ٦/٣/١٩٩٩ م.

(٢) المصدر نفسه.

■ الفصل الثاني: الثورة عند الإمام الخامنّي



الأربعين سنة الأولى من تاريخها، بالأربعين سنة الأولى بعد انتصار الثورة الإسلامية. وهنا سيحار المرء من عظمة هذه الثورة وتقدمها وسرعة عملها وإنجازها. إنهم لم يستطيعوا أبدًا التقدم بهذه السرعة وبهذه الشدة وهذه القوة. ولا علاقة لهذا بتطورات الزمن وما شاكل. أي إن الأمر لم يكن يخضع لتأثيرات هذه الأشياء بل له عوامل أخرى. الشعب الإيراني شعبٌ [يمتلك مثل هذه الصفات وهذه العظمة] وأنتم عصاة فضائل هذا الشعب»^(١).

والحديث عن المعيارية، يقودنا دون شك إلى الذهاب باتجاه التحديدات الاجتماعية والسياسية، التي تحدّد على أرضيتها الثورة، وهنا نجد تعددًا للتوصيفات والنظريات المتعلقة بمفهوم الثورة، وعند مراجعتها نصل إلى اللوح التالي:

(١) كلمة قائد الثورة الإسلامية الإمام السيد علي الخامنّي (دام ظلّه) لدى لقائه النّوّاب والعاملين في مجلس الشورى الإسلامي بتاريخ ٢٠/٦/٢٠١٨ م.

الهدف	الزمن	استراتيجياتها	أساليبها	طبيعة المشاركة فيها	النظرية المتعلقة بالثورة
تسعى إلى إيجاد بديل وهي تؤذن ببداية جديدة	الزمن الخاص بها طويل وهو مرتبط بالهدف	تقوم على استراتيجيات وتكتيكات متعددة	تقوم على العنف والصراع	حركة جماهيرية	الماركسية
تسعى إلى إيجاد قيم وتصورات بديلة	الزمن يرتبط بحالة الشعور بعدم الرضا	تحتاج إلى من يقوم بإيجاد قيم وتصورات بسيطة تُطرح كبديل عن القيم والتصورات السابقة	تقوم على العنف والصراع	عبارة عن حالة نفسية ناشئة عن إحساس الأفراد والجماعات بعدم قدرة الدولة على تلبية متطلباتها	النفسية
تسعى إلى السيطرة على السلطة والاستئثار بالقوة	يرتبط بالمراحل التي تمر بها الثورة، ولكنها قد تكون طويلة الأمد	تحتاج إلى ثلاثة عناصر أساسية: التنظيم والهوية والهدف	تقوم على العنف وتمر بمراحل متعددة لكي تكتمل من خلال النتيجة الثورية	عبارة عن صراع بين جماعات اجتماعية جديدة تريد الحلول بدل جماعة سائدة	نظريات الثورة كنزاع سياسي
تحمل صراعات بين المعتدلين والثوريين، وتنتهي بوصول العمليين إلى السلطة	تحتاج إلى فترة زمنية طويلة	تبدأ من تلاحم فئات متعددة تسعى باتجاه التغيير	العنف ليس حالة ضرورية، ولكن تحدث في الثورات الكبرى أعمال عنفية	عبارة عن مرحلة نهائية وعملية تحول في المجتمعات، تظهر على شكل أعراض مرضية	الثورة كحمى اجتماعية
تنتهي بإعادة تشكيل دولة قهرية	تحتاج إلى فترة زمنية طويلة	تبدأ مع عمليات التحديث وعدم قدرة الدولة على قمعها وحصول تطورات دولية تسمح بالثورة	العنف تعبير من تعبيراتها	أزمات هيكلية في الدولة وتحولات دولية	النظرية النبوية



بعد دمج التعريفات السابقة، نجد الخطيطة التالية، التي توصل إليها كوهان، والتي اعتبرت أنَّ الثورة يجب أن تشمل العناصر التالية:

- تغيير قيم أو أسطورة نظام معين.

- تغيير في البنية الاجتماعية.

- تغيير في المؤسسات السياسية.

- شرعية أو عدم شرعية التغيير.

- تعديل النخبة.

- استخدام العنف.

هذه العناصر تترابط فيما بينها لتحقيق الهدف من الثورة، وهذا يعني أنَّ التغيير الهيكلي سمة أساسية لها، لأنَّه لا يمكن الانتقال من حقبة تاريخية إلى أخرى دون إجراء هذا الأمر، فهي بداية جديدة، تستلزم التغيير المؤسسي من إلغاء مؤسسة أو إلغاء بعض وظائف المؤسسة أو إنشاء مؤسسات جديدة أو وظائف جديدة لمؤسسة ما^(١). وهذا يحتاج بحسب تعبير هنتنغتون ليس إلى إعادة تصميم المؤسسات فحسب، بل أيضًا الأسس والقيم التي تقوم عليها، وهذا يأخذنا في اتجاه إعادة بناء النظرة الكونية والبنى المؤسسة للمجتمع باتجاه القيام بتأويلات تغيّر في الاعتقاد الديني ليصبح ملائمًا للسير في مشروع الحداثة الغربية والتعايش معه أو حتى تهميشه. وهذا ما تنبّه إليه الإمام الخامنئي، ودعا إلى ضرورة دراسة الثورة من خلال متابعة الظروف التي أدّت إلى إنتاج أفكارها، وهو

(1) E. S. Pettee, *The process of revolution*, p. 22.

استشهد في خطبه ببعض الملاحظات التي قدّمها جلال آل أحمد^(١)، والتي أظهر فيها كيفية ولادة التنويرية الغربية والثورة الفرنسية عبر تعميم أوصافٍ ثلاثٍ تُمثّل العقلانية، هي:

- أولاً: معارضة المذهب أو الدين، أي إنّ التنويري يجب أن يكون معارضاً للدين.

- ثانياً: التعلّق بالعادات الغربية والتصرّفات الأوروبية.

- ثالثاً: الدراسة.

واعتبر الإمام أنّ هذه الأوصاف كانت ناتجةً عن ظروف الواقع الذي عاشته القارّة الأوروبية، وأنها لا تنطبق على الواقع الإسلامي، ويصل بعد تحليله إلى نتيجة: «العقلانية بالمعنى الحقيقي للكلمة لا تعادي الدين ولا ترفض التعلّد. يمكن للإنسان أن يكون عقلانياً حسب المعنى الذي ذكره للعقلانية، الشخص الذي يفكر بالمستقبل، ويمارس عملاً فكرياً ويمضي نحو التقدّم، وأن يكون متديّناً ومتعلّداً في آن واحد، يمكن أن يكون الدكتور بهشتي أو الشهيد المطهري، يمكن أن يكون مثل الكثير من الشخصيات العقلانية المتديّنة جداً التي رأيناها. لا حاجة لأن يكون رافضاً للدين»^(٢).

أما على صعيد تغيير النخبة، فقد يكون بسيطاً مثل تغيير الأفراد، أو معقّداً مثل نقل النخبة عن طريق جذب نخبة جديدة من طبقة مختلفة والقضاء على النخبة أو الطبقة القديمة. في حين تتعلّق الشرعية أو اللاشرعية بحقيقة أنّه في مرحلة ما تمّ اعتبار الثورة غير شرعية من قبل النظام، وبعد نجاح الثورة، يصبح المتمردون السابقون الحكومة الشرعية

(١) خطاب الإمام في المؤتمر الرابع للفكر الاستراتيجي بتاريخ ١٣ تشرين الثاني ٢٠١٢م.

(٢) المصدر نفسه.



في نظر المواطنين، ويولي ذلك اعترافاً دوليّاً بهم، فتكتسب السلطة الجديدة شرعيتها، وتحقق التواصل الاجتماعي. أما العنف، فهو عنصر أساسي في تعريف هنتنغتون، كما إنّه أيضاً مفهومٌ رئيسي في النظرية الماركسية للثورة، وقد اشتهر عن ماو تسي تونغ أن الثورة ليست حفلة شاي؛ وبالتالي، من الآمن افتراض أن الثورة سوف تنطوي على نوع من العنف، إن لم يكن الإرهاب الصريح^(١).

وكما نلاحظ فإنّ هذه المقاربة تفترض دائماً ضرورة الخروج على نظامٍ سابقٍ بكلّيته القيمية والاعتقادية، بالإضافة إلى وجود صراعٍ بين القوى الثورية، وهذا الأمر يحتاج إلى تدقيقٍ في محتوى التعريف، حيث نلاحظ أنّ الثورة في استخداماتها في العالمين الآسيوي والأفريقي أولت فعل مقاومة قوى الاستعمار والاحتلال أولويّةً في حراكها الفكري، وجعلته من المطلوبات الأساسية لكلّ عملية ثورية، وهذا ما يجعل مقاومة الاحتلال جزءاً من الثورة. كما يغيّب تعريف الثورة في منظوره الغربي الإنسان/ الفرد كنقطة مركزية في كلّ عملية ثورية، وهذا ما نراه في مطاوي هذا البحث، والنقطة الأبرز التي يجب التنبّه إليها هي أنّ الثورة تفترض تغييراً في البنى الاعتقادية التي يتبناها المجتمع، وهذه النقطة شديدة الحساسية، لأنّها - وإن لم تفصح عن ذلك - تفترض بناء نظام من التبعية لمرجعية بديلة، وهذا ما تعمل عليه الدول الاستكبارية من خلال تعميم نمطٍ معيّن من الثقافة يتوافق مع خطابها الخاص من أجل أن يتواءم خطاب الثورة مع المجتمع الدوليّ على حسب تعبيرهم.

يوصل الكلام السابق أنّ ما قُدّم يمكن اعتباره جزءاً من المعرفة المتاحة عن الثورة، ولا يمكن حصر العناصر المسببة بالثورة بستة، كما أنّ

(١) A. S. Cohan, *Theories of revolution: an introduction*, pp. 14 - 27.

اعتبار الثورة حدثاً واحداً يحتاج إلى مراجعة، فالثورة، حتى من المنظور الغربي، لا يمكن تصويرها بهذا الشكل الصارم، فهي قد تتضمن سلسلة من المراحل والتقنيات التي قد تتطوّر لتصبح ثورةً، بدءاً من الإضرابات العامة، إلى الانقلابات، إلى الحروب الثورية، وحتى الأحداث السلمية مثل الأمور المطالبية، وما يسمى بالثورة البرجوازية/ الديمقراطية، كما يصفها ليون تروتسكي، والمفاوضات، ومع ذلك لا يمكن حجب اسم الثورة، فهي ترتبط بأهدافها، بالتالي: «تستمر الثورة حتى يتم تحقيق أهدافها النهائية»^(١). على هذا الأساس تُصبح حرب العصابات وأفعال المقاومة جزءاً من الثورة: «لا يوجد سبب للنظر في حرب العصابات بشكل منفصل عن السياسة الوطنية»^(٢). كما أنّ الثورة لا تسير بشكل خطي، فهي تعرف فترات مدّ وجزر، حيث ورد: «عندما يتقدّم العدو نراجع، وإذا كانت قوات العدو أضعف من قواتنا، فلن يجرؤ على التقدم [...] وعندما يتراجع العدو نتابع»^(٣). مما سبق يمكن استنتاج عنصرين آخرين يجب إضافتهما على ما أورده كوهان:

- الثورات تتأرجح عملياً بين مدّ وجزر.

- نادراً ما تكون الثورات أحداثاً منفردة؛ إنها عمليات وتحتاج إلى وقت لتحقيق أهدافها.

تمّ التركيز في دراسة الثورات على نمط واحد منها، وهي التجارب التي جرت في المجتمعات الأوروبية أو المتأثرة بها، فهي جميعها جرت

(1) T. H. Greene, *Comparative revolutionary movements: search for theory and justice*, p. 14.

(2) M. Zedong, *Collected writings of Chairman Mao*, Volume 3: On policy, practice, and contradiction, 2009a: 5.

(3) Ibid, 2009b: 11.



في بيئة ثقافية واحدة، وهذا يجعل إمكانية تعميم النتائج التي تتوصل إليها عمليةً في غاية الصعوبة، كما أنَّ هناك أيضًا مشكلةً تتعلق بالعينات التي تؤخذ كأمثلة دالة، فمعظم الدراسات ذهبت باتجاه الثورات التي حققت نجاحات، ولكنها تناست عددًا لا يحصى من الثورات غير المكتملة أو الثورات الفاشلة التي، وفقًا لغرين^(١)، إذا تمت دراستها، يمكن أن تسهم ليس فقط في دراسة الثورة كعملية، ولكن أيضًا في حقيقة أنه يجب فهم الثورة على طول الطريق باعتبارها خطوطًا سلسلةً متصلةً من أنماط السلوك الجماعي.

في هذا الإطار، تنطلق «الثورة» بالنسبة للإمام الخامنئي من مجموعة من المبادئ الكبرى التي تحكم حركتها، وتسير بها نحو غاياتها النهائية، والتي يتعلّق بعضها بكيفية بناء الإنسان الثوري، وتقوم على الأسس التالية:

١- **بُعد التدنُّن والمعنوية:** فالثورة الإسلامية التي خطّت لنفسها منهجًا جديدًا أعادت فعالية الدين في الواقع الاجتماعي، وجعلته قاعدة الحركة من أجل قيام مجتمع العدل على أسس إلهية، لذلك عملت على تفعيل قيمه بين الناس، عبر توسيع رقعة المعتقدات والمبنيات الدينية لديهم: «فبعد أن تركزت السياسة السلطوية والنظام السلطوي الدولي على محو الدين والمعنويات بشكل كامل عن حياة الإنسانية، وجعل المجتمع البشري مجتمعًا مُعدّمًا دينيًا وإيمانيًا وعقائديًا، جاء هذا العهد الجديد ليقوم بما يعكس تلك السياسات تمامًا. فلم تعد الشعوب للتمسك بالمعتقدات الدينية في إيران وحدها أو الدول الإسلامية بل تنامي الاعتقاد الديني والإيمان المعنوي عالميًا في أوساط المجتمعات التي قضت

(١) T. H. Greene, *Comparative revolutionary movements: search for theory and justice*, p. 14.

عشرات من السنين في أجواء ملؤها العداء للدين»^(١).

فالثورة جعلت من خطّ النبوة منهجًا: «الإمام القائد [الخميني (قدس سره)] انتهج في التخطيط لهذه الثورة، وفي بلورة النظام السياسي على أسسها - أي إقامة حكومة ونظام الجمهورية الإسلامية - بفضل الله ورعايته، نهجًا كنهج الأنبياء والأولياء المرتبطين بمصدر الغيب. وهذا يعزى إلى محبة الإمام للقرآن، ولكونه تلميذًا في مدرسة القرآن، ولأنسه بالقرآن، ولأنه كان يستعين به وقد جعل منه منهجًا لحياته، وهذه واحدة من النتائج والانعكاسات الكبرى والباهرة لتلك الحقيقة»^(٢).

من خلال هذه الرؤية، الثورة ليست بدايةً جديدةً تقوم على مبدأ القطع مع الماضي، إنّما هي جزءٌ من حركة النبوة في التاريخ من آدم (عليه السلام) إلى النبيّ الخاتم، فالثورة الإسلامية هي حركة وإن سعت للتقدّم ولكنها ترتبط في الوقت نفسه بالمقصد الإلهي من الوجود الإنساني المرتبط بالخلافة الإلهية التي تتطابق مع فطرة الإنسان، لذلك كانت: «كلما ازدادت المعنويات عمقًا وصفاءً ونقاءً وانسجامًا مع فطرة الإنسان ازدادت جاذبيتها بالنسبة للشعوب»^(٣).

والبعد الإيماني المنشد إلى التّصّ الديني والتوحيد وحركة النبوة والإمامة امتزج بالمعنويات، وهذا المزج بينهما وبين السياسة، نلاحظه عند الإمام الخميني (قدس سره): «فإنّ الإمام المجسّد لخطّه السياسي كان حاويًا للعرفان والسياسة معًا، وكان يسعى إلى تطبيقهما في الواقع

(١) كلمة القائد في مراسم الذكرى الأولى لرحيل الإمام الخميني (قدس سره) بتاريخ ١٤ / ٣ / ١٣٦٩ هـ. ش.

(٢) الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٨ محرم ١٤١٨ هـ. ق، طهران.

(٣) المصدر نفسه.



الخارجي من خلال جهاده، فكان العرفان يشكّل نواة سلوكه، وكانت جميع مواقفه تدور حول محورية الله عزّ وجل، حيث كان مؤمناً بإرادته التشريعية وموقناً بإرادته التكوينية، وكان عالماً بأنّ الذي يسعى إلى تحقيق الشريعة الإلهية سيحظى بمساعدة قوانين الخليفة^(١). فقد كان الإمام موقناً بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٢)، فكانت: «الشريعة مهدياً وأعلام هداية لحركته التي قام بها من أجل إسعاد البلاد وأهلها بهدي الشريعة الإسلامية، متخذاً من التكليف الإلهي مفتاح سعادة يوصله إلى أهدافه المنشودة، ومن هنا كانت جملته المعروفة: «نحن نعمل من أجل أداء الواجب، ولسنا معنيين بتحقيق النصر»^(٣). وهذه السياسة التي تنطلق من الالتزام الديني والمعنوية تقع على طرف نقيض من النظرة الغربية، التي جعلت المعيارية في المنفعة، وقدّمت موضوع الثورة باعتبارها حركة ذات طبيعة سلطوية تنتهي بتحوّل في مؤسسات السلطات السياسية، واستبدال طبقة حاكمة بأخرى، في حين أن التكليف يصبح هو الأصل وفق ما نراه من خلال ما قدّمه الإمام، وبمعزلٍ عن النتائج المرتبطة به.

٢- العقلانية: وليست هي العقلانية النفعية التي تكلم عنها الفكر الغربي، وإنّما العقلانية التي ترتبط بالنظرة الكلية للإسلام، والتي ترتبط بالأحكام الإلهية، فالعقل هو من الأمور التي حثّ عليها القرآن واعتبرها من المعايير الأساسية لكلّ فعل إنسانيّ: «إنّ من الأشياء التي يعلمنا إياها القرآن والهداية الإلهية هي اتّباع حكم العقل الإنسانيّ [...] أي اتّباع ما

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة الفتح، الآية ٧.

(٣) الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٨ محرم ١٤١٨ هـ. ق، طهران.

يحكم به العقل السليم»^(١)، وهي من الأمور التي عمل بها النبي، وجعلها قاعدةً في حياة المسلمين: «إنَّ تلك الأسس والأركان التي وضعها النبي، أركان الإيمان والعقلانية والجهاد والعزّة، هي الأركان الأساسية للمجتمع الإسلاميّ. فلنقوّي إيماننا في قلوبنا وفي عملنا؛ فلنستفد من العقل البشريّ الذي هو هدية إلهية كبرى للبشر»^(٢).

والعقلانية التي يتكلّم عنها الإمام ليست عقلانيةً فرديةً نفعيةً - وإن كان على الفرد أن يكون عقلانيّاً - وإنّما هي عقلانية تتبناها الجماعة، وتجعلها حجر الرّحى في كلّ خطوة تخطوها، لذلك: «لا مناص لإيقاظ العقل الجمعي سوى التشاور والمناظرة، ومن المستحيل أو المستصعب إنتاج العلم والفكر الديني وبالتالي بناء الحضارة وتشبيد المجتمع دون توفير مناخ من النقد البناء وحرية التعبير والحوار الحرّ بدعم من الحكومة الإسلاميّة وبتوجيه العلماء وذوي الرّأي والحجى»^(٣).

على الأساس السابق يصبح العلم وطلبه قاعدة حياة الإنسان المسلم، فالإسلام: «يأمرنا [...] ويوصينا العقل على نحو مستقل أيضًا، أن نتعلّم أي شيء جيد وجميل وذو قيمة أينما وجدناه وأن نستفيد منه. العبارات المعروفة المتداولة على ألسنة الناس عندنا «اطلبوا العلم ولو بالصين» أو «انظر إلى ما قيل ولا تنظر إلى من قال»^(٤)، لذلك على الثورة أن: «تهتم بحماية العقل والمنطق في اتخاذ القرارات والتحركات»^(٥).

(١) الإمام الخامنّي، الثقافة: ماهيّتها، مسارها، وتحولاتها، الصفحة ١٤١.

(٢) الإمام الخامنّي، تحديد الأهداف الثقافيّة، الصفحة ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

(٤) الإمام الخامنّي، موانع التنمية الثقافيّة، الصفحة ٧٣.

(٥) كلمة الإمام الخامنّي في لقاء وزير ومسؤولي وزارة الخارجية ورؤساء بعثات جمهورية إيران الإسلامية في الخارج ٢٢/٨/١٩٨٩ م.



٣- حضور الشعب في الساحات: الثورة الإسلامية انطلقت من: «الإيمان الراسخ والصادق بدور الأمة، إذ كانت للهوية الإنسانية في منهج الإمام السياسي قيمتها وكرامتها وقدرتها على التأثير والإبداع، ونتيجةً لذلك كان يرى ضرورة أن تلعب آراء الناس دورًا أساسيًا في تقرير مصير المجتمع. وعليه، فإن الديمقراطية في منهج الإمام - المنبثق من صلب الإسلام - هي الديمقراطية، وليست مجرد شعار خلّاب خادع كما هو حال الديمقراطية الأمريكية وما شاكلها، فالشعب هو الذي يختار طريقه بإرادته وإيمانه ورأيه»^(١). والديمقراطية التي يتحدّث عنها الإمام في هذا الموضوع هي تلك التي تحرّر الإنسان من كلّ نوع من أنواع العبودية، وتجعله عابِدًا حرًّا لله، مساويًا للآخرين بالكرامة الإنسانية، والتي كانت سببَ إناطة الخلافة إليه، وفي هذا الجانب نلاحظ أنّ الإمام الخامنئي يركّز على دور الشعب في صناعة ثورته وتقدّمها، يقول الإمام: «إنّ حاكمية الشعب في النظام الإسلامي هي حاكمية الشعب الدينية، أي المرتكزة على رأي الإسلام، وهي ليست عقدًا عرفيًا، بل من صلب الرؤية الإسلامية الرجوع إلى رأي الأمة وإرادتها حيثما اقتضى الرجوع؛ ولذا فهي تبلور التزامًا إسلاميًا، وليس على غرار الدول الديمقراطية حيث تلتزم بعقد عرفي يسهل نكثه؛ فحاكمية الشعب في نظام الجمهورية الإسلامية تكليف ديني، والمسؤولون يقيّدون تعهّد ديني في الحفاظ على هذه الخصيصة، ويتعيّن عليهم تقديم الجواب عنه أمام الله سبحانه وتعالى. وهذا مبدأ كبير من مبادئ إمامنا العظيم»^(٢).

(١) المصدر نفسه.

(٢) الذكرى السنوية الثالثة عشرة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٢ ربيع الأول ١٤٢٣ هـ، طهران، حرم الإمام الخميني.

٤- الرؤية العالمية والشمولية: وهذه الخاصية تنطلق من خاصية الإسلام العالمية ومنهجه «السياسي في الإسلام بنشر فكره الصحيح وكلامه الجديد في أذهان الناس، ويترك عطره فوّاحاً في الأجواء ليتنشّقه حاسة شمْ سليمة»^(١)، فالإمام الخميني: «لم يقتصر نداؤه إلى الشعب الإيراني فقط، وإنما تعدّاه إلى جميع الأمم؛ لأن هذا المنهج كان يريد الخير والاستقلال والعزة والإيمان لجميع الأمة الإسلامية، بل وكافة البشرية، وهذه هي الرسالة الملقة على عاتق المسلم»^(٢).

والأمر السابق يجعل مفهوم الثورة يتعدّى كونه مصطلحاً ينشغل بقضية التحوّل السياسي، ليصبح دالاً على حالة تحررية شاملة للإنسان ببُعديّهِ الفردي والاجتماعي، تقوم على أسس قيمية تنطلق من البعد الرساليّ للإسلام، الذي يصلح لكل زمان ومكان، لأنّها تتناسب مع فطرته: «كانت لثورتنا الكبرى خصائصها التي تداولتها تحليلات شعبنا والعارفين بثورتنا. فللمرة الأولى تُشاهد في ثورة مفاهيم مثل: الالتزام بالإسلام، إقامة حكومة إسلامية، إعادة النظر في مفاهيم السياسة العالمية من قبيل الحرية والاستقلال والعدالة الاجتماعية وغيرها، والتحرّك نحو عالم ومجتمع قائم على أساس القيم الإسلامية»^(٣). لذلك فهذه الشمولية والعالمية لا تخضع لظروف الزمان والمكان: «يُمكن افتراض مدّة زمنيّة معيّنة وتاريخ انتهاء صلاحيّة لكلّ شيء، إلا أنّ الشعارات العالمية لهذه الثورة الدينية مستثناة من هذه القاعدة، فهي لن تكون عديمة التأثير والفائدة أبداً، لأنّها متجذّرة في فطرة الإنسان في جميع العصور. فالحرية والأخلاق والمعنوية والعدالة

(١) الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٨ محرم ١٤١٨ هـ. ق، طهران.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كلمة القائد في مراسيم الذكرى الأولى لرحيل الإمام الخميني (ره)، ١٤/٣/١٣٦٩ هـ. ش.



والاستقلال والعزة والعقلانية والأخوة لا يختص أيّ منها بجيل أو مجتمع دون غيره، حتّى يتألق ويزهو في حقبة ويأفل في أخرى. لا يمكن أبداً تصوّر شعب يُعرض عن هذه الآفاق المباركة. ومتى ما حصلت حالة إعراض أو تبرّم كان السبب إعراض المسؤولين عن هذه القيم الدينية وليس الالتزام بها والسعي لتحقيقها وتطبيقها»^(١).

على هذا الأساس، كانت الثورة في إيران بقعة ضوء لشعوب العالم كافة، لذلك: «يرى المسلمون في كافة أنحاء العالم والشباب والمفكرون والنخب المسلمة أنّ الفضل في فتوحاتهم الفكرية في الميادين السياسية يعود إلى مدرسة الإمام الفكرية، بل لم يقتصر ذلك على العالم الإسلامي [...] إنما تعدّاه إلى جميع الأمم؛ لأنّ هذا المنهج كان يريد الخير والاستقلال والعزة والإيمان لجميع الأمة الإسلامية، بل وكافة البشرية، وهذه هي الرسالة الملقاة على عاتق المسلم»^(٢). فالإمام الخميني (قُدس سره) خاطب فطرة الشعوب، لذلك هو لم يستخدم وسائل مادية لتعميم الثورة، وهذا ما يجعل: «الفارق بين الإمام وذلك الذي يحاول أن يدّعي لنفسه رسالةً عالميةً يكمن في أنّ الإمام لا يريد إجبار الناس على اعتناق منهجه الفكري بالأسلحة والدبابات والمدافع وممارسة التعذيب، كما هو حال الأمريكيين، حيث يحاولون إرساء الديمقراطية بإلقاء القنابل على هيروشيما، وإثارة الانقلابات العسكرية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا. وها هي حالياً تمارس السياسة نفسها في الشرق الأوسط»^(٣).

(١) كلمة الإمام الخامني في لقاء متلفز مع أهالي محافظة أذربيجان الشرقية بمناسبة ذكرى انتفاضة أهالي تبريز (١٨/٢/١٩٧٨م)، بتاريخ ١٧/٢/٢٠٢١م.

(٢) الذكرى السنوية الثامنة لرحيل الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٨ محرم ١٤١٨هـ. ق.، طهران.

(٣) المصدر نفسه.

٥- **صيانة القيم:** تجلّى هذا البُعد من خلال تبني الإمام مسألة ولاية الفقيه: «وقد حاول الكثير منذ بداية الثورة الإسلامية وانتصارها تعريف ولاية الفقيه بشكل خاطئ وسَيئ ومخالف للواقع [...] بوصفها الحكومة الفردية المطلقة، وهذا كذب؛ إذ إنّ ولاية الفقيه - وفقاً لقانونها الأساسي - لا تنفي مسؤوليات الأركان المسؤولة في الدولة. فليس لولاية الفقيه سوى دور هندسة النظام، وحفظ مسيرته من الانحراف. وعليه فإنّ ولاية الفقيه ليست مجرد منصب شكليّ، وقد يكون ناصحاً أحياناً دون أن يكون ملزماً، كما أراد بعض إشاعته في مطلع الثورة. كما أنه لا يضطلع بدور تنفيذي في أركان الدولة، فalcوى التقنيّة والتنفيذية والقضائية تمارس دورها بشكل مستقل، وتكون مسؤولاً عن ممارساتها، ولولاية الفقيه دور الإشراف على هذه المجموعة المعقّدة؛ بغية صيانتها من الانحراف عن الأهداف والقيم»^(١).

فالولاية تنظر إلى القيم التي تحكم حركة الإنسان، وهذا ينطلق من الإسلام وفلسفته السياسية، التي تقوم على المعنوية: «خلافًا للمعايير في النظم الرأسمالية، فإنها مادية محضة. فالمعيار في ولاية الفقيه يقوم على العلم والتقوى والدراية؛ والعلم يستتبع وعياً، والتقوى شجاعةً، والدراية مصالح البلاد وشعبها»^(٢).

إنّ هدف الثورة الرئيسي هو تقديم النموذج المثالي: «حيث الرفاه المادّي إلى جانب العدالة الاجتماعية [...] و الرفاه المادّي لا يعني إشاعة ثقافة الاستهلاك التي تحاول الثقافة الغربية الإيحاء بها؛ إنّ المعنى الحقيقي

(١) المصدر نفسه.

(٢) الذكرى الخامسة عشر لرحيل الإمام الخميني (قدس)، ١٥/ خرداد/ ١٣٨٣ هـ. ش.، طهران.



للفراه هو: البناء، استخراج المعادن واستثمار المصادر الطبيعية، وتوفير السلامة والأمن الاجتماعيّ، وإنعاش التجارة وتشجيع الإنتاج الوطني من خلال اعتماد الطاقات الإنسانية الذاتية، والارتقاء بالقابليات والطاقات إلى المستوى المطلوب، والارتفاع بالمستوى الثقافي والعلمي العام إلى درجات عليا، ومكافحة كلّ مظاهر الفقر والتخلف. وإنّ العدالة الاجتماعية لا تعني سوى ردم الهوة السحيقة بين مختلف الطبقات، والقضاء على كلّ مظاهر الحرمان، والقيام بمبادرة جادة لإصلاح أوضاع المستضعفين والمحرومين والحفاة حماة الثورة الحقيقيين. إضافةً إلى تشريع القوانين القضائية اللازمة لإقرار العدالة والأمن الاجتماعيين، ومكافحة كلّ المظاهر العدوانية وهضم حقوق المظلومين، والوصول بالقضاء إلى المرحلة التي يكون فيها ملاذاً لكلّ من تُهضم حقوقه أو يُعتدى على حقه في حياة آمنة ومطمئنة»^(١).

القيم التي عملت عليها الثورة هي تلك التي تنطلق من خط النبوة والإمامة: «إنّ إمامنا الراحل - ولكي يجدّد حياة الإسلام - اتّبع بكل دقة ذلك الطريق الذي طواه الرسول الأكرم، أي طريق الثورة [...] ذلك أنّ الحركة مبدأ في الثورة؛ الحركة الهادفة المدروسة المتصلة، والتي لا تعرف الكلل والملل، والمتبعة بالإيمان والإخلاص»^(٢)، وهي لا تكتفي بالتنظير، إنّما هي تسعى باتجاه انعكاس القيم في العمل: «في أتون الثورة لا يكتفى بالكلام والكتابة والتوضيح، وإنّما يُعدّ طيّ المواقع خندقاً خندقاً للوصول إلى الهدف مبدأً ومحوراً لها، أما الكلام والكتابة فهما يخدمان

(١) الثورة والنظام الإسلاميّ في كلمات الإمام السيد علي الخامنّي (دام ظله)، الصفحتان ٢٠٤

و٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٤.

هذه الحركة لكي تصل إلى هدفها، وهو تحكيم دين الله والقضاء على القوى الشيطانية للطاغوت»^(١)، وإذا نظرنا إلى الثورة نراها تحمل في طياتها الخصائص التالية:

أ- **الهدفية السياسية:** أي الإدارة الحازمة لتحكيم دين الله، وسحب القدرة من يد الشياطين الظلمة الفاسدين وإقامة الحاكمية والقدرة السياسية للمجتمع على أساس من القيم الإسلامية.

ب- **استمداد القوى الإنسانية:** تعتمد الثورة لتحقيق أهدافها على الجماهير المؤمنة الواعية والمتحرقة والمضحية، لا من الأحزاب والتجمعات والتكتلات السياسية، فكان القائد الحكيم يبحث عن عوامل النصر بعد التوكل على الله بين القوة الشعبية العارمة ويعمل خلال جهاده طوال خمسة عشر عامًا على تكوين جند الرحمن من عباد الله وزجهم في زحمة الصراع في سبيل الله.

ج- **وضوح الخطوط العامة الأصلية للمجتمع المطلوب أمام الجميع:** وتعني استقرار الشريعة الإسلامية المتضمنة للعدل الاجتماعي والاستقلال السياسي والغنى الاقتصادي والتكامل العلمي والأخلاق، وطرح شعار: لا شرقية ولا غربية جمهورية إسلامية. ويعني التبديل الواقعي والشامل لأسس الحياة الجاهلية إلى أسس إسلامية قويمية.

د- **القيادة الحكيمة المتفهمة:** القائد الحكيم والفقير، وهو العبد الصالح والنموذج الإسلامي، كان في طبيعة هذه الحركة إيمانًا وعلمًا، وقد حوّل الإيمان روحه إلى روح كبرى استطاعت أن تترع القلوب الفارغة من الإيمان والأوعية الخالية وتملأها من فيضان إيمانها في الساحة العملية،

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

■ الفصل الثاني: الثورة عند الإمام الخامنّي



واخترق شعاع إيمانها الجُدر السميكة الرفيعة لحالة اليأس واللاإيمان.

هـ- **صدق القيادة وثباتها:** صدق القائد وصفأوه ووعيه وقفت أمام الاعوجاج والمساومة والتعامل مع العدو، وبالتالي لا يوجد مقتضى للانحراف عن الهدف. وبذلك اتجه صراط الثورة المستقيم نحو أهدافه بكل ثقة واستقامة ودونما أيّ اعوجاج^(١).

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٥ و٢١٦.



خاتمة

يختلف تعريف الإمام الخامنئي (دام ظلّه الشريف) للثورة عن التعريفات التي قُدمت سابقًا، فهو لم يعمل عليه باعتباره مجرد تعبير لغوي يؤسس في اللغة لوصف واقعة محدّدة، فإذا كان هذا البُعد مهمًا بوصفه تعبيرًا يستخدمه الإنسان لإيصال المعنى إلى الآخرين، إلا أنه يُصبح بلا قيمة إذا أُفْرِغ من أبعاده الدينية والإنسانية، ويتحوّل إلى مجرد لفظ قاموسي يمكن الرجوع إليه لكنّه يفتقد الطاقة الحيوية التي تدفع باتجاه الحياة كي يتحوّل إلى وسيلة يستخدمها الثوار والمقاومون من أجل تغيير الواقع بآخر، ويستجيب لفطرة الإنسان ونزوعه باتجاه كماله الخاص وكماله الاجتماعي، ليس على مستوى الآني والحياتي، وإنّما في الحياة الأخرى، فالثورة لديه حراك دائم وسيرورة تدفع الإنسان بالاتجاه الأتمّ، لذلك لا تعرف المرحلية ولا تستقر على وضع.



الثورة عند الإمام ليست مفهومًا مستقرًا يمكن أن يُستخدم في الأدبيات السياسية للتعبير عن حراك محدّد، فهو ذهب إلى ما يتعدى ذلك باتجاه ربطها بحركة الإنسان في التاريخ، انطلاقًا من رؤية قرآنية والتزام بالإسلام المحمديّ الأصيل، الذي رأى فيه بديلًا حضاريًا يقدّم للإنسانية حلولًا تنقذه من فقدان المعنى والعدمية، وتقوده باتجاه بناء مجتمعات

العدل الإلهي وتخليصها من جميع أنواع الاستلابات للقوى المستكبرة داخليًا عبر الأنظمة الاستبدادية وخارجيًا عبر الطاغوت، الذي يتحكم بالبشرية تحت عناوين المجتمع الدولي والشعارات الفارغة التي تحمل في طياتها مقولات إنسانية فضفاضة تتخلّى عنها عند تضاربها مع مصالحها. الثورة جزء من حركة النبوة في التاريخ من آدم (عليه السلام) إلى النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وصولًا إلى الولاية، فهي حركة دائمة، وعلى الرغم من كون التقدم الدائم هدفًا لها، إلا أنها في الوقت نفسه ترتبط بالمقصد الإلهي من وجود الإنسان المتمثل بالخلافة الإلهية.

الثورة عند الإمام ليست بدايةً جديدة، بل هي استمرار، لذلك تحمل مسؤولية الرسالة الإلهية، وما تحتويه من قيم دينية وإنسانية تمتاز بالعالمية والشمولية، وهذه الخاصية تتطابق مع الإسلام ومنهجه بنشر فكره الصحيح وكلامه الجديد في أذهان الناس، وتحمل في طياتها هدف بناء مجتمع العدل المنطلق من الالتزام الديني والمعنوي على أرضية التقوى والعقلانية، بحيث تكون الأولى الموجّهة لكل موقف يُتخذ، والثانية ضامنَ عقلنة الإنسان في اتخاذ مواقفه. ثم إنّ العقلانية التي تحدّث عنها الإمام ليست عقلانيةً فرديةً نفعية - وإن كان على الفرد أن يكون عقلانيًا - وإنّما عقلانية تتبناها الجماعة، وتجعلها حجر الرchy في كلّ خطوة تخطوها.

الثورة عند الإمام نموذج مثالي، تعمل على الرفاه وتوفير السلامة والأمن الاجتماعي، وتفعّل الطاقات الإنسانية الذاتية، وترتقي بالقابليات والطاقات إلى المستوى المطلوب، وترتفع بالمستوى الثقافي والعلمي العام إلى درجات عليا، وتكافح كلّ مظاهر الفقر والتخلّف، وتخلّص من التبعية، إنّها ذلك الطريق الذي طواه الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)

■ خاتمة



وسلم)، والحركة الهادفة المدروسة المتّصلة، والتي لا تعرف الكلل والملل،
والمُترعة بالإيمان والإخلاص، وهي لا تكتفي بالتنظير، إنّما تسعى باتجاه
انعكاس القيم في العمل، لكي تؤسس للحياة الطيبة.



لائحة المصادر

- القرآن الكريم.
- ابتسام محمود، «الثورة المجيدة ١٦٨٨ وأثرها على الأوضاع السياسية والاقتصادية في بريطانيا»، مجلة سر من رأى، المجلد ٥، العدد ١٥، تموز ٢٠٠٩م.
- إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية الجذور الإيديولوجية، القاهرة، دار الزهراء، ١٩٨٨م.
- إبراهيم الدسوقي شتا، مطالعات في الرواية الفارسية المعاصرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢م.
- أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، جدة، الدار السعودية، ١٩٨٨م.
- أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، القاهرة، دار المعارف، الطبعة ٢.
- أحمد أمين، الصعلكة والفتوة في الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- الإمام الخامنئي، الثقافة: ماهيتها، مسارها، وتحولاتها، ترجمة عباس نور الدين، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٦.



- الإمام الخامنئي، **تحديد الأهداف الثقافية**، ترجمة عباس نور الدين، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٦.
- الإمام الخامنئي، **موانع التنمية الثقافية**، ترجمة عباس نور الدين، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٦.
- الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، د. م.، د. ن.، د. ت.
- الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث آية الله الخميني، ٢٠٠٣ م.
- الإمام الخميني، **الوصية الخالدة**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني (قدس سره)، ٢٠١٤ م.
- الإمام الخميني، **منهجية الثورة الإسلامية**، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ٢٠٠٦ م.
- الطيب مولود زايد، **علم الاجتماع السياسي**، طرابلس الغرب، دار الكتب الوطنية، ٢٠٠٧ م.
- بوعزة ساهل، **أوراق باشلارية**، الدار البيضاء، دار القرويين، ٢٠٠١ م.
- توماس س. كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧ م.
- جلال آل أحمد، **نزعة التغريب**، ترجمة حيدر نجف، بيروت، مؤسسة الأعراف للنشر، ٢٠٠٠ م.
- جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تقرير محمّد باشا المخزومي، تحقيق سيّد هادي خسرو شاهي، القاهرة، مكتبة الشرق الدولية، ٢٠٠٢ م.
- حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨ م.

لائحة المصادر



- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق محمد الحداد، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ٢٠٠١م.
- دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، الثورة والنظام الإسلامي في كلمات الإمام السيد علي الخامنئي (دام ظله)، ١٤٢٢هـ. ق.
- دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني، موقع دار الولاية للثقافة والإعلام.
- راشد الغنوشي، المنبر: خطب الجمعة بعد الثورة، تونس، شباب، ٢٠٢٥م.
- رفاعة الرافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخيص باريز، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- روي الخالدي، الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة، القاهرة، دار الهنداوي، ٢٠١٢م.
- سالم يفوت، إستمولوجيا العلم الحديث، الدار البيضاء، دار توبقال، ٢٠٠٨م.
- سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، ١٩٧٩م.
- عبد الحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمود الدرويش، دمشق، دار يعرب، ٢٠٠٤م.
- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق ودراسة محمد جمال طحان، بيروت، النفائس، ١٩٩٥م.
- عبد اللطيف البغدادي، مذكرات عبد اللطيف البغدادي، القاهرة، المكتب المصري الحديث، د. ت.
- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤م.
- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة،



- الزهراء للعلم العربي، ١٩٨٦م.
- علي عبود المحمداوي، الماركسية الغربية وما بعدها، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠١٤م.
- مالك بن نبي، الفكرة الأفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١م.
- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٨م.
- مالك بن نبي، في مهب المعركة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م.
- مجموعة من الباحثين، فقه الاجتماع السياسي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، تراث الشهيد الصدر، المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، المجلد ١٩.
- محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، تحقيق أحمد ماجد، بيروت، دار المعارف الحكيمة.
- محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٩م.
- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، القاهرة، شركة القدس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.
- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الكريم آل نجف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢م.
- محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة مشتاق الحلو،



- بيروت، دار التنوير، ٢٠١٤م.
- محمد عابد الجابري، *مدخل إلى فلسفة العلوم*، ترجمة خليل أحمد خليل، لبنان، دار الطليعة، ١٩٨٨م.
- مرتضى مطهري، *الثورة والدولة*، بيروت، دار الإرشاد، ٢٠٠٩م.
- هيجل، *العقل في التاريخ*، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٧م.
- هيجل، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.
- ول ديورانت، *قصة الفلسفة*، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٨م.
- A. S. Cohan, *Theories of revolution: an introduction*, New York, John Wiley & Sons, 1977.
- E. S. Pettee, *The process of revolution*, New York, Harper, 1938.
- Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, France, Calmann-Lévy, 1969.
- M. Zedong, *Collected writings of Chairman Mao*, Volume 3: On policy, practice and contradiction, El Paso Norte, El Paso TX.
- T. H. Greene, *Comparative revolutionary movements: search for theory and justice*, 3rd ed., Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1990.
- V. A. Arslanian, *Beyond revolution: Ending lawlessness impunity during revolutionary periods*, Boston College International and Comparative Law Review, 2013.



الفهرس التفصيلي

المقدمة.....	٩
مدخل مفاهيمي.....	١٣
أ. الأصل الاشتقاقي لمفهوم الثورة.....	١٤
ب. مصطلح الثورة في الغرب.....	١٧
ج. انتقال المفهوم إلى العالم الإسلامي.....	٢٠
الفصل الأول.....	٢٣
المصطلح وفعاليته في العالم الإسلامي.....	٢٣
أولاً: مفهوم الثورة قبل الحرب العالمية الأولى.....	٢٤
١- خير الدين التونسي ورفاعة رافع الطهطاوي.....	٢٤
٢- جمال الدين الأفغاني.....	٢٧
٣- عبد الرحمن الكواكبي.....	٣٠
٤- محمد حسين النائيني.....	٣١
ثانياً: مفهوم الثورة بعد الحرب العالمية الثانية.....	٣٦
أ- مفهوم الثورة في فكر رموز الإسلام الحركي.....	٣٨
١- حسن البنا.....	٣٨
٢- سيد قطب.....	٤٢
٣- أبو الأعلى المودودي.....	٤٥
٤- راشد الغنوشي.....	٤٩
ب- مفهوم الثورة في فكر المفكرين المسلمين.....	٥٣
١- مالك بن نبي.....	٥٣
٢- السيد محمد باقر الصدر.....	٥٧



- ٦٠..... ٣- جلال آل أحمد
- ٦٤..... ٤- علي شريعتي
- ٦٨..... ثالثاً: الإمام الخميني (قُدس سره)
- ٧٩..... الفصل الثاني
- ٧٩..... الثورة عند الإمام الخامنئي
- ٨٠..... أولاً: تعريف الثورة
- ٨٥..... ثانياً: افتراق مفهوم الثورة عن التعريف الغربي
- ٨٨..... أ- البداية
- ٩٧..... ب- الحركة
- ١٠٥..... ثالثاً: قراءة سوسيو - سياسية للمصطلح
- ١٢٥..... خاتمة
- ١٢٩..... لائحة المصادر