

## علم الإنسان وتأثير ذلك على النظام السياسي المنشود في فكر محمد تقي مصباح اليزدي

علي باقري دولت آبادي<sup>(1)</sup>؛ نسبة نوري<sup>(2)</sup>  
ترجمة: د. محمد ترمس

### مُستخلص:

يشكل الاهتمام بعلم الإنسان ودوره في تكوّن الآراء السياسيّة للمفكرين والفلاسفة في الوقت الحاضر جزءاً مهماً من دراسات مجال الفكر السياسيّ. ومن أبرز المفكرين الحوزويين الذي أثرت آراؤه السياسيّة في الأجواء السياسيّة لإيران، آية الله محمد تقي مصباح اليزدي. والسؤال الأساس الذي يهدف هذا البحث إلى معالجته والإجابة عليه، ما هو تأثير علم الإنسان لدى مصباح اليزدي على النظام السياسيّ المنشود من وجهة نظره؟ وطبقاً لفرضيّة هذه المقالة، لقد بادر مصباح اليزدي إلى تقديم معرفة إنسانيّة دينيّة فلسفيّة في إطار الفلسفة الإسلاميّة، وعلى وجه الخصوص الفلسفة المتعالية، ومن ثمّ، ووفقاً لنظرته حول الإنسان والعقل، تمّ تحليل ضرورة الوحي والنبوّة، ومن خلال ذلك علاقة الدين بالسياسة. ولبحت هذه الفرضية، تمّت الاستفادة من منهجيّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لهانز غيورغ غادامر، أي الالتفات إلى دور الأفهام السابقة والافتراضات في فهم النصّ.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

(2) باحثة في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

وتشير نتائج البحث إلى أن نقص الإنسان وعدم كفايته العقلية من أجل تأمين سعادته، من وجهة نظر آية الله مصباح اليزدي، قد فتح الطريق أمام الحكومة الولائية في فكره.

### كلمات مفتاحية:

علم الإنسان، الآراء السياسيّة، مصباح اليزدي، الهرمنيوطيقا.

## مقدمة:

تنشأ الآراء السياسيّة للمفكرين والفلاسفة إلى حدٍّ بعيد من رؤيتهم الكونيّة ونظرتهم إلى الإنسان، ومن فلسفة الحياة والمستقبل الذي ينتظرونهم. على هذا الأساس، جعلت الكثير من الأبحاث علم الإنسان محوراً ونقطة تمركزها، من وجهة نظر المفكرين السياسيين، وقد حاولت هذه الأبحاث تحليل اختلاف منظوراتهم إلى الإنسان. ويُعتبر محمد تقي مصباح اليزدي من جُملة الشخصيات الحوزويّة المعروفة التي تركت وجهات نظره السياسيّة تأثيراتٍ ملموسة على الساحة السياسيّة في إيران، ويُشار إليه على أنه أحد الأفراد الذين أدوا دوراً جدياً في التنظير لتيّار الإسلام الفقاهتيّ. إنّ البحث الحاليّ، بخلاف كثير من الآثار الصحفيّة التي ركّزت صرفاً على الآراء السياسيّة لهذا المفكر الإسلاميّ، وانخرطت في نقده وتخطّته أحياناً؛ يهدف من خلال النظرة العلميّة إلى دراسة تأثير علم الإنسان على النظريّة السياسيّة لهذا المفكر. والسؤال الأساس، الذي يريد مؤلّفاً هذه المقالة تحليله ومعالجته هو، ما تأثير علم الإنسان لدى مصباح اليزدي على النظام السياسيّ المنشود من وجهة نظره؟ وطبقاً لفرضيّة هذا البحث، عمل مصباح اليزدي على تقديم علم إنسانٍ دينيٍّ فلسفيٍّ ضمن إطار الفلسفة الإسلاميّة وعلى وجه التحديد الفلسفة المتعالية، ومن ثمّ وفق نظره للإنسان والعقل، فقد انخرط في تحليل ضرورة الوحي والنبوة ومن نافذة ذلك علاقة الدين والسياسة. وقد قام مؤلّفاً هذه المقالة بدراسة افتراضات علم الإنسان في فكر مصباح اليزدي، مستفيدين من منهجية الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لهانز غيورغ غادامر (Hans-Georg Gadamer) وبالنظر إلى دور الأفهام السابقة والافتراضات في فهم النصّ.

وتوجد العديد من الدراسات حول أفكار محمد تقي مصباح اليزدي، وقد انطلقت كلّ هذه الدراسات والآثار من زاويةٍ خاصّة في تحليل أفكاره ودراساتها، ومن أبرز الأبحاث التي تمّت في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى ثلاثةٍ منها:

- يتطرق محمد جواد شفيح بور في دراسته "العلاقة بين القانون والشريعة في فكر آية الله مصباح ومجتهد شبستري"<sup>(1)</sup>، إلى الإجابة على السؤال الأساس التالي: كيف أجاب المفكرون الدينيون المعاصرون على التحدي الذي نشأ بين "القانون" بمفهومه الحديث، وبين "الشريعة" بمعنى تلك المجموعة من الأحكام والقواعد والضوابط الإسلامية، خاصةً أنّ لكلٍ منهما مبادئه الخاصة في التراثين الغربي والإسلامي؟ ويعتقد المؤلف أنّه انطلاقاً من مبنى وضعيّة القانون البشري في الحداثة، فإنّ شبستري ومن خلال مقارنةٍ حديثة ونظرة الحد الأدنى إلى الدين يجعل العلاقة فيما بين القانون والشريعة تصبّ لمصلحة القانون، في حين أنّ مصباح اليزدي يجعل ذلك لمصلحة الشرع من خلال مقارنته التراثية ونظرة الحد الأقصى إلى الدين.

- دراسة مهدي حسن بور ميري تحت عنوان "دراسة المباني النظرية لمفكرين معاصرين: السيّد ملكيان والسيّد مصباح اليزدي"<sup>(2)</sup>، والتي يشير فيها إلى المباني والأصول النظرية للمسار الاستدلالي للآراء والنظريات الدينية لكلٍ من مصباح اليزدي وملكيان. وكانت النتائج على الشكل التالي: يدافع مصباح اليزدي عن الحقيّة الانحصارية للدين من خلال مقارنته الفلسفية - الكلامية، في حين أنّ ملكيان يخرط في البحث العقلاني والنفسي للدين من خلال مقارنة براغماتية (عملانية) وفي إطار فلسفة الدين.

- أمّا أمير روشن ومحسن شفيحي سيف آبادي، فقد تطرّقا في مقالتهما "تفسير الدين وتأثير ذلك على مفهوم الحرية في الفكر السياسي لمجتهد

(1) شفيح بور، محمد جواد: علاقة القانون والشريعة في فكر المفكرين المعاصرين (مع التأكيد على آراء مصباح اليزدي ومجتهد شبستري)، رسائل جامعة طهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية (1386).  
(2) مهدي بور ميري، حسن: دراسة الأسس النظرية للمفكرين المعاصرين (دراسة حالة: ملكيان ومصباح اليزدي) (بررسی مبانی نظری متفکران معاصر (مطالعه موردی ملکیان ومصباح یزدی)، رسالة ماستر، جامعة طهران، 1385.

شبستري ومصباح اليزدي<sup>(1)</sup> إلى تحليل السبب الأساس في اختلاف هاتين الشخصيتين في تفسير النصوص الدينية وتأثير هذا التلقي والتفسير على مقولة الحرية في آرائهما السياسية، وذلك من خلال اعتماد المنهجية الهرمنيوطيقية القصدية لكوينتين اسكينر ومعالجة بحث النية والدافعية السياسية - الدينية لديهما.

ونظراً إلى أنه لا يوجد أي بحث مستقل لغاية الآن قد تناول تأثير علم الإنسان على النظام السياسي المنشود من منظار آية الله مصباح اليزدي؛ فإن الدراسة الحالية تعتمز التحقيق في هذه المسألة.

## 1. الإطار النظري

يعود جذر مصطلح (hermeneutics) إلى الكلمة اليونانية هرمنوتين (hermeneuein) بمعنى القيام بفعل التفسير، وهرمنيا (hermeneia) بمعنى التفسير<sup>(2)</sup>، وعلى هذا الأساس، فإن الهرمنيوطيقا أو المقاربة التفسيرية هي سعي من أجل الوصول إلى المعنى عن طريق تفسير النص<sup>(3)</sup>. يركز الفلاسفة الهرمنيوطيقيون على موضوع "الفهم" في مناقشتهم، خاصةً عبر التركيز على "فهم النص". ولقد كان الاعتقاد السائد قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية، هو أن لكل نص معنى واحداً ويجب الكشف عن ذلك المعنى الذي هو نفس مراد المؤلف؛ ولكن مع تشكل الهرمنيوطيقا الفلسفية من قبل غادامر، أصبح علم وجود الفهم (انطولوجيا الفهم) هو القضية

(1) روشن، أمير ومحسن شفيعي سيف آبادي: "تفسير الدين وتأثير ذلك على مفهوم الحرية في الفكر السياسي لمحمد مجتهد شبستري ومحمد تقي مصباح اليزدي" (تفسير دين وتأثير أن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی محمد مجتهد شبستری ومحمد تقي مصباح يزدي)، المجلة الفصليّة العلميّة - البحثية لبحوث السياسة النظرية، الدورة الجديدة، 1390، المجلد 9.

(2) انظر، بالمر، ريتشارد. آ.: علم الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل في فلسفات شلايرماخر، ديلتي، هيدجر، غادامر) (علم هرمنوتيك (نظريه تأويل در فلسفه های شلايرماخر، ديلتاي، هايدغر، غادامر)، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، طهران، 1387، ص 19-40.

(3) انظر، رهبري، مهدي: الهرمنيوطيقا والسياسة (لمحة عامة عن النتائج السياسية للهرمنيوطيقا الفلسفية لهانز غيورغ غادامر) (هرمنوتيك وسياست (مروروی بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گورگ گادامر))، كوير، طهران، (1385)، ص 15.

المحورية للهرمنيوطيقا، وطرح السؤال حول ماهية ظاهرة الفهم في حد ذاتها والعوامل المؤثرة على تكوينها. إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية في الواقع هي تقصٍ واستكشافٍ في ماهية الفهم وشرح ظروفه الوجودية وكيفية حصوله، وهي السعي من أجل تعداد العوامل المؤثرة في تحقّقه. وبشكلٍ عام، يعتبر الاعتقاد بعدم إمكانية الحصول على الفهم الموضوعي وتعزيز المشاركة الذهنية للمفسّر في عمل الفهم، من العناصر الأساس للهرمنيوطيقا الفلسفية. ويقول جوزف بلخر في توضيحه لهذا العنصر:

إنّ الرؤية المركزية للفلسفة الهرمنيوطيقية تفسّح عن أنّ عالم العلوم الاجتماعية أو المفسّر يتصل بموضوع تفسيره من خلال سياقٍ من التراث (tradition). على أساس هذا الاتصال، يحمل المفسّر مقدّمًا "معلوماتٍ مسبقة" عن موضوع تفسيره. بناءً عليه، لن يكون قادرًا على التفسير بذهنٍ محايدٍ<sup>(1)</sup>.

يبدو أنّ هذه النكته أي "دور الافتراض في الفهم" هي من أهمّ - إن لم نقل بالحد الأدنى أحد أهمّ - الإنجازات الفكرية والفلسفية للهرمنيوطيقا الفلسفية والتي تشكّل أساس نظرية غادامر، وهذا الموضوع هو من أهمّ الموضوعات التي تشكّل اللبنة الأساس للإطار النظريّ لبحثنا هذا.

ومن وجهة نظر غادامر، تؤدّي الأحكام المسبقة دورًا إيجابيًا في عملية الفهم والتجربة الهرمنيوطيقية، ولا بدّ، بل لا نستطيع الحصول على فهم أمرٍ وتفسيره من دون دخالة الأحكام والتصورات المسبقة، وكما يقول غادامر:

"إنّ محاولة التخلّص من تصوّراتنا فيما يخصّ التفسير، ليس أمرًا غير ممكنٍ فحسب، بل من الواضح أنّه بلا معنى وغير معقول. إنّ القيام

(1) Bleicher, Joseph. *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge and Kegan paul, 1980, p 2.

بالتفسير، يعني بالضبط إدخال تصوّراتنا المسبقة في "اللعبة"؛ إلى ذلك الحدّ الذي يتمكّن فيه معنى النصّ التحدّث لأجلنا حقاً<sup>(1)</sup>.

في الحقيقة، في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، تُعطى أهميّة أكثر لـ "النصّ" على حساب "المؤلّف". فما يعتبر مهمّاً هو معنى النصّ ومراده، وليس منظور المؤلّف ومقصوده. ويُدعن غادامر، متبّعاً أستاذه هايدجر- بأنّه لا يمكن للإنسان في عمل الفهم الانطلاق من الصفر المطلق. إنّ نقطة عزيمة الإنسان في عمل الفهم هي دائماً أفهامه المسبقة وافتراضاته<sup>(2)</sup>. وبالأساس، إنّ الأحكام المسبقة ليست غير مخلة في الفهم فحسب، بل أعلى من ذلك، إنّها تشكّل الأرضيّة لحصول الفهم أيضاً، يعني أنّ الفهم لا يظهر من دون ذلك أساساً. ويمكن الاستنتاج من مجموع ما قيل، إنّ أيّ فهم وتفسير هو مستندٌ إلى الافتراضات والأفهام المسبقة. إنّ الإنسان لا يتّجه نحو فهم الأمور أبداً بذهنٍ خالٍ، بل ترافقه الأفكار المسبقة والمنظورات الوجوديّة في أيّ عمليّة فهم. على هذا الأساس، يفهم الإنسان، في أفهامه الجديدة للعالم الخارجيّ والداخليّ وفق ما تقتضيه أفهامه وتصوراته المسبقة وما لديه من افتراضات حول ذلك.

وكما تمّت الإشارة، لقد تمّ تنظيم الإطار المنهجيّ لهذا البحث على أساس آراء هانز غيورغ غادامر، الذي أتصل اسمه بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة. ومن أهمّ الأدلّة على اختيار نظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامر، كإطارٍ منهجيّ للمقالة، هو نظريته فيما يخصّ ماهيّة فهم النصّ وتأكّيه على دور الأفهام المسبقة في عمليّة الفهم، وهذا الموضوع بحدّ ذاته، يعني دور الافتراضات في فهم النصّ، من جملة القضايا المهمّة لهذا البحث، والتي أُثيرت في السؤال الأساس. في الواقع، انطلاقاً من أنّ المنظر المعنيّ في البحث (مصباح اليزدي) يسعى خلف توضيح نظرة الدين بخصوص النظام

(1) Gadamer . Hans-Georg (1380). Truth and Method, second revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Continuum, 1380, p 397.

(2) Ibid: p 245

السياسي المنشود، وكذلك انطلاقاً من أن المصادر الدينية هي من سنخ النص؛ فإننا نريد تحديد دور الافتراضات ذات الصلة بعلم الإنسان في أفكار هذا المفكر بهدف دراسة تأثير ذلك على فهمه للكتاب والسنة فيما يخص النظام السياسي المنشود. وهكذا، قبل إثارة الموضوعات الأساس فيما يخص آراء مصباح اليزدي في علم الإنسان، وبناءً على الإطار النظري المطروح في الرسالة، من الضروري التطرق قليلاً إلى بعض المطالب حول ماهية هذا الافتراض (علم الإنسان) ومنبعه في فكره؛ ذلك أنه باعتقاد المؤلفين يتخذ علم الإنسان لدى مصباح اليزدي دلالاته ومعناه في إطار التراث الفكري لمدرسة الحكمة المتعالية وبالتحديد أصالة الوجود.

## 2. الحكمة المتعالية وأصالة الوجود:

تعتبر مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، التي يذكرونها باختصار تحت عنوان "أصالة الوجود"، أهم مسألة في الحكمة المتعالية، وصدر المتألهين هو أول من أثار هذا الموضوع في صدر موضوعات علم الوجود، وجعله أساساً من أجل حل باقي المسائل. والمقصود من أصالة الوجود هو أن الموجود بالذات ومنشأ الآثار في الخارج هو وجود الأشياء، وليس ماهيتها. بعبارة أخرى، من بين مفهومي الوجود والماهية، فإن مفهوم الوجود هو ما يكون له مصداق وما بإزاء الخارج فقط، وأمّا مفهوم الماهية فإنه يُنتزع من حدّ وحدود الوجود<sup>(1)</sup>. يعتقد الملا صدرا من خلال مقارنته العقلية بأن الواقع منحصر فقط في الوجود ولا يوجد واقع سوى الوجود<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (1419ق)، ج1، ص 38-39.

(2) انظر: آتشيك غنج، الب إرسالان: دراسة في الأنطولوجيا المقارنة (مطالعه اي در هستي شناسي تطبيقي)، ترجمة محمد رضا الجوزي، لا ط، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية جامعة طهران وجامعة مكغيل الكندية، (1378)، ص 190.



ومن الأصول الأساسية الأخرى لفلسفة صدر المتألهين وحكمته المتعالية التشكيك في الوجود<sup>(1)</sup>. وبناءً على أن الوجود حقيقة مشكّكة، فإنّ لعالم الوجود مراتب بحيث تتمتع المرتبة الأعلى بشدّة وجودية أكبر مقارنةً بالمرتبة الأدنى<sup>(2)</sup>، والحركة الجوهرية هي حركة ذاتية وداخلية للأشياء المادّية التي على أساسها تتمتع تمام موجودات عالم المادّة بالسيّالية الوجودية وتسير نحو الكمال الوجودي<sup>(3)</sup>. بناءً على أصالة الوجود وتشكيكه تكون الحركة الوجودية هي تلك السيّالية أو الاشتداد الوجودي؛ وبالتالي فإنّ لممكن الوجود، وبسبب الفقر الوجودي، سيراً صعودياً واستكمالياً بواسطة العلة، ويحتاج تمام عالم الوجود بسبب فقره الذاتي إلى علة مكمّلة دائماً. وفي نظرية الحركة الجوهرية، كلّ ما سوى الله هو وجود سيّال أو وجوداً رابطاً، والواجب تعالى هو وجود ثابت أو مستقرّ يتجلّى في كلّ لحظةٍ وأنّ على هذه الموجودات الفقيرة، ويفيض الوجود عليها ويسوقها من الفقر نحو الغنى الوجودي.

إنّ مدعانا في هذه المقالة هو أنّ مصباح اليزدي بصفته من أتباع الحكمة المتعالية، قد رسم علم الإنسان خاصّته ضمن إطار هذه المدرسة ووفقاً لتلك النظرة الفلسفية والدينية؛ لذا نظراً إلى وجود أنواع من علم الإنسان (التجريبي، العرفاني، الشهودي و...)، يمكن القول إنّ علم الإنسان لدى مصباح اليزدي ديني وفلسفي. وفيما يلي سوف نقوم بدراسة مباني علم الإنسان في فكره.

(1) انظر: الشيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبية، ترجمة وتفسير جواد مصلح، لا ط، طهران، نشر سروش، 1375، ص 7.

(2) انظر: الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، م.س، ج3، ص 363.

(3) انظر: م.ن، ص 103.

### 3. مباني علم الإنسان:

ثمة أبعادٌ وجوانبٌ متنوعة في التعريف بالإنسان والموضوعات ذات الصلة بعلم الإنسان، وقد تطرّق لها العلماء والمفكرون من المهتمّين بهذا الشأن؛ ومن جملة هذه الموضوعات، حقيقة الإنسان وماهيّته، قوى النفس الإنسانيّة، مقام الإنسان ومكانته، والإنسان والدين. وسوف نتعرّض في مجال علم الإنسان إلى دراسة هذه الموضوعات من وجهة نظر مصباح اليزدي.

#### أ. حقيقة الإنسان وماهيّته:

كما تمّت الإشارة، في علم الإنسان الفلسفيّ، يهدف الفلاسفة والمفكرون إلى الإجابة عن أسئلة الإنسان الرئيسيّة؛ لذا يُثار في هذا النوع من علم الإنسان قضايا من قبيل: ما هو الإنسان وما هي أبعاده الوجوديّة؟ هل للإنسان ساحةٌ أخرى مثل النفس فضلاً عن الجسد؟ في حال تعدّد الساحات الوجودية للإنسان، أيّ ساحةٍ من هذه الساحات تشكّل حقيقة الإنسان؟

فيما يخص حقيقة الإنسان وماهيّته من وجهة نظر مصباح اليزدي، يمكن القول إنّه بناءً على فكره، فرغم أنّ الإنسان موجودٌ ذو بعدين (بعدٌ ماديّ وبعدهٌ روحانيّ)، إلّا أنّ ما يشكّل حقيقة وجوده هو البعد الروحانيّ: "يتمتّع الإنسان فضلاً عن البعد والساحة الماديّة، بساحةٍ مجردة تُدعى الروح أيضاً، وأساساً إنّ ما يشكّل الهوية الواقعيّة للإنسان (ما تكون به إنسانيّة الإنسان) هي روحه"<sup>(1)</sup>. طبقاً لمدرسة الحكمة المتعالية فإنّ حقيقة كلّ موجودٍ مركّبٍ من مادةٍ وصورةٍ هي صورته، والمادة ليست إلّا حاملة لقوّة الشيء وإمكانٍ واستعداده. وفي فكر مصباح اليزدي أيضاً، تُعرّف إنسانيّة الإنسان بصورة الإنسان، وفي مصطلح المنطق بالفصل الأخير، يعني بنفسه

(1) مصباح اليزدي، محمد تقي: نحو بناء الذات (به سوى خود سازی)، بحث وتدوين كريم سبحاني، لاط، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، 1380، ص 17.

الناطقة. فضلاً عن ذلك، في فكر مصباح اليزدي، النفس أو الروح موجودٌ في ذاته ميلٌ نحو الكمال اللانهائي: "الروح ذاتها متكاملة"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن مصباح اليزدي يبحث عن الروح في ارتباطها مع الله؛ لأنه يبين بأن: "الكمال النهائي للإنسان هو القرب الإلهي. ومن دون شك، هذا القرب هو قربٌ وجودي"<sup>(2)</sup>. فالبشر طبق ما يمتلكونه من سيّالية وجودية، يسيرون نحو الكمال الوجودي و/أو ذلك العالم الأعلى. بعبارة أخرى، عالم المادة الذي يُدعى ممكن الوجود، وبسبب الفقر الوجودي، وبواسطة العلة، لديه سير صعودي واستكمالي. مع توضيح أن روح الإنسان وعلى أثر أعمال خاصة، تحصل على علاقة وجودية أقوى مع الله تعالى، وهذا أمرٌ حقيقي وتكويني ولكنّه اكتسابي، بحيث إنّه على أثر هذه العلاقة يصبح جوهر الإنسان أكثر كمالاً. وهكذا، يبدو أننا نستطيع تأييد الادّعاء التالي، وهو أن مصباح اليزدي أيضاً، وانطلاقاً من نظريته الفلسفية والدينية، وفي إطار الحكمة المتعالية، يعمل على رسم علم الإنسان خاصته. والسؤال الذي يُطرح هو كيف يتمكّن الإنسان من الحصول على كماله النهائي؟ بعبارة أخرى، هل يستطيع الإنسان بالاعتماد على قواه النفسانية التحرك باتجاه كماله النهائي؟ هذا السؤال يوصلنا إلى مبحث قوى النفس الإنسانية وعقلانية الإنسان والذي سنتطرق إليه فيما يلي.

### ب. قوى النفس الإنسانية

من المباحث الأخرى ذات الصلة بعلم الإنسان، مبحث عقل الإنسان وعقلانيته. بتعبير آخر، إن الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بقدرة العقل الإنساني في الإدارة الحكيمة للحياة هو أحد أكثر المباحث أهميّةً في علم الإنسان. هل يستطيع العقل إيصال الإنسان إلى سعاداته وكمالها؟ وهل المعرفة

(1) مصباح اليزدي، محمد تقي: نقد ومطالعة المدارس الأخلاقية (نقد وبررسی مکاتب اخلاقی)، بحث وتدوین احمد حسین شریفی، لا ط، قم، مؤسسه الإمام الخميني التعليمیة والبعثیة، 1384، ص 334.

(2) م، ن، ص 334.

الناشئة من العقل كافية أم لا؟ تقوم عقيدة مصباح اليزدي بالنسبة للعقل، على اعتبار عدم كفاية العقل ومحدودية نطاقه، ولمبحث عدم كفاية العقل في فكر مصباح اليزدي صلة وثيقة بسائر مبادئه في علم الإنسان إلى حدّ كبير . وهكذا بناءً على أنّ الإنسان في علم مصباح اليزدي، موجودٌ ذو بعدين: بعدٌ ماديّ وبعدٌ روحيّ؛ فإنّ هذا الإنسان، في الواقع ينخرط في الحياة الاجتماعيّة بهذين البعدين، ويريد تأمين حاجاته الماديّة والمعنويّة حتى يصل إلى السعادة النهائيّة أي التقرّب لله والعبودية له عزّ وجلّ، ويستلزم الحصول على هذا الهدف النهائيّ أن يمتلك أداةً أو أدواتٍ للمعرفة حتى ترشده إلى تلك السعادة النهائيّة، سعادةً يتمّ تأمينها في الحياة الدنيويّة وكذلك في الحياة الأخرويّة. في النتيجة، يجب على هذه الأداة أو الأدوات أن تكون قادرة على معرفة الحياتين الدنيويّة والأخرويّة والحقائق الموجودة في كلّ منهما حتى يصل الإنسان إلى ذلك المجتمع الأخرويّ عن طريق هذا المجتمع المثاليّ - الدينيّ.<sup>(1)</sup>

يعتقد مصباح اليزدي أنّ الحسّ والعقل المحسوسين أداتين للمعرفة لا تكفيان في مقام اختيار المسار الصحيح، حيث إنّ أدوات العقل والحسّ محدودة ولا تستطيع الدخول إلى المجال والبعد المعنويّ والحاجات المعنويّة للإنسان<sup>(2)</sup>. ويصرّح مصباح اليزدي بنقصان الإدراكات الحسيّة وعدم كفايتها بصفاتها أحد مصادر المعرفة: "... فقط الأشياء التي هي على علاقةٍ واتصالٍ معنا يمكن إدراكها حسّيّاً، وذلك ضمن الحدّ الذي يتمّ فيه هذا الاتصال والعلاقة، وضمن الزمن الذي لا يزال هذا الاتصال قائماً. وعلى أثر محدوديّة الإدراك الحسيّ، لا يمكن التوقّع أنّه من خلال ذلك يمكننا معرفة المسار الصحيح للحياة في جميع أبعادها"<sup>(3)</sup>. وكذلك يعتبر

(1) انظر: شفيح بور: علاقة القانون والشرعية في فكر المفكرين المعاصرين، ص 104.

(2) انظر: م.ن، ص 103.

(3) مصباح اليزدي، محمد تقي: الطريق ومعرفة الدليل (راه وراهنماشناسي)، لا ط، قم، مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة، 1376، ص 10-11.

أن الإدراك العقلي غير كافٍ في معرفة الطريق الصحيح؛ لأن: "... العقل يستطيع إدراك سلسلة من المفاهيم الكليّة والعلاقات فيما بينها، وهذا حدّ ذاته غير فعّال من أجل تحديد مسار الحياة... الحد الأقصى لقدرة مثل هذه المعارف (معرفة البديهيات الأولى العقلية) أن تتمكّن من إثبات سلسلة من القضايا الفلسفيّة البحتة مثل وجود الله تعالى"<sup>(1)</sup>.

وبناءً عليه، فإنّ قوة العقل يمكنها فقط إدراك سلسلة المفاهيم الكليّة والعلاقات فيما بينها، ومثل هذه المعارف غير كافية وحدها في رسم تفاصيل الطريق الصحيح للحياة وكيفية علاقة الدنيا بالآخرة<sup>(2)</sup>. إنّ العقل يرشد الإنسان إلى النكته التالية، وهي أنّ خلقه لم يكن عبثاً، وقد خلُق في هذه الدنيا من أجل الوصول إلى الكمال المطلق والحصول على الفلاح والخلاص الأبديّ، أمّا إدراك تفاصيل طريق السعادة، فإنّ ذلك خارج من حدود قدرته. على هذا الأساس، إنّ الكشف عن علاقة تفاصيل سلوك عالم الإنسان هذا، وإدراك هذه العلاقة مع نتائجه الأخرويّة والاطلاع على تأثير أعمال الإنسان في السعادة أو الشقاء الأبديّ، لهو كطائر العنقاء لا يقع في مصيدة الحسّ والعقل أو التجربة. ومن جهةٍ أخرى، طالما أنّه ليس للإنسان اطلاع كامل على هذا التأثير والتأثر؛ فإنّه لن يكون لديه القدرة بأيّ نحو من الأنحاء على تصميم برنامج صحيح وشامل لحياته. بهذه الحال وبما أنّ المعارف العامّة من أجل الوصول إلى هدف وغاية الخلق غير كافية وغير ناضجة، فإنّ من مقتضى حكمة الله تقديم المعرفة اللازمة للإنسان عن طريق آخر حتى يتمكّن على أساس ذلك من معرفة الطريق الصحيح لحياته وبرنامج سعادته، وذلك الطريق لن يكون سوى طريق الوحي<sup>(3)</sup>. وهو يعتقد أنّه من أجل تكميل ومعرفة المجالات خارج نطاق إدراك

(1) اليزدي، الطريق ومعرفة الدليل، م.س، ص 11.

(2) يوسفیان، حسن وأحمد حسين شريفی: العقل والوحي (عقل ووحى)، لا ط، طهران، المعهد البحثي للثقافة والفكر الإسلامي، ص: 87.

(3) م.ن، ص 87

العقل، ثمّة حاجة للوحي والنبوة. بناءً عليه، إن الإجابة على هذا السؤال بأنّه من وجهة نظر مصباح اليزدي إلى أي حدّ يمكن أن يكون الاستناد إلى العقل والاعتماد عليه سبباً لوصول الإنسان إلى السعادة، يقودنا إلى بحث نطاق الدين والتوقّعات من الدين، وهذا ما سوف نتتبّعه في ذيل البحث عن شموليّة الدين والاجتهاد.

#### 4. شموليّة الدين والاجتهاد

نصل من مجموع الأدلّة المذكورة أعلاه إلى نتيجة مفادها أن العقل وعلى أثره العلوم البشريّة عاجزٌ عن المعرفة التامة والشاملة للإنسان ومعرفة طريق وصوله إلى السعادة. على هذا الأساس، يجب وضع طريق آخر فوق الحسّ والعقل، بين يدي البشر، من أجل معرفة مسار التكامل الشامل، وحتى يتمكّن البشر من الاستفادة من ذلك الطريق، إمّا مباشرةً أو بواسطة فردٍ أو أفرادٍ آخرين، وذلك الطريق هو طريق الوحي الذي أُعطي للأنبياء عليهم السلام وهم يستفيدون منه مباشرةً، وباقي الناس يتعلّمون بواسطتهم ما هو لازمٌ من أجل الوصول إلى السعادة والكمال النهائي.

وهنا يوجد مسألة أساسيّة، وهي تُشكّل حلقة الوصل بين علم الإنسان لدى آية الله مصباح اليزدي وبين آرائه السياسيّة، وهذه المسألة ترتبط بالبحث عن مدى سعة نطاق الدين في هذا الفكر أو بعبارة أخرى، ما هي المجالات التي للدين فيها تعاليم وإرشادات؟ هل لدى الدين برنامجٌ من أجل إدارة وتنظيم الأمور الدنيوية والاجتماعيّة أيضاً، كما هو الحال في برنامج حياة الإنسان المعنويّة والأخرويّة؟ إذا قلنا إنّه لا يمكن أن يكون خلاص الإنسان وسعادته وتكامله، ولأسبابٍ عقليّة ونقليّة، فارغاً من الأبعاد والحلول والسياقات والبنى الاجتماعيّة، الدنيوية، السياسيّة والماديّة، عندها لا بدّ من أن نقبل بأنّ للدين، ولو عبر تقديم أصولٍ

ومعايير عامة، أحكاماً في هذه المجالات أيضاً، وأنه يجمع بين البعدين<sup>(1)</sup>. وعلى هذا الأساس، يتمتع الدين بشموليةٍ تحتوي على تمام القضايا الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، وتشمل علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالآخرين وبمختلف مجالات القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة. وفي هذه الرؤية، إنّ مجال السياسة، الاجتماع، الاقتصاد والإدارة تقع ضمن المجموعة الفرعيّة لأحكام الدين وقيمه. وكما يعتبر أنّ متعلّق أحكام الدين تشمل الأحكام الفرديّة، فإنّها تشمل الأحكام الاجتماعيّة أيضاً:

الإسلام ليس مجرد برنامج محدود لإنشاء علاقة بين الله والفرد فحسب؛ بل هو دينٌ شاملٌ وواسعٌ لديه قانونٌ وبرنامجٌ لأجل تمام شؤون حياة البشر، بما في ذلك الشؤون الفرديّة (علاقة الإنسان مع الله وعلاقة الإنسان بنفسه)، والشؤون الاجتماعيّة (من جملة ذلك الحقوق، السياسة، الاقتصاد، الأسرة والتجارة)، ولا شك أنّ غاية جميع تلك الأحكام والقوانين هو تأمين الكمال النهائي للإنسان، أي القرب من الله والسعادة الأخرويّة، مضافاً إلى تأمين المصالح الفرديّة والاجتماعيّة وسعادة حياة البشر في هذا العالم<sup>(2)</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ دور الدين من وجهة نظر مصباح اليزدي هو الدور الأقصى، بعبارةٍ أخرى، يشمل الدين في الحياة نطاقاً واسعاً في كلّ من مجال الدنيا والآخرة، بحيث إنه لا يمكن العثور على موردٍ من بين المسائل الفرديّة والاجتماعيّة لا يخضع للحكم الإلهي، وكلّ مسألةٍ وموضوعٍ إنّما يقع ضمن مجموعة فرعيّة لأحد الأحكام الشرعيّة الخمسة (حرام، واجب، مستحب، مكروه ومباح). وفيما يتعلّق بمزيد من توضيح الحكم الشرعيّ يجب القول إنّ الحكم الشرعيّ عبارة عن متعلّق الإرادة

(1) موثقي، أحمد: "علاقة الدين والسياسة في إيران، مطالعة نظرية وتاريخية" (رابطة دين وسياسة در ايران، يك بررسى تتوريك وتاريخي)، مجلة كلية الحقوق والعلوم السياسيّة، عدد 59، (1382)، ص 242.

(2) انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي: النظرية السياسيّة للإسلام (نظريه سياسي اسلام)، بحث وتدوين كريم سبحاني، لا ط، قم، مؤسسه الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة، 1391، ج2، ص141.

التشريعية الإلهية؛ يعني، كلّ ما أَرادَهُ اللهُ منّا، سواء أكان على شكل الإلزام أم على شكل الإباحة، فكلّ ما أَرادَ اللهُ منّا الالتزام به، هو حكم الله. (1)

وفيما يتعلّق بكيفية استنباط الأحكام الدينيّة، فإنّ مصباح اليزدي يرى أنّ الخطاب الدينيّ - بالإضافة إلى كونه نتيجة حتمية لأبعاد علم الإنسان لديه - يحدّد أيضاً نظاماً سياسياً مختلفاً؛ بناءً لذلك، يمكن الاستنتاج بأنّ كفيّة هذا الاستنباط هو حلقة وسطية بين علم الإنسان لديه وبين آرائه السياسيّة.

وحول كفيّة استنباط الأحكام الشرعيّة في هذا الفكر، فإنّ القرآن، السنّة، الإجماع والدليل العقليّ تشكّل جميعاً مصادر الاستنباط الأساسيّة للأحكام، بحيث إنّها إذا ثبتت الأحكام من كتاب الله بالنصّ أو الاجتهاد، فقد تحقّق مقصود المجتهد، وفي غير ذلك، من الضروري الرجوع إلى سنّة النبيّ أو الأئمة المعصومين... وإذا لم يعثر المجتهد على حكم من أحكام الحياة في الكتاب والسنّة، لا بشكل صريح ولا عن طريق الاجتهاد والتفريع، عندها يرجع إلى أدلّة العقل (2). وهكذا، من خلال إثارة مصباح اليزدي عدم كفاية العقل، فإنّه يضع جميع الأمور المتعلّقة بالإنسان في دائرة الإرادة والحكم الإلهي، ويحصر دور العقل بحدّ الكاشفية عن هذا الحكم. وبهذا الخصوص، يذكر بأنّ حجّية المصادر الأربعة للاجتهاد إنّما جعلت لتبيّن حكماً من أحكام الله، ف"الكتاب، السنّة، الإجماع والعقل أيضاً لديهم الحجّية من حيث إنّها تكشف عن إرادة الله تعالى، ولا تعتبر أبداً مصادر مستقلة في عرض الإرادة التشريعيّة الإلهية" (3).

(1) انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي: أسئلة وإجابات (پرسش ها وپاسخ ها)، بحث وتدوين احمد حسين شريفى، لا ط، قم، مؤسسه الإمام الخميني التعليمي والبحثية، 1391، ج 1-5، ص 43.  
(2) انظر: العاملي، زين الدين بن علي: رسالة الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد، ضميمه حقائق الإيمان، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1409 ق، ص 189.  
(3) مصباح اليزدي، محمد تقي: الحقوق والسياسة في القرآن (حقوق وسياسة در قرآن)، تدوين محمد شهرابي، لا ط، قم، مؤسسه الإمام الخميني التعليمي والبحثية، 1392، ص 12.



وهكذا، يصبح الاجتهاد خطاباً خاصاً يخرط من خلال الاتصال النظمي بين العناصر الأربعة أعلاه، "وكجهازٍ في إنتاج وإنشاء أحكام الحياة وقواعدها وطبعاً الحياة السياسية"<sup>(1)</sup>. بناءً عليه، فإن موضوع الفقه والاجتهاد هو أفعال المكلفين في المجال الشخصي والاجتماعي، وتشكل الأحكام الخمسة الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة والإباحة، وكذلك الصحة والبطلان، مسائل هذا العلم. كما هو مذكورٌ في فكر الإمام الخميني "الفقه نظرية واقعية وكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد"<sup>(2)</sup>.

وهنا من الضروريّ التطرّق إلى بعض التوضيحات بخصوص مصدري العقل والإجماع، وذلك حتى يصبح النظام السياسي لمصباح اليزدي أكثر وضوحاً لنا. بعبارةٍ أخرى، إنّ ميزة هذين المصدرين وخصوصيتهما تكمن في أنّهما يسهّلان لنا إدراك النظام السياسي لمصباح اليزدي. إنّ المقصود من العقل في فكر مصباح اليزدي، هو العقل المتصل بالوحي، وبتعبيرٍ آخر، إنّ العقل غير مصونٍ عن الخطأ، والعقل أو العقول التي تتمتع بالمشروعية والاعتبار هي تلك التي تمّ تعزيزها ومساعدتها من ناحية السمع (الوحي) فقط. فثمة اختلاف كبير بين العقل الذي يستعين بالتحاليم الدينية (الوحي)، وبين العقل الذي يتغذى من نظامٍ قيمّي آخر<sup>(3)</sup>. على هذا الأساس، يوجد فرق بين عقل عوام الناس وبين عقل عالمٍ لديه علم الدين ويستند إلى فهم من الكتاب والسنة. وينقسم العقل في عصر الغيبة إلى نوعين: عقل العامة وعقل العلماء الذين لديهم علم الدين، وهذا التعريف للعقل العامّي والعالم، يضع العلماء في مكانةٍ ووضعيةٍ أعلى من غيرهم من الشيعة<sup>(4)</sup>.

(1) فيرحي، 1389، ص 291.

(2) الخميني، روح الله: صحيفة النور، لا ط، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مؤسسة طباعة ونشر عروج، 1385، ج 21، ص 89.

(3) فيرحي، 1389، ص 285.

(4) م، ن، ص 286-287.

وفيما يخص الإجماع فإنه في حال حصول اتفاق بين جميع الإمامية حول مسألة خاصة، بحيث يكون ذلك كاشفاً عن رأي الإمام في تلك المسألة، يُطلق على ذلك الإجماع، ولكن لا تُقبل حجّة الإجماع إلاّ عندما يشمل حضور علماء الشيعة حسب قول السيّد مرتضى علم الهدى، "الإجماع الموثوق به في الفرقة المحقّقة، هو إجماع الخاصّة دون العامّة، والعلماء دون الجهّال". وهكذا، يؤيّد علم الهدى مشروعية إجماع الإمامية لا في استقلاله، بل من حيث إنه أساساً شاملٌ لـ "إجماع علماء الشيعة"<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا المنوال يتّخذ الإجماع، مثل العقل أيضاً، حالةً نخبويةً وغير ديموقراطية، ويقسّم المجتمع الشيعي إلى قسمين العلماء والعامّة، ويجعل الحياة في الساحة الفرديّة والاجتماعيّة منحصرةً في علماء الدين والعارفين بالدين، ويقسّم سائر المسلمين إلى مجتهدٍ ومقلدٍ. ولهذه المسائل نتائج خاصّة في الفكر والعمل السياسيّين، بحيث إنّ المجتهدين لا يتمتّعون بمكانةٍ ممتازةٍ مقارنةً مع عامة الشيعة (المسلمين) فحسب، بل يُعتبرون قهراً المراجع والقادة للشيعة في عصر الغيبة<sup>(2)</sup>.

وبعد دراسة مباني علم الإنسان عند مصباح اليزدي سوف نعمل على دراسة المسألة التالية، وهي ما هو نوع الحكومة التي يعتقد بها مصباح اليزدي؟ وكيف يرى ماهيتها، وما العلاقة التي يقرّها بين ذلك النوع من الحكم وبين علم الإنسان؟

## 5. الرؤية السياسيّة لمصباح اليزدي

لشرح ماهية الحكومة والنظام السياسيّ المنشود في فكر مصباح اليزدي بشكلٍ أفضل؛ فإنّ من الضروريّ الإشارة إلى تعريف السياسة الذي يأخذه

(1) فيرحي، 1389، ص 287-288.

(2) م، ن، ص 278.

بعين الاعتبار، ففي تعريفه للسياسة يعرفها بأنها كيفية تأمين السعادة الماديّة والمعنويّة:

"مرادنا من السياسة "نظام إدارة البلاد"، وبتعبيرٍ أكثر دقّة، السياسة في هذا البحث بمعنى إدارة شؤون المجتمع بنحو يؤمّن مصالح المجتمع - بما في ذلك الماديّة والمعنويّة-"<sup>(1)</sup>.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ في هذا الفكر اتّصالاً ذاتياً بين الدين، بصفته برنامجاً جامعاً شاملاً من أجل تنظيم الحياة الإنسانيّة، وبين السياسة بصفتها أداة لازمة من أجل تحقيق هذا البرنامج. بعبارةٍ أخرى، إنّ نقطة اتصال الدين بالسياسة في فكر مصباح اليزدي، هي في كيفية تأمين السعادة الدنيويّة والأخرويّة للإنسان وقربه من الله.

إنّ وظيفة الحكومة، فضلاً عن تأمين المصالح والاحتياجات الماديّة، هي تأمين المصالح المعنويّة أيضاً، وحتى تأمين المصالح المعنويّة هي أهمّ وأرجح ومقدّمةً على تأمين المصالح الماديّة. يعني يجب على الحكومة أن تنفّذ قانوناً يكون هدفه النهائي هو تأمين المصالح المعنويّة، الروحيّة، الأخلاقيّة والإنسانيّة. وهو تلك القضايا نفسها التي يعتبرها الدين هدفاً نهائياً للبشر، وأنّ الكمال الإنسانيّ منوطٌ بها<sup>(2)</sup>.

وبعد إثبات أن على الحكومة واجبٌ جعل القانون ما يؤدّي إلى حفظ المصالح المعنويّة، فضلاً عن حفظه للمصالح الماديّة، يصل الدور إلى أن نُحدّد ما هي "المصالح" وما هو طريق معرفتها؟ بتعبيرٍ آخر، يُطرح هنا هذا السؤال الأساس، وهو من الذي يجب عليه القيام بتشكيل الحكومة؟ وهذه القضية ترشدنا إلى الموضوع الأساس للرؤية السياسيّة لمصباح اليزدي أي موضوع ماهيّة الحكومة.

(1) اليزدي: النظرية السياسيّة للإسلام، م. س، ص 18.

(2) انظر: اليزدي: أسئلة وإجابات، م. س، ج 2، ص 26.

## 1.7 ماهية الحكومة

في الإجابة على السؤال أعلاه، ينبغي القول إنَّ مصباح اليزدي يعتقد بأنَّه يجب استخراج القوانين من أحكام الشريعة، ويجب مقارنة القوانين الموضوعة مع الشريعة؛ ولهذا السبب، من وجهة نظر هذه المقاربة، يشكّل فهم قوانين وأحكام الشريعة أساس الحياة ومن جملتها الحياة السياسيّة. ونتيجة لذلك ووفقاً لهذا الإطار، فإنَّ نطاق الفقه واستنباط الأحكام الفقهيّة يتمشى مع كفيّة إدارة المجتمع والحكومة، وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنَّ الحكومة الإسلاميّة في فكر مصباح اليزدي هي حكومة القانون الإلهي. إذن يجب على من يستلم زمام الأمور أن يكون لديه العلم بالقانون الإلهي، وطبقاً لقول مصباح اليزدي، لا شكَّ أنّ الذين يتولّون هذا الأمر هم أدرى من غيرهم بتلك القوانين الثابتة والمعايير الكليّة في وضع القوانين المتغيّرة<sup>(1)</sup>.

بناءً عليه، يتمتّع الفقه في هذا الفكر بمكانة خاصّة في أمر الحكم وإدارته، بحيث إنّه يشكّل أحد أهمّ شروط قيادة المجتمع، ووظيفة الحكومة هي تنفيذ الأحكام والقرارات المستنبطة بواسطة الفقيه أيضاً، وبحسب تعبير مصباح اليزدي، "إنَّ أوّل شرط الحاكم الديني هو الاجتهاد في الفقه"، وضرورة هذا الشرط واضح جدّاً؛ لأنّ كلّ من يصبح منفذاً للقانون، يجب أن يكون لديه اطلاعٌ كامل على ذلك، ومن بين المسلمين، الفقهاء هم أكثر اطلاعاً وعلماً بالقوانين الشرعيّة والدينيّة<sup>(2)</sup>. وعلى هذا الأساس، في الحكومة الإسلاميّة يجب على علماء القانون وأعلى منهم علماء الدين أي الفقهاء أن يتصدّوا لذلك. وفي النتيجة، ينخرط الفقه والاجتهاد، وعلى وجه التحديد الفقه السياسي بصفته خطّة ومشروعاً، في تدبير الحياة السياسيّة، ويؤدّي المجتهد بصفته القائد الشرعيّ للأمة والحامل الوحيد لـ "العلم"

(1) اليزدي: النظرية السياسيّة للإسلام، م. س، ص 113.

(2) اليزدي: أسئلة وإجابات، م. س، ج 1، ص 51.

دوراً رئيساً، وأما مَنْ الذي يجب عليه أو يستطيع أن يحكم المؤمنين، ففعل من الصعب القول إنه "أفضل المؤمنين" أو "أعلمهم" فقط، وأنه ذلك أو أولئك الذين لديهم مهارة "فن استنباط الأحكام الشرعية"<sup>(1)</sup>. كما أن مصباح اليزدي يؤيد هذا الأمر ويوضح: "في عصر الغيبة، إن الشخص الذي يجب أن يكون على رأس السلطة هو من يكون الأشبه بالإمام المعصوم من كل جهة؛ يعني أن يكون الأفضل في علم الدين، التقوى والكفاءة من أجل تنفيذ الأحكام الإلهية وقوانين الإسلام ... وهذه الصفات تتجلى في الولي الفقيه"<sup>(2)</sup>.

من مجموع ما قيل، نستنتج أن الدين في هذه النظرة، يشكّل سياق النظام السياسي، وأن ولاية الفقيه هي أساس النظام السياسي في المنظومة الفكرية لمصباح اليزدي. والمراد من ولاية الفقيه بالمعنى الخاص هو "القيادة السياسية للمجتهدين المسلمين" وعلماء الإسلام في عصر الغيبة. وعلى هذا الأساس، نحن نشهد العبور من "المرجعية" إلى "القيادة". بعبارة أخرى، في هذا الفكر، إن المرجع هو خليفة الإمام، فضلاً عن امتلاكه للمرجعية العلمية، لديه مرجعية الزعامة والقيادة أيضاً في إطار الظروف الزمانية.

وبالنسبة إلى مصادر استنباط هذا النوع من النظام السياسي في فكر مصباح اليزدي، تجدر الإشارة إلى أنه يستند إلى آيات من القرآن الكريم تبين ماهية الحكومة والحاكم، فهو يستند إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، ويعتقد أنه ليس المقصود من "أولي الأمر" في هذه الآية هم جميع الحكام وأصحاب الأمر، بل أفراداً محدّدون ومخصّصون<sup>(3)</sup>. وكما قيل سابقاً، هؤلاء الأفراد في نظره هم النبي والائمة

(1) فيرجي، 1389، ص 308.

(2) اليزدي: النظرية السياسية للإسلام، م. س، ج 1، ص 58.

(3) انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي النظرية السياسية للإسلام (سلسلة محاضرات قبل خطب صلاة الجمعة في طهران) (نظريه سياسى اسلام) سلسله سخنراني قبل از خطبه هاى نماز جمعه تهران)، قم، مؤسسه الإمام الخميني التعليمية والبحثية، 1387، ص 60.

المعصومين. ومن أجل تحديد تكليف الحكومة في عصر غيبة المعصوم، يشير إلى روايتين؛ التوقيع الشريف ومقبولة عمر بن حنظلة، بصفتها مصدرين يدلان على إرجاع الناس إلى الفقهاء من أجل تلبية حاجات الحكومة، ويجري تفسير هذين المصدرين على الشكل التالي:

الف- الرواية المشهورة بين الفقهاء باسم "التوقيع الشريف"، هي في الواقع ما قاله ولي العصر عليه السلام في إجابته على رسالة إسحاق بن يعقوب، فقد أرسل إسحاق رسالةً فيها العديد من الأسئلة إلى المحضر الشريف لإمام العصر، ومن جملتها سؤالٌ حول ما هو تكليفنا بالنسبة لـ "الحوادث الواقعة" التي تحدث في زمن الغيبة؟ فيجيب الإمام عليه السلام قائلاً:

"وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم"<sup>(1)</sup>.

ويفسر مصباح اليزدي هذه الرواية على الشكل التالي: أولاً: المقصود من الحوادث الواقعة تلك القضايا والمشكلات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي؛ ثانياً: حيث إن هذا النص صادر من المعصوم، فهذا يعني أنها تحتاج إلى تخصص في تفسيرها، وهو مرتبط بعلم الفقه، و"الفقيه" هو من يتمتع بمثل هذا التخصص؛ لذا، المقصود من "رواة الحديث" في الواقع هم الفقهاء وعلماء الدين أنفسهم<sup>(2)</sup>.

ب- الرواية الأخرى التي يستند إليها مصباح اليزدي في إثبات ولاية الفقيه، حديثٌ مشهورٌ يُعرف بـ "مقبولة عمر بن حنظلة". وفي هذا الحديث يشير الإمام الصادق عليه السلام في بيانه لتكليف الناس في حل الاختلافات والرجوع إلى مرجع مختص يكون حاكماً على المسلمين، قائلاً:

"من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا،

(1) ابن بابويه القمي، محمد بن علي: إكمال الدين وإتمام النعمة، ترجمة منصور بهلوان، لا ط، قم، انتشارات مسجد جمران المقدس، 1390، ج1، ص 483.

(2) انظر: اليزدي: النظرية السياسية للإسلام، م.س، ص 98-100.

فليرضوا به حكماً، فأني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادُّ علينا كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله<sup>(1)</sup>.

ويعتقد مصباح اليزدي أنّ هذا الحديث لا ينطبق إلا على شخص يكون فقيهاً ومجتهداً في الأحكام ومسائل الدين، ولا شك أنّ منظور الإمام عليه السلام هم الفقهاء وعلماء الدين الذين قدّمهم بصفاتهم حكماً على الناس<sup>(2)</sup>.

بناءً على ما تقدّم، يجب القول فيما يخصّ توضيح علاقة علم الإنسان وماهيّة الحكومة إنّ مصباح اليزدي، وفي سياق علم الإنسان خاصّته وكون العقل البشريّ ناقصاً وغير كافٍ، يؤكّد على ضرورة الوحي والنبوة المسؤولين عن تأمين سعادة الإنسان في تمام الساحات المتّصلة بالكمال الدنيويّ والأخرويّ، أو بعبارةٍ أخرى الجسم والروح، وهذا يؤدّي إلى تفسير تمام ساحات الحياة السياسيّة والاجتماعيّة و...، وذلك تحت سيطرة الدين وضمن نطاقه؛ لذا فإنّ الحكومة التي يقصدها والتي تكون ملزمةً بتنظيم حياة الإنسان الاجتماعيّة بنحو يكون متطابقاً مع كماله، هي تلك الحكومة التي تخضع لقيادة الفقيه الجامع للشرائط الذي وظيفته استنباط الأحكام الإلهيّة وتنفيذها. في الواقع، إنّ حقيقة الإنسان، ماهيّته وواقعيّته تكشف عن علاقة الإسلام والسياسة، ومن ثمّ منشأ ولاية الفقيه ومكانتها ودورها في الفكر السياسيّ لمصباح اليزدي.

6. تأثير علم الإنسان من وجهة نظر مصباح اليزدي على آرائه السياسيّة  
كما سبق وقيل، تحتوي الهرمنيوطيقا في سيمها الفلسفيّة على تأمّلاتٍ حول ماهيّة الفهم والشروط الوجوديّة لحصوله وتحليل تلك الافتراضات

(1) الكليني، محمد بن يعقوب: أصول الكافي، ترجمة: جواد مصطفى، لا ط، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، ج1، ص 67.

(2) انظر: اليزدي: النظرية السياسيّة للإسلام، م.س، ص 101.

التي قد أحاطت بعملية فهم النص. وفي هذا السياق، كان هذا البحث في صدد دراسة ماهية افتراضات علم الإنسان في فكر مصباح اليزدي وتأثير ذلك على تفسيره للنص فيما يخص استنباط النظام السياسي.

استناداً على منهجية غادامر، ومن خلال تحليل النصوص وكتابات مصباح اليزدي فيما يتعلق بعلم الإنسان لديه توصلنا إلى النتيجة التالية: وهي أنه انطلاقاً من انتمائه إلى صميم تراث الفلسفة الإسلامية، يملك مصباح اليزدي مقبولات خاصة بشأن تعريف الإنسان، بحيث إنه رغم اعتباره الإنسان موجوداً ذي بعدين، ولكن ما يشكّل حقيقته الوجودية هو بُعد الروحاني الذي يرتبط وجوده بالأساس بغيره؛ كما أنّ الربط بالغير، والذي يُطلق عليه في هذا الفكر الربط بوجود واجب الوجود (الله)، يقود الروح نحو طلب الكمال والوصول إلى الوجود الكامل؛ ويحتاج الإنسان من أجل الوصول إلى التكامل ونيل الهدف من الخلق إلى الإرشاد والهداية. ولكن، يؤكد هذا التيار الفكري على أنّ القوى الإدراكية والحسية الموجودة في الإنسان فاقدة للقدرة اللازمة من أجل هداية الإنسان نحو كماله المنشود، بناءً عليه يرى مصباح اليزدي أنّ الوحيد الذي لديه علم هداية الإنسان وإرشاده نحو كماله هو خالقه الذي أرسل حُكم تمام أعمال الإنسان الصغيرة والكبيرة، بالنظر إلى تأثير ذلك في إيجاد كمال الإنسان أو نقصانه، وذلك في قالب أحكام خمسة: الحرام، الواجب، المستحب، المكروه والمباح، وفي إطار الدين والأحكام الدينية، بحيث إنّ العمل بها يؤدّي بالإنسان في نهاية المطاف إلى الكمال الروحي والسعادة الدنيوية والأخروية.

من ثمّ يضيف مصباح اليزدي أنّ العمل بالأحكام والقوانين الإلهية تحتاج إلى معرفتها الصحيحة والدقيقة؛ لذا يقدّم الفقه كنظرية لإدارة الإنسان في مجاله الفردي والاجتماعي، وتبعاً لذلك يرسل العالمين بالأحكام، أي يرسل النبي والأئمة المعصومين ومن ثمّ المجتهدين والفقهاء في عصر الغيبة، باعتبارهم القادة الشرعيين الوحيين للأمة. على هذا



الأساس، في هذه النظرة، الدين بشكل عام والفقهِ بشكل خاص هو مساحة النظام السياسي وأرضيته، وتشكل ولاية الفقيه أساس النظام السياسي في المنظومة الفكرية لمصباح اليزدي، والمُراد من ذلك "القيادة السياسية للمجتهدين المسلمين" وعلماء الإسلام.

## خاتمة:

تشير نتائج هذا البحث إلى أنه يمكن توضيح علم الإنسان لآية الله مصباح اليزدي في إطار الحكمة المتعالية، وذلك من جهة أن الأصاله في إطار الحكمة المتعالية هي للوجود وليس للماهية، والمراد بأصاله الوجود أيضاً هو أن الوجود بالذات ومنشأ الآثار في الخارج وجود الأشياء وليس ماهيتها. وهكذا، فإن إنسانية الإنسان بهويته الوجودية وهويته الوجودية أيضاً بنفسه الناطقة. على هذا الأساس، في علم الإنسان لدى آية الله مصباح اليزدي يكون الإنسان موجوداً ذا بعدين، أحدهما بعده الجسماني، والآخر بعده الروحاني. كما أن إنسانيته تكمن في هذا البعد، أي البعد الروحاني، وهو يشكل حقيقته الوجودية. ويعرّف الروح أيضاً بأنه موجودٌ يميل ويبحث عن الكمال، ويحدّد كمال الإنسان أيضاً في التقرب من الله وإيجاد الملكات الأخلاقية والسلوكية لديه. ولكن، انطلاقاً من أن العقل لا يستطيع وحده تقويم التأثير الإيجابي أو السلبي للأعمال في عثور الإنسان على طريق السعادة والكمال؛ لذا، تبرز ضرورة الوحي والنبوة. على هذا الأساس، يُتوقّع من الدين أن يكون لديه أحكام وتوصيات في تمام مجالات حياة البشر وأبعادها. وفي الحقيقة، يعتقد مصباح اليزدي من خلال مباني علم الإنسان هذه، بالدين الحد الأقصى، وفي الواقع فإن هذه السعة لمجال التوقّع من الدين في قاموسه الفكري تشكل حلقة وسطية بين مبانيه في علم الإنسان وآرائه السياسية. وهكذا، يعتقد أنه يجب جعل المجال السياسي والاجتماعي تحت تصرف القوانين الدينية،

وتبعاً لذلك تحت سلطة علماء الدين والمجتهدين؛ لذا فإنَّ النظام السياسيَّ من منظاره، هو حكومةٌ دينيةٌ تكون تحت لواء ولاية الفقيه التي هي في حدِّ ذاتها ولاية الفقه.