



الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٤، العدد ٢، الرقم المسلسل للعدد ٨، الخريف والشتاء ٢٠٢٤

٨

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: السيد علي رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: عبدالحسين صافي و محمد رضا عمو حسيني

* مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك إيران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (<http://ensani.ir>)؛ موقع المجلة: ipt.isca.ac.ir مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (<http://journals.dte.ir>).

* تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك

العنوان: قم: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: ٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥

رقم الهاتف: ٩٨٠٢٥٣١١٥٦٩٠٩ + * موقع المجلة: <http://ipt.isca.ac.ir>

المطبعة: بوستان كتاب

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir

هیئة التحرير

د. أحمد واعظي

أستاذ قسم الفلسفة وعلم الکلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم عليه السلام - إيران (قم)

آية الله عبد الكريم فرحاني

أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية - إيران (قم)

د. غلامرضا فياضي

أستاذ قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام - إيران (قم)

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة - تونس

أ. شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان

د. منصور ميرأحمدي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي - إيران (طهران)

د. شمس الله مريجي

أستاذ قسم العلوم الاجتماعية، جامعة باقر العلوم عليه السلام - إيران (قم)

د. طلال عتريسي

أستاذ علم الاجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية

مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف - لبنان

د. حسين الهى نجاد

أستاذ الکلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

د. السيد سجاد يزدهي

أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي - إيران (قم)

د. داود مهدوی زادگان

أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية - إيران (طهران)

د. شريف لكزائي

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

د. أحمد رضا يزداني مقدم

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

هیئة التحكيم للعدد الثامن

حبيب اله بابايي، احمد اوليايى، مهدى اميدى، عباس حيدرى پور، مختار شيخ حسينى، مصطفى جمالى، عليرضا مقدم ديمه، رسول نوروزى فيروز.

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الفكر السياسي الإسلامي بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار ورؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر السياسي وتعنى بالأهداف التالية:

- ١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.
- ٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية والتفسير السياسي).
- ٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.
- ٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.
- ٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.
- ٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.
- ٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.
- ٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الفكر السياسي الإسلامي وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان <http://ipt.isca.ac.ir>

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استناداً إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علمياً وأدبياً.
✓ المقالات التي ترسل إلى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لا تكون منشورة سابقاً أو مرشحة للنشر إلى مجلات أخرى في نفس الوقت.
✓ يرجى إحراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.

✓ تتمتع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
✓ إن كان المقال محوّلاً من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تاريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).

✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.

✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من أفكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

يجب على الباحثين إرسال المقال إلى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديداً عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع إلى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة).

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ إلى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠ إلى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث، نتائج البحث الهامة).

شروط إدراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث. تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)،

عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع

الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي،

عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة

الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.
هيكليّة البحث: يجب أن يشمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع/ المسألة/ السؤال/ الهدف/ الأسلوب/ النتائج)

٣- المقدمة (وتضم التعريف بالمسألة، وسابقة البحث (العربية والإنجليزية)، وضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعاً جديداً وأصيلاً)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج ونتائج البحث (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دوراً في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضاً لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسمائهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضاً إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

✓ طريقة التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

♦ تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛

♦ يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛

♦ يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحاً في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛

♦ يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

✓ توثيق آية قرآنية (البقرة، ٥)

✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
 ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضاً
 ✓ استخدام للتاريخ الهجري القمري والهجري الشمسي والميلادي الحروف التالية بالترتيب:
 «هـ ق» و«هـ ش» و«م». مثلاً: ١٤٤٣ هـ ق / ١٤٠١ هـ ش / ٢٠٢٢ م
 ✓ إذا تم نشر تأليفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين («أ» و«ب» و...) للمصادر الفارسية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.

✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
 ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
 ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛".
 ✓ إذا استخدم المؤلف مصدراً في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابير ك: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القرآن الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكر بالترتيب الهجائي.
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف.
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر).
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين.
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب الأبجدي واحداً تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

- ٩..... وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة
شريف لك زائي
- ٣٢..... الحضارة القرآنية من منظور سعيد النورسي
رسول نوروزي فيروز
- ٦٠..... إعادة قراءة الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداغستاني
السيد إبراهيم معصومي
- ٩٢..... القرآن ومسار بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للثورة الإسلامية
مصطفى جمالي
- توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال
- ١٣٠..... هودجسون
علي مرادي
- ١٥٧..... الريادة المنسوبة: منهجة مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي (مع التركيز على آراء العلامة الحلي)
السيد مرتضى ميرزاده أهري - نجف لك زائي - محمدعلي رنجبر
- القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس
- ١٨٣..... في التفسير»
محمد جواد محمدي مجد

Imam Musa Sadr's Perspective on the Relationship Between the Quran and Civilization

Sharif Lakzaei¹

Date Received: 2024/06/10

Date Accepted: 2024/10/10



Abstract

This article, using a descriptive–analytical method, examines Imam Musa Sadr's civilizational perspective centered on the Holy Quran. The findings show that Sadr, with a comprehensive and ijthadi approach, considers the Quran not merely a devotional scripture but a “civilization-building text” capable of responding to the evolving needs of humanity. In his view, the Quran, with its two fundamental characteristics—eternity and dynamism—has the capacity to offer new models for social progress in every historical period. By analyzing Sadr's ideas, the article identifies three core mechanisms in his civilizational theory: 1. Emphasis on the central role of the human being as the knowing agent and driver of social change; 2. The necessity of dynamic ijthad in interpreting the Quran in line with the requirements of the time; 3. The possibility of uncovering new semantic layers of the verses in light of modern knowledge. The study further shows how Sadr operationalizes this theory in his interpretation of selected verses and short surahs of the Quran. The

1. Associate Professor, Department of Political Philosophy, Research Center for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. sharif@isca.ac.ir

* Lakzaei, Sh. (2023). Imam Musa Sadr's Perspective on the Relationship Between the Quran and Civilization. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 9-31.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74017.1043>

© The author(s); Type of article: Research Article



findings also indicate that, from Sadr's perspective, contemporary Islamic civilization can formulate its developmental models by relying on the Quran as a "roadmap" and by employing a method of social ijtiḥād. Ultimately, the article presents a three-level model—individual, social, and civilizational—illustrating the Quran's influence on societal progress based on Sadr's viewpoint, offering a theoretical framework for Islamic civilization-building in the present era.

Keywords

Imam Musa Sadr, Quran, civilization, social transformation, ijtiḥād, guidance, education, human-universe interaction.

١٠
الفكر الإسلامي

المجلد ٤ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٨ * الخريف والشتاء ٢٠٢٤

وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة

شريف لك زائي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/١٠

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/١٠



الملخص

تتناول هذه المقالة، بمنهج تحليلي- وصفي، الرؤية الحضارية للإمام موسى الصدر، مرتكزة على القرآن الكريم بوصفه المحور الأساس. وتُظهر نتائج البحث أنّ الصدر، من خلال نظريته الشمولية والاجتهادية، لا يعتبر القرآن كتاباً عبادياً فحسب، بل يراه «نصّاً صانعاً للحضارة» يمتلك القدرة على تلبية الاحتياجات المتغيرة للبشرية. ومن منظور الإمام الصدر، فإنّ القرآن بما يتسم به من خاصيتين أساسيتين هما «الخلود» و«الحياة»، يمتلك القابلية لأن يقدم في كل حقبة تاريخية نماذج جديدة للتقدّم الاجتماعي. وتكشف المقالة، عبر تحليل آراء الصدر، عن ثلاثة آليات رئيسة في نظريته الحضارية، أولاً: التأكيد على الدور المحوري للإنسان بوصفه فاعلاً عارفاً ومُغيّراً اجتماعياً. ثانياً: ضرورة الاجتهاد الحيوي في تفسير القرآن بما يتناسب بما يتناسب مع متطلبات العصر ومقتضياته. ثالثاً: إمكانية اكتشاف طبقات دلالية جديدة للآيات في ضوء المعارف والعلوم الحديثة. كما يبيّن البحث كيف طبق الإمام الصدر هذه النظرية عملياً في تفسيره لآيات مختارة وسور قصيرة من القرآن الكريم. وتشير نتائج البحث أيضاً إلى أنّ الحضارة الإسلامية المعاصرة تستطيع، من وجهة نظر الصدر، أن تعتمد على القرآن باعتباره «خارطة

١١
الفكر السياسي الإسلامي

وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة

١. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة السياسية، بمعهد العلوم والفكر السياسي، التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
sharif@isca.ac.ir

* لك زائي، شريف. (٢٠٢٤). وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤ (٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ٩-٣١.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74017.1043>

الطريق»، وأن تستفيد من منهج الاجتهاد الاجتماعي في صياغة نماذجها الخاصة للتقدم. وفي الختام، تعرض المقالة نموذجاً ثلاثي المستويات (الفردية، الاجتماعية، الحضارية) لتأثير القرآن على تقدم المجتمعات، وفق رؤية الإمام الصدر، والذي يمكن أن يشكل إطاراً نظرياً لبناء الحضارة الإسلامية في العصر الراهن.

الكلمات المفتاحية

الإمام موسى الصدر، الحضارة، التحول الاجتماعي، الاجتهاد، الهداية، التربية، تفاعل الإنسان والوجود.

المقدمة وطرح الإشكالية

لطالما كانت الحضارة، بوصفها أسمى تجلٍّ لجهود الإنسان الجماعية، محور تأملات المفكرين، ولا سيما في عصرنا الراهن حيث غدا السؤال عن كيفية تحول المجتمعات وتقدمها هاجساً عالمياً. وفي هذا السياق، يبرز دور الدين والتعاليم الوحيانية في نشأة الحضارات واستمرارها وازدهارها كقضية جوهرية تستدعي إعادة قراءة واعية. يرى الإمام موسى الصدر، باعتباره مفكراً عميق النظر، من خلال وجهة نظره الاجتماعية والاجتهادية للقرآن، أن هذا الكتاب السماوي ليس مجرد نص فردي، بل هو «نص حضاري» يمتلك القدرة على إحداث التحولات الاجتماعية بصورة دائمة. ومع ذلك، يظل السؤال الأساس مطروحاً: كيف يمكن لنص نزل في سياق تاريخي محدد قبل أربعة عشر قرناً أن يستجيب لتعقيدات المجتمعات المعاصرة ويؤسس لبناء حضارة جديدة؟

من منظور الصدر، تكمن الإجابة في «دينامية المعرفة (الإبستمولوجيا) القرآنية»؛ أي إن القرآن، بوصفه علماً صادراً عن القائل غير المنتاهي (الله تعالى)، يمتلك القدرة الكامنة على أن يكشف عن دلالات جديدة مع مرور الزمن، وذلك بالتوازي مع ارتقاء الوعي البشري وإدراكاته المعرفية. هذا المنظور يرفض أي شكل من أشكال الانحصارية في تفسير القرآن في العصور الأولى للإسلام، ويؤكد على مشروعية الفهم الجديدة في ضوء المعارف البشرية المتكاملة. في الواقع، يرى الصدر أن بناء الحضارة يتطلب «اجتهاداً حيويًا» في التعامل مع القرآن؛ اجتهاداً يستفيد من معطيات العلوم الحديثة والتجارب الحضارية البشرية ليستنبط من النص القرآني نماذج تقدم تناسب العصر الراهن. ويسعى هذا البحث، من خلال التركيز على آراء الإمام موسى الصدر، إلى الكشف عن الآليات المنهجية الكامنة في نظرية «القرآن بوصفه نصاً صانعاً للحضارة». والسؤال المحوري الذي تتناوله المقالة ذو وجهين: الأول، ما هي

الآليات التي تمكّن القرآن من الاستجابة للاحتياجات الحضارية المتغيرة؟ والثاني، كيف يمكن استنباط نماذج عملية من القدرات الاجتماعية للقرآن لتوجيه تقدّم المجتمعات المعاصرة؟ من خلال تحليل المنهج التفسيري للإمام الصدر في التعامل مع الآيات - والذي يتجلى في تفسيره للسور القصيرة والآيات المختارة - تُظهر هذه المقالة أنّ خلق الحضارة يتوقف على تفاعل جدلي بين النص المقدس، والإنسان، والتحوّلات الاجتماعية؛ تفاعل يتمتع بثبات المبادئ ومرونة في تطبيقها. بذلك، يسعى هذا البحث، من خلال إعادة قراءة أفكار الصدر حول القرآن والحضارة، إلى تقديم إطار نظري لبناء الحضارة الإسلامية في العصر الحاضر.

في دراسة العلاقة بين القرآن والحضارة تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من كثرة المقالات والمقاربات المنشورة في مجال الدين والحضارة، على الرغم من نشر العديد من المقالات والدراسات في مجال الدين والحضارة، إلّا أنّ هناك مقالة منشورة في مجال القرآن والحضارة بعنوان «كاركد تمدني قرآن؛ يك برسي مقدماتي در قلمرو تمدن پيشين اسلامي»^١ بقلم محسن الويري (١٣٩٩ش، صص ٢٨٣ - ٣٠٧). يحلّل الكاتب في هذه المقالة الوظيفة الحضارية للقرآن من خلال التركيز على محورين أساسيين: أولاً، تأثير القرآن على الروح العامة والتوجّهات الأساسية للحضارة الإسلامية، وثانياً، دور القرآن في تشكيل العناصر والمظاهر الملموسة لهذه الحضارة.

ويوفّر هذا الإطار التحليلي نموذجاً منهجياً قابلاً للتطبيق على المواضيع ذات الصلة. ويمكن تقييم هذه المقالة الحالية بوصفها امتداداً لهذا المنهج الذي اعتمده اللويري، غير أنّها تميّز بخصوصية محورية، إذ تركّز على الرؤية الحضارية للإمام

١. الوظيفة الحضارية للقرآن؛ دراسة تمهيدية في نطاق الحضارة الإسلامية السابقة.

موسى الصدر باعتباره مفكراً مؤثراً في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولا سيما في سياق تيار المقاومة في منطقة الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن كلا العاملين (مقالة اللويري وهذه الدراسة) يشتركان في الاهتمام بتحليل العلاقة بين القرآن والحضارة، فإن هذه المقالة تحديداً تجنب الخوض في المباحث العامة للدين والحضارة ومكونات الحضارة ومظاهرها، واكتفت بالتركيز على محور القرآن والحضارة. وإضافة إلى ذلك، فإن التحليل المرتكز على آراء الإمام موسى الصدر يضيف طبقة جديدة لهذا الخطاب قلما تناولتها الدراسات السابقة.

ومن الجدير بالذكر أن الكاتب قدّم دراسة أعمق لهذا الموضوع في كتابه «درآمدی بر نظریه تمدنی امام موسی صدر»^١، حيث أعاد قراءة الأبعاد المختلفة للنظرية الحضارية للإمام الصدر. وبذلك، فإن هذه المقالة الحالية لا تندرج ضمن الإطار المنهجي الذي رسمه اللويري، بل تتخطى ذلك من خلال إضافة نظرة نقدية وتكميلية لدور القادة الفكريين في إعادة تفسير المصادر الدينية من أجل بناء نماذج حضارية جديدة.

١. القرآن والتحوّلات الاجتماعية

يرى الإمام موسى الصدر أن القرآن ليس كتاباً علمياً بالمعنى الاصطلاحي (صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، صص ٤-٥). وهذا القول لا يعني أن القرآن يخلو من مباحث علمية، بل إن بعض القضايا العلمية توجد فيه، غير أنه لا ينبغي توقع أن يكون كتاباً علمياً صرفاً؛ لأنه نص ذو أهداف تربوية. إن هذا الوجه الأساسي للقرآن، الذي يؤدي إلى تنظيم حياة الإنسان المسلم الفردية والاجتماعية، يرتبط ويتوافق بشكل جلي مع التحوّلات الاجتماعية. ولذلك، فإن القرآن مؤثر في تنظيم حياة الإنسان

١. مدخل إلى النظرية الحضارية للإمام موسى الصدر.

وفي تيار التطور والتقدم، وهذه المسألة يمكن أن تكفل وتضمن التقدم والتحوّلات الحضارية وخلود الإنسان.

أمّا المفكر الجزائري مالك بن نبي، المعروف في العالم الإسلامي بـ «فيلسوف الحضارة» (ميرزائي، ١٣٩٩ش، ص ٥٧٢)، فيقدّم رؤية مختلفة حول الطابع العلمي للقرآن، مع إقراره بتأثير الدين في نشأة الحضارة وتأكيده على الدور الحضاري للقرآن. إذ ينقل محمد علي ميرزائي عن محمود شاكر في معرض حديثه عن كتابه «الظاهرة القرآنية» الذي ألفه بن نبي، قوله: «من خلال هذا العمل ندرك بوضوح الطابع العلمي للقرآن. فرغم أنّ ديكارت اشتهر بمنهجه العلمي الصارم، فإنّ المنهج العلمي القرآني أشدّ صرامةً من المنهج الديكارتي» (ميرزائي، ١٣٩٩ش، ص ٦٠٠). وقد ألف ابن نبي هذا الكتاب بالفرنسية، وسعى فيه إلى تقديم نموذج فكريّ يسهم في تجاوز أزمت الحضارة، وهو لا يعتمد، كما يفعل الصدر، على الحلول الجاهزة الغربية أو استعارة العمليات والبرامج الغربية في العالم الإسلامي.

ويؤكد الصدر في رؤيته أنّ التحوّل في المجتمعات الإنسانية هو حسيّة التفاعل المستمرّ بين الإنسان والوجود. فالإنسان، من خلال تفاعله مع الوجود، يكتشف إمكانات وقدرات جديدة، ممّا يؤدي إلى تحوّل وتطوره. ومع كل اكتشاف جديد في الوجود، يتغير الإنسان نفسه ويحدث تغييراً في مجتمعه وحياته. هذا التغير والتحوّل يمكن تحليله وتبريره نظرياً في إطار نظرية الحركة الجوهرية لملا صدرا، التي تؤكد على تغير جوهر الإنسان والمجتمع. ورغم أنّ الصدر لا يشير صراحةً إلى نظرية الحركة الجوهرية، إلّا أنّ الصلة بينها وبين رؤيته واضحة. ومن منظور الصدر، فإنّ التحوّل ليس سوى تفاعل بين الإنسان والوجود على مختلف المستويات المادّية والروحيّة، الفرديّة والاجتماعيّة. وهو لا يعني خلق موجود جديد أو فناء موجود قائم، بل هو في جوهره تفاعل بين الإنسان والوجود، والذي - وفق نظرية الحركة الجوهرية - يتحقّق في الإنسان

والوجود معاً، بصورة مستقلة، سواء في إطار إرادي أو غير إرادي.

عند تناول دور القرآن من منظور الإمام موسى الصدر، وكيف يُسهم في التفاعل بين الإنسان والوجود، يجب أن ندرك أنّ الإنسان مخلوقٌ تحيط به كائناتٌ متعددة، وهناك روابط واتّصالات وتفاعلات قائمة بينه وبين هذه الكائنات، كما أنّ البشر أنفسهم يعيشون حياةً اجتماعية. وعندما يسعى الإنسان إلى تحديد علاقته الصحيحة مع الكائنات الأخرى، واكتشاف الطريق السليم في حياته، وطبيعة علاقته مع بني جنسه، يتقدّم القرآن - بحسب تعبير الصدر - باعتباره كتاب هداية وتربية، ليعلم الإنسان النهج السليم للحياة، ويوجّهه إلى أن يرجع إليه في كلّ حين، فيتفاعل مع الوجود ومع أقرانه على نحوٍ أكثر فاعليّة في مسار حياته الإرادية.

يرى الإمام الصدر أنّ الرجوع المستمر إلى كلام الله هو شرط أساسي للتحوّل الحضاري الصحيح. ففي تفاعل الإنسان مع الوجود، يلعب القرآن دوراً محورياً. وبعد كلّ تحوّل يطرأ في حياة الإنسان نتيجة هذا التفاعل، وما ينشأ عنه من علاقات جديدة، يعود الإنسان مرّة أخرى إلى كتاب الله ليستلهم منه الهداية، ويستمرّ هذا المسار على نحوٍ متواصل. في الواقع، الاستخدام الصحيح للقرآن ومنحه المرجعية الصحيحة يعني أن يظلّ الإنسان، في كلّ علاقة وكلّ تحوّل وكلّ تفاعل مع الوجود والطبيعة والمجتمع، راجعاً إلى كلام الله، مسترشداً به في خطواته. فالسير في طريق التحوّل الحضاري السليم يقتضي رجوعاً دائماً إلى القرآن، وعرضاً متكرراً للعلاقات المستجدة عليه، لينتج عن ذلك فهم جديد للقرآن.

وقد انعكس هذا المنهج في بعض مباحث الصدر التفسيرية لآيات متعددة، حيث قدّم قراءات مختلفة عمّا هو مألوف. فعلى سبيل المثال، في الآيات التي يصرّح فيها الله تعالى بأنّ ما ينفقه الإنسان من مال فإنّ ثوابه عائد إليه، تفهم

الآية عادةً في إطار الجزء الأخرويّ وحده؛ غير أنّ الصدر بناءً على ما سبق، يُقدّم تفسيراً ذا طابع اجتماعي وديني، مؤكداً أنّ منافع الإنفاق لا تقتصر على الآخرة فحسب، بل تعود على المنفق في الدنيا أيضاً؛ فمن خلال المشاركة الناجمة عن الإنفاق، ترتقي الطبقات الدنيا في المجتمع، ممّا يعود بالنفع غير المباشر على المنفق نفسه. وهذا الفهم الذي يُقدّمه الإمام الصدر، من خلال قراءة جديدة للآيات في ضوء العلاقات المتحوّلة بين الإنسان والوجود، يمثّل نموذجاً حياً للدور الفعّال الذي يمكن للقرآن أن يضطلع به كقوّة موجهة ومحفزة وهاذية نحو بناء الحضارة وإيجادها.

وعليه، فإنّ القرآن والإنسان والوجود يسرون معاً في انسجام، حيث ينظّم القرآن العلاقات المتحوّلة بين الإنسان والوجود تنظيمًا متقدّماً موجّهاً نحو الخلود. وبالرجوع إلى القرآن، يستطيع الإنسان أن يحمي نفسه ومجتمعه وحضارته من الانحراف والتفكك، وأن يسير في الاتجاه الذي يريده الله تعالى. في الواقع، يتفاعل الإنسان مع الوجود، ومع كل تفاعل جديد، تنشأ نظرة جديدة إلى القرآن. هذه النظرة تُنتج فهماً جديداً لآياته، يكون في الوقت نفسه موجّهاً ومرشداً، وهذا التوجيه والإرشاد القرآني يعزّز بدوره علاقة الإنسان وتفاعله مع الوجود (صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، ص ٥). وبالتالي، بينما تستمرّ الحضارة والتحوّل والتقدّم في المجتمع على نحوٍ دائم ومتواصل دون توقّف أو ركود، ينشأ فهم جديد وإجابات جديدة لقضايا التقدّم والتحوّل الحضاري من خلال الرجوع المتكرر إلى القرآن.

٢. القرآن وبناء الحضارة

بناءً على ما تقدّم، فإنّ رؤية السيّد موسى الصدر حول القرآن في سياق نشأة الحضارة رؤية متميّزة. يتحدّث الصدر صراحةً عن دور القرآن في بناء الحضارة،

فيقول: "القرآن حاضرٌ في كل العصور، يهدي جميع الأجيال، ويحوّل كلّ القرون، ويبني جميع الحضارات، ويؤسّس كل الثقافات، ويحل كل المشاكل، ويحيط بكلّ صغير وكبير إلى الأبد، لأنّه كلام الله" (صدر، ١٣٩٥ ش، ص ٣١). وهذه النظرة الحضارية إلى القرآن تتحقّق عندما يطبّق الإنسان تعاليمه، أمّا إذا أهملت هذه التعاليم، فلن يكون لها تأثير يُذكر في الحياة. وبالتالي، لا يمكن الحديث عن دور القرآن في بناء الحضارة إلا حين يتجلى أثر تعاليمه في حياة الإنسان. هذه الرؤية للقرآن والحضارة نجدّها أيضاً في فكر السيد جمال الدين الأسدآبادي، الذي يعتبر الصدر نفسه امتداداً لنهجه وفكره (لك زايي، ١٣٩٧ ش، ص ٥٣). يرى السيد جمال الدين أنّ القرآن الكريم رسالة سامية تتوافق من جهة مع العقل والمنطق والروح الفلسفية التي تشكل أساس الحضارة وسبب التقدم والارتقاء، ومن جهة أخرى هو العامل الأفضل لبناء الحضارة والحفاظ عليها. ويؤكد الأسدآبادي أنّ العامل الرئيس الذي مكّن المسلمين والعرب الأوائل من تأسيس الحضارة الإسلامية الزاهرة إنّما هو القرآن وتعاليمه (رحمان، ١٣٨٧ ش، ص ١٠).^١

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الصدر لا يقتصر بناء القرآن للحضارة على المسلمين فحسب، بل يبدو أنّ نظريته ذات طابع شمولي، إذ يرى أنّه متى ما طبّقت التعاليم الإلهية للقرآن في أيّ عصر أو مكان، فإنّها تمتلك القدرة على إحداث التحوّل والتغيير. وهذا يتوافق مع التعاليم القرآنية التي تنسب الإنسان بشكل مطلق إلى السعي والجهاد^٢، وتجعل التغيير الباطني شرطاً لأي

١. إنّ تلك الرسالة المباركة بما اشتملت عليها من الآيات المحكّمة غرست في النفوس المطهّرة أصول وقوانين وصنائع الحكمة، وكشفت للإنسان طريق كماله الإنساني. وحين أمنت بها الأمة العربية ارتقت من ظلمات الجهل إلى أنوار العلم، ومن غشاوة العمى إلى نور البصيرة، ومن وحشة التوحّش إلى رقيّ المدنيّة، ومن خشونة البداوة إلى رحاب الحضارة.

٢. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم، ٣٩).

تحوّل^١، وتخطب جميع البشر دون استثناء^٢.

وعليه، فإنّ القرآن، والتمسك به، والعودة إليه، وحضوره في الحياة الإنسانية، يُعدّ نقطة ارتكاز يمكن أن تُنشئ حضارةً جديدةً، كما أنشأت الحضارات في الماضي. وقد نصّ الصدر في هذا السياق قائلاً: «إنّ القرآن كلام الله، ولذلك فهو حاضر في جميع العصور، يهدي جميع الأجيال، ويحوّل كلّ القرون، ويبني جميع الحضارات، ويؤسّس كل الثقافات، ويحل كل المشاكل، ويحيط بكلّ صغير وكبير إلى الأبد» (صدر، ١٣٩٥ش، ص ٣١) (صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، ص ١٤). ومن الواضح أنّ نظرة الصدر إلى القرآن تتجاوز ما كان يُتوقّع منه في مختلف العصور. ففي النص المنقول عنه، يمكن ملاحظة عمق توقّعه وآماله في بناء الإنسان والمجتمع. فالقرآن ليس مجرد كتاب للتلاوة ونيل الثواب في الآخرة، بل هو كتاب للتحوّل والتقدّم والحضارة، وللترية والهداية.

علاوة على ذلك، وبما أنّ هدف الصدر كان بناء حضارة جديدة، فإنّه يجب تحقيق الاحتياجات الأساسية للإنسان وإصلاح علاقاته وتفاعلاته الاجتماعية. وبالتالي، فإنّ التمسك بتعاليم القرآن، ولا سيّما في بعده المدني والاجتماعي، يسهم بشكل أكبر في بناء الحضارة. في الواقع، يسعى الصدر إلى التغيير الباطني للإنسان بوصفه مقدّمة للتغيير الظاهري في حياته. ولذلك، فقد اختار آيات معينة للتفسير لتجيب عن المعضلات والمشكلات والمسائل الاجتماعية؛ ساعياً من خلال هذه الآيات إلى حل جزء من المشكلات الاجتماعية والأخلاقية والروحية والاقتصادية والمادية للإنسان، مما يمهد الطريق لإحياء الدين وتعزيزه في المجتمع، ويسهم في ارتقاء الإنسان. نظرة سريعة على الآيات التي فسرها الصدر تُظهر أنّ

١. «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...» (الرعد، ١١).

٢. الخطابات القرآنية التي تبدأ بـ «يا أيها الناس».

جميعها اختيرت بهدف حل مشكلة اجتماعية. وتبرز المواضيع الأخلاقية في هذه الآيات بشكل واضح، مما يدلّ على أنّ الصدر يرى أنّ تغيير أخلاق الإنسان هو السبيل إلى التحوّل والتقدّم وبناء الحضارة.

إذا أردنا تلخيص رؤية الإمام موسى الصدر حول العلاقة بين القرآن والحضارة، فلا بدّ من التأكيد على أنّه يرى أنّ «الإسلام القرآني هو الحضارة» (صدر، ١٤٠٠ش، ص ٣٥٣). وهذا الإسلام لا يقتصر على المسلمين وحدهم، بل يشمل المسيحيين أيضاً؛ إذ إنّ الإسلام القرآني، يضمّ المسلمين والمسيحيين معاً. ولتوضيح مقصده يستشهد الصدر بجزء من مقالة الأسقف يواكيم مبارك، التي جاء فيها: «إنّ مسيحية المشرق ينبغي أن تستمدّ من الإسلام المعاصر حضارته؛ الإسلام المتمدّن، إسلام الروابط، إسلام المدنية، وإسلام منجزات الإنسان» (صدر، ١٤٠٠ش، ص ٣٥٣-٣٥٤). يؤمن الصدر بأنّ العمل بالقرآن هو السبيل إلى بناء الحضارة، وأنّ هذه الحضارة ليست حكراً على المسلمين. فالمسلم الحقيقي هو أخو المسلم الآخر أينما كان وإلى أيّ قومية انتمى. ومن هنا، يرى الصدر أنّ على المسلمين أن يسعوا إلى تقوية العلاقات فيما بينهم. وهو يعي بوضوح أنّه يسلك «مساراً حضارياً» (صدر، ١٤٠٠ش، ص ٤٠١)، وأنّ هذا المسار يستدعي الاستفادة من جميع الطاقات والإمكانات المتاحة.

هذه الرؤية تتجه نحو توحيد المجتمع بكل تنوعه، وتسعى لتحقيق احتياجاته ومطالبه، ممّا يؤديّ إلى إحداث التغييرات الإنسانية والاجتماعية، وتركّز فيها على المضمون القرآني، خاصة على الجوانب الأخلاقية والإنسانية في آيات القرآن الكريم. عندما يفسّر الصدر السور القصيرة المختارة، ويولي اهتماماً بأسباب نزولها، يبدو أنّه يتّبع نهجاً تاريخياً أيضاً. هذا النهج يتجلّى بوضوح في المباحث التي تناول الغيب في القرآن. فأسباب النزول والنظرة التاريخية في سياق نزول

الآيات تساعده على التركيز أكثر على التغييرات الداخلية في المجتمع، وطرحها بدافع أقوى.

وبهذا المنهج، يرى الصدر أنّ ماهيّة الحضارة ماهية شاملة، بحيث تضمّ جميع الفئات الاجتماعية، حتى غير المسلمين، ولهم دور في بنائها. ومن ثمّ، فإنّ جوهر الحضارة يكمن في إنشاء مدنيّة قرآنيّة، مع التأكيد على الثقافة باعتبارها الركن الأساس للحضارة، ممّا يعزّز القدرة على التفكير الاجتماعي. يسعى الصدر هنا إلى قضايا ترتبط مباشرة بالتحوّل الباطني في نفوس الأفراد والمجتمع. فإذا تحقّق هذا التحوّل، أمكن القول إنّ المجتمع قد بلغ أهليّة الدخول في الفضاء الحضاري. هذا المجتمع لم يعد منشغلاً بالاحتياجات الأساسية للحياة، بل تجاوزها، ويسعى لتحقيق مطالب ورغبات لا حدود لها، محاولاً التحلي بأخلاق الله. وهو ما يؤكّد عليه الصدر في تفسيره لآيات القرآن (صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، ص ٣٤).

٣. القرآن والتحوّلات الحضاريّة

إنّ مباحث الإمام موسى الصدر في تفسير القرآن تندرج كلّها ضمن الإطار الاجتماعي. فمن هذا المنظور، لا يكون الرجوع إلى القرآن وتلاوته لمجرد نيل الثواب في الآخرة، بل إنّ الصدر يسعى إلى إحداث تغييرات واقعيّة وملبوسة، ماديّة كانت أم معنويّة، في الحياة بفضل تعاليم القرآن. ويمكن القول إنّ جميع أعماله بوصفه قائداً لشيعة لبنان تُفهم في هذا السياق؛ إذ إنّ إصلاح المجتمع في أبعاده الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة كان من أبرز برامج الرئيسة هناك. وتُظهر القراءة الموجزة لمباحثه التفسيريّة أنّ معظمها ذو طابع اجتماعي وأخلاقي، أو يندرج ضمن إطار الأخلاق الاجتماعيّة، بحيث إنّ إصلاحها يؤدّي إلى إصلاح المجتمع، ومن ثمّ إلى التحوّل والتقدّم وبناء الحضارة. غير أنّ هذا التغيير في

أخلاق الإنسان وسلوكه الاجتماعي يتحقّق تدريجيّاً من خلال العمل الثقافي والعلمي وإرادة الإنسان نفسه.

يسعى الصدر في مشروعه القرآني إلى بناء تفاعلات وعلاقات قوية في المجتمع، بحيث تنتشر هذه الحالة بين الطوائف في لبنان والمجتمع اللبناني بأسره. ولتحقيق ذلك، يعتمد في بعض الأحيان على توظيف المفاهيم المتقابلة في مباحثه التفسيرية. ومن أمثلة هذه المفاهيم: الظلم والعدل، الفقر والإنفاق، الكذب والصدق، الكراهية والمحبة، الظاهرية والإيمان الحقيقي، الجهل والعلم، الإسراف والقناعة، الحرب والسلام، الحرام والحلال، المرض والصحة، الغيب والشهادة، اليأس والرجاء، الحياة والموت، الكفر والتفان والإيمان، النور والظلمة، الهداية والضلال وغيرها. وهذه ليست سوى نماذج من المفاهيم المتضادة التي استعان بها الصدر في تفسير الآيات القرآنية لتوضيح مشروعه.

ومن هنا، فإنّ الهدف الرئيس للآيات القرآنية، في وجهة نظر الصدر، هو تربية الإنسان وهدايته، وأنّ نتيجة ذلك هي التحوّل والتقدّم وبناء الحضارة، التي تشكل من خلال التفاعلات والعلاقات بين البشر حول هذه المفاهيم المتضادة. وقد كان الصدر، في مناقشته لكلّ مفهوم من هذه المفاهيم، يسعى إلى تمكين الناس من التفاعل فيما بينهم بطريقة تُفضي إلى تغييرات اجتماعية ملهوسة وواقعية. إنّ إحداث هذا الإصلاح والتغيير هو أمر إرادي واختياري بالكامل. ففي هذا المسار، لا توجد أي أدوات لـ الإكراه أو الإكراه، وهو يرفض مبدأ الإكراه والإكراه في هذا المسار ولا يعتبره مثمرًا. فمن وجهة نظره، لا يمكن بلوغ الهدف الشريف بوسائل غير شريفة.

من مجموع مباحث الصدر القرآنية يمكن استنتاج أنّه يتبنّى مستوى التحليل الحضاري في جميع الآيات التي يتناولها، وغالبية الآيات المختارة والسور القصار

٢٣
الفكر السياسي الإسلامي

وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة

التي فسرها الصدر قابلة للقراءة من هذا المنظور. ويتضح ذلك بصورة جلية حين يتناول المفاهيم المتقابلة في تفسيره للآيات القرآنية. فسألة الفقر، مثلاً، تُطرح في مواجهة الإنفاق، حيث يُستحث المجتمع ويُحفز على التوجه نحو الإنفاق، تجنباً للآفات والأضرار الاجتماعية، وتعزيزاً للتفاعل وتقوية العلاقات الاجتماعية، ومنعاً للظلم الاجتماعي والفوارق الطبقيّة والهلاك الاجتماعي. ومن منظور الصدر، فإنّ الفقر - وفق الآيات القرآنية - يؤدي إلى الحرمان الاجتماعي الذي يُخرج الفرد والمجتمع من حالة التوازن، ومن ثمّ فإنّ التوجه إلى الإنفاق يُعيد المجتمع إلى مسار المحبة والإحسان الاجتماعي، وينقذه من الظلم والهلاك، ويضمن استمرار الحياة الاجتماعية.

كما يسعى الصدر في مباحثه القرآنية إلى تعزيز التضامن في المجتمع وتحسين التفاعلات الاجتماعية، وهي من ضرورات بناء الحضارة. يجب على المجتمع أن يتجه نحو الحفاظ على رأسماله الاجتماعي، ومن هنا تُطرح قضايا النفاق والكذب والكفر. يرى الصدر أنّ الكذب والكفر يؤديان إلى انهيار العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، وهو ما يفضي إلى الانهيار الاجتماعي. أمّا النفاق فيُهدر الرأسمال الاجتماعي، لأنّه يحمل في طياته الكفر والكذب معاً. فالمنافق كافرٌ في باطنه، كذابٌ في أقواله، يُفسد المعايير الاجتماعية التي تقوم عليها العلاقات الصحيحة بين أفراد الأمة، ويقرب المجتمع من حافة الانهيار. خلاصة هذه النظرة هي تلازم الإيمان والعمل، وهو ما يؤكّد عليه الصدر في مباحثه. يرى الصدر أنّ الإنسان جزء من الوجود، يصل في حركة قافلة الوجود إلى الوحدة بالإيمان، ويواكب مسيرة حركة الوجود بأكمله. ومن ثمّ، فإنّ ما يمكن فهمه من القرآن في مسار الحضارة هو أنّ الإيمان المستمدّ من القرآن يلحق الإنسان بالوجود ويجعله جزءاً منه، ويجب نبذ كل ما يُبعد الإنسان عن مسار حركة قافلة الوجود، مع ضرورة إيجاد الوحدة والتضامن بالرغم من الكثرة والتعدد.

٤. تفاعل الإنسان والقرآن في بناء الحضارة

في سياق متابعة المباحث السابقة، يمكن إعادة طرح هذا السؤال للبحث والتأمل: كيف يُحدث التحوّل - من منظور القرآن الكريم - أسباب التقدّم وبناء الحضارة؟ وهل تحدّث الصدر عن حقيقة تاريخيّة وقعت في الماضي؟ في الإجابة، يمكن القول إنّ الصدر يتحدث عن حقيقة وقعت في الماضي ويمكن أن تتكرر في الحاضر. تكمن الإجابة في فهم طبيعة التفاعل بين البشر والمجتمعات؛ ففي تفاعل الإنسان مع الإنسان ومع الوجود تتحقّق هذه الحقيقة. وبالتالي، يُعدّ «التفاعل» الكلمة المفتاحية لفهم كيفية التحوّل والتقدم وبناء الحضارة. هذا التفاعل يتحقّق من جهة في علاقة الإنسان بالقرآن وفهمه لتعاليمه، ومن جهة أخرى ومن جهة أخرى يقوم على الفكر والعمل. ويمكن ملاحظة ذلك في موضوع الإنفاق؛ إذ إنّ أنواعه المختلفة - إنفاق المال، أو النفس، أو العلم - تمثّل شكلاً من أشكال التفاعل مع الآخرين، ونتيجته ارتقاء المجتمع. بالتالي، فإنّ ترك الإنفاق يؤدّي إلى الظلم والهلاك الاجتماعي، بينما يؤدّي بذل الإنفاق إلى الارتقاء المادّي والروحي وضمان سلامة المجتمع وتحويله (انظر: صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، صص ٥٠-٧٠). والإنسان، في تفاعله مع الوجود وكشفه لما فيه، يتغيّر ويتحوّل، ويحدث التغيّر والتحوّل في الوقت نفسه. ومن ثمّ فإنّ ما ينتظره الصدر من مجموع الآيات القرآنيّة هو التربية والهداية من جهة، والتحوّل والتقدّم وبناء الحضارة من جهة أخرى.

إنّ القول بأنّ القرآن صانع للحضارة هو الغاية المرجوّة، والصدر يعبر عن ذلك بصيغة إنشائية وخبرية معاً، مُشيراً إلى أنّه إذا تحقّقت التفاعلات المطلوبة، فإنّ ولادة الحضارة ستقع لا محالة. ومن هذا المنظور، فإنّ المجتمع يتشكّل من تفاعل البشر وتبادلهم، كما أنّ الوجود بأسره قائم على التفاعل المتبادل، والهدف الأسمى

هو تربية الإنسان وهدايته، وبناء الإنسان والمجتمع والدولة. أمّا الشكل والقلب، فهما التفاعل والانسجام مع الآخرين، عبر توظيف المفاهيم المتقابلة والمتكاملة. وهنا يبرز نموذج التناغم والتفاعل مع الوجود والتفاعل مع الآخرين. وفي هذا السياق، تبرز الحاجة إلى تصحيح الأشكال والقوالب، بحيث تتشكل أنماط التفاعل على نحو سليم يترك أثره في الإنسان والمجتمع. فالتفاعل ينبغي أن يكون دائماً بين الإنسان والوجود والقرآن، ليتمكن من الإسهام في التحول والتقدم وبناء الحضارة.

من المناسب الإشارة إلى أنّ الإمام موسى الصدر، في بعض مباحثه التفسيرية لآيات الأولى من سورة الإسراء، يتناول العلاقة الحضارية والتضامن الحضاري بين الإسلام والحضارات الأخرى. يرى الصدر أنّ سورة الإسراء، التي تحمل معارف تربوية وملاحم عميقة، تطرح قاعدة عامّة تتمثل في ارتباط النبي محمد ﷺ بالقدس وعالمية الرسالة الإسلامية. فالقدس مقدّسة عند جميع المسلمين، إذ هي قبلتهم الأولى. هنا، يُثير الصدر موضوع الحضارة، مذكراً بأنّ القدس هي «المصدر الأصيل لجميع الحضارات العالمية» (صدر، ١٣٩٦ش، ج ١٠، ص ٩٨)، وأنّ معراج النبي ﷺ يُعبّر عن إقامة صلة الإسلام ورسالة النبي ﷺ بهذه الحضارة وغيرها من الرسالات.

إنّ نظرة الصدر إلى الآيات الأولى من سورة الإسراء هي نظرة حضارية، حيث يرى أنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ المجتمع الإلهي والتوحيدي يجب أن يسير دائماً في سبيل الله ويحذر من انحرافاته لكي يتمكن من المضيّ في المسار الأصيل للحضارات العالمية ويحافظ على حضارته الأصيلية. وربما يمكن القول إنّ تأكيد الصدر على القضايا الحضارية في ارتباطها بمعراج النبي والحضارة الإسلامية والحضارات العالمية الأخرى يُظهر أنّه كان يسعى لتحقيق أهداف حضارية في لبنان، وأنّ هذه المباحث في جوهرها إحالة إلى الجذور الحضارية

للإسلام. ومن هنا يؤكّد الصدر أنّ «ارتباط الإسلام بالحضارات والأديان هو تأكيد على عالميّة الإسلام، وأنّ الله أرسل محمّداً ﷺ رحمةً للعالمين» (صدر، ١٣٩٦ ش، ج ١٠، ص ١٠٣).

أمّا موضوع التحوّل والتقدّم والحضارة، ففي فكر الصدر يشمل الوجود بأكمله، والعامل الأساس لهذه التحوّلات والتقدّمات المستمرة في أيّ مجتمع هو الإنسان نفسه. لذلك، فإنّ ما يتشكل هو تبادل وعلاقة مستمرة يجب أن تكون جارية بين الإنسان والوجود. ويعبّر الصدر عن ذلك بقوله: «العالم والإنسان حقيقتان تتجلّيان في جميع مراحل الحضارة، بأشكال جديدة، تتناسب مع الوجوه الجديدة للخلق» (صدر، ١٣٩٠ ش، ص ١٩١).

٢٧

الفكر السياسي الإسلامي

وجهة نظر الإمام موسى الصدر عن القرآن والحضارة

ويرى الصدر أنّ مفاهيم القرآن الكريم هي تيار مستمر ودائم، يمكن من خلاله استنباط معانٍ معاصرة لآياته بطريقة اجتهادية: «إنّ مفاهيم القرآن الكريم، هذه الحقيقة الخالدة، تُكتشف بالتوازي مع المنجزات الجديدة للإنسان في كل عصر وحركة الإنسان المتجددة» (صدر، ١٣٩٠ ش، ص ١٩١). إنّ إدراك المعاني العميقة لمفاهيم القرآن الكريم يعني قدرة القرآن على خلق ثقافة وحضارة جديدة، تقوم أسسها على تجارب ومنجزات البشر، لكنها تُغذّي أيضاً من التيار المستمر للآيات الإلهية، التي تنزل على الإنسان في كل لحظة من حياته وتكتمل به. في الواقع، إنّ هذا الجانب من المباحث - من وجهة نظره - يمكن أن يفهم فهماً معاصراً لم يكن ممكناً في الماضي بسبب غياب المعرفة الحديثة، وهو ما يعني أنّ هذه الآيات كأنّها تنزل الآن على إنسان هذا العصر. وهنا يبرز دور «الإمام» بالمعنى الشيعي، بوصفه المفسّر الذي يحيي هذه الآيات ويجعلها فاعلة في الحياة. ومن ثمّ يمكن الحديث عن دور الإمام باعتباره قائداً للمجتمع في مسار بناء الحضارة.

يرى الإمام موسى الصدر أنّ «الإمام يفسّر الكلمات القرآنيّة ويؤدّي دوراً

أساسياً في تحوّل الفكر الإسلامي وتقدّمه، ويجعل هذا الفكر مؤهلاً وصالحاً لقيادة الحياة الإنسانية المتحرّكة والمتقدّمة» (صدر، ١٣٩٠ ش، ص ١٩١). إنّ التمسك بالقرآن، والفهم المتجدد والمعاصر له، وحضور الإمام كقائد في المجتمع، يمكن أن يكون له دور بالغ الأهمية في تكوين الحضارة من وجهة نظر الصدر. في الواقع، يقف الإمام في طليعة الناس، ويقودهم بحركته إلى الأمام. إنّ الدور الريادي والطليعي للإمام في الرؤية الاجتماعية للصدر ذو أهمية كبيرة وفعالية بالغة. فالإمام، من خلال تفسير آيات القرآن، يقدم فهماً متجدداً للآيات الإلهية ويدفع بالتعاليم الدينية إلى ما يسبق تحولات العصر (انظر: لك زايي، ١٣٩٧ ش، صص ٢٦٤-٢٩٩). ومن ثمّ، فإنّ الدين وتعاليمه لا يعتريهما القدم ولا يقعان في أسر الخرافة، بل يظلّان في تجدد دائم بفضل الفهم الجديدة المستخرجة من القرآن الكريم، الأمر الذي يغيّر فهم الإنسان ويجعله مواكباً للعصر، ويؤثّر في حياته تأثيراً مباشراً.

بالإضافة إلى ذلك، فإن تفسير آيات القرآن يحمل أهمية خاصة في ارتباطه بالحضارة، من حيث من يقوم به وكيفية القيام به. وفي هذا المجال أيضاً، يقدم صدر رؤية واضحة، ويبرز دور الإمام المعصوم (عليه السلام) في بناء الحضارة. ونكتام سعيد لهذا القسم من البحث، نقرأ قوله:

العالم موضوع تحوّل الحضارة وتقدّم الثقافة؛ وحامل هذه التحوّلات والتقدّمات المستمرة هو الإنسان. فالعالم والإنسان حقيقتان تتجلّيان في جميع مراحل الحضارة بأشكال جديدة، متناسبة مع صور الخلق الجديدة. والقرآن الكريم، هذه الحقيقة الخالدة، يُكتشف في كلّ مرحلة بصورة جديدة تتناسب مع الأشكال المتجددة للعالم والإنسان، ويهدي الإنسان إلى خطوة إيجابية جديدة في العالم. إنّ الانسجام الحقيقي بين العالم والإنسان من جهة، وكتاب الله من جهة أخرى، هو انسجام فطريّ، يوضّحه المبدأ ذاته الذي ذكرناه حول مراحل

إدراك القرآن وأشكاله المختلفة من حيث العمق والاتجاه. ويتّضح أيضاً بوضوح أنّ كتاب التشريع الإلهي، أي القرآن، في كلّ عصر وزمان، وفي كلّ مرحلة من مراحل التحوّل، لديه وظيفة تنظيم العالم، أو ما يسميه المتكلمون «الكتاب التكويني»، غير أنّ الفهم الإسلامي العميق للمفاهيم القرآنية يبلغ ذروته عند الإمام، الذي يعدّ القدوة والأسوة في هذا الفهم؛ إذ إنّ الإمام يفسّر الكلمات القرآنية، ويسهم في تحوّل الفكر الإسلامي، ويجعل هذا الفكر مؤهلاً لقيادة الحياة الإنسانية المتقدّمة. ومن ثمّ، فإنّ للإمام دورين أساسيين: من جهة يبيّن الأحكام، ومن جهة أخرى يفسّر الآيات القرآنية (صدر، ١٤٠٠ش، صص ٢٦٥-٢٦٦).

ويضيف الصدر أنّ الإمام أولاً، يُغني الفكر الإسلامي بفهم عميق للقرآن، وبذلك تتّسع دائرة إدراك وفهم الأُمَّة لتعاليم الآيات المباركة؛ وثانياً، يروي الإمام الأحاديث والسنن عن النبيّ، ولهذا فهو يتولى مسؤولية نقل السنة النبوية. ومن جهة أخرى، ولأن سيرته هي استمرار للنبوة، فله دور في نشر هذه السنة (صدر، ١٤٠٠ش، صص ٢٦٥-٢٦٦).

النتيجة

إنّ الإمام موسى الصدر، من خلال تقديمه قراءةً جديدةً للقرآن الكريم، يطرح نموذجاً فريداً لـ «البناء الحضاري القرآني»؛ حيث لا يُنظر إلى القرآن باعتباره نصّاً مقدساً وتاريخياً فحسب، بل باعتباره خارطة الطريق الديناميكية لتقدّم المجتمع الإنساني في جميع العصور. وقد توصّل هذا البحث، من خلال التحليل المنهجي لآراء الصدر، إلى ثلاثة نتائج رئيسية:

أولاً: إنّ القرآن من منظور الإمام موسى الصدر، وبما يملكه من ميزتين متكاملتين هما «خلود المضمون» و«حيوية التفسير»، يمتلك قدرةً ذاتيةً على الاستجابة للاحتياجات الحضارية المتغيرة. هذه النظرة ترفع القرآن من مستوى

كتاب موجه إلى الفرد فحسب، إلى مرتبة نص اجتماعي وصانع للحضارة. ثانياً: إن الآلية الكفيلة بتحقيق هذا الدور هي «الاجتهاد الاجتماعي» في التعامل مع القرآن؛ وهو المنهج الذي طبقه الصدر عملياً في تفسير الآيات، مبيّناً كيف يمكن استخراج مصاديق جديدة تتناسب مع الظروف التاريخية، مع الحفاظ على المبادئ والثوابت القرآنية.

ثالثاً: إن الحضارة المنشودة من وجهة نظر الصدر هي حضارة «مركزة على الإنسان»، وتستفيد في آن واحد من الهداية الإلهية وتوظف العقلانية البشرية. وتبين هذه الدراسة أنّ رؤية الصدر للقرآن والحضارة، من خلال تقديم نموذج ثلاثي المستويات (الفردية، الاجتماعية، الحضارية)، تقدّم حلاً عملياً لبناء الحضارة الإسلامية في العالم المعاصر.

وإجمالاً، يمكن اعتبار مبحث القرآن والحضارة في فكر الإمام موسى الصدر نموذجاً رائداً يتجنب في الوقت نفسه الجمود على التفسير التاريخية والانخراط في المذاهب البشرية، وهذا النموذج يصلح أن يكون إطاراً نظرياً يعتد به لمشروع بناء الحضارة الإسلامية في العصر الراهن.

المصادر

* القرآن الكريم

۱. الویری، محسن. (۱۳۹۹ش). کارکرد تمدنی قرآن؛ یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی. در: کتاب «جستارهای نظری در اسلام تمدنی»، گردآورنده: حبیب الله بابایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. رحمانیان، داریوش. (۱۳۸۷ش). سید جمال الدین اسدآبادی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳. صدر، سید موسی. (۱۳۹۰ش). نای و نی. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۴. صدر، سید موسی. (۱۳۹۵ش). حدیث سحرگاهان. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۵. صدر، سید موسی. (۱۳۹۶ش). گام به گام با امام (ج ۱۰). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۶. صدر، سید موسی. (۱۴۰۰ش). برای انسان. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۷. لک زایی، شریف. (۱۳۹۷ش). درآمدی بر اندیشه سیاسی امام موسی صدر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. لک زایی، شریف. (درحال انتشار). درآمدی بر نظریه تمدنی امام موسی صدر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. میرزایی، محمد علی. (۱۳۹۹ش). بررسی کلی مفاهیم پایه تمدن اسلامی در اندیشه مالک بن نبی. در: کتاب «جستارهای نظری در اسلام تمدنی»، گردآورنده: حبیب الله بابایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

The Qur'anic Civilization from the Perspective of Said Nursi

Rasul Norouzi Firouz¹

Date Received: 2024/06/15

Date Accepted: 2024/10/12



Abstract

The question of civilization, shaped largely by the encounter of the Islamic world with modern Western civilization, drew the attention of many Muslim thinkers. Due to its geographical proximity to Europe, the Ottoman Empire not only became entangled in numerous military conflicts with major European powers but also, under cultural, social, and political pressures, underwent various internal transformations that ultimately led to its fragmentation and collapse. This bitter historical experience prompted many intellectuals of the region to reflect on how to understand Europe and modern Western civilization, how to interact with it, and how to restore the lost grandeur of the Muslim ummah (community). Bediuzzaman Said Nursi is one of these thinkers who, inspired by his Sufi-oriented life in Anatolia, saw the remedy for the crises of the Islamic world in returning to the Qur'an—a view that is manifested in his exegesis, *Risale-i Nur*. This return to the Qur'an forms the basis of his theory of a "Qur'anic Civilization," which

1. Assistant Professor of International Relations, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
r.norouzi@isca.ac.ir.

* Norouzi Firouz, R. (2024). The Qur'anic Civilization from the Perspective of Said Nursi. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 32-59.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74022.1045>

© The author(s); Type of article: Research Article



he presents as a clear, structured, and coherent conceptual system. The present article seeks to explicate Said Nursi's civilizational theory. Data collection is carried out using a library-based (documentary) method. *Tafsir Risale-i Nur*, as the most important source for understanding Nursi's ideas, is used as the primary reference. The analysis of data is conducted within the framework of civilizational studies.

Keywords

Islamic world, modernity, civilization, exegesis, *Risale-i Nur*, Said Nursi.

۳۳

الفكر الإسلامي

العضادة القرآنية من منظور سعيد النورسي

الحضارة القرآنية من منظور سعيد النورسي

رسول نوروزي فيروز^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/١٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/١٥



الملخص

البحث في مفهوم «الحضارة» المتأثر بمواجهة العالم الإسلامي للغرب الحديث، قد أصبح في صميم اهتمام عدد كبير من المفكرين المسلمين. وقد انخرطت الإمبراطورية العثمانية، بسبب قربها الجغرافي من أوروبا، في صراعات عسكرية مختلفة مع القوى الأوروبية الكبرى؛ كما شهدت، تحت ضغوط ثقافية واجتماعية وسياسية، تحولات داخلية متنوعة أدت في النهاية إلى انهيارها وتفككها. ومن البديهي أنّ هذه التجربة المريعة دفعت العديد من مفكرين هذه الأرض إلى التفكير في كيفية فهم أوروبا والغرب الحديث، والتفاعل معه، وإعادة بناء مجد الأمة الإسلامية المفقود. ويُعدّ بديع الزمان سعيد النورسي من أحد المفكرين الذين رأوا، في جغرافية الأناضول، أنّ الخروج من الأزمة الراهنة التي تعصف بالعالم الإسلامي يمكن في العودة إلى القرآن الكريم، مستلهماً ذلك من شوقٍ نابع من تجربة صوفية معيشة. وقد تجلّى هذا المنظور بجلاء في تفسيره «رسائل النور». أدّت هذه العودة إلى القرآن إلى ظهور نظريته حول «الحضارة القرآنية»، والتي قدّمها في إطار نظام دلالي واضح ومتناسك. ويسعى هذا المقال إلى

٣٤
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٤ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٨ • الخريف و الشتاء ٢٠٢٤

١. أستاذ مساعد في العلاقات الدولية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

r.norouzi@isca.ac.ir

* نوروزي فيروز، رسول. (٢٠٢٤). الحضارة القرآنية من منظور سعيد النورسي. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤(٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ٣٢-٥٩.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74022.1045>

تبين معالم النظرية الحضارية لسعيد النورسي. أما منهج البحث المعتمد في جمع البيانات فهو المنهج المكتبي (الوثائقي)، ويُستخدم تفسير «رسائل النور» كأهم مصدر لجمع البيانات للوصول إلى آراء سعيد النورسي. يتم تحليل البيانات بناءً على الإطار النظري للحضارة.

الكلمات المفتاحية

العالم الإسلامي، الحداثة، الحضارة، التفسير، رسائل النور، سعيد النورسي.

المقدمة

إذا أردنا أن نجيب عن هذا السؤال: متى اكتسبت قضية «الحضارة» أهميتها لدى المفكرين المسلمين؟ فيجب أن نبحث عن الإجابة في سياق مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب (أوروبا) الحديث. تُطرح هذه الأسئلة بشكل عام في مجالين: «الذات» و«الآخر»، ويمكن تصنيفها ضمن أسئلة مثل: مَنْ نحن (المسلمون)؟ وَمَنْ هُم الآخرون (الغربيون)؟ بعض هذه التحديات تنشط في البعد الداخلي المتعلق بمسألة «الذات»، بينما يرتبط البعض الآخر بـ «الآخرين» والبيئة الخارجية. وتحوّرت التحديات الداخلية حول قضايا بناء الهوية وتشكيل مجتمع متماسك ومتكامل، في حين تتركز التحديات الخارجية على كيفية التعامل مع الخطابات الأخرى ومواجهتها، وخاصة خطاب الغرب والحادثة الغربية.

من بين البلدان الإسلامية، خاضت الإمبراطورية العثمانية، بسبب قربها الجغرافي من أوروبا، صراعات عسكرية متعددة تجلّت في انتصارات القرون الأولى وهزائم القرنين الأخيرين؛ كما شهدت، تحت ضغوط ثقافية واجتماعية وسياسية، تحولات داخلية متنوعة أدّت في النهاية إلى انهيارها وتفكّكها. إنّ المنافسة بين العثمانيين والغرب، وما أعقبها من تجربة مريرة تمثّلت في الانهيار، دفعت كثيراً من مفكرّي هذه الأرض إلى التفكير في كيفية فهم أوروبا والغرب الحديث، والتفاعل معه، والسعي لإعادة بناء مجد الأمة الإسلامية المفقود. ويُعدّ بديع الزمان سعيد النورسي من أحد المفكرين الذين رأوا، في جغرافية الأناضول، أنّ الخروج من الأزمة الراهنة التي تعصف بالعالم الإسلامي يمكن في العودة إلى القرآن الكريم، مستلهماً ذلك من شوقٍ نابع من تجربة صوفية معيشة. لقد عاش النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠م) في خضمّ أزمات القرن التاسع عشر والعشرين المتعددة في تركيا والعالم الإسلامي والعالم بأسره، ممّا جعل قضية الغرب والحادثة وأزمات العالم الإسلامي المتنوعة هي الشغل الشاغل

له. ويرى العلامة مظفر إقبال أنّ النورسي كان أحد أهمّ الشخصيات التي تركت أثراً بالغ العمق في الأجيال اللاحقة في تركيا والحركات المنبثقة عنها (Iqbal, 2007, p. 150).

لقد أفضت جهود النورسي إلى نشوء تيار ديني قوي في الخمسينيات يُعرف بـ «تيار النورية أو النورية» (yavouz, 2003, p. 2)، وكان القرآن الكريم هو المركز والمحور الأساس في نشاطاته العلمية والفكرية. ويذكر النورسي في سيرته وأحواله أنّ هذا التوجّه ترسّخ لديه حينما بلغه خبر مفاده أنّ غلادستون¹، وزير المستعمرات البريطاني، صرّح في مجلس العموم البريطاني قائلاً: «ما دام هذا القرآن في أيدي المسلمين فلن نستطيع السيطرة عليهم، وليس أمامنا مفرّ إلا أن نقطع صلة المسلمين بالقرآن». عندئذٍ قرّر أن يكرّس حياته كلّها لإظهار إعجاز القرآن الكريم، وإعادة ربط المسلمين به (النورسي، ٢٠٠٠م، ص ٦٥). وعلى هذا الأساس، قاده العودة إلى القرآن إلى صياغة نظرية «الحضارة القرآنية». ويعدّ مجموع «كليات رسائل النور» المصدر الأهم للتعرف على حياة النورسي وآرائه وأفكاره. ويمكن القول إنّ «رسائل النور» تُمثّل اجتهاده الفكري السياسي والاجتماعي حول محور القرآن الكريم. وفي البحث الحالي، سيتم تقديم فكرة «الحضارة القرآنية» للنورسي استناداً إلى «كليات رسائل النور».

1. النورسي، مجدد الإسلام في أرض الأناضول

دوّن سعيد النورسي سيرته الذاتية، وجمعت لاحقاً ضمن مجلد مستقل بعنوان «السيرة الذاتية» ضمن موسوعة «رسائل النور». وُلد سنة ١٨٧٦م / ١٢٩٤هـ في قرية «نُورس» التابعة لولاية بتليس في الأناضول الشرقية (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٣٥). كان والده صوفي ميرزا بن علي، ووالدته نورية بنت «ملا طاهر»،

1. William Ewart Gladstone

وكلاهما من أتباع الطريقة النقشبندية - وهي من أهم الطرق الصوفية في تركيا - وقد اشتهرا بالورع والتقوى (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٣٩). ويذكر النورسي أنّ أسرته كانت تُعدّ من «الأشراف» أو «السادة»، إذ يقول: «أنا سيّد من أهل البيت، فأُمّي حسينية وأبي حسني عليه السلام، ولكن إياك أن تدعوني سيّداً» (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٣٩). وفي التاسعة من عمره، أي سنة ١٨٨٥م، بدأ رحلته التعليمية بحفظ القرآن الكريم في قريته (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٤٣). أمّا المنعطف الأبرز في حياته، والذي شكّل ربّما أهمّ دافع لتركيزه على القرآن، فقد كان رؤيا رآها سنة ١٨٩١م؛ إذ رأى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يبشّره قائلاً: «سيُهب لك علم القرآن ما لم تسأل أحداً» (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٤٥). وعلى الرغم من أنّ التصوف قد يكون العنصر الأول المؤثر في شخصيته، فإنّ سعيد النورسي كان يصرّح في مواضع عديدة بأنّه عالم ديني وليس شيخاً صوفياً، وذلك ليأمن من نقائص وعيوب تصوّف البحث دون التفقه في الدين (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٧٩). يعدّ سعيد النورسي من أولئك الذين أطلق عليهم لقب «مجدّد الإسلام» أو «مُحيي الدين» في أرض الأناضول. و«مجدّد الإسلام» أو «مجدّد الدين» هو ذلك الذي يظهر كل مائة عام أو ألف عام ليفسّر الإسلام أو الدين وفقاً لمتطلّبات العصر واحتياجاته. وقد اعتبر النورسي أباً للإسلاموية (الإسلام السياسي) الجديدة ومُحيي الإسلام في تركيا (راد، ١٣٨٢ش). فعلى سبيل المثال، أُطلق على الشاه ولي الله المحدث الدهلوي لقب «مجدّد الإسلام»، كما لقّب ابن عربي بـ«مجدّد الألف الثاني». ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار النورسي مجدّداً ومُحيياً للإسلام في الأناضول.

لقد سعى النورسي إلى تقديم صيغة من الإسلام تكون مولّدة للحدّاث، ولا تتعارض معها، وقد نجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً، حتى أنّه اليوم لا يمكن الحديث عن الحدّاث التركية دون الإشارة إلى الإسلام، إذ أصبح الاثنان في

حالة تفاعل وتوافق يسهمان معاً في تقدّم تركيا (Keyman , 2007)، وكان النورسي يهدف إلى صياغة نموذج من الإسلام تلعب فيه التعاليم والمعتقدات الدينية دوراً مهماً ولا يمكن إنكاره في الحياة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه يستوعب التقدّم التكنولوجي والعلمي (Ebaugh, 2010, p. 24).

أدت مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب إلى ظهور ثلاثة تيارات سائدة في العالمين الإسلامي والغربي: الأول، رفض الغرب والتمسك الكامل بالإسلام، والثاني، القبول المطلق بالغرب ونبد الإسلام (وهو ما أدّى في تركيا إلى سيطرة التيار الأتاتوركّي)، وأخيراً تيار ثالث سعى إلى إيجاد نوع من التفاعل والتوازن بين الإسلام والغرب. ويُعدّ بديع الزمان سعيد النورسي عالماً من علماء أهل السنة امتاز برؤية مغايرة عن التيار التقليدي والتيار الغربي معاً. وقد استطاع عبر مسالك متعددة أن يحافظ على الإسلام في ظل الهيمنة الأتاتورية على الأناضول، وأن يقدّم صيغةً من الإسلام تتيح إمكانية الجمع بينه وبين الحداثة الغربية.

أولاً: سعى النورسي إلى الجمع بين الفقه (الشريعة) والتصوّف، فلم يقف عند حدود التصوف وحده، بل يمكن القول إنّ أسهم في تجاوز التصوف التقليدي في تركيا؛ إذ إنّ جماعة النور، بخلاف الجماعات الصوفية الأخرى، لا تقوم على العزلة أو الانقطاع عن المجتمع والاعتصام بالأماكن المقدسة ولا تُعدّ طريقة صوفية بالمعنى التقليدي للكلمة. ويرى سعيد النورسي أنّ الطريقة الصوفية لا بدّ أن تكون في إطار الشريعة الإسلامية، والخروج عن هذا الإطار يُفضي إلى خسرانٍ مبین (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٣١). ومن منظور النورسي، فإنّ للطريقة الصوفية جناحين: الإيمان الصحيح بالحقائق العقديّة، والعمل التام بالفرائض الدينيّة؛ فإذا أصاب أحد الجناحين خللٌ أو نقص، تعذّر السير في الطريق (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٢٧). وقد وجّه النورسي في مواضع عديدة نقداً لأفكار

المتصوفة، ووصف بعضهم بأنهم «جهلاء مجذوبون فاقدون للعقل» (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٥٦٦). بالنسبة للنورسي، كانت الأولوية حفظ الإيمان ولا حفظ الطريقة، وبتعبير أدق، كان منهجه يقوم على «أصالة الإيمان» وليس «أصالة الطريقة» (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٥٢٤). كما أنّ سعيد النورسي لم يُعين خليفةً من بعده، فانقسمت جماعة النور بعد وفاته إلى فرق وجماعات متعددة، منها جماعة فتح الله غولن التي أسست «حركة الخدمة»، وجماعة محمد قوتلولار، وجماعة «مدرسة الزهراء» وغيرها. ومن أبرز سمات النورسي أنّه كان شديد المعارضة لـ «عبادة الشخصية» - وهي ظاهرة شائعة جداً في التيارات والطرق الصوفية - وكان يتجنّب أي تيار يُبرز فرداً بعينه. ولم يضع نفسه أبداً في المقدمة أو في صدارة الآخرين (يافوز، ١٣٧٥ش). وبالنظر إلى مواطن الضعف في النظام الصوفي، كان النورسي يعلن مراراً أنّه ليس شيخاً صوفياً، بل هو عالم ديني (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٧٩).

ثانياً: لقد كان سعيد النورسي أول من خلف فكراً إسلامياً مكتوباً في الأناضول. كان التيار الديني في تركيا ينقسم إلى فئتين: الفقهاء والطرق الصوفية (التصوّف). قبل النورسي، لم يكن لفقهاء تركيا أي إنتاج فكري سياسي أو اجتماعي مكتوب؛ لأنّ مجال الفقه في تركيا كان يُدار من قبل «شيوخ الإسلام» و«الأئمة والخطباء»، ويقتصر على إصدار الرسائل العملية والخطب وغيرها. كانت الإنتاجات تتركز في مجال الأحكام والأخلاق والعقائد الدينية، ولم تكن تتناول القضايا السياسية والاجتماعية الكبرى. أمّا سعيد النورسي، وهو فقيه شافعي وفيلسوف، فقد ابتكر أسلوباً جديداً في فقه أهل السنة، ساعياً إلى صياغة فقه يتناسب مع متطلبات العصر (أرس وكاهن، ١٣٨١ش). وقد أفضى هذا المنهج إلى ظهور مصطلحات جديدة في العلاقات الاجتماعية، وإلى رسالة جديدة في إعادة بناء المجتمع أخلاقياً وروحياً (Yavuz, and John L Esposito, 2003, p. 151).

وفي كتاباته قدّم أفكاراً لمعالجة المشكلات السياسية والثقافية والاجتماعية. لقد جعل النورسي حركة النور حركةً مرتكزةً على النص^١، وهذه الخاصية هي التي جعلت الحركة فريدة، وسمحت للنورسي بأن يظلّ الزعيم الفكري الوحيد لها، وأن يستمرّ نشاط الحركة بالارتكاز على كتاباته. اختار سعيد النورسي مدرسة مكتوبة^٢ لتكون قابلة للنقد والتحليل والدعوة المستمرة. وكان يعتقد أنّ عصر الجهاد بـ «السيف» (Sword) قد انتهى، وأنّ هذا هو عصر الجهاد بـ «الكلمة» (Word)

(Rabasa and larabee, 2008, p. 15).

وفي المقابل، كان تيار التصوّف يعتمد على تقليد شفوي، وكانت الطرق والحركات الإسلامية في تركيا تفتقر إلى بيان أو دليل عملي مكتوب وواضح، أو بتعبير أدق، رسالة عملية اجتماعية يمكن لأتباعها الرجوع إليها بسهولة. كانت معظم المعلومات تُنقل بصورة شفوية وتجريبية عبر الجماعات والطرق الصوفية، غير أنّ التفكير النظري بمعناه الخاص لمعالجة القضايا الاجتماعية لم يكن موجوداً. وقد كان هدف بديع الزمان سعيد النورسي من تأليف رسائل النور هو تقديم رؤية مبتكرة وفعّالة لتوجيه الأمة الإسلامية. وطرح مشروع جديد في مواجهة التحديات المعاصرة للإسلام مع الثقافة والحضارة الغربية (راد، ١٣٨٢ش).

ثالثاً، استطاع النورسي من خلال نهج تعليمي مبتكر أن يخلق فضاءً جديداً لنشر الإسلام. وفي أحد التصنيفات التي وضعها سعيد بيبي، اعتبر الحركات والتحركات الإسلامية أحد أقسام هذا التصنيف، وقسمها إلى نوعين: الحركة الحضارية الفكرية، التي يرى أنّ ممثليها هم مفكّرون مثل مالك بن نبي وجودت سعيد. الحركة الحضارية التربوية، التي ينسب ممثلوها إلى مفكّرين من قبيل بديع

1. Text based

2. PRINT BASED

الزمان سعيد النورسي ومحمد فتح الله غولن (بيهي، ٢٠١٥)^١ ومن هنا، كان من أبرز مشاريع النورسي - وإن لم يكتمل - تأسيس مدرسة باسم «مدرسة الزهراء» في شرق الأناضول لخدمة القرآن. نظراً لإلمام النورسي بالعلوم الحديثة أيضاً (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٦٢)، كان يخطط لتدريس العلوم الإسلامية إلى جانب العلوم الحديثة في مدرسة الزهراء. وقد قدم أسباباً متعددة لتأسيس هذه المدرسة، منها: إدخال العلوم الحديثة إلى المدارس الدينية؛ إصلاح الولايات الشرقية؛ تجاوز النزاعات القومية وإرساء السلم في المنطقة؛ وإعادة إحياء المدارس الدينية التي تعرضت للدمار، وغيرها (انظر: نوروزي، ١٣٩٨ش، ص ١١٣؛ النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، صص ٤٩٧ و ٥١٠).

٢. تفسير رسائل النور: محاولة لإعادة المجتمع إلى القرآن

طرح بديع الزمان سعيد النورسي فكرة العودة إلى القرآن بوصفها السبيل إلى إحياء المجتمع الإسلامي. ومن أجل ذلك ألف «رسائل النور»، وهي مجموعة من المخطوطات التي جمعت لاحقاً بشكل كامل من قبل تلاميذه وملازميه. كتب النورسي هذا العمل أثناء نفيه في منطقة نائية من بلاده، بعيداً عن أسرته دون أن تكون له أي إمكانية للرجوع إلى الكتب أو المصادر (إقبال، ١٣٨٩ش، ص ٣٤٥). أطلق النورسي بنفسه اسم «رسائل النور» على هذا العمل، مبرراً ذلك بقوله: «هذه الرسائل إلهام إلهي، وليست نتاج أفكار» (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، صص ٢٣٥-٢٣٦). ما ميّز تفسير النورسي للقرآن هو أنه كتب «رسائل النور»، المعروفة بـ «الكتاب الأحمر»، بأسلوب يمكن عامة الناس من حلّ مشكلاتهم والإجابة عن تساؤلاتهم بالرجوع إليها. لهذا السبب، كانت «رسائل النور» موضوعاً للنقاش

1. <https://B2n.ir/sq3295>

والتعليم في العديد من الأوساط والمجالس الدينية، بل وحتى في المقاهي والأماكن العامة، كما يشير هاكان يافوز (١٣٧٥ش) وكأنها مادة جريدة (رسالة)، وتحوّلت إلى منهاج حياة بين أتباعه الذين بلغ عددهم الملايين. وتألّف هذه المجموعة من تسعة مجلدات هي: ١. الكلمات ٢. المكتوبات ٣. اللغات ٤. الشعاعات ٥. الإشارات الإعجاز في مظان الإعجاز ٦. المثنوي العربي النوري ٧. الملاحق في فقه دعوة النور ٨. صيقل الإسلام ٩. السيرة الذاتية. وله أيضاً مؤلفات أخرى مثل: المناظرات، المحاكمات، الصناعات وغيرها.

٤٣ كان النورسي يرى أنّ القرآن الكريم هو كتاب نزل لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وبالتالي، يجب أن يكون تفسيره موجّهاً نحو تحقيق هذا الهدف. ولهذا السبب، أولى النورسي أهمية خاصة لعنصري «الزمان» و«المكان» في التفسير. بمعنى أنّ التفسير يجب أن يكون قادراً على الإجابة عن تحديات الإنسان المعاصر في أي مرحلة زمنية. ولكي يقدّم تفسيراً فعالاً ومناسباً لمقتضيات العصر، ذكر النورسي شروطاً لذلك، منها: تشكيل جماعة من العلماء والمتخصّصين في العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة؛ والانتباه إلى الزمان والمكان، وأخيراً حرية المفسّر في التفكير (النورسي، ٢٠٠٠م «ألف»، ص ٢٥).

وقد كتب النورسي رسائل النور في فترة كانت فيها الإمبراطورية العثمانية والخلافة الإسلامية تتعرّض لهزيمة قاسية أمام الحضارة الغربية الحديثة، وكانت في طور الأفول. وقد تسبّب هذا الانهزام في الإعراض عن الإسلام في مجال إدارة المجتمع، وكان أبرز تجلّيات ذلك هو فكر الأتراك الشباب، ومن ثمّ ظهور أتاتورك وأفكاره العلمانية (اللائيكية). في هذه الفترة، رأى النورسي نفسه ملزماً بالدفاع عن الإسلام، وسعى لإحيائه من خلال تقديم تفسير فعال للقرآن. طور النورسي أفكاراً عن «الإسلام الحديث» تؤكد على ضرورة أن يكون الإيمان

الفكر السياسي الإسلامي

الحضارة القرآنية من منظور سعيد النورسي

الديني يجب أن يؤدي دوراً أساسياً في المجال الاجتماعي (Ebaugh, 2010, p. 24).

٣. الحضارة القرآنية

نشرت مطبعة أوكسفورد مجموعة بعنوان «صُناع الحضارة الإسلامية»^١، خُصص أحد مجلداتها لسعيد النورسي. ويذكر مؤلفو هذا العمل أنّ النورسي يُعدّ من أبرز المفكرين المسلمين في القرن العشرين الذين قدّموا بوصفهم صنّاعاً للحضارة الإسلامية (see: Turner and Horkuc, 2008). تزرع أعمال سعيد النورسي المختلفة بالمباحث الحضارية، وعلى هذا الأساس، يمكن اعتباره مفكراً حضارياً على غرار مالك بن نبي وغيره من معاصريه. وقد عدّد النورسي ستة أسباب رئيسة لتخلف المسلمين: ١. هيمنة اليأس على الحياة الاجتماعية؛ ٢. موت الحقيقة في الحياة السياسية والاجتماعية؛ ٣. محبة العدو؛ ٤. غياب روابط التضامن الواضحة بين المسلمين؛ ٥. الاستبداد؛ ٦. التقاعس عن المجاهدة لتحقيق المصالح. ويؤكد النورسي أنّ حلّ هذا التخلف يجب البحث عنه في صيدلية القرآن (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٦٠٠)، والتي تتمثل في: الأمل، الهروب من اليأس، والحب. ويرى أنّ السبيل الوحيد لتحقيق الأمل في الحياة الاجتماعية الإسلامية هو الشريعة الإسلامية؛ بمعنى أنّ الأمل، والتفاؤل، والرؤية المستنيرة هي النقطة المحورية في مباحث النورسي حول بناء الحضارة.

كما كان يرى أنّ المشكلات الموجودة في العالم الإسلامي تتجسّد في عدّة أمور، حيث اعتبر الجهل والفقر (الحاجة) والاختلاف هي الأعداء الثلاثة الرئيسة للعالم الإسلامي، التي يجب أن تُجاهدها بأسلحة مقابلة للقضاء عليها، وهي: الصناعة (العمل)، والمعرفة، والاتفاق (النورسي، ٢٠٠٠م، «ب»، ص ٩٤). ويشير

1. Makers of Islamic civilization

النورسي إلى أنه عندما يحلّ الجهل محلّ العلم، فإنّ الحقائق المادية تسود المجتمع، ويُفتح باب الخرافة على مصراعيه (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٦٠٦). يقدّم سعيد النورسي، من أجل معالجة إشكالية التخلف وتحقيق الحضارة الإسلامية، نظريته ورؤيته الحضارية الخاصة، التي سنتناولها بالبحث والتحليل فيما يلي.

٣-١. النهج الخطابي للحضارة عند سعيد النورسي

يُعتبر سعيد النورسي أحد المفكرين الإسلاميين الذين قدّموا قراءة خطابية لمفهوم «الحضارة»، مرتكزة على ثنائية «الذات» و«الآخر». في هذه القراءة، تناول النورسي تحليل كل من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، بوصفهما العنصرين الرئيسيين في تشكيل الخطاب الحضاري. قام بدراسة هاتين الحضارتين من جوانبهما الإيجابية والسلبية، بهدف بناء حضارة إسلامية قادرة على مواجهة الحضارة الغربية الحديثة. وقد رأى النورسي أنّ العائق الرئيس أمام قيام الحضارة الإسلامية لم يكن شخص مصطفى كمال أتاتورك، بل كان في الاقتباس الخاطئ الذي تبناه من الحضارة الغربية. بناءً على ذلك، صمّم النورسي عملية خاصة لبناء حضارة إسلامية. يتّثل الفارق الجوهرى بين النورسي والكثير من المفكرين المسلمين المعاصرين له في أنّ النورسي، بعد صعود أتاتورك، اعتبر أنّ المشكلة الرئيسة لتركيا والعالم الإسلامي هي حضارة الغرب الحديثة، وليس شخص أتاتورك نفسه. لذا، كانت نقطة التحوّل في تحليله ونقده موجّهة نحو الحضارة الغربية. ومن هذا المنطلق، عارض النورسي ثورة الشيخ سعيد بيران المسلحة ضد أتاتورك، رغم كونها ثورة ذات طابع ديني. وقد اندلعت هذه الثورة في عامي ١٩٢٥م و١٩٢٦م تحت شعار «إحياء الشريعة والحقوق القومية للأكراد» في الولايات الجنوبية الشرقية ومنطقة كردستان تركيا. ومع أنّ بعض الباحثين يرون أنّ هذه الثورة اتخذت طابعاً كردياً أكثر من كونها ذات أساس ديني أو

مناهضة للعلمانية، إلا أنها انتهت بالفشل؛ إذ قُتل المئات من المسلمين الأكراد، ونُفي العديد من العشائر وانهزم الشيخ سعيد بيران ورفاقه، واعتُقلوا، وحُكم عليهم بالإعدام، وانتقم أتاتورك بشدة من جماعة الشيخ سعيد بيران (شاو؛ شاو، ١٣٧٠ش، ج ٢، ص ٦٣٢).

يرفض النورسي نظرية دورة الحياة والسقوط الحضاري التي يؤمن بها بعض المفكرين التاريخيين، مؤكداً أن الحضارة ليست كائناً عضوياً يخضع لمسار طبيعي حتمي يؤدي إلى الزوال، بل إن قربها أو بعدها عن معيار الحضارة هو الذي يحدد مصيرها. ويعتقد أن الحضارة القرآنية لا تزول أبداً، وستظل دائماً شابة وحيوية (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٣).

٣-٢. المفاهيم الأساسية للحضارة من منظور النورسي

ينطلق المشروع الحضاري لسعيد النورسي من القرآن الكريم، بهدف تقديم رؤية متميزة عن الحضارة الغربية. ففي الخطوة الأولى، يعتبر النورسي القرآن مصدراً أساسياً للحضارة، ويؤمن بأن القرآن يقبل الحضارة التي تحقق السعادة والرفاهية للجميع، أو على الأقل للأغلبية (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٦٠٦). يتحدث النورسي صراحةً عن الحضارة القرآنية، ويضعها في مواجهة الحضارة الأوروبية التي يراها مضللة ومسؤولة عن إضعاف الدين. كان النورسي يرى الحضارة القرآنية كظاهرة ناشئة ومتجددة (النورسي، ١٩٩٥م، ص ٢٠٢). وفي الموسوعة التي خصّصت للتعريف بسعيد النورسي ورد تعريف الحضارة من منظوره على النحو الآتي: «حب العدالة، الحياة الكريمة والنبيلة، المواطنة، مجتمع بلغ مستوى معيناً في أسلوب الحياة، والعلاقات الاجتماعية، والتقدم الصناعي والتكنولوجي والعلمي، ونمط حياة قائم على تعاليم الإسلام» (quoted in: canan, 1991, p. 2).

وفي الحقيقة، فإن الحضارة عند النورسي - كما عند كثير من منظري الحضارة

(انظر: يوكيچی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۹؟؛ شریعتی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۸۵؛ Koneczny, 1962) -
تقوم على مستويين: مستوى مادي يتمثل في التقدم الصناعي والتكنولوجي،
ومستوى معنوي (روحي) يتركز في نظر النورسي على أوامر الإسلام وتعاليمه.
وكان يرى أنّ الإيمان بالآخرة والحياة الأبدية هو الأساس والركيزة للحياة
الاجتماعية والفردية (النورسي، ۲۰۱۱م، ص ۱۰۴). وكما يظهر من تعريف الحضارة،
لا يمكن الحديث عن التحضر إلا عندما يكون نمط الحياة قائماً على تعاليم
الإسلام، بالإضافة إلى الصناعة والتكنولوجيا. ومن ثمّ فإنّ المصادر الإسلامية -
القرآن والحديث - هي أهمّ مصادر بناء الحضارة الإسلامية. وبناءً عليه، فإنّ
معيّار الحضارة ومصدر الإلهام الرئيس عند النورسي هو القرآن الكريم، لا الفلسفة
الغربية السائدة في عصره؛ إذ كان يرى أنّ الفلسفة الغربية تُقلّل من شأن الأمور
المعجزة في الخلق الإلهي وتُصوّرُها كأُمور عادية، وهي تُخفي القوة الإلهية بطريقة ما
وتتجاهل الإرادة الإلهية في عملية الخلق (النورسي، ۲۰۱۱م، صص ۱۵۰-۱۵۳).

يُطرح في المباحث الحضارية سؤال محوري وأساسي: ما هو العنصر الأهمّ
الذي يُشكّل الحضارة ويميّزها عن الحضارات الأخرى؟ يُعبّر السيد حسين نصر
عن هذا السؤال بمفهوم الفكرة الهادية للحضارة، ويشير إلى أنّ لكل حضارة فكرة
هادية¹ تؤثر على بنائها وحركتها وحيويتها (see: Nusri, 2009). وقد تعدّدت الإجابات
عن هذا السؤال حول الفكرة الهادية أو النقطة المحورية للحضارات. أمّا سعيد
النورسي، ففي تناوله للنقطة المركزية للحضارة - أو ما يسمّيه السيد حسين نصر
«الفكرة الهادية» - كان يرى أنّ الحضارة ينبغي أن تُبنى بالضرورة على الأمور غير
المادية والقيم الأخلاقية وهداية الله (الوحي). ويقول: «إذا نُزع الاحترام
والشفقة من قلب الإنسان، فإنّ العقل والذكاء يحولان الإنسان إلى أفعط وأظلم

1. Presiding idea

الوحوش، التي لا يمكن السيطرة عليها أو إدارتها بأي أدوات سياسية». ويكتب النورسي في هذا السياق: «حتى لو تأسست الحضارة على العلم والصناعة والتجارة، فإنّ القيم غير المادية، والتصورات المحددة، ووجهات النظر هي التي تُشكّل أسسها الجوهرية (canan, 1991, p. 2). وعليه يمكن القول إنّ الفكرة الهادية للحضارة عند النورسي هي الإيمان، الذي يتجلى في الأخلاق والقيم الإسلامية. وقد تناول النورسي دور الإيمان في حياة مختلف الطبقات الاجتماعية - الأطفال، الشيوخ، الشباب - ليُثبت أنّ الحياة الفردية والاجتماعية لا يمكن أن تتشكل من دون الإيمان (النورسي، ٢٠١١م، صص ١٠٤-١٠٦). والسبب في ذلك هو أنّ النورسي يرى أنّ الفلسفة والغاية النهائية للحضارة هي تحقيق السعادة البشرية وهو أمر لا يتحقق إلّا من خلال نور الإيمان في القلوب، والالتزام بالقيم الإسلامية (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٢).

٣-٣. المشروع الحضاري للنورسي

إنّ المشروع الحضاري للنورسي هو مشروعٌ مقارن بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، يسعى من خلاله إلى تقديم صورة عن الحضارة الغربية القائمة (الموجودة)، وصورة للحضارة الإسلامية المرجوة (المطلوبة). ومن القضايا المهمة في دراسة الأفكار الحضارية لأي مفكّر، كيفية إدراكه للحضارة المنافسة ومدى معرفته بها؛ لأنّه عندما يُذكر الحديث عن الحضارات، فإنّ ما يتبادر إلى الذهن أولاً أنّ هذه الحضارات متميّزة عن بعضها البعض لأنّ الحضارة في جوهرها تنطوي على التمييز والتغاير، أو بعبارة أخرى، على وجود «الذات» في مقابل «الآخر». وبناءً عليه، فإنّ كل حضارة تقدّم تعريفاً مختلفاً عن ذاتها وعن الآخر. وفي حقل الدراسات النظرية للحضارة يظهر هذا الأمر بوضوح؛ فكل منظر يصوغ مقارنته الحضارية في سياق المقارنة مع المقاربات الأخرى، ويجيب عن

الأسئلة المطروحة داخل الخطاب الحضاري وفق رؤيته الخاصة، وبناءً على ذلك، يقوم بنقد أو تعديل المقاربات الأخرى وإجاباتها عن المسائل المطروحة. وعليه، كلما كانت معرفة المنظر بـ«الذات» و«الآخر» أكمل، كان تفسيره للعلاقة بينهما أوضح. ويعدّ سعيد النورسي من مفكري العصر العثماني والعالم الإسلامي الذين سعوا إلى تقديم تعريف الغرب بناءً على أسسه الفلسفية، وصياغة إطار لمواجهة هذا الغرب. وكان يرى أنّ الحضارة الحديثة هي ثمرة فكرية للبشرية جمعاء، وينظر إليها باعتبارها تراثاً إنسانياً، وليست مجرد نتاج للدول الغربية (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٢). وقد قسّم النورسي الحضارة الأوروبية إلى قسمين: الغرب الجيد وهو الذي يطلب العلم، علماً يخدم العدالة، والصناعات التي تفيد حياة المجتمع، والغرب السيئ وهو الذي يغرق في ظلام الفلسفة المادية والطبيعية، ويعتقد أنّ أعداء الحضارة هم قيمها نفسها. فالغرب الجيد هو الذي يستفيد من الدين المسيحي والحضارة الإسلامية لينفع البشرية، أما الغرب السيئ فهو الذي يعادي الأديان السماوية ويعتمد على الفلسفة الطبيعية المادية التي غلبت سيئاتها على حسناتها، ممّا جلب المشقة والشقاء لأغلبية البشر (النورسي، ١٩٩٥م، ص ٢٦٨). ويخاطب النورسي أوروبا قائلاً: «إنّك تحمل في يدك اليمنى فلسفةً معيبة ومضلّة، وفي يدك اليسرى حضارةً فاسدة ضارة، وتدّعي أنّك تجلب السعادة للبشرية. قد تنكسر يداك معاً، وقد يكون هذا الذي تملكه سبباً في موتك، وسيكون الأمر كذلك» (النورسي، ١٩٩٥م، ص ٢٦٨). ويرى أنّ الفلسفة الغربية معيبة ومضلّة لأنّها قائمة على العقل البشري المحض، وأنّ هذا العقل المنقطع عن الوحي يقود بالضرورة إلى ضلال الإنسان. وبعبارة أخرى، فقد رفض أحد أهمّ الأسس النظرية للعلمانية الغربية، وهو العقلانية العلمانية. كما أنّ النورسي سبق مارشال ماركوزهان في استعمال مصطلح «القرية العالمية»، إذ قال في كتابه «المنشوي العربي النوري»: «إنّ هذه الحضارة الغربية الفاسدة قد حوّلت

العالم إلى قرية صغيرة» (quted in: Aydin, 2000, p. 1). وفيما يخص الحضارة الغربية، يرى النورسي أنّ أهل الحضارة الملوثة بقذارة المعاصي يُلَوِّثُونَ الآخرين أيضاً. فعلى سبيل المثال، يُمنح الرياء اسم الشرف والاحترام، ويُحاوَل إجبار الناس على قبول هذه الأخلاق الملوثة (النورسي، ١٩٩٥م، ص ٣٠٩). ويرى أنّ الحضارة الغربية قد وضعت نفسها في موقع التناقض والعداء للقرآن (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٢). يعتبر النورسي أنّ الأمل^١ هو العامل الأهم في تقدّم الغرب، بينما يرى أنّ اليأس^٢ هو العامل الأبرز في تحلّف المسلمين. يعتقد النورسي أنّ الأمل والرجاء يُولّدان الحافز والدافع في حياة الإنسان، بينما يتسبّب اليأس والقنوط في الهلاك والدمار (النورسي، ١٩٩٢م، ص ٦٠٦). ويرى أنّ المسلمين لا يجدون نقطة ارتكاز يعتمدون عليها لينطلقوا منها ويحقّقوا التقدّم.

يطرح النورسي في مشروعه الحضاري خمسة مبادئ أساسية، وهي: نقطة ارتكاز الحضارة، هدف الحضارة، قانون الحياة، أساس العلاقات الإنسانية، وأخيراً المنتجات الحضارية (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٥٤؛ النورسي، ١٩٩٢م، ص ٦٠٧). من منظور النورسي، فإنّ نقطة ارتكاز الحضارة الإسلامية هي الحق، بينما نقطة ارتكاز الحضارة الغربية هي القوّة (السلطة). وقد تكرّرت كلمة «الحق» في القرآن الكريم ٢٨٧ مرّة، والنورسي يستشهد ببعض الآيات لجعل من هذا المفهوم الركيزة الأساسية للحضارة الإسلامية. فالحق - باعتباره أساس الحضارة الإسلامية - هو مصدر العدالة والتوازن، ما يؤدّي إلى السلام والاستقرار والقضاء على الشقاء، في حين أنّ ارتكاز الحضارة الغربية على القوّة يؤدّي إلى الحرب والصراع المستمر والتنازع الدائم (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٤١). أمّا المبدأ الثاني في المشروع الحضاري للنورسي فهو هدف الحضارة. فالنورسي يرى أنّ هدف

1. hope

2. Despair

الحضارة الإسلامية هو الفضيلة، بينما هدف الحضارة الغربية هو المنفعة. والسعي وراء الفضيلة يفضي إلى التقارب والمحبة بين البشر، ويحقق السعادة ويزيل العداوة (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٤١). وقد دفعه تركيزه على الفضيلة - كما هو الحال عند يوكيتشي (١٣٧٩ش، صص ١١٩-١٢٠) - إلى الاهتمام بالتربية والتعليم، ولذلك جعل التعليم والتربية جزءاً أساسياً من مشروعه الحضاري.

المبدأ الثالث للحضارة الإسلامية من منظور النورسي هو قانون الحياة، الذي يقوم على التعاون^١ وفقاً للقرآن الكريم، مقابل التضام في الحضارة الغربية. والتعاون يقتضي الوحدة والدعم المتبادل داخل المجتمع، ويُعدّ التسابق إلى مساعدة بعضنا البعض أهمّ عنصر مؤثر في هذا الإطار. أما الصراع في الحضارة الغربية فينشأ عن العنصرية والقومية السلبية. وفي الإسلام، تُقبل الاختلافات بين المجموعات الاجتماعية المختلفة، ويُعترف بوجود الأديان، والطبقات، والقبائل، والدول، وما إلى ذلك (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٣). في الأدب القرآني، تُعتبر فلسفة وجود القبائل هي التعارف^٢، كما أنّ التأكيد القرآني على وجود أديان وشرائع متعددة هي دليل على وجود حكمة إلهية في هذا الأمر^٣. بينما كانت الحضارة الغربية في عصر النورسي، تميل بشدة نحو العنصرية وإلغاء الأعراق والمجموعات والأديان والأمم الأخرى.

المبدأ الرابع الذي يطرحه النورسي للحضارة الإسلامية هو تأكيد القرآن على خدمة المجتمع، وهي خدمة تقوم على الهداية وليس على الهوى والرغبات النفسية. نتيجة هذا المبدأ في الحضارة الإسلامية هي نمو الإنسان ورفاهيته، بحيث

١. وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى (المائدة، ٢).

٢. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (الحجرات، ١٣).

٣. لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا (المائدة، ٤٨).

تكون روحه منورة (مشرفة) وفي الوقت نفسه، يحصل على ما يحتاجه في الحياة (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٤١).

أما المبدأ الخامس في مشروع النورسي الحضاري القائم على القرآن، فهو أساس العلاقات الإنسانية أو ما يمكن التعبير عنه بقاعدة التضامن بين الناس. فهذا المبدأ - وفقاً لآيات القرآن - يركز على الأخوة الدينية، والانتماء الوطني، والعلاقات المهنية والوظيفية، والأخوة الإيمانية. ويقوم هذا النوع من العلاقات على الأخوة النقية ونبد العنصرية والقومية السلبية. ومن منظور النورسي، فإنّ القومية السلبية والعنصرية هي الأساس في العلاقات الإنسانية في الحضارة الغربية الحديثة، وقد أدت إلى الصدام والنزاعات بين الأمم، وإلى سفك الدماء والهلاك (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٤٢). يعتبر النورسي القومية السلبية (العنصرية) سماً قاتلاً ويقول: «القومية مرض أوروبي خبيث ومُعدٍ، يجب تجنبه». لقد قضى النبي محمد ﷺ على العصبية الجاهلية ونهى عنها بشدة. لذلك، كان النورسي يتجنب أن يطلق عليه اسم «سعيد الكردي»، لأنّ هذا اللقب كان يحمل دلالة خاصة في ذلك الوقت، خاصة مع تصاعد النزاع بين الأكراد والأتراك في عهد الحركة القومية التركية (النورسي، ١٩٩٢م، صص ٧٩؛ ٤١٤-٤١٥). ومن القضايا التي تحظى بأهمية في التحليل الحضاري مسألة العلاقة بين التضامن الاجتماعي وبناء الحضارة. وفي هذا السياق يقول ألكسيس دو توكفيل: «من بين القوانين التي تحكم المجتمعات الإنسانية هناك قانون أكثر دقة ووضوحاً من غيره: وهو أنّه لكي يصبح الناس متحضّرين ويظلّوا كذلك، يجب أن يتطوّر «فن الالتحام بين الناس» بقدر ما ينمو مستوى المساواة بينهم» (هانتينغتون، ١٣٩٢ش، ص ١١).

في نهاية المطاف، يقارن النورسي بين هاتين الحضارتين ويجمع تحليله وفقاً لما يسميه «المنتجات الحضارية». ومن منظور النورسي، منتج الحضارة الغربية هو إرضاء النفس الأمّارة، ويتجلى ذلك في زيادة حاجات الإنسان وتسهيل إشباع

هذه الحاجات. أما منتج الحضارة الإسلامية فهو الإنسان الكامل؛ إذ إن هذه الحضارة ترسم حدوداً تكبح جماح الطمع والشهوات، وتوجه الإنسان نحو الكمال الإنساني، ليغدو إنساناً حقيقياً، ويضع نصب عينه الحياة الأبدية. فالحضارة الإسلامية تهتم برفاهية الإنسان، لكنها رفاهية مرتبطة بالروح الإنسانية ومتلازمة معها (النورسي، ٢٠١١م، صص ١٢٥-١٢٦؛ ٨٥٥).

ويرى النورسي أن هيمنة الحضارة الأوروبية والفلسفة المادية الغربية على العالم قد أفضت إلى مشكلات في الحياة، وتشتت الأفكار، واضطراب القلوب، وتدمير الدوافع، حتى غدت القيم والأمور الروحية غريبة وغير مفهومة للعقول (النورسي، ٢٠١١م، ص ٥٦٤). يستنتج النورسي في نهاية هذه المقارنة أن الحضارة الغربية، باعتمادها على السعادة الظاهرية والسطحية، تدمر سعادة البشر، بينما الحضارة الإسلامية تحقق السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة (النورسي، ٢٠١١م، ص ٤٧٢).

المبادئ الخمسة	الحضارة الإسلامية	الحضارة الغربية
نقطة الارتكاز	الحق	القوة
هدف الحضارة	الفضيلة	المنفعة والمصلحة الشخصية
أساس الحياة	التعاون	التنازع
خدمة المجتمع	الهداية	خدمة المجتمع
العلاقات الإنسانية	الدين، الطبقة، الوطن	العنصرية والقومية السلبية
النتيجة النهائية للمنتجات الحضارية	الإنسان الكامل، وتحقيق السعادة والرفاهية في الدنيا والآخرة.	إرضاء النفس، وتدمير السعادة الإنسانية باكتفائها بالسعادة الظاهرية.
	التوفيق بين هاتين الحضارتين أمر مستحيل بسبب الاختلافات الجوهرية بينهما.	

من منظور بديع الزمان سعيد النورسي، فإن الحضارة الغربية قائمة على «الفلسفة»، بينما الحضارة الإسلامية قائمة على «الوحي». فالحضارة الغربية تركز على فلسفة هي ولادة العبقرية البشرية (الدهاء)، في حين أنّ الحضارة الإسلامية تقوم على الوحي الإلهي (الهدى) (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٥٦). ومن ثمّ فإنّ هاتين الحضارتين متميزتان ومفترقتان في أسسهما الكلية وفوق النظرية، وهو ما يؤدي إلى اختلاف وظائفهما ونتائجهما وإنتاج مخرجات مختلفة. فالهداية تأتي من السماء، بينما الدهاء ينبع من الأرض؛ الهداية تنشط القلب وتوجّه الفكر نحو العمل والحيوية، في حين أنّ الدهاء ينطلق من الفكر والعقل ويخفّف القلب ويميت الروح. الهداية تجلو الروح وتوجه القدرات نحو الكمال، أمّا الدهاء فيقدم النفس والجسد على الروح (النورسي، ٢٠١١م، ص ٨٥٨). بعد ذلك، يقارن النورسي بين عبقرية الإنسان والوحي الإلهي، ويرى أنّ الفكر الغربي، الذي يهيمن عليه العقل البشري المنفصل عن الوحي الإلهي، يتضمّن عيوباً متعددة، أهمّها تدمير نمو النفس وهلاك الروح. بمعنى آخر، تصبح الروح خادمة للنفس، فيتحوّل الإنسان إلى شيطان يركّز فقط على الحياة الدنيوية ويصبح مادياً محضاً. أمّا الاعتماد على الوحي فيوجّه الإنسان إلى القلب، ويستهدف عبادة الله، ويضمن السعادة في الدنيا والآخرة، بحيث تصبح النفس خادمة للروح (نورسي، ٢٠١١م، صص ١٤١-١٤٩؛ nursi, 2009, pp. 160-166).

بناءً على ما تقدّم، يقوم سعيد النورسي بنقد الحضارة الغربية، وفي الوقت نفسه، يشرح الأسس الجوهرية للحضارة الإسلامية، مُثبتاً بذلك ضرورة نفي الحضارة الغربية ووجوب اتباع الحضارة الإسلامية. لأنّ الحضارة الغربية تؤدي إلى انحطاط الإنسان وفقدان السعادة الدنيوية والأخروية، بينما الحضارة الإسلامية تقود إلى نضارة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة. بناءً على ما تقدّم، يقوم سعيد النورسي بنقد الحضارة الغربية، وفي الوقت نفسه، يشرح

الأسس الجوهريّة للحضارة الإسلامية، مُثبتاً بذلك ضرورة نفي الحضارة الغربيّة ووجوب اتباع الحضارة الإسلامية. لأنّ الحضارة الغربيّة تؤدي إلى انحطاط الإنسان وفقدان السعادة الدنيويّة والأخرويّة، بينما الحضارة الإسلامية تقود إلى نضارة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة. ومن هنا انتقد النورسي المحاولات التي جرت في العهد العثمانيّ لدمج هذين الفكرين دون أيّ منهج نقديّ أو تمييز بين الصالح والطالح ممّا ورد من الغرب، وكان يرى أنّ هذا الدمج مستحيل، ويعتبره نوعاً من الالتقاط الفكريّ.

النتيجة

إنّ بديع الزمان سعيد النورسي قد صاغ فكرة الحضارة الإسلامية في إطار الدراسات المقارنة مع الحضارة الغربيّة، مع مراعاة القضايا والمشكلات الداخلية في الأناضول في مرحلة ما بعد العثمانيين. ومن ثمّ يمكن النظر إلى هذه الفكرة بوصفها نظريّة تطبيقية في حقل العمل وتهدف إلى معالجة الواقع. يُعدّ ابتكار النورسي الرئيس هو دعوته إلى العودة إلى القرآن، مع تقديم تفسير يكون في متناول عامة الناس، سهل الفهم والتطبيق. كان النورسي يتبع مفهوم الحضارة من خلال ثنائيّة الفرد-المجتمع، ولذلك كانت أقلّ مواجهاته مع الدول والسلطات. فهو، على غرار فيليكس كانتسني كان يرى أنّ المجتمع هو رحم الحضارة وموطنها، لا الحكومات؛ وبناءً على ذلك فإنّ جمهور النورسي المستهدف هم عامّة الناس، كما أنّ التغيير الاجتماعي المنشود لديه، والذي يهدف إلى بلوغ الوضع الأمثل، يجب أن يتحقق على مستوى أفراد المجتمع ذاته.

لقد أدرج النورسي، من خلال طرحه فكرة الحضارة القرآنيّة، مسألة العودة إلى القرآن في جدول الأعمال ويبدو أنّه - في سياقٍ فقهيّ متداخلٍ مع النزعة الصوفيّة - قد قدّم تشخيصاً صائباً للمشكلة. وانطلاقاً من آيات متعدّدة من القرآن

الكریم، اعتبر النورسی أنّ الحقّ هو محور الحضارة، وأنّ غایتها الفضيلة، وثمرتها النهائية السعادة، وهي غاية ونتيجة لا يمكن تحقّقهما من دون تعاون الناس وتكافلهم فيما بينهم. وقد استطاع النورسی، بنظرته النقدية تجاه الذات وتجاه الآخر (الغرب)، أن يطرح فكرة عملية تتيح إمكانية التوفيق والجمع بين الإسلام والحداثة.

المصادر

* القرآن الكريم

۱. ارس، بولنت؛ کاه، عمر. (۱۳۸۱ش). جنبش اسلام لیبرالی در ترکیه: اندیشه‌های فتح‌الله گولن. مطالعات خاورمیانه، ۹ (۳۲)، صص ۵۹-۸۲.
۲. إقبال، مظفر. (۱۳۸۹ش). اسلام و علم (مترجمان: فرشته ناصری و علی آخشینی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳. بی‌بی، سعید. (۲۰۱۵م). الاتجاهات السلفية المعاصرة أصولاً وممارسة. الرباط: المجلس العلمي الأعلى (الموجود في موقع <https://B2n.ir/sq3295>).
۴. راد، علی. (۱۳۸۲ش). بازشناسی پژوهش‌ها و اندیشه‌های قرآنی بدیع الزمان سعید نورسی. معرفت، ۱۲ (۷۲)، صص ۸۶-۹۷.
۵. شاو، استانفوردجی؛ شاو، ازل کورال. (۱۳۷۰ش). تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید (ج ۲، مترجم: محمود رمضان‌زاده). مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس.
۶. شریعتی، علی. (۱۳۶۸ش). تاریخ تمدن (ج ۱). تهران: نشر قلم.
۷. النورسی، سعید. (۱۹۹۲م). المکتوبات، من کلیات رسائل النور (إعداد و ترجمة إحسان قاسم الصالحی). القاهرة: شركة سوزلر للنشر.
۸. النورسی، سعید. (۱۹۹۵م). المثنوی العربی النوری، من کلیات رسائل النور (إعداد و ترجمة إحسان قاسم الصالحی). القاهرة: شركة سوزلر للنشر.
۹. النورسی، سعید. (۲۰۰۰م «ألف»). إشارات الإعجاز في مظان الإعجاز، من کلیات رسائل النور (إعداد و ترجمة إحسان قاسم الصالحی). القاهرة: شركة سوزلر للنشر.

۱۰. النورسي، سعيد. (۲۰۰۰ م «ب»). السيرة الذاتية، من كليات رسائل النور (إعداد و ترجمة إحسان قاسم الصالحی). القاهرة: شركة سوزلر للنشر.
۱۱. النورسي، سعيد. (۲۰۱۱ م). الكلمات، من كليات رسائل النور (إعداد و ترجمة إحسان قاسم الصالحی). القاهرة: شركة سوزلر للنشر.
۱۲. نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۸ ش). گفتمان های تمدن اسلامی در ترکیه معاصر، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. هانیگتون، ساموئل. (۱۳۹۲ ش). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ پنجم). تهران: نشر علم.
۱۴. یاووز، هاکان. (۱۳۷۵ ش). کثرت گرایی اسلام در ترکیه. فرهنگ، شماره ۲۴، صص ۴۰-۴۴.
۱۵. یوکیچی، فوکوتساوا. (۱۳۷۹ ش). نظریه تمدن (مترجم: چنگیز پهلوان، چاپ دوم). تهران: نشر گيو.
16. Aydiner Furkan The Struggle between "Dissolute Civilization" and "Virtuous Civilization" in a Globalizing World, Bediuzzaman Said Nursi's Place in Islamic Thought at the 30th Anniversary Since His Death, 2000.
17. CANAN, Ibrahim; "BEDIUZZAMAN SAID NURSI'S VIEW OF CIVILIZATION", in Bediuzzaman Said Nursi's Place in Islamic Thought at the 30th Anniversary Since His Death, 1991.
18. Ebaugh, Helen Rose; *The Gülen Movement A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, Springer 2010.
19. Iqbal, Muzaffar; *science and Islam*, greenwood press, 2007
20. Keyman, E. Fuat; *Modernity, secularism and Islam; the case of Turkey, Theory, culture and society*. 24:215, 2007.

21. Koneczny, feliks (1962). *On the plurality of the civilizations, polonica series*, NO2, edited by Gedrzej giertych Translated from the Polish, Introduction by Anton Hilckman, Professor at the University of Mainz (Germany) Preface by Arnold Toynbee, Polonica Publications, London.
22. Nursi, Bediüzzaman, *flashes, From the Risale-i Nur Collection Translated from the Turkish 'Lem'alar' by Şükran Vahide, SÖzler Neşriyat*, 2009.
23. Olson, Robert, *The Kurdish Question and Turkish-Iranian Relations: From World War I to 1998*, California, mazda publishers, (1998).
24. Rabasa, angel and larabee, Stephan f. *the rise of political islam in turkey*, Rand corporation. 2008.
25. Turner Colin and Horkuc Hasan; *Said Nursi: Makers of Islamic Civilization*; oxford, 2008.
26. Yavuz, M. Hakan and Esposito, John L. *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Syracuse university press. 2003
27. Yavuz, m. hakan. *Islamic politiactal identity in turkey*, oxford university press, 2003.

A Re-examination of the Qur'anic–Civilizational Thought of Sheikh Shamil Daghestani

Seyed Ebrahim Masumi¹

Date Received: 2024/06/20

Date Accepted: 2024/10/15



Abstract

Sheikh Shamil Daghestani, living in a period marked by intense political and military tensions, sought to elevate Qur'anic teachings beyond theoretical concepts and turn them into practical plans for governance structure and civilizational movement in the Caucasus. The key question is how he managed to achieve this transformation under such difficult circumstances and what features distinguish his Qur'anic–civilizational thought. Using a historical–interpretive discourse analysis method, this study demonstrates that in Shamil's worldview, the concept of *tawhid* is presented as a tool for liberation from foreign domination. This concept served not only as the foundation of religious faith but also as a motivation for political resistance and the pursuit of independence. Moreover, the concept of *jihad* extends beyond its military dimension and is interpreted as a comprehensive process aimed at social reform and the construction of

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Kashan, Kashan, Iran.
masomi6228@kashanu.ac.ir.

* Masumi, S. E. (2024). A Re-examination of the Qur'anic–Civilizational Thought of Sheikh Shamil Daghestani. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 60-91.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74026.1047>

© The author(s); Type of article: Research Article



a cohesive and justice-oriented community. Shamil's initiatives in establishing independent financial and educational systems reflect this civilizational approach, aiming to strengthen unity and self-sufficiency in the Caucasus. Based on Qur'anic principles of justice and *wilaya*, innovative political and social structures—such as the *Muridism* system—were created to promote cohesion and solidarity among diverse ethnic groups in the region. This politico-social system, founded on participation and adherence to a spiritual leader, successfully fostered remarkable unity. A comparison between Shamil's thought and contemporary Islamic movements, particularly Wahhabism, reveals that his emphasis on mysticism, *tariqa*, and spirituality constitutes his most significant distinction from more rigid and strict approaches. Ultimately, Shamil's thought represents a model of civilizational governance shaped through a practical, dynamic, and comprehensive interpretation of the Qur'an—one that, beyond his military achievements or failures, continues to serve as an inspiring example for the Islamic world and civilizational studies.

Keywords

Sheikh Shamil Daghestani; Qur'anic–civilizational thought; governance; civilizational movement; jihad; justice and *wilaya*.

إعادة قراءة الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداغستاني

السيد إبراهيم معصومي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/١٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/٢٠



الملخص

سعى الشيخ شامل داغستاني في فترة مليئة بالتوترات السياسية والعسكرية إلى تجاوز المفاهيم النظرية للقرآن الكريم، وحول تعاليمه إلى خططٍ عمليةٍ لبناء هيكل الحوكمة وحركة الحركة الحضارية في منطقة القوقاز. والسؤال الرئيس هو: كيف تمكّن الشيخ شامل من تحقيق هذا التحول في ظروفٍ صعبةٍ، وما هي السمات التي ميّزت فكره القرآني - الحضاري؟ ومن خلال استخدام منهج تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري، يتبيّن أنّ الشيخ شامل قد فسّر مفهوم التوحيد باعتباره أداةً للتحرّر من هيمنة الأجانب. ولم يكن هذا المفهوم أساساً للإيمان الديني فحسب، بل كان دافعاً للمقاومة والاستقلال السياسي. كما أنّ مفهوم الجهاد تجاوز المعنى العسكري والقتال البدني، ليصبح عمليةً شاملةً للإصلاح الاجتماعي وبناء مجتمع متماسكٍ يقوم على العدالة إنّ إجراءات الشيخ شامل في مجال إنشاء أنظمةٍ ماليةٍ وتعليميةٍ مستقلةٍ كانت تجسداً عملياً لهذا المنهج الحضاري، إذ استهدفت تعزيز الوحدة والاكتفاء الذاتي في القوقاز. أُسست هياكل سياسية واجتماعية جديدة، من أبرزها نظام المريدية، بغية تحقيق الوحدة والتماسك والتضامن بين مختلف شعوب القوقاز. كان هذا النظام السياسي - الاجتماعي على المشاركة والاتباع للزعيم الروحي، ممّا حقّق تماسكاً ملحوظاً في المنطقة. وتُظهر المقارنة بين فكر الشيخ

٦٢
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٤ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٨ • الخريف و الشتاء ٢٠٢٤

١. أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة كاشان، كاشان، إيران. masomi6228@kashanu.ac.ir

* معصومي ، السيد إبراهيم. (٢٠٢٤م). إعادة قراءة الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداغستاني.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤(٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ٦٠-٩١.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74026.1047>

شامل والحركات الإسلامية المعاصرة، ولا سيما الوهابية، أن تركيزه على التصوف والطريقة والروحانية شكّل السمة المميزة له إزاء المناهج المتشددة والجافة للآخرين. وفي النهاية، يُعتبر فكر الشيخ شامل نموذجاً للحكم الحضاري، مبنياً على تفسير عملي وديناميكي وشامل للقرآن الكريم، ويتجاوز الانتصارات والهزائم العسكرية، ليبقى رمزاً ملهماً للعالم الإسلامي والدراسات الحضارية.

الكلمات المفتاحية

الشيخ شامل الداغستاني، الفكر القرآني- الحضاري، الحوكمة، الحركة الحضارية، الجهاد، العدالة والولاية.

المقدمة

الشيخ شامل الداغستاني (١٧٩٧-١٨٧١م) هو رمز المقاومة التاريخية لشعب القوقاز ضد الإمبراطورية الروسية، وقد كان شخصيّة تتجاوز حدود القائد العسكري المحض. فهو لم يكن زعيماً سياسياً - دينياً فحسب، بل كان أيضاً مُصلحاً اجتماعياً ومفكراً استلهم من التعاليم القرآنية مشروعاً لبناء حضارة محلية مستقلة في منطقة القوقاز. قامت هذه الحضارة على المبادئ الإسلامية، وكان هدفها الرئيس الدفاع عن الهوية الثقافية والدينية للشعب في مواجهة الغزو والاستعمار الأجنبي. تكمن أهمية دراسة الفكر القرآني للشيخ شامل في أنه لم يكن مجرد نظرية كلامية (عقائدية)، بل مثل عقيدة عملية ومنهجاً للحكم، أدى دوراً محورياً في مختلف جوانب حياته، وكفاحه، والبنى السياسية والاجتماعية لحركته (نوري، ١٣٦١ش، ص ٤٢). تسعى هذه المقالة، انطلاقاً من هاجس الكشف عن الأبعاد الأقل تداولاً في حركة الشيخ شامل، إلى إظهار أنّ نجاحه في تأسيس حركة شاملة ومستدامة لم يكن ثمرة عبقريته العسكرية فحسب، بل نتيجة لنهجه الفريد في تحويل المبادئ القرآنية إلى مشروع متكامل للحكومة والبناء الحضاري. وبينما ركزت كثير من الدراسات التاريخية على الجوانب العسكرية والسياسية من كفاحه (Gammar, 1994, pp. 25-27)، يركّز هذا البحث على الأسس النظرية والقرآنية لفكره، مبرزاً تميزه من خلال هذا المنهج التحليلي - التفسيري. والسؤال الرئيس الذي تطرحه هذه الدراسة هو: كيف أعاد الشيخ شامل قراءة المفاهيم القرآنية الأساسية واستخدمها لإضفاء الشرعية على جهاده وحركته؟ كما تسعى هذه المقالة إلى الإجابة على الأسئلة التالية: ما دور مفاهيم مثل التوحيد والجهاد والإيثار والعدالة في فكره وأدائه الحضاري؟ وما هي أوجه التمايز بين فكره القرآني والحركات الإسلامية المعاصرة الأخرى؟

تهدف هذه المقالة إلى تحليل وتوضيح كيفية تحويل المفاهيم القرآنية الأساسية

٦٤
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٤ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٨ * الخريف والشتاء ٢٠٢٤

إلى مبادئ عملية في البنى الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية لحركة الشيخ شامل. ومن هذا المنظور، يسعى البحث إلى إظهار كيف أنه استلهم من القرآن لا للدفاع العسكري فحسب، بل لبناء مجتمع جديد (رسول اف، ١٣٧٢ ش، ص ٥٦). لقد تجاوز هذا المنهج مفهوم الجهاد بمعناه العسكري المحدود، ليُعيد صياغته كعملية شاملة للإصلاح والبناء الاجتماعي، وقد تجلّى ذلك في إنشاء مؤسسات مالية وتعليمية مستقلة (طهري وجمشیدی، ١٣٨٩ ش، ص ٩٨). كما يتضح أن التعاليم القرآنية في باب الولاية والعدالة في البنية السياسية للحركة، وخاصة في نظام «المريديّة»، أدّت إلى تماسك واتحاد غير مسبوق بين قبائل القوقاز المختلفة (حسيني؛ عبيدي؛ آقازاده، ١٣٩٧ ش). وفي الختام، يسعى هذا البحث إلى إظهار أنه بالرغم من التشابهات الظاهرية مع الحركات الإسلامية المعاصرة الأخرى، فإن فكر الشيخ شامل - بفضل تركيزه على التصوّف والطريقة النقشبندية - قدّم نموذجاً فكرياً فريداً يبتعد عن الجمود والنزعات الظاهرية التي اتّسمت بها بعض الحركات. إن هذه النظرة إلى الشيخ شامل تُقدّم صورةً متكاملةً لقائد صانع للحضارة ويجعل إرثه يتجاوز كونه مجرد مقاومة تاريخية، ليغدو نموذجاً حياً ودينامياً ملهماً للعالم الإسلامي (Creighton, 2005, pp.12-14).

١. خلفية الدراسة

يمكن تصنيف الدراسات التي تناولت الشيخ شامل وحركته إلى عدّة محاور رئيسة. فعلى الرغم من أنّ العديد من هذه الأعمال ركّزت على الجوانب العسكرية والسياسية لكفاحه، إلّا أنّ هناك دراساتٍ اهتمّت بالأبعاد الفكرية والثقافية لفكره. ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتاب «Gammer, Moshe» (1994).
Sheikh Shamil: The Life and Legacy الذي يُعدّ من أشمل وأوثق المصادر في هذا المجال، إذ ركّز أساساً على البعد التاريخي - العسكري. ومع أنّ المؤلف

أشار إلى أثر الإسلام في الحركة، إلا أنه لم يقدم تحليلاً معمقاً لإعادة القراءة الإبداعية للمفاهيم القرآنية في فكر الشيخ شامل. كذلك، يركّز العمل الكلاسيكي (Baddeley, 1908). The Caucasian War and Imam Shamil's Resistance» بشكلٍ كاملٍ على التاريخ العسكري، ولا يتناول الجوانب النظرية والفكرية لفكر الشيخ شامل. وبخلاف هذه الأعمال تتناول بعض المؤلفات الفارسية، مثل كتاب «شيخ شامل: بنيانگذار جمهوری اسلامی قفقاز، با رویکردی مثبت و توصیفی»^١ لـ «مسعود نوری»، شخصية الشيخ شامل، بوصفه قائداً إسلامياً، غير أنّ معالجتها تبقى في إطار الوصف أكثر منها في إطار التحليل، ولا تسعى إلى استكشاف كيفية تفسير المفاهيم القرآنية أو تجليها في البنى الحضارية لحركته. وفي مجال المقالات العلمية، تركز دراسات مثل مقالة «The Role of Mysticism in the Abbaszadeh, Mohammad (2011). Caucasian Resistance: A Case Study of Imam Shamil» بشكلٍ خاص على دور العرفان والتصوف في الحركة، غير أنّ هذا البحث يقتصر على تناول جانب واحد من فكره، في حين أنّ الدراسة الحالية تتناول بنظرة أشمل عدّة مفاهيم قرآنية رئيسة (التوحيد، الجهاد، الولاية، والعدل) وعلاقتها ببعضها البعض في بناء مشروع حضاري. وأخيراً، تقدّم مصادر مثل «Alekseev, Gromyko (2001). Pobeda i soprotivlenie v Dagestane» وجهة نظر الطرف الآخر (روسيا)، وتنظر إلى الموضوع من منظورٍ عسكري وسياسي.

٢. التمايز (أو التميّز) المنهجي: من الوصف إلى تحليل الخطاب

إنّ معظم الدراسات السابقة، سواء كُتب «شيخ شامل: بنيانگذار جمهوری

١. الشيخ شامل: مؤسس الجمهورية الإسلامية في القوقاز.

اسلامى قفقاز، با رويكردى مثبت وتوصيفى» لـ«مسعود نورى» أو مقالة «The Caucasian War and Imam Shamil's Resistance.(Baddeley, 1908)» لـ«جان اف. بدلى»، قد اتبعت في الغالب المنهج الوصفى - التاريخي. فقد ركزت هذه الأعمال على سرد الأحداث والمعارك والإجراءات العسكرية للشيخ شامل، وفي أحسن الأحوال أشارت بشكلٍ عابرٍ إلى دور الإسلام في حركته. إنَّ هذا البحث، باعتماده على منهج «تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري»، يتجاوز حدود الوصف التقليدي. فهذا المنهج يُتيح لنا أن ندرس فكر الشيخ شامل لا بوصفه ظاهرةً معزولة، بل باعتباره خطاباً حياً ودينامياً في سياقه التاريخي والثقافي. وبدلاً من الاكتفاء بالسؤال: «ماذا حدث؟»، يسعى هذا البحث للإجابة عن هذا السؤال الجوهرى: «كيف ولماذا تحول الفكر القرآني للشيخ شامل إلى مشروع حضاري؟» إنَّ هذا المنهج يهدف إلى الكشف عن الطبقات العميقة والمعاني الكامنة وراء الأفعال والممارسات الظاهرية.

٣. التمايز المضموني: التركيز على الفكر القرآني - الحضاري

٣-١. الدراسة الشاملة للمفاهيم القرآنية في العمل الحضاري

لقد اكتفت العديد من الدراسات بتناول بُعد واحد من الأبعاد الفكرية للشيخ شامل؛ فعلى سبيل المثال، ركزت مقالة محمد عباس زاده حصرياً على دور التصوف والعرفان في حركته. أمّا هذا البحث، فإنه يتبنى رؤيةً شاملةً وواسعة النطاق، إذ يعالج عدّة مفاهيم قرآنية مفتاحية ويظهر كيف أنّ مفاهيم مثل التوحيد، والجهاد، والولاية، والعدالة قد ارتبطت في منظومة فكرية متماسكة. ولا يكتفي هذا البحث بتحليل كلّ مفهومٍ على حدة، بل يُظهر أيضاً كيف ترتبط هذه المفاهيم في تشكيل مشروع حضاري.

٣-٢. التحليل من الداخل بدلاً من التحليل من الخارج

إنّ أعمالاً مثل دراسات غامر أو ألكسييف قد كُتبت في الغالب اعتماداً على مصادر خارجية (روسية وأوروبية). ورغم أنّ هذه المصادر ذات قيمة تاريخية، فإنّها تقدّم رؤية «من الخارج» لحركة الشيخ شامل. أمّا هذا البحث الحالي، فيسعى إلى بلوغ فهم «من الداخل»، من خلال الاعتماد على النصوص والوثائق المرتبطة بالشيخ شامل نفسه وتحليل خطابه. هذا المنهج يتيح لنا أن نقرأ فكره من منظوره الخاص، وليس من منظور أعدائه أو المراقبين الخارجيين.

٣-٣. التأكيد على الأبعاد البنائية في مقابل الأبعاد التدميرية

إنّ الحركات المعاصرة للشيخ شامل، كالوهابية، غالباً ما تُعرف بانتهاجها أساليب قهرية ونزعات تدميرية. وقد وضعت بعض الدراسات حركته في هذا الإطار أيضاً. غير أنّ هذا البحث يسلّط الضوء بشكل خاص على الجوانب البنائية والحضارية في حركة الشيخ شامل. يركّز بصورة خاصة على الجوانب البنائية والحضارية في مشروع الشيخ شامل. فإ إنشاء نظام ماليّ مستقل، وتأسيس منظومة تعليمية محلية، وتعزيز الإنتاج الداخلي، كلّها شواهد وأدلة ملموسة تظهر أنّ الجهاد في رؤيته لم يكن عملاً تدميرياً، بل عملية إعمارية تهدف إلى بناء مجتمع جديد. هذا التمايز يبرز فكر الشيخ شامل عن سائر الحركات الإسلامية المعاصرة له، ولا سيّما من حيث تركيزه على الأبعاد العرفانية والبنائية في مشروعه الحضاري.

وخلاصة القول، فإنّ هذا البحث، بتجاوزه التحليلات السردية والعسكرية البحتة، يركّز على إعادة القراءة الإبداعية للمفاهيم القرآنية وتجسيدها في العمل الحضاري. ويفضي هذا المنهج إلى فهم أعمق للأبعاد الفكرية والثقافية لحركة القوقاز، كما يقدر الإرث الخالد للشيخ شامل في صورة مشروع حضاري متماسك.

٤. التعاريف

تُقدّم التعاريف الآتية بغية بناء إطارٍ فكريّ متماسك وتوضيح المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها البحث. هذه المفاهيم تشكّل المحاور الرئيسة في الفكر القرآنيّ - الحضاريّ للشيخ شامل الداغستاني، وفهمها بوضوح يُعدّ مدخلاً ضرورياً للولوج إلى تحليلٍ أعمقٍ لمسألة الحوكمة وحركة القوقاز.

٤-١. الفكر القرآنيّ - الحضاريّ

يشير هذا المفهوم إلى منهجٍ فكريّ يرى في القرآن الكريم مصدراً أساسياً ليس فقط للأحكام الفردية والعبادية، بل كإطارٍ شاملٍ لبناء وتطوير وإدارة حضارةٍ إسلامية. ويتخطى هذا الفكر نطاق القضايا الدينية البحتة، ويتناول أيضاً القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. والغاية النهائية هي بناء مجتمعٍ قائمٍ على المبادئ والقيم القرآنية، قادرٍ على أن يصبح حضارةً رائدةً ونموذجاً يحتذى به (نوري، ١٣٦١ ش، ص ٧٨).

٤-٢. الحوكمة

يشير مفهوم الحوكمة إلى مجموعةٍ من البنى والعمليات والمؤسسات التي تُدار من خلالها شؤون المجتمع. في المنظور الإسلامي، تعني الحوكمة إدارة المجتمع وفقاً للمبادئ الإلهية والعدالة. يتضمن هذا المفهوم كيفية اتخاذ القرار، وتنفيذ السياسات، وتوزيع السلطة والمسؤوليات داخل النظام السياسي. وتقوم الحوكمة الإسلامية على مرتكزات أساسية، مثل المشورة والمساءلة (حسيني، عبدی، آفازاده، ١٣٩٧ ش).

٤-٣. الحركة الحضارية

تُطلق الحركة الحضارية على حركةٍ جماعيةٍ هادفةٍ تسعى إلى إحداث تحوّلٍ

جذريّ في مختلف أبعاد المجتمع، بما في ذلك الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. تهدف هذه الحركة إلى إحياء القيم، وتعزيز الهوية، وبناء حضارة جديدة أو إعادة بناء حضارة سابقة على أسس فكرية محدّدة. وفي السياق الإسلامي، تسعى هذه الحركة إلى إحياء مجد الحضارة الإسلامية من جديد، وتقديمها بوصفها نموذجاً متقدماً للعالم (رسولاف، ١٣٧٢ش، ص ٥٦).

٤-٤. العدالة

تُعرّف العدالة في الرؤية الإسلامية بأنّها وضع كلّ شيء في موضعه الصحيح يُعتبر هذا المفهوم أحد أهمّ المبادئ في الحكم والسلوك الفردي والاجتماعي في الإسلام. ولا تقتصر العدالة على أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية فحسب، بل تشمل أيضاً معنى التوازن والاعتدال في جميع شؤون الحياة. وقد وردت العدالة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية باعتبارها أحد الأهداف الكبرى لبعثة الأنبياء وتأسيس الحكومات (Gammer, 1994, pp.115-117).

٤-٥. الجهاد

الجهاد - المأخوذ من «الجهّد» بمعنى السعي والكبح - يُشير في الفكر القرآنيّ يدلّ على المجاهدة الشاملة والمستمرّة في سبيل تحقيق المقاصد الإلهية ونيل رضاه. وهو مفهوم جامعٌ متعدّد الأبعاد، لا يقتصر على الحرب وحدها، ويتضمّن الجهاد ثلاثة أبعاد رئيسة:

١. الجهاد الأكبر: وهو مجاهدة النفس، ومكافحة الأهواء والضعف الأخلاقيّ، والسعي الدائم نحو التزكية وبناء الذات.
٢. الجهاد الأصغر: ويعني الكفاح المسلح والدفاع المشروع عن الدين والأرض وكرامة المسلمين في مواجهة العدوان.

٣. الجهاد الكبير: وهو الجهاد غير العسكريّ، ذو الطابع الحضاريّ، ويشمل الإصلاح الاجتماعيّ، وبناء أنظمة اقتصادية وتعليميّة عادلة، والكفاح الثقافي من أجل ارتقاء المجتمع. ويمثّل الهدف النهائي للجهاد في تشييد حضارةٍ عادلةٍ وموحّدة قائمة على التوحيد والشرعية (طهري وجمشيدى، ١٣٨٩ ش، ص ١٠٤).

٥. الإطار النظري: تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري

يعتمد هذا البحث في تحليل الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداغستاني على منهج تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري. ويعدّ هذا المنهج أداةً فاعلة لفهم كيفية تشكّل المفاهيم وتحوّلها وتوظيفها في سياقها الزماني والاجتماعي الخاص. وعلى خلاف المناهج التقليدية التي تقتصر على سرد الوقائع والأحداث التاريخية، فإنّ هذا الإطار النظري يسعى إلى استكشاف المعاني والحجج والخطابات الكامنة أفعال وخطابات شخصية تاريخية ما. وفيما يخصّ الشيخ شامل، يتيح هذا المنهج للباحث أن لا يقتصر على ملاحظة ما قام به، بل أن يستكشف أيضاً لماذا أقدم على تلك الأفعال، وعلى أي منظومة فكرية استند في قراراته واختياراته. إنّ تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري يتضمّن بعدين رئيسين:

٥-١. البعد التاريخي

في هذا البعد، تُدرّس أفكار الشيخ شامل ضمن سياقها التاريخي الخاص، أي القرن التاسع عشر الميلادي في منطقة القوقاز. وتمتاز هذه الحقبة بالغزو العسكري للإمبراطورية الروسية ومساعدتها لفرض ثقافة ونظام سياسي أجنبي (غير محلي). ومن ثمّ، تشكّل خطاب الشيخ شامل استجابةً لهذه الأزمة وفي مواجهة التحديات السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك. يساعدنا هذا المنهج على فهم

كيف تحوّلت التعاليم الإسلامية والقرآنية، التي كانت موجودةً في المنطقة لقرون، إلى خطابٍ فعّالٍ وحيويٍّ للمقاومة وبناء الحضارة في هذه الفترة الزمنية المحددة (Gammer, 1994, pp. 45-47). وتوفّر مصادر مثل الوثائق التاريخية الروسية (ميخايلوويچ، ١٩٨٥م، ص ٥٧)، والمذكرات العسكرية، ورسائل الشيخ شامل، المواد الأولية التي يقوم عليها هذا التحليل.

٢-٥. البعد التفسيري

يتناول هذا البعد كيفية تفسير وتأويل الشيخ شامل للمفاهيم القرآنية. فلم يكن ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه نصّاً مقدّساً فحسب، بل اعتبره «كتاب عمل» ودليلاً شاملاً للحياة الفردية والاجتماعية (نوري، ١٣٦١ش، ص ٩٦). وقد استند هذا التفسير إلى التقاليد العرفانية والفقهية للطريقة النقشبندية التي كان يتبعها. فعلى سبيل المثال، لم يكن مفهوم «الجهاد» في خطابه يعني فقط الكفاح المسلح (الجهاد الأصغر) ضد العدو، بل كان يُطرح كعملية شاملة لإصلاح النفس والمجتمع (الجهاد الأكبر). وهذا الفهم المزدوج للجهاد أتاح له أن لا يقتصر على تعبئة القوى العسكرية، بل أن يتوجّه أيضاً إلى تنظيم الشؤون المالية والتعليمية والقضائية، منشئاً بذلك بنيةً حكميةً متماسكة.

٦. المفاهيم القرآنية المفتاحية في فكر الشيخ شامل

بناءً على الإطار النظري المذكور أعلاه، تُحلّل المفاهيم الآتية بوصفها مفاهيم أساسية في الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل:

١-٦. التوحيد

في خطاب الشيخ شامل، تحوّل التوحيد من مجرد مفهوم كلامي إلى مبدأ

سياسي واجتماعي. فقد اعتبر، بالاعتماد على هذا المبدأ، كل شكل من أشكال الهيمنة غير الإلهية مرفوضاً، واعتبر الكفاح ضد الإمبراطورية القيصريّة الروسية مثلاً على محاربة الشرك والطاغوت. وقد منحت هذه القراءة الجديدة للتوحيد حركته شرعية إلهية، وحفزت شعوب القوقاز على الثورة دفاعاً عن حريتهم ورفض الهيمنة غير الإلهية (طهورى وجمشيدى، ١٣٨٩ش، ص ٥٥). وقد وفرّ التوحيد الأساس الفكري للوحدة بين مختلف شعوب القوقاز، وأوجد هويةً مشتركة قائمة على عقيدة واحدة.

٦-٢. الجهاد

كما أشير سابقاً، كان الجهاد في فكر الشيخ شامل مفهوماً متعدّداً الأبعاد. فقد استلهم الشيخ شامل الجهاد من التعاليم القرآنية والسنة النبوية، واعتبره عملية مستمرة لبناء المجتمع والارتقاء به. وشمل هذا المفهوم الأعمال العسكرية، والإصلاحات القضائية، وإنشاء المدارس، بل وحتى إنتاج الأسلحة محلياً. هذه النظرة الشاملة للجهاد تختلف اختلافاً كبيراً عن وجهات النظر السلفية-الجهادية التي تركز بشكل أساسي على البعد العسكري (Rasulov, 1993, pp. 78-80). ومن هذا المنظور، كان الجهاد في فكره «جهاداً حضارياً».

٦-٣. العدالة والمساواة

كان الشيخ شامل يعتبر القرآن المصدر الرئيس لإقامة العدالة في المجتمع. وقد سعى من خلال تطبيق الشريعة ومكافحة الفساد والتمييز إلى بناء مجتمع عادل. وقد تجلّى هذا المبدأ القرآني في بنيته الحُكْمية، ولا سيما في النظام القضائي. وكان هدفه أن يُنشئ مجتمعاً تُحترم فيه حقوق جميع الأفراد والشعوب، بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية. لقد أدّى هذا المنهج دوراً حاسماً في استقطاب الدعم

الشعبي وتحقيق تماسك اجتماعي غير مسبوق (Akiner, 1988, pp. 112-115).

بشكل عام، يُتيح إطار تحليل الخطاب التاريخي - التفسيري للباحث دراسة فكر الشيخ شامل لا بوصفه ظاهرة معزولة، بل باعتباره خطاباً حياً ودينامياً في سياقه التاريخي والثقافي الخاص. ويساعد هذا المنهج الباحث على إدراك عمق وغنى الفكر القرآني - الحضاري لديه، وإظهار اختلافاته عن الحركات المعاصرة الأخرى، خاصة في تركيزه على الأبعاد العرفانية والبنائية.

٧. الأسس النظرية للفكر القرآني عند الشيخ شامل

إنّ فكر الشيخ شامل الداغستاني، على خلاف التصوّر الشائع الذي يعتبره مجرد قائد عسكري، يركز على منظومة فكرية متماسكة وعميقة تتمحور حول القرآن الكريم. وتظهر الدراسات أنّ الشيخ شامل لم يتعامل مع القرآن باعتباره كتاباً مقدساً للتلاوة فحسب، بل اعتبره «كتاب عمل» ودليلاً شاملاً للحكم والأخلاق والسياسة (نوري، ١٣٦١ش، ص ٨٤). وقد منح هذا المنهج العملي في التعامل مع القرآن حركته شرعية إلهية وأسساً نظرية راسخة. وسعى الشيخ شامل بالاعتماد على هذه الأسس، إلى إحياء حضارة محلية قائمة على المبادئ القرآنية في مواجهة الهيمنة الخارجية. وفي فكره، لم يكن القرآن مجرد مرجع للأحكام الفقهية، بل كان خريطة طريق شاملة لكلّ أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية. وكان يعتقد أنّ الإجابة عن التحديات السياسية والاجتماعية في عصره، بما في ذلك مواجهة الاستعمار، ينبغي أن تُستمدّ من القرآن الكريم. إنّ هذه النظرة إلى القرآن كانت متجذّرة في تصوّف وفي الطريقة النقشبندية، التي كان الشيخ شامل من أتباعها. في هذا المذهب ترى الشريعة والطريقة في مسار واحد، ويعتبر القرآن المصدر الأساس لكلّهما، فهو دليل السلوك الروحي وكذلك العمل السياسي (Gammer, 1994. pp. 60-62). ومن ثمّ، كانت جميع أعماله في التنظيم العسكري،

وإنشاء هيكل الحوكمة، وإقامة العدالة، كانت قائمة على تفسير ديناميّ وعمليّ للقرآن الكريم. وقد ميّز هذا المنهج حركته عن الحركات الأخرى التي اكتفت بالاعتماد على تفسيرات سطحية وظاهرية للدين (فكرت، ١٣٧٠ ش).

لقد تحوّل مفهوم التوحيد في فكر الشيخ شامل من مجرد قضية كلامية إلى مبدأً ثوريّ وعمليّ. فقد اعتقد، بالاعتماد على التعاليم القرآنية، أنّ الله وحده هو الحاكم المطلق على العالم، وأنّ كلّ سلطة غير إلهية، خاصة سلطة الاستعمار الأجنبي، تتعارض مع هذا المبدأ. ومن هذا المنظور، لم يكن الكفاح ضدّ الإمبراطورية القيصريّة الروسية مجرد حربٍ من أجل الاستقلال السياسي، بل كان كفاحاً توحيدياً ضدّ الشرك والطاغوت (طهري وجشيدي، ١٣٨٩ ش، ص ٦٣).

وقد أضفت هذه القراءة الجديدة لمفهوم التوحيد شرعيةً إلهية على حركة القوقاز، وحفّزت الناس على النهوض لا دفاعاً عن قائد دينوي، بل نصرةً للمبادئ الإلهية. وكان الأثر العملي لهذا المنظور التوحيدي هو إنشاء هوية مشتركة بين مختلف شعوب القوقاز. فعلى الرغم من الاختلافات العرقية والثقافية، فإنّ الاعتقاد المشترك بالتوحيد وحدهم في جبهة واحدة في مواجهة العدو المشترك. كان مفهوم الجهاد في فكر الشيخ شامل مفهوماً متعدّ الأبعاد وشاملاً، استلهمه من التعاليم القرآنية والتقاليد الصوفية. وقد طرح الجهاد في بُعدين رئيسين مترابطين:

١. الجهاد الأصغر (الكفاح الخارجي): يشير هذا البعد من الجهاد إلى الكفاح المسلّح والدفاع عن الأرض والدين ضدّ العدوان الأجنبي. وقد استخدم الشيخ شامل آيات الجهاد والقتال في القرآن لتعبئة الناس وإضفاء الشرعية على كفاحه. وفي رسائله وخطبه، كان يحثّهم على الصبر والثبات ويغرس فيهم الأمل بالنصر النهائي للمؤمنين، معتبراً أنّ الكفاح ليس واجباً دينياً فحسب، بل هو أيضاً سبيلٌ للحفاظ على الهوية والكرامة (نوري، ١٣٦١ ش، ص ٤٨).

٢. الجهاد الأكبر (الكفاح الداخلي): يحتلّ هذا البُعد من الجهاد مكانةً رفيعة في التقليد الصوفي، إذ يتعلّق بمجاهدة النفس، وبناء الذات، وتهذيب الأخلاق. وكان الشيخ شامل يؤكّد لأتباعه أنّ الانتصار في الجهاد الخارجي لا يتحقّق إلا بعد النجاح في الجهاد الداخلي. وقد ارتبط هذان البُعدان ارتباطاً وثيقاً، إذ كان يرى أنّ القائد والمجتمع لا يستطيعان الصمود أمام التحديات الكبرى ولا بناء حضارة حقيقية إلا إذا تحلّيا بإيمان راسخ، وتقوى، وفضائل أخلاقية (Abbaszadeh, 2011, pp. 18-20) وقد أضفى هذا الترابط بين نوعي الجهاد عمقاً روحياً على حركته، وحوّلها من مجرد حركة عسكرية إلى حركة أخلاقية وحضارية.

وبناءً على ذلك، فإنّ الأسس النظرية للفكر القرآني عند الشيخ شامل تجاوزت مجرد مقارنة تبسيطية للدين، وقدّمت منظومة فكرية معقّدة وحيوية جعلت القرآن الكريم المصدر الرئيس، والتوحيد والجهاد كمبادئ أساسية فيها. لقد استطاعت هذه المنظومة الفكرية إرساء دعائم حركة حضارية في القوقاز، صمدت لسنوات طويلة في مواجهة إحدى أقوى الإمبراطوريات في العالم (Aleksseev, 2001. Pp. 154-156).

٨. إعادة قراءة المفاهيم القرآنية في العمل الحضاري

تعدّ إعادة قراءة المفاهيم القرآنية في مجال العمل الحضاري أحد المناهج الأساسية في فهم أفكار القادة الدينيين-السياسيين الذين استطاعوا أن يوظّفوا التعاليم الدينية بما يتجاوز الأطر النظرية، في البنى الاجتماعية والسياسية. ويُعدّ الشيخ شامل الداغستاني نموذجاً بارزاً ومثلاً حياً لمثل هذا القائد الذي قدّم، من خلال تحليل وتفسير خاص للمفاهيم القرآنية، فلسفةً عمليةً واستراتيجيةً تهدف إلى بناء حركة حضارية في القوقاز. وفي هذا السياق، تم تطبيق مفاهيم مثل التوحيد،

والجهاد، والولاية، والإمامة، والعدالة كمبادئ قرآنية أساسية لا من منظور المعتقدات الدينية فحسب، بل باعتبارها مرتكزات رئيسة لمشروع الحكم وإعادة البناء الاجتماعي. في عصرنا الحاضر، تُتيح إعادة قراءة هذه المفاهيم في سياقها التاريخي، وتحليلها تحليلاً مقارناً مع المناهج المعاصرة، فهماً أعمق لدور الشيخ شامل في تشكيل البنى الحكومية والحضارية. وتكمن أهمية هذه القراءة في أنها تُظهر كيف يمكن للتعاليم القرآنية أن تتجاوز حدود الكتابات النظرية والأخلاقية، لتُصبح أساساً للأنشطة العملية والسياسية ذات الآثار الحضارية الواسعة. وفي هذا القسم، يُدرس أولاً الصلة المباشرة بين المفاهيم القرآنية وتفسير الشيخ شامل لها، ثم يُحلّل كيفية تجلّي هذه المفاهيم في هياكله الحُكومية والاجتماعية. ويُعدّ هذا المنهج مفتاحاً لفهم تأثير الدين في آليات البناء الحضاري خلال الفترات التاريخية الحرجة (فكرت، ١٣٧٠ ش).

٨-١. التوحيد: من الاعتقاد إلى العمل الحضاري

في فكر الشيخ شامل، تحول التوحيد (وحدانية الله) من مجرد مبدأ عقائدي إلى قوة ثورية محرّكة شكّلت أساس مشروعه الحضاري. فقد كان التوحيد عنده مبدأً تحريراً يرفض كل أشكال السيادة غير الإلهية. هذا الفهم العميق للتوحيد حوّل الكفاح ضد الاستعمار الروسي إلى مهمة مقدّسة، وأوجد - بوصفه ركيزة أيديولوجية - وحدة ومقاومة لا مثيل لهما في مجتمع القوقاز. وسيتناول هذا القسم كيفية تحوّل هذا الاعتقاد العميق إلى محرّك فعّال لإجراءاته الحضارية وممارساته في الحكم.

٨-١-١. الفكر القرآني للتوحيد في رؤية الشيخ شامل

حوّل الشيخ شامل التوحيد من مجرد مفهوم كلامي ونظري إلى مبدأ تحريري

وأساسي في الكفاح السياسي والاجتماعي. ولقد اختلفت هذه الرؤية جوهرياً عن المقاربات التقليدية التي حصرت التوحيد في إطار المسائل الكلامية والاعتقادية فحسب. ففي خطاب الشيخ شامل، كان التوحيد يعني رفض كل أشكال السيادة غير الإلهية، وفي هذا الإطار، كان يعتبر الهيمنة الاستعمارية الروسية تجسيدا واضحا للشرك والطاغوت. رأى الشيخ شامل - مستنداً إلى التعاليم القرآنية - أنّ الكفاح ضد الروس لم يكن حرباً قومية أو وطنية، بل فريضة دينية تهدف إلى التحرر من عبودية غير الله والعودة إلى التوحيد الخالص. وقد منح هذا التفسير الشرعي حركة القوقاز شرعية إلهية، وشجّع الناس على النهوض من أجل القيم والمقاصد المقدسة (طهورى وجمشيدى، ١٣٨٩ش، ص ٩٦). إنّ هذه الرؤية مثّلت امتداداً حياً لتقليد فكري في العالم الإسلامي يرى أنّ السيادة لله وحده، ويعتبر كل سلطة أرضية تناقض إرادته سلطة غير مشروعة (Gammer, 1994, p. 71).

٢-١-٨. التجلي الحضاري للتوحيد في أعمال الشيخ شامل

كانت لهذه النظرة التوحيدية آثار حضارية عميقة، إذ شكّلت العمود الفقري لحركته. فعلى الرغم من الاختلافات العرقية والثقافية والقبلية الكثيرة في منطقة القوقاز الجبلية، استطاع الشيخ شامل - بالارتكاز على الإيمان المشترك بالتوحيد - أن يؤسّس جبهة موحدة من مختلف الشعوب (الشيشان، الداغستانيون، الشركس و...) في مواجهة العدو المشترك (حسينى؛ عبدى؛ آقازاده، ١٣٩٧ش). في هذا الإطار، أوجد الشيخ شامل هوية جديدة قائمة على الاعتقاد المشترك لا على الانتماءات القبلية. وقد مكّنت هذه الهوية الناس من تجاوز خلافاتهم الداخلية، ليقاتلوا كأمة واحدة من أجل هدف مشترك. ويظهر هذا النهج فهم الشيخ شامل العميق لإمكانات التعاليم القرآنية في تحقيق الوحدة لمواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية (Abbaszadeh, 2011, p. 26).

وعلاوةً على ذلك، وفّر التفسير التوحيدي للشيخ شامل الأساس الرئيس لبنية حكمه. فقد أقام نظامه السياسي على مبدأ السيادة الإلهية المطلقة، وعرّف نفسه بصفته «إماماً» وممثلاً لهذه السيادة. ومنحته هذه المكانة سلطةً تتجاوز حدود الزعامة القبلية إذ جعل أوامره تُطاع وتُنفذ ليس بسبب القوة العسكرية، بل بسبب الشرعية الدينية. وقد قدّم نظامه السياسي - الديني نموذجاً للحكم تُنظم فيه جميع القوانين والأنظمة وفقاً للشرعية والمبادئ القرآنية. وكان يعتقد أنّ المجتمع التوحيدي القائم على القوانين الإلهية وحده هو القادر على الصمود والمقاومة في وجه المستعمرين (Melikoff, 1984, p. 112). عملت هذه النظرة إلى التوحيد كبرنامج شاملٍ للتحوّل الاجتماعي والثقافي، لأنّ الكفاح ضد الاستعمار، ومكافحة الفساد، والسعي لتعليم الناس، كانت جميعها تهدف إلى تحقيق مجتمعٍ توحيديٍّ (يوسفى؛ مرادى، ١٣٩٣ ش).

٢-٨. الجهاد: من الكفاح العسكري إلى الإعمار الاجتماعي

في فكر الشيخ شامل، كان الجهاد مفهوماً يتجاوز الكفاح العسكري البحت، فقد استلهم الشيخ شامل الجهاد من التعاليم القرآنية والتقاليد الصوفية، واعتبره عمليةً شاملةً لإصلاح المجتمع وبناء الحضارة. وتختلف هذه النظرة الشاملة للجهاد اختلافاً جوهرياً عن المقاربات السطحية التي اختزلته في بُعد القتال والحرب فقط. ففي نظره، كان الجهاد يتكوّن من بُعدين: داخليٍّ وخارجيٍّ، يعملان على نحوٍ متواصلٍ ومتكاملٍ معاً. كان الجهاد الأكبر كفاحاً ضد النفس وإصلاحاً داخلياً يُعتبر شرطاً مسبقاً لأي انتصارٍ في ساحة المعركة؛ بينما كان الجهاد الأصغر كفاحاً خارجياً ضد العدو، لا يمكن أن يؤتي ثماره دون الجهاد الأكبر (سارلي، ١٣٧٣ ش). أعطى هذا التفسير الشامل للجهاد حركة القوقاز عمقاً روحياً وأخلاقياً، وحوّلها إلى حركةٍ حضاريةٍ (درخشه؛ حضرتى، ١٤٠١ ش).

٨-٢-١. الفكر القرآني للجهاد في رؤية الشيخ شامل

كان الشيخ شامل يستخدم آيات القرآن بشكلٍ هادف لإضفاء الشرعية على المقاومة وتشجيع الناس عليها. ففي رسائله وخطبه، كان يستشهد بالآيات المتعلقة بالصبر، والنصر النهائي للمؤمنين، ورفض الظلم. على سبيل المثال، كان يستشهد بآيات مثل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النور، ٥٥) لبث الأمل والصمود في قلوب الناس. كانت هذه الآيات تُطمئن الناس بأنّ مقاومتهم ليست عبثية ولا عديمة الجدوى، بل تحمل وعداً إلهياً بالنصر النهائي. كما أنّ الشيخ شامل، لتوضيح شرعية الكفاح، كان يستخدم أيضاً الآيات التي تدين الظلم والجور، ليُظهر أنّ جهادهم ليس مجرد عملٍ سياسي، بل هو فريضة دينية لإقامة العدل. وقد وفرّ هذا الأسلوب من الاستدلال إطاراً عقائدياً قوياً للمجاهدين يتجاوز الدوافع العسكرية أو الوطنية البحتة (Gammer, 1994, pp.112-116).

٨-٢-٢. التجلي الحضاري للجهاد في أعمال الشيخ شامل

لم تبقَ نظرة الشيخ شامل الشاملة للجهاد في المجال النظري فقط، بل تجلّت بوضوح في أعماله الحضارية. فقد كان يعتقد أنّ الأمة من أجل تحقيق النصر في الجهاد يجب أن تكون قويةً ومكتفية ذاتياً في جميع جوانب حياتها. وقد أدّى هذا المنظور إلى تأسيس بنية للحكم تشمل جميع جوانب الحياة:

❖ النظام المالي: أنشأ الشيخ شامل نظاماً مالياً مستقلاً قائماً على المبادئ الإسلامية (كالخمس والزكاة). وقد مكّن هذا النظام من تمويل نفقات الحرب واحتياجات المجتمع من دون أيّ تبعيةٍ للخارج ولم يكن هذا الإجراء مجرد ضرورةٍ عسكرية، بل كان عملاً حضارياً يضمن الاستقلال المالي للمجتمع ويحول دون انتشار الفساد (نوري، ١٣٦١ش، ص ١١٢).

❖ النظام التعليمي: أولى الشيخ شامل اهتماماً كبيراً بتأسيس المدارس والكتّيب. فقد كان يدرك أنّ الجهاد الأكبر (مجاهدة النفس) يتعزّز بالعلم والمعرفة. وكان يؤمن بأنّ الناس ينبغي أن يتعرّفوا على المعارف الدينية والقرآنية لتقويتهم فكرياً وعقائدياً. ولم تكن هذه المدارس تهدف فقط إلى تربية الجيل القادم فحسب، بل كانت تُستخدم أيضاً لتعليم العسكريين وزيادة الوعي العام، ولعبت دوراً حيوياً في تحقيق التماسك الفكري للحركة (طهوري وجمشیدی، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۸).

❖ الإنتاج الداخلي: تحت قيادته، ازدهر الإنتاج الداخلي للأسلحة والبارود وغيرها من المعدات العسكرية. ويظهر هذا الإجراء نظرة الشيخ شامل البعيدة المدى (أو المستقبلية) للجهاد كمشروع للاكتفاء الذاتي. فلم يكن يريد أن يرتبط مصير الحركة بالاعتماد على المعدات الأجنبية. وقد حوّلت هذه الإجراءات الجهاد من مجرد حربٍ إلى مشروعٍ إعماريٍّ وصناعيٍّ يشمل جميع جوانب الحياة (Baddeley, 1908, p. 301).

وفي النهاية، حوّل الشيخ شامل نظريته إلى الجهاد من حركةٍ عسكريةٍ محضّةٍ إلى حركةٍ حضاريةٍ متكاملة. فقد استطاع، من خلال ربط الجهاد الأكبر بالجهاد الأصغر، والتركيز على الإعمار الاجتماعي، أن يقدم نموذجاً فريداً للحكم الإسلامي حافظ على صموده وتماسكه على مدار عقود من الصراع للحكم الإسلامي حافظ على صموده وتماسكه على مدار عقود من الصراع (Alekseev, 2001, pp.160-163). وقد اعتبر هذا المنهج الجهاد شاملاً لجميع أبعاد الحياة، وهو ما شكّل سبباً رئيساً في نجاحه في إقامة دولةٍ مستقرةٍ في القوقاز.

۳-۸. الولاية والإمامة: نموذج القيادة الشرعية

ارتكز الفكر القرآني للشيخ شامل في مجال القيادة على مفهوم الولاية والإمامة. فقد استلهم من التعاليم القرآنية والسنة النبوية، وعرّف نفسه كـ«إمام» وقائد

روحي وسياسي للحركة. وقد منحت هذه المكانة الشرعية السلطة اللازمة لتوحيد الناس وإقامة دولة مستقلة (نوري، ١٣٦١ش، ص ١٦٥). اختلف هذا النهج اختلافاً جوهرياً عن القادة العسكريين البحت الذين أسسوا سلطتهم على القوة والقدرة العسكرية. ففي فكر الشيخ شامل، يجب أن يتمتع القائد بشرعية إلهية، ويكتسب هذه الشرعية من خلال الالتزام العملي بتعاليم القرآن. وقد منح هذا المفهوم للإمامة الشيخ شامل سلطةً تتجاوز حدود القبيلة، وجعل أوامره تُطاع ليس بسبب القوة العسكرية، بل بسبب الشرعية الدينية.

٨-٣-١. الأخلاق القرآنية في القيادة

كان الشيخ شامل يرى أنّ القائد الحقيقي ينبغي أن يكون مثلاً للفضائل الأخلاقية المتجذرة في القرآن. ومن أبرز هذه الفضائل الإيثارة، والشجاعة، والوفاء بالعهد، والصبر، وهي التي تجلّت في حياته وقيادته، فاستقطبت ثقة الناس وولاءهم الفريد (Gammer, 1994, pp.88-90). وكان في رسائله وخطبه يصف هذه الفضائل بأنها الأعمدة الرئيسة للقيادة، كما جسّدها عملياً في سلوكه وشخصه. فعلى سبيل المثال، كانت تُروى بين أهل القوقاز قصصٌ عن شجاعة الشيخ شامل وصبره في ساحة المعركة وكذلك عن وفائه بعهوده مع أتباعه، جيلاً بعد جيل. ولم تكن هذه الفضائل الأخلاقية سبباً في كسب ثقة الناس فحسب، بل منحت حركته أيضاً بُعداً أخلاقياً وروحياً يتجاوز مجرد الصراع السياسي البسيط (درخشه، حضرتي، ١٤٠١ش).

٨-٣-٢. التجلّي الحضاري للولاية والإمامة

لم تقتصر ولاية وإمامة الشيخ شامل على المجال النظري، بل تجسّدت في بنية نظام المريدية. وقد تأسس هذا النظام على علاقةٍ روحيةٍ وعاطفيةٍ عميقة بين

القائد (المُرشد) وأتباعه (المُرشدون). ولم يكن هذا النظام مجرد هيكلٍ سياسي، بل شكّل شبكةً اجتماعيةً وروحيةً أسهمت في تماسك الحركة وصمودها (سارلي، ١٣٧٣ش). في هذا النظام، كان المريدون يطيعون مرشدهم طاعةً مطلقةً، إذ كانوا يرونه ممثلاً للشرعية والطريقة. وقد أدّت هذه العلاقة إلى إيجاد وحدةٍ وتماسكٍ غير مسبوقين في المنطقة، مما زاد بشكلٍ كبيرٍ من القدرة على مقاومة الإمبراطورية الروسية (Baddeley, 1908, pp.112-115). كما أتاح هذا النظام القيادي للشيخ شامل أن يؤسّس هياكل حكمٍ فعّالةٍ وراسخة. وبالاكتفاء على هذه السلطة الروحية، تمكّن الشيخ شامل من تجاوز الخلافات القبلية التي كانت دائماً من التحديات الرئيسة في منطقة القوقاز، وأسس دولةً موحدة. وقدّمت هذه الدولة، بفضل وجود قوانينها وضرائبها ونظامها القضائي المستقل، نموذجاً للحكم الإسلامي مستمداً من التعاليم القرآنية. ومن خلال ذلك، أظهر أنّه يمكن - حتى في الظروف الحرجة - إنشاءً بنيةً سياسيةً مستقرةً وفعّالةً بالاعتماد على المبادئ الدينية (Alekseev, 2001, pp.153-155).

وفي النهاية، قدّمت ولاية وإمامة الشيخ شامل نموذجاً قيادياً متجذراً في الأخلاق والروحانية. وقد مكّن هذا النموذجُ الشيخَ من قيادة حركة لم تكن عسكريةً فحسب، بل مشروعاً حضارياً ارتبط فيه الإيمان والأخلاق والحكم ببعضهم البعض. وقد ألهمت هذه النظرة إلى القيادة العديد من الحركات الإسلامية على مر التاريخ، وأظهرت أنّ القوة الحقيقية تكمن ليس في القوة، بل في الشرعية الإلهية والفضائل الأخلاقية (Melikoff, 1984, pp.156-158).

٨-٤. العدالة: أساس البنية الاجتماعية

في فكر الشيخ شامل، لم تكن العدالة مجردَ مثلٍ أخلاقيٍّ أو مفهوماً مجرداً، بل كانت مبدأً عملياً لإرساء النظام والتماسك والاستقرار الاجتماعي. فقد نظر إليها

باعتبارها أساس الحكم وركيزة المجتمع الإسلامي، وكان يؤمن أنه من دون تطبيق العدالة لن تصمد أي مقاومة أمام الظلم. وترتكز هذه النظرة للعدالة على التعاليم القرآنية التي تؤكد على أهمية إقامة القسط والمساواة. واستلهم الشيخ شامل من آيات القرآن فاعتبر العدالة واجباً إلهياً على القائد والحاكم ليعامل الناس بالحق والإنصاف.

٨-٤-١. الفكر القرآني للعدالة والبنية الاجتماعية-السياسية

استلهم الشيخ شامل من التعاليم القرآنية مفاهيم كالشورى والعدالة، وطبقها في بنيته الحكومية. ففي نظام المريدية، الذي تأسس على الطاعة لمرشد ملتزم وإلهي، كان يستخدم أيضاً المجالس الاستشارية لاتخاذ القرارات المصيرية. وعلى الرغم من أن هذه المجالس كانت تعمل ضمن إطار ولايته وإمامته، إلا أنها ساعدت على مشاركة الناس في الحكم وسماع أصواتهم. ويظهر هذا المنهج إدراكه لحيوية التعاليم القرآنية، إذ كان يسعى إلى نموذج للحكم يجمع بين الشرعية الإلهية والاستجابة لاحتياجات الناس الاجتماعية والسياسية (نوري، ١٣٦١ش، ص ١٧٨).

٨-٤-٢. التجلي الحضاري للعدالة في أعمال الشيخ شامل

تجلت النظرة العملية للشيخ شامل للعدالة بوضوح في إصلاحاته وإجراءاته في المجالات القضائية والاجتماعية:

✓ الإصلاحات القضائية: أنشأ نظاماً قضائياً عادلاً قائماً على الشريعة الإسلامية للقضاء على الفساد والتمييز. وكان يعتقد أن الخلافات القبلية والنزاعات الداخلية تشكل أكبر تهديد لوحدة الحركة. لذلك، من خلال تطبيق العدالة والنظر في الشكاوى، سعى إلى حل هذه الخلافات وبناء مجتمع متماسك. وقد أدت هذه الإصلاحات إلى تعزيز ثقة الناس بقيادته

وتعزيز التماسك الاجتماعي (Gammer,1994, pp.119-1121).

✓ القضاء على التمييز: كان هدف الشيخ شامل بناء مجتمع عادل تحترم فيه حقوق جميع الأفراد والشعوب. وعلى الرغم من التنوع العرقي في القوقاز، سعى الشيخ شامل إلى تطبيق مبدأ المساواة في توزيع الموارد والمهام والمسؤوليات. وقد أدّى هذا النهج إلى شعور القبائل المختلفة، بغض النظر عن انتماءاتها القومية، بأنها جزءٌ من مجتمع أكبر وأكثر عدلاً. وكان لهذا الأمر دورٌ حاسمٌ في استقطاب دعم القبائل غير الداغستانية (طهورى وجهشيدى، ١٣٨٩ش، ص ١٠٥).

٨٥
الفكر السياسي الإسلامي

إعادة قراءة الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداغستاني

✓ مكافحة الفساد: كان الفساد المالي والإداري بين الحكّام المحليين من أحد المشاكل الأساسية في المنطقة. وقد حارب الشيخ شامل الفساد من خلال تطبيق القوانين بصرامة، وبذلك وعزّز بذلك شرعية حكمه بين الناس. وكان يعلم أنّه من دون العدالة لا يمكن أبداً تحقيق الهدف السامي للجهاد والبناء الحضاري (Alekseev,2001, pp.170-174).

بشكل عام، كانت العدالة في فكر الشيخ شامل وعمله مبدأً أساسياً للحكم المستدام وبناء الحضارة. فقد حوّل العدالة من مجرد مثال إلى مبدأ عملي، وتمكّن بذلك من إقامة نظام حكم يضمن حقوق الناس ويعزز التماسك الاجتماعي في مواجهة العدو الخارجي. وقد ترك هذا النهج إرثاً دائماً يُظهر أنّ العدالة ليست مجرد فضيلة أخلاقية، بل هي أساسٌ مجتمعٍ مقاومٍ وحيويّ (Baddeley,1908, p. 314).

٩. المقارنة والتمييز: الفكر القرآني للشيخ شامل في مواجهة السلفية والحركات الأخرى

لفهم عمق وأصالة الفكر القرآني للشيخ شامل، لا بدّ من دراسته في سياق الحركات الإسلامية المعاصرة له ومقارنته بها فهذه المقارنة لا تسهم فقط في إيضاح الأبعاد الفريدة لحركته، بل تكشف أيضاً عن سرّ قدرته على صياغة

مقاومة مستدامة في مواجهة الإمبراطورية الروسية. وفي هذا القسم، يُقارن فكر الشيخ شامل بشكلٍ خاصٍ بالحركات السلفية - الجهادية المعاصرة، مثل الوهابية، لتجلى الفوارق الجوهرية في الأسس الفكرية والتجليات الحضارية لكلٍ منها.

٩-١. التمايز في الأسس النظرية: التصوف والشرعية

أحد أبرز تميزات فكر الشيخ شامل هو تأكيده على العرفان (التصوف) والطريقة النقشبندية، وهو ما كان غائباً عن كثيرٍ من الحركات الإسلامية المعاصرة له، ولا سيما الوهابية. فالوهابية، التي كانت تتشكل في شبه الجزيرة العربية في تلك الحقبة، اتبعت منهجاً ظاهرياً تماماً تجاه الدين، وتعتبر أي عرفانٍ أو تصوفٍ شركاً وبدعةً، وتحاربهما بشدةٍ (محبوب عالم، ١٩٨٣م، ج ١١، ص ١٧٨). وعلى النقيض من ذلك، أسس الشيخ شامل حركته على الربط العميق بين الشرعية والطريقة. فقد كان يعتقد أنّ الجهاد الأصغر (المواجهة الخارجية) لا يثمر إلا إذا اقترن بالانتصار في الجهاد الأكبر (مجاهدة النفس)، وهو ما يتحقق عبر السير والسلوك العرفاني وتزكية النفس. وقد منح هذا المنهج المزدوج حركة القوقاز عمقاً روحياً أبعداً عن الجمود والظاهرية المحضة، وأسهم في تعزيز تماسك الأتباع على نحوٍ أعمق (Abbaszadeh, 2011, pp. 20-22).

٩-٢. التمايز في المنهج السياسي والاجتماعي

كان الاختلاف الآخر في المنهج السياسي والاجتماعي لهذه الحركات. فالوهابية، في بداياتها، اعتمدت على تحالفها مع آل سعود لتأسيس دولةٍ دينيةٍ في شبه الجزيرة العربية، قامت منذ البداية على هويةٍ قوميةٍ (قبيلة نجد). في المقابل، فقد تمكّن الشيخ شامل في القوقاز، على الرغم من التنوع الهائل للشعوب والقبائل، من إنشاء هويةٍ فوق قوميةٍ قائمةٍ على المبادئ القرآنية والولاية

الروحية. وقد تجلّى هذا التمايز أيضاً في هيكل الحكم؛ ففي حين كانت الوهابية تبني نظاماً سياسياً مركزياً وغالباً استبدادياً، استفاد الشيخ شامل، على الرغم من موقعه كإمام، من نظام المريدية والمجالس الاستشارية لتعزيز مشاركة الناس في الحكم (Melikoff, 1984, pp.168-172). لقد سعى إلى إقامة دولة عادلة وقائمة على المساواة تُحترم فيها حقوق جميع الشعوب والأفراد، بغض النظر عن الانتماءات القبلية (طهورى وجمشيدى، ١٣٨٩ش، ص ١١٣). لم ينجح هذا المنهج في استقطاب الدعم الشعبي فحسب، بل كان أكثر مرونةً وديناميكيةً مقارنةً بالمنهج القبلية (ذات النزعة القبلية)

٨٧

الفكر السياسي الإسلامي

إعادة قراءة الفكر القرآني - الحضاري للشيخ شامل الداعستاني

٩-٣. التمايز في النظرة إلى الجهاد وبناء الحضارة

كما نوقش سابقاً، كان الجهاد في فكر الشيخ شامل عمليةً شاملةً للإعمار وبناء الحضارة، تشمل الإصلاحات التعليمية والمالية والقضائية وحتى الإنتاج المحلي. اختلفت هذه النظرة اختلافاً ملحوظاً عن المناهج العسكرية البحتة. فقد أدرك الشيخ شامل أنّ الحركة لا تنصر بالقوة العسكرية وحدها، بل تحتاج إلى أسس اقتصادية وثقافية واجتماعية راسخة (نورى، ١٣٦١ش، ص ١٢٤). على النقيض من ذلك، كانت بعض الحركات السلفية تحصر الجهاد في بُعد العسكري، ولا تُولي اهتماماً كافياً لجوانب بناء الحضارة والإعمار الاجتماعي. أعطى هذا الاختلاف في النظرة إلى الجهاد حركة القوقاز بُعداً بناءً وحيوياً، مكّنها عبر عقود من الكفاح من الحفاظ على صمودها وتماسكها (Gammer, 1994, pp.145-147).

وبشكلٍ عام، يمكن القول إنّ الفكر القرآني للشيخ شامل، بسبب الارتباط العميق بين الشريعة والطريقة، والنهج فوق القومي في القيادة، والنظرة الشاملة إلى الجهاد كعملية لبناء الحضارة، يقدم نموذجاً فريداً في تاريخ الحركات الإسلامية. وقد ألهم هذا النموذج العديد من حركات التحرر في العالم الإسلامي،

ويُظهر أنّ سبيل التحرّر لا يتحقق من خلال الكفاح العسكري وحده، بل يتطلب تحولاً فكرياً وأخلاقياً وحضارياً شاملاً.

النتيجة

لقد هدفت هذه الدراسة إلى تحليل وتوضيح الأبعاد الأقل شهرةً للفكر القرآني للشيخ شامل الداغستاني، وأظهرت أنّه كان شخصية تتجاوز حدود القائد العسكري. وتؤكد نتائج هذه المقالة بوضوح أنّ الشيخ شامل، من خلال إعادة قراءة إبداعية وعملية للمفاهيم القرآنية الأساسية، استطاع أن يؤسس حضارةً مستقلةً وحيويةً في قلب القوقاز. دافعت هذه الحضارة، بالاعتماد على المبادئ الإسلامية، عن هوية وثقافة شعب المنطقة في مواجهة تحديات الاستعمار والتهديدات الخارجية. وعلى خلاف المقاربات السطحية للدين، لم ينظر الشيخ شامل إلى القرآن الكريم بوصفه كتاباً مقدساً فحسب، بل اعتبره «كتاب عمل» وخارطة طريق شاملة للحكم والأخلاق والسياسة. وتبين نتائج هذا البحث أنّ المفاهيم القرآنية في فكر الشيخ شامل تحوّلت إلى مبادئ عملية شكّلت الأسس الاجتماعية والسياسية والعسكرية لحركته:

- التوحيد: تحوّل هذا المفهوم من مبدأً كلاميٍّ (عقائديٍّ) إلى مبدأٍ تحريريٍّ يعتبر الكفاح ضد الاستعمار الروسي تجسيداً لمكافحة الشرك والطاغوت. مهّدت هذه النظرة التوحيدية الطريق لإنشاء هويةٍ جديدةٍ وفوق قوميةٍ، شكّلت جبهةً موحدةً ضد العدو المشترك على الرغم من التنوع الهائل للقبائل.

- الجهاد: لم يكن الجهاد في نظره مقتصرًا على القتال والحرب فحسب، بل كان عمليةً شاملةً للإعمار والبناء الحضاري. وقد أفضت هذه الرؤية إلى تأسيس أنظمةٍ ماليةٍ وتعليميةٍ وقضائيةٍ، بل وإلى تطوير الإنتاج الداخلي،

بما يعكس الاكتفاء الذاتي والحيوية التي اتّسمت بها حركته.

• الولاية والإمامة: إنّ الشيخ شامل - استلهاماً من التعاليم القرآنية - كان يعتبر نفسه «إماماً» وقائداً روحياً وسياسياً. وقد وفّر له هذا الموقع الشرعية والسلطة اللازمة لتوحيد الناس، وتجسّد ذلك في نظام المريدية الذي قام على علاقة روحية وعاطفية بين القائد وأتباعه.

• العدالة: حوّل الشيخ شامل العدالة من مجرد مثل أخلاقي إلى مبدأ عملي، فبادر إلى تنفيذ إصلاحات قضائية ومكافحة الفساد، وأسّس مجتمعاً عادلاً تحترم فيه حقوق جميع الأفراد والشعوب. وقد ساعدت هذه الإجراءات على تعزيز تماسك حركته وصمودها، وجعلتها أكثر قدرة على مواجهة الضغوط الداخلية والخارجية.

إنّ إرث الشيخ شامل لا يقتصر على انتصاراته وهزائمه العسكرية ولا على قصصه البطولية فحسب، بل يكمن في مشروعه الحضاري. فقد أثبت أنّ الإيمان والأخلاق والحكم يمكن أن تتكامل وتتأزر لتشكل نموذجاً راسخاً للمقاومة المستدامة. ولا يزال هذا الإرث مصدر إلهام للعالم الإسلامي، ولا سيّما لبلدان منطقة القوقاز. في عالمنا المعاصر، حيث تواجه كثير من المجتمعات تحديات هويّاتية وتهديدات استعمارية جديدة، يمكن أن يُعدّ نموذج الشيخ شامل دليلاً لبناء مجتمعات مقاومة ومتماسكة ومكتفية ذاتياً. ويؤكد هذا البحث أنّ القوة الحقيقية للقائد لا تكمن في قدرته العسكرية فحسب، بل في قدرته على الإلهام وتحويل المعتقدات الروحية إلى مشروع حضاري شامل.

المصادر

۱. حسینی، سجاد؛ عبدی، حسن؛ آقازاده، جعفر. (۱۳۹۷ش). زمینه‌های شکل‌گیری واحد اداری - سرزمینی قفقاز در جغرافیای سیاسی امپراتوری روسیه تزاری. جغرافیای سیاسی دانشگاه پیام نور، ۱۲ (۴۸)، صص ۱۳۵ - ۱۵۹.
۲. درخشه، جلال؛ حضرقی، محمد امین. (۱۴۰۱ش). تحلیلی بر جنبش اسلامی داغستان. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام. ۱۲ (۳)، صص ۱۵۷-۱۸۹.
۳. رسول‌اف، لطفی. (۱۳۷۲ش). داغستان در جنگ قفقاز. داغستان: انتشارات دولتی جمهوری داغستان.
۴. سارلی، اراز محمد. (۱۳۷۳ش). نهضت اسلامی شیخ شامل. کیهان فرهنگی. شماره ۱۰۸، صص ۲۴-۲۵.
۵. طه‌وری، مجتبی؛ جمشیدی، علی. (۱۳۸۹). مطالعات در اندیشه و عمل شیخ شامل. تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان.
۶. طه‌وری، مهدی؛ جمشیدی، فریده. (۱۳۸۹ش). سلحشوران داغستان: روایتی از زندگی شیخ شامل داغستانی. تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان.
۷. فکرت، ایشیلتن. (۱۳۷۰ش). شیخ شامل (مترجم: علی کاتبی). تحقیقات اسلامی، ۶ (۱ و ۲ ISC)، صص ۲۳۲ - ۲۴۷.
۸. محبوب عالم، منشی. (۱۹۸۳م). دائرة المعارف الإسلامية - لغة الأردو (ج ۱۱). پاکستان: انتشارات اردو.
۹. میخایلوویچ، الکسی. (۱۹۸۵م). شیخ شامل در اسناد تاریخی روسیه. وزارت امور خارجه روسیه.

۱۰. نوری، مسعود. (۱۳۶۱ش). شیخ شامیل: بنیانگذار جمهوری اسلامی قفقاز. تهران: انتشارات نور.

۱۱. یوسفی، محمدرضا؛ مرادی، نصرت. (۱۳۹۳). پژوهشی در شرح حال و آثار والہ داغستانی. - پژوهشی ادب فارسی، دوره جدید، ۶ (۲۳)، صص ۳۷-۵۶.

12. Abbaszadeh, Mohammad. (2011). *The Role of Mysticism in the Caucasian Resistance: A Case Study of Imam Shamil*.

13. Akiner, Shirin. (1988). *(Islamic Peoples of the Soviet Union* .Tehran: Ilmi va Farhangi.

14. Alekseev, Gromyko. (2001). *Pobeda i soprotivlenie v Dagestane* .Nauka, Sankt-Peterburg.

15. Baddeley, John F. (1908). *The Caucasian War and Imam Shamil's Resistance* .Longmans, Green and Co.

16. Creighton, Nathaniel. (2005). *The legacy of Imam Shamil in modern Caucasus* .Caucasus Historical Review.

17. Gammer, Moshe. (1994). *Sheikh Shamil: The Life and Legacy* .London: Routledge.

18. Melikoff, Alexander M. (1984). *Imam Shamil and Russian Imperialism* . University of California Press.

19. Rasulov, Lutfi. (1993). *Dagestan in the Caucasian War* .Dagestan State Publishing House.

The Qur'an and the Path of Islamic Civilization-Building from the Perspective of the Supreme Leader of Iran

Mostafa Jamali¹

Date Received: 2024/07/10

Date Accepted: 2024/11/05



Abstract

This article explains and analyzes the concept of the “New Islamic Civilization” within the intellectual framework of the Supreme Leader of Iran, Ayatollah Khamenei, with emphasis on its Qur’anic foundations. The present study seeks to demonstrate that his civilizational theory constitutes a coherent and comprehensive intellectual system in which all components—from theoretical foundations to governing principles and practical strategies—are directly derived from religious texts. The article is structured into three chapters: Chapter One (Foundations) draws upon verses such as the Verse of Khilafah and Tawhid to explain the ontological, historical-philosophical, sociological, and anthropological bases of this worldview. Chapter Two (Principles), focusing on verses such as the Verse of Istikhlaf, alternation of days, conditional divine support, and the strengthening of believers, elaborates the governing laws of this movement, including hope for the future, historic opportunity, the lawfulness of victory, and the centrality of the ummah. Chapter Three

1. Associate Professor, Monir Research Center (Academy of Islamic Sciences of Qom), Qom, Iran.
mo.jamali313@gmail.com

* Jamali, M. (2024). The Qur'an and the Path of Islamic Civilization-Building from the Perspective of the Supreme Leader of Iran. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 92-129.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74025.1046>

© The author(s); Type of article: Research Article



(Strategies), inspired by verses on steadfastness, explanatory jihad (jihad al-tabyin), unity, and cooperation, outlines the practical roadmap of this journey beginning with enlightening the intellectual elite, continuing with awakening and unifying the ummah, reinforced through disavowal of polytheists and resistance, and ultimately culminating in reforming lifestyle, which serves as the software of civilization. This study employs a documentary research method. The findings show that the “New Islamic Civilization,” in the Leader’s view, is a strategic and contemporary interpretation of the Qur’an aimed at realizing the fullness of religion in all dimensions of individual and social life.

Keywords

New Islamic Civilization, Thought of the Supreme Leader of Iran, The Qur’an, Civilizational Foundations, Civilizational Principles, Civilizational Strategies.

القرآن ومسار بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للثورة الإسلامية

مصطفى جمالي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٠٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٠



٩٤

الفكر السياسي الإسلامي

الملخص

تتناول هذه المقالة شرح وتحليل فكرة «الحضارة الإسلامية الحديثة» في المنظومة الفكرية للمرشد الأعلى للثورة الإسلامية، سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي، مع التركيز على منشأها القرآني. ويسعى هذا البحث إلى إثبات الدعوى القائلة بأن نظريته الحضارية تمثل نظاماً فكرياً متماسكاً وشاملاً، حيث تم استخلاص جميع عناصره، من الأسس النظرية إلى المبادئ الحاكمة والاستراتيجيات العملية، مباشرة من النصوص الدينية. تتكوّن هذه المقالة من ثلاثة فصول رئيسية: الفصل الأول (الأسس): يستند إلى آيات مثل آية الخلافة والتوحيد، ليبيّن الأسس الأنطولوجية (الوجودية) والفلسفة التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية لهذه الفكرة الحضارية. الفصل الثاني (المبادئ): يركز على آيات كآية الاستخلاف، وتداول الأيام، والنصرة المشروطة، وتأييد المؤمنين، ليشرح القوانين الحاكمة على هذه الحركة، بما في ذلك: «الأمل بالمستقبل»، «الفرصة التاريخية»، «قانونية النصر»، و«محرورية الأمة». الفصل الثالث

١. أستاذ مساعد في مركز منير للأبحاث (أكاديمية العلوم الإسلامية في قم)، قم: إيران.

mo.jamali313@gmail.com

* جمالي، مصطفى. (٢٠٢٤م). القرآن ومسار بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للثورة الإسلامية. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤ (٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ٩٢-١٢٩.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74025.1046>

(الاستراتيجيات): يستلهم من آياتٍ مثل الأمر بالاستقامة، وجهاد التبيين، والوحدة والتعاون، فيرسم خريطةً الطريق العملية لهذا المسار، والتي تبدأ بـ «تنوير النخبة (الخواص)»، وتستمر بـ «يقظة الأمة ووحدةها»، وتُضمن من خلال «البراءة من المشركين» و«المقاومة»، وتنتهي أخيراً بـ «إصلاح نمط الحياة» باعتباره الأداة الناعمة للحضارة. أُنجز هذا البحث بالاعتماد على منهج البحث الوثائقي. وتبين نتائج البحث أنّ «الحضارة الإسلامية الحديثة» في رؤية سماحة القائد هي تفسير استراتيجي ومعاصر للقرآن الكريم، يهدف إلى تحقيق الدين بصورة كاملة في جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية

الحضارة الإسلامية الحديثة، فكر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، القرآن الكريم، أسس الحضارة، مبادئ الحضارة، استراتيجيات الحضارة.

المقدمة

إنّ فكرة «الحضارة الإسلامية الحديثة» في المنظومة الفكرية للمرشد الأعلى للثورة الإسلامية، سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنهي، ليست مجرد طموح بعيد المنال أو شعار مثالي، بل هي الهدف النهائي والغاية القصوى لحركة الثورة الإسلامية. هذه الفكرة تفتح أمام الشعب الإيراني والأمة الإسلامية أفقاً مشرقاً، يتشكّل فيه مجتمع قائم على الإيمان والعقلانية والعلم والعدالة. غير أنّ ما يميّز هذه النظرية عن غيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية هو أصلها وخارطة طريقها. وفي رؤيته، لا تعدّ عملية بناء الحضارة مشروعاً إنسانياً بحتاً، بل هو حركة تستمدّ أسسها ومبادئها وخطوطها الرئيسة مباشرة من الوحي الإلهي وسنة المعصومين عليه السلام. هذه الرؤية متجذرة في التحول الأساسي الذي أسسه الإمام الخميني (رضوان الله عليه)، وهو التحوّل الذي أخرج الدين حصره في القضايا الفردية والعبادية البحتة، ليكشف عن رسالته الحقيقية في الأبعاد الاجتماعية. فقد قال سماحة القائد: «الإمام عرّف للدين رسالة بناء النظام وبناء الحضارة وبناء المجتمع وبناء الإنسان وما إلى ذلك؛ فتغيّرت نظرة الناس إلى الدين بشكل كامل» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱۴). ومن ثمّ، فإنّ بناء الحضارة ليس خياراً، بل هو الرسالة الذاتية والمنطقية للثورة الإسلامية.

تسعى هذه المقالة، من خلال التركيز على الآيات القرآنية والروايات التي استشهد بها المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، إلى إظهار أنّ منظومته الفكرية الحضارية تقوم بشكل كامل على هذه النصوص الإلهية، وأنّها في الحقيقة تمثل تفسيراً استراتيجياً وعملياً للقرآن الكريم والسنة الشريفة في العصر الحاضر. ويسعى هذا البحث إلى إثبات أنّ كل مرحلة من مراحل الحركة في فكر سماحة القائد بدءاً من الأسس النظرية والعقائدية وصولاً إلى الأركان التنفيذية والمتطلبات

٩٦
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٤ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٨ * الخريف والشتاء ٢٠٢٤

العملية، ترتبط مباشرة بآية قرآنية أو رواية شريفة. وبعبارة أخرى، فإنّ هذه المقالة محاولة لإعادة قراءة الفكر الحضاري لسماحة القائد من منظور القرآن نفسه والروايات التي قدّمها سماحته باعتبارها الكلمات المفتاحية لهذه الحركة العظيمة، لتُظهر كيف يبني هذا الفكر نظاماً فكرياً متماسكاً وذاتياً قائماً على النصوص المقدسة.

وقد تمّ تكوين بنية المقالة على هذا الأساس نفسه، لتوضيح هذا الارتباط العميق. إذ يتناول الفصل الأول دراسة الآيات والروايات التي تشرح الأسس العقائدية والفلسفة الوجودية لهذه الحركة. ويجب هذا الفصل على هذا السؤال الأساسي: «لماذا ينبغي التوجّه نحو الحضارة الإسلامية؟». في هذا القسم، ومع التركيز على آية الاستخلاف (النور، ٥٥)، يتمّ تناول «فلسفة الأمل» وحتمية هذا الوعد الإلهي. ثمّ يستند إلى آية النصرة المشروطة (محمد، ٧) وكلام أمير المؤمنين عليه السلام حول «الصدق»، ليُوضّح «فلسفة التكليف» وضرورة العمل المخلص للإنسان في هذا المسار. وأخيراً، ثبت آية تداول الأيام (آل عمران، ١٤٠) الضرورة التاريخية لهذه الحركة في عصر أفول الحضارة المادية الغربية.

يركّز الفصل الثاني على الآيات والأحاديث التي تُعرّف الأركان التنفيذية والعاملين الرئيسيين لبناء هذه الحضارة، ويجب عن هذا السؤال: «كيف تُبنى هذه الحضارة ومن الذي يبنّيها؟». ففي هذا الفصل، ومن خلال تحليل آية تأييد المؤمنين للنبي ﷺ (الأنفال، ٦٢) والاستناد إلى الكلام التاريخي لأمير المؤمنين عليه السلام: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ...»، يتّضح كيف يُقدّم «الشعب» بوصفه الركن الركّين والشرط اللازم لتحقيق الحكم والحضارة الإسلامية، وأنّ المعادلة القرآنية للنصر تقوم على الارتباط الوثيق الذي لا ينفصم بين «النصرة الإلهية» و«حضور الأئمة». وهذا القسم يكشف في الواقع عن الأساس القرآني والروائي لنظرية «السيادة الشعبية الدينية».

وأخيراً، يتناول الفصل الثالث الآيات التي توضح خريطة الطريق ومضمون هذا المسار، ومتطلباته العملية، ويجب عن هذا السؤال: «بأي استراتيجية، وبأي مضمون، ينبغي أن نسير في هذا الطريق؟». وهذا الفصل بالاستناد إلى الأمر الإلهي: «فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ» (هود، ١١٢)، يوضح المبدأ الاستراتيجي «المقاومة والثبات»، ثم، بالاستلهام من قوله تعالى: «إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ» (الأنفال، ١٦) يشرح استراتيجية «المرونة البطولية» وضرورة البصيرة التكتيكية. وفي الختام، وبالارتكاز إلى آيات مثل «تعاونوا» (المائدة، ٢) و«واعتصموا» (آل عمران، ١٠٣)، يتضح أنّ المضمون الرئيس والأداة الناعمة لهذه الحضارة ليس سوى إصلاح «نمط الحياة الإسلامية» وتحقيق القيم القرآنية عملياً في المجتمع. وفي النهاية، سيُظهر هذا البحث أنّ الحضارة الإسلامية الحديثة في فكر سماحة القائد هي مسعى لتحقيق القرآن بشكل كامل في جميع شؤون الحياة وعلى مستوى حضاري شامل.

١. الأسس القرآنية لبناء الحضارة الإسلامية

إنّ كلّ حركة تاريخية عظيمة تحتاج إلى ركيزة فكرية وفلسفية تمنحها المعنى والاتجاه والدافع. وفي رؤية المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، فإنّ فكرة الحضارة الإسلامية الحديثة تقوم على أسس مستمدة مباشرة من نصّ القرآن الكريم والروايات الشريفة، لتقدّم منظومة متكاملة من الأسس الأنطولوجية والأنثروبولوجية والفلسفة التاريخية والاجتماعية. يتناول هذا المحور شرح هذه الأسس النظرية ويوضح أنّ التوجّه نحو الحضارة الإسلامية في فكره ليس خياراً عارضاً، بل هو ضرورة منطقية وواجب إيماني ينبع من فهم عميق للقوانين الحاكمة على الوجود والإنسان والتاريخ والمجتمع. وهذه الأسس تحوّل «الأمل» بالمستقبل إلى اعتقاد جازم، و«التكليف» بالحركة إلى واجب شرعي لا محيد عنه.

١-١. السيادة المطلقة للتوحيد في التكوين والتشريع

يُعدُّ مبدأ «التَّوْحِيدِ»، بوصفه الأساس الوجودي، الركيزة الأساسية ونقطة الانطلاق في الفكر الحضاري لسماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية. وفي هذه الرؤية، لا يُعدُّ التوحيد مجرد عقيدة ذهنية أو كلامية تؤكِّد وحدانية الله، بل هو مبدأ وجودي يعني قبول «السيادة المطلقة للرب» في مجالين: مجال التكوين (عالم الوجود والقوانين الطبيعية)، ومجال التشريع (التقنين والنظام الاجتماعي). وهذا المبدأ هو الذي يُشكِّل الرؤية الكونية للحضارة الإسلامية، ويميّزها تماماً عن الحضارات المادية التي تقوم على سيادة الإنسان أو المادة.

٩٩

الفكر السياسي الإسلامي

القرآن وموسى: بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للثورة الإسلامية

يوضح سماحته هذا المعنى العميق للتوحيد قائلاً: «إنكم تعلمون أنَّ التوحيد لا يعني فقط أنَّ يعتقد الإنسان في ذهنه أنَّ الله واحد وليس اثنين؛ نعم، هذا صحيح، ولكنَّ التوحيد بمعناه الأهم هو السيادة الإلهية؛ أي أنَّ التوحيد يعني السيادة المطلقة للرب على عالم التشريع وعالم التكوين معاً، بحيث يجب أن يُعتبر الأمر الإلهي نافذاً؛ سواء في عالم التكوين - في جميع أحداث الوجود: «لا حول ولا قوة إلا بالله» - أو في عالم التشريع، فكل هذه الأحداث والأحوال ناتجة عن القدرة الواحدة للرب. وهذا هو الهدف الرئيس» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱). وبناءً على هذا الأساس الوجودي، فإنَّ الحضارة التوحيدية هي الحضارة التي تُنظَّم فيها القوانين والعلاقات الاجتماعية ليس بناءً على الأهواء النفسانية والشهوات والغضب والأنانية والاستبداد، بل بناءً على العلم والقوة والرحمة والفيض الإلهي. فالحضارة الإسلامية هي في حقيقتها سعي لمواءمة عالم التشريع (المجتمع الإنساني) مع قوانين عالم التكوين (نظام الخلق) تحت الإرادة الواحدة لله تعالى. ويقول سماحة القائد في هذا السياق: «التوحيد يعني عبودية الله تعالى بشكل حصري؛ أي ألا تكون الأهواء والشهوات والغضب والأنانية هي الحاكمة على حياة الإنسان؛ وألا تكون الديكتاتوريات والاستبداد والأنانية هي

المديرة لحياة الإنسان؛ بل يكون مصدر إدارة حياة الإنسان هو العلم الإلهي والقدرة الإلهية والرحمة الإلهية والفيض الإلهي والهداية الإلهية؛ هذا هو معنى التوحيد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ... (الأنعام، ١١٢)، فقد واجه جميع الأنبياء أصحاب الثروة والقوة، والمستبدين في العالم... ومن دون مواجهة الحق، لا يُرغم الباطل على التراجع» (خامنه اي، ١٣٩٧/١/٢٥).

إن الاستناد إلى هذه الآية الكريمة يُظهر أن هذه الأنطولوجيا التوحيدية - من منظوره - تقتضي بشكل طبيعي وحتمي فلسفة تاريخية قائمة على الكفاح. فبما أن هذا المبدأ ينفي سيادة جميع القوى غير الإلهية والطواغيت، فإنه يواجه بالضرورة عداوة المستكبرين وأصحاب الثروة والقوة. ومن ثم، فإن الصراع والكفاح جزء لا يتجزأ من الدعوة إلى التوحيد وشرط لا غنى عنه لإقامة الحضارة التوحيدية.

١-٢. أساس فلسفة التاريخ: حتمية انتصار الحق في سياق الصراع المشروط

بناءً على الأساس القرآني للأنطولوجيا التوحيدية، يتشكل أساس فلسفة التاريخ في فكر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية. فالتاريخ - في هذا المنظور - ليس ساحة بلا هدف ولا مجموعة من الأحداث العشوائية، بل هو عملية موجّهة وذات معنى، تخضع لقوانين وسنن إلهية ثابتة. ويظهر تحليل أقواله أن هذه الفلسفة التاريخية تقوم على ثلاثة أركان أساسية:

أولاً: إن بناء الحضارة يتشكل في سياق الصراع الحتمي بين الحق والباطل. فالتاريخ - في هذا المنظور - هو ساحة مواجهة دائمة بين جبهة الحق (رمز التوحيد وعبودية الله) وجبهة الباطل (رمز الطاغوت وسيادة غير الله). وهذه المواجهة ليست خياراً إرادياً، بل هي حقيقة تاريخية لا مفرّ منها. فالحضارة التوحيدية لا تُبنى في فراغ أو عزلة، بل تولد وتنمو وتثبت وجودها في قلب هذا الصراع. وقد قال سماحة القائد في هذا السياق: «إن الله تعالى قد فرض الجهاد على المسلمين،

وهو ليس خاصاً بالإسلام؛ فالجهاد موجود في جميع الأديان الإلهية. أولئك الذين يعارضون الدعوة هم الذين يعارضون راحة الناس وطمأنينتهم ورفاهية المجتمع، وارتقاءه، وهم أعداء مصالح البشر؛ وهذا هو الموضع الذي يستهدفه الإسلام. فنذ بداية البعثة، حدد النبي الأكرم ﷺ - من خلال الآيات التي أوحاها الله إليه - نقاطاً واضحة. ففي سورة «اقرأ» المباركة، التي يبدو أن آياتها الأولى هي أول ما نزل على النبي - وإن كانت الآيات اللاحقة قد نزلت بفواصل زمني، إلا أنها جميعاً تتعلق ببداية البعثة - يقول الله سبحانه وتعالى: «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ - نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ - فَلِيدْعُ نَادِيَهُ - سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ» (العلق، ١٥-١٨) إن الذين وقفوا في وجه دعوة الرحمة والعزة والطمأنينة والأمن، يهددون في أول سورة من القرآن الكريم» (خامنه اي، ١٩/٤/١٣٨٩).

ثانياً: إن النصر النهائي والحتمي في هذا الصراع التاريخي هو لجهة الحق وهذه الحتمية متجذرة في الإرادة الإلهية والوعد الذي لا يخلف، وهي مصدر الأمل الذي لا ينضب في قلوب المؤمنين. ويقدم سماحة القائد، بالاستناد إلى الآيات الصريحة في القرآن الكريم أن هذه السنة الإلهية تعد قانوناً قطعياً في التاريخ. غير أن النقطة الرئيسة في تحليله هي أن هذا النصر ليس حتمية تاريخية جبرية، بل هو مشروطٌ تماماً بالعمل والصمود والجهاد والصدق من جانب أهل الحق. وقد قال سماحته: «في هذا الصراع القائم، صراع الحق والباطل، صراع التوحيد والطاغوت - وهو صراع لا مفر منه - فإن الذي قدره الله تعالى هو انتصار جبهة الحق: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص، ٥)، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (التوبة، ٣٣). هكذا قدر الله تعالى، لكننا نستطيع أن نغير هذه النتيجة؛ كيف؟ إذا قصرنا، إذا لم نتعاون، إذا لم نتحل بالصدق في الحركة التي نقوم بها، إذا لم نبذل من أنفسنا، إذا لم نجاهد في سبيل الله. نعم، إذا لم نفعل هذه

الأمر، فلن تنتصر هذه الجبهة التي يُطلق عليها جبهة الحق؛ لكنّ الشعب الإيراني أظهر أنّهم ليسوا كذلك» (خامنه‌ای، ١٤/١١/١٣٩٨). يقدّم هذا التحليل فلسفة تاريخية حيّة ومسؤولة. فمن جهة، تمنح آيات القرآن جبهة الحق «الأمل» عبر الوعد بالنصر النهائي. ومن جهة أخرى، فإنّ شرط تحقيق هذا النصر - أي الجهاد والمجاهدة - يُلقَى «التكليف» على عاتق المؤمنين. وهذه الرؤية تحذّر المجتمع الإسلامي من أيّ نزعة قدرية سلبية، وتحوّل الإنسان إلى الفاعل الرئيس في تحقيق الوعود الإلهية في التاريخ.

ثالثاً: الاستراتيجية الرئيسة وطبيعة هذا الصراع التاريخي هي «الجهاد الكبير»، أي عدم اتباع جبهة الباطل. إنّ المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، من خلال نظراته العميقة والاستراتيجية إلى القرآن الكريم، يوضّح أنّ الصراع في هذا العصر لا يعني بالضرورة المواجهة العسكرية. فهو يستند إلى الآية الثانية والخمسين من سورة الفرقان، التي نزلت في مكّة قبل الأمر بالجهاد العسكري، ليحدّد طبيعة هذا الجهاد: «من بين أنواع الجهاد هناك جهادُ سَمَاءِ اللَّهِ تعالى في القرآن الجهاد الكبير: «وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (الفرقان، ٥٢)، هذه الآية نزلت في مكّة، ولم يكن هناك حرب عسكرية... فما هو ذلك العمل الآخر؟ ذلك العمل الآخر هو الصمود والمقاومة وعدم التبعية: «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» أي لا تُطِعِ المشركين. إنّ عدم طاعة الكفار هو ما سَمَّاهُ اللَّهُ تعالى الجهاد الكبير» (خامنه‌ای، ٣/٣/١٣٩٥).

إنّ هذا التفسير يقدّم استراتيجية كبرى لبناء الحضارة. فـ «الجهاد الكبير» يعني الامتناع عن التبعية وعدم الانقياد للنماذج السياسية والاقتصادية والثقافية وأنماط الحياة التي تسعى جبهة الباطل (الحضارة المادية الغربية) إلى فرضها. إنّ هذا «الرفض» الكبير يمهد الطريق للاستقلال الهويّاتي والثقة بالنفس، ويوفر المجال لتقديم النموذج البديل، أي الحضارة الإسلامية الحديثة. تتشكل الحضارة

الإسلامية عندما يمتلك المجتمع الإسلامي الشجاعة والبصيرة لرفض النماذج الباطلة، ويسلك طريقاً جديداً بناءً على أسسه الخاصة.

وبناءً على ذلك، فإنّ فلسفة التاريخ في فكر سماحة القائد تُشكّل منظومةً ثلاثية الأبعاد: أساسها الصراع الدائم بين الحقّ والباطل؛ ونتيجتها الحتمية هي انتصار جبهة الحقّ المشروط وأما استراتيجيتها الرئيسة فهي «الجهاد الكبير»، أي عدم الاتّباع لجبهة الباطل. هذا المنظور يحوّل التاريخ إلى ساحة عملٍ إيمانيٍّ، مفعمٍ بالأمل والمسؤولية، في سبيل تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة.

٣-١. أساس الحضارة الإسلامية على الأخوة والتعاون والزوجية

بعد الأساس الأنطولوجي وفلسفة التاريخ، يُطرح الأساس الاجتماعي (السوسيولوجي) للحضارة الإسلامية. والسؤال هنا: على أيّ أساس يُبنى المجتمع الذي يريد أن يسير في سياق التاريخ نحو تحقيق الحضارة التوحيدية؟ إنّ تحليل تصريحات سماحة القائد يُظهر أنّ المجتمع الإسلامي يتميّز عن المجتمعات المادية في ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية:

أولاً: إنّ أساس العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي يُبنى على محور «الأخوة والمحبة والرحمة»، بينما تقوم المجتمعات المادية على «علاقة المعاملة، والتنافس على الدنيا، وأصالة اللذة»، فالأساس في المجتمع الإسلامي هو رابطة إيمانية عميقة يُعبّر عنها القرآن بـ«الأخوة»: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). ويقول سماحة القائد: «إنّ المؤمنون بالله والنبي وإخوة، أي أنّ كلّ من يؤمن - في أي مكان في العالم - بالله والنبي والقيامة، ويؤمن بالقرآن والكعبة، فهم إخوة. والشعور بالأخوة وعدم الشعور بالعداوة تجاه المسلمين هو أول الأمر» (خامنه‌ای، ١٣٦٧/٨/٦). وهذا المبدأ يرتقي بالعلاقات الإنسانية من علاقة جافة قائمة على الربح والخسارة (المعاملة) إلى علاقة عاطفية ومسؤولة قائمة على المحبة والشفقة.

١٠٣
الفكر السياسي الإسلامي

القرآن ومسلر بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للنوارة الإسلامية

وهذه هي «الرحمة» الإلهية التي تنزل في ظلّ تضامن المؤمنين، وهي حجر الأساس للمجتمع الصانع للحضارة.

ثانياً: إنّ آية التماسك والحيوية في هذا المجتمع هي علاقة «الولاية»، أي التكافل المتبادل والمساعدة المتبادلة بين المؤمنين. بينما في المجتمعات الفردية، يفكر كل فرد في مصالحه الخاصة فقط. في المجتمع الإسلامي، المؤمنون «أولياء» ومسؤولون عن بعضهم البعض. وهذه الولاية تحوّل المجتمع إلى كيان واحد وقوي. قال الله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ...» (التوبة، ٧١)، ففي هذه الآية تطرح قضية مهمة وهي ترابط المؤمنين مع بعضهم البعض، والتي تُسمى في التعابير القرآنية «الولاية»؛ ولاية المؤمنين بعضهم لبعض. وقد ورد هذا المعنى في في عدة آيات من القرآن الكريم. وفي هذه الآية يُعرّف نتيجة الولاية والتضامن بأنها رحمة الله: «أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ» (التوبة، ٧١)، أي؛ إذا كان المسلمون مرتبطين ومتعاونين ومتعاطفين مع بعضهم البعض، فإنّ رحمة الله ستشملهم. فما معنى الولاية؟ إنّها ترابط وتضامن المسلمين مع بعضهم البعض؛ وهذه هي السياسة القرآنية للمسلمين. فسياسة القرآن للمسلمين هي أن تكون الشعوب والجماعات المسلمة متضامنة مع بعضها البعض، وكأنّها وعدٌ بأنّه إذا كانت الشعوب المسلمة متضامنة مع بعضها البعض، فإنّ عزة الله ستكون وراءها؛ أي أنّهم سيتغلبون على جميع العقبات وينتصرون على جميع الأعداء، وأنّ الحكمة الإلهية ستكون داعمة لهم، أي أنّ جميع قوانين الخلق ستعمل في اتجاه تقدّمهم. هذا هو منطق القرآن وسياسة القرآن. وأمّا النقطة المقابلة لهذه السياسة فهي سياسة أعداء الإسلام، أي المستكبرين والمعتدين في العالم، إذ إنّ سياستهم هي «فرق تسد»، أي إنّ أساس عملهم هو إثارة الفرقة» (خامنه‌ای، ١٣/٧/١٤٠٣).

إنّ هذا التحليل يقدّم نظريةً سوسيولوجيةً (اجتماعية) قويةً. فالمجتمع الذي يتشكّل على أساس «الولاية» ينسجمُ مع «العزة» (القوة الإلهية التي لا تُقهر) و«الحكمة» (القوانين الراسخة للخلق)، ويكتسب مناعةً راسخةً في مواجهة سياسات الأعداء المثيرة للفرقة.

ثالثاً: إنّ أساس الحركة والتطوّر الاجتماعي في هذا المجتمع هو «الزوجية والتناسق»، لا «التناقض والصراع الطبقي». ويقدم المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، بنظرية مبتكرة ومستندة إلى القرآن، نموذج الحركة الاجتماعية في الإسلام في مواجهة الديالكتيك الهيجلي والماركسي. ففي حين تعتبر هذه المدارس الصراع هو محرك التاريخ، يُقدّم القرآن «الزوجية» كقانون عام في الوجود.

إنّ تكوين الأسرة ناتج عن قانون عامّ في عالم الوجود، وهو القانون العامّ للخلق؛ ذلك القانون هو قانون الزوجية: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (يس، ٣٦). فقد جعل الله تعالى الزوجية في كلّ شيء - خلق الأشياء كلّها - ففي الإنسان زوجية، وفي الحيوانات زوجية، وفي النباتات زوجية؛ «وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ»؛ هناك أشياء أيضاً فيها زوجية لكننا لا نعرفها. فمثلاً في الأشجار كيف تكون الزوجية؟ نحن لا نعلم، وقد يُكتشف ذلك في المستقبل. وفي الأجرام السماوية هناك زوجية، لكن كيف؟ نحن لا نعلم، وسيُكتشف في المستقبل. انظروا: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ». وهناك آية أخرى في سورة «الذاريات»: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (الذاريات، ٤٩)، فالزوجية قانون عامّ.

«أودّ هنا - بين القوسين - أن أشير إلى أنّ مبدأ الزوجية كما يتجلى بوضوح في الرؤية الإسلامية، يمثّل على نحوٍ دقيقٍ نقيضَ مبدأ الصراع في الديالكتيك الهيجلي

والماركسي. فالعنصر الأساس في هذا الديالكتيك عند هيغل، والذي أخذه منه ماركس لاحقاً، هو التناقض؛ أي إنّ حركة المجتمع والتاريخ والبشر ناشئة من التناقض، حيث يوجد «أطروحة» و«نقيض الأطروحة»، ومنهما ينشأ «التركيب». أمّا في الإسلام، فليس الأمر كذلك، فالتركيب لا يولد من النقيض، بل يولد من الزوجية؛ من الملاءمة، من التآزر، من التوافق يولد المستوى التالي، يولد الجيل القادم، يولد الحركة القادمة، يولد المرحلة التالية. وبالطبع فإنّ هذه الأمور تحتاج إلى دراسةٍ وبحثٍ معمّق. وما ذكرته هنا إنّما هو نظريةٌ ورؤيةٌ» (الخامنه‌ای، ١٤/١٠/١٤٠١).

إنّ هذه الرؤية تُؤسّس المجتمع الإسلامي ليس على أساس الإقصاء والصراع، بل على أساس التآزر والتكامل والتناسق بين مختلف مكونات المجتمع (كالمرأة والرجل، والدولة والأمة، والحوزة والجامعة). وهذه المبادئ الثلاثة - الأخوة، والولاية، والزوجية - ترسم نموذجاً سوسيولوجياً متماسكاً ومتميزاً للحضارة الإسلامية الحديثة.

٤-١. الإنسان الصالح خليفة الله ومهندس الحضارة ومعمارها

في النهاية، تتلاقى جميع الأسس الأنطولوجية والفلسفية التاريخية والسوسيولوجية، في الأساس الأنثروبولوجي للفكر الحضاري لسماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، وتكشف عن غايتها. فالهدف من هذه الأنطولوجيا التوحيدية، والفلسفة التاريخية القائمة على الصراع، والسوسيولوجيا القائمة على الولاية، هو في نهاية المطاف تربية وتحقيق كائن يُسمّى «الإنسان». ويكشف تحليل تصريحاته عن ثلاثة مبادئ أساسية في هذه الأنثروبولوجيا الحضارية: أولاً: هوية الإنسان ورسالته تُعرّف بعنوان «خليفة الله»، وشرط تحقيق هذا المقام هو أن يصبح «إنساناً صالحاً». ففي هذه الرؤية، الإنسان ليس موجوداً تائهاً

في الوجود، بل هو صاحب مقامٍ ومسؤوليةٍ إلهية. وهذه الخلافة هي فلسفة وجود الإنسان ومعيار تقييم الأرض والتاريخ. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة، ٣٠). فالخليفة هي لقب منحه الله للإنسان. فأين وضع هذا الخليفة؟ «في الأرض». وما قيمة الأرض بدون هذا الخليفة؟ جميع الأنبياء وعباد الله الصالحون كانوا همَّهم إحياء الإنسان الصالح في هذه الأرض، والمحافظة عليه، وتمنيته، وتكاثره. وهذا هو هدف الإسلام أيضاً» (خامنه‌ای، ١٠/١٠/١٣٦٩).

إنَّ هذه الرؤية تُحدِّد الهدف الغائي لبناء الحضارة، وهو توفير بيئةٍ لنموٍّ وتكثير «الإنسان الصالح». غير أنَّ هذه الخلافة ليست مجرد مقام محتمل. يوضح المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، من خلال الربط الذي بين هذه الآية وآية ٥٥ من سورة النور، أنَّ تحقيق هذا المقام على أرض الواقع وأخذ السلطة في الأرض هو وعد إلهي قطعي، ولكنه مشروط بعنصرين أساسيين: الإيمان والعمل الصالح.

والوعد الإلهي الآخر هو قوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (النور، ٥٥). وهذا وعدٌ قطعي؛ فكلُّ قومٍ أو أمةٍ أو جماعةٍ تمتلك الإيمان والعمل الصالح ستكون خليفة الله في الأرض، أي ستتولَّى زمام القدرة فيها، ولا مجال للشك في ذلك» (خامنه‌ای، ٤/١٠/١٣٧٧). وبناءً عليه، فإنَّ الحضارة الإسلامية هي عملية اجتماعية وتاريخية لتحقيق خلافة الإنسان الصالح في الأرض عملياً، ذلك الإنسان الذي اكتسب أهلية خلافة الله من خلال الإيمان والعمل الصالح.

ثانياً: إنَّ الله قد أودع في هذا الإنسان طاقاتٍ (قدرات) لا متناهية، تمكِّنه من بلوغ مراتب النمو حتى قمم الإنسانية. فهذا الخليفة ليس موجوداً ضعيفاً أو محدوداً، بل يمتلك قابليةً تجعله يتجاوز الملائكة ويصل إلى ذروة القدرة العلمية والروحية. ومفتاح تفجير هذه الطاقات (القدرات) هو السير في طريق «العبودية». والإنسان في الرؤية الإسلامية هو موجودٌ أودعت فيه طاقات

عظيمة. فهذا الإنسان يستطيع أن يتقدّم بلا حدود في مجالات العلم والمعرفة وكشف أسرار وحقائق الخلق؛ وفي السير وفي السير في المراتب الروحية والمراحل النفسية يمكنه أن يبلغ إلى ما لا نهاية؛ بل يمكنه أن يتجاوز الملائكة؛ وأن يصل إلى قمة القدرة بمختلف أشكالها وأنواعها. فإذا عبد الله وأطاعه، انفتحت أمامه هذه الطرق... حتى العلم والمعرفة أيضاً، يُوضعان مع التوحيد في طريق الإنسان ويتعرف عليهما (خامنه اي، ١٩/١٠/١٣٦٥).

إنّ هذه الأنثروبولوجيا تُقدّم رؤيةً ساميةً وفي الوقت نفسه واقعيةً للإنسان. فهذه الطاقات العظيمة هي الرأسمال الأساس لبناء الحضارة. والحضارة الإسلامية هي البيئة التي تحقّق هذه القدرات (الطاقات) الكامنة في ظلّ عبودية الله، وتؤدي إلى التقدم الشامل المادي والروحي

ثالثاً: إنّ هدف الإنسان والوظيفة الأساسية لهذا الإنسان على الأرض هي «الإعمار والبناء والإصلاح»، في تناقض كامل مع مسار الطاغوت الذي يقوم على «الفساد والهدم» فالإنسان الصالح، بوصفه خليفة الله، مكلفٌ بتحقيق إرادة الله في الأرض، وهي «الصالح». وهذه المهمة تضعه بطبيعة الحال في مواجهة الطاغوت الذي تتمثل مهمته الأساسية في الفساد. يقول سماحة القائد: «عندما تسود الجاهلية، وعندما تغلب القوى الشيطانية، حينئذ يظهر الطغيان؛ وهذا هو الطاغوت: «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ» (النساء، ٧٦). هذا هو المعيار. فكل خطوة يخطوها أحد لتعزير الطاغوت تجعله في جبهة الطاغوت. ووظيفة الطاغوت هي الإفساد: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعِيًّا فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (البقرة، ٢٠٥)، فالله يريد صلاح البشر، والطاغوت يريد فساد البشر» (خامنه اي، ١٦/٢/١٣٩٥).

إنّ هذه الآيات ترسم بوضوح رسالة الإنسان الصالح العملية وهدف الحضارة الإسلامية. فالحضارة الإسلامية هي حضارة «الإصلاح» و«الإعمار»؛

حضارةٌ تقف في مواجهة تيّار التدمير لـ «الحرث والنسل» - أي البيئة والأجيال القادمة - الذي تسعى إليه الطواغيت. وبناءً عليه، فإنّ الأنثروبولوجيا الإسلامية الصانعة للحضارة تقدّم صورة الإنسان الذي هويته هي الخلافة الإلهية، وقدراته لا متناهية، ورسالتُه هي الإصلاح والإعمار على الأرض في سبيل تحقيق إرادة الله.

٢. المبادئ الحاكمة في بناء الحضارة الإسلامية

بعد أن تمّ في الفصل الأوّل توضيح الأسس النظرية والركائز الفلسفية للفكر الحضاري لدى المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، حان الآن دور دراسة «المبادئ» الحاكمة على هذه الحركة العظيمة. فإذا كانت الأسس تجيب عن سؤال «لماذا؟» وتوضّح فلسفة وجود هذه الحركة، فإنّ المبادئ، بصفتها قوانين أساسية وقواعد لا تُخالف، تنظّم «كيفية» هذه الحركة. وهذه المبادئ، المستخرجة مباشرةً من نصّ القرآن والسنة، ترسم مساراً منطقياً من الدافع والرؤية، إلى قانونية المسار، ثم إلى تعريف العاملين، وأخيراً إلى طبيعة الهدف النهائي. يتناول هذا الفصل تحليلاً دقيقاً لهذه المبادئ السبعة لإظهار أنّ الحركة نحو الحضارة الإسلامية الحديثة ليس حركةً عاطفية، بل هو عملية قانونية قائمة على السنن الإلهية

٢-١. مبدأ «الوعد الإلهي الذي لا يخلف»؛ محرّك الأمل

إنّ كلّ حركة طويلة الأمد وصانعة للتاريخ تحتاج إلى قوّة دافعة أوليّة، قوّة تمنعها من التوقّف في مواجهة الصعوبات والتقلبات. وهذه القوّة هي «الأمل» بالمستقبل واليقين بتحقيق الهدف. وفي فكر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، هذا الأمل ليس مجرد تفاؤل نفسي، بل هو مبدأ استراتيجي وإيمان قطعيّ نابع من

الإيمان العميق بالوعد الإلهي الذي لا يتخلف في القرآن الكريم. ويجب هذا المبدأ عن السؤال الأساسي: لماذا يجب أن نتحرك؟ والإجابة هي وجود وعد إلهي قطعي يحو كل أشكال اليأس.

«إني أقول بثقة كاملة: هذا هو بداية العمل فقط، وتحقيق الوعد الإلهي الكامل، أي انتصار الحق على الباطل وإعادة بناء أمة القرآن والحضارة الإسلامية الحديثة، قادم لا محالة: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (النور، ٥٥) وإن علامة هذا الوعد الذي لا يخلف في المرحلة الأولى والأهم كانت انتصار الثورة الإسلامية في إيران وبناء النظام الإسلامي العظيم الذي حوّل إيران إلى قاعدة قوية لفكر السيادة والحضارة الإسلامية» (خامنه‌ای، ١٧/٩/١٣٨٧). فالأمل هو المحرك الذي يدفع الأمة، رغم كلّ الضغوط، نحو المستقبل المشرق.

٢-٢. مبدأ «تداول الأيّام»؛ الضرورة التاريخية لبناء الحضارة في عصر أفول الغرب

بعد أن توافر الأمل في تحقيق الهدف، يطرح السؤال التالي: لماذا الآن؟ فالحركة نحو الحضارة الإسلامية الحديثة، بالإضافة إلى كونها واجباً إيمانياً، تعدّ ضرورةً وفرصةً تاريخيةً أيضاً. ويشرح المرشد الأعلى للثورة الإسلامية هذا المبدأ في إطار السنّة الإلهية لتقلّب الحضارات ومراتب صعودها وهبوطها. وهذه النظرة تمنح حركة الأمة الإسلامية الحضارية ضرورة واستعجالاً زمنياً، وتُحدّد لها الأرضيّة والسياق التاريخي المناسب.

إنّ هذه الحضارة التي عرضوها على العالم قدّمت تجلّيات جميلة من التقنية

والسرعة والسهولة وأدوات الحياة، لكنها لم توفر للإنسانية السعادة ولم تُقَم لهم العدالة، بل على العكس؛ طعنت العدالة في رأسها، وضربت أغلال الأسر على الشعوب، وأفقرت الشعوب وأهانهم، وراحت تعاني في داخلها أيضاً من التضاد والتعارض، ففسدت من الناحية الأخلاقية، وصارت خاوية عبثية من الناحية الروحية. والغريون أنفسهم يشهدون اليوم بذلك. قال لي سياسي غربي بارز إن علمنا عالم عبثي فارغ، وهذا ما نشعر به. كان على حق فهذه الحضارة الظاهرية المليئة بالبهرجة والبريق لها باطن خطير على البشرية. تعارضات وتناقضات الحضارة الغربية راحت تفصح عن نفسها اليوم، في أمريكا بشكل، وفي أوروبا بشكل، وفي المناطق الخاضعة لهيمنتهم في كل أرجاء العالم بشكل. وقد حان الدور لنا اليوم، لقد حان الدور للإسلام اليوم. «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، ١٤٠). الدور اليوم هو للمسلمين كي يرسوا بهمهمهم أسس الحضارة الإسلامية الحديثة. كما استفاد الأوروبيون في ذلك الزمن من علوم المسلمين وتجاربهم وفلسفتهم، نستفيد نحن أيضاً اليوم من علوم العالم والأدوات الموجودة في العالم لإقامة الحضارة الإسلامية، ولكن بروح إسلامية وروح معنوية. هذا هو واجبنا اليوم» (خامنه‌ای، ٨/١٠/١٣٩٤). وفي مثل هذه الظروف، حيث يقف العالم على منعطف تاريخي كبير، فإنَّ سنة «تداول الأيام» تبشّر المسلمين بأنّه مع أقول الحضارة المادّية الحديثة، قد حان دورهم من جديد لبناء الحضارة.

٣-٢. مبدأ «سنة النصر المشروط»؛ قانونية النصر

بعد أن تبين أن الهدف محتم (المبدأ الأول) وأن وقته قد حان (المبدأ ٢)، يبرز السؤال: ما هو قانون النصر وكيف يتحقق؟ في فكر سماحة القائد، إنَّ تحقيق وعد الله ليس أمراً جبرياً، بل هو عملية قانونية ونتيجة علاقة متبادلة بين الإرادة الإلهية وعمل الإنسان. وهذا المبدأ يحوّل الحركة من مجرد أمنية إلى برنامج قائم على

العمل. وأهمّ سنّة إلهيّة في هذا المجال هي «سنّة النصر المشروط». قال سماحته: «ثمّ هناك الوعد الذي لا يتخلّف من الله / وعد الله الذي لا يخلف: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ٧) «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا؟» (النساء، ١٢٢) ومن أصدق وعداً من الله؟ يقول الله تعالى: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ» أي تقدّمتم نحو الحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي وتحقيق دين الله، فإن الله سينصركم؛ هذه هي نقطة الأمل» (خامنه‌ای، ١/٣/١٣٩٨). وبذلك، فإنّ هذا المبدأ يحذر المجتمع الإسلامي من أي ركود أو قدرية سلبية.

٤-٢. الولاية والرعاية

المبدأ المهم التالي في بناء الحضارة وتنظيم المجتمع هو الاهتمام بمبدأ الولاية. «فالولاية، التي هي عنوان الحكم في الإسلام وعلامة النظام الاجتماعي والسياسي فيه، تحمل معنى دقيقاً وعميقاً، ومعناها الأساس هو الارتباط، والربط، والتشابك، والتداخل. هذا هو معنى الولاية. فهي تُذكر الإنسان بمفهوم الوحدة، والتعاون، والتآزر، والسير معاً، والوحدة في الهدف، والوحدة في الطريق، والوحدة في كل الجوانب السياسية والاجتماعية. الولاية تعني الترابط قال تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا» (الأنفال، ٧٢)، أي؛ إنّ ترابط أفراد المجتمع الإسلامي يتحقّق بالهجرة، وليس بالإيمان وحده؛ فالإيمان وحده لا يكفي. «الترابط الولائي الذي يعدّ ظاهرة سياسية واجتماعية وموقفاً مصيرياً في الحياة، يتحقّق بالجهاد والحركة والهجرة والعمل المشترك والموقف الموحد. ولهذا لا يكون الولي في النظام الإسلامي بمعزل عن الأمة. فالولاية تعني التلاحم والانسجام والترابط، كما تعني في أحد أبعادها المحبة، وتعني في موضع آخر التآزر والتعاون. وهذه المعاني كلها تمثّل في الواقع مصاديق للارتباط والتضامن والاتحاد والوحدة؛ أمّا المعنى

الحقيقي فهو الاتحاد والتلاحم. هذا هو معنى الولاية». (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱/۲۷).
 كما أنَّ سماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية قد أوضح سابقاً المشروع العام للفكر الإسلامي بالاستناد إلى قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة، ۵۵)، وبين تأثير الولاية في ثلاثة أبعاد: ۱. حفظ التماسك الداخلي ۲. قطع السبيل أمام التدخل الخارجي ۳. حفظ الارتباط الدائم والعميق مع قلب الأمة الإسلامية، أي الإمام والقائد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، صص ۵۰۰-۵۳۸).

۲-۵. حضور الأمة

بعد معرفة قانون الحركة (سنة النصر الإلهي) ومكانة الولاية في رعاية الأمة ومساعدتها، يبرز السؤال الأساسي: من هو الفاعل والمنفذ لـ «نصرة الله»؟ في فكر سماحة القائد إنَّ «الشعب» و«الأمة الإسلامية» الركيزة الأساسية والفاعل الرئيس في تحقيق الحضارة. قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة صفين، وهي عبارة بالغة الأهمية: «وَلَيْسَ أَمْرٌ وَأَنْ عَظُمَتْ فِي الْحَقِّ مَنَزَلَتُهُ وَتَقَدَّمَتْ فِي الدِّينِ فَضِيلَتُهُ بِفَوْقِ أَنْ يُعَانَ عَلَى مَا حَمَلَهُ اللَّهُ مِنْ حَقِّهِ» (الخطبة ۲۱۶). أي إنه مهما بلغت قيمة الإنسان الذاتية والعلمية والدينية، فلا أحد يستغني عن مساعدة الناس. فقولهُ: «أَنْ يُعَانَ عَلَى مَا حَمَلَهُ اللَّهُ مِنْ حَقِّهِ» يعني أنه إذا أراد أن يؤدي واجبه ومسؤوليته، فهو بحاجة إلى مساعدة الناس. وهذه «المساعدة» تأتي من الناس؛ أي أنَّ الخطبة بأكملها توضح ذلك؛ والعبرة التي تسبق هذه العبارة والعبارة التي تليها توضح أنَّ المقصود هو مساعدة الناس؛ أي أنَّ أمير المؤمنين بحاجة إلى مساعدة الناس. عندما نتحدث عن «الناس»، نقصد جميع الناس، سواء كانوا ذوي مكانة اجتماعية - مثل العلماء، ورجال الدين، والسياسيين - أو عامة الناس؛ الجميع بحاجة إلى المساعدة. ولذلك فإنَّ الله تعالى يقول لنبيه: «هُوَ الَّذِي

أَيْدِكَ نَصْرُهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (الأنفال، ٦٢). وهذا أمرٌ بالغ الأهمية؛ إذ إنّ الله سبحانه يضع المؤمنين في صف نصره، أي لو أنّ المؤمنين لم يعينوا النبي ﷺ، ما انتصر. ولهذا، كان أول فعلٍ قام به النبي هو بناء المؤمنين، أي صناعة الإنسان المؤمن. فبناء المؤمن هو الأساس. «بناء عليه يظهر بوضوح أنّه لا يمكن تحقيق الأهداف الإسلامية - سواء سُمّيناها «النظام الإسلامي» أو في النهاية «الحضارة الإسلامية» - إلّا من خلال مشاركة الناس واهتمامهم ومبادرتهم. يجب أن يقرّر الناس ويحضروا ويبادروا. إذّا، صار هذا مبدأً بالنسبة إلينا» (خامنه‌ای، ٢٦/١٠/١٤٠٢). هذا المبدأ هو نتيجة مباشرة والتجليّ العملي للمبدأين السابقين في مجال الحكم. إذا كانت نصره المؤمنين تعادل النصر الإلهية، ويجب على الولي أن يكرّس نفسه لهداية الأمة، فإنّ النتيجة المنطقية هي أنّ واجب الحاكم الصالح يتوقف على حضور هؤلاء المؤمنين ونصرتهم. وهذا المبدأ يشكل أساس نظرية "السيادة الشعبية الدينية". وقد قال سماحته في شرح دور الناس: «أيّ أنّه إذا لم يأتِ الناس إلى ذلك الذي يرى نفسه صاحب الحقّ... فلا يجب عليه أن يسعى وراء ذلك الحقّ... حتى شخصٌ مثل أمير المؤمنين... إذا لم يكن الناس معه... يقول: «ليس عليّ واجب» أمّا إذا جاء الناس، حينئذٍ يجب عليه أن يتحمّل المسؤولية» (خامنه‌ای، ٢٦/١٠/١٤٠٢).

٢-٦. «الإسلام الحضاري»؛ امتزاج الدين بالحياة

في النهاية، وبعد توضيح «السبب» و«الزمن» و«الكيفية» و«العاملين» في الحركة الحضارية، يبرز السؤال الأخير: ما هو الهدف النهائي ومضمون هذه الحضارة؟ إنّ مبدأ «شمولية الإسلام» هو الذي يجيب عن هذا السؤال. ففي فكر سماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، لا يمكن للإسلام الذي يُراد له أن يكون صانعاً للحضارة أن يُحصر في المجال الفردي أو العبادي فقط؛ بل إنّ هذا

الإسلام يحمل رسالة اجتماعية - حضارية، وهدفه تحقيق حضارة قائمة على السيادة الشاملة للدين.

وقد اعتبر سماحته هذا الطموح متجذراً في هدف بعثة الأنبياء، مستنداً إلى آيات القرآن الكريم: «من المبادئ والمثل إيجاد المجتمع الإسلامي وبناء الحضارة الإسلامية؛ أي إحياء الفكر السياسي للإسلام، فإن الإسلام لم يأتِ «إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (النساء، ٦٤). ولا يختص هذا الأمر بالإسلام، بل يشمل جميع الأديان الإلهية التي جاءت من أجل أن تُطبّق في المجتمع وتجنّس على أرض الواقع، وهذا ما يجب أن يتحقّق. هذا أحد أهم الأهداف السامية (خامنه‌ای، ٢٠/٠٤/١٣٩٤).

إنّ الاستناد إلى المفهوم القرآني: «يُطَاعُ بِإِذْنِ اللَّهِ» يكشف أنّ فلسفة بعثة الأنبياء لا تقتصر على مجرد تبليغ الرسالة، بل تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي متكامل قائم على تلك الرسالة. وهذا المبدأ، بوصفه خاتمة جامعة، يرسم صورةً كاملةً للمقصد النهائي: مجتمعٌ تتحقّق فيه «امتزاج الدين بالحياة» بشكل كامل، وتكتسب فيه جميع شؤون الحياة صبغةً إلهيةً.

وفي المنظومة الفكرية لسماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، كان الإمام الخميني (رضوان الله عليه) محيي هذا الفكر في العصر الحاضر؛ إذ «عرّف للدين رسالة بناء النظام، وبناء الحضارة، وبناء المجتمع، وبناء الإنسان، وما شابه ذلك؛ فتحوّلت نظرة الناس إلى الدين بشكل كامل» (خامنه‌ای، ١٤/٣/١٣٩٩). وهذا الركن يحدّد في الواقع مضمون حركة المجتمع؛ فالمجتمع الذي يتشكّل على أساس «ارتباط الأمة بالولاية» ينبغي يتّجه نحو التحقيق الشامل للأحكام والقيم الإلهية. وفي هذا السياق، ومع الإشارة إلى الآيات القرآنية المتعلقة بالجهاد، يؤكّد سماحته أنّ «بعثة الأنبياء كانت من أجل إنشاء مجتمعٍ فاضل؛ كما أشير، من أجل إنشاء حضارة. وهذه الحضارة تشمل كلّ شيء؛ ففي الحضارة يوجد العلم، ويوجد الأخلاق، ويوجد نمط الحياة، ويوجد القتال أيضاً» (خامنه‌ای، ١٤/١/١٣٩٨).

وبناءً عليه، فإنّ «الإسلام الحضاري» في فكر سماحة القائد يعني السعي لتحقيق الدين بصورة كاملة في المجتمع؛ وهو طموحٌ مستمدٌّ مباشرةً من هدف بعثة الأنبياء في القرآن الكريم، ويحدّد الاتجاه الرئيس للحركة نحو الحضارة الإسلامية الحديثة. وهذه الحضارة هي الحضارة التي يتحقّق فيها «امتزاج الدين بالحياة» بشكل كامل (خامنه‌ای، ٢٢/٥/١٣٩١).

٣. الاستراتيجيات

الأسس العقائدية والمبادئ الحاكمة على الحركة، تتطلب اجتياز المسار الطويل والمليء بالتحديات نحو بناء الحضارة «استراتيجيات» والتزامات عمليّة محدّدة. فإذا كان القسم الأوّل من المقالة يجب عن سؤال «لماذا ينبغي أن نبني الحضارة؟»، وكان القسم الثاني يجب عن سؤال «ما هي المبادئ التي تحكم هذه الحركة؟»، فإنّ هذا القسم يتناول السؤال الجوهری: «كيف ينبغي أن نسلک هذا المسار؟». فالاستراتيجيات تُشكّل أساس خريطة الطريق العمليّة، والأساليب الكلّية لمواجهة العقبات وتحقيق الأهداف.

إنّ فكر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في هذا المجال يركّز بعمقٍ على آيات القرآن وسيرة المعصومين عليه السلام. فهذا المحور يتناول الآيات التي تُوضّح الاستراتيجيات الكبرى لهذه الحركة. وتشكّل هذه الاستراتيجيات منظومةً شاملةً تهتمّ في آنٍ واحد بالمتطلّبات المعرفيّة والإدراكية (جهاد التبیین / الجهاد في التبیین واليقظة)، والمتطلّبات الاجتماعيّة والسياسيّة (الوحدة والبراءة)، والمتطلّبات العمليّة والميدانيّة (المقاومة) والمتطلّبات الثقافيّة (إصلاح نمط الحياة). وتظهر هذه الاستراتيجيات أنّ بناء الحضارة في رؤية سماحة القائد ليس حركةً عاطفيّةً وعفوية (أو عشوائية)، بل هو جهادٌ شاملٌ، بصيرٌ وعميقٌ، يقدّم دليلاً من الكتاب والسنة لكل خطوة يخطوها.

٣-١. «جهاد التبیین»؛ حجر الأساس للتنبؤ ومواجهة الحرب المعرفية

إنَّ كلَّ حركة اجتماعية عظيمة هي - قبل أيِّ شيء - حركة معرفية. فطالما لم تُقنَّ العقول والقلوب، فلن تتشكَّل أيُّ إرادة للعمل. وفي العصر الحاضر، حيث إنَّ الميدان الرئيس للمعركة هو «حرب الروايات» والحرب المعرفية، فإنَّ أولَّ وأهمَّ استراتيجية لدفع الأهداف الحضارية هي «جهاد التبیین» وفهم الخريطة الحضارية الشاملة للثورة الإسلامية. وهذه الاستراتيجية هي الترياق لمواجهة الحرب الناعمة التي يشنها العدو، وهي الشرط المسبق لكلِّ حركة أخرى. وقد وضع المرشد الأعلى للثورة الإسلامية هذه المهمة الحيوية على عاتق «الخواص» في المجتمع، أي النخب الفكرية والثقافية.

وقد عرّف سماحته «الخواص والنخب» بأنهم أولئك الذين «يعملون بالفكر والمعرفة والتمييز، ولا يتبعون الجو العام»، ويحدد مهمتهم الرئيسية على النحو التالي: «وظيفة الخواص هي أنه يجب أن يبطلوا الشكوك التي يثيرها العدو، وأن يوضحوا القضايا؛ «جهاد التبیین» الذي ذكرته، يشير إلى هذا». (خامنه اي، ١٤٠٢/١١/١٦).

لتوضيح نموذج هذا الجهاد في التبیین، يستشهد سماحته بمثال بارز في القرآن الكريم: قصة «الرجل المؤمن» في سورة يس، ذلك الرجل الذي، في خضمِّ غفلة قومه ومؤامراتهم، يتقدَّم إلى الساحة دفاعاً عن رسل الله. قال تعالى: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ... إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ» (يس، ٢٠) ويعلِّق سماحته على هذه الآية قائلاً: «إنَّه يعلن إيمانه بصوت عالٍ وبصرامة تامّة. وعلى الخواص أن يكونوا صريحين، وأن يتحدّثوا بوضوح، وأن يزيلوا الشبهات من الأذهان، وألاّ يتكلّموا بعبارات مزدوجة أو ملتبسة أو مترددة... فهذا هو النموذج العملي لما يمكن للخواص أن يقوموا به» (خامنه اي، ١٤٠٢/١١/١٦).

إنّ هذا الاستناد القرآني يُحدّد خصائص استراتيجية «جهاد التبيين» وهي: المبادرة في الوقت المناسب (يسعى)، الشجاعة والصراحة في إعلان الموقف (إنّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ) والاعتماد على المنطق والاستدلال الواضح (اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا). ومن ثمّ فإنّ «جهاد التبيين» يعدّ الخطوة الأولى والأساس في مسار بناء الحضارة.

٢-٣. اليقظة الإسلامية

لا يصل جهاد التبيين إلى النتيجة المطلوبة إلّا إذا تحوّل إلى تيّار عامٍّ و«يقظة» شاملة في جسد الأمة الإسلامية. فاستراتيجية «اليقظة الإسلامية» تهدف في الواقع إلى تعميق المعرفة والبصيرة العامّة في العالم الإسلامي، وأصلها ومنشأها الرئيس هو الأُنس بالقرآن الكريم. وهذه الاستراتيجية تُوفّر الأرضية المعرفيّة الضرورية للحركة الحضاريّة على مستوى جماهير الشعب وعموم الناس.

يقدم سماحة المرشد الأعلى للثورة الإسلامية القرآن ككتاب النور والهداية، وبلاستناد إلى كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) بأنّ مجالسة القرآن «تزيد في الهداية وتنقص من العمى»، يبيّن نتيجة هذه المجالسة على النحو التالي: «إذا حدث هذا، فإنّ المجتمع الإسلامي سيجد طريقه: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» يخرج الإنسان من ظلمات الخرافات، ومن ظلمات الضلال، ومن ظلمة الخوف، ومن ظلمات الأوهام، ﴿إِلَى النُّورِ﴾... ونحن في أمسّ الحاجة إلى هذا (خامنه‌ای، ٨/٤/١٣٩٣). وهذا «الخروج من الظلمات إلى النور» هو عين حقيقة «اليقظة الإسلامية»؛ أي الوعي والبصيرة الجماعيّة التي تُخرج الأمة من حالة الغفلة والانفعال، وتُدگرها بواجباتها التاريخيّة. إنّ الأعداء يخافون من هذه اليقظة، بل ومن اسمها، لأنّها تحوّل الإسلام من دينٍ فرديٍّ غير خطير إلى مدرسةٍ عمليّة، حيّة وبنّاءة للحضارة (خامنه‌ای، ٨/٤/١٣٩٣). وقال سماحته: «هؤلاء

لا يخافون من الإسلام الخاضع للدولار، ولا من الإسلام الغارق في الفساد والأرستقراطية... لكنهم يخافون من إسلام العمل، إسلام المبادرة، إسلام جماهير الناس، إسلام التوكل على الله، إسلام حسن الظن بوعده الذي قال: «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» (خامنه‌ای، ۲۱/۹/۱۳۹۱).

وبناءً عليه، فإنَّ استراتيجية «اليقظة الإسلامية» هي استراتيجية ثقافية ومعرفية بعيدة المدى، تتمحور حول القرآن الكريم، وتهدف إلى رفع مستوى الوعي والبصيرة لدى الأمة الإسلامية لكي تتمكن من تحويل التحديات إلى فرص، وتؤدي دورها التاريخي في مسار تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة

۱۱۹

الفكر السياسي الإسلامي

۳-۳. الوحدة الإسلامية

إِنَّ أُمَّةً يَقِظَةٌ وَلَكِنْ مَتَفَرِّقَةٌ وَمَشْتَتَةٌ، تفتقر إلى القدرة اللازمة للقيام بالحركات الحضارية الكبرى. ولذلك، فإنَّ الاستراتيجية الحيوية التالية بعد تحقيق اليقظة العامة هي تحقيق «الوحدة الإسلامية». فهذه الاستراتيجية تسعى إلى تحويل الأمة اليقظة إلى «يدٍ واحدة» وقوة متماسكة في مواجهة الأعداء المشتركين. ويرى المرشد الأعلى للثورة الإسلامية أنَّ الوحدة ليست تكتيكاً مؤقتاً، بل هي مصلحة إلزامية وأمر إلهي

اليوم، كما في كل حين وأكثر من أي وقت مضى، تكمن المصلحة الإلزامية للأمة الإسلامية في الوحدة؛ وحدة تُشكّل يداً واحدة في مواجهة التهديدات والأعداء... هذا هو معنى الأمر الإلهي: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) (خامنه‌ای، ۷/۵/۱۳۹۹). وقد استند سماحته إلى منظومة من الآيات القرآنية لتوضيح أبعاد هذه الوحدة. فهي وحدة ذات وجهين: فمن جهة تقوم على الرحمة والمودة الداخلية (رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)، ومن جهة أخرى تتضمن الشدة والحزم في مواجهة الأعداء الخارجيين (أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ). وتسعى هذه الاستراتيجية،

بالاعتماد على المشتركات الإسلامية وتجاوز الخلافات الجزئية، إلى تفعيل القوة الناعمة والصلبة للأمة الإسلامية في الساحة العالمية، وتُمدد الأرضية لدورها الحضاريّ الفاعل (خامنه‌ای، ٧/ ٥/ ١٣٩٩).

٤-٣. البراءة من المشركين ورسم الحدود الهوياتية مع جبهة الباطل

إنّ الوحدة الإسلامية، وبالتالي بناء الحضارة الإسلامية، لا تكون ذات معنى وفعالية إلا إذا امتلكت حدوداً هوياتية واضحة ومحددة إزاء الحضارات البشرية الأخرى. فالأمة الموحدة يجب أن تدرك ضدّ من، وضدّ أيّ جبهة تتوحد. واستراتيجية «البراءة من المشركين» ترسم هذه الحدود العقائدية والسياسية والثقافية مع جبهة الاستكبار والطاغوت، وتمنح الوحدة الإسلامية اتجاهاً وهوية واضحة. من وجهة نظر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، «إنّ قضية الحج هي قضية عالمية، قضية دولية، قضية حضارية في المعارف الإسلامية. يجب أن ننظر إلى الحج بهذه النظرة» (خامنه‌ای، ٢٧/ ٢/ ١٤٠٢). وعلى هذا الأساس، فإنّ «البراءة من المشركين» التي تُعدّ من الركائز الأساسية للحج، تُعتبر تجلياً لوحدة الأمة. فقد قال سماحته: «هنا [الحج] المعسكر الكبير للأمة الإسلامية حيث يترن الأفراد على أنهم يكونوا مع الله ومع الناس وحيث يكسرون اغلال "الأنا" الكاذبة المشركة، ويرتبطون بالذات الحقيقية والإلهية. هنا منطلق البراءة من جنود الشيطان والالتحاق بجنود الرحمن ومقر تجديد العهد مع: «أَلَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (يس، ٦٠)، والاستجابة لـ «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (التوبة، ٣). هنا ساحة تجلي الأمة الإسلامية الواحدة ومظهر العزة والمعنوية والقدرة البشرية لجموع المسلمين» (خامنه‌ای، ٣٠/ ١١/ ١٣٨٠). وهنا المكان الذي رفع فيه سيدنا محمد المصطفى ﷺ رؤية التوحيد أمام المستكبرين وأصحاب المال والسلطة من أهل زمانه، واعتبر البراءة من الطاغوت - بجانب الإيمان بالله - شرطاً للنجاة والفلاح:

«فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (البقرة، ٢٥٦). إنّ الحجّ هو إعادة قراءة هذه الدروس العظيمة وتعلّمها. إنّ البراءة من المشركين ومن الأصنام وصناعاتها، تشكّل الروح المسيطر على حجّ المؤمنين. إنّ الحجّ بكلّ مواقفه ومواقعه، يجسّد حقيقة الخضوع لله والعمل في سبيله، والبراءة من الشيطان ورميه ورفضه والتصدي له. كما أنّ الحجّ بكلّ تفاصيله، يشكّل رمز الوحدة والتلاحم بين أهل القبلة، وانتفاء فوارقهم الطبيعية والاعتبارية، وتبلور وحدتهم الحقيقية وأخوتهم الإيمانية. إنّها دروس، علينا - معشر المسلمين في كل أرجاء العالم - أن نتعلّمها ونبرمج حياتنا ومستقبلنا على أساسها (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۹/۲۷).

۱۲۱

الفكر الإسلامي

القرآن ومسلر بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للنزوة الإسلامية

٥-٣. مقاومة (صمود) الأمة

إنّ مسار تحقيق الحضارة الإسلامية ليس طريقاً سهلاً ولا خالياً من العقبات؛ فالعداء، والضغط، والعقوبات، والحرب النفسية هي جزء لا يتجزأ من هذا الطريق. وفي مثل هذه الظروف، فإنّ الاستراتيجية الأساسية لمواصلة المسيرة هي «الصمود». وقد استخلص المرشد الأعلى هذا المبدأ مباشرة من القرآن الكريم ومن الأمر الصريح لله تعالى إلى نبيه الأكرم ﷺ، وعرفه بوصفه واجباً جماعياً في عصر بناء المجتمع والحضارة الإسلامية. قال سماحته: «في موضعين من القرآن ورد الأمر بـ «استقم» (هود، ١١٢، الشورى، ١٥). والاستقامة تعني الثبات في هذا الطريق وعدم التأثر بالعوامل المختلفة. فطريق الله، طريق السعي في سبيل الله، طريق إقامة الحق والعدل، طريق الوصول إلى الحضارة الإسلامية والنظام الإسلامي الحقيقي والمجتمع الإسلامي، هو طريق صعب؛ وهو الطريق الذي سار فيه الأنبياء وتقدّموا فيه بجهدٍ ومشقةٍ» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۸/۱۸). إنّ هذه الاستقامة ينبغي أن تتحوّل إلى ثقافةٍ عامّة، بحيث يسير

جميع أفراد الأمة في طريق بناء الحضارة. ففي سورة هود يقول الله تعالى لنبيه: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا» (هود، ١١٢) وقد وردت رواية عن النبي ﷺ أنه قال: «شَيَّبَتْنِي سُورَةُ هُودٍ»؛ أي أنّ سورة هود قد جعلتني أشيب لما تحمله من ثقلٍ عظيم. وأين موضع هذا الثقل؟ نُقل أنّ المراد هو هذه الآية: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» ولماذا تُشَيَّبُ النبي؟ لأنها تأمره بأن يثبت في هذا الطريق، وأن يصبر ويصمد كما أمر، وهذا بحد ذاته أمرٌ عسير. ولكن الأهم - كما يرى المرشد الأعلى للثورة الإسلامية - هو الجملة التالية: «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» فالنبي ليس مأموراً بالاستقامة وحده، بل عليه أن يلزم الجماهير العظيمة من المؤمنين بالصمود والمثابرة في هذا الطريق أيضاً (خامنه‌ای، ١٣٨٥/١/٦). وهذه الاستراتيجية تُخصّن المجتمع ضدّ الضغوط الخارجية، وتضمن استمرار الحركة في الطريق الصعب لبناء الحضارة الإسلامية.

٦-٣. إصلاح نمط الحياة

في نظر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، البعد الأساسي للحضارة هو «نمط الحياة» (خامنه‌ای، ١٣٩١/٧/٢٣). فإذا كان العلم والصناعة والاقتصاد تشكّل الأجهزة الصلبة للحضارة، فإنّ السلوكيات والعلاقات الاجتماعية هي التي تشكّل الهوية والروح الحقيقية لها. وقد استند سماحته في إصلاح هذا الجانب الأساسي إلى المبادئ القرآنية، ويمجد جذور نمط الحياة الإسلامي السليم في الآيات التي تؤكد على التعاون والوحدة والتضامن الاجتماعي.

وقد طرح سماحته أسئلةً أساسيةً حول الآفات الاجتماعية مثل ضعف العمل الجماعي، والطلاق، والاستهلاك المفرط، ومخالفة القانون، ثم أشار إلى الأسس القرآنية لهذه السلوكيات قائلاً: «مع أنّ الغربيّين سجّلوا العمل الجماعي باسمهم، فإنّ الإسلام قد قال هذا قبلهم بكثير: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى»

(المائدة، ٢)، أو: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران، ١٠٣) حتى الاعتصام بحبل الله يجب أن يكون جماعياً (خامنه‌ای، ١٣٩١/٧/٢٣). إنَّ هذا الاستناد إلى الآيات في باب إصلاح نمط الحياة يحمل رسائل مهمة: أولاً: التنبيه إلى الجذور القرآنية لإصلاح نمط الحياة. فالكثير من مشكلات نمط الحياة تعود إلى ضعف ثقافة العمل الجماعي والتضامن الاجتماعي. وقد أسس القرآن الكريم قاعدة المجتمع السليم ونمط الحياة القائم على التعاون والوحدة بقوله: «وتعاونوا على البرِّ والتقوى» (المائدة، ٢)، أو: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران، ١٠٣).

١٢٣

الفكر السياسي الإسلامي

القرآن ومسلماء بناء الحضارة الإسلامية من منظور المرشد الأعلى للثورة الإسلامية

ثانياً: إنَّ إصلاح نمط الحياة ليس مشروعاً حكومياً أو أمراً إدارياً، بل يحتاج إلى «بناء ثقافة» عميق وشامل. وهذا هو المجال الذي - بحسب تعبير المرشد الأعلى للثورة الإسلامية - لم يكن تقدّمنا فيه ملحوظاً، وهو بحاجة إلى جهود النخب والشباب (خامنه‌ای، ١٣٩١/٧/٢٣). ثالثاً: يؤكّد سماحته أنَّ الإسلام «قد حدّد لنا أسس هذه الثقافة. وهذه الأسس هي العقلانية، والأخلاق، والحقوق؛ وقد وضعها الإسلام بين أيدينا. فإذا لم نتناول هذه المقومات بجديّة، فلن يتحقّق التقدّم الإسلامي، ولن تتشكّل الحضارة الإسلامية الحديثة» (خامنه‌ای، ١٣٩١/٧/٢٣).

إنَّ جميع الاستراتيجيات السابقة، من جهاد التبیین إلى المقاومة، تشكّل في الواقع أرضيةً وتمهيداً لتحقيق الهدف النهائي: بناء مجتمع إسلامي ذي هويّة وثقافة متميّزة. ففي نظر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، النصّ الأساسي والأداة الناعمة للحضارة هو «نمط الحياة». فإذا كان العلم والصناعة والاقتصاد هي الأجهزة الصلبة للحضارة، فإنّ السلوكيات والأخلاق والعلاقات الاجتماعية هي التي تُشكّل روحها وهويّتها. وقد استند سماحته في إصلاح هذا الجانب الأساسي إلى المبادئ القرآنية، ويجد جذور نمط الحياة الإسلامي السليم في الآيات التي

تؤكد على التعاون والوحدة والتضامن الاجتماعي فقال: «مع أن الغربيين سجلوا العمل الجماعي باسمهم، فإن الإسلام قد قال هذا قبلهم بكثير: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (المائدة، ٢)، أو: «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣) حتى الاعتصام بحبل الله يجب أن يكون جماعياً (خامنه‌ای، ١٣٩١/٧/٢٣).

إن هذه الاستراتيجية تمثل جهاداً ثقافياً عميقاً وشاملاً، يهدف إلى تطبيق أسس ثقافة الحياة الإسلامية، أي «العقلانية، والأخلاق، والحقوق» في جميع شؤون المجتمع. فإصلاح نمط الحياة، بوصفه الاستراتيجية الأخيرة، يعني ملء مضمون الحضارة الإسلامية؛ ذلك المضمون الذي إذا تشكل على الوجه الصحيح، فإن التقدم في الأجهزة الصلبة سيكون أيضاً على المسار الصحيح وسيؤدي إلى السعادة الحقيقية للبشرية.

النتيجة

سعى البحث الذي أجري في هذه المقالة إلى إظهار أن فكرة «الحضارة الإسلامية الحديثة» في المنظومة الفكرية للمرشد الأعلى للثورة الإسلامية، سماحة آية الله الخميني، ليست مجرد طموح سياسي أو نظرية متأثرة بالمذاهب البشرية، بل هي نظام فكري شامل، متماسك، وذاتي، يستمد أسسه وخارطة طريقه مباشرة من القرآن الكريم وسنة المعصومين عليه السلام. وقد أثبتت نتائج هذا البحث هذه الدعوى الرئيسة، وبيّنت أن كل جزء من هذه المنظومة، من أعمق الطبقات النظرية إلى أكثر الاستراتيجيات العملية تطبيقاً، يرتبط بنص ديني واحد أو أكثر. في الفصل الأول تبين أن أسس هذه الفكرة مرتكزة على قواعد توفر رؤية كونية متكاملة. فقد أثبت الأساس الوجودي لمبدأ «التوحيد» يثبت السيادة المطلقة لله تعالى على التكوين والتشريع، وينفي أي سيادة للطاغوت. هذا المبدأ يؤدي بالضرورة إلى فلسفة تاريخية قائمة على صراع الحق والباطل، حيث تكون

نصرة جبهة الحق مشروطة بالجهد الصادق والمجاهد. والمجتمع الذي يسير في هذا السياق التاريخي مبني على أسس اجتماعية قائمة على «الأخوة، والولاية، والزوجية»، فيبتعد عن التناقضات الداخلية التي تعصف بالمجتمعات المادية. وفي النهاية، فإن غاية هذا النظام هي تحقيق «الأنثروبولوجيا القرآنية»؛ أي تربية وتكثير «الإنسان الصالح» بوصفه خليفة الله تعالى، الذي تكمن مهمته في الإصلاح والإعمار.

في الفصل الثاني، تمّ توضيح المبادئ والقوانين الحاكمة على هذه الحركة. وقد أظهرت هذه المبادئ أنّ بناء الحضارة هو عملية قانونية منظمّة. ف «مبدأ الأمل» المستمد من الوعد الإلهي الذي لا يُخلف في آية الاستخلاف، يمثل القوة الدافعة لهذه الحركة. و«مبدأ الفرصة التاريخية» المستمد من سنة «تداول الأيام» يبرز ضرورة هذه الحركة وإلحاحها في عصر أفول الحضارة الغربية. أمّا «مبدأ النصرة المشروطة»، فيُعرف قانون الانتصار على أساس العمل ونصرة المؤمنين. وفي النهاية، فإنّ «مبدأ محورية الأمة» بالاستناد إلى قوله تعالى: «وَبِالْمُؤْمِنِينَ»، وكلام أمير المؤمنين (عليه السلام)، يُقدّم «الشعب» بوصفه العامل الرئيس والشرط اللازم لتحقيق هذه الحضارة، ويؤسّس لقاعدة نظرية «السيادة الشعبية الدينية».

وأخيراً، في الفصل الثالث، تم رسم خارطة الطريق العملية لهذا المسار في إطار استراتيجيات متسقة ومتسلسلة. يبدأ هذا المسار بـ «جهاد التبيين» الذي يقوم به الخواص من أجل التنوير ومواجهة الحرب الناعمة. ويؤدي هذا التنوير إلى «اليقظة الإسلامية» على مستوى الجماهير. ولكي تصبح الأمة اليقظة قوية، فهي بحاجة إلى «الوحدة الإسلامية»، وهذه الوحدة تكتسب هويتها من خلال «البراءة من المشركين» ورسم الحدود مع جبهة الباطل. وهذه الأمة المتحدة وذات الهوية، لكي تواصل مسيرتها في مواجهة الضغوط، تتمسك باستراتيجية «المقاومة» والصمود (الثبات). وكل هذه الجهود تتجه في النهاية نحو الهدف

الأسمى، وهو «إصلاح نمط الحياة الإسلامي» باعتباره روح الحضارة وأداتها الناعمة.

وفي الختام، يمكن القول إنّ «الحضارة الإسلامية الحديثة» في فكر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية هي مشروعٌ متعدد الأبعاد وعميق الجذور القرآنية. فهذا الفكر يرسم مساراً متواصلاً، من الوجودية إلى الاستراتيجية، ومن الإيمان إلى السياسة، ومن تربية الفرد إلى بناء المجتمع، كلّ ذلك على أساس هداية الوحي. ويقدم هذا المشروع بديلاً عن الحضارة المادية الغربية، متجذراً في التوحيد، وكرامة الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والأمل بالمستقبل الذي وعد الله به الصالحين. وفي النهاية، فإنّ هذه المنظومة الفكرية هي دعوةٌ لتحويل القرآن من كتابٍ للتلاوة فحسب، إلى دستورٍ حضاريٍّ حيٍّ، ديناميكيٍّ، ومتقدّم.

١٢٦
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٤ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٨ * الخريف والشتاء ٢٠٢٤

المصادر

* القرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: انتشارات صهباء

۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۵/۱۰/۱۹). خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/21488>

۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۷/۸/۶). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/3760>

۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱۰/۱۰). بیانات در دیدار فرماندهان و جمعی از پاسداران کمیته‌های انقلاب اسلامی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/2400>

۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۱/۲۷). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/2882>

۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۱۰/۴). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/2922>

۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۱۱/۳۰). پیام به کنگره عظیم حج. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/3109>

۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۵/۱/۶). بیانات در دیدار بسیجیان. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/3334>

۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۹/۲۷). پیام به کنگره عظیم حج. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/277>

۱۲۷

الفکر السیاسی الاسلامی

القرآن ومسلر بناء الحضارة الإسلامية من منظور الموشد الأعلى للنورة الإسلامية

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۹/۱۷). پیام به کنگره عظیم حج. قابل دسترس در:

<https://khl.ink/f/4821>

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۴/۱۹). بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز

عید مبعث. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/12834>

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۵/۲۲). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها. قابل

دسترس در: <https://khl.ink/f/20722>

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۷/۲۳). بیانات در دیدار جوانان خراسان شمالی.

قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/21252>

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۹/۲۱). بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در

اجلاس جهانی اساتید دانشگاه‌های جهان اسلام و بیداری اسلامی. قابل

دسترس در: <https://khl.ink/f/21741>

۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۴/۸). بیانات در محفل انس با قرآن. قابل دسترس

در: <https://khl.ink/f/26828>

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۱۰/۸). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان

کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/31770>

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۲/۱۶). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای

کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/33011>

۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۳/۳). بیانات در دانشگاه افسری و تربیت

پاسداری امام حسین (ع). قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/33172>

۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۸/۱۸). بیانات در جمع هیئت‌های دانشجویی در

روز اربعین حسینی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/38140>

۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷ / ۱ / ۲۵). بیانات در دیدار مسئولان نظام و

سفرای کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/39394>

۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱/۱۴). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای

کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/42152>

۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۳/۱). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. قابل

دسترس در: <https://khl.ink/f/42633>

۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۱/۱۴). بیانات در ابتدای جلسه درس خارج

فقه. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/44875>

۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۳/۱۴). سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ویکمین

سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/45814>

۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۵/۷). پیام به مناسبت فرارسیدن ایام حج. قابل

دسترس در: <https://khl.ink/f/46127>

۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۱۲/۲۱). بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت

عید مبعث. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/47510>

۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱/۱۰/۱۴). بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان.

قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/51655>

۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۲/۲۷). بیانات در دیدار کارگزاران حج. قابل

دسترس در: <https://khl.ink/f/52837>

۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۱۱/۱۶). بیانات در دیدار فرماندهان نیروی

هوایی و پدافند هوایی ارتش. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/55160>

۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳/۷/۱۳). خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس

در: <https://khl.ink/f/57807>

The Expansion of Muslim Civilizational Culture in Light of the Qur'an in the Historical Process of Marshall Hodgson

Ali Moradi¹

Date Received: 2024/07/30

Date Accepted: 2024/11/10



Abstract

In Hodgson's view, Islamic civilization is the product of a combination of diverse cultures that are interconnected through the transcendent culture of the Qur'an. This model follows an expansive trajectory throughout history. As a prominent orientalist, Hodgson uses the Qur'anic concept of *ummah* to analyze the idea of a civilizational society. From his perspective, the concept of *ummah* is equivalent to civilization, which he refers to as the Ummah Society. According to Hodgson, the Qur'an, as the text that articulates the idea of a civilizational *ummah*, functions as the central axis for the civilizational expansion of Muslims. Historically, he maintains that envisioning the *ummah* and civilization is impossible without returning to the authentic historical Islam. Hodgson attributes the civilizational reliance of Muslims on the Qur'an to its comprehensive worldview; therefore, he argues that an *Ummah Society* must be formed for the macro-structure of a civilizational *ummah* to be realized. To achieve

1. Researcher in Civilizational Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
f2003343121@gmail.com

* Moradi, A. (2024). The Expansion of Muslim Civilizational Culture in Light of the Qur'an in the Historical Process of Marshall Hodgson. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 130-156.
<https://doi.org/10.22081/ipr.2026.74027.1048>

© The author(s); Type of article: Research Article



this, he emphasizes the necessity of a shared lifestyle that, inspired by the Qur'an, becomes embodied in social systems. Using a descriptive-analytical method, this article provides a clear formulation of Hodgson's idea.

Keywords

Marshall Hodgson, civilization, Ummah Society, Islamicate.

١٢١
الفكر الإسلامي

توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون

توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم

ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون

علي مرادي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٠

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/٣٠



١٣٢

الملخص

الفكر السياسي الإسلامي

يرى هودجسون أنّ الحضارة الإسلامية ثمرة تفاعل وتمازج بين ثقافات متعددة، وحدتها وربطت بينها الثقافة القرآنية السامية. هذا النموذج الحضاري سلك عبر التاريخ مساراً توسعياً متدرجاً. إنّ هودجسون كأحد المستشرقين البارزين، يحلّل المجتمع الحضاري من خلال مفهوم الأمة في القرآن الكريم؛ إذ يعتبر أنّ مفهوم الأمة يعادل الحضارة، وهو ما يعبر عنه بـ «مجتمع الأمة». يرى هودجسون أنّ القرآن، كنصّ يقدم فكرة «الأمة الحضارية»، يعدّ محوراً للتوسّع الحضاري للمسلمين. ومن الناحية التاريخية، يؤكّد هودجسون أنّ تصوّر الأمة والحضارة لا يمكن أن يتحقّق من دون الرجوع إلى الإسلام الأصيل في جذوره التاريخية. ويرجع اعتماد الحضارة الإسلامية على القرآن إلى شموليّة الرؤية القرآنية وإحاطتها بمختلف أبعاد الحياة. وبالتالي يعتقد بضرورة تشكّل «مجتمع الأمة» لتحقيق البنية الكلية للأمة الحضارية. لتحقيق هذا الهدف، يؤكّد

١. الباحث في الدراسات الحضارية، في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية قم - إيران.

f32306230@gmail.com

* مرادي، علي. (٢٠٢٤م). توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤ (٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ١٣٠-١٥٦.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74027.1048>

على أسلوب حياةٍ مشتركٍ مستلهمٍ من القرآن الكريم ومتجسّدٍ في النظم الاجتماعية المختلفة. وتسعى هذه المقالة، من خلال المنهج الوصفي التحليلي، إلى تقديم صياغةٍ واضحةٍ ومتكاملةٍ لفكرة هودجسون وتحليل أبعادها الفكرية والحضارية.

الكلمات المفتاحية

مارشال هودجسون، الحضارة، مجتمع الأُمّة، الإسلامية.

١٣٣

الفكر الإسلامي

توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون

١. بيان المشكلة

يعتبر هودجسون، كأحد المستشرقين البارزين الذين يدعون إلى التفاعل بين الحضارات وليس الصراع، أن توسّع الحضارة بناءً على مفهوم «الأمة» في القرآن أمر مهم في بناء الحضارة العالمية. وهو يسعى إلى استكشاف الرؤية القرآنية لعملية «بناء الأمة» وفكرة «المواطنة العالمية» التي تجلّت عبر التاريخ من خلال المبادئ الشاملة والتقاليد العامة. من هذا المنظور، يعتقد هودجسون أن الدين، بما هو حقيقة متجاوزة للزمان والتاريخ - يجب أن يسيطر على حياة البشر. ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا اعتبرنا الدين أمراً مشتركاً بين البشر، لا حكراً على قلة محدودة، وهو ما يمكن استنباطه من تعريف القرآن لمفهوم الأمة. يرى هودجسون أن الحضارة الإسلامية كانت تجربة ناجحة في تجميع الثقافات المختلفة وتقييم وإحياء الأفكار المتنوعة. حيث استطاع المسلمون من خلال اتّباعهم للقرآن الكريم الذي يقدّم فكرة حضارية عبر مفهوم «الأمة»، أن يبرزوا حضورهم في مجال المواطنة العالمية الحضارية. ويجب أن يقوم هذا التوسّع الحضاري على المفاهيم الأساسية، حتى يتمكّن من الانتقال من الفكرة إلى البنية وفق منهجٍ موحدٍ ومسارٍ متكامل.

لقد فتح القرآن الكريم، من خلال نظريته التاريخية وتقديره للأمم السابقة، آفاقاً واسعة أمام المسلمين، إذ قدّم نموذجاً حضارياً نابعاً من الرؤية اللاهوتية الشاملة للحياة الإنسانية، فاستطاع أن يوجّه الأمم الماضية نحو التشكّل في إطار أمة حضارية واحدة. ومن منظور هودجسون، فإنّ القرآن حين وسّع تعريف الإسلام قد خطا الخطوة الأولى في عملية بناء الأمة، معلناً أن معيار الأمة الإسلامية هو الخضوع لله الواحد الأحد. أثار هذا التصوّر للأمة التوحيدية رغبة لدى الأمم الأخرى في أن ترى نفسها، عبر تضافر المواهب والقدرات ومن

دون الشعور بالإقصاء أو التهميش من قِبَل المسلمين، منخرطةً في فضاء جديد يكرّم تراثها ويعترف بقيمتها. يُقرّ هودجسون بأنّ الإسلام هو «الأُمَّة الحضارية» الوحيدة بين الأديان التوحيدية، ويولي اهتماماً خاصاً بدور القرآن ومكانته في تعزيز هذه الفكرة. فالقرآن، باهتمامه بالبعد المادّي والروحي، وبقدرته على تقديم حلول للتحديات الحضاريّة، جعل فكرة الأُمَّة الحضاريّة فكرةً جاذبة وفاعلة. أمّا منهج هودجسون فيقوم على تتبع أثر المفاهيم القرآنيّة في البنية الحضاريّة، بحيث يُعيد تعريف الأُمَّة تعريفاً جديداً يمكنه من تفسير القضايا والمسائل الحضاريّة، وكذلك من رسم مسار بناء النموذج الحضاري استناداً إلى تلك المفاهيم القرآنيّة الأصيلة.

١٣٥

الفكر الإسلامي

٢. توسّع الأُمَّة الحضارية

الفكرة الرئيسة عند هودجسون هي أنّ القرآن الكريم يعتبر الحضارة في حالة تطوّر مستمر بناءً على رؤية ثقافية شاملة. فالقيم التي يُلقيها القرآن هي التي تنهض بالثقافة وترتقي بها، وبالتالي تُضفي طابعاً دينياً على حركة الحضارة، ممّا يبرز دور القرآن كنصٍّ شامل وفريد. عندما يتأمّل هودجسون الحضارة الإسلامية، فإنّه يرصد آثار القرآن فيها، لا باعتباره مصدراً روحياً فحسب، بل من خلال نتائجه العملية وتجليّاته التاريخيّة أيضاً. ويعتقد أنّ الحضارات تُبنى - بوصفها فعلاً إلهياً - على تجارب بعضها البعض (Hodgson, 1974, pp. 30-34)؛ لذلك، يرى أنّ القرآن يعتبر الحضارة ذات طبيعة إنسانية موحّدة على نطاق عالمي، تمرّ بمراحل تكتمل في كل منها من خلال الاستفادة من تراث المجتمعات الأخرى. ويمكن تتبع هذا المفهوم بوضوح في القصص القرآنيّة وفي اهتمام القرآن بتجارب الأمم السابقة وتعاليمها ضمن هذا الإطار الحضاري الشامل. وبالنظر إلى أنّ مسار تكامل

الحضارات يجري على هيئة عملية تاريخية متدرّجة تجعل هويتها ذات طبيعة مركّبة، فإنّها لا ترى نفسها في غنى عن الآخرين (Steve 25-29 , 2015 Tamari)، والقرآن الكريم، حين يصرّح بأنّ المجتمع الإنساني لن يكون أسيراً للماضي، إنّما يشير إلى ماهية سيّالة متحوّلة في طور التكامل (Muhammad Hifdil, 2019 , pp. 7-6). وبالتالي، يدرس القرآن مفهوم «الأمة» من منظور حضاري، بحيث يرى أنّ بقاءها في الماضي يؤدّي إلى فناءها حتماً. وعليه فإنّ الحيويّة والديناميّة الكامنة في الرؤية القرآنيّة تمثّل المحرك الأساس لمسيرة الحضارة الإنسانيّة (Hodgson, 1974, p. 186).

يرى هودجسون أنّ المحرك الأساسي للمجتمع هو البعد الروحي الذي يُعزّز الثقافة ويقوّيها. ومن هذا المنطلق يعتقد أنّ الحضارة الإسلاميّة تقوم على خطاب يعيد إحياء التقاليد والسنن باستمرار. ويُعتبر القرآن الكريم - باعتباره النصّ الحضاري الأهمّ - ذا رؤية تجميعيّة للثقافات، مما يبتكر مفهوم «الأمة الحضارية» ليشير أولاً إلى الطبيعة التطورية للحضارة، وثانياً ليؤكد على البعد الروحي الذي يُشكّل الركن الأساس للثقافة الدينيّة (Hodgson, 1974, p. 361). بناءً على ذلك، يرى هودجسون أنّ الحضارة تتكون من جماعات متطوّرة مرتبطة بثقافات تتشكّل، عبر تقاليد متراكمة، ضمن إطار ثقافة سامية (Edmond burk, 1999, pp.10-14). ومن هذا المنظور القرآني، فإنّ الحركة الحضاريّة للمسلمين لا يمكن أن تُحصّر في نطاق المجتمع المدني فحسب؛ بل وضع القرآن الإسلام كـ «أمة» إلى جانب الأمم الأخرى على المستوى الحضاري، داعياً إياها للحوار بغية معالجة التحديات المشتركة والإجابة عنها. في هذه العملية، تُفسّر «الأمة الحضارية» على أنّها مهمّة باستيعاب الأمم الأخرى، فهي تستخدم في تفاعلها مع الآخرين «عقلانيةً متجاوزةً للزمن»، تقوم على رؤية توحيدية تطوريّة

وفي هذه الحوارات، يتحدّى القرآن - نظراً إلى أصله الروحي - الإمكانيات الحضارية للأمم الأخرى، بحيث يُقاس الوزن الحضاري لكل أمة بمدى ثقافتها. في هذه العملية، يدعو القرآن الثقافات الأخرى، عبر مسار الحوار، إلى الاندماج في بنية متماسكة عبر مسار الحوار (Hodgson, 1974, v. 2, p. 350)، ويبيّن مفهوم الوحدة الحضارية على أساس القيم الإلهية العليا. ومن هذا المنطلق يرى هودجسون أنّ المؤرّخ هو نوعٌ من المتكلّم الإلهي الذي يجب أن يدرك أثر البعد الروحي المتجاوز للتاريخ وكيفية انعكاسه على الأحداث التاريخية (Hodgson,1974, p. 33 -Armando Salvatore, 2010, p. 4). بناءً على هذا الأساس،

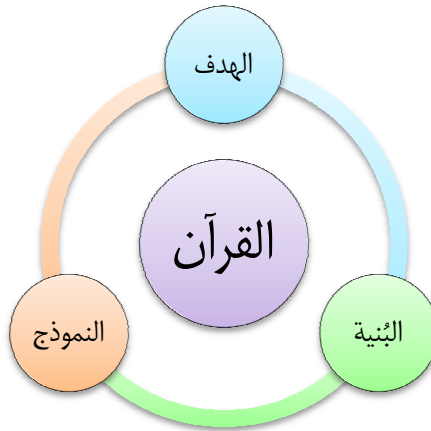
يذهب هودجسون إلى أنّ الإسلام في إطار الأُمّة الإسلامية لم يكن محصوراً بالمسلمين وحدهم، بل إنّ كلّ من يخضع لله ويستسلم له يعدّ مسلماً. ومن ثمّ فإنّ تأسيس بنية الأُمّة يجب أن يفهم في ضوء هذه الرؤية القرآنية الشاملة. كما أنّ القرآن لا ينكر أبداً مبدأ الاستمداد والتعاقد بين الأمم، لأنّ الثقافة الإسلامية واجهت ظروفاً لم تكن لتتمكّن بمفردها من صياغة الحضارة وإدارتها (Hodgson,1974, p. 242). وعليه، يمكن فهم نوع من الغموض الشكلي المصحوب بمستقبل واضح في عملية تطوير الحضارة وفق هذا المنهج، حيث أنّ الهدف العام محدّد بوضوح، وهو الهدف الذي أشار إليه القرآن الكريم، حيث وجّه الإنسان نحو بناءٍ روحيٍّ متكامل إلى جانب التقدّم المادي، مُبشراً بعالمية الثقافة الإسلامية غير أنّ الكيفية التي ستتطوّر بها هذه الحضارة لم تكن محدّدة بوعيٍّ كامل، الأمر الذي أبقى المجال مفتوحاً أمام النموّ والحيوية، ومنع الوقوع في الجمود عند مواجهة الأفكار والرؤى. (Gudrun Krämer, 2021, pp. 6-12). مع ذلك، كان النموذج الاجتماعي للإسلام يسعى بنشاط إلى مواءمة العالم بأسره مع الأشكال والصيغ

الإلهية، وقد اتّسم هذا النموذج بالذكاء والشجاعة واعتمد على نماذج تجميعية^١ (Gudrun Krämer, 2021, p. 320)، وبعبارة أخرى، فإنّ النماذج الحضارية، وإن لم يكن من الممكن اختزالها في الدين وحده، إلّا أنّ النزعات الدينية تؤدي بلا شك دوراً محورياً للأفكار البناءة للحضارة.

في إطار فهم علم التيارات الاجتماعية يعتبر هودجسون القرآن مصدراً موثقاً للتعرف على الشخصيات وتعاليمها، وناظراً للتواصل مع الثقافات (Hodgson, 1974, p. 160). وانطلاقاً من هذا المنظور، يصف القرآن الكريم النبي إبراهيم عليه السلام بأنه «أمة» وهو تعبير يراه هودجسون لا يمكن أن يُطلق على فرد إلّا إذا كان يحمل فكراً حضارياً سامياً يتجاوز أثره حدود الفرد في البناء الحضاري.

وبالتالي، يرى هودجسون أنّ دور الدين وتراثه، بفضل طبيعتهما السيالة والتطورية، يعدّ وسيلةً لتجاوز العقلية الضيقة والقومية العنصرية، وكذلك المواطنة العالمية المريضة التي تحصر نفسها في أشخاص محدّدين (Geyer Michael, 2019, p. 75). وبعبارة أخرى، إنّ «الشخص الحضاري» ينبغي أن يمتلك فكراً سامياً بحيث يمكن استخدامه كنموذج حضاري. وفي هذا السياق، يمكن تفسير وصف النبي محمد ﷺ بـ «الأسوة الحسنة». من وجهة نظره، يُعتبر النموذج الشخصي الجسر بين الهدف وتحقيقه في بنية واقعية، وكلّ ذلك متأثراً بالنصّ القرآني.

١. يُقصد بـ «التجميع» ربط الأمور المستقلة بمفاهيم مشتركة، ووصل الظواهر المنفصلة ببعضها البعض، بحيث تسيّر الأحداث التاريخية في عملية واحدة. هذا الارتباط الداخلي والجوهري يظهر أحياناً في الأفكار والمفاهيم، حيث تتراعى في ظلها، وأحياناً أخرى يتحقق هذا الترابط ليس في الأهداف، بل في مجموعة من القيم. ولا يوجد في هذا المجال دليل حاسم يحدّد ما إذا كان ينبغي للمفاهيم الموحّدة أن تكون في الأهداف أو في القيم. ولعلّ المتغيرات العامة - كالإقتصادية والسياسية، بل وحتى التحوّلات العلمية - تؤدي دوراً توحيدياً كذلك (گرونيام، ١٩٦٣م، ص ٧٦).



ولكن كيف يسلك القرآن هذا المسار؟ من وجهة نظر هودجسون، فإن تأثير القرآن في مجتمع المؤمنين يتطلب تقديم نموذج جديد، بحيث يحدث هذا النموذج - من حيث الفكرة الذهنية والسلوك العملي - تحولاً تكاملياً. وعليه، فإن هودجسون في مبادرته الإبداعية الحضارية يرى أن الحاجة الماسة إلى النموذج تُعدّ شرطاً أساسياً في مسار التحول الحضاري، ويعتقد أن المجتمع لكي يحصل على نموذج جديد لا بدّ له من مفهوم أخلاقي يُشكّل قاعدةً لتقريب الأمم (Hodgson, 1974, p. 86). من وجهة نظر هودجسون إنّ تفاعل النبي محمد ﷺ مع الأقوام والقبائل أظهر أنّه استطاع أن يُحقّق مفهوم «الأمة» حتى في أكثر المستويات حميمة (Hodgson, 1974, p. 167). إنّ هذا الفعل ينطلق من المفهوم الأخلاقي للإسلام، ومن ثمّ فإنّ تعريفه للفعل الإبداعي يتجلى من خلال توظيف المفاهيم الأساسية في القرآن وفي الحياة الدينية. ولأجل تأكيد هذا التعريف، فإنّ القرآن الكريم - من خلال إرجاع الأمم إلى مصائر الأقوام السابقين - يسعى إلى تقديم نموذجٍ موحدٍ للأمة الحضارية، بحيث توجّه جميع التجارب في إطار السنن والتقاليد التاريخية، مع النظر إلى غايات الحياة الروحية. ومن ثمّ، وفي خضمّ هذا التعدّد والتنوّع، فإنّ الإسلام، في مستواه الحضاري،

ينبغي أن يقدم نموذجاً يستوعب جميع القضايا والموضوعات السابقة على الإسلام، ويضعها تحت إطار واحد، بحيث يمكن - بالرجوع إلى المفهوم الشامل لتعريف الإسلام - أن توصف تلك الظواهر بأنها «إسلامية» (القراءة الهرمنيوطيقية أو التجارب التراكمية) (burke, 1999, p. 296). وفي هذه الحالة، يتطابق مسار الحركة الحضارية مع رؤية «الأمة العالمية» التي تتخذ من الدين محوراً لها، ومن «الأخلاق» نواةً مركزيةً لكانها. يعتقد هودجسون أن القرآن، من خلال تأييد أو تصحيح، بل وحتى إنكار سلوكيات الأسلاف، يسعى إلى تقديم نموذج للأمة الإسلامية. ومن هذا المنطلق، تعكس المصطلحات المستخدمة في القرآن، بالإضافة إلى التفاصيل الأخرى، تقاليد مختلف المجتمعات الدينية في إطار تاريخي، وتشير إلى دورها التطوري في إطار بعض الآداب والسنن، وإن كان لا يقبل المقدمات الافتراضية الكامنة في بعضها (burke, 1999, pp. 160- 164).

بناءً على ذلك، رأى هودجسون أن مفهوم توسع الأمة الإسلامية يمكن في تراكم الحوارات التي يُستنتج منها مفهوم المجتمع الحضاري. ولا يتحقق تجسيد هذا المفهوم في الواقع إلا عندما تتجلى في مسار التحولات التاريخية لوازمه القائمة على التعاليم التجميعية. ومن منظور هودجسن، فإن المجتمع المسلم، حين تحول إلى مجتمع دولي، لم يكن مجتمعاً يقوم على نظام سياسي واحد، ولا على لغة أو ثقافة موحدة، بل كان - على نحو واعي وفعال - يمتلك كلاً تاريخياً متكاملًا، تتجلى روح القرآن في جميع بنيته من خلال عملية النمذجة. (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 154-16). لقد أوجد القرآن الكريم، من خلال إقراره بالثقافات ذات المزايا وطريقة التفاعل معها، صورةً عامة وشاملة عن الثقافة الإسلامية. ومع أن هذا المصطلح لا يساوي «الإسلامي»، إلا أنه يشير إلى نمط الحياة المتأثر بالقرآن، ويسعى - في الوقت نفسه ومع التفاعل مع تلك الثقافات - إلى تلبية الحاجة الأخلاقية عبر بث

رسالة الوحي فيها، وذلك من خلال التركيز على القاسم المشترك الجامع.

(Hodgson, 1974, v. 2, p. 384).

تشكّلت نقطة الاتصال والربط التاريخي لمثل هذا الفعل الثقافي في منطقة «الإيكومين»، لأنّها كانت مهد الأمم السابقة، الأمر الذي جعل نشأة الأمة الإسلامية وانتشارها - في ضوء موقع تلك الأمم المتقدمة - أكثر يسراً وسهولة (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 3-7)؛ لذلك، يعتقد هودجسون أنّ تلاقي الأمم السابقة في نطاق الثقافة الإيرانية قد حوّلها إلى منصّة انطلاق أساسية لتوسيع الحضارة الإسلامية وبالنظر إلى تعريف الأمة في القرآن الكريم، فإنّ الإسلام ينبغي أن يمتلك أسساً شاملة وعالمية، وقد تجلّت هذه الشمولية في مختلف المجالات. يتابع القرآن هذا الهدف بطرق متعددة، بما في ذلك الاستدلال التاريخي المصحوب بالنهج الأخلاقي (Hodgson, 1974, p. 184). من وجهة نظر هودجسون، تشكّل الثقافات، من خلال تفاعلها مع بعضها البعض، مفهوم «الأمة الحضارية». وبالتالي، يفسّر هودجسون الإسلام في إطار مفهوم الثقافة، ويرى أنّ تأثر الإسلام بالأمم السابقة كان ضرورياً لتشكيل حضارة عظيمة وكاملة على يد المسلمين (burke, 1999, pp. 25 – 26).

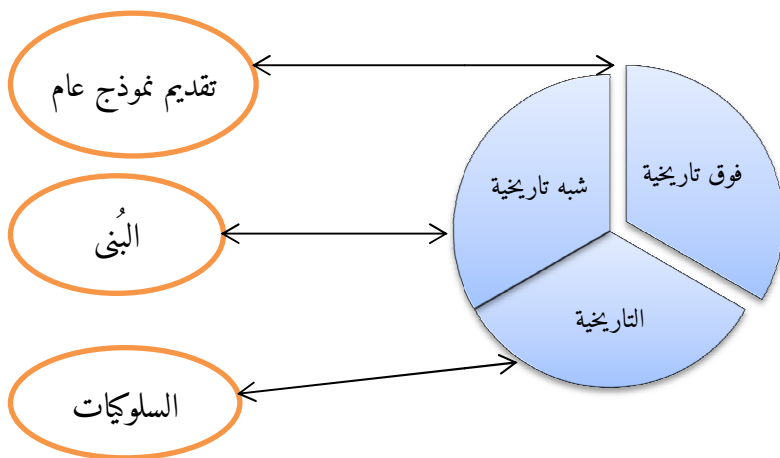
يكنّ هودجسون تقديراً بالغاً للقرآن الكريم ومضامينه، لأنّه يرفع الأفق الحضاري للإنسان إلى ما يتجاوز المستوى المادّي، وذلك لأنّ الثقافة السامية للإسلام كانت رائدة في معالجة القضايا الأساسية، فجعلت الطاقات الكامنة لدى سائر الأمم في خدمة الارتقاء بالثقافة (Hodgson, 1974, p. 90). وبالتالي، فإنّ هذه الثقافة السامية هي من نوع الوظائف المعرفية-الروحية والهويّة التي تُثري الثقافات الأخرى. لذا تكمن قدرة الثقافة السامية، المستمدة من القرآن والوحي، في استيعاب وإعادة معالجة الأفكار والمعتقدات الوافدة من حضارات

ومجتمعات أخرى (Kees versteeth, 2001, p. 7). نظراً للارتباط الوثيق بين الثقافة والدين في العالم الإسلامي، لا ينبغي الفصل بين الدين والثقافة، مما يستدعي ابتكار مصطلح جديد (نصر، ١٣٨٩ش، ص ١٣). يعتقد هودجسون أنّ السلوكيات الموجودة في الأمم السابقة، والتي تُستخدم في البناء التاريخي للحضارة الإسلامية، ينبغي أن تُدرس في إطار النماذج، ولذلك فإنّ القرآن يوجّه هذه النماذج ضمن البنى الكليّة الكبرى. ويُعدّ هذا المنهج ضرورياً لتجنّب التصادم في مرحلة الانتقال والقبول (كرونهام، ١٩٦٣م، ص ٣٨).

يشير هودجسون في دراسته للعمليات التاريخية على نطاق واسع إلى ثلاثة مستويات من التغيير. ففي المستوى الأوّل، هناك أحداث فوق تاريخية غالباً ما تُغفل أو تُهمَل. وهي تلك التي تستمدّ أصلها من مصدرٍ ماورائي وروحي، وترتبط مباشرةً بفكر الإنسان ومعتقداته، ويعتبرها القرآن الكريم ضرورةً لبناء النواة المركزية لتكامل رؤية الأمة. أمّا في المستوى الثاني، «نصف التاريخي»، فإنّنا ندرك «النتائج غير المتوقّعة للفعل الإنساني». في هذا المستوى تكون النماذج أكثر مرونة، ولا تقتصر على أمةٍ واحدة فحسب، بل يُعدّ تجسيدُ النموذج - عبر تحويل الرموز - أمراً بالغ الأهمية لتقريب مجتمع الأمة. أمّا في المستوى الثالث، فتصبح «الأفعال أكثر تاريخية»، حيث تشير إلى التأثيرات الواعية للفعل الإنساني (غير المتوقعة)، وخاصة السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي (Hodgson, 1974, v. 1, p. 296).

إنّ القرآن الكريم لا يُشير إلى التفاصيل، إلّا حين تتوافر إمكانية استنباط قانونٍ عامٍ منها. وبالتالي، في عملية الحضارة، كلما اقتربنا من المستوى الاجتماعي الملموس، تصبح الأحداث أقل قابلية للتنبؤ، ويصبح مفهوم «الأمة» أكثر تعقيداً، لأنّ العامل الخارجي يؤثر على المستويين الحضاري والاجتماعي، ولكن

بشرط أن يكون قابلاً للاستخدام كأساس للنمذجة. لذلك، فإنّ بناء النموذج من بين الأحداث الجزئية، إنّما يتحقّق من خلال ربطها بنموذج مستمدّ من معايير فوق تاريخية (عابرة للزمان) (Hodgson, 1974, v. 1, p. 296). في مرحلة الأحداث فوق التاريخية، يبرز الدين بوصفه «أمرًا مشتركًا»، ومن خلال هذه الرؤية، يصبح تحليل السلوك ونموذج المجتمع ذا مستويات معرفية متميزة. بما أنّ القرآن يقدم تراثًا ملهوسًا وقابلًا للتفسير في المجتمع، فإنّ تمثيل هذه القراءة، إلى جانب تقديم النماذج التاريخية العامة، يؤدي إلى بناء ثقافة تاريخية تُصبح فيها القيم الكامنة في صميم المجتمع محورًا لتوجيه السلوك التاريخي (Hodgson, 1974, v. 2, p. 52). لذلك، يسعى القرآن، من خلال تثبيت القيم المشتركة، إلى تجميع السلوكيات التاريخية في تقاليد عامة. بحيث يمكن - في المسار التاريخي - من خلال من خلال الدلالة الهرمينوطيقية أو تراكم المفاهيم والمضامين، التعرف على نمطٍ جديدٍ من الحياة، يتحوّل بدوره إلى نموذجٍ للفعل على المستوى العالمي (Obert Vol. 1., pp. 10-12).



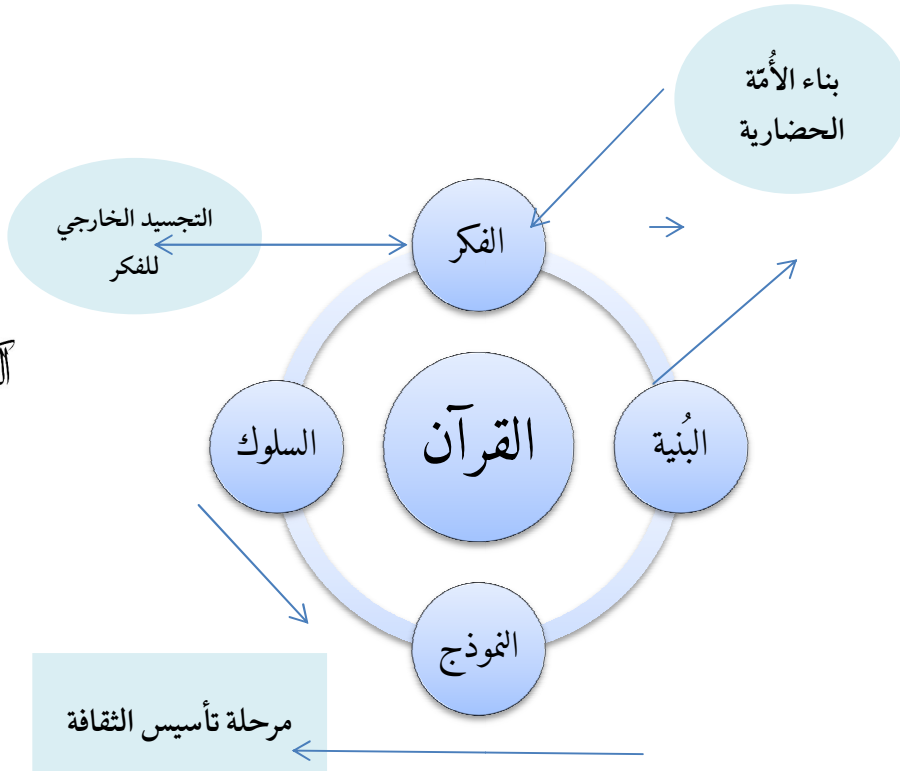
على المستوى الحضاري، يربط هودجسون على المستوى الحضاري الدين

كظاهرة تاريخية ملهوسة بسلسلة من الأحداث التاريخية، إذ إنّ الإيمان الإسلامي في هذا المستوى يُشكّل جزءاً من تقليدٍ أطول مدى. كما أنّه يعتبر الأحداث الإبداعية في تأسيس الإسلام جزءاً من التقاليد التوحيدية المستمرة، لأنها نشأت في بيئة شكّلها الحوار والإلهام النبوي-العبري. لذلك، استمرت هذه التقاليد في الاستجابة للتحديات التاريخية ضمن هذا الحوار حتى زمن النبي محمد ﷺ، ويستمر الحوار الإسلامي كالتزام توحيدي أساسي في بيعة جديدة وصيغة متجددة (Hodgson, 1974, p. 91).

٣. عملية توسع الأمة الحضارية

وفقاً للقرآن، الإنسان ليس مُجبراً في مسار بناء التاريخ. تكمن ميزة الإنسان في قدرته، من جهة، على التفكير وتحويل بنيته الفكرية، عبر مسار تطوري، إلى بنية تجميعية تُسمّى الحضارة. ومن خلال ذلك يستطيع أن يُدرج ذاته في أفق الوعي الكامل بالحقيقة ومعانيها، سواء في العالم الكوني أو في أعماق ذاته عبر الفكر والتأمل. ومن جهة أخرى، فإنّ عمله هو الذي يتشكل في إطار من الابتكار الحرّ والتفاعل مع الأحداث، بناءً على تقييم عقلائي لعواقبها. لذلك، لا يمكن أن تكون حياته قائمة على العادة، بل في هذا الانتقال (بين الوعي والعمل الحرّ) تكمن حياة الإنسان (Hodgson, 1974, v. 2, p. 358). وبالتالي، يمكن القول بلا شكّ إنّ الفكر الحقيقي لا معنى له من دون عمل حاسم وفعال، لذلك فإنّ الفجوة القائمة بين الفكر والعمل لدى الإنسان هي فجوة مصطنعة. وهناك أدلة وشواهد كثيرة تؤكد أنّ دافع المسلمين إلى نشر الإسلام كان قائماً على الاختيار الواعي. في هذه العملية، يبرز دور القرآن بوصفه المنظر والمؤسس للأمة الإسلامية، حيث تتجلى كيف تتأثر السلوكيات والنماذج والبني بالتصور القرآني، بحيث يمكن ملاحظة تأثير القرآن في مختلف الثقافات بقدر ما تمتلك تلك الثقافات من

استعدادٍ فكري (Hodgson,1974, p. 361).



يشير هودجسون في إطار عملية التقريب والتجميع بين التقاليد خلال مرحلة التوسع الحضاري، إلى الركود والانقطاع في التقاليد والسنن الماضية إلى جانب نهجٍ إصلاحي - تطوّري (Hodgson,1974, p. 361). إنّ السنن الموروثة، وفقاً لرؤية هودجسون، قد فقدت فاعليتها السابقة نتيجة الجمود في البُعد الروحي، وأخذت تميل إلى الانكماش المحض، كما هو حال الأمم الماضية التي لا يُعثر على آثارها إلا في النصوص، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعضها. غير أنّها لم تذهب إلى العدم، بل يمكن إحياء قابليّاتها الكامنة عبر إضفاء رؤية جديدة عليها (Hodgson,1974, p. 360).

لذلك، تُعاد إحياء هذه التقاليد في الأمة الإسلامية، كأجزاء جوهرية للحضارة. يُقدّر القرآن التقاليد الماضية، ويرى أنّ أفق التوسع الحضاري يكمن في نوع من التقارب القائم على الجذر الواحد للتقاليد، بما ينسجم ويتلاءم مع الفضاء الإسلامي العام. ولإحياء الأمة الحضارية، يشجّع القرآن الإنسان على استيعاب تراث الماضي بغية بناء مسار المستقبل، ولا ينكر الأفكار والآراء المخالفة إلّا بالتأمل والاستدلال. ومن ثمّ فإنّ القرآن يُعدّ التباين في الآراء وسيلةً لتقوية الفكر وتعزيزه، بل يراه أمراً ضرورياً (Steve Tamari, 2015, p. 25).

عندما يحدث الانقطاع، يبقى تراث الماضي محفوظاً في الصدور، وينتقل عبر أولئك الذين اعتنقوا الإسلام. وبالتالي، فإنّ الناقل، بما أنّه إيرانيّ قد أسلم ونشأ في فضاء الثقافة السامية للإسلام، يحمل ملاحظاته الخاصة. على سبيل المثال، ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية والروح العامة للإسلام لا يمكن نقله كمصدر نخر، وما يحفظ في الصدور يُقاس ويُقيّم من خلال الثقافة السامية والالتزام الديني للمجتمع (گرونبام، ١٩٦٣م، ص ١٥٥). ما يبقى هو نتاج استدلال وإقناع الإنسان المتحضر، بناءً على التأييد أو التصحيح. يعتبر القرآن هذه العملية الطريق الوحيد لتطور الفكر الحضاري وبناء الأمة الحضارية. ومن ثمّ، فإنّ كل ثقافة تقترب أكثر من مستوى المعرفة الإلهية تكون أقدر على تحقيق مزيدٍ من التعاضد والتكامل.

في مثل هذه العملية، يعتقد البعض أنّ أوجه التشابه بين القرآن والثقافة الإيرانية قد تكون نتيجةً لعملية عكسية، هي تأثير الإسلام في الكتب الزرادشتية خلال القرن التاسع الميلادي؛ وإن كانت جذور هذه الآثار ومضامينها تعود في الغالب إلى ما قبل الإسلام (yarshater, 1998, p. 32). نتيجة لذلك، يحترم الإسلام تقاليد الماضي ما دامت لا تتعارض صراحة مع أسس وقيم الإسلام، ويستثمر طاقاتها في خدمة أهداف الأمة الإسلامية. وبالتالي، فإنّ أقرب قراءة لأسس

القرآن في المجال الحضاري تُوجد في إيران، ولكن إيران التي تم تنقيتها من التقاليد القديمة. لذا، لا يمكن الادعاء بأن ما أُعيد إحيائه في الفضاء الإسلامي يطابق تماماً تلك التقاليد البائدة (أو القديمة) (Daniel. Brown, 1999, p. 8). من ناحية أخرى، وفرت النسخة الإيرانية المحلية من الإسلام، التي تلونت بالثقافة الإيرانية، بيئة مناسبة لتوسيع الإسلام. في مثل هذا السياق، وفي هذا السياق، تصبح التقاليد والثقافات مقدّمةً للتعارف المتبادل، وبالنظر إلى أنّ النموذج النبوي للإسلام يستمدّ قوّته من روح الدين الإسلامي، فإنّه يتّخذ شكلاً دينياً في عملية بناء الحضارة ضمن إطار تطوري (Sex question - encyclopedia on islam. p. 171).

١٤٧

الفكر السياسي الإسلامي

توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون

في عملية بناء الأمة، يتطلّب التغيير في التقاليد تغييراً في المنظور، ومن هذا المنطلق، قام القرآن، في إطار تنفيذ النموذج الحضاري، بتوسيع نطاقه الاجتماعي واتّخذ مواقف محددة في العديد من الجوانب. وأحياناً كانت هذه المواقف تتعلق بالتفاصيل، مثل إقرار الحقوق الفردية من خلال إنشاء بنية تضمن تلك الحقوق، أو تعديل أحكام الحياة بما يؤدي إلى تغيير الثقافة بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية للعالم. مع هذا التغيير في الرؤية، عزّز الإسلام بعض المؤسسات مثل الأسرة، وألغى مؤسسات أخرى كانت قائمة على معايير خاطئة، وجعل المعيار واحداً للجميع أمام الله (Hodgson. 1974, pp. 75-77). شملت هذه التغييرات جميع طبقات الحياة الخاصة والاجتماعية للإنسان. وعلى الرغم من أنّ بعض القوانين الواردة في القرآن لم تكن صريحة تماماً، إلّا أنّها شكّلت نقطة البداية لتطوير الأكواد (الرموز) الاجتماعية للمفاهيم المستوردة (Hodgson, 1974, pp. 180-183). لقد أدرك القرآن الكريم أنّ الحضارة لا تُبنى من دون تفاعل الثقافات، فاعتمد - مع الحفاظ على مبادئه الأساسية - نهج الثقافة المركّبة (compound culture)، ومن ثمّ وجه الإسلام إلى المجتمعات ذات الاختلافات الثقافية نحو أسلوب حياة مشترك يُعرف بـ «الإسلامية» (Hodgson, 1974, p. 65).

يرى هودجسون أنّ طبيعة الحضارة الإسلامية كانت منذ البداية مرتبطة بالثقافات والتيارات الأخرى، وبالتالي لا يمكن تصورهما بمعزل عن الثقافات والحضارات الأخرى، لأنّ جذور الأديان متشابكة بشكل واسع في التقاليد الثقافية. كما أنّ رسالة القرآن تمثل النور الهادي للمسلمين في عالميتها، فالإسلام دين موجه لجميع شعوب العالم. وما يهمّ هنا هو كيفية تعامل المسلمين وتفاعلهم مع التيارات الأخرى في سبيل التنمية والتقدم نحو بناء الحضارة الإسلامية (Hodgson, 1974, p. 362). من هذا المنطلق، وقّرت الشريعة الإسلامية، على صعيد التطبيق العملي، إطاراً معيارياً قانونياً تعددياً لاستيعاب أنظمة قانونية مختلفة ناشئة عن حضارات متعددة تحت نظام حكومي واحد. وبالتالي، يوجد ارتباط قوي بين الانفتاح المعيارى^١ على المستوى الاجتماعي والحضارة المفتوحة، والتي يعبر عنها القرآن بمفهوم «الأمة». يدعو القرآن الأمم الأخرى إلى تشكيل أمة واحدة بناءً على المبادئ المشتركة. في المسار التاريخي للتوسع الحضاري، يعود النجاح التاريخي للإسلام كدين عالمي، إلى حد ما، إلى بساطة رسالته وقدرته على التكيف مع الظروف الزمنية والشعوب المختلفة. يشكّل الإسلام «فكرة متحرّكة وحيّة»^٢؛ إذ يمكن إدراكه وفهمه بسهولة في كلّ مكان، ويتمتع بمرونة كافية للتكيف مع مختلف السياقات (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 56-70 & V.1, p. 318).

ما معنى صفة «الإسلامية» في سياق الأمة الحضارية الإسلامية في تفاعلها بين الثقافات المختلفة؟ إنّ إجابة هودجسون تكشف عن منهجه العام في دراسة الحضارة. فهو يرى أنّ حوار الأجيال المتتالية من المسلمين، المصاحب بالأفكار المستمدة من القرآن الكريم، يُشكّل معياراً لشرعية المجتمع (Burke, 1999, p. 15). يعتقد هودجسون أنّ تاريخ الإسلام هو نتاج بيئة تتغيّر باستمرار من خلال

1. Normative openness

2. Animated idea

التقاليد الإسلامية، وكذلك نتاج عملية عملية التكيف أو الاستيعاب من التقاليد الثقافية الأخرى (Burke,1999, v. 2, p. 154).

بناءً على هذا المنظور، وفي إطار الحوارات حول الحضارة الإسلامية، يؤكد هودجسون على أهمية الاستمرارية الثقافية على مستوى الدين الذي قدمه المسلمون. إن هودجسون، في رؤيته لواقع الإسلام في العالم، يتناول الظواهر الإسلامية في ثلاثة أشكال موضوعاً للدراسة: أولاً، الإسلام بوصفه تعليمًا (إسلاميًا)، وثانياً، الظاهرة التي يدخل فيها هذا التعليم في مجتمع ثقافي (إسلامي) ويتجلى في سياق اجتماعي وتاريخي محدد، وثالثاً، حين يتحول الإسلام إلى ظاهرة «عالمية» سياسية في المؤسسات الحكومية. وفي جميع هذه المراحل الثلاث، فإن عملية أسلمة التقاليد تعتمد على نوع التفاعل، الذي تكون حصيلته تراكم التراث الإنساني (Edmund Burke,2016 , p. 5). ونظراً لاتساع الأمة ومتطلبات تعزيزها ضمن نطاق حضاري واسع، يرى هودجسون أنه كلما اتسع نطاق الحضارة الإسلامية، قلّ تراكم الإرث الإسلامي الخالص، إذ تمتلك التقاليد المحلية جذوراً أكثر عمقاً ورسوخاً. وفي سياق تشارك التقاليد، يقدم هودجسون مفهوم «الاستيعاب الثقافي أو الاندماج (assimilation)» من جانب المسلمين و«القبول أو التبني (adoption)» من جانب غير المسلمين، مما يؤدي إلى تشكيل تقليد مشترك في عملية ثنائية الاتجاه (Hodgson,1974, pp. 60-66- 84). إن القرآن الكريم يُقيم السلوك في إطار النماذج والبني، ومن ثمّ يقبل تغيير الأحوال والأذواق، لأنّ التنوع في الأمة الحضارية ينشأ من التأثير بالبيئة المحيطة، ولكن بما يتوافق مع القيم. وبالتالي، يسعى القرآن في التبادلات بين الثقافات، من خلال تأييده لها إلى تحقيق هدفين: أولاً، الاستفادة من إمكاناتها لتعزيز الأمة الإسلامية، وثانياً، استغلال أوجه التشابه مع الأمم الأخرى لإدخال الخطاب الإسلامي فيها. في

هذه العملية، تتحوّل التعاليم الدينية باستمرار إلى ثقافة للتفاعل مع التقاليد الاجتماعية (Hodgson, 1974, p. 242).

يطرح هودجسون سؤالاً حول كيفية تحوّل التعاليم الدينية إلى تقاليد ثقافية، مع مراعاة مركزية النص الديني للقرآن. في عملية تحويل الدين إلى ثقافة، يرى هودجسون أنّ الالتزام الأخلاقي، إلى جانب التعهد الجماعي بتجسيد الثقافة الدينية، يلعب دوراً مهماً. وكلما كان الحوار مع البيئة الخارجية أكثر كثافة، زاد استقرار وعمق التجسيد الثقافي (Burke, 1999, pp. 16-17)، كما أنّ الدين، بالنظر إلى بنيته الأخلاقية التي تُعدّ أبرز عناصره، يمتلك طاقةً عالية على تراكم التجسيد الثقافي في المجتمع (گروبنام، ١٩٦٣م، ص ١٣٤). إذ إنّّه ينفذ في جميع طبقات الحياة. ومن ثمّ فقد نشأت وتشكّلت التقاليد الدينية لأول مرة بين شعوب كانت لديها طباع متوافقة مع الرسالة الوحيانية، وخلال جيلين أو ثلاثة، نشأت علاقة خاصة بين الناس وثقافة الأمة الإسلامية. ثمّ أخذت التقاليد والسنن تُفسّر تدريجياً وفقاً لطباع هؤلاء الناس أنفسهم (Hodgson, 1974, v. 1.p. 362).

يبدأ القرآن - نظراً لمواجهته الروحية مع الإنسان - عملية تجسيد الدين وتحويله إلى ثقافة من النظام الأخلاقي للإسلام. وذلك لأنّ النظام الأخلاقي هو الأكثر ارتباطاً مباشراً بالقرآن والروايات، حيث يشمل مجموعة واسعة من قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات الجنائية، والتي لا تُطبّق أبداً بشكل حصري أو كامل، بل تظل دائماً خاضعة للضمير. يمكن استنتاج هذا التوسع الذهني من توصية القرآن بالجماعية (Hodgson, 1974, p. 74). يعتبر القرآن التوحيد والإلهام النبوي قوة أخلاقية تتجاوز النظام الطبيعي، حيث تتجلّى هذه القوة الأخلاقية في أحداث حياة الإنسان، لكنها لا يمكن تصوّيرها. وبالتالي، لفهمها، يجب إدراك المعاني الذهنية بشكل رمزي (Hodgson, 1974, p. 502). في هذه العملية، يتجاوز الدين، من منظور أكثر دلالة، حدود الطقوس، ليشمل مختلف المجالات، ولا سيّما الحياة

الأخلاقية؛ وعلى هذا الأساس، تتخطى متطلبات وإنجازات الدين نطاق الممارسات الدينية لتؤثر على مستوى أوسع من الحياة الإنسانية (Hodgson, 1974, p. 74). وعلى هذا المستوى من الاتساع، يغطي الدين جميع جوانب الحياة الإنسانية الفردية، من الولادة إلى الموت، وتختلط الأحكام الاجتماعية للدين من خلال التفاعل مع مختلف العادات والتقاليد (Hodgson, 1974, p. 75). يعتبر النظام النبوي المستمد من القرآن، الإسلام أكثر من مجرد أمر نظري أو عقائدي، بل هو حضارة كاملة (Muhammad Hifdil, 2013, pp. 7-6)، وهناك علاقة لا تنفصم بين الدين والثقافة المحيطة. وبالتالي، يوفق القرآن على المستوى الحضاري بين الدين والثقافة ويُقيم بينهما حالة من الانسجام (Hodgson, 1974, p. 10).

في النهاية، يمكن للقرآن والشريعة أن يكونا دافعاً للتقاليد عندما يندمجان مع الحياة الاجتماعية (Hodgson, 1974, p. 370)، ذلك أنه، على الرغم من الإمكانيات التي يمتلكها القرآن الكريم، لا يكتسب محوريتَه المنشودة دون الاندماج مع الحياة الاجتماعية. في الحقيقة، يجعل القرآن الكريم من الأحداث التاريخية مقدّمةً لاستنباط النموذج العام، وبالنظر إلى أن تكامل الحضارة في صورة الأمة لا يقتصر على الجانب المادي، فإنه يحتاج إلى نموذج مكمل يتمثل في رسالة الوحي والروح المعنوية. وقد لقي هذا المسعى الجديد والمبدع ترحيباً من الناس، إذ وجدوا فيه ما يلبي حاجاتهم أو ميولهم المادية والذهنية بطريقة مقبولة ومشروعة بالنسبة لهم. (Hodgson, 1974, p. 361). يتطلب مثل هذا الفعل مصدراً، ويعتقد هودجسون أن القرآن، كرسالة الإسلام، يهتم بتحرير القدرات الإنسانية وتلبية الاحتياجات الفردية والاجتماعية للأفراد، ويخلق من خلال استجاباته الإيجابية والسلبية نماذج ومعاني ملهوسة. أما في غياب مثل هذه الاستجابة، فإن القرآن لا يعدو أن يتحول إلى قطعة أدبية فحسب (Hodgson, 1974, p. 81). ونظراً لأن كل تقليد ثقافي يحمل التزامات تجاه جزء من المجتمع، يسعى القرآن

والدين بشكل عام إلى توجيه التقاليد، وفي النهاية يشكلان النماذج الاجتماعية في خط مستمر يتمحور حول القرآن (Hodgson, 1974, p. 348). هذا الخط المستمر، الذي تشكّل من التجارب المادية والروحية، مستعدّ في عملية العولمة لإجراء حوار حول القضايا الدينية مع القضايا العالمية الأخرى بناءً على مبادئ عادلة، دون خوف من العقاب (Hodgson, 1974, p. 435)؛ لذلك، جعل المسلمون حقوق الإنسان معياراً لإدارة التنوع الثقافي. إنّ السماح للأديان الأخرى بممارسة شعائرها هو أحد مبادئ وحدة المجتمع في ظلّ التعددية. تُظهر وثيقة المدينة المنورة (دستور الدولة الإسلامية) كيف تبنّى النبي محمد ﷺ نهجاً شاملاً تجاه يهود ومسيحيي المدينة، حيث تكمن فلسفة غنية وراء هذه التعددية، جذورها في الحقوق الإسلامية (Edmund Burke, 1999, pp. 4-7). في عملية الفتوحات، سمح المسلمون لأتباع الديانات الأخرى بممارسة شعائهم بحريّة، بل وحتى بالحفاظ على مكانتهم الاجتماعية. وانضمّ العديد من المسيحيين واليهود إلى الجهاز الإداري للحكومة الإسلامية دون تغيير دينهم (bamyeh, 2013, p. 4). يبدو أنّ نموذج صلاة الجمعة كان يعكس تقاليد اليهود والمسيحيين في البنية العامة للعبادة. ومع ذلك، كانت هذه الممارسات تعبر عن رؤية المسلم الجديد. وبالتالي، لم تركز الخطبة على الكتاب المقدس القديم فحسب، بل كانت موجّهة إلى المجتمع المسلم الحي، في مضمونها وأسلوبها على حدٍ سواء، وكان القرآن يُستخدم على نطاقٍ واسع (Hodgson, 1974, p. 209). إنّ هذا النهج في الحضارة الإسلامية مستمدّ من طبيعة الأُمّة الإسلامية، التي تواجه التحديات باستمرار وتستجيب لها. بناءً على هذه المبادئ، عاش المسلمون مع غير المسلمين لقرون في سلام وصداقة تحت راية الثقافة السامية للإسلام. سعى المسلمون، في مسار تطوير الحضارة، إلى تجنب أي شيء يسبّب توتراً مع الثقافات والتقاليد الأخرى. لذلك، ركّز المسلمون في حركة الترجمة في بغداد على الفلسفة وعلم الكلام، ولا على القانون (Ademand, burk, 1999, p. 92).

يمكن تفسير ذلك بالبنية المرنة في مجال الفكر، حيث كان المنطق والاستدلال يُعتبران مبادئ لجذب التقاليد والثقافات.

النتيجة

ما دفع هودجسون إلى أن يجعل القرآن محور الحضارة هو نظرة القرآن الشاملة والعالمية لمفهوم «الأمة» و«الحضارة». لذلك، يولي اهتماماً خاصاً لنص القرآن في تحليله للتوسع الحضاري للمسلمين، ويعتبر القيم المطروحة فيه ضرورية للحياة الأخلاقية للإنسان. لا يرى هودجسون - بهذه الرؤية - المؤرخ مجرد مسجل للأحداث، بل باحثاً عن طريق لتثبيت القيم الإنسانية في البنية الحضارية، وذلك من خلال رؤية عميقة للتاريخ واهتمام بالأبعاد الوجودية للإنسان. وبالتالي، يعتقد أن المؤرخ يجب أن يكون «متكلماً إلهياً» لاكتشاف مثل هذا النموذج، ويقرب مفهوم الحضارة في القرآن من الفكرة الأخلاقية. وفي النهاية، يسعى هودجسون إلى بناء هيكل للحضارة باستخدام مفهوم «الأمة»، الذي يشكل أساس الحضارة الإسلامية، ومن خلال دمج «الأمة - الحضارة»، يريد إظهار البعدين الروحي والمادي للحضارة. وتتطلب مثل هذه الرؤية حواراً بين الأديان المختلفة للوصول إلى أرضية مشتركة، وهو ما يسعى هودجسون إلى تحقيقه من خلال السلوك الصوفي العرفاني. ومع ذلك، يجب توضيح العلاقة بين الدين والبنية الحضارية بشكل أكبر.

١٥٣
الفكر الإسلامي

توسيع الثقافة الحضارية للمسلمين في ضوء القرآن الكريم ضمن المسار التاريخي عند مارشال هودجسون

المصادر

۱. گرونهام. (۱۹۶۳م). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (مترجم: عباس آریانپور). تبریز: نشر معرفت.
۲. گرونهام، گوستاو ادموند فون. (۱۹۶۳م). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (مترجم: عباس آریانپور). تبریز: نشر معرفت.
۳. گرونهام. (۱۹۶۳م). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (مترجم: عباس آریانپور). تبریز: نشر معرفت.
۴. نصر، سید حسین. (۱۳۸۹ش). اسلام و تنگنای انسان متجدد (مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ سوم). تهران: ناشر سهروردی.
5. Armando Salvatore. (2010). *European Journal of Social Theory reposition on islamdom*, European journal of social theory.
6. Edmund, Burke. (1993). *Rethinking World History: 1993, Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G.S. Hodgson. Cambridge University Press Published online by Cambridge University Press: March 2016
7. Taylor, Charels. (2007). *a secular age*, Harvard university.
8. Daniel. Brown. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, combrige university.
9. Edmund Burke. (1999). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G. S Hodgson. New York: Cambridge University Press.
10. Edmund Burke. (1999). *Rethinking world history: Studies in comparative world history*; Articles on Europe Islam and world history, UK: Cambridge University Press.

11. Faisal. (1992). Conceptual Islamic tradition, *Journal of islam society*
12. Geyer Michael. (2019). *The intervention of world history*. universiry of Chicago.
13. Gudrun Krämer. (2021). *Religion, Culture, and the Secular -The Case of Islam*. Leipzig University.
14. Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
15. Michael E Salla. (1997). *Political Islam and the West: a new Cold War or convergence?* Third World Quarterly.
16. Michael Geyer. (2019). *Intervention Of World History*. university of Chicago.
17. Mohammad Bamyeh. (2018). *Islamic civilization*, The University of Pittsburgh, USA. [thttp://www.eolss.net/Eolss-sampleAllChapter.aspx](http://www.eolss.net/Eolss-sampleAllChapter.aspx)
18. Muhammad Hifdil. (2013). *Islam and civilization*. Keislaman Zainul Hasan Genggong.
19. Olena Dzhedzhoram. (1999). *Civilization in ource and world history*. University Ukrainian Catholic.
20. -Kees Versteegh Can a Language be Islamic? · September 2020 <https://www.researchgate.net/publication/348239403>
21. Voll, Obert. (1995). *The Mistaken Identification of “The West” with “Modernity, Virginia*.
22. *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, combrige University. Brown Danial 1996.
23. Richard Maxwell Eaton. (2023). *Marshall Hodgson’s ideas on cores and modernity in Islam*. Tucson, Arizona.

24. Nasr, S.H. (1989). *knowledge and sacred*. Newyork.
25. Steve Tamari. (2015). *The venture of marshsl hodgson visionary history of islalm*. Southern Illinois University Edwardsville.
26. Talal, Asad. (2001). *reading modern classic*. The Meaning and End of Religion, Source: History of Religions, University of Chicago.
27. Yarshater (1998). *The Persian Presence in the Islamic World* (Levi Della Vida Symposia, Series Number 13) 0521591856, 9780521591850

Forgotten Pioneering: Systematization of *Maqasid al-Shari'ah* in Imamiya Jurisprudence (With an Emphasis on the Views of Allamah Hilli)



Seyyed Morteza Mirzadeh Ahari¹
Najaf Lakzaei²
Mohammad Ali Ranjbar³

Date Received: 2024/08/10

Date Accepted: 2024/11/15

Abstract

The dominant historical narrative considers the systematization of the doctrine of *Maqasid al-Shari'ah* an exclusively Sunni achievement—particularly attributed to al-Shatibi (d. 790 AH)—while portraying Imamiya jurisprudence as largely marginal in this field. This perspective reduces Shia jurisprudence to an inherently “ruling-centered” system and undermines the historical foundations of contemporary *maqasid*-based approaches. The present study aims to challenge this prevailing narrative and demonstrate the pioneering role and authenticity of *maqasid*-based reasoning within the Imamiya legal tradition. **Methodology:** This research is a fundamental study

1. Graduate of Level Four of the Islamic Seminary of Qom; PhD in Public Policy-making, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding Author**). Hsma1361@gmail.com

2. Professor of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. lakzaei@bou.ac.ir

3. Assistant Professor of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Ranjbar@bou.ac.ir

* Mirzadeh Ahari, S.M.; Lakzaei, N.; Ranjbar, M. A. (2024). Forgotten Pioneering: Systematization of *Maqasid al-Shari'ah* in Imamiya Jurisprudence (With an Emphasis on the Views of Allamah Hilli). *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 157-181.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74021.1044>

© The author(s); **Type of article:** Research Article



in the field of the “history of legal thought,” conducted using a strategy of qualitative documentary analysis and the method of hermeneutic textual analysis. Focusing on primary sources of Usul and jurisprudence of Shia scholarship—particularly the works of Allamah Hilli (d. 726 AH) and subsequent jurists—the study provides a comparative analysis of the structural components of *maqasid* theory.

Findings: The findings decisively reveal that a fully developed and systematized *maqasid* theory—with all its essential components—was articulated by Allamah Hilli at least sixty-four years before the death of al-Shatibi. Furthermore, this line of thought evolved into an intellectual tradition within the works of prominent jurists such as Fakhr al-Muhaqqiqin and Shahid Awwal. **Conclusion:** The theory of *Maqasid al-Shari'ah* is a shared Islamic intellectual heritage in which Shia jurists played a pioneering role in its systematization. These findings refute the dominant historical narrative and provide both authenticity and historical grounding for contemporary *maqasidi* approaches in governance-related jurisprudence (such as “macro-fiqh theory”). They demonstrate that such approaches are not innovations but rather the “revival” of an inherent and authentic potential within Shia ijtihad.

Keywords

Maqasid al-Shari'ah, Allamah Hilli, history of Imamiya jurisprudence, *fiqh al-maqasid*, Shatibi.

الريادة المنسبية: منهجة مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي

(مع التركيز على آراء العلامة الحلي)

محمد علي رنجبر^٣

نجف لك زائي^٢

السيد مرتضى ميرزاده أهري^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٨/١٠



١٥٩

الفكر السياسي الإسلامي

الملخص

تعتبر الرواية التاريخية السائدة تنظيم منهجي لفكر «مقاصد الشريعة» تتاجاً حصرياً للتقليد الفكري لأهل السنة، ولا سيما الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، وتنظر إلى الفقه الإمامي في هذا المجال على أنه يقع «على الهامش» في الغالب. هذه النظرة تختزل الفقه الشيعي إلى «فقه مُرتكز على الحكم» بطبيعته، ويضعف الأساس التاريخي للمقاربات المقاصدية المعاصرة. الهدف من هذه الدراسة هو تحدي هذه الرواية السائدة وإثبات الريادة والأصالة للفكر المقاصدي في التراث الفقهي الإمامي. المنهجية: هذا البحث هو دراسة أكاديمية أساسية في حقل «تاريخ الفكر الفقهي»، وقد أُجريَ باستراتيجية «التحليل الوثائقي النوعي» ومنهج «التحليل النصي التأويلي (الهرمينوطيقي)». ومن خلال التركيز على المصادر الأصولية والفقهية الشيعية الأولى، ولا سيما

١. خريجُ المستوى الرابع من الحوزة العلمية بقم، ونحجُ دكتوراه في السياسة العامة من جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم - إيران (الكاتب المسؤول).
Hsma1361@gmail.com

٢. أستاذ العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم - إيران.
lakzaei@bou.ac.ir

٣. أستاذ مساعد في العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم - إيران.
Ranjbar@bou.ac.ir

* ميرزاده أهري، السيد مرتضى؛ لك زائي، نجف؛ رنجبر، محمد علي. (٢٠٢٤م). الريادة المنسبية: منهجة مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي (مع التركيز على آراء العلامة الحلي). مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤ (٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ١٥٧-١٨١.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74021.1044>

مؤلفات العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) ومن تلاه من الفقهاء، حيث تم تحليل مقارن لبنية نظرية المقاصد. تكشف نتائج البحث - بصورة قاطعة - أنّ نظرية متكاملة وناضجة ومنهجية في المقاصد، بجميع أركانها ومكوناتها قد تمت صياغتها من قبل العلامة الحلي قبل وفاة الشاطبي بما لا يقل عن أربع وستين سنة. كما أنّ هذا الفكر تحوّل إلى «تقليد فكري» راسخ في مؤلفات فقهاء بارزين مثل نضر المحققين والشهيد الأول. إنّ نظرية مقاصد الشريعة تمثل ميراثاً إسلامياً مشتركاً، وقد اضطلع الفقهاء الإمامية بدور ريادي في منهجتها. وهذه النتيجة تدحض الرواية التاريخية السائدة، وتمنح المقاربات المقاصدية المعاصرة في الفقه الحكومي (مثل «نظرية الفقه الكلي») أصالةً وأساساً تاريخياً، وتُظهر أنّ هذه المقاربات ليست بدعة مستحدثة، بل هي «إحياء» لطاقة (قدرة) أصيلة كامنة في الاجتهاد الشيعي.

الكلمات المفتاحية

مقاصد الشريعة، العلامة الحلي، تاريخ الفقه الإمامي، الفقه المقاصدي، الشاطبي.

المقدمة

إنّ فكرة «مقاصد الشريعة»، بوصفها «فلسفة الحقوق الإسلامية» والروح الحاكمة على جسد الشريعة، تعدُّ أحد أكثر المجالات محورية وديناميكية (حيوية) في الدراسات الإسلامية المعاصرة. يُنظر إلى هذا المفهوم على أنّه الجسر الأساسي الذي يربط بين «النصوص المقدسة» و«المصالح المتغيرة» للحياة البشرية، وهو المفتاح الأساس لتحقيق اجتهاد فعّال، مستجيب (مسؤول)، وعادل في عالم اليوم. مع ذلك، فإنّ التأريخ السائد والرواية الأكاديمية السائدة يرويان قصة هذا الفكر في الأغلب الأعم ضمن إطار «التقليد الفكري لأهل السنة».

١٦١

الفكر الإسلامي

ينسب الإجماع الأكاديمي الغالب عملية «منهجة»^١ نظرية المقاصد وبلوغها مرحلة النضج، بشكل شبه حصري، إلى العبقرية الفكرية لأبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) وكتابه الشهير «الموافقات في أصول الشريعة» (الشاطبي، ١٤١٧ هـ، صص ١٧-٢٣). ووفقاً لهذه الرواية، فإنّ الفقه الإمامي ظلّ دائماً على هامش هذا الخطاب بسبب حذره المنهجي وخوفه من الوقوع في فخ القياس والرأي، ووفي أفضل الأحوال، لم يلتفت إلى «حكم» و«علل» الأحكام إلّا بشكل متفرق وغير مدون. هذه النظرة تُعزّز ضمناً التصور القائل بأنّ الفقه الشيعي هو فقه «نصي» و«ظاهري» بطبيعته، ويفتقر إلى تراث فكري عميق ومُتأصّل (متجذّر) في مجال فلسفة الحقوق.

تحدّى هذه المقالة بشكل جذري (أو أساسي) الرواية التاريخية السائدة، وتسعى من خلال تحليل تأصيلي (جذري) يعتمد على النصوص الأصلية (المصادر الأولى)، إلى الكشف عن «ريادة منسية». الادعاء المحوري^٢ للبحث

1. Systematization

2. Thesis

الحالي هو أنّ نظرية متكاملة ناضجة، مُتَّسقة، ومُنْهَجة في مقاصد الشريعة بكافة أركانها وبنيتها (بما في ذلك المقاصد الخمسة والتقسيم الثلاثي للضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، قد صيغت قبل الشاطبي بعشرات السنين، على يد أحد أكبر عباقرة تاريخ الفقه الشيعي، وهو العلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ)، في كتابه العظيم «نهاية الوصول إلى علم الأصول».

بناءً على هذا، فإنّ السؤال الرئيس لهذه المقالة هو: ما هي سمات وأركان وبنية النظرية المقاصدية للعلامة الحليّ؟ وما أثر هذه النظرية على الفقهاء الذين جاؤوا بعده في التراث الإمامي؟

للإجابة على هذا السؤال، تُنظّم المقالة رحلة تاريخية-تحليلية في ثلاث خطوات:

❖ أولاً: سيتمّ تتبّع «الملاح» والسياقات المقاصدية في أعمال الفقهاء الشيعة المتقدمين (ما قبل العلامة) بصورة عابرة.

❖ ثانياً: في الجزء الرئيس من البحث، سنقوم بالتشريح الكامل وإثبات نضج نظرية العلامة الحليّ من خلال تحليل نصّي دقيق لأعماله.

❖ ثالثاً: في الخطوة النهائية، سيتمّ إثبات «استمرارية» هذا التراث الفكري من خلال دراسة أعمال الفقهاء البارزين مثل نجر المحققين، والشهيد الأوّل، والفاضل المقداد.

إنّ هذا البحث سيُظهر في نهاية المطاف أنّ المنهج المقاصدي ليس مفهوماً مستوردًا، بل هو تراث أصيل وثمرين في صميم الاجتهاد الشيعي، وأنّ إحياءه يمكن أن يمهّد الطريق لحكومة فقهية فعّالة وعادلة.

١. الإطار المفاهيمي ومراجعة الخلفية

إنّ هذه المقالة، التي تطرح ادعاءً تاريخياً ومفاهيمياً في آن واحد، تحتاج إلى

التأسيس على إطار واضح والوعي بالأدبيات الموجودة في هذا المجال. سيقوم هذا القسم بتوفير هذا الأساس في ثلاث خطوات.

١-١. الإطار المفاهيمي: تعريف المقاصد ومستوياتها

لتجنب أي غموض أو التباس، لا بدّ أولاً من تحديد دقيق للمفاهيم الأساسية لهذا البحث.

١-١-١. مقاصد الشريعة^١

المقصود بـ «مقاصد الشريعة» هو الأهداف، والغايات، والحكم الكلية (العامة) والأساسية التي اعتمدها الله الحكيم عند وضع أحكام وقوانين الشريعة (السبحاني، ١٣٨٣ ش، ص ٣٦٤). يقوم هذا المفهوم على الفرضية المسبقة بأنّ الشريعة هي نظام حقوقي-أخلاقي «هادف» و«حكيم»، وليست مجرد مجموعة من الأوامر والنواهي الاعتبارية أو التعبدية المحضة. المقاصد، في واقع الأمر، هي «الروح» الحاكمة على «جسد» الأحكام الجزئية.

١-١-٢. التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة^٢

إنّ النظرية الكلاسيكية للمقاصد، التي أرسى دعائمها في أصول الفقه العامة كبار العلماء أمثال الجويني والغزالي وبلغت ذروتها على يد الشاطبي، تُصنّف المصالح والمقاصد في ثلاثة مستويات هرمية (أو متسلسلة) هي:

- الضروريات^٣: وهي المقاصد الأكثر حيوية التي يتوقف عليها قوام الحياة

1. Maqasid al-Shari'ah

2. The Three Tiers of Maqasid

3. Necessities

الدينية والدنيوية للإنسان، ويؤدي فقدانها إلى خلل وفوضى كاملة. وهي ذاتها «المقاصد الخمسة» (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال).

- الحاجيات^١: وهي المقاصد التي ترفع المشقة والحرج عن حياة الناس، ولكن فقدانها لا يؤدي إلى انهيار كامل.
- التحسينيات^٢: وهي المقاصد المتعلقة برفع المستوى الأخلاقي، والجمالي، والجمالي للحياة وتندرج في دائرة مكارم الأخلاق (الشاطبي، ١٤١٧هـ، صص ١٧-٢٣).

إنّ هذه المقالة تدّعي أنّ هذه البنية المفاهيمية بأكملها موجودة بصورة وافية في أعمال العلامة الحليّ.

٢-١. مراجعة نقدية للخلفية وتوضيح الفجوة البحثية

إنّ الأدبيات الموجودة حول تاريخ الفكر المقاصدي تُقدّم، بشكل يكاد يكون موحدًا، رواية خطية تركز بشكل رئيس على فقه العامة.

٢-١-١. الرواية السائدة^٣

وفقًا لهذه الرواية، بدأ الفكر المقاصدي على شكل «ملاح» في أعمال المتكلمين المعتزلة وفقهاء مثل الجويني والغزالي (القرن الخامس الهجري)، وتطوّرت على يد مفكرين مثل عز الدين بن عبد السلام (القرن السابع الهجري)، وأخيرًا، في القرن الثامن الهجري، تحولت على يد الشاطبي في كتاب «الموافقات» إلى «نظرية

1. Needs

2. Complementaries/Beautifications

3. The Dominant Narrative

علمية مُدوّنة» و«علم مستقل» (اعلاني، ١٤٠٢ش، صص ٢٣-٢٩). في هذه الرواية، يتم تجاهل دور الفقه الشيعي تماماً، أو يُقدّم بصورة هامشية على أنّه فقه «ظاهري» و«معارض للقياس والمصلحة»، وبالتالي لم يتناول المقاصد بشكل مُنهج بسبب استغنائه عن هذه الأدوات.

٢-١-٢. الدراسات الشيعية المعاصرة

في العقود الأخيرة، سعى الباحثون الشيعة، رداً على هذه الرواية، إلى تتبع جذور المقاصد في التراث الإمامي. كانت هذه الجهود غالباً تسير في مسارين اثنين:

المسار الأول: التركيز على «الروح المقاصدية» في كلام الفقهاء المتقدمين مثل الشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، وابن إدريس، من خلال مفاهيم مثل «علل الشرائع»، و«العدالة»، و«العلّة المنصوصة» (للاطلاع: على دوست، ١٣٨٤ش). هذه الأعمال القيمة تُظهر وجود «أرضيات» مقاصدية، ولكنها نادراً ما تناولت وجود «نظرية مُدوّنة» في أعمال المتقدمين.

المسار الثاني: التركيز على «آراء الفقهاء المعاصرين» (كالإمام الخميني والشهيد الصدر) وإظهار منهجهم المقاصدي (للاطلاع: تسخيرى، ١٣٨٨ش). هذه الأعمال، رغم أهميتها، لم تولِ اهتماماً كافياً للخلفية التاريخية وتقدم الفقه الشيعي في هذا المجال.

٢-١-٣. توضيح الفجوة البحثية^١

إنّ الفجوة الرئيسة هنا هي «حلقة تاريخية مفقودة». على الرغم من جميع

1. The Research Gap

الأبحاث، قلّما تناول أي عمل بشكل مرّكّز وموثّق «منهجة» الفكر المقاصدي من قبل «الفقهاء الشيعة الكلاسيكيين في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية» وبشكلٍ خاص، لم يُسلّط الضوء على المكانة المحوريّة للعلامة الحلي بوصفه «منظراً مقاصدياً»، ولم تُكتشف بعدُ الطاقة الكامنة في مؤلفاته في هذا المجال. ومن هنا، جاءت هذه المقالة لملء هذه «الفجوة التاريخيّة» والكشف عن هذه «الحلقة المفقودة».

٣-١. الإطار المفاهيمي والتحليلي

لإثبات هذا الادعاء التاريخي، تستخدم هذه المقالة إطاراً تحليلياً ذا وجهين (ثنائي الأبعاد):

٣-١-١. منهج التحليل النصّي^١

سوف نعتمد على الرجوع المباشر إلى النص الأصلي لكتاب «نهاية الوصول إلى علم الأصول» للعلامة الحلي (الحلي، ١٤٢٥هـ) وغيره من النصوص الفقهيّة، للبحث عن العبارات التي تدلّ بوضوح على أركان نظرية المقاصد (المصطلحات، البنية ثلاثية المستويات، والربط بين الحكم والمقصد) وتحليلها.

٣-١-٢. منهج التحليل المقارن - التاريخي^٢

سنقارن النتائج التي توصلنا إليها من أعمال العلامة الحلي وفقهاء الشيعة ببنية نظرية المقاصد في الأعمال الكلاسيكية لأهل السنة (خاصة الشاطبي)، لإظهار أنّ النظرية التي قدّمها العلامة ليست كاملة وشاملة فحسب، بل هي أيضاً «متقدمة» من الناحية التاريخية.

1. Textual Analysis

2. Comparative-Historical Analysis

هذا الإطار يتيح لنا أن نُثبت، من خلال استدلال موثّق وذو وجهين (داخلي وخارجي)، الادعاء المحوري لهذه المقالة حول «الريادة المنسية» للفقّه الشيعي في منهجّة مقاصد الشريعة.

٢. المنهجية

هذا البحث، من حيث طبيعته، هو دراسة أساسية - نظرية في مجال «تاريخ الفكر الفقهي»^١، تهدف إلى إعادة النظر في رواية تاريخية سائدة وإثبات دعوى جديدة. ونظراً لطبيعة الإشكالية وأسئلة البحث، فقد تم اعتماد منهجية نوعية تُركّز بشكل كامل على تحليل النص.

٢-١. النموذج الفلسفي

يقع هذا البحث ضمن إطار النموذج التفسيري^٢، وخصوصاً في فرع الهرمنيوطيقا التاريخية^٣ لدلتاي.

ووفقاً لما نقله غادامير، فإن «فهم» نصّ أو ظاهرة تاريخية لدى دلتاي يعني «إعادة بناء»^٤ الرؤية الكونية و«التجربة المعيشة»^٥ للمؤلف في سياقه التاريخي ذاته. على المفسّر أن يسعى لتجاوز قيود عصره وأن ينتقل إلى موقع المؤلف الأصلي لكي يفهم العمل كما أراده المؤلف (Gadamer, 2004, p. 235) وعليه، يقوم نموذج الهرمنيوطيقا التاريخية على افتراض أنّ النصوص التاريخية تحمل معاني

1. History of Jurisprudential Thought

2. Interpretivism

3. Historical Hermeneutics

4. Reconstruction

5. Lived Experience

يجب فهمها وتفسيرها ضمن «سياقها»^١ التاريخي والثقافي والفكري. والهدف ليس مجرد نقل الألفاظ، بل «فهم» المنطق الداخلي، والابتكارات، وتأثيرات فكرة ما في مسار تطورها التاريخي.

٢-٢. منهج البحث

المقاربة الأساسية لهذه المقالة هي مزيج من «المقاربة التاريخية»^٢ و«المقاربة التحليلية - المقارنة»^٣.

▪ البعد التاريخي: يسعى البحث، من خلال مسار زمني محدد (من الفقهاء المتقدمين إلى الفقهاء الذين جاءوا بعد العلامة)، إلى تتبع «تطور» و «استمرارية» فكرة معينة ضمن السياق التاريخي.

▪ البعد التحليلي-المقارن: لا يكتفي البحث بالسرد التاريخي، بل يسعى، من خلال «التشريح المفاهيمي»^٤ للنصوص المفتاحية و«مقارنة» البنية النظرية للعلامة الحلي مع نظرية الشاطبي، إلى إثبات «نضج» و«أسبقية» الفكر الشيعي في هذا المجال.

٢-٣. استراتيجية ومنهجية جمع البيانات

الاستراتيجية الرئيسة لهذا البحث هي «التحليل الوثائقي النوعي». تم استخلاص بيانات هذا البحث حصرياً من المصادر الفقهية والأصولية الشيعية الأولى^٥.

1. Context

2. Historical Approach

3. Analytical-Comparative Approach

4. Conceptual Deconstruction

5. Primary Sources

طريقة اختيار العينة: كانت عملية اختيار العينة هادفة^١ واستندت إلى معيار «محرورية» و«تأثير» العمل أو الفقيه في تاريخ الفكر. تم اختيار الأعمال الأساسية مثل: «نهاية الوصول إلى علم الأصول» للعلامة الحلي، و«القواعد والفوائد» للشهيد الأول، وغيرها من النصوص المذكورة، كحالات رئيسة للتحليل العميق.

٢-٤. منهج تحليل البيانات

المنهج الرئيس لتحليل البيانات هو «التحليل النصي الهرميونيوطيقي»^٢، ويتضمن هذا المنهج أربع مراحل:

١٦٩
الفكر السياسي الإسلامي

الريادة المنهجية: منهجية مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي (مع التركيز على آراء العلامة الحلي)

- ✓ تحديد القضايا المفتاحية: الاستخلاص الدقيق للعبارات والقضايا التي تُشير بشكل مباشر أو غير مباشر إلى المفاهيم المقاصدية (كالمصلحة، والعلة، والحكمة، والمقاصد الخمسة نفسها).
- ✓ التحليل المفاهيمي: التشریح الدقيق للمصطلحات المستخدمة ومقارنتها مع الأدبيات السائدة في علم الأصول والمقاصد.
- ✓ التحليل البنيوي (الإنشائي): دراسة كيفية ترابط هذه المفاهيم مع بعضها البعض في بنية منطقية ومنهجية في كلام الفقيه.
- ✓ التحليل المقارن: مقارنة بنية نظرية العلامة الحلي ببنية نظرية الشاطبي لإثبات أسبقيتها ونضجها.

٢-٥. منهجية التحقق من الصحة

تم ضمان إتيان وموثوقية^٣ هذا التحليل التاريخي من خلال: الرجوع المباشر

1. Purposive
2. Hermeneutic Textual Analysis
3. Trustworthiness

والدقيق إلى النصوص الأصلية، والشفافية الكاملة في عملية الاستدلال والتفسير.

٣. النتائج والتحليل: مسار التطور ومنهجية الفكر المقاصدي في التراث الفقهي الإمامي

تكشف نتائج هذا البحث، وهي حصيلة تقصّ عميق في المصادر الفقهية والأصولية الشيعية الأولى، عن رواية تاريخية مختلفة وموثقة تماماً حول مكانة «مقاصد الشريعة» في هذا التراث الفكري. تُقدّم هذه النتائج على ثلاث مراحل تحليلية وتاريخية: أولاً، نتبع «بذور» المقاصد في فقه المتقدمين، ثمّ ننقل إلى «نقطة التحوّل والنضج» في فكر العلامة الحلي، وأخيراً، نعرض «استمرارية» هذا التقليد الفكري في أعمال الفقهاء الذين جاؤوا بعده.

٣-١. الملامح: الأسس المقاصدية في فقه الشيعة المتقدمين (حتى القرن السابع الهجري)
قبل أن يُقدّم العلامة الحلي نظرية المقاصد بصورتها المدوّنة، كانت «روح» و«منطق» هذه الفكرة واضحة تماماً على شكل «ملاح» قوية في أعمال كبار الفقهاء المتقدمين، وخاصة في المدرسة العقلانية في بغداد. هؤلاء الفقهاء، على الرغم من أنّهم لم يستخدموا مصطلح «المقاصد»، إلّا أنّهم، من خلال تركيزهم على مفاهيم مثل «العدالة»، و«العقل»، و«علّة الحكم»، أسسوا عملياً فقهاً هادفاً وغائياً وقرّ الأرضية اللازمة الطفرة الفكرية التي قام بها العلامة.

٣-١-١. سيادة «العدالة» بوصفها «المقصد الأسمى» في مدرسة الشيخ المفيد

(ت ٤١٣ هـ)

لعل أقوى تجلٍ للمقاصد في فقه المتقدمين يكمن في المبدأ الكلامي الأساسي للعدالة. قام الشيخ المفيد (رضوان الله عليه)، بصفته مؤسس المدرسة الكلامية-الفقهية في بغداد، بتحويل «العدالة» من مجرد قيمة أخلاقية إلى «معيّار شامل

لتقييم صحة الاستنباط». في أعماله، تُستخدم الاستدلالات العقلية القائمة على العدالة مراراً لرفض آراء المخالفين أو لإثبات رأي فقهي. منطق عميق: أي تفسير للدين يؤدي إلى نتيجة «ظالمة» بشكل واضح هو باطل بطبيعته، لأنّه يتعارض مع صفة «العدل» الإلهي التي تُعدُّ مبدأً قطعياً. في هذه النظرة، تلعب «العدالة» دور «المقصد الأسمى»¹ الذي يجب أن تُقاس به جميع الاستنباطات الجزئية.

على سبيل المثال، صرّح في عدد من أعماله: «وقد أمر الله تعالى بالعدل ونهى عن الجور». (المفيد، ١٤١٤هـ، ص ١٠٥؛ أيازي، ١٤٢٤هـ، ص ٢٨١). هذه القضية، التي تبدو للوهلة الأولى مبدأً كلامياً بحثاً، هي في الواقع تؤسس لـ «مقياس شامل لتقييم صحة الاستنباط».

منطق الشيخ المفيد (رضوان الله عليه) يتلخّص في الآتي:

- الأساس الكلامي: الله عادل ولا يأمر أبداً بالجور (الظلم).
- الجسر الأصولي: بالتالي، من المستحيل أن يكون الحكم الشرعي الواقعي «غير عادل» في جوهره.
- النتيجة الاستنباطية: إذا أدّى استنباط الفقيه من مجموع الأدلة إلى نتيجة تتناقض مع مبدأ «العدالة» القطعي -الذي يدركه العقل- فيجب على الفقيه أن يشك في صحة استنباطه. لأنّ مثل هذه النتيجة لا يمكن أن تكون الحكم الواقعي لله العادل.

بهذه الطريقة، تتحول «العدالة» من صفة إلهية إلى أداة رقابية ومقياس شامل لتقييم عملية الاجتهاد بأكملها وصحة نتائجها. وهذا هو بالتحديد ابتكار مدرسة بغداد وشخص الشيخ المفيد (رضوان الله عليه)، الذي ربط الفقه بالكلام والعقلانية

1. Meta-Maqsad

بعمق. وعلى هذا الأساس، وصف قائد الثورة الإسلامية آية الله الخامني (دام ظلّه) الشيخ المفيد بأنّه «مُبْتَكِر طريقة الجمع المنطقي بين العقل والنقل في الفقه والكلام» (خامنه اي، ١٣٧٢ ش).

٣-١-٢. «العقل القطعي» بوصفه كاشفاً عن المصالح في رؤية السيد المرتضى

(ت ٤٣٦ هـ)

قام السيد المرتضى علم الهدى (رضوان الله عليه) - التلميذ البارز للشيخ المفيد - بتعميق هذه النظرة المقاصدية عبر التأكيد على حجّية «العقل» باعتباره أحد المصادر الأساسية للاستنباط. فقد أصرّ السيد في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة» على «المُدْرَكَات القطعية للعقل العملي» بشأن حُسْن الأفعال وقُبْحها الذاتيين (الحسن والقبح الذاتيان). وبحسب إحصاء الباحث، استند السيد (رضوان الله عليه) في هذا الكتاب وحده إلى «دليل العقل» أكثر من ثمانين مرة. بل ذهب إلى القول بإمكان نسخ الحكم الشرعي بالدليل العقلي، حيث قال: «وأما النسخ بدليل العقل، فغير ممتنع في المعنى، لأنّ سقوط فرض القيام في الصّلاة بالزّمانة كسقوطه بالنّهي فعنّي النسخ حاصل، وإن لم يطلق الاسم» (علم الهدى، ١٣٧٦ ش، صص ٢٧٨-٢٧٩).

إنّ هذا الأساس هو في الواقع قبول «المصالح والمفاسد الذاتية» في الأمور. فعندما يقبل الفقيه أنّ العقل يمكنه أن يكتشف بشكل مستقل المصلحة الذاتية لفعل ما (كالصدق)، أو المفسدة الذاتية لفعل آخر (كالخيانة)، فإنه يكون قد أقرّ بأن الشريعة «هادفة» وأنّها تسعى لتوفير هذه المصالح ودفع تلك المفاسد. هذا هو الجوهر والأساس الفلسفي للفكر المقاصدي، الذي يسمح للفقيه، في حالات سكوت النص، بالاعتماد على العقل لاكتشاف المصلحة والفتوى بناءً عليها.

٣-١-٣. النظرة الهادفة إلى «العلّة المنصوصة» في أعمال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)

كان أحد الطرق الأولى والأكثر أهمية لالتفات الفقهاء إلى أهداف الشريعة هو مناقشة «علّة الحكم». تناول الشيخ الطوسي (رضوان الله عليه)، في كتابه العظيم «العدة في أصول الفقه»، شروط تعميم الحكم من خلال «العلّة المنصوصة» (وهي العلة التي تم التصريح بها في النص نفسه). على سبيل المثال، عند التعامل مع رواية تقول: «لا تشربوا النبيذ، لأنّه مُسكر»، استدلّ هو - وغيره من الفقهاء - بأنّ «الإسكار» قد قدّم «علّة» للتحريم. هذا التعليل يمكن الفقيه من تجاوز ظاهر النصّ («النبيذ») وتعميم الحكم على أي سائل آخر يحمل نفس هذه العلة (الطوسي، ١٤١٧ هـ، ج ٢، ص ٦٥٣). هذه العملية هي في الواقع «اجتهاد مقاصدي على المستوى الجزئي». فالفقيه هنا يلتفت إلى «مقصد» الشارع من هذا التحريم، وهو «حفظ العقل»، ثم يعيد تعريف الحكم بناءً على محور هذا المقصد.

تظهر هذه الملاح أن الفقه الشيعي كان ينمي في داخله، منذ البداية، طاقات هائلة لنظرة هادفة ومقاصدية. وقد وفّرت هذه الأسس الفكرية أرضية خصبة للخطوة الكبيرة التالية، وهي منهجة هذا الفكر على يد العلامة الحلي.

٣-٢. نقطة التحول والنضج: منهجة المقاصد على يد العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)

في القرن الثامن الهجري، قام العلامة الحلي (رضوان الله عليه) بصياغة هذه الأفكار المتفرقة في «نظرية متماسكة ومنهجة». يُثبت التحليل الدقيق لأعمال العلامة الأصولية - وخاصة كتابه العظيم «نهاية الوصول إلى علم الأصول» - بشكل قاطع أنّه قد دوّن نظرية كاملة وناضجة لمقاصد الشريعة بكافة أركانها وبنيتها، وذلك قبل وفاة الشاطبي بـ ٦٤ عاماً.

٣-٢-١. تحليل النص المفتاحي من «نهاية الوصول»

في سياق مناقشة «تقسيم المناسب» ضمن باب القياس، يُقسّم العلامة المصالح

١٧٣
الفكر الشيعي الإسلامي

الريادة المنهجية: منهجة مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي (مع التركيز على آراء العلامة الحلي)

الدينية إلى ثلاثة مستويات. وعند تعريفه للمستوى الأعلى (الضروريات) كتب العلامة ما يلي: «أن تكون رعاية المصلحة في محلّ الضرورة، وهي المتضمنة حفظ أحد المقاصد الخمسة...» (الحلي، ١٤٢٥هـ، ج ٤، ص ٩٣).

هذا التعبير وحده يظهر نضجه الفكري. ثم يربط كل مقصد بشكل منهجي بمؤسسة شرعية:

- ❖ حفظ النفس (الحياة) ← شرع القصاص (عن طريق قانون القصاص).
 - ❖ حفظ المال ← بشرع الضمان والحدود (عن طريق قوانين الضمان والحدود).
 - ❖ حفظ النسل ← بشرع زاجر الزنا (عن طريق القانون الرادع للزنا).
 - ❖ حفظ الدين ← بشرع زاجر الردّة، والمقاتلة لأهل الحرب (عن طريق القانون الرادع للردة والجهاد).
 - ❖ حفظ العقل ← بشرع تحريم المسكر (عن طريق قانون تحريم المسكرات).
- (الحلي، ١٤٢٥هـ، ج ٤، صص ٩٣-٩٤).
- إنّ هذا الربط المُنهَج بين «الهدف» (المقصد) و«الوسيلة» (الحكم) يمثل جوهر «السياسات العامة المُرَكَّزة على المقاصد».

٣-٢-٢. تقديم البنية ثلاثية المستويات للمقاصد

الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أن العلامة الحلي أشار في تمة البحث إلى المستويين الآخرين من المصالح، مستخدماً نفس المصطلحات المشهورة (التي نظّر لها الشاطبي لاحقاً):

- ✓ الحاجيات: «أن تكون رعاية المصلحة في محلّ الحاجة من غير ضرورة» (الحلي، ١٤٢٥هـ، ج ٤، ص ٩٤).
- ✓ التحسينات: «أن لا تكون في محلّ الضرورة ولا الحاجة، وهي التي تجري مجرى التحسينات» (الحلي، ١٤٢٥هـ، ج ٤، ص ٩٤).

٣-٢-٣. الاستنتاج: ريادة لا يمكن إنكارها للفقهاء الإمامية

يُثبت هذا التحليل النصّي أنّ «نظرية ناضجة تماماً» للمقاصد، بكافة أركانها وبنيتها، قد تم تدوينها وشرحها من قِبَل فقيه شيعي بارز قبل أشهر مُنظَرِها السّنة. وهذا يتحدّى بشكل جدي الادعاء السائد بأنّ الشاطبي هو مبتكر هذه النظرية.

٣-٣. استمرارية التراث (التقليد): المقاصد في فكر الفقهاء بعد العلامة الحليّ

لو كانت فكرة منهج المقاصد عند العلامة الحليّ مجرد جهد فردي غير متواصل، لأمكننا اعتبارها استثناءً تاريخياً. لكن الأدلة القاطعة تُظهر أنّ عمله لم يكن نهاية المطاف، بل كان نقطة انطلاق لتيار فكري قوي. لقد نقل العلامة، من خلال منهجته للمقاصد، «نموذجاً» و«لغة مشتركة» إلى تلاميذه والأجيال اللاحقة من الفقهاء. يُظهر تحليل أعمال الفقهاء البارزين الذين جاءوا بعد العلامة بوضوح أنّ نظرية «المقاصد الخمسة» استمرت وتواصلت في خطابهم، كمبدأ مقبول وأداة تحليلية فعالة في خطابهم.

فيما يلي، نستعرض، بالترتيب التاريخي، تجلّي هذه الفكرة في كلام عدد من أهم أركان الفقه الشيعي بعد العلامة.

٣-٣-١. فخر المحققين (ت ٧٧١ هـ)

استخدم فخر المحققين (رضوان الله عليه)، في شرحه لكتاب «قواعد الأحكام» لوالده، استدلالاً مقاصدياً تماماً في سياق الحديث عن حرمة الزنا، حيث قال: «أجمع أهل الملل على تحريم الزنا لأنّه من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة لحفظ النسب» (فخر المحققين، ١٣٨٧ هـ، ج ٤، ص ٤٦٩).

هذا التعبير الموجز مليء بالنقاط الأساسية:

❖ لم يعتبر حرمة الزنا حكماً تعبدياً فحسب، بل أمراً قائماً على «مبدأ كلي».

❖ صرّح باستخدام مصطلح «الأصول الخمسة» وهو مرادف آخر لمصطلح «المقاصد الخمسة».

❖ عرّف بوضوح «مقصد» هذا الحكم بأنّه «حفظ النسل».

❖ اعتبر هذا المبدأ أمراً «عالمياً» وضرورياً لـ «كل شريعة».

يُشير هذا الاستدلال إلى انتقال النموذج المقاصدي بشكل كامل ومباشر من العلامة إلى ابنه، وترسيخه في المدرسة الفقهية في الحلّة.

٣-٣-٢. الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)

في كتابه «القواعد والفوائد»، قام الشهيد الأول (رضوان الله عليه) بشرح المقاصد الخمسة بشكل صريح ومُنهَج ضمن قاعدة مستقلة (القاعدة ٩٣)، حيث قال: «المقاصد هي (النفس، والدين، والعقل، والنسل، والمال؛ لم يأت أي تشريع إلّا لحفظها، وهذه هي الضروريات الخمس)» (العالمي، بلا تا، ج ١، ص ٣٨). ثم قام، - كما فعل العلامة-، بربط كل مقصد بأحكام محددة (كالقصاص للنفس، والجهاد للدين، وحد المسكر للعقل، وغيرها) (العالمي، بلا تا، ج ١، ص ٣٨). وهذا يدلّ على أنّ نظرية المقاصد تحوّلت لديه إلى «مبدأ عملي» في صميم «علم الفقه» ذاته.

٣-٣-٣. الفاضل المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ)

قام الفاضل المقداد (رضوان الله عليه) في أعماله، مثل كتاب «نضد القواعد الفقهية»، بشرح المقاصد الخمسة وربطها بالأحكام بعبارات تُشابه إلى حد كبير كلام الشهيد الأول (رضوان الله عليه) (السيوري، ١٤٠٣ هـ، ص ٦٢). إنّ تكرار هذه البنية المقاصدية من قِبَل فقهاء من الطراز الأول على مدى

قرن كامل يُشير بوضوح إلى أن الفكر المقاصدي قد تحوّل إلى «تقليد فكري مستقر» وراسخ في الفقه الإمامي.

٣-٤. الاستمرارية في كلمات الفقهاء المتأخرين والمعاصرين

تواصل هذا التقليد (التراث) الفكري في القرون اللاحقة، وإن كان بدرجات متفاوتة من الشدة. نجد عبارات مماثلة في أعمال كبار العلماء مثل: ابن أبي جمهور الأحسائي (القرن العاشر) (الأحسائي، ١٤١٠هـ، ص ٤٤)، العلامة السيد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) (بحر العلوم، ١٤٢٧هـ ج ١، ص ٩)، صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ) (النجفي، ١٤٠٤هـ ج ٤١، ص ٢٥٨). وغيرهم الكثير، حيث أشاروا جميعاً، صراحةً، إلى «المقاصد الخمسة» أو «الأصول الخمسة» بوصفها غاية التشريع. يُثبت هذا المسار التاريخي بشكل قاطع أصالة وتجذّر الفكر المقاصدي في الفقه الإمامي.

٤. البحث والاستنتاج

كانت هذه المقالة بمثابة رحلة إلى أعماق تاريخ الفكر الفقهي الإمامي، بدأت بهدف تحدّي رواية تاريخية سائدة والكشف عن «ريادة منسية». لقد سعينا في هذا الاستكشاف، بتجاوز مستوى المباحث السائدة، إلى الإجابة على التساؤل الجذري: هل تُعدُّ نظرية «مقاصد الشريعة»، كما يتصور، مفهوماً غريباً عن التراث الشيعي ونتاجاً حصرياً للفكر السني؟ لقد قدّمت نتائج هذا البحث إجابة قاطعة وسلبية لهذا التساؤل، ورسمت سردية مغايرة تماماً للواقع التاريخي.

١٧٧
الفكر السياسي الإمامي

الريادة المنسية: منهجية مقاصد الشريعة في الفقه الإمامي (مع التركيز على آراء العلامة الخلي)

٤-١. البحث: إعادة قراءة النتائج ودلالاتها

أثبت تحليلنا النصّي الدقيق والجذري عدّة قضايا مفتاحية ومترابطة:

٤-١-١. النضج الكامل لنظرية المقاصد في أعمال العلامة الحلي:

النتيجة الأهم لهذا البحث هي إثبات الدعوى القائلة بأنّ نظرية مقاصد الشريعة ناضجة، متّسقة، ومُمنّجة بالكامل، قد تم صياغتها من قبل العلامة الحليّ في كتاب «نهاية الوصول» قبل وفاة الشاطبي بما لا يقل عن ٦٤ عاماً. أظهر تحليلنا أنّ نظرية العلامة تحتوي على جميع أركان النظرية المقاصدية الكاملة:

✓ المصطلحات الدقيقة: الاستخدام الصريح لمفاهيم مثل «المقاصد الخمسة» و«الضروريات».

✓ البنية ثلاثية المستويات: الفصل الدقيق والمنظّم بين «الضروريات»، و«الحاجيات»، و«التحسينات».

✓ الربط المنهجي: والأهم من ذلك، إيجاد رابط وظيفي ومنطقي بين كل واحد من المقاصد الخمسة (حفظ النفس، والدين، والعقل، والنسل، والمال) وبين «الأحكام» و«المؤسسات» الشرعية المقابلة لها. هذه ليست مجرد إشارة عابرة، بل هي نظرية متكاملة.

٤-١-٢. تأسيس «تراث فكري» مقاصدي في الفقه الشيعي

أظهر البحث أيضاً أنّ عمل العلامة الحليّ لم يكن جهد فردي ومعزول، بل كان نقطة بداية لـ «تقليد فكري». لقد رأينا، من خلال تتبع هذه الفكرة في أعمال تلاميذه وكبار الفقهاء الذين جاؤوا من بعده، من نخر المحققين والشهيد الأول وصولاً إلى المقداد السيوري والفقهاء المتأخرين، كيف تم تكرار وتأصيل

مفهوم «المقاصد الخمسة» كمبدأ مقبول وأداة تحليلية في خطابهم. هذا يُثبت وجود «تراث مقاصدي» أصيل في الفقه الإمامي.

٣-١-٤. دلالات هذه القراءة التاريخية الجديدة

تحمل هذه القراءة التاريخية دلالات بالغة الأهمية للفكر الفقهي المعاصر:

- ❖ إبطال الرواية السائدة هذه النتيجة تُبطل السردية التاريخية التي تنسب ابتكار نظرية المقاصد حصرياً إلى الشاطبي، وتُظهر أن هذه الفكرة هي تراث مشترك وغني في الحضارة الإسلامية، وأن فقهاء الشيعة كان لهم دور ريادي ومحوري في منهجها.

- ❖ إضفاء الأصالة على الفقه الحكومي المعاصر: يمنح هذا الاكتشاف الأصالة والأساس التاريخي للمقاربات المركزة على المقاصد في الفقه الحكومي المعاصر -مثل «نظرية الفقه الكلّي» (ميرزاده اهرى، ١٤٠٤هـ، «ألف»). وهذا يُثبت أن مثل هذه المقاربات ليست «بدعة» أو «استيراداً» من تقليد فكري آخر، بل هي «إحياء» و«تنمية» لقدرة عظيمة وأصلية ومُهملة في صميم التراث الاجتهادي الشيعي ذاته.

٢-٤. الاستنتاج النهائي

في الإجابة النهائية على السؤال الرئيس للبحث، يمكن القول إنّ النظرية المقاصدية للعلامة الحلي كانت إطاراً كاملاً، مُنهجاً، وراثداً، وقد أثّرت بشكل مباشر على الفقهاء الذين جاؤوا بعده، مؤسّسة بذلك لتقليد فكري مستدام في الفقه الإمامي.

على الرغم من هذا التاريخ المشرق، يُطرح السؤال حول سبب تهميش هذا التقليد المقاصدي في الفترات اللاحقة. وكما نوقش بالتفصيل في الرسالة الأصلية

(ميرزاده اهرى، ١٤٠٤هـ، «ب»، صص ١٦٤-١٨٣)، فإنّ هذا الانحسار كان نتاجاً لـ «حذر منهجي واسع» (للتمايز عن القياس) وهيمنة النماذج النصّية التي ركّزت على الفقه الجزئي (فقه الفرد).

يُقترح للبحوث المستقبلية سلوك مسارين اثنين: أولاً، إجراء أبحاث تاريخية أوسع لتتبع هذا التراث المقاصدي في أعمال فقهاء الشيعة الآخرين عبر القرون المختلفة. ثانياً، وهو الأهم: بذل جهود نظرية لـ «تفعيل» و«تطبيق» هذا التراث الغني لمواجهة تحديات الحوكمة والتشريع في عالم اليوم.

لقد أثبتت هذه المقالة أنّ الفقه الشيعي لا يفتقر إلى القدرة المقاصدية؛ بل نحن من أغفلنا الكنز العظيم الكامن في تراثنا. إن العودة إلى هذه الريادة المنسية يمكن أن يمهّد الطريق للانتقال إلى اجتهاد شامل، فعّال، وعادل؛ اجتهاد لا يلتزم فقط بـ «جسد» الأحكام، بل يلتزم أيضاً بـ «روحه».

المصادر

١. الأحسائي، ابن أبي جمهور. (١٤١٠هـ). الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٢. اعلائي، مهدي. (١٤٠٢ش). نگاهي به مقاصد الشريعة (تقرير دروس آيت الله محمدجواد فاضل لنكراني). قم: مركز فقهی ائمه اطهار عليه السلام.
٣. آيازي، السيد محمد علي. (١٤٢٤هـ). تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد رحمه الله. قم: بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
٤. بحر العلوم، السيد مهدي. (١٤٢٧ق). مصابيح الأحكام (المحققان: السيد مهدي الطباطبائي و نغراالدین الصانعي، ج ١). قم: ميثم ثمار.
٥. تسخيرى، محمدعلى. (١٣٨٨ش). فقه «مقاصدى» و حجت آن (با نگاهى به: شيوه ى شهيد صدر). اندیشه تقريبن، ٥ (١٨)، صص ٩-٤٤.
٦. الحلي، حسن بن يوسف. (١٤٢٥ ق). نهاية الوصول الى علم الأصول (المحقق: إبراهيم بهادري، ج ٤). قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٧. خامنه‌ای، سيدعلى. (١٣٧٢ش). پیام به كنگره‌ی جهانی هزاره‌ی شیخ مفید. قابل دسترسی در: <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=5244>
٨. السبحاني، جعفر. (١٣٨٣ش). أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
٩. السيوري، مقدار. (١٤٠٣هـ). نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية (المحقق: السيد عبداللطيف الحسيني كوه كوري). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

١٨١
الفكر الإسلامي

۱۰. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (۱۴۱۷هـ). الموافقات في أصول الشريعة (المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج ۲). الخبر (السعودية): دار ابن عقّان.
۱۱. الطوسي، محمد بن حسن. (۱۴۱۷هـ). العدة في أصول الفقه (المحقق: محمدرضا الأنصاري القمي، ج ۲). قم: بلا نشر.
۱۲. العاملي، محمد بن مكي. (بلا تا). القواعد و الفوائد (ج ۱). قم: مكتبة المفيد.
۱۳. علم الهدى، السيد مرتضى. (۱۳۷۶ش). الذريعة إلى أصول الشريعة (المحقق: أبو القاسم كرجي، ج ۱). طهران: جامعة طهران.
۱۴. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴ش). فقه و مقاصد شریعت. فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۱ (۴۱)، صص ۱۱۸-۱۵۸.
۱۵. نجرالحقّقین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷هـ). إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد (ج ۴). قم: إسماعیلیان.
۱۶. المفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۴هـ). تصحیح إعتقادات الإمامیّة (المحقّقان: علی میرشریفی و حسین درکاھی). قم: دار المفید.
۱۷. میرزاده اهری، سیدمرتضی. (۱۴۰۴ش «الف»). از فقه خُرد تا فقه کلان: صورت‌بندی یک پارادایم چهارم برای حکمرانی فقهی. علوم سیاسی، ۲۸ (۱۱۱)، آماده انتشار.
۱۸. میرزاده اهری، سیدمرتضی. (۱۴۰۴ش «ب»). چالش‌ها و راه‌کارهای سیاست‌گذاری مبتنی بر فقه در جمهوری اسلامی ایران. رساله دکتری رشته سیاست‌گذاری عمومی، قم: دانشگاه باقر العلوم (عجله).
۱۹. النجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴هـ). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (المحقّقان: عباس قوجانی و علی آخوندی، ج ۴۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
20. Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and Method* (Second, Revised Edition). New York: Continuum.

The Qur'an as a Book of Renaissance: An Analytical Examination of Sa'id Hawwa's Interpretive Methodology in *al-Asas fi al-Tafsir*

Mohammad-Javad Mohammadi Majd¹

Date Received: 2024/08/14

Date Accepted: 2024/11/20



Abstract

This study examines Sa'id Hawwa's Qur'anic commentary *Al-Asas fi al-Tafsir* and analyzes his interpretive methodology for presenting the Qur'an as a book of renaissance and a guide for reform movements. Using an analytical-critical approach, the research explores how Hawwa engages with Qur'anic concepts related to social transformation—such as *tawhid*, *jihad*, *enjoining right and forbidding wrong*, and Islamic unity. The findings reveal that Hawwa offers a dynamic reading of the Qur'an, linking Qur'anic texts to social realities while drawing intellectual inspiration from the thought of the Muslim Brotherhood. His exegetical approach highlights the Qur'an's role in guiding the Muslim community toward revival and renewal, emphasizing its educational and political dimensions. The study further discusses both the strengths of this approach—such as its comprehensiveness and

1. Ph.D. graduate in Qur'anic and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran; seminary student at the Islamic Seminary of Qom. majdjavad95@gmail.com.

* Mohammadi Majd, M. J. (2024). The Qur'an as a Book of Renaissance: An Analytical Examination of Sa'id Hawwa's Interpretive Methodology in *al-Asas fi al-Tafsir*. *Al-Fikr al-Siyasi al-Islami*, 4(2), pp. 183-204.
<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74021.1049>

© The author(s); Type of article: Research Article



capacity to stimulate social action—and its key challenges. Ultimately, the research clarifies the foundational principles of Hawwa's interpretation within the broader field of social Qur'anic interpretation and underscores its contribution to rethinking the Qur'an's role in contemporary Islamic movements.

Keywords

The Holy Qur'an; Sa'id Hawwa; Foundational Principles of interpretation; Social Qur'anic Interpretation; Reform Movements.



القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير»

محمد جواد محمدي مجد^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٨

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٨/١٥

١٨٥

الفكر الإسلامي

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة تفسير الأساس في التفسير لسعيد حوى، وتحليل منهجه في تقديم القرآن بوصفه كتاب نهضة ودليل للحركات الإصلاحية. يعتمد البحث على منهج تحليلي-نقدي لاستكشاف كيفية تعامل سعيد حوى مع المفاهيم القرآنية المرتبطة بالتغيير الاجتماعي، مثل التوحيد، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوحدة الإسلامية. تُظهر النتائج أنَّ حوى يقدم قراءة حركية للقرآن، حيث يربط بين النصوص القرآنية والواقع الاجتماعي، مستلهمًا أفكاره من فكر الإخوان المسلمين. ويبرز التفسير دور القرآن في توجيه الأمة الإسلامية نحو النهضة والتجديد، مع التركيز على الأبعاد التربوية والسياسية للنصوص. يناقش البحث كذلك نقاط القوة في هذا المنهج، مثل شموليته وقدرته على تحفيز الفاعلية الاجتماعية، إلى جانب

١. خريج الدكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران.

majdjad95@gmail.com

* محمدي مجد، محمد جواد. (٢٠٢٤م). القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير». مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٤ (٢)، الرقم المسلسل للعدد ٨، صص ١٨٣-٢٠٤.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74021.1049>

بعض التحديات التي تواجهه. يسلط البحث الضوء على مكانة «الأساس في التفسير» ضمن تيار التفسير الاجتماعي للقرآن، ويبرز إسهامه في تقديم فهم جديد لدور القرآن في الحركات الإسلامية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، سعيد حوى، الأساس في التفسير، التفسير الاجتماعي للقرآن، الحركات الإصلاحية.

المقدمة

لقد شغلت قضية النهضة الإسلامية أذهان المفكرين والمصلحين في القرن العشرين، واعتبروا أنّ الخروج من حالة الضعف والتبعية إنّما يكون بالعودة إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للهداية والفكر والعمل. ومن بين هؤلاء يبرز اسم المفسّر والمفكر السوري سعيد حوّي (١٩٣٥-١٩٨٩م) الذي يعدّ من أعلام الحركة الإسلامية المعاصرة، حيث قدّم من خلال تفسيره الموسوعي «الأساس في التفسير» رؤيةً شاملةً تجعل القرآن الكريم كتابَ نهضةٍ قبل أن يكون مجرد كتاب للتلاوة أو التدبّر الفردي. يرى حوّي بوضوح أنّ القرآن هو «كتاب الدعوة والحركة»، وأنّ وظيفته الأساسية هي إيقاظ الأمة وإرشادها إلى سبل الإصلاح والتغيير. فهو يقول صراحة: «القرآن هو كتاب الدعوة والحركة، من اهتدى به نهض، ومن أعرض عنه خسر» (حوّي، ١٩٨٩م، ج ١، ص ١٥). كما يؤكّد في موضع آخر على الوظيفة البنائية للآيات: «إنّ كل آية في القرآن لها وظيفة في بناء الإنسان والمجتمع، ومن الخطأ أن نقرأها قراءة فردية معزولة» (حوّي، ١٩٨٩م، ج ١، ص ٤٧). هذه الرؤية تجعل من مشروع حوّي التفسيري مختلفاً عن المناهج التقليدية التي تكتفي ببيان المعاني اللغوية أو الأحكام الفقهية، إذ نجده يتعامل مع النص القرآني باعتباره دستوراً للحياة، ودليلاً للحركة الإصلاحية، ومنهجاً للعمل التربوي والسياسي والاجتماعي. فهو يرى أنّ النهضة الحقيقية لا تتحقّق إلّا إذا أصبح القرآن مرجعاً شاملاً في الفكر والتربية والسياسة والاجتماع. ولعلّ السياق الفكري والاجتماعي الذي عاش فيه حوّي، وانتماءه إلى جماعة الإخوان المسلمين، قد ترك أثراً بالغاً في تشكيل نظرته إلى القرآن. فقد كان يعتبر أنّ رسالة الدعوة والحركة لا يمكن أن تنفصل عن رسالة التفسير، وأنّ المفسّر المعاصر مسؤول عن ربط النص القرآني بحاجات الأمة وتحدياتها الواقعية

(Khorasani ٢٠٢٤: ١٨٠) ومن هنا جاءت عنايته بمفاهيم مثل الوحدة الموضوعية للسور، حيث كان يرى أنّ لكل سورة رسالة متكاملة تسهم في بناء مشروع النهضة، إضافةً إلى تركيزه على المقاصد الدعوية والتربوية التي تخاطب الفرد والمجتمع معاً (حوّى، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ١١٢). بناءً على ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن معالم منهج سعيد حوى في التعامل مع القرآن بوصفه كتاب النهضة، وذلك عبر محورين رئيسين:

١. تحليل الأصول المنهجية التي اعتمدها حوى في تفسيره، وخاصةً تركيزه على الوحدة الموضوعية والمقاصد الاجتماعية والسياسية.
 ٢. إبراز الأمثلة التطبيقية من تفسيره التي تُظهر كيف استخرج من النص القرآني رؤى إصلاحية وحركية مرتبطة بالواقع الإسلامي.
- كما تهدف الدراسة إلى ربط هذه الرؤية القرآنية بالسياق الحركي الذي انطلق منه حوى، لتبيين كيف استطاع أن يجعل من التفسير القرآني أداةً للتربية والإصلاح والتغيير. إنها محاولة للإجابة عن سؤال محوري: كيف استطاع سعيد حوى أن يقدم قراءة قرآنية تجعل من الوحي أساساً للنهضة الإسلامية المعاصرة؟

١. منهج البحث

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي-التحليلي الذي يهدف إلى رصد أفكار سعيد حوى الإصلاحية كما تتجلى في مؤلفاته الرئيسة، مع التركيز على تفسيره القرآني «الأساس في التفسير» ومجموعة أعماله الدعوية والتنظيمية. وقد جرى تحليل النصوص من خلال مقارنة موضوعية تستند إلى مراجعة المصادر الأولية المتمثلة في كتب حوى، إضافةً إلى الدراسات الثانوية والبحوث الأكاديمية التي تناولت شخصيته وفكره. كما اعتمد البحث على آلية المقارنة بين تفسيرات حوى والمقاربات الإصلاحية عند مفكرين إسلاميين آخرين مثل الأفغاني وعبده وسيد

قطب، بهدف إبراز خصوصية منهجه. وتمّ توظيف أسلوب التحليل النقدي لاستكشاف مدى اتساق رؤيته الإصلاحية مع الواقع الاجتماعي والسياسي، واستخلاص نقاط القوة والتحديات في مقارنته الفكرية.

٢. خلفية البحث

٢-١. الفارسية

وفيما يتعلق بموضوع البحث الحالي تجدر الإشارة إلى عدد من الأعمال، ومن أهمها ما يلي:

١٨٩

الفكر السياسي الإسلامي

- مقالة «رهيافت وحدت موضوعی سوره های قرآن در "الأساس في التفسير"»^١ للسيد علي آقائي، حيث تحلل وتشرح نظرية سعيد حوى حول الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم. وفي تفسيره، رأى أنّ القرآن ليس مجرد كتاب للتلاوة أو التدبر الفردي فهو لا يعتبر الكتاب إلهياً ودليلاً للحياة الفردية، بل يراه نصاً متماسكاً ذا وحدة موضوعية، حيث ترتبط كل سورة وآية فيه ارتباطاً عميقاً ومتبادلاً مع الآيات والصور الأخرى (آقائي، ١٣٨٧ ش).

- مقالة «برسی دو نگرش سعید حوی و علامه طباطبائی در تناسب و پیوستگی آیات و سوره ها»^٢ لأعظم پرچم ومعصومة رحيمي، وهي تقارن وتحلل منظورين مختلفين حول اتساق واستمرارية الآيات القرآنية. في هذه المقالة، تدرس پرچم الأساليب التفسيرية لسعيد حوى والعلامة الطباطبائي فيما يتعلق بالتناسب والعلاقة بين الآيات والصور، ويبيّن أنّ كلا المفسرين استخدم أساليبه

١. منهج الوحدة الموضوعية لسور القرآن الكريم في كتاب «الأساس في التفسير».

٢. دراسة مقارنة لرؤيتي سعيد حوى والعلامة الطباطبائي في التناسب والترابط بين الآيات والصور القرآنية.

الخاصة لإثبات التماسك الداخلي للقرآن، ولكن هناك اختلافات في مواقفهما ومنهجهما في هذا الموضوع (پرچم؛ رحيمي، ١٣٩٠ش).

- مقالة «بررسی و نقد نظريه وحدت موضوعی حوی در تفسیر سوره احزاب»^١ لأعظم پرچم ومعصومة رحيمي، تدرس وتنتقد نظرية الوحدة الموضوعية لسعيد حوى في تفسير سورة الأحزاب. في هذه المقالة تبحث رحيمي في أسلوب اختيار المحاور الموضوعية في تفسير سورة الأحزاب من منظور سعيد حوى، وكذلك ارتباط آيات هذه السورة ببعضها البعض (پرچم؛ رحيمي، ١٣٩٣ش).

- مقالة «از بنيادگرایی تا اصلاح گری: بررسی تطبیقی آراء سيد قطب و سعيد حوى»^٢ لمحمد حسن رفاعي، وهي دراسة مقارنة لآراء اثنين من المفكرين الإسلاميين البارزين، سيد قطب وسعيد حوى، في سياق الأصولية والإصلاحية. يحلل هذا المقال ويقارن آراء هذين الشخصيتين البارزتين في مجال تفسير القرآن الكريم، وأفكارهما السياسية، ومنهجهما الاجتماعي. في هذا المقال، يدرس رفاعي المنهجين المقارنين لسيد قطب وسعيد حوى تجاه القرآن الكريم وتفسيره، وتحليلاتهما الاجتماعية والسياسية، ورؤيتهما حول تحول وإصلاح المجتمع الإسلامي (رفاعي، ١٣٩٤ش).

٢-٢. العربية

وقد تناول عدد من الباحثين منهج سعيد حوى في التفسير من زوايا مختلفة، ومن أبرز هذه الدراسات ما كتبه الدكتور أحمد بن محمد الشرقاوي بعنوان: «نظرية الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم من خلال كتاب "الأساس في التفسير"»

١. دراسة ونقد لنظرية الوحدة الموضوعية عند سعيد حوى في تفسير سورة الأحزاب.
٢. من الأصولية إلى الإصلاحية: دراسة مقارنة لآراء سيد قطب وسعيد حوى.

للشيخ سعيد حوى رحمه الله»، وهو أستاذ التفسير المشارك بجامعة الأزهر وكلية التربية للبنات بالقصيم. وقد ركّز الشرقاوي في دراسته على إبراز عناية حوى بمفهوم الوحدة الموضوعية للسور، وبين أنّ هذا المنهج يشكّل أحد الأسس الرئيسة في تفسيره، حيث يربط بين آيات السورة الواحدة لتؤدّي رسالةً متكاملة تسهم في بناء مشروع النهضة. وتعدّ هذه الدراسة مرجعاً مهماً في بيان أثر الوحدة الموضوعية في تفسير حوى، ممّا يدعم ما نسعى إلى تأكيده في هذا البحث (الشرقاوي، ٢٠٠٤م، ص ٢٠).

١٩١

الفكر السياسي الإسلامي

القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير»

٣. سيرة سعيد حوى

وُلد سعيد حوى (١٩٣٥ - ١٩٨٩م) في مدينة حماة بسوريا في أسرة متواضعة، ونشأ في بيئة شهدت تحولات سياسية واجتماعية عنيفة. كان والده ذا ميل إصلاحية واجتماعية، الأمر الذي أورثه حساً مبكراً بالعدالة والرغبة في التغيير. غير أنّ التأثير الأبرز في مساره الفكري جاء من خلال ملازمته للشيخ محمد حامد النقشبندي، الذي فتح أمامه آفاق التربية الروحية وربطه بجماعة الإخوان المسلمين الناشئة (رفعى، ١٣٩٤ش). انضمّ حوى رسمياً إلى جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٥٣م، وهناك تعرّف على تجارب روادها الأوائل مثل مصطفى السباعي وعبد الفتاح أبو غدة. غير أنّه لم يقف عند حدود التلقّي التنظيمي، بل حاول أن يصوغ لنفسه رؤية متكاملة ترى أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للإصلاح الفردي والجماعي والسياسي. وقد عرض بعض هذه الرؤية في كتابه المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، حيث شرح الفكرة التي تبناها الجماعة، وفقه التكوين والتنظيم الذي تسير عليه، كما ردّ على أبرز الاتهامات الموجهة لها، مؤكّداً أنّ الدعوة الإسلامية مشروع شامل لإصلاح الإنسان والمجتمع (حوى، ٢٠١٨م، صص ٥٠، ٢١٠).

هذه الرؤية الإصلاحية لا تنفصل عن اهتمامه العميق بالسيرة النبوية. ففي كتابه «الرسول» يبرز أن الرسالة المحمدية ليست مجرد وعظ ديني، بل نموذج حضاري لبناء الفرد وصناعة الجماعة المؤمنة القادرة على حمل مشروع التغيير (حوى، ١٣٨٩ش، صص ٤٥، ١٢٠). وهو يربط بوضوح بين التجربة النبوية ومهمة الدعوة المعاصرة، معتبراً أن بعثة النبي ﷺ كانت مشروع نهضة إنسانية قائمة على التوحيد والعدل والتزكية (حوى، ١٣٨٩ش، ص ٣١٠). ومن هنا انعكست سيرته الشخصية وتجاربه الحركية في مشروعه التفسيري، لا سيما في الأساس في التفسير، حيث أكد على الوحدة الموضوعية للسور وعلى مقاصد النص القرآني الكبرى التي تتمثل في إقامة العدل ومواجهة الفساد وإطلاق طاقات النهضة (حوى، ١٩٨٩م، ج ٣، ص ١٢٠٤). وبذلك نرى أن حياته الفكرية والسياسية وتجربته في جماعة الإخوان وقراءاته للسيرة النبوية قد انصهرت جميعاً في صياغة منهج تفسيري حركي يرى في القرآن الكريم كتاباً للنهضة والإصلاح الشامل (الحسيني، ١٩٨٠م، ص ٢٨).

يعدّ كتاب «المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين» من أبرز المؤلّفات الحركية والتنظيمية لسعيد حوى، إذ قدّم فيه تصوراً داخلياً لرؤية الجماعة عن نفسها، وعرض ما أسماه بـ«فقه التكوين والتنظيم»، كما تناول جملةً من الاعتراضات الموجهة للحركة بالتحليل والرد (حوى، ١٩٨٨م، صص ٥٥-٧٠). ويعدّ هذا العمل بمثابة التمهيد النظري لثلاثيته الشهيرة: «جند الله ثقافة وأخلاقاً»، «جند الله تخطيطاً»، و«جند الله تنظيمًا»، التي أرست اللبنة الأساسية لفكره في مجال فقه الدعوة والتنظيم (حوى، ١٩٨٧م، ص ٧). وإلى جانب ذلك، ألّف حوى في قضايا الإمرة والقيادة من خلال كتابه «فصول في الإمرة والأمير»، كما تناول التربية الروحية في كتاب «تربيتنا الروحية»، وركّز على البعد التزكوي في مؤلفه «المستخلص في

تزكية الأنفس». وبذلك جمع بين النظرية التنظيمية والبعد التربوي-الأخلاقي في مشروعه الفكري (حوّى، ١٩٩٠م، ص ١٢).

يمكن تصنيف مؤلفاته في المجالات الآتية:

✓ القرآن وعلومه: الأساس في التفسير (١١ مجلدًا)، منطلقات إسلامية لحضارة عالمية جديدة.

✓ السنة والسيرة: الأساس في السنة وفقهها، السيرة النبوية، الرسول ﷺ، الله جلّ جلاله.

✓ فقه الدعوة والتنظيم: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، ثلاثية جند الله، دروس في العمل الإسلامي، في آفاق التعاليم، فصول في الإمرة والأمير

✓ الفكر العام والفقه المقارن: الإسلام (عدة أجزاء)، جولات في الفقهاء الكبير والأكبر وأصولهما، قوانين البيت المسلم، كي لا نمضي بعيداً عن احتياجات العصر.

✓ المذكرات والتجارب الشخصية: هذه تجربتي وهذه شهادتي، السيرة بلغة الحب والشعر

خلاصة القول، إنّ سعيد حوى سعى إلى صياغة مشروع معرفي متكامل يربط بين النص القرآني والسيرة النبوية والتربية الفردية والحركة الاجتماعية والسياسية. فهو مفسر للقرآن، ومفكر تنظيمي، ومربّ روحي، وناشط سياسي في آن واحد. هذا التعدد في الأدوار مكّنه من أن يكون من أبرز أعلام الفكر الإسلامي المعاصر الذين جمعوا بين الفقه النظري والعمل الميداني، وجعل من إنتاجه الفكري مرجعاً أساسياً في دراسة قضايا النهضة الإسلامية والحركة الدعوية.

١٩٣
الفكر السياسي الإسلامي

القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير»

٤. المنهج التفسيري لسعيد حوى

ينطلق سعيد حوى في تفسيره «الأساس في التفسير» من قناعة راسخة بأن القرآن الكريم ليس كتاباً للمعاني اللغوية أو الأحكام الفقهية فحسب، بل هو في جوهره كتاب دعوة ونهضة. فهو يؤكد أن المفسر المعاصر لا بد أن يتعامل مع النص القرآني باعتباره منهجاً للحياة ومصدراً شاملاً للهداية والإصلاح، قائلاً: «إنّ القرآن هو كتاب الدعوة والحركة، ومن أراد أن يقيم نهضةً فلا بد أن ينطلق منه» (حوى، ١٩٨٩م، ج ١، ص ٢٢). وبذلك يهدف إلى سدّ الفجوة بين التفسيرات التقليدية والسياقات الاجتماعية والتاريخية للأزمة المعاصرة (السوادة، ٢٠٢١م).

١. التفسير السياقي والحركي: تميّز حوى بما يمكن أن نسمّيه التفسير الحركي، إذ يرى أنّ مهمّة المفسر لا تنحصر في بيان مدلولات الألفاظ أو أسباب النزول، بل تتجاوز ذلك إلى إحياء دور القرآن في الواقع. فهو يقرأ النص بوصفه «دليل عمل» للأمة، كما في تفسيره لقوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران، ١١٠)، حيث اعتبرها «خطاباً جماعياً للأمة بالقيام بدور الإصلاح الشامل» (حوى، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٦٥٠). ويؤكد أنّ القرآن لا يمكن أن يُفسر تفسيراً روحياً بحثاً معزولاً عن التحديات الاجتماعية والسياسية، بل هو وثيقة حيّة تتحدّث عن احتياجات المجتمع المعاصر (حوى، ٢٠٠٠م).

٢. الوحدة الموضوعية للسور: من أبرز سمات منهج حوى اعتناؤه بـ «الوحدة الموضوعية»، حيث يرى أنّ لكل سورة رسالة متكاملة تتناسق فيها الآيات لخدمة غاية واحدة. ففي مقدمته لسورة الأنفال يصرّح: «هذه السورة تربيّ الأمة على معنى الجهاد والتمكين، وكل آياتها تدور حول هذه القضية الأساسية» (حوى، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٨٠٣). وقد أفرد باحثون معاصرون دراسات مستقلة لتجلية هذا البعد، مثل دراسة الشرقاوي (٢٠٠٤م) التي أوضحت أنّ منهج حوى في

الوحدة الموضوعية يمثل نقلة نوعية في التفسير المعاصر.

٣. البعد الاجتماعي والسياسي: يركّز حوى على أنّ القرآن كتاب إصلاح للأمم، يعالج قضايا العدالة، حقوق الإنسان، والتزكية الفردية والجماعية في إطار حاجات المجتمع. فهو يربط دائماً بين النصوص القرآنية والواقع الاجتماعي والسياسي، مؤكداً أنّ المسلمين يجب أن يوظفوا هذه التعاليم لتصحيح الانحرافات ومكافحة الفساد. وفي تفسيره لقوله تعالى: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨)، يقرّر أنّها «تؤسّس لركن من أركان النظام السياسي الإسلامي، وهو مبدأ الشورى، فلا نهضة بغيرها» (حوى، ١٩٨٩م، ج٩، ص٥٣٤١). وبذلك يصبح القرآن عنده أداة لمواجهة الأنظمة الاستبدادية والنضال من أجل العدالة والحرية.

٤. الربط بين التربية والحركة: يعتبر حوى أنّ التفسير ينبغي أن يسهم في تربية الفرد وصناعة الجماعة معاً، وأنّ التربية المنعزلة عن المشروع الإصلاحي لا قيمة لها. ولذلك يربط بين مفاهيم الإيمان والتزكية من جهة، والدعوة والجهاد من جهة أخرى، قائلاً: «لا بدّ أن يكون التفسير تربيةً عمليةً للأمم، لأنّ الأمة لا تنهض إلا حين يتحول القرآن إلى سلوك جماعي» (حوى، ١٩٨٩م، ج١، ص٥١٢).

٥. المنهج المقاصدي: اعتمد حوى أيضاً منهجاً مقاصدياً يتجاوز الجزئيات إلى الغايات الكبرى للقرآن، مثل التوحيد، التزكية، إقامة العدل، وتحقيق الاستخلاف (حوى، ١٩٨٩م، ج٣، ص١٢٠٤). فهو يرى أنّ القرآن مشروع متكامل لبناء الأمة ونهضتها، وأنّ مفاهيم مركزية كالجهاد ينبغي أن تُفهم فهماً شاملاً يتسع لمقاومة الظلم والفساد عبر الوسائل السلمية والعلمية والاجتماعية، وليس محصوراً في المعارك العسكرية.

٥. القرآن والحركات الإصلاحية: ربط المفاهيم القرآنية بالتطورات الاجتماعية

يُقارِبُ سعيد حوى القرآن بوصفه كتاب حركة ونهضة لا مجرد ديوان وعظ

فردِيّ؛ ومن ثمَّ يتَّخذ من التفسير آليّةً لاستخراج برنامجٍ إصلاحيٍّ يُعادُ به بناءُ الإنسان والجماعة والدولة. ويتأسّس هذا البرنامج على أربع رافعاتٍ منهجيّةٍ متكاملةٍ: الوحدة الموضوعيّة للسور، والمنهج المقاصدي، والتنزيل الاجتماعي- التاريخي للآيات، وتحويل التزكية إلى فعلٍ جماعي (حوى، ١٩٨٩م، ج١، ص ٢٢؛ ج١، ص ٥١٢؛ ج٢، ص ٨٠٣؛ ج٣، ص ١٢٠٤).

٥-١. الأسس المنهجية عند سعيد حوى

الوحدة الموضوعيّة للسورة: يرى أنّ لكلّ سورة «رسالةً جامعة» تنظم تفاصيلها لخدمة مقصدٍ محوريٍّ؛ فسورة الأنفال -عنده- «تربّي الأمة على معنى الجهاد والتمكين»، وتدور آياتها حول هذا المحور (حوى، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٨٠٣). المقاصد الكبرى: ينظر إلى الآيات في أفق التوحيد والتزكية والعدل والاستخلاف باعتبارها غاياتٍ توجّه قراءة النصّ وتفعيله في الواقع (حوى، ١٩٨٩م، ج٣، ص ١٢٠٤).

التنزيل الاجتماعي-التاريخي: لا يكتفي بسبب النزول، بل يقرأ الآية في سياق المشكلات العامّة (الظلم، الفساد، الفقر...) ويحوّل مدلولها إلى قواعدٍ سياسةٍ واجتماع (حوى، ١٩٨٩م، ج١، ص ٢٢). من التزكية إلى الجماعة: يجعل التزكية رافعةً لصناعة الكلفة الرساليّة القادرة على الإصلاح؛ فالتزكية الفردية عنده لا تتمّ إلّا إذا انقلبت سلوكاً جماعياً (حوى، ١٩٨٩م، ج١، ص ٥١٢).

٥-٢. أمثلة تطبيقية من «الأساس في التفسير»

❖ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران، ١١٠)، يُجملها حوى وظيفةً جماعيّةً هي الإصلاح الشامل عبر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»

بوصفهما آليّتي ضبطٍ أخلاقيّ واجتماعيّ لنهضة الأمة (حوى، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٦٥٠).

❖ «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨)، يُعَدُّها أصلاً دستورياً لنظامٍ سياسيٍّ راشدٍ، ويستنبط منها لوازمَ المؤسسية والمشاركة والرقابة (حوى، ١٩٨٩م، ج٩، ص ٤٥٣١).

❖ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠)، يوظفها لإرساء العدالة الاجتماعية والرعاية باعتبارهما غاية التشريع وملاك العمران (حوى، ١٩٨٩م، ج٤، ص ٣٧٦١).

❖ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (التوبة، ٧١)، يقرأها
تكليفاً ببناء شبكاتٍ ولايةٍ اجتماعيةٍ تُفَعِّلُ رقابة القيم ومقاومة الانحراف (حوى، ١٩٨٩م، ج٣، ص ٢٠٠٨).

❖ سياق سورة الأنفال: يربط بين موضوع السورة ومفهومَي الجهاد والتمكين بصفتي عمليّتي بناءٍ للمجتمع القادر على صون العدالة ودفع الاعتداء (حوى، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٨٠٣).

تُظهر هذه الأمثلة كيف ينتقل حوى من النصّ إلى المؤسسة والإجراء: من تكليفٍ قرآنيٍّ عامٍّ إلى سياساتٍ في الشورى والعدالة والرقابة الاجتماعية.

٣-٥. تداخلُ «الأساس» مع مدوّنته الحركيّة

لا يقف حوى عند التفسير، بل يتمّ معماره عبر نصوصٍ تنظيميّة تُترجم القراءة الإصلاحية إلى فقه تكوينٍ وبناء:

المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين: يعرض من الداخل تصوّر الجماعة وفقه التكوين والهيكلة والرّدود على الانتقادات؛ وهو يمثّل الجسرَ التطبيقيّ بين مبادئ التفسير ومؤسّسات الفعل (حوى، ١٩٨٨م، صص ٥٥-٧٠).

الرسول (ترجمة فارسية: آخريين فرستادهى خدا): يقدم السيرة النبوية نموذجاً لتحويل الوحي إلى مشروع حضاري (القدوة القيادية، صناعة الجماعة، ترابط الأخلاق بالسياسة) (حوى، ١٣٨٩ش، صص ٤٥، ١٢٠، ٣١٠).

تربيتنا الروحية: يثبت المسند الأخلاقي للاشتغال الإصلاحي كي لا تنفصل الحركة عن التزكية.

٥-٤. موقع حوى في الخريطة الإصلاحية الحديثة

يتقاطع تصوّره مع خطّ الإصلاح الذي دشّنه الأفغاني ومحمد عبده - قراءة القرآن في ضوء تحدّيات العصر- غير أنّه يُضيف البُعد الحركي التنظيمي ويُؤسّس لما يمكن تسميته «التفسير الحركي» (Haririe, 2024: 313-336). وفي هذا الإطار، تبرز دراسات منهجية معاصرة جدوى «النهج الديناميكي» في تنزيل المبادئ القرآنية على قضايا الاجتماع والسياسة، كما تُظهر أدبيات العدالة الاجتماعية إمكان استثمار آيات العدل والبر لبناء سياسات رعاية ومساواة (Anshara, 2024: 2217).

٥-٥. ضوابط المنهج لتفادي إساءة الاستخدام

يقيّد حوى تفعيل الإصلاحي للنص بثلاثة ضوابط:

المقاصد مقدّمة على الجزئيات عند التعارض الظاهري (حوى، ١٩٨٩م، ج ٣، ص ١٢٠٤).

سياق السورة ووحدتها الموضوعية يمنع التوظيف الاجتزائي (حوى، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٨٠٣).

التزكية والأخلاق سياجٌ نقديّ للحركة كي لا تنقلب الأدوات السياسية على الغايات الشرعية (حوى، ١٩٨٩م، ج ١، ص ٥١٢).

٦. نقاط القوة والتحديات التي يواجهها سعيد حوى

ومن أبرز نقاط القوة في تفسير حوى شموليته واتساع أفقه؛ إذ يقوم بتحليل المفاهيم القرآنية ضمن نطاقٍ واسعٍ يشمل الأبعاد الاجتماعية والسياسية، مبيّناً إمكانيةً توظيف القرآن الكريم في مختلف مجالات الحياة. كما يمتاز هذا التفسير بقدرته على إيجاد دافعية للعمل الإصلاحي وتوجيه الأفراد نحو المشاركة الفاعلة في الإصلاح الاجتماعي. غير أنّ هذا المنهج يواجه أيضاً بعض التحديات؛ منها تعدّد الفهم واختلاف التأويل للمفاهيم القرآنية، ممّا قد يؤدي أحياناً إلى تفسيرات متباينة أو متناقضة. يضاف إلى ذلك أنّ ربط القرآن بالتطورات الاجتماعية والسياسية يقتضي حذراً منهجياً لضمان توافق التفسير مع واقع المجتمع، والحيلولة دون إمكان إساءة استخدام المفاهيم القرآنية لأغراضٍ سياسية ضيقة.

٦-١. نقاط القوة لسعيد حوى

الشمولية والقدرة على التكيف مع الظروف المعاصرة: يعدّ البعد الشمولي من أبرز مميزات تفسير حوى؛ إذ استطاع أن يُحلّل المفاهيم القرآنية ضمن نطاقٍ واسعٍ يمتدّ إلى السياقات الاجتماعية والسياسية المتعدّدة. وبهذا الأسلوب حول القرآن إلى نصٍّ حيٍّ وديناميكيٍّ قادر على الاستجابة للقضايا والتحديات الراهنة، الأمر الذي أتاح إمكانيةً تطبيق تعاليمه في مجالات مختلفة من الحياة المعاصرة.

العلاقة بين القرآن والإصلاحات الاجتماعية: شدّد حوى على الترابط الوثيق بين القرآن وحركات الإصلاح الاجتماعي، معتبراً أنّ المفاهيم القرآنية يمكن أن تكون أداةً فعّالةً لتحسين الأوضاع الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية. وقد قدّم في هذا الإطار تفسيرات موجّهة ترشد الأفراد نحو العمل

الاجتماعي والبراغماتي في مسار الإصلاح، بما يسهم في تحفيز التغيير على المستويين الفردي والجماعي.

إبراز البعد الأخلاقي للقرآن الكريم: يؤكّد سعيد حوى في تفسيره على الأبعاد الأخلاقية للقرآن الكريم، مشيراً بشكل خاص إلى قضايا مثل العدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، والواجبات الفردية والاجتماعية. وهذا ما جعل تفسيره للقرآن مؤثراً ليس فكرياً فحسب، بل عملياً أيضاً.

ملاءمة التفسير لتطورات العصر: لقد ربط سعيد حوى تفسيره بالتطورات الاجتماعية والسياسية في العصر. وقد جعل هذا النهج تفسيراته ذات أهمية ليس فقط في عصره، بل أيضاً في القرون اللاحقة، لأنها تتسق مع التحديات اليومية التي تواجه المجتمعات الإسلامية والقضايا العالمية.

٢-٦. التحديات التي يواجهها سعيد حوى

تعدّ التفسيرات للمفاهيم القرآنية: من أبرز التحديات في تفسير القرآن هو إمكانية تعدد التفسيرات للمفاهيم القرآنية، حيث قد تؤدي هذه التعددية أحياناً إلى بروز قراءات متناقضة أو متباينة، مما يخلق حالة من الغموض والارتباك لدى القارئ.

سوء استخدام المفاهيم القرآنية: عند ربط القرآن بالقضايا الاجتماعية والسياسية يظلّ هناك خطر يتمثل في احتمال توظيف بعض الأفراد أو الجماعات للمفاهيم القرآنية بما يخدم مصالحهم السياسية أو الأيديولوجية. مثل هذا التوظيف قد يؤدي إلى قراءات سطحية أو مشوهة لا تعكس المقاصد الحقيقية للقرآن الكريم.

التحديات العملية في تطبيق الإصلاحات الاجتماعية: رغم تأكيد سعيد حوى على ضرورة الإصلاح الاجتماعي، إلّا أنّ تحويل هذه الرؤية إلى واقع

عملي في المجتمعات الإسلامية يواجه عقبات عديدة. فالعوامل الاقتصادية والسياسية والثقافية، إضافةً إلى مقاومة بعض التقاليد والسلطات، تجعل عملية الإصلاح أكثر صعوبة وتعقيداً.

إشكالية التوافق مع متطلبات العصر الحديث: بعض المفاهيم القرآنية ذات الجذور التقليدية قد تواجه صعوبة في التطبيق المباشر ضمن السياقات المعاصرة. وعلى الرغم من محاولة حوى الربط بين هذه المفاهيم والتحديات الراهنة، إلا أن بعض هذه الروابط تحتاج إلى مراجعة وإعادة تفسير لتصبح أكثر قدرة على الاستجابة لمتطلبات الواقع الحديث.

٢٠١

الفكر السياسي الإسلامي

القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير»

نقاط القوة	التحديات
١. الشمولية والتوافق مع الظروف المعاصرة: يحلّل تفسير سعيد حوى المفاهيم القرآنية في سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة.	١. التفسيرات المختلفة للمفاهيم القرآنية: قد يؤدي تفسير النص إلى تفسيرات متناقضة.
٢. ارتباط القرآن بالإصلاحات الاجتماعية: يركّز تفسير سعيد حوى بشكل خاص على الإصلاحات الاجتماعية.	٢. خطورة إساءة استخدام المفاهيم القرآنية: إمكانية إساءة استخدام القرآن لأغراض سياسية واجتماعية.
٣. إبراز البعد الأخلاقي في القرآن الكريم: التأكيد على العدالة الاجتماعية والواجبات الفردية والاجتماعية.	٣. التحديات العملية في تنفيذ الإصلاحات الاجتماعية: المشاكل الاقتصادية والسياسية في تنفيذ الإصلاحات.
٤. تكييف التفسير مع تغيرات العصر: تفسير سعيد حوى ينسجم مع التحديات المعاصرة.	٤. تحديات التوافق مع المجتمع المعاصر: قد لا تتوافق بعض مفاهيم القرآن مع القضايا الحديثة.

كتبه: المؤلف

باعتباره مفكراً كان في قلب القضايا الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي في عصره، يربط سعيد حوى نهجه الصوفي بالمشاكل الاجتماعية والسياسية للمسلمين. وكان يعتقد أنّ التفسير الذي يتمتع بالعمق الروحي يمكن أن يساعد المسلمين على مواجهة تحديات العالم الحديث. إنّ التفسير الصوفي ليس ضرورياً للتنوير الفردي فحسب، بل أيضاً لإصلاح الوضع الاجتماعي والسياسي للمسلمين. كان حوى يرى أنّ القرآن الكريم لا يقتصر على كونه كتاباً دينياً للعبادة الفردية، بل إنّّه دليل شامل للحياة، يمكن أن يشكل أساساً لإحداث التغيير الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الإسلامية (حوى، ١٩٨٩م، ج٢؛ ص ٢١٥). وفي تعليقه أكد على أهمية القرآن الكريم كأداة لهداية المجتمع الإسلامي في مواجهة تحديات العالم المعاصر. ويرى سعيد حوى أنّ القرآن الكريم قادر على العمل على تحديث المجتمع الإسلامي وتوجيهه نحو الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية. وكان هذا التفسير في الواقع محاولة لإعادة تفسير القرآن الكريم في سياق القضايا الراهنة والاحتياجات المباشرة للمجتمع الإسلامي (Maulana, 2023: 597).

النتيجة

تتأج الدراسة تشير إلى أنّ تفسير سعيد حوى «الأساس في التفسير» يقدم مدخلاً مبتكراً واجتماعياً للقرآن الكريم، من خلال التأكيد على الأبعاد التربوية والسياسية للآيات، يبرز دور القرآن الكريم في توجيه الأمة الإسلامية نحو الحركة والإصلاح والتحديث. ومن خلال تبني أفكار الإخوان المسلمين واستخدام المنهج الحركي نجح سعيد حوى في ربط آيات القرآن الكريم بالقضايا المعاصرة، وبالتالي تقديم تفسير أكثر ديناميكية وتوجهاً نحو المجتمع للقرآن الكريم. إنّ الشمولية في معالجة المفاهيم وخلق الدافع للعمل الاجتماعي هي نقاط القوة البارزة لهذا

النهج. ومع ذلك، فإنّ التحديات مثل خطر سوء التفسير والابتعاد عن السياق الأصلي للقرآن في التحليلات الاجتماعية والسياسية واضحة أيضاً في هذه الطريقة. وقد أثبتت هذه الدراسة، من خلال تحليلها النقدي لمنهج سعيد حوى، مكانة تفسيره في تيار التفسير الاجتماعي المعاصر، وأظهرت أنّ كتاب "الأساس في التفسير" يمكن أن يكون نموذجاً مهماً لتوظيف القرآن الكريم في الاستجابة لتطوّرات واحتياجات العالم الإسلامي في العصر المعاصر.

٢٠٣

الفكر الإسلامي

القرآن بوصفه كتاب النهضة: دراسة تحليلية في منهج سعيد حوى التفسيري من خلال «الأساس في التفسير»

المصادر

۱. آقایی، سید علی (۱۳۸۷ش). رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در الأساس فی التفسیر. پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صص ۸۸-۱۲۵.
۲. پرچم، أعظم؛ رحیمی، معصومه. (۱۳۹۰ش). بررسی دو نگرش سعید حوی و علامه طباطبائی در تناسب و پیوستگی آیات و سوره‌ها. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۸، شماره ۲، صص ۲۹-۵۳.
۳. پرچم، أعظم؛ رحیمی، معصومه. (۱۳۹۳ش). بررسی و نقد نظریه «وحدت موضوعی» حوی در تفسیر سوره احزاب. کتاب قیّم، دوره ۴، شماره ۱۰، صص ۱۷۵-۲۱۰.
۴. رفیعی، محمد حسن. (۱۳۹۴ش). از بنیادگرایی تا اصلاح گرایی؛ بررسی تطبیقی آراء سید قطب و سعید حوی، آینده پژوهش، دوره ۲۶، شماره ۱۵۳، صص ۱۹-۲۹.
۵. الحسینی، عبدالله. (۱۹۸۰م). الجذور التاريخية للتصيرية العلوية، القاهرة: دار الاعتصام.
۶. حوی، سعید. (۱۳۸۹ش). الرسول: آخرین فرستاده خدا (مترجم: مصطفی اربابی). تهران: دامینه.
۷. حوی، سعید. (۱۹۸۹م). الأساس فی التفسیر (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹). القاهرة: دارالسلام.
۸. حوی، سعید. (۱۹۸۷م). الله جل جلاله. القاهرة: دارالسلام.
۹. حوی، سعید. (۱۹۸۸م). المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين. عمان: دار عمار.

۲۰۴
الفكر الإسلامي

المجلد ۴ * العدد ۲ * الرقم المسلسل للعدد ۸ * الخريف والشتاء ۲۰۲۴

١٠. حوى، سعيد. (١٩٩٠م). فصول في الإمرة والأمير. عمان: دار عمار.

١١. السوادة، محمد محمود فلاح. (٢٠٢١م). ملاح التجديد في التفسير المعاصر للقرآن الكريم: تفسير الأساس لسعيد حوى نموذجاً. مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، العدد ٣، صص ٦٠١-٦١٢.

١٢. الشرقاوي، أحمد محمد. (٢٠٠٤م). نظرية الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم من خلال كتاب الأساس في التفسير للشيخ سعيد حوى رحمه الله. عيزة: كلية التربية للبنات.

13. Anshara, J H, Nurrohim, A (2024). *The Role of Qur'anic Exegesis in Promoting Social Welfare: A Literature Review of The Implementation of Justice Values in The Holy Verses*. Proceeding ISETH (International Summit on Science, Technology, and Humanity) <https://doi.org/10.23917/iseth.4644>
14. Haririe, M R (2024). Resonance Of Reformist-Modernist Islamic Thought in Interpretation and Its Influence on The Development of Interpretation in Indonesia. *Madinah: Jurnal Studi Islam*. <https://doi.org/10.58518/madinah.v11i2.3079>
15. Khorasani, A. (2024). An Examination of Sa'id Hawwa's Reformist Approaches in Al-Asas fi al-Tafsir. *Quranic Science Studies*, 5(4), 170-198.
16. Maulana, M. R. (2023). Tafsir Sufistik Berbahasa Sunda dalam Naskah Tafsir Al-Qur'ânTM an Karya Syekh Jafar Sidiq. *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, 3(3), 539-546.

Editorial Board

Dr. Ahmad Vaezi

Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Baqir-ul-Ulum University - Qom, Iran.

Ayatollah Abdolkarim Farhani

Professor of Islamic Seminary of Qom

Dr. Gholamreza Fayyazi

Professor, Philosophy Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute - Qom, Iran

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi

President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies - Lebanon

Dr. Mansour MirAhmadi

Professor of Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University - Tehran, Iran

Dr. Shamsollah Mariji

Professor, Department of Social Sciences, Baqir-ul-Ulum University - Qom, Iran

Dr. Talal Etrisi

Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University - Lebanon

Dr. Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought - Qom, Iran

Dr. Davud Mahdavidzadegan

Member of the Faculty of Political Studies and International Relations and Law Research Institute of Humanities and Cultural Studies - Tehran, Iran

Dr. Sharif Lakzaei

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran



Arbitration panel for issue eight

Habibollah Babaei, Ahmad Oliaei, Mehdi Omid, Abbas Heydaripour, Mokhtari Sheikh Hosseini, Mostafa Jamali, Alireza Moghadam Deimeh, Rasoul Norouzi Firuz.

<http://ipt.isca.ac.ir>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



**The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Fikr al- Siasi al – Islami**

Vol. 4, No. 2, Issue 8, Autumn & Winter 2024

8

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Najaf Lakzaei

Secretary of the Board:

Sayyed AliReza Husayni (Aref)

Administrative Director:

Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:

Abdul Hossein Safi, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.: + 98 - 2531156909 • P.O. Box.: 37185/3688

ipt.isca.ac.ir

<http://ipt.isca.ac.ir>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy