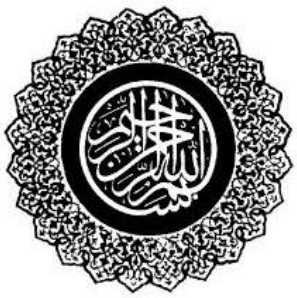


الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٥، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ٩، ربيع و صيف ٢٠٢٥

٩

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: السيد علي‌رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: عبدالحسين صافي و محمدرضا عمو حسيني

* مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويليكا 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: **٢٥٣١١٥٦٩٠٩ـ ٩٨+** * موقع المجلة: http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir المطبعة: بوستان كتاب

١. رئيس التحريرِ الضيف في هذا العدد هو سعادة الدكتور محمود فلاح.

هيئة التحرير

د. أحمد واعظي
أستاذ قسم الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ 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 رحمه الله ـ إيران (قم)

د. فوزي العلوي
أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة ـ تونس

أ. شفيق جرادي
رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية ـ لبنان

د. منصور ميرأحمدي
أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي ـ إيران (طهران)

د. شمس الله مريجي
أستاذ قسم العلوم الاجتماعية، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ إيران (قم)

د. طلال عتريسي
أستاذ علم الإجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية
مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف – لبنان

د. حسين الهىنجاد
أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

د. السيد سجاد إيزدهي
أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ إيران (قم)

د. داود مهدوىزادگان
أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية ـ إيران (طهران)

د. شريف لكزائي
أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

د. أحمدرضا يزداني مقدم
أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ إيران (قم)

هيئة التحكيم للعدد التاسع

السيّد كاظم السيّد باقري، محمود فلاح، نجف لك زائي، شريف لك زائي.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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 علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل إلى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لاتكون 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.
- ✓ تمتنع 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، تأريخ 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 تحديدا 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.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل 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 دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

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

✓ طريقية 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 واضحا 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 قرانية (البقرة، ٥)

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

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدام للتاريخ الهجري القمري والهجري الشمسي والميلادي الحروف التالية بالترتيب: «هـ ق» و«هـ ش» و«م». مثلاً: ١٤٤٣هـ ق/ ١٤٠١هـ ش/ ٢٠٢٢م
- ✓ 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 كـ: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكرا 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 ألابجدي واحداً تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

مكوّنات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم ٩
نجف لك زائي ـ رضا لك زائي

الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم ٤٤
السيّد ميثم ميرتاج الديني

المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم ٧٩
السيّد كاظم السيّد باقري

في البحث عن المركزيّة الدينيّة، من بابل إلى البيت المقدّس، ومن مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة ١١٢
أبوالفضل خوش‌منش

الإرادة المتّجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجيّة سبريجنز ١٤٠
نصرالله نخعي زرندي

أثر العقلانيّة الأصوليّة في الفكر السياسي للمحقّق الكركي ١٧٠
سامان رحماني

مجتمع واحد وأعراق متعددة: قراءة في سعي النبي صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام لإنهاء التمايز العرقي ١٩٥
إبراهيم خالد لطف الجودي

الهندسة المعرفية لحركة الإمام الحسين عليه السلام على طريق رسالة النبي الكريم محمد صلى الله عليه وآله ٢٢٨
سعيد أحمدي

أخلاقيات الحرب والسلم بين السيرة النبوية والنهضة الحسينية: قراءة في المدونات التاريخية ٢٥٦
محمد عاجل عطية

الدبلوماسية النبوية: تحليل تعاملات النبي الأعظم صلى الله عليه وآله مع الحكومات المعاصرة ٢٩١
محسن كاشاني

الإمامة الامتداد الواقعي لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله: دراسة منهجية في دلالة «وارث» في القرآن الكريم ٣١٧
محمّد محمّد حسن آل ياسين

المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي لآية الله محسن الأراكي ٣٥٣
السيد حسن موسوي تبار

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Components of the Political System and the Ideal State from the Perspective of the Holy Qur'an[1]*

Najaf Lakzaei[1] **Reza Lakzaei**[2]
1. Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
nlakzaee@bou.ac.ir
2. Assistant Professor, Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences, Qom, Iran.
r.lakzaee@isri.ac.ir

Abstract

This study seeks to explicate a model of the political system and the ideal state based on the Holy Qur'an, adopting a systems approach within the framework of political philosophy. While Qur'anic studies are commonly situated within jurisprudential, mystical, or theological frameworks, this article moves beyond these conventional approaches to discover and infer the components of a divine system of governance distinct from secular models. The ultimate objective of this political system is the realization of the divine command to establish the religion (iqamat al-din), as emphasized in the verse: "He has ordained for you of religion what He enjoined upon Noah ... [saying], 'Establish the religion'" (Qur'an, al-Shura 42:13). Accordingly, one dimension of

1. This article is derived from a research project conducted at the Research Center for Qur'anic Culture and Sciences, Islamic Sciences and Culture Acadmey.

* Lakzaei, N.; Lakzaei, R. (2025). Components of the Political System and the Ideal State from the Perspective of the Holy Qur'an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 9-43. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74390.1051

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/06/10 ● **Revised:** 2024/08/03 ● **Accepted:** 2024/09/04 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

establishing the religion—addressed to all monotheistic worshippers—is fulfilled through recognizing and instituting Islamic systems.

The innovation of this research operates on two levels. First, a systemic innovation that, by offering a structured framework, enables deep and comprehensive comparison with other political systems. Second, an innovation in content and concepts, which introduces fundamental and distinctive components—such as taqwa (piety), tazkiya (purification), the linkage of leadership to tawhid (monotheism), and the precedence of the ummah and leadership over the state—as integral elements of the Qur'anic political theory.

Methodologically, the study combines inferential analysis with the theory of signification—employing the three levels of denotative, implicative, and necessary meanings—alongside the method of *istintaq al-Qur'an* (interrogating the Qur'an). Through this approach, the article proposes a novel divine model of governance whose ultimate end is establishing the religion, and contends that a return to its foundations delineates the path to human felicity and salvation.

The central question addressed is: What structure and functions characterize the Qur'anic model of the political system? To answer this overarching question, eight subsidiary questions are examined based on a systems-analytical framework.

First, regarding the necessity of establishment, the findings indicate that the Qur'an—by emphasizing the command to establish the religion and the need to ensure comprehensive security encompassing both worldly life and the Hereafter—deems the formation of a divine state necessary. This necessity is also reflected in Qur'anic narratives, such as the story of Talut.

Second, concerning constituent elements, in addition to the four elements common to all states (territory, population, government, and sovereignty), the Qur'an highlights three exclusive pillars: *tawhid* as the foundation, *divine leadership* as the axis, and *Islam* as the comprehensive roadmap.

Third, in analyzing the boundaries of the Islamic political system, a structural distinction is observed. At the operational level of the state,

geographical and contractual borders are recognized; however, at the identity level of the *ummah* and leadership, Islam is universal and transboundary. This distinction offers a solution for reconciling the universality of religious teachings with the practical realities of governance.

Fourth, with respect to the power network, the criteria for selecting officials include merit, expertise, trustworthiness, and justice. The use of non-Muslims in non-sovereign and service-oriented positions—subject to specific regulations—is considered permissible. Moreover, the participation of women in the sphere of social management is affirmed, based on Qur'anic verses and precedent.

Fifth, the decision-making center resides in divine leadership, whose legitimacy is intrinsic and derives from God. This leadership exercises final authority within the framework of Sharia, utilizing *consultation (shura)* as a method and *allegiance (bay'a)* as public confirmation and commitment. In times of crisis, this central authority is strengthened to preserve the system.

Sixth, the scope of authority and duties of the Islamic state is extensive, encompassing both fixed matters (such as the promotion of monotheism, provision of multidimensional security, implementation of justice, and enjoining good and forbidding evil) and contingent matters (responding to the changing needs of society). The state is obligated to provide a *good life (hayat tayyiba)* for all citizens, while respecting privacy, unless an overriding public interest necessitates otherwise.

Seventh, in analyzing the process of power, the Qur'an outlines three overarching models: the ideal model of love and affection, which establishes relationships grounded in faith and beneficence; the model of religious democracy, which, within the framework of Islamic rulings, is based on participation and consultation; and the condemned *tyrannical (taghuti)* model, founded on despotism and transgression.

Eighth, regarding feedback, the Qur'an establishes a robust and active oversight system through the key principle of enjoining good

and forbidding evil. Accordingly, constructive criticism and protest by the people against governmental decisions—within criteria such as justice and anti-corruption—not only are permitted but are necessary to ensure the health and dynamism of the system.

In sum, by moving beyond prevailing approaches in Qur'anic studies and relying on the methods of *istintaq* (a thematic–analytical reading of the Qur'an), systems analysis, and signification, this research succeeds in extracting a coherent and innovative model of the ideal political system from the Holy Qur'an.

Keywords
Qur'anic political system; Islamic state; theorization; leadership; ummah; feedback.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

مكوّنات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم[١]*

نجف لك زائي[١] رضا لك زائي[٢]

١. نجف لك‌زايي؛ أستاذ في جامعة باقرالعلوم، قم، إيران **(نويسنده مسئول)**.
nlakzaee@bou.ac.ir

٢. رضا لك‌زايي، أستاذ مساعد في معهد الإمام الصادق للعلوم الإسلامية.
r.lakzaee@isri.ac.ir

الملخّص

تمّ إعداد هذا البحث بهدف تبيين نموذج «النظام السياسي والدولة المنشودة» استنادا إلى آيات القرآن الكريم، وذلك من خلال اعتماد مقاربةٍ منظوميّة. يسعى الباحثون في هذه المقالة، من خلال تجاوز الأطر الفقهيّة والكلاميّة المتعارفة والتقليدية، وبالاستفادة من منهج «استنطاق القرآن» وتحليل الدلالات الثلاث (المطابقيّة، والتضمّنيّة، والالتزاميّة)، إلى استخراج مكوّنات الحوكمة الإلهيّة في مقابل النماذج العلمانيّة. تبيّن نتائج البحث في إطار ثمانية أسئلة منظومية أنّ

١. هذه المقالة مستلّة مِن مشروع بحثي أُنجز في «مركز أبحاث الثقافة والمعارف القرآنية» التابع لـ «المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية».

* لك زائي، نجف؛ لك زائي، رضا. (٢٠٢٥). مكوّنات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ٩-٤٣.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74390.1051

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٦/١٠ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٤/٠٨/٠٣ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٤/٠٩/٠٤ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

ضرورة تأسيس الدولة في القرآن ترتكز على الأمر بـ«إقامة الدين» وتحقيق الأمن الشامل (الدنيوي منه والأخروي).

ويقوم بناء هذا النظام على ثلاثة أركانٍ مميّزة، التوحيد بوصفه الأساس، والقيادة الإلهيّة باعتبارها المحور، والإسلام بما هو خريطةُ الطريق. وفي تحليل الحدود، يُميّز البحث بين «الدولة الإقليميّة» و«القيادة العالميّة للأمّة»، ممّا يشكّل إجابةً لتحدّي عالميّة الإسلام في العالم الحديث. أمّا شبكة السلطة (القوّة) في هذا النموذج فتقوم على معايير الكفاءة والتخصّص والعدالة، مع الإقرار بدور المرأة في المجال الاجتماعي، والاستفادة من قدرات غير المسلمين وتوظيفهم في المناصب غير الولائيّة.

إنّ مركز اتّخاذ القرار في هذا النظام هو «القيادة الإلهيّة» التي تتمتّع بشرعيّة ذاتيّة، وتمارس الحكم عبر «المشاورة» و«البيعة الشعبيّة». كما تمّ تبيين عمليّة ممارسة السلطة في ثلاثة نماذج، «المحبّة والمودّة»، و«الديمقراطيّة الدينيّة»، و«نفي النظام الطاغوتيّ». علاوةً على ذلك، يستند نظام التغذية الراجعة إلى المبدأ الرئيس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يضمن الرقابة العامّة الفعّالة وديناميكيّة النظام. وتخلص الدراسة في نهاية المطاف إلى أنّ الدولة في الفكر القرآني هي بنية دنيا و مسهّلة تُهيّئ المجال لفاعليّة «الأمّة» و«القيادة» في سبيل بلوغ «الحياة الطيّبة».

الكلمات المفتاحيّة

النظام السياسي القرآني، الدولة الإسلاميّة، التنظير، القيادة، الأمّة، التغذية الراجعة.

المقدّمة

إنّ وضع نظريّة شاملة في شأن النظام السياسي القائم على القرآن، بمقاربة فلسفيّة منظوميّة، ضرورة لا مفرّ منها. لا تستهدف هذه المقالة سدّ الفراغ البحثيّ القائم فحسب، بل تسعى - من خلال تجاوز المقاربات المتعارفة (التقليدية) - إلى اكتشاف نموذج بديع وإلهي لتنظيم الحياة الاجتماعيّة للإنسان، بما يتوافق مع الأوامر الإلهيّة في شأن«إقامة الدين»، «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ» (الشورى، ١٣). إنّ جزءاً من «إقامة الدين» - التي هي أمر إلهيّ موجّه إلى جميع العابدين الموحّدين - يتحقّق عبر معرفة الأنظمة الإسلاميّة وإقامتها. وعلى الرغم من أنّ المباحث القرآنيّة تُتابع عادةً بمقاربات فقهيّة، أو عرفانيّة، أو أخلاقيّة، أو كلاميّة، إلّا أنّ هذا المقال، باعتمادمقاربة قائمة على فلسفة السياسة وبالتركيز على الدراسات الموضوعيّة للقرآن، يعالج النظام السياسي والدولة في الآيات القرآنيّة بمنظور نظاميّ.

من حيث الخلفية البحثيّة، فبحسب ما تمّ استقصاؤه، لم يتناول كتاب أو مقالة موضوع النظام السياسي والدولة في القرآن الكريم بمعناه التخصّصي الدقيق. وإن كانت ثَمَّةَ مؤلفاتٌ قد تناولت المناقشات العامّة حول الحكومة في القرآن (خمينى، ١٣٩٠ش؛ الخميني، ١٤٣٤هـ، ج٢، ص ٦٦٥؛ مطهرى، ١٤٠١ش؛ مكارم شيرازى، ١٣٨٦ش، ج١٠؛ يوسفى مقدم، ١٤٠٠ش؛ ذاكرصالحى، ١٣٧٧ش؛ نصرتى، ١٣٨٣ش، ج١، صص ١٢٩- ١٥٥؛ جوان آراسته، ١٤٠١ش؛ موسوى، ١٣٨٤ش؛ فيرحى، ١٣٨٢ش)، إلّا أنّ هناك أيضاً أعمال تسعى إلى إثبات عدم لزوم تشكيل الحكومة الدينيّة في الإسلام، ومن بينها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (١٩٢٥م).

على الرغم من وجود مؤلّفاتٍ عامّة حول الحكومة في الإسلام أو التفاسير المتفرّقة، فإنّ الحاجة ما تزال قائمةً إلى دراسةٍ شاملة تستند إلى أدبيّات الفلسفة

السياسيّة وتستخدم منهجاً بنيويّاً (منظوميّاً) لاستخراج المكوّنات الأساسيّة للنظام السياسيّ المنشود في القرآن وتبيينها. وتتمحور الإشكاليّة الرئيسة حول السؤال الآتي: بناءً على القرآن الكريم وبالمقاربة النظاميّة، ما هي البنية والوظائف التي يتمتّع بها نموذج «النظام السياسي والدولة المنشودة»؟

بناءً على التحليل المنظومي، يتكوّن كلّ نظام سياسي من جزأين، البنية والوظيفة، ويُجاب في كلّ جزء عن أربعة أسئلة، وهي: ١. أسباب ضرورة تأسيس النظام السياسي الإسلامي (لكزايى؛ لكزايى، ١٤٠٢ش) ٢. حدود النظام السياسي الإسلامي ٣. العنصر الرئيس في النظام السياسي الإسلامي ٤. شبكة السلطة (القوّة). ٥. مركز اتّخاذ القرار في النظام السياسي الإسلامي ٦. حدود النطاق والصلاحيّات في النظام السياسي الإسلامي ٧. تيّار السلطة في النظام السياسي الإسلامي ٨. التغذية الراجعة (فيرحى، ١٣٨٢ش).

يسعى المقال الحالي، بمقاربة منظوميّة وقابلة للعرض (للطرح) في العلوم السياسيّة السائدة، وبالاستفادة من المنهج الاستنباطي ومنهج الدلالة اللذين تمّ تبيينهما في علم المنطق (الطوسي، ١٣٦٧ش، ص ٧) وعلم أصول الفقه (العراقي، ١٣٦١ش، ج١، ص ٨٢)، إلى تقديم النظام السياسي والدولة مع التركيز على آيات القرآن الكريم. وتشير الدلالة في المنطق إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى ولاستخراج نموذج «النظام السياسي والدولة المنشودة» من القرآن الكريم، لا يمكن الاكتفاء بالدلالة المطابقيّة والبحث عن تعابير مثل «النظام السياسي» أو «بنية الدولة»؛ وذلك لأنّ هذه الألفاظ هي مصطلحات حديثة النشأة. وللوصول إلى نموذج أصيل يرتكز إلى المفاهيم القرآنيّة، يجب الاستفادة من طاقة مستويَي الدلالة الآخرَين، وهما، الدلالة التضمّنيّة والالتزاميّة. إنّ القرآن هو كلامُ الله الأزليّ الأبديّ، نصّ حيّ، وسراج منير يختزنُ في طياته - إلى يوم القيامة - إجاباتٍ إلهيةً عن عن أهمّ أسئلة الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان. كيف يمكن قبول

أنّ كتاباً يدّعي هداية البشر يصمت إزاء أحد أكثر المجالات مصيريّةً في حياته ـ أي «السياسة» و«الحكومة»؟ وهنا تتجلّى ـ بتعبير الشهيد الصدر العميق (١٣٩٣ش، ج١٩، ص ٣٣) ـ ضرورةُ «استنطاق» القرآن، أي حمله على البيان والحديث، وطرح الأسئلة المنهجيّة عليه لاستخراج أجوبته العميقة بالاستفادة من كامل الطاقة النظريّة لنظريّة الدلالة. وبالتالي، على الرغم من أنّ القرآن لا يتحدّث مباشرةً عن «وزارة الداخليّة» أو «السلطة التشريعيّة»، إلّا أنّه يبيّن بلا شك المبادئ الحاكمة للعلاقات بين الحكومة والشعب، وشرعيّة السلطة، والعدالة، والأمانة لدى المسؤولين، وحدود السيادة.

يمكن دراسة ابتكار هذا البحث على مستويين، أوّلاً، الابتكار المنظومي الذي يوفّر إمكانيّة المقارنة العميقة والبنيويّة. وبدون هذه المقاربة، تظلّ الدراسات محصورة في الخصائص المتفرّقة والشكليّة، مثل المقارنة الشكليّة بين سيّارتين على أساس الشكل واللون والوزن، دون الالتفات إلى آليّاتهما الداخليّة وترابط أجزائهما. ومن هذا المنظور، فإنّ النظام السياسي والدولة كما يقدّمهما القرآن يختلفان اختلافاً جذريًّا عن الأنظمة السياسيّة العرفيّة والعلمانيّة التي لم تستمدّ مبادئها من الوحي القرآني ولم تنتفع به.

ثانياً، الابتكار في المضمون والمفاهيم الأساسيّة. إنّ النظريّة السياسيّة للقرآن، سواء في كليّتها أو في تفاصيلها، تتميّز تمايزاً جذريّاً عن الأنظمة السياسيّة العرفيّة والعلمانيّة. فعلى سبيل المثال، مفاهيم مثل «التقوى» و«التزكية» التي أكّد عليها القرآن، لا تغيب عن العلوم السياسيّة السائدة فحسب، بل تكون غائبةً أيضاً عن كتابات الفلاسفة السياسيّين المسلمين، مع أنّ مباحث مثل «الآخرة» تحظى عندهم بحضورٍ بارز. وهذا يكشف عن رؤيةٍ جديدةٍ ومميّزة يقدّمها القرآن لمسألة الحُوكمة وتنظيم الشأن السياسيّ.

نعم، من الصحيح أنّ الدلالة المطابقيّة تقتضي القول بأنّ القرآن لم يتناول

العديد من المباحث، إلّا أنّ الدلالة الالتزاميّة تساعدنا على تحديد العناصر المكوّنة واللوازم البنيويّة للمفاهيم القرآنيّة الكلّية في عالم السياسة والمجتمع. تسعى هذه المقالة، باستخدام نظريّة الدلالة (المطابقيّة، والتضمّنيّة، والالتزاميّة)، إلى استنباط وتنسيق مكوّنات النظام السياسي المنشود من ثنايا المفاهيم الكبرى للقرآن الكريم.

وبالتالي، باستخدام منهج «الاستنطاق» ومنهج «الدلالة»، لا يقتصر ادّعاء هذا العمل على المستوى النظريّ على ابتكار القرآن في تقديم النظام السياسي والدولة فحسب، بل على المستوى العمليّ، يدّعي المقال أنّ السبيل الوحيد لنجاة البشرية هو العودة إلى القرآن، والأنس بالقرآن، وتنظيم المعتقدات والميول والسلوكيّات وفقاً لتعاليم ومعارف القرآن الكريم. وذلك لأنّ الله تعالى هو خالق الإنسان، وخالق الإنسان عليمٌ باحتياجاته، والقرآن بوصفه كتاب الهداية، قد صدر عن منبع الفيض الإلهي لسعادة الإنسان. إنّ السنّة والسيرة المطهّرة لرسول الله الأكرم صلى الله عليه وآله، والسيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأئمّة عليهم السلام، تُنير الطريق الذي رسمه لنا القرآن. وفيما يلي، تُقدّم الإجابة عن الأسئلة الثمانية لنظريّة الأنظمة.

١. ضرورة تأسيس النظام السياسي والدولة

في الفكر الإسلامي، ليس الدين مؤسّسةً تقف إلى جانب سائر المؤسّسات، بل يتمتّع بحالة فوق مؤسسيّة. وإذا نُظّمت المؤسّسات وفق التعاليم الإسلاميّة فإنّها ستكون إسلاميّة، وإلّا فإنّها تصبح علمانيّة. وللعلمانيّة مقاربتان، المقاربة الأولى تهمّش الدين وتقبله بوصفه مؤسّسة سادسة لتلبية الاحتياجات الروحيّة، من دون التدخّل في سائر المؤسّسات. أمّا المقاربة الثانية، وهي أكثر عداءً، فتطالب بحذف الدين تماماً من المجتمع (مهدوی‌زادگان، ١٣٨٤ش؛ جوادی آملی، ١٣٨١ش؛ جعفری تبریزی، ١٣٧٨ش؛ امیدی، ١٣٩٤ش).

ومن منظور القرآن، فإنّ حضور الدين في جميع المؤسّسات أمر ضروريّ بسبب الاهتمام بنوعي بقاء الإنسان، الدنيويّ والأخرويّ. إنّ البقاء الأخروي أبديّ وأهمّ، وتحقّقه يستلزم سيادة الدين في مجال الحياة، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران، ١٨٥)، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص، ٨٨).

ويؤكّد القرآن، بسرد قصّة طالوت وجالوت (البقرة، ٢٤٦-٢٥١)، على ضرورة تأسيس الدولة الدينيّة. وفي هذه القصّة، يطلب بنو إسرائيل حاكماً لمواجهة العدوّ، إلّا أنّ كثيراً منهم لا يفون بعهدهم. إنّ الله تعالى يختار طالوت لما يتمتّع به من خصائص علميّة وجسديّة، «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (البقرة، ٢٤٧)، وينتصر بفئة قليلة ولكنّها مؤمنة. وهذا يدلّ على أنّ تشكيل الحكومة ضرورة إلهيّة للدفاع عن الحقّ ومواجهة الفساد، «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (البقرة، ٢٥١).

في القرآن الكريم، تمّ الحديث عن دول مختلفة. وفي شأن ضرورة تأسيس الدولة، إنّ الإجابة المشتركة بين النظريّات القديمة والحديثة هي أنّ الدولة تتولّى توفير الأمن، وأنّ وظيفتها الأساسيّة تتمثّل في تحقيق هذا الأمن. والاختلاف الوحيد الموجود يتعلّق بطبيعة الأمن. فالرؤية القرآنيّة تختلف عن النظريّات العَلمانيّة في أنّها لا تحصر الأمن في البعد الدنيوي فحسب، بل تشمل الأمن الأخروي أيضاً (لك‌زايى، ١٣٩٨ش). إنّ الدولة الإسلاميّة تتحمّل مسؤولية إدارة المجتمع بشكل يتمتّع فيه الناس بالأمن الدنيوي والأخروي (الأنعام، ٨٢).

إنّ آيات مثل آية بيعة النساء (الممتحنة، ١٢) والوصايا العشر (الأنعام، ١٥١-١٥٢) تشرح أبعاد الأمن المختلفة (الاقتصاديّ، والأسريّ والجسديّ، والاجتماعيّ) التي تتحمّل الدولة مسؤوليّة تحقيقها. كما أنّ آية الكرسي، وآيات الضلالة والهدى، والآيات المتعلّقة بإرسال الرسل، جميعها تؤكّد على أنّه من أجل العمل بالتعاليم الدينيّة، لا بدّ من وجود مؤسّسة تُسمّى الدولة والنظام السياسي الإسلامي.

٢. عناصر النظام السياسي والدولة

في العلوم السياسيّة المتعارف عليها (التقليدية)، تتكوّن الدولة من أربعة عناصر، الإقليم، والحكومة، والسيادة، والسكّان (الشعب). والآن، السؤال الأوّل هو، هل أشار القرآن إلى هذه العناصر الأربعة؟ والسؤال التالي هو، هل أضاف القرآن عناصر أخرى إليها أم لا؟

٢-١. العناصر المشتركة الموجودة في جميع الدول

٢-١-١. الإقليم

يُعدّ الإقليم أساسَ تشكيل الدولة. ويشير القرآن إلى هذا العنصر بمفردات مثل «الأرض»، و«المدينة»، و«البلد»، و«القرية». إنّ «القرية» في الاصطلاح القرآني هي محلّ تجمّع البشر، وقد تكون صغيرة أو كبيرة، ولا تُرادف معنى «الريف». ومن ذلك قوله تعالى، «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً» (سبأ، ١٨)، و«لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ» (الحشر، ١٤). إنّ هذه الآيات تشير إلى الدول المنفتحة («قرى ظاهرة») والدول المنغلقة («قرى محصنة»). وتؤكّد آيات أخرى على أهمية الأرض الآمنة مثل قوله تعالى، «وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ» (الأحزاب، ٢٧) وقوله، «سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ» (سبأ، ١٨). كما في قوله تعالى، «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (النور، ٥٥) وكذلك، «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ» (يوسف، ٥٥) قد استُخدِم لفظ «الأرض» بمعنى الوحدة السياسيّة.

٢-١-٢. السكّان (الشعب)

يشير القرآن إلى عنصر السكّان بمفردات مثل «القوم» كما في قوله تعالى عن قوم موسى، «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ» (الأعراف، ١٤٨) و«الأمّة». إنّ هذه

المفردات تشير إلى المجتمع السياسي المُقيم في إقليم واحد. عندما طلب موسى عليه السلام من فرعون أن يأذن له بأخذ بني إسرائيل معه، كما في قوله تعالى: «أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الشعراء، ١٧)، فإنّ محلّ النزاع هو السُّكّان أنفسهم. كما أنّ الآية «نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» (هود، ٩٤) تبيّن أنّ لكلّ نبيّ أتباعاً.

٢-١-٣. الحكومة

يتناول القرآن بنية الحكومة ومؤسّساتها، ومن ذلك الإشارة إلى مؤسّسة الوزارة في قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا» (الفرقان، ٣٥)، المؤسّسة الرقابيّة: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ١١٠)، والمؤسّسة العسكريّة: «وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ» (الأنفال، ٦٠)، المؤسّسة الاستخباراتية: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ» (النساء، ٨٣). وهناك آيات أخرى مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» (آل عمران، ١١٨) تشير إلى تحريم التجسّس. كما تمّ بيان شروط الوزارة في آيتي ٥٤ و ٥٥ من سورة يوسف بالأمانة والعلم. كما أنّ الآيات الاقتصاديّة كقوله تعالى: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ...» (النساء، ٥) والقضائيّة كقوله سبحانه: «... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة، ٤٤) تبيّن ضرورة وجود مؤسّسات تخصّصيّة.

٢-١-٤. السيادة

السيادة تعني حقّ الإدارة واتّخاذ القرار المستقلّ لبلد ما في إقليمه. وفي العصر الحديث، يشمل هذا المفهوم غالباً الاستقلال في المجال الدولي وحرّية العمل في إدارة الشؤون الداخليّة، وإن كان يمكن أن يختلف معناه الدقيق في السياقات المختلفة (عالم، ١٣٧٧ش، ص ١٥٣؛ شواليه، ١٣٧٣ش، ص ٤١). وكما تمّ بيانه سابقاً، فإنّ السكّان يعيشون في وحدة جغرافيّة تُسمّى الإقليم ولديهم مؤسّسات إداريّة، بما

في ذلك المؤسّسة الكبرى «الحكومة». وبالدلالة الالتزاميّة، فإنّ الوظيفة الأساسيّة للحكومة هي اتّخاذ القرار النهائي وممارسة السيادة. ويرسم القرآن الكريم في هذا المجال أيضاً، من خلال آيات متعددة وقواعد سياسيّة كبرى، إطار هذه السيادة.

من أهمّ هذه الأصول يمكن الإشارة إلى قاعدة «نفي السبيل» كما في قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١) وتدلّ الآية: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر، ٧) تبيّن لزوم اتّباع أوامر رسول اللهﷺ. وتؤكّد آيات أخرى مثل: «قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (النساء، ٩٧) على أهمّية الهجرة إلى الأرض التي تقوم فيها الحكومة الإسلاميّة. كما تشير الآية: «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (الإسراء، ٨٠) إلى طلب النبيّﷺ لتشكيل الدولة.

٢-٢. العناصر الخاصّة بالنظام والدولة الإسلاميّة

٢-٢-١. التوحيد

التوحيد هو العنصر الأساسيّ في النظام السياسي الإسلامي. إنّ الآية «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (النحل، ٣٦) تعتبر رسالة جميع الأنبياء هي التوحيد. وبدون هذا العنصر، لا يكتسب أيّ نظام صفة الإسلاميّة.

٢-٢-٢. القيادة الإلهيّة

إنّ القيادة في القرآن مرتبطة بالتوحيد ولها خصائص مثل العدالة والفقاهة. إنّ الآية: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ... وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ» (المائدة، ٤٤) تشير إلى قيادة الأنبياء والعلماء الدينيّين. وهناك آيات

أخرى مثل: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (البقرة، ١٢٤) و«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة، ٥٥) تؤكّد على هذا الأمر. إنّ القيادة تختلف عن الحكومة؛ فقد لا تشكّل القيادة الحكومة، ولكنّها تمتلك دور القيادة. إنّ شرعيّة القائد إلهيّة، إلّا أنّ تحقّق الحكومة مشروط ببيعة الناس وإقبالهم على إقامة النظام السياسيّ.

٢-٢-٣. الدّين والمذهب الإسلاميّ

إنّ الدّين الإسلاميّ هو خارطة الطريق للحياة. وتؤكّد الآياتُ مثل قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ١٩) وقوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ١٠٢) على هذا الأمر. إنّ قبول الدّين من قِبَل الناس يُنشئ «الأمّة»، والقائد - بمساعدة الأمّة - يشكّل الحكومة.

٣. حدود النظام السياسي والدولة

لا يمكن تصوّرُ دولةٍ من غير إقليم وحدودٍ معينة. والسؤال الرئيس هو، هل حدود الدولة الإسلاميّة جغرافيّة أم عقائديّة؟ وكيف يتفاعل هذان العنصران؟ كما يُعدّ التمييزُ بين «الدولة» (المحدودة جغرافيًا) و«القيادة» (العالميّة القائمة على العقيدة) حلّاً لتحدّي عالميّة الإسلام وحدود (قيود) الدولة.

٣-١. المستوى الجغرافي لحدود الدولة الإسلاميّة

تتناول سورةُ الممتحنة موضوع ترسيم الحدود مع العدوّ، وتُصنّف العلاقات مع غير المسلمين إلى ثلاث فئات:

١. الكفّار الذين لا يقاتلون المسلمين: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ

فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (الممتحنة، ٨). مثل دول أمريكا اللاتينيّة ومنها فنزويلا، يمكن إقامة علاقة ودّية مع هذه المجموعة من الدول.

٢. الكفّار الذين يقاتلون المسلمين ويُخرجونهم من ديارهم: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» (الممتحنة، ٩). وبالتالي، فإنّ النهي ومنع العلاقة الودّية مع الكفّار يختصّ بالكفّار الذين ارتكبوا ثلاثة أفعال، أوّلاً، محاربة المسلمين على دينهم، وثانياً، إخراج المسلمين من أراضيهم، وثالثاً، مساعدة الفئة الأولى والثانية.

إنّ إباحة الصداقة مع الكفّار الذين يمتلكون سكّاناً وأرضاً في الإسلام تدلّ على الاعتراف بمبدأ الحدود الجغرافيّة. إنّ سيرة الرسولﷺ بوصفها الأسوة الحسنة «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب، ٢١) تبيّن أنّه كان يعترف بالحدود الجغرافيّة للدول. ويظهر هذا الأمر بوضوح في مراسلاته مع زعماء الدول، إذ إنّه يفترض وجود دول بحدود معيّنة. وكان الرسولﷺ يَعِدُهم بأنّهم إذا قبلوا الإسلام فسيبقون على سلطانهم ويستمرّ حكمُهم في بلدانهم (ابن كثير، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص ٢٦٥؛ ابن خلدون، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص ٤٥١).

٣-٢. المستوى العقائدي لحدود الدولة الإسلاميّة

إنّ الإسلام دين عالميّ وله خطابات عامّة وعالميّة، كما في قوله تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (الأعراف، ١٥٨). كما أنّ القرآن يؤكّد على النبيّ العالميّ، وعالميّةَ الرسالة المحمّديّة بقوله سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» (الأنبياء، ١٠٧). إنّ الإسلام يعارض القوميّة والتعصّبات (العصبيّات) العرقيّة. فقد قال الرسولﷺ: «مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تُعُصِّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِيمَانِ مِنْ عُنُقِهِ».

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٣-٣. اختلاف الحدود في نظريّة القيادة والدولة الإسلاميّة

مِمّا تقدّم يتبيّن ـ مع الالتفات إلى التمييز بين مبدأ القيادة في الإسلام والدولة الإسلاميّة ـ أنّ الدولةَ أمرٌ متأخّر عن القيادة الإلهيّة، وأنّ بناءَ الدولة هو أحدُ شؤون القائد الإلهيّ. والإسلامُ دينٌ عالميٌّ عابر للحدود، كما أنَّ إلهَ هذا الدينِ هو ربٌّ عالميٌّ لا تحدّه حدود، ولا يختصّ بقومٍ دون قوم، بل هو ربُّ العالمين جميعًا: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (التوبة، ٣٣)، غير أنّ هذا الدين، على عالميّته، لا يُفرَض على الناس بالقسر والإكراه، بل يقوم على البلاغ والبيان، كما قال تعالى: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (الغاشية، ٢٢)، و قوله سبحانه: «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (العنكبوت، ١٨). أمّا في مجال الدولة، فالأمرُ مختلف. تُعرف الدولة بوظائفها مثل الحرب والسَّلام، وإدارة المجتمع، وتحقيق الأمن، وتنفيذ الحدود، والأنظمة القضائيّة والاقتصاديّة. أمّا في الرؤية القرآنيّة، فإنّ التركيز منصبّ على القيادة والدين والأمّة، ولا يتمّ الاعتراف بالحدود الجغرافيّة؛ فدعوتها عالميّة. كما يمكن أن توجد القيادة الإسلاميّة بشكل مستقلّ عن الدولة (مثل النبيّ في مكّة والأئمّة عليهم السلام) وأن تقوم بوظائفها الهدايّة.

٣-٤. الولاية ومسألة الحدود الجغرافيّة

قد يُثار التساؤل: إذا كان الإسلام ديناً عالميّاً، وكانت القيادةُ الدينيّة قيادةً للأمّة كلّها، فلماذا تعمل الدولةُ الإيرانيّة ضمن حدودها الوطنيّة فقط؟ إنّ الجواب يكمن في التمييز بين الدولة (الإدارة الإقليميّة والوطنيّة) والقيادة (الهداية الدينيّة للأمّة العالميّة). إنّ هذا التمييز يسمح للمسلمين بإدارة شؤونهم الوطنيّة وفقاً للقوانين القائمة من جهة، والتعاون عالميّاً بوصفهم أمّة واحدة وتحت هداية القيادة الدينيّة في إطار صيغ مثل: «المجاهدين بلا حدود» و«جبهة المقاومة» أو «الدعاة بلا حدود» أو «الأطبّاء بلا حدود» من جهة أخرى. إذا أردنا أن نجد مفردةً في

القرآن تكون قريبةً جدّاً من موضوع الدولة في المصطلحات السياسيّة الحاليّة، فإنّ الكلمة المفتاحية هي «الولاية» و«الإمامة». إنّ الأنبياء فئتان، بعضهم يتمتّع بمقام النبوّة والإمامة معاً، وبعضهم الآخر لديه مقام النبوّة فقط ولا يبلغ مقام الإمامة. إنّ تلك الفئة من الأنبياء التي تتولّى الصراع ضدّ الأنظمة السياسيّة الطاغوتيّة، وتختار تشكيل الدولة كمحور لأنشطتها، قد بلغت مقام الإمامة والولاية أيضاً. إنّ مفهوم الولاية أوسع من النبوّة والإمامة، ويشمل الله ورسوله والمؤمنين أيضاً، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة، ٥٥). وسنتناولُ بالبحث والدراسة بعضاً من تطبيقاتِ «الولايةِ» فيما يأتي من مباحث.

الولاية تعني اتّصال شيئين وارتباطهما بحيث لا تكون هناك مسافة بينهما. وقد طرحت الولاية في القرآن الكريم على ثلاثة مستويات: (خامنه‌ای، ١٣٩٧ش، صص ٩٧ - ١١٩).

١. الولاية داخل الأمّة الإسلاميّة: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (التوبة، ٧١).

٢. الولاية في العلاقات الخارجيّة، تحريم الصداقة مع الأعداء المعتديّن.

٣. ولاية الأمّة بالإمام، ضرورة اتّباع القيادة الإلهيّة.

وعلاقةُ أفراد الأمّة بإمامهم تقوم على أساس الحركة خلفه نحو هدفٍ واحد. ففي الأمّة، يكون للمجتمع البشريّ قبلة مشتركة وقائد مشترك، وهو ملتزم باتّباع القائد. والسير في خطه.

٤. شبكة السلطة في النظام السياسي والدولة

تتشكّل شبكة السلطة في الدولة الإسلاميّة على أساس المبادئ والقيم الإسلاميّة، ويقوم تسلسلُها الهرميّ على معايير من قبيل الكفاءة، والعدالة، والتخصّص. يركّز هذا القسم على ثلاثة محاور، شروط توظيف المسؤولين، وإمكانيّة الاستفادة من

غير المسلمين في النظام السياسي والإداري، ودور المرأة في المناصب الحكوميّة.

٤-١. الشروط العامّة للمسؤولين

في النظام الإسلامي، يجب أن تتوافر في المسؤولين شروط أساسيّة:

- الشرط الأوّل هو الكفاءة. قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»(النساء، ٥٨).
- والشرط الثاني هو العلم والتخصّص، كما في قوله تعالى: «وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ» (ص، ٢٠)، وكذلك: «إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (يوسف، ٥٥).
- والشرط الثالث هو الأمانة، والشرط الرابع هو العدالة: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ١٢٤). إنّ هذه الشروط تضمن سلامة النظام الإداري.

٤-٢. توظيف غير المسلمين

فيما يخصّ توظيف غير المسلمين، يبيّن القرآن القاعدة الكليّة لنفي سيطرة الكفّار على المؤمنين: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١). ومع ذلك، لا بدّ من التمييز بين المناصب. ففي المناصب الولائيّة التي تستلزم السلطة والسيادة، لا يجوز استخدام غير المسلمين. أمّا في المناصب الخدميّة والتخصّصيّة، فمع مراعاة الشروط، توجد إمكانيّة لتوظيف غير المسلمين (شمس الدين، ١٣٧٥ش). إنّ النموذج القرآني لهذا الأمر هو استفادة سيّدنا سليمان من الجنّ: «وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ» (سبأ، ١٢). كما يشير القرآن إلى وجود أشخاص أمناء من أهل الكتاب «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ» (آل عمران، ٧٥).

٤-٣. توظيف النساء

قوله تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (النساء، ٣٤) كان محلَّ تفسيراتٍ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

متعدّدة. فذهب بعضُهم إلى أنّ الآيةَ تدلّ على منعٍ عامّ لتولّي المرأة مواقعَ الإدارة. واعتبر آخرون أنّ الآية ناظرةٌ إلى مؤسسة الأسرة لا مؤسسة المجتمع، ولذلك يعتقدون أنّ تقييد إدارة المرأة في الأسرة لا يعني منعها في المجتمع. ويعتمد المنظور الثالث على آيات أخرى تجعل الرجال والنساء شركاء في المسؤوليّات، كما في قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (التوبة، ٧١). كما أنّ النموذج التاريخي لملكة سبأ يبيّن أنّ النساء يمكن أن يكنّ ذوات قدرة على الإدارة (لك زايى؛ لك زايى، ١٤٠٣ش).

٥. مركز اتّخاذ القرار في النظام السياسي والدولة

إنّ النقطة المحوريّة في هذا البحث هي «الشرعيّة»، وذلك لأنّ مركز اتّخاذ القرار هو المكان الذي تنبعث منه الشرعيّة. ثمّ يتمّ فحص دور القيادة، والشعب، والمؤسّسات في عمليّة اتّخاذ القرار. وتتجلّى أهمّيّة هذا المركز بشكل خاصّ أثناء الأزمات، إذ يحتاج المجتمع إليه بشدّة للهداية ومنع الفوضى.

٥-١. أركان النظام السياسي في الإسلام

بناءً على الأركان الأربعة، القيادة، والمذهب، والأمّة، والدولة، فإنّ عنصر القيادة يتقدّم على الدولة. إنّ آيات مثل «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (الغاشية، ٢١) تتعلّق بشأن الرسول التبليغي، في حين أنّ آيات أخرى مثل «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» (التوبة، ٧٣) تدلّ على الشأن الحكومي للقائد.

٥-٢. مكانة الشعب في مركز اتّخاذ القرار

يشارك الشعب في النظام الإسلاميّ عبر البيعة والمشاركة السياسيّة. إنّ بيعة الرضوان نموذج بارز لهذه المشاركة: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ

تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (الفتح، ١٨). إنّ هذه البيعة لم تكن لإضفاء المشروعيّة على القيادة، بل لتعزيز الحكومة. ويؤكّد القرآن على أهمّية الوفاء بالعهد: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (الفتح، ١٠). كما يقول تعالى: «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ» (المائدة، ٧). إنّ هذه الآيات تدلّ على مكانة البيعة بوصفها عهداً إلهيّاً - إنسانيّاً.

٥-٣. مكانة القيادة في مركز اتّخاذ القرار

إنّ القيادة هي المركز الرئيس لاتّخاذ القرار في النظام الإسلاميّ. يقول القرآن الكريم: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» (النساء، ٦٥). كما يأمر تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء، ٥٩). وفي الوقت نفسه، يؤكّد القرآن على المشاورة: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩). إلّا أنّ هذه المشاورة تكون في إطار الأحكام الإلهيّة: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (الأحزاب، ٣٦).

٥-٤. اتّخاذ القرار في ظروف الأزمات

تتجلّى مركزيّة القيادة بشكل أوضح. يقول القرآن الكريم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ» (النور، ٦٣). كما يؤكّد على الوحدة: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣). تتولّى القيادة إدارة الأزمات باستخدام صلاحيّاتها الحكوميّة. ويقع على عاتقها تشخيص المصلحة واتّخاذ القرار في الظروف الخاصّة.

٦. نطاقُ صلاحيّات الدولة الإسلاميّة ووظائفها

تنقسم وظائف الدولة الإسلاميّة إلى قسمين، ثابتة واقتضائيّة. تشمل الوظائف

الثابتة نشر التوحيد، وتحقيق الأمن، وتطوير المُدُن. أمّا الوظائف الاقتضائيّة، فهي التي تتحدّد تبعًا للظروف المتغيّرة وحاجات المجتمع؛ كجباية الضرائب، والاستجابة للكوارث الطبيعيّة، وتقديم الخدمات الصحيّة. ويؤكّد القرآن الكريم في الآية ٩٨ من سورة الكهف على أهميّة نشر التوحيد: «قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي» (الكهف، ٩٨). إنّ الدولة الإسلاميّة تتحمّل مسؤوليّة بناء المجتمع الديني، والسلامة الماديّة والروحية للمجتمع، وتحقيق الأمن الاقتصادي.

٦-١. الوظائف التنفيذيّة للدولة الإسلاميّة

تبين الآية ١٢ من سورة الممتحنة ستّ وظائف أساسيّة، مكافحة الشرك، ومنع السرقة، ومحاربة الزنا، ومنع قتل الأولاد، والحفاظ على أصالة الأسرة، وطاعة الأوامر الحسنة. وتضمن هذه الأمور الأمن العقائدي والاقتصادي والعائلي والاجتماعي. كما تبين الآيات ٢٢ - ٣٩ من سورة الإسراء وظائف واسعة تشمل العدل، والإحسان إلى الوالدين، مراعاة حقوق ذوي القربى والمساكين واجتناب الإسراف، والحفاظ على حياة البشر، ومراعاة الحقوق الاقتصاديّة. وتؤكّد الآية ٨٣ من سورة البقرة على الصلاة والزكاة والإحسان. وتتحمّل الدولةُ الإسلاميّة مسؤوليّةَ تهيئة الظروف لحياةٍ طيّبة، كما وعد الله تعالى بقوله: «فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل، ٩٧).

٦-٢. واجباتُ الدولة تجاه الأقليّات الدينيّة

تلتزم الدولة الإسلاميّة بتحقيق الأمن والرفاه لجميع المواطنين. تقول الآية ١٢٦ من سورة البقرة: «قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا» (البقرة، ١٢٦). وهذا يدلّ على الاستفادة العامّة من المواهب الإلهية وأنّ النِّعَم الإلهيّة تشمل المؤمنَ والكافرَ على حدٍّ سواء في نطاق الحياة الدنيا، وإن كان الثوابُ الأخرويّ مختصّاً بالمؤمنين.

٦-٣. واجباتُ الدولة تجاه حاجات المجتمع

يجب على الدولة الإسلاميّة تأمين الاحتياجات الأساسيّة للمجتمع مثل الطعام، والصحّة، والسَّكَن. قال رسول الله الأكرمﷺ، «فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صَلَّيْنَا». وهو تعبيرٌ يكشف عن أهميّة توفير الضروريّات المادّية لقيام الحياة الدينيّة والاجتماعيّة. كما يؤكّد القرآن على عمارة الأرض: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ٦١).

٦-٤. المجال العامّ والشؤون الخاصة (الخصوصيّة)

تعملُ الدولة الإسلامية في نطاق «المجال العامّ»، وتتجنبُ التدخلَ في شؤون الحياة الخاصة للمواطنين، إلّا عندما تقتضي المصلحة العامّة ذلك. إنّ هذا التوازن بين حقوق الفرد والمجتمع هو أحد مبادئها الأساسيّة. وبالتأكيد على العدالة، يمنع القرآن الدولة من أن تتحوّل إلى أداة للمصالح الشخصيّة: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥).

٧. عمليّة السلطة في النظام السياسي

إنّ السلطة في القرآن هي أمانة إلهيّة يجب أن تمارس بالعدل والرحمة، وليست أداةً للهيمنة. ويتناول القرآن تحليل العلاقة بين الحكّام والشعب. وبناءً على ما ورد في الآية ٨٢ من سورة يس: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس، ٨٢)، يمكن تقديم هذا التعريف للسلطة: هي الفعل متى أراد الفاعل تنفيذه (ارجينى؛ لك زايى، ١٣٩٨ش). إنّ هذا التعريف يشمل جميع أنواع السلطة وجميع الفاعلين في السلطة. ففي قوّة الله تعالى، لا فاصلَ بين الإرادة والفعل، وقوّته منزّهةٌ عن كلّ نقص. أمّا في غيره من المخلوقات، فهناك فاصلٌ بين الإرادة والتنفيذ، وإن كان قصيراً جدّاً إلى حدّ رمشة العين، كما يُفهم من

قوله تعالى: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل، ٤٠).

عندما نتحدّث عن الإرادة، يتعيّن بالضرورة البحثُ في أنواعها. إنّ إرادة الإنسان في القرآن الكريم - بناءً على تقسيم سورة الفاتحة - هي على ثلاثة أنواع، إرادة إلهيّة: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، إرادة ضد إلهيّة: «مَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ»، إرادة غير إلهيّة: «الضَّالِّينَ». وعلى هذا الأساس، تنقسم السلطة أيضاً إلى ثلاثة أنواع، سلطة إلهيّة (مبنية على الإرادة الإلهيّة)، وسلطة ضدّ إلهيّة (مبنية على الغضب والعصيان)، وسلطة غير إلهيّة (ناتجة عن الضلال).

٧-١. الواجبات والمحظورات في عمليّة السلطة

يتعلّق البحث في عملية السلطة بالعمليّة والعلاقات بين السلطة السياسيّة والسلطة الاجتماعيّة. إنّ الأصل في عملية السلطة قائم على الرأفة والرحمة والمودّة والولاية. والقرآن الكريم إلى جانب تأكيده على تنفيذ القانون، يُشَدِّدُ على قيم العفو والصَّفح، كما في قوله تعالى: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (الشورى، ٤٠). ومن جهةٍ أخرى، يرفض القرآنُ كلَّ ما يُذكي الأحقادَ والكراهيةَ وروحَ الانتقام بين الناس. فعلى سبيل المثال، ربما يمكن القول إنّ الربا لما يُشيعه من القسوة والضغينة والانتقام والشقاء والغلظة بين أفراد المجتمع، كما يُفهم من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (البقرة، ٢٧٨ - ٢٧٩). إنّ القرآن الكريم يبيّن المبادئ الأساسيّة الحاكمة على تطبيق السلطة، ومنها:

- ✓ الأمانة: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء، ٥٨).
- ✓ العدالة: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (النساء، ٥٨).

✓ طاعة الله والرسول: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (النساء، ٥٩).
✓ اجتناب الطاغوت: «أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ» (النساء، ٦٠).
ويؤكّد القرآن على الرحمة والعفو والتسامح: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (الشورى، ٤٠).

٧-٢. النماذج القرآنيّة لعمليّة السلطة

يمكن تمييز ثلاثة نماذج من منظور القرآن، نموذج الديمقراطيّة الإسلاميّة، والنموذج الطاغوتي، ونموذج المحبّة والمودّة الذي هو النموذج المنشود في القرآن الكريم.

٧-٢-١. نموذج الديمقراطيّة الإسلاميّة

يتحقق نموذج الديمقراطيّة الإسلاميّة في إطار الحكومة الدينيّة. يرى البعض أنّ الدولة الإسلاميّة تعاقديّة (فيرحى، ١٤٠٣ش). يمكن أن يكون هذا القول صحيحاً، بشرط أن يكون في إطار الدين الإسلامي. إنّ الرسولﷺ في إبرام العهود مع القبائل والأفراد، كان ملتزماً دائماً بعدم التعارض مع أحكام الإسلام والوحي. كما أنّه لم يقبل طلب بعض القبائل أن يكون لهم نصيبٌ في الخلافة من بعده. يقول القرآن أيضًا في الآية الأولى من سورة المائدة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». وبالتالي، كانت عهود ومواثيق الرسولﷺ مقيّدةً بالمعايير الإسلاميّة.

عند دراسة آيات القرآن الكريم والتأمّل فيها، تُرسم علاقات أدقّ. إنّ في الحكومة الإسلاميّة والدولة الإلهيّة مراتب من العلاقات. أي أنّ هناك مستوى عامّاً منها بين الإمام والأمّة، وكذلك بين الدولة والشعب، وهو يتمثل في تلبية

احتياجاتهم العامّة. مثل التعاون والمشاركة والمشاورة، كما يستفاد من الآيات: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩) و«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ» (المائدة، ٢) وأمثالها. وكذلك موضوع الإنفاق والزكاة والصدقات وما شابهها. إنّ قول الإمام الخميني، «قولوا لي خادماً فهو أفضل من أن تقولوا لي قائداً» (خمینی، ١٣٨٩ش، ج١٠، ص٤٦٣)، يعني أنّه في الواقع يرى حكومته في مستوى خادم للشعب، وتريد تلبية احتياجاتهم العامّة. وكما أنّها في هذا المستوى تريد معاقبة المجرمين، وفيه أيضاً تريد هداية الناس.

٧-٢-٢. النموذج الطاغوتي

يذكر القرآن الكريم النموذج الطاغوتي بوصفه نموذج الحكومات الاستبداديّة التي تمارس من الأعلى إلى الأسفل. إنّ «الطاغوت» مشتقّة من مادّة «طغا» بمعنى التجاوز عن الحدّ، كطغيان مياه النهر حينما تتجاوز مَجراها وتفيض عن سعَتِها، ممّا يُؤدّي إلى تدمير كلّ شيءٍ.» (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص ٤٣٥؛ ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٤١٢). تشير هذه الكلمة في الحكومة إلى انحراف الحاكم المستبدّ عن المسار الصحيح؛ أي سيطرة الأهواء النفسيّة مثل حبّ الذات والشهوة والغضب على عقله. ويشير القرآن في الآية: «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ» (الفجر، ١١) إلى الذين طغوا في الأرض، ويرى منشأ هذا الطغيان هو النفس الجامحة غير المهذّبة، التي تنتهك حقوق الناس وتسبّب الفساد في الأرض.

٧-٢-٣. النموذج المنشود، علاقة المحبّة والمودّة

يرسم القرآن الكريم مستوىً متقدّمًا من العلاقة للحكومة الإسلاميّة يتجاوز مجردّ النماذج السياسيّة أو الاقتصاديّة أو الأمنيّة. إنّ الله تعالى يريد أن ترتقي علاقة

الناس بالقادة، ولا سيّما إمام المجتمع، إلى مستوى «الولاية» و«المحبّة». إنّ هذه العلاقة الولائيّة لها ثلاث وظائف داخليّة ووظيفة خارجيّة واحدة، أوّلاً، خلق التضامن والوحدة الأفقيّة بين أفراد الشعب (البعد الأفقي للولاية). ثانياً، رسخ العلاقة العموديّة المباشرة بين الناس والقيادة، مما يمنع استغلال الأعداء (البعد العمودي للولاية). ثالثاً، تنظيم العلاقات الدوليّة للمجتمع الإسلامي بشكل لا يخضع لعلاقة مع أعداء الدين، كما يقول القرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (الممتحنة، ١).

إنّ الله تعالى يريد أن تكون العلاقة التي تنشأ بينه وبين الناس من قبيل علاقة الربّ بالمربوب، والمحب بالمحبوب. وكذلك يريد أن تكون العلاقة التي تتشكّل في المجتمع بين الناس مع بعضهم البعض أو بين الناس والمسؤولين، قائمةً على المحبّة والمودّة. إنّ أساس هذه العلاقة المليئة بالمحبّة هو «الإيمان» و«العمل الصالح»: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا» (مريم، ٩٦). إنّ هذه المحبّة هي تيّار متبادل يسري بين الله وعباده، وبين أفراد المجتمع بعضهم بعضا، كما في قوله تعالى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران، ٣١). إنّ اتّباع الرسول ﷺ في المدينة كان ذا بُعدين: دينيّ وسياسيّ معاً. إنّ نماذج العمل الصالح التي تعزّز المحبّة تشمل الإنفاق ممّا نحبّ: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران، ٩٢)، والعفو والصفح: «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا» (النور، ٢٢) الذي يحثّ القرآنُ عليهما: «أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (النور، ٢٢). إنّ هذه المفاهيم تشمل جميع العلاقات الاجتماعيّة، بما في ذلك علاقة الشعب بالدولة وعلاقة الإمام بالأمّة. وفي آية أخرى يقول الله تعالى: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (البقرة، ١٩٥)؛ أي أحسنوا إلى بعضكم البعض، فإنّ الله يحبّ المحسنين. إنّ منشأ المحبّة والإحسان هو حفظ الحدود الإلهيّة وعدم الطغيان

والتعدي على الآخرين. إنّ هذه التوصية عامّة وتشمل جميع العلاقات الاجتماعيّة. مثل علاقة الأب بالأبناء، والأبناء بالوالدين، والعائلات بعضها مع بعض، والمجموعات الاجتماعيّة ببعضها البعض، والمجموعات الاجتماعيّة بالدولة، والدولة بالمجموعات الاجتماعيّة، والأمّة بالإمام، والإمام بالأمّة، والإمام بالدولة، والدولة بالإمام. فإذا كنّا محسنين، فإنّ علاقتنا بالله تصبح علاقة محبّة، والله يحبّنا. وعندما نُحسن إلى بعضنا البعض، ستتولّد المودة والمحبة في قلوب بعضنا تجاه بعض (لك زايى، ٢٠٢٤م؛ لك زايى، ١٣٩٤ش، ص ١٠٢). وفي المقابل، ينتقد القرآن الميولَ غيرَ السليمة، كالإفراط في حبّ الدنيا: «تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (القيامة، ٢٠)، وحبّ المال حبا شديدا: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (الفجر، ٢٠)، وينهى عن التعدي: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة، ١٩٠). إنّ غاية هذه العلاقة القائمة على الإيمان والعمل الصالح هي خلق أخوّة طبيعيّة واختياريّة: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠)؛ وهي علاقةٌ يرى بعضُ المفكّرين أنّها، متى استقرّت على أساس المحبّة، تُغني عن الحاجة إلى العدالة القهريّة. وبهذا الشكل، يقدّم القرآن الكريم، بالتأكيد على الولاية والمحبّة المتبادلة، نموذجاً يتجاوز العناصر المتعارفة عليها (التقليدية) للدولة، لتحسين جودة العلاقات في الحكومة الإسلاميّة.

٧-٣. خصائص السلطة المنشودة من منظور القرآن

إنّ السلطة المنشودة في القرآن تتمتّع بهذه الخصائص:

- محوريّة العدالة: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠).
- قبول المشورة: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩).
- الرحمة والرأفة: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (الفتح، ٢٩).

➢ الاجتناب عن الظلم والتعدي: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران، ٥٧).

إنّ القرآن يدين بشدّة السلطة الطاغوتيّة القائمة على الظلم والفساد والتعدي، ويروّج لنموذج السلطة القائم على العدالة والرحمة والمحبّة.

٨. التغذية الراجعة

يطرح القرآنُ الكريم مسألةَ التغذية الراجعة من الشعب إلى الحكومة بوصفها «مقياس لدرجة حرارة النظام» الحكومة الإسلامية لغرض الإصلاح المستمرّ، بشكل مفصّل. إنّ هذه التغذية الراجعة المرتبطة بتحديد الآفات والأضرار، والوحدة، ومنع التفرّقة، واجتناب الهوى، تنقسم إلى نوعين: التغذية الراجعة الإيجابيّة (الإعجاب والثناء) والتغذية الراجعة السلبيّة (الاعتراض والنقد). إنّ الهدف النهائي من هذه التغذية الراجعة هو الارتقاء الروحي والمعنوي للمجتمع ليسير نحو السعادة والقرب الإلهيّ. وعلى الرغم من أنّ التغذية الراجعة الإيجابيّة مرغوبة فيها لدى الجميع، إلّا أنّ التغذية الراجعة السلبيّة تتمتّع بأهميّة وربّما وجوب أكبر.

في حكومة مشروعة (مثل حكومة الرسولﷺ في المدينة)، فإنّ مبدأ التغذية الراجعة السلبيّة، والسؤال، والاعتراض، وطلب التوضيح من قبل الشعب أمر مقبول، طبعاً بشرط أن لا تكون من النماذج غير المشروعة مثل المحاربة والبغي. إنّ القرآن الكريم يقدّم لهذه التغذية الراجعة المشروعة معايير ومقاييس محدّدة، أهمّها:

١. العدالة: إنّ آيات مثل ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ (الشورى، ١٥) و﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف، ٢٩) تعتبر إقامة العدل واجباً على الحكومة، وتُعدّ الخروجَ عنه سبباً مشروعاً للاعتراض والنقد.

٢. المشاورة، في الأمور غير المرتبطة بالوحي، أي في تدبير الشؤون الدنيويّة، تكون المشاورةُ ونقدُ قرارات الحكّام أمراً مشروعاً بل ضروريّاً.

٣. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إنّ آيات متعدّدة مثل «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ» (آل عمران، ١١٠) و«وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ» (آل عمران، ١٠٤) تعدّ هذه الوظيفة الرقابيّة والاعتراضيّة واجبة.

٤. مكافحة الفساد: إنّ الصراع ضدّ الفساد من المعايير المهمّة لبقاء النظام كما يُفهم من قوله تعالى: «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ» (هود، ١١٦).

وبالتالي، من منظور القرآن، إنّ التغذية الراجعة السلبيّة البنّاءة في إطار هذه المعايير ليست جائزة فحسب، بل هي واجبة في كثير من الحالات. يجب أن يمارس هذا الحقّ مع مراعاة الأخلاق واجتناب الافتراء. بل إنّ القرآن، بتوصيته بتشكيل «أمّة» لهذا الأمر «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ١٠٤)، يفتح المجال أمام إضفاء الطابع المؤسسي على عملية التغذية الراجعة، ويمهد السبيل لتجسيدها عبر وسائل العصر وأدواته الحديثة، مثل الأحزاب السياسية ووسائل الإعلام المختلفة، لتؤدي دورها الرقابي والإصلاحي في المجتمع.

النتيجة

كان الادّعاء الرئيس للمقال هو أنّ القرآن الكريم يحمل في طيّاته الإمكانات النظريّة اللازمة لصياغة نظريّة الدولة الإسلامية وكذلك لنقد الدول البشريّة المحضة. وعلى الرغم من أنّ الظروف التاريخية في عصر النبيﷺ لم تسمح بتحقيق هذه النظريّة بشكل كامل، إلّا أنّ هذا الأمر سيتحقّق في المستقبل وفي حكومة الإمام المهديعجل الله تعالى فرجه الشريف بشكل تامّ وعلى المستوى العالمي. إنّ نظريّة النظام السياسي القرآني تتمتّع بابتكار من الناحية النظاميّة، وتطرح مباحثَ لا نجدها في النظريّات

التقليدية (أو السائدة) للدولة.

في هذا البحث، تمّ طرح ثمانية محاور رئيسة: ١. أسباب ضرورة تأسيس الدولة من منظور القرآن. ٢. عناصر الدولة القرآنيّة. ٣. حدود الدولة. ٤. شبكة السلطة. ٥. مركز اتّخاذ القرار. ٦. نطاق واجبات الدولة. ٧. عمليّة السلطة. ٨. التغذية الراجعة. كما تمّ التأكيد في الفصل التمهيدي على أنّ الدولة في الفكر الإسلامي هي «بنية» و«أمانة إلهيّة» تتشكّل لإقامة الحقّ، وهي ضدّ الدولة الطاغوتيّة، وإنّ وظيفتها توفير المصالح الماديّة والروحيّة للمسلمين بالاعتماد على الهداية الإلهيّة والإرادة الشعبيّة.

وفي الخاتمة، يتمّ الإشارة إلى ثلاثةِ مُنجزاتٍ أساسيّة لهذا البحث:

١. الدّين بوصفه مؤسّسة فوقيّة: إنّ الدّين الإسلاميّ بوصفه مؤسّسة فوقيّة موجّهة، يشرف على جميع المؤسّسات الأساسيّة في المجتمع، بما في ذلك الأسرة والاقتصاد والصحّة والتعليم والتربية والحكومة، ويحدّد قيمها وغاياتها.

٢. تقدّم القيادة الإلهيّة والأمّة على الدولة: إنّ تشكّل الدولة الإسلامية في العصر النبويّ وفي رؤية أهل البيت عليهم السلام يتأخّر دائماً عن وجود القيادة الإلهيّة والدين والأمّة الواعية. إنّ القادة الإلهيّون يقومون بدعوة ومساعدة الشعب المستيقظ لإقامة الدين وتحقيق الأمن، ويشكّلون الدولة؛ مثل الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني قدس سره.

٣. الدولة الدنيا والمسهّلة: في الفكر القرآني، نُتصوَّر الدولة صغيرة ودنيا. إنّ المخاطَب الرئيس في القرآن هم المؤمنون الذين يجب عليهم المبادرة و العمل، والدولة تلعب دور التسهيل والتوجيه والرقابة والتنظيم. وفي هذه الرؤية، إنّ «الأمّة» و«القيادة» أوسع نطاقاً وأعظم مسؤولية من «الدولة». نرجو أن يحظى هذا البحث المهم بعنايةٍ أوسع من قِبل سائر الباحثين والدارسين، فيتمّ تقويمه واستكماله على أكمل وجه.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (١٤٠٨هـ). تاريخ إبن خلدون: ديوان المبتداء والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. (ج٢). بيروت: دار الفكر.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (ج٣). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٤٠٧هـ). البداية والنهاية (ج٤). بيروت: دارالفكر.

ارجيني، حسين؛ لك‌زايي، رضا. (١٣٩٨ش). ايضاح مفهومى قدرت در انديشه سياسى امام خمينى. معرفت سياسي، شماره ٢٢، صص ٩٣ - ١٠٨.

اميدى، مهدى. (١٣٩٤ش). چالش‌هاى فراروى جريان اسلام‌گرا در مواجهه با جريان سكولار در جهان عرب. مطالعات انقلاب اسلامى، ١٢(٤٣)، صص ١٣٩-١٥٨.

جعفرى تبريزى، محمدتقى. (١٣٧٨ش). سكولاريسم يا حذف دين از زندگى دنيوى. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.

جوادى آملى، عبدالله. (١٣٨١ش). نسبت دين ودنيا؛ بررسى ونقد نظريه سكولاريسم. تحقيق وتنظيم عليرضا روغنى موفق (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.

جوان آراسته، حسين. (١٤٠١ش). نظام سياسى در اسلام (چاپ دوم). قم: بوستان كتاب.

خامنه‌اى، سيد على. (١٣٩٧ش). طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن. قم: مؤسسه فرهنگى ايمان جهادى.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الخميني، السيد روح‌الله. (١٤٣٤هـ). البيع (چاپ چهارم، ج٢). طهران: مؤسسة تنظيم ونشر أعمال الإمام الخميني.

خمینی، سید روح‌الله. (١٣٨٩ش). شرح چهل حدیث. (ج١٠، چاپ پنجاه ویکم). تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

خمینی، سید روح‌الله. (١٣٩٠ش). ولایت فقیه (چاپ بیست وچهارم). تهران: مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام خمینی.

ذاکرصالحی، غلامرضا. (١٣٧٧ش). بررسی پنج دیدگاه در زمینه ضرورت تأسیس حکومت اسلامی: نظریه اهل سنت. در: گزیده مقالات دهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، صص ٥٧٥-٥٩٢.

شمس‌الدین، محمدمهدی. (١٣٧٥ش). نظام حکومت ومدیریت در اسلام. تهران: دانشگاه تهران.

شوالیه، ژان ژاك. (١٣٧٣ش). آثار بزرگ سیاسی (مترجم: لی لا سازگار). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

الصدر، السيد محمدباقر. (١٣٩٣ش). المدرسة القرآنية (ج١٩). قم: دار الصدر.

الطوسي، نصيرالدين محمد بن محمد. (١٣٦٧ش). أساس الاقتباس (المصحح: محمدتقي المدرس الرضوي). تهران: دانشگاه تهران.

عالم، عبدالرحمن. (١٣٧٧ش). تاریخ فلسفه سیاسی غرب. تهران: وزارت امور خارجه.

عبدالرازق، علي. (١٩٢٥م). الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. القاهرة: المطبعة المصرية.

العراقي، ضياءالدين. (١٣٦١ش). بدائع الأفكار في الأصول (المحقق: آية الله الحاج ميرزا هاشم الآملي، ج١). النجف الأشرف: المطبعة العلمية.

الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤٠٩هـ). كتاب العين (المصحح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج٤). قم: نشر هجرت.
فیرحی، داود. (١٣٨٢ش). نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
فیرحی، داود. (١٤٠٣ش). پیامبری وقرارداد: جامعه‌شناسی سیاسی دولت در صدر اسلام. تهران: نشر نی.
لك‌زایی، رضا. (١٣٩٤). مولفه های بنیادین اندیشه سیاسی امام خمینی﵀، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی ﷺ.
لك‌زایی، رضا. (٢٠٢٤م). فلسفة الإمام الخميني السياسية: أسس نظرية الحكومة الإسلامية. الفكر السياسي الإسلامي، ٤(١)، صص ٦٦-٨٨.
لك‌زایی، نجف. (١٣٩٨ش). امنیت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.
لك‌زایی، نجف؛ لك‌زایی، رضا. (١٤٠٢ش). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. فقه وسیاست، ٤(٢)، صص ٧-٣١.
لك‌زایی، نجف؛ لك‌زایی، رضا. (١٤٠٣ش). شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به‌کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. فقه وسیاست، ٥(١)، صص ٧-٣٢.
مطهری، مرتضی. (١٤٠١ش). مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٨٦ش). پیام قرآن (چاپ نهم، ج١٠). تهران: نشر دارالکتب الاسلامیة.
موسوی، محمد. (١٣٨٤ش). نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: دانشگاه پیام نور.
مهدوی‌زادگان، داوود. (١٣٨٤ش). بحران سکولاریسم در جهان اسلام. علوم سیاسی، ٨(٣٢)، صص ١٩٥ - ٢٠٠.

نصرتی، علی‌اصغر. (۱۳۸۳ش). نظام سیاسی اسلام (ج۱). قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران (نشر هاجر).
یوسفی مقدم، محمدصادق. (۱٤۰۰ش). ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت براساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری. حکومت اسلامی، ۲٦(٤)، صص ۱۲۷-۱٤٦.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Civilizational Public: An Examination of the Coordinating Elements Enabling People to Play a Civilizational Role Based on the Holy Qur'an*

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

Abstract

This article aims to address a theoretical gap in civilizational studies concerning the *human foundation of civilization*. The central problem of the research is that, despite the prevailing focus of scholars on the software (cultural–ideational) and hardware (institutional–material) dimensions of civilization, the element of people is often treated merely as a neutral and purely instrumental "hardware," whereas not every aggregation of human beings inherently possesses the capacity for civilization-building. Drawing on conceptual analysis and thematic exegesis, the author seeks to explain how the Holy Qur'an transforms a scattered mass of human beings into a civilization-building public. In the first step, the study distinguishes between *bashar* as a biological being and *nas* as a volitional and responsible being, arguing that, in

* Mirtajoddini, S. M. (2025). Civilizational Public: An Examination of the Coordinating Elements Enabling People to Play a Civilizational Role Based on the Holy Qur'an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 44-78.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74400.1055

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/07/15 ● **Revised:** 2024/09/11 ● **Accepted:** 2024/10/08 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

Qur'anic logic, *nas* emerges when the human being transcends animal instincts and lives on the basis of will and duty. Since the aggregation of diverse human wills is inherently prone to conflict and tension, the article then seeks to identify the *coordinating element* in the Qur'an. The findings show that the Divine Name *al-Rahman* (the All-Merciful) constitutes the central axis of this cohesion. In contrast to totemic and tribal deities that theorized discrimination and enslavement, this Name introduces a universal and all-encompassing mercy that equally embraces all members of *nas* and provides the theological foundation for the negation of superiority and domination.

The article then turns to the domain of institutions and symbols. By analyzing the relationship between the *'Arsh* (the Throne) as the center of divine governance and the *Bayt* (the House) as its earthly manifestation, the Ka'ba is presented not merely as a ritual structure but as a house for *nas*—one that orients diverse human wills. In this framework, the Ka'ba functions as the point of connection between heaven and earth and as a compass of human *fitra* (innate nature), guaranteeing the security and unity of the civilizational public. Furthermore, the study emphasizes the irreplaceable role of the *hero* and the *Imam* in the process of forming a civilizational public. Through an examination of the concepts of *futuwwa* (chivalry) and *ukhuwwa* (brotherhood), and by referring to examples such as the Companions of the Cave, the author demonstrates that collective wills require embodiment in exemplary figures who, through self-sacrifice and action for the "other," create bonds that transcend rigid social contracts. This bond, which takes the form of brotherhood, elevates *nas* from mere consumption to the stage of *rising for justice* (*qiyam li-l-qist*) and civilizational productivity.

Ultimately, the article arrives at the overarching conclusion that the Qur'anic ideal civilization is the product of harmonizing human wills around *tawhid* (monotheism) and the negation of discrimination. The author distinguishes between *democracy*, which is based on the instinctual desires of the majority, and *civilizational republicanism*, which is grounded in fitra and transcendent will, and maintains that

popular presence in the very process of the evolution and optimization of the political system is an undeniable pillar. The final conclusion of the study indicates that without the process of forming *nas* on the basis of the system of truth and will, short-term partisan and factional goals render the path of civilization-building uneven. Therefore, the civilization-building public in the Qur'an is a volitional collectivity that, centered on *al-Rahman*, the *Bayt*, and transcendent models (the Imam), moves from multiplicity to unity and bears the heavy responsibility of constructing a just civilization. This research offers a theoretical pathway for overcoming social deadlocks and attaining a society in which the rational and spiritual growth of human beings is realized simultaneously.

Keywords
nas; civilizational public; will; al-Rahman; 'Arsh; Bayt.

EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم*

السيّد ميثم ميرتاج الديني
طالب الدكتوراه في تدريس تاريخ الثقافة والحضارة، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.
@sayyed.meysam590@gmail.com

الملخّص

في الدراسات الحضاريّة المعاصرة، غالباً ما يتمّ التركيز على الجوانب القيمية (كالمعرفة والأخلاق) أو الجوانب البنيوية (كالمؤسّسات)، ويُفترض الأساس البشريّ للحضارة، أي «الشعب»، بوصفه عنصراً محايداً ومجرّد مكوّن بنيويّ مادي. تهدف هذه الدراسة إلى تبيين عمليّة تحويل الكتل البشريّة إلى «جمهور صانعٍ للحضارة»، وذلك من خلال تحليل مفهوم «الشعب» في الخطاب القرآني واستكشاف عناصره التنسيقيّة. إنّ منهج البحث في هذه المقالة هو التحليل المفهومي - التفسيريّ لآيات القرآن الكريم، بالاستفادة من المباحث السوسيولوجيّة (علم الاجتماع) لتبيين نموذج «الجمهور الحضاريّ». تبيّن نتائج البحث أنّ «الشعب» في منطق

* ميرتاج الديني ، السيّدميثم. (٢٠٢٥). الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ٤٤-٧٨.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74400.1055

■ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

■ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٩/١١ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٨ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

القرآن ليسوا مجرد تجمّع فيزيائيّ، بل هو اجتماعُ إراداتٍ إنسانيّةٍ متكثّرة تحتاج، لتحقيق التماسك الحضاري المنشود، إلى عناصر منسّقة وموحِّدة في أربعة ساحات أساسيّة: ١. ساحة اللاهوت (معرفة الله)؛ التي طرحت اسم «الرحمن» بوصفه رحمة عامّة، فنفت الأنظمة القائمة على التمييز والاستعلاء، ووفّرت أساساً لاهوتيّاً لمساواة البشر. ٢. ساحة المؤسّسة؛ التي قدّمت الكعبة بوصفها «بيت الناس» وبوصلة الفطرة، موجِّهةً للإرادات نحو القِوام الحضاري والقيام بالقسط. ٣. ساحة البطل؛ التي تُجسّد - بالاعتماد على مفاهيم «الفُتُوّة» و«الأخوّة» - الإرادات الجمعيّة في نماذج سامية تخلق علاقات اجتماعيّة مستدامة من خلال التضحية من أجل الآخر. ٤. ساحة التنظيم؛ التي تحقّق نظماً ارادياً في إطار عقود اجتماعيّة صانعة للحضارة من خلال الربط بين «العرش» و«البيت». وفي الختام، تخلصُ هذه المقالة إلى أنّ «الجمهور الحضاري» يتشكّل على أساس الإرادة المتعالية ونفي كلّ نزعةٍ استعلائيّة، متجاوزاً النماذجَ المألوفة للديمقراطية القائمة على الغرائز. بحيث إنّه بدون هذه العناصر المنسّقة، لن تتجاوز التقدّمات البشريّة مستوى عرض المصنوعات التكنولوجيّة، ولن تؤدّي إلى حضارة أصيلة.

الكلمات المفتاحيّة

الشعب (الناس)، الجمهور الحضاريّ، الرحمن، المؤسّسة، البطل، التنظيم.

مشكلة البحث

لقد كُتب الكثيرُ حتى الآن عن العلوم والمعارف والمهارات الحضاريّة. مثل «الرؤية الحضاريّة» أو «الأخلاق الحضاريّة» أو «السياسة الحضاريّة» وغيرها. غير أنّ ما يُفترَض ضمنًا في جميع هذه المجالات المتمحورة حول الحضارة هو وجود «شعب» يُتعامل معهم بوصفهم بُنية مؤسّسيّة (ماديّة) يتمّ إسقاط المضامين القيمية والمعرفية عليها. بيد أنّ هذا الافتراض يغفل حقيقةً منهجيّةً دقيقة، وهي أنّ كلَّ بُنية مؤسّسيّة (ماديّة) لا تصلح لكل مضمون قيميّ ومعرفيّ.

ومن ثمّ فقد كَثُر الحديث عن أشياء كثيرة، بل حتى عن البُنى والمؤسّسات الحضاريّة، إلّا أنّه لا يوجد كلام يتناول الأساس الذي يُفترض أن تنطلق منه وتُنجَز عليه كلّ هذه العمليّات الحضاريّة. والمقصود بهذا الأساس هو «الشعب»؛ ذلك أنّه إذا لم يكن أصل وجوده ـ إن قلنا بأصالة الجماعة ـ ذا طابعٍ حضاري، فلن يتحقق أيّ مشروعٍ حضاريّ في الواقع. ولكن السؤال هنا هو: هل يصحّ أصلًا إسناد وصف «الحضاريّ» إلى «الشعب»؟ وكيف يمكن للشعب أن يكونوا حضاريّين أو لا يكونوا كذلك؟

إذا اعتبرنا «الشعب» تجمّعاً للبشر، فإنّ هذا التجّمع وما ينشأ عنه من علاقات يحمل اتجاهاً ومنهجاً وغايةً وقوانينَ وأحكاماً، وهذا بغضّ النظر عن «إرادة» الشعب أو «رغبتهم» في إنشاء الحضارة. وبناءً عليه، يمكن أن يُؤخذ في الاعتبار صفة «الحضاري» أو عدمها في كلّ من الاتّجاه، والمنهج، والغاية، وغيرها. ويجب ألّا يغيب عن الذكر أنّ استخدام لفظ «التجمّع» إنّما هو لتجنّب الوقوع في إشكالات التشابه والاختلاف بين مفهومي الاجتماع (Community) والمجتمع (Society) بالمعنى المتداول في الأدبيّات الحديثة،

ولئلّا نخلط المفاهيم بأدبيات غريبة أخرى قبل توثيق الألفاظ والمصطلحات بالإسناد إلى نصّ القرآن والثقافة الدينيّة.

والآن يبرز سؤالٌ آخر: ما «الناس»؟ يُعرّف الإنسان بالمنطق الأرسطيّ بأنّه «الحيوان الناطق»، ثمّ وردت عبر القرون تعاريف أخرى متأثّرة بهذا المنطق، من قبيل «الحَيّ المُتألّه» (جوادی آملی، ۱۳۹۷ش، ص ص ۸۷-۱۱۶). وفي المقابل، يرى بعضُ المفكّرين أنّ الإنسان لا يتميّز عن «البشر» بوصفه كائناً ماديّاً متميّزاً وفريداً إلّا عندما يريد هذا الإنسان أن يرتقي عن مستوى الغريزة ويعيش في مستوى «الواجب» (صفایی حائری،۱۳۹۰ش، ص ۳۵). وبحسب هذا المنظور في فهم الإنسان، نكون أمام تعريفٍ يجعل من «الإرادة» محورَ التمايز الإنساني. فالإنسان إنما يكون إنساناً حقّاً، ويتجاوز مرتبة الحيوانية والبشرية، حين تكون له إرادةٌ للقيام بالواجب، فلا تعود الغريزةُ هي القوّةَ المحرّكةَ له كما هي الحال في الحيوان. وهنا تصبح «العزيمة» و«الإرادة» هما الفارق الجوهري بين الإنسان وغير الإنسان.

وبالنظر إلى ما تقدّم، إذا كان الإنسان يبتدئ من لحظة الإرادة وممارسة الاختيار، فإنّ لفظ «الناس» ـ بوصفه مصطلحًا قرآنياً أحد أوسع الوحدات الكبرى المطروحة في القرآن والذي يرتبط من الناحية الاصطلاحيّة بـ«الإنسان» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٩٤) يُطلق على تجمّع البشر. إنّ تجمّع الإرادات هذا يحتمل أن يكون مشتملاً بالضرورةِ على تَصاعُدِها وتَضاعُفِها (ضربِها في بعضِها البعض) أو تَنافيها وتَنازُعِها. وذلك لأنّ ممارسة الإرادة لها معادل موضوعي، ولها مَسارٌ يُظهِر نفسها على نحوٍ ملموسٍ في العالم الخارجي. كما أنّ ظهور مفهومَي «الولاية» و«البراءة» وترسيم الحدود بينهما يدلّان على حقيقة التفاعل والارتباط أو التنافي والانقطاع بين هذه الإرادات. ومن هنا، فحيثما تظهر شبكةٌ من الإرادات المترابطة، فإنّ ذلك يدلّ بطبيعته على وجود توجّهٍ واحد أو عنصرٍ

مُنسِّق استطاع أن يُحدث بين هذه الإرادات قدراً من التضامن والنظام. وبالتالي، إذا كان «الناس» تجمّعاً لإرادات متعدّدة، فيجب الإجابة على هذا السؤال: ما العناصرُ المُنسِّقة بين الناس بوصفهم «الناس أو الشعب» لكي يتمكّنوا من أداء دورهم الحضاري وفقاً للقرآن الكريم؟

خلفية البحث

كُتِبَت مقالات مختلفة في مجال الاهتمام والدراسة حول الناس والمجتمع بوصفهما من أهمّ العناصر المكوِّنة للحضارة. من ذلك مقالةُ «شاخص هاى اجتماعى موثر در پيدايى وپويايى تمدن نوين اسلامى (به انضمام گزاره هايى از تاريخ اسلام)»[1]، لسعيد حميدي، وكذلك مقالةُ «نگاهى به پيشينه وظرفيت مردم سالارى دينى ونقش آن در تحقق تمدن نوين اسلامى وايران ١٤١٤»[2]، لخديجة هاشمي وفاطمة دشتي. وعلى الرغم من اهتمام هاتين المقالتين بعنصر «الناس» كموضوع إلا أنّهما لم يوليا اهتماماً لكيفية معالجة القرآن الكريم لهذا الموضوع عبر الوحدة الكبرى المتمثّلة في مفهوم «الناس». وهذه هي نقطةُ التمايز الأساسية بين هذا البحث والمقالات المذكورة.

وبما أنّ هذه المقالة تسعى، من خلال معالجة مفهوم «الناس»، إلى الكشف عن مشروع القرآن في تقويض النُّظم التمييزيّة والنزعات الاستعلائيّة، فإنّ مقالة، «چارچوب طراحى نظام عادلانه براى تمدن نوين اسلامى (مبتنى بر نظريه

١. «المؤشّرات الاجتماعية المؤثّرة في نشوء الحضارة الإسلامية الحديثة وحيويّتها (مع جملةٍ من الشواهد من تاريخ الإسلام)».

٢. «نظرةٌ إلى الخلفية والقدرة الكامنة في الديمقراطية الدينية ودورها في تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة وإيران ١٤١٤».

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

عدالت ولایی)»[1]، للكاتب علي رضا توكلي وزملاؤه، تُظهِر قدراً من التقارب مع موضوع هذا البحث. غير أنّ نقطة التمايز تكمن أيضاً في تركيز هذا البحث على مفهوم «الناس» نفسه، وفي توظيف مفاهيم قرآنية أخرى بِغيةَ إرساءِ تأصيلٍ نظريٍّ مَتين.

كما أنّ مقالةً أخرى بعنوان «تاثير مولفه‌هاى انسان‌شناختى قرآن در تمدن‌سازى نوين اسلامى با تكيه بر ديدگاه علامه مصباح يزدى﵀»[2] للكاتب السيد مجتبى جلالي، سعت إلى معالجة العوامل المعرفيّة للإنسان من منظور القرآن في بناء الحضارة. غير أنّها، في نهاية المطاف، لم تُركّز على مفهوم «الناس» بوصفهم جمهوراً حضارياً، ولا على العناصر المُنسِّقة بين إرادات الناس التي تمكّنهم من أداء دورهم في البناء الحضاري.

١. العناصر المنسّقة للإرادات

١-١. ساحةُ معرفة الله واللاهوت

في الإجابة على هذا السؤال، أسهب المفكّرون الغربيّون في القول، وكان علم «الاجتماع» في حقيقته محاولةً منهجيّة للإجابة عن أسئلةٍ من هذا القبيل، والكشف عن القوانين الحاكمة لانتظام الجماعات البشريّة وتحوّلاتها. فعلى سبيل المثال، كان إميل دوركايم ـ شأنه في ذلك شأن سلفه أوغست كونت ـ يُحلّل تحوّلات العالم الحديث بأنّ «حريّة» الإنسان و«استقلاليّته الذاتيّة» يمكن أن تُلحقا الضرر بالنظام والتضامن الاجتماعي. وكان يعتقد أنّ في العالم القديم،

١. «إطار تصميم النظام العادل للحضارة الإسلاميّة الحديثة (مستندة إلى نظريّة العدالة الولائيّة)»
٢. «أثرُ المُكوِّناتِ الأنثروبولوجيّةِ (الإنسانيّةِ) القرآنية في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة في ضوء آراء العلامة محمد تقي مصباح اليزدي﵀»

كان أساس النظام الاجتماعي هو «التشابه»، أمّا الآن في العالم الحديث، فإنّ «الاختلافات» والحاجة المتبادلة بين الأفراد هي سبب التضامن. وكان دوركايم يعتبر تعريف وتأسيس أساسٍ جديدٍ يُنشئ النظام الاجتماعيّ ويصوغ «الضمير الجمعيّ» أمراً ضرورياً، ولذلك سعى إلى بناء نوعٍ من العلم الأخلاقيّ وفقا للمناهج الإثباتية (كالينيكوس، ١٣٨٣ش، ص ٢٢٧). ثمّ إنّه في آخر مؤلَّفاته فسّر «الدين» ـ الذي كان في العالم القديم منشئاً للتضامن الاجتماعي ـ بأنّه التعبيرُ عن الضمير الجمعيّ وعن المجتمع نفسه (صفارهرندى؛ قائمى‌نيك، ١٣٩٣ش، ص ٩٢). وبهذا المعنى، فإنّ الدين في نظره لم يكن سوى انعكاس للمجتمع. وبالطبع، فإنّ هذه النظرية التي تعتبر الدين والمجتمع وجهين لعملة واحدة، ليست وليدة العصر الحديث، بل لها جذورٌ تاريخية ممتدّة. فعلى سبيل المثال، كان عبدةُ الطوطم في العصور الغابرة ينظرون إلى الطوطم باعتباره في آنٍ واحدٍ رمزاً للإله ورمزاً للقبيلة. وكأنّ الإله والقبيلة ـ في وعيهم الجمعي ـ حقيقةٌ واحدة، تتجلّى في مستويين: مستوى أرضيٍّ اجتماعي، ومستوى سماويٍّ مقدّس.

وفي منظور دوركايم أيضاً، كان هذا الأساس شبه الديني لخلق التضامن والنظام الاجتماعي يُسمّى «الأخلاق المدنية» (كالينيكوس، ١٣٨٣ش، ص ١٦٢). كما استندت نظريّات «العقد الاجتماعي» لدى هوبز، ولاحقاً «الحقل العامّ» لدى هابرماس، إلى نفس هذا الأساس القائل بأنّ المجتمع هو الذي يحدّد الأطر والمعايير التي تقوم عليها أواصر التضامن وروابط الانسجام بين أفراده. غير أنّ السؤال الجوهري يظلّ مطروحاً: هل يملك هذا الإطار القدرة الكافية على إنشاء نظامٍ اجتماعيٍّ راسخ، وتحقيق تضامنٍ منشودٍ ؟ وما هو رأيُ القرآنِ في هذا الصَّدد؟

ويمكن أن نلحظ خيوطاً ممّا ذهب إليه دوركيم وغيره ـ ممّا يُشبه إلى حدٍّ ما تصوّرات عَبَدة الطوطم ـ في مسار التاريخ البشري، ومن ذلك تاريخ العرب في

الجاهلية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (العنكبوت، ٢٥). في بداية الآية يتبيّن أنّ عبدة الأصنام أو الأوثان ـ وهي نوعٌ خاصّ من الأصنام ـ كانوا يبتغون غايةً اجتماعيّة، وهي لم تكن سوى خلق المودّة وترسيخ أواصر التضامن في حياتهم الدنيويّة. بمعنى آخر، إنّ وظيفة الأصنام والأوثان كانت بناء النظام والتضامن الاجتماعي، وهذا هو «الطوطمية» (Totemism) التي اشتُقّ اسمُها من مناطقَ في جنوب شرق آسيا. غير أنّ القرآن الكريم يبيّن أنّ هذا الوفاقَ والوحدة النابعين من الأوثان والأصنام لا يستندان إلى الحقيقة، وإنما يؤدّيان إلى التمييز والعداوة والهلاك؛ إذ سوف يُدركون حقيقتها يوم القيامة، فيتبرّأ بعضُهم من بعض، ويلعن بعضُهم بعضاً.

وكان «الطوطم» أو الأصنامُ أو الأوثانُ ينتمي إلى القبيلة، ويمثّل «نحن» المؤلَّفة من مجموع «الأنا» المتعدّدة، ويعمل رمزاً ورايةً لصناعة الهويّة الجماعيّة. ومن جهةٍ أخرى، كان هذا الطوطمُ نفسه يُعَدّ رمزاً للإله أو للآلهة التي تنتمي إلى عالم ما وراء المادة (الميتافيزيقا). وهكذا غدا الطوطمُ بمثابةِ عُملةٍ ذات وجهين: وجهٌ يتّصل بالسماء، ووجهٌ يتّصل بالأرض، ومن خلال هذا كان يخلق ارتباطاً بين السماء والأرض، ويبني على أساسه اعتباراً للنظام والمجتمع.

ولكن، كما يتبيّن من التحليلات القائمة على دراسة التاريخ، فإنّ هذا النوع من التقسيم والتصنيف للبشر على أساس القوم والقبيلة والآلهة الخاصة بكلّ قوم وقبيلة، أدّى تدريجيّاً إلى العنصريّة والتمييز وخلق العداء، كما تمّ تبرير النزعات الاستعلائية البشرية أيضاً بهذه النظريّات القائمة على الطوطمية، وفي الواقع القائمة على الشرك (بندعلي، ١٣٩٨ش). يقول آية الله الخامنئي في كتابه «طرح كلي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

انديشه اسلامى در قرآن»[1] في هذا السياق: «إنّ فلسفةَ التعدّد الإلهي [الشرك]، وما يترتّب على تعدّد الآلهة، أوّلُ أثرٍ تُحدِثه هو ظهورُ جماعتين في المجتمع. أمّا حين نكون موحِّدين، فمعنى ذلك أنّ أفراد المجتمع جميعاً في صفٍّ واحد، وفي جماعةٍ واحدة، وفي طبقةٍ واحدة، إخوةٌ مُتراصّون جَنباً إلى جنبٍ. أي إنّ عبادَ الله في مرتبةٍ واحدة، لا في مرتبتين، وليسوا طبقتين بل طبقةً واحدة. لماذا؟ لأنّ إلههم واحد، وخالقهم واحد» (خامنه‌اى، ١٣٩٢ش، ص ٢٧٧).

ثمّ يشرح الصراع الطبقي قائلاً: «إنّ الصراع الطبقي يعني أنّ البشر الذين يعيشون في هذا المجتمع ليسوا جميعهم متساوين. فئة محكوم عليها بالحرمان، وتحمل الآلام، وخدمة الفئات الأخرى، دون أن يكون لها الحق في التذمر من هذا الحرمان والألم. بينما ينبغي لفئة أخرى أن تكون مرفهة وتتمتع بكل المزايا، من دون أن يُرى في ذلك بأسٌ أو إشكال» (خامنه‌اى، ١٣٩٢ش، ص ٢٧٠). لماذا؟ لأنّ التمييز يُبرّر ـ من الناحية اللاهوتيّة ـ عبر الاعتقاد بآلهة متعددة ومتكثّرة.

يعتقد القرآن في هذا الشأن: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ» (المؤمنون، ٩١). فلو كان ثمّة آلهةٌ متعدّدة، لذهب كلُّ إلهٍ بما خلق، ولطغى بعضهم على بعض. إنّ الله منزّه عن أن يُوصف هكذا (خامنه‌اى، ١٣٩٢ش، ص ٢٨٣). وبالتالي، فإنّ هذه الفكرة، رغم أنّها قد تبدو في ظاهرها موحّدة للجماعة، إلا أنّها في باطنها تحمل التمييز والانقسام، وتفتقر إلى الوحدة الحقيقية[2].

١-١-١. ظهور اسم الرحمن

١. المشروع العامّ للفكر الإسلامي في القرآن.

2. Totemism and Symbolism in the White Supremacist Movements: Images of an Urban Tribal Warrior Culture — Gregg W. Etter Sr.

في مقابل هذه الفكرة التي تسعى ـ عبر صناعة الطوطم والأصنام ـ إلى خلق شكل من بناء المجتمع وإقامة النظام والتضامن، يذكّر اللهُ تعالى باسمٍ وصفةٍ إلهيّةٍ مهمّة كان المشركون ـ بوصفهم مستثمِرين لعباد الله ومُنظِّرين لبنيةٍ طبقيّةٍ قائمةٍ على الاستعباد ـ يكرهونها وينفرون منها. فما هي هذه الصفة؟ لقد جاء في القرآن الكريم: «وَإِذَا ذُكِرَ رَبُّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا» (الإسراء، ٤٦). أي إنّك ـ يا رسول الله ـ حين تذكر ربّك في القرآن بصفة الوحدانيّة، يُعرِض المشركون نافرين، ويولّون مدبرين.

ويروي الإمامُ الصادق عليه السلام أنّ ما كان يُثير نُفورَ المشركين وإدبارَهم إنما هو قراءةُ «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ» (الكليني، ١٣٦٢ش، ج٨، ص ٢٦٦، ح٣٨٧؛ القمّي، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص ١٩). وبالرجوع إلى بعض الآيات القرآنيّة الأخرى، سنجد أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بما أنّها تتضمّن صفة مهمّة هي «الرحمن»، تتعارض جذرياً مع البنية المشرِكة التمييزية؛ إذ تنفي امتيازاتهم الطبقيّة وتفوّقهم القبليّ على سائر الناس. ولذلك كانوا ينفرون منها، ومثالُ ذلك ما جاء في آيتين تُصرّحان بالنُّفور والإعراض عند ذكر اسم «الرَّحمن»: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (الفرقان، ٦٠).

ويقول العلّامةُ الطباطبائي في تفسير الآية المذكورة حول شدّة إنكار المشركين ونفورَهم: إنّهم لم يستعملوا «مَن» الاستفهاميّة الدالّة على السؤال عن الهويّة والشخص، بل استعملوا «ما» الاستفهاميّة الدالّة على السؤال عن الماهيّة. وبعبارةٍ أخرى، فإنّهم لم يقولوا: مَنِ الرَّحمن؟ بل قالوا: ما الرَّحمن؟ مبالغةً في التجاهل، وإظهاراً لادّعاء الجهل التامّ بشأن الله تعالى، كأنّهم يقولون: نحن لا نعرف أصلاً ما معنى «الرحمن». كما قال فرعون أيضاً في جواب موسى لمّا دعاه إلى ربّ العالمين: «وَما رَبُّ العالَمِينَ» (الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ج١٥، ص ٣٢٤).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

والآيةُ الأخرى التي تُبيّن هذا النُّفور والإعراض عن «الرَّحمن» هي قوله تعالى: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ» (الشعراء، ٥). وكذلك أشار القرآن إلى هذا النُّفور في الآية ٢١ من سورة الملك، حيث جاء ذكرُ اسم «الرَّحمن» في سياقٍ يُظهر شدّةَ إعراضهم عنه. ويمكن استنباط سبب هذا الإعراض والنفور من آيات القرآن، إذ إنّ البنيةَ المشركة لا تستطيع أن تتقبّل رسالة إلهيّة تؤكّد على مكافحة التمييز والاستعلاء والسلطوية. إنّ إنكارَ الإله الذي يَتَّخِذُ ولداً كما في قوله تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا» (مريم، ٨٨)، «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا» (مريم، ٩٢)، وكذلك نفيُ الإله الذي يُفرِّق بين خلقه ويجعل بينهم فُروقاً تُفضي إلى عُلُوّ بعضهم على بعض، كما في قوله تعالى: «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (الملك، ٣)، وقوله: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا» (مريم، ٩٣)، كلّ ذلك ممّا لا يروق للمشركين الذين كانوا يمارسون الاستغلال عبر هذه الأوهام.

يرى بعض الباحثين أنّ هناك علاقة بين المودّة وخلق التضامن في المجتمع من منظور الآيات والروايات. بمعنى أنّ المودّة بين أفراد المجتمع يمكن أن تؤدّي إلى التضامن الاجتماعي (حشمتی، ١٣٩٩ش). هذا فضلاً عن أنّ العقل نفسه يرشدنا أيضاً إلى هذا الموضوع، وبطبيعة الحال فإنّ المودّة (المحبّة) تقوّي علاقة التضامن. ومع ذلك، وفقاً لنصوص آيات القرآن، إنّ الذي يخلق المودّة والتضامن لإقامة النظام الاجتماعي هو جعل الله الرحمن بوصفه نقطة محوريّة لإنتاج المودّة في مركزيّة الأفكار والبُنى المُنشئة للمجتمع. وفي هذا السياق يقول تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا» (مريم، ٩٦).

ولأنَّ اللهَ «الرحمنَ» - وفقاً للتفسير المشهور الذي يُطلق الرحمن على رحمة الله العامّة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ١١٤، ح١؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ٥٤؛ محمدی ری‌شهری، ١٣٨٥ش، ج٦، ص ١٤٨، ح ٤٦١١) - تشمل رحمته جميعَ مخلوقاته. بغضّ

النظر عن معتقداتهم وآرائهم. فالبشر ـ بوصفهم «ناساً» ـ ينتفعون برحمة الله العامّة. ووفقاً للروايات، فإنّ هذه الرحمة العامّة تُعرض على المخلوقات في الدنيا، وهذا يعني أنّ الموضوع مرتبط بالشؤون الدنيويّة (الطوسي، بلاتا، ج١، ص ٢٩؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ٩٣).

كتب الإمام الخميني في مجال توضيح شموليّة «الرحمن»: «الاسم» هو الذات مصحوبة بصفة خاصّة من صفاته أو تجلٍّ من تجلّياته، كما أنّ «الرحمن» هو الذات المتجلّية بالرحمة الواسعة والمنتشرة (خمینی، ١٣٨٣، ص١٢٠). كما اعتبر ابن عربيّ الاسم «الرحمن» الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها.(ابن العربي، ١٩٦٤م، ج٢، ص ٢٥).

وكذلك يعرّف القرآنُ الكريم اللهَ تعالى في بعضِ آياتِهِ باسم «الرحمن» بوصفه المستوي على العرش: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ٢٠). كما يمكن ملاحظة أنّ موضوعَ اتصال السماء بالأرض يَرِدُ في سياق الحديث عن «الرَّحمن» و«العرش» و«الدهر».

وبعد هذه المقدّمات الطويلة يمكن القول: إنّه وفقاً لرؤية طائفة من المشركين الذين ظنّوا ـ عبر التاريخ ـ أنّ عناصرَ الوحدة إنما هي الطواطمُ والأصنامُ والأوثانُ التي تُقيم صلةً بين السماء والأرض، فإنّنا لن نصل أبداً إلى «الناس» بوصفهم إرادات منسجمة ومجتمعة؛ وذلك لأنّ في باطن تعدّد الآلهة يكمن تعدّد من البشر الذي سيؤدّي حتماً إلى الاستعلاء والنخوة والغرور. وبطبيعة الحال، إنّ هذا اللاهوتَ المشرك لا يملك القدرةَ على خلق المودّة والتضامن بين الناس بوصفهم «ناساً» في كليّتهم. ولذلك يلجأ إلى آليّاتٍ بديلةٍ في بناء المجتمع، كـ«تقسيم العمل الاجتماعي» و«الحاجة المتبادلة» وغيرها، ليمنع الانهيارَ الداخليّ أو الحربَ الأهليّة. غير أنّ هذه الآليّات نفسَها تُمهّد لهيمنةِ فئةٍ على أخرى، وتُنشئ ـ بتعبير القرآن ـ «ثقافةَ الأرباب» (اتخاذ الأرباب من دونِ الله). وهكذا

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

يتشكّل نوع آخر من بناء المجتمع لا يمتّ بصلةٍ إلى الدين التوحيديّ في الإسلام.

كما أنّ غياب «الرحمن» في مركزيّة معتقدات العرب في الجاهليّة جعلهم دائما في حالة سعي للاستعلاء وفي كثير من الأحيان في حالة حرب، إلى الحدّ الذي اضطروا فيه إلى وضع قوانين لتقييد الصراع، فاتّفقوا على الأشهر الحرم لوقف القتال. ثمّ، متأثرين بهذه الصراعات المستمرة، بنوا إعلام الحرب أي الشعر، واقتصاد الحرب أي الغارة، وثقافة الحرب أي «علم الأيام وعلم الأنساب».

بناءً على النقاط المطروحة حول العناصر الموحّدة والصانعة للمجتمع وما بذله البشرُ من محاولاتٍ انتهت في كثيرٍ من الأحيان إلى التمييز والتفوّق، فإنّ القرآنَ يعدّ هذه العناصرَ البشريّة نوعاً من «الوحدة المزيّفة»، ويصفها بلفظ «الإفك»، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا» (العنكبوت، ١٧). إنّ «الإفك» يعني النسخة المزيفة أو البديل المصطنع في مقابل الأصل والحقيقة الأصيلة. وقد قال اللغويّون في تفسير هذه المفردة: «الإفك: كل مصروف عن وجهه الذي يحق أن يكون عليه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٩).

إنّ النسخة الأصليّة لكلّ شيء هي ما خلقه الله تعالى ووضعه، وهي التي يمكن إطلاق مفهوم «الحقّ» عليها من جهة ما. والابتعاد عن النسخة الأصلية واللجوء إلى النسخ الباطلة يعني السير في طرقٍ منحرفة تشبه الطريق الحقّ في ظاهرها، لكنها في الجوهر ليست الطريق الصحيح. وهذا هو حالُ بعض الأوثان، فهي نسخٌ بديلةٌ للإله الحقّ، صنعت لأغراضٍ أخرى وجُعِلَت أدواتٍ لتحقيق مصالح بشريّة. إنّ النسخة الأصليّة هي النسخة القائمة على الإله «الرحمن»، الإلهِ الذي يُنشئ المودّةَ ويُحقّق الوحدة، ويعترف بـ«الناس» في كليّتهم، ولا يريد أن يُقيم بين البشر ـ عَبْرَ التأكيدِ على الاختلافاتِ ـ تمييزاً أو عداوة.

١-٢. ساحة المؤسّسة (النِّظام المؤسَّسي)

يقدّم ويليام سكوت، وهو من أبرز المنظِّرين في نظريّة المؤسَّسات، تعريفاً للمؤسَّسة يقول فيه: «إنّ المؤسَّسات تتكوّن من البُنى والأنشطة المعرفيّة، والمعياريّة والتنظيميّة، وهي التي تُضفي على السلوكيّات الاجتماعيّة قدراً من الثبات والمعنى. وتنتقل المؤسَّسات عبر حوامل متعدّدة، مثل الثقافات، والهياكل، والإجراءات، وتعمل في مستوياتٍ مختلفةٍ من نطاق الصلاحيّة»[1].

إنّ نسبة التعريفات الحديثة للمؤسّسة إلى ما حدث في التاريخ لا يمكن أن تُعتبر ذات معنى أو صحيحة إلّا إذا كان ذلك المفهوم أو المصداق في الماضي قد تطابق أو تشابه مع الخصائص المذكورة في التعريف الجديد. ومع ذلك، يمكن اعتبار القبلة، وتحديداً الكعبة المشرفة، مؤسّسة تشتمل على معايير ولوائح (ضوابط) تهدف إلى إضفاء الثبات على السلوكيّات. وبعبارة أبسط، تُعدّ المؤسسات بُنىً تعمل على تقييد الفاعلين أو توجيههم في سلوكياتهم(داوودی؛ جوشقانی؛ توکلی، ١٣٩٦ش). ومن هذه الناحية تُعدّ القبلة واحدة من أهمّ مؤسّسات دين التوحيد الإسلامي التي تتمتّع بوظيفة التوجيه مع خلق المعايير والأنظمة (اللوائح). وقد أدّت هذه السعة إلى انتشارها في شكل فروع متعدّدة وهي المساجد في جميع أنحاء العالم. ولذلك، فإنّ القبلة والكعبة تعدّان من العناصر المهمّة في عمليّة خلق التنسيق بين «الناس»، وهي جديرة بالاعتبار والدراسة.

لقد قيل إنّ «الطوطم» كان رمزاً للقبيلة ورمزاً للإله في آن واحد. إنّ هذه العقيدة المشركة هي في الواقع «إفك» ونسخة مزوّرة من عقيدة توحيديّة، تكون فيها الكعبة بوصفها أحد أهمّ رموز الوحدانيّة والتوحيد، بيتاً لله وبيتاً للناس في

1. Scott, W. R. (2014). *Institutions and Organizations: Ideas*, interests, and identities (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

آن واحد.

إنّ الله تعالى في هذه الآيات يسمّي الكعبة «بيتي»: «وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (الحج، ٢٦)، «عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» (إبراهيم» ٣٧). وفي آيات أخرى، يعتبر نفس الكعبة بيتاً للناس: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران، ٩٦)، «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا» (البقرة، ١٢٥). وهنا يكون موضعُ اتصالِ الأرض بالسماء هو «البيت» و«الكعبة». فهي القبلةُ التي تُحدِّد اتّجاهَ الناس مصحوبة ببوصلة الفطرة.

إنّ النقطة التي نتوحّد تحتها التعدّدات في ظلّ مناسكها أي الحجّ، حتّى تصل إلى وحدة ظاهرية، ويعمّ الأمن على مستوى «الناس». إنّ النقطة التي يُؤخذ فيها بعين الاعتبار كل من الله والناس، والإسلام والجمهوريّة، في آن واحد. وبالتالي، فإنّ الكعبة ليست بيت المسلمين والمؤمنين والموحّدين فحسب، بل قد أُعطي لها اتّساع لحظة وضعها، وتُعرف بوصفها بيت جميع الناس. ولكن، السؤال الآن هو: ما هو الدور الذي تضطلع به الكعبة بوصفها بيت الناس في تنسيق «الناس»؟.

من البديهيّ أنّ الكعبة لا يمكن أن تؤدّي دور «القبلة» أو أو «الجهة المُوَجّهة» إلّا إذا راعت مصالح «الناس» و«الشعب»، ومنحت اتّجاهاً واحداً ومنسّقاً لإرادات المستضعفين في مواجهة المشركين أو ممارسي التمييز. وبعبارة أخرى، إنَّ الكعبةَ التي تَغدو قبلةً لأغلبيةِ المستضعفينَ هي تلكَ التي تكونُ بيت التوحيد ومركزَ مناهضة الشرك؛ ذلك الشرك الذي يتحوّل إلى لاهوتٍ مُنظِّرٍ للتمييز في العالم أو مُسوِّغٍ له، ومؤسّسٍ لبُناه غير العادلة.

في واحدة من الآيات النورانيّة المتعلّقة بموضوع الكعبة، يطرح الله تعالى موضوعاً بالغَ الأهميّة، وهو القيام، إذ يقول: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (المائدة، ٩٧). ينقل تفسير العيّاشي رواية عن عن أبان بن تغلب قال

قلت لأبي عبد اللهعليه السلام ما معنى ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾؟ فقالعليه السلام: يعني أنّ الله جعل الكعبة قياما لدين الناس ومعايشهم (العيّاشي، ١٣٨٠هـ، ج١، ص ٣٤٦).

يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية المذكورة، ناقلًا عن الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات في غريب القرآن: «والقيام ما يقوم به الشيء، قال الراغب : والقيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله : «وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِياماً» (النساء، ٥) أي جعلها مما يمسككم، وقوله : «جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ»(المائدة، ٩٧) أي قواما لهم يقوم به معاشهم ومعادهم، قال الأصم: لأنّ الكعبة قائمة لا تنسخ» (طباطبائی، ١٣٧٤ش، ج٦، ص ٢٠٨).

لكن هل هذا «الجعل» في الآية القرآنية يُراد به الجعلُ التشريعي أم الجعلُ التكويني؟ إنّ تتبّع مادّة «جعل» في القرآن الكريم يُظهر أنّنا نواجه زخماً من معاني مختلفة تندرج تحت هذه المفردة المهمّة، إذ يأتي الجعلُ في بعض المواضع بمعنى الوضع والاعتبار (العقد)، وفي مواضع أخرى بمعنى الأمرِ التكوينيّ (نتاج، ١٤٠٢ش، ص ١٠٦). وإذا حملنا «الجعل» في الآية المذكورة على معنى الإرادة التكوينيّة لله تعالى، فإنّ معنى الآية يكون كالتالي: «إنّ الله خلق الكعبة بيتاً أو مؤسّسة لقوام الناس». ونتيجةً لذلك، ستعمل الكعبة بوصفها عنصراً مُقوّماً على المستوى التكويني، وبشكلٍ أكثر تفصيلاً كعنصرٍ «مُنسّق»؛ وذلك من منطلق أنّ العناصر المنسّقة هي التي تُهيئ أسباب القِوام. أمّا إذا حُمِل «الجعل» في الآية على المعنى التشريعي، فإنّ الآية تُفسَّر على النحو التالي: "لقد جعل الله الكعبة مؤسسةً كي يبلغ الناسُ قِوامهم من خلال مراعاة حرمتها والالتزام بأنظمتها وقوانينها. وفي كلتا الحالتين، تبقى الحقيقة الثابتة هي أنّ الكعبة تمنح القوام، ويمكنها أن تعمل بوصفها عنصراً منسّقاً.

١-٣. ساحة البطل

البطل هو تجلّي آمال مجتمع ما. فكلّ مجتمع يسعى لتحقيق أمنية، يصنع لنفسه بطلاً ليبيّن أنّ هذه الآمال إذا تجسّدت في صورة جسديّة وأرضيّة، ففي أيّ نوع من البشر ستتجسّد. وفي الواقع، إنّ البطل والقصص وحتى الأساطير المحيطة به تعني تفسيراً لذلك الإنسان الذي يحدد لنفسه نمطًا من الوجود يُعتبر مرغوبًا ومفضّلًا في العالم (آرمسترانگ، ١٤٠٠ش، ص ٤). وإذا استجمع مجتمعٌ ما كلَّ إرادته الجماعيّة وسعى إلى بناء شيءٍ ما، فإنّ تَجَلّي تلك الإرادة في شخصيّة البطل. ومن هنا تتشكّلُ اجتماعاتُ الإرادات حول الشخصيّات، ويُعيَّن القائدُ الذي يُجسّد تلك الإرادة المشتركة.

ومن الناحية الأخرى، فإنّ هذا البطل نفسَه هو الذي يربط ميولَ الناس ورغباتِهم برؤيته وفكره، ويُولِّد الإرادةَ فيهم. ذلك أنّ البطل ـ أو الأبطال ـ يمثّلون الذروةَ في تجلّي الإرادة، ويُظهرون للمجتمع مدى سعة الإرادة التي يملكها البشر، وإلى أيّ مدى يستطيع مجتمعٌ ما أن يتقدّم إذا استجمع قواه. لذا، فإنّ العلاقة بين البطل والإرادة الجماعيّة هي علاقة ثنائيّة الجانب (علاقةٌ تبادليّة).

كما يجب أن يُعلم أيضاً أنّه في مقابل الإرادات الجماعيّة، تتجلّى الميول والرغبات الجماعيّة الناشئة عن الغرائز في «الهيولى/ التقنية»، وبالتالي في الهياكل المنظّمة المبنيّة على العلّيّة والمعلوليّة. إنّ التقنية هي في الواقع نوع من المحاكاة لنظام «الخلق»، ولأنّها قائمةٌ على البنية السببيّة، فإنّها يمكن أن تستمرّ في حركتها في مرحلة ما دون تدخّل الإرادة البشريّة، وهذه الحركة مهما كانت، ليست من جنس الفتوة ولا التضحية من أجل الآخر. وبالتالي، من المحتمل جداً أن تظهر في شكل مدمّر. ولهذا نجد في العالم القصصيّ الغربيّ كثرةً من الكائنات التقنيّة

التي تتحوّل إلى وحوشٍ مدمّرة تعمل ضدّ الإنسان. وهذه الكائناتُ ليست سوى امتدادٍ لأسطورة «بروميثيوس» في العصيان والتمرّد (يامين‌پور، ١٣٩٨ش، ص ١٨) وتسير استناداً إلى نفس البنية القائمة على السببيّة (العلة والمعلول). ولعلّ ذروة هذا النوع من السرد القصصي يمكن العثور عليها في وحش فرانكنشتاين.

وفي مقابل هذا النظام القائم على «الخَلق»، نواجه في القرآن موضوعاً آخر هو «الأمر». فالأمر ـ كما يصرّح القرآن نفسه ـ مرتبطٌ بالإرادة الإلهيّة: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس، ٨٢). فعالَمُ الأمر هو ذلك العالم الذي إذا تعلّقت فيه إرادةُ الله بشيءٍ، تحقّق وجودُه بمادّة «كان». وفي هذا العالمِ الأمريّ، يفرض الله تعالى أحياناً إرادته على نظام الخلق، فيحول دون انتظام العلاقة السببيّة بين العلة والمعلول، أو يتدخّل فيها. وتوجد أمثلة عديدة في القرآن الكريم في هذا الشأن، مثلما سيطر الله تعالى على خاصيّة الإحراق في النار بأمره : «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء، ٦٩). فبينما تُعدّ النار سبباً للاحتراق، إلّا أنّ الإرادة الإلهيّة قادرة على خرق هذا النظام والسيطرة عليه والتدخّل فيه.

يُعرّف الله تعالى في القرآن الكريم نفسه بأنّه المالك لكلا العالَمَين: «الخلق والأمر»: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الأعراف، ٥٤). وقد قدّم العلامة الطباطبائي في «الميزان» توضيحاً بشأن «الخلق» يتوافق مع هذا النظام العلّي والمعلوليّ الذي ينطوي بطبيعته على التدرّج، في حين أنّ «الأمر» هو عالم تدبير هذا الخلق بإرادة الله تعالى. ولهذا السبب، حلّت اللعنةُ الإلهيةُ على اليهود الذين كانوا يعتقدون أنّ الله تعالى خلق العالم ثمّ تركه وشأنه.

وقد ورد أيضاً في «تفسير القمي» أنّ اليهود كانوا يقولون: إنّ الله تعالى خلق العالم وجعلَ خَلْقَهُ يعملُ بشكلٍ آليٍّ (تلقائي)، بحيث لم يَعُد بحاجة إلى مُدبّرٍ يُدبّر شؤونه بعد ذلك كما يشير إليه قولُه تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (المائدة، ٦٤).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

فيردّ اللهُ عليهم بقوله: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة: ٦٤)؛ أي أنّ أيديكم مغلولة، وأنّ يدَي الله ـ أي سلطانُه في الخلق والأمر ـ مبسوطتان (طباطبائی، ١٣٧٤ش، ج٦، ص ٥٦).

فإذا ما اعتبرنا «التقنية» نوعاً من محاكاة عالم الخلق، فإنّ هذه الحالة تمثّل حصيلة الرغبات الجماعيّة، الناشئة عن الغرائز، لأنّها موجَّهةٌ نحو الإشباع الغريزيّ لا نحو الإرادة الواعية. ثمّ تُنتج التقنيةُ إنساناً تقنياً يتحوّل إلى جزء من البنية. وهذه الهيمنة البنيوية أو الجبر البنيوي هي نفس ما اعتقد به اليهودُ قديماً في مجال الخَلق، وما يصنعه العالمُ الحديث اليوم في مجال محاكاة الخَلق. إنّ إدراك هذا الموضوع المعقّد هو ما دفع أمثال تشارلي تشابلن إلى إنتاج فيلم «العصر الحديث»، حيث بيّن فيه ببراعة أسر الإنسان في براثن التقنية. إنسانٌ أصبح جزءاً من البنية وليس حاملاً لإرادةٍ تعلو على البنية؛ إنّه إنسانٌ يفقد إرادته نتيجة انصياعه للرغبات والنتائج التقنية ونتيجة لذلك، يُنتج هذا الإنسان مجتمعًا يسيطر فيه أصحاب التقنية على الآخرين ويحوّلونهم إلى مجرد عناصر ضمن بنية تخضع لإرادتهم، وهو ما يُمثّل التفوّق البشري المنهجي وإرساء التمييز الممنهج. وهكذا يكون هذا المجتمع، وأفراده، أرضيةً خصبةً لقيام حضارةٍ آليّة وتقنيّة تضحّي بإرادة الأكثريّة في سبيل تلبية رغبات الأقليّة.

لا يمكن لإرادة الإنسان أن تسيطر على التقنية، وأن تكون سيّدة عليها لا أسيرة لديها، إلّا إذا تحرّرت من هذا الوضع الجبريّ، وارتقت إلى مستوى الوعي الفاعل والاختيار الحر. ومن الأمثلة القرآنية على ذلك، قصّة أصحاب الكهف، الذين يصفهم الله تعالى بـ «الفتية»، وهي صفةٌ تبرز حيويّتهم وإرادتهم الصلبة: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (الكهف، ١٣). ثم يبيّن سبحانه كيف حمى قلوب هؤلاء الفتية عندما قرّروا القيام والثبات على إرادتهم، وكيف منع الله تسلّل وسوسة الشيطان ليقوّض عزيمتهم: «وَرَبَطْنَا عَلَى

قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا» (الكهف، ١٤).

إنّ أصحاب الكهف في الحقيقة أبطالٌ سعوا من خلال خروجهم من تحت سلطان النظام الطاغوتيّ القائم، ومن البُنى السائدة في زمانهم، إلى الدعوة لنوعٍ من ممارسة الإرادة. ومن خلال إظهارهم لقوة الإرادة، بيّنوا أنّ المجتمع قادرٌ على أن يُظهر مثل هذه الإرادة وأن يخرج من القيود والهيمنة.

وفي مثالٍ آخر، نرى أبطالاً لم ينتفعوا من دنياهم في عصرهم إلّا بقدر ما يرفع عنهم العطش، وتمكّنوا بإرادتهم من التغلّب على البنى البُنى القائمة على الشهوات والرغبات. وهؤلاء الأبطال هم الجماعة القليلة التي تقدمّت بقيادة بطلٍ آخر يُدعى «طالوت» لمواجهة «جالوت» وطاغوت العصر. وفي منتصف الطريق كان هناك نهرٌ حذّر جالوت من عدم الشرب منه إلّا غرفةً واحدة، إلّا أنّ فريقاً منهم ملأوا بطونهم من الماء حتى أصبحوا كالأوعية (القِرَب) المليئة بالماء فثقلت أجسادهم، فلم يعودوا قادرين على الانفصال عن الأرض، ولا على ترجيح إرادتهم على أهوائهم. يقول تعالى: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» (البقرة، ٢٤٩)، فانتهى بهم الأمر إلى التفرّق والعجز عن مواصلة الطريق. واستولى عليهم رُعب الإمكانات المادّية وكثرةُ الأعداد التي كانت امتدادًا لتلك البنية الطاغوتية، فانسحبوا عن ساحة المواجهة والقتال، كما جاء في القرآن: «فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ» (البقرة، ٢٤٩). وهذا الثّقَلُ الذي شدّهم إلى الأرض هو بعينه ما يصفه القرآنُ في موضعٍ آخر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» (التوبة، ٣٨). لكن في نهاية المطاف، خاضت

تلك الأقلية من "أصحاب الإرادة المنسجمة" غمار المواجهة ضد أغلبية "عبيد الاهواء" وانتصروا عليهم: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (البقرة، ٢٤٩). وتستمرّ القصّة حيث تمكّن بطلٌ آخر من أن يضرب جالوت بحجرٍ ويحقّق النصر لجبهة الحقّ، وذلك البطل لم يكن سوى سيّدنا داود: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ» (البقرة، ٢٥١). وفي الواقع، كان داود ـ من جهةٍ ـ ثمرةَ الإرادة الجماعيّة لتلك الفئة القليلة، ومن جهةٍ أخرى كان قادراً على استنهاض الإرادات لِلمواجهة والتضحية، وخَلق التنسيق بينها لِيتشَكَّلَ مَفهومُ «الناس».

١-٤. ساحة التنظيم والتعاقد

في السطور السابقة، قيل إنّ المجتمع الأسير للتقنية سيشكّل أرضيةً لظهور حضارةٍ آليّة وتقنيّة تضحّي بإرادة الأكثريّة في سبيل تلبية ميول الأقليّة. ولهذا المجتمع إلهٌ خاصٌّ به استوى على عرشه، وبالمقابل فإنّ له في الأرض قبلةٌ خاصّةٌ به أيضاً ينبغي معرفتها، وذلك لأنّها ضدّ «الناس» وضدّ الشعب بوصفهم جمهوراً حضارياً.

يشرح العلامة الطباطبائي مفهوم «العرش» فيقول: «إنّ في عالم الكون ـ مع كلّ الاختلاف الموجودة في مراحله ـ توجد مرحلةٌ تنتهي إليها أزمّة جميع الحوادث والأسباب التي هي علل وجودها، كما أنّ ترتيب سلسلة العلل والأسباب وتنسيقها ينتهي إلى تلك المرحلة، واسم تلك المرحلة وذلك المقام هو «العرش». إنّ صور الأمور الكونيّة التي تُدار بتدبير الله تعالى، مهما كانت، موجودةٌ في عرش الله تعالى».

ثمّ يَضرِب العلّامةُ الطباطبائي مثالاً لتقريب معنى العرش إلى الأذهان، فيشبّهه بعرشِ السلاطين والملوك الذي تُوحَّد عنده جميعُ الكثرات التابعة له. فالسُّلطانُ يجلس على عرشه ويصدر الأمر، ثمّ تتولّى الفروعُ والمراتبُ الأدنى ـ

وهي بمنزلة «الكُرسيّ» ـ تنفيذَ ذلك الأمر ضمن حدود وظائفها وصلاحيّاتها. وهكذا تُدار المملكةُ من قِبَل السلطان عبر العرش، ويتمّ تدبير الأمور. يقول العلّامةُ الطباطبائي مبيّناً ذلك: «فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجراة فيها المنبسطة في المملكة وهي لا تحصى كثرة أو لا تتناهى لا تزال تتوحد وتجتمع في الكراسي حتى تنتهي إلى العرش فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتتداخل وتتوحد حتى تصير واحدا هو في وحدته كل التفاصيل فيما دون العرش، وإذا سار هذا الواحد إلى ما دونه لم يزل يتكثر ويتفصل حتى ينتهي إلى أعمال أشخاص المجتمع وإراداتهم» (الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ج٨، ص ١٤٩). ثمّ يقول العلامة الطباطبائي: «هذا في النظام الوضعي الاعتبار الذي عندنا، وهو لا محالة مأخوذ من نظام التكوين، والباحث عن النظام الكوني يجد أن الأمر فيه على هذه الشاكلة، فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية، وتنتهي هي إلى أسباب أخرى كلية حتى تنتهي الجميع إلى الله سبحانه» (الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ج٨، ص ١٤٩).

خلاصة القول إنّه قال: «ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ»، ففي حين أنّه مثالٌ يُجسّد إحاطة تدبير الله في ملكه، فإنّه يدلّ أيضاً على وجود حقيقة وراء هذا التمثيل، وهي تلك المرتبة التي ذكرناها، حيثُ تَجتمعُ وتتراكمُ فيها أزِمَّةُ جميع الأمورِ وخيوط جميع الحوادثِ، إلّا أنّ السؤال هو: كيف يضفي الله تعالى والعرش الإلهي الوحدة على الكثرات في الأرض، ويُنسق «الناس» بوصفهم جمهوراً حضاريّاً؟

وقد ورد في الروايات أنّ الكعبة بِحِذَاءِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ (تعادله) في السماوات، وأنّ البيت المعمور بِحِذَاءِ عَرْشِ الله تعالى الذي يعلو السماوات». (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٣، ص ٥). ومن هنا، إذا أراد الله تعالى أن يُنفّذ أمر العرش على الأرض، فإنّه يفعل ذلك عبر البيت المعمور ثم عبر الكعبة. ولهذا تُعدّ

الكعبة قبلةً وموجّهًا، تدير شؤون الأرض وتُوجّهها، وتَتجلّى هذهِ الحقيقةُ وتتوسَّعُ في فُروعٍ تُسمّى «البيوت» (المساجد). إلّا أنّ الكعبة رمزٌ ومؤسّسة. وفي مركزيّة الكعبة ومحوريّة هذه المؤسسّة، لا بدّ من وجود بشرٍ يتولّون رتق الأمور وفتقها، ويقومون بواجبات التدبير والقيادة. وهؤلاء هم الأبطال، أو الإنسان الكامل، أو الإمام، كما ذُكر سابقًا، وهم الذين يمثلون الوسيط بين المركز الرمزي والوجود المادي، ويجعلون الإرادة الإلهية نافذةً في الأرض عبر التنظيم الفاعل والتدبير.

وهنا يتعيّن التعرف على مفهومٍ آخر يُسمّى «البيت»، وهو يدلّ على تنظيم، يكون أهله على وجه التحديد هم أولئك الذين يتولّون تشريع القوانين وتنفيذ أمر الله في الأرض من جهة، ورفعَ جهود الناس إلى السماء من جهة أخرى؛ قال تعالى: «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (النور، ٣٦).

ومع ذلك، يجب أن يُعلَم أنّ مجرّد الوجود المادّي لشخصٍ ما في البيت لا يجعله من أهل البيت. ولأجل ذلك لم يُعدّ ابنُ نوحٍ - على الرغم من حضوره في بيت النبي - من أهله. قال تعالى: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» (هود، ٤٦).

يُعرّف القرآن الكريم أهل البيت في زماننا هذا بقوله: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب، ٣٣). ويأمر الله تعالى نساء النبيّ بأن يَلزَمن بيوتهنّ - التي هي في الحقيقة بيت النبيّ - فإنّ هذا البقاء في البيت يحفظ إيمانهن، ويستوجب لهن مغفرة الله تعالى؛ إذ قال: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا» (نوح، ٢٨)، في حين أنّ خروجهنّ من بيت النبيّ يُعدّ خروجاً جاهليّاً.

يروي أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في تفسير عبارة «تبرّج الجاهليّة الأولى» قصّة فتنة زوجة موسى المُسمّاة صفّورا ضدّ وصيّ رسول الله، أي يوشع بن نون،

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ويُعرِّض عليه السلام من خلال هذه القصة بحرب الجمل وبحضور عائشة في ساحة المعركة (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج١٣، ص ٤٤٥؛ النوري، ١٤٠٨هـ، ج١١، ص ٥٩؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج١، ص ٢٧). وكأنّ تبرّج الجاهلية يعني الدعوة إلى الذات (النفس) في مقابل علم التقوى ومنارة الهدى التي تدعو إلى الله (نهج البلاغة، الخطبة ١٤٤). وأساساً، فإنّ «البرج» بناءٌ يجذب الأنظار إلى نفسه، أمّا المنارة فهي بناءٌ يُضيء الطريق ويهدي السائرين إلى مقصدهم ومقصودهم (ابن منظور، ١٤١هـ، ج٥، صص ٢٤٠-٢٤٢؛ الطريحي، ١٣٧٥ش، ج٣، ص ٥٠٦).

إنّ بقاء نساء النبي صلى الله عليه وسلم في بيوتهنّ كان لحفظ إيمانهنّ، إذ إنّ الله تعالى يعدّهنّ في عداد المؤمنين، لا في زمرة الإمام والقائد وأمير المؤمنين. ولهذا يقول تعالى: «وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (الأحزاب، ٣٣)؛ أي عليكنّ أن تُقمن الصلاة لا أن تكنّ إمام جماعة في الصلاة، وعليكنّ أن تُؤتين الزكاة لا أن تكنّ جامعاتٍ للمال ومنفقاتٍ له، وفي النهاية يجب أن يكنّ مطيعات لله ورسوله لا مطاعات. إنّ الذين يمكنهم أن يشغلوا موقع الإمامة والإدارة هم حصراً أهل البيت الذين طهّرهم الله تعالى من كلّ رجس ودنس، فاستحقّوا بذلك الأهليّةَ التامّة لتحمّل أعباء الهداية والولاية.

١-٤-١. استعارة الطريق ونوعان من توحيد الكثرات

نواجه في القرآن الكريم استعارة الطريق في سياق جملةٍ من المفاهيم والمصطلحات، مثل: الصراط المستقيم، سواء السبيل، والعقبة، وغيرها. ولعلّ السبب في ذلك هو أنّ تجّار مكّة كانوا يتفاعلون بسهولةٍ مع استعارة الطريق لما للطريق من حضورٍ دائم في حياتهم وأسفارهم. ويمكن لهذه الاستعارة ـ في أحد معانيها ـ أن تُجسّد نموذجاً في بناء المجتمع وصياغة الوحدة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ أمامنا شكلين عامّين في جمع الناس وتوحيد الكثرات

وتأسيس الاجتماع: مجتمع «الصراط المستقيم» ومجتمع «سواء السبيل».

ووفقًا لما تقدّم بيانه في السطور السابقة، فإنّ أهل البيت عليهم السلام يمثّلون المحوريّة في بناء المجتمع، ولهذا فإنّ بناء المجتمع حول محورهم يُعدّ حضوراً في الصراط المستقيم. «نحن الطريق، وصراط الله المستقيم إلى الله تعالى» (الصفار، ١٤٠٤هـ، باب٣، ح١٠؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٢٦، ص٢٤٨). إلّا أنّ هناك نموذجا آخر لبناء المجتمع يتمثل في جمع الناس حول محور «سواء السبيل». وتعني كلمة «السواء» تقويض البنى التمييزية وإرساء حالة من التوازن المجتمعي، بحيث لا يسعى أحدٌ للتفوّق على الآخر. وفي هذا السياق، يقدم العلامة الطباطبائي تفسيراً لـ «الاستواء على العرش» ويقول: «الاستواء - هو الاعتدال على الشيء والاستقرار عليه، استعمل بمعنى التساوي، يقال: استوى زيد وعمرو أي تساويا» (الطباطبائي، ١٣٩٣، ج٨، ص١٤٨).

وقد ورد في التاريخ أنّه حينما دخل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله المدينة وأراد أن يبني المجتمع الإسلامي فيها، دعا عامّة الناس - مسلمين وغير مسلمين - إلى «كلمة سواء»: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ٦٤).

إنّ «الكلمة السواء» تتكوّن من ثلاثة أقسام: ١ - نفي عبودية غير الله. ٢ - نفي كلّ شريكٍ عن الله في أيّ شيء. ٣ - المساواة الاجتماعية (نفي الاستعلاء): ألّا يتخذ بعضُ الناس بعضًا أربابًا. فمَن لا يرغب في الدخول في الإسلام، ولا في بناء الاجتماع حول أهل البيت والصراط المستقيم، فإنّه لكي لا ينهار نظام العالم مع المستكبرين، لا بدّ له من أن يُشكّل مجتمعاً حول «الكلمة السواء» التي تنفي المجتمع القائم على التمييز. وهنا يبرز مفهوم «التعاقد» ليكون هو الركيزة الأساس؛ حيث يجتمع «الناس» - على اختلاف مشاربهم العقدية ومذاهبهم الفكرية - حول مبدأ «سواء السبيل». في مقابل هذا العرش، والبيت المعمور، والكعبة،

وأهل البيت، والأشكال الثنائية لبناء المجتمع الديني، يوجد أيضاً نموذجٌ آخر له عرشه، وإلهه، وقبلته، وأهله، وكان الفراعنة مثالًا بارزًا لهذا النمط في التاريخ الإنساني. ففي هذا النظام، يوجد عرشٌ يمسك بزمام الأمور، ويتحول إلى مركزية مطلقة لإصدار الأوامر والسلطان. أمّا الإله الذي يحكم في هذا العرش فهو الهوى، حيث قال تعالى: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (الجاثية، ٢٣).

إنّ «الإلَه» ـ في الاستعمال القرآنيّ الدقيق ـ ليس هو الخالق فحسب، بل هو الجهةُ التي تتولّى تدبيرَ نظامِ شؤون الحياة الدنيوية، وتقدّم للناس منهجاً عمليّاً يسيرون عليه في تنظيم حياتهم الفردية والاجتماعية، ليجري به أمرُ المعاش. فهو يقدّم مذهباً يمكن على أساسه إقامةُ الاقتصاد، والاجتماع، والسّياسة، والثقافة، والأمن، وغيرها... ويُمكن استناد هذا الفهم إلى ما أورده العلامة الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى: «أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ـ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء، ٢١-٢٢) (طباطبايى، ١٣٧٤ش، ج١٤، ص٣٧٦). وبناءً على ذلك، فكم من أفرادٍ وجماعاتٍ أقرّوا بأنّ الله هو الخالق، ولكنّهم في ساحة تدبير شؤون الحياة يخطّطون ويعملون وفق إلهٍ آخر، أي وفق منظومةٍ فكريةٍ أو سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ يجعلونها المرجع الأعلى في تنظيم حياتهم. وكأنّهم لا يؤمنون بقدرة الله على تنظيم أمورهم الأرضية والدنيوية.

ومن هنا يمكن فهم ما وقع في قصّة بني إسرائيل عند مواجهتهم لـ موسى عليه السلام؛ إذ إنّهم ـ مع إقرارهم بخالقيّة الله ـ طلبوا من موسى إلهًا على مثال الآلهة القائمة في البيئات المجاورة. قال تعالى: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (الأعراف، ١٣٨). ففي وعيهم كان إله موسى قد نجح في صناعة نهضةٍ تحرّريّةٍ ضدّ فرعون، وأظهر قدرةً على كسر الطغيان، غير أنّهم لم يثقوا به ـ في تصورهم المنحرف ـ بوصفه إلهًا قادرًا على بناء نظامٍ يدبّر تفاصيل حياتهم اليوميّة. فإله موسى هو إلهٌ قادرٌ على

صناعة الثورة، لكنّه ـ بزعمهم ـ غير قادرٍ على صناعة النظام. ولذلك مالوا إلى الاستفادة من التجارب الدنيوية التي كانت أمامهم، وإلى الاقتداء بـ الآلهة والعرش والقوانين الأرضية التي يعتمدها غيرهم. وحين غاب موسى عليه السلام، اندفعوا نحو ما كانت نفوسهم تميل إليه، فاتّخذوا العجلَ السامريّ إلهاً يرجعون إليه في تنظيم شؤونهم، كما قال تعالى: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ» (طه، ٨٨).

إنّ مثل هذه الحضارة هي ثمرة تلك الرغبات الجماعيّة، وذلك لأنّ إلهها في الحقيقة هو الهوى. وقبلتها هي مدنٌ خيالية تُعرض على أذهان الناس في العالم، وفي هذه المدن توجد مراكزُ للتبرّج ، وفي تلك المراكز يُقدّم أفرادٌ بوصفهم أبطالاً يصنعون الدافع والميل. غير أنّ الطبيعة التمييزيّة لهذه الحضارة حول دون تشكّل «الناس» بوصفهم جمهوراً حقيقيًّا ذا إرادةٍ مشتركة. وفي النهاية تظهر ديمقراطيّاتٌ يُستغلّ فيها الأكثريّة لخدمة هوى وميل الأقليّة، وذلك مقابل حصول الأغلبية على نصيبٍ محدودٍ من إشباع رغباتها. وفي مثل هذا المجتمع تغيب «الإرادة» بالمعنى الحضاريّ؛ ومن ثمّ لا يمكن لمثل هذا البناء الاجتماعيّ أن يكون أرضيّةً لحضارةٍ تتوجّه نحو قبلة القِسط، أي نحو العدل والحرّية، لأنّهما يحتاجان إلى إرادةٍ واعية، لا إلى انقيادٍ وراء الهوى.

النتيجة

الخاتمة

بناءً على ما ذُكر، فإنّ «الناس» هو اجتماع الإرادات الإنسانية، وفي هذا الاجتماع للإرادات لا بدّ من وجود عناصر حيّة وحاضرة باستمرار لخلق وضمان التنسيق بين الإرادات الإنسانية. فإذا توفّرت هذه العناصر يتحقّق المجتمع، ثمّ تظهر إمكانيّة خلق الحضارة؛ وذلك لأنّ موقع الحضارة يأتي بعد تكوين المجتمع.

لقد تمّ تقديم عناصر التنسيق بين الإرادات - التي تتيح خلق جمهورٍ حضاريّ - من زاوية القرآن الكريم في أربع ساحات:

١- ساحة المعرفة بالله والقانون، حيث يتمّ - عبر الإيمان بالله الرحمن والالتزام بمقتضيات ذلك - نفي التفوّق والتمييز في العالم؛ وبطبيعة الحال، من دون قبول الله الرحمن، سيوفّر التمييز والتفوّق أرضيّة الحرب والصراع والفساد، وهنا، تبرز النماذج المادية القائمة على «الحاجة المتبادلة» و«تقسيم العمل الاجتماعي» بوصفها أدواتٍ تخديرية لا أكثر؛ فهي وإن نجحت في إشباع جانبٍ من الرغبات المادية للإنسان، إلا أنها في الجوهر تُضيّقُ المجال أمام ممارسة الإرادة الإنسانية الفاعلة.

٢- ساحة المؤسسة التي تمثّلها الكعبة في الحقيقة، وهي تهدف إلى التذكير بحقّ الله وحقّ الناس معاً، وتُعدّ قوام «الناس».

٣- ساحة البطل الذي يتمكّن من وضع أفرادٍ في مركزيّة ومحوريّة عالم الفكر والرؤية، لتوفير الميول والدوافع لغاية «التضحية» والحركة من أجل الآخر.

٤- ساحة التنظيم والعقد التي تربط العرش والبيت المعمور بالأرض، فتتحدّد القبلةُ والبيتُ وأهلُ البيت بوصفهم المرجعية التي تُبطل عوامل الاختلاف والفرقة وتوجّه الإرادات نحو الوحدة والوحدانيّة، وقدّمت استعارتَي «الصراط المستقيم» و«سواء السبيل» لبناء التنظيم وإبرام العقد، اللتين تكتسبان أهميّة بالغة في خلق التنسيق بين «الناس».

وفي النتيجة، فإنّ إقامة خيمة الحضارة لا تتحقّق إلا بالإيمان بدور الناس واجتماع «الناس»، وولادة إرادات جماعية تُشكّل جمهورًا فعّالاً. أمّا إذا غاب هذا الأساس، فإنّ كلَّ تقدّمٍ تكنولوجي لن يتجاوز حدودَ معرضٍ للمصنوعات والمظاهر الحضارية فحسب.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

آرمسترانگ، کارن. (۱٤۰۰ش). تاریخ مختصر اسطوره (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.

ابن العربي، محيي الدين. (١٩٦٤م). فصوص الحكم (المعلّق: أبوالعلاء عفيفي، ج٢). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم.(١٤١٤هـ). لسان العرب (ج٥، الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.

بندعلی شمشکی، اکرم. (۱۳۹۸ش). رویکرد آموزه‌های قرآن کریم بر توتم وتحلیل توتمیسم. مطالعات قرآنی، ۱۰ (۳۹)، صص ۲۵-۵۰.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). انسان از آغاز تا انجام (محقق: سیدمصطفی موسوی تبار، چاپ نهم). قم: انتشارات اسراء.

حشمتی، لیلا. (۱۳۹۹ش). نقش عامل مودت ورحمت در تعاملات اجتماعی از دیدگاه آیات وروایات (استاد راهنما: علی محمد برنا). پایان‌نامه سطح ۳. کردستان – قروه: مدرسه علمیه الزهرا سلام الله علیها.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: انتشارات موسسه فرهنگی ایمان جهادی (مرکز صهبا).

الخميني، السيد روح الله. (١٤١٢هـ). شرح دعاء السحر (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الوفاء.

داوودی، پرویز؛ جوشقانی نائینی، سید حمید؛ توکلی، محمدجواد. (١٣٩٦ش). تطور مفهومی نهاد ودلالت‌های آن بر مطالعات نهادی اقتصاد اسلامی واقتصاد ایران. جستارهای اقتصادی با رویکردهای اسلامی، ١٤(٢٨). صص ٩٧-١٢٠.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٣٦٩ش). ترجمه وتحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی وادبی قرآن (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: انتشارات مرتضوی.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢هـ). المفردات في غريب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودي). بيروت: الدار الشامية.

شاه‌آبادی، میرزامحمدعلی. (١٣٨٠ش). شذرات المعارف (محقق ومصحح: بنیاد علوم ومعارف اسلامی دانش‌پژوهان). تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان وشهادت.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي. (١٣٩٥هـ). كمال الدين وتمام النعمة (المصحح: علي‌أكبر غفاري، ج١، الطبعة الثانية). طهران: إسلاميه.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي. (١٤١٣هـ). من لايحضره الفقيه (المصحح: علي أكبر الغفاري، ج٣). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم العلمية.

الصفّار، محمد بن حسن. (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمدﷺ (المحقق: محسن بن عباسعلي كوجه باغي، ج٣، الطبعة الثانية). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

صفارهرندی، سجاد؛ قائمی‌نیك، رضا. (١٣٩٣ش). اندیشه اجتماعی غرب جدید: مدرنیته (تجدد). تهران: مرکز پژوهشی آموزشی کوثر.

صفایی حائری، علی. (١٣٩٠ش). مسئولیت وسازندگی. قم: انتشارات لیلة القدر.

الطباطبائي، السيدمحمدحسين. (١٣٩٣هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج٨، ١٥، الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طباطبايى، سيدمحمدحسين. (١٣٧٤ش). ترجمه تفسير الميزان (مترجم: سيدمحمدباقر موسوى، ج٦، ١٤، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامي(وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)

الطبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (المصحح: فضل الله الطباطبايي اليزدى، السيدهاشم الرسولي، ج١، الطبعة الثالثة). طهران: ناصر خسرو.

الطريحي، فخر الدين بن محمد بن علي. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين (المحقق: السيد أحمد الحسيني، ج٣). طهران: دار المرتضوي للنشر.

الطوسي، محمد بن حسن. (بلاتا). التبيان في تفسير القرآن (المصحح: أحمد حبيب العاملي، ج١). لبنان: دار إحياء التراث العربي.

العياشي، محمدبن مسعود. (١٣٨٠هـ). تفسير العياشي (المحقق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ج١)، طهران: مكتبة العلمية الاسلامة.

القمي، علي بن إبراهيم. (١٤٠٤هـ). تفسير القمي (المصحح: السيد طيِّب الموسوي الجزائري، ج٢). قم: دارالكتب.

كالينيكوس، آلكس. (١٣٨٣ش). درآمدى تاريخى بر نظريه اجتماعى (مترجم: معصومه بيگى). تهران: نشر آگه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٢ش). الروضة من الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري، ج٨، الطبعة الرابعة). طهران: إسلاميه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، ج١). طهران: إسلاميه.

المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج١٣، ٢٦، الطبعة الثالثة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

محمدی ری‌شهری، محمد. (١٣٨٥ش). دانش نامه عقاید اسلامی (ج٦). قم: انتشارات دارالحدیث.

نتاج، محمد ابراهیم. (١٤٠٢ش). معناشناسی جعل در قرآن کریم. مدیریت دانش اسلامی، ٥ (٢)، صص ٨٢-١١٠.

النوري، ميرزاحسين بن محمد تقي. (١٤٠٨هـ). مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل (ج١١). بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

يامين‌پور، وحيد. (١٣٩٨ش) ماجرای فکر آوینی. قم: نشر معارف.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

A Civilizational Approach to Political Justice in the Holy Qur'an*

Seyyed Kazem Seyyed Bagheri
Associate Professor, Research Institute for Culture and Islamic Thought, Qom, Iran.
sbaqri86@yahoo.com

Abstract

Although Islamic civilization, during the period commonly referred to as its "Golden Age," drew extensively on the teachings and directives of the Holy Qur'an and succeeded in producing remarkable achievements in scientific, cultural, social, and political domains, this historical experience cannot be regarded as the full and final realization of a justice-centered, Qur'an-based civilization. Achieving such a civilization requires a renewed, conscious, and methodical return to the Qur'anic text through a civilizational, inclusive, and comprehensive lens. This return should not be reduced to limited, fragmentary, individualistic, or purely ethical readings; rather, it demands a deep, systematic, and structural understanding of the Qur'an's foundational concepts—especially the concept of justice—and of its principles, criteria, and functions in the realm of collective life.

Each Qur'anic concept, in itself, possesses the capacity to guide Islamic society toward human and civilizational excellence. However,

* Seyyed Bagheri, S. K. (2025). A Civilizational Approach to Political Justice in the Holy Qur'an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 79-111. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74397.1052

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/06/25 ● **Revised:** 2024/08/27 ● **Accepted:** 2024/09/18 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

when justice, as the backbone of this intellectual constellation, is placed alongside other core Qur'anic principles such as *tawhid* (monotheism), human dignity, social responsibility, and the negation of oppression and corruption, a coherent, identity-forming, and distinctive structure emerges. This structure differentiates Islamic civilization from prevailing civilizational models—often grounded in power-centrism, utilitarianism, or domination—and endows it with an ethical, humane, and divine logic.

Since the Holy Qur'an is recognized as the primary and authentic source of Islamic civilization, rereading its foundational teachings—particularly in the domains of politics, power, and social order—through a civilizational approach can play a strategic role in guiding Islamic society toward a superior civilization. Such an approach not only contributes to the organization of political and social structures but also provides the conditions for the flourishing of individual and collective capacities of citizens within the Islamic state. Within this framework, political justice is not merely an individual moral virtue or a religious recommendation; rather, it constitutes a foundational, norm-setting, and structure-building value whose realization is an essential condition for the health and stability of the political order.

Political justice, in this sense, ensures that officials, institutions, and power-related structures are placed in their proper and rightful positions, preventing deviation, discrimination, and the abuse of power. It also guarantees that citizens' rights are secured and implemented not arbitrarily or temporarily, but fairly, systematically, and sustainably. In the Qur'anic logic, political justice lays the groundwork for people's free, conscious, and responsible participation in determining their own destiny, while simultaneously enabling the restraint, limitation, and supervision of political power. This form of justice paves the way for the realization of rights, prevents the concentration of power, and confronts despotism and corruption, ultimately leading to the establishment of a political order in which power serves truth, justice, and human dignity rather than functioning as a tool of domination and autocracy.

Employing the method of *ijtihadi* (juristic-analytical) interpretation

of the Holy Qur'an, this article seeks to examine and analyze the functions of political justice in the process of the formation and development of the New Islamic Civilization. The main hypothesis of the study is that, by relying on the language, logic, and teachings of the Qur'an, the foundational and civilization-building elements of political justice can be identified across three essential spheres. The first is the sphere of a just worldview, grounded in monotheism, the intrinsic dignity of the human being, individual and social responsibility, and the negation of all forms of unjust domination. The second is the sphere of a just culture and lifestyle, encompassing values, norms, social ethics, and behavioral patterns compatible with justice. The third is the sphere of a just political–social system, which focuses on organizing power structures, legislation, institution-building, and social relations on the basis of justice.

In light of these three elements, the civilizational functions of political justice from the Qur'anic perspective can be observed in multiple domains. These include the formation of civilizational rationality, leading to collective decision-making based on reason, public interest, and future-oriented thinking; the expansion of civilizational ethics, which purifies social and political relations from violence, discrimination, and autocracy; the prevention of despotism, corruption, and civilizational decline; the strengthening of empathy, cohesion, and civilizational convergence among diverse social groups; and, finally, the promotion of forbearance, dialogue, and constructive interaction with other civilizations while preserving Islamic identity and principles.

The realization of these functions facilitates the emergence, continuity, and flourishing of the New Islamic Civilization and establishes political justice as a fundamental pillar of its dynamism, vitality, and sustainability. The novelty of this article lies in moving beyond an abstract and purely conceptual treatment of political justice to an exploration of its civilization-building functions in light of the teachings of the Holy Qur'an, thereby redefining political justice as an active, dynamic, and influential force in the process of Islamic civilization-building.

Keywords
The Holy Qur'an; civilization; political justice.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم*

السيّد كاظم السيّد باقري
أستاذٌ مشاركٌ في مركز بحوث الثقافة والفكر الاسلامي، طهران، إيران.
sbaqri86@yahoo.com

الملخّص

بما أنّ القرآن الكريم يُعدّ المصدر الرئيس والأصيل للحضارة الإسلامية، فإنّ دراسة التعاليم السياسيّة الأساسية بمنهج حضاري، من شأنها أن يقود المجتمع الإسلامي نحو حضارة سامية وتفتيق مواهب مُواطني الدولة الإسلامية. وتسعى هذه الدراسة، من خلال المنهج التفسيري الاجتهادي، إلى دراسة وظائف العدالة السياسيّة ودورها في تشكّل معالم الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وقد أكّدت الفرضيّة على أنّه استناداً إلى أدبيات القرآن الكريم ومنطقه وتعاليمه، يمكن البحث عن العناصر الأساسية الصانعة للحضارة في العدالة السياسيّة في ثلاثة مجالات: هي الرؤية الكونية العادلة، والثقافة ونمط الحياة العادل، والنظام السياسي - الاجتماعي العادل. وفي ضوء هذه العناصر، يمكن رصد الوظائف الحضاريّة للعدالة السياسيّة من منظور القرآن الكريم في

* السيّد باقري، السيّد كاظم. (٢٠٢٥). المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥ (١)، صص ٧٩-١١١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74397.1052

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/٢٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٨/٢٧ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/١٨ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

أمورٍ مثل: تشكّل العقلانيّة الحضاريّة، وتوسيع الأخلاق الحضاريّة، ومنع الاستبداد والانحطاط، وخلق التعاطف والتقارب الحضاريّ، ونشر السّماحة (رحابة الصدر) والحوار الحضاريّ. إنّ تحقّق هذه الوظائف يُمهّد الطريق لظهور الحضارة الإسلاميّة الحديثة وازدهارها، ويرسّخ العدالة السياسية بوصفها الركن الأساسي لديناميكيّة هذه الحضارة واستدامتها. وتتمثّل جدّةُ هذه المقالة في سعيها إلى استكشاف وظائف العدالة السياسيّة في تشكّل الحضارة الإسلاميّة من منظور القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن الكريم، الحضارة، العدالة السياسيّة.

المقدمة

إنّ الحضارة التي يرتكز أساسها على القرآن الكريم، تمهّد الطريق ـ كركيزة راسخة ـ لتشكيل مجتمعٍ قائم على القيم، متوازن في مسيرته، وإنسانيّ في مقاصده وغاياته. وتتبوّأ العدالة ـ التي تُعدّ من الركائز الرئيسة للتعاليم القرآنيّة ـ مكانةً سامية في هذه الحضارة، وتُعرف بوصفها محوراً لتحقيق التوازن والتقدّم الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ الحضارة الإسلاميّة استفادت في عصرها الذهبي إلى حدٍّ ما من الأوامر والتعاليم القرآنيّة، إلّا أنّ التحقيق الكامل لحضارة قائمة على العدالة ومتمحورة حول القرآن يقتضي أن نعود من جديد إلى نصّ القرآن برؤية حضاريّة شاملة جامعة، واستنطاقَ مفاهيم العدالة ومبادئها ومعاييرها استنطاقاً عميقًا. إنّ هذه التعاليم، كلٌّ منها على حدة، تملك القدرة على قيادة المجتمع الإسلامي نحو حضارة سامية وإنسانيّة. وحينما توضع العدالة بوصفها العمود الفقري لهذا النظام الفكري إلى جانب سائر مبادئ القرآن، فإنّها تُشكّل بنيةً متماسكة ومتميّزة ستتميز عن غيرها من الحضارات وستتفوق عليها. وعلى هذا الأساس، فإنّ العدالة ليست مجرد قيمة فرديّة، بل هي القوّة المحرّكة في بنية الحضارة الإسلاميّة الحديثة، ويُعدّ تحقّقُها شرطاً أساسياً لبلوغ مجتمعٍ متسامٍ وعادلٍ ومستدامٍ.

إنّ القرآن الكريم كتابٌ صانعٌ للحضارة بطبيعته، ولا بدّ أن يقدّم استراتيجيّات ومناهج دقيقةٍ ومدروسة لتحقيق حضارة حيويّة ومستدامة، لكي يتسنّى الانطلاق نحو مجتمع عادل وحضارة سامية استناداً إلى تعاليمه وأوامره. فقد أنقذ القرآن المجيد ـ بالترافق مع جهود الرسول الأكرمﷺ ـ مجتمع عصره من ظلمات الجهل، والتعصّب، والضلال، وبشّر بعصرٍ جديد في الساحة السياسيّة والاجتماعيّة للبشريّة، على النحو الذي ورد في كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من أنّ الله تعالى بعث محمّداًﷺ نذيراً للعالمين وأميناً على التنزيل: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

مُحَمَّداً ﷺ نَذِيراً لِلْعَالَمِينَ وَأَمِيناً عَلَى التَّنْزِيلِ» (نهج البلاغة، الخطبة ٢٦). في الظروف الراهنة التي تطرح فيها الحضارة الغربيّة ـ بما تملكه من قوّة وأهداف ماديّة ـ بوصفها منافساً حضارياً جادًّا، يتعيّن على المجتمع الإسلامي ـ باستثماره للمصادر الاستراتيجيّة كالقرآن الكريم، وتضافر جهود المفكّرين والمدراء القادرين، ـ أن يفتح طريقاً جديداً ويعتمد منهجاً حضارياً يرتكز على العدالة. وتسعى هذه الدراسة إلى تبيين دور العدالة السياسية ووظائفها في عملية تشكّل الحضارة الإسلامية الحديثة. وقد أكّدت الفرضيّة على أنّه استناداً إلى أدبيّات القرآن الكريم ومنطقه وتعاليمه، يمكن البحث عن العناصر الأساسية الصانعة للحضارة في العدالة السياسيّة في ثلاثة مجالات: هي الرؤية الكونية العادلة، والثقافة ونمط الحياة العادل، والنظام السياسي ـ الاجتماعي العادل. وفي ضوء هذه العناصر، يمكن رصد الوظائف الحضاريّة للعدالة السياسيّة من منظور القرآن الكريم في أمورٍ مثل: تشكّل العقلانيّة الحضاريّة، وتوسيع الأخلاق الحضاريّة، ومنع الاستبداد والانحطاط، وتعزيز روح التعاطف والتقارب الحضاريّ، ونشر السَّماحة (رحابة الصدر) والحوار الحضاريّ. وعلى هذا الأساس، تُعدّ العدالة بمثابة قوّة دافعة شاملة تلعب دوراً أساسيّاً في تشكيل الحضارة الإسلامية والحفاظ على استمرارها ورفعها إلى مستويات الازدهار والتفوّق وقد تمَّ تحقيقُ هذا الهدف بالاعتماد على منهج التفسير الاجتهاديّ، الذي يقومُ على استثمار جميع الطاقات والإمكانات المنهجيّة المتاحة في تفسير القرآن الكريم. وهو منهج يحافظ على أصالة النصّ القرآني ووحيانيّته، ويستفيد من جميع أدوات الفهم كالآيات الأخرى، والروايات، والعقل، واللغة، وآراءالمفسّرين والسلف، ليفهم مفاهيم العدالة والحضارة بعمق وبشكل تطبيقيّ يتناسب مع ظروف ومتطلّبات الحضارة الإسلاميّة الحديثة. يساعد هذا المنهج برؤيته الشاملة والمتكاملة، ـ إضافةً إلى تحليل ظواهر الآيات ـ الباحث (أو المفسِّرَ) على التأمّل في الطبقات الباطنية

للمفاهيم، وتطبيق التعاليم القرآنية وفق مقتضيات الزمان وظروف العصر؛ بما يمكّنه من تلبية الاحتياجات الفكرية والاجتماعية والحضارية للمجتمع الإسلامي المعاصر، كما يُهيّئ الأرضيّةَ لاستنباط استنتاجات حديثة لاستخراج استنباطات جديدة وعميقة وتطبيقية من النصوص القرآنيّة.

١. بيان المفاهيم

١-١. الحضارة الإسلاميّة

يرى خواجه نصير الدين الطوسي بين المسلمين أنّ الإنسان لا يمكنه أن يبلغ الكمال والسعادة إلّا في سياق المجتمع؛ وذلك لأنّ الإنسان بطبيعته كائنٌ يطلب الكمال ويسعى إلى الهدف، ولا يتحقّق وصولُه إلى غايتِه الوجوديّة إلا من خلال التفاعل والتعاضد الاجتماعيّ. ويؤكّد الخواجة نصيرالدين الطوسي في كتابه «اخلاق ناصرى»، أنّ وجودَ الإنسان لا يتحقّقُ إلّا بمساعدة وتعاون الآخرين، وأنَّ التعاونَ نفسه لا يمكن أن يقوم إلّا في إطار المجتمع. ومن ثمّ، فإنَّ الإنسان بطبيعته بحاجة إلى الحياة الاجتماعية، وهذه الحياةُ الاجتماعيةُ هي ما يُسمّى بالحضارة (طوسى، ١٣٧٣ش، ص ٢٥١). ويرى بعض المفكّرين أنّ الحضارة ليست تعني مجرّد تحقيق الرفاه الماديّ وتلبية الاحتياجات اليوميّة، بل تتعدّى ذلك لتشمل الارتقاء بالمعرفة، ونموّ الفضائل الأخلاقيّة، وارتقاء المستوى الروحي والإنساني للحياة؛ بحيث تنقل الإنسان من مستوى مجرّد العيش إلى مرتبةٍ أسمى من الوعي والكمال والمعنى (يوكيچى، ١٣٧٩ش، صص ٥٢ - ٥٣). ويرى جعفري أنّ الحضارة لا تتشكّل إلّا حينما يسود النظم والتماسك والتفاعل البنّاء في العلاقات بين أفراد المجتمع؛ بحيث تحلّ المنافسةُ الإيجابية في سبيل النموّ والارتقاء والكمالِ الإنسانيّ محلّ التضاربات والصراعات المدمّرة. وفي مثل هذا المجتمع، لا يُعدّ التعايش الاجتماعي عاملاً للتقييد، بل هو إطارٌ يُتيحُ تفعيل الطاقات والمواهب

الإبداعية والبنّاءة لدى البشر، وهذا الازدهار هو الذي يُشكّلُ الروح الحقيقيّة للحضارة (جعفرى، ١٣٧٦ش، ج٦، ص ٢٣٣). ومع ذلك، يمكن القول إنّ الحضارة الإسلاميّة هي انعكاس لنظامٍ متآلف من العناصر الماديّة تُجسّد منظومةً منسجمةً من العناصر المادّية والروحية المتجذّرة في ثقافة الإسلام وقِيَمِه ورؤيتِه الكونيّة. فهذه الحضارة هي مزيجٌ من البرمجيات الفكريّة والثقافيّة كالمعرفة، والأخلاق، والعلم، والشريعة، ومن الآليات المؤسسية (العملية) كالمؤسسات، والهياكل (البُنى)، والأدوات الاجتماعية. وإنّ التفاعل بين هذين البُعدين، في إطار متماسك وهادف، يدفع المجتمعَ نحو الارتقاء الإنسانيّ، وتفتيق المواهب، وتحقيق التقدّم في المجالات المادّية والروحيّة.

١-٢. العدالة السياسيّة

العدالة السياسيّة هي آليةٌ تضمن توزيع الفرص والموارد الماديّة والمعنوية بشكلٍ عادل بين كافة شرائح المجتمع، وتَحول دون نشوءِ اللامساواة البنيويّة أو هيمنة مجموعات الخاصّة. وتوفر هذه الوظيفة أساساً متيناً لتشكيل حضارةٍ عادلة وشاملة، تكون فيها الكرامة الإنسانية وكفاءة الأفراد محور التقدّم الاجتماعي. وقد عبّر الفارابي عن هذا المعنى بقوله: «الْعَدْلُ هُوَ قِسْمَةُ الْخَيْرَاتِ الْمُشْتَرَكَةِ الَّتِي لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ عَلَى جَمِيعِهِمْ» (الفارابي، ١٤٠٥هـ، ص ٧١). أي أنّ العدالة هي تقسيم الخيرات المشتركة التي تعود ملكيتُها إلى جميع المواطنين. وفي بيان آخر، يؤكّد الفارابي أنّ العدل هو صيانةُ الحقوق المقسَّمة بين الأفراد، وأنّ تلك الخيرات تشمل الصحّة والمال والكرامة والمنزلة والمرتبة وسائرَ الخيرات التي يمكن لجميع أهل المدينة أن يشتركوا فيها» (الفارابي، ١٤٠٥هـ، ص ٧١).

وبعبارة أخرى، تُعدّ العدالة السياسيّة أحد الفروع المهمّة للعدالة الاجتماعيّة، وتتناول مواضيع كالسلطة، وكيفيّة توزيعها، والعلاقة بين الحاكمية والمواطنين. إنّ

تحقق العدالة السياسيّة يُمهّد الأرضية لإيجاد التوازن في علاقات السلطة، ومراعاة الحقوق السياسيّة، والالتزام بالقانون، والتوزيع العادل والمتوازن للسلطة في المجتمع. وفي هذه المقالة، تمّ تعريف العدالة السياسيّة بوصفها قيمةً أساسية، بحيث مع استقرارها، يستقرّ القائمون على السلطة، ومؤسّساتُها، وبُناها السياسيّة في مواقعهم اللائقة والمستحقّة، وتُصان حقوقُ المواطنين وتُطبَّق (تنفّذ) على نحو مُنصف. وتُعدّ العدالة السياسيّة مُهيّئةً لتوفير إمكانيّة الاختيار الحرّ والواعي للناس، وضبط (كبح) حدود السلطة ونطاقها، وتمهيد الطريق أمام المجتمع لإحقاق الحقّ وترسيخ مبادئه (سيد باقري، ١٤٠٠ش، ص ٤٢).

٢. التمهيد النظري: العناصر الأساسية للحضارة المرتكزة على العدالة

نظراً للطاقات الواسعة الموجودة في نصوص الفكر الإسلامي، فإنّ دين الإسلام يملك في كنوزه الثمينة القدرة على تشكيل الحضارة. فتلك الكنوز النقيّة تُستخرج من أعماق المصادر، وتوفّر - بفضل تفكّرٍ عميق وتأمّلٍ جادّ - الأساس النظري والعملي للاستراتيجيات والبرامج والأنماط السلوكيّة الحضاريّة. ويرى السيد حسين نصر أنّ الإسلام ليس مجرّد دين، بل هو منشئ وروح دائمة لحضارة عالميّة عظيمة تمتدّ جذورُها عبر أربعة عشر قرناً من التاريخ (نصر، ١٣٨٥ش، مقدّمه).

ويمكن تتبّعُ الركائزِ الثلاث الأساسيّة لكلّ حضارة، ومنها الحضارةُ الإسلاميّة، في ثلاثة عناصر يرتبط كلٌّ منها ارتباطاً عميقاً بمفهوم العدالة: وهي «الرؤيةُ الكونيّةُ العادلة» وهي البنية الفكريّة والقيميّة التي تُشكّل أساسَ الحضارة، و«الثقافة ونمط الحياة العادل» الذي يقود التكنولوجيا والآداب والعادات والهويّة الحضاريّة، و«النظام السياسي - الاجتماعي العادل» الذي ينظّم السلطة والمؤسسات التابعة لها.

٢-١. الرؤية الكونيّة العادلة

من منظورٍ قائمٍ على الرؤية الكونيّة العادلة والحضارية المستمدة من القرآن الكريم، تتجاوز العدالة كونها مبدأً أخلاقيًّا بسيطًا؛ فهي تشكّل الأساسَ الجوّهريّ للحضارة وآليةً محوريةً في بنيتها، تمهّد الأرضية للنموّ المتوازن، والأمن المستدام، والنظام الاجتماعي، وتفتيق مواهب الأفراد، وتعزيز المشاركة السياسية والثقافية الفاعلة. وتعدّ الرؤيةُ الكونيّةُ إطارًا معرفيًّا وفلسفيًّا ينظم نظر الإنسان إلى الوجود وموقعه (مكانته) فيه، وتشمل التأمّل العميق في علاقة الإنسان بالعالم و بمجال ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) وكيفيّة فهم كليّة الوجود والواقع. وتعدّ الرؤيةُ الكونيّةُ إطارًا معرفيًّا وفلسفيًّا ينظم نظر الإنسان إلى الوجود وموقعه (مكانته) فيه، وتشمل التأمّل العميق في علاقة الإنسان بالعالم بمجال ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) وكيفيّة فهم كليّة الوجود والواقع. إنَّ الحضارة التي تغيبُ عنها العدالةُ لا محالةَ ستكونُ بنيةً غيرَ مستقرة، مستهلكة، وفي النهاية قابلةً للانهيار. والحضارةُ الإسلامية، بوصفها هيكلًا ثقافيًّا وسياسيًّا، لا تهدف فقط إلى تنمية القدرات الإنسانية وغرس القيم الأخلاقية والروحية، بل تسعى أيضًا إلى تحقيق التقدّم الماديّ والروحيّ للمجتمع. يمنحُها الشرعية ويضمنُ استدامتَها.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ التوحيد بوصفه فكرةً ومبدأً لحياة الإنسان، لا يرتبط فحسب بالنظام الاجتماعي، بل يُشكّل توجّه البشر في جميع الأحوال ويُحدّد جودة حياة المجتمعات البشريّة. فيُعتبرُ التوحيدُ جزءًا من الرؤية الكونية للإسلام وجزءًا من الإيديولوجية البانية للحياة.

وعلى هذا النحو، تشكّل العدالة والتوحيد معاً الأسسَ الفكرية والعملية للحضارة الإسلامية، وهما اللذان يُحدّدان التوجّه الفكري والبنية العمليّة للمجتمع، ويُمهّدان الطريق نحو الحضارة الإسلاميّة الحديثة. وفي هذا السياق، يقول القرآن

الكريم: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (النحل، ٣٦). وفي هذا الإطار، يؤكد آية الله الخامنئي قائلاً: «إنّ الدين الإلهيّ في الفكر الإسلاميّ هو الإطار والشكل الذي يُنظّم حياةَ الإنسان». يقدّم الدين للبشر نظاماً اجتماعيّاً، متكاملًا ولا يقتصر على مجموعة من العبادات والعادات فحسب، ومع أنّ العبادات والعادات هي أيضاً مفعمةٌ بروح الحياة وتسير في اتجاه ذلك النظام، إلّا أنّ هذا النظام الاجتماعي قائم على رؤية توحيدية ويُبنى على أساسها» (خامنه ای، ٣١/ ٦/ ١٣٦٦ش). إنّ هذا الأمر الإلهيّ هو تأكيدٌ على محوريّة التوحيد والبُعد عن كلّ ظلمٍ وعدوان، وهو ما يُمهّد الأرضية لتحقيق العدالة وتشكيل حضارةٍ راسخةٍ على الحقّ والقيم الروحية.

٢-٢. الثقافة ونمط الحياة العادل

مع نمط الحياة القائم على العدالة، لا تُعدُّ العدالةُ مبدأً يقتصرُ على الحكم والسياسة فحسب، بل هي روحٌ سارية في بنية الحضارة ونسيج الحياة الاجتماعيّة للبشر وعلاقات بعضهم مع بعض. فالعدالة لا تُنظّم بنية السلطة فحسب وتجعلها مسؤولة ومتوازنة، بل تُمهّد الأرضية لتشكّل ثقافة ونمط حياة عادل؛ أي ذلك السلوك الاجتماعي وطريقة العيش التي تؤدي إلى «الحياة الطيّبة». وبدون العدالة، تنغمس العلاقات الإنسانية في التمييز، والفساد، والاستبداد، والسخط العامّ، وتتآكل أسس الحضارة من الداخل. ويعبّر القرآن الكريم عن تحقّق مثل هذا النمط من العيش القائم على العدالة بمفهوم الحياة الطيّبة، ووعد به قائلاً: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل، ٩٧).

وفي هذا السياق، يؤكّد القائد الأعلى للثورة الإسلامية أيضاً على العلاقة الوثيقة بين العدالة، ونمط الحياة، وتحقيق الحضارة الإسلاميّة الحديثة. ويرى سماحته أنّ جوهرَ المسألة يكمن في القدرة على إصلاح نسيج الحياة اليومية؛ فهذه

هي الركيزةُ الأساسيةُ للحضارة التي يجب إعادة النظر فيها. والأساسُ هو تعديل أسلوب الحياة، والسلوك الاجتماعي، والأخلاق العامة، وثقافة العيش، ويجب أن نتقدّم في هذا المجال. فالحضارة الإسلامية الحديثة لا تتحققُ دون إصلاح هذا الجانب والبُعد (خامنه اى، ٢٣/ ٧/ ١٣٩١ش).

عندما يتشكّل التماسك الفكري والتضامن الداخلي في المجتمع، تتوافق الأفكار والرؤى وتصبح الأهداف متقاربة ومتناغمة. وفي مثل هذه الظروف، يسعى المواطنون إلى مواءمة سلوكهم وعلاقاتهم وأسلوب حياتهم مع النظام القيميّ والرؤية الكونية السائدة. ويؤدّي هذا التآزر الداخلي إلى تشابه أساليب الحياة، والتصرفات والتفاعلات الاجتماعية وأنماط العيش بينهم، وإقامة علاقة وثيقة بين أفراد المجتمع ذوي المعتقدات المشتركة، بما يمهّد الطريق نحو بناء حضارةٍ أرقى ومتميّزة. ومن هذا المنظور، تُعدّ العدالة ـ لا سيّما في نمط الحياة ـ أساسًا حضاريًّا تتحقّقُ فيه «الحياة الطيّبة» لا على الصعيد الفرديّ فحسب، بل في بُعدِها الاجتماعيّ أيضًا. إنّ مثل هذه الحضارة ذات بنيةٌ تتداخلُ فيها الروحانيّةُ والحرّية، وسيادة القانون، والعدالة بشكلٍ يجعل الإنسان يختبر العدالة ويعيشها في حياته اليوميّة بشكل ملموس، لا بوصفها مجرد قيمة نظريّة.

٢-٣. النظام السياسي - الاجتماعي العادل

في المنظومة الحضاريّة للقرآن الكريم، تُسهم العدالةُ ـ من خلال تهيئة الأساس لنظامٍ سياسيٍّ عادل، وضبط دقيق لكيفيّة توزيع السلطة، وتعزيز المشاركة العامّة، وترسيخ الشفافيّة ومساءلة الحاكمين ـ في تهيئة الأرضيّة لقيام الحضارة الإسلاميّة. وإنّ تحقّقَ العدالة السياسيّة يُعدّ شرطاً مسبقًا لأيّ صناعة للحضارة في إطار النموذج الإسلامي. واستناداً إلى التعاليم الوحيانيّة، بُعث الأنبياء الإلهيون بمهمّةٍ حضاريّة ليقودوا الناس نحو إقامة العدالة في المجتمع، كما يقول تعالى: «لَقَدْ

أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥). وفي هذا الإطار، يجب أن يُصمّم النظام السياسيّ العادل بشكل يضمن صيانة كرامة الإنسان بوصفها الأساس الرئيس للمجتمع القرآني. يقول القرآن الكريم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء،٧٠).

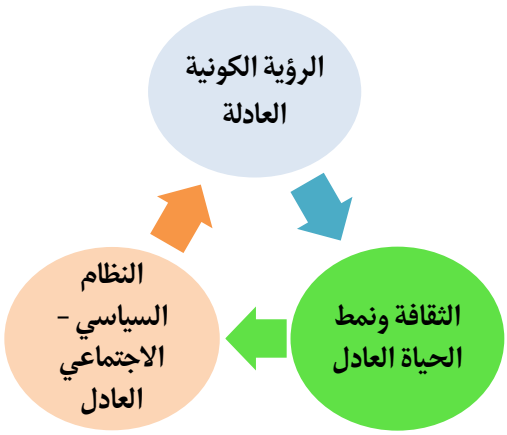
إنّ هذه الكرامة امتيازٌ ذاتيّ لجميع البشر، ومن المنظور الإسلامي، لا يُعدّ المواطنون رعيّة، بل هم عاملون في بناء الحضارة ومساعدون للحكومة الإسلاميّة. وبناءً على ذلك، أيّ نظامٍ سياسيّ يسوده الفقر، والفساد، والتمييز، والظلم، والاستبداد، يكون قد ابتعد عن الكرامة الإنسانية وأغلق طريق بناء الحضارة الإسلاميّة. ويرى ابن مسكويه أنّ الدولة والملك يُعَدّان في الأساس منشأ المدنيّة، إذ يقول: «إِنَّ الْمُلْكَ هُوَ صِنَاعَةٌ مُقَوِّمَةٌ لِلْمَدَنِيَّةِ، حَامِلَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى مَصَالِحِهِمْ مِنْ شَرَائِعِهِمْ وَسِيَاسَاتِهِمْ بِالْإِيثَارِ وَالْإِكْرَاهِ» (ابن مسكويه، ١٤٢٢هـ، ص ٦٣). أي إنّ الملك (السلطة) صناعةٌ تقيم دعائم المدنيّة وتحمل الناس - رغبةً أو رهبةً - على مراعاة مصالحهم الشرعيّة والسياسيّة.

في الرؤية القرآنيّة، يجب أن يُنظّم نظام الدولة وبنيتها السياسيّة بشكلٍ يُتيح توفير الأرضية لتحقيق التعاليم الإسلاميّة القائمة على العدالة والحرّية. وفي هذا الإطار، لا تُعدّ العدالة معياراً لتوزيع السلطة وسن القوانين فحسب، بل هي الضامن لتشكيل مجتمعٍ تُصان فيه الحرّية بوصفها الحقّ الأوّل للإنسان.

وبناءً على ذلك، يشكّل الدين والعدالة بوصفهما ركنين متكاملين البنية الاجتماعيّة والسياسيّة للحضارة. وقد عبّر الفارابي في مؤلّفه الخالد «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «الْمُدُنُ الْفَاضِلَةُ... غَايَتُهَا تَحْقِيقُ الْكِفَايَةِ وَالْعَدَالَةِ وَالسَّلَامِ وَالسَّعَادَةِ لِلْمَخْلُوقَاتِ» (الفارابي، ١٩٩٥م، ص ١٦٢). أي إنّ الغاية القصوى للمدينة الفاضلة هي تأمين الاحتياجات الأساسية، وتحقيق العدالة، والسلام، والسعادة لجميع المخلوقات.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

إنّ تحقيق النظام السياسيّ العادل، القائم على التعاليم القرآنيّة، يُمهّد الأرضية لتوفير الحياة الطيّبة، والعزّة الاجتماعيّة، وتشكيل مجتمعٍ توحيدي. وتلعب العدالة السياسيّة - بفضل طاقاتها كضمان التوزيع العادل للسلطة، وتعزيز النظرة العقليّة، وصيانة حقوق المواطنين، وتحقيق التوازن بين الحاكمية والشعب - دوراً أساسيّاً لا بديل عنه في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة. وتوفّر هذه العدالة بيئةً مناسبة للمشاركة الاجتماعيّة الفاعلة، وسيادة القانون، والتماسك الجماعي، وتعمل بوصفها ركناً مهمّاً في التقدّم المستدام واستمراريّة الحضارة الإسلاميّة.



رسم بياني ١. العناصر الأساسيّة للحضارة القائمة على العدالة

٣. الوظائف الحضاريّة للعدالة السياسيّة من منظور القرآن الكريم

تُعدّ العدالة من منظور القرآن الكريم ركيزةً أساسيّة في البنية الحضاريّة، إذ إنّ تحقّقها يُمهّد الأرضية لاستقرار النظام وترسيخ الأمن وتحقيق التقدّم المستدام في المجتمع. فهذه العدالة تضمن تفاعلاً سليماً بين الحكومة والشعب، وتتيح المشاركة الواسعة، والمساءلة، واحترام الحقوق الفرديّة والجماعيّة. وعلى هذا النحو،

تلعب العدالة السياسيّة دوراً محوريّاً في تعزيز أسس الحضارة الإسلاميّة واستمراريّتها.

٣-١. العدالة وتشكّل العقلانيّة الحضاريّة

تُهيّئ العدالةُ أرضيّةً للحوار والتفكير المشترك والنقدِ البنّاء والشفافيّة داخل البنية السياسيّة، الأمر الذي يؤدّي إلى تطوير العقلانيّة المؤسساتيّة (المؤسّسيّة) واتّخاذ القرارات بعيدة المدى تستند إلى المصالح الحضاريّة. وتنقل هذه العمليّة المجتمعَ إلى ما هو أبعد من التركيز على المصالح الآنية والفئويّة، لتربطه بالالتزام بالمصالح الاجتماعيّة الكبرى والأجيال القادمة. ومن منظور القرآن الكريم، تلعب العدالة دوراً محوريّاً في التشكّل الحضاري الذي يُحرّر المجتمع من الجهل، والتعصّب، والبنيات الرجعيّة الجاهليّة. وتوفّر مثل هذه الحضارة ـ من خلال تعزيز الكرامة الإنسانية، والعلم، والإنصاف ـ إمكانيّة نموّ العقلانيّة الحضاريّة، وقد كلّف الأنبياء الإلهيون بفكّ قيود الظلم والجهل لتمهيد طريق تحقيق العدالة والحق: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (الأعراف، ١٥٧). وعلى هذا النحو، لا تُعدّ العدالة ضامنةً للاستقرار الاجتماعي فحسب، بل هي العمود الرئيس للعقلانيّة الحضاريّة والتطوير المستدام. كما يبيّن الرسول الأكرمﷺ رسالته بالقول: إنّه جاء ليهدي الناسَ من عبوديّة العباد والأصنام الباطلة إلى عبوديّة الله تعالى، حيث قال: «فَإِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ وَأَدْعُوكُمْ إِلَى وِلَايَةِ اللَّهِ مِنْ وِلَايَةِ الْعِبَادِ» (الأحمدي الميانجي، ١٤١٩هـ، ج١، ص ١٥٧).

يقسّم مالك بن نبي، المفكّر الجزائري المعاصر، مراحل الحضارة الإسلاميّة إلى ثلاث مراحل: الروح، والعقل، والغريزة. وهو يرى أنّ أيّ حضارةٍ تتشكّل بدافعٍ إلهيّ وروحاني تنال الكمال بسرعةٍ أكبر. وحينما يسود العقل، تقترب الحضارة من ذروة كمالها، إلّا أنّه بعد هذه المرحلة يبدأ تدريجيًّا استبدالُ العقلِ

بالغرائز، فتبدأ عمليةُ الانحدار في مسار الحضارة. ومن هذا المنطلق، يعتقد أنّ في الحضارة الإسلاميّة، بدءاً من القرن الثامن الهجري، بدأت مرحلة سيطرة الغريزة على الروح، وخرجت الحضارة الإسلاميّة عن مرحلة النموّ (سحمرانی، ١٣٦٩ش، صص ١٩٨ - ١٩٩). لذا، في هذا المسار، تلعب العدالة دوراً بنيويّاً في توجيه المجتمع نحو العقلانيّة. إنّ العقلانيّة الحضاريّة تتجلّى في ظلّ العدالة، وتقود المجتمع نحو النظام والتقدّم والرقيّ. أمّا إذا ضَعُفت العدالةُ وتغلّبت الغرائزُ على العقل، فإنّ مسارَ الانحطاط الحضاريّ يبدأ بالظهور، وتفقد الأمّةُ قدرتها على مواصلة البناء والتجديد.

٣-٢. العدالة وتوسيع الأخلاق الحضارية

لا تتشكّل الحضارة بالتكنولوجيا والقوّة فحسب، بل تقوم أساسًا على الأخلاق العامة والعدالة الجماعية. فالمجتمعُ الذي تُبنى هياكله السياسية والاقتصادية والقضائية على العدالة، يصلُ إلى حضارةٍ قائمةٍ على الأخلاق، حيث تُصان كرامةُ الإنسان، وتحترم حقوق الأقليات، وتُوفّر الفرصُ المتساوية لجميع الأفراد. وحتى المجتمعُ القانونيّ والذي يملك ثقافةً موحّدة، لا يملك القدرة على مواصلة المسار الحضاري دون الالتفات إلى المبادئ الأخلاقيّة. ففي مجتمعٍ يُدعى فيه الأفراد فقط إلى مراعاة القانون والحقوق العامّة، فإنّ المشاكل كالجريمة، والفقر، والفاحشة لا تزول، بل تتوسّع، وهو أمرٌ يؤدي في النهاية إلى انهيار الثقافة والقانون. (ولايتی، ١٣٨٣ش، ص ٤٠).

يُحلّل القرآن الكريم سقوط المجتمعات والحضارات، ويُبيّن عوامل متعدّدة، من أهمّها الظلم، والاستكبار، والفساد لدى القادة والطبقة الحاكمة. وتُشير آيات عديدة من القرآن إلى هذه الحقيقة، مفيدةً أنّ الظلم وعدم العدالة لا يؤدّيان

فحسب إلى الانهيار الداخلي للمجتمعات، بل إنّ سنّة الله جاريةٌ على هلاك مثل هذه المجتمعات. وقد جاء في الآية ١١ من سورة الأنبياء: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ» (الأنبياء، ١١).

تدلّ هذه الآية على أنّ الظلم هو عامل زوال التماسك الاجتماعي وفناء الحضارة، إذ إنّ المجتمع الذي تُستبدَل فيه العدالةُ بالتمييز والاستبداد، يفرغ من داخله وتتهيأ أسباب انهياره. كما يقول تعالى في الآية ٤٥ من سورة الأنعام: «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأنعام، ٤٥). وتؤكّد هذه الآية أنّ هلاك الظالمين هو نتيجةٌ طبيعيّة لأفعالهم الظالمة، وليس أمراً عرضيّاً (عشوائياً). فالظلم في الحقيقة يؤدّي إلى قطع العلاقات الأخلاقيّة، وانهيار الثقة الاجتماعيّة، وضعف أسس الحضارة وتقويضها. وقد جاء في سورة هود أيضاً: «وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٢) التي تدلّ على شدّة العذاب الإلهي في مواجهة المجتمعات التي تركت العدالة.

ومن منظور القرآن، تُعدّ العدالة محور الاستدامة والأخلاق الحضاريّة؛ إذ بإقامة العدالة، تزدهر الأخلاق، والثقة، والتضامن الاجتماعي. وفي المقابل، يُميت الفساد والتمييز روح المجتمع ويسوقانه نحو الزوال. وتعزّز العدالة أساس السلوك السليم، والصدق، والأمانة. فالمجتمع الذي تتجذّر فيه العدالة يمتلك قدرة التقدّم المستدام؛ أمّا المجتمع ذو القادة الظالمين والفاسدين، فإنّه يتّجه نحو الانهيار الأخلاقيّ والفناء الحضاريّ. وفي هذا السياق، يرى الخواجة نصير الدين الطوسي أنّ هدف «السياسة الفاضلة» هو إكمال الخلق، وما يلزمها هو نيل السعادة. وفي المقابل، هناك «السياسة الناقصة» التي تُسمّى «تغلباً»، وكان غرضها استعباد الخلق، وما يلزمها هو نيل الشقاوة والذمّ (طوسی، ١٣٧٣ش، ص ٨٩).

ويضيف خواجه نصيرالدين طوسی أنّ السياسة التي تهدف إلى عبودية الناس وتدمير حريتهم تختلف جذريًا عن السياسة الفاضلة. فهو يوضّح أنّ: السائس

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الأول يتمسّك بالعدالة، ويعامل الرعية كما لو كانوا أصدقاءً، ويملأ المدينة بالخيرات العامة، أما السائس الثاني فيمارس الظلم، ويعامل الرعيّة كعبيدٍ، ويملأ البلاد بالشرور العامة، ويكون خاضعًا لشهواته الشخصية. ويبيّن أنّ الخيرات العامة تشمل: الأمان، والسكينة، والمودّة المتبادلة، والعدل، والعفاف، واللطف، والوفاء، وغيرها، وكلّها عناصر لا غنى عنها لإرساء حضارة مستقرّة ومزدهرة. بينما الشرور العامة تشمل: الخوف، والاضطراب، والنزاع، والظلم، والطمع، والعنف، والغدر، والخيانة، والسخرية، والغيبة، وما شابه ذلك، وكلّها قوى مدمّرة يمكن أن تقضي على أساسات الحضارة.

ويشير الشهيد مطهري إلى أنّ تحقّق الكمال البشري والوصول إلى الحرية الروحية هو الغاية الأساسية للحركة الإنسانية، وأنّ الأنبياء قد جاءوا ليمنحوا البشر الحرية الروحية إلى جانب الحرية الاجتماعية، فلا يمكن أن توجد الأخيرة بمعزل عن الأولى. ويضيف: «أزمةُ المجتمع البشري اليوم تكمن في أنّ الإنسان يريد أن يحقّق الحرّية الاجتماعيّة، لكنّه لا يسعى وراء الحرّية الروحيّة... ولا يمكن تحقيق الحرية إلا من خلال النبوة، والأنبياء، والدين، والإيمان، والكتب السماوية» (مطهري، ١٣٧٣ش، ص ١٧).

وفي هذا النوع من الحياة، يُوجّه الإنسانُ ـ في مسار واع ـ القوى والنشاطات الجبرية والشبيهة بها في حياته الطبيعية نحو الأهداف التكامليّة، فتتشكّل شخصيّتُه الإنسانيّة تدريجاً في هذا السبيل، وتدخل في أفق الغاية العليا للحياة، وهي غايةٌ تتّجه نحو الكمال الأسمى (جعفرى، ١٣٨٧ش، ص٥٩). ومن خلال مثل هذا المنهج،، تتجاور المعرفة والسعادة والحرّية الروحيّة والاجتماعيّة ويغدو الإنسانُ قادراً على الارتقاء في مدارج الكمال. ويعبّر على بن ابى‌طالب عن ذلك قائلاً: «الْعَارِفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَأَعْتَقَهَا ونَزَّهَهَا مِنْ كُلِّ مَا يُبْعِدُهَا ويُوبِقُهَا» (الليثي الواسطي، ١٣٧٦ش، ص٥٢).

تشكّل العدالةُ والأخلاقُ الركائزَ الأساسية للحضارة، فالعدالة تحفظ عزّةَ المواطنين وكرامتَهم وتمنع تراكُمَ السلطة في يد فئةٍ واحدة، بينما تُوجّه الأخلاقُ السلوكَ الإنسانيّ والحُكمَ نحو الصدق والشفافيّة والمصلحة الجماعيّة. وبالتالي، فإنّ الارتباط الوثيق بين العدالة والأخلاق في المجتمع يُمهّد الطريق لتحقيق النمو المستدام والازدهار السياسي والثقافي، ويضع الحضارةَ في مسار الحركة المتواصلة نحو التعالي والرقيّ.

٣-٣. العدالة ومنع الاستبداد والانحطاط الحضاريّ

تلعب العدالةُ السياسيّة دوراً بنيويّاً في منع تراكُم السلطة ونشوء الاستبداد، ذلك الاستبداد الذي كان دائماً من العوامل الرئيسة لانهيار الحضارات. لا تتكشف الانحرافات السياسيّة إلّا في فضاءٍ حرّ قائم على النقد والمساءلة، أمّا في الأنظمة المستبدّة، فإنّ الحاكم لا يقبل النقد، وليس للآخرين حقّ إبداء الرأي المستقل، وإن خالفوا واجهوا الضغط والتهديد. وفي المقابل، يُتيح منهج العدالة الحضاريّة ـ عبر توزيع السلطة، وإضفاء الشرعيّة على النقد، والمشاركة الحرّة للمواطنين ـ بيئة ديناميكية ومتوازنة تؤدّي إلى بناء حضارة مستدامة ومزدهرة. ويبيّن القرآن الكريم وهم فرعون الذي كان يقول لكبار قومه: إنّي لا أعلم لكم من إلهٍ غيري: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (القصص، ٣٨).

[إنّ كلامَ فرعون ـ الذي يتوهّم لنفسه مقامَ الألوهيّة ـ يُعدّ عند أتباعه منزّهاً عن الخطأ، ويجب على الجميع الرضوخ له من غير تفكير ولا تردّد. فإذا كان فرعونُ يُخاطب أشرافَ قومه ومُقرّبيه بهذه النبرة المتعالية المتغطرسة، فإنّ مصير عامّة الناس والرعايا والمظلومين يصبح واضحاً. ففي مثل هذه البيئة، لا يُسمح للأفكار المختلفة ولا للآراء المخالفة أن تظهر أو تُعبَّر عن نفسها، فيعمّ الخوفُ والخنقُ الاجتماعيّ، وتُقمع كلّ فكرة بتهمة المعارضة والمنافسة مع فكر الحاكم

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

والسلطة الغالبة، وتُرمى بحجر التهمة وسوء الفهم. ولهذا اتّهم فرعونُ نبيَّ الله موسى عليه السلام بالجنون، كما يقول تعالى: «قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (الشعراء، ٢٧).

حينئذٍ، يصبح الفرد المتغطرس رأيه وحده المعيار الوحيد للحقيقة، ويُعتبر قوله الصدى الوحيد للحق، وهو من يحدد المعنى والحدود للحق بحسب تصوره. ومن هذه النقطة، يطالب الجميع بأن يكونوا أتباعًا ومُمجدين له، وأي شخص يُبدِي معارضة أو اختلافًا يُواجه بتصرفات صارمة وشديدة، ما يؤدي إلى تكريس الاستبداد وإخماد أي صوت مستقل في المجتمع.

وتتجلى هذه المسألة بوضوحٍ خاصّ في الساحة السياسيّة، وهي الساحة التي تتسم بتحديات كبيرة، إذ إنّ التحرّر من الضغوط والقيود المفروضة من الآخرين، والاستماع إلى وجهات النظر المختلفة، ومواجهة السجون الاصطناعية للسلطة، كلها أمور ترتبط بشكل مباشر بـ صعوبة إدراك الحقيقة. فممارسة السياسة، بسبب تعقيدها وتغيراتها المستمرة، معرضة للخطأ، ولا يكون الوصول إلى الحقيقة سهلاً إلا من خلال الاستفادة من العلم الإلهي والوحي السماوي، الذي يوفّر الإطار الصحيح لفهم الواقع واتخاذ القرارات العادلة والصائبة. لذلك، يجب على الحكام أن يعالجوا القضايا السياسية والتحديات الإدارية بالحوار، والمفاوضة، والنقد الدقيق، وذلك لتهيئة الأرضية لإقامة العدالة. وفي إطار هذه الرؤية، كان السيّد محمّد حسين الطباطبائي ينبّه إلى هذه النقطة، وهي أنّ غياب الحرّية في المجتمعات الاستبداديّة يحرم الأفراد من فرصة التفكير في النطاق الاجتماعي، فالأشخاص في مثل هذه المجتمعات يُجبرون على تأييد الأفعال الظالمة للحاكم، وإظهار الإعجاب بالحكومة دون أي مجال للاعتراض أو النقد (طباطبايى، ١٣٣٩ ش، ص ٧).

تشكّل الحريّة أرضيةً خصبةً لنموّ الأساليب والأفكار والتفاعلات الفكرية،

ولتفتيق المواهب والقدرات الكامنة. في حين أنّ الاستبداد يُطفئ هذه الطاقات ولا يتيح المجال إلّا لقدرات المادحين للسلطة. وفي الأنظمة الاستبداديّة، ينتهي أيّ معارضة علميّة أو عقليّة إلى الصمت والإلغاء. أما الموارد البشرية والطاقات الفكرية، فإنّها لا تزدهر إلّا في مجتمعٍ حرّ بعيد عن الإكراه والهيمنة. ويعتبر القرآن الكريم الإنسان كائنًا ذا كرامة عالية، ويشير إلى أنّ الحفاظ على هذه الكرامة مرهون بحرية الفكر والتعبير واتخاذ القرار، لأنّ الإجبار يتنافى مع روح الإنسان وشأنه الوجوديّ.

تُعدّ السلطة في الأنظمة السياسيّة - بوصفها عاملاً خارجيّاً وتجسّدها الدولة - ذات تأثير على مختلف أبعاد الحضارة، غير أنّ مستوى هذا التأثير يختلف اختلافاً بيّناً بين الحضارات. ففي الأنظمة الاستبداديّة، تتحوّل السلطةُ إلى قوّةٍ خارجيّةٍ شاملة تُهيمن تقريباً على جميع الجوانب الاجتماعيّة، وتدفعها نحو خدمة الأهداف الشخصيّة والسّياسيّة للحاكم. وفي ظلّ هذه السيطرة، يتقلّص نموّ المجتمع، وتضيق فسحةُ التنوع الثقافيّ والفكريّ، وتُكبَّل الحريّاتُ الجماعيّة، فيضعف الإبداع، وتتراجع القدرةُ على البناء الحضاريّ. «أمّا في الأنظمة الديمقراطيّة، فإنّ السلطة والدولة تعملان كمؤسّسةً اجتماعيّة، ويقتصر تأثيرهما على مجالات محددة، ما يتيح لغيرها من المؤسسات والمجتمع المدني الفرصة لأداء أدوارها بشكل مستقل عن الحكومة (بابايى، ١٣٩٣ش، ص ٤٩). وإذا أُديرت بنية الحكم ونظامه بطريقةٍ تسود فيها العلاقات السلطوية والمستبدّة على حياة الناس، فإنّ المجتمع يُساق نحو الاستبداد والضغط السياسي، وأوّل ما يُفقد في هذا السياق هو الحرّية الفرديّة والاجتماعيّة. وتالياً، تتعرّض العدالة، وكرامة الإنسان، والطمأنينة النفسيّة للضرر، وفي مثل هذا الجو، تزول الأرضية للتقدّم والازدهار الحضاريّ.

وفقًا لتعاليم القرآن الكريم، تكون الحكومة جديرة بالحكم حين تكون مسؤولة ومحاسبة أمام المجتمع، وتضع برامج وسياسات تضمن حقّ الحريّة والمشاركة

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

للمواطنين ويُقيم نظاماً قائماً على الاعتدال. كما يقول الفارابي: «يجب على المَلِك أن يراقب أحوال الرعيّة وأن يحرص على حفظ قوانين العدالة؛ لأنّ قوام المملكة إنّما هو بالعدالة» (الفارابي، ١٩٩٥م، ص ٣٠٣). ويتحقّق جزءٌ من بناء الحضارة من خلال تقييد نطاق السلطة السياسيّة؛ فالحكّام لا يمكنهم اتّخاذ القرارات استناداً إلى رغباتهم الشخصية فحسب. وفي هذا الإطار، تضمن الحدود الإلهيّة، والمصالح الجماعيّة، والمنافع العامّة العدالة وحرّية الناس. ومثل هذه الحكومة تحافظ على مشروعيّتها واستمراريّتها، وفي الوقت نفسه تبني حضارةً قوامها العدالة، والحرّية، وكرامة الإنسان.

٣-٤. العدالة وإيجاد التعاطف والتقارب الحضاريّ

يُعدّ التعاطف والتماسك الاجتماعيّ من أهمّ ركائز استمرار أيّ حضارة؛ إذ إنّه فقط في ظلّ الانسجام والتضامن يمكن للمجتمع أن يسير في مسار التقدّم والازدهار والتعالي الحضاريّ. وقد طرحت التعاليم الدينيّة الوحدة، والتعاطف، والأخوّة بين المؤمنين بوصفها أساساً متيناً لخلق الانسجام الاجتماعي. وفي هذا السياق، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (الأنفال، ٤٦).

تُبيّن هذه الآية أنّ الوحدة والابتعاد عن التنازع ليست ضرورةً أخلاقيّة ودينيّة فحسب، بل هي الشرط الأساسي للاستقرار والقوّة الاجتماعيّة والحضاريّة. والمجتمع الذي يتجذّر فيه التعاطف والصبر سيكون قادراً على إدارة التضاربات والاختلافات، وتوظيف الموارد البشريّة والثقافيّة على نحوٍ لائق، ومتابعة مسار النموّ والتقدّم العلمي والثقافي والاجتماعي بشكلٍ مستمرّ. ومن ناحيةٍ أخرى، تُعدّ العدالة أيضاً ركناً أساسيّاً لتحقيق هذه الوحدة والتعاطف؛ إذ بدون إقامة العدالة، تضعف العلاقات الاجتماعيّة وتهيأ أسباب الاختلاف

والتفرّقة. وقد جاء في القرآن الكريم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). فقد أكّدت الآية على الأخوّة والوحدة والتضامن بين المؤمنين. في تفسير «مفاتيح الغيب» بخصوص تعبير «إِخْوَةٌ»، يُذكر أنّ بعض أهل اللغة قالوا: «الإِخوَة» جَمْعُ الْأَخِ مِنَ النَّسَبِ وَالْإِخْوَانُ جَمْعُ الْأَخِ مِنَ الصَّدَاقَةِ، فَاللَّهُ تَعَالَى قَالَ: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَأْكِيدًا لِلْأَمْرِ وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ مَا بَيْنَهُمْ مَا بَيْنَ الْأُخُوَّةِ مِنَ النَّسَبِ وَالْإِسْلَامِ كَالْأَبِ» (الفخر الرازي، ١٤٠١هـ، ج٢٨، ص ١٠٦). والحقيقة هي أنّ هذه الأخوّة في المجتمع القائم على العدل تتحوّل ـ مع مرور الزمن ـ إلى التقارب الحضاري، بينما يؤدّي الظلمُ إلى استدعاء السيف وانهيار جميع البُنى الأساسيّة للحضارة. وقد عبّر أميرُ المؤمنين عليّ عليه السلام عن ذلك بقوله: «اسْتَعْمِلِ الْعَدْلَ، وَاحْذَرِ الْعَسْفَ وَالْحَيْفَ؛ فَإِنَّ الْعَسْفَ يَعُودُ بِالْجَلَاءِ، وَالْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٧٦).

ويؤكّد الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا على أهمية العدالة في المجتمع والحكومة، فيكتب: «العدالة تقتضي أن يكون كلّ واحدٍ في مرتبته ولا يتجاوزها» (طوسى، ١٣٧٣ش، ص ٢٨٨)، كما يشدّد على أنّ العدالة هي أن تكون المعاملات مع الناس قائمة على قاعدة الإنصاف (طوسى، ١٣٧٣ش، ص ٢٥٨). ثمّ يشير إلى دور العدالة في دوام الدولة والتعاطف بين الأفراد، فيقول: «إذا كانت سيرة هذه الجماعة ذات نظام واعتمدوا العدالة، فإنّ دولتهم تبقى مدّةً، وإلّا تلاشت سريعاً؛ لأنّ اختلاف الدواعي والأهواء مع غياب ما يقتضي الاتحاد يستدعي الانحلال» (طوسى، ١٣٧٣ش، ص ٢٧٨). ويؤكد في بيان آخر أنّ مبادئ الدول تنبع من اتفاق آراء جماعة يتعاونون ويُظاهر بعضُهم بعضاً، كأعضاء شخصٍ واحد» (طوسى، ١٣٧٣ش، ص ٣٠٣).

من وجهة نظر الإمام علي بن أبي طالب، إذا ما ابتُلِيَ مجتمع ـ رغم امتلاكه العديد من المزايا والفضائل ـ بالظلم، وأعرض عن مراعاة العدل ولم يراع

الإنصاف، ولم يتحمل أسباب الغضب، ولم يتورّع عن الإفساد في الأرض، فإن أفرادَ هذا المجتمع يصيرون مُشَتَّتين، غُرباء، متألمين، وتختل هويتهم الإنسانية والثقافية. وبحسب ما بيَّن المرحوم جعفري، إذا غاص مجتمعٌ - رغم كلّ الامتيازات - في الظلم، ولم يتورّع عن القتل والفساد، وتنازل عن الإنصاف، وهرب من مرارة الابتلاءات، فإنّ التماسك الاجتماعي ينهار. إنّ الإعراض عن الله وغياب الهدف المشترك يُخلّ بتوازن القلوب ويُشتّت القوى. والنتيجة هي التفرّق، وعمى البصيرة، والقرارات المتناثرة. وتُنهك هذه الاضطرابات الهويّة الإنسانية، فالمجتمع الذي يفقد هويّته لا يملك ثقافةً مستدامة ولا حضارةً قادرةً على البقاء (جعفرى، ١٣٧٨ش، ص ٢٣٢). استناداً إلى التعاليم القرآنيّة وآراء العلماء وكبار الشخصيّات الإسلاميّة، يمكن الاستنتاج أنّ تحقيق العدالة والإنصاف في العلاقات الاجتماعيّة والحكم هو الشرط اللازم لإيجاد التعاطف والتماسك والوحدة الحضاريّة. فالعدالة ليست عاملاً لبقاء الدول والأنظمة الاجتماعيّة فحسب، بل هي الأساسُ الذي تُبنى عليه الهويّةُ الإنسانيّة والثقافيّة والحضاريّة، والغفلة عنها تؤدّي إلى انهيار المجتمع وتشتّته.

٣-٥. العدالة، نشر السماحة (رحابة الصدر)، والحوار الحضاري

مع اتّساع نطاق العدالة، تزداد القدرة على تقبّل وجهات النظر المختلفة والتفاعل الفكريّ من أجل الوصول إلى حلول عادلة. وتُتيح العدالة السياسية فضاءً للحوار البنّاء بين مختلف فئات المجتمع، وتحقيقه عمليّةٌ تفاعليّةٌ وديناميكيّة. ويشكّل حضور الناس الفعّال، والمشاركة الاجتماعية، والحوارات المنصفة، الأساسَ الحقيقي لممارسة العدالة. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلّا من خلال حكمٍ يرتكز على العدالة ويستند إلى الشّعب؛ أي حكومة تحترم النقد وحرية التعبير وتقدّر الآراء المختلفة. ومثلُ هذا البناء يُقوّي تضاربَ الآراء ويُنمّي الحوارَ

النقديّ، ويُوفّر بيئةً تتشكّل فيها حضارةٌ جديدةٌ قائمةٌ على العدالة وكرامة الإنسان. إنّ الحضارة الإسلاميّة المنشودة هي حضارةٌ قائمة على القسط والعدالة الاجتماعيّة، تتجاوز الحدود الجغرافية، وتتشكل بمشاركة الشعوب المختلفة، مع الاعتماد على القيم الإنسانية المشتركة، والقيم الإلهية، وثقافة الحوار، والسماحة (رحابة الصدر). وتسعى مثل هذه الحضارة، القائمة على مبادئ كالحق، والإنصاف، وكرامة الإنسان، والعدالة الشاملة، إلى إصلاح النظام العالمي وتحقيق التوازن في العلاقات الإنسانية.

يؤكّد الله تعالى في سورة النحل على أنّ الدعوة يجب أن تكون مصحوبة بالحكمة والموعظة الحسنة، كمنهج لتوضيح الفكر الحقّ وتجلية معالمه. إنّ استناد الدعوة إلى هذه الأساليب والمجادلة بالتي هي أحسن، يدلّ على أنّ الطرف المقابل والمخالف أيضاً يمكنه الدخول في النقاش وإقامة الدليل؛ الأمر الذي يستلزم وجودَ مجال واسع في المجتمع لطرح الآراء المتنوّعة، ليتميّز من خلالها الفكرُ الحقّ ويظهر بيانه. قال تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥). ثمّ يُؤكّد على أنّ المجادلة حتى مع منكري الفكر والأسس الإسلاميّة وأهل الكتاب يجب أن تكون بأحسن أسلوب، وهذه النقطة تعني الاعتراف بفضاء الحوار: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنكبوت، ٤٦).

ورد عن الإمام الحسن العسكري أنّه «قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام وَقَدْ ذُكِرَ عِنْدَهُ الْجِدَالُ فِي الدِّينِ، وَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ الْأَئِمَّةَ عليهم السلام قَدْ نَهَوْا عَنْهُ، فَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: لَمْ يُنْهَ عَنْهُ مُطْلَقاً وَلَكِنَّهُ نُهِيَ عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، أَ مَا تَسْمَعُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنكبوت، ٤٦) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥)؟ فَالْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ قَدْ قَرَنَهُ الْعُلَمَاءُ بِالدِّينِ، وَ الْجِدَالُ

بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ مُحَرَّمٌ، حَرَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شِيعَتِنَا» (البحراني، ١٤١٦هـ، ج٣، ص٤٦٤).

«وَمِنْ لَطَائِفِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ قَالَ: ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ فَقَصَرَ الدَّعْوَةَ على ذكر هذين القسمين لأن الدعوة إذا كَانَتْ بِالدَّلَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ فَهِيَ الْحِكْمَةُ، وَإِنْ كَانَتْ بِالدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ فَهِيَ الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ، أَمَّا الْجَدَلُ فَلَيْسَ مِنْ بَابِ الدَّعْوَةِ، بَلِ الْمَقْصُودُ مِنْهُ غَرَضٌ آخَرُ مُغَايِرٌ لِلدَّعْوَةِ وَهُوَ الْإِلْزَامُ وَالْإِفْحَامُ فَلِهَذَا السَّبَبِ لَمْ يَقُلْ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْجَدَلِ الْأَحْسَنِ» (الفخر الرازي، ١٤٠١هـ، ج٢٠، ص ٢٨٨). وعلى أيّ حال، فإنّ الدعوات القائمة على الحوار والتفاوض، تكون مصحوبةً بالحكمة والمنطق والاستدلال، ومن الطبيعيّ أن يتمكّن الأفراد في هذا المسار من الاختيار.

في النظرة الحضاريّة، حينما تسود الحرّية والعدالة السياسيّة، تقبل السلطة السياسيّة إقامة الحوار، والنقد العلمي، والتفاعلات النقديّة بين المواطنين. وفي ظلّ العدالة السياسيّة، يمكن لجميع الطبقات المشاركة في صنع القرار والنقد البنّاء دون خوفٍ من الإقصاء. ومثل هذا الفضاء، بتضارب الآراء، يتيح إمكانيّة التمييز بين الصحيح والسقيم، ويُمهّد الطريق لنموّ الفكر والعلم وتعالي الحضارة. ويروي الإمام الباقر عليه السلام عن سيّدنا المسيح عليه السلام أنّه قال: «خُذُوا الْحَقَ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ كُونُوا نُقَّادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخْرِفَتْ بِآيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُخْرِفَ الدِّرْهَمُ مِنْ نُحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُمَوَّهَةِ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَالْبُصَرَاءُ بِهِ خُبَرَاءُ (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٩٦؛ البرقي، ١٣٧١ش، ج١، ص ٢٣٠).

حينما تسود الحرّية والعدالة السياسيّة في مجال ممارسة السلطة، تتوفّر الأرضية لتشكّل الحوار، والنقد المنصف، والمشاركة الواعية للمواطنين. وفي ظلّ العدالة، تميل العلاقات الاجتماعيّة والفكريّة نحو التفاهم، وتضارب الآراء، والنموّ

المعرفي، فيسير المجتمعُ الإسلاميّ في طريق الرقيّ والتقدّم. وفي مثل هذا الفضاء، لا يُعَدّ نقد الأفكار والأداء تهديداً، بل تُعتبر عاملاً لتنقية المجتمع، وتعزيز الحيوية، وتطوير الحضارة بشكل مستمر. ومن هذا المنظور الحضاريّ، يُبيّن زرّين كوب أنّ الإسلام، - في إطار إمبراطوريّةٍ عالميّةٍ كبيرة، وبالتسامح والتساهل اللذين كانا من خصائصها الأساسيّة - احتملَ تراثَ الأمم المختلفة وعاداتِها، ودمجها جميعًا، فخلَق شيئًا جديدًا فنتجت ثقافةٌ جديدة لا تعرف حدوداً ولا قيوداً، ثقافةٌ إسلاميّة لا شرقيّة ولا غربيّة. ومع ذلك، فإنّ نموَّها وازدهارَها خلال ثلاثة أو أربعة قرونٍ متوالية كان سريعاً إلى حدٍّ يُشبه معجزةً مدهشة (زرين كوب، ١٣٨٠ش، صص ٣٠ - ٣١).

يجب أن يظلّ هذا المنهج علمياً ومدروساً لكي لا يبتعد عن أصالته وهويّته الحقيقيّة. وإنّ استمراره إنّما يكون عندما يُظهر الفكرُ الدينيّ - مع التزامه بالمبادئ الثابتة - مرونةً عقليّةً تجاه التحوّلات الاجتماعيّة والعلميّة. فالتاريخُ الحضاريّ للإسلام يشهد بأنّ حيويّتَه كانت ثمرةَ التفاعل بين ثبات القِيم وتغيّر الأساليب. وكلّما وقع في فخّ الإفراط أو التفريط، أصابه الجمودُ وتعطّل عن الحركة الحضاريّة. وبحسب رأي الشهيد مطهري، فإنّ فئتين كانتا سبباً في انقطاع الصلة بين العقلانيّة والعدالة والإيمان، فمن ناحية، رجال الدين المتحجرون الذين لم يؤمنوا باحتياجات الزمان المتغيرة، ومن ناحية أخرى، الجاهلون الذين اعتقدوا بأنّ كل شيء قابل للتغيير (مطهرى، ١٣٦٨ش، ج١، ص٣٢٠)، ومن هنا، فإنّ استمرارَ الحضارة الإسلاميّة مرهونٌ باتّخاذ منهجٍ متوازن وعلميّ لا يظلّ في الجمود ولا يغرق في النسبيّة، بل يعتمد على العدالة والعقل الجماعيّ لمتابعة مسار تكامله.

في مسار بناء الحضارة ومع توسّع التعدّد القومي والتنوّع المذهبي، من الضروري أن يسود منطق الحوكمة المشروعة على كيفيّة ممارسة السلطة في المجتمع الإسلامي. وإلى جانب الدولة، لا بدّ للأحزاب، والجماعات، والمؤسّسات المدنيّة

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

أن تلعب دوراً فعّالاً. إنّ توفير أرضية الحوار النقدي، وقبول التنوّعات السياسيّة والاجتماعيّة، والمشاركة العامّة، يتيح المجال للتعبير عن الآراء وممارسة النقد المنصف للسياسات. ولا يتحقّق التقدّمُ العلميّ والوصولُ إلى الحقيقة إلا من خلال تضارب الآراء وتبادل الأفكار. وفي هذا المنظور الحضاريّ، تغدو العدالة أساساً لنموّ المجتمع الإسلاميّ وحيويّته وازدهاره. ويُشير حسن الصفّار إلى أنّ تاريخ الحضارة الإسلاميّة ومسار تشكّل الأفكار المنبثقة من تعاليم الإسلام يشهدان بأنّ هذا الدين فتح أمام أتباعه بابَ التفكير والاجتهاد. ونتيجة لذلك، فقد أحدث المسلمون في تفسير التعاليم والأحكام الدّينيّة مدارسًا ومذاهبَ متعدّدةً، ساهم كلٌّ منها في إثراء الفكر الإسلامي. وعلى هذا الأساس، لا يحقّ لأحدٍ تجاهل حقّ الآخر في الفهم والاستنباط الدّيني. إنّ الهدف هو قبول تنوّع الرّؤى وتعزيزها من خلال الحوارات البنّاءة والاعتماد على المبادئ المشتركة والأساسيّة لمواجهة التّحديّات والمعارضين الخارجيّين (الصفار، ٢٠١٠م، ص ١٢).

ما لم تُتَح الفرصة لطرح وعرض الأفكار والخطابات السياسية المختلفة، لا يمكن تحقيق الاختيار الواعي، وهذا لا يتأتّى إلا في ظلّ الحريّة والعدالة السياسيّة. فوجودُ التعدّد الفكريّ وتضارب الآراء يُتيح إمكانيّة اتّخاذ القرارات الحكيمة والتفاعليّة. وإنّ ترسيخَ هذه القيم يُفضي إلى الاعتراف بالاختلافات في وجهات النظر، ويُسهم في أن يبلغ المواطنون ـ عبر الحوارات المنطقيّة والعلميّة ـ مراتبَ أعلى من النموّ الفكريّ والارتقاء الحضاريّ. فالعدالة في مثل هذا الفضاء تشكّل الأساس الذي تُبنى عليه العلاقاتُ التفاعليّة وتمهّد الطريق للديناميكية والتطور الحضاري.

النتيجة

تُعدّ العدالة الأساس الرئيس لكل حضارة، وتُظهر التجربة التاريخيّة في الحُكم

النبويّ والعلويّ بأنّ مراعاة العدالة، مصحوبةً بالأخلاق والمساءلة، يمكن أن تكون نموذجاً لإعادة بناء الحضارة الإسلاميّة. ولهذا، فإنّ تحليل تعاليم القرآن الكريم حول قواعد وضوابط العدالة السياسيّة والاجتماعيّة هو الخطوة الأولى نحو إنشاء إرساء نظامٍ مدوَّنٍ وتشغيلي (عملي) يجعل هذه القيمةَ متجسّدةً في البُنى التنفيذيّة للمجتمع.

مع تطبيق العدالة في جميع المجالات، تتاح إمكانيّةُ وضع تصاميم دقيقة للعمليّات الاجتماعيّة، ويُنشأ بناءٌ يكفل حقوقَ المواطنين ومشاركتَهم على قدم المساواة. فالعدالة لا تفرض قيوداً على إساءة استخدام السلطة فحسب، بل تعزّز ثقافة الحوار، والنقد البنّاء، وتبادل الآراء بحرّية، وتُهيّئ الأرضية اللازمة لازدهار حضارةٍ جديدةٍ إسلاميّةٍ ومستدامة.

تُعدّ العدالة الركيزة والأساس لبناء الحضارة، فهي تعزّز الثقة العامّة وتضمن المشاركة الفعّالة للمواطنين في العمليّات الاجتماعيّة والسياسيّة. وتُعتبر المشاركة السياسيّة اليوم واحدةً من أهمّ الأدوات لمواجهة الاستبداد وتراكم السلطة، وتحقّقها مرهونٌ بحضورٍ حرّ للناس في الانتخابات واختيار الأكفاء. إنّ اختيار الأفضل والأجدر لا يتحقّق إلّا عندما توجد عمليّةٌ حرّة وعادلة لتقييم واختيار الأفراد ذوي الكفاءة. إنّ هذا التأسيس لا يضمن استمرار الحرّية وإمكانيّة إبداء الرأي دون خوف فحسب، بل يمنع أيضاً تسلل العصبيّة الجماعيّة، والعنصريّة، والأنانيّة (مركزية الذت)، وسائر أضرار السلطة. فمبدأ الاستحقاقية هو آلية تعمل من خلال السعي للكفاءة، وقياس الكفاءة، واختيار الأكفّاء، وتنمية القدرات، لإدخال الأشخاص المؤهلين إلى ساحة الحكم، ولحماية المجتمع من الاستبداد والسيطرة الفردية. وتُهيّئ هذه الآلية الأرضية للتحرّك في مسار بناء الحضارة الإسلاميّة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن مسكويه، أبو علي أحمد. (١٤٢٢هـ). الهوامل و الشوامل. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأحمدي الميانجي، الشيخ علي. (١٤١٩هـ). مكاتيب الرسول (ج١). قم: انتشارات دارالحديث.

بابايی، حبيب‌الله. (١٣٩٣ش). كاوش‌های نظری در الهيات و تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

البحراني، السيد هاشم. (١٤١٦هـ). البرهان في تفسير القرآن (ج٣). طهران: مؤسسة البعثة.

البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١هـ). المحاسن (ج١، الطبعة الثانية). قم: دار الكتب الإسلامية.

جعفری، محمدتقی. (١٣٧٦ش). ترجمه و تفسير نهج البلاغه (ج٦، چاپ هفتم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، محمدتقی. (١٣٧٨ش). تاريخ از ديدگاه امام علی عليه‌السلام (گردآورنده: محمدرضا جوادی). تهران: پيام آزادی.

جعفری، محمدتقی. (١٣٨٧ش). حيات معقول. تهران: موسسه تدوين و نشر آثار استاد علامه جعفری.

خامنه‌ای، سيد علی. (١٣٩١/٠٧/٢٦ش). (١٣٩١/٧/٢٣). ديدار با جوانان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/21252

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳٦٦/٦/۳۱ش). بیانات در مجمع عمومی سازمان ملل. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/8089

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰ش). کارنامه اسلام (چاپ هفتم). تهران: امیرکبیر.

سحمرانی، اسعد. (۱۳٦۹ش). مالك‌بن‌نبی: اندیشمند مصلح (مترجم: صادق آئینه‌وند). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سید باقری، سید کاظم. (۱٤۰۰ش). عدالت سیاسی در قرآن کریم (چاپ سوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

الصفار، حسن. (۲۰۱۰م). التعددية والحرية في الإسلام، بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۳۹ش). آیا اسلام به احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می دهد؟. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۲(٥)، صص ٦-۱۳.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۳ش). اخلاق ناصری (مصحح: مجتبی مینوی؛ علیرضا حیدري). تهران: انتشارات خوارزمی.

الفارابي، أبونصر. (۱٤۰٥هـ). فصول منتزعة. (المحقق: فوزي متري نجار، چاپ دوم). طهران: مكتبة الزهراء.

الفارابي، أبونصر. (۱۹۹٥م). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها (المحقق: علي بو ملحم). بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر.

الفخر الرازي، محمد بن عمر. (۱٤۰۱هـ). مفاتيح الغيب. (ج۲۸، ۲۰). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الليثي الواسطي، علي بن محمد. (۱۳۷٦ش). عيون الحكم والمواعظ (المحقق: حسين الحسني البيرجندي). طهران: دار الحديث.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار. (ج٢، الطبعة الثانية). طهران: مؤسسة الوفاء.

مطهری، مرتضی. (١٣٦٨ش). اسلام و مقتضیات زمان (ج١، چاپ چهارم). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (١٣٧٣ش). آزادی معنوی. تهران: انتشارات صدرا.

نصر، سید حسین. (١٣٨٥ش). اسلام: مذهب، تاریخ و تمدن (مترجم: عباس گیلوری). تهران: انتشارات روزبهان.

ولایتی، علی اکبر. (١٣٨٣ش). فرهنگ و تمدن اسلامی. تهران: دفتر نشر معارف.

یوکیچی، فوکوتساوا. (١٣٧٩ش). نظریه تمدن (مترجم: چنگیز پهلوان، چاپ دوم). تهران: نشر گیو.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

In Search of Religious Centrality: From Babylon to Jerusalem, from Mecca to Medina*

Abolfazl Khoshmanesh
Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
khoshmanesh@ut.ac.ir

Abstract

Nearly all ancient religions possessed certain centers that emerged for various reasons, such as being the birthplace of a prophet, hosting a principal temple or place of worship, or serving as the site of significant religious, political, or epic events. Over time, many of these centers experienced decline or lost their genuine spiritual functions. Drawing on Qur'anic verses and employing a content analysis approach, this article examines four major religious locations in history—Babylon, Jerusalem, Mecca, and Medina—by offering a brief overview of their historical trajectories and destinies, with a focus on their religious centrality. It appears that humanity's turn toward each of these cities represents successive stages in its quest to discover a religious and spiritual center and a point of connection between heaven and earth. The findings of this study indicate that the spiritual

* Khoshmanesh, A. (2025). In Search of Religious Centrality: From Babylon to Jerusalem, from Mecca to Medina. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 112-139. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74399.1054

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/05/19 ● **Revised:** 2024/07/27 ● **Accepted:** 2024/08/29 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

expectations associated with Babylon and Jerusalem were not adequately fulfilled. Mecca, too, proved to be an unsuitable host for the Final Prophet and his religious law; consequently, after his expulsion from Mecca, the Prophet laid the foundations of a religious and humane civilization in Medina—one that was unparalleled at the time and whose many dimensions have yet to be fully explored.

Keywords
Religious centrality; Babylon and Jerusalem; Mecca and Medina.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

في البحث عن المركزيّة الدينيّة، من بابل إلى البيت المقدّس، ومن مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة*

أبوالفضل خوش‌منش
أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، كلية العلوم الإسلامية والمعارف الدينية، جامعة طهران.
khoshmanesh@ut.ac.ir

الملخّص

لقد امتلكت معظمُ الدياناتِ القديمة مراكزَ خاصّة بها، نشأت لأسبابٍ متعدّدة، كموطنِ النبيّ، أو وجودِ المعبد ومكان العبادة الرئيس، أو وقوع بعض الأحداث الدينيّة والسياسيّة والملحميّة المهمّة وما شابه ذلك. غير أنّ كثيرًا من هذه المراكز قد تعرّض عبر الزمن للاندثار والتراجع، أو فقد وظائفه الروحيّة الصحيحة. تسعى هذه المقالة - بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم وباتّباع منهج تحليل المحتوى- إلى تناول أربعة أماكن دينيّة تاريخيّة مهمّة، وهي: بابل، البيت المقدّس (القدس)، ومكّة، والمدينة، وذلك من خلال استعراضٍ موجز لمسارها التاريخي ومصيرها، وإبراز مظاهر مركزيتها وأبعادها الدينية والحضارية. يبدو أنّ توجّه البشر إلى كلّ واحدةٍ من هذه

* خوش‌منش ، أبوالفضل. (٢٠٢٥). في البحث عن المركزيّة الدينيّة، من بابل إلى البيت المقدّس، ومن مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١١٢-١٣٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74399.1054

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/١٩ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٧ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/٢٩ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المدن يمثّل مراحل من مساعيه للعثور على مركزيّةٍ دينيّةٍ وروحيّة ونقطةِ ارتكازٍ تربط بين الأرض والسماء. وتُظهر نتائج هذا البحث أنّ التوقّعات الروحية المرتبطة ببابل وأورشليم لم تتحقّق على النحو المأمول، كما أنّ مكّة لم تكن، في تلك المرحلة، الحاضنةَ المثلى للرسول الخاتم ولشريعته؛ وبالتالي، فإنّ النبيّ ﷺ بعد إخراجه من مكّة، أرسى في المدينة المنوّرة دعائم حضارة دينية وإنسانية فريدة لم يكن لها مثيل آنذاك، ولا تزال كثير من أبعادها بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحليل المعمّق.

الكلمات المفتاحيّة

المركزيّة الدينيّة، بابل والبيت المقدس، مكّة والمدينة.

المقدمة

كان الدين حاجةً أساسيةً لدى البشر منذ أقدم العصور، وقد نشأت عبر الزمن، لدى معظم الديانات الكبرى في العالم، مراكزُ ذاتُ مكانةٍ خاصّة بعناوين واعتباراتٍ متنوّعة، كانت تُعدّ مواضع لتجلّي الإرادة الإلهية، وأقربَ الأمكنة الأرضيّة إلى «الله» وموطناً للاتّصال بين السماء والأرض، ورمزاً يجسّد الرابطة بين الخالق والمخلوق وقد اتّسمت هذه المراكز بدرجةٍ من القداسة والروحانية، وربما كانت تتمتع بهيمنة روحيّة وسياسيّة وثقافيّة وحضاريّة على الأقاليم والمناطق المحيطة بها. نحن نعلم أنّ منظومة «الدين» على مرّ التاريخ، لم تَسلم من أطماع النفعيّين وأرباب المَكاسب الذين التفّوا حولها، فاجتَنَوا ثمارَها ومغانمَها لأنفسهم، وخلّفوا وراءَهم لهذه المنظومة والمراكز الدينية إرثًا من الآفات والأضرار. ولهذا السبب ظلّت بعضُ هذه المركزيّات الدينية حبيسة الادّعاءات والتوقّعات دون أن تبلغ حقيقتها المنشودة، في حين ارتبطت أخرى بأشكال من الحضارة والسياسة، وكذلك بالفساد والانحطاط والتدهور. فقد نالت كلّ من بابل، وأورشليم (البيت المقدّس)، وأنطاكية، وروما، ومكّة، والمدينة نوعاً ما لقب أو دعوة أو دعوى المركزيّة الدينيّة، وقد وردت إشارات إليها من زوايا متعدّدة في القرآن الكريم. من الواضح أنّ الحديث عن بابل في هذا البحث يعود إلى أهميّتها في بلاد الرافدين القديمة، وولادة إبراهيم وأنبياء آخرين في نطاق نفوذها، وظهور التوحيد والشرك من هذه المدينة، فضلاً عن ورود ذكرها في «العهدَين» وفي سورة البقرة. أمّا أورشليم، فتعود أهميّتها إلى ورود ذكرها في «العهدَين» والقرآن الكريم والنصوص اللاهوتيّة اليهوديّة والمسيحيّة، فضلاً عن كتاب «مدينة الله» لأوغسطين، واستمرار أحداثها ووقائعها إلى الوقت الحاضر. وأمّا سبب ذكر اسم مكّة والمدينة وأهميّتهما في الديانة الإسلامية منذ نشأتها إلى يومنا هذا، فهو أمرٌ جليّ لا يحتاج إلى بيان. تتمثّل إشكالية هذا البحث في دراسة الكيفية التي

سلكتها المدن الأربع المذكورة في مسارها التاريخي والديني من أجل بلوغ مركزيّة روحيّة ودينيّة في عصورها المختلفة. وللإجابة عن هذه الإشكالية، يتناول البحث دراسة وتحليلاً موجزًا لمسارها التاريخي ومصيرها في المصادر التاريخيّة واللاهوتيّة، وفي العهدَين، والقرآن الكريم. كما يعتمد منهج تحليل المحتوى للنصوص ذات الصلة، ويولي الطاقات الدينية والحضارية الكامنة في مشروع «مدينة النبيّ» عناية خاصة ويؤكّد على أبعادها المتميّزة.

خلفيّة البحث

لا توجد كتاباتٌ كثيرة في موضوع المركزيّة الدينيّة والمدن التي تدّعي هذه المركزيّة، وأنّ هذا المجال لم يحظَ باهتمام واسع من الباحثين. ومن بين الدراسات القليلة في هذا السياق مقالةٌ بعنوان«موضوع بازگشت وسكينه انسان در حيات روحى او؛ جستارى درکتاب مقدس وقرآن با تأكيد بر سه مركزيت دينى»[١]، تناولت قضية تيه الإنسان وحيرته بعد الهبوط، ثمّ ذكّرت الدور المُسكِّن والمُطمئن للمراكز الدينيّة (أورشليم، ومكّة، والمدينة) في الحياة الروحيّة للإنسان (خوش منش، ١٤٠٠ش). كما تتناول مقالةٌ أخرى بعنوان: «امّ‌القرى، پايگاه جهانى امت وسط»[٢] - بعد الإشارة إلى وجود بعض المركزيّات الدينيّة - الدور البارز لأم المُدُن «أمّ القرى» التي بُني فيها «بيت الله» منذ البداية على يد إبراهيم عليه السلام، الذي كان مُنحازًا إلى الحقّ ولم يكن من أهل الإفراط والتفريط (خوش‌منش، ١٣٩٣ش، صص ٥٣ - ٧٢). كما أنّ «من مدينة الله إلى أمّ القرى» عنوان بحثٍ آخر يبيّن فيه موضوع «المدينة الفاضلة» أو ما يسمّى بـ«مدينة الله»، ليُظهر أنّ نشوء تلك

١. «موضوع العودة والسكينة في الحياة الروحيّة للإنسان؛ دراسة في الكتاب المقدّس والقرآن مع التركيز على ثلاث مركزيّات دينيّة».
٢. «أمّ القرى، القاعدة العالميّة للأمّة الوسط».

المدينة كان يهدف إلى إقامة الصلة بين الله والإنسان، تحقيق اتصال البشر بالله والقرب منه. (خوش‌منش، ۱۳۹۲ش). تتمثّل السِّمةُ المميِّزةُ لهذه المقالة في تركيزها على مفهوم المركزيّة الدينيّة وكيفيّة نشوئها ومسارها التاريخي في المدن الأربع المذكورة في القرآن الكريم، للوصول من خلال ذلك إلى الطاقات الدينيّة والحضاريّة لـ «مدينة النبيّ» في عصر الرسول الأكرمﷺ، ودراسة وإمكانيّة تعميم هذه الطاقات في الوقت الحاضر.

۱. مراجعة الثنائيّة: بابل ـ أورشليم، وبابل ـ روما

۱-۱. بابل

مدينةٌ قديمة ذاتُ تاريخٍ ومصيرٍ يكتنفهما الغموض، يمكن تتبّع آثارها في إشارات وروايات ضاربة في القِدَم، تمتدّ من عصور ما قبل التاريخ إلى التاريخ البشري العام، وكذلك في النصوص المقدّسة أو الأسطورية، سواء بلغة الحقيقة أو اللغة الرمزية والدلالية. هذا الاسم في لغة الأكّاديّين مأخوذ من «باب» بمعنى البوّابة و«إل» بمعنى «الإله» أي ما يقابل «بوّابة الله». وتذكر المصادر الأوروبيّة أيضاً اسم هذه المدينة «Babylon» المشتقّ من «Ilani ـ Bab» أو «Ili ـ Bab» بمعنى «باب الإله» أو «بوّابة الله» و«ملتقى الأرض والسماء» (Brepols, 1996, p. 102)[1]، وقد عُدّت مركزاً دينيّاً مهمّاً في العصور القديمة. تحوّلت بابل بفضل موقعها المتميّز من الناحية الإقليمية، إلى مركزيّة سياسية وحضارية كبيرة هامّة، ومن ثمّ إلى مركزيّةً دينيّة، وتفوّقت على باقي المناطق المحيطة بها. فقد جرت دعوة نوحعليه‌السلام، أوّل دعوة توحيديّة شاملة في بلاد الرافدين، وكانت بابل في هذه المنطقة مدينةً واسعةً ذات معابد جمّة وعظيمة، تُعدّ أكبر مدينة لاهوتيّة في منطقة ما بين

1. *la Bible traduction et annotations d'Émile Osty*, p. 115; Robert, Le Robert, p.154.

النهرين، واحتلّت مكانةً شبيهةً بمكانة المركزيّة الدينيّة لهليوبوليس في مصر، كما كانت تتمتع بسوابق في القانون والحقوق على مرّ التاريخ (Aegerter, 1947, p. 28).

١-١-١. «بابل» في القرآن

وفقاً لأقوال المفسّرين والمؤرّخين، ورد اسم بابل مرّةً واحدة في الآية ١٠٢ من سورة البقرة مع إشارةٍ ضمنيّة إلى عظمتها ومكانتها (طالقاني،١٣٦٠ش، ج ٥، ص ٢٤؛ روثن، ١٩٨٠م، ص٩)، ومرّةً أخرى دون ذكر الاسم في الآية ٢٥٨ من سورة البقرة، حيث جاء الحديث عن حضور إلهٍ متعال ومتسلّطٍ يدّعي الألوهيّة ويعتبر نفسه مالك الموت والحياة للآخرين (الطبري، ١٩٦٦م، ج٣، ص ١٦). كما تشير الإشارات إلى بابل في سور الصافات، والأنبياء، والأنعام، إلى أنّ هذه المدينة كانت مركزاً لصناعة الأصنام ومعبدًا عظيمًا لها، بالإضافة إلى اهتمام بعض أهلها بالنجوم والمعرفة الفلكية، مما منحها مكانة متميّزة في العلم والفكر. وقد وردت هذه الإشارات ضمن عدّة قصص في القرآن. (الصافات، ٨٣ – ٨٩؛ الأنعام، ٧٤ – ٧٩؛ كينگ، ١٣٧٩ش، ص ٧؛ برنال، ١٣٧٢ش، صص ١٢٥ – ١٢٦).

١-١-٢. انحطاط بابل

في أواخر عصر بابل، لم يكن للدين أيّ تأثير في طبقات الشعب العليا؛ إذ غدت هذه المدينة مملوءة بالفسق والفجور، وأصبحت مستنقعاً للجور والظلم، ونموذجاً سيّئاً للانهيار الأخلاقي والشهوة في العالم القديم (كينگ، ١٣٧٩ش، ص ٣٦٧). وفي نهاية عصرها الذهبي، كانت بابل تتخبّط في مستنقع اللهو والخلافات (الانقسامات) الطبقيّة، وكان الأعيان والنبلاء، ولا سيّما الكهنة، منغمسين في الترف وملذّات الحياة (كينگ، ١٣٧٩ش، ص ٣٩٤). وقد جاء مصير بابل القديمة بشكلٍ رمزيّ في رؤيا يوحنّا ومراثي إرميا (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، مكاشفه يوحنا، ١٨: ١ – ٢٤؛ كتاب مقدس، ١٩٩٧م، ارمیای نبی، ٥٠: ٢٢ – ٢٥؛ Daniel-Rops,1943, p. 299-302).

١-٢. أورشليم

تشير الآية ١٠٢ من سورة البقرة أيضًا إلى مدينةٍ أخرى، وهي مملكة سليمان بمركزيّة أورشليم الحاليّة. وبحسب ما جاء في التوراة، عندما تحرّك بنو إسرائيل نحو أرض كنعان، دعا الله موسى قائلاً: «قل لبني إسرائيل أن يصنعوا لي مقاماً ومَقدِساً حتى أسكن بينهم» (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، سفر خروج، ٢٥: ١ - ٨). وقد اعتُبر نصب «الخيمة» في التيه، ثمّ بناء «الهيكل» في القدس، رمزاً لحلولِ «يَهْوَه» وإقامته بين بني إسرائيل، ودليلًا على نزول «السكينة» عليهم. وتتجلّى هذه الدلالة أيضًا في أصل الكلمة (أي؛ الخيمة) باللغتين العبرية واليونانية[١]؛ كما أنّ فعل «سَكَنَ» في العربيّة يعادل (شخن) في العبريّة، ولفظ الخيمة في العبريّة أيضاً مشتقّ منه (عربى،٢٠٠٤م، ص ٧٠).

١-٢-١. ظهور المسيح

كان يوحنا المعمدان، ابن زكريا، يبشّر بمجيء عيسى المسيح ابن مريم العذراء في منطقة الجليل شمال أورشليم. ووفقاً لإنجيل يوحنا، كان البيت المقدّس في مركز أعمال النبي عيسى عليه السلام. قام عيسى الشابّ بأوّل زيارته العلنية للقدس، فطرد فيها الصَّيارفة وأهل السُّحتِ والرِّبا من «الهيكل» (Guignebert,1933, p. 372-382, 584-625). ومن المنظور اللاهوتي المسيحي، إنّ مجيء عيسى إلى القدس كان مجيئه إلى مهده الديني. فالقدس كانت قاعدة الديانة اليهوديّة ومركز الإيمان برسالات الأنبياء، وما كان يُقال عن «خَيمةِ الاجتماع» و«هَيْكلِ سليمان» من سَكينةٍ ومَركزيّةٍ، كان يتجسّد في حياة السيد المسيح ورسالته.

١. وفي أعقاب ما تقدّم، ورد الأمر الإلهي بصنع «تابوت العهد» أو تابوت «الشهادة» أيضًا». (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، سفر خروج، ٢٥: ١٣-٢٢).

١-٢-٢. كلام القرآن عن أورشليم ومصير هذه المدينة

بعد تحرّر بني إسرائيل من نير فرعون، كان ما ترك أثرًا أكبر على غالبية بني إسرائيل أكثر من تعاليم وإرشادات موسى، هو أسلوب الحياة الفرعوني الذي بقي في ذاكرتهم بعد انتهاء عصر الذلّ وبداية التحرّر والصحبة مع النبيّ الإلهي. وبناءً على ذلك، فور عبورهم مياه النيل ومشاهدتهم غرق فرعون وجنوده، طالب بنو إسرائيل موسى صراحةً بأن يضع لهم «آلهة»، الأمر الذي يعكس تأثير البيئة السابقة على وعيهم الديني ومركزيتهم الروحية. لأنّ قومًا من المشركين كانت لهم «آلهة» يعبدونها، وقد شاهدها أولئك بأعينهم (الأعراف، ١٣٨؛ خوش‌منش، ١٣٩٩ش، صص ٢٤١ - ٢٤٣). وكانت هذه النظرة متجذّرة في معتقدات دامت لعدّة قرون قبل مجيء النبي موسى عليه السلام، وكانت مصدرًا للسلوكيات الغريبة والقاسية التي أبدوها تجاه النبي موسى وغيره من الأنبياء الإلهيين. إنّ حديث القرآن الكريم عن مُلك سليمان يتضمّن جملةً من الخصائص الاستثنائية التي حظي بها ذلك المُلك استجابةً لدعائه (ص، ٣٤ - ٤٠). وقد وردت تفاصيل قصة أورشليم ومكانتها ومركزيّتها الدينية في مواضع أخرى من القرآن، وأبرزها في سور الأنبياء (٧٨ - ٨٢)، والنمل (١٥ - ٤٤)، وسبأ (١٠ - ١٤). وكان تسخير القوى الخارقة للعادة في ملك سليمان امتدادًا لأسلوب الحياة في الجنّة الأولى، وشبيهاً بما كان من ظِلّ السحاب العابر، ونزولِ المنّ والسلوى على بنى إسرائيل، وانفلاقِ الصخر لِتفجُّر الماء، وانفلاقِ البحر لِظهورِ اليَبَس، وفورانِ عينِ النحاس من الأرض، وصنعِ الدروع، وغيرِ ذلك ممّا أشارت إليه السُّوَرُ المختلفة. وهذه الحالة تتعارض مع فلسفة «الهبوط». فالله لم يخلق البشر على الأرض ليعمل الجنّ لهم، أو لتظلّ عليهم الغيوم، أو ليعتادوا على الأكل والنوم وربّما شيئًا من العبادة، كما أشار أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إلى هذه السنة وهذا القانون في خطبة القاصعة (نهج البلاغة، خطبة القاصعة).

وبحسب شهادة التاريخ، وكذلك التوراة والقرآن، فإنّ المدينة التي كان من المقرّر أن تكون مركزًا للسِّلم والسَّلام، قد غُرِقَت مرارًا وتكرارًا في الدماء والخراب، إمّا بسبب أفعال سكّانها أو جرائر المعتدين عليها. وتعليل هذه الدمار والخراب المتكرّر وتحليلهما ممّا لا يتّسع له هذا المقام. وترى التوراة أنّ جذور هذا الدمار تكمن في نقض العهد والميثاق الإلهي، وهو جوهر جميع الأديان[1].

وتذكر سورة الإسراء رحلة النبي الخاتم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وبداية الفصل الأخير في تاريخ الدين، مشيرةً إلى أنّ نصيب بني إسرائيل من «التوراة التي فيها هدى ونور» كان العلوَّ والفسادَ السياسيّ والاقتصاديّ على طريقة فرعون وقارون (الإسراء، ٣؛ المائدة، ٤٤؛ القصص، ٤ و٨٣). وبسبب أعمال بني إسرائيل صار «المسجد الأقصى» ميدانًا لغارات الأقوام السفّاكة للدماء، كما جاء في القرآن: «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ـ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ـ ... فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا» (الإسراء، ٤ – ٧).

١-٣. روما (رومة)

شهدت روما عبر أطوار تاريخها تقلّبات عديدة بين طرفَي النقيض: «المدينة الإلهية» و«الانحطاط والأفول». ويمكن تتبّع مرتبة «المدينة الإلهية» في روم في

١. «فقال الله لسليمان: بما أنّك فعلت هذا ولم تحفظ فرائضي التي أمرتك بها، فإني سأنزع عنك الملك وسأعطيه لعبدك. ولكنني لن أفعل هذا في أيّامك إكرامًا لداود أبيك، بل سأنزعه من يد ابنك. ومع ذلك، لن أنزع المملكة كلها، بل سأعطي سبطًا واحدًا لابنك بسبب عبدي داود، وبسبب أورشليم التي اخترتها. وأقام الله خصماً لسليمان». (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، اول پادشاهان، ١١: ١١-١٤؛ ارمیای نبی، ١١: ١-٦).

مرحلتين: قبل المسيحية وبعدها. ولم يكن موضوع «عوامل عظمة الرومان وأسباب انحطاطهم» أمرًا بعيدًا عن اهتمام السياسيين والمؤرخّين وباحثي تاريخ الأديان وفلسفة التاريخ واللاهوت المسيحي، وهكذا غدت هذه العظمة وذلك الانحطاط مادّةً أصيلةً دفعت القدّيس أوغسطين[1] إلى تأليف كتابه الشهير «مدينة الله»[2]. ويثبت أوغسطين في كتابه أنّ «مدينة الله»، التي تمثّل مجتمع الموحّدين، ظلّت حاضرةً في التاريخ على الدوام، وأنّ السعادة الأخرويّة مختصّة بهم وحدهم. ويقول: «إنّ هذه المدينة السماويّة، ما دامت زائرةً على وجه الأرض، فإنّها تستدعي أبناءها من جميع الأمم (إذ مهما بلغت الاختلافات بين الأمم، فإنّها كلّها تشترك في غاية واحدة هي السكينة الأرضية)، شريطةَ ألّا يُقيموا عائقًا أمام الدّين الذي يعلّم وجوب عبادة الله الواحد، المتعال، والحقيقي» (Augustin, 1855).

ويصف أوغسطين في كتابه «روما» بأنّها «مدينة الشيطان»[3] أو «مدينة الشرّ»[4]. وهذان اللقبان في الحقيقة هما نفسُ اللقبين اللذين أُطلِقا على «بابل»، كما يَرِد في رؤيا يوحنّا حين يتحدّث عن شرّها وفسادها (دورانت، ١٣٨٥ش، صص ١٤٩ - ١٥٣؛ مجتهدي، ١٣٧٥ش، ص ٥٤)، وقد أُشير إلى هذا المعنى كذلك في الآية ١٠٢ من سورة البقرة.

---

١. «ماركوس أوريليوس أوغسطينوس، المعروف بالقديس أوغسطين أو القديس أوغسطينوس (Saint Augustinus)، فيلسوف ولاهوتي مسيحي يُعدّ من روّاد العصور الوسطى (٣٥٤-٤٣٠م). وقد لعب دورًا محوريًا في صياغة الفكر اليوناني ضمن التصوّف والأدب المسيحي، وفي نشر وتثبيت الدين المسيحي في أوروبا، مما شكّل أساسًا لبدع فاسدة وذات تأثير فعّال في التألّه المسيحيّ في القرون اللاحقة (اندرهيل،١٣٩٢ش، صص ٧٧-٧٨).

2. Civitate de Dei

3. Civitas Diaboli

4. Civitas malum

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

٢. نحو أمّ القرى

أمر الله سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام أن يرفع قواعد البيت في الموضع المعلوم، ويدعو الناس إلى الحجّ، ليأتوا من كلّ حدب وصوب نحو هذه «النقطعة الجامعة»، فيشهدوا منافعهم، ويحيوا قلوبهم وألسنتهم بذكر الله المتعال (الحج، ٢٦ - ٣٢). ولتحقيق هذه الدعوة، وقف إبراهيم على جبل صغير في صحراء واسعة وملتهبة (إبراهيم، ٣٧) داعيًا الناس إلى هذا الأمر، قائلاً: «هَلُمَّ إلى الحجّ»؛ أي أسرعوا إلى الحجّ وتوجّهوا إلى بيت المعبود (الكليني، ١٣٦٥ش، ج٤، ص ٢٠٦؛ الصدوق، ١٣٨٠ش، ج٢، ص ٤١٩؛ الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٢٣٢). وكان هذا «بيت الله»، وبالتالي «بيت جميع الناس» و«أوّلَ بيت عامٍّ وُضع للناس» تُفتح أبوابه لهم (آل عمران، ٩٦–٩٧)، وقد أصبح يُعرف بـ «أمّ القرى» و«الحَرَمَ الآمن» الإلهي وبقيت هذه الأوصاف ملازمةً لها عبر العصور: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَينَا إِلَيكَ قُرْآنًا عَرَبِيا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وتُنْذِرَ يوْمَ الْجَمْعِ لا رَيبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ» (الشّورى، ٧). «وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا واتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (البقرة، ١٢٥). وقد ورد ذكر المسجد الحرام ومكّة في القرآن الكريم بعدّة ألقاب وأسماء، منها: «أمّ القُرى»، «البيت»، «البيت الحرام»، «البيت المعمور»، «البلد الأمين»، «البلد الآمن»، «الحرم الآمن»، «مكّة»، «بكّة»، «الكعبة»، «المسجد الحرام»، «البيت العامّ»، و«ما يكون سببا للنظام والاستقرار وحياة المجتمع الإسلامي» و«مكان عودة العباد إلى الله وتوبتهم إليه»، و«موضع الثواب والأجر والعبادة». ومن بين هذه التسميات، تبرز أمّ القرى كاسم يذكّر بمفهوم «المدينة الأم»، وهو مصطلح استُخدم في القرون الأخيرة في بعض اللغات

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الأوروبية[1] إبّان المرحلة التي كانت فيها الصناعة الأوروبية الحديثة تغيّر ملامح العالم وهيئته الظاهرة، وتُنتج واقعيّةً جديدةً تصوغها الآلة وتُشكّلها، فينشأ ـ تبعًا لذلك ـ مدارٌ ومحورٌ ومركزيّةٌ حضاريّةٌ ماديّةٌ للبلدان الأضعف. (خوش‌منش، ۱۳۹۸ش، صص ٤٩-٥٢؛ Philipson,1990, p. 145-151 ؛ Hobson, 2004, p. 8-225).

٣. مركزيّة أمّ القرى[2]

لقد كان موضوع «المركزيّة» في المدن المقدّسة محلّ اهتمام منذ العصور القديمة، وإنّ تعبيرَ «أمّ القُرى» يحملُ إشارةً إلى هذه المركزيّة وإلى فضلِ تقدّمها في الوجود. ولكن كيف كانت هذه المركزيّة؟ إنّ النقطة القديمة في جنوب غرب آسيا هي «بلاد الرافدين»، الواقعة بين نهرين تاريخيّين. أمّا البحر القريب منها فهو البحر الذي عُرف منذ العصور القديمة بأنّه يمتاز بالموقع الوسطي والمركزية، إذ كان يُسمّى بـ «البحر المتوسط» أو «البحر الواقع في وسط الأرض»، ويتيح الوصول المباشر إلى أربع قارّات ومراكز الحضارات الكبرى في العالم القديم. لقد ارتبط اسم هذه المنطقة، من وجهة نظر المراقبين من خارجها، بمفهوم «التوسّط»، وأُطلق عليها اسم «الشرق الأوسط». ومَنشأ هذه الأمّة هو أمّ القُرى، ودينُها هو دينُ الحنيفية، دينُ التوحيد الخالص، والتسليم لله العليّ الكبير، والدعوة إلى القِسط والعدل، والقِسطاس المستقيم، والصراط المستقيم. وكان بيت الكعبة أول بيت أُسِّسَ باسم الله ولصالح الناس جميعًا، ومنه بُنِيت آلاف

١. مأخوذ من Metropolis اليونانية بمعنى «المدينة الأم» (Dubois & et al., 2006, p. 615).

٢. «وَ ما كانَ رَبُّك مُهْلِك الْقُري حَتَّي يبْعَثَ في أُمِّها رَسُولاً يتْلُوا عَلَيهِمْ آياتِنا وما كنَّا مُهْلِكي الْقُري إلاَّ وأَهْلُها ظالِمُونَ» (القصص، ٥٩). واستنادًا إلى هذه الآية، فإنّ القرآن الكريم يقرّ بنوعٍ من «أمّ القرى»، بل وقد حدّد لها أجزاءً كبيرة وصغيرة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

البيوت، سواء كانت أديرة أو كنائس أو مساجد في أماكن قريبة وبعيدة، جميعها باسم الله. وكان أوّل قطعة من الأرض تمّ تهيئتها وإعمارها على يد إبراهيم الخليل (طالقانی، ١٣٦١ش، ص ٨)، وهو البيت الذي وُضع فيه أساس التوحيد، والمدينة التي نشأت بعيدًا عن أدران بلاد الرافدين وضوضائها، على أطراف البحر المتوسّط، لكنها انحرفت تدريجيًا نحو الشرك والانحطاط.

ألم يكن هذا في حدّ ذاته رمزاً وتجلّياً لمفاهيم من قبيل »الاستواءِ وسلطانِ اللهِ العظيم على عرشِ الملك» و«استقرارِ عرشِه على الماء» ليكون ذلك سببًا في أن «تنبثق الحياة كلُّها منه»؟ إنّ مثل هذه الآياتِ التي تُوضِّح لنا هذه المفاهيم المتداخلة والمتشابكة، ينبغي تأمُّلُها والتدبُّر فيها بعنايةٍ فائقة وتمحيصٍ دقيق، ومنها:

- ✓ «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (الأعراف، ٥٤؛ الحديد، ٤).
- ✓ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود، ٧).
- ✓ «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (الأنبياء، ٣٠).

٤. مدينة النبي

لقد تعرّضت مدينة مكّة عبر التاريخ للعديد من تقلّبات وتحولات عديدة، وتدريجيّاً، على مدى قرون الفترة التي سبقت بعثة الرسول الأكرمﷺ، تحوّلت إلى بؤرة للشرك (اسدآبادی، ١٩٢٦م، صص ٢٨ – ٣٠). ومركزٍ للأمّيّة والعصبيّة

١. «يا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ (مائده، ١٩)؛ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (القصص، ٤٦).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الجاهليّة، ولم تكن تملك الأهليّة لاستضافة الرسول وتشكّل الحكومة النبويّة فيها. ومع أنّ مكّة المكرّمة، بفضل وجود الكعبة المشرفة والمسجد الحرام فيها، كانت ـ لا تزال ـ موضع تكريم وتعظيم، إلّا أنّ تلك القيمةَ والميزةَ العُظمى التي اهتمّ بها الله سبحانه من أجلها هي حضور وحلول شخص النبي الأكرمﷺ فيها؛ إذ انتقلت هذه القيمة والكرامة إلى مدينة المدينة بهجرته، وخرجت مكّة عن موقع المحوريّة والمركزيّة، وحلّت في المرتبة الثانية من الكرامة والعظمة (لسانی فشاركی؛ مرادی زنجانی،۱۳۹۲ش، ص۳۱٦). تمكّن الرسولﷺ في «المدينة» من نشر دعوته، وإبرام ميثاق الأخوّة بين المهاجرين والأنصار، وإقامة علاقات مع قبائل جزيرة العرب وبعض الجيران، وفي النهاية، قدّم صورةً واضحةً شاملةً ومنهجيّةً لمدنيّة قائمةٍ على الأخلاق والعدالة والروحانيّة. فقد زُرعت في المدينة بذور الإنسانيّة والمدنيّة المحمّدية، نجد الإشارة إليها في الآية الأخيرة من سورة الفتح، في وصف بليغٍ: «... كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ...» (الفتح، ۲۹). إنّ ما قام به الرسول الأكرمﷺ لم يكن تربية المواطن بمعنى الأفراد المنتمين إلى مجرّد نقطة جغرافيّة أو عرق قومي؛ بل إنّ الرسول الأكرمﷺ طرح المفهوم العالمي لـ «الأمّة»، وبيّن ورسّخ أبعاد الانتماء إلى نطاقها ومجالها بالقول والفعل والتقرير. إنّ «مدينة النبي» في مدرسته الفكرية ليست بالضرورة تلك المدينة التي رأيناها بالأمس ونراها اليوم، بل إنَّ المفاهيم والقِيَم السامية لمثل هذه المدينة يمكن أن تتوسّع وتنتشر إلى جميع أقطار الأرض ونواحيها. غير أنّه لا بُدَّ من القول إنَّ الجوهرَ الأساسَ لِما قدّمَهُ الرسولُ الأكرمﷺ للعائلة البشريّة والمجتمع الإنسانيّ، هي تلك الأمور الأربعة المذكورة في مطلع سورة الجمعة، التي حَسِبَ كثيرٌ من أبناء الأمّة الإسلامية ـ لِفرطِ وضوحِها ـ أنَّهم قد استوفوا حقَّها وأنجزوها بالفعل، وهي: «تلاوةُ الآيات الإلهيّة، وتزكيةُ النفس، وتعليمُ الكتاب، وتعليمُ الحكمة».

يمكن اعتبار المدينة خلاصةً لتجارب الأنبياء في تأسيس مركزيّة دينيّة ونموذجاً أرقى وأسمى في هذا المجال. فالمدينة هي فنُّ العيش المشترك إلى جانب الآخرين؛ وبناءً على ذلك، يمكن ـ منطقيًّا ـ الاستنتاجُ بأنَّ الإسلام في جوهره حضارةٌ تأسيسيّةٌ بنّاءةٌ ومدنيّةٌ، لا حضارةٌ عدوانيّةٌ هجوميّة. ففي المدن الإسلامية، كان هناك شعور بالانتماء إلى مجتمع مدنيّ مصحوب بثقافة مشتركة ونمط حياة جماعيّ؛ في حين كانت العلاقات بين المدن الأُخرى ـ كما في اليونان القديمة مثلًا ـ قائمةً على منافسات قاسية وأحيانًا وحشيّة، ألحقت بالمجتمعات البشريّة تكاليف إنسانيّةً جسيمةً وخسائرَ ماليّةً فادحة.

١-٤. خصائص مدينة النبي ﷺ

بعض خصائص مدينة النبي ﷺ على النحو التالي:

١-١-٤. الموقع المحوريّ لرسول الله ﷺ

نظراً إلى ما تقدَّم في الفصل الرابع بشأن «المركزيّة» و«المركزيّة الدينيّة»، يمكن القول إنَّ النبيَّ يمثِّل محور مدينة «المدينة» وبوجوده وحضوره تكتسب هذه المدينة هويّتها، ويجب على مواطني هذه المدينة مراعاة الشخصيّة القانونيّة للرسول بوصفه خاتم المرسلين الإلهيّين وزعيم المدينة والمجتمع الإسلامي بأسره. وإنّ عنوانَ «مواطَنةِ مدينةِ النبيّ» ـ بناءً على عموم ما يُفهَم من إطلاقات الخطابات القرآنيّة ـ لا يشير إلى أولئك الذين يحملون حاليّاً هوية دولة الحجاز، بل يشمل هذا العنوان جميعَ الذين يُلزمون أنفسهم بطاعة النبيّ ﷺ واتّباع أوامره وتعاليمه الواردة في القرآن الكريم والسيرة والسُّنة[١] كما في قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّ

١. للاطلاع على آراء المفسرين حول هذا الفهم، انظر: الصادقي الطهراني،١٣٦٦ش، ج١٣، صص ٣٣٤-٣٣٥؛ فضل‌الله،١٤١٩هـ، ج٨، صص ٤٥١-٤٤٩؛ حوّى،١٤٢٤هـ، ج٤، ص٢٣٧١.

فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ» (الحجرات، ٧).

٢-١-٤. العرض النظري والعملي لـ «الإسلام» و«دين الحنيفيّة» ودين «الفطرة»

إنّ صورةً جامعةً بين «الإسلام» و«الحنيفيّة» لا نجدها فيما بين الأنبياء إلا عند إبراهيم، ولا في الكتب السماوية إلا في القرآن، وبالأبعاد الواسعة التى يعرضها. وفى خواتيم السُّوَر المكيّة من القرآن تبرز سورةٌ مدنيّةٌ تستوقف الأنظار بما تبسطه من بيانٍ لمسارِ أُمّةِ الكفر والشّرك، وبما تُظهره من «البيّنة» التى روحُها ـ كما يقول العلّامة الطباطبائى (١٤١٧هـ، ج٢٠، ص ٣٣٩) ـ «الحنيفيّةُ من الحنف وهو الميل عن جانبي الإفراط والتفريط إلى حاقّ وسط الاعتدال وقد سمّى الله تعالى الإسلام دينا حنيفًا لأنّه يأمر في جميع الأمور بلزوم الاعتدال والتحرّز عن الإفراط وتفريط» (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ج ٢٠، ص ٣٣٩)، فتجذب الأنظار إليها: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» (البينة، ٥). وهذه الحنيفيّةُ التى تدعو في وسط السورة إلى الفطرة وحاقّ وسط الاعتدال، هي نفسُها ـ بتعبير أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية ـ صاحبةُ «مَحَلِّ القُطبِ مِنَ الرَّحى». وقد ذكر القرآن الكريم الحنيفيّة بوصفها خلاصةً وعصارة للشرائع السابقة، وصوَّرها في مواضع متعدِّدة في إطار سيرة إبراهيم عليه السلام، مؤكّدًا اتّباع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لمنهجه وطريقته (الأنعام، ١٦٠؛ النحل، ١٢٠، ١٢٣).

٣-١-٤. فضيلة التّقوى والعلم والحكمة

إنّ التحوّلَ الذى أحدثه النبيّ الأكرم في المدينة في المجالات العلميّة والعقليّة والثقافيّة للمجتمع العربيّ، بل وللمجتمع الإنسانى بأسره، وتشجيعه الناس على تعلّم المعارف والفنون، أمرٌ غنيٌّ عن البيان والإيضاح. فقد كانت قضية التعليم والتعلّم

منذ بداية الدعوة النبويّة في مكّة، ثمّ بعد الهجرة إلى المدينة تسير جنباً إلى جنب مع قضية العبادة في مسجد النبيﷺ. فنحن نجد في سيرة الأنبياء السابقين في القرآن الكريم بلاغَهم وبيانَهم لأقوامهم، غير أنّنا لا نجد حديثًا صريحًا عن نزول كتابٍ على قلوبهم، ولا عن شؤونهم التعليميّة في تدريس العلم والحِكمة. إنّ الرسول الأعظمﷺ امتاز في هذا المجال ـ كما في العديد من الشؤون الأخرى ـ بخصوصيّةٍ وتفرُّد، وهناك آياتٌ كثيرة في أرجاء القرآن الكريم تُظهِر الأبعادَ العميقة لعلمه وحكمته، ودوره بوصفه معلّمًا ومربّيًا للأمّة. وفي القرآن الكريم والروايات الإسلاميّة، يُجعَل العقل والحكمة ـ وليس بالضرورة المعرفة و«مجرد القراءة والكتابة» ـ في مقابل «الجاهليّة». وقد اشتهر الحديث المفصّل لـ «جنود العقل والجهل» في مطلع كتاب الكافي (الكليني، ١٣٦٥ش، ج ١، صص ٣ - ١٠).

٤-١-٤. سيادة الشريعة وقانون العدل الإلهي

ما دام الإسلام في مكّة، كان ديناً وأساساً للعقيدة والعمل والأخلاق، وفي المدينة أُسّس نظام الحكم أيضاً على أساس الدين (شهيدي، ١٣٦٢ش، ص ٩٣). كما أنّ مظاهرَ الدين الكاملة ـ ومنها التشريعُ والقضاءُ ـ ظهرت في المدينة بعد قيام الدولة النبويّة. وأمّا مبدأُ الحقّ ووجوبُ الطاعة له ـ وهو من أمهاتِ المباحث في النُّظم الحقوقيّة ـ فقد جُعِل في الشريعة والقانون النبوىّ راجعاً إلى ذاتِ اللهِ ربّ العالمين، الفاطرِ القدير[1] (البقرة، ١٤٧؛ آل‌عمران، ٦٠). الهدف الرئيس والجوهر للشريعة والقانون اللّذين جاء بهما النبيُّ الخاتمﷺ، وعمل على ترسيخهما نظريًّا وعمليًّا في المدينة، هو تحقيقُ سعادةِ البشر من خلال إقامة نظامٍ سياسيٍّ عادل،

١. واختيار هذه الأسماء الإلهية يعود إلى المكانة الخاصة لهذه المفاهيم في مبادئ القانون (كاتوزيان، ١٣٦٦ش، صص ٥-٨)؛ وإن كانت دلالات القرآن في الآيات الأخيرة والآيات المتعددة الحاوية لمضمونها لتتجاوز بكثير أمر النظام القانوني، مشيرةً إلى أمرٍ عظيم هو الحقيقة.

وترسيخ العدالة الاجتماعيّة، وتعديل توزيع الثروات على أساس القِسْط والعدل والإنصاف، وتقسيم الأعمال وفق معيار الكفاءة والاستحقاق، ونفي الإضرار بالغير أو التعرُّض للضرر، والتحرُّر من نكباتِ الشرك والخرافةِ والأوهامِ وإصرِها وأغلالِها (الأعراف، ١٥٧)، وهداية الضالّين، وإصلاح المخطئين، وتنظيم الروابط والعلاقات العموديّة بين المخلوق والخالق والعلاقات الأفقيّة بين العباد[١]، فضلًا عن العناية بأوضاع العبيد والأسرى والمستضعفين الذين كانوا يعيشون في أسوأ الظروف والأحوال في المراكز الحضاريّة للعالم آنذاك، حيث أخذت أحوالهم تتحسَّن بفضل التدابير والتعاليم الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الفريدة. إنّ نوعية وسرعة سيادة الحقوق والقانون في «مدينة النبي» لا نَظيرَ لَها في أيِّ مُجتمعٍ آخَر. وسعة ونطاق حقوق الإسلام واشتماله على جميع شؤون الحياة الخاصّة والاجتماعيّة لكلّ فرد مسلم، والواجبات الدينيّة والأخلاقيّة والمدنيّة والجنائيّة لكلّ فرد مسلم، وما سُمّي لاحقاً بالإجراءات القضائيّة (قانون المرافعات) وحقوق الإنسان وحقوق الحيوان، لا يمكن قياسُه بأيٍّ من القوانين العرفيّة في دول العالم الغربي. (*Britanica*, Law, vol. 12, p. 714؛ صالح، ١٣٤٨ش، صص ١٥٢ - ١٥٤).

٥-١-٤. سلامة المعاش

إنّ دور المعاش والاقتصاد السليم في خلق الأجواء والثقافة السليمة أمرٌ واضح. ففي بعض السور المدنيّة، ولا سيّما «السور المسبّحات» التي تتحدّث عن تسبيح الربّ والمكانة البارزة للرسولﷺ وتهدف إلى تزكية وتطهير المجتمع

١. وإنّنا نجد التأكيدات المتعدّدة للقرآن في هذه المجالات مجتمعةً في فاتحة الكتاب وخاتمته، مثل آيات (البقرة: ٣، والكوثر: ٢، والماعون: جميع آياتها، والعصر: ٣)، ومواضع أخرى من هذا الكتاب، بوضوح تام.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الإسلامي، تبرز بعض الآيات في هذا المجال بوضوح. فلنتأمل الآيات ٩ إلى ١١ من سورة الجمعة؛ وهي سورةٌ جمعت بين التسبيح والتقديس بذكر الله، وإقامة الصلاة، واتباع رسول اللهﷺ، وطلب الرزق من الله العظيم، والتجارة الطيّبة الطاهرة في فضاء المدينة وما وراءها، فتتصل كلُّ هذه الأبعاد معًا على نحو حسنٍ متكامل. إنّ سورة الجمعة تقع بين سورتي «الصفّ» و«المنافقون»[١]، وهذه السور مجتمعةً ترسم أُطُرًا مهمّةً للحياة العقائدية والثقافيّة والاقتصاديّة والعسكريّة في المجتمع الإسلامي. وكان جزءٌ من اقتصاد المدينة في زمن هجرة النبيﷺ تحت سيطرة اليهود من جهة وكان جزءٌ من المال والثروة بيد المنافقين من جهة أخرى. ونرى التأكيدات القرآنيّة في هذه السور على سلامة وحريّة الاقتصاد الإسلاميّ من الشبكات الملوّثة (الفاسدة) التي تعادي الحياة والعزّة الإسلاميّة (المنافقون، ٧ - ٩). وتتطابق الآيةُ ٩ في سورتي الصف والجمعة من حيث المفهوم والمضمون بشكلٍ واضح. وبناءً على النموذج القرآني، تنبثق من الصفوف التي تُنشأ للتسبيح والتقديس و«ذكر الله» يوم الجمعة، صفوفٌ تصبح كالبنيان المرصوص، مكبّرةً وحارسةً لكيان عزّة الأمّة الإسلاميّة: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ» (الصف، ٤). ومن الواضح أنّ حديث القرآن الكريم عن الاقتصاد والمعاش لا يقتصر على تلبية الاحتياجات الجسديّة فحسب، وفي هذه السورة الأخيرة نفسِها ينتهي الحديث إلى تلك التجارة الحقيقيّة والمتعالية (الصف، ١٠ - ١٣).

٦-١-٤. الأمن والسلام والسكينة

١. إنّ جمع سور القرآن وترتيبها وفقًا لرأي الله تعالى والرسول الأكرمﷺ يكتسب أدوارًا مهمّة في أمر التدبّر في القرآن الكريم (خوش منش، ١٣٩٩ش، صص ١٠-١٥).

إنّ وصفَ النبيّ الأكرمﷺ بـ«نبيّ الإسلام» ليس وصفًا دقيقًا؛ فالنبي الأكرمﷺ هو نبيّ الرحمة، والمبعوثُ إلى جميع الناس. ومع بعثته، حلّ الأمن والسَّلام، والرحمة، والسكينة على جزيرة العرب، ثمّ على المجتمع الإنساني بأسره بأشكالٍ شتّى. وتوضح السيرة والتاريخ النبوي وعترة النبي بجلاء أنّ أساس الدعوة النبوية كان قائمًا على الرحمة، والمودّة، والحكمة، والموعظة الحسنة، وأنّ رسالته لم تكن دعوة للحرب مع الأقوام، إلّا في حالات التعرض للأذى والعدوان أو عندما يصطفّ الأعداء للقتال. بعض الغزوات التي قادها النبي الأكرمﷺ كانت نوعًا من إظهار القوّة أمام جيوش الكفر والشرك، لكنها في النهاية لم تؤدِّ إلى الحروب والقتل إلّا عند الضرورة. كما أنّ النبي، وأمير المؤمنين، والإمام الحسن، والإمام الحسين أولوا أقصى درجات العناية بالبعد الإنساني في المعارك. وقد كُتب الكثير عن غزوات النبيّﷺ، وعن مفهوم الجهاد في الإسلام، وعن ضرورة تماسك الأمّة وقوّتها ويقظتها أمام الأعداء، وما يزال في هذا الباب مجالٌ واسعٌ للبحث. على سبيل المثال، في سورة آل عمران، نرى النبي كقائد عسكري حاضر على أرض المعركة حضورًا كاملاً، مُشرفًا على مجرياتِ القتال، يُرتّبُ جُنودَ الإسلام في مواقعهم ويُثبّتُ قلوبَهم ويشحذُ عزائمهم (آل عمران، ١٢١). كما نراه في الأجواء العسكريّة لسور الأنفال والتوبة، وفي مواضع متعدّدة من سور البقرة وآل عمران والأحزاب والحشر والفتح وغيرها، في دور القيادة الاستراتيجية والعسكرية خلال غزوات بدر، أحُد، الخندق، خيبر، حنين، تبوك، وغيرها. وقد جعل الله الأمن النفسي والثقافي والإعلامي لمدينة النبي، موضعَ عنايته، وهدّد بشدّةٍ أولئك الذين سعَوا إلى تقويض هذا الأمن. في هذا السياق، يمكن ذكر مجموعات عديدة من الآيات في هذا الصدد؛ ومنها الآيات التالية التي تختلف فيما بينها من حيث الموضوع، لكن تشترك جميعها في توجيه الانتباه إلى مراعاة الأمن وطهارة الفضاء العام للمجتمع الإسلامي مثل قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات، ٦). وكذلك قوله تعالى: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (الأحزاب، ٦٠). كما تتحدث الآية السابقة لهذه الآية الأخيرة من سورة الأحزاب أيضًا عن صيانة الأعراض والعفّة العامّة.

النتيجة

أظهرت نتائج هذا البحث، بعد دراسة أربع مدن دينية مهمة (بابل، أورشليم، مكة، والمدينة)، أنّ أيًا من المدن الثلاث الأولى، رغم كل ما كانت تتمتع به من مزايا وخصائص جعلتها مركزًا دينيًا في زمانها، لم تستطع تلبية البحث الإنساني عن مركزية دينية كاملة، ولا تحقيق تطلعات البشر السامية في التقرّب إلى الخالق من خلال المدن الإلهية. وقد تبيّن أنّ كل واحدة منها، نتيجة للفساد والانحراف الذي نشأ على مدى السنوات من سلوك سكّانها، لم تكن أهلًا لاكتساب هذه المكانة، أو حتى إذا اقتربت منها بفضل وجود نبيّ ما، سرعان ما عجزت عن الحفاظ على هذه الفاعلية والكفاءة. في هذا السياق، المدينة المنوّرة، التي تشرّفت بوجود النبي الأكرمﷺ وبلقب «مدينة النبي»، حظيت باهتمام خاص من الله عز وجل. فقد أرسى النبيّ في هذه المدينة إصلاحات شاملة وتربية متكاملة على أساس المبادئ المنبثقة من الكلام الإلهي والوحي، وبطريقة تربوية إلهية، لتشكّل نموذجًا جديدًا في إقامة المدن واستثمارها لخدمة الإنسان والمجتمع. وقد أسهمت هذه الإصلاحات والسّمات المتميزة للمدينة في مجالات متعددة، منها الحضارة، الثقافة، الاقتصاد، الشريعة الإلهية، وغيرها، في تمييز المدينة المنوّرة عن باقي مدن العالم حتى يومنا هذا. لقد تحوّلت المدينة إلى مركزٍ دينيٍّ وسياسيّ، وجذبت قلوبَ وأفكارَ «أفواج» الناس جذباً سريعاً متتابعاً. ومن

نتائج هذا البحث يتبيّن أنّ مدينةَ النبيّ هي المدينةُ الوحيدة التي دخلها رسولُ ربّ العالمينﷺ بوصفه نبيًّا، بعد مبايعة القبائل واتخاذ التمهيدات والتدابير الحكيمة، فأصبح كبيرها، وبسط الله يدَه فيها، وقضى فيها عشرَ سنوات في تعليم أهلها وتربيتهم، وعاش بين أفرادها عيشاً مشتركاً متآلفاً، على اختلاف قبائلهم وأديانهم وثقافاتهم. وخلال فترة قصيرة، وبسرعة وعمق أكبر ممّا تحقق في الحضارات الأخرى، بدأ النبيﷺ أولًا في مكّة ثم في المدينة، باكتشاف وتفعيل عناصر حضارية مهمة تشمل :السياسة، الاقتصاد الصحيح، القوة العسكرية، الثقافة، والأخلاق الإنسانية. وبفضل ما سُمّي بـ «الجهاد الكبير» (الفرقان، ٥٢) الأخلاقي، الثقافي، العلمي، والعسكري، تحوّل المجتمعُ الإسلامىُّ الناشئ ـ الذى كانت «العصبيّةُ» القبليّة روحَ بقائه وقِوامه ـ في أقلّ من قرنٍ واحد، ومع ما أصابه من آفاتٍ وانحرافات، إلى أُمّةٍ تشدّ قلوبَ أفرادها الفطرةُ والعهودُ والمواثيقُ الإلهيّة. ونَشَأَ عَنْ ذلكَ «كيان» ذو طبيعة وهويّة سياسيّة وعسكريّة، استطاع أن يبسط سلطانه على أجزاءٍ واسعةٍ من أراضى الإمبراطوريّة الرومانيّة السابقة على ضفّتَى البحر المتوسّط، من جنوب غرب آسيا إلى شمال غرب أفريقيا وجنوب أوروبا، كما استولى على إمبراطوريّة الساسانيين.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

آندرهیل، اِولین. (۱۳۹۲ش). عارفان مسیحی (مترجم: حمید محمدیان واحمدرضا مؤیدی). قم: دانشگاه ادیان ومذاهب.

اسدآبادی، لطف‌الله. (١٩٢٦م). شرح حال وآثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی. برلین: انتشارات ایرانشهر.

برنال، جان دزموند. (۱۳۷۲ش)، فیزیك در تاریخ (مترجم: علی معصومی)، تهران: فرهنگان.

حوّی، سعید. (١٤٢٤ق). الأساس في التفسير (ج٤). القاهرة: دارالسلام.

خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۲ش). از شهرخدا تا ام‌القری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ٤٦(١)، صص ١-١٩.

خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۳ش). ام‌القری، پایگاه جهانی امت وسط. پژوهش‌های قرآن وحدیث، ٤٧(١)، صص ٥٣-٧٢.

خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۸ش). زبان قرآن، ماهیت، هویت، جایگاه وآموزش آن. قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه.

خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۹ش). تناسب سوره‌ها. تهران: مرکز طبع ونشر قرآن کریم.

خوش‌منش، ابوالفضل. (١٤٠٠ش). موضوع بازگشت وسکینه انسان در حیات روحی او؛ جستاری در کتاب مقدس وقرآن با تأکید بر سه مرکزیت دینی. ادیان وعرفان، ٥٤(٢)، صص ٣٢٥-٣٤٩.

دورانت، ويليام. (١٣٨٥ش). شهر خدا، ساوونارولا وجمهورى (مترجم: كوروش زعيم). تهران: ايرانمهر.

روثن، مرغريت. (١٩٨٠م). علوم البابليين (المترجم: يوسف حبى). بيروت: الدار العربية للموسوعات.

شهيدى، سيد جعفر. (١٣٦٢ش). تاريخ تحليلى اسلام، تهران: نشر دانشگاهى.

الصادقي الطهراني، محمد. (١٣٦٦ش). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة (ج١٣). تهران: فرهنگ اسلامى.

صالح، علىپاشا. (١٣٤٨ش). سرگذشت قانون، مباحثى از تاريخ حقوق - دورنمايى از روزگاران پيشين تا امروز. تهران: دانشگاه تهران.

الصدوق، محمدبن علي. (١٣٨٠ش). علل الشرائع (المحقق: محمدجواد ذهنى تهرانى، ج٢). قم: انتشارات مؤمنين.

الصدوق، محمدبن علي. (١٤١٣هـ). من لايحضره الفقيه (ج٢). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

طالقانى، سيد محمود. (١٣٦٠ش). پرتوى از قرآن (ج٥). تهران: شركت سهامى انتشار.

طالقاني، سيد محمود. (١٣٦١ش). حج (به سوى خدا مىرويم با حج). تهران: مشعر.

الطباطبائي، محمدحسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسير القرآن (ج٢٠). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

الطبري، محمد بن جرير. (١٩٦٦م). تاريخ الطبري (المحقق: محمد ابوالفضل ابراهيم، ج٣). مصر: دارالمعارف.

عربي، نورالدين. (٢٠٠٤م). قراءة صوفية لانجيل يوحنّا. بيروت: دارالجيل.

فضل‌الله، محمدحسين. (١٤١٩هـ). تفسير من وحي القرآن (ج٨). بيروت: دارالملاك للطباعة والنشر.

كاتوزيان، ناصر. (١٣٦٦ش). مقدمه علم حقوق ومطالعه در حقوق خصوصی ايران. تهران: بەنشر.

كتاب مقدس. (١٩٩٧م). لندن: انجمن پخش كتب مقدس در ميان ملل.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥ش). الكافي (المصحّح: علي‌أكبر غفاري، ج١، ٤). طهران: دار الكتب الإسلامية.

كينگ، لئوناردو ويليام. (١٣٧٩ش). تاريخ بابل از تأسيس سلطنت تا غلبه ايرانيان (مترجم: رقيه بهزادی). تهران: علمی وفرهنگی.

لسانی فشاركی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسين. (١٣٩٢ش). درآمدی بر مطالعات قرآنی در سيره نبوی. قم: نصايح.

مجتهدی، كريم. (١٣٧٥ش). فلسفه در قرون وسطی. تهران: اميركبير.

Aegerter (1947). *Les grandes religions*. Paris: Presse Universitaire de France.

Augustin, S. (1855). *La Cité de Dieu.Traduction Nouvelle Avec une introduction et des notes Par M. Émile Saisset*. Paris : Charpentier. Librairie- éditeur.

Breplos, V.B. (1996). *Petit dictionnaire de la Bible*. Coordination de Joseph Longton et Ferdinand Poswick, Diocèse Rottenburg-Stuttgart.

Daniel-Repos (1943). *Histoire Sainte. le peuple de la Bible*, Edité par Arthème Fayard.

Dubois, J., Mitterend, H. & Dauzat, a. (2006). *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*. Paris: Larousse.

Guignebert, Ch. (1933). *La Rennaissance du Livre*. Paris.

Hobson, J.M. (2004). *The eastern origins of western civilization*. Cambridge University Press.

La Bible (1970), *Traduction et annaotation d'Émile Osty et Joseph Trinquet*, Paris, Rencontre.

Philipson, R. (1990). *Linguistic imperialism, a conspiracy or a conspiracy of silence*. Oxford University Press.

Robert, Paule (1981), *Le Robert-Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, ouvrage couronné par l'Académie française, Société du nouveau littré le Robert, Paris.

The new Encyclopedia Britannica (1985), 15 edition, London.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Will Oriented toward Perfection in Transcendent Philosophy A Study Based on Spragens's Methodology*

Nasrollah Nakhai Zarandi
PhD in Political Studies of the Islamic Revolution Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Iran.
nasrollah1393@yahoo.com

Abstract

This study employs the methodology of Thomas L. Spragens to reread and analyze the thought of Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra) in order to demonstrate how *Transcendent Philosophy* (*al-Hikma al-Muta'aliyya*), as a novel philosophical system, offered responses to the epistemic and social crises of the Safavid era. Based on Spragens's four-stage framework, the research first identifies the crises of Mulla Sadra's time, then analyzes their causes, outlines the desirable order and ideal society, and finally extracts the proposed path out of crisis from within his philosophical thought. Mulla Sadra viewed the society of his time as afflicted by a form of ignorance and *jahiliyya* resulting from subjective factors such as excessive imitation, hostility toward reason, literalism, and the inadequacies of Peripatetic and Illuminationist philosophies.

By critically examining earlier philosophical schools—particularly

* Nakhai Zarandi, N. (2025). Will Oriented toward Perfection in Transcendent Philosophy A Study Based on Spragens's Methodology. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(1), pp. 140-169. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74398.1053

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/04/26 ● **Revised:** 2024/07/25 ● **Accepted:** 2024/08/17 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

Peripatetic and Illuminationist philosophy—Mulla Sadra argues that although these systems grasped aspects of truth, their inherent limitations prevented them from presenting a comprehensive account of existence and human perfection. He regarded imitation-based religiosity, superficial faith, sectarian fanaticism, the shallow approaches of some jurists and Sufis, as well as determinism and superstition, as major obstacles to the advancement of knowledge and rationality. In his view, without genuine reflection and insight, human beings remain trapped in ignorance and misguidance, and society, lacking intellectual and moral growth, inevitably falls into crisis and stagnation. In addition to these subjective factors, he also identifies objective causes such as power-seeking, worldliness, fatalism, and superstition as forces that intensified these crises. These conditions, he argues, led to intellectual rigidity within the scholarly community, rendered society incapable of responding to emerging issues, and halted humanity's path of rational and spiritual development.

Mulla Sadra formulates the way out of this crisis through *Transcendent Philosophy*, a philosophical system grounded in ontological principles such as the primacy of existence, the gradation of being, substantial motion, and the unity of the intellect, the intellector, and the intelligible. This system views the human being as a dynamic, free, and capable agent on a path of growth and perfection, emphasizing that the substantial motion of the human being from deficiency to perfection is possible only through awareness, will, and freedom. The *Perfect Human* is one who, through this substantial motion, reaches the highest level of existence, uniting intellect, soul, and being with Absolute Reality; such a person becomes the manifestation of divine names and attributes and serves as the link between the Creator and creation.

In Transcendent Philosophy, the realization of human perfection is not merely an individual matter but is achieved within the context of society and social interaction. Mulla Sadra conceives of the human being as inherently social, whose spiritual, ethical, and epistemic growth takes shape through cooperation, coexistence, and benefiting from the experiences of others. The third and fourth journeys of the

Asfar al-Arbaʿa symbolize the social dimension of the human spiritual journey—the return from the Truth to creation and active presence within society—highlighting the significance of communal life in the movement toward perfection and transcendence.

The *Transcendent Society*, based on Transcendent Philosophy, is one in which the movement from imperfection to perfection unfolds at both individual and collective levels, with its ultimate goal being nearness to God and the realization of the Perfect Human within collective life. This society is founded upon justice, freedom, rationality, and spirituality, and its institutions and social relations are organized to foster human growth and guide individuals toward truth and perfection. It is a society that is knowledge-oriented and truth-seeking, law-abiding, strong yet open, and characterized by social cohesion. Within this framework, power is not an end in itself but a means for enhancing rationality, morality, and the realization of humanity's spiritual and social aims.

This research demonstrates that Transcendent Philosophy is not merely a metaphysical system, but a practical philosophy for social reform, human development, and addressing epistemic and social crises. By emphasizing a will oriented toward perfection and the role of human awareness and freedom in the pursuit of perfection and social interaction, Mulla Sadra offers a coherent model for the formation of a transcendent society. Accordingly, Transcendent Philosophy can be employed not only as a philosophy relevant to the Safavid era, but also as a theoretical framework for the reform and guidance of contemporary societies.

Keywords
Mulla Sadra; ignorant society; perfection; Perfect Human; transcendent society.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الإرادة المتّجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجيّة سبريجنز*

نصرالله نخعي زرندي
دكتوراه في الدراسات السياسية للثورة الإسلامية، معهد أبحاث الإمام الخميني‌ﷺ والثورة الإسلامية، طهران، إيران.
nasrollah1393@yahoo.com

الملخّص

تستعيد هذه الدراسة - مستعينةً بمنهجيّة توماس سبريجنز - قراءة أفكار صدر الدين الشيرازي، لِتُظهر كيف تُقدّم الحكمة المتعالية، بروحها الإبداعيّة، حلّاً مناسباً للأزمة المعرفيّة والاجتماعيّة. وتُبيّن نتائج الدراسة أنّ صدر المتألهين كان يرى مجتمع عصره غارقاً في أزمة الجهل والغفلة؛ إذ يرى أنّ جذور هذه الأزمة تكمن في عوامل ذهنيّة متنوّعة، مثل: عجز فلسفة المشاء والإشراق، والنزعة التقليدية، والظاهريّة، والسطحيّة، ومعاداة العقل، فضلاً عن عوامل موضوعيّة، مثل: النظام القائم على تقديس السلطة، وحبّ الدنيا، والجبريّة، والخرافة. وكان صدر المتألهين يعتقد أنّ المجتمع العلمي والفكري في عصره قد وقع في نوعٍ من الجمود والركود

* نخعي زرندي ، نصرالله. (٢٠٢٥). الإرادة المتّجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجيّة سبريجنز. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١٤٠-١٦٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74398.1053

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٦ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٥ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/١٧ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الفكري، وأصبح عاجزاً عن الإجابة عن الأسئلة والتحدّيات المستحدثة. ومن هنا، سعى - من خلال طرح الحكمة المتعالية وتقديمها بوصفها نظاماً فكرياً جديداً - إلى أن يقدّم جواباً جوهرياً للأزمة المعرفية أو الاجتماعية والسياسية في زمانه. وبناءً على هذه الابتكار، يرسم صدر المتألهين أساساً نظرياً للمجتمع المتعالي؛ مجتمعٌ يتمكّن فيه الإنسان - بإرادته وحريّته ومعرفته - من أن ينمو في إطار الاجتماع ويتعالى، ويخطو في مسار الحركة الجوهرية نحو الكمال والحقيقة الإلهيّة، حتّى ينال في نهاية المطاف مقام الإنسان الكامل.

الكلمات المفتاحيّة

صدر المتألهين، المجتمع الجاهلي، الكمال، الإنسان الكامل، المجتمع المتعالي.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

يُعدّ عصر الصفويّة في إيران أحد العصور الهامّة في المجالات المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. وفي حين كانت العديد من المؤسسات العلميّة تزدهر بدعمٍ من الحكومة، فقد كان هذا العصر مصحوباً بأزماتٍ معرفيّة واجتماعيّة عميقة. بحيث انجذب العديد من المتكلّمين، والصوفيّة، والعلماء، والفقهاء، والفلاسفة وغيرهم - بدلاً من الاشتغال بأمر معرفة الحقيقة ومعرفة العلم والدين - إلى هيبة ومجد البلاط الصفوي، ولا سيّما الشاه عباس؛ ممّا أدّى إلى أنّهم كانوا يخوضون - إلى جانب تشريع الحكومة من أجل كسب السلطة - منافسةٍ حادّة وحتّى مدمّرة فيما بينهم. وفي خضمّ ذلك، كان صدر المتألهين - بوصفه واحداً من المفكّرين البارزين - وبتباعده عن مركز السلطة، ينظر إلى المجتمع بمنظورٍ مختلفٍ ونقدي. ومن وجهة نظره، فإنّ عوامل مثل: حبّ السلطة، وحبّ الدنيا، والنزعة التقليدية، ومعاداة العقل وغيرها من الظواهر السائدة بين عامّة الناس والنخب، قد أسهمت في وقوع المجتمع في حالةٍ من الجمود الفكري. لذا، سعى صدرُ المتألهين - انطلاقاً من المبادئ الوجوديّة للحكمةِ المتعالية، كأصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهريّة، واتّحاد العاقل والمعقول وغير ذلك - إلى تقديم حلٍّ يفضي إلى الخروج من هذه الأزمة.

تسعى هذه الدراسة، مستعينةً بمنهجية توماس سبريجنز - التي تُنظّم تحليل الأفكار السياسية والاجتماعية في إطار أربع مراحل: الأزمة، وتعليل الأسباب، والنظام المنشود، والحلّ - إلى إعادة قراءة أفكار صدر المتألهين، ليس فقط بوصفها ردّاً على أزمات عصره، بل بوصفها تجلّياً للمنطق الداخلي لنظام فكري؛ منطقٌ يولد من رحم الأزمة ويتّجه نحو الكمال. وبناءً على ذلك، فإنّ السؤال الرئيس للدراسة هو: كيف يمكن للحكمة المتعالية - بوصفها نظاماً فلسفيّاً - أن

تكون نموذجاً لإرادةٍ متجّهةٍ نحو الكمال، ومؤسّسةً لمجتمعٍ متعالٍ؟ وتتمثّل أسئلة هذا المقال الفرعيّة في: ما هي أزمة العصر وأسبابها من وجهة نظر صدر المتألهين؟ وما هو السبيل للخروج من الأزمة للوصول إلى المجتمع المنشود؟

وتُظهر نتائج الدراسة أنّ صدر المتألهين، من خلال طرح مفهوم الكمال، لا يقدّم سبيلاً لإعادة بناء العقلانيّة والروحانيّة على المستوى الفردي والجماعي فحسب، بل يرسم أيضاً الأساس النظري لمجتمعٍ متعالٍ؛ مجتمعٌ يسير فيه الفردُ والجماعةُ معًا في مسار الحركة الجوهريّة نحو الكمال الإلهي. وفي هذا المجتمع، يبتعد الإنسان عن الجهل والانحطاط بإرادته وحريّته لا بالاعتماد على القوة والسيطرة، ويخطو نحو تحقيق الحقيقة وظهور الإنسان الكامل.

خلفية الدراسة

لقد كُتبت مقالات وكتب متعدّدة حول صدر المتألهين. ولكن، مع الانتباه إلى موضوع الدراسة ومنهجيّة سبريجنز، يمكن الإشارة إلى المقالة التالية:

«مسئله صدرالمتألهين در كسر اصنام جاهليه»[١] هو عنوان مقالة كتبها شريف لك زائي عام ١٣٩٠ش. وفي هذه المقالة، يرى الكاتب ـ ضمن دراسته وتحليله لأحد أهمّ الأعمال النقديّة لصدر المتألّهين، وهو كتاب «كسر أصنام الجاهليّة» ـ أنّ كلّ ما طرحه الملا صدرا في الكتاب المذكور يمكن تلخيصه استناداً إلى النظرية المشهورة لسبريجنز. ويرى الكاتب أنّ اضطراب المجتمع هو أهمّ مسألة لدى صدر الدين الشيرازي، وقد نشأ هذا الاضطراب بسبب مرض الأطبّاء. ويعتبر صدر المتألهين أنّ نشر التعاليم الباطنيّة والمعرفيّة من قِبَل الأطبّاء المنتمين إليه هو الحلّ والدواء للخروج من هذه الأزمة (لك زائی، ١٣٩٠ش).

١. مسألة صدر المتألهين في كسر أصنام الجاهليّة.

١. الإطار النظري: منهجيّة توماس سبريجنز

يُعدّ توماس سبريجنز من أنصار التقاليد في علم السياسة، القائلين بضرورة الاستفادة من المناهج التاريخيّة والفلسفيّة والأنثروبولوجيّة في دراسة العلوم السياسيّة (اسپریگنز، ١٣٧٧ش، ص ١٣). وتتألّف نظرية الأزمة لدى سبريجنز من أربع مراحل. ففي الخطوة الأولى، يدّعي أنّ المفكّرين السياسيّين في كلّ عصر كانوا واقعيّين للغاية، وأنّ أفكارهم السياسيّة لم تكن إلّا استجابةً للمشاكل القائمة في بيئتهم السياسيّة. وعلى هذا الأساس، لم تكن النظريّات مجرّد ترفٍ أكاديمي، بل كانت متعلّقة عمليّاً بالموضوعات العمليّة واليوميّة للسياسة. وكان مسعاهم تقديم صورة شاملة وفهم نسبي لعالم السياسة (برزگر، ١٣٨٣ش).

أمّا الخطوة الثانية، فبعد ملاحظة أزمة الفوضى، كانت تتمثّل في البحث عن سبب هذه الفوضى. فلا يمكن للمنظِّر أن يهدأ بعد تحديد المشكلة، لا ، بل يجب عليه أن يجد جذر المشكلة. ويتعيّن عليه أن يُجري دراسةً دقيقة في أسباب الفوضى ووظيفة الأوضاع السياسيّة الخاطئة التي لاحظها؛ وهذه مرحلةٌ صعبةٌ للغاية. إنّ النموذج الفكري لبعض المنظِّرين السِّياسيين هو محاولةٌ للوصول إلى هذه الغاية (عزيز اللهى، ١٣٨٦ش). وفي الخطوة الثالثة، يأتي دور طرح هذا السؤال: إذا كان الوضع الحالي غير مرغوب فيه وفوضويًّا، فما هو الوضع المنشود والنظام المثالي؟ (برزگر؛ عبّاس تبار، ١٣٨٥ش). وبناءً على ذلك، يستخدم المنظّر في هذه المرحلة خياله عادةً، ويسعى إلى رسم صورة مثالية لنظامٍ سياسي لا وجود له في زمانه.

وفي الخطوة الرابعة، يُقدَّم حلّ للتغلّب على الأزمة. وفي هذه المرحلة، ينتقل المنظِّر من «الكائنات» إلى الخطوة الرابعة أي «الواجبات»، ويُطرح فيها موضوع المدينة الفاضلة (داوری اردکانی، ١٣٧٧ش، ص ٢٧٠). وتُشبه هذه المرحلة من التنظير، - أي صورة المجتمع المُعاد إحياؤه (المتجدد) - ، بـ «الجسم الطافي». يبدو أنَّ

هذه المرحلة ينبغي أن تسبق تقديم الحلّ، إلّا أنّه من الممكن أن تُطرح قبل أو بعد تحديد أسباب الفوضى. بل قد تكون أحياناً قبل ملاحظة الفوضى. وفي معظم الحالات، من المرجّح أن تظهر صورة المجتمع المُعاد إحياؤه (المتجدد) - بطريقة جدليّة - تدريجيّاً، مع ملاحظة الفوضى وتحديد أسبابها (اسپریگنز، ١٣٧٧ش، ص ٤١).

وبشكلٍ عام، قد لا يبيّن المنظِّر نظريّته صراحةً بناءً على المراحل التي أوردها سبريجنز، أو «قد لا يشرح بعض المفكّرين الأسباب الرئيسة ودوافعهم في دراسة النظام السياسي، أو يخفونها في أجزاءٍ صغيرة من كتاباتهم غير المشهورة». لذا، فإنّ الأمر يقع على عاتق الباحث والقارئ أن يدرس جميع أبعاد آراء المفكّر جيّداً، وأن يُنظّم أفكاره استناداً إلى هذه المراحل الأربع، مع كشف الزوايا الخفيّة لها، حتّى يتمكّن من فهم دوافع وأهداف المنظِّر بشكلٍ أفضل وأسهل (مرتضویان؛ دهقانی، ١٣٩٣ش).

٢. ملاحظة الأزمة: أزمة الجاهليّة

يتأثّر صدر المتألهين بآراء الفارابي وأفلاطون، فيقسّم المجتمعات إلى فئتين: فاضلة وغير فاضلة. فالمجتمع الفاضل هو مدينة الفارابي الفاضلة (المدينة المثالية) والحكومة الحكيمة الأفلاطونيّة. ومن وجهة نظره، تنقسم المجتمعات غير الفاضلة إلى عدّة فئات: ١. المجتمع الجاهلي: وهو مجتمعٌ لا يعرف أفراده الحقيقة، منهمكون في الأمور الماديّة واللذّات الدنيويّة. ٢. المجتمع الفاسق: وهو مجتمعٌ يعرف حكّامه وأفراده الحقيقة، لكنّهم لا يتّبعونها، وهم متورّطون في الفساد الأخلاقي والظلم. ٣. المجتمع الضال: وهو مجتمعٌ جهلاؤه قادته، لكنّهم يعتقدون أنّهم عالمون ويُضلّون الناس. ومن مجموع وجهات نظر صدر المتألهين يمكن الاستنتاج أنّه كان يرى مجتمع عصره من النوع الجاهلي أكثر من غيره. فالمجتمع

الجاهلي - من وجهة نظره - هو مجتمعٌ لا يعرف الحقيقة، وكان يرى أنّ أهله واقعون في الجهل والجاهليّة الفكريّة. وكما كتب في مقدّمة «الأسفار»: «لقد وقعت في قومٍ قد غرب الفهم والعلم عن أفق وجودهم، وأعينهم عمياء عن رؤية أنوار الحكمة وأسرارها، وعن إشراق أنوار المعرفة وآثارها» (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٤ش، ج١، ص ٨).

إنّ هذا الوصف يُبيّن الفجوة الكبيرة التي كان يحسّها صدر المتألهين بين «الحكمة الإلهيّة» و«الواقع الاجتماعي». وتتّضح حدّة نقده في كتاب «كسر الأصنام الجاهليّة» بشكلٍ أكبر. إذ يكتب: «في هذا الزمان الذي قد انتشرت فيه ظلمات الجهل والعمى في المُدن، وعمّ القِصَر في التفكير والخطأ جميع العمران، أرى جماعاتٍ قد بذلوا كلّ طاقتهم في العقائد والأقوال نحو الجهل والهذيان، وأصرّوا على الفساد في الأفعال». ومصدر سفاهتهم هذا المرض المعدي، وهذه الفتنة المنتشرة اليوم، حيث يظنّون أنّ سحر الشيطان الخيّال هي غايات أرباب الكمال، وبالرغم من فقرهم الشديد، يُشبّهون أنفسهم في العلم والعمل بأرباب التوحيد وأصحاب التفريد. ومصدر سَفالَتِهم (دناءتهم) الآخر هو العمى عن رؤية حقيقة الحال والطريقة الإلهيّة لأهل الله، وعدم إدراكهم أنّ أصحاب البصيرة يُميّزون سمات الروجولة والمروءة عن زخارف ذوات الخدور (صدرالدين شيرازى، ١٣٧١ش، صص ٢٣ – ٢٤).

يَرى صدرُ المتألهين أنّ ما لم يُصِب العوّام فحسب بل أصابَ الكثير من الخواصّ والمسؤولين الفكريين والدينيين - هو «الجمود الفكري» الذي يعني الركود والسكون وفقدان الحركية في الفكر، ويؤدي إلى أن يحرم الفرد أو المجتمع من الابتكار، وطرح الأسئلة، والنقد، واستخدام العقل والتأمل العقلي. وفي هذه الحالة، يُقدم الأفراد على قبول وتنفيذ مبادئ قد تكون غير فعّالة وحتّى ضارّة، من دون فحصٍ منطقي أو استدلالٍ علمي. ويرى صدر المتألهين أنّ هذه الحالة

مصداق للجاهليّة. فالجاهليّة في المصطلح الفلسفي والاجتماعي تُطلق على حالة يسيطر فيها الجهل وغياب الوعي على المجتمع. يقول صدر المتألهين في هذا الشأن: «نزّه ربّك عمّا قاله أهل الجاهليّة الأولى قبل ظهور الإسلام أو أهل الجاهليّة الثانية بعد ظهور الإسلام في حقّه. وأمّا أهل الجاهليّة الثانية (الذين ظهروا بعد بزوغ فجر الإسلام، وغالباً يعدّون أنفسهم مسلمين وأتباعاً لمذهب الإسلام)، فقد أبدوا أيضاً في شأن المبدأ وبعض الصفات المتعلّقة به عقائد وأفكاراً باطلة مذمومة» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۸۳ش، صص ۲۲۲ – ۲۲۳). وفي فكر صدر المتألهين، لا يقتصر مفهوم «الجاهليّة» على ما قبل الإسلام فحسب، بل يشير إلى نوعٍ من الضلال الفكري والعقدي الذي استمرّ حتّى بعد ظهور الإسلام، والذي يُطلق عليه مصطلح «الجاهليّة الثانية».

٣. أسباب الأزمة

من خلال قراءة أعمال وكتابات صدر المتألهين، يمكن استنتاج أنّه من وجهة نظره، قد أدّت عوامل متنوّعة إلى نشوء أزمة الجاهليّة الثانية في مجتمع عصره. حيث يقسّم هذه العوامل إلى فئتين: الأسباب الذهنيّة والأسباب الموضوعيّة.

٣-١. الأسباب الذهنيّة

يُقصد بـ الأسباب الذهنيّة تلك العوامل التي تكمن جذورها في الأفكار، والمعتقدات، والتوجّهات، وأساليب التفكير لدى الأفراد أو المجتمعات .وعلى خلاف الأسباب الموضوعيّة، فإنّ هذه العوامل مرتبطة بالتصوّرات، والأيديولوجيّات، وأنماط تفكير البشر، ويمكن أن تلعب دوراً محوريّاً في تشكّل الأزمات الاجتماعيّة، أو الثقافيّة، أو الفلسفيّة.

٣-١-١. الفلسفات السابقة

كانت الأجواء الفلسفيّة في عصر صدر المتألهين متأثّرًا بشدّةٍ بفلسفة المشاء والإشراق. ففلسفة المشاء، التي كانت تستند في جذورها إلى أعمال أرسطو وابن سينا، كانت تؤكّد على الاستدلال العقلي والبرهان، في حين أنّ فلسفة الإشراق، التي طوّرها السهروردي، كانت تُعطي أهميّةً للإدراك الشهودي والنور.

يتناول صدر المتألهين في مقدّمة «الأسفار» نقد المدارس الفلسفيّة السابقة له، ويرى أنّها ناقصة وغير فعّالة من جهاتٍ متعدّدة في بلوغ الحقيقة. فقد انتقد أصحاب الرأي أو المشائيين؛ لأنّهم كانوا يتّبعون التفاسير العقليّة المحضة للحقيقة (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٤ش، ج١، ص ١٥). كما اعتبر روحانيّة فلسفة الإشراق روحانيّةً برزخيّة؛ نظراً لاعتمادها المفرط على التجربة العرفانيّة، ممّا منعها من أن تمتلك القوّة الكافية في أسسها النظريّة (كروبن، ١٣٨١ش، ص ٣٧).

إذ يقول: «وأستغفر الله كثيراً وأطلب منه العفو، أنّي قد ضيّعت وأبطلت قسماً من عمري في فحص ودراسة نظريّات وآراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام، وفي تحرّيهم وفطنتهم ودهائهم في القول وأشكالهم المختلفة في النقاش، إلى أن انكشف لي في نهاية المطاف بنور الإيمان وتأييد الله المنان أنّ قياساتهم عقيمة وثمارها معدومة، وأنّ طريقهم معوّج وغير مستقيم» (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٤ش، ج١، ص ١٥). وفي سياق نقده لهذه الفلسفات، كان صدر المتألهين يعتقد أنّ كلّ واحدةٍ من هذه المدارس لم تدرك إلّا جزءاً من الحقيقة، وغفلت عن الأبعاد الأخرى. ونتيجةً لذلك، كان صدر المتألهين يرى أنّ هذه الفلسفات غير كافية في تقديم صورة شاملة عن الأنطولوجيا (علم الوجود)، وفي الردّ على تحديات عصره.

٣-١-٢. النزعة التقليدية

من وجهة نظر صدر المتألهين، يبدأ الإيمان الحقيقي من المستويات الظاهريّة،

وينتهي في النهاية إلى المعرفة الشهوديّة واليقين التام. ويوجّه صدر المتألهين معظم نقده إلى الإيمان التقليدي .فهو يعتقد أنّ هذا النوع من الإيمان يفتقر إلى الأساس العقلي والمعرفي، وأنّ الأفراد قد قبلوه لمجرّد اتّباع التقاليد ومعتقدات السلف. ومن وجهة نظره، إنّ التقليد بلا تعقّل يحول دون النموّ الفكري والروحي للإنسان، ويبقيه في مستوىً متدنٍ من المعرفة. ويعتبر صدر المتألهين التقليد الأعمى والتعصّب المذهبي من أهمّ أسباب الجهل والتخلّف الفكري لدى البشر. ومن وجهة نظره: «في أصول الإيمان، إذا قلّد أحدٌ بناءً على الظنّ والحدس من دون دليلٍ قاطع، فإنّ هذه الطريقة غير صحيحة، لأنّنا إذا اكتفينا بالتقليد في أصل التوحيد - الذي هو جذر جميع العقائد الدينيّة - فسنضطرّ إلى فعل الشيء نفسه في بقيّة الأصول، وهذا العمل يُضعف أساس الإيمان» (صدرالدين شيرازى، ١٣٦٦ش، ص ٤٩٢).

٣-١-٣. الظاهريّة والسطحيّة

يكتب العلّامة أبو عبدالله الزنجاني، صاحب «تاريخ القرآن»، عن عصر صدر المتألهين، أنّه في زمانه كان أمران يحكمان على ظواهر الكتاب والسنّة: أحدهما روح التصوّف المحض وتأويل نصوص الشريعة، والآخر روح الجمود (الهبداشتى، ١٣٨٦ش).

أ- العلماء والفقهاء والصوفيّة

يهاجم صدر المتألهين في كتاب «كسر الأصنام» فئتين: الأولى الصوفيّة، وبخاصّة بعض فِرَقهم، الذين كانوا في الماضي منكرين تماماً لتحصيل العلم، وخصوصاً الفلسفة، وكانوا يقولون إنّ العلم يُضلّ الإنسان عن طريق الوصول إلى الحقيقة، وأنّ الحقيقة لا يُعرف إلّا بواسطة العشق. والثانية هم الفقهاء

القشريّون، أي أولئك العلماء الروحانيّون الذين كانوا في ذلك العهد يعارضون الصوفيّة والعرفاء بشدّة، وكانوا يعتبرونهم أسوأ من الكفار الذين لهم كتاب، لأنّهم كانوا ينظرون إليهم على أنّهم مرتدّون (كروبن، ١٤٠٠ش، ص ٣٦٢). وكان يعتقد أنّ هؤلاء العلماء، بدلاً من التعقّل والتأمّل وفهم حقيقة الدين، قد تمسكوا بظواهر الشريعة، وهذا الأمر نفسه قد أدّى إلى الجمود الفكري، وانتشار التعصّبات الدينية، وضعف العقلانية في المجتمع: «إنّ أكثر من نسمّيهم علماء إنّما هو لذلك لأنّ العلم قد ظهر فيهم بشكلٍ مؤقّت، بينما كانوا قبل ذلك جاهلين. وعلمهم قد يكون غير مستقرّ ويعودون إلى الجهل مرّةً أخرى، لأنّ علمهم ليس راسخاً، ولهذا السبب يُعرضون عنه ويرغبون في الدنيا» (صدرالدين شيرازى، ١٣٦٧ش، ج٣، ص ٢٩٣).

وكان صدر المتألّهين يعتقد أنّ تقاليد الصوفية كانت تقوم على رياضة النفس وتهذيبها من الجاهلية وحبّ الدنيا، وعلى حبّ تعليم وتعلّم المعارف الحقيقية. إلّا أنّه كان يرى الصوفية في عصره، فلاحظ بُعدهم عن أسس المعرفة والزهد والرياضة، وميولهم إلى الرئاسة والشهرة (خامنه‌اى، ١٣٧٩ش، ص ٣٨٦). ومن وجهة نظر صدر المتألهين، تماماً كما أنّ الأخطاء والمغالطات في الفلسفة والعلم النظري تؤدّي إلى خطأ الأفراد، كذلك في مسار التصوف والكمالات النفسانيّة يوجد أشخاص يظهرون بمظهر أهل الباطن والمكاشفة، لكنهم في حقيقتهم غيرُ سالكينَ إلى الكمال، بل شركاءُ في اللذّاتِ والشهواتِ الدنيويّة: «وقد يكون في هذا العصر من المتزيّنين، رغم قِصر البصر وضعف الباطن لديهم، من يُحسبون من الصوفية وأهل الباطن والمكاشفة. والعاقل اليقظ، وكل من ينظر إلى أحوال الزمان وأهله بعين الاعتبار، يدرك يقيناً أنّ أهل الله وأرباب التصوف والحال والكمال لا يكونون ظاهرين أبدًا، بل يختفون، ليس بمعنى أنّه لا يراهم أحد، بل أنّ أحوالهم مستورة عن الخلق، ولا يُعرف مقامهم». وخلاصة القول، إنّ تصوّف الصوفيّ

مستورٌ عن العقول، وإن كان يري الجميع تردده وظاهر جسمه وحركاته. فكلّ من ادّعى مقام التصوف والإرشاد لنفسه، ويتظاهر بمثل أهل الكمال والحال، ومع ذلك فهو يخالط الناس ويشاركهم في لذّاتهم وشهواتهم، ويساعدهم في غفلاتهم وجهالاتهم» (صدرالدين شيرازى، ١٣٧١ش، ص ١٤١).

ب- الأخباريّة ومناهضو العقل

كان الأخباريّون أحد الفرق التي تعرّضت لانتقادات صدرالمتألّهين بشكل جادّ. فقد كان يرى أنّ آراءهم ظاهريّة وسطحيّة ومقيّدة بظاهر النصوص الدينيّة، وكان يعتقد أنّ نهج الأخباريّين تجاه القرآن والحديث، شأنه شأن القشريّين، يحول دون إدراك الحقيقة وعمق المعارف الإلهيّة. إذ يقول: «لا ينال السطحيّ إلّا القشر، أمّا اللبّ والجوهر فلا يدركه إلّا أصحاب العقل، وهم وحدهم الذين يتّعظون. إنّ في ذلك لآياتٍ لأولي الألباب... (فهم يشربون) من خمر المعرفة في كأس القرآن المبين؛ لأنّ (الآخرين) صمٌّ وبكمٌ وعُميٌ، لا يُدركون شيئاً ولا يجدون سبيلاً، فخلوّهم من الحواسّ الباطنة - في حين أنّ هذه الحواسّ الدنيويّة قشرٌ لتلك الحواسّ الباطنة - وقد اكتفوا بالقشر» (صدرالدين شيرازى، ١٣٦٦ش «ألف»، ج٦، ص ٢١).

٣-٢. الأسباب الموضوعيّة

يُقصد بـ الأسباب الموضوعيّة تلك العوامل التي تكون خارجيّة وواقعيّة، وترتبط عادةً بـ الظروف الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، أو البيئيّة.

٣-٢-١. تقديس السلطة وحبّ الدنيا

في العصر الصفوي، أحدثت المنافسة على السلطة بين ثلاث فئات رئيسة:

الفقهاء، والصوفيّة، والقزلباش، توترات سياسيّة ودينيّة كثيرة. فقد كان القزلباش، وهم المؤسّسون العسكريّون للدولة الصفويّة، يتمتّعون بنفوذ كبيرٍ في البلاط، ولكن مع مرور الوقت، سعى ملوك الصفويّين إلى تقليص قوّتهم. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الصوفيّة الذين لعبوا دوراً محوريّاً في البداية في إضفاء الشرعية على الدولة الصفويّة، تمّ التخلّي عنهم تدريجيّاً بعد أن أصبح التشيّع مذهباً رسميّاً ومع تزايد نفوذ الفقهاء وسلطتهم، تمّ تهميش الكثير منهم أو قمعهم. وفي خضمّ ذلك، فإنّ فقهاء الشيعة الذين كانوا يحظون بدعم الملوك الصفويّين، زادوا من نفوذهم وسعوا إلى إقصاء المنافسين الآخرين. وقد انتقد صدرُ المتألّهين هذا الوضع عند ملاحظته للصراعات السياسية من أجل النفوذ في البلاط، وعدَّه من علامات الانحطاط الفكري والأخلاقي في المجتمع، إذ يقول: «إنّ الجهل والضلال، إذا اقترنا بالعناد والإصرار وحبّ الرئاسة، كانا من السموم القاتلة والخبائث المُبعِدة عن قرب الله تعالى، ويدخلان صاحبهما في زمرة الشياطين» (صدرالدين شيرازى، ١٣٧١ش، ص ٥٤).

وكان يعتقد أنّ الفقهاء والصوفيّة، بدلاً من الالتفات إلى حقيقة الدين والمعرفة الإلهيّة، قد انغمسوا في طلب الجاه، وحبّ الدنيا، والمنافسة لكسب السلطة .إذ يقول: «انظر كيف تُطلق أسماء «الصوفي» و«الشيخ» و«الفقيه» على أشخاصٍ يتحلّون بصفاتٍ معاكسةٍ تماماً لما يجب أن يكونوا عليه؛ إذ لا يُسمّى أحدٌ في هذا الزمان «صوفيّاً» إلّا إذا جمع جماعةً حوله، وأقام مجالس النَّهَم والسّماع والتصفيق والرقص». وكذلك يُطلَق اسم «الفقيه» على من يتقرّب إلى الحكّام والسلاطين والظالمين وأعوانهم بالفتاوى الباطلة والأحكام الجائرة ويكون رأيه سبباً لجرأتهم على هدم قوانين الشريعة، وجسارتهم على ارتكاب المحرّمات، وتسلّطهم على المساكين والتصرّف في أموالهم؛ كما يداوم على الحِيَل الشرعية والجدالات الفقهية، فيُسوّغ ويُجرّئ على أعمال تُضعِف الدين وتقضي على اتّباع

منهج المؤمنين الواضح. في حين أنّ مصطلح الفقه في الماضي - أي في عهد الرسول الأعظم والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين - كان يُطلَق على معرفة الحق، وعلم طريق الآخرة، وآفات النفس، وأحوال القلب، وكيفية تهذيب الأخلاق وتحويل الرذائل إلى فضائل (صدرالدين شيرازى، ١٣٧١ش، ص ١٥٥).

يميّز صدر المتألهين في كتاب «رسالة الأصول الثلاثة» بين الفقه الحقيقي والفقه المنحرف .ويقول واصفًا حالة الفقه في عصره: «وأمّا اليوم، فإنّ الفقه عند طلاب العلم في هذا الزمان إنّما هو استحضار مسائل الطلاق والعتاق واللعان والبيع والسَّلَم والرهن، والمهارة في قسمة المواريث والمناسخات، ومعرفة الحدود والجرائم والتعزيرات والكفّارات وغير ذلك. وكلّ من يخوض في هذه المسائل أكثر، وإن لم يكن له أدنى نصيب من العلوم الحقيقية، عُدَّ أفقه من غيره (صدرالدين شيرازى، ١٣٩٠ش «ب»، ص ٧٣).

وبذلك يوجّه صدرُ المتألّهين نقده إلى الصوفية والعلماء والفقهاء الذين، بدلًا من البحث في حقيقة الدين والحكمة، تعلّقوا بالمناصب والثروات الدنيوية، وجعلوا الدين أداةً للسلطة وتحقيق مصالحهم الشخصية، كما يقول: «إنّ حبّ الدنيا وحبّ الرئاسة قد حالا بينهم وبين إدراك حقيقة الدين، وهؤلاء لا يفكّرون إلا في منافعهم الخاصة» (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٤ش، ج١، ص ٨). وهو يعتقد أنّ العالم الحقيقي هو من لا ينخدع بزخارف الدنيا وبريقها، ويسعى إلى الحقيقة الخالدة.

٣-٢-٢. الجبريّة والخرافة

لعبت الجبريّة والخرافة دوراً مهمّاً في الثقافة العامّة وحتّى بين الحكّام في العصر الصفوي. بحيث كان العديد من الناس يرون مصيرهم مرتبطاً بإرادة الله

الإلهيّة والقضاء والقدر، وكان العديد من الإيرانيّين في جميع شؤون حياتهم، من الحياة الفرديّة إلى الأعمال العامّة، يلوذون بالحظ، والنصيب، والقدر. وينتقد صدر المتألهين الجبريّة قائلاً: «إذن يا أيّها المعتقد بالجبر، أطفئ لهب نيران أوهامك وتخيّلاتك الواهية والباطلة، واعلم أنّ الفعل (الصادر عنك) إنّما هو منسوبٌ إليك وصادرٌ عنك بسبب إقدامك عليه وارتكابك إيّاه، وبسبب قيام الفعل بوجودك؛ (وليس صادراً من الله ومنسوباً إليه)» (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٣ش، ص ٩٦). وكان صدر المتألهين يرى أنّ الخرافة تعدّ من المشاكل الأخرى الهامّة في مجتمعه. وفي مؤلّفاته، ولا سيّما في نقد المعتقدات الخاطئة والتصوّرات الخياليّة، نجد نقداً لاذعاً وصريحاً للخرافات. فهو يستخدم مصطلحاتٍ مثل الأوهام، والتخيّلات الباطلة، والجهل المركّب، وشياطين الأوهام للإشارة إلى الخرافة والمعتقدات غير الصحيحة (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٣ش، ص ١٤٦).

٤. الحلّ: الحكمة المتعالية

كان صدر المتألهين يعتقد أنّ المجتمع العلمي في عصره كان يعاني نوعاً من الجمود والركود الفكري. إذ يقول: «لقد سِرتُ في جميع هذه المجالس، وطُفتُ في أرجائها (أي طالعتُها)، وأطلقتُ عينيّ بين أفراد تلك المجالس وأرسلتها تتجول (أي اختبرت أقوالهم)، فلم أرَ إلّا حائرًا ضالًّا قد وضع كفّه على ذقنه، أو من يعضّ على أنامله نَدمًا» (صدرالدين شيرازى، ١٣٨٧ش، ص ٧١٠).

ومن وجهة نظره، فإنّ هذا الجوّ العلمي لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة والتحديات الجديدة. ونتيجةً لذلك، أكّد على ضرورة حدوث تحوّلٍ جذري في البنية الفكريّة والعلميّة. والمقصود بـ «ماء العلم» الذي يطهّر الإنسان وينزّهه من الجاهليّة الأولى والثانية، هو إمّا علم ظاهر الشريعة والإيمان الظاهري الذي يزيل الجهل قبل الإسلام، أو العلم بكيفية اجتياز مراتب العقل النظري الذي يحرّر

الإنسان من جهل ما بعد الإسلام» (صدرالدين شيرازى، ١٣٤١ش، ص ١١٤). من وجهة نظر الآخوند، فإنّ الحواجز والستائر التي تحرم معظم الناس من إدراك هذا العلم وكسبه مستمدة من ثلاثة أصول، ولهذا سمّى هذه الرسالة «رسالة الأصول الثلاثة». وبناءً على قول الآخوند نفسه، فإنّ هذه الأصول هي كالتالي:

- ❖ الأصل الأوّل، «الجهل بمعرفة النفس وهي حقيقة الإنسان».
- ❖ الأصل الثاني، «حبّ الجاه والمال، والميل إلى الشهوات واللذّات وسائر المتع».
- ❖ الأصل الثالث، «تسويلات النفس الأمّارة، وتدليسات الشيطان المكّار واللعين، الذي يُظهر السيء على أنّه حسن والحسن على أنّه سيء» (صدرالدين شيرازى، ١٣٩٠ش «ب»، ص ٣٠).

سعى صدر المتألهين، من خلال تأسيس «الحكمة المتعالية» بوصفها نظاماً فكريّاً جديداً، إلى حلّ الأزمات المعرفيّة والاجتماعيّة في عصره .وتتألّف الحكمة المتعالية من لفظين: «الحكمة» و«المتعالية». وعلى الرغم من أنّ صدر المتألهين قد استخدم هذا المصطلح في مؤلّفاته، إلّا أنّه لم يُسمّ مدرسته صراحةً بـ «مدرسة الحكمة المتعالية». ولكنّ المشهور أنّ تلاميذه هم من استخدموا هذا التعبير لوصف مدرسته. وبعد نحو جيلٍ واحد من صدر المتألهين، سمّى عبد الرزاق اللاهيجي، صهر الأستاذ وواحد من أشهر تلاميذه، فلسفة صدر المتألهين بـ «الحكمة المتعالية» (نصر، ١٣٨٧ش، ص ١٤٠).

يقول كروبن حول خصائص الحكمة المتعالية: «إذا أردنا، بوصفنا مؤرّخين، أن نحدّد الأوصاف العامّة لتفكير صدر المتألهين، فيجب أن نقول: إنّنا بالتأكيد إزاء أحد أتباع ابن سينا ـ فقد كان صدر المتألهين على درايةٍ تامّة بأعمال ابن سينا وكان يفسّرها. ولكنّه ابن سينا إشراقيّ على منهج السهروردي، الذي لم يتجاوز فروق الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي فحسب، بل فضلاً عن ذلك

قدّم لحكمة الإشراق بياناً شخصيّاً للغاية». «ويجب أن يُقال أيضاً إنّ هذا المفكّر ابن سينا الإشراقيّ، مملوءٌ بعمقٍ بنظريّات الحكيم الإلهيّ والعارف الأندلسيّ، أي ابن عربيّ (المتوفّى عام ١٢٤٠م)، الذي يُعدّ في جميع العصور أحد أعظم الشخصيّات» (كروبن، ١٣٨١ش، ص ٧).

٥. المجتمع المثالي: الإنسان الكامل والمجتمع المتعالي

يُعدّ الكمال في فكر الملا صدرا مفهوماً أساسيّاً متعدّد الطبقات، يحتلّ مكانةً محوريّة في كلٍّ من الأنطولوجيا، والأنثروبولوجيا، ونظرية المعرفة والأخلاق. وبناءً على أصالة الوجود وتشكيك الوجود، فإنّ الكمال هو عينُ شدّة الوجود وتماميّته (صدرالدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج٨، ص ٢٥٥). والحركة الجوهريّة هي عمليّة التحوّل والازدهار لكلّ موجود وبمقتضاها يبلغُ الموجودُ كمالَه الأقصى.

٥-١. الإنسان الكامل

وفي عقيدة صدر المتألهين، يُعدّ الإنسان أشرف الأنواع بين الموجودات، وهو مستعدّ للوصول إلى مرتبة الشرف والكمال، ويتوفّر على القدرة على البقاء والاستمرار في نشأةٍ أخرى - وهي النشأة التامة ويوم قيام الخلائق بينَ يدي الله العليمِ سبحانه وتعالى - (صدرالدين شيرازى، ١٣٦٦ش «الف»، ج٥، ص ١٨٣). وفي فكر الملا صدرا، إنّ ما يميّز الإنسان عن سائر الموجودات ليس مجرّد إدراك المعاني الكليّة، بل إنّما هو انتفاعه بالنفس الناطقة، وبالتالي «السير إلى الله» وإمكانيّة الوصول إلى أعلى مراتب الوجود والقرب الإلهي. لذلك، في الحكمة المتعالية، تُبيّن مراتب الكمال الإنساني في القرب والبُعد عن أعلى مراتب الكمال، أي الله تعالى (صدرالدين الشيرازي، ١٣٦٠ش، ص ١٨٨). من وجهة نظر صدر المتألهين: «المراد بالقرب الإلهي هو القرب من حيث الصفة والمكانة، لا القرب المكاني. والتغيّر

يخصّ من لم يكن قريبًا، فإذا اجتاز المراتب وأدّى النوافل، صار قريبًا» (صدرالدين شيرازى، ١٣٩٠ش، «ب»، ص ٢٩٨). وفي الحكمة المتعالية، وبناءً على الحركة الجوهريّة، فإنّ الإنسان في حالة صيرورة دائمة. وهذا يعني أنّه ينمو ويتكامل باستمرار عبر النموّ العقلي والأخلاقي، ويتحرّك من النقص والجهل نحو الكمال والمعرفة الإلهيّة.

في عمليّة صيرورة الإنسان وتكوّنه، يلعب عنصران أساسيّان دوراً محوريّاً، وهما: القدرة والحريّة. ومن وجهة نظر صدر المتألهين، إنّ القدرة في الإنسان، وبما أنّها عين القوّة والإمكان، لا تتحقّق فعليّاً إلّا في ظلّ الاختيار؛ لأنّ الاختيار هو القدرة على التوجيه والاختيار لقوّة الإنسان الكامنة (صدرالدين شيرازى، ١٣٩٠ش، «الف»، ج١، ص ٢٤٨). وبناءً على ذلك، تظلّ قدرة الإنسان بالقوة ما لم يكن يمتلك وعياً وإرادة. ومن وجهة نظر صدر المتألهين، إنّ القدرة صفةٌ وجوديّة لا تكتسب معناها إلّا إذا ارتبطت بالعلم والإرادة. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ هذه القدرة تتحقّق فعليّاً في ظلّ الحريّة، لأنّ الحريّة هي نفس إمكانية الاختيار الواعي والتوجيه الإرادي للقدرة الوجوديّة عند الإنسان. ولهذا، فإنّ قدرة الإنسان وحريّته ليستا مجرّد أدوات لتحقق حركة الإنسان من القوّة إلى الفعل فحسب، بل تُعدّان أيضاً معياراً لنموّه الوجودي. كما أنّها تهيّئ - في مسار الحركة الجوهريّة - إرادةً متجّهةً نحو الكمال. وفي هذا الأفق، يختار الإنسان في حركته الجوهريّة مسار تكامله الخاصّ من خلال توظيف القدرة النابعة من الوعي والحريّة المسؤولة. فهو قادر - بإرادته الحرّة - أن يبتعد عن الجهل والنقص، وأن يصعد إلى مراتب أعلى من الكمال والمعرفة الإلهيّة. وبناءً على ذلك، في الحكمة المتعالية، إنّ القدرة والحريّة هما وجهان لحقيقة واحدة، وتحقّقهما في وجود الإنسان هو ضمان لحركته من الضعف إلى الكمال، ومن الحدود إلى القرب الإلهي. لذلك، ومن وجهة نظر الملا صدرا، الإنسان الكامل

هو موجود يصل في مسار الحركة الجوهريّة للنفس إلى أعلى مرتبة وجوديّة، وهي المرحلة التي يتّحد فيها عقله وروحه ووجوده مع الحقيقة المطلقة (الحقّ تعالى). إنّه مظهر الأسماء والصفات الإلهيّة، و«مرآة الله التامّة»، وحلقة الوصل بين الخالق والمخلوق.

٥-٢. المجتمع المتعالي

في الحكمة المتعالية، لا تتحقّق الإرادة المتّجهة نحو الكمال في الوحدة والعزلة، بل في المجتمع وفي التفاعل مع الآخرين. يعتقد صدر المتألهين أنّ الإنسان ليس موجوداً مستقلاً ومنفصلاً عن أيّ قيدٍ اجتماعي وأخلاقي، بل إنّ الكمال الإنساني يتشكّل في العلاقات الاجتماعيّة، والتعاون، والتعايش مع الآخرين. ويرى صدر المتألهين أنّ الإنسان موجودٌ اجتماعي. ويقول في فوائد تعاون البشر في المجتمع: «فوائد هذا التفاعل كثيرة، وتشمل: التعليم والتعلّم، والانتفاع والنفع، وتهذيب الأخلاق والأدب، والأنس والصحبة، وفضيلة الجمعة والجماعة، والأعياد، ولقاء الأصدقاء والصالحين، ومشاهدة العلماء، والاعتياد على التواضع، والاستفادة من تجارب الآخرين، والاعتبار بمشاهدة الأحوال واكتساب الأخلاق» (صدرالدين شيرازى، ١٣٦٦ش «الف»، ج١، ص ٣٧١). ومن وجهة نظر صدر المتألهين، فإنّ المجتمع يُهيّئ الأرضيّة للنموّ الروحي والأخلاقي، وحتّى للتقدّم في مسار السير العرفاني للإنسان. فقد بيّن في مقدّمة «الأسفار» للعارف السالك أربعة أسفار، والتي هي بعبارةٍ أخرى مراحل تكامل العارف. السفر الأوّل هو «من الخلق إلى الحق»؛ والسفر الثاني «بالحق في الحق»؛ والثالث يقابل الأوّل وهو «من الحق إلى الخلق بالحق»؛ والسفر الرابع يُقابل السفر الثاني من جهةٍ ما، ويُسمّى «بالحق في الخلق» (صدرالدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج١، ص ١٣). إنّ أهمّ نقطة في سياق اهتمام صدر المتألهين بالبعد الاجتماعي للإنسان تتمثّل في السفرين

الثالث والرابع في مسار السلوك العرفاني. ففي الحكمة المتعالية، لا يقتصر الكمال النهائي للإنسان على النموّ الفردي والوصول إلى الحقّ فحسب. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ السفر الثالث، الذي يُعرف بـ السفر من الحق إلى الخلق، يمثّل بداية استكمال البعد الاجتماعي للإنسان. وعلى الرغم من أنّ هذا التكامل يبدأ من داخل الإنسان، إلّا أنّه يتحقق ويُثمر في المجتمع ومن خلال التفاعل مع الآخرين. وبناءً على ذلك، فإنّ نصف مسار كمال الإنسان يعتمد على هويّته الاجتماعيّة وتفاعلاته الإنسانيّة، ممّا يبيّن أنّ الإنسان يحتاج إلى المجتمع للوصول إلى الكمال الحقيقي. لذلك، في الحكمة المتعالية، يتحرّك كلّ من الفرد والمجتمع في آن واحدٍ في مسار الحركة الجوهريّة نحو الكمال.

٥-٢-١. خصائص المجتمع المتعالي

في الحكمة المتعالية، المجتمع المتعالي هو مجتمعٌ تسري فيه الحركة من النقص إلى الكمال ليس فقط على المستوى الفردي، بل أيضاً على المستوى الجماعي. والغاية القصوى للمجتمع المتعالي هي القرب الإلهي وتحقّق الأسماء والصفات الإلهيّة في الحياة الجماعيّة. ومثل هذا المجتمع لا يقوم على أساس المصالح الماديّة والسلطة، بل يقوم على محور الحقّ، والحقيقة، والروحانيّة. وتكتسب جميع العلاقات والمؤسّسات معناها في توجيه الإنسان نحو الكمال ورضا الله تعالى. ويمكن تبيين الخصائص الرئيسة لمثل هذا المجتمع - استناداً إلى المبادئ الأنطولوجيّة والأنثروبولوجيّة لهذه المدرسة - في عدّة محاور:

٥-٢-١-١. أصالة الفرد والمجتمع

في الحكمة المتعالية، وبناءً على الحركة الجوهريّة وأصالة الوجود، يتمتّع كلّ من الفرد والمجتمع بالأصالة، والمجتمع هو نتيجة التفاعل الديناميكيّ والمتبادل بين

الفرد والمجتمع، وهو يمكن تفسيره استناداً إلى الاحتياجات الوجوديّة والفقر الذاتي للممكنات. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ المؤسسات الاجتماعيّة تقع في عمليّة ديناميكيّة وتكامليّة تنبثق من الحركة الجوهريّة للوجود، وتتعزّز عبر المعرفة والوعي العقلي للإنسان، وتُوجّه بواسطة اختياره الحرّ. وفي الواقع، إنّ هذا التكامل هو نتيجة تفاعل الإنسان المختار والعقلاني مع البيئة، وتجلّي اتحاد العقل والعاقل والمعقول. وبناءً على المفاهيم الأنطولوجية (الوجودية) عند صدر المتألّهين، مِن أصالة الوجود، والحركة الجوهريّة، واتّحاد العقل والعاقل والمعقول، فإنّ الإنسان موجودٌ حرّ وله حقّ الاختيار .إنّ الجمع بين هذه الأبعاد الفلسفيّة الثلاثة يُؤسّس لقاعدةٍ قويّة لـ حقّ الإنسان في حرية الاختيار ومشاركته الفعّالة في تحديد مصيره **ومصير مجتمعه** (نخعی‌زرندی، ١٤٠٤ش، ص ١٩٩).

٥-٢-١-٢. المجتمع المعرفيّ (الإبستمولوجي) والباحث عن الحقيقة

في نظام الملا صدرا، الوجود هو عين الحقيقة، والحركة الجوهريّة للعالم هي حركةٌ من النقص إلى الكمال ومن الجهل إلى العلم .ولذلك، فإنّ جميع الوجود في مسار اكتشاف وتجلّي الحقيقة. والمجتمع الذي يستند إلى هذا الأساس هو مجتمعٌ يتقدّم فيه البشر بشكلٍ طبيعي ـ بمساعدة العقل، والشرع، والشهود، والعرفان ـ نحو معرفة الحقيقة وتجلّيها. وفي هذا المجتمع، لا يقتصر الدين على مجرد إصدار الأحكام والإجراءات (القرارات) الشرعيّة، بل يشمل توجيه الإنسان والمجتمع نحو المعرفة، والحقيقة، والكمال. والهدف النهائي لمثل هذا المجتمع ليس قائماً على أساس المصالح الماديّة أو السلطة أو السيطرة، بل على ظهور الحقيقة وتحقّق الإنسان الكامل في إطار المجتمع.

٥-٢-١-٣. المجتمع الخاضع لسيادة القانون

في الحكمة المتعالية، تُدار الدولة على أساس القانون لا على أساس السلطة أو

القوة. وبالنظر إلى أنّ الفرد والمجتمع يتمتّعان بالأصالة في فلسفة صدر المتألهين، فإنّ للسلطة أيضاً ماهيةً ذاتيّةً وأصيلة في سياق المجتمع. وبناءً على ذلك، فإنّ هذا النظام الفكري يوفّر إمكانيّة ضبط القوة من خلال المجتمع ذاته، ويمنع الميل إلى السلطوية. ومن هذا المنظور، يجب أن يتمّ التحكم في إدارة المجتمع ضمن إطار القانون، حتّى تكون تكون حركة القوة محدودة وموجّهة نحو الصالح العام. يضمن الالتزام بالقانون أن تكون تكون القوة أداة لنموّ المجتمع وتعاليه وليست أداةً للهيمنة أو الاستبداد، كما تُسهم في نشر العدالة، والحريّة، والسعادة العامّة، وتحقيق كمال الإنسان. وإلّا، فإذا تحوّلت المؤسّسات الحكومية ومراكز اتخاذ القرار إلى عقبة أمام إرادة ورغبات الناس ضمن إطار القانون، أو إلى إقصاء المجتمع عن المشاركة في صنع القرار، فإنّ ذلك يكون مخالفًا لمبادئ الحكمة المتعالية ولمبدأ الحركة الجوهرية الذي يؤكّد على الديناميكيّة والتكامل المستمرّ، وسيعيق نموّ وتعالي الإنسان والمجتمع.

٥-٢-١-٤. المجتمع القوي

بناءً على الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، فإنّ الأصالة تشمل كلًّا من الفرد والمجتمع، وكلاهما يسير في مسار التكامل والحركة الجوهرية. ولهذا السبب، فإنّ المعاش يلعب دوراً حيوياً في بقاء الإنسان والمجتمع في فكر صدر المتألهين، كما أنّ للعقل أهميّة بالغة في مسار النموّ والتعالي للإنسان والمجتمع. وبناءً على ذلك، فإنّ لتقوية المجتمع - من خلال تعزيز الاقتصاد والتعليم - أهميّة خاصّة للتوصّل إلى المجتمع المتعالي. يُوفّر الاقتصاد المستدام القائم على العدالة الاحتياجات الماديّة للناس، ويعزّز الدعم والمشاركة الاجتماعيّة. ومن ناحيةٍ أخرى، يُرسّخ التعليم القائم على الثقافة والقيم الدينيّة والأخلاقيّة والروحيّة والمعرفيّة، وعلى المحبّة والمودة المتبادلة بين أفراد المجتمع. وهذان العنصران معاً يُهيّئان البيئة اللازمة

للنموّ الروحي والاجتماعي والثقافي، ويضمنان استمرار المجتمع في مساره الأصولي والأخلاقي والإلهي.

٥-٢-١-٥. المجتمع المنفتح

كان صدر المتألهين فيلسوفاً ناقداً لمجتمعه وعصره، وهذه الروح النقدية تحتلّ مكانة خاصّة في فكره. ومن وجهة نظره، إنّ النقد الذاتي هو بداية مسار الحركة نحو الكمال. وفي فكر صدر المتألهين، واجب الوجود وحده يمتلك القداسة الحقيقية، ومن ثمّ، في المجتمع المبني على مبادئ الحكمة المتعالية، يجب أن يكون جميع أعضاء المجتمع - من المواطنين إلى النخبة والمسؤولين - مسؤولين وقابلين للنقد. إذ أنّ هذه الخاصيّة تُهيّئ البيئة للازمة للإصلاح والتحسين المستمر للهياكل والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والمجتمع الذي يمتلك القدرة على النقد البنّاء وقبول التغذية الراجعة يمكنه أن يكتشف الأخطاء والنقائص ويصحّح مساره نحو تحقيق المجتمع المتعالي.

٥-٢-١-٦. التماسك الاجتماعي

في النظام الفكري للحكمة المتعالية، وبناءً على أصالة الوجود ومبدأ تشكيك الوجود، يمكن رؤية الوحدة في الكثرة، ورؤية الكثرة في الوحدة؛ ويتحقّق هذا المبدأ في المجتمع عبر العدالة والحريّة .فهاتان القيمتان تُهيّئان الأرضية لخلق التماسك، والتضامن، والمودة بين الأفراد. وبناءً على ذلك، فإنّ أحد الاستراتيجيّات الأساسيّة الأخرى لتعزيز المجتمع المتعالي هي تعزيز العدالة والحريّة في المجتمع. إنّ تحقيق العدالة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة يجتذب ثقة الناس ودعمهم، ويُهيّئ أرضيّات المشاركة الفعّالة وتحقيق الجدَارة والاستحقاق، وتقليل الفوارق والتضاد الطبقيّ. كما تُتيح الحريّات المشروعة للمواطنين أن يلعبوا

دورهم الفعّال في عمليّات صنع القرار والنقد البنّاء، وأن ينتفعوا من طاقات الإبداع والابتكار الاجتماعي. إنّ الجمع بين العدالة والحريّة، مصحوباً بالمحبة والمودة المتبادلة، يُنشئ مجتمعاً ديناميكيّاً ومتماسكاً ومتجاوباً، وفي النهاية متعالياً (نخعی‌زرندی، ١٤٠٤ش، صص ٢٩٧ – ٣٠٧).

النتيجة

تتناول هذه الدراسة ـ باستخدام منهجيّة سبريجنز ـ تحليل أفكار صدر الدين الشيرازي، وكيف استجاب نظامه الفلسفي المعروف بـ «الحكمة المتعالية» للأزمات المعرفيّة والاجتماعيّة في العصر الصفوي. كان صدر المتألهين يرى مجتمع عصره غارقاً في أزمة الجاهليّة التي كانت ناجمة عن الجمود الفكري، والنزعة التقليدية، ومعاداة العقل، وتقديس السلطة. وفي هذا السياق، من خلال تقديم الحكمة المتعالية كنظام فكري جديد، ومفاهيمها الأنطولوجيّة (الوجودية) مثل أصالة الوجود والحركة الجوهريّة وغيرها، فقد يمهّد الطريق لحركة الإنسان من النقص إلى الكمال. ومن وجهة نظره، لا يتحقّق المجتمع المتعالي إلّا عندما يستفيد البشر من مصادر المعرفة كالعقل، والشرع، والشهود، والعرفان، ليس في الانعزال والعُزلة، بل في سياق اجتماعي، وباستخدام إرادتهم وحريّتهم، للتقدّم من الجهل إلى العلم، ومن الفساد إلى الحقيقة، نحو الكمال الإلهي، حتّى ينالوا مقام الإنسان الكامل. وخلال هذا السير والسلوك، لا تكون السلطة الغاية والهدف النهائي، بل أداة لوصول الإنسان إلى الكمال. علاوةً على ذلك، تُظهر هذه المقالة أنّ الحكمة المتعالية ليست مجرّد نظام ما بعد الطبيعة، بل يمكن أن تُستخدم بوصفها فلسفةً للإصلاحات المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة في عصورٍ أخرى أيضاً.

المصادر

اسپریگنز، توماس. (۱۳۷۷ش). فهم نظریه‌های سیاسی (مترجم: فرهنگ رجایی). تهران: آگاه.

الهبداشتی، علی. (۱۳۸٦ش). مبانی اندیشه نظری و سیره عملی صدرالتمألهین در سیاست. مجموعه مقالات منتخب نهمین همایش داخلی حکیم صدرالمتألهین. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۱۰۹ - ۱۲۲.

برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۳ش). مسئله فلسطین در اندیشه سیاسی اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز. پژوهش حقوق عمومی، ٦(۱۲)، صص ٤٥ - ۷۵.

برزگر، ابراهیم؛ عباس‌تبار، حبیب‌الله. (۱۳۸۵ش). اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز. پژوهش حقوق عمومی، ۸(۲۱)، صص ۵۳ - ۷۹.

خامنه‌ای، سید محمد. (۱۳۷۹ش). زندگی، مکتب و شخصیت صدرالمتألهین. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷ش). فارابی، موسس فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالدین الشیرازي، محمد بن إبراهیم. (۱۳٦۰ش). أسرار الآیات. طهران: جمعیّة الحکمة والفلسفة الإسلامیة.

صدرالدین الشیرازي، محمد بن إبراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة (ج۱، ۸). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳٤۱ش). عرشیه (مترجم: غلامحسین آهنی). اصفهان: دانشگاه اصفهان دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٦٦ش). تفسیر قرآن کریم (مترجم: محمد خواجوی، ج١، ٥، ٦). قم: انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٦٧ش). شرح اصول کافی (مترجم: محمد خواجوی، ج٣). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٧١ش). عرفان و عارف نمایان (مترجم: محسن بیدارفر). تهران: انتشارات الزهراﷺ.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٨٣ش). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة (مترجم: جواد مصلح، چاپ سوم). تهران: انتشارات سروش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٨٤ش). ترجمه اسفار اربعه (مترجم: محمد خواجوی، ج١). تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٨٧ش). ترجمه مفاتیح الغیب (مترجم: محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٩٠ش «الف»). ترجمه و شرح مبدا و معاد ملاصدرا (مترجم: جعفر شانظری، ج١). قم: انتشارات دانشگاه قم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (١٣٩٠ش «ب»). رساله سه اصل (مصحح: سید حسن نصر). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

عزیز اللهی، حکیمه. (١٣٨٦ش). مدرنیته و رنه گنون. علوم سیاسی، ١٠(٨٦)، صص ١٤٣ - ١٥٨.

کروبن، هنری. (١٣٨١ش). صدرالمتألهین شیرازی، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی (مترجم: ذبیح الله منصوری). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کروبن، هنری. (١٤٠٠ش). مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی (مترجم: کریم مجتهدی). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

لك‌زایی، شریف. (۱۳۹۰ش). تاثیر حکمت متعالیه بر علمای مشروطه. مجموعه مقالات سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ج٤، قم: انتشارات: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ٢٦٩ - ٣٢٦.

مرتضویان، سید علی؛ دهقانی، محمدعلی. (۱۳۹۳ش). بررسی و تبیین اندیشه علامه نائینی براساس نظریه بحران اسپریگنز. مطالعات سیاسی، ٦ (٢٣)، صص ٨٤-٨٩.

نخعی‌زرندی، نصرالله. (١٤٠٤ش)، حکمت متعالیه و اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی، رساله دکتری، تهران: پژوهشکده امام خمینی‌ﷺ و انقلاب اسلامی.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۷ش). صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. تهران: انتشارات سهروردی.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

The Impact of Usuli Rationalism on the Political Thought of Mohaqqiq Karaki*

Saman Rahmani
Assistant Professor, Department of Political Thought, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
saman.rhamany@yahoo.com

Abstract

The present study seeks to examine the role of reason in shaping the political thought of Mohaqqiq Karaki. Given that Mohaqqiq Karaki lived in a period marked both by the rise of Shi'a political power in the form of the Safavid state and by the intellectual confrontation between Akhbaris and Usulis, Shi'i jurisprudence was faced with unprecedented issues and transformations. Consequently, investigating the role of reason in this context is of particular importance. From an epistemological perspective, the significance of Mohaqqiq Karaki in exploring the rational foundations of Usuli ijtihad in the history of Shi'i jurisprudence can be examined on two levels. First, he was undoubtedly the first Shi'i jurist who experienced his period of juridical ijtihad not as the leader of a socially marginalized minority sect, but rather in the position of providing religious guidance to a politically aligned ruling power, namely the Safavid government. In other words, due to the Safavid state's emphasis on the promotion of Shi'ism and

* Rahmani, S. (2025). The Impact of Usuli Rationalism on the Political Thought of Mohaqqiq Karaki. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(1), pp. 170-193. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.73552.104

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/04/28 ● **Revised:** 2024/06/13 ● **Accepted:** 2024/07/10 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

the concentration of political power in Shi'i hands, Mohaqqiq Thani was inevitably confronted with new socio-juridical issues to which he could not remain indifferent, even if he had wished to do so. Second, after encountering these newly emerging social conditions, Mohaqqiq Karaki was the first jurist who, at the crossroads between strict traditionalism and rationalism, extensively adopted a rational approach. Although his method of ijtihad was by no means as systematized as that of later Usuli scholars such as Sahib al-Jawahir and Shaykh Ansari, it was nevertheless clearly influenced by Usuli viewpoints.

Accordingly, the theoretical framework adopted for analyzing the thought of this eminent jurist is the dual classification of independent and non-independent rational propositions within the discussion of rational indications in *usul al-fiqh*, a framework that itself is rooted in the acceptance of the theological principle of rational good and evil (*husn wa qubh 'aqli*). From a theological standpoint, rational good and evil can be analyzed on the basis of the Ash'ari and Mu'tazili schools; this study briefly reviews these approaches and then explains the Shi'i position in this regard. Subsequently, the influence of this theological foundation on *usul al-fiqh* is examined.

As a result, the main research question is: To what extent has Mohaqqiq Karaki's political thought been influenced by rationalist tendencies? Ultimately, the research hypothesis—that Mohaqqiq Karaki drew upon reason in his political ijtihad both in affirming the necessity of government and in addressing the legitimacy of political authority—appears to be substantiated through an examination of various dimensions of his political thought. In such a way, his juridical methodology proves to be insightful not only for his own era but also for contemporary conditions. Accordingly, the findings of this study demonstrate that the influence of rational foundations, particularly independent rational propositions, on Mohaqqiq Karaki's political thought was so substantial that attaining such a political theory without them would have been nearly impossible. This is evident in the failure of some of his Akhbari contemporaries to properly comprehend or endorse his political practice.

Keywords

Independent rational propositions; *Usul al-fiqh*; rational good and evil; legitimacy; ijtihad.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

أثر العقلانيّة الأصوليّة في الفكر السياسي للمحقّق الكركي*

سامان رحماني
أستاذ مساعد، قسم الفكر السياسي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران، طهران، إيران.
saman.rhamany@yahoo.com

الملخّص

يسعى هذا البحث إلى دراسة دور العقل في تشكيل الفكر السياسي للمحقّق الكركي. وبما أنّ المحقق الكركي كان يعيش في حقبة واجه فيها فقه الشيعة مسائل وتطوّرات غير مسبوقة، سواء من حيث وصول الشيعة إلى السلطة في إطار الحكومة الصفوية، أو من حيث الصراع الفكري بين الأخباريين والأصوليين، فإنّ تحليل دور العقل في هذا السياق يكتسب أهميّة مضاعفة وضرورة علميّة بالغة. وبناءً على ذلك، فإنّ الإطار النظري المعتمد لتحليل فكر هذا الفقيه الجليل يتمثّل في التقسيم الثنائي بين المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات العقليّة ضمن مبحث الدلالات العقليّة في علم أصول الفقه، وهو تقسيمٌ يستند في جذوره إلى قبول الأساس الكلامي القائم على القول بالحُسن والقُبح العقليَّين. وعلى هذا الأساس، تتمحور إشكاليّة البحث حول

* رحماني، سامان. (٢٠٢٥). أثر العقلانيّة الأصوليّة في الفكر السياسي للمحقّق الكركي. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١٧٠-١٩٣.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.73552.104

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٦/١٣ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/١٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

السؤال الآتي: «إلى أيّ مدى تأثّر المحقّق الكركي في مكوّنات فكره السياسي بالاتجاه العقلي؟». وفي النهاية، يبدو أنّ فرضية البحث القائلة بأنّ «المحقق قد استفاد من معطيات العقل في اجتهاده السياسي، سواء في مسألة ضرورة الحكومة أم في قضية مشروعيّة بنية الحكم» قابلة للإثبات من خلال دراسة مختلف أبعاد فكره السياسي. بحيث يبدو أنّ منهجه الاجتهادي ليس صالحاً لعصره فحسب، بل قادراً أيضًا على الإسهام في معالجة الإشكالات الراهنة وإرشاد الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية

المستقلّات العقليّة، أصول الفقه، الحُسن والقُبح العقليّان، الشرعيّة، الاجتهاد.

١. المقدمة

إنّ النزاع بين الفقهاء العقليّين والعلماء النقليّين ضارب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي. ومع بداية عصر الغيبة الكبرى، نشهد ظهور اتجاهين فكريّين كبيرين بين علماء الإماميّة: أحدهما يميل إلى العقل، والآخر يميل إلى النقل. أوّل عالم شيعي عُرف بميله إلى العقل واستفاد من الاستدلال العقلي في استنباطاته هو أبو عقيل، ومن بعده ابن جنيد. وبعد هذين، استخدم الشيخ المفيد العقل بشكل أكثر وضوحاً (هاشمی، ١٣٩٨ش، ص ٤٣)، وفي مؤلفاته يذكر العقل بوصفه أداة لمعرفة حجيّة القرآن وتقييم أدلّة الأخبار. فهو من جانب يعارض ابن جنيد الذي كان يميل إلى القياس والرأي، ويؤلّف كتاب «النقض على ابن جنيد في الاجتهاد بالرأي»، ومن جانب آخر يتصدّى للأخباريّين المتطرّفين، ويؤلّف كتاب «مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار» (هاشمی، ١٣٩٨ش، ص ٤٣). سار الشيخ الطوسي على المنهج الوسطّي المعتدل والعقلانيّ للشيخ المفيد بعد مُضيّ فترة وجيزة وارتقى به إلى الذروة، مع أنّ أياً منهما لم يكن يعدّ العقل مصدرًا مستقلًّا من مصادر الاجتهاد. ويُعَدّ ابن إدريس الحلّي أوّل من أضفى الشرعيّة رسميًّا على العقل بوصفه أحد مصادر الاجتهاد الفقهي (آل غفور، ١٣٨٦ش، ص ١٣٦). ومن بعده، قسّم المحقّق الحلّي المصادر المعتبرة في فقه الإماميّة إلى خمسة أقسام، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، والاستصحاب (المحقّق الحلّي، ١٣٦٤هـ، ج١، ص ٢٨).

غير أنّ أهميّة المحقّق الكركي في أفق البحث عن الجذور العقليّة للاجتهاد الأصولي في تاريخ الفقه الشيعي يمكن تتبّعها في ساحتين أساسيتين: أولاً، لا ريب أنّ المحقّق يُعَدّ أوّل فقيهٍ شيعيّ مارس الاجتهاد الفقهي لا من موقع قائد مذهب أقليّة يُعاني من الضغط الاجتماعي، بل من موقع موجّه ديني لقوة سياسية متحالفة، في إطار الحكومة الصفوية. وبعبارة أخرى، فإنّ الحكومة الصفوية ـ

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

بسبب تأكيدها على نشر التشيّع وتركيز السلطة السياسية في أيدي الشيعة – وضعت المحقّق الثاني ـ شاء أم أبى ـ أمام قضايا اجتهاديّة ـ اجتماعيّة جديدة، والتي لم يكن يستطيع ـ حتى لو أراد ـ تجاهلها أو التزام الحياد إزاءها. (شكرى، ١٣٩٤ش، ص ٨٠). ثانيًا، بعد مواجهة هذه الظروف الاجتماعيّة المستحدثة، يُعَدّ المحقّق أوّل فقيهٍ اتّجه ـ على نطاقٍ واسع ـ نحو النزعة العقليّة في مفترق الطريق بين مجرّد النقلية والعقلانية. وعلى الرغم من أنّ منهجه الاجتهادي لم يبلغ مستوى التنظيم المنهجي الذي نجده لدى الأصوليّين بعد صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري، فإنّه مع ذلك متأثّرٌ تماماً بالرؤى الأصولية. ومن ثمّ يمكن صياغة إشكاليّة البحث الحالي في السؤال الآتي: «إلى أيّ مدى تأثّر المحقق الكركي بالنزعة العقلية في مكوّنات فكره السياسي؟». كما يمكن طرح الفرضيّة القائلة بأنّ «المحقّق قد أفاد من معطيات العقل في اجتهاده السياسي، سواء في مسألة ضرورة الحكومة أم في قضيّة مشروعيّة بنية الحكم» بوصفها فرضيّةً رئيسةً لهذا البحث.

٢. خلفية البحث

من الطبيعي أنّ العديد من المؤلّفات قد كُتبت حتى اليوم حول دراسة تاريخ الفكر السياسي الشيعي، وهي تتضمّن الآراء السياسيّة للمحقّق الكركي بوصفه أحد أبرز علماء الإماميّة. كما تناولت أعمالٌ كثيرة ـ ليس بشكل مستقل، بل بشكل مراجعة تاريخية في قسم من مؤلّفاتها ـ قراءة الفقه السياسي للمحقّق، وربما يمكن اعتبار الجزء الثاني من كتاب «انديشه سياسى متفكران اسلامى»[١] بإشراف محسن

١. الفكر السياسي للمفكّرين الإسلاميين.

مهاجرنيا، وكتاب «انديشه هاى سياسى شيعه در عصر غيبت»[1] لعلي كربلائي بازوكي من الأعمال المشهورة في هذا التصنيف. غير أنّ هذه الدراسات، لاعتمادها في الغالب على مقاربة استعراضيّة لفكرالمحقّق، لم تتوغّل بعمقٍ في تفاصيل منظومته الفكريّة ولم تتناول أبعادها الدقيقة على نحوٍ تحليليّ معمّق. كما أنّ هناك دراسات متعددة تناولت دراسة وتحليل الآراء الفقهيّة – السياسيّة للمحقّق الثاني، بشكل خاص، ومن بينها: «انديشه سياسى محقق كركى»[2] للسيد محمد علي الحسيني زاده (١٣٨٧ش)، ومقالة «تحليل هرمنوتيكى ارتباط زمينه سياسى با انديشه سياسى محقق كركى در عصر صفوى»[3] لبرويز جمشيدي مهر وحميد نسّاج (١٤٠٠ش)، و مقالة «روش شناسى نظريه اجتماعى محقق كركى»[4]، لقاسم إبراهيمي بور وعلي دشتي فيروز آبادي (١٤٠٣ش)، إضافةً إلى مقالة ««واكاوى رويكرد حكومتى به فقه در انديشه سياسى محقق كركى»[5]، للسيد سجاد إيزدهي ومحمد صادق آسيم (١٤٠٢ش). وعلى الرغم من أنّ هذه الأعمال قدّمت إسهاماتٍ قيّمة في تحليل مكوّنات فكر المحقّق، إلّا أنّ معظمها ركّز إمّا على المحاور الفقهية لفكره السياسي، أو على تأثير السياق التاريخي لمرحلة حياته على فكره، دون أن تُعنى بشكلٍ كافٍ بتحليل الأسس العقليّة والمنهجيّة التي يقوم عليها اجتهاده السياسي.

كما تناولت أعمالٌ أخرى ـ بحسب مقتضى موضوعها ـ مقارنةَ آراء المحقّق

١. الأفكار السياسية للشيعة في عصر الغيبة.
٢. الفكر السياسي للمحقق الكركي.
٣. التحليل الهرمنيوطيقي للعلاقة بين السياق السياسي والفكر السياسي للمحقّق الكركي في العصر الصفوي.
٤. منهجيّة النظرية الاجتماعيّة لدى المحقّق الكركي.
٥. المقاربة الحكوميّة للفقه في الفكر السياسي للمحقّق الكركي.

بأفكار فقهاء آخرين في مجال الفكر السياسي، ومن ذلك كتاب «مقايسه انديشه سياسى امام خمينى‌ﷺ و علامه محقق كركى»[1]، لأصغر فروغي ومحمد جزيني (١٣٩٧ش). وفي هذا الصنف من الدراسات أيضًا، وردت إشاراتٌ متفرّقة إلى المنهج الاجتهادي للمحقّق، غير أنّ ما يستهدفه هذا البحث تحديدًا ـ أي التركيز على «دور العقل في تشكيل الفكر السياسي للمحقّق الكركي»ـ لم يحظَ بعنايةٍ خاصّة في أيٍّ من الأعمال السابقة. وفي الواقع، يسعى هذا البحث إلى تقويم مدى تأثير النزعة العقليّة في فكر المحقّق بالمقارنة مع التيّار الأخباري السائد في عصره؛ إذ يبدو أنّ بلورة فقهٍ سياسيٍّ من هذا القبيل من جانبه كانت مستحيلة أساسًا لولا الارتكاز على العقلانيّة الأُصوليّة في عمليّة الاجتهاد.

٣. الإطار النظري

لقد اعتبر علماء اللغة أنّ لمصطلح العقل معانٍ متعدّدة، إلا أنّ جميع هذه المعاني تبدو متجذّرة في معنى واحد، وهو: المنع والامساك. ففي المفردات، يرى راغب الأصفهاني أنّ «عقل البعير» يرادف ربط يدَي ورجلي الجمل (الراغب الأصفهاني، ١٩٨٦م، ص ٣٤٦). وأمّا في الاصطلاح المنطقيّين، فإنّ العقل هو القوة التي تُدرك بها الأمور الكلية، ويُعدّ الفارق المميّز للإنسان عن الحيوان (هاشمى، ١٣٩٨ش، ص٤٣). وعلى الرغم من أنّ أيّاً من الفقهاء والأصوليين لم يقدّم تعريفاً خاصاً آخر للعقل، إلا أنّه من الناحية النظرية يمكن دراسة وظيفة العقل في الفكر السياسي ضمن إطار معناه الأصولي. ومن أجل ذلك، لا بدّ من توضيح الإطار النظري المعتمد، وشرح معنى العقل في أصول الفقه. وتوضيح ذلك أنّ تطبيق قواعد العقل في القضايا الفقهية لا يخرج عن حالتين: الأولى: إمّا أنّ تُستخدم القواعد

١. مقارنة الفكر السياسي للإمام الخميني‌ﷺ والعلامة المحقق الكركي.

العقلية في صياغة القضايا، والثانية: إمّا أنّ تُستفاد الاستنباطات العقلية في محتوى القضايا. وقد تولّى المنطق الصوري شرح القواعد الحاكمة على الحالة الأولى، ولم يشكّ جميع المفكرين الشيعة، سواء كانوا أصوليين أم أخباريين، في مراعاتها، ويُعدّ الإلمام بها من المقدمات الأساسية للاجتهاد. أمّا الحالة الثانية، والتي تُطرح في الاصطلاح تحت عنوان «المنطق المادي» (المظفر، ١٤٢٧هـ، ص ٢٨١)، فهي تعتمد على مفروضات أساسية سبق أن تناولها علم الكلام. وبناءً على قبول أو رفض هذه المفروضات على مرّ التاريخ، انقسم المتكلّمون إلى فئتين: الأشاعرة والعدليّة.

واحد من أهمّ مباحث علم الكلام والذي له أثرٌ واضح على الفقه، هو «الحسن والقبح العقليان». وتكمن أهمية هذا المبدأ الكلامي في أنّه يشكّل أساساً لمعظم القضايا الكلامية الأخرى، مثل ضرورة التكليف وضرورة البعثة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا المبدأ يشكّل مبنى لبعض مسائل علم أصول الفقه؛ فعلى سبيل المثال، في مبحث المستقلّات العقلية تُبنى صغرى الاستدلال على أنّ العقل يدرك الحسن والقبح الذاتي للأفعال (دشتی فیروزآبادی، ١٤٠١ش). ويمكن بشكل عام تصنيف مباحث الحسن والقبح في الفكر الفقهي والكلامي ضمن أربعة أسئلة تالية: ١. هل للأفعال حسن وقبح ذاتيان، أم أنّ أمر الشارع ونهيه هما المعيار الوحيد لحسن وقبح الأفعال؟ ٢. وعلى فرض إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، هل يملك العقل القدرة على تمييز هذا الحسن والقبح وإدراكهما؟ ٣. وعلى فرض قدرة العقل على الإدراك، هل توجد ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟ ٤. وعلى فرض إثبات الملازمة بينهما عقلياً، هل هذه الملازمة حجّة شرعاً أيضاً؟ (دشتی فیروزآبادی، ١٤٠١ش).

من بين هذه الأسئلة الأربعة، يُدرس السؤالان الأولان في علم الكلام، والسؤالان اللاحقان في علم أصول الفقه (المظفر، ١٣٩١ش، ج١، ص ٢٠٠). وفي

الإجابة عن السؤال القائل: هل للأفعال حسن وقبح ذاتيان أم لا؟ انقسم حكماء المسلمين إلى فئتين، الأولى: الأشاعرة وهم يرون أنّ الأفعال لا تتصف في ذاتها بالحسن أو القبح وإنّما الشارع هو الذي يُضفي عليها صفتها المعيارية من حُسنٍ أو قُبحٍ. والثانية: العدلية وهم يذهبون إلى أنّ الأفعال تنقسم من حيث الذات إلى ثلاثة أقسام: إمّا أن تكون حسنة بذاتها، أو تتصف بصفة القبح ذاتياً، أو أنّها لا تمتلك أيّ أفضلية بالنسبة إلى الحسن والقبح. أمّا الإجابة عن السؤال الثاني، فعلى فرض القول بالحسن والقبح الذاتيين، فهي أنّ العقل سيكون قادراً على إدراك هذا الحسن والقبح؛ لأنّ وجود الحسن والقبح الذاتيين للأفعال يعني بالضبط إدراك ذلك الحسن والقبح بواسطة العقل (المظفر، ١٣٩١ش، ج١، صص ٢٠١ - ٢٢١). ولكن في توضيح السؤال الثالث والرابع، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ للعقل سمتين مختلفتين: المصدريّة والكاشفيّة. ففي بعض الأحيان يُنظر إلى العقل كمصدر وفي أحيان أخرى يُعتبر كاشفًا وأداة لفهم النصوص. وعندما يُؤخذ العقل بوصفه مصدرًا، فإمّا أنّ جميع مقدمات الاستدلال العقلي عقلية، أو أنّ المقدمة تتضمن مزيجًا من المحتوى العقلي والنقلي. وهنا تُطرح مسألة الملازمة، وإذا استُخدم العقل للوصول إلى الحكم الشرعي، فيجب الاعتقاد بملازمة حكم العقل والشرع؛ أي أنّه حينما يحكم العقل - بشكل مستقل أو غير مستقل - بأمر، فإنّ الشرع سيحكم بذلك أيضاً (المظفر، ١٣٩١ش، ج١، صص ١٩٦ - ١٩٧).

وفي هذا البحث، فإنّ الإطار النظري المعتمد لدراسة الفكر السياسي للمحقّق الكركي يقوم على نظرية «الدلالات العقلية في علم أصول الفقه»، والتي تقسّم - من حيث المبنى - القضايا الفكرية المستنتجة من قبل الفقهاء إلى جزئين: «المستقلات العقلية» و«غير المستقلات العقلية» (مصطفائی دروئی، ١٤٠١ش). هذا الإطار النظري الذي يرتكز ذاته على الفرضية الكلامية القائلة بإمكان إدراك الحسن والقبح بواسطة العقل، وتحديداً على حيثيّته الكاشفية، قد تثبّت - بعد

مناقشات كلامية كثيرة ـ بوصفه أصلًا أساسياً في أصول الفقه الشيعي. وفقاً لهذا الأصل، فإنّ الفقيه في استدلالاته الاجتهادية ـ من الناحية المنطقية ـ لا محالة يستخدم إحدى الحالات الثلاث التالية: إمّا أنّ كلتا المقدمتين المنطقيتين لاستدلال الفقيه مستقلّتان عن النقل تماماً وتُدركان بواسطة العقل، أو أنّ إحدى المقدمات تُستنتج بواسطة العقل والأخرى بواسطة النقل، أو أنّ كلتا المقدمتين تُثبتان للفقيه عن طريق النقل (مصطفائی دروئی، ١٤٠١ش).

في هذا البحث، يقتصر إطار الدراسة على الشكلين الأولين، حيث يُسمّى الأول «المستقلّات العقلية» والثاني «غير المستقلّات العقلية». ولكلّ من هذين الجزئين تقسيمات فرعية، وسيُذكر هنا بعضها حسب مقتضى الاستخدام. وفيما يخص المستقلّات العقلية، يمكن تصوّر تقسيم عام إلى قسمين: ذاتي واقتضائي.

تشمل المستقلات العقلية الذاتية على القضايا التي يكون مناط حكم العقل فيها ثابتاً وغير قابل للتغيير دائماً[1] (المظفر، ١٣٩١ش، ج٢، ص ٢٣٦). أمّا المستقلات العقلية الاقتضائية فهي قضايا يكون حكم العقل فيها قابلاً للتغيير بسبب تغيّر الظروف[2] (المظفر، ١٣٩١ش، ج٢، ص ٢٣٧). وفيما يخص غير المستقلّات العقلية، فقد ذُكرت في كتب الأصول خمسة ضوابط استنتاجية: (المظفر، ١٣٩١ش، ج٢، ص ٢٤٩).

١. الوجوب العقلي للمقدمة الواجبة (إذا توقّف عقلاً أداء واجب شرعي على أمر، فإنّ ذلك الأمر يكون واجباً أيضاً).
٢. الإجزاء (إذا تمّ أداء مأمور به مختلف في ظروف الاضطرار أو ما شابه ذلك، فإنّ العقل يحكم بالاكتفاء به عن المأمور به الواقعي)
٣. اجتماع الأمر والنهي (اجتماع عنواني الأمر والنهي في فعل واحد غير

١. لهذا القسم، ذُكر حُسن العدل وقبح الظلم كمثال، إذ لا يمكن تصوّر خلافه للعقل في أيّ ظروف.
٢. مثل تقبيح الصدق في موضعٍ يُلحق الضررَ بالقائل.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ممكن عقلاً، مثل الصلاة في المكان المغصوب.

٤. مسألة الضد (مقتضى الأمر بالشيء النهي عن ضده).

٥. دلالة النهي على الفساد (مقتضى النهي عن شيء وجود الفساد في المنهي عنه).

إنّ الضوابط الخمسة المذكورة آنفاً، إلى جانب الحالات الواردة في المستقلّات العقلية، توفِّر الإطار التحليلي لمنهج الاجتهاد للفقيه الجليل في مجال الفكر السياسي، مما سيتمّ توضيحه فيما يلي:

٤. العقل والعقلانية في الفكر السياسي للمحقّق الكركي

٤-١. الأساس العقلي في الكلام والفقه عند المحقّق

إنّ مقاربة المحقّق الكركي في علم الكلام مقاربة عقلانية، وهذا الأمر قد أدّى إلى أن يوجّه مبناه الكلامي فقهَه نحو المباحث الاجتماعية والسياسية؛ لأنّ عقلانية الفقيه في الكلام تمكّنه من الاستفادة من الأُصول الاجتهاديَّة التي تدفع فكره نحو الفقه المنفتح.

في تلك المسائل الكلامية التي تعدّ مقدمات لإثبات الدين والمذهب، استخدم المحقق الكركي في جميع الحالات الأدلة العقلية أوّلاً، ثمّ بعد إثبات قضيته، يورد الأدلة النقلية كمؤيّد لها. وحتى أحياناً كان يكتفي في بعض القضايا بالأدلة العقلية فحسب؛ فعلى سبيل المثال، في مبحث إثبات التوحيد، يبدأ بالبرهان العقلي ثم يشير بعد ذلك إلى الأدلة النقلية أيضًا (الكركي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٦٠). أمّا في تحليل حدوث العالم، فقد اكتفى بذكر الأدلّة العقلية. (الكركي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ١٢٠).

وفي الوقت نفسه، في تلك المسائل المتعلقة بتفاصيل المذهب والتي لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق النقل، فقد اكتفى بالأدلّة النقليّة فحسب. فعلى سبيل

المثال، عند إثبات لعن الذين ظلموا أمير المؤمنين عليه السلام، استخدم القياس الاقتراني (رضائی؛ سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۷ش). وقد تكرّر هذا الأسلوب أيضًا في إثبات لعن الظالمين للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام (الحسون، ۱۳۸۱ش، ج٥، صص ٤٠٥ - ٤١٨). كما أنّه في المسائل التي يمكن إثباتها سواء بالنقل أو بالعقل، رغم أنّ المحقّق استند إلى الأدلة العقلية، فإنّ الدليل النقلي يظلّ له الدور الأبرز والأقوى في إثبات الحكم. بوجه عام، يمكن القول إنّ المحقّق الكركي، سواء في مقام إثبات الأصول الكلامية أو في مقام الدفاع عن المذهب، قد استفاد بوضوح من الأدلة العقلية، ما يدلّ على المكانة الرفيعة للعقل في منظومته الكلامية (رضائی؛ سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۷ش). وبشكل عام، فيما يخصّ فروع العلوم العقلية التي استفاد منها المحقق في مباحثه الكلامية، يمكن الإشارة إلى أنّه استفاد من الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والمنطق، وحتى الفلسفة إلى حدّ ما (دشتی فیروزآبادی، ۱٤۰۱ش).

هنا يجب الإشارة أيضاً إلى تأثّر المنهج الفقهي للمحقّق بالأدلة العقلية .فقد أصدر المحقّق الكركي بعض فتاواه، مثل منع التكليف بما لا يطاق، استناداً إلى المستقلّات العقلية. ومثال آخر في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حينما يتحدث العلامة الحلّي عن الوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم يَعدُّ المُحقّق هذا الحكمَ باطلاً، لكنه رأى أنّ وجوبه أظهر استناداً إلى الأدلّة النقليّة (الكركي، ١٤١٤هـ، ج٣، ص ٤٨٥). وفيما يخصّ استخدام غير المستقلّات العقلية، ذهب المحقق في مبحث المقدّمة الواجبة إلى وجوب المقدّمة الواجبة (الكركي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ١٥٢). كما صرّح بأنّه إذا تعلّق النهي بالعبادة، فإنّ ذلك يدلّ على فساد العبادة (الكركي، ١٤١٤هـ، ج٥، ص ١٣).

في الختام، لا بأس بالإشارة إلى بعض حالات استخدام العقل في المنهج الاجتهادي للمحقق، والتي كانت موضوع جدل حتى بين الفقهاء الأصوليين تماماً من بعده، لأنّ هذا الأمر يمكن أن يساعد بشكل كبير في توضيح طريقة

استخدام الضوابط المذكورة أعلاه. أوّل حالة ترجع في الواقع إلى إجابة عامة وشاملة عن السؤال القائل: هل يمكن استنتاج الوجوب والحرمة كلما يدرك العقل حسناً أو قبحاً مستقلاً؟ (السؤال الثالث). وعلى الرغم من أنّ المحقّق لم يصرّح بذلك صراحةً، إلا أنّه يبدو عملياً أنه يرى أنّه يمكن إثبات مثل هذه الملازمة دائماً. ففي مسألة «حق المارّة» (جواز أكل ثمار الأشجار الموجودة في طريق العابر)، لا يكتفي بعدم اعتبار الروايات الشرعيّة الدالّة على الجواز، بل يفتي صراحةً بحرمته بسبب الحكم العقلي بقبح التصرّف في مال الغير بدون إذن المالك. (الكركي، ١٤١٤هـ، ج٤، ص ٤٧). ومع ذلك، فقد رفض العديد من الفقهاء الأصوليين من بعده مثل هذه الملازمة في حالة وجود نقل قوي (هدائى؛ اسحاقى آستانى؛ حميدى، ١٤٠٣ش). وفي مثل هذه الحالات يرون أنّ الروايات الشرعية المرتبطة بالمسألة تمتلك وزنًا استدلاليًا أقوى، لا سيما في مسألة «حق المارة» التي يعتبر العديد من الفقهاء أنّ رواياتها متواترة (الحرّ العاملي، ١٤٠٩هـ، ج١٨، صص ٢٢٦ - ٢٣٠؛ النجفي، ١٤٠٤هـ، ج٢٤، صص ١٢٨ - ١٣٠).

وتظهر نظرة أخرى للعقل في نظريته حول النجاسات. ذهب المحقق الكركي في الحالات التي تتطلّبُ أكثرَ من غسلةٍ واحدةٍ للتطهّر من النجاسة، يرى المُحقّق الكركي أنّه إذا كانت الغسلةُ واحدةً، ولكن من ناحية الزمن كانت فترةُ اتصال الماء بالغسل بمقدار ما يعادل استهلاك الماء فى غَسلتَين، فإنّه يمكن عقلياً قبول تحقق التطهير (الكركي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٩٤). وفي المقابل، لم يقبل بعض الفقهاء مطلقاً هذا الأسلوب في استخدام العقل، وعدّوا الالتزام بالنص هو المسار المحدّد للتطهير؛ لأنّه من المحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر الغسل مرّتين فقط (قطع الماء و وصله) عامل التطهير، والعقل لا يملك القدرة على إدراك مصالح الحكم بالغسل مرّتين (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج٦، ص ٢٠٥).

إنّ ذكر هذين المثالين يكشف عن اختلاف أساسي في مصدر الاجتهاد لدى

الفقهاء، وهو عبارة عن قدرة العقل على كشف المصالح والمناطات الحقيقية للأحكام الشرعية. ويبدو أنّ المحقّق الكركي يرى أنّ العقل لا يقتصر على الوصول إلى بعض المصالح (المستقلّات العقلية) والمناطات (غير المستقلّات العقلية) فحسب، بل يمكنه أيضاً استنتاج وجوبها وحرمتها بشكل عام. وفي الواقع، لم يُجب المحقق الكركي إجابة إيجابية على الأسئلة الأربعة المذكورة في قسم الإطار النظري، واعتبر حكم العقل نافذاً سواء في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية فحسب، بل في النهاية، في حالات التعارض بين العقل والنقل، استدلّ لصالح العقل واستنتج الحكم الشرعي مبنياً عليه، وعملياً لم يعتبر دائرة المستقلات وغير المستقلات العقلية محصورة في الأطر المتعارف عليها لدى الفقهاء الأصوليين.

٤-٢. العقلانية في الفكر السياسي للمحقق الكركي

يبدو أنّ أوّل استفادة الفكر السياسي للمحقق الثاني من العقلانية الأصولية يجب البحث عنها في مبادئ و ضرورة الحكومة. وذلك لأنّ ضرورة الحكومة من وجهة نظره تبدو بديهية لدرجة أنّه نادراً ما تناولها بشكل مباشر. وهذا الأمر نابع من تقليد المفكّرين الإسلاميين الذين تبعاً لأرسطو، اعتبروا الإنسان كائناً مدنياً بالطبع، وأعدّوا الحكومة ضرورية لتنظيم شؤونه وتوفير أمنه وتحقيق مصالحه الاجتماعية.

إنّ هذه البداهة في أعمال المحقّق الثاني، قد شكّلت عملياً - بوصفها واحدة من المستقلات العقلية المفروضة و البديهية - ، البنية التحتية لفكره السياسي، وقد تجلّت في مواضع مثل إقامة صلاة الجمعة وجمع الأموال والضرائب. فهو في كتاب «جامع المقاصد»، يرى أنّ السبب الرئيس فى مخالفته لإقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة هو الخوف من النزاع، والانقسام في السلطة، وبالتالي انعدام الأمن

في غياب سلطان واحد؛ وبالتالي، لذا اعتبر أنّ شرط جوازها هو إزالة هذا القلق (الكركي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٣٧١). وفي المقابل، يعدّ أنّ توفير الأمن والنظام الاجتماعي بواسطة حكومة قوية أمر بالغ الضرورة، بحيث يصبح أداء الضرائب واجبًا شرعيًا بغض النظر عن كونها عادلة أو جائرة شرعًا (الكركي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٢٧١).

ثاني اجتهادات المحقق الكركي العقلانية التي تُظهر أحد أهمّ الفجوات الفكرية مع العديد من الفقهاء من بعده، هو اجتهاده في مسألة «الشرعية». وبطبيعة الحال، فإنّ مباحثه هنا في «الشرعية بمعناها الفلسفي» خارج عن موضوع البحث؛ لأنّه ـ شأنه شأن سائر فقهاء الشيعة ـ يحصر الشرعية بمعناها الفلسفي (المعياري) في الرسول الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم‌السلام بوصفهم الخلفاءَ المنصوص عليهم، وقد تمّ تعيينهم صراحة في الشرع (مهاجرنيا، ١٣٨٨ش، ص ١٨١).

ما يثير الجدل في هذا الموضوع هو الشرعية بمعناها الاجتماعي في عصر الغيبة (عدم الوصول إلى الإمام المنصوص عليه في واقع المجتمع الحالي)، والتي تجلّت في فترة حياة المحقق في إطار التعاون مع الحكومة الصفوية. وبما أنّه لا يوجد نصّ شرعي صريح أو ضمني يؤكد مشروعية الأنظمة الملكية في عصر الغيبة، فإنّ مجموع مباحث المحقق الكركي الخاصة بمجالات التعاون الثلاثة مع الصفويين التي ذُكرت في التاريخ (وهي تشمل قبول الهدايا والعطايا، والرسائل التأييدية والتعاون مع البلاط الصفوي، وكذلك جواز دفع الضرائب والخراج والرسوم (الوجوهات والأموال النقدية) للحكومة (جمشيدى مهر؛ نساج، ١٤٠٠ش). يدلّ على أنّ الأساس الاستدلالي لموقفه قائم بشكل واضح على المبادئ العقلية، والتي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

أ) المقدمات العقلية غير المستقلّة محلّ النزاع

إنّ أهمّ مصداق لهذه المقدمات يكمن في الاستدلالات المرحوم المحقّق حول قبول هدايا الملوك الصفويين، والتي أُلّفت في رسالة «الخراجيات» ردّاً على المرحوم القطيفي، وقد انتقد الكركي في عدّة كتابات - منها رسالة المائِرية ورسالة الخراجية - (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، صص ٢١ - ٢٢). وفيما يلي، سنتناول تحليل الأساس الاستدلالي للجواب عن المحقّق. وفيما يلي، سيتم تحليل الأساس الاستدلالي للردّ على المحقّق.

فضلاً عن الشواهد التاريخية المتعلّقة بتعاون علماء أمثال السيد المرتضى (مع آل بويه) والعلّامة الحلّي (مع حكّام المغول)، والتي تفتقر - من الناحية الفقهيّة - إلى القيمة الاستدلالية (السيد الشريف المرتضى، ١٤٠٥هـ، صص ٦٩ - ٨٧؛ القاشاني، ١٣٤٨ش، صص ١٠٠ - ١٠٨)، فإنّ أهمّ استدلال للمحقّق الثاني في هذا المجال هو الروايات الدالّة على تلقّي الإمامين الحسنين عليهما السلام لهدايا معاوية، إلى الحدّ الذي نُقلت فيه الجملة المشهورة للمحقّق خطاباً للقطيفي وهي: «لا الشاه الصفوي شرّ من معاوية، ولا أنت خير من الإمام» (الأفندي، ١٤١٠هـ، ج١، ص ١٥). ومن الواضح جدّاً أنّ مبنى استدلال المحقّق في الاستناد إلى هذه الروايات لا يعدّ من أقسام غير المستقلات العقليّة، بل هو نوع من الاستدلال العقلي المبنيّ على «كشف وإطلاق مناط الحكم» الذي تمّ شرحه سابقاً فيما يخصّ استخدام المحقّق في أبعاد أخرى (مسألة الطهارة وحقّ المارة).ولكن، كما ذُكر سابقًا، فإنّ هذا النوع من الاستدلال، الذي يشبه كثيرًا القياس المستنبط من العلّة في فقه أهل السنة، (بغضّ النظر عن قبول أو رفض سند الروايات)، يمكن الجدل فيه تمامًا سواء فيما يتعلق بـ كشف المناط (قبول الهدايا بهدف تعزيز المذهب) أو عمومه (حول كون المعصوم قد أباح قبول الهدايا في غير حالة معاوية أيضًا).

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ب) المقدمات العقلية غير المستقلّة التي لا محلّ للنِّزاع فيها

القسم الثاني من استنتاجات المحقّق هو استخدام «أصل المقدمة الواجبة» في تحليل روايات النصب العام للفقيه. وبما أنّه يعدّ الأصول الأربعة ـ وهي: الإفتاء، والقضاء، والولاية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ من مصاديق هذه الروايات، فإنّه يرى أنّ إقامة الحدود ـ سواء كانت جرحاً أو قتلاً ـ مقدّمة لتأثير القضاء والأمر بالمعروف، ومن هذا المنظور، يعدّها أيضاً من صلاحيات الفقيه (الكركي، ١٤١٤ق، ج١، ص ٣٧٠). وعلى هذا الأساس، فقد عدّ في حاشيته على «الشرائع» تهيئة البُنية لإقامة الحدود من قِبَل الحكومة أمراً ضرورياً لمنع ارتكاب المحرّمات بشكل أكبر (الكركي، بلا تا «ب»، ص ١٦٥). يبدو أنّ هذه الرؤية النظريّة نفسها هي التي تجلّت في فعله السياسي، وكانت سبباً في حضوره الواسع في البلاط الصفوي، إلى الحدّ الذي نُقل فيه أنّ المحقّق كان يسافر إلى مناطق مختلفة خاضعة للسيطرة الصفويّة، ويعيّن فيها ممثّلين بصفتهم حكّاماً شرعيّين (مهاجرنيا، ١٣٨٨ش، ص ١٦٤). كما أنّ تثبيت هذا الأساس النظري هو ما أدّى إلى أن يدعوه الشاه طهماسب الصفويّ إلى إيران في عهده، بمرسومٍ امتزجت فيه الجوانب السياسيّة بالشرعيّة. في هذه الدعوة، ذُكرت الحكومة والسلطة السياسية صراحةً بوصفهما الضامنَين لتنفيذ الفتاوى وأحكام المحقّق: إذ إنّ مضمون قول الإمام عليه السلام القائل: «انظُروا إلى مَن كان منكم يروي حديثنا...» يبيّن بوضوح أنّ معاندة حكم الفقهاء الذين هم حَفَظَة شرائع سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله بمنزلة الشرك فمَن يخالف حكم خاتم المجتهدين ووارث علم سيد الرسل ونائب الأئمة المعصومين عليهم السلام، فهو بلا شكّ ملعون، ومطرودٌ من حكومتنا، وسيُؤاخَذ بالتأديب والسياسة» (حسينى خاتون آبادى، ١٣٥٢ش، ص ٤٦١). وفي حكم آخر، واستناداً إلى الاستنتاج من الروايات المتعلقة بتعيين الفقيه العام، والتي أتاحتها قاعدة المقدّمة الواجبة

لصلاحيات المحقّق السياسية، منح الشاه طهماسب للمحقّق حقّ عزْل وتعيين حكام الشرع في الولايات بشكل صريح، وأمر أمراء المناطق المختلفة بالامتثال لمن يُعيّن من قبله (الأفندي، ١٤١٠هـ، ج٣، ص ٤٦٠). وكان هذا الأمر ابتكاراً لاقى قبول الأغلبية الساحقة من فقهاء الشيعة فيما بعد.

ج) المقدمات العقلية المستقلّة

يمكن اعتبار المحقّق الثاني أوّل فقيه شيعي يضع نظريًا، على خلاف أسلافه، أسس التفاعل الإيجابي مع الحكومة غير المعصومة (الظالمة) .فقبلَه، إمّا لم يكن هناك تفاعل على الإطلاق، أو كان التفاعل في أحسن الأحوال، يأخذ شكلاً سلبياً في إطار «التقيّة»، وفقاً للتراث الروائي وسيرة أهل البيت عليهم السلام. نظراً لأنّ نقطة الثقل في الفلسفة السياسية الشيعية تتركّز على شرعية حكم أهل البيت عليهم السلام، فإنّه لا يمكن العثور على أي استدلال نقلي يفيد التعاون مع حكومة الملوك إلّا في حدودِ ضرورةِ التقيّة المبنيّة على المصلحة. ولأوّل مرّة، كان المحقّق الكركي هو الذي قدّم - باستدلالٍ يبيّن بوضوحٍ التزامه بالمستقلات العقليّة - الأرضية النظريّة للتعاون من أجل تقوية الحكومة الصفويّة. ويتمثّل أهمّ استدلال للمرحوم الكركي في هذا المجال في رسالة «قاطعة اللجاج فى تحقيق حلّ الخراج» حول وجوب دفع الزكاة.

رغم أنّ المحقّق يسعى من خلال الاستدلال على تشابه الخراج مع الخمس والزكاة لإخراج حصة الخراج من ملكية المالك، إلّا أنّه في نهاية المطاف في إثبات وجوب دفعه إلى الحاكم الجائر في عصر الغيبة، فإنّ الأساس يرتكز على تحقيق المصالح العامّة للمسلمين (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، صص ٧٥ - ٧٦). وهو يذهب إلى حدّ اعتبار براءة ذمّة المالك متوقّفةً على دفع الخراج إلى الحاكم

«ولو كان جائراً» (الكركي، بلا تا «ألف» ص ٤٧). ويرى أنّ أمثلة مثل دفع تكاليف الحفاظ على الحدود، ورواتب القضاة والمقاتلين، وكذلك الموظفين والولاة تعتبر مرغوبة عقليًا، حتى في ظل سيطرة حكومة ظالمة، ومن ثمّ اعتبر مساعدة هذه الأمور من الأفعال المستحبة، وأفتى بوجوبها صراحةً (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، صص ٧٣ - ٧٥).

وفي الختام، فإنّه يعدّ استلام هذا الأَمر(الخَراج) إلى جانب الخمس والزكاة من صلاحيات الفقيه ومن مصاديق النيابة العامّة، وعلى هذا النحو يثبت شرعية تلقّي الهدايا الخراجية من الحكومة الظالمة هذه المرة استنادًا إلى المستقلّات العقلية من حكومة الجور هذه المرّة استناداً إلى المستقلات العقليّة (وقد أُشير سابقاً إلى استدلاله بمناط الحكم الذي كان في حدّ ذاته استدلالاً ضعيفاً): «إنّ المسائل المتعلّقة بتلقّي الفرائض في عصر الغيبة قد فُوّضت إلى الفقيه، ففي حال الإمكان وعدم وجود الفتنة، يجب على الفقيه استلام الخراج وإنفاقه في مصالح المجتمع (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، ص ٧٤).

غير أنّه يبدو أنّ ما هداه إلى قبول هذا المبنى العرفي من المستقلات العقليّة، أكثر من المباحث الكلاميّة، هو المشاهدة العمليّة لضرورات ممارسة الحكم، لا سيّما في فترةٍ لم يكن أمل التشيّع في التثبيت والتقوية في إيران بوصفه مذهباً رسميّاً إلّا في دعم الصفويّين. وهذه الضرورات العمليّة هي التي دفعته إلى أن يشترط - حتى في أعماله المتأخّرة - إصدار حكم بجواز الجهاد في عصر الغيبة على وجود الحكومة والصلاحيات الفقهيّة، وبهذا يكون قد خالف التقليد السائد في هذا المجال (الكركي، بلا تا «ألف» ص ٩٦؛ بلا تا «ب»، ص ٥٧).

٥. النتيجة

ممّا سبق يمكن استخلاص النتائج التالية: أولًا، إذا اعتبرنا الأساس النقلي لشرعية حكم الأئمة عليهم السلام، فإنّ كل مسارات استدلال المحقّق الكركي حول ضرورة الحكومة وشرعيتها في عصر الغيبة تنتهي - بلا شكّ - إلى الدلالات العقليّة. وهذه الدلالات، سواء أكانت مستقلة أم غير مستقلة، تلعب دوراً بارزاً ومحوريّاً في مبانيه الاستدلالية، بحيث يمكن القول إنّه لولاها لما أمكن تأسيس الفقه الحكومي في فقه التشيّع بعد المحقّق. وبعبارة أدقّ، فإنّ النقيض لهذا القول يدلّ على أنّ دور الفقه الشيعي في المجال السياسي لم يكن ممكنًا إلا من خلال الاستفادة من العقل الأصولي، ولهذا السبب أيضاً، فقد عجز الأخباريّة - إلّا في حالات خاصّة كالتقيّة - جوهريّاً عن القدرة على فهم وتحليل الفقه السياسي للكركي والعلماء من بعده بشكل كامل.

ثانيًا، يبدو أنّ الضرورات العملية للمشاركة في الحكم كانت واضحة للمحقّق إلى درجة دفعته أحيانًا إلى تجاوز حدود الفقه الشيعي، من أجل توفير المقدمات الاجتهادية لها. وقد أوضحنا في المثال المتعلق بـ قبول الهدايا والعطايا أنّ بعض استدلالات المرحوم المحقّق تمثّل عمليًا نوعًا من الاستخدام غير المصرّح به للقياس المستنبط العلّة عند أهل السنة. ومن غير المحتمل أن يكون شخص مثل المحقّق الكركي، كأحد أبرع فقهاء عصره المطلعين على مذهبي الفريقين، غير مدرك لهذا الأمر .ومن ثمّ، يبدو أنّ مثل هذه الاستدلالات لم تُقدَّم كدليل أساسي لسلوكه العملي، بل كأدلة مؤيدة. وعلى هذا الأساس، يمكن الاستنتاج أنّ الأساس الرئيس الذي اعتمد عليه في اعتبار ارتكاب هذه الأمور مشروعًا هو التمسك بـ مصلحة عامّة الشيعة فى الظُّروف المعيشيّة لتلك الحقبة، والتي يمكن وصفها على وجه التحديد بأنها استفادة واضحة وشاملة من المستقلّات العقلية في الفقه السياسي.

ثالثًا، ربما لو لم يكن سلوك المحقّق الشجاع في هذا الاجتهاد العقلي-السياسي

موجودًا، لسارت تاريخ الشيعة في مسار مختلف تمامًا عما هو عليه اليوم، إذ أنّ المحقّق الكركي، من خلال ترسيخ مكانة الفقه في البلاط الصفوي، قلّل في الوقت نفسه من نفوذ الصوفية ومهّد السبيل لنشر التشيّع في إيران. في الوقت ذاته، لو كان قد اكتفى - مثل بعض معاصريه - بالفقه الأخباري، لكانت معظم إجراءاته بعد دخوله البلاط الصفويّ تُعدّ غير مشروعة مطلقاً. وبناءً على ذلك، كانت العديد من فتاواه في مجالات ربط مسألة «الوجوهات (الأموال النقدية)» بالأمر السياسي فريدة من نوعها في ذلك الزمن، ولم تُكرّر تقريبًا بعد تلك الفترة، وهو ما يدلّ بحدّ ذاته على عمق الفرق في النظرة الاجتهادية للفقيه الذي يتعامل بشكل مباشر مع الشأن السياسي، ويواجه حلولاً لا مفرّ منها للمسائل الواقعيّة اليوميّة لممارسة الحكم.

المصادر

آل غفور، محسن. (١٣٨٦ش). جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی. قم: بوستان کتاب.

الأفندي، الميرزا عبدالله. (١٤١٠هـ). رياض العلماء وحياض الفضلاء (المحقق: السيد أحمد الحسيني، ج١، ٣). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

جمشیدی‌مهر، پرویز؛ نساج، حمید. (١٤٠٠ش). تحلیل هرمنوتیکی ارتباط زمینه سیاسی با اندیشه محقق کرکی در حکومت صفوی. سیاست‌پژوهی، ٨(٢٠-٢١)، صص ١٩-٣٢.

الحرّ العاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩هـ). تفضيل وسائل الشيعه إلى تحليل مسائل الشريعة (ج١٨). قم: مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام.

الحسون، محمد (١٣٨١ش). حياة المحقق الكركي و آثاره. (ج٥). تهران: احتجاج.

حسینی خاتون آبادی، سید عبد الحسین. (١٣٥٢ش). وقائع السنین والأعوام. تهران: نشر اسلامیه.

دشتی فیروزآبادی، علی. (١٤٠١ش). نقش مبانی کلامی در نظریه اجتماعی محقق کرکی. فرهنگ پژوهش، ٤٩، صص ١١٦-١٤١.

الراغب الأصفهاني، الحسين (١٩٨٦م). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دارالقلم.

رضایی، علی‌اصغر؛ سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم. (١٣٩٧ش). روش‌شناسی کلامی محقق کرکی. کلام اسلامی، ٢٧(١٠٧)، صص ١٠٧-١٢١.

السيد الشريف المرتضى. (١٤٠٥هـ). رسائل الشريف المرتضى. قم: دارالقرآن الكريم.

شكرى، احمد (١٣٩٤ش). نظام سياسى در انديشه محقق كركى. پايان‌نامه كارشناسى ارشد. دانشگاه آزاد اسلامى واحد تهران مركزى.

القاشانى، أبوالقاسم (١٣٤٨ش). تاريخ اولجايتو (المترجم والمحقق: مهين همبلى). تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

القطيفي، الشيخ إبراهيم بن سليمان؛ الكركي، علي بن الحسين. (١٤١٤هـ). الرسالة الخراجية (الخراجيات). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

الكركي، علي بن الحسين. (١٤٠٩هـ). الرسائل. (المحقق: محمد الحسون، ج١، ٣). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

الكركي، علي بن الحسين. (١٤١٤هـ). جامع المقاصد في شرح القواعد. (ج١، ٣، ٤، ٥، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الكركي، علي بن الحسين. (بلا تا «ألف»). الحاشية على إرشاد الذهن إلى أحكام الإيمان. النسخة الخطية، العتبة الرضوية المقدسة، الرقم ٢٣٨٠.

الكركي، علي بن الحسين. (بلا تا «ب»). الحاشية على شرائع الإسلام. النسخة الخطية، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الرقم ٦٥٨٤.

المحقق الحلّي، جعفر بن الحسن. (١٣٦٤هـ). المعتبر في شرح المختصر. (ج١). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

مصطفايى دروئى، صادق (١٤٠١ش). نقش دليل عقل در استنباط احكام با نگاهى به آراء امام خمينى. آفاق فقاهت، ٣(٦)، صص ٧٨-٨٧.

المظفر، محمدرضا. (١٣٩١ش). أصول الفقه. (ج١، ٢). قم: دارالفكر.

المظفر، محمدرضا. (١٤٢٧هـ). المنطق. قم: دارالتعارف للمطبوعات.

مهاجرنيا، محسن. (١٣٨٨ش). انديشه سياسى متفكران مسلمان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.

النجفي، محمدحسن. (١٤٠٤هـ). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. (ج٦، ٢٤). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

هاشمی، سید احمد. (١٣٩٨ش). منهج اجتهادی محقق کرکی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مدرسه عالی فقه و اصول، جامعة المصطفی العالمیة.

هدایی، علیرضا؛ اسحاقی آستانی، محمد؛ حمیدی، محمد. (١٤٠٣ش). رهیافتی به مبانی اصولی صاحب جواهر الکلام پیرامون دلیل عقل و تطبیق آن با آرای امام خمینی. پژوهشنامه متین، ٢٦(١٠٢)، صص ١٢١-١٤٨.

DOI: 10.22034/matin.2021.264559.1805

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

One Society and Multiple Ethnicities: A Study of the Efforts of the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Husayn (A.S.) to Eliminate Racial Discrimination*

Ibrahim Khalid Lutf al-Jawdi
Academic Researcher in Islamic Studies, Sana'a, Yemen.
alsnanyjwd41@gmail.com

Abstract

Throughout human history, ethnic differentiation has existed, and one of its consequences has been the emergence of abhorrent racism among societies. This racism ultimately led to numerous crimes, most of which were committed against minority groups. Therefore, the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Husayn (A.S.) sought to eliminate such racial discrimination through their actions, leaving behind significant and lasting impacts. Accordingly, the objectives of this study are:

- To identify Islam's approach to combating racism and to examine the Qur'anic concepts aimed at rejecting racial discrimination.
- To explore the Prophet Muhammad's (PBUH) methodology in combating racism, considering that Islam is a universal message intended for all human societies.

* al-Jawdi, E. Kh L. (2025). One Society and Multiple Ethnicities: A Study of the Efforts of the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Husayn (A.S.) to Eliminate Racial Discrimination. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 195-227. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74764.1068

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/06/11 ● **Revised:** 2024/08/04 ● **Accepted:** 2024/09/05 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

- To clarify the Prophet's (PBUH) relationship with non-Arabs and with the socially disadvantaged classes.
- To explain the values of the Husayni movement, in which individuals participated independently of tribal affiliations, thereby demonstrating its inherently humanistic character.
- To identify the nature of the relationship between Imam Husayn (A.S.) and his non-Arab supporters.

The main research question is:

How did the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Husayn (A.S.) succeed in eliminating racism through a series of important measures that served as safeguards against all forms of racial discrimination?

This study employs several methodologies. First, the inferential method was used to present evidence from Qur'anic concepts that reject racism. Historical information and events were then analyzed through the analytical method, leading to specific conclusions. The study relies on numerous sources, particularly historical works such as *Tarikh al-Tabari*, *Nafas al-Mahmum*, and *Siyar A'lam al-Nubala'*. It also draws upon hadith collections from which narrations condemning racism were extracted, including *Tuhaf al-'Uqul* and *Sunan al-Nasa'i*, among others. Furthermore, modern studies addressing topics related to this research were consulted. Qur'anic exegeses were also utilized to understand the verses cited in the study. In addition, the descriptive method was employed without intervening in the determination of variables; thus, the topic or event was presented and its outcome subsequently examined.

Findings

An Introductory Perspective on Racism

This study examines aspects of the history of racism and the formation of civilizations and ethnic groups. Over time, civilizations came to represent not a homeland but rather a particular ethnicity. Thus, Roman civilization belonged exclusively to the Romans, and Sasanian civilization exclusively to the Persians, and so forth. Elements considered foreign were excluded from each civilization. One reason

for this may be that civilizations became symbols of identity for their founders and descendants. For example, if the founder of a civilization originated from Athens, ethnic affiliation with that city became its defining characteristic, while all others were marginalized. Likewise, non-white individuals might perceive physical defects in white individuals, and similar patterns can be observed in all forms of racial prejudice.

The Islamic Call to Combat Racism

This study explores Islam's call to combat racism through Qur'anic verses, since the Noble Qur'an serves as the primary foundation and criterion of this message.

The Prophet Muhammad's (PBUH) Methods of Combating Racism

This section examines the Prophet's efforts to dismantle racial barriers through a series of stages that ultimately led to the complete abolition of the concept of racism, which only re-emerged due to the actions of later tyrannical individuals.

The Prophet's (PBUH) strategy for eliminating racism consisted of several interconnected approaches, including preaching, prophetic teachings, and practical actions. Through these efforts, he succeeded in transforming even the tribal and prejudiced elements of Quraysh and integrating them into a broader human community. Consequently, the Islamic community became the nucleus and representative of society itself. Social hierarchies were abolished during his era, and no individual held superiority over another except through faith and piety.

The discussion in this section focuses on three major themes: "the identity of Husayn's supporters," "the identity of Husayn's enemies," and "Husayn's conduct toward his supporters." The ultimate aim is to understand the Karbala uprising from the perspective of social justice and the effort to break racial barriers, which constitutes the central concern of this study. Karbala is a universal human message rich in lessons, insights, and values. It would be unjust, however, to view Karbala solely through the narrow lens of historical narration.

Research Conclusions

The study concludes that forms of racism have varied from one society to another, with each community establishing its own criteria for discrimination. The Prophet Muhammad (PBUH) was able to eliminate racism by emphasizing that Islam is a universal religion not confined by geography. Accordingly, participation in the Islamic community was open to all without exception—men and women, Arabs and non-Arabs, free persons and slaves alike.

The Prophet also employed various methods, including criticism of racist attitudes and the establishment of alternative values, such as making Islam and faith the true standards of social distinction and advancement. He further adopted practical measures, such as encouraging marriages between Arab women and non-Arab men to eliminate ethnic distinctions. Additionally, he praised and drew close to non-Arab companions because of their faith and devotion.

The Noble Qur'an played a major role in combating racism through verses that directly addressed the issue, such as: "Indeed, the most honorable of you in the sight of Allah is the most righteous of you" (Qur'an 49:13), along with many other verses. Thus, divine revelation itself served as a powerful instrument in opposing racism.

Since the criterion for determining an individual's status in Islam is the level of their faith, Imam Husayn (A.S.) also contributed to the eradication of racism by accepting non-Arabs into his camp and by maintaining close emotional bonds with them. The small group present at Karbala on the Day of Ashura demonstrated that claims of Arab superiority were illusory and that pride in lineage could not determine the fate of Imam Husayn (A.S.), despite his possessing the noblest lineage of all. Moreover, the presence of non-Arab participants at Karbala highlights the profound and universal nature of the cause for which he stood.

Keywords

Prophet Muhammad (PBUH), Imam Husayn (A.S.), Racism, Arabs, Non-Arabs, Islamic Society, Husseini Uprising, Ashura Uprising.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

مجتمع واحد وأعراق متعددة:
قراءة في سعي النبي ﷺ والإمام الحسين عليه السلام لإنهاء التمايز العرقي*

إبراهيم خالد لطف الجودي
باحث أكاديمي في الدراسات الإسلامية، صنعاء، اليمن.
alsnanyjwd41@gmail.com

الملخّص

قد تسبب ظاهرة «العنصرية» في حدوث العديد من الجرائم البشعة وإراقة الدماء البرية طوال التاريخ البشري. في حين أن مكافحة العنصرية مفهوم حديث، فإن القادة الحقيقيين للإسلام - النبي محمد ﷺ وأهل بيته الطاهرين - واجهوها قبل ١٤٠٠ عام. تسعى هذه الدراسة إلى تقديم الواقع العملي الذي خاصة رسول الله ﷺ وحفيده الإمام الحسين عليه السلام محاولين بذلك أن يقوما بخلق مجتمع واحد خالي من العصبية التي تفرق بين إنسانية الإنسان وتضع طبقات معينة له ثم توضح هذه الدراسة الواقع الإنساني ما قبل الإسلام وأن العنصرية خليقة بشرية أوجدها البشر لأنفسهم ثم أتى الإسلام محارباً لها بكافة السبل. فأهداف هذه الدراسة هي «التعرف على منهج الإسلام في مكافحة العنصرية، ودراسة المفردات القرآنية التي تهدف إلى إلقاء العنصرية» و«التعرف على منهج رسول الله ﷺ في مكافحة العنصرية، وباعتبار أن الإسلام دعوة عالمية

* الجودي، إبراهيم خالد لطف. (٢٠٢٥). مجتمع واحد وأعراق متعددة: قراءة في سعي النبي ﷺ والإمام الحسين عليه السلام لإنهاء التمايز العرقي. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ١٩٥-٢٢٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74764.1068

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/١١ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٨/٠٤ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/٠٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

لكل المجتمعات البشرية» و«توضيح قيم النهضة الحسينية التي شارك فيها الأفراد دون وجود مجتمع القبيلة، ولذا فهي طبيعة الحال إنسانية المنهج».

من خلال هذه الدراسة نجيب عن أسئلة؛ منها: «كيف كانت أشكال العنصرية في الزمن الغابر أي ما قبل الإسلام؟» و«كيف استطاع رسول اللهﷺ القضاء على العنصرية متخذاً عدة خطوات مهمة هي صمام أمان لهذا الطريق ومن خلالها يتم القضاء على كافة أشكال العنصرية؟» و«كيف استطاعت ثورة كربلاء أن تكون إنسانية تخاطب الوجدان الإنساني لا العقل العربي والمسلم؟». استخدمنا في هذه الدراسة العديد من المناهج، منها الاستدلال بحيث قدمنا أدلة على إلغاء العنصرية في المفردات القرآنية، ثم قمنا من خلال الاعتماد على معلومات وأحداث تاريخية قمنا بتحليلها ثم بعد ذلك خرجنا إلى نتيجة معينة، وكذلك باعتمادنا على الوصف دون أن نتدخل في تحديد المتغيرات، وبالتالي طرحنا الموضوع أو الحدث ثم كيف انتهى.

وقد توصلنا في هذه الدراسة إلى العديد من النتائج، منها:

استطاع رسول اللهﷺ أن ينهي العنصرية بالاعتماد على أن الإسلام دين عالمي لا تجده الجغرافيا ولذا فالمجال مفتوح للكل دون استثناء سواء رجال أم نساء عرب أم غير عرب، أحرار أم عبيد. كان للقرآن الكريم دور كبير في محاربة العنصرية فجعل المعيار لتحديد طبقة الفرد هو مستوى إيمانه: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

ساهم الإمام الحسينعليه‌السلام في إلغاء العنصرية من خلال قبوله لغير العرب في ركبه كذلك علاقته العاطفية معهم، فإن القلة القليلة في كربلاء برهنت أن الواقع العربي واقع كاذب وأن التفاخر بالأنساب لن يغني في تحديد مصير الإمام الحسينعليه‌السلام وهو أشرف الناس نسباً بالإضافة إلى وجود عناصر غير عربية في كربلاء مما يدل على عمق القضية.

الكلمات المفتاحية

النبي محمدﷺ، الإمام الحسينعليه‌السلام، العنصرية، العرب، غير العرب، المجتمع الإسلامي، النهضة الحسينية، ثورة عاشوراء.

المقدمة

إن العنصرية موضع قد نال من البشرية ما نال، وقد تسبب في حدوث العديد من الجرائم البشعة التي تسببت في إراقة العديد من الدماء البرية لأسباب تافهة، وكان الإنسان يختار ما يكون. وفي هذا البحث نستعرض سعي النبي ﷺ والإمام الحسين عليه السلام في إنهاء التمايز العنصري، والذي قد أشغل الفكر البشري لأعوام كثيرة، وفي هذا البحث المختصر الذي يستعرض الأحداث التاريخية بتحليل بسيط قدمنا الجهود المبذولة المحمدية والحسينية.

أهمية الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم الواقع العملي الذي خاصة رسول الله ﷺ والإمام الحسين عليه السلام محاولين بذلك أن يقوموا بخلق مجتمع واحد خالي من العصبية التي تفرق بين إنسانية الإنسان وتضع طبقات معينة له ثم توضح هذه الدراسة الواقع الإنساني ما قبل الإسلام وأن العنصرية خليقة بشرية أوجدها البشر لأنفسهم ثم أتى الإسلام محارباً لها بكافة السبل.

أهداف الدراسة

١. التعرف على منهج الإسلام في مكافحة العنصرية، ودراسة المفردات القرآنية التي تهدف إلى إلقاء العنصرية.
٢. التعرف على منهج رسول الله ﷺ في مكافحة العنصرية، وباعتبار أن الإسلام دعوة عالمية لكل المجتمعات البشرية.
٣. بيان علاقة رسول الله ﷺ مع غير العرب أو الفئة الأدنى من المجتمع.
٤. توضيح قيم النهضة الحسينية التي شارك فيها الأفراد دون وجود مجتمع القبيلة، ولذا فهي طبيعة الحال إنسانية المنهج.

٥. التعرف على شكل العلاقة التي كانت بين الإمام الحسين عليه السلام وأنصاره من غير العرب.

مسألة الدراسة

إن العنصرية آفة قد انتشرت في المجتمعات البشرية ولم يتم وضع حد لها، وكانت مع مرور الزمن تتفاقم هذه المشكلة وتزداد سيطرة وطغيان، وقد أصيب المجتمع الإسلامي بها، ولم تنتهي بل عادت بعد أن دحرها رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام. من خلال هذه المشكلة نضع الاسئلة الآتية:

١- كيف استطاع رسول الله صلى الله عليه وآله القضاء على العنصرية متخذاً عدة خطوات مهمة هي صمام أمان لهذا الطريق ومن خلالها يتم القضاء على كافة أشكال العنصرية؟

٢- كيف كانت أشكال العنصرية في الزمن الغابر أي ما قبل الإسلام؟

٣- ما المفردات القرآنية التي سعت إلى القضاء على العنصرية؟

٤- ما المعيار الإسلامي لتقييم الفرد وتحديد طبقته الإجتماعية؟

٥- كيف استطاعت ثورة كربلاء أن تكون إنسانية تخاطب الوجدان الإنساني لا العقل العربي والمسلم؟

حدود الدراسة

ناقشت الدراسة فترة زمنية محدودة تتمثل في العصر الأول الهجري ما بين السنة العاشرة والسنة الحادية والستين من هجرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

منهج الدراسة

استخدمنا في هذه الدراسة العديد من المناهج، منها الاستدلال بحيث قدمنا

أدلة على إلغاء العنصرية في المفردات القرآنية، ثم قمنا من خلال الاعتماد على معلومات وأحداث تاريخية قمنا بتحليلها ثم بعد ذلك خرجنا إلى نتيجة معينة، وكذلك باعتمادنا على الوصف دون أن نتدخل في تحديد المتغيرات، وبالتالي طرحنا الموضوع أو الحدث ثم كيف انتهى.

وفي الأخير نسأل من الله سبحانه وتعالى أن يكتب لنا التوفيق لما يحب ويرضى.

١. المبحث الأول

١-١. مقدمة معرفية في العنصرية وانتشارها

إن الفلسفات والمبادئ الدينية حاولت تعريف الإنسان، والتعمق في ماهيته، ولكن اختلفت الرؤى من حيث طبيعة الناظر، والمحلل لبني الإنسان، ولكن السيئ في الأمر أن البشرية بكل نخبها وعلمائها وأفلاكها من أرباب السلطة والحكم والحكمة ساهمت في تغيير نظرة الإنسان للإنسان، وأصبح المعيار الذي يحدد مكانة الإنسان وأفضليته وسابقته في مجتمعه، ضيق الافق لايرقى إلى عظمة هذا الكون، وكأن الحياة صنعت لفئة من الناس، خصصت ولم تعمم، في حيث أن دنيا الله واسعة للجميع، لعل الأمر الذي نتحدث عنه قد تسبب في كثير من الكوارث وأصبح مادة جذرية في كل مفاصل الحياة، كأنه يحكم القلوب، حتى وإن تغيرت الأفعال.

إن موضوع العنصرية من المواضيع التي شغلت فكر البشرية وابطأت من خطاها إلى يومنا هذا، مازال الحدث القديم يتجدد، كأن التاريخ توقف، وما يتغير إلا صورة الحياة والأفكار هي الأفكار، اختلفت الاسماء، وتوحدت الأهداف، وتفشت في الناس كل ظاهرة مقيتة، والأغرب من ذلك أنها أصبحت فضيلة.

تشكلت الحضارات، وتشكلت معها الأجناس، واصبحت كل حضارة لا

تمثل الوطن بل تمثل العرق، فحضارة الرومان ليست إلا للروم، وحضارة الساسان ليست إلا للفرس، وقس على ذلك، وأستبعد من كل حضارة ما هو غريب منها. وقد يعود السبب في ذلك إلى أن الحضارة مثلت انتماء على أيدي أبنائها، فلو كان مؤسس حضارة ما، من أثينا، إذاً كانت العلامة الفارقة هي الانتماء العرقي لهذه المدينة، وكل ما عداه مستبعد. فمثلاً كان الصينيون يجدون في الرماد الأوروبيين قصوراً جسدياً (لوو، ٢٠١٥م، ص ٤٦)، وهذا يعكس اتجاه العنصرية إلى الالوان، وقد يرى غير الأبيض أن الابيض لديه عيب جسدي، وقد يصل إلى مرحلة أن يرى أن اللون تميز عن الآخر وقس على ذلك.

فالنظرة هنا، ليست ذات طابع حقيقي أو لها وعي طبيعي، هي فقط مجرد تصورات طابعها الأول هو الإنسان الذي أقرها وشرعها، وأستفاد منها على حساب أقوام أخرى، كالتضخيم والتخويف واضطهاد الأقلية. كما جرى ذلك في المجتمع الفارسي، حيث أن ملوك فارس الأكاسرة، كانوا يدعون أنه يجري في عروقهم دم إلهي، وكان الفرس ينظرون إليهم كآلهة (الندوي، بلا تا، ص ٤٢)، ولذا تجد أنهم انساقوا إليهم دون معارضة، ذلك أنهم قد رسموا في تصورهم تجسيد إلهي، فمن الغبي الذي سوف يخرج على الآلهة، ويحاول أن يصيبها بمكروه.

لقد أكسب الإنسان نفسه ضالة عظيمة وأحاطتها بشيء من القدسية والخرافات، ولعل السبب في ذلك، هو إلحاده عن مصدر قوة أعلى منه، فكفر الأكاسرة هو الذي أوصلهم لادعاء الالوهية أو إحاطة أنفسهم بالآلة، وقد يكون هناك أسباب كثيرة، لاسيما أن الإنسان يسعى في نفسه إلى الكمال، وهذا اما أخرج البشرية وأفكارها حتى الأديان عن مسار الصواب.

١-٢. العنصرية في المجتمعات البشرية

لقد استمر تيار العنصرية في الانتشار يأبى الأفول أو الانتهاء، لقد فنيت

الحضارات وقامت دول وسقطت، ومضت الآلاف من السنين ومازالت هذه الفكرة تعصر في العقل البشري الذي أبى أن يتخلص منها، بل لقد تخلص من نفسه في سبيل إبقائها ولو فكر في إنسانيته لما عاشت البشرية الكثيرة من المآسي، ولكن الأنانية طغت عليه، وضربت عليه السلاسل، وأضرمت في قلبه الحسد والكراهية لغير مجتمعه دونما أي مسببات، بل كان لديه إصدار الحكم العام أسهل من إصدار الحكم الخاص.

تجذرت العنصرية في تاريخ البشرية حتى أصبحت جزءً من حضاراته القائمة، ولا تجد حضارة ليس من مبادئها العنصرية حتى لو أخفت ذلك في ستارها، وفي هذا المطلب نماذج للعنصرية في تاريخ البشرية، والتي اتخذت منها شعاراً تتفاخر به على الملأ. فنجد أن النبلاء في الحضارة الفارسية كان يفصلهم عن الشعب حدود محكمة، وكان التميز يبدو جلياً في المركب واللبس والسكن والنساء (كريستنسن، بلا تا، ص ٣٠٢). فتجد حضارة كبيرة كالحضارة الفارسية أبت إلا أن تعمل علامة فارقة بين النبلاء وبقية الشعب على مستوى الاصعدة كلها، بحيث لا يبقى منحى من مناحي الحياة إلا وفيه اختلاف.

أما عن الهند فلم يعرف في تاريخ أمة من الأمم نظام طبقي أشد قسوة وأعظم فصلاً بين طبقة وطبقة، وأشد استهانة بشرف الإنسان من النظام الذي اعترفت به الهند دينياً ومدنياً (الندوي، بلا تا، ص ٥١). والأعظم من ذلك أنه تم تقسيم المجتمع إلى أربع طبقات:

١- البراهمة وهن رجال الدين.

٢- شترى، وهم رجال الحرب.

٣- ويش، رجال الزراعة والتجارة.

٤- شودر، رجال الخدمة. (الندوي، بلا تا، ص ٥١)

وأما مؤسس هذه الطبقية، والذي يدعى منو فهو يقول: إن القادر المطلق قد

خلق لمصلحة العالم البراهمة من فمه، وشترى من سواعده، وويش من فخذه، والشودر من أرجله[1]، ووزع لهم فرائض وواجبات لصلاح العالم[2]، فعلى البراهمة تعليم «ويد»[3]، أو تقديم النذور للآلهة وتعاطى الصدقات[4]، وعلى الشترى حراسة الناس والتصدق وتقديم النذور ودراسة «ويد» والعزوف عن الشهوات، وعلى ويش رعي السائمة والقيام بخدمتها وتلاوة «ويد» لشودر إلا خدمة هذه الطبقات الثلاث (الندوي، بلا تا، ص ٥١). هنا برزت العنصرية بوجهها الشنيع كنص ديني مقدس لا يجوز مخالفته أو الكفر به! فما أصعب من أن يعتقد الإنسان شيء يضطهده ويحط من قدرة ومكانته، وهو يرى أنه بذلك يتعبد.

وأما في الحضارة الصينية فقد أعطت ميزة لفئة النبلاء، وفصلت بين عرق النبلاء، وفصلت بين عرق النبلاء وعامة الشعب وأن النبالة تأتي بالوراثة وما عداها لا يستطيع أن يكون المرء نبيلاً (كريل، ١٩٧١م، ص ٤٦). إلا أنه وجدت حركات إصلاحية لهذه المفاهيم في الحضارة الصينية وكان أبن المصلحين هو الفيلسوف كونفوشيوس الذي كان يرى أن النبالة لا تكتسب إلا بالأخلاق كالعدل والرحمة، وأن المنبت أو وراثة الاجداد ليس لها اعتبار في ذلك (كريل، ١٩٧١م، ص ٤٦).

نجد أن الحضارات مستها يد العنصرية والتي لازالت قائمة إلى الآن، وحتى

١. نلاحظ بشكل جلي مدى استنقاص الفئة الرابعة بحيث أنها خلقت من الرِجل، وهذا كناية عن المنزلة السفلى أو الوضيعة لهذه الطبقة.

٢. تم تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات، بالتالي أصبح مصير الإنسان معروف بل محكوم عليه قبل أن يولد.

٣. الويد أو فيدا: كتاب مقدس لدى الهندوسية، وهو كتاب ضخم يقع في ٨٠٠ مجلد، وهو تراث لدى الآريين الهنود الذين ميزوا أنفسهم في نصوصه.

٤. نجد أن طبقة رجال الدين هي التي تخلق العنصرية لتحافظ على بقائها مدة اطول، خاصة في ظل اعتقادات خرافية كالحاصل في الديانة الهندوسية.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

في المحاولات التي قامت بغرض إنها العنصرية تقف عاجزة في نهاية المطاف، وحتى إن أصبحت الشعارات تحمل عداء تجاه العنصرية، إلا أنها ساكتة في المجتمعات طالما لم تتغير النظرة من البداية. إن وجود العنصرية الأساسية كان لأغراض خبيثة لا تحمل أي قيمة، وإن كان لديها غطاء ديني كما في قانون منوشاستر الهندي، فلم يتم صياغة تلك النصوص إلا لأهداف معينة، وأما عن اندثارها المستبعد فهي تجد في كل زمن أنصار يقومون بها، ويدعمونها، لتعود وتتربع على العرش حتى زمننا الحاضر، لازالت العنصرية قائمة.

١-٣. العنصرية عند العرب

لم يكن المجتمع العربي مستثنى من هذه العنصرية بل كان جزءاً لا يتجزأ منها، وله رؤيته الخاصة به في ضمن أطر العنصرية التي كان يستخدمها كوسيلة في الحياة، وقد اشتهر العربي الجاهلي بحبه لنسبه وقبيلته ولم يقتصر الأمر عند ذلك، بل لقد كان يفتخر بقبيلته، ويهجوا القبائل الأخر منددا بنسبها.

إن العربي يحب المساواة ولكنها مساواة في حدود القبيلة، وهو مع حبه للمساواة كبير الاعتداد بقبيلته ثم بجنسه، يشعر في اعماق نفسه بأنه من دم ممتاز، لم يؤمن بعظمة الفرس والروم مع ماله ولهم من جدب وخصب وفقر وغنى وبداوة وحضارة، حتى إذا فتح بلادهم نظر إليهم نظرة السيد إلى المسود (علي، ١٤١٣هـ، ج١، ص٢٦٨).

وقد امتنع العربي عن تزويج ابنته بأعجمي لأنهم يتكرمون عن ذلك ويرون أن الأعاجم دونهم في المنزلة، وحتى وإن تزويج العربي بأعجمية فهم يعيبون عليه ذلك حتى إذا انجب منها اعتبروا الولد ذا أصل اعجمي وإن كان عربي فهو دون الأصيل في المرتبة (علي، ١٤١٣هـ، ج٤، ص٥٤٤).

١-٤. العنصرية في الأديان

لم تكن الأديان بمنأى عن هذه العنصرية بل لقد تجسدت فيها ودعمتها إلى أبعد الحدود، ولكن ما غير فيها لم يكن بيد إلهية بل بفعل بشري طبقي هدفة الحفاظ على مكانته وسلطته واقتصاده، إذ ليس هناك معنى للعنصرية في البشر والخلق واحد، وهذا امر غريب الطبع في أتباع الأديان.

١-٤-١. اليهودية

أن اليهود اشتهروا بعصيان الأنبياء ولهم تاريخ عريق في قتل الأنبياء. يقول الحاخام تام الفرنسي أن الزنا بغير اليهود ذكوراً كانوا أم إناثاً لا عقاب عليه لأن الأجانب من نسل الحيوانات (روهنج، ١٨٩٩م، ص ٧١). كذلك لا يوجد عقد لدى غير المرأة اليهودية لأن عقد النكاح عند الأجانب فاسد والمرأة منهم بهيمة ولليهود حق اغتصاب المرأة الغير يهودية (روهنج، ١٨٩٩م، ص ٧١). الأمر لم يقتصر على رجال الدين فقط بل لقد وصل الأمر إلى نصوصهم الدينية التي من المؤكد أنهم قاموا بتحريفها لكي تناسب مصالحهم ولذا تجد العديد من النصوص التي تدعي إلى العنصرية.

فهذا النص مثلاً الذي يحكي قصة إبراهيم: "استحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض أن لا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم" (الكتاب المقدس، سفر التكوين، ٢٤: ٢-٣). وهنا نوح يلعن ابنه: "فقال ملعون كنعان عبد العبيد يكون لا قوته" (الكتاب المقدس، سفر التكوين، ١: ٢٠-٢٧)، وفي نص آخر: "قد وكلتك هذا اليوم على الشعوب وعلى الممالك لتقلع وتهجر وتهتك وتنقض" (الكتاب المقدس، سفر إرميا، ١: ٩-١٠). وهناك الكثير من النصوص لديهم التي تدعي إلى العنصرية واستنقاص الآخر بشكل مبالغ فيه، مما يستدعي المرء عقله، ويعلم أن لمسة البشر على الأديان مازالت حاضرة بكل قوة، ومازالت تؤثر على النص الديني.

١-٤-٢. المسيحية

إن المسيحية كانت ديانة تدعو إلى المساواة، حيث أن عيسى عليه السلام رحب بالجميع، وأعطى جهد كبير على أن ينهي الطبقية التي كانت تقوم بها الدولة. إلا بعد وفاته وبعد تحريف منهجه عبر بولس، فقد وجد الأخير لون من التسامح وبخاصة مع الطبقة الحاكمة التي لم تجد في اتجاه بولس ما وجدته في اتجاه عيسى من عنصرية (شلبي، ١٩٩٨م، ص ١١٨). إلا أن الأمر لم يتوقف هنا بل لقد وصل إلى نصوصهم الدينية التي بدلت وحرفت على أساس أنها كانت تعاليم المسيح، وبهذا تحولت الديانة المسيحية من محاربة العنصرية إلى أكبر داعم لها.

ومن هذه النصوص رسالة لبولس إلى كنيسة أفسس وفيها تعاليم منه يقول في أحد نصوصها: "أيها العبيد أطيعوا أسيادكم في هذه الدنيا بخوف ورهبة وقلب نقي كما تطيعون المسيح" (الكتاب المقدس، سفر أفسس، ٦: ٥)، وهنا نجد أن هذا النص يعزز العنصرية والطبقية بدل أن يسعى لإنهائها. ومن كلامه أيضًا: "على جميع الذين تحت نير العبودية أن يحسبوا سادتهم أهلاً لكل احترام (الكتاب المقدس، سفر تيموثاوس الأول، ٦: ١)، ويقول: "ذكر المؤمنين أن يخضعوا للحكام وأصحاب السلطة ويطيعوهم ويكونوا مستعدين لكل عمل صالح" (الكتاب المقدس، سفر تيطس، ٣: ١).

٢. المبحث الثاني

٢-١. الدعوة الإسلامية لمكافحة العنصرية

إن دعوة الأنبياء كانت دائماً دعوة لجميع الناس، وجميع الفئات، وكانت دائماً ترحب بالجميع، ولم تكن لأي نبي نظرة تفرقة مهما كان، لأن النبي لم يكن يمثل نفسه بل يمثل الوحي الإلهي، وعالم غير العالم. وكانت دعوة النبي صلى الله عليه وآله تنهج نفس النهج، وتدعو الجميع إلى دين واحد، وعبادة إله واحد، والكل سواسية، وكان القرآن الكريم مليء بالآيات التي تدعو إلى ذلك. في هذا المبحث نعطي نماذج

من الآيات القرآنية التي تتضمن رسالة إلقاء العنصرية والتمايز الطبقي والاجتماعي، وأن الناس كلهم ينتمون لطبيعة واحدة ونسل واحد.

٢-٢. الوحدة الدينية والاجتماعية

سعى الإسلام إلى أن يلم شمل الناس بعد مضي كثير من الحروب مع بعضهم، كانت أسبابها لا ترقى إلى معنى الخصام فكيف بالحرب، وانطلق الإسلام في ذلك وهو الذي نشأ في بيئة قبلية مليئة بالصراعات والثارات. رأى الإسلام أن القوة لا تأتي بالعتاد العسكري بل بالوحدة ولم شمل الكلمة، وهذا مايجعل الضعفاء أقوياء. يقول عز وجل: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران، ١٠٣).

فهذه الآية تدعو المجتمع إلى الوحدة ونبذ الصراع القائم في الأوساط، حيث أن هذه العداوة كانت كما يقول الشيخ البلاغي: في الجاهلية بحسب القبائل (البلاغي، ١٣٢٠هـ، ج٢، ص ١٢٢). فالعداوة التي نشأت لم تنشئ فرضياً لأسباب واقعية بل كانت ذا نزعة عصبية تميل بوجودها إلى القبيلة، وترى في القبيلة محل الحق.

الغريب في وضع العرب قبل الإسلام أنه كان وضع مضطرب، فالعربي كان يعرف الصح من الغلط، إلا أنه تجاه قبيلته، سيقف معها، ويحدد عداوته مع الآخرين وفق هذا الميزان، ولذا نجد الآية تصف حال المجتمع إثر هذه العصبية أنه كان على وشك السقوط في حفرة مليئة بالنيران. ويصف السيد الطباطبائي هذه الآية بأنها مبنيه على أصل التجربة (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٣، ص ٤٢٤)، أي أن العرب قد جربوا العداوة فيما بينهم ورأوا لظى الحرب التي كانت تشتعل فيما

بينهم، ولذا لا يستطيعون أن ينكروا مآسي تفرقهم، ولذا وصف وضعهم بأنه كان على شفا حفرة من النار، فهم يعملون طول السنة ليعرفوا ماجنوه من أعمالهم في ظل هذه الحروب.

كان المراد بالنار هي الحروب والنزاعات فالمقصود أن المجتمع الذي بني على تشتت القلوب واختلاف الأهواء لا محالة أن هذا المجتمع لا يسير إلى غاية واحدة، بل بأدلة شتى تختلف باختلاف الأهواء والميول الفردية، ويهددهم دائماً بالقتال والنزال، ويعدهم الفناء والزوال (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٣، ص ٤٢٥)[١].

٢-٣. أصل الخلقة

لقد شدنا الإسلام على أن نعود إلى أصل خلقتنا الواحدة، فليس هناك تمييز، الكل أتى من سلالة واحدة، وليس هناك جنس أفضل من جنس، وهذه الأمور هي من وضع الإنسان لا حقاً، الذي أراد أن يعمل طبقات تدعم القوي على الضعيف وبهذا يؤسس سلطنته الخاصة به. يقول تعالى: «يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوبًا وَقَبائِلَ لِتَعارَفوا إِنّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ إِنّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات، ١٣).

إن المجتمعات تكونت عبر سلالات مختلفة، ثم تمدنت وعملت لها العديد من الحضارات، وكل قوم ينتسبون إلى جد واحد، تكون فيما بينهم أواصر قرابة، ثم مع الزمن تباعدت، شيئاً فشيئاً حتى تكونت أمم مختلفة. اقتبس الشيخ محسن قرائتي من هذه الآية بعض التعاليم، تدعم ما هو في سياق موضوعنا على سبيل الاختصار:

أولاً: يجب أن نعرف الغاية التي من أجلها اختلفت الأشكال والصور

---

١. منقول بتصرف.

والألوان فيما بين الأقوام، ولما لا يكونون على هيئة واحدة مع اختلاف في الصور، الغرض من ذلك هو إنشاء مبدأ للتعارف والانتماء، بحيث أن كل إنسان يعرف موطنه، واسمه، وأسرته وانتمائه، وهذه هي النواة الأولى للقبيلة.

يقول الشيخ قرائتي: إن الذكورة والأنوثة أوالانتساب إلى هذه القبيلة أوتلك لا تبرر الافتخار على الآخرين، فذلك فعل الله وليس كسباً من الإنسان (قرائتي، ١٤٣٥هـ، ج٩، ص ١٨٧). الإنسان عندما يولد لا يختار هويته أو أهله أو مكانته أو طبقته فهذا الأمر ليس موكول له، ففي الأول يجب أن يراجع الإنسان وجوده، ويعلم أن مكانته إذا كان له مكانة مهمة، أنه لم يضع نفسه فيها. فاليهودي لا يختار أن يكون يهودياً والعربي كذلك، فالإنسان يولد هكذا في بيئة معينة لم يختارها هو، ولذا ليس له حق الافتخار إذا كان من قبيلة معينة، فليس العبد الأسود هو الذي اختار أن يكون عبداً أسود.

الأمر الثاني: أن الاختلاف بين الناس في الانتماء والشكل وما شابه من أشكال الاختلاف من الافعال الحكيمة لله تعالى والتي تهدف إلى غاية هي التعارف (قرائتي، ١٤٣٥هـ، ج٩، ص ١٨٧).

الأمر الثالث: لا يقر الإسلام والقرآن أي شكل من أشكال التميز والتفاوت بين الناس على أسس اقتصادية أو عرقية أو لغوية أو قبلية أو جنسية ومعيار التفاضل الوحيد هو التقوى (قرائتي، ١٤٣٥هـ، ج٩، ص ١٨٧).

وهذا المعيار أصبح ركيزة كل تقييم إذ لا ينبغي أن يتم التعامل مع الإنسان وفق انتمائه بل وفق تقواه، لهذا خير معيار.

الأمر الرابع والأخير: أن الرغبة في التمايز والتفاضل أمر فطري في الإنسان، ولم بلغ الإسلام هذا الأمر بل فتح له باباً هو التفاضل في التقوى (قرائتي، ١٤٣٥هـ، ج٩، ص ١٨٧).

إذا كان الإنسان ميدان تنافس وتفاخر او تميز فليجعل طريقه إلى التقوى، فهي

المميزة الحقيقية والأساس الحقيقي للفخر. إن الإسلام رفع مكانة الإنسان في حال كانت هي ما قبله لا مكانة لهذا العنصر، ولذا ستجد العديد من الهامات الإسلامية ممن أعزهم الإسلام بعزة، وذلك لأنهم اتقوا الله وآمنوا به، فمكانتهم لإيمانهم.

٢-٤. مفهوم الأخوة

لقد وضع الإسلام الروابط النسبية ورفع من الروابط الإيمانية فهو لم يجعل أخ النسب مثل أخ الإيمان، فأخ النسب له حقوق وعليه واجبات، إلا أن الأخ في الإيمان أرفع مكاناً وأسمى، ذلك أن الأخوة كان لها عنوان إلهي لا نسبي، فالإيمان هنا هو الأهم، والغرض من ذلك هو أن رؤية الإنسان لأخيه من ناحية تشاركه نفس الاهداف والقيم والاعتقادات يجعله يكسر الحواجز فيما بينهم، بل ويكون تقاربهم أكثر، ولذا فالعلاقة التي يريد أن يؤسسها الإسلام هي علاقة إيمانية، مبنية على مبدأ الأيمان، لا وفق القبيلة والنسب. عندما يتربى الإنسان على وفق الإيمان وأن روابطه القائمة تكون على أساس ذلك، تنتهي عنده العنصرية لأنه لم يعد يعتد بها في علاقاته بل اصبح الإيمان هو المحرك الأساسي له. ويؤكد ذلك في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمونَ» (الحجرات، ١٠)، فرسخ هذا المبدأ، وعمل على ترسيخه أكثر رسول الله ﷺ، وهو ما سنتعرف إليه في المبحث التالي.

الخلاصة تأتي في أن القرآن الكريم قد سعى إلى حواجز العنصرية، وحاول لملمة الناس على منهج واحد واعتقاد واحد.

٣. المبحث الثالث

٣-١. أوجه مكافحة العنصرية عند رسول الله ﷺ

لقد سعى رسول الله ﷺ إلى كسر حاجز العنصرية، وذلك عبر عدة مراحل إلى

أن وصل إلى مرحلة إلغاء مفهوم العنصرية بشكل كامل، وما عاد إلا بفعل العتاة من بعده. تمثلت خطة رسول اللهﷺ في كسر الاصنام إلى عدة أقسام كان يقوم بها، وهذه الاقسام هي الدعوة، الكلمات الرسالية، الاعمال. ومن خلال ما قام به رسول اللهﷺ استطاع أن يطوع حتى عناصر قريش العصبية، ويدمجها مع كافة المجتمعات، وبذلك أصبحت نواة الإسلام هي نواة المجتمع وهي التي تمثله وتعبر عنه، والتغت كل الطبقيات في عهدة ولم يكن للإنسان من فهر على غيره سوى بإيمانه وتقواه.

٣-١-١. مرحلة الدعوة

إن دعوة الإسلام كانت عالمية، ولم تقتصد فقط على قوم معينين بل جاءت رحمة للعالمية كما يصفها الله عزوجل في كتابه الكريم، ونجد أن رسول اللهﷺ رغم معرفته بعصبية قومه إلا أنه لم يتردد في دعوة الجميع. ونجد أنه يقبل إسلام مولاه زيد بن حارثة وقد كان عبداً عنده، وأسيراً قد استأسرته قريش (ابن هشام، ١٤٣٤هـ، ج١، ص ٣٠٨)، وهذا زيد قد سطر الملاحم في الإسلام وقد أمره رسول اللهﷺ على العديد من الجيوش.

وأسلم أيضاً عامر بن نهيرة وهو أسود كان قد أشتراه أبو بكر، ولذا يسمى بمولى أبو بكر (ابن هشام، ١٤٣٤هـ، ج١، ص ٣١٥)، وكذلك أسلم عمار بن ياسر العنسي وصهيب الرومي (ابن هشام، ١٤٣٤هـ، ج١، ص٣١٦). وبعد أن تفشى الإسلام في مكة وأمن به الكل سواء من الأسياد أو العبيد عمدت قريش إلى حركه ترهيب مستمر، وكان ذلك أن عمدت كل قبيلة إلى من فيها من المسلمين، فتقوم بتعذيبهم وضربهم، ويختلف ذلك مع مكانه الرجل المسلم فيهم، فالبعض اكتفوا بحجزه إن كان من أشراف القوم، والبعض لم يستطيعوا عليه إن كان من أقرانهم، وإن كان عبر عذب ليل ونهار.

كان أشهر المسلمين ممن عانى في سبيل الإسلام هو بلال بن رباح وقد اشتهر بتعذيبه أمية بن خلف الذي كان يضع الصخرة على صدره في حر الشمس، ويخيره بين الايمان والكفر، ولكن إيمانه مازال في قلبه، حتى كأن الآيات تلهج من لسانه (ابن هشام، ١٤٣٤هـ، ج١، ص ٣٧٦)، وأما عمار بن ياسر فقد كان أبواه ياسر وسمية أول شهيدان في الإسلام قضوا حتف التعذيب مخلصين لله وقد بشرهم رسول اللهﷺ بالجنة (ابن هشام، ١٤٣٤هـ، ج١، ص ٣٧٨).

كان رسول اللهﷺ يرى في وجه عمار وبلال الإيمان الصادق، هذا عمار الأسير الذي لا يمثل أي مكون اجتماعي في مكة، وهذا بلال العبد الأسود، هما من يستحقان الجنة، لمجرد الايمان، استمر رسول اللهﷺ في دعوته حتى انتشر الإسلام في يثرب ثم إلى الجزيرة العربية كلها، شيءً فشيء حتى أصبح الإسلام مكون فيه العديد من الأعراق والمجتمعات الكثيرة.

٣-١-٢. الكلمات الرسالية

في هذا الموضوع نستعرض بعض الروايات التي ذم فيها رسول اللهﷺ العنصرية، وحاول أن يجمع فيها الناس على كلمة واحدة لا تفرقهم.

الحديث الأول: يروى أن رسول اللهﷺ قال: "من قاتل تحت راية عمية يقاتل عصبية ويغضب لعصبية فقتلته جاهلية" (النسائي، ١٤٣٦هـ، ص ٥٦٠، الحديث ٤١١٥).

في هذا الحديث نرى رسم منهج معين للإنسان في حياته، وأفعاله وأعماله، ويجب عليه السير وفق مقتضى الحال الذي يرجى له، ونجد أن رسول اللهﷺ لم ينكر وجود قتال بعده، لذا نجد أنه ذكر أمر القتال، ذلك أن الاختلاف سنة إلهية، ومهما كانت الدولة واحدة ستعود مع الأيام لتنقسم، وذلك أن فكر كل جيل يختلف عن الجيل الذي سبقه. وهنا وضع رسول اللهﷺ رواسخ الحق من الباطل، والباطل بطبيعته يدعو إلى العصبية أما الحق فهو يدعو إلى اتخاذ المواقف

الصحيحة حتى إن كانت هذه المواقف ضد القرابة أنفسهم ولنا في قصص الأنبياء عليهم السلام عبره كقصة إبراهيم عليه السلام أو رسول الله صلى الله عليه وآله الذي وقف ضد عمه أبو لهب. ثم إن ميزان رسول الله صلى الله عليه وآله خارج عن أطر العصبية، ولذا فالعصبية عند رسول الله صلى الله عليه وآله هي امتداد للجاهلية.

الحديث الثاني: روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن نقي وفاجر شقي، انتم بنوا آدم، وآدم من تراب، ليدعن الرجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم» (أبو داود، ١٤٣٦هـ، ص ٦٣٤، الحديث ٥١١٦).

إن رؤية رسول الله صلى الله عليه وآله للتفاخر بأنه أمر جاهلي، وهو من الصفات التي اشتهرت بها الاقوام في الجاهلية، أما عن منظوره تجاهها فهو للعديد من الأسباب منها، أن العرب في الجاهلية لم يكن لديهم أي وجود حضاري على مستوى العالم أي لم تكن لهم أهمية على المستوى العالمي فهم لم يبنوا حضارة لكي تعبر عن قومياتهم، ولم تكم لديهم قومية سوى الافتخار بأنسابهم على غيرهم من الأقوام. لقد وضعوا لأنفسهم قيمة ولكن لو قرنوها بالآخرين لكانوا دون الناس، وذلك أنهم فشلوا في وضع حكومة لهم تحمي مصالح أرضها وقومها، وإنما كل شيخ قبيلة قد سيطر على الافراد الذين هن دونه، وأجزل الشعراء في مدح رئيس القوم، ووصف بأوصاف يعلم الكثيرين أنه لا يمتلكها ولذا حتى الشعراء أنفسهم قد لقوا نقد في الإسلام بسبب هذا. إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أخبر المسلمين أن الله أبعد عنهم ما كان في الجاهلية من الافتخار في الآباء، ولذا فالمعيار كما وضعه هو، الإيمان الذي يحدد المكان في الإسلام، أما الافتخار في الآباء الذين هم من فحم جهنم فهو أمر جاهلي.

الحديث الثالث: روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حجة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد وإن اباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب «إن أكرمكم عند الله

اتقاكم» وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى» (البحراني، ١٤٢٣هـ، ص ٣٠).

من خلال هذا الحديث المهم والذي يعتبر من آخر وصايا رسول الله ﷺ، والذي هو بمثابة قانون إسلامي، أراد رسول الله ﷺ أن يوصل إلى المسلمين رسائل عديدة، نلاحظ أن رسول الله ﷺ أن يبرهن أن للوجود الكوني كله واحد لا اختلاف فيه وإن المفارقات ماهي إلا صنيعة البشر. فرسول الله ﷺ خاطب المسلمين بأن ربهم واحد وأبوهم واحد، كأنه يريد أن يعكس أن المسلمين يتجهون في العبادة إلى إله واحد، وأن الإسلام دين عالمي، ولا توجد فئة من الناس تمنع من أن تكون ضمن دائرة الإسلام فلماذا تحصل الطبقية إذاً؟. ثم إن الأب واحد، وهذا الكائن هو يمتلك صفة طبيعية واحدة هو أنه متجسد من التراب، وعلى هذا الأساس يجب أن تكون رؤية الناس إلى أن طبيعتهم واحدة لا اختلاف فيها، ثم بعد ذلك يفصل رسول الله ﷺ أن القدر والفضل هو عند الله، وهذا الأمر منوط بمستوى تقوى الإنسان وإيمانه.

٣-١-٣. المواقف الرسالية

للرسول ﷺ مواقف رسالية عديدة سنحاول أن نذكر فقط ما هو مرتبط بسياق البحث، ونحن نعلم أن رسول الله ﷺ لم يكن يفرق بين أحد من الناس، وكانت نظرته للجميع نظرة واحدة، تتخللها الرحمة والعطف. يعد سلمان الفارسي رضي الله عنه من أبرز صحابة رسول الله ﷺ، وقد برز نجمه في غزوة الخندق بعد أن أشار على رسول الله ﷺ أن يحفر الخندق، بعد هذه الاستشارة أراد كل طرف من المسلمين أن ينتسب سلمان الفارسي عليه السلام إليهم لكي يكون مصدر فخر لهم، لكن رسول الله ﷺ قال لهم: «سلمان منّا أهل البيت» (الطبري، بلا تا، ج٢، ص ٥٦٨).

لقد نجح رسول الله ﷺ أن يحول المجتمع الذي كان يرى في نسبه تاريخه وعظمته وفخره، أن يتسابقوا إلى أن يكون سلمان جزءً منهم وعنصر ينتمي لهم،

والغريب أنهم لم يخاطبوه للانضمام إلى قبائلهم بل إلى هويتهم الدينية: مهاجرين، أنصار ولكن رسول الله ﷺ ضمه إليه، وجعله عنصر منه. وجود سلمان الفارسي عليه السلام في جيش المسلمين، واعتماد رأيه في تحديد شكل المعركة، وأن يكون له ظهور بارز في الساحة، كل ذلك يدلل على أن علائم العنصرية انتهت وأصبح المعيار الوحيد هو أن يكون الإيمان محل الثقة والافتخار.

وأما عن قصة جويبر وكان من أهل اليمامة وهو من السودان قد زوجه رسول الله ﷺ بزلفى ابنة زياد بن لبيد الأنصاري (مطهري، ١٤٢٧هـ، ص ٤٣٠). ومثل هذه القصص معروفة عن رسول الله ﷺ، وقد أراد رسول الله ﷺ من خلال ذلك أن يقضي على العنصرية، فقد كان يولي عناية كبيرة بالتناقضات والتمايزات التي كانت قد غدت بالتدريج من العادات والأعراف المتأصلة في المجتمع، مما لم يكن لها ما يربطها بالتنافس في العمل والتسابق في التحلي بالفضائل وفعل الخير (مطهري، ١٤٢٧هـ، ص ٤٣٠).

الإنسان أغلى من كل شيء في الوجود، لأن كل شيء مخلوق من أجله ومسخر له، فلا يصح أن نضحي بإنسانية الإنسان وبكرامته من أجل أي شيء مهما غلا فكيف إذا كان تافهاً من قبيل اللون والعرق (العاملي، ١٤١٠هـ، ص ٧٩). لقد كان رسول الله ﷺ يسعى بكل جهده إلى إنهاء العنصرية، وقد كان هناك الكثير من الصحابة من غير العرب، والذين كان لهم يد في بناء الإسلام.

وهذا بلال الحبشي رضي الله عنه كان مؤذن رسول الله ﷺ، وكان مقرباً من رسول الله ﷺ وأهل بيته، وقد قال فيه رسول الله ﷺ: «نعم المرء بلال سيد المؤذنين يوم القيامة» (الذهبي، ١٤٠٢هـ، ج١، ص ٣٥٥)، وقوله: «اشتاقت الجنة إلى ثلاثة؛ علي وعمار وبلال» (الذهبي، ١٤٠٢هـ، ج١، ص ٣٥٥). لقد سمى رسول الله ﷺ بلال بسيد المؤذنين، في حال أن هذه الكلمة لم تكن تطلق إلا على أشراف القوم وكبراءهم، فيقال سيد قومه ولكن المعيار الإسلامي مختلف فبلال سيد بإيمانه بما يقوله في

الأذان فهو مصدق لكل عباراته مؤمن صادق.

وهناك الكثير من المواضيع التي تدل إلى أن رسول اللهﷺ قد سعى إلى أن يكسر حاجز العنصرية، فقد قام بتزويج زينب بنت جحش بزيد بن حارثة وكذلك ضباعة بنت الزبير بن عبدالمطلب بالمقداد بن الأسود وقد كان عبد أسود كما يتداول. من خلال ما سبق نرى أن رسول اللهﷺ في بداية أمره كانت تقوم دعوته كأساس من أساساتها هي الدعوة العالمية لكل البشرية فالدعوة لم تقتصر على جنس معين من الناس، أو تخاطب طبقة معينة منهم، بل كانت تخاطب الجميع، وعلى لسانها كلمات تعبر عن أن للإنسان قيمة واحدة.

حتى وإن كانت لغة القرآن هي اللغة العربية فهذا طبيعي كون منشئ الدعوة الأول كان في المجتمع العربي، فلا يعقل مثلاً أن تكون لغة القرآن هي العبرية أو الفارسية، وموطن الدعوة هي الجزيرة العربية، ثم إن الإسلام قد انفتح على مجتمعات كثيرة اندمجت معه، ولم يعجز عن أن يستقطب إلى الاسلام غير العرب بل إن المسلمون الغير عرب هم أكثر بكثير من العرب. ثم نلاحظ أن رسول اللهﷺ قد دمج عناصر عربية مع غير عربية والعكس وذلك ليعتاد المجتمع العربي على وجود مكونات من غيرهم، ولها حضورها في المجتمع، ولذا فالمجتمع عند الرسولﷺ مجتمع واحد وأعراق متعددة.

٤. المبحث الرابع

٤-١. كربلاء نهضة إنسانية لا عربية

إن تاريخ كربلاء تاريخ يسجل باسم الإنسانية، ليس تاريخ عربي أو له قومية أو انتماء عرقي، إنه تاريخ يحاكي الواقع الإنساني، والضمير العالمي. يتمحور نقاشنا في هذا المبحث في تحديد ثلاث نقاط مهمة: «هوية أنصار الحسينعليه السلام» و«هوية أعداء الحسينعليه السلام» و«الحسينعليه السلام مع أنصاره»؛ وكل غايتنا هي الوصول إلى فهم

ثورة كربلاء من زاوية واحدة هي زاوية العدالة الاجتماعية والسعي لكسر حاجز العنصرية، وهذا الأمر هر موضوع سياق البحث.

فكربلاء رسالة إنسانية فيها كثير من الدروس والعبر والأفكار ولكن من الظلم أن ترى كربلاء بعين التاريخ الضيقة، والتي لا ترى للواقعة إلا بعين السرد التاريخي. لذا نحن في هذا المبحث سندرس واقعة كربلاء لا بالمعنى الكلي بل بالمعنى الخاص الذي يحدده لنا عنوان المبحث، ومن خلاله لن نقول العبارة المتكررة أن الحسين عليه السلام كان يرى للكل بعين واحدة، بل سنقول ونعرف ذلك أن الحسين عليه السلام أحيا أمم بثورته تتسابق الغذاء في خطة.

٤-١-١. غاية كربلاء الإنسانية

إن تعابير الإمام الحسين عليه السلام كانت كلها تدل على رسالة واحدة، وهي إصلاح الخلل الذي كان موجوداً في الأمة، لأن الأمة تغيرت أحوالها، وأصبح أمرها بيد أعدائها، ولذا فالمسؤولية المناضلة بالإمام الحسين عليه السلام باعتباره إماماً من أئمة أهل البيت عليهم السلام كان من اللازم أن يقوم بهذه المهمة.

إذاً نستطيع القول أن ثورة كربلاء كان غرضها الإصلاح، وهذا الأمر لا يتطلب وجود شخص واحد، فالإمام الحسين عليه السلام لوحده لا يستطيع، بل يجب أن يكون معه أُناس يحملون على عاتقهم هذه المهمة، ويساعدونه فيها بشتى السبل. من خلال هذا الكلام، فالمشاركة الثورية مع الإمام الحسين عليه السلام ليست مقصورة على فئات إذا لم يكن الانضمام إلى ثورته يتطلب جماعات، ولا كان أمر معول على جماعة الشيعة باعتبار الانتماء الطائفي، فلم يكن الانضمام له ذا شروط، بل كان الغرض الأول هو نصرته والسعي في الإصلاح.

إذاً كان منهج الإمام الحسين عليه السلام منهج إصلاحي، والانضمام له لا يحمل شروطاً بل يحمل أهدافاً (الإصلاح في أمة رسول الله صلى الله عليه وآله = نصرة الإمام الحسين عليه السلام)،

وكان الانضمام له اختياري، لا يحمل طابع الإجبار أو البيعة بحيث لو تم رفضها سمي ناكث رافض البيعة.

في مقابل الإصلاح يكون الافساد، وهذا ما مرت به الأمة أن يتسلط عليها من يقصد في الأرض، إذاً فالمسؤولية متواصلة بكل من كان في ديار المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم لا، فالضرر سوف يلحق بالكل، ولذا الواجب سوف يحمله الكل، ووفق هذا لم يكن الانتماء يهتم في مثل هكذا مواضيع، بل المسؤولية أهم.

الخلاصة هي أننا نجد أن كربلاء كانت طريقاً مفتوحاً للكل، الهدف منها إقامة الحق للكل، وإصلاح أحوال الجميع، ولذا فهي بالدرجة الأولى ثورة إنسانية لا غربية.

٤-١-٢. أعداء الحسين عليه السلام، الهوية والانتماء

أما أعداء الإمام الحسين عليه السلام الذين واجهوه في الكوفة فلا نستطيع أن نحدد هويتهم العرقية، وذلك لأسباب نذكر منها أكبرها حجة:

أولاً: أعداء الإمام الحسين عليه السلام كانوا عرباً، ومن مختلف البلاد العربية كاليمن والحجاز والعراق ونجد والشام فلذا هم لا يمثلون أي مكون.

ثانياً: اختلفت أهداف الجيش في تحديد الغاية، فالقيادة منهم تريد قتل الحسين عليه السلام وإنهاء أمره، والآخرون طامعون في غنائم الحرب ولا يريدون سفك الدماء، والآخرين تبعوا رجال قبائلهم وساسة القوم.

وأما عن الانتماء، فهو ليس له تحديد إلا أن هؤلاء القوم ناصبوا أهل البيت عليهم السلام العداء، وطلبوا رضا السلطان على رضا الله، فليس من الصحيح حمل اللوم على فئة معينة، بل أن الصحيح هو ذكرهم بالأسماء أفضل من الجهتان، ووفق هذا ندرك أن العدو لم يكن قومي نهائياً.

نستطيع تقسيم جيش يزيد بن معاوية الذي قتل الإمام الحسين عليه السلام، والذي كان يوجهه عبيد الله بن زياد، ويرأسه عمر بن سعد إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الهمج الرعاع الذي لا يعرفون من الحرب سوى كسب الغنائم وأخذ الأموال في مقابل أي عمل يقومون به، وإن كان ضد الإنسانية، أو ضد الله عزوجل كما الوضع في كربلاء.

القسم الثاني: جيش العدو الأصل والذي يسعى لهدم الإسلام وأركانه وإعلاء راية الجاهلية.

القسم الثالث: الذي خذلوا الإمام الحسين عليه السلام وقد كانوا بايعوه، وهم كما كانوا يقولون قلوبهم معه وسيوفهم عليه (الكركي، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٢٢٩)، ومنهم شبث بن ربعي وغيره.

٤-١-٣. أنصار الإمام الحسين عليه السلام، الهوية والانتماء

أما عن أنصار الإمام الحسين عليه السلام فقد كانوا من الرجال المؤمنين، الذين تجاوز إيمانهم خطوط الجغرافيا، ولذا فهم يمثلون إيمانهم المتجسد، لا إيمان القوم أو القبيلة، بل هم نخر أنفسهم.

وعلى سبيل المثال زهير بن القين البجلي كان من قبيلة بجيلة اليمانية، ولا نجد ذكر لقبيلة بجيلة في أصحاب الإمام الحسين عليه السلام مع أنها قبيلة معروفة عند العرب، ولكن وجود زهير لا يمثل امتداد لهذه القبيلة بل يمثل امتداد إيمان زهير نفسه ومدى حبه للإمام الحسين عليه السلام، وهذا يدلل على أن أصحاب الحسين عليه السلام كانوا يمثلون جوهر إيمانهم المفرد لا يمثلون القبيلة أو العرق المعين، فوجود زهير مع شهداء كربلاء لا يجعل لبجيلة نخر إذ اختاروا طريق خذلان الإمام الحسين عليه السلام.

وهذا ومن مشاهير كربلاء هو وهب الكلبي وكان نصرانياً أسلم على يد الحسين عليه السلام هو وأمه فاتبعوه إلى كربلاء (القمي، ١٤١٢هـ، ص ٢٥٩).

وكان من المشاهير أيضاً جون بن أبي مالك مولى أبي ذر الغفاري رضي الله عنه وكان عبداً أسود، فقال الحسين عليه السلام: "أنت في إذن مني فإنما تبعتنا طلباً للعافية فلا تبتل بطريقنا"، فقال: "يا بن رسول الله أنا في الرخاء ألحس قصاعكم وفي الشدة أخذلكم، والله إن ريحي لمنتن، وإن حسبي للئيم ولو بني لأسود فتنفس علي بالجنة فتطيب ريحي ويشرف حسبي ويبيض وجهي، لا والله لا أفارقكم حتى يختلط هذا الدم الأسود مع دمائكم" (القمي، ١٤١٢هـ، ص ٢٦٣).

وكان من شهداء كربلاء غلام تركي كان للحسين عليه السلام وكان قارئاً للقرآن، ولم سقط صريعاً جاءه الحسين عليه السلام فبكى ووضع خده على خده، ففتح عينه فرأى الحسين عليه السلام فتبسم ثم صار إلى ربه (القمي، ١٤١٢هـ، ص ٢٦٦).

نجد أن الإمام الحسين عليه السلام كان في ركابه العديد من الأعراق والانتماءات، وكلهم يقاتلون بين يدي الحسين عليه السلام لا يبتغون من وراء ذلك إلا الأجر.

ونعلق على بعض ما نقلناه من شخصيات كربلاء المضحية، وكان أولهم هو وهب الكلبي والذي كان نصرانياً ثم اسلم على يد الإمام الحسين عليه السلام. نجد أن الإمام الحسين عليه السلام لم يترك المهام الرسالية حتى في أحلك الظروف فأسلم وهب على يديه والغريب أن وهباً هذا قد سار في طريق الفداء بمجرد أن أسلم، ولم يخف الإمام الحسين عليه السلام الأعداء الذين سوف يشيعون أن الحسين عليه السلام يقاتل في ركابه النصارى بل تقبل ذلك بصدر رحب.

أما عن جون مولى أبي ذر الغفاري عليه السلام فقد كان يتكلم بمنطق الناس في الدنيا ولذا فقد وضع مقارنة بين حاله في الدنيا وحالة في الآخرة وهذا يدل على مدى وعي أصحاب الإمام الحسين عليه السلام، وقد قبل الإمام الحسين عليه السلام جهاده، ودعا له.

أما عن العاطفة بين الامام الحسين عليه السلام وغلامه التركي دليل على سمو نفس الإمام الحسين عليه السلام، وعلاقته مع غير العرب، وحبه لهم، والخلاصة أن الإمام الحسين عليه السلام بثورته مع وجود أعداءه وأنصاره، دلل لنا أن الأهم من كل هذا هو

الوجود الإنساني لا العرقي أو الطبقي، ورد فعل الطغاة على ثورة الإمام الحسين عليه السلام أكبر دليل على أن المفاخرة بالأنساب ماهي إلا صنيعة الجاهلية، وإلا فالحسين عليه السلام كان أكرم الناس نسباً فلما لم يتم نصرته.

نتائج البحث

في هذه الدراسة توصلنا إلى أن العنصرية فعل بشري بحت، صنعه الإنسان شيئاً فشيئاً حتى تضخم وتداخل مع عقل المجتمع حتى أصبح يمثل ظهوراً كبيراً وأساسياً لا يستغنى عنه.

وقد توصلنا في هذه الدراسة إلى العديد من النتائج وهي:

١- اختلفت أشكال العنصرية من مجتمع إلى آخر، وكل مجتمع وضع لنفسه ضوابط لتحديد هذه العنصرية، فالبعض دعم قوميته والبعض دعم انتمائه الديني.

٢- استطاع رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينهي العنصرية بالاعتماد على أن الإسلام دين عالمي لا تجده الجغرافيا ولذا فالمجال مفتوح للكل دون استثناء سواء رجال أم نساء عرب أم غير عرب، أحرار أم عبيد. ثم عمد إلى بعض الأساليب مثل الانتقاد لهذه الظاهرة، وارساء مفاهيم أخرى لها كجعل الاسلام والإيمان معياراً وتميزاً للرقي المجتمعي. كذلك استخدام طرق عملية كتزويج العربيات لغير العرب بحيث ينتهي التمايز العرقي، وكذلك مدحه وتقريبه لصحابة غير عرب وذلك لإيمانهم.

٣- كان للقرآن الكريم دور كبير في محاربة العنصرية وذلك من خلال آياته التي ناقشت هذا الموضوع، مثل آية إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وغيرها الكثير، وبذلك كان للوحي دور كبير كونه عنصر إلهي.

٤- أصبح المعيار لتحديد طبقة الفرد هو مستوى إيمانه.

٥- إن القلة القليلة في كربلاء برهنت أن الواقع العربي واقع كاذب وأن

التفاخر بالأنساب لن يغني في تحديد مصير الإمام الحسين عليه السلام وهو أشرف الناس نسباً بالإضافة إلى وجود عناصر غير عربية في كربلاء مما يدل على عمق القضية.

٦- ساهم الإمام الحسين عليه السلام في إلغاء العنصرية من خلال قبوله لغير العرب في ركبه كذلك علاقته العاطفية معهم.

وأخيراً ندرك أن العنصرية أمر خارج عن الفطرة البشرية، ولم تنشئه سوى الأيدي البشرية التي أرادت أن تجعل لنفسها هالة من القدسية، ولكن دين الإسلام أبطل مفعولها الساري في الأعراق البشرية كلها، وحاول جاهداً أن يمحي ما خلفته الجاهلية البشرية العمياء، ولم يتوانى في ذلك، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله القائد الأول للأمة يسعى لذلك مع سبطه الحسين عليه السلام.

المصادر

* القرآن الكريم

** الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد

ابن هشام، عبدالملك الحميري. (١٤٣٤هـ). السيرة النبوية (المحقق: مجدي بن عطية، ج١). القاهرة: المكتب العلمي لتحقيق التراث.

أبو داود، سليمان بن الاشعث. (١٤٣٦هـ). السنن. (المحقق: رائد بن صبري، الطبعة الثانية). الرياض: دار الحضارة.

البحراني، الحسن بن علي بن شعبة. (١٤٢٣هـ). تحف العقول عن آل الرسول (الطبعة السابعة). بيروت: مؤسسة الأعلمي.

البلاغي، محمدجواد. (١٣٢٠هـ). آلاء الرحمن في تفسير القرآن (ج٢). قم المقدّسة: مؤسسة البعثة.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (١٤٠٢هـ). سير أعلام النبلاء (المحقق: شعيب الارناؤوط، ج١، الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة الرسالة.

روهنج، أوغوست. (١٨٩٩م). الكنز المرصود في قواعد التلمود (المترجم: يوسف نصر الله). القاهرة: مطبعة المعارف.

شلبي، أحمد. (١٩٩٨م). مقارنة الأديان - المسيحية (الطبعة العاشرة). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج٣). بيروت: مؤسسة الاعلمي.

الطبري، محمد بن جرير. (بلا تا). تاريخ الرسل والملوك (المحقق: محمد أبو الفضل، ج٢، الطبعة الثانية). القاهرة: دار المعارف.

العاملي، السيد جعفر مرتضى. (١٤١٠هـ). سلمان الفارسي. قم المقدسة: مؤسسة النشر الإسلامي.

علي، جواد. (١٤١٣هـ). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج١، ٤). بغداد: جامعة بغداد.

قرائتي، محسن. (١٤٣٥هـ). تفسير النور (ج٩). بيروت: دار المؤرخ العربي.

القمي، عباس. (١٤١٢هـ). نفس المهموم. بيروت: دار المحجة البيضاء.

كريستنسن، آرثر. (بلا تا). إيران في عهد الساسانيين (المترجم: يحيى الخشاب) بيروت: دار النهضة العربية.

الكركي، محمد بن أبي طالب. (١٤١٨هـ). تسلية المجالس وزينة المجالس (المحقق: فارس حسون، ج٢). قم المقدسة: مؤسسة المعارف.

كريل، هـ.ج. (١٩٧١م). الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج (المترجم: عبد الحميد سليم). القاهرة: الهيئة المصرية العامة.

لوو، إيان. (٢٠١٥م). العنصرية والتعصب العرقي من التمييز إلى الابادة الجماعية (المترجمون: عاطف معتمد وآخرون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

مطهري، مرتضى. (١٤٢٧هـ). محاضرات في الدين والاجتماع. قم المقدّسة: مؤسسة قلم.

الندوي، أبو الحسن. (بلا تا). ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. المنصورة: مكتبة الإيمان.

النسائي، أحمد بن شعيب. (١٤٣٦هـ). السنن (المحقق: رائد بن صبري، الطبعة الثانية). الرياض: دار الحضارة.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

The Cognitive Engineering of Imam Hussein's Movement on the Path of the Noble Prophet Muhammad's Message*

Saeed Ahmadi
Faculty Member, Zanjan University of Medical Sciences, Zanjan, Iran.
a.s2165@yahoo.com

Abstract

The mission of the prophets, as delineated in the Holy Quran, is fundamentally structured around two pivotal objectives: the ultimate goal of human guidance and education, and the intermediate goal of establishing justice and social equality within a monotheistic framework. This scholarly inquiry explores how these objectives formed the bedrock of the movement led by Imam Hussein (PBUH). Following the migration of the Prophet of Islam to Medina, monumental efforts were made to construct a society that serves as a cradle for human development. Imam Hussein, nurtured in the household of monotheism and following the path of his grandfather and father, initiated a movement that was not merely a historical event but a profound intellectual school. At the heart of this movement lies the concept of Wilayah (divine authority), which serves as the central pillar and the unifying thread of the entire Ashura epistemological system.

Methodologically, this study employs an analytical and descriptive

* Ahmadi, S. (2025). The Cognitive Engineering of Imam Hussein's Movement on the Path of the Noble Prophet Muhammad's Message. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 228-255. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74765.1069

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/07/16 ● **Revised:** 2024/09/12 ● **Accepted:** 2024/10/09 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

approach to examine the intricate relationship between various elements within the intellectual system of Imam Hussein (PBUH). It demonstrates that Ashura is essentially a divine and political movement rooted in a monotheistic vision. The research identifies that the School of Ashura represents a comprehensive and integrated system of knowledge and values, characterized by the intertwining of fundamental conceptual dualities. These dualities—truth and falsehood, love and hatred, mysticism and epic struggle, and honor and humiliation—are not contradictory but complementary within the framework of Wilayah.

One of the primary dualities analyzed is the relationship between love and hatred. In the school of Ashura, love is exclusively directed toward God and His infallible representatives, while hatred is a principled rejection of falsehood, oppression, and injustice. This duality finds its most potent expression in the Ziyarat Ashura, where the repetition of one hundred curses and one hundred greetings embodies the Shi'a philosophy of "Tabarra" (disassociation from evil) and "Tawalla" (devotion to the rightful leaders). The act of weeping for the martyrdom of Imam Hussein, as emphasized by the Ahlul-Bayt, is not merely an emotional response but a conscious manifestation of this duality. It serves to keep the love for the infallible family alive while simultaneously fueling a perpetual resistance against the perpetrators of injustice, which remains the secret behind the enduring nature of the Ashura movement.

Furthermore, the study delves into the duality of truth and falsehood. Within Imam Hussein's epistemological framework, these concepts are not measured by worldly power or military dominance, but by divine will and guidance. Ashura is presented as an open arena where two distinct currents—the current of truth and the current of falsehood—confront one another. This was clearly articulated by the Imam during his journey to Karbala when he remarked on the abandonment of truth and the embrace of falsehood, urging the believers to yearn for their meeting with the Lord. This perspective

shifts the value framework from success-oriented pragmatism to duty-oriented righteousness.

Another critical duality examined is the synthesis of mysticism (Sufism in its purest spiritual sense) and the epic struggle. In this context, mysticism represents the inner essence of the movement, while the epic struggle serves as its outward manifestation. The night of Ashura serves as a testament to this profound spirituality, where the Imam and his companions spent their final hours in intense worship, supplication, and drawing closer to the Divine. Historical accounts describe the tents of the companions as sounding like the "buzzing of bees" due to the collective fervor of their prayers, prostrations, and recitations. This spiritual depth provided the necessary fortitude for the epic heroism displayed on the day of battle, demonstrating that true valor is a byproduct of profound spiritual connection.

Finally, the research highlights the free choice of honor over humiliation as the pinnacle of practical faith in the conduct of Imam Hussein. From his departure from Medina to the moment of his martyrdom, every action taken by the Imam was an embodiment of dignity, grandeur, and honor. Despite the immense pressures and the tragic circumstances of Karbala, no trace of humiliation ever touched the Imam, his family, or his companions. This unwavering commitment to dignity stems from a sublime spirit nurtured in the house of monotheism. The findings suggest that the enduring impact of Ashura on human history is due to its ability to present a model of life where political action is entirely infused with moral and spiritual values. The movement proves that when a society is built upon the pillar of Wilayah and the principles of monotheism, it can achieve a level of resilience that transcends time and space, offering a perpetual guide for humanity's quest for justice and perfection.

Keywords
Imam Hussein (PBUH), Ashura Movement, Wilayah, Monotheistic knowledge, Truth and Falsehood, love and hatred, Honor and Humiliation, Mysticism and Epic Struggle, Social Justice.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

الهندسة المعرفية لحركة الإمام الحسين عليه السلام على طريق رسالة النبي الكريم محمد صلى الله عليه وآله*

سعيد أحمدي
عضو هيئة التدريس لجامعة زنجان للعلوم الطبية، زنجان، إيران.
a.s2165@yahoo.com

الملخّص

تُمثل مدرسة عاشوراء منظومة معرفية وقيمية متكاملة وشاملة، تتشابك فيها ثنائيات مفاهيمية أساسية هي: الحق والباطل، الحب والبغض، التصوف والملحمة، العزة والذلة. ويُشكل محور الولاية الخيط الجامع الذي يربط هذه العناصر، مؤسِّساً بذلك للنظام الأخلاقي والروحي للمؤمن. تتناول هذه المقالة، باستخدام منهج تحليلي ووصفي، العلاقة بين هذه العناصر في النظام الفكري للإمام الحسين عليه السلام ومنهجه النضالي ضد أعداء الدين وتُبيّن أن عاشوراء حركة إلهية سياسية قائمة على رؤية توحيدية وسيرة نبوية. وتشير النتائج إلى أن الحبّ في مدرسة عاشوراء هو حبّ فى الله، والبغض هي كراهية الباطل والظلم، وأن مواجهة الحق والباطل تُحدّد الإطار القيمي

* أحمدي ، سعيد. (٢٠٢٥). الهندسة المعرفية لحركة الإمام الحسين عليه السلام على طريق رسالة النبي الكريم محمد صلى الله عليه وآله. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ٢٢٨-٢٥٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74765.1069

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٦ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٩/١٢ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٩ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

للقيام أمام الظلمة، والتصوف هو جوهرها الداخلي والملحمة هي مظهرها الخارجي؛ وفي النهاية، فإن الاختيار الحر للعزة على الذل هو ذروة تحقيق الإيمان العملي في السلوك الحسيني.

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسين عليه السلام، رسالة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، الولاية، الحق والباطل، الحب والبغض، العرفان والملحمة، العزة والذلة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المقدمة

لا شك ولا ريب أن النهضة الحسينية هي امتداد لفكر رسول الله ومنهجه الأخلاقي؛ حيث تعتبر الملحمة الحسينية التي سطرت بأنامل أخلاقية في كربلاء المقدسة هي منهج مكمل الأخلاق بيت النبوة امتدت أبعد من ذلك هي النهضة الأخلاقية التشمل كافة مفاصل الحياة التربوية والاجتماعية والدينية والأخلاقية والاقتصادية وأصبحت دستورا أخلاقيا يقتدي به الأحرار في العالم. يُبين القرآن الكريم غايتين رئيسيتين لرسالة الأنبياء، وقد بذل النبي الكريم محمد صلى الله عليه وآله كل جهد لتحقيق هاتين الغايتين؛ إحداهما غاية سامية والأخرى غاية متوسطة.

أ) إنارة الإنسان: يُبين القرآن الكريم في بداية سورة إبراهيم أن غاية رسالة الأنبياء هي إنارة الإنسان. وهذا يعني بالطبع إخراج الناس من الظلمات وهدايتهم إلى النور، بأمر الله تعالى وإذنه، وسبيل استنارة الإنسان هو اتباع صراط الله، الذي لا يُدرك، والذي على كل شيء هو الله تعالى، الحميد، المحمود. قال تعالى: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظلماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إلى سبلِ الْعَزِيزِ الحميدِ» (إبراهيم، ١) لذلك، فإن الغاية النبيلة للرسالة والوحي هي إنارة المجتمع البشري. الشخص المستنير يكون في مأمن من كآبة الجو العام وأذى ظلام الشهوة، ويُحفظ من الفتنة والمكر والضلال. هذا الشخص، الذي تحرر فكره من فساد الوهم والخيال وكل أنواع الخطأ، والذي طهر عمله من دنس الشهوة والغضب، هو جدير بخلافة الله.

ب) إقامة العدل: في سورة الحديد، التي تصف غاية "النبوة العامة"، يقول الله تعالى: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد، ٢٥). لذلك، فإن ما ذُكر في هذه الآية

كغاية لحكم القادة الإلهيين هو "غاية وسيطة"، وليست غاية نهائية. إنّ "الغاية القصوى" هي أن يصبح المرء خليفة الله، إنسانًا كاملًا، معلمًا للبشرية، يُعلّمهم كتاب الله وحكمته، ويُهذّب نفوسهم. وبالطبع، في آيات أخرى من القرآن الكريم، يُذكر إحياء الإنسان كغاية لإرسال الأنبياء، وهو تعبير آخر عن تنوير الإنسان. فعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى في سورة الأنفال المباركة: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اسْتَجيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرونَ» (الأنفال، ٢٤) وبناءً على هذه الآية، فإنّ غاية إرسال الأنبياء هي نقل المعرفة التي تُحقق الحياة الحقيقية للإنسان.

وقعة عاشوراء في التاريخ الإسلامي كمظهرٍ لكمال العقل البشري، والمحبة، والإرادة في إدراك الحقيقة الإلهية. في هذه الحركة، أسّس الإمام الحسين عليه السلام منظومة قيمٍ خاصةٍ تقوم على محور المعارف التوحيدية. تتفاعل عناصر الحب والبغض، والحق والباطل، والتصوف والملحمة، والعزة والذل، لتشكل هندسةً معرفيةً تفصل بين حدود الإيمان والنفاق، والعبودية والدنيوية، والحرية والأسر. منذ بداية حركته، أوضح الإمام عليه السلام منهجه التوحيدي بوضوحٍ وصراحة دون أيّ لبس وشك. في وصيته لأخيه محمد بن حنفية، يقول: «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ بَطِراً وَ لَا أَشِراً وَ لَا مُفْسِداً وَ لَا ظَالِماً وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ أَطْلُبُ الصَّلَاحَ فِي أُمَّةِ جَدِّي مُحَمَّدٍ أُرِيدُ آمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ سِيرَةِ أَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن شهر آشوب، ١٤١٢هـ، ج٤، ص ٨٩) ينبغي أن يعلم أهل العالم أنني لستُ طموحًا، ولا أسعى إلى المنصب، ولا مُثيرًا للفتنة، ولا فاسدًا، ولا ظالمًا؛ فليست لديّ مثل هذه الأهداف. إن ثورتي ثورات إصلاحية. نهضتُ وغادرتُ لأني أريد إصلاح أمة جدي. في هذه الرسالة، يُعرّف الإمام هدفه بما يتماشى مع هدف النبي صلى الله عليه وآله. ولذلك، فإن سلوك الإمام، مثل سلوك جده وأبيه، يحتوي على

هندسة معرفية محددة تعتبر جزءًا من النظام الرؤيوي والقيمي لأولئك الذين يتبعون نهجه.

١. الحق والباطل

لم تكن ثورة عاشوراء سعيًا وراء السلطة، بل سعيًا لإحياء الحق والعدل. قال الإمام الحسين عليه السلام: «إنما خرجتُ لأطلب الإصلاح في أمة أبي». وهذا يعني أن الحق والباطل لا يُقاسان بالقوة، بل بالإرادة الإلهية والتوجيه. وفي هذا السياق، تُعدّ عاشوراء ساحةً مفتوحةً لمواجهة تيارين: تيار الحق وتيار الباطل. ولذلك، فإن أحد العناصر التي تظهر في الهندسة المعرفية للشيعة، ولا سيما الإمام الحسين عليه السلام، هو عنصر الحق. وقد وردت هذه الكلمة مرارًا في القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: «أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وِمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (الرعد، ١٧).

بما أن منهج القرآن الكريم، بوصفه كتابًا للتربية والتثقيف، يعتمد على المسائل الموضوعية والخارجية، فإنه يُشير إلى أمثلة حسية جميلة ومثيرة للاهتمام من الحياة اليومية للناس، وذلك لتوضيح الحقائق التي ذُكرت في الآيات السابقة حول التوحيد والشرك، والإيمان والكفر، والحق والباطل، ويُقدم مثالًا حيًا جدًا. لقد شبّه الله، في صورة مثل، الحق والباطل بالماء الذي يبقى وينفع الناس، والزبد الذي يتشكل على سطحه والذي يختفي (مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ، ج٧، ص ٣٧٢).

يرى القرآن أن سير الوجود قائم على الحق، ويعرّف الحق بأنه الأصل، ومن جهة أخرى، مع أنه لا ينكر الباطل، إلا أنه لا يعتبره الأصل... فالإنسان، بحسب القرآن، صادق القلب، باحث عن الحق؛ أي أنه يملك رغبة فطرية في

الكمال والخير والحق. وفي الوقت نفسه، يملك الحرية والاختيار، ولذلك من الممكن أن ينحرف عن طريقه ويرتكب الظلم والجور والكذب؛ ويقبل القرآن هذه الأمور كظواهر عابرة (مطهري، ١٣٨٤ش، ج٣، ص ٤٢٧).

كلما انحرف مجتمعٌ ككل نحو الباطل، كان مصيره الهلاك؛ أي أن يصبح باطلاً تماماً وينفصل عن الحق فيفنى. الباطل فانٍ، محكومٌ عليه بالزوال، فهو يموت من داخله؛ كما يُقال اليوم إن حضارةً ما محكومٌ عليها بالزوال، فهي في انحدار، أي أنها تموت من داخلها، فهي تحتضر؛ لأن بعض الموتات تدريجية ولا تحتاج إلى ردع. ومن الأمور الواضحة من هذا المثال القرآني أن الباطل يتطفل على الحق ويتحرك بقوة الحق؛ أي أن القوة ليست من عنده، بل هي في الأصل من خصائص الحق، والباطل يتحرك بقوة الحق. إن الزبد على الماء ليس بقوة الزبد الذي يحركه، بل بقوة الماء الذي يحركه. إذا ظهر معاوية وفعل كل تلك الأمور الباطلة، فإن تلك السلطة الاجتماعية لم تكن من صنعه، وحقيقة تلك السلطة ليست "معاوية"، والمجتمع لا يحمل في طبيعته طبيعة "معاوية"! بل إن معاوية قد ركب تيار الحق. قال يزيد، قاتل الإمام الحسين: "قُتل الحسين بسيف جده"، أي أن الحسين قُتل بسيف جده، النبي! وهذا صحيح، أي أنهم استغلوا قوة النبي وقتلوه، لأنهم استفزوا الناس قائلين: "يا خيل الله اركبي وبالجنّة أبشري" (مطهري، ١٣٨٤ش، ج٣، ص ٤٤٠).

يُهاجم الباطل الحق بسيفه، فيستغل قوة الحق. ومن الأمثلة الواضحة على استخدام الباطل للحق ضد الحق، طعن معاوية للقرآن، الذي استخدمه لهزيمة علي بن أبي طالب عليه السلام الذي كان ينطق بالقرآن. ويؤكد القرآن الكريم هذه المسألة أيضاً، ويصور الحق والباطل على النحو التالي: إذا بدأ الفيضان بالتدفق، فإن ما يتحرك ويجرف كل ما يعترض طريقه هو الماء، ولكنك ترى الزبد يتحرك. لو لم يكن هناك ماء، لما استطاع الزبد أن يتحرك قيد أنملة، ولكن لوجود الماء، فإنه

يركب عليه ويستغل قوته. كذلك الباطل في العالم يستغل قوة الحق. لكن الباطل زائل والحقيقة أبدية. حيث قال الله تعالى: «وَقُلْ جاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقا» (الإسراء، ٨١).

٢. الانتصار الظاهري للباطل والانتصار النهائي للحق

يحثنا القرآن الكريم على توسيع الآفاق وعدم الحكم على الأمور أو الأشخاص بناءً على المظاهر السطحية العابرة، فـ«الباطل زائل وسرعان ما ينقضي». وتؤكد الأحاديث االشريفة هذا المعنى الجوهري عبر المثل المأثور: «للحقّ دولة وللباطل جولة» (ابن أبي الحديد، ١٤٢٠هـ، ج٩، ص ٧٣؛ التميمي الآمدي، ١٤١٠هـ، ص ٧١، ح١٠٢٤).

إن طبيعة الباطل تقتضي زواله المتكرر المتتابع، بينما يبقى الحق ثابتاً لا ينقطع. قد يخدع التحليل السطحي البعض فيظن أن قوة الظاهر هي أساس النصر، كما قد يظن البعض أن يزيد كان المنتصر في معركة كربلاء بتحليل عسكري مجرد. لكن الحقيقة الأعمق هي أن الحسين عليه السلام وهدفه السامي هما الباقيان، بينما طُويَت صفحة يزيد واليزيديين في غياهب النسيان.و لعل الشاهد الأوضح على هذا الوعد الإلهي يكمن في بلاد الشام نفسها. فسوريا وبلاد الشام، التي كانت يوماً مرتعاً لنفوذ الأمويين، أصبحت اليوم مزاراً ومقراً لضريح أخت الحسين عليه السلام وابنته. إن أثر قصر يزيد أو قصر أبيه قد تلاشى تماماً، وهو دليل ساطع على أن "الباطل سيزول، والحق هو الثابت الأبدي.

٣. الفتنة هي نتيجة الخلط بين الحق والباطل

قد اعتبر أمير البيان علي عليه السلام فتنة الأمويين أشد الفتن فتكًا، وقال: «أَلَا وإِنَّ أَخْوَفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمْيَاءُ مُظْلِمَةٌ عَمَّتْ خُطَّتُهَا وخَصَّتْ بَلِيَّتُهَا وأَصَابَ الْبَلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وأَخْطَأَ الْبَلَاءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا (نهج

البلاغة، الخطبة ٩٣) لا شك أن الابتلاء من التقاليد الإلهية المشتركة بين جميع الأمم والمجتمعات. يقول الإمام علي عليه السلام عن حكمة الابتلاء: «لا يقولَنَّ أحَدُكُم: اللّهمّ إنّي أعوذُ بِكَ مِن الفتنَةِ ، لأنّهُ ليسَ أحَدٌ إلّا وهُو مُشتَمِلٌ على فِتنَةٍ، ولكنْ مَنِ استَعاذَ فَلْيَستَعِذْ مِن مُضِلّاتِ الفِتَنِ، فإنّ الله سبحانَه يقولُ: «و اعْلَمُوا أنّما أمْوالُكُم وأوْلادُكُم فِتنَةٌ» (نهج البلاغة، الخطبة ٩٣).

وقد وصف أهل البيت عليهم السلام بني أمية بالفتنة لصعوبة تمييز زيفهم على عامة الناس، إذ كانوا يصلّون ويحجّون ويؤدون الزكاة. ومن جهة، عُيّن معاوية للحكومة الشام من قبل الخليفة الثاني، ومن جهة أخرى، قدّم نفسه على أنه ولّي دم عثمان، والأهم من ذلك، أنه حكم من اعتبروا بني أمية تجسيداً للإسلام، كما اعتبره قوم فرعون إلهاً. وقد اتبع معاوية نفس نهج فرعون. كانت مهمة الإمام الحسين عليه السلام إحياء القلوب التي غفلت عن الإيمان، والتي وقعت في فتنة بني أمية العمياء، والتي بايعت دون تفكير شخصًا مثل يزيد. وقد كتب رسالة إلى معاوية قال فيها: "«وَ إِنِّي لَا أَعْلَمُ فِتْنَةً أَعْظَمَ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ وَلَايَتِكَ عَلَيْهَا» (ابن عساكر، ١٤٠٤هـ، ص ١٩٨؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٢١٣).

٤. معايير التعرف على الحق

في القرآن الكريم، لا تُعدّ الأغلبية أو شخص أو جماعة معينة معيارًا للحق، بل للحق معاييره الخاصة. ولذلك، يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لَا يُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٠، ص ١٢٥).

٤-١. الولاية الإلهية

من أهم معايير الحق، الولاية الإلهية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» (البقرة، ٢٥٧). الولاية الإلهية

تهدي الإنسان من الظُّلْمات إلى النُّورِ. وفي موضع آخر، يقول الله تعالى: «ألا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ» (يونس، ٦٢).

٤-٢. ولاية أهل البيت عليهم السلام ومودّتهم

يرى الامام علي عليه السلام أن سبيل النجاة من الفتن هو التمسك بآل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْهَا بِمَنْجاةٍ ولَسْنَا فِيهَا بِدُعَاة (نهج البلاغة، الخطبة ٩٣) وفي خطبة أخرى من نهج البلاغة، يقول: «أَيُّهَا النَّاسُ شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجَاةِ!» (نهج البلاغة، الخطبة ٥) وسفن النجاة في هذه الخطبة تشير إلى أهل البيت عليهم السلام، وتشير إلى حديث النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا ومَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِق» (الديلمي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص ٢٣٣).

تعتبر الولاية بأنها كمال الإيمان وشرط قبول الأعمال. قال الإمام الباقر عليه السلام: «بُنِيَ الْإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى اَلصَّلاَةِ والزَّكَاةِ والصَّوْمِ والْحَجِّ والْوَلاَيَةِ ولَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلاَيَةِ» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ١٨) أي أن الولاية هي ركن الإسلام، بدون الولاية، تصبح الصلاة والصيام والحج مجرد أعمال شكلية، أما معها فتكتسب صفة العبودية لله والهداية. الولاية هي روح التوحيد في المجتمع. فبدونها، يقتصر الدين على الظواهر، أما بوجودها، فيترسخ الإيمان وتتشكل مجتمعات توحيدية. فالولاية ليست مجرد شعار تاريخي، بل هي حقيقة حاضرة في حياة المؤمن، نورٌ يهتدي به في ظلمات الدنيا، وصلةٌ بنور الله.

فى عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ايضاً، يتولى فقهاء ذلك الزمان مسؤولية الحفاظ على النظام في المجتمع، أي أنهم حماة الدين والعدل وحقوق الناس. وتعني ولاية الفقيه إدارة المجتمع وفقًا للقيم الإسلامية، لا وفقًا للسلطة أو المال. ويحفظ هذا المبدأ الرابطة بين الدين والحكومة، ويمنع الناس من الانحراف عن

سبيل الهداية الإلهية.

٤-٣. التقوى

إن العقل البشري مستعد بما يكفي لفهم الحقائق، لكن حُجب الطمع والشهوة والمصلحة الذاتية والحسد والحب المفرط للمال والنساء والأطفال والجاه تتجلى للعقل كالدخان الأسود، أو تُغطي المكان المحيط كغبار كثيف. ومن الواضح أنه في مثل هذه البيئة المظلمة، لايستطيع الإنسان تمييز الحق من الباطل. ولكن إذا أُزيل هذا الغبار بماء التقوى، واختفى هذا الدخان الأسود الكثيف، يسهل رؤية الحق! كما أكد القرآن اليها: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً» (الأنفال، ٢٩).

٥. الحب والبغض

لا يُعدّ الحب والبغض في الفكر الحسيني مجرد مشاعر، بل هما موقفان معرفيان وإلهيان. فالحب فى الله والبغض فى الله دليلان على الإيمان الحقيقى. إن حب الإمام الحسين عليه السلام لله وللمؤمنين وبغضه للظلم والطموح والفساد، متجذران في المعرفة التوحيدية. هذا الحب والبغض يضعان الانسان على طريق الحق. كل إنسان، إذا ما تأمل في ذاته، سيجد هذين العنصرين فيها. والشاهد على هذه الحقيقة هو حياة الإنسان، التي تسير على درب الحب والبغض. فمثلاً، الأم تحب طفلها، فترد عليه وتواجه من يؤذيه. وهذا ينطبق أيضاً على الحيوانات. لذلك، فإن لهاتين الكلمتين حقيقة فطرية، وهما متأصلتان في الإنسان وسائر المخلوقات.

ومن تعاليم حركة الإمام الحسين عليه السلام توجيه هذه الحقيقة الفطرية. في رسالة، أمر معاوية مروان، وكيله في الحجاز، أن يخطب أم كلثوم، ابنة عبد الله بن جعفر، ليزيد. فأجاب عبد الله على هذا الطلب: "شؤون ابنتي في يد عمّها الحسين

بن علي عليهما السلام. استشاره في الأمر". فأخبر مروان الإمام الحسين عليه السلام بهذا الأمر. فاجتمع الناس في المسجد. فقال مروان: "أمرني معاوية أن أخطب ابنة عبد الله بن جعفر ليزيد مقابل مهر يحدده والدها، مهما كان مقداره، وسيتكفل معاوية أيضًا بديون والدها، مهما كانت. لعل هذا الزواج يُصلح بين بني أمية وبني هاشم". وبعد أن أثنى مروان على يزيد، قال الإمام الحسين عليه السلام: «الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذي اخْتَارَنا لِنَفْسه، وَارْتَضانا لِدِينه وَاصْطَفَانَا عَلَى خَلْقه، وَأَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابَهُ ووَحْيَهُ، وأَيْمُ اللَّهِ لا يَنْقُصُنَا أَحَدٌ مِنْ حَقّنَا شَيْئاً إلَّا إنتَقَصَهُ اللّهُ مِنْ حقه، في عاجل دُنْيَاهُ وآخِرَتِه، وَلَا يَكُونُ عَلَيْنَا دَولَةُ إلا كَانَتْ لَنَا الْعَاقِبَةُ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بعد حين». ثم قال: «يَا مَرْوانُ قَدْ قُلْتَ فَسَمِعْنَا: أَمَّا قَوْلُكَ : مَهْرُهَا حُكْمُ أَبِيهَا بالِغاً مَا بَلَغَ فَلَعَمْرِي لَوْ أَرَدْنَا ذَلِكَ مَا عَدَوْنَا سُنَّةَ رَسُولِ اللّهِ فِي بَنَاتِه وَنِسَائِه وَأَهْلِ بَيْتِه وهُوَ ثِنْتَا عَشَرَةَ أُوقِيَةً، يَكُونُ أَرْبَعَمِأَةٍ وثَمانِينَ دِرْهَماً وَأَمَّا قَوْلُكَ: مَعَ قَضاءِ دَيْنِ أَبِيهَا، فَمَتَى كُنَّ نِسَائُنَا يَقْضِينَ عَنَّا دُيُونَنَا؟ وَأَمَّا صُلْحُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَيَيْنِ، فَإِنَّا قَوْمٌ عَادَيْنَاكُمْ فِي اللّهِ، وَلَمْ نكُن نُصْالِحُكُمْ لِلدُّنْيَا، فَلَعَمْرِي فَلَقَدْ أَعْنِي النَّسَبُ فَكَيْفَ السَّبَبُ !؟

(ابن شهر آشوب، ١٤١٢هـ، ج٤، ص ٣٨).

من جواب الإمام، نفهم نقطة مهمة في الفكر الشيعي، وهي الحب فى الله والبغض فى الله، وهو أحد أبرز الفروق بين مبادئ الفكر الشيعي وباقي المذاهب الإسلامية.

قال معاوية للإمام الحسين عليه السلام ذات يوم: هل سمعت ما صنعنا بحجر وأصحابها وشيعة أبيك؟ قال الإمام عليه السلام: «وَمَا صَنَعْتَ بِهِمْ»؟ قال: قتلناهم، وكفناهم، وصلينا عليهم. فضحك الحسين ثم قال عليه السلام: «خَصْمُكَ الْقَوْمُ يَا مُعَاوِيَةُ، لَكِنَّنَا لَوْ قَتَلْنَا شِيعَتَكَ مَا كَفَّنَاهُمْ وَلا صَلَّيْنَا عَلَيْهِمْ وَلَا قَبَرْنَاهُمْ» (الطبرسي، ١٤٠٣هـ، ص ٢٩٦؛ الإربلي، ١٣٨١هـ، ج٢، ص ٣٠).

وفي كتاب الكافي الشريف باب بعنوان «الْحُبُّ فِي اللّهِ والْبُغْضُ فِي اللّهِ» نشير

إلى بعض الروايات:

- عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: مَنْ أَحَبَّ لِلّهِ وأَبْغَضَ لِلّهِ وأَعْطى لِلّهِ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَ إيمانُهُ (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ١٢٥).
- عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: مِنْ أَوْثَقِ عُرَى الْإيمانِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللّهِ وتُبْغِضَ فِي اللّهِ وتُعْطِيَ فِي اللّهِ وتَمْنَعَ فِي اللّهِ» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ١٢٥).
- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِعليه السلام قالَ: قالَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله لِأَصْحَابِهِ أَيُّ عُرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ؟ فَقَالُوا: اللّهُ ورَسُولُهُ أَعْلَمُ. وقالَ بَعْضُهُمْ: الصَّلَاةُ. وقالَ بَعْضُهُمْ: الزَّكَاةُ. وقالَ بَعْضُهُمْ: الصِّيامُ. وقالَ بَعْضُهُمْ: الْحَجُّ والْعُمْرَةُ. وقالَ بَعْضُهُمْ: الْجِهادُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله: لِكُلِّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ ولَيْسَ بِهِ ولَكِنْ أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللّهِ والْبُغْضُ فِي اللّهِ وتَوَالِي أَوْلِياءِ اللّهِ والتَّبَرِّي مِنْ أَعْداءِ اللّهِ (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ١٢٥).

كما فى حديث آخر قال الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله: لَوْ أَنَّ عَمَلَ الْعَبْدِ يَبْلُغُ عَنَانَ السَّمَاءِ مَا نَفَعَهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحُبِّ فِي اللّهِ والْبُغْضِ فِي اللّه (المحدث النوري، ١٤١٨هـ، ج١٢، ص ٢٢٥).

٥-١. زيارة عاشوراء تجسيدٌ للحبّ والبغض

تُعدّ زيارة عاشوراء وثيقةً موثوقةً تُثبت الظلم على الإمام الحسينعليه السلام وأصحابه، وهي كنزٌ من المعرفة الشيعية. تُشير عبارات هذه الزيارة البليغة إلى التوازن بين الحب والبغض في الهندسة المعرفية الشيعية. بعد أن علّم الإمام الباقرعليه السلام زيارة عاشوراء لعلقمة بن محمد الحضرمي، قال: «إن استطعتَ قراءة هذه الزيارة كل يوم، فاقرأها حتى يمنحك الله مئة ألف ألف درجة، وتكون كمن استشهد مع الإمام الحسين، وتُكتب لك زيارة جميع الأنبياء والرسل وزيارة كل من زار

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الإمام الحسين عليه السلام» (الطهراني، ١٣٧٦ش، ص ٢٨).

زيارة عاشوراء بمئة لعنها وتحيتها هي التجسيد الحقيقي للحب والبغض في الفكر الشيعي. وسبب تفضيل مئة لعنها على تحيتها هو إشارة إلى الحقيقة: «فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ ويُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَاانفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (البقرة، ٢٥٦) لذا، فإنّ التمسك بالعروة الوثقى يتطلب جناحين من البغض والحب.

٦. حقيقة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام

لاشك أنّ الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه في الجنة متنعمون بنعيم الجنة فرحين بما آتاهم الله من فضله. ولاريب أنّ قاتليهم معذبون فى أليم العذاب وشدته. وأنّ الإمام الحسين عليه السلام ليس محتاجا إلى بكائنا. إن تأكيد العديد من الروايات على ضرورة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام يعود إلى جوانبه المعرفية. يقول الشهيد مطهري في هذا الصدد: «قبل بضع سنوات، رأيت في كتاب مقارنة بين الحسين بن علي والمسيح؛ كتب أن أفعال المسيحيين أفضل من أفعال المسلمين (الشيعة)، لأنهم يحتفلون ويفرحون بيوم استشهاد المسيح، بينما ينوحون ويبكون يوم استشهاد الحسين بن علي عليهما السلام. أفعالهم أفضل من أفعال الشيعة، لأنهم يعتبرون الاستشهاد نصرًا للمسيح لا فشلًا، يفرحون، أما المسلمون فيعتبرون الاستشهاد فشلًا، يبكون ويضجون، طوبى للأمة التي تعتبر الاستشهاد نصرًا وتحتفل به، وويل للأمة التي تعتبره فشلًا وتنوح عليه» (مطهري، ١٣٨٤ش، ج١٧، ص ٣٣).

و قد قُدِّمت إجابات كثيرة لهذا الشك، لكن الإجابة الصحيحة هي التي أشار إليها الشهيد نفسه، وهي البُعد المعرفي للبكاء الذي يُحيي حقيقة البغض في الإنسان بانسبة الى قاتلى الامام. يقول الشهيد مطهري: "كانت حادثة عاشوراء رمزًا للانحطاط في المجتمع الإسلامي، سواءً من الناحية الاجتماعية أو تجاه

مرتكبيها. لذا، يجب التذكير بها باستمرار حتى لا يتكرر مثل هذا الفعل. هذه هي "آه" حين تقول أمة: نحن المسلمون فعلنا هذا؟! اللعن على من فعل هذا» لذلك، فإن البكاء يحمل جوانب الحب والكراهية والبغض، لكن الفرح والسعادة لا يحملان جوانب البغض والكراهية (مطهري، ١٣٨٤ش، ج١٧، ص ٣٥).

٧. العزة والذلة

لهاتين الكلمتين مكانة خاصة في الهندسة المعرفية الشيعية، ففي مدرسة عاشوراء، الكرامة ثمرة التوحيد والتوكل على الله، والذل نتيجة الانفصال عنه. هذا المبدأ لا يشكل أساس الأخلاق البطولية فحسب، بل هو أيضاً الغاية القصوى لجميع العناصر المذكورة آنفاً: حب الحق، وكراهية الباطل، والتصوف الإلهي، والبطولة الإيمانية، وكلها تساهم في الحفاظ على كرامة الإنسان الموحد.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، ٧٠). تُعبّر الآية الكريمة عن كرامة الإنسان. فلماذا يُكرم الإنسان؟ وما هو مصدر كرامته؟ إن الآية الكريمة «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة، ٣٠) دليل على كرامة الإنسان، ولذلك فهو يتمتع بالكرامة؛ أي أن خلافة الله هي التي منحته الكرامة والشرف والعز. أما الآية الكريمة «نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي» (الحجر، ٢٩)، فبما أن النفس منسوبة إلى الله في هذا المقام الرفيع، فإن إضافة النفس إلى الله، إلى جانب النور والشرف، قد مهدت الطريق لمثل هذه الخلافة ومثل هذه الكرامة. وقد أكد الله تعالى على كرامة الإنسان وعزته في آيات عديدة، وحذّره من اتّباع الشيطان والطاغوت. ويُعرّف القرآن الكريم الكرامة والعزة في ضوء الإيمان بالله والعمل بأوامره، ويعتبر الخروج من دائرة العبودية ذلاً. يقول القرآن الكريم في سورة فاطر: «مَنْ كانَ يُريدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَميعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ

الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (الفاطر،١٠) إن كلمة "العزة" تعني الحالة التي لا تسمح بهزيمة المرء أو سحقه، فالثبات هو جوهر الشرف (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٥٦٣).

ويقول العلامة الطباطبايي رحمه الله في تفسير الآية: ثم إن العزة بمعنى كون الشيء قاهرا غير مقهور أو غالبا غير مغلوب تختص بحقيقة معناها بالله عز وجل إذ غيره تعالى فقير في ذاته ذليل في نفسه لا يملك لنفسه شيئا إلا أن يرحمه الله ويؤتيه شيئا من العزة كما فعل ذلك بالمؤمنين به قال تعالى: «وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون، ٨) وبذلك يظهر أن قوله: «مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً» (فاطر، ١٠) ليس بمسوق لبيان اختصاص العزة بالله بحيث لا ينالها غيره وأن من أرادها فقد طلب محالا وأراد ما لا يكون بل المعنى من كان يريد العزة فليطلبها منه تعالى لأن العزة له جميعا لا توجد عند غيره بالذات. فوضع قوله: «فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً» في جزاء الشرط من قبيل وضع السبب موضع المسبب وهو طلبها من عنده أي اكتسابها منه بالعبودية التي لا تحصل إلا بالإيمان والعمل الصالح (الطباطبائي، ١٤١٢هـ، ج١٧، ص ٢٣). لذلك، دعا الله تعالى هؤلاء الساعين إلى المجد إليه، وذكّرهم بأن المجد كله من عند الله. وفي معرض شرحه وبيانه، قال: لأن التوحيد يعلو إليه، والأعمال الصالحة تعينه على الصعود، فيتقرب الإنسان إلى الله، وبقربه من مصدر المجد ينال المجد. أما الذين يدبرون المكائد ويستخدمون كل حيلة لينالوا المجد في أعين أنفسهم، فإنهم سيلاقون عذابًا شديدًا، وستفشل كل حيلهم ولن تجدي نفعًا، ولن ينالوا لأنفسهم أي مجد.

في عهد الإمام الحسين عليه السلام، لقد تم نسيان الفضائل الأخلاقية من قبل الدولة الأموية، إذ بسطوا شهواتهم وانغمسوا في ملذات الجسد، ونسوا فضائل الله وتعاليمه. فقام الإمام الحسين عليه السلام بتحرير الدين من هذه القيود. وكان تجنب الذل والهوان سمةً بارزةً في أقواله. سواءً أكان كان يتطي حصاناً ويقاتل أو كان في

ساحة المعركة تحت وابل السهام والرماح، كان هتافه كالتالي:

- «موت فی عزّ خیرٌ من حیاة فی ذلّ» (ابن شهر آشوب، ١٤١٢هـ، ج٤، ص٦٨)؛
- و«إنّ الدّعیّ ابن الدّعیّ قد ترکني، بین السّلة والذّلّة وهیهات له ذلك منّی وهیهات منّا الذلّة أبي الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون وحجور طهرت وجدود طابت...» (الطبرسي، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٩٩)؛
- «والله لا أُعطیهم بیدی إعطاء الذلیل ولا أفرّ فرار العبید» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص٦).

في مسيرة سيد الشهداء عليه السلام لا نجد موضعًا تنمّ فيه كلماته وأفعاله عن الذل، بل يفيض كيانه وأقواله وأفعاله بالكرامة والعزة. هذه الروح من الكرامة والشرف حاضرةٌ بقوة في الإمام الحسين عليه السلام حتى أنه في أشدّ المحن، كان يُوصي أهل بيته بهذه الحقيقة. وعندما ودّعهم، قال لهم الإمام كلماتٍ بليغة! التفت إليهم قائلاً: يا أهل بيتي! اعلموا أنكم ستُؤسرون بعدي، ولكن احرصوا على ألا تُخالفوا واجبكم الديني ولو قليلًا أثناء أسركم، لئلا تنطقوا بكلمةٍ تُنقص من أجركم. سيحفظكم الله ويحميكم من الذل. هذه هي نصيحة الإمام التي دفعت زينب عليها السلام إلى منعهم من قبول الخبز صدقةً في الكوفة حين كان الناس يُطعمون أطفال الأسرى الجائعين. كانوا أسرى، لكنهم لم يرضوا أبدًا بالذل. ومن الأمثلة الواضحة الأخرى التي تُعدّ نموذجًا للشرف عند الشيعة في حركة الإمام الحسين عليه السلام ارتداء الثياب القديمة قبل الاستشهاد؛ يقول ابن شهر آشوب: قال الإمام عليه السلام: «أحضروا لي ثوبًا لا يرغب فيه أحد، فألبسه تحت ثيابي فلا أكون عاريًا، لأني سأُقتل عاريًا». فأحضروا ثوبًا قصيرًا ضيقًا؛ فلم يرتدِه الإمام وقال: «هذا ثوب أهل الذمة» (ابن شهر آشوب، ١٤١٢هـ، ج٤، ص١٠٩؛ الطريحي، ١٤١٢هـ، ص٤٩٣).

٨. العرفان والملحمة

التصوف والعرفان في عاشوراء هو فهمٌ شهودىٌ لحضور الله في جميع جوانب الحياة. ليلة عاشوراء صلوات الإمام عليه السلام هي همسات المتصوفين في أصعب المجالات، والملحمة هي تجلّي ذلك التصوف في ميدان العمل. التصوف هو عاشوراء الباطنية، والملحمة هي عاشوراء الظاهرية، الأولى جوهرةٌ والثانية قشرة. بدون التصوف، تتحول الملحمة إلى عنفٍ أعمى، وبدون الملحمة، يقع التصوف في عزلة.

تنقسم الملاحم إلى فئتين من حيث أهدافها:

١) الملحمة المقدسة، التي تُعنى بالعدل والحق والإنسانية وكمال المجتمع البشري.

٢) الملحمة غير المقدسة، التي تُركز على غزو البلاد، والدنيوية، وبلوغ قاع الفقر المادي، وإشباع روح الشراسة والطموح. لقد دوّن نابليون والإسكندر وهتلر وموسوليني وأمثالهم ملاحم في التاريخ بأسمائهم، لكنها ملاحم غير مقدسة لأنها أضفت طابعًا دنيويًا على الجهاد والدفاع والملاحم، وأجبرت المحاربين بشتى الطرق على القتال والنضال لغزو البلاد وتوسيع أراضيهم. في بعض الأحيان حرضوا الآخرين ضد الإنسانية بوعود المكافآت والغنائم وما شابه، وفي أحيان أخرى زادوا من ضراوتهم بقوة السلاح والتهديد بالمحاكمة.

لا شك أن كل ملحمة وقصة صوفية تُعتبر فضيلة من فضائل الإنسان وكمالًا للمجتمع. لكن السؤال هو: هل من الممكن الجمع بين هاتين الفضيلتين والكمالين؟ هل يمكن لشخص أن يتحلى بروح وديعة متسامحة من جهة، وروح ملحمية لا تعرف المساومة، متسلطة، ومتمردة على التمرد من جهة أخرى؟ هل يمكن لروح تتسم بالجهاد والتضحية والقتال أن تكون روحًا تهمس وتبكي بالحق، وتئن وتئن؟

أما الإمام السجاد عليه السلام فقد كان في وضعٍ لم يسمح له بالمشاركة المباشرة في حرب يوم عاشوراء، ولا بدعم انتفاضة أهل كربلاء الطالبين بثاره، ولا بالمشاركة في الانتفاضات الأخرى، صغيرها وكبيرها، في عصره. ومع ذلك، فقد عبّر في رحلته التاريخية من كربلاء إلى الشام، وفي صلواته، عن روح دعم الحكومة الدينية، وإدانة هيمنة غير الدين. لم يكتفِ الإمام الحسين عليه السلام بنقل ظلم الشهداء بصيحاته المتواصلة، بل كان، حتى آخر حياته، ينتهز أي فرصة سانحة للتعبير عن جريمة قتلة كربلاء ونشر رسالة حركة عاشوراء (جوادي آملي، ١٣٨٦ش، ص ١٥٣).

٩. مظاهر عرفانية لحركة الإمام الحسين عليه السلام

ما دفع الإمام الحسين عليه السلام إلى قضاء حياته كلها في يوم عاشوراء هو حبه لله عز وجل، حبٌّ فاض به طوال حياته. ودعائه فى العرفة شاهدٌ على هذا الشغف، فهي تُعلِّم الإنسان كيف يُناجي الله، وآداب العبودية، وتُلهم الحاجّين إلى أقصى درجات العبودية بالوقوف في عرفات.

قبل نحو ربع قرن من حادثة عاشوراء، خاطب أمير المؤمنين علي عليه السلام أصحابه أثناء مروره بكربلاء قائلاً: «ومصارع عشّاق شهداء» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤١، ص ٢٥٩). بحسب هذه الكلمات لأميرالمؤمنين عليه السلام، فإن جميع الذين قاتلوا في ساحة معركة كربلاء في سبيل التوحيد، وضربوا بسيف الإيمان والتصوف في وجه فرقة التمرد والعصيان، أحبوا الله، وكان الإمام الحسين عليه السلام قائد جيش المحبة الذي غرس في نفوس الناس درس المحبة والولاء لله من خلال جيشه، وتعلمت الأجيال اللاحقة درس المحبة من خلاله (جوادي آملي، ١٣٨٦ش، ص ٢٣٩).

وكان قائد الشهداء، في مسيرة حياته، لا يفارق اسم الله لسانه؛ فإذا هاجم العدو قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي القدير»، وإذا بلغ كربلاء قال: «اللّهمّ أعوذ بك من الكرب والبلاء»، وإذا شعر بخطر الموت قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٥٠).

روى الإمام علي بن الحسين السجادعليه السلام أنه قال: كان أبي يصلي ألف ركعة في النهار والليل (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ١٩٦).

ومن مظاهر التصوف في سيرة الإمام في عاشوراء، طلبه من أخيه أبي الفضلعليه السلام أن يريح نفسه من بني أمية ليلة عاشوراء ليقضيها في الدعاء والصلاة وتلاوة القرآن والاستغفار والاستعاذة بالله؛ «فهو يعلم أنّي كنت قد أُحبّ الصّلاة له وتلاوة كتابه وكثرة الدعاء والاستغفار» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٩٢). ولذلك، بعد أن أنهى جداله مع أصحابه رجععليه السلام إلى مكانه فقام ليلته كلّها يصلّي ويستغفر ويدعو ويتضرع» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٣). كما قام أصحابه كذلك يصلّون ويدعون ويستغفرون صلى أصحابه وعبدوا حتى الصباح. «و قام أصحابه على هذا النحو، يصلّون ويدعون ويستغفرون حتى أنهم في تلك الليلة، لهم دويّ كدويّ النحل ما بين راكع وساجد وقائم وقاعد» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٩٤).

صلاة الظهر في عاشوراء هي مظهر آخر من مظاهر التصوف في كربلاء. وذروة التصوف في كربلاء هي اللحظات الأخيرة من حياة الإمامعليه السلام عندما نصح أخته زينبعليها السلام: «يا اختاه كلّ ماقُضِيَ فهو كائنٌ» (الخوارزمي، ١٤٢٣هـ، ج١، ص ٢٢٦) وأخيرًا، يُنشد ترنيمة ابتهاج: صبراً على قضائك يا ربِّ لا اله الّا سواك يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ ما لى ربٌّ سِواكَ، لا مَعْبودٌ غيرك، صبراً على حكمك» (المقرّم، ١٤١٢هـ، ص ٢٨٣).

١٠. مظاهر ملحمة عاشوراء

تتجلّى ملحمة الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه في مظاهر عديدة، وسنكتفي بذكر بعض الأمثلة:

أ) ملاحم سيد الشهداء عليه السلام

١) لقاء ملحمي مع والي المدينة (الوليد بن عتبة بن أبي سفيان): بعد وفاة معاوية، عيّن الوليد بن عتبة الإمام الحسين عليه السلام واليًا على المدينة. استدعاه وبيّضه يزيد. في هذا اللقاء، الذي هو موضوع هذا الجزء من نضالات الإمام، والذي بدأ قبل الإعلان الرسمي عن نبأ وفاة معاوية، قال الإمام عليه السلام، بعد أن ذكر فضائله وكماله، وذكر صفات يزيد السيئة: «مثلى لايبايع مثلَه» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٢٥) وفي بعض الروايات، ورد أنه قال:«لقد سمعتُ جدّى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إنّ الخلافة محرّمةٌ علي ولد أبىسفيان، وكيف أُبايع أهل بيتٍ قد قال فيهم رسول‌الله هذا؟» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣١٢).

٢) هدّد الحر الإمام الحسين عليه السلام بالحرب في وجه دعوته. فغضب الإمام الحسين عليه السلام وقال: «أفبالموت تخوّفنى وهلْ يعدو بكم الخطْب أن تقتلونى؟ (الخوارزمي، ١٤٢٣هـ، ج١، ص ٢٥١).

٣) بعد وصوله إلى كربلاء، شرح الإمام الحسين عليه السلام أحوال زمانه في خطبة، فقال:«ليرغب المؤمن فى لقاء ربّه حقّاً، فإنّى لا أري الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برماً» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٨١) وفي موضع آخر يقول: «الموت خير من ركوب العار والعار أولي من دخول النار» (الشريفي، ١٣٨٣ش، ص ٤٩٩) هذا تلميح إلى أن شرط البيعة ليس فقط العار والذل الدنيوي، بل أيضًا دخول النار والذل في الآخرة، وهو أمر لا يُقارن بالعار الدنيوي.

ب) ملاحم الصحابة

إن الثبات والصبراللذين أظهرهما صحابة الإمام الحسين عليه السلام في حدث عاشوراء العظيم، والملحمة التي نسجوها في ذلك المشهد، عظيمان لدرجة أدهشت الأصدقاء والأعداء على حد سواء. وفيما يلي بعض الأمثلة:

١) أظهر أبو الفضل العباس بن علي عليهما السلام تضحيات كثيرة في ليلة عاشوراء، منها ما يتعلق بلقاء عبّر فيه الصحابة عن ولائهم ردًا على الإمام الحسين عليه السلام الذي قال: قد بايعتكم، انصرفوا من هنا. وكان أول من تكلم هناك العباس عليه السلام، وتبعه الصحابة وكان مكانته ودوره العالي في جيش الإمام الحسين عليه السلام، فكانت له مهام جسيمة، مثل طلب المهلة لليلة. أُسندت إليه مهام عاشوراء، من جلب الماء وحمل الراية وما شابهه. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قصة قمر بني هاشم، حين تلقى إخوته رسالة حماية له، لكنهم رفضوا قبولها.

٢) مثال آخر هو علي الأكبر، يقول الخوارزمي:«فلم يزلْ يقاتل حتي ضجّ أهلُ الكوفة لكثرة من قتل منهم حتّي إنّه روى أنّه علي عطشه قتل مأة وعشرين رجلاً» (الخوارزمي، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص ٣٠).

٣) عبد تركي كان قارئًا للقرآن وموالياً للإمام الحسين عليه السلام. كان إذا دخل ساحة المعركة ينشد هذا النشيد الحماسي:

البحر من طعني وضربي يصطلى والجوّ من سهمي ونبلي يمتلى
إذا حسامي في يميني ينجلي ينشق قلب الحاسد المبجل

ولمّا جاء الإمام الحسين عليه السلام إلى فراشه، وضع خده على خده. فلما فتح العبد عينيه ورأى الإمام، ارتسمت على شفتيه ابتسامة رضا، ثم أسلم روحه إلى خالق الحياة (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٣٠).

إن المهابة والاحتفالات الباذخة التي رافقت أصحاب يوم عاشوراء، وهم يعملون ويحزنون، شاهدة على عظمة كربلاء. وبعد عاشوراء، أظهر أسرى

كربلاء عظمة وروحانية عاشوراء بصبر عظيم، وبذلوا قصارى جهدهم للحفاظ على أسس ثورة الإمام الحسين عليه السلام ونشروا رسالة سيد الشهداء عليه السلام في البيوت، وتمكنوا من إذلال يزيد وأهله.

نتائج البحث

تُمثل مدرسة عاشوراء مزيجًا متناغمًا من المعرفة والإرادة، والحب والعقل، والفردية والجماعة. فعناصر الحب والبغض، والحق والباطل، والتصوف والملحمة، والشرف والذل، ضمن شبكة داخلية، تُشكل بنية الإنسان الكامل؛ الإنسان الذي يعرف ما يُحب وما يبغض، وكيف يُميز الحق ويقف في وجهه. عاشوراء مدرسةٌ للشرف الإلهي والتصوف الفعال؛ مدرسةٌ يُمثل فيها الحب والمعرفة والمقاومة أضلاع مثلث السعادة.

تُبرز هذه الدراسة اختيار الشرف على الذل كقمة الإيمان العملي في حياة الإمام الحسين عليه السلام؛ وهي حياة مستمدة معالمها وملاحمها من سيرة جده النبي الكريم صلى الله عليه وآله. فمنذ مغادرته المدينة المنورة وحتى لحظة استشهاده، كان كل عمل قام به الإمام عليه السلام تجسيدًا للشرف والعظمة والمجد. ورغم الضغوط الهائلة والظروف المأساوية التي شهدتها كربلاء في اليوم العاشر من محرّم الحرام لعام ٦١ هـ، لم يمس الإمام عليه السلام أو أهله أو أصحابه أي أثر للذل. وينبع هذا الالتزام الراسخ بالشرف من الروح النبيلة التي نشأت في بيت التوحيد.

تشير النتائج إلى أن الحبّ في مدرسة عاشوراء هو حبّ فى الله، والبغض هي كراهية الباطل والظلم؛ وأن مواجهة الحق والباطل تُحدّد الإطار القيمي للقيام أمام الظلمة، والتصوف هو جوهرها الداخلي والملحمة هي مظهرها الخارجي.

كما تشير النتائج إلى أن الأثر الدائم لمدرسة عاشوراء على التاريخ البشري يعود إلى قدرتها على تقديم نموذج حياة يتكامل فيه العمل السياسي تمامًا مع القيم

الأخلاقية والروحية. وتُثبت هذه الحركة أنه عندما يُبنى مجتمع ما على مبادئ الولاية والتوحيد، فإنه يستطيع بلوغ مستوى من الصمود يتجاوز الزمان والمكان، موفراً دليلًا أبديًا لسعي البشرية نحو العدل والكمال.

وفي النهاية، فإن الاختيار الحر للعزة على الذل هو ذروة تحقيق الإيمان العملي في السلوك الحسيني.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن شهر آشوب، محمد بن علي. (١٤١٢هـ). مناقب آل أبي طالب (ج٤). بيروت: دار الأضواء.

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (١٤٢٠هـ). شرح نهج البلاغة (ج٩). قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

ابن عساكر، علي بن حسن. (١٤٠٤هـ). ترجمة الإمام الحسين. قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.

الإربلي، علي بن عيسى. (١٣٨١هـ). كشف الغمة في معرفة الأئمة (ج٢). تبريز: بني هاشمي

التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد. (١٤١٠هـ). غرر الحكم ودرر الكلم (الطبعة الثانية). قم: دار الكتاب الإسلامي.

جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨٦ش). حماسه و عرفان. قم: نشر اسراء.

الخوارزمي، موفق بن أحمد. (١٤٢٣هـ). مقتل الحسين (ج١، ٢). قم: أنوار الهدى.

الديلمي، حسن بن محمد. (١٤١٢هـ). إرشاد القلوب (ج٢). قم: الشريف الرضي.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢هـ). المفردات في غريب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودي). دمشق: دار القلم.

الشريفي، محمود. (١٣٨٣ش). موسوعة كلمات الإمام الحسين. قم: منظمة الأوقاف و الأمور الخيرية، دار الأسوة للطباعة و النشر.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الطبرسي، أحمد بن علي. (١٤٠٣هـ). الاحتجاج على أهل اللجاج (ج٢). مشهد: نشر المرتضى.

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٢هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج١٧). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الطهراني، ميرزا ابو الفضل. (١٣٧٦ش). شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور. تهران: نشر مرتضوى.

الطريحي، فخر الدين. (١٤١٢هـ). المنتخب في جمع المراثي والخطب. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (المحقق: علي‌أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، ج٢). طهران: دار الكتب الإسلامية.

المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المحدث النوري، الشيخ حسين. (١٤١٨هـ). مستدرك‌الوسائل (ج١٢). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

مطهري، مرتضى. (١٣٨٤ش). مجموعه آثار شهيد مطهرى (ج٣، ١٧). تهران: انتشارات صدرا.

المقرّم، السيد عبد الرزاق. (١٤١٢هـ). مقتل الحسين عليه السلام. النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية.

مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢١هـ). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (ج٧). طهران: دار الكتب الإسلامية.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

The Ethics of War and Peace Between the Prophetic Biography and the Husayni Movement; A Study of Historical Sources*

Mohammed Ajel Atiyah
Professor, College of Education for Human Sciences, University of Karbala, Holy Karbala, Iraq.
mohammed.ajel@uokerbala.edu.iq

Extended Abstract

War has long been a controversial phenomenon accompanying human history, driven by motives ranging from the instinct for survival to the desire for domination. However, the Islamic message introduced a fundamental conceptual transformation in the philosophy of power. The Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his family) transformed war from an absolute act of destruction into a "necessity measured according to its need," governed by strict ethical regulations aimed at repelling aggression and establishing justice rather than annihilation or revenge.

The Prophetic tradition laid the foundations for what may be termed the "humanization of war" through regulations that prohibited treachery, forbade targeting non-combatants, and made mercy the governing principle over the sword even under the most difficult

* Atiyah, M. A (2025). The Ethics of War and Peace Between the Prophetic Biography and the Husayni Movement; A Study of Historical Sources. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, 5(1), pp. 256-290.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74757.1063

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/06/26 ● **Revised:** 2024/08/28 ● **Accepted:** 2024/09/19 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
[illegible]n the copyright and full publishing rights

circumstances. Within Islamic history, the event of al-Taff (61 AH) represents the most critical turning point and the true test of the continuity of these Prophetic values after the departure of their founder.

The movement of Imam Husayn (A.S.) was not merely a political protest; rather, it was an exceptional attempt to reinfuse the Muslim community with the Muhammadan values that had been weakened by policies based on power devoid of ethics. Thus, Karbala emerges not only as a human tragedy but also as a military and administrative theater managed by Imam Husayn according to a methodology entirely consistent with that of his grandfather, the Chosen Prophet.

A careful reading of historical sources reveals that Imam Husayn faced a dual challenge at Karbala: the challenge of physical survival against a vast army and the challenge of preserving the moral integrity of warfare and the legitimacy of his ethical position. The evidence indicates that he sacrificed the former for the sake of the latter, preferring death to violating the ethical principles of Prophetic warfare.

The significance of this study lies in highlighting an essential dimension that may be overlooked by emotional readings of Karbala: How were the ethics of war and peace reflected in Imam Husayn's conduct? And how did the events of al-Taff practically demonstrate the principle that "Imam Husayn is the continuation of the Prophet of justice and mercy"?

This research seeks to examine authoritative historical texts in order to answer these questions, arguing that Husayn's moral victory was the result of his unwavering commitment to the Prophetic jurisprudence of war.

The study relies on collecting primary material from its original sources, analyzing and comparing historical reports in order to identify the most significant aspects and milestones of the subject under examination. The research strives for objectivity, impartiality, and fidelity to historical truth. We ask Almighty God to grant us success in

what pleases Him. Praise be to God, Lord of the Worlds, and blessings and peace be upon the Trustworthy Prophet and his pure and immaculate Household until the Day of Judgment.

Research Question

The study revolves around the following central question:

How were the Prophetic ethics of war and peace manifested in the military and leadership conduct of Imam Husayn (A.S.) during the event of al-Taff, and what historical evidence demonstrates that his movement was a methodological continuation of the Muhammadan values of justice and mercy rather than merely a political conflict?

This central question gives rise to several secondary questions:

1. Did Imam Husayn adhere to the principle of prohibiting the initiation of hostilities despite the imbalance of military power?
2. How were humanitarian values embodied in Imam Husayn's treatment of his opponents, particularly the army of al-Hurr ibn Yazid al-Riyahi?
3. What were the ethical differences between the Husayni camp, which adhered to Prophetic principles, and the Umayyad camp, which violated them, according to historical records?

Research Methodology

1. Employing the inductive historical method to trace reports found in primary sources.
2. Using the comparative method to examine texts from the Prophetic biography alongside those from the narratives of Karbala.
3. Applying the analytical method to derive ethical implications from historical events.

Findings

1. The study revealed Imam Husayn's firm commitment to the principle prohibiting the initiation of warfare as an established

legal and religious norm. He refused to exploit the military exhaustion of the opposing army during the initial encounter, preferring to forgo a tactical advantage in order to preserve the legitimacy of his defensive position in accordance with the Prophetic instructions given to Imam Ali at Khaybar.

2. The research identified a conscious prioritization of humanitarian values over military interests, as demonstrated by the Husayni camp's provision of water to the opposing army and their horses, despite the strategic importance of water as a means of pressure in a desert environment. This reflects the dominance of mercy over the material logic of war.
3. The study documented the refusal of Imam Husayn's envoy to employ assassination or treachery to achieve decisive political gains, based on doctrinal principles prohibiting believers from engaging in betrayal. This reinforced the principle of the moral superiority of means established by the Prophetic tradition in confronting the tyranny of authority.
4. The findings showed that war, in Husayni thought, was a measure of necessity rather than an initial objective. Imam Husayn exhausted every effort to employ dialogue, preaching, and moral exhortation before military engagement, seeking both the moral redemption of his opponents and the removal of any historical excuse that might justify the ruling authority.
5. The study further demonstrated, through defensive measures and battlefield arrangements, the Husayni leadership's concern for protecting vulnerable groups. Particular emphasis was placed on shielding women and children from the conflict and calling upon the opposing side to uphold human decency in safeguarding non-combatants even under the harshest conditions.

Conclusions

1. The findings establish a unity of method and purpose between

the Prophetic biography and the Husayni movement. Imam Husayn's actions at Karbala were not merely political reactions but a precise embodiment of the Muhammadan ethical system. This confirms that the Husayni movement constituted the legitimate moral continuation of the Prophet's message in both its peaceful and military dimensions.

2. The study concludes that Imam Husayn's adherence to ethical regulations of warfare—such as refusing to initiate combat and leaving the door of repentance open to his opponents—negates any interpretation of the movement as a struggle for political power. Rather, it demonstrates that the movement was a moral and spiritual revival aimed at preserving the ethical identity of the Muslim community, which had nearly been overwhelmed by utilitarian politics.
3. The research finds that the event of al-Taff presented an early and unique model of what is now known as international humanitarian law, through the distinction between combatants and civilians, the prohibition of mutilating bodies, and the rejection of thirst as a weapon of war. This demonstrates the precedence of Islamic thought in formulating standards of just warfare that preserve human dignity even under the harshest circumstances.
4. The results confirm that the success of the Husayni movement should not be measured by immediate military standards but rather by its ability to preserve the moral integrity of warfare and the nobility of means. Through his commitment to Prophetic ethics, Imam Husayn transformed a material military defeat into a lasting moral victory, making his movement a universal point of reference for liberation movements seeking justice.
5. The study provides an evidentiary argument refuting claims that seek to deny the legitimacy of Imam Husayn's uprising. His commitment to avoiding bloodshed and presenting his

case until the very last moments demonstrates his concern for social peace and confirms that war was imposed upon him rather than chosen voluntarily.

6. Finally, the study concludes that the Husayni movement established an ethical school in dealing with opponents, founded upon inclusion and mercy—as exemplified by the case of al-Hurr ibn Yazid al-Riyahi. This reinforces the principle that the objective of jihad in Islam is the guidance of humanity and the establishment of truth, not extermination or revenge.

Keywords
Prophetic Biography (Sirah), Imam Husayn Uprising, War Ethics, Historical Chronicles, Justice and Mercy.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

أخلاقيات الحرب والسلم بين السيرة النبوية والنهضة الحسينية: قراءة في المدونات التاريخية*

محمد عاجل عطية
أستاذ في كلية التربية للعوم الانسانية في جامعة كربلاء، كربلاء المقدسة، العراق.
mohammed.ajel@uokerbala.edu.iq

الملخّص

نسعى في هذا البحث عبر منهجية تاريخية مقارنة، منظومة القيم الأخلاقية الحاكمة لمفهوم "الحرب والسلم" في السيرة النبوية وانعكاساتها التطبيقية الدقيقة في النهضة الحسينية. يهدف البحث إلى استجلاء ملامح "الامتداد النبوي" في حركة الإمام الحسين عليه السلام، من خلال تفكيك البنية السلوكية للقيادة في واقعة الطف ومقارنتها باستراتيجيات النبي الأعظم صلى الله عليه وآله التي حولت الحرب من فعل انتقامي غريزي إلى أداة اضطرارية لردع الظلم وإقامة العدل، انسجاماً مع شعار المؤتمر "الإمام الحسين امتداد للنبي العدل والرحمة."وتتحدد الإشكالية البحثية في مساءلة المدونات التاريخية المعتبرة للبرهنة على أنّ القرارات العسكرية للإمام الحسين عليه السلام – رغم فداحة الموقف واختلال موازين القوى وخذلان الناصر – لم تكن خاضعة لمنطق "الضرورات تبيح المحظورات"، بل كانت التزاماً صارماً وواعياً بقواعد "الاشتباك الأخلاقي" التي أسسها جده

* عطية، محمد عاجل. (٢٠٢٥). أخلاقيات الحرب والسلم بين السيرة النبوية والنهضة الحسينية: قراءة في المدونات التاريخية. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ٢٥٦-٢٩٠.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74757.1063

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/٢٦ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٨/٢٨ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/١٩ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المصطفى. يتجاوز البحث السرد القصصي للأحداث إلى التحليل الدلالي للمواقف، لمعالجة محاور جوهرية تشمل: الالتزام القاطع باستراتيجية "تحريم البدء بالقتال" كأصل ديني ثابت لحقن الدماء، وتجليات الرحمة في التعامل مع الخصوم (كسقي الماء لجيش العدو)، وحماية غير المقاتلين، وتقديم استراتيجية "إقامة الحجة" والوعظ على استخدام السيف. وتخلص الدراسة إلى نتيجة مفادها أن واقعة الطف لم تكن مجرد صراع سياسي على السلطة، بل كانت "بعثاً إحيائياً" للقيم المحمدية التي كادت تندثر تحت وطأة السياسات الأموية، وأن مواقف الإمام جسدت عملياً مفهوم "الرحمة للعالمين "وأنسنة الحرب في أشد لحظاتها ضراوة، مما يثبت شرعيته التاريخية والدينية كوريث لرسالة العدل، وممثلاً أصيلاً لمنهج النبوة الخاتمة.

الكلمات المفتاحية

السيرة النبوية، النهضة الحسينية، أخلاقيات الحرب، المدونات التاريخية، العدل، الرحمة.

١. المقدمة

لطالما شكّلت الحرب ظاهرةً جدليةً ملازمةً للتاريخ البشري، تراوحت دوافعها بين غريزة البقاء ونزعة التسلط. بيد أن الرسالة الإسلامية أحدثت تحولاً مفاهيمياً جذرياً في فلسفة القوة، حيث نقل النبي الأعظمﷺ الحرب من كونها فعلاً تدميرياً مطلقاً إلى "ضرورة تقدر بقدرها"، محكومةً بضوابط أخلاقية صارمة تهدف إلى ردع العدوان وإقامة العدل، لا إلى الإفناء أو الانتقام. لقد أسست السيرة النبوية لما يمكن تسميته بـ "أنسنة الحرب"، عبر تشريعات حرمت الغدر، وحظرت استهداف غير المقاتلين، وجعلت من "الرحمة" حاكماً على "السيف" حتى في أحلك الظروف. وفي سياق التاريخ الإسلامي، تمثل واقعة الطف (٦١هـ) المنعطف الأخطر والاختبار الحقيقي لمدى ديمومة هذه القيم النبوية بعد غياب المؤسس. إذ لم تكن نهضة الإمام الحسينعليه‌السلام مجرد حركة احتجاجية سياسية، بل كانت محاولة استثنائية لإعادة ضخ "القيم المحمدية" في جسد الأمة الذي أنهكته السياسات القائمة على القوة المجردة من الأخلاق. هنا، تبرز واقعة كربلاء لا كمأساة إنسانية فحسب، بل كمسرح عمليات عسكري وإداري أداره الإمام الحسين بمنهجية متطابقة تماماً مع استراتيجيات جده المصطفى. إنّ قراءة المدونات التاريخية بعين فاحصة تكشف أنّ الإمام الحسين واجه في كربلاء تحدياً مزدوجاً: تحدي البقاء المادي أمام جيش جرار، وتحدي الحفاظ على "نظافة السلاح" وشرعية الموقف الأخلاقي. وتشير الدلائل إلى أنه ضحى بالأول لصالح الثاني، مفضلاً الموت على خرق قوانين الحرب النبوية. من هنا، تنبع أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على زاوية جوهرية قد تغفلها القراءات العاطفية، وهي: كيف تجلت "أخلاقيات الحرب والسلم" في سلوك الإمام الحسين؟ وكيف أثبتت وقائع الطف عملياً شعار "الإمام الحسين امتداد للنبي العدل والرحمة"؟

تسعى البحث لاستنطاق النصوص التاريخية المعتبرة للإجابة عن هذه التساؤلات، مؤكدة أنّ "الانتصار القيمي" للحسين كان نتاجاً لتمسكه الصارم بـ "فقه الحرب النبوي." وقد اعتمدت في هذا البحث على طريقة جمع المادة الأولية من مصادرها وتحليل الروايات ومقارنتها للوقوف على أبرز جوانب ومحطات حياة وقد تحرينا الموضوعية والحيادية ونقل الحقيقة ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لما يحب ويرضى والحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين إلى يوم الدين.

١-١. أهمية البحث

١. بيان الأصالة الشرعية للنهضة الحسينية وربطها عضوياً بالتطبيق النبوي لمفاهيم الجهاد.
٢. تصحيح القراءات التاريخية التي تغفل الجانب الإنساني والحقوقي في إدارة الإمام الحسين للمعركة.
٣. تقديم نموذج إسلامي حضاري في "أخلاقيات الصراع" يصلح للتطبيق في عالمنا المعاصر.

١-٢. مشكلة البحث

١. كيف تجلت أخلاقيات الحرب النبوية في سلوك الإمام الحسين عليه السلام العسكري والقيادي يوم عاشوراء؟
٢. ما مدى تطابق استراتيجية "عدم بدء القتال" بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام وفق المدونات التاريخية؟
٣. هل التزم الطرف الأموي بقواعد الحرب الإسلامية، وكيف تعامل الإمام الحسين مع خروقاتهم؟

١-٣. أهداف البحث

١. استقراء النصوص التاريخية الدالة على التزام الإمام الحسين بأخلاقيات الحرب النبوية.
٢. عقد مقارنة تحليلية بين مواقف الرحمة في السيرة النبوية ونظائرها في واقعة الطف.
٣. الرد على الشبهات التي تحاول نزع الصفة الشرعية والأخلاقية عن خروج الإمام الحسين.

١-٤. فرضيات البحث

١. إنّ الإمام الحسين عليه السلام لم يخالف منهج جده صلى الله عليه وآله قيد أنملة في إدارة الحرب والسلم.
٢. إنّ البعد الأخلاقي كان مقدماً على البعد العسكري والنصر المادي في استراتيجية الإمام الحسين.
٣. إنّ المدونات التاريخية المعتبرة (سنية وشيعية) تحتوي على أدلة قاطعة تثبت الامتداد النبوي في الطف.

١-٥. منهجية البحث

١. الاعتماد على المنهج التاريخي الاستقرائي لتتبع الروايات في المصادر الأصلية.
٢. استخدام المنهج المقارن للمقابلة بين النصوص الواردة في السيرة وتلك الواردة في المقتل.
٣. توظيف المنهج التحليلي لاستنتاج الدلالات القيمية من الوقائع التاريخية.

٢. المبحث الأول: استراتيجية تحريم البدء بالقتال التأصيل النبوي والتطبيق الحسيني

٢-١. الموضوع الأول: التأصيل الشرعي بين السيرة النبوية والموقف الحسيني في القتال

تُشكّل لحظة "بدء المعركة" المعيار الأخلاقي والقانوني الفاصل بين حروب العدوان وحروب الدفاع في المنظور الإسلامي، حيث أسست السيرة النبوية لقاعدة فقهية وعسكرية صارمة تقضي بحظر المبادرة بالقتال واعتبار الحرب رخصة اضطرارية لدفع الضرر لا أصلاً في العلاقات البشرية، إذ إنّ المتتبع لحركة النبي الأكرم العسكرية يجد أنها كانت محكومة دائماً بانتظار الفعل العدائي من الطرف الآخر لتكتسب شرعية الرد (الواقدي، ١٩٦٦م، ج١، ص ٦٢)، فلم تكن الغزوات النبوية انطلاقاً من رغبة في التوسع أو الهيمنة بل كانت استجابة لظروف قاهرة وتطبيقاً لمبدأ الدفع الذي يعد أصلاً عقدياً مستمداً من القرآن الكريم في قوله تعالى «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا»، وقد حرص النبي الأكرمﷺ على ترسيخ عقيدة كره الحرب في نفوس أصحابه لئلا تتحول الشجاعة العربية الموروثة إلى تهور أو عدوان غير مبرر (ابن هشام، ١٩٥٥م، ج٢، ص ٢٤٥)، حيث ينقل البخاري في «الصحيح» هذا التوجيه النبوي الصريح الذي ينهى عن تمني الحرب ويجعل الصبر فيها تالياً لوقوعها لا سابقاً لها، إذ يقول: «لا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَاسْأَلُوا اللهَ الْعافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا» (البخاري، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص ٣٨)، فدلالة النص هنا واضحة في جعل العافية والسلم هي المطلب الأساسي للمسلم، وأنّ الانتقال إلى مربع القتال لا يكون إلّا بعد استنفاد خيارات العافية كافة (ابن سعد، ١٩٩٠م، ج١، ص ٢١٠) ولم يقف هذا التأصيل عند حدود التنظير، بل تحول إلى سلوك ميداني صارم في إدارة المعارك، ففي غزوة خيبر حيث كانت القوة الإسلامية في موقع الهجوم الاستراتيجي والقدرة على المباغتة، قيد النبي حركة الجيش بضابط أخلاقي يمنع المبادرة بالدماء قبل إقامة الحجة واستنفاد الوسائل السلمية (اليعقوبي، ٢٠١٠م، ج٢، ص ٥٥)، فقد وردت وصية النبيﷺ لعلي بن أبي طالبعليه السلام التي تكشف عن قمة الانضباط

العسكري والأخلاقي، إذ قال له موجهًا: "لا تقاتلنهم حتى يقاتلوك، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً" (الواقدي، ١٩٦٦م، ج٣، ص ١٠٧٩)، وهذا النص يمثل ذروة سنام الأخلاق العسكرية، فالنبي لم يكتفِ بنهيهم عن البدء بالقتال فحسب، بل اشترط لوقوع القتال واستباحة الرد أن يسقط قتيل من المسلمين أولاً، ليكون ذلك السقوط برهاناً مادياً قاطعاً على عدوان الطرف الآخر (الطبرسي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٤٥٥)، وإسقاطاً لأي شبهة في مشروعية الحرب، وليكون المسلم في موقف المدافع عن النفس والقصاص للدم المسفوك ظلماً لا في موقف المعتدي (الحاكم النيسابوري، ١٩٩٠م، ج٣، ص ١٧٥)، وهذا المنهج النبوي الدقيق ورثه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وطبقه بصرامة في حروبه الداخلية التي خاضها مكرهاً (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٢٥٠)، حيث وثق نصر بن مزاحم المنقري وصية الإمام لجيشه في صفين التي تعد وثيقة حقوقية في قوانين الحرب، قائلاً لجنوده وهم يواجهون جيش الشام: "لا تُقاتلوهُمْ حَتّى يَبْدَءُوكُمْ، فَإِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللهِ عَلى حُجَّةٍ، وَتَرْكُكُمْ إيّاهُمْ حَتّى يَبْدَءُوكُمْ حُجَّةٌ أُخْرى لَكُمْ عَلَيْهِمْ" (المنقري، ١٤٠٤هـ، ص ٢٠٣)، ويُظهر التحليل الدلالي لعبارة "حجة أخرى" أن عدم البدء بالقتال يمنح المقاتل المسلم تفوقاً أخلاقياً وشرعية دينية تجعل الحرب في حال وقوعها قصاصاً عادلاً وليست عدواناً ظالماً، مما يعزز الروح المعنوية للجندي الذي يوقن أنه لم يشهر سيفه إلا بعد أن استحل العدو دمه (ابن عبد ربه، ١٩٨٧م، ج٤، ص ٣١٠).

وعند الانتقال من هذا التأصيل النظري والتطبيقات العلوية إلى المشهد الكربلائي، نجد أن الإمام الحسين عليه السلام واجه اختباراً عسيراً وغير مسبوق لهذه المبادئ في ظل الحصار المطبق والعطش القاتل واليقين التام بأن القوم لا يريدون إلا قتله واستئصال أهل بيته (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ٧٠)، ففي الحسابات العسكرية البحتة كانت "الضرورات" تبيح له توجيه ضربات استباقية لكسر الطوق أو إيقاع الخسائر في العدو قبل تكامل جيوشهم، إلا أن قراءة

المدونات التاريخية المعتبرة تكشف عن تمسك إعجازي للإمام الحسين باستراتيجية عدم البدء بالقتال مقدماً "المبدأ العقدي" على "المصلحة العسكرية" (ابن الجوزي، ٢٠٠٨م، ج١، ص ٢٥٠)، ويتضح ذلك جلياً في اللقاء الأول مع الجيش الأموي بقيادة الحر بن يزيد الرياحي الذي وصل إلى منطقة "ذو حسم" وهو في حالة إنهاك شديد وعطش كاد يهلكهم (الدينوري، ١٩٦٠م، ص ٢٥٦)، وكان جيش الإمام الحسين في كامل جاهزيتهم وراحتهم، فاقترح زهير بن القين (رضوان الله عليه) بخبرته العسكرية الطويلة استغلال هذه الفرصة الذهبية للقضاء عليهم قبل وصول الإمدادات الكبرى من الكوفة، قائلاً للحسين عليه السلام: "إن قتال هؤلاء الساعة أهون علينا من قتال من يأتينا من بعدهم" (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ١٠١)، لكن الإمام الحسين أجابه بالجواب النبوي الجازم الذي وثقه الشيخ المفيد في الإرشاد قائلاً: "ما كُنْتُ لِأَبْدَأَهُمْ بِالْقِتال" (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٨٤)، فعبارة "ما كنتُ" بصيغة النفي هذه تفيد الامتناع الذاتي الراسخ، وأنّ هذا السلوك هو جزء من التكوين العقدي والأخلاقي للإمام وليس مجرد قرار تكتيكي عابر (ابن شهرآشوب، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ١٠٠)، لقد ضحى الإمام الحسين بفرصة عسكرية مؤكدة للنصر المادي أو على الأقل لتحييد ألف فارس من الأعداء، في سبيل الحفاظ على القيمة الأخلاقية للحرب في الإسلام، ليثبت للتاريخ أنه لم يكن طالب سلطة ولا دموياً، بل صاحب رسالة تحيي الأنفس (الأمين، ١٩٨٣م، ج١، ص ٦٠٠).

ولم يتوقف هذا الالتزام عند حدود اللقاءات الأولية التي قد تحتمل التفاوض، بل تكرر بوضوح أشد صبيحة يوم العاشر من المحرم، حين زحفت الجيوش الأموية وبدأت باستفزاز المعسكر الحسيني بالسباب والتهديد ومحاولة جرهم إلى معركة مبكرة (البلاذري، ١٩٧٤م، ج٣، ص ١٨٥)، ففي تلك اللحظات المشحونة، حاول مسلم بن عوسجة الرد على استفزازات شمر بن ذي الجوشن الذي كان يكيل الشتائم للحسين وللنار التي أضرمت في الخندق، فهمّ مسلم أن يرميه

بسهم ليرديه قتيلاً ويريحه من شره (ابن كثير، ١٣٤٨هـ، ج٨، ص ١٧٩)، لكن الإمام الحسين نهاه عن ذلك فوراً وبحزم، كما ينقل الطبري في تاريخه النص الحرفي لقول الحسين: "لَا تَرْمِهِ، فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَبْدَأَهُمْ بِقِتال" (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤٢٥)، وكلمة "أكره" هنا ليست تعبيراً عن مشاعر نفسية مجردة، بل هي تعبير شرعي عن "الكراهة" التي تقترب من التحريم في منهج أهل البيت عند غياب المسوغ المباشر وهو بدء العدو فعلياً (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٥)، مما يكشف أنّ الحسين كان مسيطراً تماماً على انفعالات جيشه ويدير المعركة بأعصاب باردة تستند إلى التقوى لا إلى رد الفعل الانتقامي، رغم أنّ الشمر كان مستحقاً للقتل بفسوقه وعدوانه اللفظي (الطبرسي، ١٩٦٦م، ج٢، ص ٢٤)، إلّا أنّ الحسين أراد أن تكون صفحته ناصعة البياض حتى اللحظة الأخيرة، وألا يسجل التاريخ أن السهم الأول انطلق من جبهة الحق (الإربلي، ٢٠٠٦م، ج٢، ص ٤٠) وفي سياق تعزيز هذه الاستراتيجية السلمية، لم يكتفِ الإمام الحسين بالصمت العسكري والامتناع عن الرمي، بل استثمر وقت "ما قبل المعركة" في تفعيل سلاح "الكلمة" بدلاً من "السيف" (ابن نما، ١٤٠٦هـ، ص ٥٠)، حيث تشير المصادر التاريخية إلى خطبه المتكررة التي وجهها لجيش عمر بن سعد لإقامة الحجة وإسقاط العذر(الصدوق، ١٤٠٠هـ، ص ١٦٠) وقد نقل ابن الأثير مقطعاً مهماً من خطبته يوم عاشوراء التي ركب فيها راحلته ونادى بصوت عالٍ يسمعه جلهم: "أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا قَوْلِي وَلَا تَعْجَلُوا حَتّى أَعِظَكُمْ بِمَا هُوَ حَقٌّ لَكُمْ عَلَيَّ، وَحَتّى أَعْتَذِرَ إِلَيْكُمْ مِنْ مَقْدَمِي عَلَيْكُمْ... فَإِنْ كانَتِ السَّنَةُ لَمْ تَمْضِ فيكُمْ وَأَنْتُمْ في شَكٍّ مِنْ هَذا، أَفَتَشُكُّونَ أَنّي ابْنُ بِنْتِ نَبِيِّكُمْ؟" (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٦١)، وهذا الخطاب يكشف عن رغبة حقيقية في السلم وتجنيب الطرفين ويلات الحرب، وتطبيق حرفي لوصية النبي بالدعوة قبل القتال، ومحاولة أخيرة لاستنقاذ المغرر بهم (ابن طاووس، ١٤٢٢هـ، ص ٦٠) فالحسين عليه السلام هنا يمارس دور "الناصح الأمين" لا دور "القائد العسكري"،

ويضع العدو أمام مسؤولياته الدينية والتاريخية، مؤكداً أن الحرب ليست خياره بل هي خيار فرض عليه (الذهبي، ٢٠٠٦م، ج٣، ص ٣٠٠).

وتتكامل الصورة الأخلاقية عند تحليل بداية المعركة فعلياً وتحديد المسؤولية التاريخية عن إراقة الدماء، حيث تتفق المدونات التاريخية المعتبرة (السنية والشيعية) على أنّ "الطلقة الأولى" أو السهم الأول انطلق حصراً من معسكر عمر بن سعد (الطبراني، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ١١٥)، ويوثق الشيخ المفيد هذه اللحظة الحاسمة التي أنهت حالة السلم وبدأت الحرب مشيراً إلى أن عمر بن سعد هو من بادر بالعدوان مدفوعاً بالخوف من واليه عبيد الله بن زياد ورغبة في إثبات ولائه للسلطة (الأصفهاني، ١٩٦٥م، ص ٧٥)، حيث يقول المفيد واصفاً المشهد: «وَتَقَدَّمَ عُمَرُ بْنُ سَعدٍ فَرَمى نَحوَ عَسكَرِ الحُسَيْنِ بِسَهمٍ وَقالَ: اشْهَدُوا لي عِنْدَ الْأميرِ أَنّي أَوَّلُ مَنْ رَمى» (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٩٦)، وهذا النص التاريخي يمثل وثيقة إدانة أبدية للطرف الأموي، ووثيقة براءة ناصعة للطرف الحسيني الذي ظل متمسكاً بالسلم حتى اللحظة الأخيرة ولم يطلق سهماً واحداً إلا دفاعاً عن النفس (الأمين، ١٩٩٦هـ، ص ٤٥) وهو ما يؤكد أن النهضة الحسينية كانت حركة دفاعية بامتياز تهدف للإصلاح لا للقتال (ابن الجوزي، ٢٠٠٨م، ج١، ص ٢٥٠).

٢-٢. الموضوع الثاني: التطبيقات الإجرائية والإنسانية لأخلاقيات السلم في المعسكر الحسيني

لم تكن استراتيجية عدم البدء بالقتال مجرد قرار بوقف إطلاق النار، بل كانت منظومة متكاملة من السلوكيات الوقائية والإنسانية التي رافقت المسير الحسيني (القمي، ١٤٢١هـ، ص ١٢٠)، ولعل من أبرز الشواهد التاريخية التي تثبت أن الإمام الحسين كان يمارس "أخلاق النبوة" لا "تكتيكات الحرب" هي حادثة سقي جيش الحر بن يزيد الرياحي التي أشرنا إليها سابقاً، ففي العرف العسكري يعتبر

الماء سلاحاً استراتيجياً فتاكاً، وتمكين العدو منه وهو في حالة ضعف يعتبر انتحاراً عسكرياً (ابن عبد البر، ١٤٢٢هـ، ج١، ص ٣٨٠)، لكن الرحمة غلبت الحذر عند الامام الحسين عليه السلام كما يروي الشيخ المفيد تفاصيل هذه الواقعة بدقة قائلاً: «فَقالَ الامام الحُسَينُ عليه السلام لِفتيانه: اسْقُوا الْقَوْمَ وَارْووهُمْ مِنَ الْماءِ، وَرَشِّفُوا الْخَيْلَ تَرْشيفاً... فَقامَ فِتيانُهُ فَرَشَّفُوا الْخَيْلَ تَرْشيفاً» (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٧٨)، ومصطلح "ترشيف الخيل" يعني سقيها قليلاً قليلاً لئلا تؤذى من الشرب السريع، وهذا يدل على رحمة شملت حتى الحيوان في معسكر العدو (الهيثمي، ١٩٨٨م، ج٩، ص ١٩٠)، وهو تطبيق عملي لحديث النبي صلى الله عليه وآله: "في كل كبد رطبة أجر" (مسلم، ١٩٥٥م، ج٤، ص ١٧٦١، ح ٢٢٤٤)، مما يثبت أن الحسين عليه السلام كان يرى في هؤلاء القوم "بشراً" يمكن هدايتهم، لا مجرد "أهداف" يجب تصفيتها (ابن الأثير، ١٩٩٤م، ج٢، ص ١٥). وبالمقارنة المنهجية، نجد أنّ الطرف الأموي تعامل مع ملف الماء والسلم بنقيض الأخلاق النبوية تماماً، حيث منعوا الماء عن النساء والأطفال كأداة ضغط عسكري (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤١٢)، وينقل الطبري كتاب ابن زياد إلى عمر بن سعد الذي يقول فيه بوضوح :"حُلْ بَيْنَ الحُسَيْنِ وَأَصْحابِهِ وَبَيْنَ الماءِ، فَلا يَذُوقُوا مِنْهُ قَطْرَةً" (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤١٢)، وإن وضع هذين النصين (نص السقاية الحسينية ونص المنع الأموي) جنباً إلى جنب يكفي لإثبات أن الحسين عليه السلام كان الامتداد الوحيد للقيم النبوية في تلك المعركة (الفتال النيسابوري، ١٣٧٥ش، ص ١٨٥).

ومن تجليات أخلاقيات السلم أيضاً حرصه على طلب "المهلة" ليلة العاشر من المحرم، لا ليعيد تنظيم صفوفه عسكرياً أو يطلب المدد، بل للعبادة والصلاة (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣١٥)، حيث يذكر الطبري أنّ الامام الحسين أرسل أخاه العباس عليه السلام للتفاوض قائلاً له: "ارْجِعْ إِلَيْهِمْ، فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُؤَخِّرَهُمْ إِلى غُدْوَةٍ وَتَدْفَعَهُمْ عَنَّا الْعَشِيَّةَ، لَعَلَّنا نُصَلّي لِرَبِّنا اللَّيْلَةَ وَنَدْعُوهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، فَهُوَ يَعْلَمُ أَنّي قَدْ كُنْتُ أُحِبُّ الصَّلاةَ لَهُ وَتِلاوَةَ كِتابِه." (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤١٧) وهذا

النص ينسف فكرة "التمرد المسلح"؛ فالمتمرد يغتنم الظلام للهجوم أو الهروب، أما الحسين عليه السلام فيغتنم الظلام للصلاة، رابطاً النهضة بالعبودية لله التي هي جوهر البعثة النبوية، ومؤكداً أن الحرب كانت "عارضاً" مكروهاً قطع عليه خلوته مع ربه، وليست غاية يسعى إليها (أبو مخنف، ١٣٩٨هـ، ص ١١٢). ولم يقف الالتزام الأخلاقي عند حدود المواجهة المباشرة في كربلاء، بل امتدت جذوره لتشمل السلوكيات الأمنية والسياسية التي سبقت المعركة، حيث قدمت النهضة الحسينية نموذجاً فريداً في "تحريم الفتك" أو الاغتيال السياسي، حتى لو كان ذلك يحقق نصراً عسكرياً حاسماً ويحقن الدماء (اليعقوبي، ٢٠١٠م، ج٢، ص ٢٤٣)، وتتجلى هذه القيمة العليا في الموقف التاريخي لمسلم بن عقيل (سفير الامام الحسين عليه السلام) في الكوفة، حين سنحت له فرصة ذهبية لقتل عبيد الله بن زياد غيلة في منزل هانئ بن عروة، وكان ذلك كفيلاً بإنهاء السلطة الأموية في العراق ومنع جيش الكوفة من الخروج لقتال الإمام الحسين عليه السلام (أبو مخنف، ١٣٩٨هـ، ص ٥٥)، إلّا أنّ مسلم امتنع عن استلال سيفه في اللحظة الحاسمة، وحين سُئل عن سبب ذلك، أجاب بالحديث النبوي الذي يعتبر دستوراً في شرف الخصومة: «مَنَعَني حَديثٌ رَوَاهُ النَّاسُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: إنّ الْإيمانَ قَيَّدَ الفَتْكَ، لا يَفْتِكُ مُؤمِنٌ» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٤، ص ٣٤٠)، وهذا النص الذي أورده أبو مخنف في مقتله يثبت أن الحسين عليه السلام وممثليه فضلوا الموت بشرف في معركة غير متكافئة على أن يؤسسوا لشرعية الغدر والاغتيال في الإسلام (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٣٠)، مؤكدين أنّ الغاية النبيلة لا تبرر الوسيلة غير المشروعة، وأن "شرف الحرب" مقدم على "نتيجة الحرب" (الدينوري، ١٩٦٠م، ص٢٣٥). ومن الدلائل الساطعة على أنّ استراتيجية الحسين كانت "دفاعية" محضة وليست هجومية، هي الإجراءات الميدانية التي اتخذها صبيحة العاشر، حيث أمر بحفر خندق في الجهة الخلفية للمخيم وإضرام النار فيه (البلاذري، ١٩٧٤م، ج٣، ص ١٩٠)، والهدف العسكري من ذلك هو منع

العدو من الالتفاف والغدر، وجعل القتال في جبهة واحدة فقط لتقليل الخسائر وحماية النساء (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ٩٥)، يقول الطبري واصفاً هذا الإجراء الدفاعي: «وَأَمَرَ الحُسَينُ بِحَطَبٍ وَقَصَبٍ... فَطُرِحَ فِي ذَلِكَ الخَنْدَقِ، وَأَمَرَ بِالنَّارِ فَأَضْرِمَتْ فِيهِ لِئَلَّا يَأتُوهُمْ مِنْ خَلْفِهِم» (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤٢٢)، فلو كان الحسين عليه السلام طالب حرب ومبادراً بالقتال لما حفر الخنادق ولما انحاز إلى عمق الصحراء، بل لبادر بالهجوم، لكن هذه التحصينات تؤكد أنه كان في موقع "رد العدوان" (ابن كثير، ١٣٤٨هـ، ج٨، ص ١٧٥). وتشهد هذه الاستراتيجية الأخلاقية بأعظم مشهد في "حرية الاختيار" العسكري، ففي الوقت الذي يفرض فيه القادة العسكريون عقوبة الإعدام على الهاربين من المعركة، وقف الإمام الحسين ليلة العاشر ليخطب في أصحابه ويحلهم من بيعته، ويأذن لهم بالانصراف والنجاة بأنفسهم (الطبرسي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٤٥٠)، قائلاً لهم بلسان الرحمة المحمدية: "هذَا اللَّيْلُ قَدْ غَشِيَكُمْ فَاتَّخِذُوهُ جَمَلًا ...فَإِنّ القَوْمَ إنّما يَطْلُبُونَنِي، وَلَوْ قَدْ أصابُونِي لَهُوا عَنِ طَلَبِ غَيْرِي" (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٩١)، وهذا السلوك الذي وثقه الشيخ المفيد والمسعودي ينفي عن النهضة صفة "الإكراه" أو "التغرير"، ويؤكد أن من بقي مع الحسين عليه السلام بقي بملء إرادته الحرة، ليدافع عن عقيدة لا عن قائد عسكري يزج بجنوده في المحرقة (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ٧٥). أن استراتيجية "تحريم البدء بالقتال" لم تكن شعاراً سياسياً، بل كانت التزاماً دينياً صارماً طبقه الإمام الحسين عليه السلام في أدق التفاصيل: من سقي خيول الأعداء، إلى منع الاغتيال، إلى كراهة الرمي، إلى طلب المهلة للصلاة، إلى تحرير الأصحاب من البيعة، ليقدم للبشرية درساً خالداً في أن "أخلاق السلم" لا تسقط حتى تحت صليل السيوف (الأصفهاني، ١٩٦٥م، ص ٧٤). ولم يقتصر الالتزام باستراتيجية "عدم البدء بالقتال" على القرارات الميدانية المباشرة فحسب، بل امتد ليشمل البعد النفسي والتربوي في إدارة الإمام الحسين عليه السلام لجيشه، فقد واجه الإمام تحدياً

داخلياً لا يقل صعوبة عن مواجهة العدو، وهو "كبح جماح" الحماسة الثورية لدى أصحابه وشيعته (البلاذري، ١٩٧٤م، ج٣، ص ١٨٨)، فالمعسكر الحسيني كان يضم نخبة من الشجعان والفرسان الذين يجدون مشقة بالغة في الصبر على استفزازات العدو وشتائمه المتلاحقة، إلّا أنّ الإمام الحسين مارس دوراً "انضباطياً" صارماً لمنع أي تصرف فردي قد يخدش شرعية المعركة (اليعقوبي، ٢٠١٠م، ج٢، ص ٢٤٤)، وتذكر المصادر أنّ برير بن خضير الهمداني، وهو من شيوخ القراء والعباد، أراد أن يباهل القوم أو يقاتلهم بمجرد سماع كلماتهم النابية، لكن الإمام أمره بالصبر والانتظار (ابن طاووس، ١٤٢٢هـ، ص ٦٥)، مؤكداً أنّ معركتهم هي معركة "دفاع عن الحق" وليست معركة "تفريغ غضب"، وهذا الانضباط العالي يعكس الفارق الجوهري بين "العصابة المؤمنة" التي تقاتل ببصيرة، وبين "الجمهور الهائج" الذي يقاتل بعصبية (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٢٦٠). ومن الزوايا المهمة في هذا تحليل مفهوم "الموت الاختياري" كجزء من استراتيجية السلم، فالإمام الحسين عليه السلام حين أيقن أنّ الحرب واقعة لا محالة، وأن القوم لا يقبلون إلا بنزوله على حكم يزيد أو القتل، اختار "القتل" بملء إرادته ليكون شهادة إدانة ضد الظالم (ابن الجوزي، ٢٠٠٨م، ص ٢٥٥)، ولو كان الحسين عليه السلام يطلب السلطة لقبل بأنصاف الحلول أو لهرب إلى ثغور العالم الإسلامي كما اقترح عليه بعض الناصحين، لكنه بقي ثابتاً في موقعه ليعطي للدفاع مشروعيته الكاملة (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ١٠٥)، وقد أشار ابن أعثم الكوفي إلى أن الحسين عليه السلام كان يردد في تلك اللحظات الحرجة: «مَوْتٌ فِي عِزٍّ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي ذُلٍّ» (ابن شهرآشوب، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ١١٠)، وهي عبارة تؤكّد أنّ خياره العسكري كان خيار "الضرورة القصوى" لحفظ الكرامة والدين، وليس خياراً ابتدائياً للتوسع أو المغالبة. كما أن المتأمل في "خارطة توزيع القوات" التي وضعها الإمام الحسين يوم العاشر، يجد أنها كانت "تشكيلة دفاعية" بامتياز وليست هجومية (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٩٥)، فقد قارب

بين الخيام لتقليص الجبهات، وجمع النساء والأطفال في مركز الدائرة، وجعل المقاتلين سياجاً حولهم، وهذا التكتيك العسكري المعروف بـ "الدفاع الدائري "لا يلجأ إليه إلا من أُجبر على القتال ويريد الصمود لأطول فترة ممكنة، لا من يريد الهجوم والاكتساح (ابن عبد ربه، ١٩٨٧م، ج٤، ص ٣١٢)، ويؤكد الدينوري في الأخبار الطوال أن الحسين عليه السلام رفض اقتراح بعض أصحابه باللجوء إلى قلعة حصينة في الجبال، وأصر على البقاء في كربلاء قائلاً: "إنّي قَدْ عاهَدْتُ القَوْمَ فَلا أَغْدِرُ بِهِمْ" (الدينوري، ١٩٦٠م، ص٢٥٧)، وهذا الموقف يبرز جانباً أخلاقياً رفيعاً، فهو يرى أن تغيير المكان بعد نزوله فيه قد يُفسر على أنه مناورة حربية أو غدر، ففضل البقاء في الأرض المكشوفة وفاءً للعهد الضمني، رغم أن ذلك كلفه عسكرياً الكثير (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٦٥). إنّ استراتيجية "تحريم البدء بالقتال" عند الإمام الحسين عليه السلام لم تكن نابعة من ضعف عسكري أو قلة عدد، فقد كان بإمكانه استخدام عنصر المفاجأة أو الحرب الخاطفة لإيقاع خسائر فادحة بجيش النظام (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ٧٤)، لكنه ترفع عن ذلك التزاماً بالميثاق النبوي، لتكون دماؤه ودماء أهل بيته شاهداً أبدياً على أن الإسلام هو دين "السلام" الذي لا يلجأ للسيف إلا لقطع يد الباغي التي امتدت أولاً (الذهبي، ٢٠٠٦م، ج٣، ص ٣٠٥)، وبهذا يكون الحسين عليه السلام قد صان "شرف الإسلام" من أن يوصم بأنه دين العنف والدم، مثبتاً أن القوة الحقيقية تكمن في ضبط النفس والتمسك بالمبادئ حتى تحت بريق السيوف (الأصفهاني، ١٩٦٥م، ص ٧٧).

٣. المبحث الثاني: أخلاقيات التعامل مع الخصوم جدلية الرحمة والقسوة بين المنهج النبوي والسلوك الأموي

٣-١. الموضوع الأول: فلسفة قبول التوبة في الميدان

لم تكن الحرب عند الحسين وسيلة للتصفية الجسدية أو الانتقام الشخصي، بل

كانت مساحة أخيرة ومحاولة مستميتة لاستنقاذ ما يمكن استنقاذه من الضمائر الحية قبل أن تبتلعها نيران الحرب (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ١١٠)، وهو ما يتجلى بوضوح في آليات تعامله مع "التائبين" من معسكر العدو، وفي مقدمتهم الحر بن يزيد الرياحي (الواقدي، ١٩٦٦م، ج٢، ص ٨٤٠). إنّ من أعظم تجليات الرحمة المحمدية التي أسست لقواعد الحرب في الإسلام هي قاعدة "فتح باب العودة" للعدو حتى وهو شاهر سيفه، فلم يغلق النبيﷺ باب التوبة حتى أمام أشد أعدائه وحشية، كما حدث يوم فتح مكة حين عفا عن رؤوس الشرك وأطلقهم، وكما حدث مع «وحشي» قاتل عمه الحمزة سيد الشهداء (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٣٠)، وهذه الاستراتيجية ليست مجرد تسامح شخصي أو عاطفة عابرة، بل هي "تكتيك عقدي" يهدف إلى تفكيك جبهة العدو أخلاقياً قبل هزيمته عسكرياً، وإثبات أن الإسلام يحارب "الفعل" لا "الشخص" (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤٠٢).

وقد ورث الإمام الحسين هذا المنهج بحذافيره في واقعة الطف، وتجلى ذلك بأوضح صوره الدرامية في تعامله مع الحر بن يزيد الرياحي، القائد الأموي الذي كان السبب المباشر والتنفيذي في حصار الحسين وجعجعته في تلك الأرض المقفرة ومنعه من الرجوع أو التوجه إلى مأمن (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٦٣)، ففي صبيحة العاشر من المحرم، وحين أيقن الحر أن القوم عازمون على قتل الحسين لا محالة، تحرك ضميره الديني وانحاز في لحظة وعي تاريخي من معسكر الغلبة المادية والسلطة إلى معسكر الحق الأخلاقي والمظلومية (أبو مخنف، ١٣٩٨هـ، ص ١١٥)، وهنا تبرز عظمة القيادة الحسينية التي لم تتعامل مع الحر بمنطق "الثأر" أو "المحاسبة بأثر رجعي" على ما فعله من قبل، ولم تطلب منه ضمانات ولا فترة اختبار، بل تعاملت معه بمنطق "الاستيعاب والرحمة المطلقة" ، وينقل الشيخ المفيد في الإرشاد تفاصيل هذا المشهد حين وقف الحر أمام الحسين مطأطئاً

رأسه من الخجل وهو يرتعد، قائلاً: «اللَّهُمَّ إنّي أتُوبُ إلَيْكَ فَتُبْ عَلَيَّ، فَقَدْ أرْعَبْتُ قُلُوبَ أوْلِيَائِكَ وَأوْلادِ بِنْتِ نَبِيِّكَ... يَا ابْنَ رَسولِ اللهِ هَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ؟» (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١٠٠)، فكان الجواب الحسيني الفوري الذي يختزل ميراث النبوة كلها: "نَعَمْ يَتوبُ اللهُ عَلَيْكَ" (ابن طاووس، ١٤٢٢هـ، ص ٦٣)، فلم يعاتبه الإمام ولم يذكره بقطع الطريق عليه، بل احتضنه ومنحه الحرية في قوله له عند استشهاده وهو يمسح التراب عن وجهه: "أنْتَ الحُرُّ كَما سَمَّتْكَ أُمُّكَ، وَأنْتَ الحُرُّ فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ" (الأمين، ١٩٨٣م، ج١، ص ٦٠٢)، وهذا السلوك يثبت بالدليل القاطع أن هدف الحسين من الحرب كان "إحياء النفوس" لا قتلها، مصداقاً للآية الكريمة «وَمَنْ أحْياهَا فَكَأَنَّمَا أحْيَا النّاسَ جَميعاً» (المائدة، ٣٢) وأنّ الرحمة عند آل البيت هي الأصل، والعقوبة هي الاستثناء (البلاذري، ١٩٧٤م، ج٣، ص ١٩٥). وعلى النقيض تماماً، نجد أن المعسكر الأموي تعامل مع خصومه، وحتى مع الناصحين له، بمنطق "الإقصاء التام" وانعدام الفروسية، فلم يقبلوا توبة ولم يرعوا حرمة لقرابة أو صحبة أو رحم (الطبري، ١٩٦٧م، ج٥، ص ٤٢٦)، بل كان خطابهم مشحوناً بالكراهية والرغبة في التنكيل وإسكات صوت الحق، ويوثق الطبري في تاريخه كيف تعامل شمر بن ذي الجوشن مع زهير بن القين رضي الله عنه حين كان يعظهم ويذكرهم بالله وبقرابة الحسين من رسول الله صلى الله عليه وآله فرماه الشمر بسهم وقال له بلسان بذيء: "اسْكُتْ، أسْكَتَ اللهُ نَأْمَتَكَ، فَقَدْ أبْرَمْتَنَا بِكَثْرَةِ كَلامِكَ" (ابن كثير، ١٣٤٨هـ، ج٨، ص ١٨٠) فهذا الرفض القاطع لسماع "الكلمة" يكشف عن إفلاس أخلاقي وخوف كبير من تأثير المنطق على جنودهم المغرر بهم (ابن الجوزي، ٢٠٠٨م، ص ٢٥٢)، بينما كان الحسين عليه السلام يفتح ذراعيه لكل من يريد الالتحاق به حتى اللحظة الأخيرة، وقد سجلت المصادر التاريخية التحاق عدد من جنود عمر بن سعد بمعسكر الإمام الحسين (مثل جوين بن مالك التميمي وغيره) نتيجة لهذا

الخطاب الاستقطابي الرحيم (ابن نما، ١٤٠٦هـ، ص ٥٥)، مما يؤكد أنّ الحسين عليه السلام كان يمارس "الجهاد بالكلمة" بالتوازي مع "الجهاد بالسيف"، وأنه لم ييأس من هداية قومه حتى سال دمه الشريف (التستري، ١٩٥٠م، ص ٥٠). ومن التطبيقات الحسينية اللافتة في هذا المضمار أيضاً، والتي تعكس قمة "الأخلاق النبوية"، هو بكاؤه عليه السلام على أعدائه، وهي حالة نادرة جداً في تاريخ الحروب أن يبكي القائد شفقة على مصير قاتليه، فقد تُنسب هذه الجملة إلى الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء أنّه نظر إلى القوم وهم يزحفون لقتله فاستعبر، فسُئل عن ذلك فقال: "أَبْكي لِهؤُلاءِ القَوْمِ الَّذينَ يَدْخُلونَ النَّارَ بِسَبَبي"، وهذا النص التاريخي يرفع النهضة الحسينية من مستوى "الصراع السياسي" على السلطة إلى مستوى "الرسالية العالمية"، فالسياسي يفرح بقتل خصومه وانتصاره عليهم، أما وارث الأنبياء فيحزن لهلاكهم وضلالهم (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ٧٢)، وهذا يتطابق كلياً مع الموقف النبوي في معركة أحد حين شُجَّ وجه النبي وكسرت رباعيته، فرفض الدعاء عليهم وقال :"اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَومِي فَإنَّهُمْ لا يَعلَمُون" (البخاري، ١٤٢٢هـ، ج٤، ص ٢٠٠)، وبذلك يثبت المبحث التطابق التام في "أخلاقيات الرحمة" بين الأصل (النبي الأعظم) والفرع (الإمام الحسين)، وكلاهما واجه السيوف بقلوب رحيمة وعيون دامعة، مؤسسين بذلك لمدرسة "الحرب الرحيمة "التي لم يعرف لها التاريخ نظيراً (الحاكم النيسابوري، ١٩٩٠م، ج٣، ص ١٨٠).

٣-٢. الموضوع الثاني: حماية غير المقاتلين بين التحصين الحسيني والانتهاك الأموي

لعل الاختبار الأقسى لمنظومة القيم الأخلاقية في الحروب هو كيفية التعامل مع الفئات المستضعفة (النساء والأطفال) وكيفية التعامل مع جثامين القتلى بعد انتهاء المعركة (الذهبي، ٢٠٠٦م، ج٣، ص ٣١٠)، وفي هذين الملفين الحساسين قدمت

واقعة الطف نموذجاً صارخاً للتناقض بين "حضارة الإسلام" التي مثلها الحسين، و"جاهلية السلطة "التي مثلها يزيد بن معاوية (ابن عبد ربه، ١٩٨٧م، ج٤، ص ٣١٥)، ففي السيرة النبوية تواترت النصوص الناهية عن قتل النساء والولدان والتمثيل بالقتلى، حيث وصى النبيﷺ قادته في كل سرية قائلاً: "لا تَقتُلُوا شَيخاً فانياً، وَلا طِفْلًا، وَلا صَغيراً، وَلا امْرَأَةً... وَلا تُمَثِّلُوا بِالقَتْلى" (الكليني، ١٩٩٠م، ج٥، ص ٢٧)، وقد التزم الحسينعليه السلام بهذه الوصايا كدستور عسكري مقدس لا يجوز خرقه تحت أي ذريعة (ابن شهرآشوب، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ١٠٥)، فحين اشتد القتال ووصلت الخيل إلى مشارف المخيم، برز الإمام الحسين وهو مثخن بالجراح ليجعل من جسده الشريف "درعاً بشرياً" يحول بين الجيش وبين النساء، صارخاً فيهم بتلك المقولة الخالدة التي وثقها ابن الأثير: "وَيْحَكُمْ يا شِيعَةَ آلِ أَبِي سُفْيانَ! إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دينٌ، وَكُنْتُمْ لَا تَخافُونَ المَعادَ، فَكونوا أَحْراراً في دُنْياكُمْ... أَنَا الَّذي أُقاتِلُكُمْ، وَتُقاتِلونَني، وَالنِّساءُ لَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ، فَامْنَعُوا عُتاتَكُمْ وَطُغاتَكُمْ وَجُهّالَكُمْ عَنِ التَّعَرُّضِ لِحَرَمي ما دُمْتُ حَيّاً" (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٧٥)، وهذا النداء يمثل "إعلان حقوقي" يفصل بوضوح بين المقاتل والمدني، ويحاول استثارة بقايا المروءة العربية والغيرة القبلية إن انعدم الدين والتقوى (الأمين، ١٩٩٦هـ، ص ٥٥). بالمقابل، انتهك الجيش الأموي هذه الحرمات بشكل ممنهج ومقصود، فلم يكتفوا بقتل الرجال بل لاحقوا الأطفال واستهدفوهم، وتذكر المصادر فاجعة مقتل الطفل الرضيع «عبد الله بن الحسينعليهما السلام» وهو في حجر أبيه يطلب له الماء، في مشهد يندى له جبين الإنسانية (الأصفهاني، ١٩٦٥م، ص ٧٨)، حيث يروي أبو مخنف تفاصيل هذه الجريمة: "فَرَماهُ حَرمَلَةُ بْنُ كاهِلٍ بِسَهْمٍ فَذَبَحَهُ، فَتَلَقّى الحُسَيْنُ الدَّمَ بِكَفِّهِ وَرَمى بِهِ نَحوَ السَّماء" (أبو مخنف، ١٣٩٨هـ، ص ١٣٠)، إن استهداف طفل رضيع عطشان بسهم ذي ثلاث شعب مخصص للحروب لا

يمكن تبريره بأي منطق عسكري أو سياسي، بل هو دليل دامغ على "الإبادة الجماعية" والرغبة في استئصال النسل النبوي (الطبرسي، ١٩٦٦م، ج٢، ص ٢٨)، وهو ما يناقض كلياً أخلاقيات الحرب في الإسلام وفي كل الشرائع السماوية والأعراف البشرية السليمة (الطبراني، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ١٢٠). أما فيما يخص التعامل مع الجثامين، فقد مارس الجيش الأموي أبشع أنواع "التمثيل" التي نهى عنها رسول اللهﷺ نهياً مغلظاً (الترمذي، ١٩٧٥م، ج٤، ص ٢٥)، فبعد استشهاد الإمام الحسينعليه السلام، أمر عمر بن سعد بوطء صدره وظهره بالخيل، في سابقة تاريخية تعبر عن الحقد الدفين والانحطاط الأخلاقي (اليعقوبي، ٢٠١٠م، ج٢، ص ٢٤٥)، وينقل البلاذري في «أنساب الأشراف» هذا التجاوز الخطير قائلاً: "ثُمَّ نَادى عُمَرُ بْنُ سَعْد: مَنْ يَنْتَدِبُ لِلْحُسَيْنِ فَيُوطِئُ الْخَيْلَ صَدْرَهُ وَظَهْرَهُ؟ فَانْتَدَبَ مِنْهُمْ عَشَرَةٌ... فَدَاسُوا الْحُسَيْنَ بِخُيُولِهِمْ حَتَّى رَضُّوا صَدْرَهُ وَظَهْرَهُ" (البلاذري، ج٣، ص ٢٠٤)، إنّ هذا الفعل الشنيع لم يكن له أي قيمة عسكرية، فالحسين قد قُتل وانتهت المعركة، لكن الهدف كان "الإهانة الرمزية" ومحاولة سحق القداسة التي يحملها جسد ابن بنت الرسولﷺ، وهو ما يثبت أن المعركة كانت معركة ضد "القيم" التي يمثلها هذا الجسد، وليست مجرد معركة سياسية (القمي، ١٤٢١هـ، ص ١٣٠). في المقابل، نجد أنّ الإمام الحسين وأصحابه، رغم قلتهم، لم يمثلوا بأحد من قتلى العدو، ولم يسيئوا لجريح، والتزموا بـ "نظافة السلاح" وشرف الخصومة حتى النهاية (الطبرسي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٤٦٠)، وتظهر المقارنة التاريخية أنّ الحسينعليه السلام كان حريصاً على تكريم الإنسان حياً وميتاً، ويتجلى ذلك في تعامله مع جثمان مولاه «جون» أو «واضح التركي»، حيث وضع خده الشريف على خد الغلام الأسود كما فعل مع ولده علي الأكبرعليه السلام، ليؤكد مبدأ "المساواة الإنسانية" في الموت كما في الحياة، مسقطاً الاعتبارات الطبقية والعرقية التي كانت سائدة في المجتمع الأموي (الأمين،

١٩٨٣م، ج١، ص ٦٠٥). ولم يقف الانحدار الأخلاقي عند حدود القتل والتمثيل، بل تجاوزه إلى ممارسة "السلب والنهب" كعقيدة قتالية، حيث تعامل الجيش الأموي مع معسكر الحسين عليه السلام بمنطق "الغنيمة" وكأنهم في حرب مع كفار أو مشركين، متجاهلين كلياً أحكام الشريعة التي تحرم أموال المسلمين (الهيثمي، ١٩٨٨م، ج٥، ص ٣٣٠)، وتذكر المصادر التاريخية تفاصيل مروعة عن عمليات السلب التي طالت حتى الملابس الشخصية للإمام الحسين وهو جثة هامدة، فقد سلبه قيس بن الأشعث قطيفته، وسلبه آخر عمامته، وسلبه بجدل بن سليم خاتمه بقطع إصبعه الشريف (الأصفهاني، ١٩٦٥م، ص٧٩)، في مشهد يجسد "المادية المتوحشة "التي لا تقيم وزناً لقداسة النبوة، وهو ما يتناقض جذرياً مع سيرة النبي صلى الله عليه وآله الذي كان ينهى عن النهبى والمثلة (مسلم، ١٩٥٥م، ج٣، ص ١٣٦٤)، ويتناقض مع سيرة الإمام علي عليه السلام الذي حرم على جيشه في الجمل وصفين أخذ أموال الخصوم، قائلاً: "لا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مولياً، ولا تأخذوا من أموالهم شيئاً" (الطبري، ١٩٦٧م، ج٤، ص ٥٠٠). وامتدت يد العدوان لتطال "الخيام والنساء"، في سابقة خطيرة لم يعهدها العرب حتى في الجاهلية، حيث هجم القوم على خيام الحسين وحرقوها بالنار، وبدأوا بسلب ما على النساء من حلي وزينة، وسط صراخ الأطفال وبكاء الأرامل (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٤، ص ٧٩)، وينقل ابن طاووس مشهداً يدمي القلب، حيث يقول: «تَسَابَقَ القَوْمُ عَلى نَهْبِ بُيُوتِ آلِ الرَّسُولِ وَقُرَّةِ عَيْنِ البَتولِ، حَتَّى جَعَلوا يَنْتَزِعُونَ مِلْحَفَةَ المَرْأَةِ عَلى ظَهْرِها» (ابن طاووس، ١٤٢٢هـ، ص ٧٥)، إن هذا الانتهاك الصارخ لخصوصية "ستر المرأة" يكشف أن المعركة لم تكن مجرد صراع سياسي، بل كانت محاولة لإذلال "الرمزية الدينية" التي يمثلها هذا البيت، وكسر كبرياء النبوة في نفوس بناتها (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٢). وفي المقابل، واجهت العقيلة زينب عليها السلام والنساء هذا

الإرهاب النفسي والجسدي بـ "صبر استراتيجي" وشجاعة منقطعة النظير، حافظت من خلالها على "العفة" و"الكرامة" رغم قسوة الأسر (الجزائري، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٠)، فلم يصدر منهن ما يشين بل نقل ما حدث في مجلس عبيد الله بن زياد وفي مجلس يزيد (الطبرسي، ١٩٦٦م، ج٢، ص ٣٥)، حيث وقفت زينب عليها السلام لتلقي خطبتها النارية التي حاكمت فيها التاريخ، قائلة: «أَمِنَ العَدْلِ يَا ابْنَ الطُّلَقَاءِ، تَخْدِيرُكَ حَرائِرَكَ وَإِماءَكَ، وَسَوْقُكَ بَناتِ رَسُولِ اللهِ سَبايا؟» (ابن طيفور، ١٣٧٨ش، ص ٢١)، وهذا الخطاب يمثل ذروة "المقاومة الأخلاقية"، حيث جرّدت السلطة من شرعيتها الدينية والأخلاقية، وأثبتت أن "القوة المادية" لا تعني "الانتصار" (الأمين، ١٩٩٦هـ، ص ١٨٠). إنّ الاستقراء التحليلي للمرويات التاريخية أن واقعة الطف كانت ساحة صراع بين "منهجين" متناقضين في إدارة الحرب: منهج نبوي قاده الحسين عليه السلام تمسك بأخلاقيات الحرب، وحقن الدماء، وقبول التوبة، وحماية الضعفاء، واحترام كرامة الميت (الذهبي، ٢٠٠٦م، ج٣، ص ٣١٥)، ومنهج أموي جاهلي قاده يزيد وعمر بن سعد، داس على كل المقدسات، واستباح دماء الأطفال، ومثّل بالأجساد الطاهرة، ومارس سياسة الأرض المحروقة (ابن كثير، ١٣٤٨هـ، ج٨، ص ١٩٠)، وهذه المفارقة الصارخة هي التي جعلت من انتصار الحسين "انتصاراً للدم على السيف"، حيث خلد التاريخ الحسين رمزاً للإنسانية والرحمة، وخلد خصومه رمزاً للوحشية والهمجية (ابن عبد ربه، ١٩٨٧م، ج٤، ص ٣٢٠). ليتحقق بذلك الوعد الإلهي والامتداد النبوي في قوله صلى الله عليه وآله: "حُسَيْنٌ مِنّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ" (الترمذي، ١٩٧٥م، ج٥، ص ٦٥٨)، ليس امتداداً في النسب فحسب، بل امتداداً في المنهج والسلوك والقيم الأخلاقية التي لا تتجزأ في سلم أو حرب، لتظل كربلاء مدرسة تلهم الأجيال معاني "أنسنة الحرب" في عالم مليء بالتوحش (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص ٨٠).

نتائج البحث

١. أثبتت هذه الدراسة وجود تطابق منهجي وسلوكي تام بين استراتيجيات النبيﷺ العسكرية وبين إدارة الإمام الحسينؑ لواقعة الطف، مما يؤكد صحة فرضية "الامتداد النبوي" في النهضة الحسينية.

٢. كشفت النصوص التاريخية المعتبرة أن الإمام الحسينؑ التزم التزاماً صارماً بقاعدة "تحريم البدء بالقتال"، مفضلاً التضحية بالمكاسب العسكرية التكتيكية لصالح الحفاظ على المبادئ الأخلاقية الإسلامية.

٣. أظهر البحث أن مفهوم "الرحمة" كان حاكماً على سلوك الإمام الحسين حتى مع أعدائه، وتجلى ذلك في سقي جيش الحر، وقبول توبة الحر، والبكاء على مصير القوم، مما ينفي صفة الصراع السلطوي عن حركته.

٤. أوضحت المقارنة التاريخية بوناً شاسعاً بين أخلاقيات المعسكرين؛ حيث تميز المعسكر الحسيني بـ "أنسنة الحرب" واحترام الحقوق، بينما انحدر المعسكر الأموي إلى ممارسات "الجاهلية" من تمثيل وسلب وقتل للأطفال.

٥. تبيَّن أنّ الإمام الحسينؑ استخدم "الكلمة" و"الحجة" كسلاح أساسي أكثر من استخدامه للسيف، حيث استفرغ وسعه في النصح والوعظ لإقامة الحجة، مما يعكس حرصه على هداية الخصم لا إفنائه.

٦. أكّدت الدراسة أنّ النهضة الحسينية قدمت نموذجاً فريداً في "حرية الاختيار"، حيث حرر الإمام أصحابه من البيعة، مما جعل تضحياتهم نابعة من وعي وبصيرة لا من إكراه عسكري.

٧. أثبتت الوقائع أنّ الإجراءات الدفاعية للحسين (كالخندق وتحييد النساء) كانت تهدف لتقليل الخسائر وحماية المدنيين، في حين استهدف الطرف الآخر المدنيين بشكل مباشر وممنهج.

٨. خلص البحث إلى أن انتصار الحسين عليه السلام كان "انتصاراً قيمياً" خلدته الذاكرة الإنسانية، حيث بقي الحسين رمزاً للعدل والرحمة، بينما ذهب خصومه إلى مزبلة التاريخ، مصداقاً للوعد الإلهي بنصرة الحق.

التوصيات

١. ضرورة إعادة قراءة وكتابة تاريخ النهضة الحسينية وفق "المنهج القيمي والحقوقي"، وتجاوز السرد العاطفي البحت، لتقديمها للعالم كنموذج إنساني عالمي في حقوق الإنسان.

٢. دعوة المؤسسات البحثية والأكاديمية إلى إجراء دراسات مقارنة بين "قوانين الحرب في الإسلام" (كما طبقها الحسين عليه السلام) وبين "القانون الدولي الإنساني" المعاصر، لإبراز السبق الإسلامي في هذا المجال.

٣. العمل على ترجمة "الوثائق الأخلاقية" في كربلاء (كخطب الإمام ووصاياه وسلوكياته مع الأعداء) إلى اللغات الحية، لتصحيح الصورة المشوهة عن الإسلام التي تربطه بالعنف.

٤. تضمين المناهج التربوية والتعليمية "مواقف الرحمة" في سيرة الإمام الحسين، لتعزيز قيم التسامح والحوار ونبذ العنف لدى الأجيال الناشئة.

٥. تشجيع الباحثين على استخراج "فقه السلم" من تراث عاشوراء، والرد على الشبهات التي تحاول تصوير النهضة كحركة تمرد دموية.

٦. إقامة مؤتمرات وندوات دولية تركز على القواسم المشتركة بين المذاهب الإسلامية في نظرتهم لنهضة الحسين عليه السلام، وجعلها نقطة التقاء ووحدة لا نقطة خلاف.

٧. دعوة الخطباء والمنبريين إلى التركيز على "البعد الأخلاقي والسلوكي" لنهضة عاشوراء، وربطها بمشاكل الواقع المعاصر، لتقديم حلول مستمدة من السيرة.

٨. إنشاء "موسوعة أخلاقيات الحرب في الإسلام" تكون واقعة الطف فصلاً تطبيقياً أساسياً فيها، وتوثق الانتهاكات التي تعرض لها آل البيت كجرائم حرب ضد الإنسانية.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تقضى الحاجات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والرسالات، نبينا محمدﷺ تسليمًا كثيراً إلى يوم الدين.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله المعتزلي. (١٤٠٤هـ). شرح نهج البلاغة (ج١، ٣). قم المقدسة: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري. (١٩٩٤م). أسد الغابة في معرفة الصحابة (ج٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري. (١٣٨٥هـ). الكامل في التاريخ (ج٢، ٤). بيروت: دار صادر.

ابن الجوزي، سبط يوسف بن قزأوغلي. (٢٠٠٨م). تذكرة الخواص. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

ابن سعد، محمد بن سعد. (١٩٩٠م). الطبقات الكبرى (ج١). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن شهرآشوب، محمد بن علي. (١٣٧٩هـ). مناقب آل أبي طالب (ج٤). قم المقدّسة: مؤسسة انتشارات علامة.

ابن طاووس، علي بن موسى. (١٤٢٢هـ). الملهوف على قتلى الطفوف. طهران: دار أسوة للطباعة والنشر.

ابن طيفور، أحمد بن أبي طاهر. (١٣٧٨ش). بلاغات النساء. قم المقدّسة: دار الشريف الرضي.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (١٤٢٢هـ). الاستيعاب في معرفة الأصحاب (ج١). بيروت: دار الكتب العلمية. ص ٣٨٠.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي. (١٩٨٧م). العقد الفريد (ج٤). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي. (١٣٤٨هـ). البداية والنهاية (ج٨). القاهرة: مطبعة السعادة.

ابن نما، جعفر بن محمد الحلي. (١٤٠٦هـ). مثير الأحزان (الطبعة الثالثة). قم المقدّسة: مطبعة أمير.

ابن هشام، عبد الملك الحميري. (١٩٥٥م). السيرة النبوية (ج٢، الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

أبو مخنف، لوط بن يحيى الأزدي. (١٣٩٨هـ). مقتل الحسين. قم المقدّسة: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

الإربلي، علي بن عيسى. (٢٠٠٦م). كشف الغمة في معرفة الأئمة (ج٢). النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية. ص ٤٠.

الأصفهاني، أبو الفرج. (١٩٦٥م). مقاتل الطالبيين. النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية.

الأمين، السيد محسن. (١٩٨٣م). أعيان الشيعة (ج١). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الأمين، السيد محسن. (١٩٩٦هـ). لواعج الأشجان في مقتل الحسين عليه السلام. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وآله وسننه وأيامه = صحيح البخاري (ج٤). بيروت: دار طوق النجاة.

البلاذري، أحمد بن يحيى. (١٩٧٤م). أنساب الأشراف (ج٣). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الترمذي، محمد بن عيسى. (١٩٧٥م). السنن (ج٤، ٥، الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

التستري، جعفر. (١٩٥٠م). الخصائص الحسينية (الطبعة الرابعة). النجف الأشرف: منشورات المطبعة الحيدرية.

الجزائري، السيد نور الدين. (٢٠٠٤م). الخصائص الزينبية. بيروت : دار الحوراء.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. (١٩٩٠م). المستدرك على الصحيحين (ج٣). بيروت: دار الكتب العلمية.

الدينوري، أحمد بن داود. (١٩٦٠م). الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

الذهبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٦م). سير أعلام النبلاء (ج٣). القاهرة: دار الحديث.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٤٠٠هـ). الأمالي (الطبعة الخامسة). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الطبرسي، أحمد بن علي. (١٩٦٦م). الاحتجاج (ج٢). النجف الأشرف: مطابع النعمان.

الطبرسي، الفضل بن حسن. (١٤١٧هـ). إعلام الورى بأعلام الهدى (ج١). قم المقدّسة: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

الطبراني، سليمان بن أحمد. (١٤٢٢هـ). المعجم الكبير (ج٣). بيروت : دار احياء التراث العربي.

الطبري، محمد بن جرير. (١٩٦٧م). تاريخ الرسل والملوك = تاريخ الطبري (ج٤، ٥، الطبعة الثانية). القاهرة: دار المعارف.

الفتال النيسابوري، محمد بن أحمد. (١٣٧٥ش). روضة الواعظين وبصيرة المتعلمين. قم المقدّسة: دار الشريف الرضي.

القمي، عباس. (١٤٢١هـ). نفس المهموم فى مصيبة سيدنا الحسين المظلوم. قم المقدّسة: المكتبة الحيدرية.

الكليني، محمّد بن يعقوب. (١٩٩٠م). الكافي (ج٥). بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

الكوفي، أحمد بن أعثم. (١٤١١هـ). الفتوح (ج٥). بيروت: دار الأضواء.

المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام (ج٤٤، ٤٥، الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة الوفاء.

المسعودي، على بن حسين. (١٤٠٩هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر (ج٣). قم المقدّسة: دار الهجرة.

مسلم، أبو حسين بن الحجاج النيسابوري. (١٩٥٥م). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله = صحيح مسلم (ج٣، ٤). القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (ج٢). قم المقدّسة: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

المنقري، نصر بن مزاحم. (١٤٠٤هـ). وقعة صفين (الطبعة الثانية). قم المقدّسة: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

الواقدي، محمد بن عمر. (١٩٦٦م). المغازي (ج١، ٢، ٣). لندن: جامعة أكسفورد.

الهيثمي، على بن أبي بكر. (١٩٨٨م). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج٥، ٩). بيروت: دار الكتب العلمية.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر. (٢٠١٠م). تاريخ اليعقوبي (ج٢). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Prophetic Diplomacy: An Analysis of the Interactions of the Prophet Muhammad with Contemporary Governments*

Mohsen Kashani
Ph.D. in Shi'i Sects, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
mohsenkashani72797@gmail.com

Extended Abstract

Political conduct and diplomacy have always occupied a significant position in societies from the past to the present. Given the expanding international relations of the Islamic world within the framework of diplomatic relations among states, the necessity of diplomacy from an Islamic perspective has become increasingly evident. This reality further underscores the importance of examining this subject. Islam encompasses teachings that not only address an individual's religious beliefs and convictions but also provide guidance and practical solutions for all aspects of personal and social life. As the model for all Muslims in every sphere of life, the Prophet Muhammad (PBUH) emphasized the role of diplomacy in external relations more prominently than other political concepts through his political conduct and practice.

If diplomacy is regarded as a means of achieving political objectives,

* Kashani, M. (2025). Prophetic Diplomacy: An Analysis of the Interactions of the Prophet Muhammad with Contemporary Governments. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 291-316. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74766.1070

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/05/20 ● **Revised:** 2024/07/28 ● **Accepted:** 2024/08/30 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

then the diplomacy of the Prophet (PBUH) during the early Islamic period may be considered the ideal model for an Islamic political system in this regard. His political conduct was founded upon human values, ethical principles, and a realistic worldview. Moreover, this approach may be viewed as deriving from divine guidance. In contemporary discourse, diplomacy is often associated with deception, hypocrisy, secrecy, manipulation, breach of agreements, opportunism, and other negative values. However, an examination of diplomacy and political behavior in Islam, particularly during the era of the Prophet (PBUH), reveals a distinctly different model of political interaction. Unlike many forms of Western diplomacy, Islamic diplomacy is characterized by honesty, transparency, simplicity, the absence of ostentatious displays of power, decisiveness, courage, and steadfastness. Understanding and examining such an approach is of great significance in the contemporary world.

From the Islamic perspective, the orientation of the foreign policy of an Islamic state is influenced by the nature of international relations. This orientation, in turn, determines the character of its diplomacy. Thus, the true nature of Islamic diplomacy can be understood through both the Islamic conception of international relations and the principles governing foreign policy. Consequently, comprehending the essence of diplomacy requires an examination of prevailing theories of international relations and a comparison of these theories with the Islamic perspective on diplomacy and political conduct.

Any study of the foreign policy of an Islamic state must first clarify the nature of international relations and the international system. Understanding how different schools of thought and theories interpret these concepts facilitates the analysis of broader political issues, including the role of diplomacy and political behavior. It also enables the examination of the methods, approaches, and political responses that Islam has prescribed as guiding principles for relations among nations and states. These principles are reflected in the political

relations of the Prophet Muhammad (PBUH) with various peoples and rulers of his time. Accordingly, this article seeks to answer the following central question: What were the characteristics of Prophetic diplomacy, and how did the Prophet Muhammad (PBUH) interact with the governments and rulers of his era? In addressing this question, the study explains the nature of Prophetic diplomacy, the principles and foundations of the Prophet's foreign policy, and the tools and methods he employed in pursuing an active diplomatic strategy. As the final Messenger of God, the Prophet Muhammad (PBUH) adopted innovative and distinctive approaches in his political and foreign relations with contemporary rulers and governments. Through this diplomatic strategy, he undertook significant measures to promote and strengthen Islam. His active diplomacy stands as one of the remarkable examples in the history of international relations. The Prophet's political conduct regarding diplomacy—including the sending and receiving of envoys and the observance of diplomatic rights—can serve as an inspiring model for human societies, particularly Islamic countries.

This study employs a descriptive-analytical method and relies on library-based research. The researcher seeks to explain and analyze the political conduct of the Prophet (PBUH) in his interactions with rulers and governors of his time so that contemporary Islamic societies may draw upon this model to develop a sound diplomacy consistent with Islamic principles.

The findings of this study may be summarized as follows:

1. Gaining a deeper understanding of the political methods and diplomatic practices of the Prophet Muhammad (PBUH) in his interactions with non-Muslims and rulers.
2. Identifying the principles and standards of Islamic diplomacy as reflected in the sayings and actions of the Prophet (PBUH), whose conduct serves both as a practical model of Islamic diplomacy and as a criterion for determining Islamic diplomatic norms.

3. Deriving guidelines for correcting certain practices employed in the foreign policies of Islamic countries that may have been adopted from prevailing international customs, thereby contributing to the Islamization of foreign policy practices and the reform of contemporary diplomatic standards within the Muslim world.

Keywords
Islam; Prophet Muhammad (PBUH); Diplomacy; Rulers; Interactions with Governments.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الدبلوماسية النبوية:
تحليل تعاملات النبي الأعظمﷺ مع الحكومات المعاصرة*

محسن كاشاني
دكتوراه في فرق التشيع من جامعة الأديان والمذاهب، قم المقدسة، إيران.
mohsenkashani72797@gmail.com

الملخّص

مع بزوغ فجر الإسلام، وبعد فترة طويلة من الانقطاع بين بعثة النبي الأعظم محمد بن عبد اللهﷺ والرسالة التي سبقته، بلغت الظلمات ذروتها. وهنالك عدة أسئلة تطرح نفسها: كيف قدّم الرسولﷺ التوحيد الخالص لعصره؟ وكيف كان سلوكه وتفاعله مع حكام زمانه حتى استطاع أن يقلب القلوب؟ وكيف كانت علاقاته بعد إقامة الدولة الإسلامية مع المواطنين، سواءًا الحكام أو المحكومين؟

لقد مرّ أكثر من أربعة عشر قرناً على اكتمال الدّين الإسلامي، لكن دراسة السيرة السياسية لرسول اللهﷺ تكشِف لنا آفاقاً جديدة ومفيدة، وتلفت انتباهنا إلى نقاط استراتيجية سياسية مهمة، خاصة في موضوع الحكم وإدارة الدولة. ويمكننا من خلالها الوصول إلى أساس مهم في إدارة المجتمع والاستفادة منه بشكل مثالي لتلبية الاحتياجات الروحية والنفسية للمجتمع

* كاشاني، محسن. (٢٠٢٥). الدبلوماسية النبوية: تحليل تعاملات النبي الأعظمﷺ مع الحكومات المعاصرة. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ٢٩١-٣١٦.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74766.1070

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٢٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٨ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/٣٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

البشري، وهو ما يُبرر ضرورة الخوض في هذا الموضوع.

هذه الدراسة التي أُجريت بالطريقة المكتبية وبصورة وصفية تحليلية، تتناول تحليل علاقات النبيﷺ مع حكام عصره. حيث تمّ في بداية المقال الإشارة إلى أسباب تعامل النبيﷺ مع الحكومات، ثم التطرق إلى أهم أساليب السلوك والتعامل التي انتهجها رسول اللهﷺ.

يتضح من هذه الدراسة التاريخية التحليلية أن البنية الأساسية لتعامل النبي محمدﷺ مع الحكام والمخالفين في عصره، سواءًا في مكة أم في المدينة، قد ارتكزت على مبدأ مرن وحكيم يجمع بين الرحمة والثبات على المبدأ. فعلى الرغم من تعرضهﷺ لأقسى أنواع العداء والمحاربة من قبل حكام قريش وبعض زعماء القبائل والقوى السياسية المجاورة، فإن سيرته العملية تظهر أن نهجه الأساسي كان هو اللين والمسالمة والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

كان الهدف الجوهري لرسالتهﷺ هو هداية الناس إلى الحق وجذبهم إلى دين الإسلام، وقد انعكس هذا الهدف بوضوح في سلوكه المتسامح والمتغاضي عن الهفوات قدر الإمكان. وتجلى هذا المنهج القائم على "الرأفة والرحمة" و "المداراة واللين" في مراحل قوته وضعفه على السواء، وكان من أقوى عوامل انتشار الإسلام واستقرار دولته الناشئة. إلا أن هذا التسامح لم يكن مطلقًا أو ساذجًا. فقد وضع النبيﷺ حدودًا واضحة لا مساومة عليها، تمثل في حماية أصول الدين الثابتة وكيان الدولة الإسلامية الناشئة. فحينما تحولت المعارضة إلى تهديد عملي لهذه الثوابت، كان رد فعلهﷺ حازمًا وحاسمًا؛ فمن الأمور اليقينية أن منهج النبيﷺ في التعامل مع أولئك المعارضين الذين أصرّوا على الإطاحة بالدولة، كان قائماً على الهداية والإصلاح. لكن إذا كان سلوك المعارضين يُهدّد أسس الإسلام، لم يعد هناك مجال للتغاضي، وكانﷺ يتعامل معهم بقوة وحزم.

وبذلك، تقدم سيرة النبيﷺ نموذجًا قياديًا وسياسيًا فريدًا يجمع بين المرونة التكتيكية في الدعوة والتعامل، والصلابة الاستراتيجية في الدفاع عن المبادئ والكيان. إنها سيرة تؤسس لفقه التعامل مع الآخر يقوم على الحوار والسلم أولاً، دون التفريط في الحقوق أو التهاون في مواجهة العدوان الذي يهدد وجود الأمة وقيمها الجوهرية.

الكلمات المفتاحية

الإسلام، النبي الأعظمﷺ، الدبلوماسية، العلاقات، الحكّام، التعامل مع الحكومات.

المقدمة

في أي مجتمع، توجد دائمًا مجموعات مؤيّدة وأخرى معارضة تواجه تعاملات مختلفة من قِبل النظام الحاكم. ويمكن دراسة نموذج تعامل الحكّام مع المجموعات المعارضة ذات الأفكار المخالفة من خلال التحليل والنظر في أسباب معارضتهم. على مدار التاريخ، شهدنا أنواعًا متعددة من التعاملات تتراوح بين القاسية والمثيلة التي أدت إلى إعدام المعارضين، وبين السلوكيات القائمة على الصبر والتسامح. هنا تبرز أسئلة مثل: كيف أدار النبيﷺ المجتمع الإسلامي سياسيًا؟ وكيف كان سلوكه وتعامله مع مخالفيه وأعداء الإسلام؟ هل تعامل رسول اللهﷺ مع المخالفين وأصحاب الأفكار الأخرى (مشركين، منافقين، أهل كتاب) بتسامح ورفق أم بشدة وعنف؟ وما كانت أسباب وأساليب تعامله مع حكّام عصره؟

إن الله تعالى قدّمهﷺ كمثال أعلى لاستمرار حياة الجنس البشري، ومعرفة مظاهر هذا الأسوة البشرية الفُضلى، خاصة في علاقاته مع حكّام زمانه، مرهونة بالتحليل الصحيح لسيرته. وهذا ما يُظهر أهمية هذا البحث أكثر فأكثر. وعليه، فإن السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف كانت علاقات النبي محمدﷺ مع حكّام عصره؟ ويتبع ذلك أسئلة فرعية مثل: ما النماذج السلوكية التي يمكن استخلاصها من سيرتهﷺ في هذا الصدد؟ ومن الجدير بالذكر أن القرآن نزلت فيه آيات كثيرة عن المنافقين، عرّفت بهم وكشفت عن مكائدهم، وحدّدت أحيانًا واجب النبي تجاههم. والغرض من هذا المقال هو دراسة وجمع الشواهد التاريخية الواقعية لطريقة تعامل رسول اللهﷺ مع المجموعات المذكورة. وبناءً على ذلك، سيتم تقديم النماذج السلوكية لرسول اللهﷺ في تعامله مع الحكّام وكذلك مع المنافقين، انطلاقًا من البيانات التاريخية المتاحة. وقبل الخوض في صلب الموضوع، سنتطرق إلى الخلفية البحثية.

خلفية البحث

- مقال «ديپلماسی پيامبرﷺ و ابزارهای توسعه روابط بين الملل با ساير دولت‌ها»[1]، للكاتب «أحمدرضا خزائي»: يتناول هذا البحث تحليل مكانة الدبلوماسية والسلوك السياسي، ودراسة الأساليب وطرق التعامل والردود السياسية التي رسمها الإسلام كسياسات أساسية في العلاقات بين الأمم والدول، وذلك من خلال تعاملات النبيﷺ مع الأمم والشعوب وحكّام عصره. وعليه، يشير المقال إلى التطور التاريخي للدبلوماسية وأسس السياسة الخارجية للنبيﷺ والأدوات والوسائل التي استخدمها لتحقيق دبلوماسية نشطة.
- مقال «بررسی شيوه برخورد پيامبرﷺ با منافقين»[2]، للكاتبة «مژكان سلامي»: تسعى الكاتبة في هذا المقال للإجابة على سؤال حول الاستراتيجية والمنهج السلوكي الذي اتّبعه رسول اللهﷺ في تعامله مع المنافقين. ولهذا، وبعد شرح مفاهيم "الكافر" و"الفاسق" و"المنافق" والتمييز بينها، تتناول تحليل النماذج السلوكية للنبيﷺ في مواجهة المنافقين.
- مقال «سيره مديريتی پيامبر اعظمﷺ»[3]، للكاتب «سجاد تشوبينه»: يهدف هذا البحث إلى اكتشاف قواعد وأسس من الأساليب السلوكية للنبي الإسلامﷺ، ويطرح مجموعة هذه القواعد كأُسُس للإدارة.

---

١. ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: دبلوماسية النبيﷺ وأدوات تطوير العلاقات الدولية مع الدول الأخرى.

٢. ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: دراسة أسلوب تعامل النبيﷺ مع المنافقين.

٣. ترجمة اسم المقال إلى اللغة العربية: السيرة الإدارية للنبي الأعظمﷺ.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ابتكار البحث الحالي

أما الجدة في البحث الحالي، فتتمثل في دراسة السيرة العملية للنبيﷺ مع حكّام عصره، حيث سنقوم في هذا البحث بتحليل سلوكهﷺ مع الاستناد إلى الآيات ذات الصلة، وهو ما لم يُتطرق إليه في البحوث المذكورة.

مسألة البحث

يركز هذه الدراسة على الإجابة عن هذا السؤال الرئيسي: «ما هي الدبلوماسية النبوية وعلاقاتها مع حكومات عصره؟».

فيتناول شرحًا للدبلوماسية النبوية، ومبادئ وأسس السياسة الخارجية لنبي الأعظمﷺ والأدوات والأساليب التي استخدمها في دبلوماسيته الفعالة.

منهجية البحث

أُجري هذا البحث باستخدام «المنهج الوصفي التحليلي»، وجُمعت البيانات من خلال المكتبة. في هذه الدراسة، شرح الباحث السلوكيات السياسية للنبيﷺ في تعامله مع حكام عصره، وذلك بهدف التعرف على الدبلوماسية الصحيحة للمجتمعات الإسلامية على مستوى الإسلام، من خلال تطبيق هذا المنهج.

١. أسباب تعامل النبي الأعظمﷺ مع حكّام عصره

في تصنيف يمكن تقديمه، يمكن ذكر بعض أسباب تعامل النبي الإسلامﷺ مع الحكّام، والتي تستند إلى أسس ومبادئ الإسلام والقرآن، واعتبارها من المصاديق التطبيقية والجميلة للأخلاق والروحانية في الدين الطاهر للنبي الإسلامﷺ.

١-١. تنظيم النظام التوحيدي في العالم

كان تقديم سيرة النبي الإسلامﷺ كمثال حسن، بسبب تنظيم النظام التوحيدي

في الإسلام. فقد كانت الدعوة الأولية للنبيﷺ في فترة الدعوة السرية وكذلك في الدعوة العامة قائمة على وحدانية الله. عندما اختار أشراف قريش سياسة استمالة المخالفين بالمال وطلبوا من أبي طالب عم النبي أن يطلب من محمد الكفّ عن معارضة أشراف قريش، بدأ رسول الله بدعوة أهله وعشيرته الأقربين، ودعا أشراف قريش إلى التوحيد والابتعاد عن عبادة الأصنام. وعندما ترسخت دعائم الإسلام بين أقارب النبي ثم بين القبائل العربية، أصبحت رسالة النبيﷺ هي إبلاغ العالم أجمع، حيث أرسلﷺ رسائل إلى زعماء العرب وملوك العالم في زمانه (مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ، ج١، ص ٣٨١) واستشهد على ذلك بقوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ٦٤).

ومن خلال دراسة رسائل رسول اللهﷺ إلى معاصريه، يمكن تقسيمها إلى عدة أقسام رئيسية: فبعض رسائلهﷺ إلى السلاطين والأمراء والأساقفة وزعماء القبائل وأفرادهم كانت دعوة إلى دين الإسلام والتوحيد. وبعضها الآخر يحتوي على نصائح من رسول الله لهم. وقسم آخر من الرسائل كُتب لتأمين الحماية للأشخاص والأموال، ومنها ما يتعلق باستخدام أراضٍ وهبها النبي لبعض الأنصار والمهاجرين.

وكما ذُكر، فإن الدعوة إلى التوحيد والإسلام كانت السبب الأول والأهم لتعامل النبي مع العالم. ففي ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة، عُقدت "صلح الحديبية" بين مشركي مكة والنبيﷺ، مما أوقف الصراعات المستمرة لسنوات وساد هدوء نسبي بين المسلمين. وكانت هذه المعاهدة التاريخية في صالح الإسلام واعتُبرت فتحًا عظيمًا، حتى إن النبي عند عودته إلى المدينة أُبلغ بالآية الكريمة «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مبينًا» (الفتح، ١). وهكذا اطمأن النبي من جانب

المشركين، واستفاد من هذه الفرصة المتاحة للدعوة إلى دين الإسلام ونشر رسالته والتوحيد على مستوى العالم (الأحمدي الميانجي، ١٩٩٨م، ج١، ص ١٨١).

وبعد معاهدة الصلح زاد إرسال الرسائل، حيث كتبﷺ في محرم من السنة السابعة للهجرة ست رسائل في يوم واحد إلى ملوك الروم وفارس والحبشة ومصر والأردن واليمامة يدعوهم فيها إلى دين الإسلام. وكان نص الرسائل جميعًا باللغة العربية، لكن السفراء وحاملي الرسائل اختيروا من الأشخاص الذين لديهم معرفة كاملة بلغة وعادات المخاطبين حتى يتمكنوا من التحدث بلغة ذلك القوم وتبليغ الأهداف السامية للنبيﷺ (سبحانى، ١٣٨٥ش، ص ٦٩٤).

الرسائل التي كتبها النبيﷺ في محرم السنة السابعة للهجرة إلى ملوك فارس والحبشة والروم والأردن ومصر واليمامة ودعاهم فيها إلى دين الإسلام، كانت جميعها باللغة العربية، وكان السفراء وحاملوها من الذين لديهم معرفة كاملة بلغة وعادات وتقاليد تلك البلاد حتى يتمكنوا من التحدث بلغة ذلك القوب وتبليغ الأهداف النبيلة والأساسية للنبيﷺ والتي هي إبلاغ الدين (سبحانى، ١٣٨٥ش، ص ٦٩٤) .

ولختم الرسائل، أعد رسول اللهﷺ خاتمًا من الفضة نُقش عليه "محمد رسول الله" أو "لا إله إلا الله، محمد رسول الله"، وكانﷺ يختم أسفل الرسائل بهذا الخاتم حتى لا يطّلع على محتواها غير المُخاطبين ولا يُنقص أو يُزاد في نص الرسالة (سبحانى، ١٣٨٥ش، ص ٦٩٤).

١-٢. إقامة القسط والعدل

كانت فلسفة بعثة الأنبياء الإلهيين هي إقامة العدل بالمعنى الحقيقي في نظام حياة البشر. ومن الأسباب المهمة لبعثة النبي الأعظمﷺ إقامة القسط والعدل من جزيرة العرب وبشرى هذا العدل للعالمين. وعندما توسعت حكومة النبيﷺ

أكثر ودخلت بلدان أجنبية تحت الحكم الإسلامي، كان النبيﷺ يتعامل معهم بعدل كامل ويجتهد ألا يقع عليهم أدنى ظلم. ففي عهد النبيﷺ مع نصارى نجران وأسقف نجران وغيره من أساقفة تلك الديار كُتب: "لن تُداس أرضهم، ولن يُغزى عليها، وكل من طلب حقًا منهم يُنظر فيه بإنصاف تام دون أن يظلموا أو يكونوا ظالمين" (الأحمدي الميانجي، ١٩٩٨م، ج١، ص ١٣٥). وبدراسة السيرة النبوية نلاحظ أن العدل كان يُنظر إليه طوال الحياة السياسية الاجتماعية للنبي الأعظمﷺ كمصلحة اجتماعية كبرى. ففي الفكر النبوي، أساس وفلسفة تشكيل الحكومة هو إقامة العدل في المجتمع، والحكومة بلا عدل لا قيمة ولا اعتبار لها. وفي موضع قالﷺ: «أَتُحِبُّونَ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنِ الْإِمَارَةِ وَمَا هِيَ؟ أَوَّلُهَا مَلَامَةٌ، وَثانيهَا نَدَامَةٌ، وَثَالِثُهَا عَذَابُ يَومِ القيامَةِ، إِلَّا مَنْ عَدَلَ» (المتقي الهندي، ١٤١٩هـ، ج٦، ص ١٩). وبالتالي يمكن تحليل أن أحد وصايا النبيﷺ لحكام حكومته كان إقامة العدل، وقبل تسليم المنصب كان يذكّر الحكام بحساسية هذا الموقع. كمثال على ذلك، الأوامر التي أصدرهاﷺ لعمرو بن حازم عندما عُين حاكمًا على اليمن، حيث نصحه النبي قبل سفره. فأمره النبي الكريم بتقوى الله في كل أمره... وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله... وأن يلين للناس في الحق ويشتد عليهم في الظلم، فإن الله يكره الظلم وينهى عنه فقال: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (الزنجاني، ١٣٦٥ش، ج٢، صص ٢٧١-٢٧٢).

وفي موضع آخر، اعتبر النبي الأكرمﷺ أهم وسيلة لنجاة حكامه هي إقامة العدل، فقال: «أَيُّمَا وَالٍ وَلِيَ أَمْرَ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي أُقِيمَ الصِّرَاطُ وَنُشِرَتِ الْمَلَائِكَةُ صَحِيفَتَهُ، فَإِنْ كَانَ عَادِلًا نَجَّاهُ اللَّهُ بِعَدْلِهِ، وَإِنْ كَانَ حَائِرًا انْتَفَضَ بِهِ الصِّرَاطُ انْتِفَاضَةً تَزَالُ بَيْنَ مَفَاصِلِهِ حَتَّى يَكُونَ بَيْنَ عُضْوَيْنِ مِنْ أَعْضَائِهِ مَسِيرُ مِائَةِ عَامٍ» (المتقي الهندي، ١٤١٩هـ، ج٦، ص ٢٠).

١-٣. تبليغ رسالة الدين والآيات الإلهية

من الضروري هنا ذكر أن أحد أسباب تعامل النبي الأكرمﷺ كان تبليغ رسالة الدين إلى العالم. وفقًا لآية الله مكارم شيرازي، فإن تسمية القرآن بـ"الذكر" ليست بلا سبب، بل هذا القرآن هو لـ"مَنْ بَلَغَ"، ويعلن لكل من تصل إليه هذه الكلمات الرسالة العالمية للقرآن ودعوته العامة (مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ، ج٥، ص ٢٢٨). وبالتالي يمكن تحليل أن أحد الأسباب المهمة في السيرة السياسية للنبي الأعظمﷺ كخاتم الأنبياء كان دعوة العالم كله إلى دين الإسلام. فالنبيﷺ لم يدعُ فقط أهل مكة والحجاز وشبه جزيرة العرب إلى الإسلام، بل امتدت دعوته خارج شبه الجزيرة العربية، فكتب رسائل إلى إيران والروم ومصر والحبشة وغيرها من البلدان، ودعاهم إلى دين الإسلام وأبلغهم به.

١-٣. نفي السيطرة والدفاع عن المظلوم

كان إنشاء المدينة الفاضلة من بداية الإسلام في نظر النبيﷺ. فقد وضع على رأس أولوياته العلاقات الإنسانية المقبولة في الإسلام، وإنشاء حكومة خالية من أي عدوان، وهي سمة ضرورية للعلاقات الاجتماعية والدولية الصحية. الهدف المنشود للمجتمعات الإسلامية هو توجيه أفراد المجتمع نحو السعادة الدنيوية والأخروية، وفي مثل هذا المجتمع تُنفى جميع العلاقات غير العادلة ويحل محلها علاقات صحية خالية من الظلم (موسوى، ١٣٨٢ش، ص ٤٤). ومن ثم فإن دين الإسلام لا يحكم على الظلم فحسب، بل يحكم أيضًا على قبول الظلم والخضوع له بعقوبة صارمة (عميد زنجانى، ١٣٧٩ش، ص ٦٨). ومراعاة هذه المسألة واضحة جيدًا في السلوك السياسي للنبي الإسلامﷺ، وقد أكدﷺ على هذا السلوك لحكامه. وفي رواية عنهﷺ قيل: «الإسلامُ يَعلُو ولا يُعلَى عَلَيه» (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٤، ص ٣٣٤ الحديث٥٧١٩). هذا الحديث النبوي يحظر تعظيم الإسلام والمسلمين في

مواجهة هيمنة الأجانب. وقاعدة "نفي السبيل" هي دليل آخر له دور محوري وحاكم على جميع الاتفاقيات والقوانين في السيرة السياسية وعلاقات المسلمين مع الكفار (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٤، صص ٣٣٤-٣٣٩).

٥-١. إقامة الأمن والسلام

أحد أهم أهداف إرسال الرسل هو إقامة العدل بين الناس والامتناع عن القتل. وهذه المسألة تحقق بمعناها الحقيقي السلام والأمن. وبالتالي هناك علاقة ترابط وثنائية الاتجاه بين عقد الصلح وإقامة العدل، كما أن الحرب والعداء ناتجان عن الاعتداء والتفوق والاحتكار. وعندما يتم تعديل هذه الأمور والسيطرة عليها، سيعيش المجتمع في سلام وتعايش سلمي (سجادى، ١٣٧٩ش). مبدأ التعايش السلمي من بين المبادئ التي كان لها دور مهم في السيرة السياسية للنبيﷺ، ولن يتحقق هذا الهدف إذا لم يتصرف حكامه على هذا النحو، لذا كان على حكام الإسلام أن يعلموا أن أي سلوك لهم مع الناس سينعكس على صورة الإسلام.

كان النبي الإسلامﷺ يلجأ إلى منهج السلام حيثما وجد الظروف مناسبة، بشرط ألا يكون السلام علامة على ضعف الإسلام. وقد ظهر مثال على ذلك في صلح الحديبية، حيث فضل النبيﷺ السلام على الحرب رغم وجود ظروف الحرب (مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ، ج٢، ص ٨٢). كما كانﷺ يتنازل عن الاتفاقات الجزئية بشدر إلى نقاط مشتركة لتحفيز المعارضين على التفاوض والاتفاقات الأساسية وجذبهم إلى مفاوضات سلمية، وبتوافقه على القضايا الفرعية كان يمهد الطريق للوصول إلى اتفاقات أكثر وأوسع أساسية (عميد زنجانى، ١٣٧٩ش، ص ٢٤٩). ويمكن توقع نفس الشيء من الحكام الذين عينهم النبيﷺ، وإذا تصرف الحكام بخلاف ذلك كان النبي يعزلهم.

يمكن اعتبار زواجهﷺ من "أم حبيبة" بنت أبي سفيان، أو طريقة تعامله مع أبي سفيان نفسه أثناء فتح مكة، مثالاً على هذا النوع من النهج لدى النبيﷺ. وقد أشار السيد محمد حسين هيكل إلى هذه النقطة جيدًا، حيث ذكر أن النبي الإسلامﷺ كان مستعدًا لعقد صلح مع قريش إذا أتاحت له حرية الدعوة إلى دين الله، مما يؤدي إلى هيمنة ظروف السلام أكثر من الحرب والنزاع معهم (هيكل، ١٣٨٠ش، ص ٣٤٧).

وهكذا، من اللطيف تحليل أن تعاليم الإسلام تدعو جميع المؤمنين دون استثناء، من أي لغة أو عرق أو منطقة جغرافية، إلى السلام، وكما أشير في الآية، يمكن في ظل الإيمان بالله تشكيل حكومة عالمية موحدة. وهكذا رسم النبي الكريمﷺ خطوط السلام والأمن العام من خلال الوحي، وجسدها عمليًا في النزاعات الخارجية، كما أن الأفعال التي قام بها أثناء فتح مكة يمكن أن توضح منهج الحكم الإسلامي أمام العدو المهزوم (سبحانی، ١٣٧٠ش، ص ٦٠٥)، ولا ينبغي للحكام الإسلاميين أن يغفلوا عن هذه السيرة العملية للنبيﷺ في الحكم الإسلامي.

٢. المجموعات المعارِضة للنبيﷺ وأسباب التعامل معها

بعد دخول المسلمين إلى مدينة مكة، قال رسول اللهﷺ: "إني لأفعل كما فعل أخي يوسف"، وقد وقع العفو من رسول الإسلام على عدد كبير من زعماء قريش، حيث قال في ذلك: "لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين. اذهبوا فأنتم الطلقاء" (ابن حنبل، ١٤١٤هـ، ج٤، ص ٥٨٣). ويمكن تحليل ذلك بأنه في حالة بقاء حكام مثل أبي سفيان بعد فتح مكة، فإن مثل هؤلاء الأفراد الذين عارضوا الإسلام عدة مرات، سيعتبرون من حكام الإسلام في مكة. لذا، كان من الضروري اتخاذ إجراء من قبل النبي عند دخول مكة ليكون جرس إنذار لبقية زعماء مكة يفيد بأنه إذا قاموا بأي عمل آخر، فسيعانون من

نفس العقاب. فبمجرد دخول مدينة مكة، أصدر النبي الإسلام أمرًا بقتل عدة من كبار مكة الذين كانوا يعيقون العمل كثيرًا (ابن سعد، ١٤١٠هـ، ج٢، ص).

كان أحد الإجراءات الذكية للنبيﷺ تغيير هيكل السلطة في شبه الجزيرة العربية، حيث تم تحويل الهيكل القبلي إلى نظام إسلامي. على الرغم من أنه في بداية تنفيذ هذا المشروع واجه معارضين كانت مصالحهم غير متوافقة مع مصالح النظام الإسلامي، إلا أن هذا التحول قد حدث، مما هيأ الأسباب لعداوات في مواقف النبيﷺ، حيث اتبع النبي سياسات مختلفة في التعامل معهم وفقًا للظروف البيئية والزمنية وخصائص معارضيه.

٢-١. التعامل السياسي مع اليهود وحكامهم

كان أكثر معارضي النبي الإسلام من الحكام اليهود الذين قاموا بإجراءات عملية ضد دين الإسلام. وقد عقد النبي معاهدتين عامة وخاصة مع القبائل اليهودية الكبرى في المدينة (بني قريظة، وبني النضير، وبني قينقاع)، والتي كانت تعتبر اتفاقية بين الإسلام والسلطة اليهودية، حيث تمكن من احتواء أزمة المعارضين اليهود إلى حد ما. لكن اليهود، إلى جانب نقضهم لعهودهم، قاموا بإجراءات واضحة ضد المسلمين، ولم يكن هناك بد من قيام النبي برد فعل عملي ضدهم. ومن بين هذه الإجراءات الخطيرة التي قام بها اليهود، الدعم العسكري للمشركين وكذلك خلق الفرقة بين المسلمين، مما لم يترك مجالًا للتغاضي.

وقد نص العقد الذي أبرمه النبي مع اليهود صراحة على أنه في حالة "نقض العهد" من قبل اليهود، فإن النبيﷺ يكون مخولًا بقتل الرجال وأسر النساء وأخذ أموالهم غنيمة (صادقی، ١٣٨٢ش، ص ٢٦٣). لذا، عند التحليل يمكن القول إن السبب الرئيسي لتعامل النبي مع اليهود، الذين كانوا يعتبرون حكامًا معاصرين للنبي، هو خيانتهم ونقض عهدهم وحربهم ضد الإسلام.

٢-٢. فئة المنافقين

هم جماعة كانت في قلوبها تكره الإسلام ولا تظهر ذلك، وقد تسببوا للنبيﷺ في مشاكل وخلقوا الفرقة منذ بداية تشكل الإسلام. وقد وصفهم الله في القرآن بأنهم مرضى القلوب، لهم مظهر المسلم ولكن بواطنهم فاسدة. كانوا يؤدون فرائض الإسلام بكراهية وبكسل، وكانوا مرائين أمام الناس، وقد وضحت آيات مختلفة من القرآن (مثل النساء، ١٤٢؛ التوبة، ٦٤-٦٥) هذه الصفات فيهم.

كان هؤلاء المنافقون يتخذون مواقف خاصة في الأزمات التي واجهت الإسلام، ولم تكن هذه المواقف متوافقة أبدًا مع مصلحة المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية. في المواقف الخطيرة، كان لديهم سلوكيات غير متوافقة مع المجتمع الإسلامي، ولم يكن هدفهم سوى ضرب جسد المسلمين، وكانوا يظهرون هذه السلوكيات لإرضاء أعداء الإسلام. من خلال خلق هذا القلق الذهني وبسلوكياتهم غير المتوافقة، كانوا يهدفون إلى خلق الإحباط والارتباك في المجتمع الإسلامي آنذاك. لم يفكروا أبدًا في الإسلام عند المنعطفات الحاسمة في المجتمع، وساروا نحو أهدافهم الشخصية. لقد أرادوا الراحة لأنفسهم إلى الحد الذي إذا لم يكن هناك مصلحة لهم في مكان ما، فإنهم يضربون الحكومة الإسلامية والمسلمين من نفس تلك النقطة.

ويشير الأستاذ طه حسين إلى أن تعامل النبي مع المنافقين كان معقدًا للغاية، حيث كان حل المشاكل المتعلقة بالمنافقين أسهل من المشاكل التي خلقها المشركون واليهود من جهة، لأنه لم تكن هناك حرب بينهم وبين المسلمين، ولكنه كان أصعب من جهة أخرى، لأن سلوك المنافقين كان مخفيًا ولم يكن ظاهراً مثل مواقف المشركين واليهود، ومن ناحية أخرى، لم يظهر هؤلاء المنافقون كفرهم للنبي وأصحابه (حسين، ١٣٨٨ش، ص ٧٦).

حدث هدم مسجد الضرار لهذه المجموعة، وقد تعامل النبيﷺ معهم بجدية. واستمر المنافقون في معارضتهم حتى السنوات الأخيرة من حياة النبيﷺ. كانت هذه المجموعة دائمًا تسعى لضرب الحكومة الإسلامية الناشئة، فأمر النبي بهدم مسجد الضرار ليكون عبرة للأجيال القادمة حتى لا يستهينوا بخطر التسلل والنفاق.

نعم، في حالات عديدة كان النبيﷺ يتعامل مع مشركي قريش بطريقة سلمية ولطيفة؛ لأنه في بداية طريق الإسلام كان لا بد من جذب الأعداء نحو دين الإسلام بالتسامح، وكانوا يسعون قدر الإمكان للعيش بسلام مع بعضهم البعض من خلال الحوار والمعاهدات، ولكن عندما يحدث خيانة أو نقض للعهد، كان النبي يتعامل بجدية (ابن هشام، ج٢، ص ١٩٨).

ولكن إذا كان عداؤهم يتعلق بمبادئ الإسلام الثابتة التي لا تتغير أو خلق الفتنة بين المسلمين بما يتعارض مع أساس دين الإسلام، فإن النبي كان يتخلى عن التسامح ويتعامل معهم بشدة، كمثال على ذلك إحراق مسجد "الضرار" الذي بناه المنافقون بقيادة رجل يدعى "أبو عامر" بحجة عدم القدرة على الذهاب إلى مسجد "قباء"، وباستخدام حيلة "الدين ضد الدين" قرروا تعريض المجتمع الإسلامي الناشئ للخطر، فأمر النبي بهدمه لمنع الفرقة بين المؤمنين وتحطيم قاعدة المنافقين (نوعى، ١٣٧٩ش، ص ١٠١). وكان هذا المثال أحد المبادئ الأساسية لسلوك النبيﷺ الذي استوحاه من الأمر الإلهي: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (الأنفال، ٦١).

يمكن ملاحظة ذروة تسامح النبيﷺ مع الكفار فقط في السيرة النبوية، وهو ما يتجلى في سورة "الكافرون"، حيث يقول النبيﷺ للمشركين: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ». وفي المقابل، ذكرنا أمثلة على التعامل الشديد للنبي في قصة مسجد الضرار. عند التحليل، إذا أردنا تحديد معيار لهذه الطريقة في التعامل مع حكام عصر

النبي، فهو أن السيرة العملية للنبي تعكس هذه الحقيقة: في كل مكان يتم فيه استهداف أساس دين الإسلام ويقف المعارضون ضد مبادئ الإسلام، يكون سلوك النبي غير مرن وشديد، ولكن في الحالات الأخرى، كان النبي يتعامل بتسامح؛ لأن طبيعة دين الإسلام هي تلك المبادئ الثابتة، ومع زوال تلك المبادئ، لا يبقى شيء من الدين، ولا يكون للإهمال في مثل هذه الحالات أي مكان.

٣. أساليب التعامل في سيرة النبيﷺ مع الحكام

تُمثِّل سيرة النبيﷺ في تعامله مع الحكام والمعارضين نموذجًا رفيعًا في الحكمة السياسية والقيادة المرنة، حيث وظف مجموعة من الأساليب المتدرجة والملائمة لطبيعة كل فئة، انطلاقًا من الأمر الرباني: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥). وفيما يلي توضيح لهذه الأساليب:

٣-١. الموعظة الحسنة والحكمة

اتَّبع النبيﷺ أسلوبي الحكمة والموعظة الحسنة كأساس في دعوته، بما في ذلك خطابه للحكام والزعماء، سواء في الحوار المباشر أو في مراسلاته. وكانﷺ يُلائم أسلوب دعوته حسب عقول وطبيعة مخاطبيه. وقد علَّق العلامة الطباطبائي على الآية الكريمة موضحًا أن مخاطبي النبيﷺ ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: فئة أصحاب العقول الراجحة، وفئة عامة الناس ذوي الاستيعاب المحدود، وفئة المعاندين الذين ترسخت فيهم الأفكار الباطلة. فالحكمة هي للأولى، والموعظة الحسنة للثانية، والمجادلة بالتي هي أحسن للثالثة (الطباطبائي،١٤١٧هـ، ج١٢، صص ٢٠١-٢٩٨).

٣-٢. إحداث الترديد في المعتقدات الباطلة

من الأساليب الفعّالة التي استخدمها النبيﷺ لمواجهة المعتقدات الفاسدة، خاصة لدى الزعماء والحكام، هو إثارة الشك المنطقي في أساسات هذه المعتقدات. ونظراً لأن الاعتقاد الباطل يفتقر إلى الدعم الحقيقي، فإن هزيمته تكون أسهل. وقد وجه القرآن الكريم النبيﷺ لاستخدام هذا الأسلوب مع المشركين، كما في قوله تعالى: «قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ... فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (يونس، ٣١). فالهدف تنبيه الفطرة الكامنة وإيقاظها لتنقض بذاتها على الباطل (فضل الله، ١٤١٤هـ، ص ٦٢).

٣-٣. العطف واللين في المعاشرة

تميَّزت شخصية الرسولﷺ بالرأفة واللين، حتى مع أعدائه، وكان هذا الخُلُق من أقوى عوامل جذب القلوب، حتى لحكام القبائل وأصحاب النفوذ. وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج بقوله: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران، ١٥٩). فالنبيﷺ لم يكن ليّناً في كلامه فحسب، بل تجسَّدت فيه الرحمة عملياً، كما في عفوه العام عن أهل مكة بعد الفتح، رغم ما لاقاه منهم من أذى عظيم (مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ ج٣، ص ١٤٢).

٣-٤. الردّ الهادئ على التّهم والشّبهات

واجه النبيﷺ أسوأ أنواع الاتهامات والتهم من حكام قريش والمشركين، فوصفوه بالساحر والكذاب والمجنون. ومع ذلك، كانت ردودهﷺ تتسم دائماً بالحلم وسعة الصدر والكرامة، مستمدة من شرح الله صدره، كما في قوله تعالى: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (الشرح، ١). وكانﷺ يرد على أسئلة المعاندين من أحبار

اليهود وغيرهم بردود كاملة ووافية، دون انفعال، مما كان يفحمهم ويُظهر الحق (ابن هشام، بلا تا، ج١، ص ٥١٢).

٣-٥. رعاية الأدب والاحترام مع المخاطبين

لم يُرَ في تاريخ القيادات من بلغ مبلغ النبيﷺ في التزام الأدب والاحترام في حواره مع الجميع، حتى مع أشد الخصوم. وكان هذا الانضباط الخلقي نابعًا من أن الهدف الأسمى هو جذب الناس إلى الله تعالى. وقد أوصىﷺ حكامه وعماله بمخاطبة الناس بالحسنى ومعاملتهم باحترام. فالمداراة والتغاضي عن الهفوات كانت سمة بارزة في سيرته، ما دامت لا تمسُّ أصول الدين الثابتة.

٣-٦. التزام الوسائل المشروعة لتحقيق الأهداف

من الثوابت الراسخة في منهج النبيﷺ رفضه القاطع لاستخدام أي وسيلة غير مشروعة، حتى لو كانت تقربه من تحقيق هدف مشروع. فالمشروعية في الوسيلة والغاية أمر لا ينفصم. ويتجلى هذا المبدأ بوضوح في رفضهﷺ شروط قبيلة ثقيف عندما أتوا يعلنون إسلامهم، حيث طلبوا أن يُعفَوْا من الصلاة وأن يستمروا في عبادة أصنامهم فترة. فرفضﷺ ذلك رفضًا قاطعًا، معلنًا أن أي تنازل عن أصيل الشرع، ولو كان مؤقتًا أو شكليًا، يعني المصادقة على الباطل وإضفاء الشرعية عليه، وهو ما لا يجوز (مطهری، ١٣٨٠ش، ص ١١٨).

يبيّن استقراء هذه الأساليب أن منهج النبيﷺ كان قائمًا على "الحكمة والتدرج" و "المرونة المبدئية". فاللين والحوار هما الخيار الأول والأساسي، لكنهما لا يعنيان التنازل عن الثوابت. فحين يكون التحدي موجهًا ضد جوهر العقيدة أو أمن المجتمع، يكون التصدي الحازم والحاسم هو الخيار الوحيد لحماية الدين وهداية الناس.

نتائج البحث

يتضح من خلال هذه الدراسة التاريخية التحليلية أن البنية الأساسية لتعامل النبي محمدﷺ مع الحكام والمخالفين في عصره، سواءً في مكة أم في المدينة، قد ارتكزت على مبدأ مرن وحكيم يجمع بين الرحمة والثبات على المبدأ. فعلى الرغم من تعرضهﷺ لأقسى أنواع العداء والمحاربة من قبل حكام قريش وبعض زعماء القبائل والقوى السياسية المجاورة، فإن سيرته العملية تظهر أن نهجه الأساسي كان هو اللين والمسالمة والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

كان الهدف الجوهري لرسالتهﷺ هو هداية الناس إلى الحق وجذبهم إلى دين الإسلام، وقد انعكس هذا الهدف بوضوح في سلوكه المتسامح والمتغاضي عن الهفوات قدر الإمكان. وتجلى هذا المنهج القائم على "الرأفة والرحمة" و "المداراة واللين" في مراحل قوته وضعفه على السواء، وكان من أقوى عوامل انتشار الإسلام واستقرار دولته الناشئة.

إلا أن هذا التسامح لم يكن مطلقًا أو ساذجًا. فقد وضع النبيﷺ حدودًا واضحة لا مساومة عليها، تتمثل في حماية أصول الدين الثابتة وكيان الدولة الإسلامية الناشئة. فحينما تحولت المعارضة إلى تهديد عملي لهذه الثوابت، سواءً عبر نقض العهود والمواثيق كما فعلت بعض قبائل يهود المدينة، أو عبر محاولة تقويض المجتمع من الداخل كما فعل المنافقون ببناء "مسجد الضرار"، كان رد فعلهﷺ حازمًا وحاسمًا. هذا الحزم لم يكن بدافع الانتقام، بل كان ردًا دفاعيًا ووقائيًا يهدف إلى صيانة الدين وإقامة الأمن والعدالة، وهو ما كان متوافقًا مع بنود الاتفاقيات المبرمة سلفًا.

وفي تعامله مع يهود المدينة، يتبين أن سبب المواجهة الحاسمة لم يكن الانتماء الديني في ذاته، بل كان الخيانة العسكرية ونقض العهود المتكرر والتعاون مع

المحاربين ضد كيان الدولة، وهو ما اضطر النبيﷺ للتعامل معه وفق القوانين والمواثيق السارية آنذاك.

وبذلك، تقدم سيرة النبيﷺ نموذجًا قياديًا وسياسيًا فريدًا يجمع بين المرونة التكتيكية في الدعوة والتعامل، والصلابة الاستراتيجية في الدفاع عن المبادئ والكيان. إنها سيرة تؤسس لفقه التعامل مع الآخر يقوم على الحوار والسلم أولاً، دون التفريط في الحقوق أو التهاون في مواجهة العدوان الذي يهدد وجود الأمة وقيمها الجوهرية.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن حنبل، أحمد بن محمد. (١٤١٦هـ). مسند الإمام أحمد بن حنبل (ج٤). بلا مكان: مؤسسة الرسالة.

ابن هشام، عبدالملك. (بلاتا). السيرة النبويّة (المحقق: مصطفى السقا وآخرون، ج٢). بيروت: دار المعرفة.

ابن سعد، محمد. (١٤١٠هـ). الطبقات الكبرى (ج٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

الأحمدي الميانجي، علي. (١٩٩٨م). مكاتيب الرسولﷺ (ج١). قم المقدّسة: دار الحديث.

اباذری، عبدالرحیم. (١٣٨٨ش). نامه های پیامبر اعظمﷺ. فرهنگ کوثر (٧٧)، صص ٨١-٩٠.

حسين، طه. (١٣٨٨ش). آيينه اسلام (مترجم: محمدابراهيم آيتی). قم: انديشه مولانا.

الزنجاني، موسى. (١٣٦٥ش). مدينة البلاغة في خطب النبيﷺ وكتبه ومواعظه ووصاياه واحتجاجاته وأدعيته وقصار كلماته (ج٢). طهران: نشر الكعبة.

سجادی، عبدالقیوم. (١٣٧٩ش). سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه امام علیؑ. علوم سیاسی، ٣(١١)، صص ٧٣-١٠٧.

سبحانی، جعفر. (١٣٧٠ش). مبانی حکومت اسلامی (مترجم: داوود الهام). قم: مؤسسه علمی فرهنگی سید الشهداء.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵ش). فروغ ابدیت (چاپ بیست و یکم). قم: بوستان کتاب.

صادق، مصطفی. (۱۳۸۲ش). پیامبر ویهود حجاز. قم: بوستان کتاب.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي. (١٤١٣هـ). من لايحضره الفقيه (المحقق: علي‌أكبر الغفاري، ج٤، الطبعة الثانية). قم المقدّسة: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج١٢). بيروت: مؤسسة الاعلمي.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۹ش). حقوق تعهدات بین المللی ودیپلماسی در اسلام. تهران: انتشارات سمت.

فضل الله، السيد محمدحسين. (١٤١٤هـ).أسلوب الدعوة في القرآن (الطبعة الخامسة). بيروت: دار الملاك.

گلستانی، صادق. (۱۳۸۵ش). بررسی جایگاه عدالت اجتماعی در سیره پیامبر اعظمﷺ. تاریخ در آیینه پژوهش، (۱۱)، صص ۱۵۷-۱۸۰.

مكارم الشيرازي، الشيخ ناصر. (١٤٢١هـ). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (ج١، ٢، ٣، ٥). طهران: دار الكتب الإسلامية.

موسوی، محمد. (۱۳۸۲ش). دیپلماسی ورفتار سیاسی در اسلام. تهران: انتشارات باز.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ش). سیری در سیره نبوی (چاپ بیست وسوم). تهران: انتشارات صدرا.

المتقي الهندي، علاء الدين. (١٤١٩هـ). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (ج۶). بيروت: دار الكتب العلمية.

نوعی، غلامرضا. (۱۳۷۹ش). مدارا با مخالفان در قرآن وسنت. رشت: کتاب مبین.
هیکل، محمدحسین. (۱۳۸۰ش). زندگانی محمدﷺ (مترجم: ابوالقاسم پاینده). تهران: انتشارات سوره.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Imamate as the Practical Continuation of the Prophet's Successorship; A Methodological Study of the Significance of "Heir" in the Holy Qur'an*

Muhammad Muhammad Hasan Al Yasin
Ph.D. in Business Administration and Strategic Planning, University of Baghdad, Baghdad, Iraq.
dr.aalyasin@gmail.com

Extended Abstract

The primary objective of this research is to clarify the nature of Imam Husayn's (A.S.) blessed inheritance from his grandfather, the Noble Prophet Muhammad (PBUH), an inheritance in which all the distinctive characteristics of the Muhammadan message were manifested. This inheritance encompasses the unique dimensions, principles, and contents of the Prophetic mission, including its values, beliefs, and ethical foundations. From this principal objective emerge a number of subsidiary goals.

The study proceeds from the following fundamental question:

- Are there textual and rational proofs indicating that Imam Husayn (A.S.) inherited the station of divine Imamate through his grandfather, the Chosen Prophet (PBUH)?

* Al Yasin, M. M H. (2025). Imamate as the Practical Continuation of the Prophet's Successorship; A Methodological Study of the Significance of "Heir" in the Holy Qur'an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(1), pp. 317-352. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74771.1074

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/04/27 ● **Revised:** 2024/07/26 ● **Accepted:** 2024/08/18 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

- Furthermore, does the meaning and significance of the term “heir” (warith), as used in the Holy Qur’an, support this conclusion?

To address this question, the study adopts the Content Analysis Approach, which consists of a set of methodological procedures aimed at uncovering latent meanings within a text and identifying the interrelationships among those meanings through a systematic and objective examination of its observable characteristics. This method is employed to investigate the meaning and implications of Imam Husayn’s inheritance from the Noble Prophet (PBUH) through an analysis of the content and themes of selected Qur’anic verses.

Findings

The research concludes that Imam Husayn (A.S.) inherited three fundamental prophetic characteristics shared by the prophets and their designated successors:

1. The station of divine Imamate.
2. The scriptures, covenants, and trusts of the prophets.
3. The distinctive characteristic related to the prophetic mission within society, through which a prophet, successor, or divinely chosen individual is distinguished in the historical course of the divine message.

In addition, God granted Imam Husayn (A.S.) a unique distinction that was not bestowed upon any prophet, messenger, or successor. God granted him a special rank in martyrdom, encompassing all of its dimensions and meanings.

Thus, Imam Husayn (A.S.) attained:

- Luminous martyrdom (al-shahadah al-nuriyyah), as his spirit existed in the world of lights glorifying and praising God.
- Celestial martyrdom (al-shahadah al-malakutiyyah), involving witnessing the records of human deeds, just as his grandfather, the Messenger of God (PBUH), did.

- Conventional martyrdom (al-shahadah al-istilahiyyah), through his sacrifice at Karbala.

Accordingly, he is regarded as the Master of the Martyrs in the fullest sense of the term.

Research Results

The study reached the following conclusions:

- The term “heir” (warith)—as examined through various Arabic lexicons—contains meanings of continuity and permanence. It refers to a person who receives an inheritance or preserves particular traditions and beliefs, thereby serving as a symbol of continuity between generations. The bearer of inheritance represents an ongoing connection between the past and the present and assumes responsibility for preserving cultural and familial legacies, values, and principles.
- One of the essential conditions of inheritance is the heir’s eligibility to receive what is inherited, whether in matters of creation or legislation. Whenever lineage or a legally recognized cause is established, legitimate inheritance between father and son is likewise established, both legally and, by analogy, in matters of divine designation.
- The Qur’anic usage of the terms “inherit” (waritha), “heir” (warith), and their derivatives reflects a broad and comprehensive meaning encompassing civilizational dimensions and far-reaching implications in both this world and the Hereafter. These usages extend well beyond the narrow understanding of inheritance as merely material possessions, wealth, or property left behind after death.
- Scholars and researchers have endeavored to explain the meanings and implications of “inheritance” and “heir” in accordance with the objectives of the Qur’anic verses. Their interpretations have included inheritance of the earth,

knowledge, virtue, Imamate, the divine scripture, Paradise, and al-Firdaws.

- According to the study, the phrase “those whom We have chosen” in Qur’an 35:32 and the expression “those who inherited the Book” refer to the descendants of the Prophet Muhammad (PBUH) and the progeny of Fatimah (A.S.). The divinely chosen individual must possess qualities that qualify him to guide humanity to the straight path. Such a person is not free to choose whether or not to assume this role; rather, by divine appointment (*ja'l*), he becomes the objective link between humanity and God. He embodies the connection between the Supreme Ideal and humankind. In this sense, the prophets are God’s heirs in practice, entrusted successively with the divine mission as long as human life continues.
- The role of Imamate merges with and extends the role of Prophethood beyond the Prophet’s lifetime. The divine message requires continuity and completion after the Prophet’s mission. Therefore, Imamate constitutes the practical and genuine continuation of the succession of the Messenger Muhammad (PBUH). Just as the Prophet is God’s representative on earth, the Imam likewise inherits this role in order to preserve the path of divine succession and fulfill its objectives. Consequently, all arguments establishing the necessity of Prophethood may also be used to establish the necessity of Imamate. Prophethood without Imamate would represent an incomplete reality, which contradicts the essence of Islam as a message destined to continue until the Day of Resurrection. Prophethood is the beginning of a life, while Imamate is the continuation of that life.
- The Noble Prophet (PBUH) explicitly designated his heir after him, namely Amir al-Mu’minin Ali ibn Abi Talib (A.S.), according to authenticated narrations. This declaration was

made by divine command. Thus, Ali (A.S.) and the Imams from his progeny became the heirs of the Prophet (PBUH) and of all the prophets before him.

- For more than fourteen centuries, the Husayni phenomenon has continued to inherit the prophetic and historical characteristics brought by the Noble Prophet Muhammad (PBUH), the prophets, and their successors. It has preserved the movement of divine messages and safeguarded their intellectual, spiritual, historical, and future-oriented dimensions, serving as a source of guidance and renewal across generations.

Keywords
Prophet Muhammad (PBUH), Imam Ali ibn Abi Talib (A.S.), Imam Husayn (A.S.), Inheritance, Imamate, Caliphate, Heir.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الإمامة الامتداد الواقعي لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله: دراسة منهجية في دلالة «وارث» في القرآن الكريم*

محمّد محمّد حسن آل ياسين
دكتوراه في إدارة الأعمال والتخطيط الاستراتيجي من جامعة بغداد، بغداد، العراق.
dr.aalyasin@gmail.com

الملخّص

إنّ الإمام الحسين عليه السلام كان مثالاً للفضائل ومكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، وشخصيته تجمع بين خصائص رساليّة فريدة ورثها عليه السلام من جده النبي محمّد وأبيه عليّ وأمه فاطمة وأخيه الحسن عليهم السلام وهي شخصيّة حَريّة بأن تشكل نهضتها مسيرة بارزة متميزة واضحة الشخوص، فقد اتسمت الظاهرة الحسينيّة بالتميز من بين الظواهر الرساليّة خلال أربعة عشر قرناً، فهي ظاهرة أنقذت حركة الرسالات في كل ما جاءت به من فكر وهدايّة وتأريخ ماضٍ، ومستقبل واعد بعد أن عبثت بها يد التحريف والتغييب.

يتحدد الهدف الأساس لهذا البحث في بيان علاقة الوراثة المباركة للإمام الحسين عليه السلام لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، تلك الوراثة التي تجلت فيها كل الخصائص الرساليّة المحمّدية المباركة، الفريدة في أبعادها ومبادئها ومضامينها، والمشتملة على كل القيم والعقائد والأخلاق النبويّة، حيث

* آل ياسين، محمّد محمّد حسن. (٢٠٢٥). الإمامة الامتداد الواقعي لخلافة الرسول صلى الله عليه وآله: دراسة منهجية في دلالة «وارث» في القرآن الكريم. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ٣١٧-٣٥٢.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74771.1074

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٧ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٦ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/١٨ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

تنبثق عن هذا الهدف الأساس أهداف فرعية منها: «إبراز شخصيّة الإمام الحسين عليه السلام بإعتباره وارثاً لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وهي شخصيّة متميزة ومقترنة بوصاف النبوة المباركة» و «محاولة إستشراف معاني ودلالات كلمة "وارث" لغةً وإصطلاحاً تعزيزاً للفهم العام لها ومسوغات إستخدامها في وراثة الإمام الحسين عليه السلام لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله» و«إرساء مقاربة إجمالية لمعاني ودلالات وراثة الإمام الحسين عليه السلام للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله».

منهج إعداد هذا البحث هو "منهج تحليل المحتوى Content Analysis Approach" الذي يعني "مجموعة الخطوات المنهجية الساعية للكشف عن المعاني الكامنة في المحتوى والعلاقات الترابطية فيما بين المعاني من طريق البحث الموضوعي المنظم للسمات الظاهرة في المحتوى المبحوث".

نتيجة البحث أن الرواة والمحدثين والكتّاب والباحثين بمختلف توجهاتهم ومراميهم ووجهات نظرهم اتفقوا على أنّ الإمام الحسين عليه السلام ورث الخصوصيّات الرساليّة الثلاث للأنبياء وأوصيائهم، فهو: ١. ورث مقام الإمامة الإلهيّة بواسطة جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله الذي سبقه فيها، وتلاه أبوه الإمام عليّ عليه السلام ثم أخوه الإمام الحسن عليه السلام؛ ٢. وورث كتب الأنبياء ومواثيقهم وعهودهم التي إنتهت إلى سيد الخلق محمّد صلى الله عليه وآله ثم نقلها إلى الإمام عليّ عليه السلام ثم صارت إلى الإمام الحسن عليه السلام؛ ٣. وأخيراً ورث الخصوصيّات التكوينيّة الرساليّة التي إختص الله تعالى بها بعض أنبيائه وميّزهم بها عن غيرهم ممن إصطفى، وكأنّ أولئك الذوات عليهم السلام قد تكررت بالحسين عليه السلام بصفاتها التي كانت تهدي مَن شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً.

الكلمات المفتاحية

النبي محمد صلى الله عليه وآله، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، الإمام الحسين عليه السلام، الوراثة، الإمامة، الخلافة، وارث.

المقدمة

لقد أجمع المؤرخون والرواة على أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان مثالاً للفضائل ومكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، مفيداً من علمه الواسع الذي ورثه عن جدّه وأبيه، مرشداً بأعماله قبل أقواله، سخيّاً بماله على الفقراء وذوي الحاجات، متواضعاً في نفسه يناصر الحق ويحارب المنكر، ويتحلى بالصبر والحلم والعفاف والمروءة والورع، من أعبد الناس وأزهدهم في الدنيا وملذاتها (الحسني، ٢٠٠٧م، ج٢، ص ١٣).

وكانت حقيقة شخصية الإمام الحسين عليه السلام كفوءاً لتلك الصورة الرمزيّة التي نسجتها حوله الأجيال المتعاقبة قبل أن يرى منه أبناء جيله غير تلك الحقيقة، فكان ملء العين والقلب في خلق وخلق، وفي أدب وسيرة، وكانت فيه مشابه من جده وأبيه، إلّا أنّه كان في شدته أقرب إلى أبيه، واتفق بعض الثقاة على أنّ "الغالب على الحسن الحلم والأناة كالنبي، وعلى الحسين الشدّة كعليّ" (العقاد، ٢٠١٢م، ص ٣٥).

وقد عاش الإمام الحسين عليه السلام سبعاً وخمسين سنة بالحساب الهجري، وله من الأعداء من يصدقون ويكذبون فلم يِعبه أحد منهم بمعابه، ولم يملك أحد منهم أن ينكر ما ذاع من فضله، حتى حار معاوية بعيبه حين إستعظم جلساؤه خطاب الحسين عليه السلام له، واقترحوا عليه أن يكتب إليه بما يصغره في نفسه، فقال: إنّه كان يجد ما يقوله في عليّ، ولكن لا يجد ما يقوله في حسين (العقاد، ٢٠١٢م، ص ٣٩).

فشخصية الإمام الحسين عليه السلام تجمع بين خصائص رساليّة فريدة ورثها عليه السلام من جده محمّد وأبيه عليّ وأمه فاطمة وأخيه الحسن عليهم السلام وهي شخصيّة حَريّة بأن تشكل نهضتها مسيرة بارزة متميزة واضحة الشخوص، فقد اتسمت الظاهرة الحسينيّة بالتميز من بين الظواهر الرساليّة خلال أربعة عشر قرناً، فهي ظاهرة أنقذت حركة

الرسالات في كل ما جاءت به من فكر وهداية وتأريخ ماضٍ، ومستقبل واعد بعد أن عبثت بها يد التحريف والتغييب (البدري، ٢٠١١م، ص ١٥).

والحديث عن الإمام الحسين عليه السلام غنيّ بالمواد وبكل معاني النبل والتضحية والفداء، لأنّه يأتي في القمة بين المصلحين وعظماء التأريخ، والثائر على الظلم والطغيان، وقد أبت نفسه الكريمة الطاهرة إلّا أن تكون القدوة الحسنة والمثل الأعلى لكل مصلح ولكل ثائر على الظلم، ولكل أبيّ كريم يؤثر الموت تحت ظلال السيوف على الحياة بين أطمار الذلة وفي ظل الجبابرة، وختم حياته والسيوف تنهش من جسمه الطاهر وهو يقول: لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ولا أقر لكم إقرار العبيد، ولا يزال وسيبقى رمزاً للبطولات والتضحيات وحديثاً كريماً طيباً للأجيال، تستمد من معانيه وأبعاده الخيرة أقدس المُثل وأكثرها عطاءً في تأريخ البشرية الطويل (الحسني، ٢٠٠٧م، ج٢، ص ١٣).

وتحقيقاً للأهداف المتوخاة من إعداد البحث فإنّه يتضمن بعد المقدمة اربعة مطالب وخاتمة، يتناول الموضوع الأول منها الأهداف المحددة للبحث ومنهج إعداده، وينصرف الثاني لبيان معنى ودلالة كلمة "وارث" لغةً وإصطلاحاً، ويتجه الثالث لتحديد معنى ودلالة كلمة "وارث" في القرآن الكريم، في حين يختص الرابع بتشخيص معنى ودلالة وراثة الإمام الحسين عليه السلام للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

١. الموضوع الأول: أهداف البحث ومنهج إعداده

١-١. أهداف البحث

يتحدد الهدف الاساس لهذا البحث في بيان علاقة الوراثة المباركة للإمام الحسين عليه السلام لجده النبي الاعظم صلى الله عليه وآله، تلك الوراثة التي تجلت فيها كل الخصائص الرساليّة المحمّدية المباركة، الفريدة في ابعادها ومبادئها ومضامينها، والمشتملة على

كل القيم والعقائد والاخلاق النبويّة، حيث تنبثق عن هذا الهدف الاساس أهداف فرعية هي كما ياتي:

- ❖ إبراز شخصيّة الإمام الحسين عليه السلام بإعتباره وارثاً لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وهي شخصيّة متميزة ومقترنة بوصاف النبوة المباركة.
- ❖ محاولة إستشراف معاني ودلالات كلمة "وارث" لغةً وإصطلاحاً تعزيزاً للفهم العام لها ومسوغات إستخدامها في وراثة الإمام الحسين عليه السلام لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.
- ❖ السعي لإستقراء معاني ودلالات كلمة "وارث" كما وردت في القرآن الكريم وإستخدامها في الآيات البينات وبيان مدى توافقها مع المعاني والدلالات الخاصة بوراثة الإمام الحسين عليه السلام لجده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.
- ❖ إرساء مقاربة إجمالية لمعاني ودلالات وراثة الإمام الحسين عليه السلام للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

١-٢. منهج إعداد البحث

لإرساء منهج إعداد البحث واسس التحليل على ما هو معتمد من منهجيات البحث العلمي فقد سعى الباحث لاعتماد «منهج تحليل المحتوى (Content Analysis Approach)»[١] الذي يعني "مجموعة الخطوات المنهجية الساعية للكشف عن المعاني الكامنة في المحتوى والعلاقات الترابطية فيما بين المعاني من طريق البحث الموضوعي المنظم للسمات الظاهرة في المحتوى المبحوث" (عبد الحميد، ١٩٨١م، ص ١٨).

---

١. ينظر في هذا الصدد بحثنا الموسوم: آل ياسين، محمد محمد حسن. (٢٠١٩م). توظيف معنى وحركية التأريخ وفكرة البطل في صيرورة الأمة الإسلامية على وفق فلسفة برجسون: السيد محمد باقر الصدر الشهيد (قدس) مثالاً. قرطاس المعرفة، ١ (٢)، صص ٢٣-٦٨.

ومن متطلبات إستخدام هذا المنهج اختيار المادة (النص .... الخ) المبحوثة، ومن ثم تحديد فئات التحليل باعتماد اما أداة مسبقة وتسمى بـ"الطريقة القبلية"، أو أن تفرز مادة المحتوى الخام وتجمع وتصنف وتبوب الى مجموعة من المفاهيم أو السمات... الخ وتستنبط من المحتوى المبحوث وتسمى بـ"الطريقة البعدية" (الهيتي؛ السلمان، ١٩٨٧م، صص ٦٢-٦٣) وهي الطريقة التي يعتمدها الباحث لإنسجامها من متطلبات إعداد بحثه.

أما وحدة تحليل المحتوى فهي على انواعٍ خمسة: الكلمة، الشخصية، الفكرة، الموضوع، المساحة والزمان (السعدني، ١٩٨٩م) ويعتمد الباحث النوعين الأول والثاني حيث يُعدان أبرز أنواع الوحدات وأكثرها استخداماً، وتم اختيارهما بناءً على سعة استخدامهما وثبوت فائدتهما في الأبحاث المناظرة، فلهما من السعة ما يكفي لإعطاء المعنى، ومن الصغر ما يقلل من احتمال ضمهما لغيرهما (صالح، ٢٠٠٦م، ص ١١٢).

٢. الموضوع الثاني: معنى ودلالة كلمة "وارث" لغة وإصطلاحاً

يجد الباحث من الضروري عند محاولة بيان معنى ودلالة كلمة "وارث" انجاز مراجعة لما ورد في معاجم اللغة العربية حول هذه الكلمة لكي تتكامل الصورة بابعادها المختلفة امام القارئ ولكي يستند الباحث عليها في إستقراء معنى ودلالة وراثة الإمام الحسين عليه السلام للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

ولا بأس أن نبدأ بعرض ما جاء في معجم «لسان العرب»: فقولنا وَرِثَهُ مالَهُ ومَجْدَهُ، وَوَرِثَه عنه وِرْثاً وَرِثَةً وَوِراثَة وإِراثَةً، ووَرِثَ فلانٌ أَباه يَرِثُهُ وِراثَةً ومِيراثا ومَيراثاً، وأَوْرَثَ الرجلُ وَلَدَهُ مالاً إِيراثاً حَسَناً، ويقال وَرِثْتُ فلاناً مالاً أَرِثُه وِرْثاً وَوَرْثاً إذا ماتَ مُوَرِّثُكَ فصار ميراثه لك، وتقول: وَرِثْت أَبي وَوَرِثْتُ الشيءَ من أَبي أَرِثُه، بالكسر فيهما، وِرْثا وَوِراثَةً وإِرْثاً، الأَلفُ منقلبةٌ من الواو، ورِثَةً، الهاءُ

عِوَضٌ من الواو، وإنما سقطت الواو من المستقبل لوقوعها بين ياء وكسرة، وهما متجانستان والواو مضادَّتهما، فحذفت لاكتنافهما إياها، ثم جعل حكمها مع الأَل والتاء والنون كذلك، لأَنهن مبدلات منها، والياء هي الأَصل، يدلك على ذلك أَن فَعِلْتُ وفَعِلْنا وفَعِلْتِ مبنيات على فَعِلَ، ولم تسقط الواو مِن يَوْجَلُ لوقوعها بين ياء وفتحة، ولم تسقط الياء من يَيْعَرُ ويَيْسَرُ لتقَوِّي إِحدى الياءين بالأُخرى؛ وأَما سقوطها مِن يَطَأُ ويَسَع فَلِعِلَّةٍ أُخرى مذكورة في باب الهمزة، قال: وذلك لا يوجب فساد ما قلناه لأَنه لا يجوز تماثل الحكمين مع اختلاف العلتين وتقول: أَوْرَثَه الشيءَ أَبُوهُ، وهم وَرَثَةُ فلان، وَوَرَّثَه توريثاً أَي أَدخله في ماله على وَرَثَتِهِ، وتوارثوه كابراً عن كابر (ابن منظور، ١٩٥٥م، ص ١٩٥).

ويقول ابن الأَعرابي: الوِرْثُ والوَرْثُ والإِرْثُ والوِرَاثُ والإِرَاث والتُّراثُ واحد الجوهري: المِيراثُ أَصله مِوْراثٌ، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها والتُّراثُ أَصل التاء فيه واو، ويرى ابن سيده: الوِرْثُ والإِرْث والتُّرَاثُ والمِيراثُ: ما وُرِثَ؛ وقيل: الوِرْث والميراثُ في المال، والإِرْث في الحسَب وقال بعضهم: وَرِثْتُهُ ميراثاً، ثم قال: وهذا خطأٌ لأَنّ مِفْعالاً ليس من أَبنية المصادر، ولذلك ردَّ أَبو علي قول من عزا إِلى ابي عباس ان المِحالَ من قوله عز وجل: وهو شديد المحال، مِن الحَوْلِ قال لأَنه لو كان كذلك لكان مِفْعَلاً، ومِفْعَلٌ ليس من أَبنية المصادر، فافهم، وقوله عز وجل: «وَلِلّهِ ميراثُ السَّماواتِ وَالْأَرضِ» (آل عمران، ١٨٠) و(الحديد، ١٠) أَي الله يُفْني أهلهم فتبقيان بما فيهما، وليس لأحد فيهما مِلْكٌ، فخوطب القوم بما يعقلون لأَنهم يجعلون ما رجع إِلى الإِنسان ميراثاً له إِذ كان ملكاً له وقد أَوْرَثَنِيه[1].

1-https://www.alburaq.net/meaning/الوارث

وذهب الأزهري إلى أنّ وَرَّثَ بني فلان ماله توريثاً، وذلك إذا أدخل على ولده وورثته في ماله مَن ليس منهم، فجعل له نصيباً، وأَورَثَ وَلَدَه: لم يُدْخِلْ أحداً معه في ميراثه، هذه عن أبي زيد وتَوارثْناهُ: وَرِثَه بعضُنا عن بعض قِدْماً. ويقال: وَرَّثْتُ فلانا من فلان أي جعلت ميراثه له، وأَوْرَثَ الميتُ وارِثَهُ مالَه أي تركه له، وفي الحديث في دعاءِ النبيﷺ أنه قال: اللهم أَمْتِعْني بسمعي وبَصَري، واجعلهما الوارثَ مني؛ قال ابن شميل: أي أَبْقِهم معي صحيحين سليمين حتى أَموت؛ وقيل: أَراد بقاءَهما وقوَّتهما عند الكبر وانحلال القُوى النفسانية، فيكون السمع والبصر وارِثَيْ سائر القُوى والباقِيَيْنِ بعدها؛ وقال غيره: أَراد بالسمع وَعْيَ ما يَسْمَعُ والعمل به، وبالبصر الاعتبارَ بما يَرى ونُور القلب الذي يخرج به من الحَيْرَ والظلمة إِلى الهدى، وكذلك ذهب ابن فارس الى القول: الميراث أصله موراث انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها، والتراث أصل التاء فيه واو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب (ابن فارس، ١٩٩١م، ص ١٠٥)، والآية الكريمة المباركة تبيّن أن الله يورث الجنة للمؤمنين، قال تعالى «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» (الزمر، ٧٤)، وتأويلها أنّ الله عز وجل قد جعل أرض الجنّة التي كانت لأهل النار - لو كانوا أطاعوا الله في الدنيا فدخلوها - ميراثاً لنا عنهم[1].

وأفاد الاصفهاني: الوراثة والإرث: إنتقال قنية إليك من غيرك من غير عقد، ولا ما يجري مجرى العقد، وسمّي بذلك لأنّه المنتقل عن الميت، ويقال للقنية الموروثة: ميراث وإرث، وتراث أصله وارث كما في قوله تعالى «وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلا لَمّاً» (الفجر، ١٩)، ويقال لكل من حصل له شئ من غير تعب، قد ورث

1. https://www.islamweb.net/ar/article/الوارث

كذا، وكذلك يقال لمن خول شيئاً مهنئاً أورث، قال الله عز وجل «وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (الزخرف، ٧٢) (الراغب، ٢٠٠٤م، ص ٨٦٣).

وفي التحليل الصرفي يتضح أنّ وَارْث: كلمة أصلها الفعل (رَثَا) في صيغة الأمر منسوب لضمير المفرد المذكر (أنت) وجذره (رثو) وجذعه (ارث) وتحليلها (و+ ارث)، و وَارْث: كلمة أصلها الفعل (رَثَى) في صيغة الأمر منسوب لضمير المفرد المذكر (أنت) وجذره (رثي) وجذعه (ارث) وتحليلها (و+ ارث) كما أنّ وَارِث: كلمة أصلها الأسم (وَارِثٌ) في صورة مفرد مذكر وجذرها (ورث) وجذعها (وارث) وكذا فإنّ الْوَارِث: كلمة أصلها الأسم (وَارِثٌ) في صورة مفرد مذكر وجذرها (ورث) وجذعها (وارث) وتحليلها (ال + وارث) وأخيراً، وارث: مفرد مذكر لإسم الفاعل (وارث) في حال يكون مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً والمشتق من الفعل (وَرِثَ) والذي جذره (ورث)[1]، وورد أيضاً أنّ وَارِثْ: فعل أمر منسوب للضمير (أنت) ومصرف من الفعل المزيد (وَارَثَ والمشتق من الجذر (ورث) على وزن فاعَلَ يُفاعِلُ، كما أنّ وَارَثَ: فعل ماضٍ مبني للمعلوم منسوب للضمير (هو)، ومصرف من الفعل المزيد (وَارَثَ) والمشتق من الجذر (ورث) على وزن فاعَلَ يفاعِلُ[2].

وبذلك فمعنى الوِرْثُ والإِرْثُ والتُّراثُ والمِراثُ البقية من أصل الشئ، وورد قوله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إيّاه «فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مريم، ٥) أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي؛ قال إبن سيده: إنّما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة، أقول بل أراد ميراث الإمامة لأن النبوة لا تورث قال تعالى «إِذِ ابْتَلَىٰ إبراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

1. https://www.almaany.com/ar/analyse/ar-ar/الوارث/

2. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ١٢٤) (البدري، ٢٠١١م، ص ٢).

وقد خلص الباحث من مراجعته لمجموعة من المعاجم[١] إلى أنّ وارث: اسم فاعل من وَرِثَ، والجمع: وارثون و وَرَثَة و وُرَّاث، «وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ» (البقرة، ٢٣٣) وتأتي أيضاً آخذٌ نصيبَ غيره «وَاجْعَلْنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ» (الشعراء، ٨٥) والمعنى أدخلني الجنّة، وأعطني نصيب أهل النّار منها (عمر، ٢٠٠٨م، ص ٣٧١) كما أنّ وَرِثَ: فعل، ورِثَ يرِث، رِثْ، وِرْثًا وإِرْثًا ووِراثة، فهو وارث ووريث، والمفعول مَوروث، والقول: ورث فلاناً مالَه / ورِث عن فلانٍ مالَه / ورِث من فلانٍ مالَه: صار إليه مالَه بعد موته، ومنه ورِث من أبيه أراضي كثيرة، ووَرِثَ منهُ علماً: إستَفَادَ، وشئ موروث: أي في دم المرء أو في طبعه ووِرِث مجدَ آبائه / ورِثَ المجد كابراً عن كابر: صار مَجدُهم إليه[٢].

وتحمل كلمة "وارث" في طياتها معاني الإستمرارية والخلود، حيث يُستخدم هذا الإسم للدلالة على الشخص الذي يتلقى إرثاً أو يحافظ على تقاليد ومعتقدات معيّنة ممّا يجعله رمزاً للتواصل بين الأجيال ويُعبر حاملو إسم وارث عن الديمومة والتواصل بين الماضي والحاضر، ويُشير الإسم كذلك إلى حمل المسؤوليّة تجاه الموروثات الثقافيّة والعائليّة والتزاماً بالحفاظ على القيم والمبادئ[٣]، أمّا الميراث فهو مصدر الفعل (ورث)، ويطلق على معنيين: الأول، البقاء، ومنهﷺ: اللهم متعني بسمعي وبصري ... (مجموعة من الأساتذة، ٢٠٠٤م، ج٢، ص ٣٣١)، والثاني، انتقال الشيء من قوم إلى قوم آخرين سواءً كان مادياً كالمال، أو معنوياً كالمجد

١. معجم المعاني الجامع؛ المعجم الرائد؛ المعجم الغني؛ المعجم الوسيط؛ معجم لسان العرب؛ معجم اللغة العربية المعاصرة؛ معجم المحيط في اللغة.

2. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣. معنى اسم الوارث: https://www.ma3lomat.news/

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

والأخلاق (الآلوسي، ١٩٨٥م، ص ١٠٦٦).

وفي مجال بيان معنى ودلالة كلمة "وارث" إصطلاحاً فقد أفاد الكتّاب بآرائهم القيّمة في هذا الصدد، وتلخيصاً لتلك الآراء نقول إنّ من شروط الوراثة تحقق قابليّة الوريث للإرث، سواء كان في التكوين أم التشريع، فالنسب أو السبب الشرعي متى ما تحقّقا تحقّق معهما مقتضى الوراثة الشرعيّة بين الإبن وأبيه، وكذلك في أمر التكوين، وحيث الصفات النفسانيّة لا تقبل الإنتقال، كالكرم والشجاعة فإنّه لا ينتقل من شخص لشخص، إمّا بوصفها أعراضاً وقد حُقق أنّ إنتقال الأعراض محال.

وعند ذاك لابدّ من أنّ معنى وراثة هذه الأمور إمّا أن يكون بمعنى إستمرار فاعليّة الوريث على ما كان المورّث يفعله بمقتضى صفاته، فوراثة الإبن شجاعة الأب تكون بمعنى إستمرار جهاده الفعلي من دون أن يكون المعنى أنّ الأب أعطى الابنَ خُلقَ الشجاعة، فإمّا بمعنى كون تربية الأب لابنه جعلت مقتضى إفاضة الصفات عليه، وإمّا لو أطلق على الوريث هذا الوصف دون متعلّق الوراثة، كأن قيل "فلان وارث فلان" دون تحديد أنّ الوراثة هي وراثة مال أو علم أو صفة ما، فيمكن حمل المعنى على انتقال المسؤوليّة إليه، فالحاكم يرث سلفه بمعنى أنّ أمر تدبير المملكة يؤول إليه، وكذا الحال في وراثة المقام فهو إن لم يكن إنتقالاً لصفة إنتقالاً من محل - أي المورّث - إلى الوريث، فإنّها تعني أنّ المقام المعنوي للمورِّث قد ظهر في الوريث، فكأنّ المقام إنتقل إليه[1].

٣. الموضوع الثالث: معنى ودلالة كلمة "وارث" في القرآن الكريم

استكمالاً لما عرضه الباحث في الموضوع السابق فإنه يسعى لإستقراء معاني

1. https://maarefhekmiya.org/10405/wareth/

ودلالات كلمة "ورث" ومشتقاتها - بضمنها كلمة وارث - كما وردت في الآيات البينات للقرآن الكريم، حيث تشير المراجعة المتأنية إلى ورود الكلمة في سور القرآن الكريم (٣٥) مرة بالإفراد والجمع، موزعة على عشرين سورة مباركة، وبالصيغ الآتية[١]:

- الفعل الماضي: ١٣ مرة كما في قوله تعالى «فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ» (النساء، ١١).
- الفعل المضارع: ١٢ مرة كما في قوله تعالى «وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ» (النساء، ١٧٦).
- اسم الفاعل: ٦ مرات كما في قوله تعالى «أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ» (المؤمنون، ١٠).
- الاسم: ٤ مرات كما في قوله تعالى «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الحديد، ١٠).

وجاء الفعل (ورَث) و(يرث) من باب (فَعَلَ) (يَفعل) ٩ مرات كما في قوله تعالى «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء، ١٠٥)، وقوله «أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا» (الأعراف، ١٠٠)، وقوله «الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (المؤمنون، ١١)، وورد بصيغة المجرد على وزن (فعل) مرة واحدة في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى «فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ» (الأعراف، ١٦٩)، ومن الفعل الثلاثي (ورث) جاء المصدر (الوارث)، قال تعالى «لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ» (البقرة، ٢٣٣).

ووردت الوارثون على وزن (فاعلون) ٣ مرات في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» (الحجر، ٢٣)، وقوله تعالى

١. مفهوم الوارثة في القرآن الكريم: https://maa-allah.com/

«أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ» (المؤمنون، ١٠)، وقال عز وجل «وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ» (الأنبياء، ٨٩)، أمّا (ورث) فوردت مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (النمل، ١٦).

ومما يلاحظ أنّ إستخدامات القرآن الكريم لكلمة (ورث) و(وارث) ومشتقاتها جاءت بمفهومها الواسع الشامل المتمثل بالأبعاد الحضاريّة والآفاق الرحبة لمعانيها ودلالاتها سواء في الدنيا أو في الآخرة، بعيدة نسبياً عن ما يتبادر إلى أذهان الكثيرين أنّ معناها ودلالتها تنحصر فقط في المفهوم الضيق لها المتمثل بالإرث المادي فيما يخلفه الإنسان بعد مماته من مال أو مقتنيات أو ممتلكات أو ما شاكل ذلك، وهو ما يطلق عليه بـ(الميراث).

وتأسيساً على ما سبق فقد إجتهد الكتّاب والباحثون في بيان وشرح وتوضيح مجمل معاني ودلالات كلمة (ورث) و(وارث) ومشتقاتها على وفق ما هدفت إليه الآيات البينات من الذكر الحكيم الواردة في القرآن الكريم[1] حيث سعى الباحث إلى تلخيص تلك الآراء وتجميعها، وكانت الحصيلة انّه وجد قد ذهب بعضهم إلى تثبيتها على انّها:

أولاً: وراثة الأرض: كقوله تعالى «قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (الأعراف، ١٢٨)، وقوله تعالى «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء، ١٠٥)، وقوله عز وجل «فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ - وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ - كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الشعراء، ٥٧-٥٩) وكان ذلك في سياق

٠١. ينظر في هذا الصدد على سبيل المثال الرابطين الآتيين:
دلالات الميراث والتوريث في القرآن: https://islamonline.net/.
آيات الميراث في القرآن الكريم دراسة بيانية: https://aliftaa.jo/Research/36/.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الإمتنان على بني إسرائيل بإستنقاذهم من آل فرعون وتوريثهم أرضه وما فيها من جنات وعيون ومقام كريم.

ومن الواضح أنّ صفات ورثة الأرض في القرآن الكريم كما وردت في الآيات البينات هي كما في قوله تعالى «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ - وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ» (إبراهيم، ١٣-١٤)، وقوله تعالى «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (النور، ٥٥) وقوله تعالى «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (الأعراف، ١٢٨).

ونحن نرى أنّ الوارثة هي أن يحصل للإنسان شئ لا يكون عليه فيه تبع ولا عليه محاسبة وعباد الله الصالحون لا يتناولون شيئاً من الدنيا إلّا بقدر ما يجب، وفي وقت ما يجب، وعلى الوجه الذي يجب، ومن تناول الدنيا على هذا الوجه لا يحاسب عليها ولا يعاقب بل يكون له ذلك عفواً صفواً (الراغب، ٢٠٠٤م، صص ٨٦٣-٨٦٤). قال تعالى «وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص، ٥)، وكذلك قال «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (الأعراف، ١٣٧)، وقوله تعالى «أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (الأعراف، ١٠٠).

ثانياً: وراثة العلم والفضل والإمامة: كما في قوله تعالى «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ

وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (النمل، ١٦)، وقوله تعالى: «فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا - يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مريم، ٦)، وقوله عز وجل «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا» (مريم، ٥٨)، وقوله تعالى «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ» (الحديد، ٢٦)، وقوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ - ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران، ٣٣-٣٤)، وقد خص الله تعالى هؤلاء الأنبياء الكرام بالذكر لأنّ الأنبياء والرسل من نسلهم.

ثالثاً: وراثة الكتاب: قال تعالى «فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (الأعراف، ١٦٩)، وقال تعالى «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر، ٣٢)، وقوله تعالى «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ» (غافر، ٥٣)، وقوله «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ» (الشورى، ١٤)، وعموم المعنى في توريث الكتاب «ثُمَّ أَوْرَثْنَا» أي أوحينا القرآن ثم أورثنا من بعدك أي حكمنا بتوريثه الذين إصطفينا من عبادنا وهم الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

رابعاً: وراثة الجنّة والفردوس: وجعلها الله تعالى ثواباً للمتقين، حيث قال

«وَنَزَعْنا ما في صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْري مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلونَ» (الأعراف، ٤٣)، وقال تعالى: «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَن كانَ تَقِيًّا» (مريم، ٦٣)، وقوله تعالى «وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (الزخرف، ٧٢)، وقوله عزّ وجل: «أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ - الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (المؤمنون، ١٠-١١)، وقوله جلّ وعلا: «وَاجْعَلْنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ» (الشعراء، ٨٥)، وكذلك قوله تعالى: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» (الزمر، ٧٤).

وقد أبانت الآيات البينات في القرآن الكريم صفات ورثة الجنّة، فقال تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ- الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ-وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ- إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ- فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ-وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ-أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ-الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فيها خالِدُونَ» (المؤمنون، ١-١١).

والمتأمل لما ورد آنفاً من الآيات البينات في سور القرآن الكريم في الفقرات الأربع السابقات يجد أنّ لسورة الاعراف نصيب من هذه الكلمة (وَرِثوا، يَرِثونَ، يُورِثُها ، أُورِثْتُمُوها) (عبد الباقي، ١٩٩٤م، صص ١١٦-١١٧)، ولا عجب فحديث سورة الأعراف عن الخلافة والإستخلاف في الأرض ظاهر لا ريب، وبين الإستخلاف والوراثة نسب متصل وعقد لا ينفك، كما سيرد توضيح ذلك.

وما دمنا في رحاب الآيات البينات من القرآن الكريم فلنا انعطافة مختصرة

لمناقشة وبيان مسألة توريث الأنبياء المنصوص عليها بعموم القرآن الكريم، فالمعروف أنّ الوارث هو الذي يبقى بعد موت آخر مع إستحقاقه لتركته لقيامه مقامه، ونزوله في منزلته فكأنّه هو (الفيومي، ١٩٩٤م، ص ٦٥٤) والمتتبع لمسألة توريث الأنبياء يجد أنّ هناك تأكيداً عليها في عموم سور القرآن الكريم مثل قوله تعالى «لِّلرِّجالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضًا» (النساء، ٧)، وقوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» (النساء، ١١)، كلها - أي آيات المواريث - تشمل رسول الله فمن دونه من سائر البشر، فقوله عزّ وجل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة، ١٨٣)، وقوله «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ...» (المائدة، ٣)، ونحو ذلك من آيات الأحكام الشرعيّة يشترك فيها النبيﷺ وكل مكلّف من البشر، لا فرق بينهﷺ وبينهم، غير أنّ الخطاب فيها موجه إليه ليعمل به وليبلغه إلى من سواه، فهو من الحيثيّة أولى في الإلتزام بالحكم من غيره (الشريف الكاشاني، ١٤٢٤هـ، ص ٣٦؛ شرف الدين الموسوي، ١٩٦٤م، ص ٥٥).

وعند النظر إلى مضمون الآية الكريمة «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبادِنا» (فاطر، ٣٢)، فالآية باعتقادنا تساعد في توضيح ما المقصود بالمفهوم العام والشامل للوراثة، حيث ذهبت بعض المصادر إلى ذكر أكثر من تفسير، الأول منها: ما أفاد به أغلب علماء إخواننا من أهل السُنة من أنّ الذين ورثوا الكتاب هم أمّة النبي، كلّ الأمّة، وقالوا: الدّليل على ذلك أنّ الله شرح الذين ورثوا الكتاب فقال «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ» (فاطر، ٣٢)، إذن يقصد الله بالمصطفين الوارثين هم كلّ الأمّة، لأنّ كلّ الأمّة هي التي

تنقسم إلى أقسام ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات، فتكون هذه الآية نظير الآية التي تقول «وَأَوْرَثْنا بَنِي إِسْرائيلَ الْكِتَابَ - هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبابِ» (غافر، ٥٣-٥٤)، وتكون نظير قوله سبحانه وتعالى «وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ» (الشورى، ١٤)، إذن الوارث هم كلّ الأمّة.

أمّا التفسير الثاني الذي تراه الشّيعة الإماميّة وبعض علماء أهل السُنة، فالمقصود بالوارثين هم الصفوة من ذريّة النبي محمّدﷺ، ذلك لأنّ هذا المعنى هو الوارد عن أهل البيتعليهم السلام الذين هم أعرف بالقرآن فقد ورد عن الإمام الباقرعليه السلام قال: الظالم لنفسه مَن يحوم حول نفسه - يعني: الذي لا يهتم إلّا بمصلحة نفسه -، والمقتصد مَن يحوم حول قلبه - يعني: الذي يجهد نفسه في إصلاح قلبه وتهذيب روحه -، والسابق بالخيرات هو الإمام، وعن الإمام الرضاعليه السلام سُئِل: مَن هم المصطفون الذين ورثوا الكتاب؟ قال: هم وِلدُ فاطمة، فالسابق بالخيرات هو الإمام، والمقتصد هو العارف بالإمام، والظالم لنفسه مَن لم يعرف الإمام، وورد عن الإمام الكاظمعليه السلام أنّه قال: فأمّا قوله عزّ وجل «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا» (فاطر، ٣٢) فنحن المصطفون، ونحن الوارثون علم هذا القرآن الذي فيه تبيان كلّ شيء.

ومن جانب آخر فإنّ هذا المعنى هو المناسب للآية الكريمة، لأنّ الآية قالت «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا» (فاطر، ٣٢)، ولم تقل (عِبادِنا)، لو قالت (ثم أورثنا الكتاب عبادنا)، لقلنا المقصود به كلّ الأمّة، لكن قالت «الَّذِينَ اصْطَفَيْنا»، إذن الوارث هو المصطفى، والمصطفى لا يعبّر به عن كل شخص ولو كان عاصياً لله ؟! «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ- ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران، ٣٤)، فالمصطفى هو

الشخص الذي صُفي ونُقي من قِبلِ الله عزّ وجلّ من جميع الأدران والأكدار والشوائب، هذا يُعبّر عنه بالمصطفى، إذن تعبير الآية بالمصطفين يدلّ على أنّ المصطفين هم فئة خاصّة، وليسوا جميع أمّة النبيﷺ.

وأمّا قول الآية «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» هذا تعليل وليس شرحاً، والمعنى أنّ الآية المباركة تقول «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» فكأنّ سائلاً يسأل: لماذا الله خصّ الإرث بالمصطفين؟! لماذا لم يعطِ الإرث لكلّ عبادنا؟! فأجابت الآية: لأنّ عبادنا منهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات، فهذه كلمة «فَمِنْهُمْ» «ومِنْهُمْ» تقسيم إلى كلمة «عِبادِنا» وليست تقسيماً لكلمة «الَّذِينَ اصْطَفَيْنا» وقد سيقت مساق التعليل، فكأنّ الآية تقول: إنّما إصطفينا جماعة وأورثناهم الكتاب لا كلّ عبادنا، لأنّ عبادنا منهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات (قراءتي، ٢٠١٤م، ج٧، ص ٤١١).

وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤيد ذلك في قوله تعالى «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة،٣٠) ومقتضى ذلك أن هذا "الخليفة" لابد ان يتمتع بصفات تؤهله لحمل هذه الامانة والاضطلاع بمهمة هداية البشرية الى الصراط المستقيم، فالمختار للخلافة ليس مخيراً في أن يكون أو لا يكون بل هو خليفة بمقتضى "الجعل" الالهي «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص، ٢٦)، فالصلة الموضوعية - بين الإنسان واالله تعالى - تتجسم في النبي، فهو الذي يُجسد الصلة بين المَثَل الأعلى والبشرية، ولذلك فالأنبياء هم الورثة لله تعالى من الناحية الفعلية، وقد كلفهم الله بالتعاقب ما دامت الحياة البشرية متواصلة، وكان نبينا المصطفىﷺ «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (الأحزاب، ٤٠).

ويندمج دور الإمامة مع دور النبوة ويمتد لما بعد النبي، ذلك لأنّ الرسالة بحاجة إلى مواصلة المهمة وإستكمال ما أرسل النبي من أجله، فالإمامة هي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الإمتداد الواقعي والحقيقي لخلافة الرسول محمّدﷺ، والإمام كالنبي وارث وخليفة لله في الارض، ليواصل الحفاظ على منهاج الخلافة وتحقيق أهدافه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجدة، ٢٤) فكل ما دلّ على ضرورة النبوة ووجوبها صالحاً للإستدلال به على وجوب الإمامة، لأنّ وجود النبوة دون الإمامة وجود منقطع الآخر، وذلك يناقض جوهر الإسلام القائم على إستمرار الرسالة إلى يوم القيامة، فالنبوة بداية حياة والإمامة إستمرار لتلك الحياة (آل ياسين، ١٤١٣هـ، ص٢٧٦م).

ولذلك نجد أنّ الرسول الكريمﷺ أوصى بالوارث من بعده بكل وضوح وجلاء وخص بذلك أمير المؤمنين علي بن ابي طالبعليه السلام على وفق ما جاء من رواة الحديث الموثقين، وكان هذا الأشهار بأمر من الله تعالى «وَما يَنطِقُ عَنِ الْهَوىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحىٰ - عَلَّمَهُ شَديدُ الْقُوىٰ» (النجم، ٣-٥) فكانعليه السلام هو وابنائه الأئمة الأطهار الوارثين للرسولﷺ وللانبياء جميعاً [1].

وتحتمل وراثة أمير المؤمنين والأئمّة الأطهارعليهم السلام للنبي الأعظمﷺ وجوهاً (الشريف الكاشاني، ١٤٢٤هـ، ص ٣٨) عدّة منها: إنّهم ورثوا ما أعطاهم النبيﷺ من العلوم والمعارف والأسرار فعلموه كما علموه، فإنّ العلم لا يموت بموت العالم، بل يصير إلى عالم آخر، فعن الإمام الباقرعليه السلام أنّه قال: إنّ عليّاًعليه السلام عالم هذه الأمّة، والعلم يتوارث ولا يهلك أحدٌ منّا إلّا ترك من أهله مَن يعلم مثل علمه أو ما شاء الله (الصفّار، ٢٠١٠م، ج٣، ص ١١٨، ح٤).

وروي أيضاً في باب (أنّ الأئمّة ورثوا علم آدم وجميع العلماء) بسنده عن الفضل بن يسار قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: إنّ العلم الذي هبط مع آدم لم

1. https://almojib.com/ar/question/125913

يُرفع، وأنّ العلم يُتوارث وما يموت منّا عالمٌ حتى يخلفه من أهله مَن يعلم علمه أو ما شاء الله (الصفّار، ٢٠١٠م، ج٣، ص ١١٤، ح١)، وبسنده عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: ما بعث الله نبيّا إلّا قد كان محمّد صلى الله عليه وآله أعلم منه، ثم قال: فقد ورثنا نحن هذا القرآن، فعندنا ما يقطع به الجبال ويقطع به البلدان ويحيي به الموتى بإذن الله، إلى أنّ قال: إنّ الله يقول: «وَما مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّماءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (النمل، ٧٥) ثم قال: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر، ٣٢) فنحن الذين إصطفانا الله فقد ورثنا علم هذا القرآن الذي فيه تبيان كلّ شئ (الصفّار، ٢٠١٠م، ج٣، ص ١١٤، ح٣).

وبناء على ماسبق فهناك ثلاث خصوصيات رساليّة للأنبياء وأوصيائهم، يمكن بيانها كما يأتي:

أولاً: الإمامة الهادية: قال تعالى «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ١٢٤)، وقال «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (البقرة، ١٢٥)، وقال «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ - وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (الأنبياء، ٧٢-٧٣) (البدري، ٢٠٢٠م، صص ١٢- ١٣).

ثانياً: التراث النبويّ المكتوب: قال تعالى «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ» (البقرة، ٢٤٨)، وكانت تركة موسى وآل هارون هي التوراة وما أملاه موسى على هارون من العلم فقد ورثه آل هارون بالوصيّة من موسى وهارون ثم صارت إلى طالوت بالوصيّة.

إنّ كلاً من هاتين الخصوصيتين يرثهما اللاحق من الأنبياء والأئمّة الأتباع من النبي المؤسس أو النبي التابع أو الإمام السابق بالوصيّة، فعن عمرو بن الأشعث قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: "أترون الموصي منّا يوصي إلى مَن يريد؟! لا والله ولكن عهد من الله ورسولهصلى الله عليه وآله، لرجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه" (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٢٧٨).

ثالثاً: خصوصيّة تتعلق بالحركة الرساليّة في المجتمع يتميز بها النبي أو الوصي والصفيّ في تأريخ الحركة الرساليّة للأصفياء كما سيأتي بيانه في الموضوع القادم.

٤. الموضوع الرابع: معنى ودلالة وراثة الإمام الحسين عليه السلام للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله

توافقت وتساوقت آراء الرواة والمحدثين والكتّاب والباحثين بمختلف توجهاتهم ومراميهم ووجهات نظرهم على أنّ الإمام الحسين عليه السلام ورث الخصوصيّات الرساليّة الثلاث للأنبياء وأوصيائهم، فهو عليه السلام ورث مقام الإمامة الإلهيّة بواسطة جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله الذي سبقه فيها، وتلاه أبوه الإمام عليّ عليه السلام ثم أخوه الإمام الحسن عليه السلام، كما أورثها الحسين عليه السلام بإرادة الله جل شأنه إلى الأئمّة الطاهرين من بعده، وأولهم إبنه عليّ بن الحسين عليه السلام وآخرهم صاحب العصر والزمان عجلّ الله تعالى فرجه الشريف، ووراثة مقام الإمامة الإلهيّة رغم ما فيه من مقام عظيم إلّا أنّه ليس من مختصات الإمام الحسين عليه السلام (الحسيني الكاشاني، ١٣٨٤ش، ص ٥٢٩).

وورث الإمام عليه السلام أيضاً كتب الأنبياء ومواثيقهم وعهودهم التي إنتهت إلى سيد الخلق محمّد صلى الله عليه وآله ثم نقلها إلى الإمام عليّ عليه السلام حيث قال صلى الله عليه وآله: "أنا مدينة العلم وعليّ بابها" (الحاكم النيسابوري، ١٩٩٠م، ج٣، ص ١٣٨، ح ٤٦٣٩)، ثم صارت إلى الإمام الحسن ثم الإمام الحسين ثم الأئمّة من ولد الحسين عليه السلام وهذا المعنى يشترك فيه كلّ الأئمّة من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، وصلت جيلاً بعد

جيل إلى النبيّ ﷺ وذهبت إلى الأئمّة الطاهرين.

وأخيراً ورث الإمام الحسين عليه السلام الخصوصيّات التكوينيّة الرساليّة التي إختص الله تعالى بها بعض أنبيائه وميّزهم بها عن غيرهم ممن إصطفى، وكأنّ أولئك الذوات عليهم السلام قد تكررت بالحسين عليه السلام بصفاتها التي كانت تهدي مَن شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً، وهذا يكشف عظم الموقع الإلهي للحسين في حركة الأنبياء إذ صارت حركة الهداية من آدم إلى الحسن المجتبى عليه السلام تمثل النصف الأول من حركة التأريخ، والحسين بالتسعة الهداة من ذريته عليهم السلام يمثل النصف الثاني منه (البدري، ١٤٣٧هـ، ص ٢).

وقد تكاملت وراثة الإمام الحسين عليه السلام للخصوصيات التكوينية الرساليّة بوراثته عليه السلام للنبي الأعظم محمّد ﷺ خاتم الأنبياء، أرسله الله تعالى للبشرية جمعاء إلى نهاية الزمان، والمظهر الأرضي للنور الإلهي البدائي (النور) الذي نقل كلمة الله الأبديّة (القرآن) من الملاك جبرائل إلى البشر والجن (الغزي؛ طفطاف، ٢٠٢٥هـ).

ولولا صرخة النبيّ ﷺ بقوله: والله لو جعلوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه، لولاها ما وُلد الدين ولا إنتشر، ولولا صرخة الإمام الحسين عليه السلام يوم كربلاء: ألا وإنّ الدعيّ بن الدعيّ قد ركز بين إثنتين بين السلة والذلّة، وهيهات منّا الذلّة، يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون، وجذور طابت وحجور طهرت وأنوف حميّة ونفوس أبيّة أن تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام، فلولا تلك الصرخة لماتت رسالة السماء، وإندثرت كلّ جهود الأنبياء تحت أقدام بني أميّة، فالرسول أسس الدين والحسين أحيا الدين (المزيدي، بلا تا، ص٣)، فبنهضته عليه السلام أنقذ دين محمّد ﷺ من بدع وتحريفات قريش وبني أميّة، وأحيا الأمرين النفيسين اللذين خلفهما النبيّ ﷺ وهما الكتاب وعترته أهل بيته، وأعاد لهما فاعليّة الهداية، وبذلك بقيت

الصفة الرساليّة التأريخية الهادية لمحمّد به، وصار من ينظر إلى الحسين عليه السلام فكأنّه نظر إلى النبيّ صلى الله عليه وآله من زاوية هذه الخصوصيّة الهادية فقول النبيّ صلى الله عليه وآله حسين مني وأنا من حسين[1] مصداق ذلك.

ومع كلّ ما يفصح عنه ما سبق من علو الأهميّة وعمق الدلالات والتفرد بجلاء ووضوح، فقد إختص الله سبحانه وتعالى كذلك الإمام الحسين عليه السلام بخصوصيّة خاصة لم يحصل عليها نبيّ ولا رسول ولا وصيّ، حيث أعطى الله الحسين درجة الشهادة، فجمع عليه السلام كل مضامينها ومعانيها فكانت له الشهادة النوريّة، وكانت له الشهادة الملكوتيّة، وكانت له أيضاً الشهادة الإصطلاحيّة، فكان عليه السلام في عالم الانوار روحاً تسبح الله وتهلله، وهذه هي الشهادة النوريّة، حيث تقول الزيارة المباركة: خلقكم الله أنواراً فجعلكم بعرشه محدقين، وحصل الإمام عليه السلام على الشهادة الملكوتيّة وهي الشهادة على صحائف الاعمال كما كان جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله فقد جاء بالقرآن الكريم «وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقرة، ١٤٣)، وكانت للإمام عليه السلام ايضاً الشهادة بالمعنى الفقهيّ وحكمه حكم الشهداء بحكم الشارع، فهو سيد الشهداء بتمام المعاني (ابن قولويه القمي، ١٣٥٦هـ، ص١١٠).

نتائج البحث

تتجلّى نتائج البحث بالنقاط الآتية:

١. تحمل كلمة "وارث" – التي راجع الباحث معانيها في لمجموعة من المعاجم - في طياتها معاني الإستمرارية والخلود، حيث يُستخدم هذا الإسم للدلالة على الشخص الذي يتلقى إرثاً أو يحافظ على تقاليد ومعتقدات معيّنة ممّا يجعله رمزاً

1. https://almojib.com/ar/question/125913

للتواصل بين الأجيال، ويُعبر حاملو إسم وارث عن الديمومة والتواصل بين الماضي والحاضر، ويُشير الإسم كذلك إلى حمل المسؤوليّة تجاه الموروثات الثقافيّة والعائليّة والتزاماً بالحفاظ على القيم والمبادئ.

٢. إنّ من شروط الوراثة تحقق قابليّة الوريث للإرث، سواء كان في التكوين أم التشريع، فالنسب أو السبب الشرعي متى ما تحقّقا تحقّق معهما مقتضى الوراثة الشرعيّة بين الإبن وأبيه، وكذلك في أمر التكوين.

٣. جاءت إستخدامات القرآن الكريم لكلمة (ورث) و(وارث) ومشتقاتها بمفهومها الواسع الشامل المتمثل بالأبعاد الحضاريّة والآفاق الرحبة لمعانيها ودلالاتها سواء في الدنيا أو في الآخرة، بعيدة نسبياً عن ما يتبادر إلى الأذهان أنّ معناها ودلالتها تنحصر فقط في المفهوم الضيق لها المتمثل بالإرث المادي فيما يخلفه الإنسان بعد مماته من مال أو مقتنيات أو ممتلكات أو ما شاكل ذلك، وهو ما يطلق عليه بـ(الميراث).

٤. اجتهد الكتّاب والباحثون في بيان وشرح وتوضيح معاني ودلالات كلمة "ورث" و"وارث" ومشتقاتها على وفق ما هدفت إليه الآيات البينات من الذكر الحكيم الواردة في القرآن الكريم، حيث ذهب بعضهم إلى تثبيتها على انّها: وراثة الأرض، ووراثة العلم والفضل والإمامة، ووراثة الكتاب، ووراثة الجنّة والفردوس.

٥. المقصود بـ «الذين اصطفينا» في الآية ٣٢ من سورة فاطر و«الذين ورثوا الكتاب» هم ذريّة النبي محمّدﷺ وولدُ فاطمةعليها السلام؛ فلابد للمصطفى ان يتمتع بصفات تؤهله للاضطلاع بمهمة هداية البشرية الى الصراط المستقيم، فهو ليس مخيراً في أن يكون أو لا يكون، بل هو بمقتضى "الجعل" الالهي الصلة الموضوعية بين الانسان واالله تعالى، فهو الذي يُجسد الصلة بين المَثَل الاعلى والبشرية. لذلك فالأنبياء هو الورثة لله تعالى من الناحية الفعلية، وقد كلفهم الله بالتعاقب ما

دامت الحياة البشرية متواصلة.

٦. يندمج دور الإمامة مع دور النبوة ويمتد لما بعد النبي، ذلك لأنّ الرسالة بحاجة إلى مواصلة المهمة وإستكمال ما أرسل النبي من أجله، فالإمامة هي الإمتداد الواقعي والحقيقي لخلافة الرسول محمّدﷺ، والإمام كالنبي وارث لله في الارض، ليواصل الحفاظ على منهاج الخلافة وتحقيق أهدافه، فكل ما دلّ على ضرورة النبوة ووجوبها صالحاً للإستدلال به على وجوب الإمامة، لأنّ وجود النبوة دون الإمامة وجود منقطع الآخر، وذلك يناقض جوهر الإسلام القائم على إستمرار الرسالة إلى يوم القيامة، فالنبوة بداية حياة والإمامة إستمرار لتلك الحياة.

٧. لقد أوصى الرسول الكريمﷺ بالوارث من بعده بكل وضوح وجلاء وخص بذلك أمير المؤمنين علي بن ابي طالبعليه السلام على وفق ما جاء من رواة الحديث الموثقين، وكان هذا الأشهار بأمر من الله تعالى، فكان عليعليه السلام وابنائه الأئمة الأطهار الوارثين للرسولﷺ وللانبياء جميعاً.

٨. لقد بقيت الظاهرة الحسينيّة خلال أربعة عشر قرناً وارثة للخصوصيّات الرساليّة والتأريخيّة التي جاء بها النبي الأعظم محمّدﷺ والانبياء والاوصياء الآخرون، ومنقذة لحركة الرسالات في كلّ ما حملته من فكر وهداية وتاريخ ماضٍ، ومستقبل واعد.

الخاتمة

لقد بقي الامام الحسينعليه السلام على مرّ القرون ذلك المثال الوتر الفريد الأوحد، وقد أراد الله تعالى له أن يظل الفريد الذي لم يُشاكل، والوتر الذي لم يُشفَع.

إنّه الشهيد .... ولكنه المنتصر

والقتيل ..... ولكنه الفاتح

والميت ..... ولكنه الحي الخالد

إنّه الحسين عليه السلام وقد إحتضنته من أطرافه سمات الرسالة، وتلألأت في قسماته هالات الإمامة، وسطع جبينه بإشراقة النور النبويّ الدافق الخلّاب، إنّه الكائن السماوي على صورة إنسان الأرض، والملاك الروحي الماثل أمام العين بمادة الجسد، إنّه المزيج الفريد بين المادة والروح، والسماء والأرض، والبشر والملائكة (آل ياسين، ٢٠١٢م، صص ٢٤٥-٣٥٤).

ولقد بقيت الظاهرة الحسينيّة من بين الظواهر الرساليّة خلال أربعة عشر قرناً وارثة للخصوصيّات الرساليّة والتأريخيّة التي جاء بها الانبياء والاوصياء، ومنقذة لحركة الرسالات في كلّ ما حملته من فكر وهداية وتاريخ ماضٍ، ومستقبل واعد بعد أن عبثت بها يد التحريف والتغييب، حيث جعل الله تعالى قصة الحسين عليه السلام مما يخبر به أنبيائه من مستقبل المسيرة الرساليّة وقد بكوه جميعاً وتولوه وتبرؤا من قاتليه، ولذلك رفع الأئمّة التسعة من ذرية الحسين عليه السلام بوصيّة من النبيّ صلى الله عليه وآله شعار ظلامة الحسين عليه السلام بصفته مفتاح الهداية منذ يوم العاشر من المحرم سنة ٦١هـ، وحمل هذا الشعار في عصر الغيبة شيعتهم في أعظم مسيرة هادية إلى الله تعالى، لا يزيدها مرور الايام إلّا عمقاً واتساعاً، ويتطلع جمهورها إلى التاسع من ذرية الحسين عليه السلام وهو المهدي (عجل الله فرجه الشريف) ليحقق طموح الحسين عليه السلام وأخيه وابيه وجدّه خاتم الأنبياء، وطموح المسيرة الإبراهيميّة لتملأ الأرض معرفة بالله، وتنزيهاً لأسمائه الحسنى، وعبادة له، وحده لا شريك له، وقسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن فارس، أحمد بن زكريا. (١٩٩١م). معجم مقاييس اللغة (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الجيل.

ابن‌قولويه القمي، جعفر بن محمد. (١٣٥٦هـ). كامل الزيارات. النجف الأشرف: دار المرتضوية.

ابن منظور، محمد بن مكرم المصري. (١٩٥٥م). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

آل ياسين، محمدحسن. (١٤١٣هـ). أصول الدين. قم المقدسة: مؤسسة قائم آل محمد عجل الله فرجه الشريف.

آل ياسين، محمدحسن. (٢٠١٢م). سيرة الائمة الاثني عشر عليهم السلام، (المجلد الثالث من موسوعة العلامة الكبير الشيخ محمّدحسن آل ياسين). بيروت: دار المؤرخ العربي.

آل ياسين، محمد محمد حسن. (٢٠١٩م). توظيف معنى وحركية التأريخ وفكرة البطل في صيرورة الأمة الإسلامية على وفق فلسفة برجسون: السيد محمد باقر الصدر الشهيد (قدس) مثالاً. قرطاس المعرفة، ١ (٢)، صص ٢٣-٦٨.

الآلوسي، محمود بن عبد الله الحسيني البغدادي. (١٩٨٥م). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البدري، سامي. (١٤٣٧هـ). الحسين عليه السلام وارث الأنبياء. النجف الأشرف: مركز فجر عاشوراء الثقافي التابع للعتبة الحسينية المقدسة.

البدري، سامي. (٢٠١١م). الحسين عليه السلام وارث الأنبياء: اضاءات جديدة (من مجموعة المكتبة الحسينية الميسرة، ج ١٠، الطبعة الثانية). النجف الأشرف: مؤسسة تراث النجف الحضاري والديني.

البدري، سامي. (٢٠٢٠م). زيارة وارث تؤسس المقارنة بين الحسين عليه السلام والأنبياء عليهم السلام (من الكراسات الإلكترونية (١٥)). النجف الأشرف: مركز فجر عاشوراء الثقافي التابع للعتبة الحسينية المقدسة.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد. (١٩٩٠م). المستدرك على الصحيحين (ج٣). بيروت: دار الكتب العلمية

الحسني، هاشم معروف. (٢٠٠٧م). سيرة الأئمة الأثني عشر (ج٢، الطبعة السابعة). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الحسيني الكاشاني، السيد عباس. (١٣٨٤ش). مصابيح الجنان. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی جمال.

الراغب، الحسين بن محمّد بن المفضل الأصفهاني. (٢٠٠٤م). معجم مفردات ألفاظ القرآن (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الكتب العلمية.

الرقب، أحمد. (٢٠١٢م). آيات الميراث في القرآن الكريم - دراسة بيانية. جامعة العلوم التطبيقية. مُتاح على الموقع: https://aliftaa.jo/Research/36/.

السعدني، سعيد عبد الحميد محمود. (١٩٨٩م). القيم التربوية في القصص القرآني – قصة سيدنا يوسف (المشرفة: زينب محمد فريد). رسالة الماجستير في العلوم التربوية، غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية البنات، قسم أصول التربية، القاهرة.

شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين. (١٩٦٤م). النص والاجتهاد. النجف الأشرف: دار النعمان.

الشريف الكاشاني، حبيب الله. (١٤٢٤هـ). جنة الحوادث في شرح زيارة وارث. قم المقدّسة: دار جلال الدين.

شرح زيارة وارث. مؤسسة المصطفى للإرشاد، مُتاح على الموقع:
https://almojib.com/ar/question/125913

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

شمس الدين، الشيخ حسين. (٢٠٢٠م). الحسين عليه السلام وارث الأنبياء والأولياء عليهم السلام. معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، مُتاح على الموقع: https://maarefhekmiya.org/wareth ./

صالح، أحمد علي. (٢٠٠٦م). بناء محافظ رأس المال الفكري من الأنماط المعرفية ومدى ملائمتها لحاكمية الشركات: دراسة اختبارية لاراء عينة من مسؤولي بعض الشركات في القطاع الصناعي المختلط في بغداد (المشرف: سعد علي حمود عباس العنزي.). أطروحة الدكتوراه، جامعة بغداد، كلية الادارة والاقتصاد، بغداد.

صبري، مسعود. (بلاتا). دلالات الميراث والتوريث في القرآن. مُتاح على موقع إسلام أون لاين: https://islamonline.net/43813.

الصفار، محمّد بن الحسن بن فروخ. (٢٠١٠م). بصائر الدرجات (ج٣). بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات.

عبد الباقي، محمّد فؤاد. (١٩٩٤م). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (الطبعة الرابعة). بيروت: دار المعرفة.

عبد الحميد، محمد. (١٩٨١م). التحليل الكمي للمحتوى وبحوث الاعلام في ضوء المنظور المنهجي. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع.

العقاد، عباس محمود. (٢٠١٢م). أبو الشهداء الحسين بن علي. القاهرة: منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. (٢٠٠٨م). معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: مكتبة لسان العرب وعالم الكتب.

الغزي، مازن خضير عباس؛ طفطاف، نورة عواد. (٢٠٢٥هـ). مفهوم الوراثة بين الإمام الحسين بن علي عليه السلام والأنبياء عليهم السلام زيارة وارث أنموذجا (دراسة مقارنة). مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، ٦، (٨)، صص ٤٥٠-٤٦٥.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (١٩٩٤م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. بيروت: دار الكتب العلمية.

قراءتي، محسن. (٢٠١٤م). تفسير النور (ج٧). بيروت: دار المؤرّخ العربي.

الكليني، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازي. (١٤٠٧هـ). الكافي (ج١، الطبعة الرابعة). طهران: دار الكتب الإسلامية.

مجموعة من الأساتذة. (٢٠٠٤م). المعجم الوسيط (ج٢، الطبعة الرابعة). القاهرة: مجمع اللغة العربية في القاهرة ومكتبة الشروق الدولية.

المزيدي، السيد مصطفى. (بلا تا). الإسلام محمدي الوجود حسيني البقاء. قم المقدسة: مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونية.

معنى كلمة الوارث. مُتاح على موقع المعاني:
https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

معنى كلمة الوراث. مُتاح على موقع البراق:
https://www.alburaq.net/meaning/

معنى اسم الوارث. (٢٠٢٦م). مُتاح على موقع معلومات نيوز:
https://www.ma3lomat.news/

مفهوم الوراثة في القرآن الكريم. متاح على موقع: https://maa-allah.com/.

الهيتي، خلف نصار، السلمان، عبد العال (١٩٨٧م). مقدمة في منهجية تحليل المحتوى. بغداد: مركز البحوث التربوية والنفسية لجامعة بغداد.

الوارث. (٢٠١٢م). متاح على موقع إسلام ويب:
https://www.islamweb.net/ar/article/

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2783-2015

Qur'anic Foundations in the Political Thought of Ayatollah Mohsen Araki*

Sayyed Hassan Mousavi Tabar
Researcher of Islamic Sciences at the Islamic Seminary, Qom, Iran.
shmt314@gmail.com

Extended Abstract

The Holy Qur'an is the primary source of religious knowledge and the structural foundation of Islamic thought. It has always served as a central axis in forming the political, social, and legal perspectives of Muslims. Since the inception of Islamic thought, thinkers have sought to extract the principles necessary for organizing political life from the Qur'anic text. However, contemporary Islamic political jurisprudence entered a new phase with the emergence of the "Jurisprudence of Systems" (Fiqh al-Nizamat) theory and the adoption of a systemic approach to jurisprudence. This approach opened broader horizons for understanding the Qur'anic text as a reference for building an Islamic political system, rather than just a source for individual or partial rulings.

In this context, Ayatollah Sheikh Mohsen Araki occupies a prominent

* Mousavi Tabar, H. (2025). Qur'anic Foundations in the Political Thought of Ayatollah Mohsen Araki. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(1), pp. 353-385. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74768.1072

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/04/29 ● **Revised:** 2024/06/14 ● **Accepted:** 2024/07/11 ● **Available Online:** 2025/03/30

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

position among contemporary jurists. Araki is one of the most distinguished students of the martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr and a founder of the "Jurisprudence of the System" approach in the Islamic Seminary of Qom. This methodology encompasses political, economic, and cultural jurisprudence, among other fields of social life. Alongside his academic standing, Araki possesses extensive administrative and missionary experience, playing a significant role in explaining and disseminating the theory of the Islamic political system in academic circles across the Islamic world.

This research aims to analyze the Qur'anic foundations in Ayatollah Mohsen Araki's political thought—a thought situated within the "Jurisprudence of Systems" theory, which makes the Holy Qur'an the primary source for defining the political structure of Islam and producing political knowledge. The importance of this study lies in the fact that, despite Araki's prolific writings, there is as yet no independent study that systematically treats the Qur'anic foundations of his political theory. This study seeks to fill this gap by uncovering the Qur'anic bases that form the structure of his theory and the way they are employed in constructing the Islamic political system.

The primary goal of this article is to extract and clarify the Qur'anic foundations in Araki's political thought. From this goal arises the central research question: "What are the Qur'anic foundations that constitute the basic structure of Araki's political theory, and how are these foundations manifested in the process of building the Islamic political system?"

Several sub-objectives stem from this, most importantly: clarifying the position of Lordship and Monotheism in building the theory of sovereignty; analyzing the Qur'anic concept of Khalifa (Succession/ Vicegerency) and its role in defining human political responsibility; explaining the nature and role of revelatory knowledge in the theory of governance; studying the Qur'anic conceptual system surrounding Wilayah (Authority), Shura (Consultation), Ummah (Community), and

Justice; and demonstrating the relationship between divine government and the project of "Qur'anic Civilization" in Araki's thought.

The study adopts a descriptive-analytical methodology, relying on data collected through a systematic reading of Araki's primary works, such as Jurisprudence of the Islamic Political System, The Theory of Governance in Islam, and his lectures on political globalism. The analysis utilized "Thematic Analysis" and directed content analysis to extract and categorize Qur'anic themes.

Research Results: The study reveals that Araki's political thought is built upon three main Qur'anic pillars:

1. Exclusivity of Sovereignty to the Divine Essence: Araki considers this the ontological basis of the Islamic political system. Sovereignty and legislation are the exclusive right of God Almighty, and no power possesses independent legitimacy outside the scope of Divine Will. In this view, Monotheism (Tawhid) transforms into a political structure where Islam and worship are defined as social-political submission to Divine Sovereignty.
2. Human Vicegerency (Khalifa): According to the Qur'an, the human being is "commissioned" to manifest Divine Will on earth. Succession represents the essence of political and social responsibility. Authority is not an end in itself but a means to establish justice and implement God's laws. Freedom is understood as the capacity to fulfill this responsibility, not as liberation from Shar'i boundaries.
3. Revelatory Guidance and Qur'anic Knowledge: Araki elevates political jurisprudence from the level of partial rulings to the "Jurisprudence of Systems," which extracts political, economic, and cultural structures from revelatory texts. Islamic politics, for him, can only be established by combining Revelation and "Ijtihiadi" Reason in the system-building process.

The results also highlight that Araki's theory includes a civilizational dimension represented by the concept of "Qur'anic Urbanism/ Civilization," where divine government serves as the starting point for a civilization based on religious science, structural justice, and social servitude to God.

The study demonstrates that the Qur'an occupies a central position in Al-Araki's theory, and that political jurisprudence in his vision is not limited to managing partial details but transforms into a tool for building the overarching social system and achieving the project of Islamic civilization. The pillars of Monotheism (Tawhid), Succession (Khalifa), and Revelatory Guidance constitute a theoretical framework that provides concepts such as Guardianship (Wilayah), Consultation (Shura), Justice, and the Ummah with a new and interconnected structure.

The study proposes a set of paths for future research, including: "conducting comparative studies between Al-Araki's theory and other schools of Islamic political jurisprudence," "examining the ability of this model to address contemporary governance issues, such as the digital sphere and multicultural societies," and "analyzing the practical mechanisms of justice and accountability within the Wilayi (guardianship-based) system." The study emphasizes that these steps will contribute to enriching the theory of "Jurisprudence of Systems" and enhancing its applicability in the process of building contemporary Islamic civilization.

Keywords
Holy Qur'an, Mohsen Araki, Political Thought, Jurisprudence of Systems, Sovereignty, Succession (Khalifa).

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي لآية الله محسن الأراكي*

السيد حسن موسوي تبار
باحث العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية، قم المقدسة، إيران.
shmt314@gmail.com

الملخّص

يُعدّ الفكر السياسي لآية الله الشيخ محسن الأراكي أحد أهم التيارات التطبيقية في الفقه السياسي المعاصر، إذ يتناول إعادة بناء البنية السياسية للإسلام وفق منهجية منظمة تستند إلى مبادئ القرآن الكريم. يرى الأراكي أن القرآن الكريم هو المرجع الأساسي والركيزة الرئيسية لبناء النظام السياسي الإسلامي؛ لهذا، تهدف هذه الدراسة إلى شرح المبادئ القرآنية في نظريته للنظام السياسي الإسلامي وبيان الإطار المفاهيمي لبناء هذا النظام من خلال تفسير السيادة الإلهية، والتوحيد، والولاية، والعدل، والحضارة؛ لأنّ تحليل المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي للأراكي يمكن ضمن نظرية "فقه النظامات" على منهجٍ يجعل القرآن الكريم المصدر الأساسي في تبيين البناء السياسي للإسلام وإنتاج المعرفة السياسيّة. وعليه، فإن السؤال الرئيسي لهذه الدراسة هو: "ما هي المبادئ والمرتكزات القرآنية التي تُشكّل أساس النظرية السياسية لآية الله الأراكي، وكيف تتجلّى في بناء النظام السياسي الإسلامي؟".

* موسوي تبار، السيد حسن. (٢٠٢٥). المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي لآية الله محسن الأراكي. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(١)، صص ٣٥٣-٣٨٥.
https://doi.[org/10.22081/ipt.2026.74768.1072

▣ **نوع المقاله:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٤/٢٩ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٤/٠٦/١٤ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٤/٠٧/١١ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وتستند إلى تحليل محتوى أهم مؤلفات الشيخ الأراكي، بما في ذلك نظرية الحكم في الإسلام وفقه نظام سياسى اسلام (والثاني باللغة الفارسية). تُظهر نتائج البحث أن الفكر السياسي لآية الله الأراكي يقوم على ثلاثة أسس قرآنية: "حصر الحاكمية والتشريع في الله تعالى كأساس للسيادة السياسية في المجتمع"، و"الخلافة الإلهية للإنسان كمسؤولية اجتماعية"، و"الهداية القرآنية كمصدر للمعرفة السياسية". وبناءً على ذلك، يمكن القول باختصار: إن الفقه السياسي من وجهة نظرالشيخ الأراكي ليس مجرد فقه القواعد التي تحكم حياة الفرد، بل هو أيضاً "فقه الأنظمة القرآنية" التي تنظم جميع مجالات الحياة الاجتماعية استناداً إلى الوحي الإلهي.

الكلمات المفتاحية

محسن الأراكي، المرتكزات القرآنية، نظريه الحكم، الفكر السياسي الإسلامي، فقه النظامات، الولاية، الحضارة القرآنية.

١. المقدّمة

يُعَدّ القرآنُ الكريمُ المصدرَ الأوّلَ للمعرفة الدينية والأساسَ البنَيَوِيَّ للفكر الإسلامي، وقد كان على الدوام محوراً رئيسيّاً في تشكل الرؤى السياسية والاجتماعية والحقوقية عند المسلمين. فمنذ صدر الإسلام، سعى المفكرون إلى استخراج الأصول والمبادئ اللازمة لتنظيم الحياة السياسية من النصّ القرآني. غير أنّ الفقه السياسي الإسلامي دخل مرحلة جديدة في العصر المعاصر مع بروز نظرية «فقه النظامات» وتبنّى منهج نظاميّ في الفقه؛ وهو ما فتح آفاقاً أوسع لفهم النص القرآني بوصفه مرجعاً لبناء النظام السياسي الإسلامي، لا مجرد مصدرٍ للأحكام الجزئية الفردية (مصباح يزدى، ١٣٩٢ش، ج١، ص ٢١).

وفى هذا السياق، يحتلّ آيةُ الله محسن الأراكي موقعاً متميّزاً بين الفقهاء المعاصرين. فالأراكي من أبرز تلامذة الشهيد السيد محمدباقر الصدر، وأحد المؤسّسين لمنهج «فقه النظام» في الحوزة العلمية بقم، وهو منهج يشمل الفقه السياسي والاقتصادى والثقافى وغيرها من مجالات بناء الحياة الاجتماعية. وإلى جانب رصيده العلمى، يمتلك الأراكي تجربةً مديرية ودعوية واسعة، وقد أدّى دوراً مهمّاً في تبيين ونشر نظرية النظام السياسي الإسلامي في المحافل العلمية الحوزوية والجامعية على مستوى العالم الإسلامي.

وتُظهر مؤلّفاتُه، ولا سيّما سلسلة «فقه نظام السياسة الإسلامية»، سعياً منهجياً لاستخراج نموذجٍ سياسيٍّ قرآنيٍّ منسجم يستند إلى الآيات القرآنية والرّوايات المعتبرة، ويقوم على مبادئ توحيدية أصيلة؛ حيث يتم فيه تفسيرُ مفاهيم قرآنية مثل توحيد الربوبية، الخلافة الإنسانية، العدالة الاجتماعية، والشورى، بوصفها مرتكزاتٍ وجوديّة ومعرفية للنظام السياسي الإسلامي. ويؤكد الأراكي أنّ فهم السياسة الإسلامية لا يمكن أن يتحقّق من خلال المقاربات الجزئية أو الفقه الفردى المنفصل، بل لا بدّ من الرجوع إلى «النظام القرآني» بوصفه وحدةً

مفهومية جامعة تنسّق بين القيم، والمفاهيم، والهياكل الاجتماعية.

فى ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ موضوع هذه الدراسة ـ أى «المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي لآية الله الأراكي» ـ يحمل أهمية علمية مضاعفة؛ فهو يسعى إلى كشف الأسس القرآنية التي يستند إليها الأراكي في بناء نظرية سياسية إسلامية ذات هيكلة نظامية، ويعالج فجوةً بحثيةً واضحة في الدراسات المعاصرة، التي لم تُفرِد بعدُ بحثاً مستقلاً يجمع هذه المرتكزات بصورة منهجية ومصنّفة. ومن هنا، تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة علمية لنظرية الأراكي عبر تحليل مبانيها القرآنية واستكشاف موقعها في مشروع النظام السياسي الإسلامي.

وبناءً على ذلك، ينطلق البحث من هذين السؤالين الرئيسيين:

- ما هي المبادئ والمرتكزات القرآنية التي تُسهِم في تشكل نظرية الأراكي السياسية؟
- وكيف تنعكس هذه المرتكزات في عملية بناء النظام السياسي في الإسلام؟

وتشير فرضية البحث إلى أنّ النظام السياسي المراد عند الأراكي يقوم على ثلاثة أصول قرآنية كبرى:

اولاً: التوحيد في الربوبية بوصفه أساس الحاكمية الإلهية

ثانياً: الخلافة الإنسانية باعتبارها مبنى المسؤولية السياسية والاجتماعية

ثالثاً: الهداية الوحيانية بوصفها مصدراً للمعرفة السياسية وبناء النظام

وتأتى أهمية البحث أيضاً من زاوية أخرى، إذ يمكن له أن يسهم في بناء جسرٍ علمى بين الفقه وعلوم السياسة الإسلامية، وأن يُظهر كيفية تحويل القرآن من مصدر أحكامٍ جزئية إلى مصدرٍ لتصميم الأنظمة الاجتماعية والسياسية. كما يمكن لنتائج الدراسة أن تكون منطلقاً لحوارٍ مقارنٍ بين نظرية الأراكي

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

والنظريات الاُخرى في الفكر السياسي الإسلامي أو حتى النظريات الغربية في المجال نفسه.

وهكذا، تعتبر هذه الدراسة مقدّمة لوضع الإطار العام للبحث وإبراز خلفياته العلمية، بما يمهد للغوص في تحليل المرتكزات القرآنية التي يقوم عليها البناء النظرى للنظام السياسي عند آية الله محسن الأراكي.

٢. الدراسات السابقة وأهميةُ البحث

موضوعُ المرتكزات القرآنية في الفكر السياسي، مع أنّه حظىَ في العقود الأخيرة باهتمام متزايد، إلا أنّ التحليل النظامىّ والفقهىّ المرتكز حول هذا الموضوع - وبالأخصّ في إطار نظرية «فقه النظام السياسي» لآيةِ الله الشيخ محسن الأراكي - يبقى من الحقول البحثية النّاقصة في البحوث الحوزوية والأكاديمية المعاصرة. إنّ مراجعةَ البحوث السابقة تُظهِر أنّ أغلبَ الدراسات السّابقة سارت في مسارين أساسيين: فئةٌ تناولت فقه النظام بصورة عامة، كمقالة «فقه نظام در سنجه رد و امكان»[1] لـ «مصطفى غفوري» المنشورة سنة ١٤٠٠ش؛ وفئةٌ ثانية أَجرَت مقارَنةً بين آراء فقهاء بارِزين مثل الإمام السيد روح الله الخمينىﷺ، والشهيد السيد محمدباقر الصدر، والشيخ محمدتقي مصباح اليزدي.

رغم أنّ موضوع الفقهِ السياسي قد بَلَغَ اهتماماً لدى بعض العلماء والمفكّرين (على سبيل المثال: عميد زنجانى، ١٣٧٧ش؛ شكورى، ١٣٩٤ش؛ عليدوست، ١٣٨٠ش؛ فيرحى، ١٤٠٣ش)، إلّا أنّ معظم هذه الأعمال ارتكزت على جوانبِ تاريخية أو فقهية ضيّقة أو تناولت القَواعد العامّة نظريّاً؛ وقلّما وجِدت دراساتٌ تغوصُ بعمق في البُنيَة المعرفية والمركزية القرآنية للنظريّة السياسية. حتّى تلك الأبحاث التي أخَذَت

١. ترجمة اسم البحث إلى العربية: فقه النِّظام في ميزان الرّدّ والإمكان.

بتقوية الصِّلةَ بين القرآن والسّياسة قد اتّسمت غالباً بمنهج تفسيري أو كلامي بدون أن تُنتج إطارًا فقهيًا ممنهجًا يُطبّقُ على بناء الأنظمة الاجتماعية والسياسية بصورةٍ متكاملة.

من ثمَّ يتبَيّن أنّ ثغرةً منهجيّةً ومعرفيةً ما تزال موجودة، لا سيما بالنسبة إلى نظرية «فقه النظامات» للشيخ الأراكي. فبالرّغم من توافرِ مؤلفات متعدّدة له والتقريرات العلميّة لدى تلامذته، فإنّ التحليل النظري المنظَّم والمُصنّف لنظرياته القرآنية لم يُقدَّم بصورةٍ مستقلة وشاملة بعد. بناءً على ذلك، يسعى البحث الحاضر إلى استخراج هذه المرتكزات، وتصنيفها، وتحليلها وصولاً إلى تنظيم صورةٍ نظريّةٍ واضحة عن الإطار القرآني للسياسة في مدرسة تسمّى بفقه النظامات.

أمّا عن أهميةِ هذه الدراسة، فتمكن تلخيصُها في عدّة محاور:

أوّلاً: قد ربطت هذه الدراسة بين الحقولِ الفقهية وعلوم السياسة الإسلامية، مما يُكوّنَ جسرًا مفيدًا لفهم القرآن لا كمصدرٍ لأحكامٍ فرديّة فحسب، بل كمرجع لتصميم الأنظمة السياسية والاجتماعية.

ثانياً: مع اتّساع دائرة دراسات فقه النظامات، فإنّ تبيين مرتكزات الأراكي القرآنية يمكن أن يسهمَ في تطوير الفقه الكلّيّ و الحضاريّ.

ثالثاً: تُوفّر هذه الدراسة أساسًا للحوارِ المقارن بين نمطِ التفكيرِ الأراكي ومقارباتٍ فقهيّةٍ أُخرى (كفقه أهل السنّة مثلاً) أو حتى مع المدارس الفكرية السياسية في الغرب.

رابعاً: ونظرًا لكمّيةِ مؤلّفات الأراكي، فإنّ إجراءَ هذا التحليل المنهجي يُعَدُّ إسهامًا أصيلاً لإضافة محتوى فكري مستمد من الوحي القرآني إلى الكنوز العلمية العالمية المعاصرة.

لهذه الأسباب، فإنّ البحث الحاضر يُمثّلُ جهدًا جديدًا لاستجلاء علاقة القرآن بالفقه والنظرِية السياسية عند أحد المفكرين الإسلاميين في العصر

الحاضر، ويمكنُ أن يُستخدم كقالب تحليلي للدِّراسات القرآنية - السياسية المقبلة.

٣. المباني النظرية ومنهجيّةُ البحث

يستند هذا البحث إلى نظرية «فقه النظامات» بوصفها إحدى أهمّ الابتكارات في الفكر الفقهى المعاصر، وهي نظريةٌ يُعَدّ آيةُ الله محسن الأراكي من أبرز المساهمين في بنائها وتطويرها. وتمثّل هذه النظرية ـ في امتداد مدرسة الشهيد السيد محمدباقر الصدر ـ خطوةً منهجيةً تتجاوز الفقه الفردى إلى «الفقه النظامى»، حيث يُعاد فيه بناء العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الاجتماعى على أساس الكشف عن الهياكل الكبرى المُنظِّمة لحياة الإنسان والمجتمع. وتُعَدّ أعمالُ الشهيد الصدر مثل الأسس المنطقية للاستقراء والإسلام يقود الحياة من الجذور الأصلية لهذه المقاربة، غير أنّ الأراكي قدّم تطبيقاً أوسع لها من خلال دمجها بصورة مستقيمة مع نصوص القرآن الكريم.

وفى هذا الإطار، لا يتعامل الأراكي مع القرآن بوصفه مصدراً للتشريع فحسب، بل يعدّه «الأساس لبناء الأنظمة» و«الإطار المفهومى لإدارة المجتمع»؛ ففى منظومته، يُثبِت ـ عبر الأدلة العقلية أولاً ثم الأدلة القرآنية ثانياً ـ أنّ حصر الحاكمية بالذات مختصّ بالله تعالى، وأنّ أىّ شكل من أشكال السيادة أو القيادة لا يمتلك مشروعية ما لم يرجع في جوهره إلى الإرادة الإلهية. ويؤكد في الجزء الأول من كتاب فقه نظام سياسى اسلام (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: فقه نظام السياسة في الإسلام) أنّ: "بما أنّ الحاكمية حقيقةٌ منحصرة بالذات في الله (سبحانه) فلا يمكن أن تُنسب إلى غيره إلا بالتفويض الإلهي المباشر" (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»، ج١، ص ١٥٦). و "دلّت علي انحصار مصدر «السلطة الشرعية» أو «شرعية السلطة» بالذّات في الله (سبحانَه وتعالى) الآيات الصريحة الكثيرة من القرآن الكريم، كما دلّت عليه السُنّة المتواترة" (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٥٣). استناداً

إلى هذا الأساس، يبيّن الأراكي أنّ القرآن يضع ثلاث قواعد قرآنية كبرى تشكل المكوّنات النظرية للنظام السياسي الإسلامي:

- التوحيد في الربوبية التشريعية: حيث يتمّ فيه حصر التشريع والحكم بالله تعالى، كما تدلّ عليه الآيات المتعلقة بـ«الحكم» مثل: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (يوسف، ٤٠)، وآيات «الملك» مثل: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ» (آل عمران، ٢٦). وهذا الأصل يُعدّ البنية الوجودية للنظام السياسي التوحيدى.
- الخلافة الإنسانية: حيث يُصوَّر الإنسان في القرآن بوصفه «خليفة الله في الأرض»، مكلفاً بتحقيق الإرادة الإلهية في المجال السياسي والاجتماعى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة، ٣٠). ومن هذا الأصل يتولّد مفهوم «المسؤولية السياسية» الذي يشكل قاعدة النظام الاجتماعى.
- الهداية الوحيانية والمعرفة القرآنية: الوحي مرجعاً معرفياً أعلى لبناء النظام، ويُحوّل الفقه من «فقه الأحكام» إلى «فقه النظامات» الذي يهدف إلى استخراج البنية السياسية للإسلام من مجموع النصوص القرآنية، مستعيناً بالعقل الاجتهادى لتنزيلها على الواقع (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١، ص٣٢).

وقد استفاد البحث الحالى من هذا الإطار النظرى في تحليل مرتكزات الأستاذ الشيخ محسن الأراكي القرآنية من خلال الاعتماد على مجموعة من المصادر الأساسية، وعلى رأسها:

- كتاب فقه نظام سياسى اسلام (الأجزاء ١-٦) (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»)
- كتاب نظرية الحكم في الإسلام (الأراكي، ١٤٣٦هـ)
- محاضرات الأستاذ الأراكي حول «السياسة العالمية»
- تفاسير منهجية مثل الميزان في تفسير القرآن (الطباطبائي، ١٤١٧هـ)

واعتمد البحثُ منهجاً توصيفياً - تحليلياً، مع استخدام التحليل المضمونى (تحليل المضمون) والتحليل الموضوعاتى لاستخراج المضامين القرآنية، تصنيفها

وتبيين وظائفها في بناء النظام السياسي. وتم الاعتماد على «التحليل الموجّه للمحتوى» لاستيعاب دلالات الآيات وتفسيرها في ضوء نظرية الأراكي النظامية.

٤. شرح الأسس القرآنية في النظام الفكري لآية الله محسن الأراكي

الفكر السياسي لآيةِ الله محسن الأراكي في امتداد التقليد الفقهى النظامىّ لدى الشيعة؛ إذن فقه النظامات في منظوره هو رؤية منهجية للشريعة الإسلامية. في هذا الفقه، القرآن والسنة ـ كالمصدرين الأساسيين لاستنباط الأحكام والهداية الاجتماعي والسياسي ـ يكشفان عن الأنظمة الإسلامية ويقومان بمهمة إعادة بناء الهياكل الاجتماعية للإسلام.

في هذا الإطار لا يُعتبر القرآن مجردَ مصدر للأحكام الشرعية الفردية، بل يُنظر إليه كـ «كتاب الهداية للأنظمة الاجتماعية والسياسية» تُستفاد منه المبادئ العامة التي تحكم الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية للأُمّة الإسلامية.

وفقاً لهذه القراءة، تُستخرَج مرتكزاتُ النظام السياسي القرآني من تدبّرٍ عميقٍ في الآيات القرآنية؛ كـ«آياتُ الملك»:

- «قُلْ أعوذُ بِرَبِّ النّاسِ* مَلِكِ النّاسِ» (الناس، ١ و٢)
- «وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (المائدة، ١٨)
- «قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ» (آل عمران، ٢٦)

و «إيتاء الملك» في هذه الآية: إمّا أن يراد به «الإيتاء التشريعي» - كما هو الظاهر من الآية بقرينة ذيلها، أو يراد به الأعمّ من «التشريعي» و «التكويني»؛ فيدلّ على المطلوب في كلّ حال (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٥٤).

وآياتُ «الحكم»:
- «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام، ٥٧)
- «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ» (الأنعام، ٦٢)
- «وَ لا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً» (الكهف، ٢٦)
- «وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (الشورى، ١٠)

هذه الآيات تُشيرُ بوضوحٍ إلى حصرِ الحق في التشريع والسلطة عندَ الربّ. من حيث النظر، يعرّف الشيخ الأراكي هذه الآيات على أنّها لا تكون دليلاً كلاميّاً مجرداً فحسب، بل هي توضع أساساً لنظامٍ سياسي توحيدي يُؤطّرُ مشروعيةَ أيّ حكومةٍ وأيّ قِيادةٍ، ويعتبر أيّ حاكمٍ مستقلٍّ عن الله طاغوتاً ومصدرَ شرك (الأراكي، ١٤٣٦هـ، صص ٣٧-٥٠).

يُستكملُ هذا الإطارُ النصّيُّ بتسلسل مفاهيم قريبة كـ «الولاية» و«الأمر» و«الطاعة»، حيث يبرزُ الأراكي أنّ معاني العبادة والإسلام والإيمان في القرآن تتقاطَع وتكون مِقياساً لـ«التسليم أمام الحاكمية الإلهية» على الصعيد الاجتماعيّ والسياسي. هكذا، تمتدُّ العبادةُ خارجَ نطاقِ العمل الفرديّ لتُصبحَ موقفاً اجتماعيّاً سياسياً يعبر عن قبولٍ وانصياعٍ لقانون الله في النظام العام. نتيجتُهُ أن النظامَ السياسي المطلوبَ من منظور الشيخ الأراكي هو نظامٌ يقرّ بالتوحيدِ في الحاكمية كأساسٍ لا يتجزّأ، وتستلزمُ قواعدُهُ أن تكون مستمدةً من أحكام الوحي وسُنّة المعصومين عليهم السلام.

٤-١. المبانى الوجودية: التوحيد وحاكمية الله المطلقة

يقوم الفكر السياسي عند آية الله الشيخ محسن الأراكي على أساسٍ وجوديٍّ توحيديّ، حيث يرى أنّ السياسة في الإسلام لا يمكن إدراكها بمعزلٍ عن الفلسفة الوجودية للتوحيد. ووفقاً لهذه الرؤية، فإنّ توحيد الربوبية التشريعية يُعدّ

الأصلَ البنَيَوِيَّ الأول لكلّ نظامٍ سياسي إسلامي؛ إذ تُستمدّ مشروعيةُ كلّ علاقة من علاقات السلطة من انتمائها إلى الحاكمية الإلهية وحدَها، ولا يمكن أيّ مصدرٍ آخر أن يتمتّع بشرعيةٍ استقلاليّة.

وفي تحليل الشيخ الأراكي لمفهوم «الحكم» في القرآن، يُبرز دلالة قوله تعالى: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (الأنعام، ٥٧) موضّحاً أنّ «الحكم» في البنية القرآنية ليس مجرّد قانون، بل هو نظام التدبير والتسيير الاجتماعي المستند إلى الإرادة الإلهية. ومن ثَمّ، فالحكم الإلهي يشير إلى إدارة المجتمع وفقاً للربوبية التشريعية.

ويؤكد الأراكي في كتابه نظرية الحكم في الإسلام قائلاً: "إنّ الذي يسبر أغوار الكتاب العزيز يجد أن توحيد العبادة في القرآن يعني: الوحيد حق الحكم، وحصر ذلك في الله سبحانه وتعالى، وذلك لأنّ «العبادة» في القرآن الكريم تعني الطاعة والخضوع لأمر الله ونهيه، بل وكذا «الإسلام» و«الإيمان»" (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٥٨). ولتأكيد هذا الترابط المفهومي بين التوحيد والعبادة والطاعة، يستشهد الأراكي بجملة من الآيات التي تجمع بين التسليم والعبودية والعدل، ومن أبرزها:

- «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (النمل، ٩١).
- «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (غافر، ٦٦).
- «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (الأنعام، ١٤)
- «...وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (الشورى، ١٥)
- «...وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (الأنعام، ١٦٣)

ويخلص الأراكي في تحليل هذه الآيات إلى القول بـ: "أنّ الذي جاء به الرسول هو «عبادة الله وحده»، و «أن لا يشرك به شيئاً». مما يدلّ على أنّ الحكم

«العدل» و«الإسلام» و«توحيد العبادة» لله تعالى، كلّها حقيقة واحدة في المنطق القرآني، عُبّر عنها بمفاهيم وعبائر شتّى (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٦٠).

إنّ هذا الفهم الوجودى للتوحيد يُعدّ أساساً لمشروعية الولاية والتشريع، ويُبرز الهوية المستقلة للسياسة الإسلامية في مواجهة المكاتب الغربية السكولارية والليبرالية. ومن هذا المنطلق، تعتبر نظرية الأراكي أنّ حاكمية الله هي «الأصل الأمّ» لسائر الأصول السياسية، وأنّ مفاهيم مثل «العدالة الاجتماعية» و«الحرّية» لا تستقيم دلالاتها إلا في ضوء ربوبيته سبحانه (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٢٥٩).

٤-٢. المبانى الإنسانية: الخلافة والمسؤولية الاجتماعية للإنسان

يُصوّر آيةُ الله محسن الأراكي الإنسانَ في نظريته السياسية بوصفه مخلوقاً مُكلّفاً برسالةٍ إلهية تتجاوز نطاقَ إعمار الأرض إلى إقامة النظام الإلهي في المجتمع؛ فليس دور الإنسان مجرد إدارة طبيعة الوجود، بل تحمّل مسؤوليةٍ سياسية ـ اجتماعية في مسير تحقيق الإرادة الربانية (اراكى، ١٣٨٨ش «الف»). وفى تحليل قوله تعالى: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خَلِيفَة» (البقرة، ٣٠)، يصرّح الأراكي بأنّ الخلافة لا تعبّر عن استقلال الإنسان عن الله، بل عن مسؤوليةٍ يحملها في إطار الامتثال الحقيقى لأمر الله. ويؤكد في كتابه نظرية الحكم في الإسلام أنّ خلافة الإنسان الإلهية هي أساس المشروعية السياسية في الإسلام؛ إذ لا يحقّ لأحدٍ أن يتولّى الحكم إلا إذا سار في مسير تحقيق إرادة الله (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٥٣). وتنعكس هذه القاعدة في الآية الشريفة: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ...» (الحج، ٤١)، التي تُظهر أنّ التمكن السياسي ليس غاية، بل وسيلة لإقامة العبادة والعدل والنمو الاجتماعى.

وقد بَيَّن الشهيد السيد محمدباقر الصدر هذا البعد من الخلافة في كتابه خلافة

الإنسان وشهادة الأنبياء حيث يعدّ «النموّ» أحد شوؤن الخلافة، ويصوّره بأنه ارتقاء الانسان إلى مستوى القيم الإلهية ويقول:«والنموّ الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحدها جميعاً في الله (عز وجلّ) الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون.» (الصدر، ١٣٩٩هـ، ص ١٧).

وفى كتابه فقه نظام سياسى يؤكد الأراكي قائلاً: الإنسان حامل إرادة الله في الأرض، فإذا خرج عن مدار الوحي تحوّلت خلافته إلى طغيان (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»، ج١، ص ٧٤).

وعلى أساس التحليل الفلسفى، يميز الأراكي بين وجهين لمفهوم الخلافة: الاول، الخلافة التكوينية وتعني تمكن الإنسان من الطبيعة وقدرته على تسخيرها. وثانيا الخلافة التشريعية، يعنى إقامة النظام الإلهي في المجال الاجتماعى-السياسي، والعمل على تحقيق العدل والعبودية العامة وفق الهداية الربانية.

ومن هذا المنظور، لا يُعدّ الإنسان مجردَ مخلوقٍ لله، بل ممثلَه في إدارة التاريخ. ويسند هذا الفهمَ إلى التفسير الفلسفى للقرآن، كما جاء في كلام العلامة الطباطبائى في الميزان: «الخلافة تفويض وظيفةٍ ربوبية في تدبير الأرض إلى الإنسان، بشرط أن يكون تابعاً للهداية الوحيانية» (الطباطبائى، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٢٥٧). وعليه، فإنّ الإنسان في النظام السياسي الذي يطرحه الأراكي هو كائنٌ مسؤول ذو شأنٍ ولائىّ، تتحقّق حريته في إطار العبودية لله، لا في الانفصال عنها. وهذه الحرية هي «حريةٌ في مدار الولاية»، أى الحرية لأجل إقامة العدل وتحقيق القيم الإلهية، لا الحرية للتحرّر من القانون الإلهي.

٤-٣. المباني المعرفية: الوحي والعقل والنظام المعرفي للسياسة الإسلامية

يقوم الركن الثالث من البناء النظري للفكر السياسي عند آية الله محسن

الأراكي على المباني المعرفية للقرآن الكريم، حيث يؤكد أنّ النظرية السياسية في الإسلام لا تكتسب مشروعيتها العلمية إلا إذا تأسست على الوحي والعقل معاً. فهو يعتبر أنّ الشرعية المعرفية لأيّ نظرية سياسية مشروطة بالجمع بين الدليل العقلي السليم والدليل الشرعي المستند إلى النصوص القطعية (اراکی، ۱۳۹۳ش «الف»، ج۳، صص ۸۷-۱۲۰).

ويستند الأراكي إلى حكم العقل القاطع بأنّ وجود الحكومة والسلطة ضرورة عقلية؛ إذ يؤدّي غياب الحاكم إلى الفوضى واختلال النظام. وقد استشهد كثيراً بكلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في نهج البلاغة: «لا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»، ليؤكد أنّ العقل لا يقبل بحياة اجتماعية خالية من السلطة والتنظيم. ويضيف أن العقل أيضاً يحكم بثبوت ضرورة الحكومة العادلة وعدم كفاية وجود أيّ شكلٍ من أشكال السلطة، بل لابُدّ من سلطةٍ يسندها العدل الإلهي لإدارة شؤون الناس الدينية والدنيوية بطريقة ترضي اللهَ (عز وجل)؛ «الإمامة موضوعة لخلافةِ النبوّةِ في حراسة الدّين وسياسة الدُّنيا» (الماوردي، ١٤١٤هـ، ص ٥).

ويدعم الأراكي هذا الحكم العقلي بثلاثة أنواع من البراهين:

- البراهين العقلية المحضة
- الأدلة الشرعية-العقلية المشتركة
- الأدلة القرآنية والوحيانية

ويخلص منها إلى أنّ تأسيس الحكومة العادلة ليس مجرد «حقٍّ سياسي»، بل هو واجبٌ قرآني وإنساني وشرعي على الأمة والدولة معاً.

يُعرّف الأراكي «المعرفة السياسية» بأنها منظومة من المضامين والقيم والأهداف المستخرجة من نصوص الوحي، ثم تُطبَّق على الواقع الاجتماعي عبر العقل الاجتهادي. ولهذا يقول في كتابه نظرية الحكم في الإسلام: «الأمة تصلح أن تكون المصدر للركن الأول في السلطة - وهو «القوة» - كما أن «الله» هو

المصدر للركن الثاني في السلطة «الشرعية» – وذلك حسب ما يفيده العقل ويثبته الدليل الذي لا محيد عنه» (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ١٨). وبحسب دراسة مؤلفاته، تتكوّن المعرفة السياسية في فكره من ثلاثة مستويات مترابطة:

أولاً: المصدر النصّي (الوحياني)

ويشمل القرآن والسنّة، وهما أساس كشف الهياكل العامة للنظام السياسي الإسلامي. فالبنية القرآنية لا تُقدّم أحكاماً متفرقة، بل تعرض قواعد نظامية تؤسس للهوية السياسية للأمة.

ثانياً: العقل الاجتهادي لتشكيل النظام

وهو العقل الذي يقوم باستخراج الهياكل والعلاقات السياسية من نصوص الوحي، ويعمل على تنظيمها بما يتلاءم مع الاحتياجات الاجتماعية. هذا العقل يشكل «الجسر» الذي يربط الوحي بالواقع.

ثالثاً: العقل التاريخيّ

وهو الذي يتعرّف على السنن الإلهية في التاريخ والمجتمع، ويقوم بتنزيل الأحكام على الوقائع المتغيّرة، مستنداً إلى الخبرة التجربية الجمعية (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»، ج٣، صص ١٦-٤٠).

يذهب الأراكي إلى أنّ السياسة الإسلامية ليست عملاً إجرائياً أو تدبيرياً فحسب، بل هي عملية معرفية تبدأ من الوحي وتتحقق في العقل والتجربة. ومن ثمّ، فإنّ الفقه السياسي في رؤيته يتجاوز حدود الأحكام الفردية إلى بناء علمٍ نظاميٍّ قادرٍ على تصمّيم وإقامة حضارةٍ قرآنية. ويجد هذا الفهم جذوره في التحليل القرآني للفكر السياسي، كما يؤكد العلامة الطباطبائي في الميزان: "المعرفة

القرآنية تُنشئ نظاماً منسجماً يرسم طريق الإنسان والمجتمع نحو الكمال، ولا يتحقق ذلك إلا بالجمع بين الوحي والعقل والعمل" (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١، ص٣٦١). وبذلك يتضح أنّ السياسة الإسلامية، وفقاً للأراكي، مشروعٌ معرفيٌّ شامل يستند إلى القرآن، ويستعين بالعقل، ويتحقق في التاريخ؛ وهو ما يجعلها قادرة على بناء نظام سياسي يرتكز إلى مبادئ الوحي ويستجيب لمقتضيات الواقع.

٥. نظام المسائل السياسية في الإسلام من منظور القرآن الكريم

يذهب آيةُ الله محسن الأراكي إلى أنّ القرآن الكريم لا يقتصر على بيان الأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية فحسب، بل يتضمّن أيضاً النموذجَ الكامل لإدارة المجتمع الإنساني. ويؤكّد أنّ النظام السياسي في الإسلام هو نظامٌ «ولائيّ» قائم على «الشورى» المرتكز على «الأُمة» يتجه نحو «العدالة»، وأنّ هذه الأركان الأربعة (الولاية والشورى والأُمة والعدالة) واردةٌ في القرآن إمّا بصراحةٍ وإمّا بدلالةٍ واضحة. ويُعطي الأراكي أهميةً خاصةً لركن العدالة، باعتبارها الركنَ الأساسيّ في المجتمع الإسلامي؛ إذ يرى أنها واجبُ الدولة الإسلامية الأول، سواءٌ في مستواه الفردي أو الاجتماعي، وأنّ الوظيفةَ الجوهرية للحكومة الإسلامية هي «إقامةُ مجتمع عالمي عادل» (اراکی، ١٣٩٣ش «الف»، ج٢، ص ١٨٦).

وبحسب تحليل الأراكي، فإنّ القرآن من خلال رسمه هذه الأركان الأربعة، لا يحدّد مجرد «شكل الحكم»، بل يرسم أيضاً «فلسفة الحكم» و«غايته»؛ بما يعني أنّ الحكومة في المنظور القرآني ليست غايةً بذاتها، بل أداةٌ لإقامة التوحيد، وبسط العدل، وتحقيق الكرامة الإنسانية.

وعليه، فإنّ «فقهَ النظام السياسي الإسلامي» ـ في رؤية الأراكي ـ هو فقهُ إقامة التوحيد في المجتمع، لا فقهُ إدارة السلطة بمعزلٍ عن الغايات الإلهية. ومن ثمّ يُعدّ النظامُ السياسي الإسلامي ترجمةً عمليةً لعقيدة التوحيد في المجال

الاجتماعی-السياسي، حيث تتداخل الشريعة والقيم والوحي والعقل في بناء الهيكل العام للدولة والمجتمع.

٥-١. الولاية: محور المشروعيّة والوحدة في النظام القرآني

تحتلّ «الولاية» في النظرية السياسية لآية الله محسن الأراكي موقعَ النواة المحورية التي يتأسّس عليها بناءُ المشروعية في النظام السياسي الإسلامي. فالولاية ـ وفق رؤيته ـ سلسلةٌ مترابطة تبدأ من الإرادة التكوينية والتشريعية لله تعالى، وتتجلّى في شخصية ورئاسة النبيّ الأكرمﷺ، ثم تنتقل، بعد الأئمة المعصومينعليهم‌السلام، وفي عصر الغيبة، إلى الفقيه العادل الجامع للشرائط بوصفه «النائب العامّ للإمام المعصوم»؛ وهذا هو الامتداد الفقهي الذي يراه الأراكي للحاكمية في زمن الغيبة (الأراكي، ١٤٣٦هـ، صص ١٥١-٤١٤). ويعدّ الأراكي الآيةَ الشريفة: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ» (النساء، ٥٩) مفتاحَ فهم هذا البناء الولائي؛ إذ تدلّ ـ حسب تفسيره ـ لا على وجوب الطاعة فحسب، بل على وحدة مصدر الحاكمية واتصال بنية السلطة في المجتمع الإسلامي. ويصرّح قائلاً: "الولاية هي الرابطة بين الحاكمية الإلهية وإدارة المجتمع الإنساني؛ فالحاكم في الإسلام منفّذٌ لإرادة الله تعالى لا شريك له في حاكميته" (اراكي، ١٣٩٣ش «الف»، ج١، ص ٢١٧).

وبناءً على ذلك، فالولاية السياسية في هذا النسق الفكري ليست مفهوماً إدارياً أو حقوقياً محضاً، بل حقيقةٌ معرفيّة وقدسيّة جذورها ضاربة في أصل التوحيد. وفي المجتمع الولائي، تُستمدّ القوة والقانون مشروعيتَهما ومعناهما النهائيَّين لا من إرادة الناس، بل من نسبتهما إلى الإرادة الإلهية. (اراكي، ١٣٨٨ش «ج») وهذا هو بعينه المفهوم الذي يعبّر عنه القرآن بقوله تعالى: «حُكْماً بِما أَنزَلَ اللّهُ» (المائدة، ٤٨) حيث يجعل الغايةَ النهائية للحكومة تنفيذَ الأحكام الإلهية وتحقيق النظام الربّاني في الأرض.

وهذا الفهمُ للولاية بوصفها مركز المشروعية ليس مخصوصاً بالأراكي وحده؛ فقد أكّد الشهيد السيد محمدباقر الصدر هذا الأصلَ، وإن بصياغةٍ مختلفة، في كتابه فلسفتنا، إذ يقول بهذا المضمون: «أساس الحكم في الإسلام هو "مبدأ الولاية"، الذي ينص على أن الإنسان خليفة الله في الأرض... والسيادة لله، والولي هو من يعينه الله أو لديه شروط يثبت بها هذه الخلافة.» (الصدر، ١٣٧٩هـ، ص١٤٣).

٥-٢. الشورى: مشاركة الأُمّة في تحقّق الإرادة الإلهيّة

تُعدّ الشورى في البناء السياسي القرآني من أبرز الآليات التي تُجسّد التفاعل المنهجي بين الوحي والعقل الجمعي، شرط أن تجري في حدود الشريعة وتحت مظلة الولاية الإلهية. وتشير الآية الكريمة: «وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨) إلى أصلٍ عامّ يُنظّم المشاركة الاجتماعية في صناعة القرار، غير أنّ هذا الأصل ـ وفق الرؤية القرآنية ـ يبقى مقيّداً بالإطار التوحيدي الذي يشكّل مرجعية السلطان ومصدر المشروعية في الإسلام. ومن ثمّ، فالشورى يكون تعاوُناً على طاعة الله ضمن محددات المنظومة الربّانية.

ويصنّف الاستاذ الإراكي الشورى بوصفها أصلاً استراتيجياً في النظام السياسي الإسلامي، ينهض بدورٍ منهجي في دعم عملية اتخاذ القرار وإغنائها بالخبرة الجماعية. ويقول في كتابه : "النصوص الواردة كلّها إرشادٌ إلى طريقيّة الشورى للصواب أو الأصوب من الآراء، وإلى النتائج العمليّة التي تترتّب عليها" (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٤٦١).

ومن التحليل الفقهي الذي يقدّمه الأراكي، يتضح أنّ الشورى ليست حكماً ابتدائياً ثابتاً، بل هي حكمٌ تابع لموضوعها وطبيعة المجال الذي تُمارَس فيه. وعليه، يتغيّر حكم الشورى تبعاً لسنخ الموضوع: فإذا تعلّق الأمر بالمباحات، كانت

جائزة، وفي الأمور المستحبة، تكون مستحبة؛ أما إذا كانت وسيلةً لتحصيل حكمٍ واجب، فإنّها تصبح واجبةً تبعاً لوجوب ذلك الحكم.

ويمضي الأراكي إلى أبعد من ذلك، مؤكداً أنّ الشورى تتحوّل إلى واجبٍ شرعي إذا أسهمت في تشخيص الحكم الواقعي، كما في تمييز الحلال من الحرام أو الواجب من غير الواجب. وأيضاً، إذا دخلت تحت عنوان ثانوي مثل دفع الظلم أو إحياء الحق أو إقامة العدل، فإنّها تكون واجبةً بحكم ذلك العنوان، حتى وإن لم تتوقف نتيجة الحكم الشرعي المباشر عليها (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٤٦٣).

ومن زاوية بنيوية، يرى الأراكي أنّ الشورى آليةٌ معرفية-إدارية تهدف إلى توزيع العقل والخبرة الاجتماعية بصورة عادلة داخل النظام الولائي، وبذلك تولّد علاقةً تفاعلية بين الأمّة ووليّ الأمر، قائمة على التكامل لا على التعارض. هذا الفهم يمنح النظام السياسي الإسلامي قدرةً على التكيّف والديناميّة، بما يحافظ على أصالته وفي الوقت نفسه يستجيب لتحولات الواقع.

وفي إطار المقارنة مع الديمقراطية الليبرالية، يؤكّد الأراكي أنّ الشورى الإسلامية تستند إلى معايير أخلاقية ومعرفية في اختيار أهل الشورى، مثل التقوى، والأمانة، وحفظ السرّ، وامتلاك القدرة على كشف الحقيقة. وبذلك يختلف الهدف الجوهري للشورى عن هدف الديمقراطية، حيث تُبنى الديمقراطية غالباً على قاعدة الأكثرية العدديّة ومراعاة المصالح المادية، بينما تهدف الشورى إلى تحصيل الرأي الأقرب إلى الحق (الأراكي، ١٤٣٦هـ، ص ٤٦٥).

أما في التحليل القرآني لطبيعة الشورى، فيقسّم الأراكي الشورى إلى ثلاثة أنماط:

- شورى ما قبل الحكومة (مرحلة التأسيس).
- الشورى المقارنة للحكومة (مرحلة التشكيل).
- الشورى اللاحقة للحكومة (مرحلة ممارسة السلطة).

ويُثبت أنّ نصوص القرآن والسنّة إنما تتعلق بالنمط الثالث، أي الشورى اللاحقة لتشكيل الحكومة، لا الشورى المؤسِّسة أو المانحة للمشروعية. ويصرّح قائلاً: «الشورى التي تدلّ نصوصُ الكتاب والسنّة على مشروعيتها ورجحانها هي الشورى المتأخرة عن الحكومة، وهي مخصوصةٌ بالأمور التي لم يرد فيها قولٌ من الله ورسوله» (اراكي، ١٣٨٨ش «ب»).

٥-٣. العدل: الغايةُ المعرّفة للسياسة الإسلامية

يحتلّ العدل في البناء العقدي والسياسي للإسلام موقعاً محورياً، حتى إنّ تراث التشيّع يصوّر دعائم الدين قائمةً على خمسة أصول، يُعدّ العدل أحدَ أصفى أركانها وأبقاها. كما يذهب الأراكي إلى أنّ وجوب معرفة أصول الدين وجوبٌ ذاتي، إذ إنّ المعرفة بذاتها مطلوبة وممدوحة (اراكي، ١٣٩٣ش «ب»، ص ٣٥). وفي ضوء هذا الأساس، يعتبر الأراكي أنّ العدل هو أحد الأهداف النهائية وروحُ النظام السياسي كلّه، وأنّ جميع مؤسسات الحكم الإسلامي ـ من الولاية والشورى إلى الأمة والقانون ـ يجب أن تُسخَّر لتحقيق العدل الإلهي. وقد جعل القرآن هذا الأصل من قواعد المجتمع الإيماني، كما في قوله تعالى: «اعْدِلوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى» (المائدة، ٨).

ويُدرج الأراكي تناولَه لأصل العدل ضمن السياق التفسيري لنظرية السياسية الإسلامية مؤكداً أنّ العدل ليس مفهوماً أخلاقياً مجرداً، بل حقيقةٌ بنيويّة ونظاميّة تشكّل معيارَ المشروعية واستمرار السلطة. ويقول، بعد عرضه لآيات عدّة منها: «وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحونَ» (الأنبياء، ١٠٥) و«وَعَدَ اللّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنكُمْ...» (النور، ٥٥).

ثم يصرّح قائلاً: "وظيفةُ الحكومة الإسلامية في المرحلة الأولى إقامةُ مجتمع العدل، أي المجتمع الوسط الذي أشار إليه قوله تعالى: «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً

وَسَطًا...» ثم إقامة مجتمع عالمي عادل أشارت إليه الآيات المتقدمة وغيرها. والذي يدلّ على كون العدل غايةً في النظام السياسي الإسلامي هو الأدلّة القرآنية والروائية المتكاثرة الدالّة على وجوب إقامة العدل على نحوٍ مطلق، وجعله أهمَّ مهمةٍ من مهمّات الحاكمين الإسلاميين" (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»، ج٢، ص ١٨٦). فالعدل ـ بهذا المعنى ـ يُعدّ العمود الفقري للنظام السياسي الإسلامي، والمعيارَ الأساس لمشروعية الدولة. ويستند الأراكي في ذلك إلى آياتٍ عدة، منها قوله تعالى: «لَقَدْ أَرسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّنَاتِ... لِيَقومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥)، حيث يجعل القرآن إقامةَ القسط الغايةَ الأساسية لرسالات الأنبياء ولتشريع الدين.

والعدل في هذا المنظور أمراً إلهياً يجب أن يسري في جميع ميادين الحكومة: من القضاء، إلى الاقتصاد، إلى إدارة المجتمع. كما يستند الأراكي إلى آياتٍ مثل: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (النحل، ٩٠)، «إِنَّا عَرَضْنا الْأَمانَةَ» (الأحزاب، ٧٢)، ليؤكّد أنّ الحاكمية أمانةٌ إلهية، وأنّ العدل هو الشرط الأساس لبقاء هذه الأمانة وصيانتها (اراكى، ١٣٩٣ش «الف»، ج٢، صص ١٩٠-١٩٥). ويخلص الأراكي إلى أنّ العدل في النظام السياسي الإسلامي يرتقي من كونه فضيلةً فردية إلى كونه بنيةً سياسية ـ قيمية يقوم عليها الكيان التوحيدي للدولة والمجتمع. وبانعدام العدل، يفقد المجتمع هويته التوحيدية، وتنحرف الحاكمية عن مسارها الإلهي، ويفقد النظام سياسيته وشرعيته الأخلاقية والربّانية.

٥-٤. الأُمّة: الحاضنة التكوينية لتحقّق الحاكميّة الإلهيّة

تمثّل الأُمّة في الفكر السياسي لآية الله محسن الأراكي موضوعَ النظام السياسي الإسلامي وحاملَه الأساس. ويستند الأراكي في ذلك إلى قوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران، ١٠٤)، معتبراً أنّ الأمّة الإسلامية ليست

جموعاً مبهَمة أو تكتّلاتٍ بشرية بلا هوية، بل هي جماعةٌ من المؤمنين الواعين، المكلّفين برسالة اجتماعية مستمرة.

وبحسب ما يقرّره في كتاب نظرية الحكم في الإسلام، فإنّ الأمّة ـ في المنظومة القرآنية ـ هي الإطار التكويني لتحقّق الحاكمية الإلهية ومجالُ تجلّي قوله تعالى: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ» (يوسف، ٤٠). ويستند القرآن إلى مفهوم «الأُمّة الوسط» في قوله تعالى: «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (البقرة، ١٤٣)، ليصوغ هويةً تتجاوز الانتماء الجغرافي أو المصالح الماديّة، لتقوم على التوحيد والالتزام بالشريعة ركيزتين لتشكيل كيانٍ جمعيٍّ قِيَميٍّ ذي رسالة عقدية وحضارية.

ومن هذا المنطلق، تتحوّل الأمّة الإسلامية إلى «أُمّةٍ قِيَميّة» تُنتج ـ من خلال ميثاقها العقدي والتزامها الجماعي ـ مشروعيةً مزدوجة إلهيّة ـ شعبيّة؛ حيث إنّ الحاكمية لله تعالى، والأمّة تُصبح ـ عبر البيعة والطاعة والالتزام ـ الفاعلَ الجماعيّ الذي يُجري أحكام الله في الأرض.

وفي هذه الرؤية، لا تقتصر وظيفة الأمّة على تلقّي أحكام الحاكم الشرعي، بل تقوم على القبول والإقبال والدعم الفعّال لحكومةٍ تمثّل مهمّتها الأولى في إقامة أحكام الله. ومن ثمّ، فإنّ الأمّة في النظام القرآني ليست مجرّد موضوع للحكم، بل شريكٌ فاعل ورقيبٌ واعٍ، وهي الحلقةُ الواصلة بين الحاكمية الإلهية وبين إدارة المجتمع البشري (الأراكي، ١٤٣٦هـ، صص ١٢–١٣).

٥-٥. موقعُ النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام والوليّ الفقيه في النّظام السياسي القرآني

يُعدّ النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله ﷺ ـ وفق تحليل الاستاذ، النموذجَ الأكمل للحاكمية الإلهية في النّظام السياسي القرآني؛ إذ يملك الولاية التشريعية ويتولّى إدارة المجتمع على أساس الوحي. وتدلّ الآيات القرآنية، ومن أبرزها قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (الأحزاب، ٦) على ثبوت هذه الولاية التامّة في

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

جميع شؤون حياة المؤمنين، بما في ذلك المجال السياسي والاجتماعي.وبحسب الاستدلالات القرآنية التي يعرضها الأراكي، تقوم الولاية والإمامة لأهل البيت عليهم السلام على ركائز عدّة، من أهمّها:

- آية الولاية في قوله تعالى: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسولُهُ وَالَّذينَ آمَنوا...» (المائدة، ٥٥) التي وردت ـ حسب شأن النزول ـ في ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.
- آية التبليغ: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (المائدة، ٦٧) التي فسّرت بإعلان ولاية علي عليه السلام في غدير خمّ، وهو ما أكّدته الرواية المتواترة: «مَن كُنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه» (الحر العاملي، ٢٠٠٤م، ج٣، ص ٢١٨).
- آية التطهير: «إِنَّمَا يُريدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ...» (الأحزاب، ٣٣) التي تُثبت عصمة أهل البيت عليهم السلام.
- آية الإمامة: «لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ» (البقرة، ١٢٤) التي تجعل الإمامة عهداً إلهياً لا يناله من صدر عنه الظلم، وهو ما يشمل كلّ معصية أو انحراف.

وتتضافر هذه الأدلة لتشكّل، وفق البيانات الشيعية، منظومةً قرآنية متكاملة تدلّ على نصب الإمامة والولاية لأهل البيت عليهم السلام من قبل الله تعالى، وضرورة اتباعهم بوصفهم خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل (الأراكي، ١٤١٣هـ، صص ٤٥-٥٠). وفي امتداد فكر الإمام الخميني رحمه الله، يرى الأراكي أنّ الوليّ الفقيه العادل الجامع للشرائط يتولّى ـ في عصر الغيبة ـ استمرار تلك المسؤوليّة في إطار «إقامة النظام الإلهي»، لا من حيث مقام النبوّة، بل بوصفه الأمين على الشريعة والمنفّذ لِأحكامها في دولة الإسلام. وبذلك، فإنّ مشروعية الوليّ الفقيه لا تستمدّ من الانتخاب الشعبي، بل من كونه ممثلًا للأحكام الإلهية وأميناً على تنفيذها. وهذا ما يُميّزه بوضوح عن النماذج الديمقراطية الغربية التي تجعل مشروعية الحاكم قائمةً على الإرادة الشعبية وحدها.

وفي الفصل السادس من كتاب نظرية الحكم في الإسلام، يعرض الأراكي بحثاً موسّعاً حول نظرية ولاية الفقيه، مستنداً إلى آيات قرآنية عديدة ـ منها: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة، ٤٤)، «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا» (النحل، ٧٦)، «أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ» (يونس، ٣٥)، «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ» (الزمر، ٩)، «قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ» (الرعد، ١٦) .

إضافةً إلى الروايات والبيّنات العقلية، ويعدّها جميعاً دليلاً على ضرورة ولاية الفقيه لحفظ النظام الإسلامي وتنفيذ الأحكام الشرعية في عصر الغيبة (الأراكي، ١٤٣٦هـ، صص ٢٥٥-٢٦٣).

ويُميّز الأراكي بين بُعدين للمشروعية:

- بُعد الوجود (كون الحكم موجوداً وصحيحاً).
- بُعد الإلزام (كون الحكم واجب الاتباع).

ويقول إنّ العقل البشري ـ لقصوره وقابليته للخطأ ـ غير قادر على أن يكون معياراً نهائياً للتمييز بين الحقّ والباطل، في مقابل «العقل الإلهي المحيط الذي يشكّل معياراً حقيقياً وبنيادياً للقضايا العملية» (اراكى، ١٣٨٠ش).

وفي تبيينه القرآني لهذا المفهوم، يستشهد الأراكي بقوله تعالى: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» بوصفه نصّاً على انحصار الحاكمية بالله تعالى (الأراكي، ١٤١٣ق، ص٢٨)، كما يجعل من قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسولَ» دليلاً على أنّ ولاية أولياء الله امتدادٌ طبيعيّ لولاية الله ورسوله، وأنّها تُحدّد الأساس الإلهي لمشروعية الحاكم (الأراكي، ١٤١٣ق، ص٢٩).

ويستند كذلك إلى قوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة، ٤٤) ليُثبت أنّ الحاكمية محصورةٌ في «العالمين بالكتاب والشاهدين عليه»، ويُعمّم العلّة على كلّ الأعصار ليصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ «الفقهاء العادلين» داخلون في هذا العنوان في عصر الغيبة (الأراكي، ١٤٣٦ق، ص١٢٨).

يرى الكاتب أنّ جهدَ آية الله الأراكي في بناء الأسس النظرية لولاية الفقيه يُعدّ إسهاماً مهمّاً في تطوّر الفكر السياسي الإسلامي. غير أنّ كلّ نظرية تحتاج إلى تجديد الحوار مع أسئلة عصرها؛ من قبيل علاقة ولاية الفقيه بحقّ الشعوب في اختيار مصيرها الاجتماعي، وآليات الرقابة على السلطة، والتعامل مع تحدّيات الحكومة في المجتمعات المتعدّدة الثقافات. ومن ثمّ، فإنّ «المراجعة» ليست نقداً لهدم الأساس، بل دعوةٌ لاجتهادٍ حيويّ يحفظ الأصول ويطوّر القدرة على مواجهة الأسئلة المستجدّة.

٥-٦. الحكومة الإلهيّة والحضارة القرآنيّة

يُعدّ الربطُ بين «الحكومة الإلهيّة» و«الحضارة القرآنية» من أهمّ الابتكارات الفكريّة في المشروع السياسي لآية الله محسن الأراكي. إذ يذهب إلى أنّ النظام السياسي الإسلامي يمثّل نقطةَ البداية في مسار بناء حضارةٍ توحيديّة، وأنّ الحاكمية الإلهيّة تشكّل الإطار الضروري لإطلاق مشروعٍ حضاري قائم على الوحي والعقلانية الدينية.

ويُقارب الأراكي مفهومَ الحضارة القرآنية بوصفها منظومةً تقوم على ثلاثة أركان أساسيّة: العلم، والعدل، والعبودية.

فالحاكمية الإلهية ـ في نظره ـ هي السبيل إلى نشر العلم وترسيخ العقلانية الدينية؛ حيث ينبع العلم من الوحي ويترسّخ عبر العقل الاجتهادي، لا من معرفةٍ سكولارية منفصلة عن القيم الإلهية.

أمّا العدل، فهو «روحُ الحضارة الإسلامية» ولا يتحقق إلّا تحت راية الحكومة الولائيّة الحافظة للنظام والقائمة على الحكم بما أنزل الله. ويستند الأراكي في ذلك إلى قوله تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ

لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥) معتبراً أنّ إقامة القسط هي الوظيفة الأولى للحكومة الإسلامية في البناء الحضاري.

ويبلغ المشروع الحضاري القرآني غايتَه في العبودية؛ حيث تتّجه كلّ الإنجازات العلمية والتنظيمات العادلة نحو تحقيق الحضور الإلهي في الحياة الاجتماعية، وتجسيد الأمر الإلهي «اعْبُدُوا اللَّهَ» في مستوى العمران البشري. وبذلك تصبح الحياة الجماعية نفسها ساحةً لظهور عبودية الإنسان لله تعالى، لا مجرّد إطارٍ تنظيمي أو سياسي.

وقد أكّد الأراكي هذا البعد الحضاري في كتيباته ومحاضراته المتعلّقة بـ«الحضارة الإسلامية» و«النظام السياسي الإسلامي»، مبيّناً أنّ الحكومة الدينيّة ليست غايةً بذاتها، بل واسطةٌ لتحقيق مقاصد القرآن في الأرض، وتمهيدٌ لظهور حضارةٍ تتجسّد فيها عبوديّة الإنسان في نطاق حياته الاجتماعية والسياسية.

وبناءً على ذلك، يقدّم الأراكي نموذجاً سياسياً متكاملاً يبدأ من التوحيد، ويمرّ عبر الولاية والعدل، ليصل في مستواه الحضاري الأعلى إلى بناء حضارةٍ قرآنيّة تتجلّى فيها القيم الإلهية في واقع الحياة الإنسانية.

نتائج البحث

يتّضح من خلال هذا البحث أنّ البناء السياسي في فكر آية الله الشيخ محسن الأراكي يقوم على منهجية قرآنية ـ نظامية متكاملة، تجعل من النصّ القرآني المصدرَ الأساس لتشخيص الهياكل السياسية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي. وقد أظهر تحليل المرتكزات الثلاثة الرئيسة ـ توحيد الحاكمية، والخلافة الإنسانية، والهداية الوحيانية ـ أنّ الأراكي لا يتعامل مع القرآن بوصفه مرجعاً تشريعياً جزئياً، بل كـ«منظومة معرفية» تحدّد الفلسفة السياسية للإسلام، وتوفّر الأسس الوجودية والمعرفية والقيمية للنظام السياسي.

وقد بيّن البحث أنّ توحيد الربوبية التشريعية يؤسّس لمفهوم الحاكمية الإلهية ويحدّد معيار المشروعية، وأنّ الخلافة الإنسانية تضع الفرد والأمّة في موقع المسؤولية في تحقيق الإرادة الإلهية في المجال الاجتماعي ـ السياسي، بينما يقدّم الوحي والعقل الاجتهادي الإطار المعرفي الذي يربط النصّ بالواقع ويحوّل الفقه من مستوى الأحكام الفردية إلى «فقه النظامات». وبناءً على هذا التكوين الثلاثي، تتجلّى مفاهيم الولاية، والشورى، والأُمّة، والعدل بوصفها صيغة عملية للنظام السياسي الذي ينشده القرآن، ويسعى الأراكي إلى تنظيره وتفعيله.

كما بيّنت الدراسة أنّ نظرية الأراكي لا تقف عند حدود بناء الدولة، بل تمتدّ لتقديم رؤية حضارية أشمل، تجعل من الحاكمية الإلهية نقطة البداية لمشروع «الحضارة القرآنية» القائم على العلم والعدل والعبودية. وهذا الامتداد الحضاري يكشف عن عمق المقاربة القرآنية التي يتبنّاها الأراكي، حيث ترتبط السياسة بالهوية الوجودية للإنسان وبالغاية الإلهية من الخلق، لا بالمصالح الدنيوية أو المناهج الوضعية المنفصلة عن الوحي.

إنّ هذا البحث يسدّ ثغرةً علمية في تحليل الأسس القرآنية لنظرية الأراكي السياسية، ويفتح الباب أمام دراسات مقارنة مع مكاتب الفكر السياسي الإسلامي الأخرى، فضلاً عن إمكانيات تطبيق هذه النظرية في معالجة تحدّيات الدولة والمجتمع المعاصر. ومن هنا، يمكن القول إنّ نظرية الأراكي تمثّل أحد أهمّ المشاريع المعاصرة في محاولة إعادة بناء السياسة الإسلامية على أسس قرآنية أصيلة، تجمع بين العقل والوحي، بين النظام والواقع، وبين الغاية والحاكمية.

وبذلك، خلصت الدراسة إلى أنّ الفكر السياسي لآية الله الشيخ محسن الأراكي يقدّم نموذجاً قرآنيّاً قابلاً للتطوّر والاجتهاد، ويُعدّ ركيزةً علمية مهمّة لإغناء الفقه السياسي الإسلامي وإعادة تموضع القرآن في صلب عملية تكوين النظام الحضاري.

وتقترح هذه الدراسة مجموعة من المسارات للبحوث المستقبلية، منها: "إجراء دراسات مقارنة بين نظرية الأراكي وبقية مكاتب الفقه السياسي الإسلامي" و"بحث قدرة هذا النموذج على معالجة قضايا الحوكمة المعاصرة، مثل الفضاء الرقمي والمجتمعات متعددة الثقافات" و"تحليل الآليات العملية للعدالة والمساءلة داخل النظام الولائي"، كما تؤكد الدراسة على أنّ هذه الخطوات ستسهم في إثراء نظرية "فقه النظامات" وتعزيز إمكانية تطبيقها في مسير بناء الحضارة الإسلامية المعاصرة.

http://ipt.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

اراکی، محسن. (١٣٨٠ش). جایگاه مردم در نظام حکومتی اسلام. رواق اندیشه، ١(٦)، صص ٣-١٦.

اراکی، محسن. (١٣٨٨ش «الف»). اثبات ولایت فقیه در پرتو عقل وقرآن. حکومت اسلامی، ١٤(٣)، صص ٦-٢٠.

اراکی، محسن. (١٣٨٨ش «ب»). جایگاه شورا در انتخاب حاکم اسلامی. حکومت اسلامی، ١٤(٢)، صص ٦-٢٠.

اراکی، محسن. (١٣٨٨ش «ج»). خاستگاه مشروعیت قدرت. حکومت اسلامی، ١٤(٤)، صص ١-٣٨.

اراکی، محسن. (١٣٩٣ش «الف»). فقه نظام سیاسی اسلام (ج١، ٢، ٣). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.

اراکی، محسن. (١٣٩٣ش «ب»). نظریه شناخت. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.

الأراكي، محسن. (١٤١٣هـ). الولاية الإلهية وولاية الفقيه. قم المقدسة: مجمع الفكر الإسلامي.

الأراكي، محسن. (١٤٣٦هـ). نظرية الحكم في الإسلام (الطبعة الرابعة). قم المقدّسة: مجمع الفكر الإسلامي.

الحر العاملي، محمد بن حسن. (٢٠٠٤م). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات (ج٣). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

شكوری، ابوالفضل. (١٣٩٤ش). فقه سياسی اسلام. قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامی.

الصدر، السيد محمدباقر. (١٣٧٩هـ). فلسفتنا. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

الصدر، السيد محمدباقر. (١٣٩٩هـ). خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج١، الطبعة الخامسة). قم المقدّسة: منشورات جماعة المدرسين.

عليدوست، ابوالقاسم. (١٣٨٠ش). فقه وعقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی.

عميد زنجانی، عباسعلی. (١٣٧٧ش). فقه سياسی (ج١، ٢، ٣، ٤). تهران: انتشارات اميركبير.

غفوری، مصطفی. (١٤٠٠ش). فقه نظام در سنجه رد وامكان. حكومت اسلامی، ٢٦(٤)، صص ٦٣-٩٦.

فيرحی، داود. (١٤٠٣ش). قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام. تهران: نشر نی.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (١٤١٤هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الفكر.

مصباح يزدی، محمدتقی. (١٣٩٢ش). نظريه سياسی اسلام (ج١). قم: مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی رحمه‌الله.

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 Mahdavizadegan

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 nine

Najaf Lakzaei, Sharif Lakzaei, Mahmood Fallah, Seyyed Kazem Seyyed Bagheri.

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. 5, No. 1, Issue 9, Spring & Summer 2025

9

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

1. The Guest Editor-in-Chief for this issue is Dr. Mahmoud Fallah.