



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 علي رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه داران

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 سيوليكيا للإستشارات 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 (pajooaan.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 / ٢٧١٨٥

رقم الهاتف: +٩٨ ٢٥٣١١٥٦٩٠٩ * موقع المجلة: <http://ipt.isca.ac.ir>

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

١. رئيس التحرير 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 - إيران (قم)

آية الله عبد الكريم فرحاني

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

د. غلامرضا فياضي

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

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة - تونس

أ. شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان

د. منصور ميرأحمدي

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

د. شمس الله مريجي

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

د. طلال عتريسي

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

مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف - لبنان

د. حسين الهمي نجاد

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

د. السيد سجاد إيزدهي

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

د. داود مهدوي زادگان

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

د. شريف لكزائي

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

د. أحمدرضا يزداني مقدم

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

هيئة التحكيم للعدد التاسع

السيد كاظم السيد 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 علمياً وأديباً.
- ✓ المقالات التي ترسل إلى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لا تكون منشورة سابقاً أو مرشحة للنشر إلى مجلات أخرى في نفس الوقت.

✓ يرجى إحراز أصالة المقال وعدم استتاله 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 المرسله عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

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

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

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

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

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

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

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

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

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

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

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ إلى ٨ مفردات.

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

شروط إدراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

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

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث. تم 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.

هيكلة 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- الهيكلة الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)
 - ٥- الاستنتاج ونتائج البحث (تحليل الكاتب ورأيه)
 - ٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دوراً في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضاً لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماءهم للتقدير إلزامي؛
 - ٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضاً إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدد المصادر تحت عنوان (References)).
- ✓ طريقة التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- ♦ تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- ♦ يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- ♦ يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحاً في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- ♦ يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرآنية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

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

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

قائمة المصادر

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

الفهرس

- ٩.....مكُونات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم
نجف لك زائي - رضا لك زائي
- ٤٤.....الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم
السيد ميثم ميرتاج الديني
- ٧٩.....المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم
السيد كاظم السيد باقري
- ١١٢.....في البحث عن المركزية الدينية، من بابل إلى البيت المقدس، ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة
أبوالفضل خوش منش
- ١٤٠.....الإرادة المتجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجية سبريجنز
نصرالله نخعي زرندي
- ١٧٠.....أثر العقلانية الأصولية في الفكر السياسي للمحقق الكركي
سامان رحمانى

Components of the Political System and the Ideal State from the Perspective of the Holy Qur'an^{1*}

Najaf Lakzaei¹ 

Reza Lakzaei² 

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 Academy.

* 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.

١٢
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

مكوّنات النظام السياسي والحكومة المنشودة

من منظور القرآن الكريم^١*

نجف لك زائي^١ رضا لك زائي^٢

١. نجف لك زائي؛ أستاذ في جامعة باقر العلوم، قم، إيران (نويسنده مسئول).

nlakzaee@bou.ac.ir

٢. رضا لك زائي، أستاذ مساعد في معهد الإمام الصادق، للعلوم الإسلامية.

r.lakzaee@isri.ac.ir



١٣

الفكر السياسي الإسلامي

مكوّنات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم

الملخص

تمّ إعداد هذا البحث بهدف تبين نموذج «النظام السياسي والدولة المنشودة» استناداً إلى آيات القرآن الكريم، وذلك من خلال اعتماد مقارنة منظوميّة. يسعى الباحثون في هذه المقالة، من خلال تجاوز الأطر الفقهيّة والكلامية المتعارفة والتقليدية، وبالاستفادة من منهج «استنطاق القرآن» وتحليل الدلالات الثلاث (المطابقية، والتضمينية، والالتزامية)، إلى استخراج مكوّنات الحكومة الإلهية في مقابل النماذج العلمانية. تبين نتائج البحث في إطار ثمانية أسئلة منظومية أنّ

١. هذه المقالة مستلّة من مشروع بحثي أنجز 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 المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/١٠ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٨/٠٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/٠٤ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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

ويقوم بناء هذا النظام على ثلاثة أركانٍ مميزة، التوحيد بوصفه الأساس، والقيادة الإلهية باعتبارها المحور، والإسلام بما هو خريطة الطريق. وفي تحليل الحدود، يُبَيِّنُ البحث بين «الدولة الإقليمية» و«القيادة العالمية للأمة»، ممَّا يشكِّلُ إجابةً لتحديِّ عالمية الإسلام في العالم الحديث. أمَّا شبكة السلطة (القوة) في هذا النموذج فتقوم على معايير الكفاءة والتخصُّص والعدالة، مع الإقرار بدور المرأة في المجال الاجتماعي، والاستفادة من قدرات غير المسلمين وتوظيفهم في المناصب غير الولائية.

إنَّ مركز اتخاذ القرار في هذا النظام هو «القيادة الإلهية» التي تتمتع بشريعة ذاتية، وتُمَارَس الحكم عبر «المشاورة» و«البيعة الشعبية». كما تمَّ تبيين عملية ممارسة السلطة في ثلاثة نماذج، «الحبَّة والمودة»، و«الديمقراطية الدينية»، و«نفي النظام الطاغوتي». علاوةً على ذلك، يستند نظام التغذية الراجعة إلى المبدأ الرئيس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يضمن الرقابة العامة الفعَّالة وديناميكية النظام. وتتلخص الدراسة في نهاية المطاف إلى أنَّ الدولة في الفكر القرآني هي بنية دنيا و مسهَّلة تُهيِّئ المجال لفاعلية «الأمة» و«القيادة» في سبيل بلوغ «الحياة الطيبة».

الكلمات المفتاحية

النظام السياسي القرآني، الدولة الإسلامية، التنظير، القيادة، الأمة، التغذية الراجعة.

المقدمة

إنّ وضع نظرية شاملة في شأن النظام السياسي القائم على القرآن، بمقاربة فلسفية منظومية، ضرورة لا مفرّ منها. لا تستهدف هذه المقالة سدّ الفراغ البحثي القائم فحسب، بل تسعى - من خلال تجاوز المقاربات المتعارفة (التقليدية) - إلى اكتشاف نموذج بديع وإلهي لتنظيم الحياة الاجتماعية للإنسان، بما يتوافق مع الأوامر الإلهية 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 إلهي موجه إلى جميع العابدين الموحدين - يتحقّق عبر معرفة الأنظمة الإسلامية وإقامتها. وعلى الرغم من أنّ المباحث القرآنية تُتابع عادةً بمقاربات فقهية، أو عرفانية، أو أخلاقية، أو كلامية، إلّا أنّ هذا المقال، باعتماد مقاربة قائمة على فلسفة السياسة وبالتركيز على الدراسات الموضوعية للقرآن، يعالج النظام السياسي والدولة في الآيات القرآنية بمنظور نظامي.

من حيث الخلفية البحثية، فبحسب ما تمّ استقصاؤه، لم يتناول كتاب أو مقالة موضوع النظام السياسي والدولة في القرآن الكريم بمعناه التخصصي الدقيق. وإن كانت ثمة مؤلفات قد تناولت المناقشات العامة حول الحكومة في القرآن (خميني، ١٣٩٠ش؛ الخميني، ١٤٣٤هـ، ج ٢، ص ٦٦٥؛ مطهري، ١٤٠١ش؛ مكارم شيرازي، ١٣٨٦ش، ج ١٠؛ يوسفى مقدم، ١٤٠٠ش؛ ذاكر صالحى، ١٣٧٧ش؛ نصرتى، ١٣٨٣ش، ج ١، صص ١٢٩-١٥٥؛ جوان آراسته، ١٤٠١ش؛ موسى، ١٣٨٤ش؛ فيرحى، ١٣٨٢ش)، إلّا أنّ هناك أيضاً أعمال تسعى إلى إثبات عدم لزوم تشكيل الحكومة الدينية في الإسلام، ومن بينها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (١٩٢٥م).

على الرغم من وجود مؤلفات عامة حول الحكومة في الإسلام أو التفاسير المتفرقة، فإنّ الحاجة ما تزال قائمة إلى دراسة شاملة تستند إلى أدبيات الفلسفة

السياسية وتستخدم منهجاً بنوياً (منظومياً) لاستخراج المكونات الأساسية للنظام السياسي المنشود في القرآن وتبينها. وتتحور الإشكالية الرئيسة حول السؤال الآتي: بناءً على القرآن الكريم وبالمقاربة النظامية، ما هي البنية والوظائف التي يتمتع 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، ١٤٠٢ ش) ٢. حدود النظام السياسي الإسلامي ٣. العنصر الرئيس في النظام السياسي الإسلامي ٤. شبكة السلطة (القوة). ٥. مركز اتخاذ القرار في النظام السياسي الإسلامي ٦. حدود النطاق والصلاحيات في النظام السياسي الإسلامي ٧. تيار السلطة في النظام السياسي الإسلامي ٨. التغذية الراجعة (فيرحي، ١٣٨٢ ش).

يسعى المقال الحالي، بمقاربة منظومية وقابلة للعرض (للطرح) في العلوم السياسية السائدة، وبلاستفادة من المنهج الاستنباطي ومنهج الدلالة اللذين تمّ تبيينهما في علم المنطق (الطوسي، ١٣٦٧ ش، ص ٧) وعلم أصول الفقه (العراقي، ١٣٦١ ش، ج ١، 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 مستويي الدلالة الآخرين، وهما، الدلالة التضمينية والالتزامية. 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

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

١٧

الفكر السياسي الإسلامي

مكونات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم

يمكن دراسة ابتكار هذا البحث على مستويين، أولاً، الابتكار المنطوي الذي يوفّر إمكانية المقارنة العميقة والبنويّة. وبدون هذه المقاربة، تظلّ الدراسات محصورة في الخصائص المتفرقة والشكلية؛ مثل المقارنة الشكلية بين سيّارتين على أساس الشكل واللون والوزن، دون الالتفات إلى آليّتهما الداخلية وترابط أجزاءهما. ومن هذا المنظور، فإنّ النظام السياسي والدولة كما يقدمهما القرآن يختلفان اختلافاً جذرياً عن الأنظمة السياسية العرفية والعلمانية التي لم تستمد مبادئها من الوحي القرآني ولم تنتفع به.

ثانياً، الابتكار في المضمون والمفاهيم الأساسية. إنّ النظرية السياسية للقرآن، سواء في كليّتها أو في تفاصيلها، تميّز تميزاً جذرياً عن الأنظمة السياسية العرفية والعلمانية. فعلى سبيل المثال، مفاهيم مثل «التقوى» و«التزكية» التي أكّد عليها القرآن، لا تغيب عن العلوم السياسية السائدة فحسب، بل تكون غائبة أيضاً عن كتابات الفلاسفة السياسيين المسلمين، مع أنّ مباحث مثل «الآخرة» تخطى عندهم بحضور بارز. وهذا يكشف عن رؤية جديدة ومميّزة يقدمها القرآن لمسألة الحوكمة وتنظيم الشأن السياسي.

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

العديد من الباحث، إلا أنّ الدلالة الالتزامية تساعدنا على تحديد العناصر المكوّنة واللوازم البنيوية للمفاهيم القرآنية الكلية في عالم السياسة والمجتمع. تسعى هذه المقالة، باستخدام نظرية الدلالة (المطابقية، والتضمنية، والالتزامية)، إلى استنباط وتنسيق مكونات النظام السياسي المنشود من ثنايا المفاهيم الكبرى للقرآن الكريم.

وبالتالي، باستخدام منهج «الاستنطاق» ومنهج «الدلالة»، لا يقتصر ادعاء هذا العمل على المستوى النظريّ على ابتكار القرآن في تقديم النظام السياسي والدولة فحسب، بل على المستوى العمليّ، يدعي المقال أنّ السبيل الوحيد لنجاة البشرية هو العودة إلى القرآن، والأنس بالقرآن، وتنظيم المعتقدات والميول والسلوكيات 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 ﷺ، والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأئمّة عليهم السلام، تُشير الطريق الذي رسمه لنا القرآن. وفيما يلي، تُقدّم الإجابة عن الأسئلة الثمانية لنظرية الأنظمة.

١. ضرورة تأسيس النظام السياسي والدولة

في الفكر الإسلامي، ليس الدين مؤسّسة تقف إلى جانب سائر المؤسسات، بل يتمتّع بحالة فوق مؤسسية. وإذا نُظمت المؤسسات وفق التعاليم الإسلامية فإنّها ستكون إسلامية؛ وإلا فإنّها تصبح علمانية. وللعلمانية مقاربتان، المقاربة الأولى تهتمّش الدين وتقبله بوصفه مؤسّسة سادسة لتلبية الاحتياجات الروحية، من دون التدخل في سائر المؤسسات. أمّا المقاربة الثانية، وهي أكثر عداءً، فتطالب بحذف الدين تماماً من المجتمع (مهدي زادگان، ١٣٨٤ ش؛ جوادى آملی، ١٣٨١ ش؛ جعفری تبریزی، ١٣٧٨ ش؛ امیدی، ١٣٩٤ ش).

ومن منظور القرآن، فإنَّ حضور الدين في جميع المؤسسات أمر ضروري بسبب الاهتمام بنوعي بقاء الإنسان، الدنيوي والأخروي. إنَّ البقاء الأخروي أبدي وأهم، وتحققه يستلزم سيادة الدين في مجال الحياة، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران، ١٨٥)، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص، ٨٨).

ويؤكد القرآن، بسرد قصة طالوت وجالوت (البقرة، ٢٤٦-٢٥١)، على ضرورة تأسيس الدولة الدينية. وفي هذه القصة، يطلب بنو إسرائيل حاكماً لمواجهة العدو، إلا أنَّ كثيراً منهم لا يفون بعهدهم. إنَّ الله تعالى يختار طالوت لما يتمتع به من خصائص عليّة وجسديّة، «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (البقرة، ٢٤٧)، وينتصر بفئة قليلة ولكنها مؤمنة. وهذا يدلُّ على أنَّ تشكيل الحكومة ضرورة إلهية للدفاع عن الحقِّ ومواجهة الفساد، «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (البقرة، ٢٥١).

في القرآن الكريم، تمَّ الحديث عن دول مختلفة. وفي شأن ضرورة تأسيس الدولة، إنَّ الإجابة المشتركة بين النظريّات القديمة والحديثة هي أنَّ الدولة تتولّى توفير الأمن، وأنَّ وظيفتها الأساسية تتمثل في تحقيق هذا الأمن. والاختلاف الوحيد الموجود يتعلّق بطبيعة الأمن. فالرؤية القرآنية تختلف عن النظريّات العلمانيّة في أنّها لا تحصر الأمن في البعد الدنيوي فحسب، بل تشمل الأمن الأخروي أيضاً (لكزاي، ١٣٩٨ ش). إنَّ الدولة الإسلاميّة تتحمّل مسؤولية إدارة المجتمع بشكل يتمتّع فيه الناس بالأمن الدنيوي والأخروي (الأنعام، ٨٢).

إنَّ آيات مثل آية بيعة النساء (المتحنة، ١٢) والوصايا العشر (الأنعام، ١٥١-١٥٢) تشرح أبعاد الأمن المختلفة (الاقتصادي، والأسري والجسدي، والاجتماعي) التي تتحمّل الدولة مسؤولية تحقيقها. كما أنَّ آية الكرسي، وآيات الضلالة والهدى، والآيات المتعلقة بإرسال الرسل، جميعها تؤكد على أنّه من أجل العمل بالتعاليم الدينيّة، لا بدّ من وجود مؤسسة تُسمّى الدولة والنظام السياسي الإسلامي.

٢. عناصر النظام السياسي والدولة

في العلوم السياسية المتعارف عليها (التقليدية)، تتكوّن الدولة من أربعة عناصر، الإقليم، والحكومة، والسيادة، والسكان (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 أساس تشكيل الدولة، ويشير القرآن إلى هذا العنصر بمفردات مثل «الأرض»، و«المدينة»، و«البلد»، و«القرية». إنّ «القرية» في الاصطلاح القرآني هي محلّ تجمع البشر، وقد تكون صغيرة أو كبيرة، ولا تُرادف معنى «الريف». ومن ذلك قوله تعالى، «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً» (سبأ، ١٨)، و«لَا يَقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ» (الحشر، ١٤). إنّ هذه الآيات تشير إلى الدول المفتحة («قرى ظاهرة») والدول المغلقة («قرى محصنة»). وتؤكد آيات أخرى على أهمية الأرض الآمنة مثل قوله تعالى، «وَأَوْثَقُوا أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ» (الأحزاب، ٢٧) وقوله، «سِيرُوا فِيهَا لِيَابِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ» (سبأ، ١٨). كما في قوله تعالى، «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (النور، ٥٥) وكذلك، «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ» (يوسف، ٥٥) قد استخدم لفظ «الأرض» بمعنى الوحدة السياسية.

٢-١-٢. السكان (الشعب)

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

المفردات تشير إلى المجتمع السياسي المقيم في إقليم واحد. عندما طلب موسى عليه السلام من فرعون أن يأذن له بأخذ بني إسرائيل معه، كما في قوله تعالى: «أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الشعراء، ١٧)، فَإِنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ هُوَ السُّكَّانُ أَنْفُسَهُمْ. كَمَا أَنَّ الْآيَةَ «نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» (هود، ٩٤) تَبَيَّنَ أَنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَتْبَاعًا.

٢-١-٣. الحكومة

يتناول القرآن بنية الحكومة ومؤسساتها، ومن ذلك الإشارة إلى مؤسسة الوزارة في قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا» (الفرقان، ٣٥)، المؤسسة الرقابية: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ١١٠)، والمؤسسة العسكرية: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (الأنفال، ٦٠)، المؤسسة الاستخباراتية: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ» (النساء، ٨٣). وهناك آيات أخرى مثل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» (آل عمران، ١١٨) تشير إلى تحريم التجسس. كما تم بيان شروط الوزارة في آيتي ٥٤ و ٥٥ من سورة يوسف بالأمانة والعلم. كما أن الآيات الاقتصادية كقوله تعالى: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...» (النساء، ٥) والقضائية كقوله سبحانه: «... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة، ٤٤) تبين ضرورة وجود مؤسسات تخصصية.

٢-١-٤. السيادة

السيادة تعني حق الإدارة واتخاذ القرار المستقل لبلد ما في إقليمه. وفي العصر الحديث، يشمل هذا المفهوم غالباً الاستقلال في المجال الدولي وحرية العمل في إدارة الشؤون الداخلية، وإن كان يمكن أن يختلف معناه الدقيق في السياقات المختلفة (عالم، ١٣٧٧ش، ص ١٥٣؛ شواليه، ١٣٧٣ش، ص ٤١). وكما تم بيانه سابقاً، فإنَّ السُّكَّانَ يَعِيشُونَ فِي وَحْدَةٍ جُغْرَافِيَّةٍ تُسَمَّى الْإِقْلِيمَ وَلَدِيهِمْ مَوْسَّسَاتٌ إِدَارِيَّةٌ، بِمَا

في ذلك المؤسسة الكبرى «الحكومة». وبالذلالة الالتزامية، فإن الوظيفة الأساسية للحكومة هي اتخاذ القرار النهائي وممارسة السيادة. ويرسم القرآن الكريم في هذا المجال أيضاً، من خلال آيات متعددة وقواعد سياسية كبرى، إطار هذه السيادة.

من أهم هذه الأصول يمكن الإشارة إلى قاعدة «نفي السبيل» كما في قوله تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١) وتدلل الآية: «وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر، ٧) تبين لزوم اتباع أوامر رسول الله ﷺ. وتؤكد آيات أخرى مثل: «قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (النساء، ٩٧) على أهمية الهجرة إلى الأرض التي تقوم فيها الحكومة الإسلامية. كما تشير الآية: «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا» (الإسراء، ٨٠) إلى طلب النبي ﷺ لتشكيل الدولة.

٢-٢. العناصر الخاصة بالنظام والدولة الإسلامية

٢-٢-١. التوحيد

التوحيد هو العنصر الأساسي في النظام السياسي الإسلامي. إن الآية «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (النحل، ٣٦) تعتبر رسالة جميع الأنبياء هي التوحيد. وبدون هذا العنصر، لا يكتسب أي نظام صفة الإسلامية.

٢-٢-٢. القيادة الإلهية

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

أخرى مثل: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (البقرة، ١٢٤) و«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة، ٥٥) تؤكد على هذا الأمر. إن القيادة تختلف عن الحكومة؛ فقد لا تشكل القيادة الحكومة، ولكنها تمتلك دور القيادة. إن شرعية القائد إلهية، إلا أن تحقق الحكومة مشروط ببيعة الناس وإقبالهم على إقامة النظام السياسي.

٢-٢-٣. الدين والمذهب الإسلامي

إن الدين الإسلامي هو خارطة الطريق للحياة. وتؤكد الآيات مثل قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ١٩) وقوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ١٠٢) على هذا الأمر. إن قبول الدين من قبل الناس ينشئ «الأمة»، والقائد - بمساعدة الأمة - يشكل الحكومة.

٣. حدود النظام السياسي والدولة

لا يمكن تصور دولة من غير إقليم وحدود معينة. والسؤال الرئيس هو، هل حدود الدولة الإسلامية جغرافية أم عقائدية؟ وكيف يتفاعل هذان العنصران؟ كما يعد التمييز بين «الدولة» (المحدودة جغرافياً) و«القيادة» (العالمية القائمة على العقيدة) حلاً لتحدي عالمية الإسلام وحدود (قيود) الدولة.

١-٣. المستوى الجغرافي لحدود الدولة الإسلامية

تناول سورة الممتحنة موضوع ترسيم الحدود مع العدو، وتُصنّف العلاقات مع غير المسلمين إلى ثلاث فئات:

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

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

٢. الكفار الذين يقاتلون المسلمين ويُخرجونهم من ديارهم: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» (المتحنة، ٩). وبالتالي، فإن النهي ومنع العلاقة الودية مع الكفار يختص بالكفار الذين ارتكبوا ثلاثة أفعال، أولاً، محاربة المسلمين على دينهم، وثانياً، إخراج المسلمين من أراضيهم، وثالثاً، مساعدة الفئة الأولى والثانية.

إنَّ إباحة الصداقة مع الكفار الذين يمتلكون سكناً وأرضاً في الإسلام تدلُّ على الاعتراف بمبدأ الحدود الجغرافية. إنَّ سيرة الرسول ﷺ بوصفها الأسوة الحسنة «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب، ٢١) تبين أنه كان يعترف بالحدود الجغرافية للدول. ويظهر هذا الأمر بوضوح في مراسلاته مع زعماء الدول، إذ إنه يفترض وجود دول بحدود معينة. وكان الرسول ﷺ يعدهم بأنهم إذا قبلوا الإسلام فسيتقون على سلطانهم ويستمر حكمهم في بلدانهم (ابن كثير، ١٤٠٧هـ، ج ٤، ص ٢٦٥؛ ابن خلدون، ١٤٠٨هـ، ج ٢، ص ٤٥١).

٢-٣. المستوى العقائدي لحدود الدولة الإسلامية

إنَّ الإسلام دين عالمي وله خطابات عامة وعالمية، كما في قوله تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (الأعراف، ١٥٨). كما أنَّ القرآن يؤكد على النبي العالمي، وعالمية الرسالة المحمدية بقوله سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء، ١٠٧). إنَّ الإسلام يعارض القومية والتعصبات (العصبيات) العرقية. فقد قال الرسول ﷺ: «مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تَعَصَّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِيمَانِ مِنْ عُنُقِهِ».

٣-٣. اختلاف الحدود في نظرية القيادة والدولة الإسلامية

مما تقدّم يتبيّن - مع الالتفات إلى التمييز بين مبدأ القيادة في الإسلام والدولة الإسلامية - أنّ الدولة أمرٌ متأخّر عن القيادة الإلهية، وأنّ بناء الدولة هو أحد شؤون القائد الإلهي. والإسلام دينٌ عالميٌّ عابر للحدود، كما أنّ إله هذا الدين هو ربُّ عالميٍّ لا تحدّه حدود، ولا يختصّ بقومٍ دون قوم، بل هو ربُّ العالمين جميعاً: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (التوبة، ٣٣)، غير أنّ هذا الدين، على عالميته، لا يُفرض على الناس بالقسر والإكراه، بل يقوم على البلاغ والبيان، كما قال تعالى: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (الغاشية، ٢٢)، وقوله سبحانه: «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (العنكبوت، ١٨). أمّا في مجال الدولة، فالأمرٌ مختلف. تُعرف الدولة بوظائفها مثل الحرب والسلام، وإدارة المجتمع، وتحقيق الأمن، وتنفيذ الحدود، والأنظمة القضائية والاقتصادية. أمّا في الرؤية القرآنية، فإنّ التركيز منصبّ على القيادة والدين والأمة، ولا يتمّ الاعتراف بالحدود الجغرافية؛ فدعوتها عالمية. كما يمكن أن توجد القيادة الإسلامية بشكل مستقلّ عن الدولة (مثل النبيّ في مكة والأئمة عليهم السلام) وأن تقوم بوظائفها الهدائية.

٣-٤. الولاية ومسألة الحدود الجغرافية

قد يُثار التساؤل: إذا كان الإسلام ديناً عالمياً، وكانت القيادة الدينية قيادةً للأمة كلّها، فلماذا تعمل الدولة الإيرانية ضمن حدودها الوطنية فقط؟ إنّ الجواب يكمن في التمييز بين الدولة (الإدارة الإقليمية والوطنية) والقيادة (الهداية الدينية للأمة العالمية). إنّ هذا التمييز يسمح للمسلمين بإدارة شؤونهم الوطنية وفقاً للقوانين القائمة من جهة، والتعاون عالمياً بوصفهم أمة واحدة وتحت هداية القيادة الدينية في إطار صيغ مثل: «المجاهدين بلا حدود» و«جبهة المقاومة» أو «الدعاة بلا حدود» أو «الأطباء بلا حدود» من جهة أخرى. إذا أردنا أن نجد مفردةً في

القرآن تكون قريبة جداً من موضوع الدولة في المصطلحات السياسية الحالية، فإن الكلمة المفتاحية هي «الولاية» و«الإمامة». إن الأنبياء فئتان، بعضهم يتمتع بمقام النبوة والإمامة معاً، وبعضهم الآخر لديه مقام النبوة فقط ولا يبلغ مقام الإمامة. إن تلك الفئة من الأنبياء التي نتولّى الصراع ضد الأنظمة السياسية الطاغوتية، وتختار تشكيل الدولة كمحور لأنشطتها، قد بلغت مقام الإمامة والولاية أيضاً. إن مفهوم الولاية أوسع من النبوة والإمامة، ويشمل الله ورسوله والمؤمنين أيضاً، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة، ٥٥). وستناول بالبحث والدراسة بعضاً من تطبيقات «الولاية» فيما يأتي من مباحث.

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

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

٢. الولاية في العلاقات الخارجية، تحريم الصداقة مع الأعداء المعتدين.

٣. ولاية الأمة بالإمام، ضرورة اتباع القيادة الإلهية.

وعلاقة أفراد الأمة بإمامهم تقوم على أساس الحركة خلفه نحو هدف واحد. ففي الأمة، يكون للمجتمع البشري قبلة مشتركة وقائد مشترك، وهو ملتزم باتباع القائد. والسير في خطه.

٤. شبكة السلطة في النظام السياسي والدولة

تشكل شبكة السلطة في الدولة الإسلامية على أساس المبادئ والقيم الإسلامية، ويقوم تسلسلها الهرمي على معايير من قبيل الكفاءة، والعدالة، والتخصّص. يركّز هذا القسم على ثلاثة محاور، شروط توظيف المسؤولين، وإمكانية الاستفادة من

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

٤-١. الشروط العامة للمسؤولين

- في النظام الإسلامي، يجب أن تتوافر في المسؤولين شروط أساسية:
- الشرط الأول هو الكفاءة. قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء، ٥٨).
 - والشرط الثاني هو العلم والتخصص، كما في قوله تعالى: «وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ» (ص، ٢٠)، وكذلك: «إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ» (يوسف، ٥٥).
 - والشرط الثالث هو الأمانة، والشرط الرابع هو العدالة: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ١٢٤). إن هذه الشروط تضمن سلامة النظام الإداري.

٤-٢. توظيف غير المسلمين

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

٤-٣. توظيف النساء

قوله تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (النساء، ٣٤) كان محلّ تفسيرات

متعددة. فذهب بعضهم إلى أنّ الآية تدلّ على منع عام لتولي المرأة مواقع الإدارة. واعتبر آخرون أنّ الآية ناظرة 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 المسؤوليات، كما في قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (التوبة، ٧١). كما أنّ النموذج التاريخي للملكة سبأ يبيّن أنّ النساء يمكن أن يكنّ ذوات قدرة على الإدارة (لك زايى؛ لك زايى، ١٤٠٣ش).

٥. مركز اتخاذ القرار في النظام السياسي والدولة

إنّ النقطة المحورية في هذا البحث هي «الشرعية»؛ وذلك لأنّ مركز اتخاذ القرار هو المكان الذي تنبعث منه الشرعية. ثمّ يتمّ فحص دور القيادة، والشعب، والمؤسسات في عملية اتخاذ القرار. وتجلّى أهمية هذا المركز بشكل خاصّ أثناء الأزمات، إذ يحتاج المجتمع إليه بشدة للهداية ومنع الفوضى.

٥-١. أركان النظام السياسي في الإسلام

بناءً على الأركان الأربعة، القيادة، والمذهب، والأمة، والدولة، فإنّ عنصر القيادة يتقدّم على الدولة. إنّ آيات مثل «فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُدَكِّرٌ» (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 اتخاذ القرار

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

تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (الفتح، ١٨). إنَّ هذه البيعة لم تكن لإضفاء المشروعية على القيادة، بل لتعزيز الحكومة. ويؤكد القرآن على أهمية الوفاء بالعهد: «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (الفتح، ١٠). كما يقول تعالى: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ» (المائدة، ٧). إنَّ هذه الآيات تدلُّ على مكانة البيعة بوصفها عهداً إلهياً - إنسانياً.

٣-٥. مكانة القيادة في مركز اتخاذ القرار

إنَّ القيادة هي المركز الرئيس لاتخاذ القرار في النظام الإسلامي. يقول القرآن الكريم: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ» (النساء، ٦٥). كما يأمر تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء، ٥٩). وفي الوقت نفسه، يؤكد القرآن على المشاورة: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩). إلا أنَّ هذه المشاورة تكون في إطار الأحكام الإلهية: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (الأحزاب، ٣٦).

٤-٥. اتخاذ القرار في ظروف الأزمات

تتجلَّى مركبة القيادة بشكل أوضح. يقول القرآن الكريم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ» (النور، ٦٣). كما يؤكد على الوحدة: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣). تتولَّى القيادة إدارة الأزمات باستخدام صلاحياتها الحكومية. ويقع على عاتقها تشخيص المصلحة واتخاذ القرار في الظروف الخاصة.

٦. نطاق صلاحيات الدولة الإسلامية ووظائفها

تنقسم وظائف الدولة الإسلامية إلى قسمين، ثابتة واقتضائية. تشمل الوظائف

الثابتة نشر التوحيد، وتحقيق الأمن، وتطوير المَدُن. أمّا الوظائف الاقتصادية، فهي التي تتحدّد تبعاً للظروف المتغيرة وحاجات المجتمع؛ كجباية الضرائب، والاستجابة للكوارث الطبيعية، وتقديم الخدمات الصحية. ويؤكد القرآن الكريم في الآية ٩٨ من سورة الكهف على أهمية نشر التوحيد: «قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي» (الكهف، ٩٨). إنّ الدولة الإسلامية تتحمّل مسؤولية بناء المجتمع الديني، والسلامة المادية والروحية للمجتمع، وتحقيق الأمن الاقتصادي.

٦-١. الوظائف التنفيذية للدولة الإسلامية

تبين الآية ١٢ من سورة الممتحنة ستّ وظائف أساسية، 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 الاقتصادية. وتؤكد الآية ٨٣ من سورة البقرة على الصلاة والزكاة والإحسان. وتحمّل الدولة الإسلامية مسؤولية تهيئة الظروف لحياة طيبة، كما وعد الله تعالى بقوله: «فَلَنَحْنِيَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل، ٩٧).

٦-٢. واجبات الدولة تجاه الأقليات الدينية

تلتزم الدولة الإسلامية بتحقيق الأمن والرفاه لجميع المواطنين. تقول الآية ١٢٦ من سورة البقرة: «قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا» (البقرة، ١٢٦). وهذا يدلّ على الاستفادة العامة من المواهب الإلهية وأنّ النعم الإلهية تشمل المؤمن والكافر على حدّ سواء في نطاق الحياة الدنيا، وإن كان الثواب الأخروي مختصاً بالمؤمنين.

٦-٣. واجبات الدولة تجاه حاجات المجتمع

يجب على الدولة الإسلامية تأمين الاحتياجات الأساسية للمجتمع مثل الطعام، والصحة، والسكن. قال رسول الله الأكرم ﷺ، «فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صَلَّيْنَا». وهو تعبير يكشف عن أهمية توفير الضروريات المادية لقيام الحياة الدينية والاجتماعية. كما يؤكد القرآن على عمارة الأرض: «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ٦١).

٦-٤. المجال العام والشؤون الخاصة (الخصوصية)

٣١
الفكر السياسي الإسلامي

تعمل الدولة الإسلامية في نطاق «المجال العام»، وتتجنب التدخل في شؤون الحياة الخاصة للمواطنين، إلا عندما تقتضي المصلحة العامة ذلك. إن هذا التوازن بين حقوق الفرد والمجتمع هو أحد مبادئها الأساسية. وبالتأكيد على العدالة، يمنع القرآن الدولة من أن تتحول إلى أداة للمصالح الشخصية: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥).

٧. عملية السلطة في النظام السياسي

إن السلطة في القرآن هي أمانة إلهية يجب أن تمارس بالعدل والرحمة، وليست أداة للهيمنة. ويتناول القرآن تحليل العلاقة بين الحكام 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 (ارجيني؛ لك زاي، ١٣٩٨ش). إن هذا التعريف يشمل جميع أنواع السلطة وجميع الفاعلين في السلطة. ففي قوة الله تعالى، لا فاصل بين الإرادة والفعل، وقوته منزّهة عن كل نقص. أما في غيره من المخلوقات، فهناك فاصل بين الإرادة والتنفيذ، وإن كان قصيراً جداً إلى حد رمشة العين، كما يفهم من

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

عندما نتحدث عن الإرادة، يتعين بالضرورة البحث في أنواعها. إن إرادة الإنسان في القرآن الكريم - بناءً على تقسيم سورة الفاتحة - هي على ثلاثة أنواع، إرادة إلهية: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، إرادة ضد إلهية: «مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ»، إرادة غير إلهية: «الضَّالِّينَ». وعلى هذا الأساس، تنقسم السلطة أيضاً إلى ثلاثة أنواع، سلطة إلهية (مبنية على الإرادة الإلهية)، وسلطة ضد إلهية (مبنية على الغضب والعصيان)، وسلطة غير إلهية (ناجئة عن الضلال).

٧-١. الواجبات والمحظورات في عملية السلطة

يتعلق البحث في عملية السلطة بالعملية والعلاقات بين السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية. إن الأصل في عملية السلطة قائم على الرأفة والرحمة والمودة والولاية. والقرآن الكريم إلى جانب تأكيده على تنفيذ القانون، يُشَدِّدُ عَلَى قِيمِ الْعَفْوِ وَالصَّفْحِ، كما في قوله تعالى: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (الشورى، ٤٠). ومن جهة أخرى، يرفض القرآن كل ما يذكي الأحقاد والكراهية وروح الانتقام بين الناس. فعلى سبيل المثال، ربما يمكن القول إن الربا لما يُشيعه من القسوة والضعينة والانتقام والشقاء والغلظة بين أفراد المجتمع، كما يفهم من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (البقرة، ٢٧٨-٢٧٩). إن القرآن الكريم يبيِّن المبادئ الأساسية الحاكمة على تطبيق السلطة، ومنها:

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

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

٢-٧. النماذج القرآنية لعملية السلطة

يمكن تمييز ثلاثة نماذج من منظور القرآن، نموذج الديمقراطية الإسلامية، والنموذج الطاغوتي، ونموذج المحبة والمودة الذي هو النموذج المنشود في القرآن الكريم.

٣٣
 الفكر السياسي الإسلامي

١-٢-٧. نموذج الديمقراطية الإسلامية

يتحقق نموذج الديمقراطية الإسلامية في إطار الحكومة الدينية. يرى البعض أنّ الدولة الإسلامية تعاقدية (فيرحي، ١٤٠٣ش). يمكن أن يكون هذا القول صحيحاً، بشرط أن يكون في إطار الدين الإسلامي. إنّ الرسول ﷺ 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 نصيب في الخلافة من بعده. يقول القرآن أيضاً في الآية الأولى من سورة المائدة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». وبالتالي، كانت عهود ومواثيق الرسول ﷺ مقيّدة بالمعايير الإسلامية.

عند دراسة آيات القرآن الكريم والتأمل فيها، تُرسم علاقات أدق. إنّ في الحكومة الإسلامية والدولة الإلهية مراتب من العلاقات. أي أنّ هناك مستوى عاماً منها بين الإمام والأمة، وكذلك بين الدولة والشعب، وهو يتمثل في تلبية

احتياجاتهم العامة. مثل التعاون والمشاركة والمشاورة، كما يستفاد من الآيات: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩) و«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (المائدة، ٢) وأمثالها. وكذلك موضوع الإنفاق والزكاة والصدقات وما شابهها. إن قول الإمام الخميني رحمته الله، «قولوا لي خادماً فهو أفضل من أن تقولوا لي قائداً» (خميني، ١٣٨٩ش، ج ١٠، ص ٤٦٣)، يعني أنه في الواقع يرى حكومته في مستوى خادم للشعب، وتريد تلبية احتياجاتهم العامة. وكما أنها في هذا المستوى تريد معاقبة المجرمين، وفيه أيضاً تريد هداية الناس.

٧-٢-٢. النموذج الطاغوتي

يذكر القرآن الكريم النموذج الطاغوتي بوصفه نموذج الحكومات الاستبدادية التي تمارس من الأعلى إلى الأسفل. إن «الطاغوت» مشتقة من مادة «طغا» بمعنى التجاوز عن الحد، كطغيان مياه النهر حينما تتجاوز مجراها وتفيض عن سعتها، مما يؤدي إلى تدمير كل شيء. (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج ٤، ص ٤٣٥؛ ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ص ٤١٢). تشير هذه الكلمة في الحكومة إلى انحراف الحاكم المستبد عن المسار الصحيح؛ أي سيطرة الأهواء النفسية مثل حب 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 الجاحمة غير المهذبة، التي تنتهك حقوق الناس وتسبب الفساد في الأرض.

٧-٢-٣. النموذج المنشود، علاقة المحبة والمودة

يرسم القرآن الكريم مستوى متقدماً من العلاقة للحكومة الإسلامية يتجاوز مجرد النماذج السياسية أو الاقتصادية أو الأمنية. إن الله تعالى يريد أن ترتقي علاقة

الناس بالقادة، ولا سيما إمام المجتمع، إلى مستوى «الولاية» و«الحببة». إن هذه العلاقة الولائية لها ثلاث وظائف داخلية ووظيفة خارجية واحدة، أولاً، خلق التضامن والوحدة الأفقية بين أفراد الشعب (البعد الأفقي للولاية). ثانياً، رسخ العلاقة العمودية المباشرة بين الناس والقيادة، مما يمنع استغلال الأعداء (البعد العمودي للولاية). ثالثاً، تنظيم العلاقات الدولية للمجتمع الإسلامي بشكل لا يخضع لعلاقة مع أعداء الدين؛ كما يقول القرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (المتحنة، ١).

٣٥
الفكر السياسي الإسلامي

مكونات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم

إن الله تعالى يريد أن تكون العلاقة التي تنشأ بينه وبين الناس من قبيل علاقة الربّ بالمرئوب، والمحب بالمحبوب. وكذلك يريد أن تكون العلاقة التي تتشكل في المجتمع بين الناس مع بعضهم البعض أو بين الناس والمسؤولين، قائمة على المحبة والمودة. إن أساس هذه العلاقة المليئة بالمحبة هو «الإيمان» و«العمل الصالح»: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مريم، ٩٦). إن هذه المحبة هي تيار متبادل يسري بين الله وعباده، وبين أفراد المجتمع بعضهم بعضاً، كما في قوله تعالى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران، ٣١). إن اتباع الرسول ﷺ في المدينة كان ذا بعدين: ديني وسياسي معاً. إن نماذج العمل الصالح التي تعزز المحبة تشمل الإنفاق مما نحب: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران، ٩٢)، والعفو والصفح: «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا» (النور، ٢٢) الذي يحث القرآن عليهما: «أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (النور، ٢٢). إن هذه المفاهيم تشمل جميع العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك علاقة الشعب بالدولة وعلاقة الإمام بالأمة. وفي آية أخرى يقول الله تعالى: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (البقرة، ١٩٥)؛ أي أحسنوا إلى بعضكم البعض، فإن الله يحب المحسنين. إن منشأ المحبة والإحسان هو حفظ الحدود الإلهية وعدم الطغيان

والتعدي على الآخرين. إن هذه التوصية عامة وتشمل جميع العلاقات الاجتماعية. مثل علاقة الأب بالأبناء، والأبناء بالوالدين، والعائلات بعضها مع بعض، والمجموعات الاجتماعية ببعضها البعض، والمجموعات الاجتماعية بالدولة، والدولة بالمجموعات الاجتماعية، والأمة بالإمام، والإمام بالأمة، والإمام بالدولة، والدولة بالإمام. فإذا تكا محسنين، فإن علاقتنا بالله تصبح علاقة محبة، والله يحبنا. وعندما نُحسن إلى بعضنا البعض، ستتولد المودة والمحبة في قلوب بعضنا تجاه بعض (لك زاي، ٢٠٢٤م؛ لك زاي، ١٣٩٤ش، ص ١٠٢). وفي المقابل، ينتقد القرآن الميول غير السليمة، كالإفراط في حب الدنيا: «تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (القيامة، ٢٠)، وحب المال حبا شديدا: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (الفجر، ٢٠)، وينهى عن التعدي: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة، ١٩٠). إن غاية هذه العلاقة القائمة على الإيمان والعمل الصالح هي خلق أخوة طبيعية واختيارية: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠)؛ وهي علاقة يرى بعض المفكرين أنها، متى استقرت على أساس المحبة، تُغني عن الحاجة إلى العدالة القهرية. وبهذا الشكل، يقدم القرآن الكريم، بالتأكيد على الولاية والمحبة المتبادلة، نموذجاً يتجاوز العناصر المتعارفة عليها (التقليدية) للدولة، لتحسين جودة العلاقات في الحكومة الإسلامية.

٣-٧. خصائص السلطة المنشودة من منظور القرآن

إن السلطة المنشودة في القرآن تتمتع بهذه الخصائص:

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

﴿ الاجتناب عن الظلم والتعدي: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران، ٥٧).
 إنَّ القرآن يدين بشدَّة السلطة الطاغوتية القائمة على الظلم والفساد والتعدي،
 ويروج لنموذج السلطة القائم على العدالة والرحمة والمحبة.

٨. التغذية الراجعة

يطرح القرآن الكريم مسألة التغذية الراجعة من الشعب إلى الحكومة بوصفها «مقياس لدرجة حرارة النظام» الحكومة الإسلامية لغرض الإصلاح المستمر، بشكل مفصل. إنَّ هذه التغذية الراجعة المرتبطة بتحديد الآفات والأضرار، والوحدة، ومنع التفرقة، واجتناب الهوى، تنقسم إلى نوعين: التغذية الراجعة الإيجابية (الإعجاب والثناء) والتغذية الراجعة السلبية (الاعتراض والنقد). إنَّ الهدف النهائي من هذه التغذية الراجعة هو الارتقاء الروحي والمعنوي للمجتمع ليسير نحو السعادة والقرب الإلهي. وعلى الرغم من أنَّ التغذية الراجعة الإيجابية مرغوبة فيها لدى الجميع، إلاَّ أنَّ التغذية الراجعة السلبية تتمتع بأهمية وربما وجوب أكبر. في حكومة مشروعة (مثل حكومة الرسول ﷺ في المدينة)، فإنَّ مبدأ التغذية الراجعة السلبية، والسؤال، والاعتراض، وطلب التوضيح من قبل الشعب أمر مقبول، طبعاً بشرط أن لا تكون من النماذج غير المشروعة مثل المحاربة والبغي. إنَّ القرآن الكريم يقدم لهذه التغذية الراجعة المشروعة معايير ومقاييس محدّدة، أهمّها:

١. العدالة: إنَّ آيات مثل ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى، ١٥) و﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف، ٢٩) تعتبر إقامة العدل واجباً على الحكومة، وتعدُّ الخروج عنه سبباً مشروعاً للاعتراض والنقد.

٢. المشاورة، في الأمور غير المرتبطة بالوحي، أي في تدبير الشؤون الدنيوية، تكون المشاورة ونقد قرارات الحكام أمراً مشروعاً بل ضرورياً.

٣. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إن آيات متعددة مثل «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ١١٠) و«وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ١٠٤) تعدّ هذه الوظيفة الرقابية والاعتراضية واجبة.

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

وبالتالي، من منظور القرآن، إن التغذية الراجعة السلبية البناءة في إطار هذه المعايير ليست جائزة فحسب، بل هي واجبة في كثير من الحالات. يجب أن يمارس هذا الحقّ مع مراعاة الأخلاق واجتناب الاقتراء. بل إن القرآن، بتوصيته بتشكيل «أمة» لهذا الأمر «وَلَتَكُنَّ 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 الادعاء الرئيس للمقال هو أن القرآن الكريم يحمل في طياته الإمكانيات النظرية اللازمة لصياغة نظرية الدولة الإسلامية وكذلك لنقد الدول البشرية المحضّة. وعلى الرغم من أن الظروف التاريخية في عصر النبي ﷺ لم تسمح بتحقيق هذه النظرية بشكل كامل، إلا أن هذا الأمر سيتحقق في المستقبل وفي حكومة الإمام المهدي ﷺ بشكل تامّ وعلى المستوى العالمي. إن نظرية النظام السياسي القرآني تتمتع بابتكار من الناحية النظامية، وتطرح مباحث لا نجدها في النظريات

التقليدية (أو السائدة) للدولة.

في هذا البحث، تمّ طرح ثمانية محاور رئيسة: ٠١ أسباب ضرورة تأسيس الدولة من منظور القرآن. ٠٢ عناصر الدولة القرآنية. ٠٣ حدود الدولة. ٠٤ شبكة السلطة. ٠٥ مركز اتخاذ القرار. ٠٦ نطاق واجبات الدولة. ٠٧ عملية السلطة. ٠٨ التغذية الراجعة. كما تمّ التأكيد في الفصل التمهيدي على أنّ الدولة في الفكر الإسلامي هي «بنية» و«أمانة إلهية» تتشكّل لإقامة الحقّ، وهي ضدّ الدولة الطاغوتية، وإنّ وظيفتها توفير المصالح المادية والروحية للمسلمين بالاعتماد على الهداية الإلهية والإرادة الشعبية.

وفي الخاتمة، يتمّ الإشارة إلى ثلاثة منجزات أساسية لهذا البحث:

٠١ الدين بوصفه مؤسّسة فوقيّة: إنّ الدين الإسلاميّ بوصفه مؤسّسة فوقيّة موجّهة، يشرف على جميع المؤسّسات الأساسية في المجتمع، بما في ذلك الأسرة والاقتصاد والصحة والتعليم والتربية والحكومة، ويحدّد قيمها وغاياتها.

٠٢ تقدّم القيادة الإلهية والأمة على الدولة: إنّ تشكّل الدولة الإسلامية في العصر النبويّ وفي رؤية أهل البيت عليهم السلام يتأخّر دائماً عن وجود القيادة الإلهية والدين والأمة الواعية. إنّ القادة الإلهيون يقومون بدعوة ومساعدة الشعب المستيقظ لإقامة الدين وتحقيق الأمن، ويشكّلون الدولة؛ مثل الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني (عج).

٠٣ الدولة الدنيا والمسّهلة: في الفكر القرآني، تُنصوّر الدولة صغيرة ودنيا. إنّ المخاطب الرئيس في القرآن هم المؤمنون الذين يجب عليهم المبادرة والعمل، والدولة تلعب دور التسهيل والتوجيه والرقابة والتنظيم. وفي هذه الرؤية، إنّ «الأمة» و«القيادة» أوسع نطاقاً وأعظم مسؤولية من «الدولة». نرجو أن يحظى هذا البحث المهمّ بعنايةٍ أوسع من قِبل سائر الباحثين والدارسين، فيتمّ تقويمه واستكمالها على أكمل وجه.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (١٤٠٨هـ). تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتداء والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. (ج ٢). بيروت: دار الفكر.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (ج ٣). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٤٠٧هـ). البداية والنهاية (ج ٤). بيروت: دار الفكر.
ارجيني، حسين؛ لكزايي، رضا. (١٣٩٨ش). ايضاح مفهومي قدرت در اندیشه سياسي امام خميني. معرفت سياسي، شماره ٢٢، صص ٩٣ - ١٠٨.
امیدی، مهدی. (١٣٩٤ش). چالش‌های فراروی جریان اسلام‌گرا در مواجهه با جریان سکولار در جهان عرب. مطالعات انقلاب اسلامی، ١٢ (٤٣)، صص ١٣٩-١٥٨.

جعفری تبریزی، محمدتقی. (١٣٧٨ش). سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.

جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨١ش). نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم. تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.
جوان آراسته، حسین. (١٤٠١ش). نظام سیاسی در اسلام (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

خامنه‌ای، سید علی. (١٣٩٧ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. قم: مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی.

٤٠
الفکر السياسي الاسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

انحیانی، السید روح‌الله. (۱۴۳۴هـ). البیع (چاپ چهارم، ج ۲). طهران: مؤسسه تنظیم و نشر أعمال الإمام الخمينی.

نحیانی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹ش). شرح چهل حدیث. (ج ۱۰، چاپ پنجاه و یکم). طهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نحیانی، سید روح‌الله. (۱۳۹۰ش). ولایت فقیه (چاپ بیست و چهارم). طهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ذاکرحصالحی، غلامرضا. (۱۳۷۷ش). بررسی پنج دیدگاه در زمینه ضرورت تأسیس حکومت اسلامی: نظریه اهل سنت. در: گزیده مقالات دهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی. طهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، صص ۵۷۵-۵۹۲.

شمس‌الدین، محمد مهدی. (۱۳۷۵ش). نظام حکومت و مدیریت در اسلام. طهران: دانشگاه تهران.

شوالیه، ژان ژاک. (۱۳۷۳ش). آثار بزرگ سیاسی (مترجم: لی لا سازگار). طهران: مرکز نشر دانشگاهی.

الصدر، السید محمد باقر. (۱۳۹۳ش). المدرسة القرآنية (ج ۱۹). قم: دار الصدر. الطوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۷ش). أساس الاقتباس (المصحح: محمد تقی المدرس الرضوي). طهران: دانشگاه تهران.

عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۷ش). تاریخ فلسفه سیاسی غرب. طهران: وزارت امور خارجه.

عبدالرازق، علی. (۱۹۲۵م). الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. القاهرة: المطبعة المصرية.

العراقي، ضياء الدين. (۱۳۶۱ش). بدائع الأفكار في الأصول (المحقق: آية الله الحاج ميرزا هاشم الآملي، ج ۱). النجف الأشرف: المطبعة العلمية.

- الفراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹هـ). کتاب العین (المصحح: مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي، ج ۴). قم: نشر هجرت.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۲ش). نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
- فیرحی، داود. (۱۴۰۳ش). پیامبری وقرارداد: جامعه‌شناسی سیاسی دولت در صدر اسلام. تهران: نشر نی.
- لكزایی، رضا. (۱۳۹۴). مولفه های بنیادین اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام، قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلی الله علیه و آله.
- لكزایی، رضا. (۲۰۲۴م). فلسفة الإمام الخميني السياسية: أسس نظرية الحكومة الإسلامية. الفكر السياسي الإسلامي، ۴ (۱)، صص ۶۶-۸۸.
- لكزایی، نجف. (۱۳۹۸ش). امنیت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لكزایی، نجف؛ لكزایی، رضا. (۱۴۰۲ش). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. فقه و سیاست، ۴ (۲)، صص ۷-۳۱.
- لكزایی، نجف؛ لكزایی، رضا. (۱۴۰۳ش). شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. فقه و سیاست، ۵ (۱)، صص ۷-۳۲.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ش). مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶ش). پیام قرآن (چاپ نهم، ج ۱۰). تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی، محمد. (۱۳۸۴ش). نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: دانشگاه پیام نور.
- مهدوی‌زادگان، داوود. (۱۳۸۴ش). بحران سکولاریسم در جهان اسلام. علوم سیاسی، ۸ (۳۲)، صص ۱۹۵ - ۲۰۰.

نصرتی، علی اصغر. (۱۳۸۳ش). نظام سیاسی اسلام (ج ۱). قم: مرکز مدیریت
حوزه‌های علمیه خواهران (نشر هاجر).
یوسفی مقدم، محمدصادق. (۱۴۰۰ش). ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر
غیبت براساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری. حکومت
اسلامی، ۲۶(۴)، صص ۱۲۷-۱۴۶.

۴۳

النهج السياسي
سنة الامام

مكونات النظام السياسي والحكومة المنشودة من منظور القرآن الكريم



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



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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.

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

السيد ميثم ميرتاج الديني

طالب الدكتوراه في تدريس تاريخ الثقافة والحضارة، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

@sayyed.meysam590@gmail.com



٤٧

الفكر السياسي الإسلامي

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

الملخص

في الدراسات الحضارية المعاصرة، غالباً ما يتم التركيز على الجوانب القيمة (كالمعرفة والأخلاق) أو الجوانب البنيوية (كالمؤسسات)، ويفترض الأساس البشري للحضارة، أي «الشعب»، بوصفه عنصراً محايداً ومجرداً مكوناً بنيوي مادى. تهدف هذه الدراسة إلى تبين عملية تحويل الكتل البشرية إلى «جمهور صانع للحضارة»، وذلك من خلال تحليل مفهوم «الشعب» في الخطاب القرآني واستكشاف عناصره التنسيقية. إن منهج البحث في هذه المقالة هو التحليل المفهومي - التفسيري لآيات القرآن الكريم، بالاستفادة من المباحث السوسولوجية (علم الاجتماع) لتبيين نموذج «الجمهور الحضاري». تبين نتائج البحث أن «الشعب» في منطق

* ميرتاج الديني، السيد ميثم. (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 المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٥ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٩/١١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٨ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

القرآن ليسوا مجرد تجمع فيزيائي، بل هو اجتماع إرادات إنسانية متكثرة تحتاج، لتحقيق التماسك الحضاري المنشود، إلى عناصر منسقة وموحدة في أربعة ساحات أساسية: ١. ساحة اللاهوت (معرفة الله)؛ التي طرحت اسم «الرحمن» بوصفه رحمة عامة، فنفت الأنظمة القائمة على التمييز والاستعلاء، ووفرت أساساً لاهوتياً لمساواة البشر. ٢. ساحة المؤسسة؛ التي قدمت الكعبة بوصفها «بيت الناس» وبوصلة الفطرة، موجهة للإرادات نحو القوام الحضاري والقيام بالقسط. ٣. ساحة البطل؛ التي تجسد - بالاعتماد على مفاهيم «الفتوة» و«الأخوة» - الإرادات الجمعية في نماذج سامية تخلق علاقات اجتماعية مستدامة من خلال التضحية من أجل الآخر. ٤. ساحة التنظيم؛ التي تحقق نظاماً ارادياً في إطار عقود اجتماعية صانعة للحضارة من خلال الربط بين «العرش» و«البيت». وفي الختام، نخلص هذه المقالة إلى أن «الجمهورية الحضارية» يتشكل على أساس الإرادة المتعالية ونفي كل نزعة استعلائية، متجاوزاً النماذج المألوفة للديمقراطية القائمة على الغرائز. بحيث إنه بدون هذه العناصر المنسقة، لن تتجاوز التقدّمات البشرية مستوى عرض المصنوعات التكنولوجية، ولن تؤدي إلى حضارة أصيلة.

الكلمات المفتاحية

الشعب (الناس)، الجمهورية الحضارية، الرحمن، المؤسسة، البطل، التنظيم.

مشكلة البحث

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

٤٩

الفكر السياسي الإسلامي

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

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

إذا اعتبرنا «الشعب» تجمّعاً للبشر، فإنّ هذا التجمّع وما ينشأ عنه من علاقات يحمل اتجاهاً ومنهجاً وغايةً وقوانين وأحكاماً، وهذا بغض النظر عن «إرادة» الشعب أو «رغبتهم» في إنشاء الحضارة. وبناءً عليه، يمكن أن يُؤخذ في الاعتبار صفة «الحضاريّ» أو عدمها في كلّ من الاتجاه، والمنهج، والغاية، وغيرها. ويجب ألا 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،

ولتلا نخطط المفاهيم بأدبيات غربية أخرى قبل توثيق الألفاظ والمصطلحات بالإسناد إلى نصّ القرآن والثقافة الدينية.

والآن يبرز سؤال آخر: ما «الناس»؟ يُعرّف الإنسان بالمنطق الأرسطيّ بأنه «الحيوان الناطق»، ثمّ وردت عبر القرون تعاريف أخرى متأثرة بهذا المنطق، من قبيل «الحيّ المتألّه» (جوادى آملی، ١٣٩٧ش، ص ٨٧-١١٦). وفي المقابل، يرى بعض المفكرين أنّ الإنسان لا يميّز عن «البشر» بوصفه كائناً مادياً متميّزاً وفريداً إلا عندما يريد هذا الإنسان أن يرتقي عن مستوى الغريزة ويعيش في مستوى «الواجب» (صفایی حائری، ١٣٩٠ش، ص ٣٥). وبحسب هذا المنظور في فهم الإنسان، نكون أمام تعريف يجعل من «الإرادة» محور التمايز الإنساني. فالإنسان إنما يكون إنساناً حقاً، ويتجاوز مرتبة الحيوانية والبشرية، حين تكون له إرادة للقيام بالواجب، فلا تعود الغريزة هي القوّة المحرّكة له كما هي الحال في الحيوان. وهنا تصبح «العزيمة» و«الإرادة» هما الفارق الجوهرى بين الإنسان وغير الإنسان.

وبالنظر إلى ما تقدّم، إذا كان الإنسان يبتدئ من لحظة الإرادة وممارسة الاختيار، فإنّ لفظ «الناس» - بوصفه مصطلحاً قرآنياً أحد أوسع الوحدات الكبرى المطروحة في القرآن والذي يرتبط من الناحية الاصطلاحية بـ«الإنسان» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٩٤) يُطلق على تجمّع البشر. إنّ تجمّع الإرادات هذا يحتمل أن يكون مشتملاً بالضرورة على تصاعدها وتضاعفها (ضربها في بعضها البعض) أو تنافها وتنازعها. وذلك لأنّ ممارسة الإرادة لها معادل موضوعي، ولها مسار يُظهر نفسها على نحو ملهوس في العالم الخارجى. كما أنّ ظهور مفهومي «الولاية» و«البراءة» وترسيم الحدود بينهما يدلّان على حقيقة التفاعل والارتباط أو التنافى والانقطاع بين هذه الإرادات. ومن هنا، فحيثما تظهر شبكة من الإرادات المترابطة، فإنّ ذلك يدلّ بطبيعته على وجود توجه واحد أو عنصرٍ

مُنسَّق استطاع أن يُحدث بين هذه الإرادات قدراً من التضامن والنظام. وبالتالي، إذا كان «الناس» تَجْعاً لإرادات متعدّدة، فيجب الإجابة على هذا السؤال: ما العناصرُ المُنسَّقة 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 المكوّنة للحضارة. من ذلك مقالة «شاخص های اجتماعی موثر در پیدایی و پویایی تمدن نوین اسلامی (به انضمام گزاره های از تاریخ اسلام)»^۱، لسعيد حميدي، وكذلك مقالة «نگاهی به پیشینه و ظرفیت مردم سالاری دینی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلامی و ایران ۱۴۱۴»^۲، لخديجة هاشمي وفاطمة دشتي. وعلى الرغم من اهتمام هاتين الماثلتين بعنصر «الناس» كموضوع إلا أنّهما لم يوليا اهتماماً لكيفية معالجة القرآن الكريم لهذا الموضوع عبر الوحدة الكبرى المتمثلة في مفهوم «الناس». وهذه هي نقطة التمايز الأساسية بين هذا البحث والمقالات المذكورة.

وبما أنّ هذه المقالة تسعى، من خلال معالجة مفهوم «الناس»، إلى الكشف عن مشروع القرآن في تقويض النظم التمييزية والنزعات الاستعلائية، فإنّ مقالة، «چارچوب طراحی نظام عادلانه برای تمدن نوین اسلامی (مبنتی بر نظریه

۱. «المؤثرات الاجتماعية المؤثرة في نشوء الحضارة الإسلامية الحديثة وحيويتها (مع جملة من الشواهد من تاريخ الإسلام)».

۲. «نظرة إلى الخلفية والقدرة الكامنة في الديمقراطية الدينية ودورها في تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة وإيران ۱۴۱۴».

عدالت ولايي)»^١، للكاتب علي رضا توكلي وزملاؤه، تُظهرُ قدرًا 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 بغية إرساء تأصيلٍ نظريّ متين.

كما أنّ مقالةً أخرى بعنوان «تأثير مولفه‌های انسان‌شناختی قرآن در تمدن‌سازی نوین اسلامی با تکیه بر دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله»^٢ للكاتب السيد مجتبی جلاي، سعت إلى معالجة العوامل المعرفية للإنسان من منظور القرآن في بناء الحضارة. غير أنّها، في نهاية المطاف، لم تُركّز على مفهوم «الناس» بوصفهم جمهوراً حضارياً، ولا على العناصر المنسقة بين إرادات الناس التي تمكّنهم من أداء دورهم في البناء الحضاري.

١. العناصر المنسقة للإرادات

١-١. ساحة معرفة الله واللاهوت

في الإجابة على هذا السؤال، أسهب المفكّرون الغربيون في القول، وكان علم «الاجتماع» في حقيقته محاولةً منهجية للإجابة عن أسئلة من هذا القبيل، والكشف عن القوانين الحاكمة لانتظام الجماعات البشرية وتحوّلاتها. فعلى سبيل المثال، كان إميل دوركايم - شأنه في ذلك شأن سلفه أوغست كونت - يُحلّل تحوّلات العالم الحديث بأنّ «حرية» الإنسان و«استقلالته الذاتية» يمكن أن تُلحقاً الضرر بالنظام والتضامن الاجتماعي. وكان يعتقد أنّ في العالم القديم،

١. «إطار تصميم النظام العادل للحضارة الإسلامية الحديثة (مستندة إلى نظرية العدالة الولاية)»

٢. «أثر المكوّنات الأثروبولوجية (الإنسانية) القرآنية في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة في ضوء آراء

العلامة محمد تقي مصباح يزدي رحمته‌الله»

كان أساس النظام الاجتماعي هو «التشابه»، أمّا الآن في العالم الحديث، فإنّ «الاختلافات» والحاجة المتبادلة بين الأفراد هي سبب التضامن. وكان دور كايم يعتبر تعريف وتأسيس أساس جديد يُنشئ النظام الاجتماعي ويصوغ «الضمير الجمعي» أمراً ضرورياً، ولذلك سعى إلى بناء نوع من العلم الأخلاقي وفقاً للمناهج الإثباتية (كالنيكوس، ١٣٨٣ش، ص ٢٢٧). ثمّ إنّه في آخر مؤلفاته فسّر «الدين» - الذي كان في العالم القديم منشئاً للتضامن الاجتماعي - بأنّه التعبير عن الضمير الجمعي وعن المجتمع نفسه (صفارهرندي؛ قائمى نيك، 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 جذور تاريخية ممتدة. فعلى سبيل المثال، كان عبدة الطوتم في العصور الغابرة ينظرون إلى الطوتم باعتباره في آن واحد رمزاً للإله ورمزاً للقبيلة. وكأنّ الإله والقبيلة - في وعيمهم الجمعي - حقيقة واحدة، تتجلّى في مستويين: مستوى أرضي اجتماعي، ومستوى سماوي مقدّس.

وفي منظور دور كايم أيضاً، كان هذا الأساس شبه الديني لخلق التضامن والنظام الاجتماعي يُسمّى «الأخلاق المدنية» (كالنيكوس، ١٣٨٣ش، ص ١٦٢). كما استندت نظريّات «العقد الاجتماعي» لدى هوبز، ولاحقاً «الحقل العام» لدى هابرماس، إلى نفس هذا الأساس القائل بأنّ المجتمع هو الذي يحدّد الأطر والمعايير التي تقوم عليها أواصر التضامن وروابط الانسجام بين أفرادِهِ. غير أنّ السؤال الجوهرى يظلّ مطروحاً: هل يملك هذا الإطار القدرة الكافية على إنشاء نظام اجتماعي راسخ، وتحقيق تضامنٍ منشودٍ؟ وما هو رأي القرآن في هذا الصدد؟

ويمكن أن نلاحظ خيوطاً ممّا ذهب إليه دور كايم وغيره - ممّا يشبه إلى حدّ ما تصوّرات عبدة الطوتم - في مسار التاريخ البشرى، ومن ذلك تاريخ العرب في

الجاهلية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ» (العنكبوت، ٢٥). في بداية الآية يتبين أنّ عبدة الأصنام أو الأوثان - وهي نوعٌ خاصٌّ من الأصنام - كانوا يبتغون غايةً اجتماعيةً، وهي لم تكن سوى خلق المودّة وترسيخ أواصر التضامن في حياتهم الدنيوية. بمعنى آخر، إنّ وظيفة الأصنام والأوثان كانت بناء النظام والتضامن الاجتماعي، وهذا هو «الطوطمية» (Totemism) التي اشتق اسمها من مناطق في جنوب شرق آسيا. غير أنّ القرآن الكريم يبيّن أنّ هذا الوفاق والوحدة النابعين من الأوثان والأصنام لا يستندان إلى الحقيقة، وإنما يؤدّيان إلى التمييز والعداوة والهلاك؛ إذ سوف يُدركون حقيقتها يوم القيامة، فيتبرأ بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً.

وكان «الطوطم» أو الأصنام أو الأوثان ينتمي إلى القبيلة، ويمثّل «نحن» المؤلّفة من مجموع «الأنا» المتعدّدة، ويعمل رمزاً ورايةً لصناعة الهوية الجماعية. ومن جهةٍ أخرى، كان هذا الطوطم نفسه يُعدّ رمزاً للإله أو للآلهة التي تنتمي إلى عالم ما وراء المادة (الميتافيزيقا). وهكذا غدا الطوطم بمثابة عملة ذات وجهين: وجهٌ يتّصل بالسماء، ووجهٌ يتّصل بالأرض، ومن خلال هذا كان يخلق ارتباطاً بين السماء والأرض، ويبنى على أساسه اعتباراً للنظام والمجتمع.

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

انديشه اسلامي در قرآن^۱ في هذا السياق: «إن فلسفة التعدد الإلهي [الشرك]، وما يترتب على تعدد الآلهة، أول أثر تحدّثه هو ظهور جماعتين في المجتمع. أمّا حين نكون موحّدين، فمعنى ذلك أنّ أفراد المجتمع جميعاً في صفّ واحد، وفي جماعة واحدة، وفي طبقة واحدة، إخوة مُتراصون جنباً إلى جنب. أي إنّ عباد الله في مرتبة واحدة، لا في مرتبتين، وليسوا طبقتين بل طبقة واحدة. لماذا؟ لأنّ إلههم واحد، وخالقهم واحد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۷).

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 وتمتّع بكل المزايا، من دون أن يرى في ذلك بأس أو إشكال» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۰). لماذا؟ لأنّ التمييز يبرر - من الناحية اللاهوتية - عبر الاعتقاد بألهة متعددة ومتكثّرة.

يعتقد القرآن في هذا الشأن: «مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (المؤمنون، ۹۱). فلو كان ثمة آلهة متعددة، لذهب كلّ إله بما خلق، ولطغى بعضهم على بعض. إنّ الله منزّه عن أن يُوصف هكذا (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸۳). وبالتالي، فإنّ هذه الفكرة، رغم أنّها قد تبدو في ظاهرها موحّدة للجماعة، إلا أنّها في باطنها تحمل التمييز والانقسام، وتفتقر إلى الوحدة الحقيقية^۲.

۱-۱-۱. ظهور اسم الرحمن

۱. المشروع العام 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 - عبر صناعة الطوطم والأصنام - إلى خلق شكل من بناء المجتمع وإقامة النظام والتضامن، يذكّر الله تعالى باسم وصفة إلهية مهمة كان المشركون - بوصفهم مستثمّرين لعباد الله ومُنظّرين لبنية طبقية قائمة على الاستعباد - 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 إنك - يا رسول الله - حين تذكر ربك في القرآن بصفة الوحدانية، يُعرض المشركون نافرين، ويولّون مدبرين.

ويروي الإمام الصادق عليه السلام أنّ ما كان يُثير نُفورَ المشركين وإدبارهم إنما هو قراءة «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الكليني، ١٣٦٢ ش، ج ٨، ص ٢٦٦، ح ٣٨٧؛ القمي، ١٤٠٤ هـ، ج ٢، ص ١٩). وبالرجوع إلى بعض الآيات القرآنية الأخرى، سنجد أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بما أنّها تتضمّن صفة مهمة هي «الرحمن»، تتعارض جذرياً مع البنية المشركة التمييزية؛ إذ تنفي امتيازاتهم الطبقيّة وتفوّقهم القبليّ على سائر الناس. ولذلك كانوا ينفرون منها، ومثال ذلك ما جاء في آيتين تُصرّحان بالنفور والإعراض عند ذكر اسم «الرحمن»: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (الفرقان، ٦٠).

ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآية المذكورة حول شدة إنكار المشركين ونفورهم: إنهم لم يستعملوا «من» الاستفهامية الدالة على السؤال عن الهوية والشخص، بل استعملوا «ما» الاستفهامية الدالة على السؤال عن الماهية. وبعبارة أخرى، فإنهم لم يقولوا: من الرحمن؟ بل قالوا: ما الرحمن؟ مبالغة في التجاهل، وإظهاراً لادعاء الجهل التام بشأن الله تعالى، كأنهم يقولون: نحن لا نعرف أصلاً ما معنى «الرحمن». كما قال فرعون أيضاً في جواب موسى لما دعاه إلى ربّ العالمين: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الطباطبائي، ١٣٩٣ هـ، ج ١٥، ص ٣٢٤).

والآية الأخرى التي تُبين هذا النُفور والإعراض عن «الرحمن» هي قوله تعالى: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ» (الشعراء، ٥٠). وكذلك أشار القرآن إلى هذا النُفور في الآية ٢١ من سورة الملك، حيث جاء ذكر اسم «الرحمن» في سياقٍ يُظهر شدة إعراضهم عنه. ويمكن استنباط سبب هذا الإعراض والنفور من آيات القرآن؛ إذ إنَّ البنية المشركة لا تستطيع أن تتقبل رسالة إلهية تؤكد على مكافئة التمييز والاستعلاء والسلطوية. إنَّ إنكار الإله الذي يَتَّخِذُ ولداً كما في قوله تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً» (مريم، ٨٨)، «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً» (مريم، ٩٢)، وكذلك نفي الإله الذي يُفَرِّقُ بين خلقه ويجعل بينهم فروقاً تفضي إلى علو بعضهم على بعض، كما في قوله تعالى: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (الملك، ٣)، وقوله: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنَ عَبْدًا» (مريم، ٩٣)، كل ذلك مما لا يروق للمشركين الذين كانوا يمارسون الاستغلال عبر هذه الأوهام.

يرى بعض الباحثين أنَّ هناك علاقة بين المودَّة وخلق التضامن في المجتمع من منظور الآيات والروايات. بمعنى أنَّ المودَّة بين أفراد المجتمع يمكن أن تؤدي إلى التضامن الاجتماعي (حسني، ١٣٩٩ش). هذا فضلاً عن أنَّ العقل نفسه يرشدنا أيضاً إلى هذا الموضوع، وبطبيعة الحال فإنَّ المودَّة (المحبَّة) تقوي علاقة التضامن. ومع ذلك، وفقاً لنصوص آيات القرآن، إنَّ الذي يخلق المودَّة والتضامن لإقامة النظام الاجتماعي هو جعل الله الرحمن بوصفه نقطة محورية لإنتاج المودَّة في مركزية الأفكار والبنى المنشئة للمجتمع. وفي هذا السياق يقول تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وِداً» (مريم، ٩٦).

ولأنَّ الله «الرحمن» - وفقاً للتفسير المشهور الذي يُطلق الرحمن على رحمة الله العامَّة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١١٤، ح ١؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ١، ص ٥٤؛ محمدي ري شهري، ١٣٨٥ش، ج ٦، ص ١٤٨، ح ٤٦١) - تشمل رحمته جميع مخلوقاته. بغضِّ

النظر عن معتقداتهم وآرائهم. فالبشر - بوصفهم «ناساً» - ينتفعون برحمة الله العامة. ووفقاً للروايات، فإنّ هذه الرحمة العامة تُعرض على المخلوقات في الدنيا، وهذا يعني أنّ الموضوع مرتبط بالشؤون الدنيويّة (الطوسي، بلاتا، ج ١، ص ٢٩؛ الطبرسي، ١٣٧٢ ش، ج ١، ص ٩٣).

كتب الإمام الخميني في مجال توضيح شموليّة «الرحمن»: «الاسم» هو الذات مصحوبة بصفة خاصّة من صفاته أو تجلّ من تجلياته؛ كما أنّ «الرحمن» هو الذات المتجلية بالرحمة الواسعة والمنتشرة (خميني، ١٣٨٣، ص ١٢٠). كما اعتبر ابن عربيّ الاسم «الرحمن» الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها. (ابن العربي، ١٩٦٤ م، ج ٢، ص ٢٥).

وكذلك يعرف القرآن الكريم الله تعالى في بعض آياته باسم «الرحمن» بوصفه المستوي على العرش: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ٢٠). كما يمكن ملاحظة أنّ موضوع اتصال السماء بالأرض يرد في سياق الحديث عن «الرحمن» و«العرش» و«الدهر».

وبعد هذه المقدمات الطويلة يمكن القول: إنّه وفقاً لرؤية طائفة من المشركين الذين ظنّوا - عبر التاريخ - أنّ عناصر الوحدة إنّما هي الطواطم والأصنام والأوثان التي تُقيم صلةً بين السماء والأرض، فإنّنا لن نصل أبداً إلى «الناس» بوصفهم إرادات منسجمة ومجمّعة؛ وذلك لأنّ في باطن تعدد الآلهة يكمن تعدد من البشر الذي سيؤدّي حتماً إلى الاستعلاء والنخوة والغرور. وبطبيعة الحال، إنّ هذا اللاهوت المشرك لا يملك القدرة على خلق المودة والتضامن بين الناس بوصفهم «ناساً» في كليّتهم. ولذلك يلجأ إلى آليات بديلة في بناء المجتمع، كـ«تقسيم العمل الاجتماعي» و«الحاجة المتبادلة» وغيرها، ليمنع الانهيار الداخليّ أو الحرب الأهليّة. غير أنّ هذه الآليات نفسها تمهد لهيمنة فئة على أخرى، وتُنشئ - بتعبير القرآن - «ثقافة الأرباب» (اتخاذ الأرباب من دون الله). وهكذا

يتشكّل نوع آخر من بناء المجتمع لا يمتّ بصلةٍ إلى الدين التوحديّ في الإسلام. كما أنّ غياب «الرحمن» في مركزية معتقدات العرب في الجاهلية جعلهم دائماً 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 الموحدة والصانعة للمجتمع وما بذله البشر من محاولات انتهت في كثيرٍ من الأحيان إلى التمييز والتفوق، فإنّ القرآن يعدّ هذه العناصر البشرية 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 المزيّفة أو البديل المصطنع في مقابل الأصل والحقيقة الأصلية. وقد قال اللغويون في تفسير هذه المفردة: «الإفك: كل مصروف عن وجهه الذي يحق أن يكون عليه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٩).

إنّ النسخة الأصلية لكلّ شيء هي ما خلقه الله تعالى ووضعه، وهي التي يمكن إطلاق مفهوم «الحق» 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 حال بعض الأوثان؛ فهي نسخٌ بديلةٌ للإله الحقّ، صُنعت لأغراضٍ أخرى وجُعِلت أدواتٍ لتحقيق مصالح بشرية. إنّ النسخة الأصلية هي النسخة القائمة على الإله «الرحمن»، الإله الذي يُنشئ المودّة ويحقّق الوحدة، ويعترف بـ«الناس» في كليّتهم، ولا يريد أن يُقيم بين البشر - عبر التأكيد على الاختلافات - تمييزاً أو عداوة.

٢-١. ساحة المؤسسة (النظام المؤسسي)

يقدم ويليام سكوت، وهو من أبرز المنظرين في نظرية المؤسسات، تعريفاً للمؤسسة يقول فيه: «إنّ المؤسسات تتكوّن من البنى والأنشطة المعرفية، والمعياريّة والتنظيمية، وهي التي تُضفي على السلوكيات الاجتماعية قدراً من الثبات والمعنى. وتنتقل المؤسسات عبر حوامل متعدّدة، مثل الثقافات، والهياكل، والإجراءات، وتعمل في مستوياتٍ مختلفةٍ من نطاق الصلاحية»^١.

إنّ نسبة التعريفات الحديثة للمؤسسة إلى ما حدث في التاريخ لا يمكن أن تُعتبر ذات معنى أو صحيحة إلا 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، مؤسسةً تشتمل على معايير ولوائح (ضوابط) تهدف إلى إضفاء الثبات على السلوكيات. وبعبارة أبسط، تُعدّ المؤسسات بُنى تعمل على تقييد الفاعلين أو توجيههم في سلوكياتهم (داوودي؛ جوشقاني؛ توكلي، ١٣٩٦ش). ومن هذه الناحية تُعدّ القبلة واحدة من أهمّ مؤسسات دين التوحيد الإسلامي التي تتمتع 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 المهمة في عملية خلق التنسيق بين «الناس»، وهي جديرة بالاعتبار والدراسة.

لقد قيل إنّ «الطوطم» كان رمزاً للقبيلة ورمزاً للإله في آن واحد. إنّ هذه العقيدة المشتركة هي في الواقع «إفك» ونسخة مزوّرة من عقيدة توحيدية، تكون فيها الكعبة بوصفها أحد أهمّ رموز الوحدانية 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.

آن واحد.

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَاتِ يَسْمِي الْكَعْبَةَ «بَيْتِي»: «وَوَطَّهْرَ بَيْتِي لِلطَّاغُوثِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكُوعَ السُّجُودَ» (الحج، ٢٦)، «عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» (إبراهيم، ٣٧). وفي آياتٍ أُخرى، يعتبر نفس الكعبة بيتاً للناس: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران، ٩٦)، «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» (البقرة، ١٢٥). وهنا يكون موضعُ اتصالِ الأرضِ بالسَّماءِ هو «البيت» و«الكعبة». ففي القبلة التي تُحدِّد اتجاهَ الناسِ مصحوبةً ببوصلة الفطرة.

إِنَّ النِّقْطَةَ الَّتِي تُوَحِّدُ تَحْتَهَا التَّعَدُّدَاتُ فِي ظِلِّ مَنَاسِكِهَا أَيْ الْحَجِّ، حَتَّى تَصِلَ إِلَى وَحْدَةٍ ظَاهِرِيَّةٍ، وَيَعْمَ الْأَمْنُ عَلَى مَسْتَوَى «النَّاسِ». إِنَّ النِّقْطَةَ الَّتِي يُؤْخَذُ فِيهَا بَعِينَ الْإِعْتِبَارِ كُلِّ مِنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ، وَالْإِسْلَامِ وَالْجُمْهُورِيَّةِ، فِي آنٍ وَاحِدٍ. وَبِالتَّالِي، فَإِنَّ الْكَعْبَةَ لَيْسَتْ بَيْتَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُوحِّدِينَ فَحَسْبُ، بَلْ قَدْ أُعْطِيَ لَهَا اتِّسَاعٌ لِحِظَةٍ وَضَعَهَا، وَتُعْرَفُ بِوَصْفِهَا بَيْتَ جَمِيعِ النَّاسِ. وَلَكِنْ، السُّؤَالُ الْآنَ هُوَ: مَا هُوَ الدَّورُ الَّذِي تَضطلعُ بِهِ الْكَعْبَةُ بِوَصْفِهَا بَيْتَ النَّاسِ فِي تَنْسِيقِ «النَّاسِ»؟.

من البديهي أن الكعبة لا يمكن أن تؤدي دور «القبلة» أو «الجبهة الموجهة» إلا إذا راعت مصالح «الناس» و«الشعب»، ومنحت اتجاهها واحداً ومنسقا لإرادات المستضعفين في مواجهة المشركين أو ممارسي التمييز. وبعبارة أخرى، إن الكعبة التي تغدو قبلة لأغلبية المستضعفين هي تلك التي تكون بيت التوحيد ومركز مناهضة الشرك؛ ذلك الشرك الذي يتحول إلى لاهوت منظرٍ للتمييز في العالم أو مسوِّغٍ له، ومؤسسٍ لبُناهِ غير العادلة.

في واحدة من الآيات النورانية المتعلقة بموضوع الكعبة، يطرح الله تعالى موضوعاً بالغ الأهمية، وهو القيام، إذ يقول: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ» (المائدة، ٩٧). ينقل تفسير العياشي رواية عن أبان بن تغلب قال

قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما معنى ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾؟ فقال عليه السلام: يعني أنّ الله جعل الكعبة قياماً لدين الناس ومعايشهم (العياشي، ١٣٨٠هـ، ج ١، ص ٣٤٦).

يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية المذكورة، ناقلاً 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: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا» (النساء، ٥) أي جعلها مما يمسككم، وقوله: «جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (المائدة، ٩٧) أي قواماً لهم يقوم به معاشهم ومعادهم، قال الأصم: لأنّ الكعبة قائمة لا تنسخ» (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٦، ص ٢٠٨).

لكن هل هذا «الجعل» في الآية القرآنية يراد به الجعل التشريعي أم الجعل التكويني؟ إنّ تتبع مادة «جعل» في القرآن الكريم يظهر أنّنا نواجه زحماً من معاني مختلفة تندرج تحت هذه المفردة المهمة، إذ يأتي الجعل في بعض المواضع بمعنى الوضع والاعتبار (العقد)، وفي مواضع أخرى بمعنى الأمر التكويني (نتاج، ١٤٠٢ش، ص ١٠٦). وإذا حملنا «الجعل» في الآية المذكورة على معنى الإرادة التكوينية لله تعالى، فإنّ معنى الآية يكون كالتالي: «إنّ الله خلق الكعبة بيتاً أو مؤسسة لقوام الناس». ونتيجة لذلك، ستعمل الكعبة بوصفها عنصراً مقوماً على المستوى التكويني، وبشكل أكثر تفصيلاً كعنصر «منسق»؛ وذلك من منطلق أنّ العناصر المنسقة هي التي تُبيئ أسباب القوام. أمّا إذا حمل «الجعل» في الآية على المعنى التشريعي، فإنّ الآية تُفسّر على النحو التالي: "لقد جعل الله الكعبة مؤسسة كي يبلغ الناس قوامهم من خلال مراعاة حرمتها والالتزام بأنظمتها وقوانينها. وفي كلتا الحالتين، تبقى الحقيقة الثابتة هي أنّ الكعبة تمنح القوام، ويمكنها أن تعمل بوصفها عنصراً منسقاً.

البطل هو تجلّي آمال مجتمع ما. فكلّ مجتمع يسعى لتحقيق أمنية، يصنع لنفسه بطلاً ليبين 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 نمطاً من الوجود يُعتبر مرغوباً ومفضلاً في العالم (آرمسترانگ، ١٤٠٠ش، ص ٤). وإذا استجمع مجتمع ما كلّ إرادته الجماعيّة وسعى إلى بناء شيء ما، فإنّ تجلّي تلك الإرادة في شخصيّة البطل. ومن هنا تتشكّل اجتماعات الإرادات حول الشخصيات، ويُعيّن القائد الذي يُجسّد تلك الإرادة المشتركة.

٦٣

الفكر السببي الإسلامي

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

ومن الناحية الأخرى، فإنّ هذا البطل نفسه هو الذي يربط ميول الناس ورغباتهم برويته وفكره، ويؤدّد الإرادة فيهم. ذلك أنّ البطل - أو الأبطال - يمثلون الذروة في تجلّي الإرادة، ويظهرون للمجتمع مدى سعة الإرادة التي يملكها البشر، وإلى أيّ مدى يستطيع مجتمع ما أن يتقدّم إذا استجمع قواه. لذا، فإنّ العلاقة بين البطل والإرادة الجماعيّة هي علاقة ثنائيّة الجانب (علاقة 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 العلبيّة والمعلوليّة. إنّ التقنية هي في الواقع نوع من المحاكاة لنظام «الخلق»، ولأنّها قائمّة على البنية السببيّة، فإنّها يمكن أن تستمرّ في حركتها في مرحلة ما دون تدخل الإرادة البشريّة، وهذه الحركة مهما كانت، ليست من جنس الفتوة ولا التضحية من أجل الآخر. وبالتالي، من المحتمل جداً أن تظهر في شكل مدمر. ولهذا نجد في العالم القصصي الغربيّ كثرةً من الكائنات التقنيّة

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

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

يُعرّف الله تعالى في القرآن الكريم نفسه بأنّه المالك لكلا العالمين: «الخلق والأمر»: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الأعراف، ٥٤). وقد قدّم العلامة الطباطبائي في «الميزان» توضيحاً بشأن «الخلق» يتوافق مع هذا النظام العليّ والمعلوليّ الذي ينطوي بطبيعته على التدرّج، في حين أنّ «الأمر» هو عالم تدبير هذا الخلق بإرادة الله تعالى. ولهذا السبب، حلّت اللعنة الإلهية 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 وجعل خلقه يعمل بشكلٍ آليّ (تلقائي)، بحيث لم يعد بحاجة إلى مدبرٍ يدبّر شؤونه بعد ذلك كما يشير إليه قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (المائدة، ٦٤).

فیرد الله عليهم بقوله: «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة: ٦٤)؛ أي أن أيديكم مغلولة، وأن يدي الله - أي سلطانه في الخلق والأمر - مبسوطتان (طباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٦، ص ٥٦).

فإذا ما اعتبرنا «التقنية» نوعاً من محاكاة عالم الخلق، فإنّ هذه الحالة تمثّل حصيلة الرغبات الجماعية؛ الناشئة عن الغرائز، لأنّها موجّهة نحو الإشباع الغريزي لا نحو الإرادة الواعية. ثمّ تنتج التقنية إنساناً تقنياً يتحوّل إلى جزء من البنية. وهذه الهيمنة البنيوية أو الجبر البنيوي هي نفس ما اعتقد به اليهود قديماً في مجال الخلق، وما يصنعه العالم الحديث اليوم في مجال محاكاة الخلق. إن إدراك هذا الموضوع المعقد هو ما دفع أمثال تشارلي تشابلن إلى إنتاج فيلم «العصر الحديث»، حيث بين فيه ببراعة أسر الإنسان في براثن التقنية. إنسان أصبح جزءاً من البنية وليس حاملاً لإرادة تعلق على البنية؛ إنّه إنسان يفقد إرادته نتيجة انصياعه للرغبات والنتائج التقنية ونتيجة لذلك، يُنتج هذا الإنسان مجتمعاً يسيطر فيه أصحاب التقنية على الآخرين ويحولونهم إلى مجرد عناصر ضمن بنية تخضع لإرادتهم، وهو ما يمثّل التفوق البشري المنهجي وإرساء التمييز المنهج. وهكذا يكون هذا المجتمع، وأفراده، أرضية خصبة لقيام حضارة آليّة وتقنيّة تضحّي بإرادة الأكثرية في سبيل تلبية رغبات الأقلية.

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

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

إن أصحاب الكهف في الحقيقة أبطال سَعُوا من خلال خروجهم من تحت سلطان النظام الطاغوتي القائم، ومن البنى السائدة في زمانهم، إلى الدعوة لنوع من ممارسة الإرادة. ومن خلال إظهارهم لقوة الإرادة، بينوا أن المجتمع قادر على أن يظهر مثل هذه الإرادة وأن يخرج من القيود والهيمنة.

وفي مثال آخر، نرى أبطالاً لم ينتفعوا من دنياهم في عصرهم إلا بقدر ما يرفع عنهم العطش، وتمكنوا بإرادتهم من التغلب على البنى القائمة على الشهوات والرغبات. وهؤلاء الأبطال هم الجماعة القليلة التي تقدمت بقيادة بطلٍ آخر يدعى «طالوت» لمواجهة «جالوت» وطاغوت العصر. وفي منتصف الطريق كان هناك نهرٌ حذر جالوت من عدم الشرب منه إلا غرفةً واحدة، إلا أن فريقاً منهم ملأوا بطونهم من الماء حتى أصبحوا كالأوعية (القرب) المليئة بالماء فتقلت 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 اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» (البقرة، ٢٤٩)، فانهى بهم الأمر إلى التفرق والعجز عن مواصلة الطريق. واستولى عليهم رعب الإمكانيات المادية وكثرة الأعداد التي كانت امتداداً 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 الثقل الذي شدهم إلى الأرض هو بعينه ما يصفه القرآن في موضع آخر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِمُّوهُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ 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 الالهواء" وانتصروا عليهم: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (البقرة، ٢٤٩). وتستمر القصة حيث تمكن بطل آخر من أن يضرب جالوت بجحرٍ ويحقق النصر لجبهة الحق، وذلك البطل لم يكن سوى سيدنا داود: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ» (البقرة، ٢٥١). وفي الواقع، كان داود - من جهة - ثمرة الإرادة الجماعية لتلك الفئة القليلة، ومن جهة أخرى كان قادراً على استنهاض الإرادات للمواجهة والتضحية، وخلق التنسيق بينها ليتشكل مفهوم «الناس».

٤-١. ساحة التنظيم والتعاقد

في السطور السابقة، قيل إن المجتمع الأسير للتقنية سيشكل أرضيةً لظهور حضارة آية وتقنية تضحى بإرادة الأثرية في سبيل تلبية ميول الأقلية. ولهذا المجتمع إله خاص به استوى على عرشه، وبالمقابل فإن له في الأرض قبة خاصة به أيضاً ينبغي معرفتها؛ وذلك لأنها ضد «الناس» وضد الشعب بوصفهم جمهوراً حضارياً.

يشرح العلامة الطباطبائي مفهوم «العرش» فيقول: «إن في عالم الكون - مع كل الاختلاف الموجودة في مراحلها - توجد مرحلة تنتهي إليها أزمة جميع الحوادث والأسباب التي هي علل وجودها، كما أن ترتيب سلسلة العلل والأسباب وتنسيقها ينتهي إلى تلك المرحلة، واسم تلك المرحلة وذلك المقام هو «العرش». إن صور الأمور الكونية التي تدار بتدبير الله تعالى، مهما كانت، موجودة في عرش الله تعالى».

ثم يضرب العلامة الطباطبائي مثلاً لتقريب معنى العرش إلى الأذهان، فيشبهه بعرش السلاطين والملوك الذي توحد عنده جميع الكثرات التابعة له. فالسلطان يجلس على عرشه ويصدر الأمر، ثم تتولى الفروع والمراتب الأدنى -

وهي بمنزلة «الكُرسيّ» - تنفيذ ذلك الأمر ضمن حدود وظائفها وصلاحتها. وهكذا تُدار المملكة من قِبَل السلطان عبر العرش، ويتمّ تدبير الأمور. يقول العلامة الطباطبائي مبيّناً ذلك: « فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجرأة فيها المنبسطة في المملكة وهي لا تحصى كثرة أو لا تنهاى لا تزال تتوحد وتجتمع في الكراسي حتى تنتهي إلى العرش فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتداخل 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، ج ٨، 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، ج ٨، ص ١٤٩).

خلاصة القول إنّه قال: «ثُمَّ اسْتَوَى 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 تَجتمع وتتراكم فيها أزمّة جميع الأمور وخيوط جميع الحوادث، إلّا أنّ السؤال هو: كيف يضيئ الله تعالى والعرش الإلهي الوحدة على الكثرات في الأرض، وينسق «الناس» بوصفهم جمهوراً حضارياً؟

وقد ورد في الروايات أنّ الكعبة بِحِذَاءِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ (تعادله) في السماوات، وأنّ البيت المعمور بِحِذَاءِ عَرْشِ اللَّهِ تَعَالَى الذي يعلو السماوات». (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج ٣، ص ٥). ومن هنا، إذا أراد الله تعالى أن ينفذ أمر العرش على الأرض، فإنّه يفعل ذلك عبر البيت المعمور ثم عبر الكعبة. ولهذا تُعدّ

الكعبة قبله وموجهها، تدير شؤون الأرض وتوجهها، وتبجل هذه الحقيقة وتوسع في فروع تسمى «البيوت» (المساجد). إلا أن الكعبة رمز ومؤسسة. وفي مركزية الكعبة ومحورية هذه المؤسسة، لا بد من وجود بشر يتولون رفق الأمور وفتحها، ويقومون بواجبات التدبير والقيادة. وهؤلاء هم الأبطال، أو الإنسان الكامل، أو الإمام، كما ذكر سابقاً، وهم الذين يمثلون الوسيط بين المركز الرمزي والوجود المادي، ويجعلون الإرادة الإلهية نافذة في الأرض عبر التنظيم الفاعل والتدبير. وهنا يتعين التعرف على مفهوم آخر يُسمى «البيت»، وهو يدل على تنظيم، يكون أهله على وجه التحديد هم أولئك الذين يتولون تشريع القوانين وتنفيذ أمر الله في الأرض من جهة، ورفع جهود الناس إلى السماء من جهة أخرى؛ قال تعالى: « فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرَفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ » (النور، ٣٦).

ومع ذلك، يجب أن يعلم أن مجرد الوجود المادي لشخص ما في البيت لا يجعله من أهل البيت. ولأجل ذلك لم يعد ابن نوح - على الرغم من حضوره في بيت النبي - من أهله. قال تعالى: « قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ » (هود، ٤٦). يُعرف 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 تَطْهِيراً » (الأحزاب، ٣٣). ويأمر الله تعالى نساء النبي بأن يلزمن بيوتهن - التي هي في الحقيقة بيت النبي - فإن هذا البقاء في البيت يحفظ إيمانهم، ويستوجب لهم مغفرة الله تعالى؛ إذ قال: « رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا » (نوح، ٢٨)، في حين أن خروجهن من بيت النبي يعد خروجاً جاهلياً.

يروى أمير المؤمنين علي عليه السلام في تفسير عبارة «تبرج الجاهلية الأولى» قصة فتنة زوجة موسى المسماة صفورا ضد وصي رسول الله، أي يوشع بن نون،

ويعرِّض عليه السلام من خلال هذه القصة بحرب الجمل وبحضور عائشة في ساحة المعركة (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ١٣، ص ٤٤٥؛ النوري، ١٤٠٨هـ، ج ١١، ص ٥٩؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج ١، ص ٢٧). وكان تبرُّج الجاهلية يعني الدعوة إلى الذات (النفس) في مقابل علم التقوى ومنازة الهدى التي تدعو إلى الله (نهج البلاغة، الخطبة ١٤٤). وأساساً، فإن «البرج» بناءً يجذب الأنظار إلى نفسه، أما المنارة فهي بناءً يضيء الطريق ويهدي السائرين إلى مقصدهم ومقصودهم (ابن منظور، ١٤١هـ، ج ٥، صص ٢٤٠-٢٤٢؛ الطريحي، ١٣٧٥ش، ج ٣، ص ٥٠٦).

إن بقاء نساء النبي صلى الله عليه وسلم في بيوتهن كان لحفظ إيمانهن، إذ إن الله تعالى يعدهن في عداد المؤمنين، لا في زمرة الإمام والقائد وأمير المؤمنين. ولهذا يقول تعالى: «وَأْمِنَ الصَّلَاةَ وَأَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطَعَنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (الأحزاب، ٣٣)؛ أي عليكن أن تُقمن الصلاة لا أن تكن إمام جماعة في الصلاة، وعليكن أن تُؤتين الزكاة لا أن تكن جامعاتٍ للمال ومنفقاتٍ له، وفي النهاية يجب أن يكن مطيعات لله ورسوله لا مطاعات. إن الذين يمكنهم أن يشغلوا موقع الإمامة والإدارة هم حصراً أهل البيت الذين طهرهم الله تعالى من كل رجس وذنس، فاستحقوا بذلك الأهلية التامة لتحمل أعباء الهداية والولاية.

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

نواجه في القرآن الكريم استعارة الطريق في سياق جملة من المفاهيم والمصطلحات، مثل: الصراط المستقيم، سواء السبيل، والعقبة، وغيرها. ولعل السبب في ذلك هو أن تجار مكة كانوا يتفاعلون بسهولة مع استعارة الطريق لما للطريق من حضور دائم في حياتهم وأسفارهم. ويمكن لهذه الاستعارة - في أحد معانيها - أن تُجسد نموذجاً في بناء المجتمع وصياغة الوحدة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن أماننا شاكين عامين في جمع الناس وتوحيد الكثرات

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

ووفقاً لما تقدّم بيانه في السطور السابقة، فإنّ أهل البيت عليهم السلام يمثلون المحورية في بناء المجتمع، ولهذا فإنّ بناء المجتمع حول محورهم يُعدّ حضوراً في الصراط المستقيم. «نحن الطريق، وصراط الله المستقيم إلى الله تعالى» (الصفار، ١٤٠٤هـ، باب ٣، ح ١٠؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ٢٦، ص ٢٤٨). إلا أنّ هناك نموذجاً آخر لبناء المجتمع يمثل في جمع الناس حول محور «سواء السبيل». وتعني كلمة «السواء» تقويض البنى التمييزية وإرساء حالة من التوازن المجتمعي، بحيث لا يسعى أحدٌ للتفوق 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، ج ٨، ص ١٤٨).

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 سواء» تتكوّن من ثلاثة أقسام: ١ - نفي عبودية غير الله. ٢ - نفي كلّ شريك عن الله في أيّ شيء. ٣ - المساواة الاجتماعية (نفي الاستعلاء): ألاّ يتخذ بعض الناس بعضاً أرباباً. فمن 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 سواء» التي تنفي المجتمع القائم على التمييز. وهنا يبرز مفهوم «التعاقد» ليكون هو الركيزة الأساس؛ حيث يجتمع «الناس» - على اختلاف مشاربهم العقديّة ومذاهبهم الفكرية - حول مبدأ «سواء السبيل». في مقابل هذا العرش، والبيت المعمور، والكعبة،

وأهل البيت، والأشكال الثنائية لبناء المجتمع الديني، يوجد أيضاً نموذج آخر له عرشه، وإلهه، وقبلته، وأهله؛ وكان الفراعنة مثلاً بارزاً 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 مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ» (الجنائية، ٢٣).

إن «الإله» - في الاستعمال القرآنيّ الدقيق - ليس هو الخالق فحسب، بل هو الجهة التي تتولى تدير نظام شؤون الحياة الدنيوية، وتقدم للناس منهجاً عملياً يسرون عليه في تنظيم حياتهم الفردية والاجتماعية، ليجري به أمرُ المعاش. فهو يقدم مذهباً يمكن على أساسه إقامة الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والثقافة، والأمن، وغيرها.. ويمكن استناد هذا الفهم إلى ما أورده العلامة الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى: «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ - لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء، ٢١-٢٢) (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٤، ص ٣٧٦). وبناءً على ذلك، فكم من أفراد وجماعات أقروا بأن الله هو الخالق، ولكنهم في ساحة تدير شؤون الحياة يخططون ويعملون وفق إله آخر، أي وفق منظومة فكرية أو سياسية أو اقتصادية يجعلونها المرجع الأعلى في تنظيم حياتهم. وكانهم لا يؤمنون بقدرة الله على تنظيم أمورهم الأرضية والدنيوية.

ومن هنا يمكن فهم ما وقع في قصة بني إسرائيل عند مواجهتهم ل موسى عليه السلام؛ إذ إنهم - مع إقرارهم بخالقية الله - طلبوا من موسى إلهاً 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 وعيمهم كان إله موسى قد نجح في صناعة نهضة تحررية ضد فرعون، وأظهر قدرة على كسر الطغيان، غير أنهم لم يثقوا به - في تصورهم المنحرف - بوصفه إلهاً قادراً على بناء نظام يدبر تفاصيل حياتهم اليومية. فإله موسى هو إله قادر على

صناعة الثورة، لكنّه - بزعمهم - غير قادرٍ على صناعة النظام. ولذلك مالوا إلى الاستفادة من التجارب الدنيوية التي كانت أمامهم، وإلى الاقتداء بآلهة العرش والقوانين الأرضية التي يعتمدونها غيرهم. وحين غاب موسى عليه السلام، اندفعوا نحو ما كانت نفوسهم تميل إليه، فاتخذوا العجل السامريّ إلهاً يرجعون إليه في تنظيم شؤونهم، كما قال تعالى: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ» (طه، ٨٨).

إنّ مثل هذه الحضارة هي ثمرة تلك الرغبات الجماعية؛ وذلك لأنّ إلهها في الحقيقة هو الهوى. وقبلتها هي مدنٌ خيالية تُعرض على أذهان الناس في العالم، وفي هذه المدن توجد مراكز للتبرج، وفي تلك المراكز يُقدّم أفرادٌ بوصفهم أبطالاً يصنعون الدافع والميل. غير أنّ الطبيعة التمييزية لهذه الحضارة حول دون تشكّل «الناس» بوصفهم جمهوراً حقيقياً ذا إرادةٍ مشتركة. وفي النهاية تظهر ديمقراطياتٌ يُستغلّ فيها الأكرثية لخدمة هوى وميل الأقلية، وذلك مقابل حصول الأغلبية على نصيبٍ محدودٍ من إشباع رغباتها. وفي مثل هذا المجتمع تغيب «الإرادة» بالمعنى الحضاري؛ ومن ثمّ لا يمكن لمثل هذا البناء الاجتماعي أن يكون أرضيةً لحضارةٍ تتوجّه نحو قبلة القسط، أي نحو العدل والحرية، لأنهما يحتاجان إلى إرادةٍ واعية، لا إلى انقيادٍ وراء الهوى.

النتيجة

الخاتمة

بناءً على ما ذكر، 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 إمكانية 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 التفوق والتمييز في العالم؛ وبطبيعة الحال، من دون قبول الله الرحمن، سيوفّر التمييز والتفوق أرضية 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 تُضيقُ المجال أمام ممارسة الإرادة الإنسانية الفاعلة.

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

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

٤ - ساحة التنظيم والعقد التي تربط العرش والبيت المعمور بالأرض، فتحدّد القبلة والبيت وأهل البيت بوصفهم المرجعية التي تُبطل عوامل الاختلاف والفرقة وتوجّه الإرادات نحو الوحدة والوحدانية، وقدّمت استعارتي «الصراط المستقيم» و«سواء السبيل» لبناء التنظيم وإبرام العقد، اللتين تكتسبان أهمية بالغة في خلق التنسيق بين «الناس».

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

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

آرمسترانگ، کارن. (۱۴۰۰ش). تاریخ مختصر اسطوره (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.

ابن العربي، محيي الدين. (۱۹۶۴م). فصوص الحکم (المعلق: أبو العلاء عفيفي، ج ۲). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴هـ). لسان العرب (ج ۵، الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.

بندعلی شمشکی، اکرم. (۱۳۹۸ش). رویکرد آموزه‌های قرآن کریم بر توتم و تحلیل 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 و رحمت در تعاملات اجتماعی از دیدگاه آیات و روایات (استاد راهنما: علی محمد برنا). پایان نامه 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).

انجمنی، السید روح الله. (۱۴۱۲هـ). شرح دعاء السحر (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الوفاء.

۷۵

الفکر السیاسی الاسلامی

الجمهور الحضاری: دراسة عناصر التنسیق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

داوودی، پرویز؛ جوشقانی نائینی، سید حمید؛ توکلی، محمدجواد. (۱۳۹۶ش). تطور مفهومی نهاد ودالات‌های آن بر مطالعات نهادی اقتصاد اسلامی و اقتصاد ایران. جستارهای اقتصادی با رویکردهای اسلامی، ۱۴ (۲۸). صص ۹۷-۱۲۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۹ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: انتشارات مرتضوی.

الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲هـ). المفردات فی غریب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودی). بیروت: الدار الشامیة.

شاه‌آبادی، میرزا محمد علی. (۱۳۸۰ش). شذرات المعارف (محقق و مصحح: بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش‌پژوهان). تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی. (۱۳۹۵هـ). کمال الدین و تمام النعمة (المصحح: علی‌اکبر غفاری، ج ۱، الطبعة الثانية). طهران: إسلامیه.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی. (۱۴۱۳هـ). من لایحضره الفقیه (المصحح: علی‌اکبر الغفاری، ج ۳). قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بحوزة قم العلمیة.

الصفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (المحقق: محسن بن عباس علی کوجه باغی، ج ۳، الطبعة الثانية). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

صفارهرندی، سجاد؛ قائمی‌نیک، رضا. (۱۳۹۳ش). اندیشه اجتماعی غرب جدید: مدرنیته (تجدد). تهران: مرکز پژوهشی آموزشی کوثر.

صفایی حائری، علی. (۱۳۹۰ش). مسئولیت و سازندگی. قم: انتشارات لیلة القدر.

الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٩٣هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج ٨، ١٥، الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٧٤ش). ترجمه تفسير الميزان (مترجم: سيد محمد باقر موسوي، ج ٦، ١٤، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (المصحح: فضل الله الطباطبائي اليزدي، السيد هاشم الرسولي، ج ١، الطبعة الثالثة). طهران: ناصر خسرو.

٧٧

الذكاء الإسلامي

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

الطريحي، نخر الدين بن محمد بن علي. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين (المحقق: السيد أحمد الحسيني، ج ٣). طهران: دار المرتضوي للنشر.

الطوسي، محمد بن حسن. (بلا تا). التبيان في تفسير القرآن (المصحح: أحمد حبيب العاملي، ج ١). لبنان: دار إحياء التراث العربي.

العايشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠هـ). تفسير العياشي (المحقق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ج ١)، طهران: مكتبة العلمية الاسلامة.

القمي، علي بن إبراهيم. (١٤٠٤هـ). تفسير القمي (المصحح: السيد طيب الموسوي الجزائري، ج ٢). قم: دار الكتب.

كاليينيكوس، آلكس. (١٣٨٣ش). درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی (مترجم: معصومه بیگی). تهران: نشر آگه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٢ش). الروضة من الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري، ج ٨، الطبعة الرابعة). طهران: إسلاميه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، ج ١). طهران: إسلاميه.

- المجلسي، محمداقرو. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ١٣، ٢٦، الطبعة الثالثة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- محمدي ري شهري، محمد. (١٣٨٥ش). دانش نامه عقايد اسلامي (ج ٦). قم: انتشارات دارالحديث.
- نتاج، محمد ابراهيم. (١٤٠٢ش). معاشناسي جعل در قرآن كريم. مديريت دانش اسلامي، ٥(٢)، صص ٨٢-١١٠.
- النوري، ميرزا حسين بن محمد تقوي. (١٤٠٨هـ). مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل (ج ١١). بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- يامين پور، وحيد. (١٣٩٨ش) ماجرای فکر آوينی. قم: نشر معارف.

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.

المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم*

السيد كاظم السيد باقري

أستاذ مشارك في مركز بحوث الثقافة والفكر الاسلامي، طهران، إيران.

sbaqri86@yahoo.com



الملخص

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

٨٢
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

* السيد باقري، السيد 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 المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٦/٢٥ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٨/٢٧ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/١٨ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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 السياسيّة بوصفها الركن الأساسي لديناميكيّة هذه الحضارة واستدامتها. وتتمثّل جدّة هذه المقالة في سعيها إلى استكشاف وظائف العدالة السياسيّة في تشكّل الحضارة الإسلاميّة من منظور القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن الكريم، الحضارة، العدالة السياسيّة.

إنّ الحضارة التي يرتكز أساسها على القرآن الكريم، تمهد الطريق - كركيزة راسخة - لتشكيل مجتمع قائم على القيم، متوازن في مسيرته، وإنساني في مقاصده وغاياته. وتنبؤاً العدالة - التي تعدّ من الركائز الرئيسة للتعاليم القرآنية - مكانة سامية في هذه الحضارة، وتُعرف بوصفها محوراً لتحقيق التوازن والتقدّم الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ الحضارة الإسلامية استفادت في عصرها الذهبي إلى حدّ ما من الأوامر والتعاليم القرآنية، إلا أنّ التحقيق الكامل لحضارة قائمة على العدالة و متمحورة حول القرآن يقتضي أن نعود من جديد إلى نصّ القرآن بروية حضارية شاملة جامعة، واستنطاق مفاهيم العدالة ومبادئها ومعاييرها استنطاقاً عميقاً. إنّ هذه التعاليم، كلّ منها على حدة، تملك القدرة على قيادة المجتمع الإسلامي نحو حضارة سامية وإنسانية. وحينما توضع العدالة بوصفها العمود الفقري لهذا النظام الفكري إلى جانب سائر مبادئ القرآن، فإنّها تُشكّل بنية متماسكة ومتميّزة ستميز عن غيرها من الحضارات وستتفوق عليها. وعلى هذا الأساس، فإنّ العدالة ليست مجرد قيمة فردية، بل هي القوّة المحرّكة في بنية الحضارة الإسلامية الحديثة، ويُعدّ تحقّقها شرطاً أساسياً لبلوغ مجتمع متسام وعادل ومستدام.

إنّ القرآن الكريم كتابٌ صانعٌ للحضارة بطبيعته، ولا بدّ أن يقدم استراتيجيات ومناهج دقيقة ومدروسة لتحقيق حضارة حيوية ومستدامة، لكي يتسنى الانطلاق نحو مجتمع عادل وحضارة سامية استناداً إلى تعاليمه وأوامره. فقد أنقذ القرآن المجيد - بالترافق مع جهود الرسول الأكرم ﷺ - مجتمع عصره من ظلمات الجهل، والتعصب، والضلال، وبشرّ بعصرٍ جديد في الساحة السياسية والاجتماعية للبشرية، على النحو الذي ورد في كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من أنّ الله تعالى بعث محمداً ﷺ نذيراً للعالمين وأميناً على التنزيل: «إنّ الله تعالى بعث

مُحَمَّدًا ﷺ نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَأَمِينًا عَلَى التَّنْزِيلِ» (نهج البلاغة، الخطبة ٢٦). في الظروف الراهنة التي تطرح فيها الحضارة الغربية - بما تملكه من قوّة وأهداف ماديّة - بوصفها منافساً حضارياً جاداً، يتعيّن على المجتمع الإسلامي - باستثماره للمصادر الاستراتيجية كالقرآن الكريم، وتضافر جهود المفكرين والمدراء القادرين، - أن يفتح طريقاً جديداً ويعتمد منهجاً حضارياً يرتكز على العدالة. وتسعى هذه الدراسة إلى تبين دور العدالة السياسية ووظائفها في عملية تشكّل الحضارة الإسلامية الحديثة. وقد أكّدت الفرضية 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 الحضارية للعدالة السياسيّة من منظور القرآن الكريم في أمورٍ مثل: تشكّل العقلانيّة الحضارية، وتوسيع الأخلاق الحضارية، ومنع الاستبداد والانحطاط، وتعزيز روح التعاطف والتقارب الحضاري، ونشر السّماحة (رحابة الصدر) والحوار الحضاري. وعلى هذا الأساس، تُعدّ العدالة بمثابة قوّة دافعة شاملة تلعب دوراً أساسياً في تشكّل الحضارة الإسلامية والحفاظ على استمرارها ورفعها إلى مستويات الازدهار والتفوق وقد تمّ تحقيقُ هذا الهدف بالاعتماد على منهج التفسير الاجتهاديّ، الذي يقومُ على استثمار جميع الطاقات والإمكانات المنهجية المتاحة في تفسير القرآن الكريم. وهو منهج يحافظ على أصالة النصّ القرآني ووحائيته، ويستفيد من جميع أدوات الفهم كآيات الأخرى، والروايات، والعقل، واللغة، وآراء المفسّرين والسلف، ليفهم مفاهيم العدالة والحضارة بعمق وبشكل تطبيقيّ يتناسب مع ظروف ومتطلّبات الحضارة الإسلاميّة الحديثة. يساعد هذا المنهج برؤيته الشاملة والمتكاملة، - إضافةً إلى تحليل ظواهر الآيات - الباحث (أو المفسّر) على التأمّل في الطبقات الباطنية

لمفاهيم، وتطبيق التعاليم القرآنية وفق مقتضيات الزمان وظروف العصر؛ بما يمكنه من تلبية الاحتياجات الفكرية والاجتماعية والحضارية للمجتمع الإسلامي المعاصر، كما يُبيِّن الأرضية لاستنباط استنتاجات حديثة لاستخراج استنباطات جديدة وعميقة وتطبيقية من النصوص القرآنية.

١. بيان المفاهيم

١-١. الحضارة الإسلامية

يرى خواجه نصير الدين الطوسي بين المسلمين أنَّ الإنسان لا يمكنه أن يبلغ الكمال والسعادة إلَّا في سياق المجتمع؛ وذلك لأنَّ الإنسان بطبيعته كائنٌ يطلب الكمال ويسعى إلى الهدف، ولا يتحقَّق وصوله إلى غايته الوجودية إلَّا من خلال التفاعل والتعاقد الاجتماعيّ. ويؤكد الخواجة نصيرالدين الطوسي في كتابه «اخلاق ناصري» أنَّ وجودَ الإنسان لا يتحقَّق إلَّا بمساعدة وتعاون الآخرين، وأنَّ التعاون نفسه لا يمكن أن يقوم إلَّا في إطار المجتمع. ومن ثمَّ، فإنَّ الإنسان بطبيعته بحاجة إلى الحياة الاجتماعية، وهذه الحياة الاجتماعية هي ما يُسمَّى بالحضارة (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٢٥١). ويرى بعض المفكرين أنَّ الحضارة ليست تعني مجرد تحقيق الرفاه الماديّ وتلبية الاحتياجات اليومية، بل تُعدُّ ذلك لتشمل الارتقاء بالمعرفة، ونموّ الفضائل الأخلاقية، وارتقاء المستوى الروحي والإنساني للحياة؛ بحيث تنقل الإنسان من مستوى مجرّد العيش إلى مرتبةٍ أُسمى من الوعي والكمال والمعنى (يوكيجي، ١٣٧٩ش، صص ٥٢ - ٥٣). ويرى جعفري أنَّ الحضارة لا تتشكّل إلَّا حينما يسود النظم والتماسك والتفاعل البناء في العلاقات بين أفراد المجتمع؛ بحيث تحلّ المنافسة الإيجابية في سبيل النمو والارتقاء والكمال الإنساني محلّ التضاربات والصراعات المدمّرة. وفي مثل هذا المجتمع، لا يُعدّ التعايش الاجتماعيّ عاملاً للتقييد، بل هو إطارٌ يُتيحُ تفعيل الطاقات والمواهب

الإبداعية والبناء لدى البشر، وهذا الازدهار هو الذي يُشكّل الروح الحقيقية للحضارة (جعفرى، ١٣٧٦ش، ج٦، ص ٢٣٣). ومع ذلك، يمكن القول إنّ الحضارة الإسلامية هي انعكاس لنظام متآلف من العناصر المادية تُجسّد منظومةً منسجمةً من العناصر المادية والروحية المتجدّرة في ثقافة الإسلام وقيمه ورؤيته الكونية. فهذه الحضارة هي مزيجٌ من البرمجيات الفكرية والثقافية كالمعرفة، والأخلاق، والعلم، والشريعة، ومن الآليات المؤسسية (العملية) كالمؤسسات، والهياكل (البنى)، والأدوات الاجتماعية. وإنّ التفاعل بين هذين البعدين، في إطار متماسك وهادف، يدفع المجتمع نحو الارتقاء الإنساني، وتفتيح المواهب، وتحقيق التقدم في المجالات المادية والروحية.

١-٢. العدالة السياسية

العدالة السياسية هي آليةٌ تضمن توزيع الفرص والموارد المادية والمعنوية بشكلٍ عادل بين كافة شرائح المجتمع، وتحوّل دون نشوء اللامساواة البنيوية أو هيمنة مجموعاتٍ خاصّة. وتوفّر هذه الوظيفة أساساً متيناً لتشكيل حضارةٍ عادلة وشاملة، تكون فيها الكرامة الإنسانية وكفاءة الأفراد محور التقدم الاجتماعي. وقد عبّر الفارابي عن هذا المعنى بقوله: «العدلُ هو قِسْمَةُ الخَيْرَاتِ المُشْتَرَكَةِ الَّتِي لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ عَلَى جَمِيعِهِمْ» (الفارابي، ١٤٠٥هـ، ص ٧١). أي أنّ العدالة هي تقسيم الخيرات المشتركة التي تعود ملكيتها إلى جميع المواطنين. وفي بيانٍ آخر، يؤكّد الفارابي أنّ العدل هو صيانةُ الحقوق المقسّمة بين الأفراد، وأنّ تلك الخيرات تشمل الصحة والمال والكرامة والمنزلة والمرتبة وسائر الخيرات التي يمكن لجميع أهل المدينة أن يشتركوا فيها» (الفارابي، ١٤٠٥هـ، ص ٧١).

وبعبارةٍ أخرى، تُعدّ العدالة السياسية أحد الفروع المهمة للعدالة الاجتماعية، وتتناول مواضيع كالسلطة، وكيفية توزيعها، والعلاقة بين الحاكمة والمواطنين. إنّ

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

٢. التمهيد النظري: العناصر الأساسية للحضارة المرتكزة على العدالة

نظراً للطاقت 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 تفكّر عميق وتأمّلٍ جادّ - الأساس النظري والعملّي للاستراتيجيات والبرامج والأنماط السلوكيّة الحضاريّة. ويرى السيد حسين نصر أنّ الإسلام ليس مجرد دين، بل هو منشئٌ وروح دائمة لحضارة عالميّة عظيمة تمتدّ جذورها عبر أربعة عشر قرناً من التاريخ (نصر، ١٣٨٥ش، مقدّمه). ويمكن تتبّع الركائز الثلاث الأساسيّة لكلّ حضارة، ومنها الحضارة الإسلاميّة، في ثلاثة عناصر يرتبط كلّ منها ارتباطاً عميقاً بمفهوم العدالة: وهي «الرؤية الكونيّة العادلة» وهي البنية الفكرية والقيميّة التي تُشكّل أساس الحضارة، و«الثقافة ونمط الحياة العادل» الذي يقود التكنولوجيا والآداب والعادات والهويّة الحضاريّة، و«النظام السياسي - الاجتماعي العادل» الذي ينظّم السلطة والمؤسسات التابعة لها.

من منظور قائم على الرؤية الكونية العادلة والحضارية المستمدة من القرآن الكريم، تتجاوز العدالة كونها مبدأً أخلاقياً بسيطاً، فهي تشكل الأساس الجوهرية للحضارة وآلية محورية في بنيتها، تمهد الأرضية للنمو المتوازن، والأمن المستدام، والنظام الاجتماعي، وتفتيق مواهب الأفراد، وتعزيز المشاركة السياسية والثقافية الفاعلة. وتعدّ الرؤية الكونية إطاراً معرفياً وفلسفياً ينظم نظر الإنسان إلى الوجود وموقعه (مكانته) فيه، وتشمل التأمل العميق في علاقة الإنسان بالعالم و مجال ما وراء الطبيعة (المتافيزيقا) وكيفية فهم كلية الوجود والواقع. وتعدّ الرؤية الكونية إطاراً معرفياً وفلسفياً ينظم نظر الإنسان إلى الوجود وموقعه (مكانته) فيه، وتشمل التأمل العميق في علاقة الإنسان بالعالم بمجال ما وراء الطبيعة (المتافيزيقا) وكيفية فهم كلية الوجود والواقع. إنّ الحضارة التي تغيب عنها العدالة لا محالة ستكون بنية غير مستقرة، مستهلكة، وفي النهاية قابلة للانهار. والحضارة الإسلامية، بوصفها هيكلًا ثقافيًا وسياسيًا، لا تهدف فقط إلى تنمية القدرات الإنسانية وغرس القيم الأخلاقية والروحية، بل تسعى أيضًا إلى تحقيق التقدم المادي والروحي للمجتمع. يمنحها الشرعية ويضمن استدامتها.

ومن ناحية أخرى، فإنّ التوحيد بوصفه فكرةً ومبدأً لحياة الإنسان، لا يرتبط بحسب بالنظام الاجتماعي، بل يُشكّل توجه البشر في جميع الأحوال ويُحدّد جودة حياة المجتمعات البشرية. فيعتبر التوحيد جزءاً من الرؤية الكونية للإسلام وجزءاً من الإيديولوجية البانية للحياة.

وعلى هذا النحو، تشكل العدالة والتوحيد معاً الأسس الفكرية والعملية للحضارة الإسلامية، وهما اللذان يُحدّدان التوجه الفكري والبنية العملية للمجتمع، ويُهدان الطريق نحو الحضارة الإسلامية 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 الخميني قائلاً: «إن الدين الإلهي في الفكر الإسلامي هو الإطار والشكل الذي يُنظّم حياة الإنسان». يقدم الدين للبشر نظاماً اجتماعياً، متكاملًا ولا يقتصر على مجموعة من العبادات والعادات فحسب، ومع أنّ العبادات والعادات هي أيضاً مفعمة بروح الحياة وتسير في اتجاه ذلك النظام، إلا أنّ هذا النظام الاجتماعي قائم على رؤية توحيدية ويبنى على أساسها «(خامنه اي، ٣١/٦/١٣٦٦ش). إنّ هذا الأمر الإلهي هو تأكيدٌ على محورية التوحيد والبعد عن كلّ ظلمٍ وعدوان، وهو ما يمهد 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 الاجتماعية للبشر وعلاقات بعضهم مع بعض. فالعدالة لا تُنظّم بنية السلطة فحسب وتجعلها مسؤولة ومتوازنة، بل تمهد الأرضية لتشكّل ثقافة ونمط حياة عادل؛ أي ذلك السلوك الاجتماعي وطريقة العيش التي تؤدي إلى «الحياة الطيبة». وبدون العدالة، تنغمس العلاقات الإنسانية في التمييز، والفساد، والاستبداد، والسخط العام، وتناكل أسس الحضارة من الداخل. ويعبر القرآن الكريم عن تحقيق مثل هذا النمط من العيش القائم على العدالة بمفهوم الحياة الطيبة، ووعد به قائلاً: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل، ٩٧). وفي هذا السياق، يؤكد القائد الأعلى للثورة الإسلامية أيضاً على العلاقة الوثيقة بين العدالة، ونمط الحياة، وتحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة. ويرى سماحته أنّ جوهر المسألة يكمن في القدرة على إصلاح نسيج الحياة اليومية؛ فهذه

هي الركيزة الأساسية للحضارة التي يجب إعادة النظر فيها. والأساس هو تعديل أسلوب الحياة، والسلوك الاجتماعي، والأخلاق العامة، وثقافة العيش، ويجب أن تتقدم في هذا المجال. فالحضارة الإسلامية الحديثة لا تتحقق دون إصلاح هذا الجانب والبعد (خامننه اي، ٢٣/٧/١٣٩١ش).

عندما يتشكل 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 القيمي والرؤية الكونية السائدة. ويؤدي 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 حضارة أرقى و متميزة. ومن هذا المنظور، تُعدّ العدالة - لا سيما في نمط الحياة - أساساً حضارياً تتحقّق فيه «الحياة الطيبة» لا على الصعيد الفردي فحسب، بل في بعدها الاجتماعي أيضاً. إنّ مثل هذه الحضارة ذات بنيةٍ تتداخل فيها الروحانية والحرية، وسيادة القانون، والعدالة بشكلٍ يجعل الإنسان يختبر العدالة ويعيشها في حياته اليومية بشكلٍ ملموس، لا بوصفها مجرد قيمة نظرية.

٢-٣. النظام السياسي - الاجتماعي العادل

في المنظومة الحضارية للقرآن الكريم، تُسهم العدالة - من خلال تهيئة الأساس لنظامٍ سياسيٍّ عادل، وضبط دقيقٍ لكيفية توزيع السلطة، وتعزيز المشاركة العامة، وترسيخ الشفافية ومساءلة الحاكمين - في تهيئة الأرضية لقيام الحضارة الإسلامية. وإنّ تحقّق العدالة السياسية يُعدّ شرطاً مسبقاً لأيّ صناعة للحضارة في إطار النموذج الإسلامي. واستناداً إلى التعاليم الوحيانية، بُعث الأنبياء الإلهيون بمهمةٍ حضاريةٍ ليقودوا الناس نحو إقامة العدالة في المجتمع، كما يقول تعالى: «لَقَدْ

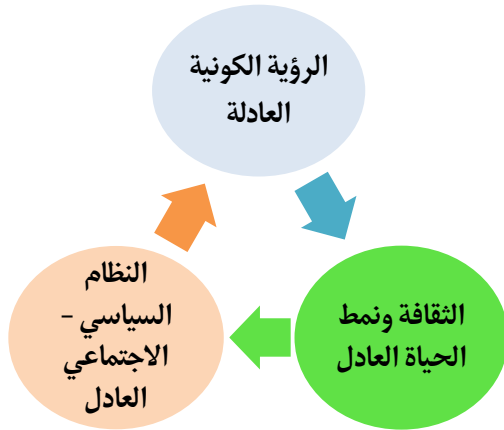
أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥). وفي هذا الإطار، يجب أن يُصمَّم النظام السياسي العادل بشكل يضمن صيانة كرامة الإنسان بوصفها الأساس الرئيس للمجتمع القرآني. يقول القرآن الكريم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»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

إنَّ هذه الكرامة امتياز ذاتي لجميع البشر، ومن المنظور الإسلامي، لا يُعدَّ المواطنون رعية، بل هم عاملون في بناء الحضارة ومساعدون للحكومة الإسلامية. وبناءً على ذلك، أي نظام سياسي يسوده الفقر، والفساد، والتمييز، والظلم، والاستبداد، يكون قد ابتعد عن الكرامة الإنسانية وأغلق طريق بناء الحضارة الإسلامية. ويرى ابن مسكويه أنَّ الدولة والملك يُعدَّان في الأساس منشأ المدينة؛ إذ يقول: «إِنَّ الْمَلِكَ هُوَ صِنَاعَةٌ مَقُومَةٌ لِلْمَدِينَةِ، حَامِلَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى مَصَالِحِهِمْ مِنْ شَرَائِعِهِمْ وَسِيَاسَاتِهِمْ بِالْإِثَارِ وَالْإِكْرَاهِ» (ابن مسكويه، ١٤٢٢هـ، ص ٦٣). أي إنَّ الملك (السلطة) صناعة تقيم دعائم المدينة وتحمل الناس - رغبةً أو رهبةً - على مراعاة مصالحهم الشرعية والسياسية.

في الرؤية القرآنية، يجب أن يُنظَّم نظام الدولة وبنيتها السياسية بشكلٍ يُتيح توفير الأرضية لتحقيق التعاليم الإسلامية القائمة على العدالة والحرية. وفي هذا الإطار، لا تُعدُّ العدالة معياراً لتوزيع السلطة وسن القوانين فحسب، بل هي الضامن لتشكيل مجتمع تُصان فيه الحرية بوصفها الحقَّ الأول للإنسان.

وبناءً على ذلك، يشكّل الدين والعدالة بوصفهما ركنين متكاملين البنية الاجتماعية والسياسية 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 إنَّ الغاية القصوى للمدينة الفاضلة هي تأمين الاحتياجات الأساسية، وتحقيق العدالة، والسلام، والسعادة لجميع المخلوقات.

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



رسم بياني ١. العناصر الأساسية للحضارة القائمة على العدالة

٣. الوظائف الحضاريّة للعدالة السياسيّة من منظور القرآن الكريم

تعدّ العدالة من منظور القرآن الكريم ركيزةً أساسيةً في البنية الحضاريّة، إذ إنّ تحقيقها 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 محورياً في تعزيز أسس الحضارة الإسلاميّة واستمراريتها.

٣-١. العدالة وتشكّل العقلانيّة الحضاريّة

تهيئ العدالة أرضية للحوار والتفكير المشترك والنقد البناء والشفافية داخل البنية السياسيّة، الأمر الذي يؤدي إلى تطوير العقلانيّة المؤسّساتيّة (المؤسّسيّة) واتخاذ القرارات بعيدة المدى تستند إلى المصالح الحضاريّة. وتنقل هذه العمليّة المجتمع إلى ما هو أبعد من التركيز على المصالح الآنيّة والقويّة، لتربطه بالالتزام بالمصالح الاجتماعيّة الكبرى والأجيال القادمة. ومن منظور القرآن الكريم، تلعب العدالة دوراً محورياً في التشكّل الحضاري الذي يُحرر المجتمع من الجهل، والتعصّب، والبنيات الرجعيّة الجاهليّة. وتوفّر مثل هذه الحضارة - من خلال تعزيز الكرامة الإنسانيّة، والعلم، والإنصاف - إمكانيّة نموّ العقلانيّة الحضاريّة، وقد كلف الأنبياء الإلهيون بفك 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 بيّن الرسول الأكرم ﷺ رسالته بالقول: إنّه جاء ليهدى الناس 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، ج ١، ص ١٥٧).

يقسم مالك بن نبي، المفكر الجزائري المعاصر، مراحل الحضارة الإسلاميّة إلى ثلاث مراحل: الروح، والعقل، والغريزة. وهو يرى أنّ أيّ حضارة تتشكّل بدافع إلهي وروحاني تنال الكمال بسرعة أكبر. وحينما يسود العقل، تقترب الحضارة من ذروة كمالها، إلّا أنّه بعد هذه المرحلة يبدأ تدريجياً استبدال العقل

بالغرائز، فتبدأ عملية 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 (سحمراني، ١٣٦٩ش،

صص ١٩٨-١٩٩). لذا، في هذا المسار، تلعب العدالة دوراً بنويّاً في توجيه المجتمع نحو العقلانيّة. إنّ العقلانيّة الحضاريّة تتجلى في ظلّ العدالة، وتقود المجتمع نحو النظام والتقدّم والرفق. أما إذا ضعفت العدالة وتغلّبت الغرائز على العقل، فإنّ مسار الانحطاط الحضاريّ يبدأ بالظهور، وتفقد الأمة قدرتها على مواصلة البناء والتجديد.

٢-٣. العدالة وتوسيع الأخلاق الحضاريّة

لا تتشكّل الحضارة بالتكنولوجيا والقوّة فحسب، بل تقوم أساساً على الأخلاق العامة والعدالة الجماعية. فالمجتمع الذي تُبنى هياكله السياسية والاقتصادية والقضائية على العدالة، يصلُ إلى حضارة قائمة على الأخلاق، حيث تُصان كرامة الإنسان، وتُحترم حقوق الأقليات، وتُوفّر الفرص المتساوية لجميع الأفراد. وحتى المجتمع القانوني والذي يملك ثقافةً موحّدة، لا يملك القدرة على مواصلة المسار الحضاري دون الالتفات إلى المبادئ الأخلاقية. ففي مجتمع يدعى فيه الأفراد فقط إلى مراعاة القانون والحقوق العامّة، فإنّ المشاكل كالجرّيمة، والفقير، والفاحشة لا تزول، بل تتوسّع، وهو أمرٌ يؤدي في النهاية إلى انهيار الثقافة والقانون. (ولايته، ١٣٨٣ش، ص ٤٠).

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

فحسب إلى الانهيار الداخلي للمجتمعات، بل إن سنة الله جارية 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 تُستبدل فيه العدالة بالتمييز والاستبداد، يفرغ من داخله وتتهيا أسباب انهياره. كما يقول تعالى في الآية ٤٥ من سورة الأنعام: «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأنعام، ٤٥). وتؤكد هذه الآية أنّ هلاك الظالمين هو نتيجة طبيعية لأفعالهم الظالمة، وليس أمراً عرضياً (عشوائياً). فالظلم في الحقيقة يؤدي إلى قطع العلاقات الأخلاقية، وانهيار الثقة الاجتماعية، وضعف أسس الحضارة وتقويضها. وقد جاء في سورة هود أيضاً: «وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَةَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٢) التي تدلّ على شدة العذاب الإلهي في مواجهة المجتمعات التي تركت العدالة.

ومن منظور القرآن، تعدّ العدالة محور الاستدامة والأخلاق الحضارية؛ إذ بإقامة العدالة، تزدهر الأخلاق، والثقة، والتضامن الاجتماعي. وفي المقابل، يُميت الفساد والتمييز روح المجتمع ويسوقانه نحو الزوال. وتعزز العدالة أساس السلوك السليم، والصدق، والأمانة. فالمجتمع الذي تتجذّر فيه العدالة يمتلك قدرة التقدّم المستدام؛ أمّا المجتمع ذو القادة الظالمين والفاستدين، فإنّه يتجه نحو الانهيار الأخلاقي والفناء الحضاري. 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 تُسمى «تغلباً»، وكان غرضها استعباد الخلق، وما يلزمها هو نيل الشقاوة والذم (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٨٩).

ويضيف خواجة نصير الدين طوسي أنّ السياسة التي تهدف إلى عبودية الناس وتدمير حريتهم تختلف جذرياً عن السياسة الفاضلة. فهو يوضح أنّ: السائس

الأول يتمسك بالعدالة، ويعامل الرعية كما لو كانوا أصدقاءً، ويملاً المدينة بالخيرات العامة، أما السائس الثاني فيمارس الظلم، ويعامل الرعية كعبيد، ويملاً البلاد بالشرور العامة، ويكون خاضعاً لشهواته الشخصية. ويبين أنّ الخيرات العامة تشمل: الأمان، والسكينة، والمودة 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 مدمرة يمكن أن تقضي على أساسات الحضارة.

٩٧

الفكر السياسي الإسلامي

المقارنة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم

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: «أزمة المجتمع البشري اليوم تكمن في أنّ الإنسان يريد أن يحقق الحرية الاجتماعية، لكنّه لا يسعى وراء الحرية الروحية... ولا يمكن تحقيق الحرية إلا من خلال النبوة، والأنبياء، والدين، والإيمان، والكتب السماوية» (مطهري، ١٣٧٣ش، ص ١٧).

وفي هذا النوع من الحياة، يُوجّه الإنسان - في مسار واع - القوى والنشاطات الجبرية والشبيهة بها في حياته الطبيعية نحو الأهداف التكامليّة، فتتشكّل شخصيته الإنسانية تدريجاً في هذا السبيل، وتدخل في أفق الغاية العليا للحياة، وهي غاية تتجه نحو الكمال الأسمى (جعفرى، ١٣٨٧ش، ص ٥٩). ومن خلال مثل هذا المنهج، تتجاوز المعرفة والسعادة والحرية الروحية والاجتماعية ويغدو الإنسان قادراً على الارتقاء في مدارج الكمال. ويعبر على بن أبي طالب عن ذلك قائلاً: «الْعَارِفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَأَعْتَقَهَا وَزَهَّهَا مِنْ كُلِّ مَا يُعِدُّهَا وَيُوقِبُّهَا» (اللبّي الواسطي، ١٣٧٦ش، ص ٥٢).

تشكّل العدالة والأخلاق الركائز الأساسية للحضارة؛ فالعدالة تحفظ عزّة المواطنين وكرامتهم وتمنع تراكم السلطة في يد فئة واحدة، بينما تُوجّه الأخلاق السلوك الإنساني والحكم نحو الصدق والشفافية والمصلحة الجماعية. وبالتالي، فإن الارتباط الوثيق بين العدالة والأخلاق في المجتمع يُمهّد الطريق لتحقيق النمو المستدام والازدهار السياسي والثقافي، ويضع الحضارة في مسار الحركة المتواصلة نحو التعالي والرفق.

٣-٣. العدالة ومنع الاستبداد والانحطاط الحضاري

تلعب العدالة السياسيّة دوراً بنيويّاً في منع تراكم السلطة ونشوء الاستبداد؛ ذلك الاستبداد الذي كان دائماً من العوامل الرئيسيّة لانهيار الحضارات. لا تتكشف الانحرافات السياسيّة إلا 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 منح العدالة الحضاريّة - عبر توزيع السلطة، وإضفاء الشرعية على النقد، والمشاركة الحرّة للمواطنين - بيئة ديناميكية ومتوازنة تُؤدّي إلى بناء حضارة مستدامة ومزدهرة. ويبين القرآن الكريم وهم فرعون الذي كان يقول لجنار قومه: «إني لا أعلم لكم من إله غيري: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (القصص، ٣٨).

إنّ كلام فرعون - الذي يتوهم لنفسه مقام الألوهية - يعدّ عند أتباعه منزهاً عن الخطأ، ويجب على الجميع الرضوخ له من غير تفكير ولا تردّد. فإذا كان فرعون يُخاطب أشراف 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 تعبّر عن نفسها، فيعمّ الخوف والخنق الاجتماعيّ، وتُتمع كلّ فكرة بتهمة المعارضة والمنافسة مع فكر الحاكم

والسلطة الغالبة، وترمى بحجر التهمة وسوء الفهم. ولهذا اتهم فرعون نبي الله موسى ﷺ بالجنون، كما يقول تعالى: «قَالَ إِنَّ رَسُولَكَ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (الشعراء، ٢٧).

حينئذٍ، يصبح الفرد المتغرس رأيه وحده المعيار الوحيد للحقيقة، ويُعتبر قوله الصدى الوحيد للتحق، وهو من يحدد المعنى والحدود للتحق بحسب تصوره. ومن هذه النقطة، يطالب الجميع بأن يكونوا أتباعاً ومُجدين له، وأي شخص يُبدي معارضة أو اختلافاً يُواجه بتصرفات صارمة وشديدة، ما يؤدي إلى تكريس الاستبداد وإنحاد أي صوت مستقل في المجتمع.

وتجلى هذه المسألة بوضوح خاص في الساحة السياسية، وهي الساحة التي تسم بتحديات كبيرة، إذ إن التحرر من الضغوط والقيود المفروضة من الآخرين، والاستماع إلى وجهات النظر المختلفة، ومواجهة السجون الاصطناعية للسلطة، كلها أمور ترتبط بشكل مباشر بصعوبة 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 يوفر 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 السيد محمد حسين الطباطبائي ينبه إلى هذه النقطة، وهي أن غياب الحرية في المجتمعات الاستبدادية 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 (طباطبائي، ١٣٣٩ ش، ص ٧).

تشكل الحرية أرضية خصبةً لنمو الأساليب والأفكار والتفاعلات الفكرية،

ولتفتيق المواهب والقدرات الكامنة. في حين أنّ الاستبداد يُطفئ هذه الطاقات ولا يتيح المجال إلاّ لقدرات المادحين للسلطة. وفي الأنظمة الاستبدادية، ينتهي أيّ معارضة علمية أو عقلية إلى الصمت والإلغاء. أما الموارد البشرية والطاقات الفكرية، فإنّها لا تزدهر إلاّ في مجتمع حرّ بعيد عن الإكراه والهيمنة. ويعتبر القرآن الكريم الإنسان كائناً ذا كرامة عالية، ويشير إلى أنّ الحفاظ على هذه الكرامة مرهون بحرية الفكر والتعبير واتخاذ القرار، لأنّ الإيجاب يتنافى مع روح الإنسان وشأنه الوجودي.

تعدّ السلطة في الأنظمة السياسية - بوصفها عاملاً خارجياً وتجسّدها الدولة - ذات تأثير على مختلف أبعاد الحضارة، غير أنّ مستوى هذا التأثير يختلف اختلافاً بيناً بين الحضارات. ففي الأنظمة الاستبدادية، تتحوّل السلطة إلى قوّة خارجية شاملة تُهيمن تقريباً على جميع الجوانب الاجتماعية، وتدفعها نحو خدمة الأهداف الشخصية والسياسية للحاكم. وفي ظلّ هذه السيطرة، يتقلّص نموّ المجتمع، وتضيق فسحة التنوع الثقافي والفكري، وتُكبّل الحريّات الجماعية، فيضعف الإبداع، وتراجع القدرة على البناء الحضاري. «أما في الأنظمة الديمقراطية، فإنّ السلطة والدولة تعملان كمؤسّسة اجتماعية، ويقتصر تأثيرهما على مجالات محددة، ما يتيح لغيرها من المؤسسات والمجتمع المدني الفرصة لأداء أدوارها بشكل مستقل عن الحكومة (باباي، ١٣٩٣ش، ص ٤٩). وإذا أُدريت بنية الحكم ونظامه بطريقة تسود فيها العلاقات السلطوية والمستبدّة على حياة الناس، فإنّ المجتمع يُساق نحو الاستبداد والضغط السياسي، وأوّل ما يُفقد في هذا السياق هو الحرية الفردية والاجتماعية. وتالياً، تُعرّض العدالة، وكرامة الإنسان، والطمأنينة النفسية للضرر، وفي مثل هذا الجو، تزول الأرضية للتقدّم والازدهار الحضاري.

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

للمواطنين ويُقيم نظاماً قائماً على الاعتدال. كما يقول الفارابي: «يجب على الملك أن يراقب أحوال الرعية 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 الإلهية، والمصالح الجماعيّة، والمنافع العامّة العدالة وحرّية الناس. ومثل هذه الحكومة تحافظ على مشروعيّتها واستمراريّتها، وفي الوقت نفسه تبني حضارةً قوامها العدالة، والحرّية، وكرامة الإنسان.

١٠١

الفكر السياسي الإسلامي

المقاربة الحضارية للعدالة السياسية في القرآن الكريم

٣-٤. العدالة وإيجاد التعاطف والتقارب الحضاري

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

تبين هذه الآية أنّ الوحدة والابتعاد عن التنازع ليست ضرورةً أخلاقيّةً ودينيّةً فحسب، بل هي الشرط الأساسي للاستقرار والقوة الاجتماعيّة والحضاريّة. والمجتمع الذي يتجذّر فيه التعاطف والصبر سيكون قادراً على إدارة التضاربات والاختلافات، وتوظيف الموارد البشريّة والثقافيّة على نحوٍ لائق، ومتابعة مسار النور والتقدّم العلمي والثقافي والاجتماعي بشكلٍ مستمر. ومن ناحيةٍ أخرى، تُعدّ العدالة أيضاً ركناً أساسياً لتحقيق هذه الوحدة والتعاطف؛ إذ بدون إقامة العدالة، تضعف العلاقات الاجتماعيّة وتتهيأ أسباب الاختلاف

والتفرقة. وقد جاء في القرآن الكريم: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). فقد أكدت الآية على الأخوة والوحدة والتضامن بين المؤمنين. في تفسير «مفاتيح الغيب» بخصوص تعبير «إخوة»، يُذكر أن بعض أهل اللغة قالوا: «الإخوة» جمع الأَخ من النَّسَب وَالْإِخْوَانُ جَمْعُ الْأَخِ مِنَ الصَّدَاقَةِ، فَاللَّهُ تَعَالَى قَالَ: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَأْكِيدًا لِلأَمْرِ وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ مَا بَيْنَهُمْ مَا بَيْنَ الْأَخُوَّةِ مِنَ النَّسَبِ وَالْإِسْلَامِ كَالأَبِ» (الفخر الرازي، ١٤٠١هـ، ج ٢٨، ص ١٠٦). والحقيقة هي أن هذه الأخوة في المجتمع القائم على العدل تتحول - مع مرور الزمن - إلى التقارب الحضاري، بينما يؤدي الظلم إلى استدعاء السيف وانهيار جميع البنى الأساسية للحضارة. وقد عبر أمير المؤمنين عليؑ عن ذلك بقوله: «اسْتَعْمِلِ العَدْلَ، وَاحْذَرِ العَسْفَ وَالْحَيْفَ؛ فَإِنَّ العَسْفَ يَعودُ بِالجَلَاءِ، وَالْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٧٦).

ويؤكد الخواجة نصير الدين الطوسي أيضاً على أهمية العدالة في المجتمع والحكومة، فيكتب: «العدالة تقتضي أن يكون كل واحد في مرتبته ولا يتجاوزها» (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٢٨٨)، كما يشدد على أن العدالة هي أن تكون المعاملات مع الناس قائمة على قاعدة الإنصاف (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٢٥٨). ثم يشير إلى دور العدالة في دوام الدولة والتعاطف بين الأفراد، فيقول: «إذا كانت سيرة هذه الجماعة ذات نظام واعتمدوا العدالة، فإن دولتهم تبقى مدة، وإلا تلاشت سريعاً؛ لأن اختلاف الدواعي والأهواء مع غياب ما يقتضي الاتحاد يستدعي الانحلال» (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٢٧٨). ويؤكد في بيان آخر أن مبادئ الدول تنبع من اتفاق آراء جماعة يتعاونون ويظهر بعضهم بعضاً، كأعضاء شخص واحد» (طوسي، ١٣٧٣ش، ص ٣٠٣).

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

الإنصاف، ولم يتحمل أسباب الغضب، ولم يتورّع عن الإفساد في الأرض، فإن أفراد هذا المجتمع يصيرون مُسْتَتِينَ، غُرَبَاء، متألّمين، وتحتل هويتهم الإنسانية والثقافية. وبحسب ما بينَ المرحوم جعفري، إذا غاص مجتمعٌ - رغم كلِّ 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 يُخلُّ بتوازن القلوب ويُسْتَتِ القوي. والنتيجة هي التفرّق، وعمى البصيرة، والقرارات المتناثرة. وتُنْهك هذه الاضطرابات الهوية الإنسانية، فالمجتمع الذي يفقد هويته لا يملك ثقافةً مستدامة ولا حضارةً قادرةً على البقاء (جعفري، ١٣٧٨ش، ص ٢٣٢). استناداً إلى التعاليم القرآنية وآراء العلماء وكبار الشخصيات الإسلامية، يمكن الاستنتاج أنّ تحقيق العدالة والإنصاف في العلاقات الاجتماعية والحكم هو الشرط اللازم لإيجاد التعاطف والتماسك والوحدة الحضارية. فالعدالة ليست عاملاً لبقاء الدول والأنظمة الاجتماعية فحسب، بل هي الأساس الذي تُبنى عليه الهوية الإنسانية والثقافية والحضارية، والغفلة عنها تُؤدِّي إلى انهيار المجتمع وتشتته.

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 البناء بين مختلف فئات المجتمع، وتحقيقه عمليةً تفاعليّةً وديناميكيةً. ويشكّل حضور الناس الفعّال، والمشاركة الاجتماعية، والحوارات المنصّفة، الأساس الحقيقي لممارسة العدالة. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلّا من خلال حكم يرتكز على العدالة ويستند إلى الشعب؛ أي حكومة تحترم النقد وحرية التعبير وتقدّر الآراء المختلفة. ومثّل هذا البناء يقوِّي تضارب الآراء ويُثني الحوار

النقديّ، ويوفّر بيئةً تتشكّل فيها حضارةٌ جديدةٌ قائمةٌ على العدالة وكرامة الإنسان. إنّ الحضارة الإسلامية المنشودة هي حضارة قائمة على القسط والعدالة الاجتماعية، 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.

يؤكد الله تعالى في سورة النحل على أنّ الدعوة يجب أن تكون مصحوبة بالحكمة والموعظة الحسنة، كمنهج لتوضيح الفكر الحقّ وتجليه معاملة. 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 وجود مجال واسع في المجتمع لطرح الآراء المتنوعة، ليمتيز من خلالها الفكر الحقّ ويظهر بيانه. قال تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥). ثمّ يؤكد على أنّ المجادلة حتى مع منكري الفكر والأسس الإسلامية 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، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَالْأُمَّةَ عليه السلام قَدْ نَهَوْا عَنْهُ، فَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: لَمْ يَنْهَ عَنْهُ مُطْلَقًا وَلَكِنَّهُ نَهَى عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، أَمَا مَا تَسْمَعُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنكبوت، ٤٦) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥)؟ فَالْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ قَدْ قَرَنَهُ الْعُلَمَاءُ بِالدِّينِ، وَالْجِدَالُ

بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ مُحَرَّمٌ، حَرَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شِيعَتِنَا» (البحراني، ١٤١٦هـ، ج ٣، ص ٤٦٤).

«وَمِنْ لَطَائِفِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ قَالَ: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ فَقَصَرَ الدَّعْوَةَ عَلَى ذِكْرِ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ لِأَنَّ الدَّعْوَةَ إِذَا كَانَتْ بِالذَّلَائِلِ الْقَطِيعَةِ فِيهِ الْحِكْمَةُ، وَإِنْ كَانَتْ بِالذَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ فِيهِ الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ، أَمَّا الْجِدَلُ فَلَيْسَ مِنْ بَابِ الدَّعْوَةِ، بَلِ الْمَقْصُودُ مِنْهُ غَرَضٌ آخَرٌ مُغَايِرٌ لِلدَّعْوَةِ وَهُوَ الْإِزْوَاجُ وَالْإِتْخَامُ فَلهَذَا السَّبَبِ لَمْ يَقُلْ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْجِدَلِ الْأَحْسَنِ» (الفخر الرازي، ١٤٠١هـ، ج ٢٠، ص ٢٨٨). وعلى أي حال، فإن الدعوات القائمة على الحوار والتفاوض، تكون مصحوبة بالحكمة والمنطق والاستدلال، ومن الطبيعي أن يتمكن الأفراد في هذا المسار من الاختيار.

في النظرة الحضارية، حينما تسود الحرية والعدالة السياسية، تقبل السلطة السياسية إقامة الحوار، والنقد العلمي، والتفاعلات النقدية بين المواطنين. وفي ظل العدالة السياسية، يمكن لجميع الطبقات المشاركة في صنع القرار والنقد البناء دون خوف من الإقصاء. ومثل هذا الفضاء، بتضارب الآراء، يتيح إمكانية التمييز بين الصحيح والسقيم، ويمهد الطريق لنمو الفكر والعلم وتعالى الحضارة. ويروي الإمام الباقر عليه السلام عن سيدنا المسيح عليه السلام أنه قال: «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ كَوْنُوا نَقَادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخِرَتْ بِأَيَّةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُخِرَفَ الدَّرْهَمُ مِنْ نَحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُمَوَّهَةِ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سُوءٌ وَالْبَصْرَاءُ بِهِ خُبْرَاءُ» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ٢، ص ٩٦؛ البرقي، ١٣٧١ش، ج ١، ص ٢٣٠).

حينما تسود الحرية والعدالة السياسية في مجال ممارسة السلطة، تتوفر الأرضية لتشكّل الحوار، والنقد المنصف، والمشاركة الواعية للمواطنين. وفي ظل العدالة، تميل العلاقات الاجتماعية والفكرية نحو التفاهم، وتضارب الآراء، والنمو

المعرفي، فيسير المجتمع الإسلامي في طريق الرقي والتقدم. وفي مثل هذا الفضاء، لا يُعدّ نقد الأفكار والأداء تهديداً، بل تُعتبر عاملاً لتنقية المجتمع، وتعزيز الحيوية، وتطوير الحضارة بشكل مستمر. ومن هذا المنظور الحضاري، يُبين زرّين كوب أنّ الإسلام، - في إطار إمبراطورية عالمية كبيرة، وبالتساح والتساهل اللذين كانا من خصائصها الأساسية - احتمل تراث الأمم المختلفة وعاداتها، ودمجها جميعاً، خلق شيئاً جديداً فتجت ثقافة جديدة لا تعرف حدوداً ولا قيوداً، ثقافة إسلامية لا شرقية ولا غربية. ومع ذلك، فإنّ نموها وازدهارها خلال ثلاثة أو أربعة قرون متوالية كان سريعاً إلى حدّ يشبه معجزة مدهشة (زرّين كوب، ١٣٨٠ش، صص ٣٠ - ٣١).

يجب أن يظلّ هذا المنهج علمياً ومدروساً لكي لا يتعد عن أصلاته وهويته الحقيقية. وإنّ استمراره إنّما يكون عندما يُظهر الفكر الديني - مع التزامه بالمبادئ الثابتة - مرونة عقلية تجاه التحوّلات الاجتماعية والعلمية. فالتاريخ الحضاري للإسلام يشهد بأنّ حيويته كانت ثمرة التفاعل بين ثبات القيم وتغيّر الأساليب. وكلّما وقع في فخّ الإفراط أو التفريط، أصابه الجمود وتعطل عن الحركة الحضارية. وبحسب رأي الشهيد مطهري، فإنّ فتنين كانتا سبباً في انقطاع الصلة بين العقلانية والعدالة والإيمان، فمن ناحية، رجال الدين المتحجرون الذين لم يؤمنوا باحتياجات الزمان المتغيرة، ومن ناحية أخرى، الجاهلون الذين اعتقدوا بأنّ كل شيء قابل للتغيير (مطهري، ١٣٦٨ش، ج ١، ص ٣٢٠)، ومن هنا، فإنّ استمرار الحضارة الإسلامية مرهونٌ باتّخاذ منهج متوازن وعلمي لا يظلّ في الجمود ولا يغرق في النسبية، بل يعتمد على العدالة والعقل الجماعيّ لمتابعة مسار تكامله.

في مسار بناء الحضارة ومع توسّع التعدّد القومي والتنوع المذهبي، من الضروري أن يسود منطق الحكمة المشروعة على كيفية ممارسة السلطة في المجتمع الإسلامي. وإلى جانب الدولة، لا بدّ للأحزاب، والجماعات، والمؤسسات المدنية

أن تلعب دوراً فعالاً. إن توفير أرضية الحوار النقدي، وقبول التنوعات السياسية والاجتماعية، والمشاركة العامة، يتيح المجال للتعبير عن الآراء وممارسة النقد المنصف للسياسات. ولا يتحقق التقدم العلمي والوصول إلى الحقيقة إلا من خلال تضارب الآراء وتبادل الأفكار. وفي هذا المنظور الحضاري، تغدو العدالة أساساً لنمو المجتمع الإسلامي وحيويته وازدهاره. ويشير حسن الصفار إلى أن تاريخ الحضارة الإسلامية ومسار تشكل الأفكار المنبثقة من تعاليم الإسلام يشهدان بأن هذا الدين فتح أمام أتباعه باب التفكير والاجتهاد. ونتيجة لذلك، فقد أحدث المسلمون في تفسير التعاليم والأحكام الدينية مدارساً ومذاهباً متعددة، ساهم كلٌّ منها في إثراء الفكر الإسلامي. وعلى هذا الأساس، لا يحق لأحد تجاهل حق الآخر في الفهم والاستنباط الديني. إن الهدف هو قبول تنوع الرؤى وتعزيزها من خلال الحوارات البناءة والاعتماد على المبادئ المشتركة والأساسية لمواجهة التحديات والمعارضين الخارجيين (الصفار، ٢٠١٠م، ص ١٢).

ما لم تُنح الفرصة لطرح وعرض الأفكار والخطابات السياسية المختلفة، لا يمكن تحقيق الاختيار الواعي، وهذا لا يتأتى إلا في ظل الحرية والعدالة السياسية. فوجود التعدد الفكري وتضارب الآراء يُتيح إمكانية اتخاذ القرارات الحكيمة والتفاعلية. وإن ترسيخ هذه القيم يُفضي إلى الاعتراف بالاختلافات في وجهات النظر، ويسهم في أن يبلغ المواطنون - عبر الحوارات المنطقية والعلمية - مراتب أعلى من النمو الفكري والارتقاء الحضاري. فالعدالة في مثل هذا الفضاء تشكل الأساس الذي تُبنى عليه العلاقات التفاعلية وتمهد الطريق لديناميكية والتطور الحضاري.

النتيجة

تعدّ العدالة الأساس الرئيس لكل حضارة، وتظهر التجربة التاريخية في الحكم

النبيّ 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 مدوّنٍ وتشغيلي (عملي) يجعل هذه القيمة متجسّدةً في البنيّ التنفيذية للمجتمع.

مع تطبيق العدالة في جميع المجالات، نتاح إمكانيةً وضع تصاميم دقيقة للعمليات الاجتماعيّة، وينشأ بناءً يكفل حقوق المواطنين ومشاركتهم على قدم المساواة. فالعدالة لا تفرض قيوداً على إساءة استخدام السلطة فحسب، بل تعزز ثقافة الحوار، والنقد البناء، وتبادل الآراء بحريّة، وتبيّئ الأرضية اللازمة لازدهار حضارةٍ جديدةٍ إسلاميّةٍ ومستدامة.

تعدّ العدالة الركيزة والأساس لبناء الحضارة، فهي تعزز الثقة العامّة وتضمن المشاركة الفعّالة للمواطنين في العمليات الاجتماعيّة والسياسيّة. وتعتبر المشاركة السياسيّة اليوم واحدةً من أهمّ الأدوات لمواجهة الاستبداد وتراكم السلطة، وتحقيقها مرهونٌ بحضورٍ حرّ للناس في الانتخابات واختيار الأكفاء. إنّ اختيار الأفضل والأجدر لا يتحقّق إلّا عندما توجد عمليّةٌ حرةٌ وعادلةٌ لتقييم واختيار الأفراد ذوي الكفاءة. إنّ هذا التأسيس لا يضمن استمرار الحريّة وإمكانية إبداء الرأي دون خوف فحسب، بل يمنع أيضاً تسلل العصبية الجماعيّة، والعنصريّة، والأنانية (مركزية الذات)، وسائر أضرار السلطة. فبدأ الاستحقاقية هو آليّة تعمل من خلال السعي للكفاءة، وقياس الكفاءة، واختيار الأكفاء، وتمتية القدرات، لإدخال الأشخاص المؤهلين إلى ساحة الحكم، ولحماية المجتمع من الاستبداد والسيطرة الفردية. وتبيّئ هذه الآليّة الأرضية للتحرك في مسار بناء الحضارة الإسلاميّة.

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 (ج ١). قم: انتشارات دارالحديث.

باباي، حبيب الله. (١٣٩٣ش). كاوش های نظری در الهیات و تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

البحراني، السيد هاشم. (١٤١٦هـ). البرهان في تفسير القرآن (ج ٣). طهران: مؤسسة البعثة.

البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١هـ). المحاسن (ج ١، الطبعة الثانية). قم: دار الكتب الإسلامية.

جعفری، محمدتقی. (١٣٧٦ش). ترجمه و تفسير نهج البلاغه (ج ٦، چاپ هفتم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفری، محمدتقی. (١٣٧٨ش). تاريخ از دیدگاه امام علی عليه السلام (گردآورنده: محمدرضا جوادی). تهران: پیام آزادی.

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

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

- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۶۶/۶/۳۱ ش). بیانات در مجمع عمومی سازمان ملل. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/8089>
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰ ش). کارنامه اسلام (چاپ هفتم). تهران: امیرکبیر.
- سحمرانی، اسعد. (۱۳۶۹ ش). مالک بن نبی: اندیشمند مصلح (مترجم: صادق آئینه‌وند). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید باقری، سید کاظم. (۱۴۰۰ ش). عدالت سیاسی در قرآن کریم (چاپ سوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الصفار، حسن. (۲۰۱۰ م). التعددية والحريّة في الإسلام؛ بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- طباطبایي، سید محمدحسین. (۱۳۳۹ ش). آیا اسلام به احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می‌دهد؟. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۲ (۵)، صص ۶-۱۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۳ ش). اخلاق ناصری (مصصح: مجتبی مینوی؛ علیرضا حیدری). تهران: انتشارات خوارزمی.
- الفارابی، أبونصر. (۱۴۰۵ هـ). فصول منترعة. (المحقق: فوزي متري نجار، چاپ دوم). طهران: مكتبة الزهراء.
- الفارابی، أبونصر. (۱۹۹۵ م). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها (المحقق: علي بو محلم). بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر. (۱۴۰۱ هـ). مفاتيح الغيب. (ج ۲۸، ۲۰). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الليثي الواسطي، علي بن محمد. (۱۳۷۶ ش). عيون الحكم والمواعظ (المحقق: حسين الحسيني البيرجندي). طهران: دار الحديث.

المجلسي، محمداقبر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار. (ج ٢، الطبعة الثانية). طهران: مؤسسة
الوفاء.

مطهری، مرتضی. (١٣٦٨ش). اسلام و مقتضیات زمان (ج ١، 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 گویو.

١١١
سؤال
الفکر
السیاسی
الإسلامی



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



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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.

۱۱۳

الدراسات الإسلامية

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس، ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

في البحث عن المركزية الدينية، من بابل إلى البيت المقدس،
ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة*

أبو الفضل خوش منش  ID

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



١١٤

الفكر السياسي الإسلامي

الملخص

لقد امتلكت معظم الديانات القديمة مراكز خاصة بها، نشأت لأسباب متعددة، كموطن النبي، أو وجود المعبد ومكان العبادة الرئيس، أو وقوع بعض الأحداث الدينية والسياسية والمحمية المهمة وما شابه ذلك. غير أن كثيراً من هذه المراكز قد تعرضت عبر الزمن للانقراض والتراجع، أو فقد وظائفه الروحية الصحيحة. تسعى هذه المقالة - بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم واتباع منهج تحليل المحتوى - إلى تناول أربعة أماكن دينية تاريخية مهمة، وهي: بابل، البيت المقدس (القدس)، ومكة، والمدينة، وذلك من خلال استعراض موجز لمسارها التاريخي ومصيرها، وإبراز مظاهر مركزيتها وأبعادها الدينية والحضارية. يبدو أن توجه البشر إلى كل واحدة من هذه

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

* خوش منش، أبو الفضل. (٢٠٢٥). في البحث عن المركزية الدينية، من بابل إلى البيت المقدس، ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١١٢-١٣٩.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74399.1054>

نوع المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/١٩ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٧ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/٢٩ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

المدن يمثّل مراحل من مساعيه للعثور على مركزية دينية وروحية ونقطة ارتكاز تربط بين الأرض والسماء. وتُظهر نتائج هذا البحث أنّ التوقعات الروحية المرتبطة ببابل وأورشليم لم تتحقّق على النحو المأمول، كما أنّ مكّة لم تكن، في تلك المرحلة، الحاضنة المثلى للرسول الخاتم ولشريعته، وبالتالي، فإنّ النبي ﷺ بعد إخراجه من مكّة، أرسى في المدينة المنورة دعائم حضارة دينية وإنسانية فريدة لم يكن لها مثيل آنذاك، ولا تزال كثير من أبعادها بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحليل المعمق.

الكلمات المفتاحية

المركزية الدينية، بابل والبيت المقدس، مكّة والمدينة.

١١٥

المركزية الإسلامية

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكّة المكرمة إلى المدينة المنورة

كان الدين حاجةً أساسيةً لدى البشر منذ أقدم العصور، وقد نشأت عبر الزمن، لدى معظم الديانات الكبرى في العالم، مراكزُ ذاتُ مكانةٍ خاصةٍ بعناوين واعتباراتٍ متنوّعة، كانت تُعدّ مواضع لتجليّ الإرادة الإلهية، وأقربَ الأمكنة الأرضية إلى «الله» وموطناً للاتّصال بين السماء والأرض، ورمزاً يجسّد الرابطة بين الخالق والمخلوق وقد اُسمت هذه المراكز بدرجّة من القداسة والروحانية، وربما كانت تتمتع بهيمنة روحية وسياسية وثقافية وحضارية على الأقاليم والمناطق المحيطة بها. نحن نعلم أنّ منظومة «الدين» على مرّ التاريخ، لم تسلم من أطماع النفعيين وأرباب المكاسب الذين التفّوا حولها، فاجتَنوا ثمارها ومغانمها لأنفسهم، وخلفوا وراءهم لهذه المنظومة والمراكز الدينية إرثاً من الآفات والأضرار. ولهذا السبب ظلّت بعض 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 الدينية، وقد وردت إشارات إليها من زوايا متعدّدة في القرآن الكريم. من الواضح أنّ الحديث عن بابل في هذا البحث يعود إلى أهمّيّتها في بلاد الرافدين القديمة، وولادة إبراهيم وأنبيا آخرين في نطاق نفوذها، وظهور التوحيد والشرك من هذه المدينة، فضلاً عن ورود ذكرها في «العهدين» وفي سورة البقرة. أمّا أورشليم، فتعود أهمّيّتها إلى ورود ذكرها في «العهدين» والقرآن الكريم والنصوص اللاهوتية اليهودية والمسيحية، فضلاً عن كتاب «مدينة الله» لأوغسطين، واستمرار أحداثها ووقائعها إلى الوقت الحاضر. وأمّا سبب ذكر اسم مكّة والمدينة وأهمّيّتهما 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 مركزية روحية ودينية في عصورها المختلفة. وللإجابة عن هذه الإشكالية، يتناول البحث دراسة وتحليلاً موجزاً لمسارها التاريخي ومصيرها في المصادر التاريخية واللاهوتية، وفي العهدين، والقرآن الكريم. كما يعتمد منهج تحليل المحتوى للنصوص ذات الصلة، ويولي الطاقات الدينية والحضارية الكامنة في مشروع «مدينة النبي» عناية خاصة ويؤكد على أبعادها المتميزة.

خلفية البحث

لا توجد كتابات كثيرة في موضوع المركزية الدينية والمدن التي تدعي هذه المركزية، وأن هذا المجال لم يحظَ باهتمام واسع من الباحثين. ومن بين الدراسات القليلة في هذا السياق مقالة بعنوان «موضوع بازگشت وسكينة انسان در حیات روحی او؛ جستاری در کتاب مقدس وقرآن با تأکید بر سه مرکزیت دینی»^١، تناولت قضية تيه الإنسان وحيرته بعد الهبوط، ثم ذكرت الدور المُسكّن والمطمئن للمراكز الدينية (أورشليم، ومكة، والمدينة) في الحياة الروحية للإنسان (خوش منش، ١٤٠٠ش). كما تناول مقالة أخرى بعنوان: «أم القرى، پایگاه جهانی امت وسط»^٢ - بعد الإشارة إلى وجود بعض المركزية الدينية - الدور البارز لأم المدن «أم القرى» التي بُني فيها «بيت الله» منذ البداية على يد إبراهيم عليه السلام، الذي كان مُنحازاً إلى الحق ولم يكن من أهل الإفراط والتفريط (خوش منش، ١٣٩٣ش، صص ٥٣ - ٧٢). كما أنّ «من مدينة الله إلى أم القرى» عنوان بحث آخر يبيّن فيه موضوع «المدينة الفاضلة» أو ما يسمّى بـ«مدينة الله»، ليُظهر أنّ نشوء تلك

١. «موضوع العودة والسكينة في الحياة الروحية للإنسان؛ دراسة في الكتاب المقدس والقرآن مع التركيز على ثلاث مركزيات دينية».

٢. «أم القرى، القاعدة العالمية للأمم الوسط».

المدينة كان يهدف إلى إقامة الصلة بين الله والإنسان، تحقيق اتصال البشر بالله والقرب منه. (خوش منش، ١٣٩٢ش). تتمثل السمة المميزة لهذه المقالة في تركيزها على مفهوم المركزية الدينية وكيفية نشوئها ومسارها التاريخي في المدن الأربع المذكورة في القرآن الكريم، للوصول من خلال ذلك إلى الطاقات الدينية والحضارية لـ «مدينة النبي» في عصر الرسول الأكرم ﷺ، ودراسة إمكانية تعميم هذه الطاقات في الوقت الحاضر.

١. مراجعة الثنائية: بابل - أورشليم، وبابل - روما

١-١. بابل

مدينة قديمة ذات تاريخ ومصيرٍ يكتنفهما الغموض، يمكن تتبع آثارها في إشارات وروايات ضاربة في القدم؛ تمتد من عصور ما قبل التاريخ إلى التاريخ البشري العام؛ وكذلك في النصوص المقدسة أو الأسطورية، سواء بلغة الحقيقة أو اللغة الرمزية والدلالية. هذا الاسم في لغة الأكاديين مأخوذ من «باب» بمعنى البوابة و«إل» بمعنى «الإله» أي ما يقابل «بوابة الله». وتذكر المصادر الأوروبية أيضاً اسم هذه المدينة «Babylon» المشتق من «Ilani - Bab» أو «Ili - Bab» بمعنى «باب الإله» أو «بوابة الله» و«ملتقى الأرض والسماء» (Brepols, 1996, p. 102)،^١ وقد عدت مركزاً دينياً مهماً في العصور القديمة. تحولت بابل بفضل موقعها المتميز من الناحية الإقليمية، إلى مركزية سياسية وحضارية كبيرة هامة، ومن ثم إلى مركزية دينية، وتفوقت على باقي المناطق المحيطة بها. فقد جرت دعوة نوح عليه السلام، أول دعوة توحيدية شاملة في بلاد الرافدين، وكانت بابل في هذه المنطقة مدينة واسعة ذات معابد جمّة وعظيمة، تعدّ أكبر مدينة لاهوتية في منطقة ما بين

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

النهرين، واحتلت مكانةً شبيهةً بمكانة المركزية الدينية 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 المفسرين والمؤرخين، ورد اسم بابل مرّةً واحدة في الآية ١٠٢ من سورة البقرة مع إشارةً ضمنيةً إلى عظمتها ومكانتها (طالقاني، ١٣٦٠ ش، ج ٥، ص ٢٤؛ روثن، ١٩٨٠ م، ص ٩)، ومرّةً أخرى دون ذكر الاسم في الآية ٢٥٨ من سورة البقرة، حيث جاء الحديث عن حضور إله متعال ومتسلطٍ يدعي الألوهية ويعتبر نفسه مالك الموت والحياة للآخرين (الطبري، ١٩٦٦ م، ج ٣، ص ١٦). كما تشير الإشارات إلى بابل في سور الصفات، والأنبياء، والأنعام، إلى أن هذه المدينة كانت مركزاً لصناعة الأصنام ومعبدًا عظيمًا لها، بالإضافة إلى اهتمام بعض أهلها بالنجوم والمعرفة الفلكية، مما منحها مكانة متميزة في العلم والفكر. وقد وردت هذه الإشارات ضمن عدّة قصص في القرآن. (الصفات، ٨٣ - ٨٩؛ الأنعام، ٧٤ - ٧٩؛ كينج، ١٣٧٩ ش، ص ٧؛ برنال، ١٣٧٢ ش، 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 للجنور والظلم، ونموذجاً سيئاً للانقياد الأخلاقي والشهوة في العالم القديم (كينج، ١٣٧٩ ش، 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 (كينج، ١٣٧٩ ش، ص ٣٩٤). وقد جاء مصير بابل القديمة بشكلٍ رمزيّ في رؤيا يوحنا ومرآي إرميا (كتاب مقدس، ١٩٩٧ م، مكاشفه يوحنا، ١: ١٨ - ٢٤؛ كتاب مقدس، ١٩٩٧ م، ارمياى نبى، ٥٠: ٢٢ - ٢٥؛ Daniel-Rops, 1943, p. 299-302).

١١٩
سبب الفكر السياسي الإسلامي

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

تشير الآية ١٠٢ من سورة البقرة أيضاً إلى مدينةٍ أخرى، وهي مملكة سليمان بمركزية أورشليم الحالية. وبحسب ما جاء في التوراة، عندما تحرك بنو إسرائيل نحو أرض كنعان، دعا الله موسى قائلاً: «قل لبني إسرائيل أن يصنعوا لي مقاماً ومقدساً حتى أسكن بينهم» (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، سفر خروج، ٢٥: ١-٨). وقد اعتبر نصب «الخيمة» في التيه، ثم بناء «الهيكل» في القدس، رمزاً لحلول «يهوه» وإقامته بين بني إسرائيل، ودليلاً على نزول «السكينة» عليهم. وتجلّى هذه الدلالة أيضاً في أصل الكلمة (أي؛ الخيمة) باللغتين العبرية واليونانية؛ كما أنّ فعل «سَكَنَ» في العربية يعادل (شخَن) في العبرية، ولفظ الخيمة في العبرية أيضاً مشتقّ منه (عربي، 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 المقدس في مركز أعمال النبي عيسى عليه السلام. قام عيسى الشاب بأول زيارته العلنية للقدس، فطرد فيها الصيّافرة وأهل السُّحْتِ والرِّبَا 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 اليهودية ومركز الإيمان برسالات الأنبياء، وما كان يُقال عن «خيمة الاجتماع» و«هيكل سليمان» من سَكِينَةٍ ومركزية، كان يتجسّد في حياة السيد المسيح ورسالته.

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

بعد تحرّر بني إسرائيل من نير فرعون، كان ما ترك أثراً أكبر على غالبية بني إسرائيل أكثر من تعاليم وإرشادات موسى، هو أسلوب الحياة الفرعوني الذي بقي في ذاكرتهم بعد انتهاء عصر الذلّ وبداية التحرّر والصحة 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 قوماً من المشركين كانت لهم «آلهة» يعبدونها، وقد شاهدها أولئك بأعينهم (الأعراف، ١٣٨؛ خوش منش، ١٣٩٩ش، صص ٢٤١ - ٢٤٣). وكانت هذه النظرة متجدّرة في معتقداتٍ دامت لعدّة قرون قبل مجيء النبي موسى عليه السلام، وكانت مصدراً 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 الملك استجابةً لدعائه (ص، ٣٤ - ٤٠). وقد وردت تفاصيل قصة أورشليم ومكانتها ومركزيتها الدينية في مواضع أخرى من القرآن، وأبرزها في سور الأنبياء (٧٨ - ٨٢)، والتل (١٥ - ٤٤)، وسبأ (١٠ - ١٤). وكان تسخير القوى الخارقة للعادة في ملك سليمان امتداداً لأسلوب الحياة في الجنّة الأولى، وشبهاً بما كان من ظلّ السحاب العابر، وزول المنّ والسلوى على بني إسرائيل، وانفلاق الصخر لتفجر الماء، وانفلاق البحر لظهور اليبس، وفوران عين النحاس من الأرض، وصنع الدروع، وغير ذلك ممّا أشارت إليه السور 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 وربما شيئاً 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، فإن المدينة التي كان من المقرر أن تكون مركزاً للسلام والسلم، قد غرقت مراراً وتكراراً في الدماء والنحراب، إما بسبب أفعال سكانها أو جرائم المعتدين عليها. وتعليل هذه الدمار والنحراب المتكرر وتحليلهما مما لا يتسع له هذا المقام. وترى التوراة أن جذور هذا الدمار تكمن في نقض العهد والميثاق الإلهي، وهو جوهر جميع الأديان^١.

وتذكر سورة الإسراء رحلة النبي الخاتم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وبداية الفصل الأخير في تاريخ الدين، مشيرةً إلى أن نصيب بني إسرائيل من «التوراة التي فيها هدى ونور» كان العلو والفساد السياسي والاقتصادي على طريقة فرعون وقارون (الإسراء، ٣؛ المائة، ٤٤؛ القصص، ٤ و٨٣). وبسبب أعمال بني إسرائيل صار «المسجد الأقصى» ميداناً لغارات الأقوام السفاكة للدماء، كما جاء في القرآن: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا - فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا - ... فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا» (الإسراء، ٤ - ٧).

١-٣. روما (رومة)

شهدت روما عبر أطوار تاريخها تقلبات عديدة بين طرفي النقيض: «المدينة الإلهية» و«الانحطاط والأفول». ويمكن تتبع مرتبة «المدينة الإلهية» في روم في

١. «فقال الله لسليمان: بما أنك فعلت هذا ولم تحفظ فرائضي التي أمرتك بها، فإني سأنزع عنك الملك وسأعطيه لعبدك. ولكنني لن أفعل هذا في أيامك إكراماً لداود أبوك، بل سأنزعه من يد ابنك. ومع ذلك، لن أنزع المملكة كلها، بل سأعطي سبطاً واحداً لابنك بسبب عبدي داود، وبسبب أورشليم التي اخترتها. وأقام الله خصماً لسليمان». (كتاب مقدس، ١٩٩٧م، اول بادشاهان، ١١: ١١-١٤؛ ارمياى نبى، ١١: ٦-١).

مرحلتين: قبل المسيحية وبعدها. ولم يكن موضوع «عوامل عظمة الرومان وأسباب انحطاطهم» أمراً بعيداً عن اهتمام السياسيين والمؤرخين وباحثي تاريخ الأديان وفلسفة التاريخ واللاهوت المسيحي، وهكذا غدت هذه العظمة وذلك الانحطاط مادةً أصيلةً دفعت القديس أوغسطين^١ إلى تأليف كتابه الشهير «مدينة الله»^٢. ويثبت أوغسطين في كتابه أنّ «مدينة الله»، التي تمثل مجتمع الموحدين، ظلت حاضرةً في التاريخ على الدوام، وأنّ السعادة الأخروية مختصة بهم وحدهم. ويقول: «إنّ هذه المدينة السماوية، ما دامت زائرةً على وجه الأرض، فإنها تستدعي أبناءها من جميع الأمم (إذ مهما بلغت الاختلافات بين الأمم، فإنها كلّها تشترك في غاية واحدة هي السكينة الأرضية)، شريطة ألا يُقيموا عائقاً أمام الدين الذي يعلم وجوب عبادة الله الواحد، المتعال، والحقيقي» (Augustin, 1855).

ويصف أوغسطين في كتابه «روما» بأنها «مدينة الشيطان»^٣ أو «مدينة الشر»^٤. وهذان اللقبان في الحقيقة هما نفس اللقبين اللذين أُطلقا على «بابل»، كما يرد في رؤيا يوحنا حين يتحدّث عن شرّها وفسادها (دورانت، ١٣٨٥ ش، صص ١٤٩ - ١٥٣؛ مجتهد، ١٣٧٥ ش، 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 رواد العصور الوسطى (٣٥٤-٤٣٠ م). وقد لعب دوراً محورياً في صياغة الفكر اليوناني ضمن التصوّف والأدب المسيحي، وفي نشر وثبيت الدين المسيحي في أوروبا، مما شكّل أساساً لبدع فاسدة وذات تأثير فعّال في التألّه المسيحي في القرون اللاحقة (اندرهيل، ١٣٩٢ ش، صص ٧٧-٧٨).

2. Civitate de Dei
3. Civitas Diaboli
4. Civitas malum

٢. نحو أم القرى

أمر الله سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام أن يرفع قواعد البيت في الموضع المعلوم، ويدعو الناس إلى الحج، ليأتوا من كل حدب وصوب نحو هذه «النقطة 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) داعياً الناس إلى هذا الأمر، قائلاً: «هلمَّ إلى الحجَّ»؛ أي أسرعوا إلى الحجَّ وتوجهوا إلى بيت المعبود (الكليني، ١٣٦٥ ش، ج ٤، ص ٢٠٦؛ الصدوق، ١٣٨٠ ش، ج ٢، ص ٤١٩؛ الصدوق، ١٤١٣ هـ، ج ٢، ص ٢٣٢). وكان هذا «بيت الله»، وبالتالي «بيت جميع الناس» و«أول بيت عامٍ وُضع للناس» تُفتح أبوابه لهم (آل عمران، ٩٦-٩٧)، وقد أصبح يُعرف بـ «أم القرى» و«الحرم الآمن» الإلهي وبقية هذه الأوصاف ملازمة لها عبر العصور: «و كذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتُنذِرَ أمَّ القرى ومن حولها وتُنذِرَ يومَ الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير» (الشورى، ٧). «و إذ جعلنا البيتَ مَثَابَةً للناسِ وأمناً واتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (البقرة، ١٢٥). وقد ورد ذكر المسجد الحرام ومكة في القرآن الكريم بعدة ألقاب وأسماء، منها: «أم القرى»، «البيت»، «البيت الحرام»، «البيت المعمور»، «البلد الأمين»، «البلد الآمن»، «الحرم الآمن»، «مكة»، «بكة»، «الكعبة»، «المسجد الحرام»، «البيت العام»، و«ما يكون سبباً للنظام والاستقرار وحياة المجتمع الإسلامي» و«مكان عودة العباد إلى الله وتوبتهم إليه»، و«موضع الثواب والأجر والعبادة». ومن بين هذه التسميات، تبرز أم القرى كاسم يذكّر بمفهوم «المدينة الأم»، وهو مصطلح استخدم في القرون الأخيرة في بعض اللغات

الأوروبية^١ إبان المرحلة التي كانت فيها الصناعة الأوروبية الحديثة تغير ملامح العالم وهيئته الظاهرة، وتنتج واقعيةً جديدةً تصوغها الآلة وتُشكّلها، فينشأ - تبعاً لذلك - مدارٌّ ومحورٌ ومركزيةٌ حضاريةٌ ماديةٌ للبلدان الأضعف. (خوش منش، ١٣٩٨ ش،

صص ٤٩-٥٢؛ Philipson, 1990, p. 145-151؛ Hobson, 2004, p. 8-225).

٣. مركزية أم القرى^٢

لقد كان موضوع «المركزية» في المدن المقدّسة محلّ اهتمام منذ العصور القديمة، وإنّ تعبير «أم القرى» يحمل إشارةً إلى هذه المركزية وإلى فضلٍ تقدّمها في الوجود. ولكن كيف كانت هذه المركزية؟ إنّ النقطة القديمة في جنوب غرب آسيا هي «بلاد الرافدين»، الواقعة بين نهريّن تاريخيّين. أمّا البحر القريب منها فهو البحر الذي عُرف منذ العصور القديمة بأنه يمتاز بالموقع الوسطي والمركزية، إذ كان يُسمّى بـ «البحر المتوسط» أو «البحر الواقع في وسط الأرض»، ويتيح الوصول المباشر إلى أربع قارات ومراكز الحضارات الكبرى في العالم القديم. لقد ارتبط اسم هذه المنطقة، من وجهة نظر المراقبين من خارجها، بمفهوم «التوسط»، وأطلق عليها اسم «الشرق الأوسط». ومنشأ هذه الأمة هو أم القرى، ودينها هو دين الحنيفية، دين التوحيد الخالص، والتسليم لله العليّ الكبير، والدعوة إلى القسط والعدل، والقسطاس المستقيم، والصراف المستقيم. وكان بيت الكعبة أول بيت أُسس باسم الله ولصالح الناس جميعاً، ومنه بُنيت آلاف

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

٢. «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمّها رسولاً يتلوا عليهم آياتنا وما تكأ مهلكي القرى إلاّ وأهلها ظالمون» (القصص، ٥٩). واستناداً إلى هذه الآية، فإن القرآن الكريم يقرّ بنوع من «أم القرى»، بل وقد حدّد لها أجزاءً كبيرة وصغيرة.

البيوت، سواء كانت أديرة أو كنائس أو مساجد في أماكن قريبة وبعيدة، جميعها باسم الله. وكان أول قطعة من الأرض تم تهيئتها وإعمارها على يد إبراهيم الخليل (طالقاني، ١٣٦١ش، ص ٨)، وهو البيت الذي وضع فيه أساس التوحيد، والمدينة التي نشأت بعيداً عن أدران بلاد الرافدين وضوضائها، على أطراف البحر المتوسط، لكنها انحرفت تدريجياً نحو الشرك والانحطاط.

ألم يكن هذا في حد ذاته رمزاً وتجلياً لمفاهيم من قبيل «الاستواء وسلطان الله العظيم على عرش الملك» و«استقرار عرشه على الماء» ليكون ذلك سبباً في أن «تنبثق الحياة كلها منه»؟ إن مثل هذه الآيات التي توضح لنا هذه المفاهيم المتداخلة والمتشابكة، ينبغي تأملها والتدبر فيها بعناية فائقة وتحيص دقيق، ومنها:

✓ «إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (الأعراف، ٥٤؛ الحديد، ٤).

✓ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود، ٧).

✓ «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (الأنبياء، ٣٠).

٤. مدينة النبي

لقد تعرضت مدينة مكة عبر التاريخ للعديد من تقلبات وتحولات عديدة، وتدرجياً، على مدى قرون الفترة التي سبقت بعثة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، تحولت إلى بؤرة للشرك (اسدآبادي، ١٩٢٦م، صص ٢٨ - ٣٠). ومركز للأمية والعصبية

١. «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير (مائده، ١٩)؛ لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون» (القصص، ٤٦).

الجاهليّة، ولم تكن تملك الأهليّة لاستضافة الرسول وتشكّل الحكومة النبوّية فيها. ومع أنّ مكّة المكرّمة، بفضل وجود الكعبة المشرفة والمسجد الحرام فيها، كانت - لا تزال - موضع تكريم وتعظيم، إلّا أنّ تلك القيمة والميزة العظمى التي اهتمّ بها الله سبحانه من أجلها هي حضور وحلول شخص النبي الأكرم ﷺ فيها؛ إذ انتقلت هذه القيمة والكرامة إلى مدينة المدينة بهجرته، وخرجت مكّة عن موقع المحوريّة والمركزيّة، وحلّت في المرتبة الثانية من الكرامة والعظمة (لساني فشاركي؛ مرادى زنجاني، ١٣٩٢ش، ص ٣١٦). تمكّن الرسول ﷺ في «المدينة» من نشر دعوته، وإبرام ميثاق الأخوة بين المهاجرين والأنصار، وإقامة علاقات مع قبائل جزيرة العرب وبعض الجيران، وفي النهاية، قدّم صورة واضحة شاملة ومنهجية لمدينة قائمة على الأخلاق والعدالة والروحانيّة. فقد زُرعت في المدينة بذور الإنسانيّة والمدينة المحمّدية، نجد الإشارة إليها في الآية الأخيرة من سورة الفتح، في وصف بليغ: «... كَرَّعَ أَخْرَجَ شَطَأَهُ فَازَرَهُ فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ...» (الفتح، ٢٩). إنّ ما قام به الرسول الأكرم ﷺ لم يكن تربية المواطن بمعنى الأفراد المنتمين إلى مجرد نقطة جغرافيّة أو عرق قومي؛ بل إنّ الرسول الأكرم ﷺ طرح المفهوم العالمي لـ «الأمة»، وبين ورث أبعاد الانتماء إلى نطاقها ومجالها بالقول والفعل والتقدير. إنّ «مدينة النبي» في مدرسته الفكرية ليست بالضرورة تلك المدينة التي رأيناها بالأمس وزاها اليوم، بل إنّ المفاهيم والقيم السامية لمثل هذه المدينة يمكن أن تتوسّع وتنتشر إلى جميع أقطار الأرض ونواحيها. غير أنّه لا بدّ من القول إنّ الجوهر الأساس لما قدّمه الرسول الأكرم ﷺ للعائلة البشريّة والمجتمع الإنساني، هي تلك الأمور الأربعة المذكورة في مطلع سورة الجمعة، التي حسب كثير من أبناء الأمة الإسلاميّة - لفرط وضوحها - أنّهم قد استوفوا حقّها وأنجزوها بالفعل، وهي: «تلاوة الآيات الإلهيّة، وتزكية النفس، وتعليم الكتاب، وتعليم الحكمة».

١٢٧
الفكر السياسي الإسلامي

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكّة المكرمة إلى المدينة المنورة

يمكن اعتبار المدينة خلاصةً لتجارب الأنبياء في تأسيس مركزية دينية ونموذجاً أرقى وأسمى في هذا المجال. فالمدينة هي فنُّ العيش المشترك إلى جانب الآخرين؛ وبناءً على ذلك، يمكن - منطقياً - الاستنتاج بأنَّ الإسلام في جوهره حضارةٌ تأسيسيةٌ ببناءً ومدنيةٌ، لا حضارةٌ عدوانيةٌ هجوميةٌ. ففي المدن الإسلامية، كان هناك شعور بالانتماء إلى مجتمعٍ مدنيٍّ مصحوبٍ بثقافةٍ مشتركةٍ ونمط حياةٍ جماعيٍّ؛ في حين كانت العلاقات بين المدن الأخرى - كما في اليونان القديمة مثلاً - قائمةً على منافساتٍ قاسيةٍ وأحياناً وحشيةٍ، ألحقت بالمجتمعات البشرية تكاليف إنسانيةً جسيمةً وخسائرَ ماليةً فادحةً.

٤-١. خصائص مدينة النبي ﷺ

بعض خصائص مدينة النبي ﷺ على النحو التالي:

٤-١-١. الموقع المحوري لرسول الله ﷺ

نظراً إلى ما تقدّم في الفصل الرابع بشأن «المركزية» و«المركزية الدينية»، يمكن القول إنَّ النبيَّ يمثّل محور مدينة «المدينة» وبوجوده وحضوره تكتسب هذه المدينة هويتها، ويجب على مواطني هذه المدينة مراعاة الشخصية القانونية للرسول بوصفه خاتم المرسلين الإلهيين وزعيم المدينة والمجتمع الإسلامي بأسره. وإنَّ عنوان «مواطنة مدينة النبي» - بناءً على عموم ما يفهم من إطلاقات الخطابات القرآنية - لا يشير إلى أولئك الذين يحملون حالياً هوية دولة الحجاز، بل يشمل هذا العنوان جميع الذين يلزمون أنفسهم بطاعة النبي ﷺ واتباع أوامره وتعاليمه الواردة في القرآن الكريم والسيرة والسنة كما في قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ

١. للاطلاع على آراء المفسرين حول هذا الفهم، انظر: الصادق الطهراني، ١٣٦٦ش، ج ١٣، صص ٣٣٤-

٣٣٥؛ فضل الله، ١٤١٩هـ، ج ٨، صص ٤٥١-٤٤٩؛ حوى، ١٤٢٤هـ، ج ٤، ص ٢٣٧١.

فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ» (الحجرات، ٧).

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

إن صورة جامعة بين «الإسلام» و«الحنيفية» لا نجدتها فيما بين الأنبياء إلا عند إبراهيم، ولا في الكتب السماوية إلا في القرآن، وبالأبعاد الواسعة التي يعرضها. وفي خواتيم السور المكية من القرآن تبرز سورة مدنية تستوقف الأنظار بما تبسطه من بيان لمسار أمة الكفر والشرك، وبما تظهره من «البيئة» التي روحها - كما يقول العلامة الطباطبائي (١٤١٧هـ، ج ٢٠، ص ٣٣٩) - «الحنيفية» من الحنف وهو الميل عن جانبي الإفراط والتفريط إلى حاق وسط الاعتدال وقد سمى الله تعالى الإسلام ديناً حنيفاً لأنه يأمر في جميع الأمور بلزوم الاعتدال والتحرز 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 الْقِيَمَةِ» (البينة، ٥). وهذه الحنيفية التي تدعو في وسط السورة إلى الفطرة وحق وسط الاعتدال، هي نفسها - بتعبير أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية - صاحبة «محل القطب من الرحي». وقد ذكر القرآن الكريم الحنيفية بوصفها خلاصة وعصارة للشرائع السابقة، وصورها في مواضع متعددة في إطار سيرة إبراهيم عليه السلام، مؤكداً اتباع النبي الأكرم ﷺ لمنهجه وطريقته (الأنعام، ١٦٠؛ النحل، ١٢٠، ١٢٣).

٣-١-٤. فضيلة التقوى والعلم والحكمة

إن التحول الذي أحدثه النبي الأكرم في المدينة في المجالات العلمية والعقلية والثقافية للمجتمع العربي، بل وللمجتمع الإنساني بأسره، وتشجيعه الناس على تعلم المعارف والفنون، أمر غني عن البيان والإيضاح. فقد كانت قضية التعليم والتعلم

١٢٩
فكر السبأ الإسلامي

في البحث عن المركزية الدينية من جابل إلى البيت المقدس. ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

منذ بداية الدعوة النبوية في مكة، ثم بعد الهجرة إلى المدينة تسير جنباً إلى جنب مع قضية العبادة في مسجد النبي ﷺ. فنحن نجد في سيرة الأنبياء السابقين في القرآن الكريم بلاغهم وبيانهم لأقوامهم، غير أننا لا نجد حديثاً صريحاً عن نزول كتاب على قلوبهم، ولا عن شؤونهم التعليمية في تدريس العلم والحكمة. إن الرسول الأعظم ﷺ امتاز في هذا المجال - كما في العديد من الشؤون الأخرى - بخصوصية وتفرد، وهناك آيات كثيرة في أرجاء القرآن الكريم تظهر الأبعاد العميقة لعلمه وحكمته، ودوره بوصفه معلماً ومرشياً للأمة. وفي القرآن الكريم والروايات الإسلامية، يُجعل العقل والحكمة - وليس بالضرورة المعرفة و«مجرد القراءة والكتابة» - في مقابل «الجاهلية». وقد اشتهر الحديث المفصل لـ «جنود العقل والجهل» في مطلع كتاب الكافي (الكليني، ١٣٦٥ ش، ج ١، صص ٣-١٠).

٤-١-٤. سيادة الشريعة وقانون العدل الإلهي

ما دام الإسلام في مكة، كان ديناً وأساساً للعقيدة والعمل والأخلاق، وفي المدينة أُسس نظام الحكم أيضاً على أساس الدين (شهيد، ١٣٦٢ ش، ص ٩٣). كما أنّ مظاهر الدين الكاملة - ومنها التشريع والقضاء - ظهرت في المدينة بعد قيام الدولة النبوية. وأما مبدأ الحق ووجوب الطاعة له - وهو من أمهات المباحث في النظم الحقوقية - فقد جعل في الشريعة والقانون النبوي راجعاً إلى ذات الله رب العالمين، الفاطر القدير (البقرة، ١٤٧؛ آل عمران، ٦٠). الهدف الرئيس والجوهر للشريعة والقانون اللذين جاء بهما النبي ﷺ، وعمل على ترسيخهما نظرياً وعملياً في المدينة، هو تحقيق سعادة البشر من خلال إقامة نظامٍ سياسيٍّ عادلٍ،

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

وترسيخ العدالة الاجتماعية، وتعديل توزيع الثروات على أساس القسط والعدل والإنصاف، وتقسيم الأعمال وفق معيار الكفاءة والاستحقاق، ونفي الإضرار بالغير أو التعرض للضرر، والتحرر من نجات الشرك والخرافة والأوهام وإصرها وأغلاها (الأعراف، ١٥٧)، وهداية الضالين، وإصلاح المخطئين، وتنظيم الروابط والعلاقات العمودية بين المخلوق والخالق والعلاقات الأفقية بين العباد، فضلاً عن العناية بأوضاع العبيد والأسرى والمستضعفين الذين كانوا يعيشون في أسوأ الظروف والأحوال في المراكز الحضارية للعالم آنذاك، حيث أخذت أحوالهم تتحسن بفضل التدابير والتعليم الدينية والثقافية والاجتماعية الفريدة. إن نوعية وسرعة سيادة الحقوق والقانون في «مدينة النبي» لا نظير لها في أي مجتمع آخر. وسعة ونطاق حقوق الإسلام واشتماله على جميع شؤون الحياة الخاصة والاجتماعية لكل فرد مسلم، والواجبات الدينية والأخلاقية والمدنية والجنائية لكل فرد مسلم، وما سمي لاحقاً بالإجراءات القضائية (قانون المرافعات) وحقوق الإنسان وحقوق الحيوان، لا يمكن قياسه بأي من القوانين العرفية في دول العالم الغربي. (Britanica, Law, vol. 12, p. 714؛ صالح، ١٣٤٨ش، صص ١٥٢ - ١٥٤).

٥-١-٤. سلامة المعاش

إن دور المعاش والاقتصاد السليم في خلق الأجواء والثقافة السليمة أمر واضح. ففي بعض السور المدنية، ولا سيما «السور المسبحات» التي تتحدث عن تسبيح الرب والمكانة البارزة للرسول ﷺ وتهدف إلى تزكية وتطهير المجتمع

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

الإسلامي، تبرز بعض الآيات في هذا المجال بوضوح. فلنتأمل الآيات ٩ إلى ١١ من سورة الجمعة؛ وهي سورة جمعت بين التسبيح والتقدیس بذكر الله، وإقامة الصلاة، واتباع رسول الله ﷺ، وطلب الرزق من الله العظيم، والتجارة الطيبة الطاهرة في فضاء المدينة وما وراءها، فتتصل كلُّ هذه الأبعاد معاً على نحو حسنٍ متكامل. إنَّ سورة الجمعة تقع بين سورتي «الصف» و«المنافقون»^١، وهذه السور مجتمعةً ترسم أطراً مهمةً للحياة العقائدية والثقافية والاقتصادية والعسكرية في المجتمع الإسلامي. وكان جزءٌ من اقتصاد المدينة في زمن هجرة النبي ﷺ تحت سيطرة اليهود من جهة وكان جزءٌ من المال والثروة بيد المنافقين من جهة أخرى. ونرى التأكيدات القرآنية في هذه السور على سلامة وحرية الاقتصاد الإسلامي من الشبكات الملوثة (الفاصلة) التي تعادي الحياة والعزة الإسلامية (المنافقون، ٧-٩). وتُنطبق الآية ٩ في سورتي الصف والجمعة من حيث المفهوم والمضمون بشكلٍ واضح. وبناءً على النموذج القرآني، تنبثق من الصفوف التي تُنشأ للتسبيح والتقدیس و«ذكر الله» يوم الجمعة، صفوفٌ تصبح كالبنیان المرصوص، مكبرةً وحارسةً لبيان عزة الأمة الإسلامية: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بَنِيَانٌ مَرصُوصٌ» (الصف، ٤). ومن الواضح أنَّ حديث القرآن الكريم عن الاقتصاد والمعاش لا يقتصر على تلبية الاحتياجات الجسدية فحسب، وفي هذه السورة الأخيرة نفسها ينتهي الحديث إلى تلك التجارة الحقيقية والمتعالية (الصف، ١٠-١٣).

٦-١-٤. الأمن والسلام والسكينة

١. إنَّ جمع سور القرآن وترتيبها وفقاً لرأي الله تعالى والرسول الأكرم ﷺ يكتسب أدواراً مهمة في أمر التدبر في القرآن الكريم (خوش منش، ١٣٩٩ش، صص ١٠-١٥).

إنَّ وصفَ النبيِّ الأكرمِ ﷺ بـ«نبيِّ الإسلام» ليس وصفاً دقيقاً؛ فالنبيُّ الأكرمُ ﷺ هو نبيُّ الرحمة، والمبعوثُ إلى جميع الناس. ومع بعثته، حلَّ الأمن والسَّلام، والرحمة، والسكينة على جزيرة العرب، ثمَّ على المجتمع الإنساني بأسره بأشكالٍ شتى. وتوضَّح السيرة والتاريخ النبوي وعِرة النبيِّ بجلاء أنَّ أساس الدعوة النبوية كان قائماً على الرحمة، والمودَّة، والحكمة، والموعظة الحسنة، وأنَّ رسالته لم تكن دعوة للحرب مع الأقوام، إلَّا في حالات التعرُّض للأذى والعدوان أو عندما يصطَف الأعداء للقتال. بعض الغزوات التي قادها النبيُّ الأكرمُ ﷺ كانت نوعاً من إظهار القوَّة أمام جيوش الكفر والشرك، لكنها في النهاية لم تؤدِّ إلى الحروب والقتل إلَّا عند الضرورة. كما أنَّ النبيِّ، وأمير المؤمنين، والإمام الحسن، والإمام الحسين أولوا أقصى درجات العناية بالبعد الإنساني في المعارك. وقد كُتِب الكثير عن غزوات النبيِّ ﷺ، وعن مفهوم الجهاد في الإسلام، وعن ضرورة تماسك الأُمَّة وقوتها ويقظتها أمام الأعداء، وما يزال في هذا الباب مجالٌ واسعٌ للبحث. على سبيل المثال، في سورة آل عمران، نرى النبيِّ كقائد عسكريٍّ حاضر على أرض المعركة حضوراً كاملاً، مُشرفاً على مجريات القتال، يُرتَّب جنودَ الإسلام في مواقعهم ويثبتُّ قلوبهم ويشجِّدُ عزائمهم (آل عمران، ١٢١). كما نراه في الأجواء العسكريَّة لسور الأنفال والتوبة، وفي مواضع متعدِّدة من سور البقرة وآل عمران والأحزاب والحشر والفتح وغيرها، في دور القيادة الاستراتيجية والعسكرية خلال غزوات بدر، أحد، الخندق، خيبر، حنين، تبوك، وغيرها. وقد جعل الله الأمن النفسي والثقافي والإعلامي لمدينة النبيِّ، موضعَ عنايته، وهدد بشدَّة أولئك الذين سعوا 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 أيها الذين آمنوا إنَّ

١٣٣

الفكر السياسي الإسلامي

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَن تَصِيبُوا قَوْمًا بِيَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»
 (الحجرات، ٦). وكذلك قوله تعالى: «لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ
 وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِقَنَّكُمْ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (الأحزاب،
 ٦٠). كما تتحدث الآية السابقة لهذه الآية الأخيرة من سورة الأحزاب أيضاً عن
 صيانة الأعراض والعفة العامة.

النتيجة

أظهرت نتائج هذا البحث، بعد دراسة أربع مدن دينية مهمة (بابل، أورشليم،
 مكة، والمدينة)، أن أيّاً من المدن الثلاث الأولى، رغم كل ما كانت تتمتع به
 من مزايا وخصائص جعلتها مركزاً دينياً في زمانها، لم تستطع تلبية البحث
 الإنساني عن مركزية دينية كاملة، ولا تحقيق تطورات البشر السامية في التقرب
 إلى الخالق من خلال المدن الإلهية. وقد تبين أن كل واحدة منها، نتيجة للفساد
 والانحراف الذي نشأ على مدى السنوات من سلوك سكانها، لم تكن أهلاً
 لاكتساب هذه المكانة، أو حتى إذا اقتربت منها بفضل وجود نبيٍّ ما، سرعان ما
 عجزت عن الحفاظ على هذه الفاعلية والكفاءة. في هذا السياق، المدينة المنورة،
 التي تشرفت بوجود النبي الأكرم ﷺ وبلقب «مدينة النبي»، حظيت باهتمام
 خاص من الله عز وجل. فقد أرسى النبي في هذه المدينة إصلاحات شاملة
 وتربية متكاملة على أساس المبادئ المنبثقة من الكلام الإلهي والوحي، وبطريقة
 تربوية إلهية، لتشكل نموذجاً جديداً 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 المنورة عن باقي مدن العالم حتى يومنا هذا. لقد تحوّلت المدينة إلى مركزٍ
 دينيٍّ وسياسيٍّ، وجذبت قلوب وأفكار «أفواج» الناس جذباً سريعاً متتابعاً. ومن

نتائج هذا البحث يتبين أنّ مدينة النبيّ هي المدينة الوحيدة التي دخلها رسولُ ربّ العالمين ﷺ بوصفه نبياً، بعد مبايعة القبائل واتخاذ التمهيدات والتدابير الحكيمة، فأصبح كبيرها، وبسط الله يده فيها، وقضى فيها عشرَ سنواتٍ في تعليم أهلها وتربيتهم، وعاش بين أفرادها عيشاً مشتركاً متآلفاً، على اختلاف قبائلهم وأديانهم وثقافتهم. وخلال فترة قصيرة، وبسرعة وعمق أكبر مما تحقق في الحضارات الأخرى، بدأ النبي ﷺ أولاً في مكة ثم في المدينة، باكتشاف وتفصيل عناصر حضارية مهمة تشمل: السياسة، الاقتصاد الصحيح، القوة العسكرية، الثقافة، والأخلاق الإنسانية. وبفضل ما سُمي بـ «الجهاد الكبير» (الفرقان، ٥٢) الأخلاقي، الثقافي، العلمي، والعسكري، تحوّل المجتمع الإسلامي الناشئ - الذي كانت «العصبية» القبلية روح بقاءه وقوامه - في أقلّ من قرنٍ واحد، ومع ما أصابه من آفات وانحرافات، إلى أمة تشدّ قلوب أفرادها الفطرة والعهد والمواثيق الإلهية. ونشأ عن ذلك «كيان» ذو طبيعة وهوية سياسية وعسكرية، استطاع أن يبسط سلطانه على أجزاء واسعة من أراضي الإمبراطورية الرومانية السابقة على ضفتي البحر المتوسط، من جنوب غرب آسيا إلى شمال غرب أفريقيا وجنوب أوروبا، كما استولى على إمبراطورية الساسانيين.

١٣٥

الفكر السياسي الإسلامي

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

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

اسدآبادی، لطف الله. (۱۹۲۶م). شرح حال وآثار سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی. برلین: انتشارات ایرانشهر.

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

حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). الأساس فی التفسیر (ج ۴). القاهرة: دارالسلام.

خوش منش، ابوالفضل. (۱۳۹۲ش). از شهر خدا تا ام القری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۴۶ (۱)، صص ۱-۱۹.

خوش منش، ابوالفضل. (۱۳۹۳ش). ام القری، پایگاه جهانی امت وسط. پژوهش های قرآن وحديث، ۴۷ (۱)، صص ۵۳-۷۲.

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

خوش منش، ابوالفضل. (۱۳۹۹ش). تناسب سوره ها. تهران: مرکز طبع ونشر قرآن کریم.

خوش منش، ابوالفضل. (۱۴۰۰ش). موضوع بازگشت وسکینه انسان در حیات روحی او؛ جستاری در کتاب مقدس وقرآن با تأکید بر سه مرکزیت دینی.

ادیان وعرفان، ۵۴ (۲)، صص ۳۲۵-۳۴۹.

دورانت، ویلیام. (۱۳۸۵ش). شهر خدا، ساوونارولا وجمهوری (مترجم: کوروش زعیم). تهران: ایران مهر.
روشن، مرغریت. (۱۹۸۰م). علوم البابلیین (المترجم: یوسف حی). بیروت: الدار العربية للموسوعات.

شهیدی، سید جعفر. (۱۳۶۲ش). تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: نشر دانشگاهی.
الصادقی الطهرانی، محمد. (۱۳۶۶ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة (ج ۱۳). تهران: فرهنگ اسلامی.

صالح، علی پاشا. (۱۳۴۸ش). سرگذشت قانون، مباحثی از تاریخ حقوق - دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز. تهران: دانشگاه تهران.

الصدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۰ش). علل الشرائع (المحقق: محمدجواد ذهنی تهرانی، ج ۲). قم: انتشارات مؤمنین.

الصدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳هـ). من لایحضره الفقیه (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۰ش). پرتوی از قرآن (ج ۵). تهران: شرکت سهامی انتشار.

طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۱ش). حج (به سوی خدا می رویم با حج). تهران: مشعر.

الطباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲۰). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

الطبري، محمد بن جریر. (۱۹۶۶م). تاریخ الطبري (المحقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳). مصر: دارالمعارف.

عربی، نورالدین. (۲۰۰۴م). قراءة صوفیة لانجیل یوحنا. بیروت: دارالجليل.

فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹هـ). تفسیر من وحی القرآن (ج ۸). بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر.

- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۶۶ش). مقدمه علم حقوق و مطالعه در حقوق خصوصی ایران. تهران: به نشر.
- کتاب مقدس. (۱۹۹۷م). لندن: انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
- الکلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). الکافی (المصحح: علی اکبر غفاری، ج ۱، ۴). طهران: دار الکتب الإسلامية.
- کینگ، لئونارد و ویلیام. (۱۳۷۹ش). تاریخ بابل از تأسیس سلطنت تا غلبه ایرانیان (مترجم: رقیه بهزادی). تهران: علمی و فرهنگی.
- لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۲ش). درآمدی بر مطالعات قرآنی در سیره نبوی. قم: نصاب.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵ش). فلسفه در قرون وسطی. تهران: امیرکبیر.
- 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 Renaissance du Livre*. Paris.
- Hobson, J.M. (2004). *The eastern origins of western civilization*. Cambridge University Press.

La Bible (1970), *Traduction et annotation 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.

١٣٩

المركز الإسلامي
للدراسات والبحوث

في البحث عن المركزية الدينية من بابل إلى البيت المقدس. ومن مكة المكرمة إلى المدينة المنورة

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-Arba'a 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.

الإرادة المتبجّهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛

دراسة قائمة على منهجية سبريجنز*

نصرالله نخعي زرندي 

دكتوراه في الدراسات السياسية للثورة الإسلامية، معهد أبحاث الإمام الخميني
والثورة الإسلامية، طهران، إيران.
nasrollah1393@yahoo.com



١٤٣

الفكر السياسي الإسلامي

الإرادة المتبجّهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجية سبريجنز

الملخص

تستعيد هذه الدراسة - مستعينةً بمنهجية توماس سبريجنز - قراءة أفكار صدر الدين الشيرازي، لتُظهر كيف تُقدّم الحكمة المتعالية، بروحها الإبداعية، حلاً مناسباً للأزمة المعرفية والاجتماعية. وتُبين نتائج الدراسة أنّ صدر المتألهين كان يرى مجتمع عصره غارقاً في أزمة الجهل والغفلة، إذ يرى أنّ جذور هذه الأزمة تكمن في عوامل ذهنية متنوعة، مثل: عجز فلسفة المشاء والإشراق، والنزعة التقليدية، والظاهرية، والسطحية، ومعاداة العقل، فضلاً عن عوامل موضوعية، مثل: النظام القائم على تقديس السلطة، وحبّ الدنيا، والجبرية، والخرافة. وكان صدر المتألهين يعتقد أنّ المجتمع العلمي والفكري في عصره قد وقع في نوع من الجمود والركود

* نخعي زرندي ، نصرالله. (٢٠٢٥). الإرادة المتبجّهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية؛ دراسة قائمة على منهجية سبريجنز. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١٤٠-١٦٩.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74398.1053>

□ نوع المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٦ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/١٧ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الفكري، وأصبح عاجزاً عن الإجابة عن الأسئلة والتحديات المستحدثة. ومن هنا، سعى - من خلال طرح الحكمة المتعالية وتقديمها بوصفها نظاماً فكرياً جديداً - إلى أن يقدم 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 وحرّيته ومعرفته - من أن ينمو في إطار الاجتماع ويتعالى، ويخطو في مسار الحركة الجوهريّة نحو الكمال والحقيقة الإلهية، حتّى ينال في نهاية المطاف مقام الإنسان الكامل.

الكلمات المفتاحية

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

١٤٤

الفكر السبأ الإسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

المقدمة

يُعدّ عصر الصوفيّة 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 - منافسةً حادّةً وحتىّ مدمّرة فيما بينهم. وفي خضمّ ذلك، كان صدر المتألمين - بوصفه واحداً من المفكرين البارزين - وبتباعده عن مركز السلطة، ينظر إلى المجتمع بمنظورٍ مختلفٍ ونقدي. ومن وجهة نظره، فإنّ عوامل مثل: حبّ السلطة، وحبّ الدنيا، والنزعة التقليديّة، ومعاداة العقل وغيرها من الظواهر السائدة بين عامّة الناس والنخب، قد أسهمت في وقوع المجتمع في حالةٍ من الجمود الفكري. لذا، سعى صدر المتألمين - انطلاقاً من المبادئ الوجوديّة للحكمة المتعالية، كأصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية، واتّحاد العاقل والمعقول وغير ذلك - إلى تقديم حلّ يفضي إلى الخروج من هذه الأزمة.

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

١٤٥

الفكر السياسي الإسلامي

الإرادة المتّجهة نحو الكمال في الحكمة المتعاليّة: دراسة قائمة على منهجية سبريجنز

تكون نموذجاً لإرادة متجهة نحو الكمال، ومؤسسةً لمجتمع متعالٍ؟ وتمثّل أسئلة هذا المقال الفرعية 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 العقلانية والروحانية على المستوى الفردي والجماعي فحسب، بل يرسم أيضاً الأساس النظري لمجتمع متعالٍ؛ مجتمعٌ يسير فيه الفرد والجماعة معاً في مسار الحركة الجوهرية نحو الكمال الإلهي. وفي هذا المجتمع، يتعد الإنسان عن الجهل والانحطاط بإرادته وحرّيته لا بالاعتماد على القوة والسيطرة، ويخطو نحو تحقيق الحقيقة وظهور الإنسان الكامل.

خلفية الدراسة

لقد كُتبت مقالات وكتب متعددة حول صدر المتألهين. ولكن، مع الانتباه إلى موضوع الدراسة ومنهجية سبريجنز، يمكن الإشارة إلى المقالة التالية: «مسئله صدر المتألهين در كسر اصنام جاهليه»^١ هو عنوان مقالة كتبها شريف لك زائي عام ١٣٩٠ ش. وفي هذه المقالة، يرى الكاتب - ضمن دراسته وتحليله لأحد أهم الأعمال النقدية لصدر المتألهين، وهو كتاب «كسر أصنام الجاهلية» - 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 الأطباء. ويعتبر صدر المتألهين أنّ نشر التعاليم الباطنية والمعرفية من قِبَل الأطباء المنتمين إليه هو الحلّ والدواء للخروج من هذه الأزمة (لك زائي، ١٣٩٠ ش).

١. مسألة صدر المتألهين في كسر أصنام الجاهلية.

١. الإطار النظري: منهجية توماس سبريجنز

يُعدّ توماس سبريجنز من أنصار التقاليد في علم السياسة، القائلين بضرورة الاستفادة من المناهج التاريخية والفلسفية والأنثروبولوجية في دراسة العلوم السياسية (اسبرينغر، ١٣٧٧ش، ص ١٣). وتألّف نظرية الأزمة لدى سبريجنز من أربع مراحل. ففي الخطوة الأولى، يدّعي أنّ المفكرين السياسيين في كلّ عصر كانوا واقعيين للغاية، وأنّ أفكارهم السياسية لم تكن إلاّ استجابةً للمشاكل القائمة في بيئتهم السياسية. وعلى هذا الأساس، لم تكن النظريات مجرد ترف أكاديمي، بل كانت متعلّقة عملياً بالموضوعات العملية واليومية للسياسة. وكان مسعاهم تقديم صورة شاملة وفهم نسبي لعالم السياسة (برزگر، ١٣٨٣ش).

أما الخطوة الثانية، فبعد ملاحظة أزمة الفوضى، كانت تتمثّل في البحث عن سبب هذه الفوضى. فلا يمكن للمنظر أن يهدأ بعد تحديد المشكلة، لا ، بل يجب عليه أن يجد جذر المشكلة. ويتعيّن عليه أن يُجري دراسةً دقيقة في أسباب الفوضى ووظيفة الأوضاع السياسية الخاطئة التي لاحظها؛ وهذه مرحلة صعبة للغاية. إنّ النموذج الفكري لبعض المنظرين السياسيين هو محاولة للوصول إلى هذه الغاية (عزيز الله، ١٣٨٦ش). وفي الخطوة الثالثة، يأتي دور طرح هذا السؤال: إذا كان الوضع الحالي غير مرغوب فيه وفوضوياً، فما هو الوضع المنشود والنظام المثالي؟ (برزگر؛ عباس تبار، ١٣٨٥ش). وبناءً على ذلك، يستخدم المنظر في هذه المرحلة خياله عادةً، ويسعى إلى رسم صورة مثالية لنظامٍ سياسي لا وجود له في زمانه.

وفي الخطوة الرابعة، يُقدّم حلّ للتغلب على الأزمة. وفي هذه المرحلة، ينتقل المنظر من «الكائنات» إلى الخطوة الرابعة أي «الواجبات»، ويُطرح فيها موضوع المدينة الفاضلة (داوري اردكاني، ١٣٧٧ش، ص ٢٧٠). وتُشبه هذه المرحلة من التنظير، - أي صورة المجتمع المُعاد إحياءه (المتجدد) - ، بـ «الجسم الطافي». يبدو أنّ

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 المرجح أن تظهر صورة المجتمع المعاد إحيائه (المتجدد) - بطريقة جدليّة - تدريجياً، مع ملاحظة الفوضى وتحديد أسبابها (اسبريكنز، ١٣٧٧ش، ص ٤١).

وبشكل عام، قد لا يبيّن المنظر نظريته صراحةً بناءً على المراحل التي أوردها سبريكنز، أو «قد لا يشرح بعض المفكرين الأسباب الرئيسة ودوافعهم في دراسة النظام السياسي، أو يخفونها في أجزاء صغيرة من كتاباتهم غير المشهورة». لذا، فإنّ الأمر يقع على عاتق الباحث والقارئ أن يدرس جميع أبعاد آراء المفكر جيداً، وأن يُنظّم أفكاره استناداً إلى هذه المراحل الأربع، مع كشف الزوايا الخفية لها، حتّى يتمكّن من فهم دوافع وأهداف المنظر بشكلٍ أفضل وأسهل (مرتضويان؛ دهقاني، ١٣٩٣ش).

٢. ملاحظة الأزمة: أزمة الجاهليّة

يتأثر صدر المتألهين بآراء الفارابي وأفلاطون، فيقسّم المجتمعات إلى فئتين: فاضلة وغير فاضلة. فالمجتمع الفاضل هو مدينة الفارابي الفاضلة (المدينة المثالية) والحكومة الحكيمة الأفلاطونية. ومن وجهة نظره، تنقسم المجتمعات غير الفاضلة إلى عدّة فئات: ١. المجتمع الجاهلي: وهو مجتمع لا يعرف أفرادة الحقيقة، منهمكون في الأمور الماديّة واللذات الدنيويّة. ٢. المجتمع الفاسق: وهو مجتمع يعرف حكّامه وأفرادة الحقيقة، لكنهم لا يتبعونها، وهم متورطون في الفساد الأخلاقي والظلم. ٣. المجتمع الضال: وهو مجتمع جهلاؤه قاده، لكنهم يعتقدون أنّهم عالمون ويضللون 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 مجتمع لا يعرف الحقيقة، وكان يرى أنّ أهله واقعون في الجهل والجاهلية الفكرية. 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 شيرازی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۸).

إنّ هذا الوصف يبيّن الفجوة الكبيرة التي كان يحسّها صدر المتألهين بين «الحكمة الإلهية» و«الواقع الاجتماعي». وتوضح حدّة نقده في كتاب «كسر الأصنام الجاهلية» بشكلٍ أكبر. إذ يكتب: «في هذا الزمان الذي قد انتشرت فيه ظلمات الجهل والعمى في المَدُن، وعمّ القصر في التفكير والخطأ جميع العمران، أرى جماعاتٍ قد بذلوا كلّ طاقتهم في العقائد والأقوال نحو الجهل والهذيان، وأصروا على الفساد في الأفعال». ومصدر سفاهتهم هذا المرض المعدي، وهذه الفتنة المنتشرة اليوم، حيث يظنون أنّ سحر الشيطان الخيالي هي غايات أرباب الكمال، وبالرغم من فقرهم الشديد، يُشبهون أنفسهم في العلم والعمل بأرباب التوحيد وأصحاب التفريد. ومصدر سفالتهم (دناءتهم) الآخر هو العمى عن رؤية حقيقة الحال والطريقة الإلهية لأهل الله، وعدم إدراكهم أنّ أصحاب البصيرة يميزون سمات الروجولة والمروءة عن زخارف ذوات الخدور (صدرالدين شيرازی، ۱۳۷۱ش، صص ۲۳-۲۴).

يرى صدر المتألهين أنّ ما لم يُصبِ العوام فحسب بل أصاب الكثير من الخواص والمسؤولين الفكريين والدينيين - هو «الجمود الفكري» الذي يعني الركود والسكون وفقدان الحركية في الفكر، ويؤدي إلى أن يجرم 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 وحتى ضارّة، من دون فحصٍ منطقي أو استدلالٍ علمي. ويرى صدر المتألهين أنّ هذه الحالة

مصدق للجاهلية. فالجاهلية في المصطلح الفلسفي والاجتماعي تُطلق على حالة يسيطر فيها الجهل وغياب الوعي على المجتمع. يقول صدر المتألهين في هذا الشأن: «نزه ربك عما قاله أهل الجاهلية الأولى قبل ظهور الإسلام أو أهل الجاهلية الثانية بعد ظهور الإسلام في حقه. وأما أهل الجاهلية الثانية (الذين ظهروا بعد بزوغ فجر الإسلام، وغالباً يعدّون أنفسهم مسلمين وأتباعاً لمذهب الإسلام)، فقد أبدوا أيضاً في شأن المبدأ وبعض الصفات المتعلقة به عقائد وأفكاراً باطلة مذمومة» (صدرالدين شيرازي، ١٣٨٣ش، صص ٢٢٢-٢٢٣). وفي فكر صدر المتألهين، لا يقتصر مفهوم «الجاهلية» على ما قبل الإسلام فحسب، بل يشير إلى نوع من الضلال الفكري والعقدي الذي استمرّ حتى بعد ظهور الإسلام، والذي يُطلق عليه مصطلح «الجاهلية الثانية».

٣. أسباب الأزمة

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

٣-١. الأسباب الذهنية

يقصد بـ الأسباب الذهنية تلك العوامل التي تكمن جذورها في الأفكار، والمعتقدات، والتوجّهات، وأساليب التفكير لدى الأفراد أو المجتمعات. وعلى خلاف الأسباب الموضوعية، فإنّ هذه العوامل مرتبطة بالتصورات، والأيدولوجيات، وأنماط تفكير البشر، ويمكن أن تلعب دوراً محورياً في تشكّل الأزمات الاجتماعية، أو الثقافية، أو الفلسفية.

كانت الأجواء الفلسفية في عصر صدر المتألهين متأثراً بشدة بفلسفة المشاء والإشراق. ففلسفة المشاء، التي كانت تستند في جذورها إلى أعمال أرسطو وابن سينا، كانت تؤكد على الاستدلال العقلي والبرهان، في حين أنّ فلسفة الإشراق، التي طوّرها السهروردي، كانت تُعطي أهميةً للإدراك الشهودي والنور.

يتناول صدر المتألهين في مقدّمة «الأسفار» نقد المدارس الفلسفية السابقة له، ويرى أنّها ناقصة وغير فعّالة من جهات متعدّدة في بلوغ الحقيقة. فقد انتقد أصحاب الرأي أو المشائين؛ لأنهم كانوا يتبعون التفاسير العقلية المحضة للحقيقة (صدرالدين شيرازي، ١٣٨٤ش، ج١، ص ١٥). كما اعتبر روحانية فلسفة الإشراق روحانيةً برزخيةً؛ نظراً لاعتمادها المفرط على التجربة العرفانية، ممّا منعها من أن تمتلك القوة الكافية في أسسها النظرية (كروين، ١٣٨١ش، ص ٣٧).

إذ يقول: «وأستغفر الله كثيراً وأطلب منه العفو، أيّ قد ضيّعت وأبطلت قسماً من عمري في فحص ودراسة نظريّات وآراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام، وفي تحريهم 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 معوجّ وغير مستقيم» (صدرالدين شيرازي، ١٣٨٤ش، ج١، ص ١٥). وفي سياق نقده لهذه الفلسفات، كان صدر المتألهين يعتقد أنّ كلّ واحدة من هذه المدارس لم تدرك إلاّ 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.

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

وينتهي في النهاية إلى المعرفة الشهودية واليقين التام. ويوجه صدر المتألهين معظم نقده إلى الإيمان التقليدي. فهو يعتقد أنّ هذا النوع من الإيمان يفتقر إلى الأساس العقلي والمعرفي، وأنّ الأفراد قد قبلوه لمجرد اتباع التقاليد ومعتقدات السلف. ومن وجهة نظره، إنّ التقليد بلا تعقل يحول دون النموّ الفكري والروحي للإنسان، ويبقيه في مستوى متدن 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 أحد بناءً على الظنّ والحدس من دون دليل قاطع، فإنّ هذه الطريقة غير صحيحة؛ لأننا إذا اكتفينا بالتقليد في أصل التوحيد - الذي هو جذر جميع العقائد الدينية - فسنضطرّ إلى فعل الشيء نفسه في بقية الأصول، وهذا العمل يُضعف أساس الإيمان» (صدرالدين شيرازي، ١٣٦٦ش، ص ٤٩٢).

٣-١-٣. الظاهرية والسطحية

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

أ- العلماء والفقهاء والصوفية

يهاجم صدر المتألهين في كتاب «كسر الأصنام» فئتين: الأولى الصوفية، وبخاصّة بعض فرقةهم، الذين كانوا في الماضي منكرين تماماً لتحصيل العلم، وخصوصاً الفلسفة، وكانوا يقولون إنّ العلم يُضللّ الإنسان عن طريق الوصول إلى الحقيقة، وأنّ الحقيقة لا يُعرف إلاّ 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 (كروين، 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 نسميهم علماء إنّما هو لذلك لأنّ العلم قد ظهر فيهم بشكلٍ مؤقت، 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 شيرازي، ١٣٦٧ش، ج٣، ص ٢٩٣).

وكان صدر المتألّمين 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 بعدهم عن أسس المعرفة والزهد والرياضة، وميولهم إلى الرئاسة والشهرة (خامنه اي، ١٣٧٩ش، ص ٣٨٦). ومن وجهة نظر صدر المتألّمين، تماماً كما أنّ الأخطاء والمغالطات في الفلسفة والعلم النظري تؤدّي إلى خطأ الأفراد، كذلك في مسار التصوف والكمالات النفسانية يوجد أشخاص يظهرون بمظهر أهل الباطن والمكاشفة، لكنهم في حقيقتهم غير سالكين إلى الكمال، بل شركاء في اللذات والشهوات الدنيويّة: «وقد يكون في هذا العصر من المتزيّنين، رغم قصر البصر وضعف الباطن لديهم، من يُحسبون من الصوفية وأهل الباطن والمكاشفة. والعامل اليقظ، وكل من ينظر إلى أحوال الزمان وأهله بعين الاعتبار، يدرك يقيناً أنّ أهل الله وأرباب التصوف والحال والكمال لا يكونون ظاهرين أبداً، بل يَحْتَفُونَ، 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. فكلٌّ من ادعى مقام التصوف والإرشاد لنفسه، ويتظاهر بمثل أهل الكمال والحال، ومع ذلك فهو يخالط الناس ويشاركهم في لذاتهم وشهواتهم، ويساعدهم في غفلاتهم وجهالاتهم» (صدرالدين شيرازي، ١٣٧١ش، ص ١٤١).

ب- الأخبارية ومناهضو العقل

كان الأخباريون أحد الفرق التي تعرضت لانتقادات صدرالمتألهين بشكل جاد. فقد كان يرى أن آراءهم ظاهريّة وسطيّة ومقيّدة بظاهر النصوص الدينيّة، وكان يعتقد أن نهج الأخباريين تجاه القرآن والحديث، شأنه شأن القشريين، يحول دون إدراك الحقيقة وعمق المعارف الإلهية. إذ يقول: «لا ينال السطحيّ إلّا القشر، أمّا اللبّ والجوهر فلا يدركه إلّا أصحاب العقل، وهم وحدهم الذين يتعظون. إنّ في ذلك لآياتٍ لأولي الألباب... (فهم يشربون) من نحر المعرفة في كأس القرآن المبين، لأنّ (الآخرين) صمّ وبكمّ وعمي، لا يدركون شيئاً ولا يجدون سبيلاً، نخلوهم من الحواسّ الباطنة - في حين أنّ هذه الحواسّ الدنيويّة قشرٌ لتلك الحواسّ الباطنة - وقد اكتفوا بالقشر» (صدرالدين شيرازي، ١٣٦٦ش «ألف»، ج٦، ص ٢١).

٢-٣. الأسباب الموضوعية

يقصد ب الأسباب الموضوعية تلك العوامل التي تكون خارجية وواقعية، وترتبط عادةً ب الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، أو البيئية.

١-٢-٣. تقديس السلطة وحبّ الدنيا

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

الفقهاء، والصوفيّة، والقزلباش، توترت سياسيّة ودينيّة كثيرة. فقد كان القزلباش، وهم المؤسسون العسكريون للدولة الصفويّة، يتمتّعون بنفوذ كبير في البلاط، ولكن مع مرور الوقت، سعى ملوك الصفويين إلى تقليص قوتهم. ومن ناحية أخرى، فإنّ الصوفيّة الذين لعبوا دوراً محورياً في البداية في إضفاء الشرعية على الدولة الصفويّة، تمّ التخلّي عنهم تدريجياً بعد أن أصبح التشيع مذهباً رسمياً ومع تزايد نفوذ الفقهاء وسلطتهم، تمّ تهيمش الكثير منهم أو قمعهم. وفي خضمّ ذلك، فإنّ فقهاء الشيعة الذين كانوا يحظون بدعم الملوك الصفويين، زادوا من نفوذهم وسعوا إلى إقصاء المنافسين الآخرين. وقد انتقد صدر المتألمين هذا الوضع عند ملاحظته للصراعات السياسية من أجل النفوذ في البلاط، وعده من علامات الانحطاط الفكري والأخلاقي في المجتمع، إذ يقول: «إنّ الجهل والضلال، إذا اقترنا بالعناد والإصرار وحبّ الرئاسة، كانا من السموم القاتلة وانحباث المبعدة عن قرب الله تعالى، ويدخلان صاحبهما في زمرة الشياطين» (صدرالدين شيرازي، 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 أشخاص يتحلّون بصفات معاكسة تماماً لما يجب أن يكونوا عليه؛ إذ لا يُسمّى أحد في هذا الزمان «صوفياً» إلّا إذا جمع جماعةً حوله، وأقام مجالس النهم والسّماع والتصفيق والرقص». وكذلك يُطلق اسم «الفقيه» على من يتقرّب إلى الحكام والسلطين 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 الحيل الشرعية والجدالات الفقهية، فيسوِّغ ويجرّي على أعمال تُضعف الدين وتقضي على اتباع

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

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

وبذلك يوجّه صدر المتألهين نقده إلى الصوفية والعلماء والفقهاء الذين، بدلاً 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 شيرازي، ١٣٨٤ش، ج ١، ص ٨). وهو يعتقد أنّ العالم الحقيقي هو من لا يتخذ بزخارف الدنيا وبريقها، ويسعى إلى الحقيقة الخالدة.

٢-٢-٣. الجبريّة والخرافة

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

الإلهية والقضاء والقدر، وكان العديد من الإيرانيين في جميع شؤون حياتهم، من الحياة الفردية إلى الأعمال العامة، يلوذون بالحظ، والنصيب، والقدر. وينتقد صدر المتألهين الجبرية قائلاً: «إذن يا أيها المعتقد بالجبر، أطفئ لهب نيران أوهامك وتخيلاتك 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 شيرازي، ١٣٨٣ش، ص ٩٦). وكان صدر المتألهين يرى أنّ الخرافة تعدّ من المشاكل الأخرى الهامة في مجتمعه. وفي مؤلفاته، ولا سيّما في نقد المعتقدات الخاطئة والتصوّرات الخيالية، نجد نقداً لاذعاً وصریحاً للخرافات. فهو يستخدم مصطلحات مثل الأوهام، والتخيّلات الباطلة، والجهل المركّب، وشياطين الأوهام للإشارة إلى الخرافة والمعتقدات غير الصحيحة (صدرالدين شيرازي، 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 سرّت في جميع هذه المجالس، وطُفّت في أرجائها (أي طالعته)، وأطلقت عينيّ بين أفراد تلك المجالس وأرسلتها تتجول (أي اختبرت أقوالهم)، فلم أرَ إلّا حائرًا ضالًّا قد وضع كفه على ذقنه، أو من يعضّ على أنامله ندمًا» (صدرالدين شيرازي، ١٣٨٧ش، ص ٧١٠).

ومن وجهة نظره، فإنّ هذا الجوّ العلمي لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة والتحديات الجديدة. ونتيجةً لذلك، أكّد على ضرورة حدوث تحوّل جذري في البنية الفكرية والعلمية. والمقصود بـ «ماء العلم» الذي يطهر الإنسان ويُنزّهه من الجاهلية 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 شيرازي، ١٣٤١ش، ص ١١٤). من وجهة نظر الآخوند، فإنّ الحواجز والستائر التي تحرم معظم الناس من إدراك هذا العلم وكسبه مستمدة من ثلاثة أصول، ولهذا سمّي 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 واللذات وسائر المتع».

❖ الأصل الثالث، «تسويات النفس الأمّارة، وتدليسات الشيطان المكار واللعين، الذي يُظهر السوء على أنّه حسن والحسن على أنّه سيء» (صدرالدين شيرازي، ١٣٩٠ش «ب»، ص ٣٠).

سعى صدر المتألهين، من خلال تأسيس «الحكمة المتعالية» بوصفها نظاماً فكرياً جديداً، إلى حلّ الأزمات المعرفية والاجتماعية في عصره. وتألّف 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، سمّي عبد الرزاق اللاهيجي، صهر الأستاذ وواحد من أشهر تلاميذه، فلسفة صدر المتألهين بـ «الحكمة المتعالية» (نصر، ١٣٨٧ش، ص ١٤٠).

يقول كروين حول خصائص الحكمة المتعالية: «إذا أردنا، بوصفنا مؤرخين، أن نحدّد الأوصاف العامة لتفكير صدر المتألهين، فيجب أن نقول: إنّنا بالتأكيد إزاء أحد أتباع ابن سينا - فقد كان صدر المتألهين على دراية تامّة بأعمال ابن سينا وكان يفسّرها. ولكنه ابن سينا إشارقيّ على منهج السهروردي، الذي لم يتجاوز فروق الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي فحسب، بل فضلاً عن ذلك

قدّم لحكمة الإشراف بياناً شخصياً للغاية». «ويجب أن يُقال أيضاً إنّ هذا المفكر ابن سينا الإشرافيّ، مملوءٌ بعمقٍ بنظريّات الحكيم الإلهيّ والعارف الأندلسيّ، أي ابن عربيّ (المتوفى عام ١٢٤٠م)، الذي يُعدّ في جميع العصور أحد أعظم الشخصيات» (كروبن، ١٣٨١ش، ص ٧).

٥. المجتمع المثالي: الإنسان الكامل والمجتمع المتعالي

يُعدّ الكمال في فكر الملا صدرا مفهوماً أساسياً متعدّد الطبقات، يحتلّ مكانةً محوريّة في كلّ من الأنطولوجيا، والأنثروبولوجيا، ونظرية المعرفة والأخلاق. وبناءً على أصالة الوجود وتشكيك الوجود، فإنّ الكمال هو عينُ شدة الوجود وتمايمته (صدرالدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج ٨، ص ٢٥٥). والحركة الجوهرية هي عملية التحوّل والازدهار لكلّ موجود وبمقتضاها يبلغ الموجود كماله الأقصى.

٥-١. الإنسان الكامل

وفي عقيدة صدر المتألمين، 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 بين يدي الله العليم سبحانه وتعالى - (صدرالدين شيرازي، ١٣٦٦ش «الف»، ج ٥، ص ١٨٣). وفي فكر الملا صدرا، إنّ ما يميّز الإنسان عن سائر الموجودات ليس مجرد إدراك المعاني الكلية، بل إنّما هو انتفاعه بالنفس الناطقة، وبالتالي «السير إلى الله» وإمكانية الوصول إلى أعلى مراتب الوجود والقرب الإلهي. لذلك، في الحكمة المتعالية، تُبنيّ مراتب الكمال الإنساني في القرب والبعد عن أعلى مراتب الكمال، أي الله تعالى (صدرالدين الشيرازي، ١٣٦٠ش، ص ١٨٨). من وجهة نظر صدر المتألمين: «المراد بالقرب الإلهي هو القرب من حيث الصفة والمكانة، لا القرب المكاني. والتغيّر

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

في عملية صيرورة الإنسان وتكوّنه، يلعب عنصران أساسيان دوراً محورياً، وهما: القدرة والحرية. ومن وجهة نظر صدر المتألهين، إنّ القدرة في الإنسان، وبما أنّها عين القوة والإمكان، لا تتحقّق فعلياً إلاّ في ظلّ الاختيار؛ لأنّ الاختيار هو القدرة على التوجيه والاختيار لقوة الإنسان الكامنة (صدرالدين شيرازی، ١٣٩٠ش، «الف»، ج ١، ص ٢٤٨). وبناءً على ذلك، تظلّ قدرة الإنسان بالقوة ما لم يكن يمتلك وعياً وإرادة. ومن وجهة نظر صدر المتألهين، إنّ القدرة صفة وجودية لا تكتسب معناها إلاّ إذا ارتبطت بالعلم والإرادة. ومن ناحية أخرى، فإنّ هذه القدرة تتحقّق فعلياً في ظلّ الحرية، لأنّ الحرية هي نفس إمكانية الاختيار الواعي والتوجيه الإرادي للقدرة الوجودية عند الإنسان. ولهذا، فإنّ قدرة الإنسان وحرّيته ليستا مجرد أدوات لتحقيق حركة الإنسان من القوة إلى الفعل فحسب، بل تعدّان أيضاً معياراً لنموّ الوجودي. كما أنّها تهيّئ - في مسار الحركة الجوهرية - إرادةً متّجهةً نحو الكمال. وفي هذا الأفق، يختار الإنسان في حركته الجوهرية مسار تكامله الخاص من خلال توظيف القدرة النابعة من الوعي والحرية المسؤولة. فهو قادر - بإرادته الحرّة - أن يبتعد عن الجهل والنقص، وأن يصعد إلى مراتب أعلى من الكمال والمعرفة الإلهية. وبناءً على ذلك، في الحكمة المتعالية، إنّ القدرة والحرية هما وجهان لحقيقة واحدة، وتحققهما 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 الجوهرية للنفس إلى أعلى مرتبة وجودية؛ وهي المرحلة التي يتحد فيها عقله وروحه ووجوده مع الحقيقة المطلقة (الحق تعالى). إنه مظهر الأسماء والصفات الإلهية، و«مرآة الله التامة»، وحلقة الوصل بين الخالق والمخلوق.

٢-٥. المجتمع المتعالي

في الحكمة المتعالية، لا تتحقق الإرادة المتجهة نحو الكمال في الوحدة والعزلة، بل في المجتمع وفي التفاعل مع الآخرين. يعتقد صدر المتألهين أن الإنسان ليس موجوداً مستقلاً ومنفصلاً عن أي قيد اجتماعي وأخلاقي، بل إن الكمال الإنساني يتشكل في العلاقات الاجتماعية، والتعاون، والتعايش مع الآخرين. ويرى صدر المتألهين أن الإنسان موجود اجتماعي. ويقول في فوائد تعاون البشر في المجتمع: «فوائد هذا التفاعل كثيرة، وتشمل: التعليم والتعلم، والانتفاع والنفعة، وتهذيب الأخلاق والأدب، والأنس والصحة، وفضيلة الجمعة والجماعة، والأعياد، ولقاء الأصدقاء والصالحين، ومشاهدة العلماء، والاعتقاد على التواضع، والاستفادة من تجارب الآخرين، والاعتبار بمشاهدة الأحوال واكتساب الأخلاق» (صدرالدين شيرازي، ١٣٦٦ش «الف»، ج ١، ص ٣٧١). ومن وجهة نظر صدر المتألهين، فإن المجتمع يهيئ الأرضية للنمو الروحي والأخلاقي، وحتى للتقدم في مسار السير العرفاني للإنسان. فقد بين في مقدمة «الأسفار» للعارف السالك أربعة أسفار، والتي هي بعبارة أخرى مراحل تكامل العارف. السفر الأول هو «من الخلق إلى الحق»؛ والسفر الثاني «بالحق في الحق»؛ والثالث يقابل الأول وهو «من الحق إلى الخلق بالحق»؛ والسفر الرابع يقابل السفر الثاني من جهة ما، ويسمى «بالحق في الخلق» (صدرالدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج ١، ص ١٣). إن أهم نقطة في سياق اهتمام صدر المتألهين بالبعد الاجتماعي للإنسان تتمثل في السفارين

١٦١
الفكر السببي الإسلامي

الإرادة المتجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية: دراسة قائمة على منهجية سبب-بعض

الثالث والرابع في مسار السلوك العرفاني. ففي الحكمة المتعالية، لا يقتصر الكمال النهائي للإنسان على النمو الفردي والوصول إلى الحق فحسب. وبعبارة 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 ويثمر في المجتمع ومن خلال التفاعل مع الآخرين. وبناءً على ذلك، فإنّ نصف مسار كمال الإنسان يعتمد على هويته الاجتماعية وتفاعلاته الإنسانية، ممّا يبيّن أنّ الإنسان يحتاج إلى المجتمع للوصول إلى الكمال الحقيقي. لذلك، في الحكمة المتعالية، يتحرّك كلّ من الفرد والمجتمع في آن واحد في مسار الحركة الجوهرية نحو الكمال.

٥-٢-١. خصائص المجتمع المتعالی

في الحكمة المتعالية، المجتمع المتعالی هو مجتمعٌ تسري فيه الحركة من النقص إلى الكمال ليس فقط على المستوى الفردي، بل أيضاً على المستوى الجماعي. والغاية القصوى للمجتمع المتعالی هي القرب الإلهي وتحقق الأسماء والصفات الإلهية في الحياة الجماعية. ومثل هذا المجتمع لا يقوم على أساس المصالح المادية والسلطة، بل يقوم على محور الحق، والحقيقة، والروحانية. وتكتسب جميع العلاقات والمؤسسات معناها في توجيه الإنسان نحو الكمال ورضا الله تعالى. ويمكن تبين الخصائص الرئيسة لمثل هذا المجتمع - استناداً إلى المبادئ الأنطولوجية والأنتروبولوجية لهذه المدرسة - في عدّة محاور:

٥-٢-١. أصالة الفرد والمجتمع

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

الفرد والمجتمع، وهو يمكن تفسيره استناداً إلى الاحتياجات الوجودية والفرق الذاتي للممكات. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ المؤسسات الاجتماعية تقع في عملية ديناميكية وتكاملية تنبثق من الحركة الجوهرية للوجود، وتنعزّز عبر المعرفة والوعي العقلي للإنسان، وتوجّه بواسطة اختياره الحرّ. وفي الواقع، إنّ هذا التكامل هو نتيجة تفاعل الإنسان المختار والعقلاني مع البيئة، وتجلّي اتحاد العقل والعقل والمعقول. وبناءً على المفاهيم الأنطولوجية (الوجودية) عند صدر المتألهين، من أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، واتحاد العقل والعقل والمعقول، فإنّ الإنسان موجودٌ حرّ وله حقّ الاختيار. إنّ الجمع بين هذه الأبعاد الفلسفية الثلاثة يُؤسّس لقاعدةٍ قويةٍ لحقّ الإنسان في حرية الاختيار ومشاركته الفعّالة في تحديد مصيره ومصير مجتمعه (نخعی زرندي، ۱۴۰۴ش، ص ۱۹۹).

۲-۱-۲-۵. المجتمع المعرفي (الإبستمولوجي) والباحث عن الحقيقة

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

۳-۱-۲-۵. 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 المتأهلين، فإنّ للسلطة أيضاً ماهيةً ذاتيةً وأصيلةً في سياق المجتمع. وبناءً على ذلك، فإنّ هذا النظام الفكري يوفر إمكانيةً 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 وموجهة نحو الصالح العام. يضمن الالتزام بالقانون أن تكون تكون القوة أداة لنمو المجتمع وتعالیه وليست أداةً للهيمنة أو الاستبداد، كما تُسهم في نشر العدالة، والحرية، والسعادة العامة، وتحقيق كمال الإنسان. وإلا، فإذا تحوّلت المؤسسات 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 مخالفاً لمبادئ الحكمة المتعالية ولبدأ الحركة الجهورية الذي يؤكّد على الديناميكية والتكامل المستمر، وسيعيق نمو وتعالی الإنسان والمجتمع.

٥-٢-١-٤. المجتمع القوي

بناءً على الحكمة المتعالية لصدر المتأهلين، فإنّ الأصالة تشمل كلاً من الفرد والمجتمع، وكلاهما يسير في مسار التكامل والحركة الجهورية. ولهذا السبب، فإنّ المعاش يلعب دوراً حيوياً في بقاء الإنسان والمجتمع في فكر صدر المتأهلين، كما أنّ للعقل أهميةً بالغة في مسار النمو والتعالی للإنسان والمجتمع. وبناءً على ذلك، فإنّ لتقوية المجتمع - من خلال تعزيز الاقتصاد والتعليم - أهميةً خاصةً للتوصّل إلى المجتمع المتعالی. يُوفّر الاقتصاد المستدام القائم على العدالة الاحتياجات المادية للناس، ويعزّز الدعم والمشاركة الاجتماعية. ومن ناحيةٍ أخرى، يُرسخ التعليم القائم على الثقافة والقيم الدينية والأخلاقية والروحية والمعرفية، وعلى المحبة والمودة المتبادلة بين أفراد المجتمع. وهذان العنصران معاً يهيئان البيئة اللازمة

للموِّ 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 خاصة 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
للقد. إذ أنّ هذه الخاصية تُهيئ البيئة اللازمة للإصلاح والتحسين المستمر
للهيكل والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والمجتمع الذي يمتلك
القدرة على النقد البناء 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 والحرية. فهاتان القيمتان تُهيئان الأرضية لخلق
التماسك، والتضامن، والمودة بين الأفراد. وبناءً على ذلك، فإنّ أحد
الاستراتيجيات الأساسية الأخرى لتعزيز المجتمع المتعالي هي تعزيز العدالة والحرية
في المجتمع. إنّ تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يجتذب ثقة
الناس ودعمهم، ويهيئ أرضيات المشاركة الفعّالة وتحقيق الجدارة والاستحقاق،
وتقليل الفوارق والتضاد الطبقي. كما تُتيح الحريات المشروعة للمواطنين أن يلعبوا

دورهم الفعّال في عمليّات صنع القرار والنقد البناء، وأن ينتفعوا من طاقات الإبداع والابتكار الاجتماعي. إنّ الجمع بين العدالة والحرية، مصحوباً بالحبّة والمودة المتبادلة، يُنشئ مجتمعاً ديناميكياً ومتماسكاً ومتجاوباً، وفي النهاية متعالياً (نخعي زرندي، ١٤٠٤ ش، صص ٢٩٧ - ٣٠٧).

النتيجة

تناول هذه الدراسة - باستخدام منهجية سبرييجنز - تحليل أفكار صدر الدين الشيرازي، وكيف استجاب نظامه الفلسفي المعروف بـ «الحكمة المتعالية» للأزمات المعرفية والاجتماعية في العصر الصفوي. كان صدر المتألهين يرى مجتمع عصره غارقاً في أزمة الجاهلية التي كانت ناجمة عن الجمود الفكري، والنزعة التقليدية، ومعادة العقل، وتقديس السلطة. وفي هذا السياق، من خلال تقديم الحكمة المتعالية كنظام فكري جديد، ومفاهيمها الأنطولوجية (الوجودية) مثل أصالة الوجود والحركة الجوهرية وغيرها، فقد يمهّد الطريق لحركة الإنسان من النقص إلى الكمال. ومن وجهة نظره، لا يتحقّق المجتمع المتعالي إلاّ عندما يستفيد البشر من مصادر المعرفة كالعقل، والشرع، والشهود، والعرفان، ليس في الانعزال والعزلة، بل في سياق اجتماعي، وباستخدام إرادتهم وحرّيتهم، 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 مجرد نظام ما بعد الطبيعة، بل يمكن أن تُستخدم بوصفها فلسفة للإصلاحات المعرفية والاجتماعية والسياسية في عصورٍ أخرى أيضاً.

المصادر

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

اله‌باشتی، علی. (۱۳۸۶ش). مبانی اندیشه نظری و سیره عملی صدرالمؤمنین در سیاست. مجموعه مقالات منتخب نهمین همایش داخلی حکیم صدرالمؤمنین. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۱۰۹ - ۱۲۲.

۱۶۷

الفکر السیاسی الاسلامی

الإرادة المتجهة نحو الكمال في الحكمة المتعالية: دراسة قائمة على منهجية سبرينجنز

برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۳ش). مسئله فلسطین در اندیشه سیاسی اسلام معاصر و روش

جستاری اسپریگنز. پژوهش حقوق عمومی، ۶ (۱۲)، صص ۴۵ - ۷۵.

برزگر، ابراهیم؛ عباس تبار، 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 صدرالمؤمنین. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

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

صدرالدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (۱۳۶۰ش). أسرار الآيات. طهران: جمعية الحكمة والفلسفة الإسلامية.

صدرالدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۱، ۸). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم. (۱۳۴۱ش). عرشيه (مترجم: غلامحسين آهني). اصفهان: دانشگاه اصفهان دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر قرآن کریم (مترجم: محمد خواجوی، ج ۱، ۵، ۶). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). شرح اصول کافی (مترجم: محمد خواجوی، ج ۳). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱ش). عرفان و عارف نمایان (مترجم: محسن بیدارفر). تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية (مترجم: جواد مصلح، چاپ سوم). تهران: انتشارات سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۴ش). ترجمه اسفار اربعه (مترجم: محمد خواجوی، ج ۱). تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). ترجمه مفاتیح الغیب (مترجم: محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰ش «الف»). ترجمه و شرح مبدا و معاد ملاصدرا (مترجم: جعفر شانظری، ج ۱). قم: انتشارات دانشگاه قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰ش «ب»). رساله سه اصل (مصصح: سید حسن نصر). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عزیز اللهی، حکیمه. (۱۳۸۶ش). مدرنیته و رنه گنون. علوم سیاسی، ۱۰ (۸۶)، صص ۱۴۳ - ۱۵۸.
- کروین، هنری. (۱۳۸۱ش). صدرالمألهین شیرازی، فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی (مترجم: ذبیح الله منصور). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کروین، هنری. (۱۴۰۰ش). مقدمه بر المشاعر صدرالمألهین 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، ج ۴، قم: انتشارات: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۲۶۹ - ۳۲۶.

مرتضویان، سید علی؛ دهقانی، محمد علی. (۱۳۹۳ش). بررسی و تبیین اندیشه علامه نائینی بر اساس نظریه بحران اسپریگنز. مطالعات سیاسی، ۶ (۲۳)، صص ۸۴ - ۰۸۹.

نخعی زرنندی، نصرالله. (۱۴۰۴ش)، حکمت متعالیه و اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی، رساله دکتری، تهران: پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی.

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

۱۶۹

الدراسات الإسلامية



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 ijthad 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 ijthad 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



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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*.

أثر العقلانية الأصولية في الفكر السياسي للمحقق الكركي*

سامان رحمانى

أستاذ مساعد، قسم الفكر السياسي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران، طهران، إيران.

saman.rhamany@yahoo.com



الملخص

يسعى هذا البحث إلى دراسة دور العقل في تشكيل الفكر السياسي للمحقق الكركي. وبما أنّ المحقق الكركي كان يعيش في حقبة واجه فيها فقه الشيعة مسائل وتطورات غير مسبوقه، 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 أهمية مضاعفة وضرورة علمية بالغة. وبناءً على ذلك، فإنّ الإطار النظري المعتمد لتحليل فكر هذا الفقيه الجليل يتمثل في التقسيم الثنائي بين المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية ضمن مبحث الدلالات العقلية في علم أصول الفقه، وهو تقسيم يستند في جذوره إلى قبول الأساس الكلامي القائم على القول بالحسن والقبح العقليين. وعلى هذا الأساس، تتمحور إشكالية البحث حول

١٧٢
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

* رحمانى، سامان. (٢٠٢٥). أثر العقلانية الأصولية في الفكر السياسي للمحقق الكركي. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥(١)، صص ١٧٠-١٩٣.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.73552.104>

□ نوع المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٨ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٦/١٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/١٠ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

السؤال الآتي: «إلى أيّ مدى تأثر المحقق الكرّي في مكونات 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 مشروعية بنية الحكم» قابلة للإثبات من خلال دراسة مختلف أبعاد فكره السياسي. بحيث يبدو أنّ منهجه الاجتهادي ليس صالحاً لعصره فحسب، بل قادراً أيضاً على الإسهام في معالجة الإشكالات الراهنة وإرشاد الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية

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

١٧٣

الفكر السياسي الإسلامي

أثر العقلانية الأصولية في الفكر السياسي المحقق الكرّي

١. المقدمة

إنّ النزاع بين الفقهاء العقليين والعلماء النقليين ضارب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي. ومع بداية عصر الغيبة الكبرى، نشهد ظهور اتجاهين فكريين كبيرين بين علماء الإمامية: أحدهما يميل إلى العقل، والآخر يميل إلى النقل. أوّل عالم شيعي عرف 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 (هاشمي، ١٣٩٨ش، ص ٤٣)، وفي مؤلفاته يذكر العقل بوصفه أداة لمعرفة حجّة القرآن وتقييم أدلّة الأخبار. فهو من جانب يعارض ابن جنيد الذي كان يميل إلى القياس والرأي، ويؤلف كتاب «النقض على ابن جنيد في الاجتهاد بالرأي»، ومن جانب آخر يتصدّى للأخباريين المتطرفين، ويؤلف كتاب «مقاس الأنوار في الرد على أهل الأخبار» (هاشمي، ١٣٩٨ش، ص ٤٣). سار الشيخ الطوسي على المنهج الوسطي المعتدل والعقلاني للشيخ المفيد بعد مُضيّ فترة وجيزة وارتقى به إلى الذروة، مع أنّ أياً منهما لم يكن يعدّ العقل مصدراً مستقلاً من مصادر الاجتهاد. ويُعدّ ابن إدريس الحلّي أوّل من أضفى الشرعية رسمياً على العقل بوصفه أحد مصادر الاجتهاد الفقهي (آل غفور، ١٣٨٦ش، ص ١٣٦). ومن بعده، قسّم المحقّق الحلّي المصادر المعتبرة في فقه الإمامية إلى خمسة أقسام، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، والاستصحاب (المحقّق الحلّي، ١٣٦٤هـ، ج ١، ص ٢٨).

غير أنّ أهمية المحقّق الكركي في أفق البحث عن الجذور العقلية للاجتهاد الأصولي في تاريخ الفقه الشيعي يمكن تتبعها في ساحتين أساسيتين: أولاً، لا ريب أنّ المحقّق يعدّ أوّل فقيه شيعي مارس الاجتهاد الفقهي لا من موقع قائد مذهب أقلية يُعاني من الضغط الاجتماعي، بل من موقع موجه ديني لقوة سياسية متحالفة، في إطار الحكومة الصفوية. وبعبارة أخرى، فإنّ الحكومة الصفوية -

بسبب تأكيدها على نشر التشيع وتركيز السلطة السياسية في أيدي الشيعة - وضعت المحقق الثاني رحمته الله - شاء أم أبي - أمام قضايا اجتهادية - اجتماعية جديدة، والتي لم يكن يستطيع - حتى لو أراد - تجاهلها أو التزام الحياد إزاءها. (شكري، ١٣٩٤ ش، ص ٨٠). ثانياً، بعد مواجهة هذه الظروف الاجتماعية المستحدثة، يُعدّ المحقق أول فقيهٍ أتجه - على نطاقٍ واسع - نحو النزعة العقلية في مفترق الطريق بين مجرد النقلة والعقلانية. وعلى الرغم من أنّ منهجه الاجتهادي لم يبلغ مستوى التنظيم المنهجي الذي نجده لدى الأصوليين بعد صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري، فإنه مع ذلك متأثرٌ تماماً بالرؤى الأصولية. ومن ثمّ يمكن صياغة إشكالية البحث الحالي في السؤال الآتي: «إلى أيّ مدى تأثر المحقق الكركي بالنزعة العقلية في مكونات فكره السياسي؟». كما يمكن طرح الفرضية القائلة بأنّ «المحقق قد أفاد من معطيات العقل في اجتهاده السياسي، سواء في مسألة ضرورة الحكومة أم في قضية مشروعية بنية الحكم» بوصفها فرضية رئيسة لهذا البحث.

٢. خلفية البحث

من الطبيعي أنّ العديد من المؤلفات قد كُتبت حتى اليوم حول دراسة تاريخ الفكر السياسي الشيعي، وهي تتضمن الآراء السياسية للمحقق الكركي بوصفه أحد أبرز علماء الإمامية. كما تناولت أعمالاً كثيرة - ليس بشكل مستقل، بل بشكل مراجعة تاريخية في قسم من مؤلفاتها - قراءة الفقه السياسي للمحقق، وربما يمكن اعتبار الجزء الثاني من كتاب «انديشه سياسي متفكران اسلامي»^١ بإشراف محسن

١. الفكر السياسي للمفكرين الإسلاميين.

مهاجرنيا، وكتاب «اندیشه های سیاسی شیعه در عصر غیبت»^١ لعلی کربلائی بازوکی من الأعمال المشهورة في هذا التصنيف. غير أنّ هذه الدراسات، لاعتمادها في الغالب على مقارنة استعراضية لفكر المحقق، لم تتوغل بعمق في تفاصيل منظومته الفكرية ولم تناول أبعادها الدقيقة على نحو تحليلي معمق. كما أنّ هناك دراسات متعددة تناولت دراسة وتحليل الآراء الفقهية - السياسية للمحقق الثاني، بشكل خاص، ومن بينها: «اندیشه سیاسی محقق کرکی»^٢ للسيد محمد علي الحسيني زاده (١٣٨٧ش)، ومقالة «تحليل هرمونوتيكي ارتباط زمينه سياسي با اندیشه سياسي محقق کرکی در عصر صفوی»^٣ لبرويز جمشيدى مهر وحيد نساج (١٤٠٠ش)، ومقالة «روش شناسی نظريه اجتماعي محقق کرکی»^٤، لقاسم إبراهيمي بور وعلي دشتي فيروز آبادي (١٤٠٣ش)، إضافة إلى مقالة «واکاوی رویکرد حکومتی به فقه در اندیشه سياسي محقق کرکی»^٥، للسيد سجاد ايزدهي ومحمد صادق آسيم (١٤٠٢ش). وعلى الرغم من أنّ هذه الأعمال قدمت إسهامات قيمة في تحليل مكونات فكر المحقق، إلا أنّ معظمها ركز إما على المحاور الفقهية لفكره السياسي، أو على تأثير السياق التاريخي لمرحلة حياته على فكره، دون أن تُعنى بشكلٍ كافٍ بتحليل الأسس العقلية والمنهجية التي يقوم عليها اجتهاده السياسي.

كما تناولت أعمال أخرى - بحسب مقتضى موضوعها - مقارنة آراء المحقق

١. الأفكار السياسية للشيعة في عصر الغيبة.

٢. الفكر السياسي للمحقق الكركي.

٣. التحليل الهرمونيوتيكي للعلاقة بين السياق السياسي والفكر السياسي للمحقق الكركي في العصر الصفوي.

٤. منهجية النظرية الاجتماعية لدى المحقق الكركي.

٥. المقارنة الحكومية للفقه في الفكر السياسي للمحقق الكركي.

بأفكار فقهاء آخرين في مجال الفكر السياسي، ومن ذلك كتاب «مقايسه اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام و علامه محقق کرکی»^۱، لأصغر فروغي ومحمد جزینی (۱۳۹۷ش). وفي هذا الصنف من الدراسات أيضاً، وردت إشارات متفرقة إلى المنهج الاجتهادي للمحقق، غير أن ما يستهدفه هذا البحث تحديداً - أي التركيز على «دور العقل في تشكيل الفكر السياسي للمحقق الكركي» - لم يحظ بعناية خاصة في أي من الأعمال السابقة. وفي الواقع، يسعى هذا البحث إلى تقويم مدى تأثير النزعة العقلية في فكر المحقق بالمقارنة مع التيار الأخباري السائد في عصره؛ إذ يبدو أن بلورة فقه سياسي من هذا القبيل من جانبه كانت مستحيلة أساساً لولا الارتكاز على العقلانية الأصولية في عملية الاجتهاد.

۳. الإطار النظري

لقد اعتبر علماء اللغة أن لمصطلح العقل معانٍ متعددة، إلا أن جميع هذه المعاني تبدو متجذرة في معنى واحد، وهو: المنع والامسك. ففي المفردات، يرى راغب الأصفهاني أن «عقل البعير» يرادف ربط يدي ورجلي الجمال (الراغب الأصفهاني، ۱۹۸۶م، ص ۳۴۶). وأما في الاصطلاح المنطقيين، فإنّ العقل هو القوة التي تُدرك بها الأمور الكلية، ويُعدّ الفارق المميز للإنسان عن الحيوان (هاشمي، ۱۳۹۸ش، ص ۴۳). وعلى الرغم من أن أيّاً من الفقهاء والأصوليين لم يقدم تعريفاً خاصاً آخر للعقل، إلا أنه 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 أن تطبيق قواعد العقل في القضايا الفقهية لا يخرج عن حالتين: الأولى: إما أن تُستخدم القواعد

۱. مقارنة الفكر السياسي للإمام خميني علیه السلام والعلامة المحقق الكركي.

العقلية في صياغة القضايا، والثانية: إما أن تُستفاد الاستنباطات العقلية في محتوى القضايا. وقد تولى المنطق الصوري شرح القواعد الحاكمة على الحالة الأولى، ولم يشكّ جميع المفكرين الشيعة، سواء كانوا أصوليين أم أخباريين، في مراعاتها، ويُعدّ الإمام 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 المتكلمون إلى فئتين: الأشاعرة والعدلية.

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 (دشتي فيروزآبادي، 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؟ (دشتي فيروزآبادي، ١٤٠١ش).

من بين هذه الأسئلة الأربعة، يُدرس السؤالان الأولان في علم الكلام، والسؤالان اللاحقان في علم أصول الفقه (المظفر، ١٣٩١ش، ج ١، 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 تنصف في ذاتها بالحسن أو القبح وإتّما الشارع هو الذي يُضفي عليها صفتها المعيارية من حسن أو قبح. والثانية: العدلية وهم يذهبون إلى أنّ الأفعال تنقسم من حيث الذات إلى ثلاثة أقسام: إمّا أن تكون حسنة بذاتها، أو تنصف 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، ١٣٩١ ش، ج ١، ص ٢٠١ - ٢٢١). ولكن في توضيح السؤال الثالث والرابع، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ للعقل سمتين مختلفتين: المصدرية والكاشفية. ففي بعض الأحيان يُنظر إلى العقل كمصدر وفي أحيان أخرى يُعتبر كاشفاً وأداة لفهم النصوص. وعندما يُؤخذ العقل بوصفه مصدراً، فإنّ أنّ جميع مقدمات الاستدلال العقلي عقلية، أو أنّ المقدمة تتضمن مزيجاً 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، ١٣٩١ ش، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٧).

وفي هذا البحث، فإنّ الإطار النظري المعتمد لدراسة الفكر السياسي للمحقق الكركي يقوم على نظرية «الدلالات العقلية في علم أصول الفقه»، والتي تقسم - من حيث المبنى - القضايا الفكرية المستنتجة من قبل الفقهاء إلى جزئين: «المستقلات العقلية» و«غير المستقلات العقلية» (مصطفى دروي، ١٤٠١ ش). هذا الإطار النظري الذي يركز ذاته على الفرضية الكلامية القائلة بإمكان إدراك الحسن والقبح بواسطة العقل، وتحديدًا على حيثيته الكاشفية، قد ثبت - بعد

مناقشات كلامية كثيرة - بوصفه أصلاً أساسياً في أصول الفقه الشيعي. وفقاً لهذا الأصل، فإنّ الفقيه في استدلالاته الاجتهادية - من الناحية المنطقية - لا محالة يستخدم إحدى الحالات الثلاث التالية: إمّا أنّ كلتا المقدمتين المنطقيتين لاستدلال الفقيه مستقلتان 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 (مصطفائي دروي، ١٤٠١ ش).

في هذا البحث، يقتصر إطار الدراسة على الشكلين الأولين، حيث يُسمّى الأول «المستقلات العقلية» والثاني «غير المستقلات العقلية». ولكلّ من هذين الجزئين تقسيمات فرعية، وسيذكر هنا بعضها حسب مقتضى الاستخدام. وفيما يخصّ المستقلات 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 (المظفر، ١٣٩١ ش، ج ٢، ص ٢٣٦). أمّا المستقلات العقلية الاقتضائية فهي قضايا يكون حكم العقل فيها قابلاً للتغيير بسبب تغيير الظروف^٢ (المظفر، ١٣٩١ ش، ج ٢، ص ٢٣٧). وفيما يخصّ غير المستقلات العقلية، فقد ذُكرت في كتب الأصول خمسة ضوابط استنتاجية: (المظفر، ١٣٩١ ش، ج ٢، 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 بالاكْتفاء به عن المأمور به الواقعي)
٣. اجتماع الأمر والنهي (اجتماع عنواني الأمر والنهي في فعل واحد غير

١. لهذا القسم، ذُكر حسن العدل وقيح الظلم كثال، إذ لا يمكن تصوّر خلافه للعقل في أيّ ظروف.

٢. مثل تقسيح الصدق في موضع يلحق الضرر بالقائل.

يمكن 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، تُوفّر الإطار التحليلي لمنهج الاجتهاد للفقهاء الجليل في مجال الفكر السياسي، مما سيتمّ توضيحه فيما يلي:

٤. العقل والعقلانية في الفكر السياسي للمحقّق الكرّكي

٤-١. الأساس العقلي في الكلام والفقّه عند المحقّق

إنّ مقارنة المحقّق الكرّكي في علم الكلام مقارنة عقلانية، وهذا الأمر قد أدّى إلى أن يوجّه مبناه الكلامي فقّهه نحو المباحث الاجتماعية والسياسية؛ لأنّ عقلانية الفقهاء في الكلام تمكّنه من الاستفادة من الأصول الاجتهادية التي تدفع فكره نحو الفقّه المنفتح.

في تلك المسائل الكلامية التي تعدّ مقدمات لإثبات الدين والمذهب، استخدم المحقّق الكرّكي في جميع الحالات الأدلة العقلية أولاً، ثمّ بعد إثبات قضيته، يورد الأدلة النقلية كمؤيد لها. وحتى أحياناً كان يكتفي في بعض القضايا بالأدلة العقلية فحسب؛ فعلى سبيل المثال، في مبحث إثبات التوحيد، يبدأ بالبرهان العقلي ثمّ يشير بعد ذلك إلى الأدلة النقلية أيضاً (الكرّكي، ١٤٠٩هـ، ج ١، ص ٦٠). أمّا في تحليل حدوث العالم، فقد اكتفى بذكر الأدلة العقلية. (الكرّكي، ١٤٠٩هـ، ج ٣، ص ١٢٠).

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

المثال، عند إثبات لعن الذين ظلموا أمير المؤمنين عليه السلام، استخدم القياس الاقتراحي (رضائي؛ سليمانى بهبهانى، ١٣٩٧ش). وقد تكرّر هذا الأسلوب أيضاً في إثبات لعن الظالمين للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام (الحسون، ١٣٨١ش، ج ٥، 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 الكرّكي، 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 (رضائي؛ سليمانى بهبهانى، ١٣٩٧ش). وبشكل عام، فيما يخصّ فروع العلوم العقلية التي استفاد منها المحقّق في مباحثه الكلامية، يمكن الإشارة إلى أنّه استفاد من الإستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والمنطق، وحتى الفلسفة إلى حدّ ما (دشتى فيروزآبادى، ١٤٠١ش).

هنا يجب الإشارة أيضاً إلى تأثر المنهج الفقهي للمحقّق بالأدلة العقلية. فقد أصدر المحقّق الكرّكي بعض فتاواه، مثل منع التكليف بما لا يطاق، استناداً إلى المستقلّات العقلية. ومثال آخر في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حينما يتحدث العلامة الحليّ عن الوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم يعدّ المحقّق هذا الحكم باطلاً، لكنه رأى أنّ وجوبه أظهر استناداً إلى الأدلة النقليّة (الكرّكي، ١٤١٤هـ، ج ٣، ص ٤٨٥). وفيما يخصّ استخدام غير المستقلّات العقلية، ذهب المحقّق في مبحث المقدّمة الواجبة إلى وجوب المقدّمة الواجبة (الكرّكي، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ١٥٢). كما صرّح بأنّه إذا تعلق النهي بالعبادة، فإنّ ذلك يدلّ على فساد العبادة (الكرّكي، ١٤١٤هـ، ج ٥، ص ١٣).

في الختام، لا بأس بالإشارة إلى بعض حالات استخدام العقل في المنهج الاجتهادي للمحقّق، 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. أول حالة ترجع في الواقع إلى إجابة عامة وشاملة عن السؤال القائل: هل يمكن استنتاج الوجوب والحرمة كلها يدرك العقل حسناً أو قبحاً مستقلاً؟ (السؤال الثالث). وعلى الرغم من أن المحقق لم يصرح بذلك صراحةً، إلا أنه يبدو عملياً أنه يرى أنه يمكن إثبات مثل هذه الملازمة دائماً. ففي مسألة «حق المارة» (جواز أكل ثمار الأشجار الموجودة في طريق العابر)، لا يكفي بعدم اعتبار الروايات الشرعية الدالة على الجواز، بل يفتي صراحةً بحرمته بسبب الحكم العقلي بقبح التصرف في مال الغير بدون إذن المالك. (الكرخي، ١٤١٤هـ، ج ٤، ص ٤٧). ومع ذلك، فقد رفض العديد من الفقهاء الأصوليين من بعده مثل هذه الملازمة في حالة وجود نقل قوي (هدائي؛ اسحاقى آستانى؛ حميدى، ١٤٠٣ش). وفي مثل هذه الحالات يرون أن الروايات الشرعية المرتبطة بالمسألة تمتلك وزناً استدلالياً أقوى، لا سيما في مسألة «حق المارة» التي يعتبر العديد من الفقهاء أن رواياتها متواترة (الحرّ العاملي، ١٤٠٩هـ، ج ١٨، صص ٢٢٦ - ٢٣٠؛ النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ٢٤، صص ١٢٨ - ١٣٠).

وتظهر نظرة أخرى للعقل في نظريته حول النجاسات. ذهب المحقق الكرخي في الحالات التي تتطلب أكثر من غسلة واحدة للتطهر من النجاسة، يرى المحقق الكرخي أنه إذا كانت الغسلة واحدة، ولكن من ناحية الزمن كانت فترة اتصال الماء بالغسل بمقدار ما يعادل استهلاك الماء في غسلتين، فإنه يمكن عقلياً قبول تحقق التطهير (الكرخي، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٩٤). وفي المقابل، لم يقبل بعض الفقهاء مطلقاً هذا الأسلوب في استخدام العقل، وعدّوا الالتزام بالنص هو المسار المحدد للتطهير؛ لأنه من المحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر الغسل مرتين فقط (قطع الماء و وصله) عامل التطهير، والعقل لا يملك القدرة على إدراك مصالح الحكم بالغسل مرتين (النجفي، ١٤٠٤هـ، ج ٦، 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 المحقق الكركي يرى أنّ العقل لا يقتصر على الوصول إلى بعض المصالح (المستقلات العقلية) والمناطات (غير المستقلات 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، استدلل 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 أول استفادة الفكر السياسي للمحقق الثاني من العقلانية الأصولية يجب البحث عنها في مبادئ وضرورة الحكومة. وذلك لأنّ ضرورة الحكومة من وجهة نظره تبدو بديهية لدرجة أنّه نادراً ما تناوّلها بشكل مباشر. وهذا الأمر نابع من تقليد المفكرين الإسلاميين الذين تبعوا لأرسطو، اعتبروا الإنسان كائناً مدنياً بالطبع، وأعدوا الحكومة ضرورية لتنظيم شؤونه وتوفير أمنه وتحقيق مصالحه الاجتماعية.

إنّ هذه البداهة في أعمال المحقق 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 في 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، ج ١، ص ٣٧١). وفي المقابل، يعدّ أنّ توفير الأمن والنظام الاجتماعي بواسطة حكومة قوية أمر بالغ الضرورة، بحيث يصبح أداء الضرائب واجباً شرعياً بغض النظر عن كونها عادلة أو جائزة شرعاً (الكركي، ١٤٠٩هـ، ج ١، 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 - شأنه شأن سائر فقهاء الشيعة - يَحصر الشرعية بمعناها الفلسفي (المعياري) في الرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام بوصفهم الخلفاء 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 (جمشیدی 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 المستقلة محل النزاع

إنَّ أهمَّ مصداق لهذه المقدمات يكمن في الاستدلالات المرحوم المحقِّق حول قبول هدايا الملوك الصفويين، والتي أُلِّفت في رسالة «الخراجيات» ردًّا على المرحوم القطيفي، وقد انتقد الكركي في عدة كتابات - منها رسالة المائرية ورسالة الخراجية - (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، صص ٢١ - ٢٢). وفيما يلي، سنتناول تحليل الأساس الاستدلالي للجواب عن المحقِّق. وفيما يلي، سيتم تحليل الأساس الاستدلالي للردِّ على المحقِّق.

فضلاً عن الشواهد التاريخية المتعلقة بتعاون علماء أمثال السيد المرتضى (مع آل بويه) والعلامة الحلي (مع حكام المغول)، والتي تفتقر - من الناحية الفقهية - إلى القيمة الاستدلالية (السيد الشريف المرتضى، ١٤٠٥هـ، صص ٦٩ - ٨٧؛ القاشاني، ١٣٤٨ش، صص ١٠٠ - ١٠٨)، فإنَّ أهمَّ استدلال للمحقِّق الثاني في هذا المجال هو الروايات الدالة على تلقِّي الإمامين الحسنين عليهما السلام هدايا معاوية، إلى الحدِّ الذي نُقلت فيه الجملة المشهورة للمحقِّق خطاباً للقطيفي وهي: «لا الشاه الصفوي شرٌّ من معاوية، ولا أنت خير من الإمام» (الأفندي، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ١٥). ومن الواضح جدًّا أنَّ مبنى استدلال المحقِّق في الاستناد إلى هذه الروايات لا يعدُّ من أقسام غير المستقلات العقلية، بل هو نوع من الاستدلال العقلي المبني على «كشف وإطلاق مناط الحكم» الذي تمَّ شرحه سابقاً فيما يخصَّ استخدام المحقِّق في أبعاد أخرى (مسألة الطهارة وحقِّ المارة). ولكن، كما ذُكر سابقاً، فإنَّ هذا النوع من الاستدلال، الذي يشبه كثيراً القياس المستنبط من العلة في فقه أهل السنة، (بغض النظر عن قبول أو رفض سند الروايات)، يمكن الجدل فيه تماماً سواء فيما يتعلق ب كشف المناط (قبول الهدايا بهدف تعزيز المذهب) أو عمومته (حول كون المعصوم قد أباح قبول الهدايا في غير حالة معاوية أيضاً).

(ب) المقدمات العقلية غير المستقلة التي لا محل للنزاع فيها

القسم الثاني من استنتاجات المحقق هو استخدام «أصل المقدمة الواجبة» في تحليل روايات النصب العام للفقهاء. وبما أنه يعدّ الأصول الأربعة - وهي: الإفتاء، والقضاء، والولاية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - من مصاديق هذه الروايات، فإنه يرى أنّ إقامة الحدود - سواء كانت جرحاً أو قتلاً - مقدّمة لتأثير القضاء والأمر بالمعروف، ومن هذا المنظور، يعدّها أيضاً من صلاحيات الفقيه (الكرخي، ١٤١٤ق، ج١، ص ٣٧٠). وعلى هذا الأساس، فقد عدّ في حاشيته على «الشرائع» تهيئة البنية لإقامة الحدود من قبل الحكومة أمراً ضرورياً لمنع ارتكاب المحرمات بشكل أكبر (الكرخي، بلا تا «ب»، ص ١٦٥). يبدو أنّ هذه الرؤية النظرية نفسها هي التي تجلّت في فعله السياسي، وكانت سبباً في حضوره الواسع في البلاط الصفوي، إلى الحدّ الذي نُقل فيه أنّ المحقق كان يسافر إلى مناطق مختلفة خاضعة للسيطرة الصفوية، ويعين فيها ممثلين بصفتهم حكّاماً شرعيين (مهاجرنيا، ١٣٨٨ش، ص ١٦٤). كما أنّ تثبيت هذا الأساس النظري هو ما أدّى إلى أن يدعو الشاه طهماسب الصفويّ إلى إيران في عهده، بمرسومٍ امتزجت فيه الجوانب السياسية بالشرعية. في هذه الدعوة، ذُكرت الحكومة والسلطة السياسية صراحةً بوصفهما الضامنين لتنفيذ الفتاوى وأحكام المحقق: إذ إنّ مضمون قول الإمام عليه السلام القائل: «انظروا إلى من كان منكم يروي حديثنا...» يبيّن بوضوح أنّ معاندة حكم الفقهاء الذين هم حفظة شرائع سيد الأنبياء عليهم السلام بمنزلة الشرك فمن يخالف حكم خاتم المجتهدين ووارث علم سيد الرسل ونائب الأئمة المعصومين عليهم السلام، فهو بلا شكّ ملعون، ومطرودٌ من حكومتنا، وسيؤاخذ بالتأديب والسياسة» (حسيني خاتون آبادي، ١٣٥٢ش، ص ٤٦١). وفي حكم آخر، واستناداً إلى الاستنتاج من الروايات المتعلقة بتعيين الفقيه العام، والتي أتاحها قاعدة المقدمة الواجبة

لصلاحيات المحقق السياسية، منح الشاه طهماسب للمحقق حق عزل وتعيين حكام الشرع في الولايات بشكل صريح، وأمر أمراء المناطق المختلفة بالامتثال لمن يُعين من قبله (الأفندي، ١٤١٠هـ، ج ٣، ص ٤٦٠). وكان هذا الأمر ابتكاراً لاقى قبول الأغلبية الساحقة من فقهاء الشيعة فيما بعد.

ج) المقدمات العقلية المستقلة

يمكن اعتبار المحقق الثاني أول فقيه شيعي يضع نظرياً، على خلاف أسلافه، أسس التفاعل الإيجابي مع الحكومة غير المعصومة (الظالمة). فقبله، إمّا لم يكن هناك تفاعل على الإطلاق، أو كان التفاعل في أحسن الأحوال، يأخذ شكلاً سلبياً في إطار «التقية»، وفقاً للتراث الروائي وسيرة أهل البيت عليهم السلام. نظراً لأن نقطة الثقل في الفلسفة السياسية الشيعية تتركز على شرعية حكم أهل البيت عليهم السلام، فإنه لا يمكن العثور على أي استدلال نقلي يفيد التعاون مع حكومة الملوك إلا في حدود ضرورة التقية المبنية على المصلحة. ولأول مرة، كان المحقق الكركي هو الذي قدّم - باستدلال يبيّن بوضوح التزامه بالمستقلات العقلية - الأرضية النظرية للتعاون من أجل تقوية الحكومة الصفوية. ويمثّل أهمّ استدلال للمرحوم الكركي في هذا المجال في رسالة «قاطعة الحاج في تحقيق حلّ الخراج» حول وجوب دفع الزكاة.

رغم أنّ المحقق يسعى من خلال الاستدلال على تشابه الخراج مع الخمس والزكاة لإخراج حصة الخراج من ملكية المالك، إلا 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 أن أمثلة مثل دفع تكاليف الحفاظ على الحدود، ورواتب القضاة والمقاتلين، وكذلك الموظفين والولاية تعتبر مرغوبة عقلياً، حتى في ظل سيطرة حكومة ظالمة، ومن ثم اعتبر مساعدة هذه الأمور من الأفعال المستحبة، وأفتى بوجوبها صراحةً (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، صص ٧٣ - ٧٥).

وفي الختام، فإنّه يعدّ استلام هذا الأمر (الخراج) إلى جانب الخمس والزكاة من صلاحيات الفقيه ومن مصاديق النيابة العامة، وعلى هذا النحو يثبت شرعية تلقي الهدايا الخراجية من الحكومة الظالمة هذه المرة استناداً إلى المستقلات العقلية من حكومة الجور هذه المرة استناداً إلى المستقلات العقلية (وقد أُشير سابقاً إلى استدلاله بمناط الحكم الذي كان في حد ذاته استدلالاً ضعيفاً): «إنّ المسائل المتعلقة بتلقي الفرائض في عصر الغيبة قد فوّضت إلى الفقيه، ففي حال الإمكان وعدم وجود الفتنة، يجب على الفقيه استلام الخراج وإنفاقه في مصالح المجتمع (القطيفي؛ الكركي، ١٤١٤هـ، ص ٧٤).

غير أنه يبدو أنّ ما هداه إلى قبول هذا المبنى العرفي من المستقلات العقلية، أكثر من المباحث الكلامية، هو المشاهدة العملية لضرورات ممارسة الحكم، لا سيما في فترة لم يكن أمل التشييع في التثبيت والتقوية في إيران بوصفه مذهباً رسمياً إلا في دعم الصفويين. وهذه الضرورات العملية هي التي دفعته إلى أن يشترط - حتى في أعماله المتأخرة - إصدار حكم بجواز الجهاد في عصر الغيبة على وجود الحكومة والصلاحيات الفقهية، وبهذا يكون قد خالف التقليد السائد في هذا المجال (الكركي، بلا تا «ألف» ص ٩٦؛ بلا تا «ب»، ص ٥٧).

٥. النتيجة

مما سبق يمكن استخلاص النتائج التالية: أولاً، إذا اعتبرنا الأساس النقلي لشرعية حكم الأئمة عليهم السلام، فإن كل مسارات استدلال المحقق الكركي حول ضرورة الحكومة وشرعيتها في عصر الغيبة تنتهي - بلا شك - إلى الدلالات العقلية. وهذه الدلالات، سواء أكانت مستقلة أم غير مستقلة، تلعب دوراً بارزاً ومحورياً في مبانيه الاستدلالية، بحيث يمكن القول إنه لولاها لما أمكن تأسيس الفقه الحكومي في فقه التشيع بعد المحقق. وبعبارة أدق، فإن النقيض لهذا القول يدل على أنّ دور الفقه الشيعي في المجال السياسي لم يكن ممكناً إلا من خلال الاستفادة من العقل الأصولي، ولهذا السبب أيضاً، فقد عجز الأخبارية - إلا في حالات خاصة كالتقية - جوهرياً عن القدرة على فهم وتحليل الفقه السياسي للكركي والعلماء من بعده بشكل كامل.

ثانياً، يبدو أنّ الضرورات العملية للمشاركة في الحكم كانت واضحة للمحقق إلى درجة دفعته أحياناً إلى تجاوز حدود الفقه الشيعي، من أجل توفير المقدمات الاجتهادية لها. وقد أوضحنا في المثال المتعلق بقبول الهدايا والعطايا أنّ بعض استدلالات المرحوم المحقق تمثل عملياً نوعاً من الاستخدام غير المصرح به للقياس المستنبط العلة عند أهل السنة. ومن غير المحتمل أن يكون شخص مثل المحقق الكركي، كأحد أبرع فقهاء عصره المطلعين على مذهبي الفريقين، غير مدرك لهذا الأمر. ومن ثمّ، يبدو أنّ مثل هذه الاستدلالات لم تُقدّم كدليل أساسي لسلكه العملي، بل كأدلة مؤيدة. وعلى هذا الأساس، يمكن الاستنتاج أنّ الأساس الرئيس الذي اعتمد عليه في اعتبار ارتكاب هذه الأمور مشروعاً هو التمسك بـ مصلحة عامة الشيعة في الظروف المعيشية لتلك الحقبة، والتي يمكن وصفها على وجه التحديد بأنها استفادة واضحة وشاملة من المستقلات العقلية في الفقه السياسي.

ثالثاً، ربما لو لم يكن سلوك المحقق الشجاع في هذا الاجتهاد العقلي-السياسي

موجوداً، لسارت تاريخ الشيعة في مسار مختلف تماماً عما هو عليه اليوم، إذ أنّ المحقق الكركي، من خلال ترسيخ مكانة الفقه في البلاط الصفوي، قلل في الوقت نفسه من نفوذ الصوفية ومهد السبيل لنشر التشيع 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 تقريباً 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. (۱۳۸۶ش). جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی. قم: بوستان کتاب.
- الأفندی، المیرزا عبدالله. (۱۴۱۰هـ). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء (المحقق: السيد أحمد الحسيني، ج ۱، ۳). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- جمشیدی مهر، پرویز؛ نساج، حمید. (۱۴۰۰ش). تحلیل هرمنوتیکی ارتباط زمینه سیاسی با اندیشه محقق کرکی در حکومت صفوی. سیاست‌پژوهی، ۸(۲۰)-۲۱، صص ۱۹-۳۲.
- الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (۱۴۰۹هـ). تفضیل وسائل الشیعه إلى تحلیل مسائل الشریعة (ج ۱۸). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- الحسون، محمد (۱۳۸۱ش). حیاة المحقق الکرکی و آثاره. (ج ۵). تهران: احتیاج.
- حسینی خاتون آبادی، سید عبد الحسین. (۱۳۵۲ش). وقائع السنین والأعوام. تهران: نشر اسلامیه.
- دشتی فیروزآبادی، علی. (۱۴۰۱ش). نقش مبانی کلامی در نظریه اجتماعی محقق کرکی. فرهنگ پژوهش، ۴۹، صص ۱۱۶-۱۴۱.
- الراغب الأصفهانی، الحسین (۱۹۸۶م). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- رضایی، علی اصغر؛ سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۷ش). روش شناسی کلامی محقق کرکی. کلام اسلامی، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۰۷-۱۲۱.
- السید الشریف المرتضی. (۱۴۰۵هـ). رسائل الشریف المرتضی. قم: دارالقرآن الکریم.

- شکری، احمد (۱۳۹۴ش). نظام سیاسی در اندیشه محقق کرکی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- القاشانی، أبو القاسم (۱۳۴۸ش). تاریخ اولجایتو (المترجم والمحقق: مهین همبلی). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- القطیفي، الشيخ إبراهيم بن سليمان؛ الكرکي، علي بن الحسين. (۱۴۱۴هـ). الرسالة الخراجية (الخراجات). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- الكرکي، علي بن الحسين. (۱۴۰۹هـ). الرسائل. (المحقق: محمد الحسون، ج ۱، ۳). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- الكرکي، علي بن الحسين. (۱۴۱۴هـ). جامع المقاصد في شرح القواعد. (ج ۱، ۳، ۴، ۵، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- الكرکي، علي بن الحسين. (بلا تا «ألف»). الحاشية على إرشاد الذهن إلى أحكام الإيمان. النسخة الخطية، العتبة الرضوية المقدسة، الرقم ۲۳۸۰.
- الكرکي، علي بن الحسين. (بلا تا «ب»). الحاشية على شرائع الإسلام. النسخة الخطية، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الرقم ۶۵۸۴.
- المحقق الحلي، جعفر بن الحسن. (۱۳۶۴هـ). المعبر في شرح المختصر. (ج ۱). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- مصطفائي دروئي، صادق (۱۴۰۱ش). نقش دليل عقل در استنباط احكام با نگاهی به آراء امام خميني. آفاق فقاها، ۳ (۶)، صص ۷۸-۸۷.
- المظفر، محمدرضا. (۱۳۹۱ش). أصول الفقه. (ج ۱، ۲). قم: دارالفکر.
- المظفر، محمدرضا. (۱۴۲۷هـ). المنطق. قم: دارالتعارف للمطبوعات.
- مهاجرنيا، محسن. (۱۳۸۸ش). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

النجفي، محمدحسن. (١٤٠٤هـ). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. (ج ٦، ٢٤). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

هاشمي، سيد احمد. (١٣٩٨ش). منهج اجتهادي محقق كرکي. پايان نامه کارشناسی ارشد. مدرسه عالی فقه و اصول، جامعة المصطفى العالمية.

هدايي، عليرضا؛ اسحاق آستاني، محمد؛ حميدي، محمد. (١٤٠٣ش). رهيافتي به مباني اصولی صاحب جواهر الكلام پيرامون دليل عقل و تطبيق آن با آراي امام خميني. پژوهشنامه متين، ٢٦(١٠٢)، صص ١٢١-١٤٨.

DOI: 10.22034/matin.2021.264559.1805

١٩٤

فکر السیاسی الاسلامی

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

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 Mahdavidadegan

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.

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

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy