

الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ٥، العدد ٢، خريف و شتاء ٢٠٢٥

١٠

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: السيد علي‌رضا حسيني (عارف)

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: امين فتحي و علي سعدي و محمد رضا عمو حسيني

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

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

البحث السابع إلى البحث الثاني عشر في هذا العدد من الأبحاث المميزة لمؤتمر «الإمام الحسين عليه السلام امتدادٌ لنبي العدل والرحمة صلى الله عليه وآله» الدولي، الذي أقامتها «مؤسسة عاشوراء الدولية» بتعاون مع «مكتب رئيس الوزراء لجمهورية العراق» والمراكز العلمية والجامعات منها «المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية»، في العاصمة بغداد لمدة يومين ١٧ و١٨ شعبان المعظم ١٤٤٧ هـ (٧ و٨ من شهر فبراير ٢٠٢٦م).

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

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

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

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

هيئة التحرير

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

آية الله عبد الكريم فرحاني
أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية – إيران (قم)

د. غلامرضا فياضي
أستاذ قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله ـ إيران (قم)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هيئة التحكيم للعدد العاشر

السيّد كاظم السيّد باقري، محمود فلاح، نجف لك زائي، شريف لك زائي، حميد شريعتمداري، علي أكبري معلّم، علي‌رضا نائيج، جبّار شجاعي، السيّد علي‌رضا حسيني (عارف).

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

دعوة لنشر البحوث

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

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

١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.

٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية والتفسير السياسي).

٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.

٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.

٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.

٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.

٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.

٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

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

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

- ✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استناداً إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل إلى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لاتكون منشورة سابقاً أو مرشحة للنشر إلى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى إحراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.
- ✓ تمتنع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلاً من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تأريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).
- ✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.
- ✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من أفكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

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

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

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

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

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

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

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

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

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

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

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

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ إلى ٨ مفردات.

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

شروط إدراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

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

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

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

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

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

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

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

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج ونتائج البحث (تحليل الكاتب ورأيه)

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

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

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

كتابة الهوامش

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

توثيق الهوامش داخل النص

✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)

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

✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

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

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدام للتاريخ الهجري القمري والهجري الشمسي والميلادي الحروف التالية بالترتيب: «هـ» و«ش» و«م». مثلا : ١٤٤٧هـ/ ١٤٠٥ش/ ٢٠٢٥م
- ✓ إذا تم نشر تأليفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين («أ» و«ب» و...) للمصادر الفارسية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛".
- ✓ إذا استخدم المؤلف مصدراً في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابير كـ: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

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

الفهرس

فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي ٩
علي شيرخاني ـ أميد خليلي مهر

دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره ٣٦
علي ملكي

سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي ٥٩
عبدالوهاب فراتي

الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر ٨٢
شريف لك زائي

المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي) ١٠٨
حبيب‌اله بابائي

إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم ١٤٠
حانية ملا شفيع

الإمام الحسين عليه السلام: امتدادٌ وجوديٌّ للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله تحليلٌ خماسيُ الأبعاد للارتباط النورانيّ – التاريخيّ ١٧٣
علي أسدي

إعادة قراءة الهُويّة السياسية للإمام الحسين عليه السلام في السيرة النبويّة، تحليلٌ لخطاب الشرعنة والمقاومة ٢١٠
السيّد سجّاد آل سيد غفور

أثر ثورة عاشوراء في حفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: دراسة تحليلية في ضوء وصية الإمام الحسين عليه السلام ٢٣٦
علي نيكوكار

الإمام الحسين عليه السلام وارث هداية النبي صلى الله عليه وآله: تحليل خطابي - سيميولوجي لزيارة «وارث» ٢٧٢
حسين رجائي راد

يهود الحجاز والدولة النبويّة في صدر الإسلام، من الحرب الناعمة إلى المواجهة المسلحة ٣٠٧
محمد باقري صدر

تحريف الإسلام في الدراسات الاستشراقية: تحليل نقدي لادعاءات المستشرقين حول النصوص الإسلامية ٣٥١
حسن صدرا زاده

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

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

The Functionality of Custom (*'Urf*) in Bay'ah, Elections, and Shura from the Perspective of Political Jurisprudence*

Ali ShirKhani[1] **Omide Khalili Mehr**[2]

1. Professor, Department of Political Science, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
4321229030@iau.ir
2. Ph.D. in Political Science; Graduate of the Qom Islamic Seminary, Iran.
Khalili.m4083@gmail.com

Abstract

Custom (*'urf*) is a significant phenomenon in Shi'i jurisprudence which, following the intellectual ascendancy of Usuli jurists over the Akhbaris, became increasingly familiar within Shi'i legal discourse. From the past century onward, Shi'i jurisprudence has also developed new conceptual tools, including notions such as *sirat* (practice) and *bina' al-'uqala'* (the practice of rational agents). As a result, we witness the relative effectiveness of *'urf* in the fields of jurisprudence and ijtihad. Notwithstanding this development, the application of *'urf*, particularly in the domain of political issues and political jurisprudence, has remained fragmented and has generally lacked systematic theoretical and practical attention. Accordingly, the central question of this study concerns the role and status of *'urf*—from a jurisprudential

* ShirKhani, A.; Khalili Mehr, O. (2025). The Functionality of Custom (*'Urf*) in Bay'ah, Elections, and Shura from the Perspective of Political Jurisprudence. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 9-35.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74414.1061

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/10 ● **Revised:** 2025/05/03 ● **Accepted:** 2025/07/04 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

and theoretical perspective—in areas such as bay‘ah (allegiance), elections, and shura (consultation). A review of the existing literature indicates that although studies have been conducted on shura, bay‘ah, political participation from Qur’anic or jurisprudential perspectives, and the position of bay‘ah and elections in the Islamic political system, a significant gap remains. This gap lies in the lack of focused attention to the status of *‘urf* in bay‘ah, elections, and shura based on the principles and evidences of political jurisprudence —an issue that constitutes one of the key topics in this field. Given the importance of this subject, the present study adopts a jurisprudential and argumentative approach to examine the functionality and effectiveness of *‘urf* in major political arenas such as bay‘ah, elections, and shura. With an innovative perspective—such as re-evaluating the theoretical frameworks of jurists and incorporating the evidences of political jurisprudence —the study elucidates the relationship between *‘urf* and bay‘ah, elections, and shura, and highlights the essential and effective role of *‘urf* in these domains. Using a descriptive–analytical method and relying on evidences such as the practice of the Infallibles in their engagement with prevailing customs at the time of bay‘ah, the right to self-determination, and the probative authority of rational practices (*sirat al-‘uqala’*), the study demonstrates the fundamental effectiveness of *‘urf* in areas such as the establishment of political systems and their functions, grounded in bay‘ah, public elections, and adherence to majority opinion. The findings indicate that *‘urf* and the people, within the Shi‘i political system, play an effective and essential role through mechanisms such as bay‘ah or elections. In the absence of explicit textual designation—such as in the case of the rule of the Infallible—*‘urf* constitutes one of the principal pillars of the legitimacy of religious governance.

Furthermore, based on the scope and implications of the evidences of shura—particularly the two Qur’anic verses *“and their affairs are conducted through consultation among them”* (Qur’an 42:38) and *“and consult them in matters”* (Qur’an 3:159)—the legitimacy of customary consultation in politics and political jurisprudence is established. Shura thus plays a crucial role both in the formation and

continuation of governance, exerting significant influence during the stage of political stability and continuity. Accordingly, through an examination of the classifications of shura, the aforementioned evidences, and the proof of rational practice (*sirat al-ʿuqala'*), obligatory shura is shown to apply to public affairs of society, including political matters, issues of war and peace, international treaties, and administrative and economic affairs. The importance of this concept is such that, according to some jurists and scholars, shura and consultation constitute one of the most essential mechanisms for controlling political power. Among prominent jurists who emphasize shura and customary consultation is Mohaqqiq Na'ini, who derives the obligation of consultation in all political affairs and the foundation of political matters upon collective consultation from the verses *"and consult them in matters"* and *"their affairs are conducted through consultation among them."* Consequently, the domain of consultation is identified as *"the affairs of the people,"* encompassing matters related to governance implementation and political arenas.

Keywords
Custom (*ʿurf*); rational practice (*sirat al-ʿuqala'*); politics; political structure; Shiʿi jurisprudence; shura; public opinion

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ۲۷۸۲-۲۰۱۵

فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي*

علي شيرخاني[۱] أميد خليلي مهر[۲]

۱. أستاذ قسم العلوم السياسية، وحدة قم، جامعة آزاد الإسلامية، قم، إيران (**نويسنده مسئول**).
4321229030@iau.ir

۲. دكتوراه في العلوم السياسية وخريج الحوزة العلمية في قم.
Khalili.m4083@gmail.com

الملخّص

إنّ«العرف» بوصفه ظاهرة أساسية في الفقه الشيعي، يلعب دورًا محوريًّا في ديناميكية الاجتهاد؛ ومع ذلك، لم تخضع وظيفته في مجال الفقه السياسي للبحث والتمحيص بشكل منسجم. تسعى هذه الدراسة، بهدف تبيين مكانة وفاعليّة العرف في المفاهيم السياسية الرئيسة مثل البيعة، والانتخابات، والشورى، إلى تقديم إطار نظري للربط بين التراث الفقهي والبُنى السياسية الحديثة. وقد اتّبعت هذه المقالة المنهج الوصفي-التحليلي، وتمّ -من خلال مراجعة آراء الفقهاء الكبار- استخلاص العلاقة بين الأدلة الشرعية والضرورات العُرفية. تبيّن نتائج البحث أنّ العرف وسيرة العقلاء في النظام السياسي الشيعي ليسا مجرّد أدوات ثانوية، بل هما عنصران أصليان في نشوء الحكومة وبقائها. ويستدلّ الكتّاب - من خلال تحليل طبيعة البيعة وتطبيقها مع نموذج الانتخابات - بأنّ هذين المفهومين يعبّران عن حقّ تقرير المصير والمشاركة الجوهرية

* شيرخاني، علي؛ خليلي مهر، أميد. (۲۰۲۵). فاعليّة العُرف في البيعة والانتخابات والشورى من منظور الفقه السياسي. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٩-٣٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74414.1061

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۵/۰۳/۰۱ ● **تاريخ المراجعة:** ۲۰۲۵/۰۵/۰۳ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۵/۰۷/۰٤ ● **تاريخ النشر:** ۲۰۲۵/۰۹/۱۰

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

للشعب في الحوكمة. وعلى هذا الأساس، في عصر الغيبة وغياب النصّ الخاصّ، يُعدّ العرف والرأي العام الركن الرئيس في إضفاء الشرعية على النظام السياسي. وفي جزء آخر من النتائج، وبالاستناد إلى أدلة الشورى (مثل آيات «وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» و«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، تمّ إثبات أنّ المشاورة في الشؤون العامة للمجتمع بما في ذلك المسائل الإدارية والعسكرية والاقتصادية أمر واجب ومنشئ للنظام، يضع الإدارة الكلّيّة للمجتمع على مدار العقلانية الجماعية. وفي الختام، تستنتج هذه المقالة أنّ إعادة اكتشاف وظيفة العرف تؤدّي إلى تعزيز مساءلة المسؤولين، والتداول السلمي للسلطة، وفاعليّة النظام السياسي في مواجهة متطلبات العصر.

الكلمات المفتاحية

العرف، سيرة العقلاء، الفقه السياسي، البيعة، الانتخابات، الشورى، الشرعية.

المقدّمة

يشتمل الفقه والحقوق الإسلامية على مسائل وأحكام ذات منشأ عرفي، وكانت متداولة في المجتمعات السابقة وقبل حضور النبيﷺ، حيث قام الشارع بإمضائها أو التصرّف فيها (الفياض، ١٤١٠هـ، ج١، ص ١٨٤). وعلى هذا الأساس، فإنّ للعرف مكانة مهمّة في الفقه الإسلامي، لدرجة أنّه في بيان مصادر الحقوق الإسلامية الرئيسة قيل: إنّه بالإضافة إلى القرآن، والسنّة، والإجماع، والعقل، فقد حظي العرف والعادة بتأييد الشرع في بعض المسائل (بهادری جهرمی؛ شعبانپور، ١٣٩٢ش). وبالطبع، فإنّ الحقوق الإسلامية تولي العرف اعتباراً وقيمة بقدر ما لا يكون منافياً لشؤون الإنسان وكذلك مبدأ العدالة، وكذلك لا يؤدّي قبوله إلى الخروج عن دائرة الشريعة (نجوميان، ١٣٤٨ش، ص ٣٢٦). يُعدّ موضوع العرف ودوره ومكانته في الفقه من أهمّ المواضيع التي يؤدي بحثها الشامل إلى فهم أفضل للعلاقة بين العرف والفقه، ويجنّبنا الوقوع في سراب الإفراط والسقوط في هاوية التفريط (واسعی، ١٣٧٩ش). ويُعدّ الوحيد البهبهاني من أوّل المؤسسين لجعل العرف أكثر فعاليّة في نطاق الفقه والاجتهاد. فقد قام بدراسة العرف اللفظي من زوايا مختلفة؛ وبالطبع، لم يستطع أحدٌ مثل صاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، والشهيد الصدر أن يُنظِّم هذه الحركة ويُحكمها. وفي هذه الحقبة، يخرج البحث حول العرف من حالته اللفظية والاستعمالية، ويُعرّف فقهاء الشيعة ظاهرة العرف بمصطلح (السيرة أو بناء العقلاء)، والنتيجة هي نشوء مدرسة العرف الشيعيّ (سعدی، ١٣٩٥ش، صص ٣-٥١). لذلك، في العصر الحديث والمعاصر، يُستخدم عادةً مصطلح «سيرة العقلاء» للدلالة على ظاهرة العُرف في الأدبيات الفقهية. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّه رغم استخدام العرف لدى الفقهاء بعبارات مختلفة، إلا أنّنا نشهد غياب الاهتمام التطبيقي به في الفقه، ولا سيّما في الفقه السياسي، بحيث إنّنا وإن كنّا نرى استخداماً استطرادياً ومتفرّقاً للعرف في

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

المباحث والموضوعات الفقهيّة، إلا أنّ أبعاده المهمّة، بما في ذلك البحث في حجيّة العرف، ودليليّته، وتطبيقاته العرفيّة، قد بقيت مُهمَلة غالباً. وإنّ هذا المنهج يبدو بوضوح أكبر في مجالات مثل السياسة والمباحث المتعلقة بالفقه السياسي، بحيث إنّ الفقهاء إمّا لم يتدخلوا في مثل هذه المباحث، أو إنّ تدخّلوا فلم يولوا العرف والسيرة اهتماماً نظريّاً وعمليّاً وتطبيقيّاً يُذكر. وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنّه على الرغم من البحث في العرف ضمن الفقه السياسي الشيعي في إطار مواضيع معيّنة، إلّا أنّنا نشهد غياب نظرة فقهية وتشغيلية عميقة للعرف، بحيث إنّه في مختلف مباحث السياسة، توجد اختلافات في الرأي حول مدى نطاق العرف، ومكانته، ووظائفه في السياسة.

نظراً للنقاط المذكورة أعلاه، فإنّ المسألة التي يقتضي الأمر دراستها في هذا البحث ضرورة، هي دراسة وتبيين دور وفاعليّة العرف في بعض أهمّ موضوعات السياسة، مثل: البيعة، والانتخابات، والشورى، من منظور الفقه الشيعي. وبالنظر إلى مراجعة سابقة البحث، وعلى الرغم من أنّ دراسات قد أُجريت حول موضوع الشورى، والبيعة، والمشاركة السياسية من منظور القرآن أو الفقه، أو حول مكانة البيعة والانتخابات في النظام السياسي الإسلامي، إلا أنّه لم يتمّ العثور على بحث يتوافق مع موضوع هذا البحث واتّجاهه فيه؛ وبالتالي يُعدّ أمراً جديداً ومبتكراً.

وعلى هذا الأساس، ونظراً إلى أهمية المواضيع المذكورة في السياسة وارتباط العرف بها، فإنّ دراسة دور العرف الأصلي أو الآلي في هذه الحالات، مع التركيز على الفقه السياسي الإطار النظري للفقهاء، وإعادة النظر في الإطار النظري للفقهاء، تُعدّ أمراً مهمّاً وجديداً. وتكمن ضرورة هذه المراجعة والدراسة في تحديد دور العرف، ونطاقه، ومدى كفاءته في الجالات المذكورة من منظور الفقه والفقهاء، وهل ثُبتت مكانة العرف الأصلية ودوره في منح الشرعية من

خلال الأدلة والمباني الفقهية؟ وبالتالي، فإنّ دراسة آراء الفقهاء عند مواجهة هذه المجالات، ونظرتهم إلى العرف، ومدى نطاقه في السياسة، تعدّ أمراً مهمّاً يُؤدّي إلى تبيين منطقيّ لفاعليّة العرف في البيعة، والانتخابات، والشورى.

١. دراسة مفهوم العرف والعناوين المشابهة

١-١. تعريف العرف

أ. العرف في اللغة

من بين المعاني اللغوية للعرف: المعرفة والعرفان، والقرار، والسكينة والهدوء، والانتقال والتتابع (الراغب الأصفهاني، ١٣٨٢ش، ص ٣٤٣). وفي مقابل «النكر»، بمعنى الفعل المستحسن عقلاً أو شرعاً، وتتابع الشيء والمكان المرتفع (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٩، ص ٢٣٩) والتتابع والاتصال والاستمرار، والأمر المستحسن والحسن (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص ٢٨١)، وكذلك الأمر المعروف والمتعارف بين الناس، والخلق والعادة (عميد، ١٣٥٨ش، ص ٧٢٨). وإن كان يُتصوّر أوّلاً وجود علاقة لزومية بين بعض المعاني وبعضها الآخر، إلا أنّ هذه العلاقة تزول مع تأمّل بسيط؛ إذ من الممكن أن يكون الأمر غير متداول ولا معروف، ومع ذلك يكون مستحسناً لدى العقل. والنتيجة هي أنّه بالنظر إلى المنهج والنظرة الفقهيّة إلى الموضوع، فإنّ استعمال لفظ العرف يُراد به معنى الخلق والعادة، والفعل المستحسن من ناحية العقل أو الشرع، والأمر المتداول بين الناس.

ب: العرف في الاصطلاح

لقد ذُكرت تعاريف مختلفة للمعنى الاصطلاحي للعرف، مما يكشف عن تصوّرات متباينة تجاه هذه اللفظة. ومن بينها: العادات التي كانت في العصور الماضية جزءاً من عادات المجتمع أو القوم، بحيث لو التزم ذلك القوم برضاهم

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

برضاها ولم يُحدثوا فيها تغييراً، أُطلق عليها لفظ العرف (پاشا صالح، ١٣٧٣ش، ص ١٩٤). ومن وجهة نظر وهبة الزحيلي، العرف هو ما ألفه الناس وعاشوا على أساسه، سواء كان عملاً شائعاً بينهم أو لفظاً يُعرف إطلاقه على معنى خاص؛ ولذلك يشمل العرف العملي والقولي (الزحيلي، ١٤١٨هـ، ص ٧). في تعريف آخر، هو عبارة عن تكرار عمل معلوم في مدة غير محصورة ينشأ من مصالح المكرّرين (جعفرى لنگرودى، ١٣٩٢ش، ص ٤٨٩). ومن وجهة نظر آخرين، لعلّ أفضل تعريف هو أنّ العرف هو الأسلوب والطريقة التي قبلها الناس ويتحرّكون على أساسها، سواء في القول أو في العادة (هاشمى شاهرودى، ١٣٩٢ش، ج٥، ص ٣٧٣). وبناءً على ذلك، فإنّ للعرف جانباً عامّاً، أي لفظيّاً وعمليّاً، ولذلك يشمل سيرة العقلاء أيضاً. ونقطة أخرى هي أنّ في تحقّق وبقاء العرف تؤثر مكوّنات مثل: الاطراد والشيوع، والاستمرار، والكون اختيارياً، وعدم اتخاذ صيغة قانونية؛ بحيث إنّه في حال فقدان أيّ من العناصر المذكورة، لا يتشكّل العرف (عليدوست، ١٣٨٨ش، ص ٦١). وبناءً على التعاريف المذكورة، فإنّ اليقين الحاصل من العرف الاصطلاحي هو عرف يتمتّع بأسلوب وطريقة محدّدة يتشكّل استناداً إلى المصالح، ونظراً إلى كون موضوع البحث فقهيّاً، فإنّ المراد بالعرف في هذه الدراسة هو العرف المؤثّر والفعّال في المباحث الفقهية.

١-٢. علاقة العرف بالعادة، وسيرة العقلاء، وبنائهم

إنّ مصطلح «العادة» - بشهادة استخدامه في الفقه - يتمتّع بمعنىً منفصل عن العرف. ومن وجهة نظر علماء الفقه والحقوق، تُسمّى «عادة» الأمور التي تتكرّر دون ارتباط عقلي، وتشمل الأقوال والأفعال التي تتكرّر دون تلازم عقلي على نطاق واسع، سواء كانت هذه الأقوال والأفعال ذات جانب فردي أو اجتماعي، وسواء كان منشؤها أمراً طبيعيّاً أو عقليّاً أو هوى النفس أو حادثة

خاصّة (سعدی، ۱۳۹۵ش، صص ۳-۲۲). وبناءً على ذلك، فإنّ العادة تشمل السلوكيات والأقوال الفردية والاجتماعية، إلا أنّ العرف له جانب اجتماعي وشامل، وبالتالي لا يشمل الحالات الشخصية والفردية. ونظراً إلى هذه النقطة، فإنّ العلاقة بين العرف والعادة ستكون علاقة عموم وخصوص مطلق؛ إذ ليست كلّ عادة عرفاً، إلّا أنّ كلّ عرف يقوم على أساس العادة.

يستخدم بعض الأصوليين عبارات مثل: «عرف العقلاء»، و«سيرة العقلاء»، و«طريقة العقلاء»، و«بناء العرف» لتبيين البناءات العقلائية (الهاشمي الشاهرودي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٢٣٤). ومن وجهة نظر آخرين، إنّ العرف وبناء العقلاء مفهومان متباينان، وإلا أنّ العلاقة بينهما في مصاديقهما هي علاقة عموم وخصوص من وجه؛ إذ على خلاف بناء العقلاء، إنّ مفهوم العرف مقيّد بأن لا يتّخذ صيغة قانونيّة مشروعة لدى أهل العرف والعادة» (عليدوست، ١٣٩٤ش، ص ١٥٣). إلّا أنّه مع فحص أدقّ، تتبيّن هذه النقطة، وهي أنّ بناء وسيرة العقلاء يُعدّ من أهمّ مصاديق العرف، بحيث إنّه ليس كلّ عرف سيرةً للعقلاء، إلا أنّ السِّيَر العقلائيّة تُعدّ من المصاديق الواضحة والبارزة للعرف.

١-٣. العرف في مذهب الإمامية

العرف اللفظي أو العرف الاستعمالي يقابله العرف العملي. ومحلّ اختلاف الفقهاء هو العرف العملي، ومتى ما أُطلق لفظ العرف مطلقاً، فإنّ المنصرف إليه والمراد هو هذا العرف العملي (محمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۷). وعلى هذا الأساس، إنّ فقهاء الإمامية غالباً يعتبرون العرف معتبراً إذا كان متعارفاً في زمن المعصوم عليه السلام ولم يُنهَ عنه. وفي القرن الأخير، غالباً ما يُستخدم مصطلح «سيرة العقلاء» بدلاً من العرف. ويقول بعض الفقهاء في تعريفه وتأييده: «إنّ سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى المتخصّصين في كلّ علم وفن، والمسائل الفقهية أيضاً ليست مستثناة

من هذه المسألة، ونعلم أنّ الشارع لم ينهَ ولم يردع عن مثل هذه السيرة، بل قام بتأييدها وتقويتها أيضاً. ومن وجهة نظرهم، فإنّ الدليل الرئيس في جواز التقليد هو سيرة العقلاء» (مكارم شيرازى، ١٤٢٧هـ، ج١، ص ٤٩٦). بناءً على التتبع الذي تمّ، فإنّ أهمّ أدلة إثبات حجيّة العرف هي: سكوت الشارع (الشهيد الصدر، ١٤١٠هـ، ج١، ص ٢٧٧)، وإمضاء الأحكام من جانب الشارع، وعلم المعصوم عليه السلام بالمستقبل (الإمام الخميني، ١٣٨٥ش، ج٢، صص ١٢٩-١٣٠). كما يمكن - من خلال علم المعصوم بالحوادث المستقبلية، أو عن طريق «تنقيح المناط» - تصحيح سيرة العقلاء والعادات الموجودة في «ما لا نص في» والحالات التي لا تعارض النص واعتبارها معتبرة.

٢. دور العرف في البيعة والانتخابات

٢-١. ماهية البيعة من المنظور الديني وتقسيماتها

تُعدّ البيعة والانتخابات من أهمّ مواضيع السياسة، حيث نلاحظ نهجين في هذا المجال. يرى فريق أنّ البيعة قابلة للمقارنة مع الانتخابات من حيث الماهية والوظيفة، وأنّ كليهما تعبّران عن الدور الرئيس للشعب في الحكومة الإسلامية. وفي المقابل، ينكر آخرون وجود أيّ نوع من أوجه التشابه والاشتراك بين هذين المفهومين.

تنقسم البيعة من المنظور الديني وبالنظر للسيرة النبوية إلى ثلاثة أقسام: أ). بيعة الدعوة، وهي التعهد للدعوة والصبر في مواجهة تهديدات الجاهلية .ب: بيعة الجهاد، وهي التعهد في طاعة الأوامر العسكرية والصبر على مشاقّ الحرب. ج: بيعة الإمارة والولاية، والمراد منها التعهد في قبول الإمارة والولاية والطاعة، وهي موضوع بحثنا (آصفى، ١٣٨٥ش، ص ١١٨). إنّ دور البيعة ومكانتها التشريعية من المواضيع التي اختلف فيها الفقهاء، بحيث توجد ثلاثة آراء فقهيّة حول كون البيعة أمراً تأكيديّاً (تأكيداً للإمامة والطاعة)، أو أنّها من قبيل الشرط الواجب

(شرط لصحّة الطاعة)، أو أنّها من قبيل شرط الوجوب (شرط وجوب الطاعة وانعقاد الإمامة). يكمن الاختلاف بين الرأي الثاني والثالث في أنّه في فرض كون البيعة شرطاً للواجب، فإنّ طاعة الإمام والحاكم واجبة، إلّا أنّ هذا الواجب لا يسقط عن عهدة المكلّف إلّا بالبيعة؛ وبالتالي، كما أنّ الطاعة بدون البيعة غير صحيحة، فإنّ وجوب الطاعة أيضاً لا يسقط بدون البيعة، مثل العلاقة بين الوضوء والصلاة. أمّا في حالة كون البيعة شرطاً للوجوب، فإنّها تكون إنشاءً للولاية، وبالبيعة تنعقد الطاعة والإمامة. ووفقاً لهذا الرأي، فإنّ علاقة البيعة بالطاعة هي العلاقة بين المقدّمة والوجوب لا علاقة الوجود (آصفی، ۱۳۸۵ش، صص ۱۲۹-۱۳۱).

النقطة المهمّة هي أنّه على الرغم من أنّ نقض البيعة يُعدّ من الناحية الدينية نقضاً للعهد وتترتب عليه عواقب، إلا أنّ هذا العقد اللازم لم يُترك مطلقاً، بل هو مشروط بشروط اتّفق عليها الطرفان - ولو إجمالاً وبشكل ارتكازي؛ ولهذا السبب، فإنّ الإمام الحسين عليه السلام لا يرى بيعة الناس والعقد اللازم مع يزيد مانعاً لقيامهم ضده (ایزدهی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۸). وبناءً على ذلك، فإنّ البيعات التي تُستحصل عبر طرق غير متعارفة مثل الإغراء، والتهديد، والإكراه، تعتبر فاقدة للشرعية والآثار الفقهية.

وبعبارة أخرى يمكن القول: إنّ البيعة في تقسيم كلّي تنقسم إلى بيعة مشروعة وبيعة غير مشروعة، وللعرف دور مؤثّر وفعّال في البيعات المشروعة. وبالتالي، فإنّ مثل هذه البيعة تكون مقبولة لدى العقلاء ولها وجاهة شرعية. أمّا البيعة غير المشروعة فلا تكون مقبولة، وتشكيل أيّ نوع من أنواع الحكومة استناداً إليها لا يتمتّع بوجاهة شرعية ولا أساس ديني. وبالتالي، فإنّ البيعات غير المشروعة التي تُستحصل عبر طرق غير متعارفة ومخالفة لمنهج العقلاء لن تكون لها وجاهة فقهية ولا شرعية.

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

٢-٢. علاقة العرف بالبيعة والانتخابات في مواضيع السياسة

٢-٢-١. دراسة دور العرف في البيعة والانتخابات

وبالنظر إلى محوريّة البيعات المشروعة في هذه الدراسة، سنتناول دور ومكانة العرف والسيرة في مثل هذه البيعات. ومن هذه البيعات هو بيعة الناس مع أمير المؤمنين عليه السلام، فلمّا ذهبوا إليه عليه السلام ليبايعوه، امتنع أوّلاً وقال: «دَعُونِي والْتَمِسُوا غَيْرِي... وإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ ولَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وأَطْوَعُكُمْ لِمَنْ وَلَّيتمُوهُ أَمْرَكُمْ» (ارفع، ١٣٨٦ش، ص ٣١٧). إنّ هذا الكلام المنسوب إلى الإمام يشير إلى الدور المهمّ للعرف والناس في أمر الحكومة، بحيث إنّهم هم الذين يفوّضون تدبير الأمور إلى الأشخاص المؤهلين. ونظراً إلى وقوع هذه الحادثة في مرأى ومسمع المعصوم عليه السلام، لو كان أصل دخول العرف في إطار البيعات الشعبية في أمر الحكومة وحدوده يمنع شرعيّاً أو كان فاقداً للشرعية، لَكان لازم على الإمام عليه السلام أن يُخالف ذلك ويردّه، لا سيّما وأنّه بملاحظة الظروف والقرائن، لم يكن الإمام في حالة التقية.

تأييداً لهذا الموضوع، قام بعض الباحثين - بالنظر إلى مكانة البيعة بوصفها عقداً سياسيّاً بين الحكومة والمجتمع - بمقارنتها مع «العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو، ومع تجاهل الاختلافات الماهوية والمضمونيّة لكلا المنهجين، يذهبون إلى أنّ في الثقافة السياسية الإسلامية، عنصر الرضا والعقد فقد اكتسب أهمية خاصة بوصفه أحد أهم الخلفيات النظرية ومقدّمات المشاركة السياسية للأفراد (سجادى، ١٣٨٧ش، ص ١٤٤).

في هذا التفسير، شُبّهت البيعة بالانتخابات، وهي - شأنها شأن الانتخابات – تطرح أصل حقّ الرأي ونظر الناس، مع هذا الفرق أنّ آلية ممارسة هذا الحقّ في صدر الإسلام كانت تتحقّق - تماشياً مع العرف ومقتضيات الزمان - في إطار

البيعة ووضع اليد في يد الحاكم الإسلامي، أمّا في العصر الحاضر فإنّ هذا الأمر يتمّ عبر الانتخابات نظراً لتعقيدات الحياة السياسيّة (سجادی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۵). وفي المقابل، لم يقبل آخرون هذه المشابهة، ويعتبرون الانتخابات بمثابة إعطاء المنصب وشبيهة بالتوكيل، التي تترتّب عليها ثبوت حقّ الفسخ للناخبين، في حين أنّ البيعة هي تعهد بالطاعة، وليس المبايع قادراً على الفسخ؛ ووفقاً لهذا الرأي، لن تكون البيعة والانتخابات متّحدتين مفهوماً وماهيّة (مكارم شيرازی، ۱۳۸۷ش، ج۲، صص ۲۲-۷۱). وفي هذا السياق، أكّد آخرون أيضاً من زاوية مختلفة على أهداف البيعة في محاور مثل: العضوية الرسمية للأفراد في المجتمع الإسلامي، وإعلان الحضور والمشاركة في الأمر المهم، وإثبات مقبولية الحكومة. وبالتالي، اعتبروا بيعات الأئمة عليهم السلام مع الناس تهدف إلى تحقيق الفعليّة للحكومة لا إلى إضفاء الشرعية عليها، وفي هذه الحالة ستكون البيعة تأكيداً للإمامة وأمراً تأكيديّاً (مصباح يزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۸).

النقد والدراسة: إنّ البيعة - شأنها شأن الانتخابات - تقبل الفسخ في حالة تجاوز المبايع لمضمون عقد البيعة. وبعبارة أخرى، إمّا أنّ البيعة من قبيل العقد بين المجتمع والدولة ولها مضمون خاصّ بها، وفي هذه الحالة يكون ركنها الأساسي والمنشئ هو العرف والناس، بحيث إنّه في حالة تجاوز المبايع لمضمون العقد، وكما كان ثبوت حقّ البيعة للناس، فإنّ حقّ الفسخ يبقى لهم أيضاً. وأو أنّها تكون خارج إطار العقد وتُعدّ مجرّد أسلوب وطريقة لتشكيل الحكومة والدولة، وفي هذه الحالة - وبالنظر إلى أدلّة حجيّة العرف وسيرة العقلاء وحقّ تقرير المصير - فإنّ للعرف والناس أيضاً دوراً أصليّاً هنا. وبناءً على ذلك، في كلتا الحالتين، تؤدي البيعة الشعبية دوراً محورياً في نشوء الحكومة وبقائها، بحيث إنّ هذه المرافقة في مرحلة بقاء واستمرار الحكومة لم تكن مطلقة، بل مشروطة بالالتزام الحاكم الديني بالأحكام واللوائح (القوانين) الإلهية والسلوك القائم على العدالة؛ وإلّا فعلى

المبايعين اللجوء إلى أدوات الرقابة مثل: النصيحة والنهي عن المنكر، وفي النهاية الإقدام على فسخ البيعة.

٢-٢-٢. تبيين مكانة العرف الأصلية في البيعة والانتخابات

وبناءً على إثبات فاعليّة العرف الأصلية في مجالَي البيعة والانتخابات، فإنّ تبيينها أكثر يستلزم شواهد وأدلة أكثر. وتكمُن أهمّية هذا الموضوع في أنّه من منظور بعض الفقهاء، فإنّ دور الناس وحقوقهم الأساسيّة في النظام السياسي أمر حاسم؛ إذ يرون أنّ «الحكومة الدينيّة هي الحكومة التي يمنح فيها الناس حقّ الحكم للحاكم باختيارهم، وقد أمضى الدين مثل هذا الحقّ في الحكم (صالحی نجف آبادی، ١٣٦٣ش، ص ٢٠٠). وفي هذا الرأي، يبلغ دور الناس من الأهميّة مبلغاً يمكنه فيه «أن يلزم القائد السياسي بأن يستشير ممثّلي الناس المباشرين وغير المباشرين، وفي حال امتناعه عن مثل هذا الأمر، يجيز للناس نقض البيعة» (صالحی نجف آبادی، ١٣٦٣ش، ص ٢٧١). وبالنظر إلى النقاط المذكورة، فإنّ للعرف دوراً مؤثّراً وفاعليّة أصليّة في مجال البيعة والانتخاب، بحيث إنّ عدم الالتفات إليه سيؤدّي إلى الإخلال بالشرعية في المجالات المذكورة.

وفي تبيين الدور الأصلي للعرف وأهميّته في البيعة والانتخابات، تُعدّ النقطة التالية جديرة بالاهتمام: إنّ بعض الفقهاء - وعلى الرغم من اتخاذهم مبدأ السيادة الإلهية وقبولهم بالتعيين الإلهي للحاكم الإسلامي - يرون أنّ للعرف والناس دوراً محوريّاً في مسائل حسّاسة مثل انتخاب رئيس الجمهوريّة، بحيث إنّ تعيين رئيس الجمهوريّة من قبله - رغم النصب والمشروعيّة الإلهيّة للحاكم - سيكون غير صائب. وكذلك بالنظر إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام لابنه: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حُرّاً»، فإنّ العزم الوطني والإرادة الشعبية لهما موضوعية

في هذا الأمر. وبالطبع، فإنّ هؤلاء لا يرون دوراً للناس في إضفاء المشروعيّة، بل نظراً إلى أنّ صلاحيّة المرشّحين يتمّ تاييدها من قبل منصوبي الحاكم المشروع (الحاكم المنصوب شرعاً) ثمّ يُنتخبون من قبل الناس، فإنّنا سنشهد تجميعاً بين المشروعيّة الإلهيّة والإرادة الشعبيّة. وبالطبع، إذا كان العزم والإرادة الوطنية على أن يكون والي المسلمين هو المُنتَخِب، فإنّ قراره سيكون نافذاً نظراً لتمتّعه بالسلطة الوطنية؛ لأنّ الغرض هو لزوم الفصل بين الحدود ومراعاة الحقوق من جميع الجوانب (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، ص ٤٩٥).

النقد والدراسة: إذا ثبت دور الشرعية للحاكم ولم يكن للشعب دخل فيها، فبالطبع يجب أن يثبت له حقّ تعيين الموظفين أيضاً. وبالتالي، في الفرض المذكور والحكم بعدم صحّة تعيين الأشخاص على يد الحاكم، وكذلك الدور المحوري للناس في انتخاب الأشخاص، يثبت - بنوع من الأنواع - حقّ شعبي مصحوب بإضفاء الشرعية. وبالنظر إلى طرح ودراسة المباني والقضايا المذكورة، ومراعاة أدلة حجيّة العرف وسيرة العقلاء وحقّ تقرير المصير، فإنّ للعرف والناس دوراً أساسيّاً ومحورياً في نشوء الحكومة وبقائها. والنتيجة هي أنّ العرف والناس في النظام السياسي الشيعي، سواء في إطار البيعة أو الانتخابات، قد كان لهما دور فعّال وأصلي، وفي غير حالات النصّ الخاص (حكومة المعصوم عليه السلام)، سيكونان من الأركان المهمّة لشرعية الحكومة الدينية.

٣. دور العرف في الشورى والمشورة

٣-١. الشورى والمشورة في لسان الأدلة

يُعدّ مفهوم الشورى والمشورة من المفاهيم المهمّة والتطبيقية في الفقه السياسي، وله أبعاد مختلفة. أحد أهمّ أبعاده هو بحث الانتخابات والبيعة في أصل تشكيل

الحكومة وتحقّق السيادة فعلياً، لذلك يمكن متابعة الأساس الفقهي للانتخابات أيضاً في بحث الشورى. في هذا القسم، سيكون محلّ الاهتمام الفاعليّة الأصليّة للعرف في إطار الشورى في مختلف أبعاد السياسة والبنية السياسيّة، بما في ذلك الانتخابات وغيرها. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الشورى هي أحد الأساليب التي يوليها أهل السنّة اهتماماً في اختيار الحاكم الإسلامي، في حين أنّه من منظور فقه الشيعة، فإنّ مجلس الشورى المقصود لدى أهل السنّة والذي استُخدم في صدر الإسلام لتعيين الخليفة، لم يكن له اعتبار لأنّه كان في مجال الأحكام الشرعية ومقابل النصّ الشرعي؛ وبالتالي، في حين أنّ أهل السنّة يعدّون الشورى من أسس النظام السياسي الإسلامي، فإنّ الشيعة - بسبب إيمانهم بالنصّ الخاص لعليّ عليه السلام - يعدّونها في عصر الحضور أحد الأساليب المعقولة والفعّالة للإدارة السياسيّة (سجادى، ١٣٨٧ش، ص ١٥٦). وبالطبع، توجد مبانٍ مختلفة بالنسبة لوظيفة الشورى ودورها في عصر الغيبة، إلا أنّه في البحث عن أدلة ومباني الشورى، فإنّ ما يُلاحظ بشكل إجمالي في كلام الفقهاء وبدراسة الكتاب والسنّة هو دلالة الآية ٣٨ من سورة الشورى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»، والآية ١٥٩ من سورة آل عمران «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، وبعض العبارات لأمير المؤمنين عليه السلام في خطابه لابنه، مثل عبارة: «اضْمُم آراءَ الرجال بعضَها إلى بعض ثمّ اختَر أقربها إلى الصواب وأبعدها إلى الارتياب» (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج٤، ص ٣٨٥)، على موضوع المشورة ووجوبها. وبالطبع، من منظور الفقهاء، فإنّ روايات باب الشورى قابلة للانقسام إلى عدّة فئات، والتي تدلّ على مواضيع مثل: التشجيع والترغيب في مسألة الشورى، والإرشاد والهداية إلى حكم العقل في ضرورة الشورى، واستخدام الشورى في جميع الأمور سواء كانت سياسية، عامّة وشخصية، أو في الأمور السياسيّة والإداريّة فحسب، أو

النهي الإرشادي عن مخالفة الشورى (آصفی، ۱۳۸۵ش، صص ۸ – ٤٠٣). كما يمكن إثبات ضرورة المشورة أيضاً عن طريق سيرة العقلاء. وبالنظر إلى أنّ سيرة ومنهج الحكماء في العالم كانت قائمة على الاستشارة في مختلف الحالات، مثل: الأمور الشخصية، والاجتماعية، والسياسية، فإنّ النتيجة - نظراً إلى مصلحة المسلمين - هي أنّ المشورة في الأمور المتعلقة بالسياسة ستكون أمراً ضرورياً. وفي وفي هذا الصدد، يرى البعض أنّ المشورة ليست مجرّد قاعدة تعبّدية أُسّست بواسطة الإسلام، بل إنّ العقلاء جعلوها دائماً على مرّ التاريخ في مقدّمة أمورهم. وإنّ تاريخ البشرية يشهد أنّ الاستشارة وطلب الرأي من الآخرين كان أمراً متعارفاً بين العقلاء والحكماء (میرعلی، ۱۳۹۱ش، ص ۱٤۳). وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى أهمّية دور العرف وسيرة العقلاء في موضوع الشورى والمشورة، سنتناول فيما يلي تبييناً أكثر لدور العرف، وكذلك مصاديق الوجوب في الشورى.

٣-٢. نطاق الشورى والمشورة في السياسة

يرى بعض الباحثين - وبالاستناد إلى الآية {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} - أنّه على الرغم من أنّ دائرة لفظ «الأمر» في الآية واسعة وتشمل جميع الأمور، إلا أنّ القرينة اللبّية (العقلية) تُخرج الحالات التي حكم فيها الشارع وتقيّد إطلاقها. وعلى هذا الأساس، لم يكن النبيﷺ يطلب رأي الناس أبداً في الحالات التي صدر فيها نصّ صريح من جانب الله تعالى. وتوجد شواهد من هذا القبيل في التاريخ. وعلى سبيل المثال: في غزوة تبوك، وبعد أن لم تقع الحرب بعد عشرين يوماً، استشار النبيﷺ أصحابه حول العودة عبر الطريق الشمالي. وعندما طرح بعض الأصحاب سؤالاً مفاده هل نزل في هذا الموضوع وحي وأمر إلهي أم لا؟ أجاب النبيﷺ: «لَوْ أُمِرْتُ بِهِ مَا اسْتَشَرْتُكُمْ فِيهِ» (میرعلی، ۱۳۹۱ش، ص ۱٥٤). وبناءً على

ذلك، فإنّ المشورة في الأمور التي حُكم فيها من جانب الله تعالى وبتعبير آخر تقع ضمن دائرة النصّ، غير جائزة، وكانت السيرة النبوية على هذا الأساس أيضاً. وفي هذا الصدد، من منظور البعض، يتحدّد نطاق الشورى في سورة الشورى بالاستناد إلى الآية «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» وعلى هذا الأساس، إنّ نطاق المشورة هو «أمر الناس»، والحالات المرتبطة بـ «أمر الله»، مثل: القانون والحكم الإلهي، وما هو حلال أو حرام أو واجب، فهي متعلقة بإرادة الله وحده (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٣٣). من بين الأمور المتعلّقة بـ «أمر الناس» الأمور المتعلّقة بمرحلة التنفيذ. وبناءً على ذلك، فإنّ للمشورة دوراً حاسماً في الأمور المتعلّقة ببناء المجتمع والمجالات الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية. وبعبارة أخرى، كيف يتمّ حلّ المسائل والمشاكل الاقتصادية مثل التضخّم؟ وكيف يتمّ حلّ مشاكل المدينة مثل الزحام المروري؟ أو كيفية بناء البلد؟ كلّها مرتبطة بمرحلة التنفيذ ودائرة المشورة (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٣٣). وبالنظر إلى التبيين المذكور، فإنّ السؤال المهمّ هنا هو: هل في هذه الحالات، تكون المشورة والشورى أمراً واجباً ولازماً، أو أنّها ستكون أمراً مستحسناً ومفضّلاً؟

٣-٣. ضرورة الشورى والمشورة في السياسة مع الاعتماد على العرف

لا تُدار الدولة الإسلاميّة إلّا عندما يشعر الناس بالحريّة ويتمتّعون بحقّ الاختيار ويُحترم رأيهم ونظرهم. ولهذا السبب، أمر الذات الإلهيّة المقدّسة النبيّ ﷺ بقوله: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ». وبناءً على ذلك، ونظراً إلى أنّ المشورة مع الناس في مثل هذا المجتمع أصل، فإنّه يتمّ المشورة مع جماهير الشعب في جميع الأمور، وفي الأمور التخصصية والفنية يتمّ المشورة مع الممثّلين الخبراء من الشعب (جوادى آملى، ١٣٨٣ش، ص ٤٩٤).

واستناداً إلى الآية المذكورة وأنّه قد ورد في تتمّتها عبارة «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»، ذهب بعضهم إلى أنّ الله تعالى علّق الإقدام والعمل على عزم النبيﷺ لا على مشورة الناس، واستنتجوا بناءً على ذلك أنّ رأي الأغلبيّة في الشورى لا يكون ملزماً للحاكم ولا للأجهزة التنفيذية للحكومة، بل له فقط قيمة توجيهية وارشادية في قرارات الحكومة، وبالتالي لا يتمتّع بقيمة إلزامية تكليفية (آصفی، ١٣٨٥ش، ص ٣٩٦). في نقد هذا الرأي يجب أن يُقال: إنّ هذه النظرة والفهم لا تنفي مشروعية الشورى وحتى ضرورتها؛ إذ بالنظر إلى أنّ الآية المذكورة نزلت بعد هزيمة جبهة رسول اللهﷺ وبالتأكيد على المشورة مع الصحابة، فإنّ سبب النزول والتأكيد على المشورة في إطار فعل الأمر، وبعد تلك الهزيمة، يُعدّ قرينة قويّة على مشروعيّة أصل المشورة والعمل بها. وفي النهاية، بالنسبة للنبيﷺ - وبالنظر للتعليق في الآية الذي يُعدّ بمثابة النصّ - فإنّ هذا الوجوب ـ لا مشروعيته ـ يُنتفى ويُرتفع، إلّا أنّه في الحالات الأخرى والأبعاد المختلفة للبنية السياسيّة، فإنّ إطلاق الآية والأدلّة الأخرى يبقى على حاله».

يُعدّ المحقق النائيني من أولئك الفقهاء الذين يشيرون إلى عناصر الرقابة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى، ويرى طبيعة الحكومة الدينية في حرية المواطنين ومشاركتهم في جميع الأمور، والأهمّ من ذلك أنّه يعدّ أساس المشاركة في أنواعها والمشورة مع العقلاء من أهمّ أمور النظام السياسيّ الديمقراطي (النائيني، ٢٠١٤م، ج٣، ص ٥٢). ويستخرج من الآيتين: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ١٥٩) و«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨) وجوب المشورة في جميع الأمور السياسية، وأنّ الأمور السياسية لا تنبني إلّا على المشورة النوعية (النائيني، ٢٠١٤م، ج٤، ص ٥٣). من وجهة نظره، إنّ كلمة «الأمر» في الآية - وإن كانت عامّة وتشمل جميع أمور الحياة الإنسانية - إلّا أنّ المراد هو الأمور

السياسية والإدارية بالنظر إلى القرائن المتعلّقة بسبب النزول والآيات السابقة واللاحقة. وفي تأييد هذا الفهم، يقول النائيني: إنّ كلمة «الأمر» المضافة إلى «أل» تفيد عموم الإطلاق، وتدلّ على أنّ جميع الأمور السياسية يجب أن تُطرح في الشورى، إلّا المواضع الخاصة من الأحكام الشرعية التي خرجت تخصيصاً من هذا العموم (النائيني، ٢٠١٤م، ج٣، ص ٥٣). وفي البعد العملي وسيرة المعصوم عليه السلام، فإنّ دراسة النماذج العملية في سيرة النبي صلى الله عليه وآله التي تُرى في غزوات بدر وأحد والخندق، وكذلك في معاهدة النبي صلى الله عليه وآله مع أهل الطائف، كلّها تشير إلى السيرة العملية للنبي صلى الله عليه وآله في الالتزام بالشورى، وهو أمر مشهود في مختلف المصادر الإسلامية (ملك زاده، ١٣٩٠ش، ص ١٥٢). تكمن أهمية هذا الموضوع في أنّه من منظور بعض الفقهاء وأصحاب الرأي، يُعدّ مكوّن الشورى والمشورة من المكونات المهمّة والمؤكّدة فيما يخصّ مراقبة السلطة. ومن وجهة نظرهم، إنّ الحكومة الدينية تعني الحكومة الاستشارية، وإنّ الولي الفقيه في إدارة شؤون المجتمع يجب أن يستشير أصحاب الرأي وممثلي الشعب، وأن يكون تابعاً لرأي الأغلبيّة في تحديد المواضيع واتّخاذ القرارات (صالحی نجف آبادی، ١٣٦٣ش، ص ٢٧٨).

وبعضهم الآخر - وبمزيد من الفحص وبيان المصاديق الأربعة للمشورة - قد تناول تبيين الحالات الوجوبيّة وغير الوجوبيّة للمشورة أيضا، بحيث إنّه من منظورهم، في حالتين تكون المشاورة واجبة. إنّ المشورة في المسائل الخاصة والشخصية، وكذلك المشورة في المسائل الاجتماعية والحساسة التي تكون أبعادها واضحة ولدى المدير (الحاكم) بشأنها تخطيط مدوّن مُسبَق، تعدّ أمراً أخلاقيّاً ولا يوجد وجوب فيها. أمّا في الأمور المعقّدة والغامضة التي تؤثر في مصير عدد من الناس، فبالإضافة إلى وجوب المشورة، فإنّ العمل بنتيجتها واتباع رأي الأغلبيّة واجب أيضاً. والحالة الوجوبية الأخرى هي ما لا يكون فيها المدير والقائد

(الحاكم) متخصّصاً في ذلك الموضوع، حيث يجب العمل برأي الخبير (مكارم شيرازى، ١٣٦٧ش، ج٦، ص ٥٥). ويُوجد هذا النهج أيضاً في عبارات الشهيد الصدر، حيث إنّه يرى دوراً مستقلاً للشعب في مجال الحقوق الأساسيّة والمشاركة، والقدرة الأصلية لهم. وهو في موضوع المشورة والشورى يعتقد أنّ من الحقّ الطبيعي والشرعي للإنسان أن يطالب بحصّته في الأمور الحكومية والنظام السياسي، وفي هذا السياق يقوم بمقارنتها بعصر النبيﷺ في صدر الإسلام، ويعتبر التجربة السياسية للنبي مؤيدة لرؤيته. وبناءً على ذلك، من منظوره، يتمتّع الناس في الحكومة الإسلامية بحقّ تشكيل الشورى وتحديد حصّتهم في الأمور الحكومية من خلالها (پورفرد، ١٣٨٤ش، ص ١٣٣). لم يعتبر الشهيد الصدر الشورى في عصر الغيبة ضرورية وشرطاً لمشاركة الأمّة فحسب، بل يرى أنّ الشورى في عصر المعصوم أيضاً تدلّ على المشاركة. ومن وجهة نظره: «إنّ الله تعالى أوجب على نبيّه أن يستشير المجتمع وأمّته لكي يفهمهم مسؤوليّتهم في إقامة الخلافة الإلهية» (پورفرد، ١٣٨٤ش، ص ١٣٦).

وبالنظر للقرائن والمواضيع المذكورة واعتبار أصل الشورى في الآيات والروايات وسيرة المسلمين، نستنتج أنّ الشورى الواجبة هي الشورى في الأمور العامة للمجتمع، مثل الأمور السياسية، والأمور المتعلّقة بالحرب والسلام والمعاهدات الدولية، والأمور الإدارية والاقتصادية.

النتيجة

إنّ موضوع العرف ودوره في الفقه السياسي من المواضيع المهمّة التي يؤدي البحث الشامل حولها إلى فهم أفضل للعلاقة بين العرف والفقه ومواضيع السياسة. وفي هذه العمليّة، يكمن جانب الإبداع في هذا البحث في اكتشاف

وتبيين فاعليّة العرف في مجال البيعة، والانتخابات، والشورى مع مراعاة إعادة النظر في الإطار النظري للفقهاء واتّخاذ مبانيهم، والنظر في أدلّة حجيّة العرف. وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى أدلّة الفقه السياسي وكذلك أدلّة حجيّة العرف، تبيّنت مكانة العرف في البيعة والانتخابات والشورى ودوره المؤثّر. وفي هذا البحث، وبالمنهج الوصفي - التحليلي، تم إثبات أمور مثل: تأسيس النظام السياسي ووظائفه استناداً إلى البيعة، والانتخابات العامّة والعمل وفق آراء الأغلبيّة، وكذلك الفاعليّة الأصلية للشورى والمشورة العرفيّة في السياسة والفقه السياسي. وبالتالي، فإنّ للعرف في النظام السياسي الشيعي، في إطار البيعة والانتخابات والشورى، مكانة فعّالة وأصليّة، ويتمتّع بالشرعيّة في غير حالات النصّ الخاص.

المصادر

* القرآن الكريم

آصفي، محمدمهدي. (۱۳۸۵ش). مبانی نظری حکومت اسلام (مترجم: محمد سپهری). تهران: نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب. (ج٩، الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

ابن‌فارس، أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة. (المحقق: عبدالسلام محمد هارون، ج٤). قم: مكتب الاعلام الإسلامي.

ارفع، کاظم. (١٣٨٦ش). ترجمه روان نهج‌البلاغه. تهران: انتشارات فیض کاشانی.

ايزدهي، سيد سجاد. (١٣٨٩ش). نظارت بر قدرت در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بهادري جهرمی، علی؛ شعبان‌پور، رسول. (۱۳۹۲ش). نقش عرف در قانون گذاری حقوق اسلامی. مطالعات حقوق دولت اسلامی، ۲(۳)، صص ۱۸۶-۱۵۷.

پاشاصالح، علی. (۱۳۷۳ش). فرهنگ‌نامه صالح فشرده از اصطلاحات حقوق، سیاسی، اقتصادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پورفرد، مسعود.(١٣٨٤ش). مردم‌سالاری دینی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جعفری لنگرودی، محمد. (۱۳۹۲ش). وسیط در ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.

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

جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٣ش). ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت. قم: مرکز نشر اسراء.

الخميني، السيد روح‌الله. (١٣٨٥ش). الرسائل (ج٢). موسسة إسماعيليان.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٣٨٢ش). المفردات في غريب القرآن (الطبعة الثالثة) قم: نشر ذي القربي.

الزحيلي، وهبة. (١٤١٨هـ). العرف و العدّة. دمشق: نشر دارالمكتبي.

سجادی، عبدالقیوم. (١٣٨٧ش). مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام. تهران: موسسه بوستان کتاب. (نشر دفتر تبلیغات حوزه).

سعدی، محمدجواد. (١٣٩٥ش). جایگاه عرف در استنباط احکام شرعی. تهران: انتشارات سبز رایان گستر.

صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله. (١٣٦٣ش). ولایت فقیه، حکومت صالحان. تهران: موسسه فرهنگی رسا.

الصدر، محمدباقر. (١٤١٠هـ). دروس في علم الأصول. (ج١). موسسة النشر الإسلامي.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه القمي. (١٤١٣هـ). من لايحضره الفقيه (المحقق: علي‌أكبر الغفاري، ج٤، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

علیدوست، ابوالقاسم. (١٣٨٨ش). فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

علیدوست، ابوالقاسم. (١٣٩٤ش). مصادر فقه. (عقل و عرف). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

عمید، حسن. (١٣٥٨ش). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.

الفياض، محمداسحاق. (١٤١٠هـ). محاضرات في أصول الفقه. (ج١، الطبعة الثالثة). قم: نشر دار الهادي للمطبوعات.

محمدی، ابوالحسن. (١٣٨١ش). مبانی استنباط حقوق اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مصباح یزدی، محمدتقی. (١٣٨٠ش). حقوق و سیاست در قرآن. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٦٧ش). مدیریت و فرماندهی در اسلام. (ج٤، ٦). قم: انتشارات هدف.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٨٧ش). تفسیر نمونه. (ج٢). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢٧هـ). دائرةالمعارف فقه مقارن. (ج١). قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابي طالب.

ملك‌زاده، محمد. (١٣٩٠ش). مبانی دینی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات مرکز اسناد اسلامی.

میرعلی، محمدعلی. (١٣٩١ش). جایگاه شورا در نظام مردم‌سالاری دینی. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

النائيني، الشيخ محمد حسين. (٢٠١٤م). تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة (ج٣، ٤). بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر

نجومیان، حسین. (١٣٤٨ش). زمینه حقوق تطبیقی در نظام‌های حقوقی. كتابفروشي جعفري.

واسعی، سید محمد. (١٣٧٩ش). فقه وعرف. قبسات، ١٥، ١٦، صص ٣-٤٢.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۲ش). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ج۵). قم: موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود. (١٤٠٥هـ). بحوث في علم الأصول. (ج٤). قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.

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

An Inquiry into the Conceptualization of Religious Democracy in the Political Thought of Imam Khomeini*

Ali Maleki
Assistant Professor, University of Tafresh, Tafresh, Iran.
ali_malaki70@yahoo.com

Abstract

This article aims to examine the relationship between globally recognized indicators of democracy and the intellectual framework of the founder of the Islamic Republic of Iran. At a time when, toward the end of the twentieth century, the role of religion in politics was declining and the world was divided between Eastern social democracy and Western liberal democracy, Imam Khomeini introduced a novel model grounded in the authority of religion in organizing political and social life. The central question of this research is whether the core elements of democracy—such as the right to self-determination, political competition, and accountability—occupy a meaningful and explanatory position within Imam Khomeini's political thought. To address this question, the author employs a descriptive–analytical method and content analysis techniques. By distinguishing between democracy as an ideology and democracy as a method, the study undertakes a systematic re-reading of Imam Khomeini's writings and speeches.

* Maleki, A. (2025). An Inquiry into the Conceptualization of Religious Democracy in the Political Thought of Imam Khomeini. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 36-58. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74413.1060

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/20 ● **Revised:** 2025/05/03 ● **Accepted:** 2025/07/15 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

The findings indicate that in Imam Khomeini's political thought, democracy is not merely a political slogan but is rooted in the anthropological foundations of Islam. From his perspective, the human being is the "essence of creation" and possesses free will, with the inherent right to determine his or her own destiny. The study demonstrates that Imam Khomeini regarded the right to self-determination as one of the fundamental rights of human beings, consistent with both reason and divine law. He firmly believed that no authority— not even a prophet or an infallible Imam—has the right to impose its will upon the people. Accordingly, divine legitimacy is inseparably linked to popular acceptance. Within this framework, religious democracy consists of two fundamental dimensions. The first is the constitutive dimension, which refers to the physical participation of the people in elections to establish political structures and offices. The second is the interpretive (analytical) dimension, which denotes the creation of a moral and emotional bond between the nation and the government, such that the people perceive state officials not as rulers, but as agents who realize their collective and transcendent aspirations.

Another part of the findings addresses the operational indicators of democracy in Imam Khomeini's political practice. In contrast to monarchical and authoritarian systems, Imam Khomeini emphasized the peaceful transfer of power and rejected lifelong tenure in political office. He therefore insisted on the continuous consultation of rulers with representatives of the people and strict adherence to the constitution. The study also shows that, contrary to rigid and exclusionary interpretations, Imam Khomeini held a positive view of political parties and pluralism, provided that such activities did not lead to conspiracies against the foundations of Islamic society. He considered differences of opinion to be natural and conducive to social growth, and believed that political competition should take place within an ethical framework grounded in divine values.

The article further elaborates on the concept of accountability and oversight within this paradigm. In Imam Khomeini's intellectual system, power has no intrinsic value and gains legitimacy only when it

serves justice and the public good. Accordingly, he emphasized two forms of supervision: *internal supervision*, which focuses on the moral purification of officials, and *external supervision*, which preserves the people's right to monitor all pillars of the political system, including the leadership itself. A key finding of the research is that Imam Khomeini, in his practical conduct, granted no legal immunity to any official and explicitly declared his readiness to be held accountable in the event of wrongdoing. This approach transforms the political system from a rigid social contract into a relationship of responsibility and mutual commitment between the leader and the people.

Ultimately, the article concludes that religious democracy in Imam Khomeini's thought constitutes an authentic model of governance that rejects both individual authoritarianism and the formalistic democracy of the West, offering a third path for human societies. This model is founded upon justice-centeredness and popular satisfaction, and conceptualizes popular sovereignty as operating vertically within the framework of absolute divine sovereignty. The final conclusion of the study suggests that by defining political freedoms within the realm of humanity's innate rights, Imam Khomeini provided a framework in which majority rule serves as the criterion of governance, while the majority itself remains bound by ethical and revelatory principles. This model integrates governance with spirituality and outlines a path in which national development and progress are realized through the collective will of the people within the framework of religious law.

Keywords
Democracy; Imam Khomeini; Religious Democracy; Political Thought of Imam Khomeini; Popular Sovereignty.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره *

علي ملكي
أستاذ مساعد، جامعة تفرش، تفرش، إيران.
ali_malaki70@yahoo.com

الملخّص

إنّ فهم الفكر السياسي للإمام الخميني رحمه الله، بوصفه مؤسّس نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، يُعدّ بمثابة رسم خارطة الطريق للجمهورية الإسلامية، واستناداً إلى رؤية قائد الثورة الإسلامية، سماحة آية الله الخامنئي، فإنّ الثورة الإسلامية تُعرف في العالم وتكتسب معناها وهويتها من خلال اسم الإمام الخميني وأفكاره. تسعى هذه الدراسة بالاعتماد على المنهج الوصفي- التحليلي من نوع تحليلِ المحتوى، إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن، في ضوء المؤشرات والسمات المحورية للديمقراطية، تبيين هذه المؤشرات والمعالم استناداً إلى الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره؟ يتمثّل أهمّ ما توصّلت إليه هذه الدراسة في تبيين رؤية الإمام رحمه الله حيال الديمقراطية من خلال مؤشّراتها وخصائصها الرئيسة، مثل: حقّ تقرير المصير، التداول السلمي للسلطة، وتنافس الأحزاب السياسية، ومساءلة المسؤولين أمام الشعب، وقبول رأي الأغلبيّة، كما تمّت دراسة و تبيين مدى تناسق فكر الإمام وتوافقه مع هذه المؤشّرات.

الكلمات المفتاحية

السيادة الشعبية، الإمام الخميني، الديمقراطية، الديمقراطية الدينية، الفكر السياسي للإمام الخميني.

* ملكي، علي. (٢٠٢٥). دراسةٌ في تفسير الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي للإمام الخميني قدس سره. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٣٦-٥٨.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74413.1060

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٥/٠٣ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/١٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المقدّمة

قدّم الإمام الخميني﵀ في أواخر القرن العشرين، للعالم نظاماً سياسيّاً مميّزاً تحت عنوان "الجمهورية الإسلامية"، يختلف اختلافاً جوهريّاً عن الأنظمة السياسية السائدة في العالم، أي النُّظُم الديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية) الشرقية والديمقراطية الليبرالية الغربية. لقد تشكّل النظام السياسي للديمقراطية الدينية في وقت كان فيه دور الدين في السياسة آخذاً في التراجع، وذلك من خلال التأكيد على مرجعيّة الدين في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في مواجهة في مواجهة الفكر العَلمانيّ الذي يقوم على فصل الدِّين عن السياسة. إنّ تبيين الفكر السياسي للإمام الخميني بصفته قائد الثورة الإسلامية، يمكن أن يوفّر، من الناحية النظرية، الأرضيةَ اللازمةَ للبحثِ والدراسةِ العلمية لهذا الفكر، وأن يقدّم نموذجًا للجمهورية الإسلامية في مواجهة الأنظمة السياسية الأخرى، كما يمكن، من الناحية العملية، أن يرسم منهجًا لتنظيم الحياة السياسية للمسلمين.

يتناول هذا النص الديمقراطية لا بوصفها أيديولوجيا[1]، بل باعتبارها منهجاً[2] وبالاستناد إلى المنهج الوصفي التحليلي من نوع تحليل المحتوى، يطرح السؤال التالي: هل يمكن البحث عن العناصر والخصائص المشتركة للديمقراطية في أفكار الإمام الخميني﵀ وتبيينها؟ ولهذا الغرض، تمّت دراسة عدّة خصائص محورية للديمقراطية في هذا المقال، مثل: حقّ تقرير المصير، والتداول السلمي للسلطة، ونشاط الأحزاب السياسية، ومساءلة المسؤولين أمام الشعب، وقبول رأي الأغلبيّة، بالنسبة للأنظمة الديمقراطية.

حيث سيتمّ بعد طرحها، تناول كلٍّ منها بالبحث والتحليل استنادًا إلى أقوال

1. idealogy
2. method

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

الإمام الخميني. وفرضيّة هذا البحث هي أنّه يمكن تبيين العناصر والخصائص المحورية للديمقراطية في الفكر السياسي للإمام الخميني.

١. التأصيل الجينالوجي (المفهومي) لموضوع البحث

لقد كُتبت مقالات عديدة حول دور الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني، حيث ناقشت كلّ واحدة منها على نحوٍ ما، رؤيته لقضايا من قبيل الحرية، والانتخابات، والتشريع، وسائر المواضيع المرتبطة بالديمقراطية (ملكي؛ علويان؛ عباس‌تبار، ١٣٩٤ش، ص ٩١). غير أنّ هذا البحث يتناول عناصرَ وخصائصَ الديمقراطية في أفكار الإمام الخميني بالتحليل والدراسة. إلّا أنّ هذه الدراسة تتناول عناصر وخصائص الديمقراطية في أفكار الإمام الخميني. وقد أُشير إلى وجهات نظر مختلفة حول دور الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني: يرى البعض أنّ الإمام أولى أهمية لدور الشعب في وضع السياسات واختيار الحكّام بوصفه ضرورة سياسية، ومن أجل نزع سلاح الخصم.

ويسعى الكاتب من خلال تقييم أقوال الإمام الخميني إلى تبيين رؤيته في هذا الشأن ضمن إطار بحث «الديمقراطية الدينية». إنّ الديمقراطية في فكر الإمام الخميني لم تكن مجرّد شعار، بل كان ملتزمًا بها في سيرته العملية أيضًا، وأظهر وفاءً واضحًا بمقتضياتها في الممارسة السياسية.

٢. المفاهيم النظرية

٢-١. الديمقراطية

لا يوجد اتفاق حول تعريف الديمقراطية. أبسط وأشهر معاني الديمقراطية هو أنّها كلمة يونانية مشتقّة من لفظتين "Demos": وتعني الشعب، و "Krato" أو "Cratia"وتعني السلطة (عالم، ١٣٨٧ش، ص ٢٩٣). إنّ الديمقراطية بمعنى المشاركة

العامة كانت موجودة دائماً في التاريخ، وكانت محلاً للنقاش والحوار منذ اليونان القديمة وحتى الآن، إلا أنّ الديمقراطية بوصفها نظاماً سياسيّاً لم تتشكّل إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا (بشيريه، ١٣٨٠ش، ص ٣٠١). وقد كان توسيع حقّ الاقتراع العام عمليّاً، وظهور التكتّلات والمنظمات المختلفة للمجتمع، مقدّمةً لتوسيع نطاق الديمقراطية وتعميق حضور الشعب في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

من وجهة نظر روبرت دال، لا توجد أيّ فرق بين كلمتي «الديمقراطية»[1] و«الجمهورية»[2] في أنواع الحكومات الشعبية، بل تُستخدم كلمة «الديمقراطية» في اللغة اليونانية و«الجمهورية» في اللغة اللاتينية (دال، ١٣٧٩ش، صص ١٩-٢٠) أي أنّ الفرق بينهما يرجع إلى أصولهما اللغوية.

من وجهة نظر بشيرية، فإنّ الديمقراطية التي ظهرت تدريجيّاً مع تعديل الليبرالية، تؤكّد على مبدأ مسؤولية الدولة الشاملة تجاه المجتمع من أجل تحقيق نوع من المساواة. يجب على الدولة أن تسعى إلى توفير أقصى درجة من الرفاهية والسعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، ولذلك فإنّ تدخّل الدولة يصبح ضروريّاً إلى حدّ ما في الديمقراطية (بشيريه، ١٣٧٩ش، صص ١٤-١٨). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الليبرالية هي نظام فكري، في حين أنّ الديمقراطية هي نظام حكومي.

إنّ الديمقراطية التي تعني السيادة الشعبية، قد اتّخذت أشكالاً مختلفة، مثل: الديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الدينية أو ما يعرف بالديمقراطية الدينية، وغيرها. وعلى الرغم من أنّ الديمقراطية قد تختلف في البلدان المختلفة بسبب الثقافات المتباينة، إلّا أنّ هذه الاختلافات لا تعني عدم

1. democracy
2. republica

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

وجود نقاط مشتركة وقدرٍ متيقَّن بينها. وعلى هذا الأساس، سيتمّ توضيح وشرح بعض الخصائص المشتركة للديمقراطية التي حظيت باهتمام في هذه الدراسة:

١. حقّ تقرير المصير - في الأنظمة الديمقراطية، يمتلك الناس حق تقرير مصيرهم، وتستمد شرعية سلطة الحكام من أصواتهم ورضاهم. يتمتع الناس في هذه الأنظمة، بكافّة حقوق المواطنة (الحقوق المدنية)، وكما أنّهم يسيطرون على أموالهم، فهم أيضًا أصحاب حق في شؤونهم السياسية، مثل وضع السياسات واختيار الحكّام. وفي هذه الحالة، يلعب رضا الناس ومصلحتهم دورًا أساسيًا في الحكم.

٢. التداول السلمي للسلطة وقبول دور الأحزاب السياسية - في النظام الديمقراطي، يتمّ تداول السلطة بشكل تعاقدي وبصورة هادئة وسلمية، بحيث يتمكّن الشعب، بعد انقضاء مدّة الحكم، من اختيار ممثلي البرلمان ورئيس الجمهورية ونحو ذلك بحرّيةٍ تامّة. إنّ آلية تداول السلطة واضحة ومحدّدة، وتخلو من الفوضى والثورة، ويمكن للأحزاب السياسية المشاركة في المنافسة السياسية وتولّي السلطة.

٣. مساءلة المسؤولين أمام الشعب - وبما أنّ مسؤولي الدولة في هذه الأنظمة يُنتَخبون من قِبَل الشعب، فإنّه ينبغي أن تخضع سياساتهم أيضاً للنقد والرقابة الشعبية، ويكونوا ملتزمين بالمساءلة أمام الشعب وبناءً على ذلك، تكون سلطتهم محدودة ومشروطة بأصوات الشعب، ويمارس الناس حقهم في مراقبة أدائهم.

٤. قبول رأي الأغلبيّة في وضع السياسات واختيار الحكّام - في الأنظمة الديمقراطيّة، يُعَدُّ رأيُ الشعب ورضاه الشرطَ الأساسيّ في ممارسة الحكم .إنّ لرأي أغلبيّة الناس دوراً في اتخاذ القرارات السياسية واختيار الحكّام .وبالطبع، تتمتّع أقليّة المجتمع بحقوق المواطنة أيضاً، ويجب أن تتوفر لها الإمكانيّة للتحوّل إلى أغلبيّة. ومن آفات الديمقراطية «ديكتاتورية الأغلبيّة» التي تحرم الأقليّة من إمكانيّة المنافسة السياسية.

إنّ الديمقراطية هي التجربة العقلانية للبشر على مرّ التاريخ، إلّا أنّها تجلّت بأشكال متنوعة في مختلف البلدان، واكتسبت صبغة خاصة بناءً على تاريخ ودين وثقافة وعادات وتقاليد كل بلد. يرى روبرت دال أنّ الديمقراطية ليست كالآلة البخارية التي تمّ اختراعها مرّة واحدة وإلى الأبد، ولذلك فقد تتشكّل ديمقراطيات مختلفة في ظروف وثقافات متباينة. بيد أنّ هناك حدّاً أدنى من المعايير العامة والكلّية التي يتّفق عليها معظم المفكّرين. ومن وجهة نظر صموئيل هنتنغتون، يمكن أن تتشكّل ثلاثة أنواع من الديمقراطية (هانتينگتون، ١٣٧٣ش، ص ٦٥).

١. معيار مصدر السلطة السياسية: أي أن تكون السلطة السياسية نابعةً من إرادة الشعب

٢. كيفية عملية اتخاذ القرار السياسي: أي أن يكون سن القوانين ووضع السياسات في الدولة قائماً وفق إجراءات ديمقراطية

٣. توجّه التدابير والقرارات لصالح الشعب وتلبية مطالبهم، وإن كان اتّخاذ القرار يتمّ بواسطة أشخاص اختارهم الشعب.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن تتشكّل ديمقراطيات مختلفة. إذا نظرنا إلى الديمقراطية بوصفها منهجاً للحكم[1]، فإنّها في هذه الحالة تعدّ أسلوباً لاتخاذ القرار السياسي تُحترم فيه آراء الأغلبيّة. وبناءً على ذلك، يمكن للديمقراطية أن تظهر في بلدان مختلفة ذات ثقافات متباينة.

وفقاً لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، يُعرّف مفهوما الديمقراطية والجمهورية بمعنىً واحد، أي إدارة شؤون البلاد استنادًا إلى الآراءِ العامّة للشعب (دستور جمهورية إيران الإسلامية: المادة ١٧٧)، وهذا يتوافق مع أشهر تعريفات

1. Democracy as a method

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

الديمقراطية، بوصفها سبيلاً للاتفاق على المبادئ المهمّة وآليةً لتجسيد إرادة الشعب.

٢-٢. السيادة الشعبية (الديمقراطية) الدينية

في تقسيم عام، ينقسم يمكن تقسيم الديمقراطية إلى نوعين رئيسَين: ١. الديمقراطية غير الدينية. ٢. الديمقراطية الدينية

أ. الديمقراطية غير الدينية

تكوّنت الديمقراطية غير الدينية في أنظمة الديمقراطية الليبرالية الغربية، والتي نشأت أساساً في معارضة الهيمنة الدينية للكنيسة، ثمّ اتّجهت تدريجيّاً إلى الاعتقاد بأنّ الدين أمر مقدّس ولا ينبغي أن يتدخّل في الأمور الدنيوية والسياسة. إنّ مجال الدين ومجال السياسة هما مجالان مختلفان؛ فهدف الدين هو الاهتمام بالأمور الروحية والأخروية، وهدف السياسة هو تنظيم الأمور الدنيوية.

وقد أدّى نشر الخرافات بين المسيحيين وشيوع ممارساتٍ من قبيل محاكم التفتيش، وصكوك الغفران، وغيرها، إلى أن يقوم لوثر وكالفن لاحقاً بإحداث إصلاحات في المسيحية، وهكذا تشكّل المذهب البروتستانتي. كان أحد ابتكارات لوتر هو فصل الدين عن السياسة. أصبح الدين مؤسّسة اجتماعية لا ينبغي لها أن تتدخّل في الشأن السياسي (آقابخشى؛ افشارى راد، ١٣٧٥ش، ص ٣٥١). وعلى الرغم من أنّ البروتستانيّة بدورها تتمتّع بأفكار جبرية، إلّا أنّها أحدثت ثورة في البنية الفكريّة للمسيحية، ومهّدت الطريق للتحوّلات اللاحقة. وقد تشكّلت الديمقراطية الغربية في مثل هذا السياق.

في الأنظمة الليبرالية الديمقراطية، تُعَدّ كلُّ فكرةٍ أو قاعدةٍ قانونيّة ـ ولو كانت غيرَ أخلاقيّة ـ مشروعةً وقابلةً للتنفيذ ما دامت تحظى برضا الجمهور (الشعب)،

وتكون الدولة ملزمة بتنفيذه، لأن الدولة في هذه الأنظمة محايدة ولا تملك معياراً لتحديد الصواب من الخطأ (كانت، ١٣٨٣ش، ص ٨٦؛ لاك، ١٣٧٧ش، ص ٥٦؛ دوركين، ١٣٧٤ش، ص ١٠٧؛ Walderon,1993, p. 143; Rawl, 1996, p.190). إنّ الدولة مُلزَمة بحماية الحريات المختلفة. وبناءً على ذلك، لا تقع على عاتق الدولة أية مسؤولية أو دور في الحفاظ على القيم الأخلاقية والروحية ومعتقدات الناس. إنّ التعدّدية الثقافية والدينية والسياسية تقتضي عدم تدخّل الحكومة في الشؤون الدينية. وبناءً على ذلك، فإنّ الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية في البلدان الغربية هو الليبرالية؛ وبقول ريتشارد رورتي: إنّ النظامَ الديمقراطيَّ المقبول هو ذاك الذي يقوم على دعم قيم الليبراليّة وحمايتها.

ب. الديمقراطيّة الدينيّة

الديمقراطية الدينية هي نموذج من نماذج الحكم يستخدم الديمقراطية كأسلوب ومنهج، ويدعم، في إطار المبادئ والقيم الدينية، دور الشعب في مختلف مجالات اتخاذ القرار ورسم السياسات واختيار الحكّام. إنّ الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية في الإسلام هو الأحكام والقيم الدينية، حيث يكون للدين المرجعية في تدبير شؤون الحكم، وسن القوانين، واتخاذ القرارات، والإدارة العليا للمجتمع.

إنّ الديمقراطيّة الدينيّة هي نظام يشارك فيه الناس في اتخاذ القرارات واختيار الحكّام السياسيين على أساس القيم والمعايير الدينية، وتتشكّل فيه السياسة والحكم على أساس الدين. وفي هذا النظام، يُعَدّ الدينُ والسياسةُ متلازمَين ومتداخِلَين، ولا يمكن فصلهما. إنّ الإسلام دين كامل يتضمّن برامج سياسية أيضاً. ففي التعاليم الثلاثية للإسلام، أي العقائد، والأخلاق، والأحكام، قد أُدرِجت البرامج السياسية أيضاً. وهذا هو الفهم الذي استخلصه الإمام الخميني من الدين الإسلامي:

«الإسلامُ مدرسة فكريّة -خلافاً للمدارس غير التوحيدية- تتدخّلُ وتُشرفُ

على جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، والمادية والمعنوية، والثقافية والسياسية والاقتصادية؛ ولم تغفل عن أيّة نقطة - ولو كانت بسيطة - لها دور في تربية الإنسان والمجتمع وتحقيق التقدّم المادي والمعنوي، وقد نبّهت إلى العقبات والمشاكل التي تعترض طريق التكامل في المجتمع والفرد، وسعت إلى إزالتها» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٧٦).

وهو يعتقد أنّ للإسلام برامج سياسية أيضاً، وأنّ الشؤون السياسية فيه تغلبُ على الشؤون غير السياسية (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٣، ص ١٥٤). إنّ الدين يمنح جميع شؤون الإنسان صبغة إلهية، ويقود كافّة جوانب حياة الإنسان نحو النور: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» (البقرة، ٢٥٧) .ويبدو بعيداً أن يترك أهمّ أمور المجتمع، أي السياسة، ويترك الإنسان في الظلمات. إنّ الدين عبارة عن مجموعة من التعاليم التي نزلت من جانب الله تعالى عن طريق الأنبياء لإصلاح شؤون الإنسان الدنيوية والأخروية. إنّ دلالة آيات القرآن الكريم والروايات على أهمية الحكومة صريحة وواضحة، لدرجة أنّ القرآن الكريم يرى أنّ هدف بعثة الأنبياء هو إقامة العدالة الاجتماعية، وهي أمر دنيوي لا يتحقّق دون تشكيل الحكومة (الحديد، ٢٥). أو يأمر نبيّ الإسلام ﷺ بالقول: «احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائدة، ٤٩)، أي إنّ حكمت بين الناس فيجب أن يكون استناداً إلى ما أنزل الله، لا أن يُقال إنّ الدين لا شأن له بالأمور الدنيوية. وفي الديمقراطية الدينية، تكتسي السياسة والحكم صبغة إلهية.

بناءً على الرؤية الكونية الإسلامية، إنّ الولاية والسيادة تختصّان بالله تعالى. والإنسان يكتسب قدرته ووجوده من الله، وهو بحاجة إلى الله في استمرار حياته، ويجب أن تكون جميع أعماله وفقاً للأوامر والتعاليم الإلهية. ومع ذلك، فقد فوَّض اللهُ سبحانه وتعالى تدبيرَ الشؤون السياسية والحكمَ إلى الإنسان، بوصفه

خليفةَ اللهِ في الأرض: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي‌الْأَرْضِ» (الفاطر، ٣٩). إنّ خليفة الله في الأرض يجب أن يتمتّع بحقّ الاختيار، والحرّيّة، والإرادة، ومن هنا تكتسب إرادةُ الإنسان ورأيه معنىً وتأثيراً في تقرير مصيره. وكما أنّ اختيارَ الإنسان للدين، عن وعيٍ وإرادة، يجعله موحّداً ويُنتج آثارَه في حياته الفرديّة، كذلك يجب أن يكون لهما أثر في السياسة أيضاً. بما أنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، فإنه يمكنه، بصفته مواطناً، وصاحب رأي - أن يحدّد مصيره الاجتماعي، تماماً كما أنّ الإنسان - وفقاً لآيات القرآن الكريم - مسيطرٌ على ممتلكاته ويحقّ له التصرف فيها، فإنّه بطريق أولى يمتلك سلطةً على شؤونه السياسية والاجتماعية. إلّا أنّ هذه الإرادة والسيطرة يجب أن تكونا وفق «ما أنزل الله». أي أنّ الإنسان في رسم السياسات واختيار مسؤولي البلد ملزم بالعمل استناداً إلى التعاليم الدينية، ومن هنا يتبيّن الفرق بين الديمقراطية الدينية وغير الدينية؛ ففي الديمقراطية الدينية، يتمتّع الناس - كما في الأنظمة الأخرى - بحقّ التصويت وحقوق المواطنة، إلّا أنّ المشاركة في الشؤون السياسية يجب أن تكون وفق المبادئ والمعايير الدينية.

وفقاً للروايات، يجب على المسلمين ألا يكونوا غير مبالين بمصير بلادهم ومصير المسلمين الآخرين، ومن هذا المنطلق، تُعدّ مشاركتهم في الانتخابات واجبة. يقول الإمام الخميني في وصيته السياسية-الإلهية: «وتوصيتي إلى الأمة الشريفة أن تكون حاضرة في جميع الانتخابات، سواء انتخاب رئيس الجمهورية، أو نوّاب (ممثّلي) مجلس الشورى الإسلامي، أو انتخاب خبراء القيادة لتحديد مجلس القيادة أو القائد... ولعلّ عدم الحضور والتساهل في بعض المراحل يكون ذنباً من كبائر الذنوب.» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، وصیت نامه: بند ز).

إنّ نظام الديمقراطية الدينية يعني نظاماً تكون فيه آراء الشعب مستندةً إلى

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

القيم الدينية، ولكن إذا كانت في تعارض مع الضروريات الأولية للدين، فلا قيمة لها ولا تحظى بالاعتبار، إذ إنّ «الاستفتاء والتصديق الشعبي لا قيمة لهما أساساً في مواجهة الإسلام» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١، ص ٢٣).

٢-٣. الفكر السياسي للإمام الخميني

إنّ الفكر السياسي لأيّ مفكّر هو تفكير منهجي ومنظم حول المسائل السياسية. والمراد بالفكر السياسي للإمام الخميني هو استنباطه من النصوص الدينية، بما في ذلك القرآن الكريم وأحاديث المعصومين. ويُطلق على هذه الاستنباطات في مجال الحياة السياسية اسم «الفكر السياسي».

٣. تبيين خصائص الديمقراطية في الفكر السياسي للإمام الخميني

نظراً للمباحث المطروحة، سنقوم الآن بدراسة آراء الإمام الخميني حول مختلف مؤشّرات الديمقراطية الدينية.

٣-١. حقّ تقرير المصير

في المنظومة الفكرية للإمام الخميني، يتمتّع الإنسان بمكانة خاصة ومتميّزة. ومن وجهة نظره، فإنّ الإنسان عصارة الخلق وخلاصة الخلقة، وهدفه الأساسي هو بلوغ الكمال المطلق (خمینی، ١٣٧٣ش «الف»، ص ١٨٦). والإنسان يرسم مستقبله بإرادته. إنّ الإنسان في حياته السياسية والاجتماعية ذو إرادة واختيار، ويمكنه أن يحدّد مصيره؛ إذ يقول: «لكلّ أمّة الحقّ في أن تُحدّد مصيرها السياسي» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٢). «من الحقوق الأولية لكلّ أمّة أن تمتلك زمام مصيرها وتحديد شكل ونوع حكومتها» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٢٤٤).

ومن مجموع أقوال الإمام في هذا المجال يتبيّن أنّ الإنسان - للأسباب التالية -

لا بدّ أن يلعب دوراً أساسيّاً في سياسة المجتمع وتقرير مصيره:

١. إنّ من الحقوق الأولية وحقوق الإنسان أن يكون للإنسان دور في تحديد مصيره في الأمور السياسية. «لكلّ أمّة الحقّ في أن تُحدّد مصيرها بنفسها. هذا من حقوق الإنسان وهو موجود أيضاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (خمينى، ١٣٧٣ش «ب»، ج١، ص ٤٤٣).

٢. إذا لم يكن للشعب دور في تقرير مصيره، فإنّ ذلك يخالف القانون. ولعلّ مراده من القانون هو القانون المستنبط مباشرةً أو غير مباشرة من إرادة الشعب. وفي هذه الحالة، فإنّ الحكومة الملكية تُعدّ مخالفة للقانون؛ لأنّها نشأت دون إرادة الشعب.

«القانون هذا، والعقل هذا، وحقوق الإنسان هذا، أن يكون مصير كلّ إنسان بيده» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٣، ص ١٦٠).

٣. وفقاً لحكم العقل، فإنّ البشر متساوون فيما بينهم، ويجب على الجميع أن يلعبوا دوراً في مصيرهم.

«يجب أن تكون الاختيارات بيد الشعب. هذه مسألة عقليّة، وكلّ عاقل يقرّ بأنّ مقدّرات كلّ شخص يجب أن تكون بيده هو» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤١).

٤. العمل وفق إرادة الشعب متوافق مع الشرع.

«أمّتنا، مهما صوّتت، نحن نتبعهم. ليس لنا الحقّ - ولم يُعطنا الله تبارك وتعالى والنبي صلى الله عليه وآله هذا الحقّ، - أن نفرض شيئاً على أمّتنا» (خمينى، ١٣٧٣ش، ص ١٤٣). واستناداً إلى ما سبق، لا يبقى مجال للشكّ والشبهة في أنّ الإمام يقرّ بحق تقرير المصير من قِبَل الإنسان، وكذلك بحقوق المواطنة وحق التصويت. وفي السيرة العملية للإمام، في الفترة ما بعد الثورة أيّ عمل يخالف ذلك.

٣-٢. تداول السلطة والأحزاب السياسية

من مؤشّرات أي نظام ديمقراطي هو تداول السلطة ونشاط الأحزاب السياسية. وتداول السلطة يعني أن يتم إعادة انتخاب مسؤولي البلاد بعد انقضاء فترة ولايتهم بصورة سلمية من خلال أصوات الشعب، وأن يتمكّن الناس - وفقاً لما يقرّرون بأنفسهم وبالنظر إلى السبل التي تقدّمها الأحزاب المختلفة - من اختيار مسؤولي البلاد، وألّا تكون المسؤوليات مدى الحياة. ويقول الإمام في هذا الشأن:

«على خلاف النظام الملكي، فإنّ المناصب ليست مدى الحياة، وإنّ مدة مسؤولية كلّ منصب محدودة ومؤقتة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، صص ٣٤١-٣٤٩)، أي أنّها تتغيّر كلّ بضع سنوات استناداً إلى القانون. «في هذه الحكومة يجب بلا شك أن يستشير الحكام دائماً ممثّلي الأمّة في اتخاذ القرارات، وإذا لم يوافق الممثلون، فلا يمكنهم اتّخاذ القرار بمفردهم» (خمینی، ١٣٧٣ش «ب»، ج٢، صص ١١٠-١١١).

يشير الإمام إلى انتخاب «مجلس خبراء القيادة»، و«مجلس الشورى الإسلامي»، و«رئاسة الجمهورية»، ويرى أنّها جميعها نابعة من رأي الشعب ونتيجة التشاور مع الشعب: «يُدار البلد بواسطة ممثّلي الشعب، ويحدّد ممثّلو الشعب المناصب الحكومية، ويُشرف الشعب من خلال ممثّليه على جميع شؤون المجتمع، ولا يُتخذ أي قرار دون استشارة الشعب» (خمینی، ١٣٧٣ش، ج٢، صص ١٦٢، ٢٤٤، ٣١٩، ٣٥١).

وعلى هذا الأساس، يتمّ اختيار مسؤولي البلاد كلّ بضع سنوات عن طريق الشعب وفقاً للدستور. ومن الأمور الموجودة في الأنظمة الديمقراطية هو نشاط الأحزاب السياسية وحيوية المجتمع المدني. ويتشكّل التعدّدية السياسية من خلال تنافس الأحزاب السياسية، وتُعدّ الأحزاب ركناً أساسيّاً للديمقراطية. ويُعبّر

الإمام عن الأحزاب السياسية بنفس الرؤية التي يطرحها الدستور تقريباً:

«إنّ الأحزاب والتجمعات والجمعيات السياسية و... والأقليات الدينية حرّة، بشرط ألا يتآمروا على بلدنا أو على جمهوريتنا الإسلامية» (خمینی، ۱۳۷۳ش«ب»، ج۱۱، ص ۱٤۸) وهذا البيان يشبه المادة ۲٦ من الدستور. كما ينبّه الإمام إلى نشاط الأحزاب ونقدها للسياسات والشخصيات. «الأحزاب حرّة في أن تعارضنا أو تعارض أيّ شيء، ما دامت أنشطتها و أفعالها لا تضرّ بالبلد» (خمینی، ۱۳۷۳ش «ب»، ج٥، ص ٤۸۲).

كما أنّه لا يُلاحظ في السيرة العمليّة للإمام أيّ معارضة للأحزاب السياسية، بل إنّه وافق في عام ۱۳٦۷ش على الانقسام بين «مجمع علماء الدين المجاهدين» و«جمعية علماء الدين المجاهدين»، ومارس عملياً الاعتراف بالتعددية السياسية ونشاط الأحزاب السياسية. وفي الوقت نفسه، ينبّه الإمام إلى استغلال العدو للاختلافات الداخلية، داعياً الأحزاب إلى الانتباه لهذا الأمر. وفي الواقع، إنّه يعدّ الاختلافات الداخلية ومؤامرات الأعداء (استغلال العيوب الداخلية) وجهين لعملة واحدة. «إذا لم يكن هناك اختلاف في الآراء في أمّة ما، فهذا يعني النقص... يجب أن يكون هناك اختلاف، اختلاف في الذوق، اختلاف في الرأي، ومناقشة، وجدل، هذا يجب أن يكون، لكن لا ينبغي أن تكون النتيجة أن نصبح فريقين أعداء لبعضنا البعض. يجب أن نكون فريقين وفي الوقت نفسه أصدقاء رغم وجود الخلاف» (خمینی، ۱۳٦۹ش، ج۲۱، ص ٤۷).

۳-۳. مساءلة المسؤولين أمام الشعب

تُعدّ مساءلة المسؤولين أمام الشعب واحدة من الخصائص المهمّة للديمقراطية والسيادة الشعبية. ومن وجهة نظر الإمام الخميني، يخضع المسؤولون الحكوميون

لرقابة الشعب بطرق مختلفة. فوفقا لرأيه، إنّ المسؤولين الحكوميين يخضعون للرقابة بطريقين:

أ) الرقابة الداخلية

استناداً إلى المعارف الدينية، وبالنظر إلى مراقبة النفس والابتعاد عن المعاصي، فإنّه يجب على جميع أفراد المجتمع الإسلامي أداء واجباتهم الدينية والامتناع عن التعدّي على حقوق الآخرين. يرى الإمام أنّ على المسؤولين أن يحذروا من أن تغلب عليهم «النفس الأمّارة»، وأن يمتنعوا عن الظلم للناس الذي يتجلّى في ضياع حقوقهم (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩).

«إنّ تهذيب النفس لرجال الحكومة، وللحكّام، ولرؤساء الجمهورية، وللحكومات، وللقادة، أكثر منه للناس العاديين... فذلك أحيانًا يوقع بلداً في الفساد» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٤، ص ٢٥٣). وهو يعتقد أنّه إذا ظلم الفقهاء المواطنين فسوف يسقط عنهم الولاية (خمینی، ١٣٦٩ش، ج١٠، ص ٢٩).

ب) الرقابة الخارجية

الرقابة الخارجية موجودة في الحكومات التي يلعب الشعب فيها دوراً، وليس لها مفهوم في الحكومات الاستبدادية. وبما أنّ حكّام المجتمع في عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف لا يتمتّعون بالعصمة، فإنّ أهمية دور الشعب في الرقابة تتّضح، وقد أشار الإمام الخميني إلى ذلك. فهو يرى أن على الناس مراقبة أعمال القائد، ورئيس الجمهورية، وجميع أركان النظام الإسلامي، وأنّ المسؤولين هم خدّام الشعب ويجب أن يكونوا مسؤولين (خاضعين للمساءلة) أمامهم (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٩٣).

وعلى الرغم من أنّ الإمام الخميني يعتقد بالولاية المطلقة للفقيه، إلّا أنّه كان

يرى في الممارسة العملية أنّ جميع مسؤولي البلاد خاضعون للمساءلة أمام الشعب: «يُشرف الشعب على كافة شؤون المجتمع من خلال ممثليهم» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩). وفيما يخصّ الرقابة على شخصه، يقول: «يعلم الله أنّني شخصياً لا أعتبر لنفسي أي حصانة أو حق أو امتياز، وإذا حدث مني أي تقصير فأنا مستعد للمحاسبة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢١، ص ٩٣). ومن وجهة نظر الإمام، إنّ السلطة ليست إلّا لأداء الواجبات الإلهية وخدمة الشعب، وليس لها قيمة بذاتها (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٣٤٩).

٣-٤. الإمام وقبول رأي الأغلبيّة

من المؤشّرات الأخرى للنظام الديمقراطي هو قبول العمل وفق رأي أغلبيّة المجتمع، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقبول حقّ الناس في تقرير مصيرهم. لقد كان الإمام الخميني﵀ بعد انتصار الثورة الإسلامية يؤمن بقبول رأي الأغلبيّة في الانتخابات، وكان ملتزماً به عمليّاً بنفسه. وقد أولى الإمام في جميع مراحل حياته أهميّة كبيرة لهذه النقطة، وهي أنّ رأي الأغلبيّة هو المعيار والمقياس للحكم. «أمّا حكومتنا فهي جمهورية، والجمهورية تعني أنّها تستند إلى آراء الأغلبيّة» (خمینی، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ٥١٧).

لقد أكّد الإمام منذ بداية الحركة الإسلامية وحتى اللحظات الأخيرة من حياته دائماً على دور الشعب في اتخاذ القرارات ومراقبة أداء المسؤولين، وهو ما كان يتمّ عبر آراء الأغلبيّة. فقد فوّض الإمام خلال قضية تحرير الرهائن الأمريكيين هذا الأمر إلى مجلس الشورى الإسلامي، ليتّخذ القرار بشأنه وفق رأي أغلبيّة نواب المجلس (اهوازی، ١٣٨٥ش، ص ٢١٥). وبشكل عام، فإنّ آلية الانتخابات في البلد، مثل انتخاب ممثّلي الشعب في المجالس المحلّية، ومجلس

الشورى الإسلامي، وانتخاب رئيس الجمهورية، ونوّاب مجلس خبراء القيادة، تتمّ على أساس آراء أغلبيّة الشعب، كما ورد في الدستور، وقد أيّد الإمام هذا الأسلوب. إنّ الإمام يرى الحكومة المنشودة ذلك النوع من الحكومة الجمهورية التي تستند إلى ضوابط الشريعة الإسلامية المستخلصة من القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

يرى الإمام في شأن إسلاميّة الحكومة أنّ: «الحكومة المنشودة في الجمهوريّة الإسلاميّة هي حكومة تقوم على الضوابط الإسلاميّة، وقانونها هو الإسلام، وهي المنفّذة لأحكام الإسلام. والقائمون على شؤونها ممّن تتوفّر فيهم الشروط المحدّدة في الإسلام. أمّا الخطوط العامّة لهذه الحكومة فهي المبادئ الإسلاميّة القطعيّة المبيَّنة في القرآن والسنّة، ونموذجها العملي في الحكم هو سيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام» (خمينى، ١٣٦٩ش، ج٢، ص ١١٤؛ ج٣، ص ٤١).

وعلى هذا الأساس، فإنّ الهدف في النظام السياسي للسيادة الشعبية الدينية هو نموّ وتطوير البلد في مختلف الأبعاد استناداً إلى رأي الشعب وفي إطار الأحكام والتعاليم الدينية.

النتيجة

في هذه الدراسة، وبالاستناد إلى مباحث الفكر السياسي للإمام، تناولنا رأيه حول عناصر وخصائص السيادة الشعبية (الديمقراطية)، والتي نشير إليها باختصار:

١. وفقاً للفكر السياسي للإمام، إنّ الديمقراطية الدينية تختلف جوهريّاً عن الديمقراطية بالصيغة الغربية. ففي المجتمع الإسلامي، تسود القيم الدينية، ويتمتّع الدين بالمرجعيّة في الحياة السياسية للناس.

٢. لا تتوافق النظريات السياسية للإمام مع رأي أولئك الذين يعتبرون الشعب مجرّد مكلّفين ملزمين بالواجبات، دون أن يعترفوا لهم بحقّ المشاركة في منح الشرعية للحكومة أو إضفاء المشروعية عليها.

٣. السيادة المطلقة والتشريع الحقيقي هما لله وحده، ولكن للناس - استناداً إلى حقّهم الإلهي الفطري- سيادة طولية، ولرأيهم - بوصفهم خلفاء الله في الأرض - دور في اختيار الحكّام ووضع السياسات العامّة. وبسبب كون الإنسان ذا حقّ، ومتّصفًا بالمساواة والحرّيّة في تنظيم الحياة السياسيّة، يصبح التشريع العُرفي ممكنًا.

٤. وعلى خلاف وجهة نظر الأشخاص الذين يعدّون الحزب ظاهرة غربية، فإنّ للإمام رأياً إيجابيّاً تجاه وظيفة الأحزاب السياسية في الحياة السياسية والوصول إلى السلطة.

٥. ومن وجهة نظره، يتمتّع الإنسان في المجتمع بحقوق المواطنة، ويتحمّل مسؤولية تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع بسبب امتلاكه حقّ تقرير المصير.

٦. إنّ رؤية الإمام حول الحرية تهيّئ الأرضية للسيادة الشعبية الدينية. وتُطرح مباحث الحرية في إطار الحقوق الفطرية والطبيعية للإنسان. وقد تمّ طرح أنواع الحرية مثل حرية الفكر والعقيدة، وحرية التعبير والصحافة والنشر، وغيرها من الحرّيات السياسية مثل حريّة اختيار الحكّام وحريّة الاجتماعات.

٧. في الفكر السياسي للإمام، وبما أنّ البشر يتمتّعون بحقوق متساوية، فهم متساوون فيما بينهم، ولجميعهم دور متساوٍ في تنظيم حياتهم السياسية. وموضوع المساواة يُمهِّد الطريق للديمقراطية الدينية في المجتمع الإسلامي.

المصادر

* القرآن الكريم

آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۷۵ش). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات مدارك علمی ایران.

اهوازی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵ش). امام خمینی به روایت آیت‌الله هاشمی رفسنجانی. تهران: موسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی.

بشیریه، حسین. (۱۳۷۹ش). لیبرالیسم و محافظه‌کاری. تهران: نشر نی.

بشیریه، حسین. (۱۳۸۰ش). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۹ش). صحیفه نور (ج۱، ۲، ۳، ۱۰، ۱۳، ۱٤، ۲۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش«الف»). آئین انقلاب اسلامی، گزیده‌ای از اندیشه و آراء امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳ش «ب»). کوثر: مجموعه سخنرانیهای حضرت امام خمینی﵀ همراه با وقایع انقلاب اسلامی (ج۱، ۲، ۵، ۱۱، چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دال، رابرت. (۱۳۷۹ش). درباره دموکراسی (مترجم:حسن فشارکی). تهران: شیرازه.

دورکین، رونالد. (۱۳۷٤ش). لیبرالیسم و منتقدان آن (مترجم: احمد تدین) تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عالم، عبدالرحمان. (۱۳۸۷ش). بنیادهاي علم سیاست. تهران: نشر ني.

كانت، امانوئل. (۱۳۸۳ش). فلسفه حقوق (ترجمه منوچهر صانعي دره بيدي). تهران: انتشارات نقش و نگار.

لاك، جان. (۱۳۷۷ش). نامه‌ای در باب تساهل (مترجم: كريم شيرزاد گلشاهي) تهران: نشر نی.

ملكي، علي؛ علويان، مرتضی؛ عباس تبار، رحمت. (۱۳۹٤ش). امام خمینی، زندگی، اندیشه، وصایا. قم: پاد اندیشه.

هانتينگتون، ساموئل. (۱۳۷۳ش). موج سوم در پایان سده بیستم (مترجم: احمد شهسا) تهران: نشر روزنه.

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Waldron, J. (1993). *Legislathon and moral neutrality*. In: liberal rights. New York: Cambridge University Press.

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

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

Ayatollah Khamenei and The Theory of Political Progress*

Abdolvahab Forati
Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.
Forati129@yahoo.com

Abstract

The present article analyzes the implications for replacing the term "progress" with "development" in the thought of the Supreme Leader of the Islamic Revolution of Iran. At the beginning of this study, the author emphasizes that choosing the term "progress" instead of "development" is not merely a change of a term or word, but it shows a change in a wise paradigm and attempt to establish a native and non-Western governance model. The main hypothesis of this study is that the discourse of progress is a civilizational response to the crises resulting from Western rebuilding models and its objective is not to imitate liberal models but to realize "the theory of religious" as a macro strategy of the Islamic Republic of Iran. The methodology of this study focuses on discourse analysis and comparison of the concepts which have been carried out through examination of the statements, speeches and written works of Ayatollah Khamenei in recent decades.

* Forati, A (2025). Ayatollah Khamenei and The Theory of Political Progress. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 59-81.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74403.1058

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/30 ● **Revised:** 2025/05/20 ● **Accepted:** 2025/07/04 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

The findings of the study suggest that the distinction of progress can be realized through three foundational levels of worldview, ideology, and systems. In the worldview level, the Western development model is rooted in humanism (human-oriented) in which human is the axis of the creation and happiness is defined only in material welfare and personal enjoyment seeking. According to the leader of Iran, this is the situation that can lead to family collapse and lack of identity, despite economic growth. However, political progress in Islamic thought is based on monothetic worldview in which God is the axis and creator of the world and progress is a path in which material and spiritual growth will be realized simultaneously and harmoniously. At the level of ideology, the main difference is between "liberalism focusing on permissiveness" and "Islamic ideology focusing on servitude and obligation". According to the Supreme leader of Iran, civilization building without having a school of thought is an impossible theological faith and harbor. In this regard, liberal democracy which is faced with serious criticism today, can not be the roadmap of Iran's progress. Instead, the ideal progress model is based on Shia dynamic thought and resorts to *Wilayah* as a captain that guides society towards transcendent goals.

The author then explains the cultural, economic, and political systems in this paradigm. In the cultural system, the concept of "culture engineering" for protecting national identity is highlighted against the soft invasion of the West. In the economic system, progress emphasizes on "democratic economy" and "resistance-based economy" whose goal is social justice and decreasing dependency on foreign resources, not accumulation of capital for a special class of people. Nevertheless, the most important part of the research findings is the manifestation of political progress in the form of "the theory of religious democracy". This theory has two founding and analytical dimensions. The founding dimension highlights people's participation in elections and choosing political appointments. However, the analytical dimension is different from this model and seeks to create a spiritual and emotional relationship between the people and governance in a way that the people consider system's agents as the

realizers their transcendent ideals. This model is based on four principles of “People’s satisfaction”, “Value-orientation”, “Right-orientation”, and “law-orientation” and opens a third path against the duality of dictatorship and Western secular democracy.

In the final section of the article, the author refers to the novel institutions in the progress paradigm. The institutions such as Assembly of Experts, Guardian Council, Expediency Discernment Council are defined as bridges of communication between divine legitimacy and people’s acceptability that are in charge of guaranteeing the religiousness and democracy of the system simultaneously. In this model, the method of acquiring power is as important as the power itself and politics shouldn’t be turned into an arena for negating ethics and values. The final results of this research suggest that in Ayatollah Khamenei’s perspective, political progress is a continuous “civilizational project” which seeks to present an inspiring model for other Islamic countries through negating ideological dependency on the West. The theory tries to illustrate a path between tradition and modernity based on national dignity and comprehensive progress, through integrating the maximum participation of people and institutional stability in the form of revelational values in order to meet the needs of the contemporary society of Iran.

Keywords
Progress, political development, religious democracy, progress paradigm, Ayatollah Khamenei.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي*

عبدالوهاب فراتي
أستاذ مشارك، معهد الأبحاث للثقافة والفكر الإسلامي، طهران، إيران.
forati129@yahoo.com

الملخّص

السؤال الرئيس في هذه المقالة هو دراسة التمايزات المفاهيمية والنظرية بين «التقدّم» و«التنمية» من منظور سماحة آية الله الخامنئي، وتحليل دلالات ذلك في مجال التنمية السياسية. تتمحور الفرضية الأساسية للمقالة حول أنّ الاختيار المتعمّد لمصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية» من قِبَل سماحته، يدلّ على تحوّل عميق لنموذج فكري (باراديم) ويمثّل سعياً لتقديم نموذج محلي غير غربي في مجال الحوكمة، حيث لا تتمثل غايته في تقليد النماذج الغربية، بل في تحقق الديمقراطية الدينية بوصفها استراتيجية للتنمية السياسية في إيران. تستند منهجية هذا البحث إلى تحليل الخطاب والدراسة المقارنة للمفاهيم، وذلك عبر استقصاء وتحليل نصوص وخطابات سماحة آية الله الخامنئي. تُظهر نتائج البحث أنّ التمييز الجوهري بين «التقدّم» و«التنمية» يتجلّى في ثلاثةِ مستوياتٍ رئيسة: الرؤية الكونية التوحيدية في مقابل النزعة الإنسانية (الإنسانوية)، والأيديولوجيا الشيعية في مقابل الليبرالية، والأنظمة الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة. وفي

* فراتي، عبدالوهاب. (٢٠٢٥). سماحة آية الله الخامنئي ونظرية التقدّم السياسي. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٥٩-٨١.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74403.1058

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٥/٢٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٠٤ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

المحور السياسي، يتبلور هذا التمايز في إطار نظرية «الديمقراطية الدينية» التي تتضمّن بعدين تأسيسيًّا وتحليليًّا، وتستند إلى أربعة مبادئ هي: رضا الشعب، محوريّة القيم، محوريّة الحق، محوريّة القانون. ويسعى هذا النموذج، من خلال نفي الاستبداد ونقد الديمقراطيات الليبرالية، إلى تحقيق التنمية السياسية في إطار القيم الإسلامية، وإرساء صلة مؤسّسية وعاطفية بين الأمّة والحكومة. تعتبر نظرية «الديمقراطية الدينية» كنموذج للتنمية السياسية في هذا النموذج الفكري (البارادايم)، ولا تهتمّ بالمشاركة السياسية الكمّية عبر الانتخابات فحسب، بل تركّز أيضا على تعميق المشاركة النوعية وخلق المشروعية القيمية. إذ يعرّف هذا النموذج التنمية السياسية من خلال دمج إرادة الشعب والقيم الدينية ضمن إطار محلي يبتعد عن الاستبداد ويتمايز عن الديمقراطية العلمانية الغربية، ويرى في النهاية أنّ مسار التقدّم السياسي رهين بتحقّق هذا النموذج بأكمل صورة.

الكلمات المفتاحية

التقدّم، التنمية السياسية، الديمقراطية الدينية، نموذج التقدّم، آية الله الخامنئي.

المقدّمة

يستخدم سماحة آية الله الخامنئي مصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية». وفي منظوره، لا يمثّل التقدّم مجرد نظرية اقتصادية، بل يشمل السياسة والثقافة أيضاً. وهذا الاختيار ليس مجرد تغيير اصطلاحي فحسب، بل يعكس تحوّلاً نموذجياً، يحمِل في طيّاته متطلبات وتبعات عملية ونظرية عميقة في مجال التنمية السياسية. وفي الواقع، إن «التنمية» تُعادلُ كلمةَ «Development»، و«التقدّم» تُعادلُ كلمةَ «Progress».

يشمل التقدّم الأبعاد الثقافية والروحية والأخلاقية والتاريخية المتناسبة مع ثقافة المجتمع، وهي أبعادٌ لا تتجلّى بالضرورة في التعاريف السائدة للتنمية. ففي النظريات التقليدية للتنمية، يكون التركيزُ الرئيس على النموّ الاقتصادي ونادراً ما يعالج السموّ الأخلاقي والروحي. وعلى الرغم من أنّ بعض نظريات التنمية تتناول الاعتبارات المعيارية والثقافية أيضاً، إلّا أنّ اختزال مفهوم التقدّم في التنمية لا يعني تبني هذه الرؤى. وبعبارة أخرى، عندما نستخدم مصطلح «التقدّم» بدلاً من «التنمية»، فإنّنا نواجه مفهوماً أكثر أصالة وشموليةً يأخذ الأبعاد الثقافية والروحية والتاريخية في الاعتبار بطريقة جوهرية. ومن هنا، يمكن القول إنّ «التقدّم» يتضمّن «التنمية» ويشملها، بينما «التنمية» لا تستلزم التقدّم بالضرورة. وهكذا يستند استدلال المرشد الأعلى في اختيار كلمة «التقدّم» إلى ما يلي:

كلمة التقدّم اخترناها بدقة و تعمّدنا عدم استخدام كلمة التنمية. و السبب هو أنّ كلمة التنمية لها مضمون من حيث القيمة و المعنى و لها لوازمها التي قد لا نكون من المواكبين أو المتماشين أو الموافقين لها. لا نريد استخدام مصطلح عالمي دارج يفهم منه معنى خاص و إشراكه في مهمتنا و عملنا. إنما نحن نطرح ونقدّم المفهوم الذي نبتغيه؛ وهذا المفهوم هو «التقدّم». نحن نعرف المعادل

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

الدلالي لكلمة «التقدّم» في اللغة الفارسية، ونعلم المقصود منه. وسوف نعرِّف ما هو قصدنا من هذا التقدّم الذي واضح معناه في الفارسية والتقدّم في أي مجالات و في أية اتجاهات. و قد كانت لنا تجربة عدم استعارة المفاهيم في مواطن أخرى من الثورة. فلم نستخدم كلمة «الإمبريالية»، بل استخدمنا كلمة «الاستكبار». قد تكون هناك بعض الجوانب في معنى الإمبريالية لا نوافقها و لا نقصدها، و تأكيدنا ليس على تلك الجوانب و إنما على المعنى المستحصل من كلمة الاستكبار. لذلك طرحنا هذه الكلمة وتكرست في الثورة، والعالم اليوم يفهم قصدنا منها، وكذا الحال بالنسبة لمفاهيم أخرى. مفهوم التقدّم مفهوم واضح بالنسبة لنا. إننا نستخدم كلمة التقدّم ونعرفها ونقول ما هو مرادنا من التقدّم (خامنه‌اي، ١٠/ ٩/ ٨٩).

إنّ تأكيد سماحة آية الله الخامنئي على استخدام مصطلح «التقدم» بدلاً من «التنمية» يدلّ على سعيه لإرساء نموذج فكري مستقل وغير غربي. ويتسق هذا النهج مع رفض التبعيّة الفكريّة للغرب وبناء نموذج محلي للتقدم. ومن منظور التنمية السياسية، يبيّن هذا القول أنّ الجمهورية الإسلامية تسعى إلى تعريف المفاهيم السياسية وفقَ معاييرها الخاصة. فبدلاً من قبول الديمقراطية الليبرالية بوصفها جزءاً من التنمية، فإنها تروّج لنموذج سياسي قائم على ولاية الفقيه والديمقراطية الدينية. يمكن اعتبار هذا المنظور جزءاً من النقد الأوسع الذي تطرحه الجمهورية الإسلامية للعولمة الغربية ومفاهيمها السائدة، والتي تختلف معها اختلافاً جوهرياً في الرؤية الكونية والأيديولوجيا، وكذلك في الأنظمة السياسية والاجتماعية. وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ خطاب «التقدّم» ليس مجرد بديل نظري، بل هو مشروع سياسي - حضاري يهدف إلى إعادة تعريف المفاهيم الرئيسة مثل الديمقراطية والمشاركة والمشروعية ضمن إطار القيم الإسلامية والمحلية.وتتجلّى هذه الإعادةُ للتعريف في إطار نظرية «الديمقراطية الدينية»، التي تسعى إلى إقامة صلة وثيقة بين إرادة الشعب والقيم الدينية.

١. التمايزات الجوهريّة بين التقدّم والتنمية

نظراً إلى أنَّ «التقدّم» يُشكّلُ فهماً مغايراً للتنمية السياسية السائدة في الأنظمة الغربية، فمن الضروريّ في هذا القسم، قبلَ التطرّق إلى توضيح خصائص التقدّم السياسي، الإجابةُ عن هذا السؤال الأساسيّ: ما هي الخصائص الأساسية للتنمية والتقدّم وفقًا لرؤية آية الله الخامنئي، وما هي وجوه التشابه والاختلاف التي يمكن تمييزها بينهما؟ إنّ هذا التحليل المفاهيمي يُهيئ الأرضية اللازمة لاستقصاء نظريته في مجال نموذج التنمية السياسية. (صادق پور، ٢٤/ ٠٧/ ١٣٩٦).

١-١. الاختلاف في الرؤية الكونية

يكمن أساس الاختلاف بين «التقدّم» من منظور قائد الثورة وبين النموذجِ السائدِ للتنميةِ الغربية، في النظرة الشاملة للعالم والحياة. فكل رؤية كونية تستند إلى مكوّنات كالأنطولوجيا (علم الوجود) واللاهوت (معرفة الله) والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، حيث تحدد طريقة النظر إلى كل منها مدى تميّزها عن الرؤى الكونية الأخرى. وتتميز الرؤية الكونية الغربية، التي يُعرَّف ضمن إطارها نموذج التنمية، بالإنسانوية؛ بمعنى أن الإنسان قد جُعِل محور الخلقة، ولا يوجد شيء يتجاوز إرادته. وبطبيعة الحال، توجّه مثل هذه النظرة نمط الحياة وتحدد الأهداف. وفي المقابل، فإن الرؤية الكونية لنموذج التقدّم هي «توحيدية»، حيث يُعتبر الله محوراً للكون وخالقاً وهادياً له، ويجب على جميع الموجودات أن تسير في طريق خدمته. وعليه، فإنّ النظرة إلى العالم في نموذجَي «التنمية» و«التقدّم» تختلف تماماً. وفي تبيين ضعف نماذج التنمية من حيث المبادئ، يقول قائد الثورة: "إنّ النماذجَ السائدةَ للتنمية، خاطئة من حيث المبادئ والأسس و هي تقوم على النزعة الإنسانية (الإنسانوية) والمبادئ غير الالهية، كما أنّها لم تتمكن - من حيث الآثار والنتائج - من تحقيق وعودها» (خامنه‌اي، ١٦/ ٢/ ١٣٩٥).

وفي تحليل هذا الاختلاف، يجب الانتباه أيضاً إلى النتائج العملية المترتبة على هاتين الرؤيتين الكونيتين. فالرؤية العالمية الإنسانوية، من خلال وضع الإنسان في مركز الوجود، تُعفيه من أي واجبٍ ماوراء بشري، وتعرّف السعادةَ بالرفاهية المادية واللذّة الفردية. ورغم أنّ هذا التوجّه قد يُفضي إلى نموّ اقتصادي، إلّا أنّه يُسفرُ عن أزمات روحية، وانهيار الأسرة، وفقدان الهوية الثقافية. وفي المقابل، تعرّف الرؤية الكونية التوحيدية «السعادة» على أنّها القربة إلى الله والقيام بالواجبات الشرعية، مما يضع التقدّم في مسار يتحقق فيه النمو المادي والروحي معاً. وهذه النظرةُ الشاملةُ لا توجّهُ الاقتصاد والسياسة فحسب، بل تمنحُ أيضاً اتّجاهاً للفنِّ والعلم ونمط الحياة، وتصونُ المجتمعَ من مخاطر الغلوِّ الماديِّ والروحيِّ.

١-٢. الاختلاف في الأيديولوجيا

تُعَدّ الأيديولوجيا منظومةً من التوجّهات والمبادئ التي يُمكن من خلالها الاقترابُ من الرؤيةِ الكونيّة المنشودة، وهي أكثر موضوعية ومنهجية من الرؤية الكونية. إنّ الإيمان بمبدأ ومنهج تُبنى على أساسهما مؤشّرات تقدم المجتمع أمر ضروري، وأيّ حضارة تسعى إلى الرُّقيّ والتطوّر لا بدّ لها من قبولِ ذلك. يقول قائد الثورة: «من دون الإيمان، لا يُمكن تحقيق التقدّم في هذه المجالات... فالإيمانُ بمبدأ ما والإيمان بمرساة حقيقية للاعتقاد يجب أن يتحقق» (خامنه‌اي، ١٣٩٥/٢/١٦). ويشير في موضع آخر إلى أنّ: «أي أمة تدّعي بناء الحضارة لا يمكنها التحرك بدون أيديولوجيا... و من دون التوفّر على مذهب و إيديولوجيا، و من دون الإيمان و السعى و تسديد التكاليف اللازمة لا يمكن لأية حضارة أن تتحقق» (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣). كانت نماذج التنمية الإنسانية الغربية حتى عقود مضت تدور حول أيديولوجيات مختلفة كالشيوعية والليبرالية والفاشية، إلّا أنّه يمكن اليوم اعتبار «الليبرالية» الأيديولوجيا السائدة في نموذج التنمية الغربي.

وتستند هذه الأيديولوجيا، التي مفهومها الجوهري هو «الإباحيّة» ويُترجم أحياناً خطأً بـ «الحريّة»، إلى رفض أي قيد أو شرط في المجتمع المتقدم، وتعتقد أنّ المجتمع المتقدم هو الذي يكون فيه الفردُ حرّاً في أن يقول أي كلام وأن يقوم بأي عمل، بشرط ألّا يتعارضَ ذلك مع حقوق الآخرين. وفي المقابل، لا يوجدُ مثلُ هذا المعيار في نموذج «التقدّم»، إذ يُعدُّ مفهومُ «العبودية» (لله) -بوصفه أحدَ المفاهيم الإسلامية المهمّة- دليلاً على تقديم إرادة الله على إرادة الإنسان. لقد رفض قائد الثورة هذه النظرة في بناء الحضارة، قائلاً: «إن الديمقراطية الليبرالية اليوم موضع نقد؛ إذن فهذه ليست خارطة التقدّم». وبدلاً من ذلك، يستند نموذج التقدّم المنشود إلى محور الفكر الديناميكي «الشيعي»، الذي يُعتبر فيه التمسك بـ «الولاية» بمثابة ركوب سفينة تملك قائداً خبيراً بالطريق، وبالاستيعاب الصحيح للرؤية الكونية التوحيدية والأيديولوجيا الشيعية، يقود المجتمع نحو التقدّم. ويقول قائد الثورة في أهمية محورية الولاية في نموذج التقدّم: «الحكومة التي لا يكون فيها أثر للولاية الروحية مهما كان لها من جاذبية فليست إلّا لعاباً من الكذب والخداع... إنّ هذا النظام الولائي أكثر تقدّماً ومعنى من الديمقراطية الليبرالية الغربية» (خامنه‌اي، ١٤/ ٠٣/ ١٣٨٤).

وفي مزيد من الإيضاح لهذا الاختلاف، يجب الإشارة إلى دور الأيديولوجيا في تعريف "المشروعية". ففي الليبرالية، تُعرَّف المشروعية أساساً على أساس رضا الشعب والعمليات الشكلية مثل الانتخابات، دون النظر إلى محتوى قيمي محدّد لها. بينما في نموذج التقدّم الإسلامي، تنبع المشروعية من مصدر إلهي وشعبي في آن واحد؛ أي أنها تُعرَّف من جانب على أساس «الولاية»، ومن جانب آخر تقوم على «رضا» الشعب. وهذا المزيج يمنع الاستبداد من جهة، كما يَحولُ في الوقت نفسه دون الفوضوية (الأناركية) الليبرالية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، فالأيديولوجيا الشيعية، من خلال طرح نظرية «الديمقراطية الدينية»، قد

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

فتحت طريقاً ثالثاً في مواجهة الثنائية «الديمقراطية العلمانية – الاستبداد».

١-٣. الأنظمة

١-٣-١. الاختلاف في النظام الثقافي

لا يقدّمُ نموذجُ التنمية الغربية نموذجاً ثقافياً محدداً لإدارة المجتمعات، وبما أنّ إرادة الإنسان هي المحور، فإنّ كل فرد حرٌّ في بناء نمط حياته استناداً إلى رغباته الشخصية. ومن هذا المنظور، يفتقر نموذج التنمية الغربية إلى الهوية والتماسك الثقافي. وفي المقابل، من وجهة نظر قائد الثورة الإسلامية، فإنّ التقدّم لا قيمة له إذا لم يقترن بالحفاظ على «الهوية» المتماسكة والمُهندسة، إذ يقول: «يجب أن يكون التقدّم العلمي والصناعي والخدميّ مصحوباً بالحفاظ على الهوية الوطنية. فإذا امتلكت دولة كل هذه العناصر لكنها افتقرت إلى الهوية الوطنية، فإنّها لم تتقدم». لقد حدّد سماحته مقوّمات الثقافية الإسلامية، ويرى أنّ التقدّم لا يتحقّق إلّا بالاستناد إلى هذه المبادئ: "لقد حدد الإسلام مقوّمات الثقافة: التفكير العقلاني، والأخلاق، والحقوق. فإذا لم نولِ هذه المفاهيم اهتماماً، فلن يتحقق التقدّم الإسلامي. (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣). وينبع تأكيده على «الهندسة الثقافية» أيضاً من هذه الرؤية. فضلاً عن الهوية الشيعية، يؤكّد سماحته أيضاً على الهوية الوطنية للإيرانيين، ويرى أنّ تهميش الهوية الوطنية يحول دون تحقيق التقدّم في المجتمع، قائلاً: «إننا لا نُعِدُّ التبعيّة والتغرّب تقدماً» (خامنه‌اي، ١٣٩١/٧/٢٣).

تكمن النقطة المحورية هنا في مفهوم «الهندسة الثقافية» الذي طرحه قائد الثورة. وتعني الهندسة الثقافية التصميم والتخطيط الواعي للحفاظ على الهوية الثقافية وتعزيزها ضمن مسار التقدّم. ويقف هذا المفهوم في مواجهة «التغرّب»

و«الاغتراب الثقافي» اللذين يُعدّان من نتائج نموذج التنمية الغربي. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى دور المؤسّسات الثقافية كالتربية والتعليم، والإعلام، والفن في تعزيز مقوّمات الثقافية الإسلامية-الإيرانية. كما تتطلب الهندسة الثقافية مواجهة الهجوم الثقافي والبرمجي الذي يُشنّ عبر الوسائل الإعلامية العالمية.

١-٣-٢. الاختلاف في النظام الاقتصادي

يُعدّ الاختلاف في النظام الاقتصادي أحد الفروق الأخرى بين نموذج التنمية و نموذج التقدّم. ففي نموذج التنمية الغربية، يُنظر إلى رأس المال والرأسمالية بوصفهما الركيزتين الأساسيتين، ويُقدّس النظام الاقتصادي الرأسمالي رأس المال. وهذه النظرة تخالف رأي سماحة القائد، إذ يعتقد سماحته: «إنّ التقدّم الذي يكون في خدمة الطبقة الرأسمالية ليس هو المطلوب لدينا» (خامنه‌اي، ١٣٨٥/٠٨/١٨). وفي المقابل، تستند وجهة نظر القائد إلى الاقتصاد الشعبي الذي لا يركّز على رأس المال ولا على الدولة، بل يكونُ الشعب هو المحرّك، والدولة مشرفة عليه.

إنّ الاقتصاد الشعبي، الذي أكّد عليه قائد الثورة في خطابه، يستند إلى العدالة، والاكتفاء الذاتي، وتعزيز الإنتاج المحلي. وفي هذا النموذج، لا يكون الاقتصاد في خدمة تراكم رأس المال من قبل طبقة معينة، بل يهدف إلى تلبية احتياجات عامة الشعب وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما يُطرح مفهومُ «الاقتصاد المقاوم» بوصفه أحد مؤشّرات نموذج التقدّم الإسلامي، والذي يهدف إلى تقليل الاعتماد على الموارد الخارجية وزيادة صمود الاقتصاد في مواجهة العقوبات والضغوط الدولية. وتقف هذه الرؤية في تقابل مع الاقتصاد الليبرالي الذي يسود فيه السوق الحرّ دون قيود أو شروط، وتُضحّى فيه العدالة الاجتماعية.

١-٣-٣. الاختلاف في النظام السياسي

أمّا الركن الثالث فهو النظام السياسي. وفي رأي قائد الثورة، تمكّنت إيران بالاعتماد على شعار «لا شرقية، لا غربية» من تجاوز النماذج السياسية السائدة في الشرق والغرب، وتحقيق نموذج «الديمقراطية الدينية» البديع الذي يقوم في آن واحد على قاعدتين: الدّينية والشعبية. ويُعدّ هذا الإنجاز حجر الزاوية لفهم التقدّم السياسي من منظور سماحة آية الله الخامنئي. فمن وجهة نظره، يعني التقدّم السياسي السير في طريق تحقيق هذا النموذج الإلهي - الشعبي بأكمل صورة؛ نموذج لا تتعارض فيه سيادة الدين وإرادة الشعب، بل تتكاملان معا. هذا النموذج، بعد انهيار الشيوعية، هو النموذج الوحيد القادر على أن يحلَّ محلَّ الديمقراطيات الغربية، ويملكُ أيضًا القدرة على الانتشار في الدول ذات الغالبية المسلمة. إنّ المعرفة الدقيقة بمكوّنات وعناصر «لديمقراطية الدينية» يمكن أن تساهم في تقليل نقاط ضعف الديمقراطية المتعارف عليها في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ووأن تهيّئ الأرضية لتقديم نموذج متميّزٍ في التنمية السياسية لإيران .وفي هذا النموذج، تكتسب مفاهيم كالمنافسة السياسية، والمشاركة السياسية، ومساءلة الحكومة، واستقلالية السلطة القضائية، أهمية خاصة كما هو الحال في نظريات التنمية السياسية الأخرى، ولكن مع الفارق أنّ كل واحد من هذه المفاهيم يُعرَّف ويُطبّق بمنهج يختلف عما هو عليه في الغرب. وفي هذا النموذج، لا يزال التوحيد في مجال الاعتقاد، والولاية في مجال الممارسة، هما الموجهان الرئيسان لفعل الناس السياسي، ويتميّزان بنزعةٍ قيميّةٍ. وبمعنى آخر، إنَّ القيم الإلهية والإسلامية تشكِّل الإطار والموجِّه الرئيس للأنشطة السياسية في المجتمع.

عند تحليل النظام السياسي في نموذج التقدّم، يجب الإشارة إلى دور المؤسسات الناشئة مثل «مجلس خبراء القيادة»، و«مجلس صيانة الدستور»،

و«مجمع تشخيص مصلحة النظام» التي صُممت في إطار نظرية ولاية الفقيه. وتُعّد هذه المؤسسات آليات لضمان «الشعبية» و«الدينية» للنظام في آن واحد. فعلى سبيل المثال، مجلس خبراء القيادة الذي ينتخبه الشعب، يقوم بتعيين الولي الفقيه والرقابة عليه. وتُعد هذه الآلية دليلاً على دمج إرادة الشعب مع الضوابط الدينية. كما يضمن مجلس صيانة الدستور، من خلال رقابته على القوانين، مطابقتها للشعور والدستور .فهذه المؤسسات، في الواقع، جسر رابط بين «المشروعية الإلهية» و«المشروعية الشعبية».

٢. نموذج الديمقراطية

إنّ الديمقراطية الدينية نظرية نبعت من صلب التنمية السياسية من المنظور الديني، وتقف في مواجهة الخطاب السياسي المعاصر. فهي في الواقع قراءة جديدة للسياسة والحوكمة تختلف ليس فقط في المبادئ، بل أيضاً في الغايات والأساليب عن النموذج الغربي. وعلى خلاف الروايات التقليدية التي لا تُولي أهمية لطريقة اكتساب السلطة السياسية، ترى هذه النظرية أنّ الحكومة الإسلامية يجب أن تكون حساسة تجاه مسألة «الأسلوب»، وليس الأمرُ كما يُعتقدُ بأنّه يُمكنُ استخدام أي أسلوب لإدارة المجتمع الإسلامي:

«إنّ الأساليب التي تُستخدم لاكتساب السلطة والحفاظ عليها يجب أن تكون أساليب أخلاقية. ففي الإسلام، لا وجودَ لاكتسابِ السلطةِ بأيِّ ثمنٍ. وفي الإسلام، الأساليب ذاتُ أهميةٍ بالغةٍ؛ إنَّها بمنزلةِ القيمِ. اليوم، إذا أردنا أنْ تكون حكومتنا إسلامية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فيجب أنْ نسير في هذا الطريق دون تردد» (خامنه‌اي، ١٣٧٩/١٢/٢٧).

وعليه، فإنّ قبول أسلوب اكتساب السلطة يجب أن يتم استلهامه بناءً على اعتبارات قيمية، وليس من الصحيح أن تتساهل الحكومة الإسلامية في

الأساليب وتتخذ من أي أسلوب مساراً للعمل. فضلاً عن ذلك، فإنّ حقوق الشعب في الديمقراطيات الغربية لم تُؤدَّ بشكل كامل، وفي الواقع، لا يشارك الناس على النحو الأمثل في تحديد مصيرهم. وهذا يدلّ على أنّ الديمقراطية في الغرب لا تُعدّ حقيقة جادّة. (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٨/٢٨). وبناءً على ذلك، فإنّ أساليب الديمقراطيات الغربية، نظراً لعدم التزامها عملياً بشعاراتها الديمقراطية، لا يمكن أن تكون معتبرة للحكومة الإسلامية. وطبعاً، فإنّ نفي مثل هذا الأسلوب لا يعني أبداً الميل إلى النماذج الاستبدادية؛ إذ إنّ دين الإسلام في الأساس لا يقرُّ الاستبداد ولايتحمّله (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٦/٩). فالدين لا يقرّ الديكتاتورية فحسب، بل يضع مكافحتها في صدارة برامجه. إنّ النظام الإسلامي، على عكس الأنظمة الأخرى، ليس نظاماً قائماً على الغطرسة، أو التسلط أو فرض الفكر والرؤي على الناس» (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١).

إنّ الإسلام يضع نصب عينيه نموذجاً جديداً يُعبِّر عنه بـ «الديمقراطية الدينية» ولهذا السبب، فإنّ الديمقراطية الدينية هي شيء مختلف عن الديمقراطيات الغربية ولا تعادلها. وبعبارة أخرى، من وجهة نظر آية الله خامنه‌اي، فإنّ الحكومةَ الإسلامية، نظراً لامتلاكها قيمًا خاصةً بها، يجب أن تتبعَ طريقةً خاصةً بها. وهذه الطريقة، إلى جانب تميزها عن الديمقراطيات الغربية، تتعارضُ أيضًا مع الاستبداد والديكتاتورية، وتقدّمُ رؤيةً جديدةً للمجتمعات البشرية (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٨/٢٩).

٢-١. أبعاد الديمقراطية الدينية

غالباً ما يُشار في تحليل الديمقراطية إلى عدد المرات التي تُعقد فيها الانتخابات في بلد ما، ويُستنتج قوة أو ضعف الديمقراطية في ذلك النظام بناءً على مدى رجوع النظام السياسي إلى آراء الجمهور. في حين أن في رؤية سماحة آية الله

الخامنئي، الديمقراطية الدينية هي شيء يتجاوز الانتخابات، وتشمل تحقيق الإرادة الحقيقية للشعب أيضاً. وبعبارة أخرى، تتمتع هذه النظرية ببعدين: ١) البعد التأسيسي؛ ويعني أنّ الشعب يشارك في تشكيل النظام السياسي والمناصب السياسية من خلال حضوره في صناديق الاقتراع. ٢) البعد التحليلي؛ ويعني أنه يتشكل نوع من الارتباط الروحي بين النظام السياسي المؤسس والشعب، حيث يرى الناس أن مُديريَ النظامِ السياسيِّ وعامليه هم مُحققون لرغباتهم ومُثلهم العليا، ويُعربون عن حبّهم لهم. (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٥/٢٦). وهكذا فقط في هذه الحالة يتشكل رابط وثيق بين الحكومة والشعب، يكون فيه النظام السياسي ليس فقط معتمداً على آراء الجمهور، بل فضلاً عن ذلك، يكون محبوباً ومصدراً للطمأنينة. إن الجمع بين هذين البعدين يمثل سمة بارزة لنظرية الديمقراطية الدينية. ولذلك، فإنّ رجوع الحكومة الإسلامية إلى الشعب ليس عن طريق الاضطرار ولا كأسلوب مؤقت، بل له جذور في الحكومة النبوية والعلوية. ولهذا السبب، يصف سماحة آية الله الخامنئي هذا النهج بأنه أفضل أسلوب حكومي في الإسلام (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١٣).

٢-٢. مبادئ الديمقراطية الدينية

من منظور سماحة آية الله الخامنئي، تُعدّ الديمقراطية الدينية منهجاً في إدارة المجتمع الإسلامي يستند إلى المبادئ التالية:

١- المبدأ الأول، رضا الشعب: يؤكّد سماحة آية الله الخامنئي على أنّ في النظام الإسلامي، البلد يعود للشعب وأنّ الأصل هو الناس (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١). ويرى أنّ رضا الشعب يُعدّ أكبر دعم للحكومة الإسلامية، وهو ما يتبجلى في أمور نكخدمة الناس (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٨/٢٨) والإخلاص في الخدمة (خامنه‌اي، ١٣٧٩/٩/١٣).

٢- المبدأ الثاني، محوريّة القيم: في رؤية سماحة آية الله الخامنئي، لا تعني الديمقراطية أبداً نفي القيم، ولا ينبغي الدخولُ في حرب ضدّ القيم تحت شعار الديمقراطية ولا يجوز اتهام الآخرين أو الافتراء عليهم من أجل الوصول إلى السلطة (خامنه‌اي، ١٠/ ١٢/ ١٣٧٩). وبعبارة أخرى، في الفكر السياسي الإسلامي، يُكلَّف الجميع - سواء الحكام أو الشعب - بالخضوع للقيم والأحكام الإلهية، وليس من المسموح لأي فرد أو مجموعة تجاوز الحدود الإلهية. وعلى هذا الأساس، تستمد الديمقراطية الدينية معناها ومفهومها في إطار المبادئ والقيم الإسلامية .ففي الواقع، إرادة الشعب هي تحقيق النظام الإسلامي، نظام تسيطر فيه القيم الإسلامية، وهذه الإرادة هي التي تحدد نطاق الديمقراطية وتميزها عن الديمقراطيات السائدة.

٣- المبدأ الثالث، محوريّة الحق: إنّ ضرورة الرجوع إلى رأي الشعب والسعي لقضاء احتياجاتهم نابعة من كون الله سبحانه وتعالى قد جعل الشعب أصحاب حق في هذين المجالين. وبناءً عليه، فإن النظام الإسلامي يذعن لرغبات الشعب وينفذ مطالبهم لا من باب التفضل، بل من باب الواجب؛ إذ إنّ إدارة البلاد في النظام الإسلامي لا تعني سيطرة شخص أو أشخاص على الناس وليست حقّاً أحاديَّ الجانب، بل هي حق متبادل، وحق الناس فيه هو الكفة الأرجح.

٤- المبدأ الرابع، محوريّة القانون: بما أنَّ نظم الأمور والتماسك الوطنيَّ يتوقّفان على الالتزام بالقانون ومراعاةِ حدودِه، فلا يمكنُ تعريفُ الديمقراطيةِ بطريقةٍ تؤدّي إلى انتهاك القانون والإطار الأساسيّ للنظام (خامنه‌اي، ٢٣/ ٤/ ١٣٧٩). وبعبارة أخرى، لا تكتسب الديمقراطية معناها وقبولها من المنظور الإسلامي إلّا من خلال هذه المبادئ وليسَ خارجَ إطارِها. إنّ مراعاة هذه المبادئ القانونية هي وحدها التي تضمن سلامة الديمقراطية وتحول دون انزلاقها إلى مهاوي خطيرة قد تؤدي إلى انهيار النظام السياسي برمّته.

وعليه، فإنّ نظرية «الديمقراطية الدينية» ليست مجرد أسلوب للحكم، بل هي إطار لتحقيق التنميةِ السياسيةِ المنبثقةِ من السياق الثقافيّ - الدينيّ لإيران. فالتنمية السياسية في هذه النظرية تتجاوز المؤشرات الكمية كإجراء الانتخابات، وتؤكد على تعميق المشاركة السياسية وتحسين نوعيتها وإقامة رابطة مؤسسية وعاطفية بين الأمة والحكومة. وتسعى الديمقراطية الدينية، من خلال التأكيد على المشاركة القصوى، والمشروعية القيمية، والاستقرار المؤسسي، ومساءلة الحكومة، إلى تحقيق تنمية شاملة ومتوازنة. فمن ناحية، ينفي هذا النموذج الاستبداد مما يهيّئ الأرضية للمشاركة السياسية الحقيقية، ومن ناحية أخرى، ينتقد الديمقراطيات الغربية الشكلية، مؤكداً على منح المشاركة عمقاً ومعنى في إطار قيمي. وبالتالي، فإنّ الديمقراطية الدينية ليست مجرد نظرية حكومية، بل هي استراتيجية كبرى للتنمية السياسية في جمهورية إيران الإسلامية.

النتيجة

تبيّن هذه المقالة، من خلال تحليل التمايزات النموذجية (البارادايمية) بينَ «التقدّم» و«التنمية» من منظور سماحة آية الله الخامنئي، أنّ خطاب التقدّم مستنداً إلى الرؤية الكونية التوحيدية والأيديولوجيا الشيعية، يقدّم نموذجاً بديلاً في مواجهة نموذج التنمية الغربية. وفي هذا النموذج (البارادايم)، تُعرَّف نظرية «الديمقراطية الدينية» بوصفها النواة المركزية للتنمية السياسية، والتي بربطها المشروعية الشعبية بالقيم الدينية، ترسم مساراً ثالثاً يتجاوز الاستبداد والديمقراطيات الليبرالية. ويؤكّد هذا النموذج، على المبادئ الأربعة: رضا الشعب، محوريّة القيم، محوريّة الحق، محوريّة القانون، ويرى أنّ التنمية السياسية رهينة بتحقيق مشاركة نوعية وشاملة للشعب في إطار القيم الإسلامية. ومع ذلك، فإنّ التحقيق الموضوعي لهذه النظرية والسير في طريق التقدّم السياسي يتطلب وضع

آليات عملية. إنّ ترسيخ المشاركة النوعية عبر المجالس الاستشارية المتخصصة بجانب المؤسسات الانتخابية، وتعزيز نظام الشفافية والمساءلة على كافة مستويات الحوكمة، وتمكين المؤسسات الرقابية المستقلة ودعم الرقابة المنظمة للمجتمع المدني، وتوسيع التعليم السياسي - الديني لرفع ثقافة المشاركة والمطالبة الواعية، وأخيراً، الحفاظ على المرونة المؤسسية لتفسير القوانين تفسيراً ديناميكياً في مواجهة المستجدات، تُعدُّ جميعُها من الآليات التي يمكنُ أن تنقل نظرية الديمقراطية الدينية من مستوى الفكرة إلى حيّزِ التطبيق. وفي الوقت نفسه، فإنّ الوعي بالنقد الموجّه إلى هذه النظرية وتقديم إجابات نظرية عليها يساهم في إثراء الخطاب ودفع الغموض. رداً على النقد القائل بوجود تعارض محتمل بين «الشعبية» و«الدينية»، تؤكّد النظرية على أنّ الإطار الدستوري القائم على الإسلام يمثل العقد الوطني ونطاقُ عمل الإرادة العامّة، وأنّ الإرادة الحقيقية للشعب في هذا النموذج (الباراديم) هي تحقيق الحكومة الإسلامية نفسها. وفي الردّ على نقد إمكانية استبداد الأغلبية، فإنّ مبدأ «محوريّة الحق» و«محوريّة القانون» يضمنانِ حقوقَ المواطنينَ كافةً، بما في ذلك الأقلياتِ، في مواجهةِ أيِّ شكل من أشكال الاستبداد. وكذلك، في تفسير دور المؤسسات غير المنتخبة، تُعرَّف هذه المؤسسات باعتبارها ضامنةً للحفاظ على الإطار القيمي ووحدة النظام الكلية، وهي تستمد شرعيتها من الدستور الذي يقبله الشعب، وتضمن - من خلال تفاعل ثنائي مع المؤسسات المنتخبة - ديناميكيةَ النظامِ وسلامتَه.

بالتالي، يمكنُ الاستنتاجُ أنَّ التقدّم السياسيَّ، من منظور سماحته، رهنٌ بتحقيقِ «الديمقراطيةِ الدينية» بأكملِ صورةٍ ممكنةٍ بوصفها نموذجاً محليّاً وأصيلاً، يستفيدُ من إمكانات الحضارة الإسلامية ويستجيبُ في الوقت نفسه لاحتياجات المجتمع الإيرانيِّ في العصر الحاضر وفي الختام، ينبغي الإشارةُ إلى أنَّ نظريةَ «التقدّم الإسلاميِّ «و«الديمقراطية الدينية» ليستْ مجرّدَ خطابٍ نظريٍّ، بل هي

«مشروعٌ حضاريٌّ» تسعى الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تحقيقه عملياً. إنَّ نجاحَ هذا النموذج لا يعتمدُ فحسب على صياغةٍ دقيقةٍ للمبادئ النظريةِ، بل أيضاً على القدرة على التنفيذِ، والمرونة في مواجهة التحديات، واستقطاب أقصى درجات المشاركة الشعبية. كما يمكنُ أنْ يكونَ هذا النموذجُ مصدرَ إلهامٍ للبلدان الإسلامية الأخرى التي تبحثُ عن طريقٍ ثالثٍ بين التقاليد والحداثة. وعليه، فإنَّ توضيح هذه النظرية ونشرَها يمكنُ أنْ يؤدِّيا إلى تعزيز خطاب المقاومة في مواجهة الهيمنة الثقافية والسياسية الغربية، وأنْ يفتحا آفاقاً جديدةً في مجال التنظير السياسيِّ.

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

المصادر

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٥/٢/١٦). بيانات در ديدار با اعضای شورای عالی مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. قابل دسترس در: https://www.leader.ir/fa/content/14753/

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٧/٢٣). بيانات در ديدار با جوانان استان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://www.leader.ir/fa/content/14753/

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٩/٩/١٠). بيانات در نخستين نشست انديشه های راهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/10664

خامنه‌اي، سيدعلی. (١٣٨٤/٣/١٤). بيانات در مراسم شانزدهمين سالگرد رحلت امام خمینی‌ﷺ. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3295

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٧/٢٣). بيانات در ديدار جوانان استان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/21119

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٥/٨/١٨). بيانات در ديدار دانشگاهيان سمنان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3362

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/١٢/٢٧). بيانات در ديدار كارگزاران حج با رهبر انقلاب. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/18610

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٦/٩). پيام به اجلاس هزاره‌ی رهبران دينی جهان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3020

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٩/٩/١٠). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /١٢/٢٧). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٦/٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٩/١). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٨/٢٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٥/٢٦). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩/٩/١٣). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٩/١). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٨/٢٨). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٩ /٩/١٣). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (١٢/١٠/ ١٣٧٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

خامنه‌اي، سيد علي. (٢٣ /٤/ ١٣٧٩). بيانات. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/9234

صادق پور، محمد حسن. (١٣٩٦/٧/٢٤). پيشرفت غير از توسعه است. قابل دسترس در: https://farhikhtegandaily.com/news/12043/

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

Human Governance in a Multi-cultural Society: An Examination of Imam Musa Sadr's Experience*

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

Abstract

This article aims to elucidate the pattern and practical strategies of this prominent figure in dealing with the complex and pluralistic context of Lebanese society. The fundamental issue of the research is how, in a country with sixteen official religions and a history replete with sectarian conflicts, how can someone propose a model of governance that both recognizes cultural pluralities and avoids falling into the traps of authoritarianism or reductionist secularism. The author, utilizing the method of "internal logic analysis of thought" and with a look at Farabi's views on the City of Virtue and "Conquering the Earth," argues that Imam Musa Sadr, by rejecting the duality of "tribal system" and "pure secularism," has laid the foundation for a third pattern called "human governance." This pattern rests on three fundamental pillars: human-centeredness, organized movement, and universal participation, which seeks to establish the inherent dignity of

* Lakzaei, SH. (2025). Human Governance in a Multi-cultural Society: An Examination of Imam Musa Sadr's Experience. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami, 5*(2), pp. 82-107. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74402.1057

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/10 ● **Revised:** 2025/06/15 ● **Accepted:** 2025/08/05 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

humanity as the primary basis for policymaking, transcending religious and ethnic affiliations.

The findings of this research indicate that Imam Musa Sadr, in contrast to many reformers who view diversity as a source of division, considered religious pluralism in Lebanon as a "divine blessing" and a cultural wealth. From his perspective, differences not only do not hinder growth, but rather provide a basis for evolution and synergy; to such an extent that he believed that even if this plurality did not exist, we should create an environment for human growth. Criticizing Lebanon's political structure, which was based on the unfair distribution of power among religious feudalists (especially Maronites), Sadr believed that this system, instead of establishing justice, led to the consolidation of class privileges and kept the Shia community, as the largest sect, in double deprivation. However, his solution for reform was not destructive uprisings, but rather strengthening the "civil society" and empowering individuals through institutionalization.

A significant part of the findings of the article focuses on elucidating the role of "organization and structure" in the process of desirable governance in the era of Sadr. The author explains that Sadr did not consider the crude and disorganized presence of the people in the public sphere as sufficient, and emphasized the necessity of the existence of bodies based on solid theoretical foundations. The establishment of the "Supreme Council of Shia in Lebanon" in 1969 is a concrete example of this approach, aiming not at separatism, but at the vindication of the violated rights of the Shia and the facilitation of their fair integration into the state structure. Similarly, the establishment of "The Disadvantaged Movement" as a transnational movement reflects his efforts to redefine the Lebanese identity based on human commonalities and the struggle against poverty and ignorance. His actions in the city of "Sour," including the fight against begging, the establishment of vocational training centers for women, and cultural-sports clubs, demonstrated that, in his view, religion, before being for the afterlife, is "for life" and for correcting the processes of field governance.

The author continues to explore creative solutions proposed by

Sadr to resolve legal conflicts in multicultural societies. One of these brilliant solutions is the suggestion of a "Common Personal Status Law" utilizing "terms incorporated in the contract." Sadr argued that a uniform law could be established allowing each party to the contract to include conditions consistent with their religious Sharia; thus, preserving individuals' religious identity while ensuring legal and national integrity. This approach provided a democratic response to the demand for secularization, contributing to social unity without denying religion.

In conclusion, the article argues that Imam Musa Sadr's experience transformed Lebanon into a "global laboratory" for the realization of Islamic political thought in the modern world. His model of human governance opened a shortcut between frozen traditionalism and aggressive modernity, where religious scholars, as "public activists," are responsible for achieving peace and justice by engaging in churches, mosques, and social institutions. Sadr's legacy teaches us that desirable governance in multicultural societies requires moving beyond "sectarianism" towards "human meritocracy" and replacing "coercive governance" with "soft and persuasive governance." Overall, this research demonstrates that Sadr's thought provides a credible framework for analyzing the possibilities of democracy in diverse societies, which remains inspiring and guiding for the contemporary world.

Keywords
Imam Musa Sadr, Multi-cultural Society, Peaceful Coexistence, Governance, Organization and Institutions.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر*

شريف لك زائي
أستاذ مشارك في قسم الفلسفة السياسية، معهد العلوم والفكر السياسي التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
sharif@isca.ac.ir

الملخّص

تتناول هذه المقالة دراسة المنهج الذي اتّخذه الإمام موسى الصدر في مواجهة مجتمع لبنان متعدّد الثقافات، وتتّبع هذا السؤال المحوري: ما هي النظرة والاستراتيجيّات العمليّة التي فكّر بها لإدارة التعدّديّات الثقافيّة في لبنان؟ وكيف سعى إلى تحقيق التعايش السلمي بينها؟ تُظهر نتائج البحث أنّ الصدر، بقبوله بنية التعدّديّة في المجتمع اللبنانيّ وبالحفاظ على هوية الطوائف المختلفة، قد اختار نموذج الحكم الإنساني كإطار نظري وعملي لنفسه. يستند هذا النموذج إلى محورين أساسيّين: الارتقاء المتزامن للشؤون الماديّة والروحيّة للإنسان من جانب، ونقد ثنائيّة النظام السياسي الطائفي والعلماني من جانب آخر. ويتميّز هذا النموذج من الحوكمة بمنهجه اللينّ وغير المباشر، الذي يتحقّق من خلال جلب المشاركة الطوعيّة والإقناع الداخلي للمواطنين. وفي هذا السياق، تلعب المنظّمة والتنظيمات دوراً محوريّاً بوصفها منصّةً لتنظيم القوى البشريّة، وتعبئة

* لك زائي، شريف. (٢٠٢٥). الحوكمة الإنسانية في المجتمع متعدّد الثقافات: قراءة في تجربة الإمام موسى الصدر. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٨٢-١٠٧.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74402.1057

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/١٥ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/٠٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الإمكانات، وتنفيذ البرامج العمليّة. والنقطة المهمّة في فكر الصدر هي تأكيده على القيمة الذاتيّة للتنوّع الثقافي؛ بحيث كان يعتقد أنّه حتى في حال غياب مثل هذا التعدّد في لبنان، كان يجب إيجاده بوصفه منصّةً لنموّ الإنسان والمجتمع. وكان الصدر ينظر إلى لبنان بوصفه مختبراً لتحقيق نموذجٍ عالميّ، يبيّن أنّ الأفكار الإسلاميّة قابلة للتجلّي في المجتمعات المتنوّعة. ولم يكن منهجه نفياً تامّاً للوضع القائم، بل كان تقديم بديلٍ بنّاءٍ يستند إلى ثلاثة مكوّنات: المركزيّة الإنسانيّة، والتنظيم المؤسّساتي، والحوكمة الناعمة. وتتناول هذه الدراسة تبيين هذا النموذج باستخدام منهج تحليل المنطق الداخلي للفكر، ومن خلال الوصف والتحليل الممنهج للمكوّنات الفكريّة والعمليّة للإمام موسى الصدر.

الكلمات المفتاحيّة

الإمام موسى الصدر، المجتمع متعدّد الثقافات، التعايش السلمي، الحوكمة، المنظّمة والتنظيمات.

المقدّمة

يطرح أبو نصر الفارابي في إطار فكره السياسي ثلاثة أنواع من الاجتماع والنظام السياسي استناداً إلى تقسيمٍ جغرافي: الاجتماع المحلي أو القومي (الصغرى)، والاجتماع الإقليمي (الوسطى)، والاجتماع العالمي (العظمى) (فارابی، ١٣٦١ش، ص ٢٥٣). ومن منظوره، إنّ أكمل وأشكل الاجتماع مثاليّة هو النظام الذي يخضع جميع أرجاء الأرض لسيطرته. تتميّز هذه النظرة بقدرتها الفريقة على قبول التعدّد والتنوّع على نحو لا مثيل له؛ بحيث يمكنها أن تجعل التعايش بين جميع الأديان والمذاهب والطوائف وحتى الأفراد غير المتديّنين أمراً ممكناً في إطارٍ واحد. والسؤال المحوري الذي يُطرح هنا هو كيفيّة تحقيق مثل هذه الحالة: كيف يمكن تحويل هذا المستوى من التعدّد إلى عاملٍ لتشكيل دولةٍ شاملة، وما نوع الحوكمة التي تفرضها هذه الدولة؟ وعلى الرغم من أنّه يمكن العثور على أثرٍ للإجابة عن هذا السؤال في أعمال الفارابي، إلّا أنّه في العصر الحديث، تُعدّ تجربة لبنان كنموذج ملموس للمحاولة لتحقيق مثل هذا التعايش التعدّدي جديرة بالدراسة.

وفي خضمّ ذلك، يستحق فكر الإمام موسى صدر وعمله، بوصفه أحد الفاعلين الرئيسين في هذا المجال، اهتماماً خاصّاً (راجع: لك زايی، ١٣٩٩ش). والسؤال الرئيس هو: كيف كان الصدر ينظر إلى المجتمع التعددي في لبنان، وبأيّ استراتيجيّة سعى إلى تحقيق هذا التعايش السلمي؟ وتُظهر الإجابة الإجمالية على هذا السؤال أنّ الصدر، بقبوله لواقع الاختلافات والتنوّعات القائمة في المجتمع اللبنانيّ، وبالتأكيد على الحفاظ على هوية الطوائف المختلفة، قد اختار «الحوكمة القائمة على الإنسان» كاستراتيجيّة رئيسة له. وفي هذا النموذج من الحوكمة، يتمّ التباعد عن النظام الطائفي، كما يتجاوز النظام العلماني الغربي. وما وما يمنح هذا النموذج من الحوكمة الصبغة الواقعيّة هو وجود منظّمة متماسكة، يتيح فيها تجميع الطاقات، والتخطيط العملي، وتقسيم العمل الدقيق، إمكانيّة تحقيق هذه الغاية المنشودة.

وبعبارةٍ أدق، يمكن هذا النموذج «الحوكمة الإنسانيّة»، حوكمةً معيارها الأساسي هو الإنسان والكرامة الذاتيّة له.

كان الصدر في مواجهته مع المجتمع اللبناني يعتقد أنّه لو لم يكن مثل هذا التعدّد والتنوّع موجوداً، لوجب علينا إيجاده لنبني عليه مجتمعاً إنسانيّاً. وتُعدّ هذه النظرة نقطة التقاء فكر الصدر مع آراء الفارابي في نظرية «االأرض المعمورة». ولم يكن الصدر يسعى إلى إيجاد مجتمع متجانس وخالٍ من الاختلاف، بل كان يطمح إلى تنمية مجتمع متعدّد الثقافات يشارك فيه البشر - بغضّ النظر عن التمايزات القوميّة والمذهبيّة - في إطار نظام عادل. ومن منظوره، يمكن للبنان - بخصائصه الفريدة - أن يعمل كنموذج مصغّر لنظامٍ عالمي، وأن يُثبت أنّ الأفكار الإسلاميّة والفلسفة السياسيّة للإسلام ليست مجرّد طُوباويّة (مثالية)، بل تملك قابلية التحقّق في العالم الواقعي. وبناءً على ذلك، يؤكّد موسى الصدر - في الوقت الذي ينتقد فيه الوضع القائم - على ثلاثة مبادئ أساسيّة:

١) الاعتماد على الإنسان كمحور الحوكمة

٢) الحركة المُنتظمة والمُؤسَّسة لتنسيق التعدُّدات وترتيب الكثرات

٣) المشاركة الجماهيرية الشاملة في عمليّة الحوكمة

وستتناول هذه المقالة فيما يلي دراسة هذه الأبعاد بمزيد من التفصيل وتحليل علاقتها بالنظرية السياسيّة للفارابي

١. الجغرافيا الثقافيّة للبنان

إذا اعتبرنا الحوكمة نوعاً من العمليّات في سياسات المجال العام في كلّ مجتمع، ونوعاً من التدخّل في العمليّات العامّة، فإنّ لبنان، فإنّ لبنان، بلد ذو تنوّع ثقافي كبير، يُعدّ من بين الدول ذات التحديّات الكبيرة في مجال الحوكمة. وفي الواقع، ينشأ معظم التحدي من أنّ أيّ نوع من أنواع الحوكمة - مع وجود تنوّع

الثقافات والتدخّلات التي تقوم بها مختلف المجموعات - يواجه دائماً صعوبات وتحديّات. إنّ نشوء بعض الأزمات وحتّى العنف الموجود في المجتمع اللبناني، الذي أدّى في حالاتٍ إلى حروبٍ أهليّةٍ طويلة جداً، يعود إلى هذا السبب. وفي الواقع، إنّ وجود هذا التنوّع - وكما سيُشار إليه لاحقاً في كلام الإمام الصدر - هو بحدّ ذاته يؤدّي إلى صراعاتٍ واسعة وهشاشةٍ مجتمعيّة مثل لبنان. ولذلك، يبدو أنّ قراءة تجربة الإمام موسى الصدر في هذا المجال تُعدّ قراءة مهمّة للوصول إلى حلّ مناسب في الحوكمة لمثل هذه المجتمعات. ففي الواقع، ربّما يكون التعارض بين الثقافات في ساحة الحوكمة مصحوباً بتحديّاتٍ أكبر للفئات المتديّنة. وفي الواقع، إنّ المتديّنين، فضلاً عن أنّهم عازمون على العمل وفق معتقداتهم، إلّا أنّهم من ناحيةٍ أخرى لا يمكنهم أن يكونوا غير مبالين أو بلا رأي إزاء العمليّات الجارية في المجتمع التي لها علاقة مباشرة بتديّنهم. وبناءً على ذلك، فإنّ السؤال حول كيفيّة تحرّك السيّد موسى الصدر نحو حلّ هذا التحديّ وهذه المعضلة يمكن أن يحمل معه نقاشاتٍ وحواراتٍ جدّيّة وعميقة.

في البداية، يجب أن أشير إلى أنّ لبنان هو مهد الأديان والمذاهب المختلفة. ففي هذا البلد، يحضر الأديان التوحيدية المسيحية والإسلامية. وفي وسط حضور الفِرَق (الطوائف) المختلفة من المسيحيين، إلّا أنّ حضور المسلمين في إطار المذهبَين الشيعي والسني يشمل الأغلبية الساحقة لسكان لبنان. وبشكلٍ عام، كما صرّح الإمام موسى الصدر، فإنّ ستة عشر مذهباً تعيش جنباً إلى جنب في لبنان (حجتی کرمانی، ۱۳۹۹ش، ص ۵۵)، مما يمكن أن يكون التنسيق والتضامن الوطني والحركة نحو المصالح الوطنية مسألة وتحديّاً ثقافيّاً مهمّاً يستحقّ الانتباه والتأمّل. ولذلك، فإنّ التحديّ الرئيس يكمن بين هذه المجموعات الدينيّة بالذات، حيث يسعى كلّ منها إلى التحرك وفق رؤيتها الخاصة، أو أن يمتلك سلطةً ودوراً أكثر بروزاً في الساحات العامة.

أمّا فيما يتعلّق بعدد سكان كلّ واحدة من هذه الطوائف، فعلى الرغم من عدم وجود أرقامٍ دقيقة (مضبوطة)، إلّا أنّ عدد المقيمين في خارج لبنان يفوق على الأقل ضِعفَ عدد السكّان الحاضرين في لبنان الذي يتجاوز خمسة ملايين نسمة[1]. ومع ذلك، وبسبب الحساسيّات الطائفيّة، لا توجد إحصائيّات دقيقة (مضبوطة) عن كلّ طائفة، ولا يمكن القول بدقّة ما هو عدد سكّان كل طائفة، ولكن استناداً إلى بعض التقارير، فإنّ الأغلبية السكانيّة هي للشيعة في لبنان، وبشكلٍ عام للمسلمين. وقد أكّد تقريرٌ منسوب إلى لجنة العلاقات الخارجيّة في الكونغرس الأمريكي أنّ شيعة لبنان هم أكبر طائفة في هذا البلد. كما ورد في هذا التقرير أيضاً، فإنّ هناك سبع طوائف (تشمل: الشيعة، وأهل السنّة، والمسيحيّين الموارنة، والمسلمين الدروز، والمسيحيّين الأرثوذكس، والمسيحيّين الأرمن، والمسيحيّين الكاثوليك) تُعدّ من أكبر طوائف لبنان، بينما لا تشكّل الطوائف الأخرى مجتمعة عدداً سكانيّاً كبيراً[2]. ومع ذلك، يرى أحد

١. وفقاً للتقديرات المنشورة عام ٢٠٢٢، بلغ عدد السكان القاطنين (المُقيمين) في لبنان ٥٢٩٦٨١٤ نسمة.

٢. وفي هذا التقرير الذي نقله السيد محمد الموسوي البجنوردي، وردت أيضاً تفاصيل التركيبة الديموغرافية (السكّانية) للطوائف اللبنانية؛ فعلى الرغم من أنّ البيانات قديمة، إلّا أنها تُبيّن الجغرافيا الديموغرافية للطوائف في لبنان على النحو الآتي:

١- الشيعة: مليون و١٩٢ ألف نسمة، أي ما يعادل ٣٤% من إجمالي سكان لبنان
٢- السُنّة: ٧٠٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٢٠% من إجمالي سكان لبنان
٣- المسيحيون الموارنة: ٦٦٦ ألف نسمة، أي ما يعادل ١٩% من إجمالي سكان لبنان
٤- المسلمون الدروز: ٢٨٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٨% من إجمالي سكان لبنان
٥- المسيحيون الأرثوذكس: ٢١٠ آلاف نسمة، أي ما يعادل ٦% من إجمالي سكان لبنان
٦- المسيحيون الأرمن: ٢١٠ آلاف نسمة، أي ما يعادل ٦% من إجمالي سكان لبنان
٧- لمسيحيون الكاثوليك: ٧٥ ألف نسمة، أي ما يعادل ٥% من إجمالي سكان لبنان
٨- الطوائف الأخرى: ٧٠ ألف نسمة، أي ما يعادل ٢% من إجمالي سكان لبنان

الباحثين أنّ عدد سكان الشيعة في لبنان أكثر من الإحصائيّات المذكورة أعلاه، وبالاستناد إلى الإحصائيّات الواردة في هذا التقرير يمكن استنتاج أنّ مجموع سكّان المسلمين في لبنان يبلغ ٦٢ بالمئة، بينما يبلغ عدد سكان المسيحيّين حوالي ٣٦ بالمئة من مجموع سكان لبنان. وهذا في حين أنّ الامتيازات السياسيّة والاقتصاديّة غالباً ما كانت تُمنح لصالح المسيحيّين المَوارِنة، وفي أفضل الأحوال تُعتبر متساوية مع المسلمين. ولذلك، فإنّ أيّ تطوّر أو تغيير في النظام الطائفي اللبناني نحو تصحيح هذه الامتيازات سيكون لصالح المسلمين. وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما يلي.

٢. النظام السياسي العلماني والطائفي

من الناحية السياسية، لم يكن لبنان يتمتّع بوجود خارجي بوصفه دولةً مستقلة حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى، وكان خاضعاً للسيطرة وكان جزءاً من الدولة العثمانيّة التي مُنيت بهزيمة قاسية في هذه الحرب، ونتيجةً لهذه الهزيمة برزت دولٌ مختلفة. ولذلك، فإنّ دولة لبنان أيضاً، بوصفها واحدةً من هذه الدول الناشئة، قد تشكّلت وتأسّست بعد الحرب العالميّة الأولى من خلال دمج عدّة مناطق مختلفة في هذه النقطة، ومنذ البداية، وبالنظر إلى أنّ الفرنسيين سيطروا على هذه المنطقة، أصبح مستعمرةً لفرنسا، وبجانبه، أصبحت فلسطين مستعمرةً لبريطانيا. وفي خضمّ ذلك، وعلى الرغم من أنّ أهل السنّة كانوا يُعدّون تقليديّاً في العهد العثماني من الطائفة المتمتّعة بالامتيازات والعناية العثمانيّة في هذه المناطق، إلّا أنّه بعد أن خضع لبنان للانتداب الفرنسي عام ١٩٢١م، حظيت الطائفة المسيحيّة المارونيّة بدعم فرنسا بمكانة متميّزة واهتمامٍ خاص في لبنان. وهذا في حين أنّ الشيعة، بوصفهم أكبر طائفة في لبنان، لم يتمتّعوا بأقلّ امتياز أو مكانة متميّزة لا في العهد العثماني ولا في عهد استعمار فرنسا، ولذلك ظلّ

المواطنون الشيعة في لبنان يعيشون في حرمانٍ مضاعف. ونال لبنان استقلاله في الحرب العالميّة الثانية عام ١٩٤٣م.

ولقد قبلت الحقائق الثقافيّة لشعب لبنان الذين يعيشون في هذا البلد في إطار طوائف دينيّة مختلفة، وبالنظر إلى التعدّد الثقافي الديني في العصر الجديد، حكومةً طائفيّة لتجنّب النزاع المستمرّ بينهم. وفي الواقع، يمكن القول إنّ الحكومة الطائفية في لبنان كانت أوّل حلّ مقترح لتجاوز التحديّات الثقافيّة والدينيّة والحوكمة، وقد تمّ العمل بها. ولذلك، تأسّست حكومة لبنان بحضور طوائف مختلفة، وتمّ توزيع المناصب السياسيّة والإداريّة للدولة بين الطوائف المختلفة. فعلى سبيل المثال، أُسنِد منصب رئاسة الجمهوريّة للمسيحيّين، وأصبحت رئاسة مجلس النواب في لبنان تحت سيطرة ممثّلي الشيعة، كما حصل المسلمون السنّة على منصب رئاسة الوزراء. وهذا في حين أنّه في المستويات الإداريّة الأدنى من المناصب الثلاثة الرئيسة والأساسيّة المذكورة، تمّ تقسيم المناصب أيضاً بين الطوائف الثلاث الرئيسة. فعلى سبيل المثال، يُدار الجيش اللبناني من قِبَل المسيحيّين. وكذلك، في حين أنّ رئيس الوزراء من أهل السنّة، إلّا أنّ بعض الوزارات تحت سيطرة طوائف أخرى. كما أنّ رئيس جمهورية لبنان الذي ينتمي إلى الطائفة المسيحيّة يجب أن يحظى بموافقة البرلمان اللبناني ليتولّى مهام منصبه. من جهة أخرى، فإن هذا الأمر الذي يكتسي طابعاً دينياً ومذهبياً قد نحّى جانباً التأكيد على إحدى هذه الفرق في عملية صنع القرار ووضع السياسات، ومال نحو العلمانية. وبناءً على ذلك، فإنّ بنية النظام السياسي اللبناني طائفيّة وعلمانيّة في آن واحد.

يقول الإمام موسى الصدر في شأن إنشاء مثل هذه البنية الدينية وأسبابه:

«في النظام الديمقراطي، يصبح القويّ أقوى، والضعيف أضعف، ولكي تُقدّم مساعدة للمذاهب المظلومة والمتخلّفة، لا بدّ من إنشاء نظامٍ ديني، أي أن تُقسّم

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

(الدولة) بين المذاهب المختلفة بالنسبة إلى أعدادها، حتّى يتمكّن كلّ مذهب من أن يكون له نصيبٌ مناسبٌ لعدده في الحكومة والمجلس وهيكل الدولة. وعلى هذا الأساس، تقرّر أن يحصل الشيعة على خمس الحكومة، كما حصل السنّة على خمسٍ وزيادةٍ قليلة، وحصل الموارنة على الربع، والدُّرُوز والكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس على العُشر أو أقلّ أو أكثر بقليل. هذا البلد الذي تمّ فيه باسم العدالة تقسيم المصالح ومراكز العمل، كان في الحقيقة ذريعةً للحفاظ على امتيازات الموارنة، لأنّه لو كان الهدف الحقيقي هو التوزيع العادل للدولة، لوجب أن يحصل الجميع على هذه الحصص بعدالة، لكنّ الشيعة لم يحصلوا أبداً على حصّتهم من الحكومة، وفي حين أنّهم كانوا يمتلكون تسعة عشر نائباً وعدّة وزراء في الحكومة، كانوا دائماً يشتكون من الظلم الاجتماعي والسياسي والظلم الاقتصادي» (حجتی کرمانی، ۱۳۹۹ش، ص ۹۵).

كما صرّح الصدر أيضاً، فقد تمّ ضبط البنية السياسية في لبنان منذ البداية لصالح المسيحيّين الموارنة. وفي أعقاب الحروب الأهليّة اللبنانيّة التي اندلعت عام ۱۹۷۵م واستمرّت حوالي خمسة عشر عاماً في هذا البلد حتى عام ۱۹۹۰م، وفي مؤتمر الطائف بالمملكة العربية السعودية، قَبِل المسيحيون اللبنانيون التراجع عن جزء من امتيازاتهم السياسية لصالح المسلمين، ومن بين ما يمكن ذكره: تقليص نطاق صلاحيّات رئيس الجمهوريّة الماروني المسيحي، وزيادة صلاحيّات رئيس الوزراء السنّي ورئيس المجلس الشيعي، وتغيير مركز صنع القرار الرئيس من قصر رئاسة الجمهوريّة المارونيّة إلى جميع الطوائف. كما تقرّر في هذا الاجتماع أن يكون عدد المقاعد المخصّصة للنوّاب المسيحيّين والمسلمين في البرلمان متساوياً (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵ش). ويُذكر أنّ عامين من هذه الحرب الأهليّة وقعا في وقت حضور الإمام موسى الصدر وقبل اختطافه، وقد قام بإجراءات كثيرة لخمود نار هذه الحروب، من بينها تنظيم اعتصام في مسجد الصفا في بيروت بتاريخ

١٩٧٥/٠٦/٢٨م، حيث أعلن العديد من النخب والسياسيّين والناس - بحضورهم في المسجد على مدى عدّة أيّام - موافقتهم على رأي الصدر بشأن إنهاء الحرب الأهليّة، وفي هذه المرحلة تمكّن من إنهاء الحرب، وإنّها اشتعلت من جديد بعد فترة بحجج وذرائع أخرى. ربّما يمكن القول إنّ جزءاً من الامتيازات التي تمّ الحصول عليها لصالح المسلمين خلال مؤتمر الطائف قد تحقّقت الجهود التي بذلها الصدر. بيد أنّ السيد موسى الصدر قد عاب في مواضع مختلفة مثل هذة البُنية العلمانية والطائفية وانتقدها دائماً ولم يقبلها من الناحية المثالية والمنشودة. أمّا عن الشكل الأمثل والمنشود عند الصدر فسنتناوله في الجزء التالي. وإذا أردت أن أطرح ملخّصاً لرؤية الصدر في هذا المضمار، فلا بدّ من الإشارة إلى قوله الذي تحدّث فيه عن النظام الطائفي والعلماني في لبنان معاً، ونفى كليهما.

«أوّلاً من حيث نظام الحكومي، فإنّ النظام اللبناني، كما تعلمون، نظام طائفي، أي أنّ البنية والمناصب الرسمية للدولة تُوزَّع بين الطوائف. فعلى سبيل المثال، رئيس الجمهوريّة ماروني، ورئيس البرلمان شيعيّ، ورئيس الوزراء سنيّ، ونائب رئيس البرلمان أرثوذكسيّ. إنّ الأكثريّة الساحقة تقريباً من اللبنانيّين يعتقدون أنّه يجب إلغاء الطائفيّة السياسيّة. وقد صوّت حركة المحرومين والمجلس الأعلى للشيعة أيضاً في جلسة الجمعيّة العموميّة للمجلس الأعلى على إلغاء التعدّديّة السياسيّة. نحن نعتقد أنّ الطائفيّة السياسيّة في لبنان نُفّذت للحفاظ على خاصيّة تعدّد الفرق ولرعاية العدالة وتحقيق التوزيع العادل بين الفرق، ولكن مع هذا الأسلوب، لم تتحقّق العدالة في التوزيع إطلاقاً، وتشكّل نوع من التحالف بين الإقطاعيين؛ ولذلك نحن نرى أنّ الطائفية السياسيّة يجب أن تُلغى. إنّ الطائفية السياسيّة تحول دون ظهور القدرات، وهذا الأمر واضح. والطائفيّة السياسيّة تُضعف المؤسسات أيضاً. فالجيش لا يمتلك إمكانيّة التطوير؛ لأنّ عدد المسيحيّين لا يكفي للدخول إلى الجيش بقدر الكفاية. والمؤسّسات الأخرى هي في نفس

الوضع. إنّ الطائفيّة السياسيّة مصيبة للبنان، ولذلك فإنّنا جميعاً نعتقد أنّه يجب إلغاؤها. [ثانياً] الموضوع المطروح الآخر يتعلّق بالعلمانيّة وقانون الأحوال الشخصيّة. هل نُوحّد قانون الأحوال الشخصيّة ليكون علمانيّاً، أم نحافظ على قوانين الأحوال الشخصيّة للطوائف؟. موقفنا حتى اليوم هو أنّ قوانين الأحوال الشخصيّة للطوائف يجب أن تُحفظ. نحن نعدّ وجود الطوائف المختلفة في لبنان من نعم الله. إنّ الرسالة الحضاريّة للبنان هي أن تقدّم للعالم دائماً تجاربها في التعايش بين الطوائف المختلفة. الإنسان في المستقبل، بسبب تقارب القارّات والأراضي، سيحتاج إلى هذه التجارب» (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٤٤-٤٥).

٣. البنية السياسية المنشودة

كما اتّضح من القسم السابق، فإنّ الصدر من الناحية النظريّة ناقدٌ ومعارض للبنية السياسية العلمانية والطائفية في مجتمع لبنان متعدّد الثقافات، وإن كان من ناحية الواقع الخارجي قد قبل هذه البنية السياسية وعمل على أساسه. ولكن السؤال هو: ما هي البديلة الفكريّة التي اعتمدها لمثل هذا النظام السياسي؟ وبناءً على ذلك، ما نوع الحوكمة التي تكتسب الصبغة الواقعيّة الموضوعيّة وتستطيع أن تغطي كامل الفضاء الثقافي المتنوّع في المجتمع اللبناني؟ وعلى الرغم من أنّ الصدر قد عمل اضطراراً بناءً على الواقع القائم في لبنان، إلّا أنّه في الجواب يجب أن يُقال إنّ الصدر يفكّر في طريقٍ ثالث، وقد تحدّث عنه في مواضع متعدّدة. وفي هذا الطريق الثالث، لا وجود لأيّ من البنية العلمانية أو الطائفية. وفي متابعة البحث السابق، سنطرح فهمين للصدر بخصوص العلمانيّة، ثمّ نتناول رؤية الصدر بخصوص الطريق الثالث أو النموذج السياسي المنشود لديه. تجدر الإشارة إلى أنّ جزءاً من هذا النموذج يقوم على رؤيته بخصوص الدولة، والتي يجب التطرّق إليها في محلّها. يقول الصدر في حواره مع «منى مكي» الذي يتحدّث فيه عن حياته

وفكره، وبالإشارة إلى معنيين للعلمانيّة: «للعلمانيّة مجالان رئيسان: أحدهما فصل الحكومة عن الشرع والدين والله، والآخر فصل القوانين عن المصادر الدينيّة. وبالطبع، في لبنان مع وجود ستّ عشرة طائفة، لا يمكن لأيّ دين أو مذهب أن يفرض معتقداته في الحكومة. إنّ أساس الحكومة في إسرائيل، بوصفها حكومةً عنصريّة، هو الفكر الديني. وقد سبّب هذا الأمر ردود فعلٍ في المنطقة؛ ولذلك، في الوقت الحاضر، فإنّ أيّ تأسيسٍ للدولة على أساس الفكر الديني يساهم في ترسيخ دعائمِ الكيان الصهيوني وتعزيز أركانه؛ وعلى هذا الأساس، فإنّنا لا نجعل الفكر الديني مطلقاً أساساً لبنية الحكومة، ونرحب بالعلمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣)؛ وبناءً على هذا التمييز، يتّضح جيّداً أنّ للصدر نظرةً واضحةً للعلمانيّة، ويُفصل بين وجهين للعلمانيّة. ما يصرّح به في القسم الأوّل هو قبول العلمانيّة. وفي الواقع، إنّه يحكم بفصل الدين عن الحكومة، ولكن يجب التنبيه إلى أنّه هنا يتحدّث عن البنية، ويصرّح قائلاً: «فيما يخصّ بنية الحكومة، لا نجعل الفكر الديني مطلقاً أساساً له، ونرحب بالعلمانيّة»؛ وبناءً على ذلك، يجب التمييز بين بنية الحكومة ومضمون قوانينها. إنّ هذا الاختلاف في الواقع يشير من ناحيةٍ إلى الوضع المتنوع ومتعدّد الثقافات في لبنان من جهة، وبشكل بالغ الأهمية إلى نفي النظام الطائفي الذي حكم عليه في مواضع أخرى من جهة ثانية، حيث ينفي النظام السياسي الطائفي ويطرح أرضية الجدارة والكفاءة بوصفها الحوكمة الرشيدة والمنشودة. أمّا فيما يخصّ الوجه الثاني من كلامه حول فصل القوانين عن المصادر الدينيّة، فقد أشار إلى حقيقة في لبنان، وصرّح قائلاً: «إنّ قوانين لبنان حتى اليوم كانت علمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣). وهنا، وعلى الرغم ممّا قاله بخصوص بنية الحكومة، يصرّح بأمنيةٍ له تدلّ على أنّ نقده للعلمانيّة وحضور الدين في جميع مجالات الحياة جارٍ في كلامه. يقول الصدر: «كنت أتمنّى أن نتمكّن من سنّ قوانين تكون بمثابة القدر الجامع للإسلام والمسيحيّة والحدّ الوسط

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

بينهما؛ بمعنى أن تلتزم قوانين لبنان بالقاسم المشترك بين الإسلام والمسيحية، وألا يُقرّ قانون يتعارض مع السلوك الديني أو الإيديولوجية الدينية، ولكن في الواقع العملي، فإنّ قوانين لبنان اليوم علمانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٣). وبناءً على ذلك، وبغضّ النظر عن بنية الحكومة وشكلها في لبنان، يرى الصدر أنّه من الأفضل سنّ قوانين في لبنان تنطوي على الرؤية التوحيدية للإسلام والمسيحية وتعكسها، وألا يُسنّ أي قانون يتنافى مع السلوك الديني والأيديولوجيا الإسلاميّة. ونجد نقاشاً مماثلاً لهذا في الدستور الإيراني أيضاً، حيث يُلزم مجلس صيانة الدستور بمراجعة القوانين التي يُقرّها مجلس الشورى الإسلامي، ودراسة عدم تعارضها مع التعاليم الإسلاميّة و من ثمّ المصادقة عليها. ثمّ يتناول الصدر في بيان جانبين من النقاش حول العلمانيّة، ألا وهما الطائفية ونظام الأحوال الشخصية في لبنان.

طبعاً، إنّه يرى قانون الأحوال الشخصيّة بمثابة آلية لترسيخ الهويّة الدينيّة والمذهبيّة للبنانيين، ونفي الإطلاق في العلمانيّة في مجال الحياة؛ ولذلك يعتقد: «إذا ألغينا قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف وأصبحت جميع القوانين علمانيّة، فهنالك خوف من أن ينسى المواطنون هويّتهم الطائفيّة. إنّ قانون الأحوال الشخصيّة، كما تعلمون، يتعلّق ببداية عمل الإنسان ونهايته، أي الولادة والزواج والإرث، وغير ذلك». «فإذا أصبحت جميع القوانين علمانيّة، فإنّ الإنسان يفقد صلته ببداية حياته ونهايتها، وينسى انتماءه إلى طائفته. نحن لا نرتضي حدوث ذلك؛ لأننا نريد للبنان أن يبقى بلد التعايش والتعاون الطائفي، وأن يكون مثالاً صغيراً للعالم» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٥). وبذكره مساوئ علمنة قوانين الأحوال الشخصيّة التي تعدّ الخيط الديني والمذهبي الوحيد للمجتمع اللبناني، فإنّه يرى حفظ هذه القوانين أيضاً بشكلٍ ديمقراطي: «لكنّ هناك من يدعو إلى إلغاء قانون الأحوال الشخصيّة والعلمانيّة الكاملة. بطبيعة الحال، هذا الموضوع يعتمد

على اتفاق اللبنانيّين. لقد قلنا دائماً إنّنا لا نحارب في المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، ونقبل رأي الأكثريّة، ونسعى من خلال الكفاح الديمقراطي إلى تثبيت موقفنا» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٤٥). يبدو أنّ هذه المسألة ذات أهميّةٍ بالغة، وهي أنّ الصدر قد صرّح في أسلوب الحوكمة - أي الديمقراطيّة وبالاعتماد على رأي الأكثريّة - بذلك. ومن وجهة نظره، لا يجب فرض القيم الدينيّة والأخلاقيّة على الإنسان، بل يجب على البشر أنفسهم أن يلتزموا بها بإرادتهم واختيارهم الواعي، وبخلاف ذلك لا قيمة لها؛ ومع ذلك، يقترح الصدر أسلوباً آخر لسنّ قوانين موحّدة ومتطابقة لجميع الطوائف الموجودة في لبنان، وهو جديرٌ بالتأمّل:

«نعتقد أنّ من الممكن وضع قوانينٍ متطابقة تحافظ على الالتزامات الدينيّة لجميع الطوائف، وأن توحّد قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف دون الانصياع للعلمانيّة. وهذا العمل ممكن من خلال وضع شروط ضمن الممارسة و التنفيذ؛ أي أن نسنّ قانوناً مشتركاً، ونعطي الطرفين في العقد حقّ وضع شروط لعقدهما. هذه الشروط، بطبيعة الحال، هي الشريعة الخاصة بطرفي العقد. وبطبيعة الحال، يمكن لكلّ شخص أن يضع الشروط التي يرغبها لعقده وفق شريعة طائفته. يمكن للمسلم أن يضع شروطاً تقرب هذا القانون الموحّد من الزواج الإسلامي، ويمكن للمسيحي أن يضع شروطاً تقرب نفس القانون الموحّد من الزواج في المسيحيّة، ولكن القانون موحّد والمحاكم موحّدة [...] لعلّ هذا هو الحلّ الذي نبحث عنه» (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٤٦-٤٥).

وبغضّ النظر عمّا طرحه الصدر استناداً إلى واقع مجتمع لبنان الثقافي، فإنّه يزاول نشاطه بناءً على هذه النظرة لإدخال الدين في ساحة حياة الإنسان، وكما ينفي بوضوح النظام الطائفي، فإنّه ينفي العلمانيّة أيضاً، ويدعو إلى العمل على أساس الدين، وأن تُبنى الحياة على أساس الدين والقيم الدينيّة. وقد صرّح بهذه

الحقيقة، حيث إنّ الهدف الأوّل للدين هو الحياة، وهو بوصفه عالماً للدين يسعى من خلال أنشطته إلى إدخال الدين إلى الحياة. وفي نظره، إنّ الدين من جانب ينظّم حياة الإنسان، ومن جانب آخر ينظّم علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين وبالعالم وبالله. ولذلك، فإنّه يعدّ ابتعاد العلماء عن السياسة وساحة الحياة نتيجةً للتاريخ المليء بالمصائب للشيعة، ونتيجةً لظلم الحكّام بهدف إبعاد الشيعة والأئمة والعلماء عن ساحة السياسة، أو لأسباب أخرى (راجع: صدر، ١٣٩٧ش). ولذلك، فإنّه يصرّح بخصوص أنشطته أنّ:

«سعيتُ إلى إدخال الدين في حياة الإنسان، وأن أستعين بالدين لتصحيح الحياة وتقليل آلام الإنسان. وبالطبع، إنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة. ولم أتمكّن حتى اليوم من بناء حكومة على أساس الإسلام، وهذا الأمر تحديداً في لبنان أمرٌ مستحيل. تبقّى أمور عامّة أخرى، غير الأمور السياسيّة، التي من صلاحيّات الحكومة. وما ساعدني في هذا الأمر هو أنّ الحكومة في لبنان، كما نعلم، تسيطر على جزءٍ قليل من الأمور العامّة. والعديد من المسائل والشؤون الاجتماعيّة تبقى دون متولّي، ويجب على الناس أن يتدخّلوا فيها. فالأمور الثقافيّة وحتى أمور الصِّحة والسَّلامة كذلك. فقد أُلقيت العديد من هذه الأمور على عاتق الفرق والمؤسّسات اللبنانيّة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧).

فيما نقله من قول الصدر، إنّه يتحدّث بصراحة عن رؤيته في نفي العلمانيّة في سياق الحياة والحكومة، ويرى أنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة، ومع ذلك يعدّ بناء حكومة على أساس الإسلام في لبنان أمراً مستحيلاً، ولكن في الوقت نفسه يؤكّد على أنّه بالنظر إلى أنّ الحكومة في لبنان لا تتدخّل في العديد من الأمور العامّة، يمكن الدخول في هذه الأمور والعمل لتحسين حياة الناس. على أيّ حال، يعود الجزء الأكبر من هذه الحالات إلى ساحة الحوكمة، والصدر - بالنظر إلى الواقعيات القائمة في لبنان - يتناول نوعاً من

الحدود الدنيا، ويرى نفسه محقّاً في نوعٍ من التدخّل في المسائل العامّة، لكنّه لا يرى هذا التدخّل مؤثّراً بشكلٍ شخصي أو من خلال مجموعاتٍ غير متماسكة، بل يجب أن يباشر النشاط في إطار منظّمة وتنظيمات متماسكة.

٤. المنظّمة والتنظيمات

فضلاً عن نقد السيّد موسى الصدر للبنية السياسية القائمة في لبنان وشرح عيوبه ومصائبه، وطرحه في الوقت نفسه للبنية المنشودة لديه، فإنّ الجزء الأكبر من رؤية الصدر في عمليّة الحوكمة يتعلّق بتدخّل التنظيمات في ساحة الحوكمة. وبناءً على ذلك، يُشير الصدر إشاراتٍ هامّة إلى حضور الجماهير والتجمعات الشعبية، غير أنه لا يقبل هذا الحضور الشعبي بشكلٍ خام، بل يطرحه في وجود تنظيمات متماسكة ومستندة إلى مبادئ نظريّة راسخة، ولذلك يؤكّد على وجود تنظيمات شعبيّة متماسكة. وفي الواقع، بما أنّ الحوكمة تعني أيّ نوع من التدخّل من قبل الأطراف ذوي المصلحة، فإنّ الصدر يسعى من خلال التنظيمات وبحضور الناس والنخب إلى التأثير على مسار الحوكمة في المجتمع اللبناني. ولذلك، يقوم بتأسيس «المجلس الأعلى للشيعة» في لبنان. وقد تأسّس هذا المجلس في النهاية في ١٧ أيّار (مايو) ١٩٦٩ بجهودٍ كبيرة من الصدر. إنّ الهدف الأوّل والرئيس من تأسيس المجلس الأعلى للشيعة هو إحقاق حقوق الشيعة في الوصول إلى المكانة الوظيفيّة والدائريّة والإداريّة، وعمران وعمارة المناطق التي يسكنها الشيعة (صدر، ١٣٩٦ش، ج١٢، صص ١٩-٢٠). وبالطبع، فقد تمّ رسم خمس وظائف للمجلس الأعلى للشيعة، وهي كالتالي: ١) خلق تنسيق نسبي في إمكانيات وقدرات الشيعة؛ ٢) تنظيم العلاقات بين الشيعة والطوائف والمذاهب الأخرى في لبنان؛ ٣) إصلاح نوع العلاقة بين الشيعة والمهاجرين المقيمين خارج البلاد؛ ٤) السعي لرفع المستوى العلمي والثقافي والتربوي والمهني، وتقديم صورةٍ مناسبةٍ

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

عن الشيعة في ذهن بقية المواطنين؛ ٥) المشاركة في الساحات الوطنيّة (صدر، ١٣٩٦ش، ج١٢، ص١٩). إنّ معظم الحالات المذكورة في باب وظائف هذا التنظيم تُعدّ - بنوع من أنواع - مؤثّرة وقابلة للتحليل في مسار الحوكمة، وتُفسّر على أساس التدخّل المؤسّساتي غير الحكومي في عمليّة الحوكمة. وفي الواقع، في المجتمع اللبناني متعدّد الثقافات، فإنّ كلّ نوع من هذه المجالس التي ترتبط بطائفة معيّنة، تتناول بطريقة ما الطوائف التي يتمّ فيها رفع عبء عن كاهل الدولة، وتساهم في تسهيل الحوكمة في مثل هذا المجتمع. لقد قام الصدر بتأسيس المجلس الأعلى للشيعة في لبنان في وقت كانت فيه الطوائف الأخرى تتمتّع بهذه المجالس حيثُ كانت تُدارُ وتُسيَّرُ شؤونُها جزئيّاً من خلال هذه المجالس. وفي الواقع، إنّ المجلس الأعلى للشيعة يهدف إلى تنفيذ أمور كانت الطوائف الأخرى تتمتّع بها منذ زمن طويل، بينما كان الشيعة محرومين منها لأيّ سبب كان.

وقد أشار الصدر نفسه إلى بعضٍ من إجراءاته في هذا المجال، منها في مدينة صور، قائلاً: إنّه منذ أن استقرّ في لبنان جذب الأنظار نحوه، وتابع فكرة تأسيس المجلس الأعلى للشيعة وحركة المحرومين في لبنان ومنظّمة أمل، وقام بتأسيسها، وبعضها - مثل القسم العسكري لحركة المحرومين أي منظّمة أمل - يتدخّل بشكل مباشر في الحكومة ويتولّى جزءاً من وظائفها في الدفاع عن لبنان وحماية جنوب لبنان. وقد وصف بنفسه جزءاً من هذه النشاطات على النحو التالي:

«بدأتُ أنشطةً متعدّدة في جمعيّة الإحسان والبرّ في مدينة صور. أوّلاً غيّرتُ نظامها الأساسي، وبشكلٍ فوري، اتّخذت الجمعيّة تدبير أمور الفقراء. حاربنا التسوّل وتمكّنا من التغلّب عليه. رغم أنّ التسوّل كان كثيراً في صور، إلّا أنّه اختفى تماماً. أوّلاً رتّبنا المسائل المتعلّقة بداخل بيت الفقراء وتربية الأطفال والوضع الصحي والاجتماعي لهم. بعد ذلك، عالجنا أسباب الفقر التي كانت نتيجتها التعليم الفني والمهني للناس. كما تناولت مسائل النساء في مدينة صور. تمّ

إنشاء مؤسسات لا تزال نشطة حتى اليوم؛ من بينها روضة أطفال، ومعهد التمريض (خاص بالسيدات)، وتعليم الخياطة، وتعليم إدارة المنزل، ومحاربة الأميّة وما شابه ذلك. كما أسّستُ للسيدات في مدينة صور نادياً ثقافيّاً أيضاً. وفي صور، أوليتُ اهتماماً بالشؤون الرياضيّة أيضاً. كنت أقيم مسابقاتٍ رياضيّة وأقدم جوائز للفائزين. وبهذا الشكل، في القول والعمل، أدخلتُ الدين أكثر فأكثر في حياة الناس، وفي هذا الصدد تمكّنت من استقطاب الرأي العام. وكانت الطوائف الأخرى تدعوني دائماً لإلقاء الخطب. أتذكّر أنّني كنت ألقي محاضرات في الكنائس والأديرة؛ حتّى في أديرة الراهبات التي لا يدخلها الرجال. وقد قال مدير أحد الأديرة للدكتور بطرس ديب، المدير العام لقصر الرئاسة آنذاك: إنّ الروحانيّة التي أذاقها السيّد موسى للراهبات في هذه الخطابة كانت مؤثّرةً جداً، ونحن نقوم بهذا العمل منذ سنوات. كما دعتني المؤسسات الإسلامية غير الشيعية. وكلّ هذا، أوّلاً، كان بسبب طرح أصل الدين للحياة. وثانياً لأنّ الطرح كان ناجحاً وصحيحاً. ومن خلال هذا الطريق، ذهبت إلى مناطق أخرى، وفحصت أوضاع وأحوال الشيعة في مختلف ساحات لبنان. أدركتُ أنّ أوضاع الشيعة تتطلب اهتماماً كبيراً يتجاوز قدرة الفرد. لاحظتُ أنّ هناك مؤسساتٍ طائفيّة منفصلة لكلّ طائفة. كما أنّ هناك هيئةً مركزيّة تقدّم الخدمات والمساعدة لأتباع طائفتها؛ ولذلك تابعت فكرة تأسيس المجلس الأعلى للشيعة؛ أي هيئة مركزيّة للشيعة. سعيت لتحقيق هذا الأمر ونجحنا. تأسّس المجلس في شهر أيّار (مايو) عام ١٩٦٩م. بعد ذلك، جئت من صور إلى بيروت وبدأت نشاطي من خلال المجلس الأعلى (صدر، ١٣٩٩ش، صص ٢٨-٢٩).

والتنظيم الآخر الذي بادر الإمام موسى الصدر إلى تأسيسه في لبنان هو منظمة أمل. يجب أن تُعدّ النقاط الأولى لهذه المنظّمة ضمن نشوء ونشاط حركة المحرومين في لبنان. انطلقت حركة المحرومين في لبنان بقيادة الصدر لرفع الحرمان

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

عن جميع أجزاء المجتمع اللبناني، وكانت تشمل جميع محرومي لبنان، وكان بإمكان الجميع الحضور في هذه الحركة (راجع: صدر، ١٣٩٨ش). ولذلك، عُقد أول تجمّع واسع لهذه الحركة في مدينة بعلبك في لبنان. وقد قُدّر عدد الحاضرين في هذا التجمّع بحوالي ٧٠ ألف شخص، وهو رقمٌ كبير جداً بالنسبة لدولة لبنان الصغيرة. كما عُقد التجمّع الثاني لهذه الحركة أيضاً في مدينة «صور» من مدن لبنان الأخرى بحضور ١٥٠ ألف شخص من الشعب. يبدو أنّه كان من المقرّر عقد التجمّع الثالث في مدينة بيروت، عاصمة لبنان، لطرح مطالب وتطلّعات المتجمّعين، إلّا أنّه لم يُعقد هذا التجمّع لأسباب من بينها الصراع بين الطوائف. وبالتالي، وبالتوازي مع حركة المحرومين في لبنان، بادر الإمام الصدر إلى تأسيس منظمة أمل (أفواج المقاومة اللبنانية) لمواجهة النظام الصهيوني. يتكوّن أعضاء هذه المنظمة من مجموعة من الشباب اللبنانيّين الذين اجتمعوا لمواجهة النظام الصهيوني الإسرائيلي وشرعوا في التدريبات العسكريّة. إنّ تشكيل هذه المنظمة يُعدّ نوعاً من التدخّل المباشر في الحوكمة الدفاعيّة ومواجهة اعتداءات النظام الصهيوني التي كانت تؤثّر بشكل دائم على جنوب لبنان.

٥. عدم إمكانية تجنّب الحضور في السياسة

وعلى الرغم من جميع الأنشطة الاجتماعيّة التي يمارسها الصدر في لبنان، إلّا أنّه لا يستطيع إخفاء اهتمامه بالتدخّل في الشؤون العامّة السياسيّة والحوكمة في لبنان. إنّ هذا الدخول إلى ساحة السياسة والحوكمة - بأيّ شكلٍ من الأشكال - وبحسب تعبيره، يعود سببه إلى أنّه على مرّ التاريخ، يرى أنّ إبعاد علماء الشيعة عن السياسة ومراكز القوة مسار لم يؤدّ إلا إلى ظلم الشيعة وكان سبباً للمصائب لهم: «أرى أنّ بعض رجال الدين يسلكون في التوجيه الديني مسلك الانعزال والاكتفاء بالمسجد والعبادات. هذا الأسلوب إمّا هو نتيجة للتاريخ المليء

بالمصائب للشيعة، أو نتيجة لظلم الحكّام لإبعاد الشيعة وأئمّتهم وعلمائهم عن ساحة السياسة، أو له أسباب أخرى» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧)؛ وبناءً على ذلك، في نظر الصدر، «إنّ هذا النهج شائع نسبيّاً في بعض الأوساط المدرسيّة»، لكنّه يعتقد أنّ «الهدف الأوّل للدين هو الحياة» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧). وبمثل هذه النظرة، يرى الصدر أنّ التدخّل والحضور في السياسة والحوكمة من جانبه أمر لا مفرّ منه. وفي الواقع، إنّ الصدر لا مناص له من الدخول في الساحات السياسية لتحقيق هذا الهدف الأوّل للدين. ويقول في هذا الشأن: «سعيتُ إلى إدخال الدين في حياة الإنسان، وأن أستعين بالدين لتصحيح الحياة وتقليل آلام الإنسان. وبالطبع، إنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة. ولم أتمكّن حتى اليوم من بناء حكومة على أساس الإسلام، وهذا الأمر تحديداً في لبنان أمرٌ مستحيل» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٧). يبدو أنّ طلبه الأول هو أن يتمكّن من إثبات أنّ الدين للحياة، هو تأسيس حكومة على أسس إسلاميّة في لبنان، ولكنّه لأسبابٍ ذُكرت سابقاً يعدّ هذه المسألة أمراً مستحيلاً، ومع ذلك، وبالرغم من تصريحه بأنّ جزءاً من مسائل حياة الإنسان مرتبط بالحكومة، فإنّه يرى أنّ الحكومة اللبنانيّة لا تستطيع القيام بهذه الوظيفة، ولا نتدخّل في العديد من الأمور العامّة. وبناءً على ذلك، يصرّح الصدر بأنّه نظراً إلى "وجود فراغ واسع للاهتمام بالأمور الاجتماعيّة والثقافيّة والصحيّة والسلامة، فكلّما أردنا الاهتمام بحياة الإنسان، يجب أن نخطو إلى هذه الساحات» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٢٨). إنّ الجزء الأكبر مما يريد الصدر إدخاله من منظور الدين هو تصحيح عمليّات الحوكمة التي نتواجد في لبنان بشكل معيب للغاية، وجعلت الحياة صعبة ومحفوفة بالمشقّات للإنسان.

لقد دافع الصدر بصراحة عن هذا الدور الديني له في الحوكمة المنشودة وقام بتبيينه، وهو يرى أنّه ربما يعتبر البعض هذا الدور سياسياً، لكنّه هو نفسه يعدّ

الاهتمام بالناس وحلّ مشاكلهم مبنياً على دوره وحركته الدينيّة، وهو يرى أنّه حتى لو اعتبر شخص ما هذا الدور سياسياً، فلا بأس بذلك: «إنّ وجود هذا الظلم يقتضي أن يقاومه الإنسان. ومن هنا بدأنا في مواجهة أنواع الظلم، ولعلّ هذه هي نفس الدور السياسي الذي تحمّلناه» (صدر، ١٣٩٩ش، ص ٣٠)[١].

النتيجة

يُظهر تحليل فكر وإجراءات الإمام موسى الصدر في سياق المجتمع متعدّد الثقافات في لبنان أنّ هاجسه المحوري هو تحقيق «الحوكمة الإنسانيّة» كبديل للخطابين السائدين: الحوكمة العلمانية والحوكمة الطائفية. وقد طرح الصدر - بنقد كلا المنهجين - نموذجاً ثالثاً يستفيد في الوقت نفسه من رؤوس الأموال الثقافيّة والدينيّة للمجتمع اللبناني، ويقوم على محوريّة «الإنسان» بوصفه فاعلاً سياسيّاً واجتماعيّاً. ويمكن تلخيص أهمّ مكوّنات هذا النموذج في عدّة محاور:

١. الدولة-المجتمع التوأمان: لم يكن الصدر يؤمن بدولة قويّة منفصلة عن الشعب، ولا بمجتمع مدني مستقل عن الحكومة؛ بل كان يرى تحقيق «الحوكمة المنشودة» في تفاعل ديناميكي بين الاثنين. ومن منظوره، يجب أن تولد الدولة القويّة من رحم مجتمعٍ قويّ، وأن يلعب المجتمع المدني دوره الإصلاحي من خلال المشاركة المنظّمة في المؤسسات غير الرسميّة. إنّ هذه الثنائيّة كانت تمييزاً مهمّاً لفكر الصدر عن الخطابات السائدة في لبنان.

٢. الوحدة في الكثرة: كان الصدر يرى التنوّع الثقافي في لبنان ليس عائقاً، بل فرصةً لبناء نموذجٍ عالمي. وكان تأكيده على «المشتركات» مع قبول

١. «وما زلتُ مُعتقداً أنّ اهتمامي بقضايا حياة الناس، ومُكافحتي للظلم، ومُواجهتي للتخلّف والحرمان، لَهُوَ الدَّور الديني الذي تَحمّلتُ مسؤوليته في لبنان» (الصدر، ١٣٩٩ش، ص ٣١).

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

الاختلافات استراتيجيّة عمليّة لتجاوز الأزمات الناجمة عن التعدّد. إنّ مبادرته في إنشاء المؤسسة الطائفيّة «المجلس الأعلى للشيعة» والحركة المتعدّدة الطوائف «حركة المحرومين»، كانت نموذجاً ملموساً للسعي إلى تشكيل هوية شاملة على أساس المشتركات الدينيّة والإنسانيّة.

٣. الحوكمة الناعمة والتركيز على المؤسسات: على خلاف النماذج القسرية المفروضة، كان الصدر يرى أنّ التغيير الاجتماعي ممكن من خلال جلب المشاركة الطوعيّة وبناء المؤسسات. إنّ تأسيس شبكة من المؤسسات التعليميّة والصحيّة والاقتصاديّة يبيّن أنّه كان يبحث عن «التغيير» ليس في الثورات السريعة، بل في عمليّة تدريجيّة لتمكين البشر.

٤. الدين بوصفه قوّة دافعة للتطوير: على خلاف القراءات الانعزاليّة أو السياسيّة المحضة للدين، كان الصدر يرى الإسلام منظومةً قادرةً على تبيين المبادئ النظريّة للحوكمة الإنسانيّة من جهة، وعلى أن تتحوّل في الساحة العمليّة إلى أداةٍ للحشد الاجتماعي من جهة أخرى. إنّ تفسيره لمسؤوليّة العلماء بوصفهم «فاعلين في الساحة العامّة» كان محاولةً لإعادة تعريف دور الدين في المجتمع الحديث.

التحديّات والإنجازات: وعلى الرغم من أنّ الظروف المتأزّمَة في لبنان وهيمنة الخطابات الطائفيّة جعلت تحقيق هذا النموذج يواجه صعوبات، إلّا أنّ تراث الصدر يبيّن أنّه حتّى في أكثر المجتمعات متعدّدة الثقافات تعقيداً، من المكن فتح طريقٍ نحو التعايش السلمي بالاعتماد على مبادئ مثل المركزيّة الإنسانيّة، وبناء المؤسسات، والحوار بين الثقافات. ويمكن اليوم اعتبار فكر الصدر إطاراً نظريّاً لتحليل إمكانيّات «الحوكمة الديمقراطيّة في المجتمعات متعدّدة الثقافات»، وهو نموذج يتجنّب الوقوع في فخّ الطوباويةِ (المثالية الخيالية)، وفي الوقت ذاته، لا يرضخُ للاختزالية العَلمانية.

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

المصادر

حجتی کرمانی، علی. (۱۳۹۹ش). لبنان به روایت امام موسی صدر و شهید دکتر مصطفی چمران. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۸ش). برای انسان: جنبش أمل؛ زمینه ها و مبانی (مترجم: گروه مترجمان مؤسسه امام موسی صدر). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۷ش). دین در جهان امروز. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹٦ش). گام به گام با امام (ج۱۲). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۹ش). آنچه خود گفت (روایت امام موسی صدر از زندگی و اندیشه‌های خود) (مترجم: مهدی فرخیان). تهران: مؤسسهٔ فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.

فارابی، ابونصر محمد. (۱۳٦۱ش). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (مترجم: سید جعفر سجادی). تهران: نشر کتابخانه طهوری.

لك‌زایی، شریف. (۱۳۹۹ش). درآمدی بر اندیشه سیاسی امام موسی صدر (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۵ش). طوایف در لبنان. قابل دسترس در: hamshahrionline.ir/x5ZH

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

A Quranic Approach to Understanding the Nature the West
(An Introduction to Quran-based Westology by Ayatollah Khamenei)*

Habibollah Babaei
Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy.
h.babaei@isca.ac.ir

Abstract

The question of how to recognize "the West" and determine the logic of interaction or confrontation with it is one of the fundamental challenges of civilizational thought in the Islamic world. Common approaches, whether in the field of modern studies or the critique of modernity, often rely on Western sources and epistemological frameworks, and have failed to meet the practical and identity needs of Islamic societies in their engagement with the West. This study aims to fill this theoretical gap by exploring the possibility of grounding the Islamic world's civilizational encounter on an independent literature arising from religious sources. The main argument of the article is that Ayatollah Khamenei's intellectual system presents a coherent knowledge framework under the title of "Qur'an-based Westology," which, by moving beyond one-dimensional and sometimes reductionist Westologies, analyzes the West not merely as modernity but as a

* Babaei, H. (2025). A Quranic Approach to Understanding the Nature the West (An Introduction to Quran-based Westology by Ayatollah Khamenei). *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 108-139.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74401.1056

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/15 ● **Revised:** 2025/06/20 ● **Accepted:** 2025/08/10 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

civilizational structure with specific theological roots.

This research, through an analytical-discursive approach and with a focus on the connection between Quranic themes and the lived historical experience of the Islamic Revolution, elucidates this methodology. Ayatollah Khamenei's methodology in this framework rests on three pillars: "studying Western works and translations", "direct political and empirical experience from the West", and then "Quran-based enemy-studies". In this approach, the nature of the West is explained through Quranic concepts such as "oppression", "tyranny", "devil", and "devilish rule" (with an emphasis on the philosophical and ontological nature of the devil), where its prominent symbol in contemporary times is the American system and the characteristics of "arrogance, greed, and deception" in material civilization. The findings show that this cognitive pattern elevates moral values such as dignity, piety, and resistance from the level of abstract concepts to the level of operational strategies in foreign policy. In conclusion, the article concludes that the transition from a reactive to an active historical status in the Islamic world requires adopting an authentic approach that, while utilizing scientific achievements of the West, relies on "Quranic authenticity" and draws clear lines with its oppressive nature, thus outlining new and independent civilizational horizons.

Keywords
Quran-based Westology, Ayatollah Khamenei, Western civilization, Satanic Wilayah, Islamic political thought.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي)*

حبيب‌اله بابائي
أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
h.babaei@isca.ac.ir

الملخّص

تُعدّ مسألة كيفيّة معرفة «الغرب» وتحديد منطق التفاعل أو المواجهة معه، أحد التحدّيات الجوهريّة للفكر الحضاري في العالم الإسلامي. فالمقاربات السائدة، سواء دراسات الحداثة أو نقد الحداثة، غالباً ما ترتكز على مصادر وأطر معرفية غربية، ولم تتمكّن من تلبية الاحتياجات العملية والهويّاتية للمجتمعات الإسلامية في مواجهتها للغرب. تهدف هذه الدراسة إلى سدّ هذه الفجوة النظريّة، من خلال دراسة إمكانيّة تأسيس المواجهة الحضاريّة لعالم الإسلام على أدبيّاتٍ مستقلةٍ ومنبثقة من المصادر الدينيّة. والادّعاء الرئيس للمقال هو أنّ المنظومة الفكريّة لسماحة آية الله الخامنئي تقدّم منظومة معرفيّة متماسكة تحت عنوان «دراسة الغرب على أساس القرآن»، والذي يتجاوز الدراسات الأحادية الجانب أو الاختزالية للغرب ليحلّل الغرب لا

* بابائي، حبيب‌اله. (٢٠٢٥). المقاربة القرآنية في «معرفة ماهيّة الغرب» (مدخل إلى معرفة الغرب على أساس القرآن الكريم لدى سماحة آية الله الخامنئي). الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ١٠٨-١٣٩.

https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74401.1056

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٥ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/٢٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/١٠ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

بوصفه مجرّد حداثة فحسب، بل بوصفه بنيةً حضاريّة ذات جذور لاهوتيّة خاصّة.

تتناول هذه الدراسة – باتّباع المنهج التحليلي الخطابي، وبالتركيز على الرابط بين مضامين القرآن الكريم والتجربة التاريخيّة المعاشة للثورة الإسلاميّة - تبيين معالم هذا النهج وتفسير أبعاده. وترتكز المنهجية المعرفيّة لسماحة آية الله الخامنئي في هذا الإطار على ثلاثة أركان رئيسة: «دراسة المؤلفات والترجمات الغربية»، و«التجربة الموضوعيّة والسياسيّة من الغرب»، ثم «معرفة العدوّ القائمة على القرآن». في هذا المنهج، تُفَسَّر ماهيّة الغرب من خلال مفاهيم قرآنيّة مثل «الاستكبار»، و«الطاغوت»، و«الشيطان»، و«الولاية الشيطانيّة» (مع الالتفات إلى ماهيّة الشيطان الفلسفيّة والأنطولوجيّة)، التي يُعدّ النظام الأمريكي وخصائص «النَّشوة» والطمع، والخداع» في الحضارة الماديّة رمزاً بارزاً لها في العصر الحديث. وتُظهر النتائج أنّ هذا النموذج المعرفي يرتقي بالقيم الأخلاقيّة مثل العزّة، والتقوى، والمقاومة من مستوى المفاهيم التجريديّة إلى مستوى الاستراتيجيّات العمليّاتية في السياسة الخارجيّة. وفي الختام، تخلص المقالة إلى أنّ الانتقال من «حالة الانفعال» إلى«الفاعلية التاريخية» في العالم الإسلامي، يستوجب تبنّي مقاربة أصيلة، تستفيد من المُنجزات العلمية للغرب، وفي الوقت نفسه ترتكز على «الأصالة القرآنيّة»، وترسم حدود معرفيّة وحضاريّة دقيقة تفصل عن طبيعته السلطوية، ليرسم آفاقاً حضارية جديدة ومستقلّة.

الكلمات المفتاحيّة

دراسة الغرب على أساس القرآن الكريم، آية الله الخامنئي، الحضارة الغربيّة، الولاية الشيطانيّة، الفكر السياسي الإسلامي.

المقدمة

تُعَدّ مسألة كيفية معرفة «الغرب» وتحديد منطق التفاعل أو التقابل معه، أحد التحديات الجوهريّة في الفكر الحضاري في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من الجهود الواسعة التي بُذِلَت في دراسات الحداثة، وفلسفة الغرب، ونقد الحداثة، إلّا أنّ جزءاً هامّاً من الأدبيّات القائمة يستند إلى المصادر والأطر العلمانيّة الغربية؛ حتّى في السرديّات النقديّة لها. وهو نهج على الرغم من غناه النظري، لم يتمكّن من تلبية الاحتياجات العمليّة والحضاريّة للمجتمعات الإسلاميّة في مواجهتها الواقعية مع الغرب. ومن هذا المنظور، تكمن «إشكاليّة البحث» في هذا المقال في هذا السؤال: هل يستطيع العالم الإسلامي أن يبني مواجهته الحضاريّة مع الغرب على أدبيّات تتخطّى الأدبيّات الغربيّة، وأن يُقَدّم منظومة معرفيّة مستقلّة نابعة من تجربته التاريخية المعاشة ومصادره الدينية الخاصة.

تُظهِر مراجعة أدبيّات دراسة الغرب أنّ معظم المقاربات السائدة ـ من علماء اجتماع الحداثة إلى نقّادها ـ قد اكتفت بفهم الغرب من منظور الغرب ذاته. وحتى التيّارات المعروفة بـ«دراسات الغرب النقديّة»، على الرغم من اشتغالها بنقد بنية الحداثة، فإنّها لا تزال، في أسسها المعرفية، رهينة الأسوار والأطر الغربية. وتكمن الفجوة المعرفيّة هنا في أنّ «جذور الثقافة والفكر الغربي من المنظور الإسلاميّ» نادرًا ما خضعت للدراسة المنهجيّة، كما أنَّ المقاربات الأصيلة في دراسات المسلمين للغرب -والتي تهدف إلى تلبية الاحتياجات القائمة في العالم الإسلامي - في الأدبيّات الأكاديمية الإسلامية. إنَّ إشارة حسين نصر إلى ضرورة «دراسة الغرب من منطلق إسلامي»، هي إشارة إلى هذا الفراغ النظري؛[1] وهو

٠١. يُشدّد حسين نصر في كتابه «جوان مسلمان و دنیای متجدد» (المسلم الشاب والعالم المتجدّد) على ضرورة طرح «دراسة الغرب القائمة على الإسلام»، ويقول: «إنّ الجزء الأعظم من العالم الإسلامي ←

فراغٌ أسهم في إخفاقات متعدّدة للعالم الإسلامي في تحقيق الاستقلال المعرفي والهويّاتي. لا يمكن عملياً أن ينقذ المسلمين من حالة التراجع أو التبعيّة للغرب، كما عجزت عن تحسين وضع المجتمع الإسلامي في مسعاه نحو تحصيل هويّة أصيلة أو إنجاز إصلاحات ثقافيّة عميقة (كچوئيان، ١٤٠٠ش).

ومن هذا المنطلق، حريٌّ بنا أن نختبر مساراً مغايراً، وبدلاً من الاكتفاء بدراسة الحداثة ينبغي طرح «دراسة الغرب» القائمة على المضامين القرآنيّة والأدبيّات الدّينيّة والإيمانيّة. فإنّ هذا النوع من دراسة الغرب، - وإن لم يبلغ مَرحلة الكمال بَعد -، يستطيع أن يخلقَ طريقاً مغايراً ويفتح أُفقاً جديداً أمام العالم الإسلامي في مواجهته مع الغرب. وفي هذا السياق، يبدو أنّ تجربة الثورة الإسلامية والنتائج المعرفيّة وما حقّقته من رؤى تكاملية لدى قادتها (لا سيّما الإمام الخميني وآية الله الخامنئي) منظومة مغايرة وأقلُّ دراسةً في حقل دراسة الغرب. فما طرحه آية الله الخامنئي في معرفة الغرب لم يكن «دراسة الغرب» بمعنى دراسة الحداثة، بل كان دراسةً للغرب بمعنى تحليله ونقده من مسافة موضوعية وفكرية وخارج الإطار الأدبي الغربي؛ وهو ما استطاع أن يفتح أدبيّات مختلفة، ومصادر متباينة، ومقاربات متميّزة، مصحوبةً بأفقٍ مختلفٍ تماماً في تحليل الغرب ونقده، بل وفي التقابل أو حتّى التفاعل معه. وبالطبع، من

→

لا يزال يفتقر إلى المعرفة والفهم العميق للغرب، في حين أنّه تأثّر بشدّة بأنواع الآراء والأفكار والمنتجات والمظاهر والإجراءات للعالم الغربي، من السيّارة إلى الحاسوب، ومن السينما إلى الأدب، أو من الآراء الفلسفيّة إلى الاقتصاد... وما هو لازم ولا وجود له ليس مجرد الإلمام بالغرب وأخبارهم أو المسلمين الذين يرتبطون بهم، بل هو الفهم والمعرفة بجذور الثقافة والآراء والأفكار للعالم الغربي من وجهة نظر إسلاميّة، وإنّ مثل هذا الفهم والمعرفة وحدهما يمكن أن يزوّدا المسلمين بالأدوات الضروريّة للمواجهة والمقابلة مع تحدّيات الغرب الحديث، وتمكينهم من إعداد ردّ إسلاميّ عليها» (نصر، ١٣٨٤ش، ص ١٩٥).

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

الطبيعي أنّ الفكر، بحكم كونه فكرًا مجرّدًا، يميل إلى الطابع النظري وأحيانًا التجريدي، دون أن يتحمّل بالضرورة مسؤوليّةً إزاء العواقب الواقعيّة للفكر في مواجهة الغرب. ومن هذا المنطلق، من الضروري في مواجهة الغرب أن يراجَع إلى الأفكار التي أوّلاً: تتّسم بالاستقلال الفكري والأصالة المحليّة والدّينيّة (أي أن تكون بعيدة عن الأفكار التقليدية السطحية والمنقولة حرفياً)، وثانياً: تقدّم تلك الأفكار في دراسة الغرب لا لإشباع الروح العلميّة وإنتاج مناقشات نظريّة محضة، بل لمعالجة قضايا الأمّة الإسلاميّة والمواجهة الفعليّة المصحوبة بتحمّل المسؤوليّة. إنّ هذا النوع من «دراسة الغرب القائمة على القرآن»، الذي يجب تتبّع نموذجه البارز في دراسة الغرب لدى قائد الثورة، يكتسي أهمّيّةً بالغةً، لا سيّما حيثما يكتسب تطبيقاً عالمياً ودولياً، ويستمرّ لقرابة نصف قرن (في تجربة الجمهوريّة الإسلاميّة). وعلى هذا النحو، فإنّ ما يبرز في دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي ليس تكراراً لأقوال منظّري الغرب، ولا انبهاراً أو انفعالاً إزاء تحليلاتهم، بل هو تكوين مقاربة تستند إلى ثلاث خصائص رئيسة :الاستقلال المعرفي، والارتباط الوثيق بالمضامين القرآنيّة والدّينيّة، والاعتماد على التجربة الموضوعيّة وتحمّل المسؤوليّة في مواجهة الغرب في مجال الثقافة والحضارة. وتحلّل هذه المقاربة «الغرب» لا بوصفه مجرّد حداثة، بل كبنية حضاريّة ذات جذور معرفيّة ولاهوتيّة خاصّة؛ وهو تحليلٌ أقلّ ما يُعرف في الأدبيّات السائدة لدراسة الغرب.

استناداً إلى هذه الخلفيّة، يهدف هذا المقال إلى تبيين وتحليل إطار «دراسة الغرب القائمة على القرآن» في فكر آية الله الخامنئي، وإظهار القدرات المعرفيّة والحضاريّة لها في إعادة تعريف مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب. والسؤال الرئيس للمقال هو: ما ماهيّة الغرب في المنظومة الفكريّة - الدّينيّة لآية الله الخامنئي؟ وما الفرق بين هذه المقاربة ودراسة الغرب العلمانيّة، بما في ذلك

دراسة الحداثة أم نقد الحداثة؟ ويُتابَع هذا السؤال من خلال أسئلة فرعيّة حول المنهجيّة، ومصادر المعرفة، والنتائج العمليّة لهذه المقاربة .وفي هذا البحث، وعلى أساس التحليل اللاهوتي - الخطابي، مع التركيز على المضامين القرآنيّة من جهة، وتجربة الثورة الإسلاميّة التاريخيّة وتجارب المواجهة الموضوعيّة لقادة إيران مع «الغرب الاستعماري» وكذلك «الغرب العلمي» من جهة أُخرى، يُحلَّل عمق خطابات وأعمال قائد الثورة الإسلامية. وتكمن ابتكار هذا المقال في أنّه يُقدّم ويُحلّل دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي لا مجرّد مجموعةً من المواقف السياسيّة، بل بوصفها منظومة معرفيّة متماسكة وفكراً حضارياً كليّاً؛ منظومةً قادرةً على تغيير الخطاب السائد في دراسة الغرب، وتمكين العالم الإسلامي من الانتقال من حالة الانفعال إلى حالة الفاعليّة والتفاعل الإيجابي.

يتناول هذا المقال، أوّلاً دراسة الخلفيّة والفجوات المعرفية في الأدبيّات القائمة لدراسة الغرب. ثمّ يُحلَّل منشأ الأسس المعرفيّة لدراسة الغرب القائمة على القرآن في فكر آية الله الخامنئي. وتالياً، تُبيَّن المنهجيّة والمفاهيم الرئيسة لهذه المقاربة. وفي الختام، تُناقَش النتائج المترتّبة على هذه المنظومة المعرفيّة لاستراتيجيّات التفاعل أو التقابل للعالم الإسلامي مع الغرب.

١. منشأ دراسة الغرب لدى سماحة آية الله الخامنئي

إنّ آية الله الخامنئي لم يعش في الغرب، ولم يقم برحلات إلى دول أوروبا الغربيّة أو أمريكا الشماليّة (باستثناء الرحلات الدبلوماسيّة)، كما أنّه لا يتقن اللغة الإنجليزيّة ولا يمتلك تخصّصاً في العلوم الإنسانيّة الغربيّة. فكيف يفكّر إذن في الغرب، ويتّخذ موقفاً منه، ويمارس بوصفه قائداً سياسيّاً بل حضاريّاً فاعليّات كبرى ومصيريّةً؟ في الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من التمييز بدقّة بين نقطتين: أوّلاً :إنّ آية الله الخامنئي ليس في صدد معرفة الغرب كما هو في الغرب، بل هو

يفكّر في الغرب أكثر ممّا جاء إلى الشرق وأحدث تغييرات في العالم الإسلامي. فهو ينتقد «الغربَ الذي قدم إلى الشرق» والغربَ الذي تسلّل إلى إيران والعالم الإسلامي، ويقف في مواجهته بردود فعل حاسمة. والنقطة الثانية في دراسة الغرب لدى آية الله الخامنئي، تكمن في المصدر الفكريّ لديه وفهمه وتحليله القرآنيّ (باعتباره كتاباً هادياً حضارياً) في معرفة الغرب، ونقده، والفاعليّة في مواجهته. يتّضح بجلاء من المواقف القرآنيّة لقائد الجمهوريّة الإسلاميّة أنّه يقرأ إيران، والعالم الإسلامي وجبهة المقاومة، وكذلك العالم الغربي من منظورٍ قرآنيّ شامل؛ فيفهمها ويحلّلها، ثمّ يفكّر في الحلول القرآنيّة لسبل الخروج من الأزمات على نطاق الأمّة الإسلاميّة. وتكتسي هذه النقطة أهمّيّةً بالغةً من حيث المنهجيّة وكذلك من حيث المنظور اللاهوتي، مما يستوجب دراستها وتمحيصها بجدّيّة.

٢. منهجيّة «دراسة الغرب» لدى آية الله الخامنئي

يمكن البحث عن منهجيّة آية الله الخامنئي في ثلاثة أضلاع هي: «معرفة العدوّ القائمة على القرآن»، و«التجربة الموضوعيّة للغرب» (الغرب الذي قدم إلى العالم الإسلامي، وكذلك الغرب الذي تمّت ملاحظته ورُوي عبر رجال السياسة في العلاقات الدبلوماسيّة)، وثالثاً: «الترجمات الغربيّة». فمن ناحية، يواظب آية الله الخامنئي على تلاوة القرآن مراراً، وفي سياق الظواهر الموضوعيّة للعالم الغربي، يقوم باستنطاق القرآن باستمرار، ويتّخذه أساساً للعمل على مستوى القيادة. ومن ناحية أُخرى، ورغم أنّه لم يسافر إلى الغرب وربّما ولم يتخصّص أكاديميًّا في دراسته، إلّا أنّه على مدى أكثر من ٤٠ عاماً يرتبط بعلاقةٍ عميقة مع الغرب الواقعي، ومع صداقاته وعداواته اليوميّة، إذ يُعاين واقعَه، ويميِّز صدقَه من زيفه بكل موضوعية. علاوة على ذلك، فهو يطالع الكتب ويشاهد الأفلام الصادرة عن الغرب أو التي تتناوله (المترجمة منها). والأهمّ من ذلك كلّه، أنّه في هذا

الثالوث المعرفي، يجعل من المعرفة القرآنية نصَّه ومحوره الأساسي، ويُخضع المعرفة الموضوعية والتجريبية، وكذلك المعرفة العلمية والمنقولة، لتلك المعرفة القرآنية الواقعية، جاعلاً منها فرعاً تابعاً لها. وبناءً على ذلك، فإنّ آية الله الخامنئي، من جهة، يزن ما يختبره من واقع الغرب على المستوى الدوليّ (سواءً في مرحلة الكفاح، أو فترة رئاسته للجمهوريّة، أو مرحلة القيادة) بالقرآن بوصفه «ميزانًا» ومعيارًا للحكم والتقويم. وفي هذا الشأن، كانت كثيرٌ من مواقفه السياسيّة والاجتماعيّة والحضاريّة مصحوبةً بالاستشهاد كما تستند في بنيتها التحليليّة إلى المضامين القرآنيّة بوصفها مرجعيّة توجيهيّة وفكريّة. ومن جهةٍ أخرى، لا يكتفي القائد بمجرّد تلاوة القرآن والتجربة الموضوعيّة والملموسة للغرب، بل إنّه يطالع كذلك أعمالًا مهمّة من الأدب الغربي، مثل بعض النتاجات الأدبيّة الفرنسيّة، ككتّابات أونوريه دي بالزاك (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٢/ ١٣٨٤ش)، وفيكتور هوغو (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٥/ ١٣٩٠ش)، وكتّاب عائلة تيبو (خامنه‌اي، ٢٨/ ٠٧/ ١٣٧٠ش)، فضلًا عن بعض الأعمال في الأدب الإنجليزي، مثل كتب ويليام شكسبير (خامنه‌اي، ٢٩/ ١٠/ ١٣٧١ش)، وكتّاب كوخ العمّ توم[1] (خامنه‌اي، ٢٧/ ١٢/ ١٣٨٠ش). كما يطّلع على وثائق متعلّقة بالاستعمار (مثل وثائق وكر التجسّس) (خامنه‌اي، ١٣/ ٠٨/ ١٣٨١ش)، وعلى أعمال تتناول الاستعمار وتاريخ العبوديّة، مثل كتّاب الجذور (خامنه‌اي، ٢٩/ ٠٨/ ١٣٩٢ش)، إضافةً إلى الدراسات الاستراتيجيّة المنجَزة في البلدان والمناطق الخاضعة للاستعمار، كشبه القارّة الهنديّة (خامنه‌اي، ١٩/ ٠٢/ ١٣٨٤ش). وإلى جانب ذلك، يتابع الصحف والمقالات والرسوم الكاريكاتوريّة الغربيّة، وكذلك أفلام الهوليوود والأفلام الوثاقية (خامنه‌اي، ٢٧/ ٠٢/ ١٣٨٨ش)، بما يُسهم في إضفاء طابع أكثر موضوعية وملموسيّة على رؤيته القرآنيّة في فهم الغرب وتعميقها.

1. Uncle Tom's Cabin

والآن، في هذا التفاعل والتردّد الذي أقامه آية الله الخامنئي بين «القرآن « و«التجارب الموضوعيّة والواقعيّة»، وكذلك بين «القرآن» و«الترجمات المعادية للاستعمار من الغرب»، قد وجّه مقاربته في معرفة الغرب نحو أدبيّات لاهوتيّة قائمة على القرآن حول الغرب. وسنتناول في هذا المقال أمرين مهمّين: أ. ماهيّة الغرب، ب. كيفيّة مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب من منظور آية الله الخامنئي؛ إذ يبيّن كليهما من منظور اللاهوت والمضامين القرآنيّة، ويتّخذهما في قراراته ومواقفه العمليّة بوصفهما خطًّا إرشاديًّا موجّهًا.

٣. ماهيّة «الغرب» من المنظور القرآني

لقد استخدم آية الله الخامنئي في تحليل الغرب مفاهيم قرآنيّة مختلفة، مثل «جبهة الكفر» (الكفر الحربيّ والمُعارِض)، و«الاستعمار»، و«الاستكبار»، و«الطاغوت»، و«الشيطان». وفي خضمّ ذلك، وفي كثرة استخدام هذه العناصر والتعاليم السلبيّة في القرآن، يشير آية الله الخامنئي، مثل الإمام الخمينيّ «ره»، إلى عنصر «الشيطان» وهيمنة الغرب الشيطانيّة، ومكر الغرب الشيطانيّ، وعداوة الغرب الشيطانيّة، وشيطان ثقافة الغرب، والفجور والشهوة الشيطانيّة للغرب، ودور الشيطان في إثارة العداوة والفرقة، وتزيين الأعمال القبيحة وتقبيح الأعمال الحسنة (ركابيان، ١٣٩٩ش). وفي هذا السياق، يركّز آية الله الخامنئي في العالم الغربي بشكل خاص على ربط مفهوم «الشيطان» بنظام الهيمنة الأمريكية أكثر من أي دولة أخرى، حيث ينتقد الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها «الشيطان الأكبر» و«الطاغوت الأعظم» (خامنه‌اي، ٣٠/ ٠٥/ ١٣٨٥ش)، وكذلك «فرعونيّة أمريكا» (خامنه‌اي، ١٨/ ٠٦/ ١٣٩٤ش). إنّ آية الله الخامنئي في هذه المقاربة وفي تحليله لقول الإمام الخمينيّ (رضوان الله عليه) حول«الشيطان الأكبر» يقول:

لقد قال الإمام الجليل: إنّ أمريكا هي «الشيطان الأكبر»، إنّ هذا القول

«الشيطان الأكبر» كلامٌ يحمل معنى عميقًا جدًا. فالرئيس الأعلى لكل الشياطين في العالم هو إبليس؛ ولكن، حسب تصريح القرآن، فإنّ العمل الوحيد الذي يقدر إبليس على القيام به هو إغواء البشر فقط؛ ولا يستطيع أن يفعل أكثر من الإغواء؛ إنّه يغوي البشر ويخدعهم ويوسوسهم؛ أمّا أمريكا، فإنّها تغوي، وتقتل، وتفرض العقوبات، وتخدع، وتُرائي؛ فهي ترفع راية حقوق الإنسان، وتدّعي الدفاع عنها (خامنه‌اي، ١٨/ ٠٦/ ١٣٩٤ش).

هذا المفهوم، سواء لدى الإمام الخميني (رضوان الله عليه) أو آية الله الخامنئي، في رؤية الغرب بوصفه «شيطانًا»، يجد تفسيره الفلسفي في الفلسفة الإسلامية ضمن تصنيف القوى الأربعة للإنسان، حيث تنقسم القوى البشريّة إلى: قوى بهيميّة، وسبعيّة (غضبيّة)، وشيطانيّة، وملكيّة. فمن القوى البهيميّة والحيوانيّة تنبعث الشهوة والجشع واللذّة، ومن القوى السبعيّة تتولد العداوة والحسد، ومن القوى الشيطانيّة يُنتج المكر والخديعة والحيلة والتكبّر والفخر والاستكبار وحبّ التفوّق والعلوّ هو نتاج هذا الاستكبار. وفي سياق هذه الرغبات والقوى الثلاث السلبيّة البشريّة (في مقابل «القوى الملكيّة» التي تنتج عنها الصفات البشريّة الإيجابيّة)، فإنّ أخطر رغبات النفس هي الرغبات الشيطانيّة، وأشدّ العذابات أيضاً تتعلّق بالرغبات الشيطانيّة (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١م، ج٩، ص٩٣).

في العلاقة بين «الشيطان» و«الطاغوت»، يرى آية الله الخامنئي - في المنطق القرآني - أنّ الشيطان والطاغوت هما شيءٌ واحد، ويستند في ذلك إلى الآية القرآنيّة التي مفادها أنّ الشيطان هو الطاغوت بعينه، والطاغوت هو الشيطان: «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (النساء، ٧٦). فحيث تقول الآية :﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾، فقد ورد اسم الطاغوت بدلاً من الشيطان،

وورد الشيطان بدلاً من الطاغوت (خامنه‌اي، ١٣٩٧ش، صص ٤٧٦-٤٧٨).

وبالطبع، في خضمّ ذلك، ثمة سؤالٌ جديرٌ بالطرح والتأمّل، وهو: هل يمكن أصلاً تحليل الحضارة الغربيّة المعقّدة بالاعتماد على إطارٍ لاهوتيّ واحد فقط؟ وهل يؤدّي هذا النوع من دراسة الغرب إلى التبسيط والاختزال؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من التوضيح أوّلاً أنّ المقاربة القائمة على القرآن ليست بديلاً عن جميع طرق معرفة الغرب، ولا تدّعي معرفة الغرب بكامله من خلال طبقةٍ معرفيّةٍ واحدة فحسب. بل تقع هذه المقاربة تحديداً في موقع «البناء المعرفي»، وتتمثل وظيفتها في تقديم معيار رئيس وأساسيّ لمعرفة الغرب؛ أي تحليل الجذور الحضاريّة والأخلاقيّة للغرب من منظور اللاهوت الإسلامي، دون إنكار أو استبعاد البحوث التاريخية، أو الدراسات الاجتماعية، أو التحليل الفلسفي للغرب

ثمّة سؤال آخر قد يُطرح في هذا السياق، وهو: كيف يمكن للقيم العامّة مثل العزّة، والتقوى، والإيمان أن تجسّد عمليًّا على الصعيد الدولي المعقّد؟ وكيف يمكن إخراجها من إطار العموميّات؟ وفي الإجابة، لا بدّ من الإشارة إلى ثلاثة مستويات من القيم القرآنيّة في الفكر الدراسي للغرب لدى القائد الأعلى للثورة الإسلامية: أولًا: المستوى المعياري الذي يعبّر عن «المبادئ»، مثل: العزّة، والتقوى، والتوكّل، والمقاومة، والاستقلال. فهذه القيم توجّه السلوك والقرار وتعمل كـ إطار أساسي لتوجيه السياسات والمواقف. ثانيًا: المستوى الاستراتيجي الذي تتحوّل فيه القيم إلى «فعلٍ قابلٍ للتخطيط والتطبيق»، مثلما تؤدي قيمة «العزّة» إلى الاستقلال السياسيّ والتأكيد على القرارات السياسيّة استناداً إلى مصالح الشعب والأُمّة، أو حيث تؤدّي قيمة «التقوى» إلى تجنّب الخداع والالتزام بالعدالة، أو حيثما تؤدّي قيمةٌ مثل «المقاومة» إلى سياسات الردع ودعم الحركات المستقلّة. وفي هذا المستوى، تُترجَم القيم إلى مبادئ للسياسة

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

الخارجيّة. ثالثاً: المستوى التنفيذي (العملي)، الذي تتحوّل فيه القيم إلى سياسات تنفيذيّة، مثلما تؤدي قيمة «العزّة» إلى عدم التوقّف عن التقدّم العلميّ والنوويّ لرضاء القوى العالميّة، أو إلى خفض التبعيّة البنيوية، أو حيث تؤدّي قيمة «التقوى» إلى تجنّب وسائل الإعلام القائمة على الكذب، أو الالتزام بالاتّفاقات الدوليّة، أو حيثما تؤدّي قيمة «المقاومة» إلى تعزيز القدرة الصاروخيّة والدفاعيّة، وكذلك دعم مجموعات المقاومة في المنطقة. وبهذا التقسيم الثلاثي، لم تعد القيم مجرد مفاهيم عامة مجردة، بل تصبح سياسات قابلة للقياس والتنفيذ عملياً. وهذه المستويات الثلاثة مرتبطة ببعضها في فكر آية الله الخامنئي، و«التقوى» أو «العزّة» ليست شعاراً أخلاقيّاً فحسب، بل تعمل كـ «هندسة للقوّة».

٤. ماهيّة الشيطان وولايته

إنّ أيّ عنصرٍ خارجٍ عن وجود الإنسان يدفعه إلى ارتكاب الأعمال الشرّيرة، والدناءة، والظلم والذلّ، والسوء والانحراف، فهو الشيطان. وإبليس هو أحد مصاديق الشيطان الذي وقف في مواجهة آدم صفوة الله، معلناً المعارضة مدّعياً الاستقلال العلمي. ومسألة الشيطان ليست أمراً فرديّاً فحسب، بل تظهر أيضاً في الساحة الاجتماعيّة. ومن وجهة نظر آية الله الخامنئي، إنّ كلّ ولاية غير إلهيّة هي ولايةٌ شيطانيّة وطاغوتيّة. فمن لا يعيش تحت قيادة الوليّ الحقيقيّ، فهو في الواقع يعيش تحت سلطة الطاغوت والشيطان[١].

---

١. من منظور القرآن الكريم، إنّ الشيطان في إضلال البشر ليس وحيداً، بل له أعوان وأنصار. فقد قال القرآن الكريم: «إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ» (الأعراف، ٢٧). في المنطق القرآني، يُطلق لفظ «الشيطان» على البشر البُعداء عن الحق والمتمردين: «وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ» (البقرة، ١٤). وأيضاً: «وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ» (الأنعام، ١١٢؛ قرشي، ١٣٧١ش، ج٤، ص ٣٢).

ثمّ يطبّق آية الله الخامنئي هذا الأساس بصراحة في تحليله السياسي والحضاري لحضارة الغرب والغرب الاستعماري، ويأخذه بعين الاعتبار في كيفية تعامل الجمهورية الإسلامية مع الغرب، وبشكل خاص الولايات المتحدة الأمريكية. فإلى جانب التأكيد على وجوب اللجوء إلى الله من الشيطان الرجيم (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)، وعلى أنّه لا ينبغي الغفلة عن الشيطان، أو الاستخفاف بشرّه، أو الوثوق بوعود أمريكا الشيطانية (فالشيطان دائمًا يخلف وعده)، يقدّم آية الله الخامنئي استراتيجيات مواجهة الشيطان ويقول: «إنّ هذه الثورة، بما أنّها باسم الله، تواجه دائمًا الشياطين. ولأنّها تؤمن بالدفاع عن المستضعفين والمظلومين، فهي دائماً في صراعٍ مع المتجبّرين والطغاة والمستكبرين. ولأنّكم تتحرّكون من أجل القيم الإنسانيّة، فإنّ أولئك الذين يعارضون القيم الإنسانيّة لن يكونوا راضين عنكم. يجب أن تكونوا من ذوي الخبرة .يجب أن تكونوا مؤهّلين روحيّاً وقلبيّاً» (خامنه‌اي، ٢٠/ ٠٤/ ١٣٦٩ش).

ومن هذا المنظور، يشير آية الله الخامنئي إلى عمليّة الاتصال بين الشيطان وأتباعه السياسيّين والاجتماعيّين والعالميّين، وفي هذا السياق أوّلاً يُشير إلى تناسب الميل إلى المعصية لدى أتباع الشيطان مع الشيطان نفسه، ويؤكّد على دور الذنوب في الميل إلى الشيطان: «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران، ١)[١]. ثمّ يتناول آية الله الخامنئي أدوات الشيطان الكبير، ويبيّن عمليّة تأثير

---

١. «فالارتباط بين الشَّيْطَانِ و الإنسان: إنّما يتحقّق في عالم فوق عالم المادّة، فيوحي الشيطان الى أوليائه و أتباعه و يوسوس في صدورهم و يضلّهم و يمنّيهم على طور قريب من الطور الروحاني و الإلقاء القلبي: «ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ» (آل عمران، ١٧٥)، «وَ مَنْ يَكُنِ الشَّيْطانُ لَهُ قَرِيناً فَساءَ قَرِيناً» (النساء، ٣٨)، «وَ يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ» (النساء، ٦٠)، «يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً» (النساء، ١٢٠؛ المصطفوي، ١٤٠٢هـ، ج٦، ص ٦٤).

الشيطان على الآخرين عبر الفنّ والدعاية على النحو التالي:

«إنّ السلاح الدوليّ الأكثر فاعليّة اليوم ضدّ الأعداء والمعارضين هو سلاح الدعاية والإعلام؛ إنّه سلاح الاتصالات الإعلاميّة. فهذا هو السلاح الأقوى في عصرنا، بل هو أسوأ وأخطر من القنبلة الذرّيّة. وبواسطة هذا السلاح، كان العدو يرصد قضايانا لحظة بلحظة، ويقدّم التوجيهات لمن كانوا أهلاً للشرّ والمكر: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (الأنعام، ١٢١) (خامنه‌اي، ٠٢/ ٠٧/ ١٣٨٨ش).

في هذه المقاربة، وفي عمليّة خلق «الإغواء»، لا ينبغي النظر إلى مسألة الدعاية بوصفها مجرّد أداة ومهارة بسيطة، بل يحلّل آية الله الخامنئي هذه الدعاية وهذا النوع من التزيين والخداع في إطار المقاربة الشيطانيّة لأمريكا، وينظر إلى شيطان الغرب بوصفه شيطاناً متوحّشاً، ويقول: «الغربيّون، وخصوصًا الأعراق الأوروبية، أعراق متوحّشة؛ فهؤلاء مظاهرهم مهذَّبة ومكويّة ومربوطة العنق ومعطّرة، لكنَّ تلك الوحشية الكامنة في التاريخ لا تزال باقية في باطنهم؛ فهم يقتلون بسهولة، ويرتكبون الجرائم ببرود أعصاب (خامنه‌اي، ٢١/ ٠٢/ ١٣٩٢ش). ثمّ يؤكّد آية الله الخامنئي قائلاً: «لقد استطاعوا بمساعدة الأدوات المتقدمة للدعاية والاتصالات - بهذا التلفاز، وبواسطة هذا الفنّ، وهوليوود ذاتها، وبألعاب الإنترنت والحواسيب هذه، ومن خلال شبكات الاتصال السريعة في العالم - أن يخدعوا البشريّة. إنّهم يدّعون الحضارة، لكنّهم في الحقيقة لا يمتلكون حضارة؛ إنّهم وحوشٌ محضة حقّاً» (خامنه‌اي، ١٥/ ٠٤/ ١٣٨٣ش).

وفي سياق وصف الغرب بالطابع الشيطاني، يجيب آية الله الخامنئي عن السؤال: هل أرسل الغرب ذاته الحقيقيّة إلى العالم الإسلامي، أم أنّ ما انصبّ على العالم الإسلامي من الغرب هو سيّئاته؟ ويصرّح قائلاً: «ليت أنّ التكنولوجيا والمعرفة الغربيّة كانت تأتي إلى بلدنا بشكلها الصحيح، لكنّها لم تأتِ. لقد صنعوا

صورةً نمطيّةً زائفة، وصنّعوا شكلاً معيّناً، وفي جانبها أدخلوا شيطان الثقافة الغربية بكل شروره وسيّئاته، وحتّى بشكلٍ مبالغٍ فيه إلى بلدنا» (خامنه‌اي، ١٣٩٨ش). ويُعبّر آية الله الخامنئي عن هذا المضمون في موضعٍ آخر بعبارةٍ أكثر صراحةً:

«في ذلك اليوم الذي أدخلوا فيه ما يُسمّى بموجة الحداثة[1] إلى هذه المنطقة، في الواقع يجب أن يُقال: إنّهم أرسلوا مجاري الصرف الصحّي للحداثة إلى هذه المنطقة. فلم يأتوا بالعلم والابتكار والاختراعات الجديدة والتقدّم الفكريّ والجامعات الرائدة إلى دول مثل الجزائر ومصر والعراق وبقيّة المناطق المستعمَرة؛ أوّل شيءٍ جلبوه كان الابتذال الثقافي، وكشف الحجاب، والسلع الاستهلاكيّة البالية؛ أو على الأكثر جلبوا أنظمة التعليم المنسوخة من الدرجة الثانية والثالثة الخاصة بهم؛ أي أنّهم حقّروا الشعب من جميع الجهات» (خامنه‌اي، ١٢/٠٨/ ١٣٨٠ش؛ اشيرى، ١٣٩٨ش).

٥. الشيطان والصفات الشيطانيّة في العالم المعاصر

لا ينبغي النظر إلى قضية الشيطان بوصفها مجرّد ظاهرةٍ جنّيّة وغيبيّة فحسب. فاليوم، شياطين الإنس، وكذلك الروح الشيطانيّة للحضارات المتقدمة ظاهريًا، قد سبقت عوالم الجنّ، وظهرت بوضوحٍ وجلاءٍ في الساحات الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. لقد اتّخذ الأمر الشيطانيّ اليوم مظهراً حضاريّاً، وامتزج مع مختلف جوانب حياة الإنسان في العالم المعاصر. وقد بلغ وضوح الظواهر الشيطانيّة والروح الطاغوتيّة مع الحضارة العالميّة اليوم إلى درجة أنّه يمكن إظهار هذا التجسّد الموضوعيّ حتّى بالمؤشّرات الوضعيّة للعالم الحديث، وتصوير الهيكل

1. Wave of Modernity

الشيطانيّ للغرب. يمكن ملاحظة الأبعاد الشيطانيّة بسهولةٍ لا في السياسات المعاصرة فحسب، بل في الثقافة الشيطانيّة، والرموز الشيطانيّة، والميول الشيطانيّة، والعلاقات الشيطانيّة، وفي النزعة الماديّة والجسدانيّة، والاستمناء الشيطاني، والسينما الشيطانية، وبعض الكنائس المنحرفة والشيطانية[1]، وحتى في السرديات الشيطانية للمقدسات في الأديان الإلهية. فاليوم، بلغ الشيطان درجةً من السيطرة حتّى أنّ الروايات الحديثة عن الأنبياء الإلهيّين لم تسلم من هذه الهيمنة الشيطانيّة، ويمكن ملاحظة نماذج ذلك في فيلم «نوح» وفيلم «آخر إغراء للمسيح»، وكذلك في الإهانات التي طالت الإسلام والنبي محمدﷺ.

هناك نقطةٌ بالغة الأهميّة يجب أخذها في الاعتبار عند تحليل الغرب الاستعماريّ وطبيعته الشيطانيّة، وهي مسألة «الجشع الشديد» والنشوة الناتجة عنه، والذي يغرق فيه العالم الغربي وحضارته المعاصرة العلمانيّة في التمتع بالملذّات الدنيويّة. ويرى آية الله الخامنئي أنّ هذه السمة الشيطانيّة تتجلّى في «سكر» الغرب بالقوة والشهوة. وفي بيانه الصريح: إنّ العالم الغربيّ غارقٌ في نوعين من السُّكر: سُكْرُ الهوى، وسُكْرُ القوّة. «فالإنسان الذي يكون في حالة سكر لا يمكن غرس أي شيء في عقله، فما بالك إذا ما تعرّض الإنسان لنوعين من السكر؟ إنّها الفوضى العارمة! هذا وإنّ شعار العلم بيد هؤلاء أيضاً (خامنه‌اي، ١٢/٠٦/١٣٨٦ش).

وهذا السُّكر - من وجهة نظر آية الله الخامنئي - يُحدِث أخطاءً استراتيجيّة للعالم الغربيّ، ولا سيّما أمريكا. ويقول في هذا السياق: «إنَّ الأمريكيين اليوم، مثلهم مثل جميع البشر والجماعات التي تسكرها القوّة - حيث إنَّ سُكر القوة غالباً ما يؤدّي إلى الوقوع في الخطأ، أي أنّ الإنسان يرتكب أخطاء فادحة - يقعون في أخطاء جسيمة». إنّهم سُكارى القوّة، ولا يفهمون جيّداً ماذا يفعلون، لذلك

1. Church of Satan

يرتكبون أخطاءً كبيرة» (خامنه‌اي، ١٣٨١/٠٩/٠١ش). ويلاحظ آية الله الخامنئي نفس صفة الجشع والطمع في أبعاد أخرى من الثقافة والسياسة الغربية. ويشير بشكل خاص إلى ثقافة الطمع غير المشبع فيما يتعلّق بموضوع المرأة في الغرب، وقال:

«إنَّ جوهر الثقافة الغربية يقوم على اعتبار المرأة سلعة، ووسيلة للمتعة لدى الرجل في المجتمع .وهذا هو السبب وراء التشجيع والتحريض على التعريّ. ولم تؤدِّ الحريّة الجنسيّة والميوعة (الفوضى) الجنسية في الغرب إلى إخماد نار الشهوة البشرية التي هي غريزة طبيعية. ففي السابق، كانوا يروّجون لذلك قائلين: دعوا المرأة والرجل يقيمان علاقات حرّة في المجتمع كي تقلَّ رغبة الشهوة الجنسية؛ لكن عملياً تبيّن أنّ العكس هو الصحيح. فكلما زادت حريّة العلاقات بين المرأة والرجل في المجتمع، وبالوضع الذي أوجدوه، ازداد حرص الشهوة البشرية. واليوم، لا يستحيي الغربيون ويعتبرون مسألة الشذوذ الجنسي قيمةً (خامنه‌اي، ١٣٩١/٠٤/٢١ش).

قد أشار سماحة آية الله الخامنئي (دام ظله) إلى هذا الموضوع بعينه، في سياق الحديث عن النهمة التوسعية والحرص المفرط لدى الأمريكيين، ويؤكّد أنَّ «قوة الاستكبار الأمريكي اليوم تسعى بلهفة متزايدة لتوسيع نفوذها وقوتها» (خامنه‌اي، ١٣٨١/٠٩/٠١ش)، وأنّ جيوش العالم الماديّ اليوم قد ظهرت وتقوم بعملياتها لإخماد نفس نار هذا الجشع والطمع لدى أصحاب القوّة (خامنه‌اي، ١٣٨٧/٠٧/٢٨ش). كما طبّق هذا التأكيد على طبيعة الغرب وأمريكا النَّهِمَة فيما يخصّ فلسطين والقدس الشريف، وقال: «إنّ أرض فلسطين والقدس الشريف كانت دائماً محلّ أطماع بعض القوى الغربيّة، وفرض الحروب الطويلة للصليبيّين على المسلمين هو دليلٌ بارز على أطماعهم تجاه هذه الأرض المقدّسة» (خامنه‌اي، ١٣٨٠/٠٢/٠٤ش).

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

ربّما في النظرة الأولى، يُنظر إلى هذا الموضوع بوصفه مسألةً أخلاقيّة ولاهوتيّة بحتة لا يمكن الاعتماد عليها في معرفة الغرب الحضاري، إلّا أنّه في نظرةٍ أُخرى، يمكن إدراك وفهم العمق الحضاريّ لهذا التحليل. لقد تمّ تحليل وفحص مثل هذه المقاربة والتحليل لمفهوم «النشوة» أو «السرور المفرط» في الحضارة العلمانيّة الغربيّة من قِبَل أمثال تشارلز تايلور في كتابه «العصر العلماني» (في تحليل مفهوم «الامتلاء الروحي»[1]) (Taylor, 2018, p.5).

إنّ هذا «الامتلاء الروحي» عينه يمكن أن لا يكون غايةً فحسب، بل عاملاً حاسماً في الحياة الإنسانية[2]. إنّ فلسفة حياة الإنسان في العالم ليست سوى عبور الحياة إلى «حالة الامتلاء» ومن هنا، فإنّ الفرد غير المؤمن يسعى لجعل الحياة مرضيةً وممتعةً بالكامل. وفي الثقافة العلمانيّة، لا ينبغي الاعتقاد بأيّ شيءٍ يعيق هذا الامتلاء، والإشباع، واللذّات في ذروتها. ومع هذه النظرة التي يصبح فيها الاقتصاد الهدف النهائي وغاية المجتمع، ولا يُتصوّر هدفٌ أبعد من ذلك، وتصبح مفاهيم مثل «مجاهدة النفس»[3] والتعاليم الدينيّة المشابهة بلا معنى ومهملة[4].

---

١. يبدو أنّ اختيار المترجم لكلمة «الامتلاء الروحي» بدلاً من «الكمال» لترجمة مصطلح (Fullness) يكون صائباً؛ فتايلور في هذا الكتاب لا يسعى لطرح مسألة «الكمال»، بل إنه يرمي إلى رسم لحظات الذروة، وإحساس النشوة والسكران الذي يعيشه الإنسان الحديث في مختلف مجالات الحياة، هنا والآن. وإنّ هذا المفهوم جوهري للغاية في فهم طبيعة العلمانية والمجتمع العلماني».

٢. قد تكون هذه النشوة نتيجةً للعدميّة، وقد تكون سبباً فيها. وفي المنظور الأول، لا تشكّل العدمية واللا معنى بحد ذاتها مساراً لرفض هذا العالم بل لقبوله. يجب أن يكون عبث العالم دافعاً للإقرار به - كما هو على حالته (حقيقي، ١٣٩٣ش، ص ١٥٠).

٣. «امرؤا ألجمَ نفسَه بلجامِها، و زَمَّها بزمامها، فأمسَكَها بلِجامِها عن معاصي الله، وقادها بزمامها إلى طاعة الله» (نهج البلاغه، الخطبة ٣٢٧).

٤. للتوسّع في تفصيل هذه النقطة وآراء تشارلز تايلور، يُراجع: مقالة «سكولاريسم گزينه‌اى» للكاتب في مجلة «نقد ونظر»، العدد ١١٢.

يتناول ألبرت هيرشمان هذا الموضوع من منظور مختلف، من خلال المقارنة بين «الشغف النفسي» و«اللذة الإنسانية». فكان مصطلح «الشغف النفسيّ»[1] يُطلق سابقاً بمعنى نوعٍ من الهياج والشغف الناتج عن التجربة الدينيّة (مثل الشغف النفسيّ الناجم عن مصائب المسيح). ولكن فيما بعد، خرج معنى هذه الكلمة تدريجيّاً عن إطارها الديني، وأصبح يُطلق على الهياجات واللذات الدنيوية، وكذلك على الأمور الجنسيّة (Giddens, 1991, p. 162; Moltmann, p.74).

اليوم، أصبح المعنى الثاني لـ «الشغف النفسيّ» أحد أكثر المسائل محوريّة في الفكر السياسيّ والفكر الاقتصاديّ. وقد تحدّث العديد من المفكّرين عن إمكانية كبح[2] أو قمع[3] الأهواء النفسية. فقد أكدَّ شخصيات مثل آدم سميث وباسكال على إمكانية ضبط والسيطرة على الشغف النفسي البشري. في حين ذهب آخرون، تحت شعار «مكافحة النار بالنار»، إلى القول إنّه يمكن إضعاف الأهواء النفسية الخبيثة الشيطانية[4] بواسطة أهواء وهياجات غير خطرة، والحد من مخاطرها (Albert. O. Hirschman, 1997, pp.19-20) مع ذلك، يبدو أنّ تفعيل عنصر «العقل»، و«التقوى»، و«الضبط الذاتي» - كما أكّد عليه بعض المستشرقين في تحليل الحضارة الإسلاميّة - (Hodgson, 1974, vol. 1, pp.254-266) يمكن أن يكون مؤثّراً في تحويل «الأهواء النفسيّة»[5] إلى «أهواءٍ عقليّة»[6] وأن يقلّل من الجوانب العنيفة فيها. وبالالتفات إلى هذه النقطة التي ذكرها تايلور وهيرشمان، يتبيّن أنّ

1. passion
2. harnessing
3. repressing
4. malignant
5. passions
6. interests

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

مسألة الطمع والجشع ليست في الأساس مجرد قضية أخلاقية وفردية، بل هي صفة اجتماعية وسياسية وحتى عالمية، ذات عواقب كبيرة في المجتمعات البشريّة، وهذا أحد نقاط التمايز والاختلاف بين الحضارة الغربيّة العلمانيّة والحضارة الإسلاميّة الروحيّة. ومن هذا المنظور، لا تكتفي الحضارة الغربية بكونها تتّسم بنوع من الطمع والجشع والفوضى الاجتماعية، بل إنّها تمهّد الأرضيّة أيضاً لظهور الطمع والفوضى لدى الآخرين الذين ينظرون إليها بإعجاب في بادئ الأمر. ويُعتبر هذا التوجيه القرآني ليس خطاباً فرديًا فحسب، بل خطاباً للمجتمع العالمي والعالم الإسلامي، كما جاء في قوله: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ» (الحجر، ٨٥). إنّ خلق الطمع والحرص بين الآخرين لا يحدث بشكلٍ طبيعيّ فحسب، بل إنّ عالم الغرب الحريص والعالم الشيطانيّ للحضارة الغربيّة يفعّل عوامل جاذبة مثل الغرور والخداع، وكذلك المشاركة في الأموال والأولاد[1]، وهو ما يؤدّي إلى أن يتحوّل عنصر الطمع والنشوة والسُّكر في عمليّة العولمة إلى واحدةٍ من الفضائل العلمانيّة والعالميّة.

وبالالتفات إلى هذه النقطة، وإلى أنّ واحدةً من خصائص الحضارة الغربيّة هي أنّها أكثر الحضارات حرصاً على الحياة الدنيويّة في هنا والآن[2]، يمكن التفكير في الخصائص المميّزة للعالم الإسلامي وإبراز الاختلافات الحضارية للعالم الإسلامي في هذا الصدد. فعلى سبيل المثال، في خضمّ ذلك، يمكن اعتبار عنصر «القناعة»، وكذلك عنصر «الزهد» (الزهد ليس لاكتساب المزيد من الدنيا، بل

١. إشارة إلى الآية: «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (الإسراء، ٦٤).

٢. وفي هذا الشأن، وفي موضوع «الطمع» و «الهَلَع»، والانحرافات الأخلاقية الناشئة عنهما، انظر الآية الكريمة: «وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ» (البقرة، ٩٦).

الزهد من أجل التحرّر الروحيّ من الدنيا)، وثقافة ذكر الموت والسعي للحياة الأبديّة، من بين الخصائص الثقافيّة للعالم الإسلامي؛ إذ يمكنها أن تتحكّم بشكلٍ جيّد في روح الطمع والجشع لدى الإنسان، وأن تمنعه من الاعتداءات اللامتناهية تجاه الأمم الأُخرى.

٦. مواجهة العالم الإسلامي مع الغرب الشيطاني

بالالتفات إلى هذه الهويّة الشيطانيّة للغرب، ولا سيّما أمريكا، يمكن تلخيص العناصر التي حظيت باهتمام آية الله الخامنئي، على النحو التالي: أولًا: الوصف القرآني لتقارب بعض التيارات في العالم الإسلامي مع العالم الشيطاني الغربي، والتي وصفها بآياتٍ مثل: «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران، ١٥٥؛ خامنه‌اي، ١٢/ ٠٤/ ١٣٩٥ش)، و«وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (الأنعام، ١٢١؛ خامنه‌اي، ٠٢/ ٠٧/ ١٣٨٨ش)، كما يشير إلى أولئك الذين انخدعوا وغُرّوا بالمال أو المنافع، موضحًا آليّة توسّع الشيطان. ثانيًا: بعد الوصف والتحليل القرآنيّ لأتباع الشيطان في العالم الإسلامي، يشير إلى الواجبات والإجراءات الضرورية في مواجهة الشيطان، ويؤكّد على عناصر مثل ضرورة معرفة العدوّ، وضرورة الشجاعة وعدم الخوف من العدو، وضرورة الحفاظ على خصائص الأمّة الإسلاميّة مثل العزّة، والجهاد، والشهادة (خامنه‌اي، ٠٥/ ٠٩/ ١٣٦٩ش)، و«ضرورة ترسيم الحدود» والحذر من «التقاط» مع العدوّ (خامنه‌اي، ١٣٩٩ش، ص٣٠)، وكذلك ضرورة التذكير المستمر وعدم نسيان خيانات واستغلال الغرب الاستعماريّ. وفي خضمّ هذه الضرورات والواجبات، يتبيّن بوضوحٍ من مجموعة أقواله وتصريحاته أنّه لا يرى هذه الواجبات جميعاً على درجةٍ واحدة. فكما يحذّرنا من الشيطان البشري، والأهمّ من ذلك من الشيطان

الحضاري أوحضارة الشيطان،، فإنّه يؤكّد على الخروج من الهيمنة الشيطانيّة باستخدام العقيدة، والإيمان، والتقوى.

إنّ تأكيد آية الله الخامنئي على مسألة الشيطان لم يؤدِّ أبداً إلى أن يقع في نوعٍ من الإفراط والتفكير الجازم تجاه الغرب الاستعماري، ولم يدفعه إلى نكران أو تجاهل الغرب العلمي أو حتى الجوانب الإنسانية في الغرب. فهو من جانبٍ يُشير إلى نقاط القوّة الحضاريّة للعالم الغربيّ (مثل تقدّماته العلميّة) التي يجب أن يتعلم منها العالم الإسلامي، ومن جانبٍ آخر يؤكّد على مسائل مثل ضرورة «التقيّة»، وضرورة «الحكمة» في التعامل مع العدوّ، إنّه لا يفسِّره بمعنى الانخداع أو الغواية بالمال والمطامع (خامنه‌اي، ۰۹/ ۱۱/ ۱۳٦۸ش). وفي الواقع، يرسم آية الله الخامنئي في هذا السياق حدّاً دقيقًا بين صيانة الحكمة والمصلحة، وبين تطبيق مسألة «التقيّة» في مواجهة العدوّ اليوم، مما يحتاج إلى أن تُستعرَض أبعاده الفقهيّة وتُناقَش وتُبحَث. ومع كل ذلك، فإنّ آية الله الخامنئي في تحليله اللاهوتيّ للغرب، كان يسعى دائماً إلى الوقوف على الحقائق والتجارب الموضوعيّة في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولا سيّما أمريكا. فقد أكّد على ضرورة الانتباه إلى التجارب، وقال: «إذا لم نتعلّم من التجارب، فسنخسر بالتأكيد. يجب أن نضع التجارب أمام أعيننا، وننظر إليها، ونتعلّم منها» (خامنه‌اي، ۰۲/ ۰۳/ ۱۳۹۷ش).

النتيجة

إنّ دراسة الغرب القائمة على القرآن في فكر آية الله الخامنئي ليست مجرّد موقفٍ سياسيّ أو ردّ فعلٍ أيديولوجيّ تجاه القوى العالميّة، بل هي صياغةُ منظومة معرفيّة مستقلّة تسعى في العالم ما بعد الاستعمار إلى إخراج منطق إدراك العالم والمعنى من احتكار الغرب. وفي هذه المنظومة المعرفية، ليس الغرب مجرّد جغرافياً ولا

مجرّد مجموعة من المؤسسات الحديثة، بل هو تجربةٌ تاريخيّة - حضاريّة ذات جذورٍ لاهوتيّةٍ محددة؛ تجربة لا يمكن فهمها من دون مفاهيم مثل الطاغوت، والاستكبار، والولاية الشيطانيّة، والمكر الحضاري. إنّ هذه المقاربة تفهم الغرب على مستوى «أنثروبولوجيّ - لاهوتيّ»، بدلاً من تحليله على مستوى التكنولوجيا والمؤسسات أو على مستوى النقد المتداول للفلسفة الغربية، حيث تتميّز الحضارات بناءً على طريقة فهمها للإنسان، والقوّة، والحقيقة، والغاية من الحياة. تكمن أهميّة ابتكار المقاربة القائمة على القرآن تجاه الحضارة الغربيّة في أنّها للمرة الأولى تمنح مفهوم «الغرب» معنىً في إطار الفجوة بين ولايتين: الولاية الإلهيّة والولاية غير الإلهيّة. إنَّ هذا الإطار لا يكتفي بطابع سلبي، ولا هو إطار اختزالي؛ بل على العكس، بدلاً من جعل نقد الغرب مرادفاً لنفيه بالكامل، فإنّه يولي اهتماماً للطبقات الأكثر خفاءً وأساسية: طبقات تفسِّر الحضارة الغربية المعاصرة في ارتباطها بنوع خاص من شهوة القوة، والنشوة التكنولوجية، والاستقلال الأخلاقي الذاتي. بلا شكّ، فإنّ هذا النوع من دراسة الغرب، سواء عند شرحه وتحليله للغرب أو عند الإشارة إلى نقده وتشخيص أضرار الحضارة الغربية، سيكون مؤثّرًا وموثوقًا بالنسبة للأجيال المسلمة اليوم في العالم الإسلامي، وكذلك في عمليّة البناء الحضاري للمسلمين المعاصرين، بالمقارنة مع الحالة التي يسعى فيها العالم الإسلامي لفهم الغرب ونقده والتعامل معه بالاعتماد على فكر الغربيين ومفكّريهم، أو حتى التقليد منهم. ومن الواضح جدًا أنّ تحرير العالم الإسلامي من الغرب لن يتحقّق من خلال النقد الغربيّ للغرب نفسه. صحيحٌ أنّ العالم الإسلامي يجب أن يقرأ أفكار الغرب، وأن يتعرّف على تقدّمات العالم الغربيّ بوصفها تجربةً بشريّة، وربّما في مواضعَ كثيرةٍ أن يستلهم وحتّى يقلّد من خصمه الحضاريّ (اطلبوا العلم ولو بالصين)؛ إلّا أنّ العالم الإسلامي من أجل

عمليّته الحضاريّة يجب أن يُولي اهتماما لعنصر «الأصالة» في فهمه الذاتيّ للغرب وفي نقده الذاتيّ للحضارة الغربيّة . وفي هذا الشأن، يبدو أنّ الانتباه والتركيز على القرآن هو أحد السبل الموثوقة لتحقيق عنصر الأصالة في الفكر والعمل، والذي يمكن من خلاله اقتراح طريقٍ مختلفٍ وفعّال في المسار الحضاريّ للعالم الإسلامي. وبلا شكّ، فإنّ النموذج الفكريّ لآية الله الخامنئي في معرفة الغرب، ونقده، وكيفية مواجهته، سيكون نموذجاً مختلفاً، وأصيلاً، وفي الوقت نفسه جديراً بالاعتناء والثقة نظراً للتجربة التاريخيّة، ويمكن أن يكون مصدر إلهام لنوع متميّز من من دراسة الغرب في العالم المعاصر والعالم الإسلامي.

إنّ هذه المنظومة المعرفية لدراسة الغرب القائمة على القرآن تدعو العالم الإسلاميّ إلى إعادة تعريف نفسها كفاعل تاريخيّ: فاعل ليس مفتوناً بالغرب ولا مجرّد ناقدٍ له، بل قادرٌ - بواسطة منظومته المعرفيّة - على أن يمنح الغرب معنىً جديداً، وأن يرسم نوعاً مختلفاً من العلاقة الحضاريّة. وما وراء العالم الإسلامي، يمكن لهذه المنظومة الفكريّة أن تكون مصدر إلهامٍ للمفكّرين الغربيّين أيضاً، إذ تدعوهم إلى تجاوز الانغلاق المعرفيّ والاكتفاء الذاتي والسماح للحضارات الأُخرى بأن يكون لها دورٌ أيضا في تعريف ماهيّة القوّة، والأخلاق، والإنسان، والعولمة. إنّ العالم الغربيّ، ولا سيّما بعد الأزمات الأخلاقيّة للتكنولوجيا، وانتشار الشعبويّة، وتآكل المعنى في المجتمعات الاستهلاكيّة، والأزمات البيئيّة، هو اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بحاجةٍ إلى سماع النقد الذي يُقدَّم من خارج هياكله المعرفيّة. فإنّ دراسة الغرب القائمة على القرآن يقدِّم بالضبط هذا النوع من النقد: نقدٌ لاهوتيّ، وحضاريّ، وأنثروبولوجيّ، يتحدّث ليس فقط من موقف العداء (تجاه الغرب الاستعماريّ)، بل من موقف السعي لإعادة التفكير في المصير المشترك للبشريّة. إنّ مستقبل مواجهة

العالم الإسلامي والغرب، ولا سيّما في عصر انهيار الخطابات الكبرى الغربيّة، هو اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى بحاجةٍ إلى مثل هذه الأجهزة المعرفية؛ أجهزة تستطيع أن تحلّل «الغرب» ليس فقط باعتباره عدوّاً، بل باعتباره مسألة حضاريّة وموضوعًا لفهم حقيقة الإنسان ومستقبل الحضارة الإنسانية.

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

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

اشیری، سعید. (۱۳۹۸ش). دوران جدید عالم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی؛ مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای.

حقیقی، شاهرخ. (۱۳۹۳ش). گذار از مدرنیته. تهران: انتشارات آگه.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۱/۰۹/۰۱ش). بیانات در خطبه‌های نمازجمعه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3155

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۱/۰۹/۰۱ش). بیانات در خطبه‌های نمازجمعه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3155

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۷/۰۳/۰۲ش). بیانات در دیدار مسئولان نظام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/39655

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۸/۰۷/۰۲ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/8094

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۸/۰۷/۰۲ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/8094

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۰/۰۲/۰٤ش). بیانات در مراسم گشایش کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3061

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳٦۹/۰۹/۰۵ش). بيانات در اجتماع بسيجيان به مناسبت روز بسيج در پادگان امام حسن مجتبی‌عليه‌السلام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2385

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳٦۸/۱۱/۰۹ش). بيانات در ديدار مسئولان و كارگزاران نظام جمهوری اسلامی ايران. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2259

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۹۵/۰٤/۱۲ش). بيانات در ديدار جمعی از دانشجويان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/33694

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۸٦/۰٦/۱۲ش). بيانات در ديدار با نخبگان جوان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3399

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۸۰/۰۸/۱۲ش). بيانات در ديدار جوانان استان اصفهان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3092

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۸۱/۰۸/۱۳ش). بيانات در ديدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجويان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3152

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۹۷ش). طرح كلی انديشه اسلامی در قرآن (چاپ نوزدهم). تهران: صهبا.

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۹۸ش). عرصه‌های حضور اجتماعی زن (گرد آورنده: اميرحسين بانكی‌پور فرد). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۹۹ش). بيان قرآن: تفسير سوره ممتحنه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی؛ مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی؛ دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آيت‌الله العظمی خامنه‌اي.

خامنه‌اي، سيد علي. (۱۳۸۳/۰٤/۱۵ش). بيانات در ديدار جمعی از روحانيون استان همدان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3240

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٤/٠٦/١٨ش). بيانات در ديدار اقشار مختلف مردم. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/30716

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٤/٠٢/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان استان كرمان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3290

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٤/٠٢/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان استان كرمان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3290

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٠/٠٥/١٩ش). بيانات در ديدار جمعي از دانشجويان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/16912

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٦٩/٠٤/٢٠ش). بيانات در ديدار اقشار مختلف مردم و كارگزاران نظام جمهوری اسلامی ايران در سالروز عيد سعيد غدير. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2335

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩٢/٠٢/٢١ش). بيانات در ديدار جمعي از بانوان فرهيخته حوزوی و دانشگاهی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/22536

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٩١/٠٤/٢١ش). بيانات در ديدار شركت‌كنندگان در اجلاس جهانی زنان و بيداری اسلامی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/20388

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٨/٠٢/٢٧ش). بيانات در ديدار استادان و دانشجويان كردستان. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/6917

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٨٠/١٢/٢٧ش). بيانات در ديدار كارگزاران نظام. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/3111

خامنه‌اي، سيد علي. (١٣٧٠/٠٧/٢٨ش). بيانات در ديدار اعضای مجمع نويسندگان مسلمان. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/2504

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۷/۰۷/۲۸ش). بيانات در مراسم تحليف و اعطای سردوشی در دانشکده افسری امام علی‌عليه‌السلام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/4003

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۹۲/۰۸/۲۹ش). بيانات در ديدار پنجاه هزار فرمانده بسيج سراسر کشور. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/24552

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۷۱/۱۰/۲۹ش). بيانات در ديدار گروه نمايش صدا. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/29660

خامنه‌اي، سيد علی. (۱۳۸۵/۰۵/۳۰ش). بيانات در ديدار شرکت‌کنندگان در همايش کنفرانس وحدت اسلامی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3347

رکابيان، رشيد. (۱۳۹۹ش). مبانی قرآنی ديدگاه امام خمينی درباره آمريکا، شيطان بزرگ. معرفت، ۲۷۹(۱۲). صص ۹۱-۱۰۱.

صدرالدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة (ج۹). بيروت: دار إحياء التراث العربی.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن (ج٤، چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلاميه

کچوئيان، حسين. (١٤٠٠ش). غرب‌شناسی و تجددشناسی: حقيقت‌های متضاد. تهران: انتشارات اميرکبير.

المصطفوي، حسن. (١٤٠٢هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج٦). طهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر.

نصر، حسين. (١٣٨٤ش). جوان مسلمان و دنيای متجدد (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: طرح نو.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanfurd University Press.

Hirschman, Albert. O. *The Passions and the Interests*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Hodgson, M. (1974). *The Venture of Islam*: *The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1.

Moltmann, Jürgen. *The Crucified God*. Translated by R.A.Wilson and John Bowden. (Fortress Press ed. New York: Harper & Row. 1993).

Taylor, Ch. (2018). *A Secular Age*. Harvard University Press.

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

Recognition of the Psychological War of the Hypocrites and Solutions to Combat It from the Perspective of the Holy Quran*

Hanieh Molla Shafi'e
Ph.D. Graduate in Quran and Hadith Interpretation, Kashan, Iran
Invited Professor at Bint al-Huda affiliated to Al-Mustafa International University
h.shafii8288@gmail.com

Abstract

One of the deepest and most destructive political-cultural damages in human societies, particularly in the Islamic community, is the phenomenon of hypocrisy; a complex, multi-layered, and hidden phenomenon whose effects and consequences are clearly visible not only at the individual level but also on the large social, cultural, and political arenas. As a social disease, hypocrisy has its roots in the weakness of religious education, the influence of foreign cultures, and social discriminations, and these factors provide the ground for its formation and spread among different groups in society. This phenomenon seriously threatens the psychological security and social unity of the Islamic community, making it vulnerable to psychological and propaganda wars by enemies.

The present study, with an interpretive-ijtihadi approach, explores the concept of hypocrisy as a political and cultural phenomenon and

* Molla Shafi'e, H. (2025). Recognition of the Psychological War of the Hypocrites and Solutions to Combat It from the Perspective of the Holy Quran. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 140-172.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74408.1059

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/02 ● **Revised:** 2025/06/20 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

examines it within the context of organized psychological warfare. Within this framework, an attempt has been made to analyze the various dimensions of hypocrisy and methods of combating it, utilizing the teachings of the Holy Quran. The Quran describes hypocrisy not merely as an individual deviation or personality flaw but as a deliberate strategy to destroy society from within. Hypocrites, through tools such as spreading rumors, systematic distortion of facts, duality, and incitement, undermine the foundations of psychological security and cultural cohesion in the Islamic community.

From the perspective of the Quran, hypocrisy is a well-organized threat that seeks to create division, distrust, and weakness in the religious and social beliefs of Muslims through meticulous and targeted planning. Hypocrites use ambiguous language, contradictory behaviors, and vague environments to blur the lines between truth and falsehood, placing society in a state of confusion and instability. This situation will pave the way for the infiltration of external enemies and the weakening of the internal power of the Islamic community.

The main question of this research is how the Holy Quran explains the psychological war of the hypocrites and what strategies it provides to counter it. The research hypothesis emphasizes that from the perspective of the Quran, hypocrisy is a structured and multi-dimensional threat that requires a set of cultural, social, and political measures to combat it. These measures include firmness in political and social speech, public awareness and rational analysis, clear demarcation between hypocrisy and freedom of thought, and strengthening empathy and social unity to confront the psychological war of the hypocrites.

One of the most important solutions presented by the Quran to combat hypocrisy is the emphasis on honesty and consistency in speech and political behavior. Hypocrites attempt to erode public trust by using double-speak and contradictory actions. In contrast, the Quran stresses the necessity of adhering to honesty, transparency, and consistency in political and social positions. This ensures that the Islamic society remains resilient against rumors and distortions spread by hypocrites.

Another approach is to raise public awareness and enhance critical thinking among individuals in society. The Holy Quran has emphasized the necessity of thinking, contemplation, and insight in dealing with social and political issues on numerous occasions. This approach protects society from the deceptions of hypocrites and prevents individuals from being influenced by propaganda and rumors.

Another important measure of the Quran is the transparent demarcation between hypocrisy and freedom of thought. Hypocrites typically attempt to justify their actions under the guise of free speech and thought; while the Quran, by drawing clear boundaries between hypocrisy and freedom of thought, deprives them of the opportunity to misuse these concepts. This delineation enables society to distinguish between constructive criticism and the deceptive schemes of hypocrites.

Strengthening empathy and social unity is also one of the key strategies of the Quran in combating hypocrisy. Hypocrites attempt to destroy social cohesion by creating divisions and distrust; in contrast, the Quran emphasizes the necessity of solidarity, cooperation, and unity among Muslims. This empathy and unity make the Islamic society resilient against the psychological wars of the hypocrites and increases its defensive power.

Implementing these measures has guided the Islamic society towards spiritual resilience and makes it resistant to the psychological wars of both internal and external enemies. Spiritual resilience refers to the society's ability to preserve its values, beliefs, and cultural cohesion in the face of external pressures and threats. This resilience not only ensures the psychological security of the society but also paves the way for cultural and political growth and advancement.

Keywords
The Holy Quran, Hypocrites, Political-Cultural Pathology, Psychological Warfare.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم*

حانية ملا شفيع
حاصل على الدكتوراه في تفسير القرآن والحديث، كاشان، إيران؛ أستاذ مدعوّ في مدرسة بنت الهدى التابعة للجامعة العالمية للمصطفى ﷺ
h.shafii8288@gmail.com

الملخّص

تتناول هذه الدراسة - بالمنهج التفسيريّ الاجتهاديّ - إعادة معرفة ظاهرة النفاق السياسيّة - الثقافيّة بوصفها حرباً نفسيّةً منظّمةً، وتقديم سُبل مواجهتها من منظور القرآن الكريم. فالنفاق، باستثمار أدواتٍ مثل نشر الإشاعات، والتحريف المنظّم للحقائق، والازدواجيّة في القول، وإثارة الفتنة، يهدّد دعائم الأمن النفسي والتماسك الثقافي في المجتمع الإسلامي. ويقدّم القرآن الكريم هذه الظاهرة ليس بوصفها مجرّد انحرافٍ فرديّ، بل استراتيجيّةً هادفةً للتدمير من الداخل. يكمن السؤال الرئيس للبحث في كيفية تبيين القرآن الكريم للحرب النفسية التي يشنّها المنافقون، وما هي السبل التي يقدّمها لمواجهتها؟ وتؤكّد فرضيّة البحث على أنّ النفاق - من المنظور القرآنيّ - يُعدّ تهديداً منظّماً، وتوجد استراتيجيّات فعّالة للمواجهة تشمل الثبات في

* ملا شفيع، حانية. (٢٠٢٥). إعادة معرفة الحرب النفسية للمنافقين وسُبُل مواجهتها من منظور القرآن الكريم. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ١٤٠-١٧٢.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74408.1059

▣ نوع المقاله: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٢٠ ● تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/٢٠ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الخطابات السياسيّة، والتوعية والتحليل العقلانيّ، وترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ، وتعزيز التعاطف والوحدة لمواجهة الحرب النفسيّة للمنافقين. إنّ تنفيذ هذه التدابير يقود المجتمع الإسلاميّ نحو المرونة الروحيّة، ويصونه ضدّ الحرب النفسيّة للأعداء الداخليّين والخارجيّين، ويعزّز التماسك الاجتماعيّ.

الكلمات المفتاحيّة

القرآن الكريم، المنافقون، علم الأضرار (الآفات) السياسيّة - الثقافيّة، الحرب النفسيّة.

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

المقدمة

إنّ واحدةً من أعظم وأخطر الآفات السياسيّة - الثقافيّة في المجتمعات البشريّة، ولا سيّما المجتمع الإسلاميّ، هي ظاهرة النفاق؛ ظاهرةٌ خفيّة، متعدّدة الطبقات، ومعقّدة، لا تظهر آثارها على المستوى الفردي فحسب، بل في الساحات الكبرى الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة. إنّ النفاق ليس مجرّد انحرافٍ أخلاقيّ، بل هو استراتيجيّةٌ منظّمة لزعزعة الأمن النفسيّ، والشرعيّة السياسيّة، والتماسك الثقافيّ للمجتمع. ويقدّم القرآن الكريم المنافقين بوصفهم تهديداً داخليّاً يختلف عن العدوّ الخارجي، فهم يُشعلون حرباً نفسيّةً واسعةً ضدّ المجتمع من خلال النفوذ الصامت، والازدواجية في الشخصية، والأنشطة الخفيّة؛ وهي حربٌ تهدف إلى إثارة الشك، وزرع سوء الظن (التشاؤم)، وإحداث الشِّقاق الاجتماعي وزعزعة الاستقرار السياسي.

إنّ المنافقين، بالاعتماد على الخداع، والتحريف، والإغواء، والعمليّات الإعلاميّة، والكذب المنظّم، ونشر الإشاعات، وإخلاء الرعب الاجتماعيّ، يعملون على تدمير رأس المال الاجتماعيّ، ويهدّمون الثقة العامّة من الداخل. إنّ هذه الإجراءات التي وُصفت في القرآن بعبارات مثل «يُخادعونَ» (البقرة، ٩)، و«يُفسِدون» (الشعراء، ١٥٢)، و«يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (آل عمران، ١٦٧)، هي في الواقع أشكالٌ أوليّة للحرب النفسيّة.

في البناء السياسيّ - الثقافيّ للمجتمع الإسلاميّ، يمكن للحرب النفسيّة أن تظهر في صورة إثارة الشبهات حول القيم الدينيّة، وتضعيف القيادة الدينيّة والسياسيّة، والتسلّل إلى مؤسّسات صنع القرار، ونشر اليأس وانعدام الثقة، وصنع الثنائيات الكاذبة، وخلق موجاتٍ إعلاميّة. إنّ مثل هذه السلوكيّات تهدّد السلامة الأخلاقيّة للمجتمع، وتجعل الفضاء الثقافي يعاني من انقلاب القيم، إلى درجةٍ يمكن معها للنفاق أن يُدخِل البُنى المولِّدة للشرعيّة في المجتمع في أزمة حادَّة.

ومن هنا، فإنّ معرفة ماهيّة النفاق، وأساليب الحرب النفسيّة للمنافقين، واستراتيجيّات مواجهتها من منظور القرآن الكريم، ضرورةٌ علميّة واجتماعيّة. إنّ الفهم الدقيق لتحذيرات القرآن، وتحليل الأنماط السلوكية للمنافقين، واستخلاص سبل المواجهة من الآيات، يمكن أن يُستخدم اليوم أيضاً بوصفه خارطةً فعّالةً لإدارة التهديدات الناعمة والنفسيّة في المجتمع الإسلاميّ.

تكمُن الجذور الثقافيّة للنفاق في عوامل مثل ضعف التعاليم الدينيّة، ونفوذ الثقافة الأجنبيّة، والتمييز الاجتماعيّ. وتُهدّد هذه الظاهرة أمن المجتمع الإسلاميّ ووحدته في مواجهة الحرب النفسيّة. يتناول هذا البحث- بمنهج التفسير الاجتهاديّ وتحليل آيات القرآن الكريم – دراسة الآفة السياسيّة - الثقافيّة للنفاق في الحرب النفسيّة، وتقديم سبل مواجهتها. والسؤال الرئيس للبحث هو: كيف يبيّن القرآن الكريم الحرب النفسيّة للمنافقين، وما هي الآليّات التي يقدّمها لمواجهة هذا التهديد؟ ولقد أُكِّد في هذه الفرضية أنّ النفاق يُمثّل تهديداً منظّماً يرتكز على الحرب النفسيّة كمحور أساسي. وتشير النتائج إلى أنّه في مواجهة الآفات مثل نشر الإشاعات، والتحريف، والازدواجيّة في القول، وإثارة الفتنة، يمكن طرح سبلٍ مثل الثبات في الخطابات السياسيّة، والتوعية والتحليل العقلانيّ، وترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ، وتعزيز التعاطف والوحدة.

١. الإطار المفاهيمي

يقوم النفاق والحرب النفسيّة على أساس أنّ النفاق، بإخفاء الاعتقاد الحقيقيّ وإظهار القول والسلوك المختلف ظاهريّاً، يخلق أرضيّةً لزعزعة الهدوء الفكريّ للمجتمع. في هذا الفضاء، يسعى تيّار النفاق جاهداً إلى زعزعة الثّقة العامّة وتقويض التماسك الاجتماعي، مستعيناً بأساليب نفسيّة ماكرة مثل بثّ الشكوك والريب، ونشر همسات لا أساس لها واللجوء إلى التأويلات المقلوبة

والتفسيرات المغلوطة، فضلاً عن إثارة المشاعر واستنهاض العواطف والانفعالات. وبذلك، يتحوّل النفاق بدعمٍ من الحرب النفسيّة إلى أداةٍ لإضعاف الاستقرار السياسيّ.

١-١. النفاق

كلمة «النفاق» مأخوذة من الجذر «ن ف ق»: «النُّونُ وَالْفَاءُ وَالْقَافُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى انْقِطَاعِ شَيْءٍ وَذَهَابِهِ، وَالْآخَرُ عَلَى إِخْفَاءِ شَيْءٍ وَإِغْمَاضِهِ. وَمَتَى حُصِّلَ الْكَلَامُ فِيهِمَا تَقَارَبَا. فَالْأَوَّلُ: نَفَقَتِ الدَّابَّةُ نُفُوقًا: مَاتَتْ، وَنَفَقَ السِّعْرُ نَفَاقًا، وَذَلِكَ أَنَّهُ يَمْضِي فَلَا يَكْسُدُ وَلَا يَقِفُ. وَأَنْفَقُوا: نَفَقَتْ سُوقُهُمْ. وَالنَّفَقَةُ لِأَنَّهَا تَمْضِي لِوَجْهِهَا. وَنَفَقَ الشَّيْءُ: فَنِيَ يُقَالُ قَدْ نَفِقَتْ نَفَقَةُ الْقَوْمِ. وَأَنْفَقَ الرَّجُلُ: افْتَقَرَ، أَيْ ذَهَبَ مَا عِنْدَهُ. وَالْأَصْلُ الْآخَرُ النَّفَقُ: سَرَبٌ فِي الْأَرْضِ لَهُ مَخْلَصٌ إِلَى مَكَانٍ. وَالنَّافِقَاءُ: مَوْضِعٌ يُرَقِّقُهُ الْيَرْبُوعُ مِنْ جُحْرِهِ وَمِنْهُ اشْتِقَاقُ النِّفَاقِ، لِأَنَّ صَاحِبَهُ يَكْتُمُ خِلَافَ مَا يُظْهِرُ، فَكَأَنَّ الْإِيمَانَ يَخْرُجُ مِنْهُ، أَوْ يَخْرُجُ هُوَ مِنَ الْإِيمَانِ فِي خَفَاءٍ. وَيُمْكِنُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْبَابِ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْخُرُوجُ» (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص ٤٥٤). وورد في كتاب «المفردات» للراغب الأصفهانيّ: والنَّفَقُ: «الطريقُ النَّافِذُ، والسَّرَبُ في الأَرْض النَّافِذُ فيه» (الراغب الأصفهانيّ، ١٤١٢هـ، ص ٨١٩). كما أنّ بعض اللغويين اعتبروا النفاق بمعنى المخالفة والكفر، وعرّفوا «النافقاء» بأنّها موضع يرققه اليربوع في جحره، فإذا أخذ من قبل القاصعاء ضرب النافِقاءَ برأسه فانتفَقَ منها (الفراهيدي، ١٤١٠هـ، ج٥، ص ١٧٨). كذلك يُسمّى مساعدة الآخرين «إنفاقاً» لأنّها مصحوبة بـ «إخراج المال»؛ أي إخراج المال من ملكيّته: «الإنفاق إخراج المال، يقال «أنفَقَ مالَه» أي أخرَجَه عن ملكه، ومنه النِّفاق لأنّ المنافق يخرج إلى المؤمن بالإيمان وإلى الكافر

بالكفر» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ١٢١). الإنفاق يعني إخراج المال وصرفه. ويُقال: «أنفَقَ مالَه» أي أخرجه عن ملكيّته. وقد اُشتقّت لفظة «النفاق» من هذا الجذر اللغوي، لأنّ المنافق يتظاهر للمؤمن بالإيمان، ويُظهر للكافر الكفر.

أمّا النفاق في الاصطلاح، فيُشير إلى معناه اللغويّ الذي يوحي بنوعٍ من «الخروج»؛ إذ يكتب ابن منظور: «والنِّفاقُ: الدُّخُولُ فِي الإِسلام مِنْ وَجْه والخروُج عَنْهُ مِنْ آخَرَ وَهُوَ اسْمٌ إِسْلَامِيٌّ لَمْ تَعْرِفْهُ الْعَرَبُ بِالْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ بِهِ، وَهُوَ الَّذِي يَسْتُرُ كُفْره وَيُظْهِرُ إِيمانَه وَإِنْ كَانَ أَصله فِي اللُّغَة مَعْرُوفًا» (ابن منظور، ١٤١٦هـ، ج١٠، ص ٣٥٩). يذهب كاتب «لسان العرب» إلى أنّ «النفاق» مأْخوذ مِنَ النَّافِقَاءِ لَا مِنَ النَّفَق وَهُوَ السَّرَب الَّذِي يَسْتَتِرُ فِيهِ لِسَتْرِهِ كُفْره (ابن منظور، ١٤١٦هـ، ج١٠، ص ٣٥٩). وقد أورد الراغب الأصفهانيّ في بيان الاستعمال القرآنيّ لـ «النفاق» ما يلي: «النِّفاق هو الدّخولُ في الشَّرْعِ من بابٍ والخروجُ عنه من بابٍ» (الراغب الأصفهانيّ، ١٤١٢هـ، ص ٨١٩).

يتّضح المعنى الدقيق للنفاق في القرآن الكريم من خلال بيان خصائصه؛ إذ يقول الله تعالى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا» (النساء، ١٤٢). وفي هذه الآية، بُيّنت خصائص المنافقين: فالمنافقون يقفون في مواجهة الله بالمكر والخديعة؛ إنّهم يقومون إلى الصلاة وهم متكاسلون وغير راغبين، لأنّهم لا يملكون نيّةً صادقة ولا خشيةً إلهيّةً راسخة في قلوبهم. إنّ أعمالهم مشوبةٌ بالرياء، وإنّهم يقومون بجميع سلوكياتهم لجلب انتباه الناس، لا لرضا الله. وعليه، فإنّ النفاق في اللغة يعني التلوّن وإخفاء الحقائق. أمّا في الاصطلاح الديني، فيُطلق على الحالة التي يُظهر فيها الفرد - في الظاهر - الإيمان والاعتقاد بالدين وأصوله، لكنّه في الباطن لا يؤمن به، بل ويُعاديه في بعض الأحيان.

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

١-٢. الحرب النفسيّة

تتضمّن الحرب النفسيّة أيضاً أساليبَ تهدف إلى إضعاف الروح المعنويّة، وترسيخ الشكوك، ووتقويض الثوابت الإيمانية (المعتقدات) الجماعيّة. إنّ الحرب النفسيّة هي الاستخدام المخطّط للدعاية والعمليات الاستخباراتيّة للتأثير على الأفكار والمشاعر وسلوكيّات الفئة المستهدفة. وقد ورد في دائرة المعارف البريطانيّة أنّ الحرب النفسيّة هي استخدام الدعاية الشاملة ضدّ العدوّ، والتي تُدعَم بإجراءات عسكريّة أو اقتصاديّة أو سياسيّة ضروريّة. وتُوجّه مثل هذه الدعاية بهدف إضعاف معنويّات العدوّ، وكسر إرادته للحرب أو المقاومة، وأحياناً خلق ميلٍ إيجابيّ لديه نحو موقف الطرف المقابل. ويُعدّ تشويه السُّمعة، والتلاعب بالمعتقدات، وغسل الدماغ من أشكال الحرب النفسيّة (https://www.britannica.com/) وبعبارةٍ أُخرى، يمكن القول إنّ الحرب النفسيّة هي مجموعةٌ من الأنشطة والإجراءات المخطّطة التي تسعى - باستخدام الاتصالات والرسائل الموجّهة - إلى التأثير على السلوك، والمواقف، واتّخاذ القرار، والروح المعنويّة للعدوّ أو الفئة المستهدفة، ودفعهم نحو أهدافٍ استراتيجيّة محدّدة، دون اللجوء بالضرورة إلى القوة والإكراه. يشمل هذا المفهوم العمليات الاستخباراتيّة، والدعاية، وأساليب الإقناع التي تُستخدَم سواء في ساحات المعارك العسكرية أو في الساحات السياسيّة والاجتماعيّة (Simpson, 1994, p.27). وفي الخلاصة، يمكن القول إنّ الحرب النفسيّة هي أحد أشكال الحرب الناعمة (غير الحركية)، وهي عمليّةٌ مخطّطة تُصمَّم وتُنفَّذ بهدف التأثير على الفهم، والمعتقدات، والعواطف، والسلوكيّات للفئة المستهدفة؛ وغالباً ما يتمّ هذا التأثير عبر إنتاج ونشر الرسائل الموجّهة واستغلال أساليب الاتصال، حتّى تضعف الإرادة والتماسك لدى الطرف المقابل دون اللجوء المباشر إلى القوة الماديّة، ويُوجَّه في مسار الأهداف الاستراتيجيّة لمُنفِّذ الحرب النفسيّة.

٢. دراسة أضرار (آفات) الحرب النفسيّة للنفاق

في التعاليم الإسلاميّة، يُعدّ النفاق والتلوّن نموذجاً مُضرًّا في الحرب النفسيّة، إذ إنّ المنافق - بإخفاء دوافعه الحقيقيّة - يُهيّئ أسباب إضعاف الجبهة الداخليّة. ويصف القرآن الكريم المنافقين بخصائص مثل الخداع، ومزج الحقّ بالباطل، وإضعاف معنويات المؤمنين. وهذه السلوكيّات تتوافق مع أهداف الحرب النفسيّة: إثارة الشكّ، والفرقة، وتقليل التماسك الجماعيّ. وقد نال موضوع نشر الإشاعات، وإشعال الحرب النفسيّة، والازدواجيّة في القول اهتماماً خاصّاً في القرآن الكريم، وبُيّنت العواقب المدمّرة لهذه الأفعال على البنية السياسية - الاجتماعية ووحدة الأمّة الإسلاميّة. ومن منظور القرآن الكريم، تُعدّ هذه الظواهر أدواتٍ رئيسة في إثارة الفتنة، والفرقة، وإضعاف معنويّات المجتمع، والتي يمكن أن تُخلّ بشكلٍ جديّ بالأمن الاجتماعيّ، والثقة المتبادلة، والتماسك الجماعيّ. يستفيد المنافقون من آليّات التأثير المعرفي والعاطفي للحرب النفسيّة لإضعاف الثقة، والولاء والوحدة في المجتمع الإسلاميّ. وفيما يلي، إشارةٌ إلى بعض ساحات الحرب النفسيّة واستفادة ظاهرة النفاق منها.

٢-١. نشر الإشاعات

يُعدّ نشر الإشاعات بوصفه أداةً مهمّةً للنفاق، تهديداً لوحدة المجتمع الإسلاميّ وأمنه النفسيّ من خلال نشر معلوماتٍ غير صحيحة. وقد حدّد القرآن الكريم هذه الآفة، وأكّد على وجوب اجتناب الإشاعة ونشر الصدق بوصفه ضرورةً سياسيّةً واجتماعيّة. ويمكن للتحليل العلميّ لهذه الظاهرة يمكن أن يُسهم في تقديم حلول فعّالة للحفاظ على التماسك الاجتماعيّ ومواجهة الحرب النفسيّة للأعداء.

«الإشاعة هي قضيّةٌ خاصّة وظنّيّة تفتقر إلى معايير اليقين للتحقّق من صحتها أو بطلانها، وعادةً ما تنتقل شفهيّاً من فردٍ إلى آخر» (آل پورت؛ پستمن، ١٣٧٤ش،

ص ٩). إنّ ناشري الإشاعات، باستخدام الكذب وإثارة المشاعر، يسعون إلى تدمير الأسس الأخلاقيّة للمجتمع وإضعاف إرادة الشعب عبر الحرب النفسيّة. ويحذّر القرآن من أنّه إذا لم ينتهِ المنافقون وأصحاب القلوب المريضة والمُرجِفون في المدينة عن نشر الأخبار الكاذبة، فإنّ الله سيُسلّط المؤمنين عليهم، ثمّ لا يُجاورونك في هذه المدينة إلّا قليلاً: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (الأحزاب، ٦٠).

في الآية الشريفة، يُقدّم الله تعالى ثلاث فئات، وهي: «المنافقون، وأصحاب القلوب المريضة، وناشرو الإشاعات». ويكتب العلامة الطبرسي أنّ ناشري الإشاعات هم أنفسهم المنافقون الذين كانوا ينشرون الأخبار الكاذبة في المدينة لإضعاف قلوب المسلمين: «هم المنافقون أيضاً الذين كانوا يُرجِفون في المدينة بالأخبار الكاذبة المُضعِفة لقلوب المسلمين» (الطبرسي، ١٣٧٢هـ، ج٨، ص ٥٨٠). وفي «المفردات»: «الرَّجْفُ: الاضطراب الشديد، والإِرْجَافُ: إيقاع الرّجفة، إمّا بالفعل، وإمّا بالقول، قال تعالى: «وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٣٤٤).

صحيحٌ أنّ ناشري الإشاعات في المدينة في أغلب الأحيان كانوا من المنافقين، إلّا أنّ كلّ من ينشر الإشاعة لا يُعدّ بالضرورة منافقاً. قد يقع المسلم، حسن النية وقليل البصيرة، فريسةً للحرب النفسية أو الدعايات المغرضة، فيُسهم دون وعي في نشر الإشاعة. ومع ذلك، فقد اعتُبر نشر الإشاعات في القرآن الكريم واحدةً من أبرز خصائص المنافقين، وقد تمّت الإشارة بوضوح إلى دورهم في إشعال الحرب النفسيّة وإضعاف معنويات المسلمين. من المنظور القرآني، فإنّ المسلمين مكلّفون بأن يكونوا يقظين لكي لا يقعوا تحت تأثير أجواء اختلاق الإشاعات من قِبَل العدوّ، ولا يُصابوا بالرعب، أو الاضطراب، أو الشكّ. فقد

كان المنافقون وأعداء الإسلام، من خلال عناصرهم داخل المجتمع الإسلاميّ، يتّخذون إجراءات لإنتاج ونشر الإشاعات، بحيث لم يكن الأفراد السُّذَّج يتخيّلون حتى أنّ مصدر هذه الأخبار هو العدوّ.

٢-٢. التحريف المنظّم للحقائق

في القرآن الكريم، تُعدّ الحرب النفسيّة المنظّمة بوصفها واحدةً من أهمّ أدوات أعداء الحقّ لإضعاف جبهة الإيمان. فقد كان المنافقون،باستغلالهم اختلاق الإشاعات المحسوبة، وإثارة الخوف والشكّ، والتحريف المنظّم للحقائق والوقائع، وبثّ اليأس، يسعون دائماً إلى زعزعة تماسك المجتمع الإسلاميّ. ولم يكن استمرار هذا الأسلوب مقتصراً على صدر الإسلام فحسب، بل استمرّ بوصفه استراتيجيّةً دائمة لأعداء الدين على مرّ التاريخ، ولا سيّما في الوقت الحاضر.

وقد بيّن الله تعالى في الآيات المتعلّقة بحادثة الإفك، وهي قصة مؤامرة المنافقين لاتهام إحدى زوجات النبيﷺ بهدف تشويه صورته النبيلة وتقويض مكانته المقدسة في قلوب المسلمين: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ» (النور، ١١). وقد ورد في «المفردات» للراغب: «الإفك»: كل مصروف عن وجهه الذي يحقّ أن يكون عليه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٩). كما أنّ «العصبة» تعني الجماعة أو الفئة (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٥٦٨). إنّ العبارات المستخدمة في هذه الآية الشريفة تدلّ على التنظيم والطابع المؤسساتيّ لتيّار النفاق. إنّ الحرب النفسيّة التي شنّها المنافقون في صدر الإسلام ضدّ قيادة الرسول الأكرمﷺ كانت ذات بنيةٍ هادفةٍ ومتماسكة، وتركت آثاراً سلبيّة على وحدة وتماسك المجتمع الإسلاميّ. فإنّ هذه العمليّات النفسيّة أحدثت اضطراباً وشكّاً وتفرقةً بين المسلمين، بحيث حاول الأعداء الداخليّون من خلال هذا الأسلوب

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

إلى إضعاف هيبة النبيﷺ وقيادته. ولكن في نهاية المطاف، فضَحَ الله تعالى مخططاتِهم الخبيثة، فألحقَ بالمنافقين العارَ والفضيحة: (النور، ١١-١٩). ويبيّن هذا المسار أنّ مواجهة النفاق والحرب النفسيّة تتطلب وعياً ويقظة ووحدةً في المجتمع للوصول إلى السلامة والأمن الاجتماعيّ. «إنّ الله كشف عن حقيقة عدد من الأعداء المهزومين أو المنافقين الجبناء، وفضح أمر هؤلاء المرائين، وسوّد وجوههم إلى الأبد. إنّ هذا الحادث علّم المسلمين أن اتّباع الذين يروّجون الشائعات يجرّهم إلى الشقاء، وأنّ عليهم أن يقفوا بقوّة امام هذا العمل. كما علّم هذا الحادث المسلمين درسًا آخر، وهو أنّ لا ينظروا إلى ظاهر الحادث المُؤلِم، بل عليهم أن يتبحّروا فيه، فقد يكون فيه خيرًا كثيرًا رغم سوء ظاهره» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج١١، ص ٤٣).

تُبيّن هذه الآيات أنّ التحريف المنظّم للحقائق والوقائع، واختلاق الإشاعات، كانا من أهمّ أدوات الحرب النفسيّة الثقافيّة لأعداء الإسلام لإثارة الفتنة، والفرقة، وإضعاف دعائم المجتمع الإسلاميّ. ومن خلال تأكيده على ضرورة يقظة المسلمين وحذرهم إزاء هذه التهديدات، يُبيّن القرآن الكريم أنّ هذه الآفات الأخلاقيّة والسياسيّة - الثقافيّة، ولا سيّما نشر الأخبار الكاذبة وتحريف الحقائق، كانت تمتلك قوةً تدميريّةً كبيرةً في مجتمع المدينة المنوّرة.

إنّ شدّة ردّ فعل القرآن تجاه هذه الظاهرة دليلٌ على أنّ الإشاعات المنظّمة التي كانت تقوم بها جماعاتٌ متواطئة من المنافقين، لم تكن تُضعف معنويات المؤمنين فحسب، بل كانت تُخلّ أيضاً بالتماسك والاستقرار الاجتماعيّ للمجتمع. وهذه الحقيقة تؤكّد أنّ التحريف المنظّم للوقائع والحرب النفسيّة يشكّل تهديداً جدّيّاً للسلامة الثقافيّة والأمن الاجتماعيّ للمجتمعات الإسلاميّة، وأنّ مواجهتها الفعّالة تستلزم وعياً وبصيرةً وتعاطفاً من الأمّة.

٢-٣. الازدواجيّة في القول

في القرآن الكريم، تُعدّ الازدواجيّة وعدم الشفافيّة في القول من خصائص المنافقين وتُشكّل تهديداً خطيراً لثقافة المجتمع الإسلاميّ. فهذه السلوكيّات تؤدّي إلى إضعاف الإيمان، وتفكّك وحدة المسلمين، والإضرار بالتماسك السياسيّ - الاجتماعيّ. والقرآن بالتأكيد على الصدق بوصفه ركيزةً لسلامة المجتمع، يندّد هذه الظاهرة بشدّة.

إنّ الصراحة في القول هي نقيض الغموض والالتباس والكلام المزدوج (مصباح يزدي، ١٣٧٨ش، ج١، ص ٣٢٩). ولكن إذا لم تستخدَم هذة القدرة بشكلٍ صحيح، فإنّها تؤدّي إلى مشاكل. وقد بيّن القرآن أحد تجلّيات النفاق وهو النفاق في القول، ومن خصائصهم أنّهم يتكلّمون بكلامٍ مزدوجٍ ومتناقض: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ» (البقرة، ١٤).

كان المنافقون إذا رأوا المؤمنين قالوا: آمنّا مثلكم وقبلنا ما نزل على الرسول الأكرم، ولكن عندما كانوا يواجهون رؤساءهم وشياطينهم قالوا: نحن معكم، إنّما نحن نستهزئ بمحمّد وأصحابه: «قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ» (البقرة، ١٤). ثم يتابع الله تعالى قائلاً: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (البقرة، ١٥). «يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم: تخطئته إياهم، وتجهيله لهم في إقامتهم على الكفر، وإصرارهم على الضلال» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج١، ص ٧٦)

إنّ أحد تجلّيات الكلام المزدوج يتمثّل في الخداع والمكر، وقد وردت هذه السمة في آيات سورة البقرة على النحو التالي: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمؤمنين؛ يخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا ومَا يخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يشْعُرُونَ» (البقرة، ٨-٩). في هذه الآيات، يشير الله تعالى إلى الازدواجيّة في القول والمكر عند المنافقين؛ فهم يُضلّلون الناس بالوعود الكاذبة ويخلقون آمالاً زائفة، يظهرون بمظهر حسن، ويتظاهرون بالصلاح والإصلاح

لكنّهم في الخفاء يُضعفون الثقة العامّة ويُحدثون الشقاق الاجتماعي. وهو نموذجٌ من آفات الأخلاق السياسيّة - الاجتماعيّة لديهم. إنّ استخدام الكلمات الغامضة والمزدوجة أداةٌ فعّالة لخداع الرأي العام وإثارة الفرقة بين المسلمين، ممّا يهدّد بشكلٍ مباشر التماسك الاجتماعيّ واستقرار النظام السياسيّ - الثقافيّ للمجتمع. وبالطبع، فإنّ القرآن الكريم يبيّن أيضاً أنّهم أشدّ الناس عداوةً: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (البقرة، ٢٠٤).

وتعكس الآية واقعاً مؤلماً، وهو أنّ المنافقين يستميلون القلوب بألسنة فصيحة، وبادعاءات ظاهرية معقولة، وبأيمان كاذبة، بينما قلوبهم تخفي عكس ما يظهرون، وتحمل في طيّاتها عداءً شديداً للحق والإيمان. إنّ هذا الأسلوب في القول هو نوعٌ من الكلام المزدوج والنفاق الذي يُحدث الشكّ والفرقة وانعدام الثقة في المجتمع، سواءٌ على الصعيد الثقافيّ أو البعد السياسيّ. ومن منظور الفكر السياسيّ - الثقافي الإسلامي، يُعدّ مثل هذا السلوك تهديداً للتماسك الاجتماعيّ واستقرار النظام الإسلامي؛ إذ إنّه يُضعف دعائم الثقة العامّة ويؤدّي إلى انهيار الوحدة والتضامن بين المسلمين.

وفي هذا السياق، رُوي حديثٌ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لِلْمُنَافِقِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ: يُخَالِفُ لِسَانُهُ قَلْبَهُ، وَقَلْبُهُ فِعْلَهُ، وَعَلَانِيَتُهُ سَرِيرَتَهُ (الصدوق، ١٤١٤هـ، ج١، ص ١٢١). ومن الآيات المدنيّة الأُخرى التي تشير إلى الكلام المزدوج، الآية ١٤٣ من سورة النساء :«مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ» (النساء، ١٤٣).

يذكر سماحة آية الله مكارم الشيرازي في كتابه «الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل»: «إنّ المنافقين يعيشون في حيرة دائمة ودون أي هدف أو خطّة لطريقة الحياة معينة، ولهذا فهم يعيشون حالة من التردد والتذبذب، فلا هم مع المؤمنين

حقًّا ولا هم يقفون إلى جانب الكفّار ظاهراً. ويحسن هنا الالتفات إلى أنّ كلمة «مذبذب» اسم مفعول من الأصل «ذبذب» وهي تعني في الأصل صوتًا خاصّاً يسمع لدى تحريك شيء معلّق إثر تصادمه بأمواج الهواء، وقد أطلقت كلمة «مذبذب» على الإنسان الحائر الذي يفتقر إلى الهدف أو إلى أي خطّة وطريقة للحياة. هذا واحد من أدقّ التعابير التي أطلقها القرآن الكريم على المنافقين، كما هي إشارة إلى إمكانيّة معرفة المنافقين عن طريق هذا التذبذب الظاهر في حركتهم ونطقهم، كما يمكن أن يفهم من هذا التعبير أنّ المنافقين هم كشيء معلّق يتحرّك بدون أي هدف وليس لحركته أيّ اتّجاه معيّن، بل يحرّكه الهواء من أي صوب كان اتّجاهه ويأخذه معه إلى الجهة التي يتحرّك فيها. وتبيّن الآية في الختام مصير هؤلاء المنافقين، وتوضح أنّهم أناس قد سلب الله عنهم حمايته نتيجة لأعمالهم وتركهم يتيهون في الطريق المنحرف الذي سلكوه بأنفسهم، فهم لن يهتدوا أبدًا إلى طريق النجاة، لأنّ الله كتب عليهم التيه والضلالة عقاباً لهم على أعمالهم (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج٣، صص ٥٠١ - ٥٠٢).

وبناءً على ذلك، «فإنّ المنافق في أيّ مجتمعٍ كان يُعاني من هذه الحالة، ولا يستطيع أن ينسجم جيّداً مع واحدةٍ من فئات المجتمع، لأنّه تصدر عنه لا إراديّاً حركاتٌ تُثير سوء الظنّ لدى كلّ فئةٍ تجاههم، ولذلك فإنّ المنافق لا ينسجم مع الفئات التي تملك إيماناً حقيقيّاً بهدفٍ واحد، وبسبب هذا التشاؤم لا يُوكَل إليه أبداً الأعمال الرئيسة» (جعفرى، ١٣٧٦ش، ج٢، ص ٦٠٢). إنّ النفاق والازدواجيّة يُشكّلان تهديداً خطيراً لوحدة وتقدّم المجتمع الإسلامي في الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، إذ يُضعفان الثقة العامة ويُشوّشان العلاقات الاجتماعيّة.

ومن خلال بيان العواقب السلبيّة لهذا السلوك، يدعو القرآن المسلمين إلى الصدق والشفافيّة. إنّ المنافقين يخدعون الناس بالوعود الكاذبة والفارغة والتأجيل المتكرّر، ويخفون نواياهم الحقيقيّة وراء قناع من المظاهر الخادعة.

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

ويؤدّي هذا الأسلوب إلى التشتت السياسيّ، والحيرة الثقافية، وتآكل الهوية الجماعية. وعندما تنكشف الازدواجية بين أقوالهم وأفعالهم، يدرك المجتمع حقيقتهم، وتتّضح ضرورة مواجهتهم وتعزيز قيم الصدق.

٢-٤. إثارة الفرقة والفتنة

يعدّ بث الفرقة وإثارة الفتنة من أهمّ الآفات السياسيّة - الحكوميّة في المجتمعات الإسلاميّة، والقرآن الكريم يعدّ المنافقين كعناصر رئيسية وراء هذه الأزمات. فبمظهرهم الإسلامي وباطنهم الفاسد، يسعون - في المدينة المنورة أمس واليوم - إلى زعزعة وحدة المسلمين، مستخدمين نشر الإشاعة، وإثارة الخلافات، والتعاون مع الأعداء، وترويج الفساد الفكري، لتعميق الشقوق الداخلية. وقد بيّن القرآن في سورٍ مثل التوبة، والأحزاب، والمنافقون، والبقرة، أساليب تآمرهم، وحذّر المسلمين من هذا التهديد. إنّ فهم هذه التعاليم ضروريّ للحفاظ على التماسك ومواجهة مساعي المنافقين. يقدّم القرآن الكريم المنافقين بوصفهم أشخاصاً يسعون في المجتمع الإسلامي إلى إثارة الاختلاف وزعزعة الاستقرار. وقد جاء في سورة البقرة: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ - أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» (البقرة، ١١-١٢).

يُخفي المنافقون فِتَنَهم ومَكائِدَهم تحتَ عَباءةِ الإصلاح والخَيرِ، ولكنهم في الحقيقةِ بُؤْرةُ فَسادٍ ومَصدَرُ شِقاقٍ في المجتمع. وفي هذا السياق، واحدةٌ من أهمّ إجراءات المنافقين لإثارة الفرقة في صفوف المسلمين هي استغلال المشاعر الدينيّة ورموزها؛ فقد كان أحد أعمالهم في صدر الإسلام بناء «مسجد الضرار»، الذي كان هدفه إثارة الفرقة بين المسلمين ونشر الفساد. وقد كشف القرآن الكريم هذا الإجراء ونهى النبيّ ﷺ عن الصلاة فيه: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» (التوبة، ١٠٧).

إنّ أحد أساليب إثارة الفتنة وبث الفرقة عند المنافقين كان اختلاق الإشاعات والأخبار الكاذبة، وإشعال الحرب النفسيّة لإضعاف معنويات المؤمنين وإحداث الفوضى في المجتمع. وقد جاء في سورة النساء: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ» (النساء، ٨٣).

إنّ إثارة الفرقة هي واحدةٌ من أهمّ الآفات السياسيّة - الحكوميّة الناجمة عن تيّار النفاق، والتي يمكن أن تُوقع المجتمع الإسلاميّ في ثنائيّاتٍ خطرة وأزماتٍ محفوفة بالمخاطر. فقد كان المنافقون، عبر اختلاق الإشاعات، وإثارة الفتن، وحتّى بناء مسجد الضرار، يسعون لإضعاف الوحدة وإسقاط الحكومة الإسلاميّة. إنّ هذه الإجراءات كانت يمكن أن تؤدّي إلى صراعاتٍ مدمّرة وتُهدّد تماسك المجتمع. ولكن بفضل بصيرة الرسول الأكرمﷺ وتدابيره، تمّ القضاء على هذا المعقل للنفاق. وتكشف هذه الحادثة عن أهميّة يقظة القيادة الإسلاميّة، ومواجهة التهديدات الداخليّة، وضرورة الحفاظ على الوحدة في مواجهة التيّارات المثيرة للفتَن والنّفاق. وقد جاء في سورة التوبة: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ» (التوبة، ١٠٧).

«كان قصد المنافقين من هذا الفعل هو الإضرار بالآخرين وإثارة العداء، وتقوية الكفر الذي يُضمرونه، وإثارة الفرقة بين المؤمنين الذين يجتمعون في مسجد قباء، وكذلك للمحاربة ضد الله ورسوله» (كاشفى، بى تا، ص ٤٣٢). وفي الاصطلاح القرآني، جاء لفظ «الفتنة» بمعنى الاختبار، والفساد، والفرقة، وإحداث الفوضى، وصرف الناس عن طريق الحقّ. إنّ دأب المنافقين هو السعي المتعمد لإثارة الفرقة والخلاف، وهي ديدنهم المتواصل؛ وليست هذه المرة الأولى التي ينشط فيها هؤلاء في نشر الأباطيل وتشويه الحقائق، فلنتذكر أنهم ارتكبوا مثل هذه الأعمال في الماضي، وهم الآن يغتنمون كل فرصة لتحقيق

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

أغراضهم الخبيثة كما جاء في الآية ٤٨ من سورة التوبة: «لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ» (التوبة، ٤٨).

إنّ الله تعالى في هذه الآية يحذّر النبيّ ﷺ أنّ «هؤلاء المنافقين لم يبادروا لأوّل مرّة إلى التخريب و التفرقة و بذر السموم، بل ينبغي أن تتذكر- يا رسول الله- أنّ هؤلاء ارتكبوا من قبل مثل هذه الأمور و هم يتربصون الفرص الآن لينالوا مناهم. و هذه الآية تشير إلى ما جرى في معركة أحد حيث رجع عبد الله بن أبي و أصحابه و انسحبوا و هم في منتصف الطريق، أو أنّها تشير إلى مؤامرات المنافقين عامّة التي كانوا يكيدونها للنّبي صلى الله عليه و آله و سلّم أو للمسلمين، و لم يغفل التاريخ أن يسجلها على صفحاته» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج٦، ص ٧٠).

تُحذّر آيات القرآن الكريم - بخطابٍ شامل - جميعَ المسلمين في جميع الأزمان من خطر النفاق الدائم. فالمنافقون في اللحظات الحساسة يستهدفون وحدة المجتمع عبر نشر الإشاعات، والنميمة، وإثارة الفتن، ويُزعزعون الرأي العام من خلال إثارة الشك وإضعاف التضامن. ولا يزال هذا التهديدُ قائمًا في المجتمعات المعاصرة أيضاً، إذ يؤدّي إلى إضعاف الأسس الدينيّة والاجتماعيّة، ويُهيّئ أرضيّة خصبة لنفوذ الأعداء وتأثيرهم. وقد ذكّر القرآن الكريم بالعواقب المدمّرة للنفاق، ودعا المسلمين إلى اليقظة، والحفاظ على الوحدة، ومواجهة مثيري الفتن بجدية، لكي يظلّ المجتمع على المسار الصحيح.

٣. سبل مواجهة الحرب النفسيّة للنفاق من منظور القرآن الكريم

يؤكّد القرآن الكريم لمواجهة الحرب النفسيّة للنفاق على تعزيز البصيرة الجماعيّة والتماسك الداخليّ لمجتمع المؤمنين. وتشمل هذه السبل زيادة الوعي والتمييز بين المنافقين عبر التفكّر واتّخاذ العبر، وحفظ الأسرار والمعلومات عن متناول العناصر غير الموثوقة، وتوثيق عرى الأخوّة وإصلاح العلاقات الداخلية، واتّخاذ موقفٍ

شفاف وحازم إزاء الأعداء والإشاعات. وتتمثّل الغاية النهائية في بناء مجتمعٍ مقاومٍ واعٍ ومتماسك، يتمتّع بالمرونة الروحية والمعلوماتية في مواجهة العمليات النفسيّة للعدوّ. وفيما يلي إشارة إلى أهمّ هذه السبل:

٣-١. الثبات في الخطابات السياسيّة

يُحدث المنافقون، بأقوالهم المزدوجة وسلوكهم المتناقض، انعدام الثقة والفرقة، ويُهدّدون التماسك الثقافي-السياسي للمجتمع الإسلامي. إذ يُضعف هذا السلوك وحدة المجتمع وشرعية النظام؛ ولذلك، تعدّ مواجهة النفاق وتعزيز الصدق والوحدة ركيزة أساسية لتحصين المجتمع وتحقيق الأهداف الإسلامية النبيلةِ. وفي المنظومة الفكريّة الإسلاميّة، لا يُعدّ القول وسيلةً للتواصل البشريّ فحسب، بل يُعتبر أداةً أساسيّة في تشكيل وهداية المجتمع. إنّ القول الحسن، والصدق في التعبير، واجتناب الكذب، والازدواجيّة في القول، والخداع، هي من الركائز الأساسية للثقافة الإسلامية السامية، كما جاء في القرآن: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (البقرة، ٨٣). فكلّما خضعت ثقافة القول في مجتمعٍ إسلاميّ لتأثير الدوافع النفسيّة أو السياسيّة أو الحزبيّة، وانتشرت الأخبار الكاذبة، واختلاق الإشاعات، والأقوال الغامضة والمزدوجة، لن تكون النتيجة سوى زعزعة الثقة العامّة، ووهن دعائم الشرعيّة، والانحراف عن مسار الحقّ والحقيقة.

إنّ الثبات في القول يعني الالتزام بالصدق وقول الحقّ، وهو من أهمّ سبل القرآن لمواجهة النفاق. فالقرآن يعدّ الصدق علامةً للمؤمنين، والازدواجيّة في القول والسلوك خصيصةً للمنافقين. كما تنشأ العديد من الآفات السياسيّة والأخلاقيّة أيضاً عن اللسان، مثل التهمة، ونشر الإشاعات، والكذب، والسخرية، التي كان المنافقون يرتكبونها؛ لذا يؤكّد الله تعالى في الآية ٧٠ من سورة الأحزاب على ضبط اللسان، والثبات في القول، والدقة في الألفاظ.

وتُقدِّمُ هذه الآيةُ حلاًّ ناجعًا لمواجهة ناشري الإشاعات والذين يفحشون في القول، وذلك بهدف ردع المنافقين وحماية المسلمين البسطاء من الوقوع ضحيةً لنشر أكاذيبهم المُفبرَكة. يقول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (الأحزاب: ٧٠).

وقد ورد في تفسير «الدرّ المنثور» للسيوطي: «ما جلس رسول اللهﷺ على هذا المنبر قطّ إلا تلا هذه الآية» (السيوطي، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص ٢٢٤). ممّا يدلّ على عظمة أهميّة رسالتها وبروزها في مجتمع ذلك الزمان. فالمجتمع الذي كان يعاني بين الحين والآخر من آفات أخلاقية في القول والسلوك، وحتى المسلمون أنفسهم كانوا يقعون في شرك المنافقين ويتعاونون معهم في نشر الإشاعات، وكانت لذلك بالطبع عواقب سياسيّة - اجتماعيّة على مجتمع المدينة؛ لذا، تؤكّد هذه الآية على أمرين رئيسَين: «التقوى» و«القول السديد». إنّ في التّحلّي بالتّقوى ما يُمكّن المرء من وضع لجام على تصرّفاته وأقواله، فيجعلها مُحكمة وموزونة.«والقول السديد يعني الكلام الصائب البريء من الفساد، والخالص من شائقة الكذب واللغو» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٨، ص ٥٨٥). كما أنّ القول السديد هو قولٌ يخلص فيه القصد والنيّة للحق والصدق، وكلمة «السداد» تعني القصد نحو الحقّ والكلام بالعدل (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٥، ص ١٥٨). «إنّ الله في هذه الآية يأمر أوّلاً بالتّقوى، ثمّ يوصي المؤمنين أن يقولوا قولاً حقّاً وصحيحاً. وفي الواقع، تقوم علاقةٌ عميقة بين التقوى والقول الحقّانيّ والعادل».

«وبناءً على ذلك، فإنّ التقوى في الواقع هي دعامة إصلاح اللسان ومصدر القول الحقّ، والقول الحقّ أحد العوامل المؤثّرة في إصلاح الأعمال، وإصلاح الأعمال سببٌ لمغفرة الذنوب» (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩ش، ج١٣، ص ٣٦٥) حتّى يُصلح الله أعمالهم ويغفر لهم ذنوبهم، ومن يُطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً: «يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (الأحزاب، ٧١). وترتّب على ملازمة

القول السديد إصلاح الأعمال ومغفرة الذنوب وذلك أنّ النفس إذا لازمت القول السديد انقطعت عن كذب القول ولغو الحديث والكلام الذي يترتب عليه فساد ، وبرسوخ هذه الصفة فيها تنقطع طبعًا عن الفحشاء والمنكر واللغو في الفعل وعند ذلك تصلح أعمال الإنسان (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٦، ص ٣٤٧).

إذن، تبيّن الآية الشريفة أنّه بالثبات في القول وضبط اللسان في مختلف المجالات، ولا سيّما في الحقل السياسيّ - الاجتماعيّ، يمكن الحيلولة دون الكثير من فوضى المنافقين وأصحاب القلوب المريضة وناشري الإشاعات. وكأنّ الله تعالى بعد بيان أنواع ممارسات النفاق والأكاذيب والتجاوزات، يُذكّر عباده بأنّهم لكي ينجوا منها، ينبغي عليهم تطبيق أمر هذه الآية.

٣-٢. التوعية والتحليل العقلاني

في صدر الإسلام، كان المنافقون يسعون من خلال نشر الإشاعات حول الاستعداد العسكريّ للعدوّ إلى إثارة الخوف والزعزعة في صفوف المجاهدين والناس. ولهذا السبب، يحذّر الله تعالى في آياتٍ متعددة المؤمنين من أن يقعوا فريسة لهذه الحيل، ويدعوهم إلى الفحص والتحليل العقلانيّ في مواجهة الأخبار غير الموثوقة. إنّ مواجهة نشر الإشاعات ليست واجباً أخلاقيّاً فحسب، بل ضرورةً استراتيجيّة للحفاظ على الاقتدار، والطمأنينة النفسيّة، ووحدة الأمّة الإسلاميّة. وقد جاء في الكلام الإلهيّ: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران، ١٧٣).

وقد ورد في تفسير «پرتوی از قرآن»: إنّ لفظ «الناس» الأول يشير إلى المنافقين وضِعاف الإيمان وصنّاع الأخبار الكاذبة الذين يسعون بكل وسيلة إلى إرعاب المؤمنين وتضعيف عزائمهم (ما يُعرف بالعملاء أو الطابور الخامس

للعدوّ). أمّا «الناس» الثاني، فهم الأعداء المعروفون والمحاربون (طالقاني، ١٣٦٢ش، ج٥، ص ٤٢٧).

ومن المنظور السياسيّ - الثقافيّ، لا يُعدّ القول الصادق والواضح مجرّد فضيلةً فرديّة، بل يعدّ ضرورةً اجتماعيّة لبقاء المجتمع وتقدّمه. ففي المجتمعات التي تسود فيها الصداقة والشفافيّة والمسؤوليّة في كلام المسؤولين والنخب الثقافيّة والسياسيّة، يثق الناس بالنظام الاجتماعيّ ويشاركون بشكلٍ أكثر فعالية في العمليّات التنمويّة والأخلاقيّة.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ أيّ مجتمعٍ ترتكز فيه الممارسة السياسية على تحريف الواقع، أو التكتّم، أو الازدواجية في القول، سيواجه عاجلاً أم آجلاً أزمةَ الفعالية، وانعدام الثقة، وانهيار رأس المال الاجتماعي وفي النتيجة، يُعدّ تعزيز ثقافة القول الحسن، الصادق، والواضح، أحد أهمّ واجبات المؤسسات الثقافية والإعلامية والسياسية في المجتمع الإسلامي. فهذا الأمر يلعب دوراً محورياً في الوقاية من انتشار النفاق، والفساد السياسي، والانحرافات الثقافية، ويقود المجتمع في مسار الرُّقي، والوحدة، والعدالة.

٣-٣. ترسيم حدودٍ واضحة بين النفاق والتفكير الحرّ

إنّ تمكين المجتمع من التمييز بين الحدّ الواضح للنقد البنّاء والاختلاف في الرأي المشروع من جانب، وبين النفاق المدمّر والازدواجيّة في القول من جانبٍ آخر، يُعدّ أحد السبل الأساسيّة لمواجهة الحرب النفسيّة للمنافقين. فالنقد السليم يستند إلى الهمّ الجماعيّ، والاستدلال الواضح، وأخلاقيّات الحوار، ويساهم في الحيويّة الفكريّة. وفي المقابل، يقوم القول المنافق بدافع المصالح الشخصيّة أو الحزبيّة، ويحرّف الواقع والحقيقة ليُهيّئ الأرضية للتأثّر بالعمليّات النفسيّة من خلال إثارة البلبلة والفرقة. يكمن مفتاح هذا التمييز في شفافيّة النيّة، وصراحة البيان،

والمسؤوليّة الاجتماعيّة للمتكلّم. إنّ تنمية التفكير النقدي وتأصيل ثقافة الحوار المحترم سيجعلان المجتمع أكثر مقاومةً في مواجهة هذه التهديدات. ويمكن البحث عن وجه التمييز المهمّ بين النقد البنّاء والقول المنافق في شفافيّة الهدف، وصدق المتكلّم، والانسجام بين القول والسلوك، والنتائج الاجتماعيّة المترتّبة عليه. والمتكلّم الذي يطرح رؤية مغايرة أو نقداً، غالباً ما يتحدث بنية إصلاحية، ويكون مستعداً للمساءلة والنقاش والحوار، في حين أنّ الكلام المزدوج والإشاعة فيتجنّبان عادةً اتّخاذ موقفٍ صريح، ويسعيان إلى إثارة الغموض والشك، وإيجاد نوعٍ من أجواء انعدام الثقة؛ ولذلك فإنّ القرآن الكريم ينهى عن نشر الإشاعات والقذف، إذ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (النور، ١٩). وتنتشر الإشاعات عادةً دون الأدلّة الموثوقة، عبر الأقوال غير الرسمية، وغالباً في أجواء تفتقر إلى الشفافية، ويمكن أن تُستخدم كأدواتٍ بيد المتحدثين المنافقين أو انتهازيين. فغالباً ما تُنشر هذه الإشاعات في كثيرٍ من الحالات بهدف تشويه صور الشخصيات الاجتماعية، وزعزعة الثقة العامة، أو توجيه الرأي العام نحو أهدافٍ غير مشروعة لفردٍ أو جماعةٍ معيّنة. وقد يبرز الكلام المزدوج في مثل هذا السياق بشكلٍ مخادعٍ ظاهراً على هيئة التساؤل والنقد، إلّا أنّه في الواقع يمارس دوراً مُيَسِّراً لنشر الإشاعة. في الكلام الإلهي، يترافق التقوى والصدق جنباً إلى جنب؛ إذ يقول الله تعالى في سورة التوبة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (التوبة، ١١٩).

إنّ هذه الآيات تبيّن أنّ الصدق في القول والسلوك لا يؤدّي فقط إلى تعزيز الإيمان والتقوى، بل إنّه يحول دون ظهور النفاق والازدواجية في شخصية الإنسان. فالنفاق يزول مع الثبات في القول والصدق. وعليه، فإنّ الالتزام بالصدق والقول الحق في جميع جوانب الحياة، ولا سيما في الجانب السياسي، يُعدّ أحد الحلول الجوهرية في مكافحة النفاق السياسي والثقافي.

في مثل هذه الظروف، لا ينبغي الخلط بين الدفاع عن حريّة التعبير وبين قبول القول الملوّث بالنفاق ونشر الإشاعات. فحريّة التعبير هي الحق الأساسي للإنسان لطرح الرؤى المغايرة والنقد البنّاء، إلّا أنّها كانت دائمًا مقترنة بالمسؤولية، ومشروطة باحترام الحقيقة وحقوق الآخرين. ويتضح الحد الفاصل بين التفكير الحرّ والنفاق في هذا الإطار: فالنقد السليم والاختلاف في الرأي المنصف هما أمران حُرّان، أمّا الإشاعة والقذف والخداع الإعلامي فهي لا تُعدّ أبدًا من حريّة التعبير. إنّ تحقيق الحريّة الحقيقية يستلزم وجود بيئةٍ شفافة، أخلاقية، وخاليةٍ من النفاق، وذلك للحفاظ على الثقة الاجتماعية والحوار البنّاء. وبمنهجية رسم الحدود الفاصلة بين النفاق والتفكير الحرّ، أكّدت القوانين والحقوق المعاصرة أيضًا على التمييز بين حريّة التعبير ونشر الإشاعات. فحريّة التعبير حقٌّ أساسي، إلّا أنّها محدودةٌ بما لا يلحق الضرر بحقوق الآخرين، والأمن العام، والنظام الاجتماعي، والوصول إلى المعلومات الصحيحة. تميّز الأنظمة القانونية المعاصرة بين إبداء الرأي المنصف والنقد البنّاء وبين نشر المعلومات الخاطئة الضارة. فقد تمّ تقييد نشر الإشاعات بسبب تداعياتها الاجتماعية، مثل تدمير الثقة، وإثارة الذّعر، والتأثير سلبًا على المسارات السياسية والاقتصادية. وعليه، فإنّ المعيار الرئيس لمواجهة النفاق هو تقييم الآثار الاجتماعية والتَّبِعات الاتصالية للمضمون. وعليه، فإنّ الحد الفاصل بينهما لا يُحدَّد بناءً على الذوق، بل يستند إلى التحقق من الصِّدق، وقصد المتحدِّث، ومقدار الضرر المحتمل، وتأثير المحتوى على الأمن والسلامة الاجتماعية. وفي هذا السياق، تمّ التأكيد على مبدأ منع إساءة استعمال الحقوق في الوثائق الدولية، مثل المادة ١٩ من «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» (United Nations, 1966) والمادة ٢٠ من نفس العهد المذكور. تنصّ المادة ١٩من هذا العهد على حريّة التعبير والقيود المشروعة، وتؤكّد على أنّ لكل فرد الحقّ في البحث عن المعلومات والأفكار وتلقّيها ونشرها

دون تدخل، عبر أيّ وسيلة كانت وبغضّ النظر عن الحدود. كما تشدّد على أنّ القيود المفروضة على ممارسة حريّة التعبير لا تكون مشروعة إلّا إذا قرّرها القانون، وكانت ضرورية لتحقيق أهداف مثل احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، وحماية الأمن القومي، والنظام العامّ، والصِّحة العامّة، أو الآداب العامّة. تميّز هذه المادة بوضوح بين حريّة التعبير المشروعة ونشر المعلومات الضارّة، كما تؤكّد المادة ٢٠ على منع إساءة استعمال حريّة التعبير، وحظر الدعاية للحرب، ومنع التحريض على الكراهية، ونفي أي دعوة للكراهية القومية أو العرقية أو الدينية التي تكون محرِّضاً للتمييز أو العداء أو العنف .وتقرّ هذه المواد حريّة التعبير كحق أساسي، إلّا أنّها تراها مقيدة بالمحافظة على الأمن العام، والأخلاق الاجتماعية، وسمعة الآخرين وحقوقهم. ويعترف الدستور الإيراني بحريّة التعبير في إطار محدد. تنصّ المادة ٢٣ على منع أي تعرّض لمعتقدات الأفراد، وتدعم حريّة الفكر. وتعتبر المادة ٢٤ الصحف والمنشورات حرّة، ما لم تحتو على محتوى «يخلّ بمباني الإسلام أو الحقوق العامة». وقد حدّدت هذه المواد الحدود الفاصلة بين حريّة التعبير وبين نشر الإشاعات وتضليل الرأي العام، ووضعت الأسس القانونية لذلك في نظام الجمهورية الإسلامية.

٣-٤ .تعزيز التعاطف والوحدة

يُعدّ تعزيز الوحدة والتعاطف من أهمّ الحلول السياسية لمواجهة النفاق وإثارة الفتنة من قبل المنافقين في المجتمع الإسلامي. ويرى القرآن الكريم أنّ التآلف والوحدة هما ركيزتان أساسيتان لمجتمع المسلمين، ويؤكّد على تقوية التماسك والصدق والتعاون بين المسلمين لمواجهة التهديدات الداخلية، ومنها النفاق وبث الفرقة. فهذا التماسك الاجتماعي والأخلاقي يشكّل حاجزًا أمام نفوذ الإشاعة والفرقة والبلبلة في مواجهة الحرب النفسية للعدو، ويزيد من قدرة المجتمع على

المقاومة والحفاظ على الأمن والعدالة والاستقرار السياسي. وفي هذا السياق، تؤكّد آيات قرآنية مختلفة، مثل قوله تعالى: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (الأنفال، ٤٦)، بوضوح على أهميّة الحفاظ على الوحدة ومنع النزاع والاختلاف بين المسلمين، وأنّ النزاع والصراع يُحطّمان هيبة المسلمين وقوّتهم.

يُعدّ تعاطف المؤمنين ووحدتهم وإجماعهم - لا سيما في المواقف الحساسة - أداة دفاعية فعّالة ضد النفاق وإثارة الفتنة. فهذا التماسك يعزّز الروح المعنوية الجماعية ويُحبط أعداء المسلمين ويُيأسهم من رؤية ضعفهم. ومع تعزيز التضامن الديني والاجتماعي، تقلّ التهديدات الداخلية والحرب النفسيّة للعدوّ، ويصبح المجتمع الإسلامي قادرًا على الصمود بقدرٍ أكبر من القوّة والتماسك في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. وتشير آيات قرآنية متعدّدة، مثل الآية ١٠٣ من سورة آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»، إلى أنّ على المسلمين أن يتوجّهوا جميعًا نحو الله وأن يتجنّبوا كل أشكال الفرقة. ويتحقّق هذا التعاطف من خلال الاحترام المتبادل، والتكافل في مواجهة المشكلات، والسعي لإقامة العدالة في المجتمع. يوصي القرآن الكريم المسلمين بالتعاطف، ويطلب منهم أن يتذكّروا العداوة والفرقة التي كانت بينهم في السابق، وأن يتنبهوا إلى نعمة الألفة والمودّة التي حلّت بينهم: «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران، ١٠٣). وقد ورد في سبب نزول هذه الآية أنّ قبيلتي الأنصار المشهورتين، «الأوس» و«الخزرج»، كانتا تُعانيان أحياناً من خلافات كامنة، على الرغم من الأخوّة التي تحقّقت بينهما بعد الإسلام. ففي يومٍ من الأيام، كان رجلان من كل قبيلة، «ثعلبة» و«أسعد»، يتباهيان بمفاخر قومهما، حتى أدّى الأمر إلى اشتباك مسلح. فحضر النبي صلى الله عليه وآله وسلّم وبحكمته وتدبيره، أرسى دعائم السلام والمودّة، وأنهى الخلافات؛ وهنا

نزلت الآيات المذكورة، داعيةً الجميع إلى الوحدة والتمسك بحبل الله المتين، ومحاربة كل أشكال الفرقة (رضايى اصفهانى،١٣٨٧ش، ج٣، ص ٢٠٤).

يستهدف هذا الحلّ آفة إثارة الفرقة والفتنة التي يمارسها المنافقون؛ فمن طبع المنافق أنّه يحب أن يزرع الشقاق والفرقة بين المسلمين ليتسنّى له الاستغلال والكسب في ظل الأجواء المضطربة. وفي آيات القرآن الكريم، يُعرّف المنافقون بأنّهم أولئك الذين يهدّدون الأمن والوحدة المجتمعية الإسلامية من خلال سعيهم لإثارة الفرقة. فكما أنّ الوحدة والتعاطف يشكّلان عنصراً أساسياً للحفاظ على جماعة المسلمين، فإنّ الفرقة في المقابل تُبيد عزّة وهيبة المجتمع. ولهذا السبب، تُعدّ إزالة العقبات والمشكلات التي تعترض الوحدة الإسلامية أحد السبل للحفاظ على التضامن وتعزيزه في مواجهة النفاق. وكما أنّ الوحدة والتعاطف يُزيلان النّفاق، ويحذفان النفاق والسلوك المنافق من العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، فالذين يسعون لمنع تحقّق الألفة والتنسيق بين الناس يُعدّون منحرفين ومحبّين للأجانب وجماعاتٍ منافقة. وفي مواجهة النزاع والانقسام، فإنّ إحلال السلام وتحقيق الوحدة واجبٌ على جميع المسلمين، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (البقرة، ٢٠٨).

بفضل الوحدة والتعاطف، يمكن تكوين مجتمعٍ خالٍ من النفاق والجدال. فالتعاطف يُخالف النفاق وينفيه، والمجتمع المتعاطف والمتّحد يبتعد عن النفاق وآفاته (أضراره)، ويُرجى أن يستفيد المنافقون من هذه الأجواء المتعاطفة، وأن يكفّوا عن التردد والازدواجية، ويسيروا جنباً إلى جنب مع المجتمع الإسلامي والمسلمين نحو الآمال السامية، وأن يبتعدوا عن خطوات الشيطان التي هي عامل الفرقة: «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (البقرة، ٢٠٨). إذ يُعدّ المنافقون نموذجاً لهذه الصفات الشيطانية، وهناك تشابه بين الشيطان والمنافقين؛ فكلاهما عدوٌ للإنسان، متلوّن في الظاهر، مخادعٌ في الباطن، يُزيّن الباطل ويُضلّ

عن سواء السبيل. ومن هذا المنطلق، يؤكد الله تعالى في القرآن الكريم على مبدأ الأخوّة، لذا يقول في الآية ١٠ من سورة الحجرات: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). وتدلّ هذه الآية على أنّ الإيمان بالله يخلق رابطاً وثيقاً لا انفصام له بين المؤمنين، يتجاوز حدود العِرق والقومية والجنسية.

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى التعاطف والوحدة والابتعاد عن النِّفاق، ويوصي بحلولٍ من قبيل تعزيز الإيمان، والتعاون في البرّ، وتجنّب الفرقة، والالتفات إلى المشتركات الدينية والأخلاقية. فقد شكّلت هذه التعاليم قواعد مجتمعٍ متحدٍ ومتعاطف، ومن خلال التوعية بالعواقب الوخيمة للنفاق، تحافظ على التماسك الاجتماعي والسياسي. وفي مواجهة الحرب النفسية للعدو، يُعدّ تعزيز روح التعاطف والوحدة حاجزاً يحول دون نفوذ الفرقة ونشر الإشاعات، ويُهيّئ الأرضية لخلق مجتمعٍ سليم، مستقر، راسخ، ومتطور.

خلاصة البحث وبعض نتائجه

أُجريت هذه الدراسة بهدف تحليل معرفة الأضرار للحرب النفسية التي يشنّها المنافقون، واستخراج الاستراتيجيات القرآنية لمواجهتها. وتؤكّد النتائج على أنّ القرآن الكريم يقدّم ظاهرة النفاق ليس بوصفها انحرافاً سطحياً، بل تهديداً منظماً وتاماً، يستهدف - باستخدام آليات معقّدة للحرب النفسية - نواة الأمن والثقة والوحدة في المجتمع الإسلامي.

لقد تمّ رسم ماهية الحرب النفسية للمنافقين في القرآن بوضوح من خلال مكوّنات مثل: نشر الإشاعات، وتحريف الحقائق، والازدواجية في القول، وإضعاف القيادة، وبث اليأس والفرقة. وتُنفَّذ هذه الإجراءات في سياقٍ ثقافي-سياسي، ويتمثل هدفها النهائي في إضعاف دعائم الشرعية وزعزعة التماسك الاجتماعي.

وفي المقابل، يقدّم القرآن الكريم نظاماً دفاعياً وِقائيًّا ونشطًا، يستند إلى المحاور التالية: تعزيز البصيرة والتوعية القائمَين على التعقّل واتّخاذ العبر من التاريخ؛ والثبات في القول والصدق في العمل مع التأكيد على «القول السديد» بوصفه سلاحاً لإبطال الخداع والغموض؛ وتعزيز رؤوس الأموال الاجتماعية من خلال توثيق عرى الأخوّة، والثقة الداخلية، وإصلاح ذات البين؛ والإدارة الذكيّة للمعلومات عبر الحفاظ على الأسرار وتجنّب نشر الأخبار غير الموثوقة؛ واتخاذ موقفٍ حازمٍ وشفّافٍ تجاه الإشاعات والعمليّات النفسيّة للعدوّ.

فمن خلال تقديم هذا النموذج الشامل للمواجهة، يعلّم القرآن الكريم المجتمع الإسلامي أنّ التصدي للنفاق لا يمكن أن يتحقّق إلّا عبر تعميق الإيمان، والوحدة الداخلية، والصدق الإداري، واليقظة الجماعية. وتُعدّ هذه الاستراتيجيات، فضلاً عن تطبيقها في صدر الإسلام، إطاراً عملياً وحيّاً لمواجهة أشكال الحرب النفسية والحرب الإعلامية والعمليات الناعمة الحديثة في العصر الحاضر. إنّ التمسك بهذه التعاليم يقود المجتمع نحو المرونة الثقافية والأمن النفسي، ويحول دون نفوذ وتأثير التيّارات المنافقة في مختلف مجالات الحياة الجماعية.

المصادر

* القرآن الكريم

آل‌پورت، گوردون ویلارد؛ پستمن، لئو. (١٣٧٤ش). روان‌شناسی شایعه (مترجم: ساعد دبستانی، چاپ دوم). تهران: مرکز تحقیقات ومطالعات وسنجش برنامه‌ای صدا وسیمای جمهوی اسلامی ایران.

الصدوق، محمد بن علي بن حسين. (١٤١٤هـ). كمال الدين وتمام النعمة (ج١). قم: مؤسسه النشر الإسلامي

ابن‌فارس، أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (ج٥). بيروت: دارالفكر.

ابن‌منظور، محمد بن مكرم.(١٤١٦هـ). لسان العرب (ج١٠، الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي

جعفری، یعقوب. (١٣٧٦ش). تفسیر کوثر (ج٢). قم: هجرت.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). المفردات في غريب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودي). دمشق: دار القلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (١٣٨٧ش). تفسیر قرآن مهر (ج٣). قم: پژوهش‌های تفسیر وعلوم قرآن.

السيوطي، جلال‌الدين عبدالرحمن. (١٤٠٤ق). الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور (ج٥). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

طالقانی، سید محمود. (١٣٦٢ش). پرتوی از قرآن (ج٥). تهران: شرکت سهامی انتشار.

الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج١٦، الطبعة الخامسة). قم: منشورات جماعة المدرسين.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج١، ٥، ٨). تهران: ناصرخسرو.

الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٤١٠ق). كتاب العين (المحقق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ج٥، الطبعة الثانية). قم: مؤسسة دار الهجرة.

كاشفی، حسين بن علی. (بی‌تا). تفسير حسينی (مواهب علّيه). كتابفروشی نور.

مصباح يزدی، محمدتقی. (١٣٧٨ش). اخلاق در قرآن (ج١). قم: مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی.

مكارم الشيرازي، الشيخ ناصر. (١٣٧٩ش). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزَل (ج٣، ٦، ١١، ١٣). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

United Nations. (1966, December 16). *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). URL= https://legal.un.org/avl/ ha/iccpr/ iccpr.html

Simpson, Ch. (1994). *Science of Coercion*: Communication Research and Psychological Warfare, 1945–1960. New York: Oxford University Press.

Encyclopedia Britannica. (2025, December 10). *Encyclopedia Britannica | Britannica*. Retrieved from https://www.britannica.com/

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

Imam Husayn (AS), the Ontological Continuation of the Noble Prophet (PBUH);A Five-Dimensional Examination of the Luminescent-Historical Connection*

Ali Asadi
Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
a.asadi8431@isca.ac.ir

Extended Abstract

Islam, as a comprehensive doctrinal-social system, has required, not only at the time of its establishment but also throughout its historical continuity, foundational mechanisms to preserve its authenticity, dynamism, and resilience against various forms of damage, including distortion and suspension. In this regard, analyzing the vital and sequential relationship between the central figures of this religion—especially the Noble Prophet (PBUH) as its founder and Imam Husayn (AS) as the third Imam of the Shi'a—is among the central topics of Islamic research and can reveal the internal logic of Islam's historicity.

Although some prior studies have occasionally pointed to moral commonalities or emotional affinity between these two figures, most lack a coherent theoretical framework capable of interpreting their deep and multilayered bond within an integrated analytical system.

* Asadi, A. (2025). Imam Husayn (AS), the Ontological Continuation of the Noble Prophet (PBUH);A Five-Dimensional Examination of the Luminescent-Historical Connection. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 173-209. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74757.1063

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/12 ● **Revised:** 2025/05/05 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

Therefore, the existing research gap concerns the absence of a conceptual model that can simultaneously explain the different dimensions of this relationship—from the biological and psychological to the epistemological, theological, and discursive—within a coherent whole, while also revealing the historical purpose and metaphysical wisdom of this connection.

This article seeks to explain the ontological relationship between Imam Husayn (AS) and the Noble Prophet (PBUH) and to show the continuity of this relationship in the event of Ashura. The main research question is that the relationship between these two central figures of Islam should not be limited merely to blood kinship, moral similarities, or the transmission of certain virtues; rather, it must be understood at a deeper level as an ontological and historical bond. Based on the assumption that the survival of Islam depends on internal mechanisms for preserving authenticity and resisting distortion and suspension, the author presents Imam Husayn (AS) as the ontological extension of the Prophet (PBUH) and the tangible manifestation of the "Muhammadan Reality" within the course of history. From this perspective, Ashura is not merely a tragic event, but a turning point in Islamic history in which prophetic truth becomes manifest through uprising, sacrifice, and steadfastness in the face of tyranny. The article seeks to show that understanding this ontological connection is essential for comprehending the philosophy of the Ashura uprising and the place of Imamate within the system of divine guardianship.

This research was conducted using a qualitative approach within a mystical-historical analytical framework. The author employs a combination of several analytical levels: textual analysis of religious sources such as hadiths, narrations, and accounts of martyrdom, a philosophical-mystical reading of foundational concepts such as the Muhammadan Reality and the Unity of Light, and the use of discourse analysis tools to extract the semantic and historical layers of the relationship between the Prophet (PBUH) and Imam Husayn (AS).

Within this framework, the theory of "ontological extension" is proposed as the article's main conceptual model; according to this model, Imam Husayn (AS) is not an isolated figure, but rather the continuation of the same prophetic truth at a critical stage in Islamic history. The article formulates this extension across five dimensions—biological-generational, psychological-ethical, epistemological, theological-divine destiny, and discursive-social—and provides historical and textual evidence for each.

Thus, the method of the article is not merely descriptive, but interpretive and structured, seeking to move from historical narration to ontological explanation.

The findings show that Imam Husayn (AS) can be understood within a multilayered network of connections with the Prophet (PBUH). At the biological and generational level, he is the continuation of the prophetic lineage; at the ethical and psychological level, he is the inheritor of the qualities and character of the Messenger of God; at the epistemological level, he is the bearer and interpreter of the same religious truth and guiding mission; at the theological and divine-decree level, his presence in history is meaningful in accordance with divine will and wisdom; and at the discursive and social level, his uprising reproduces the message of prophethood in the face of the structural deviation of Islamic society. Accordingly, in this article Ashura is understood as a decisive moment in Islamic history in which Muhammadan truth moves from the realm of speech and invitation to the realm of action, martyrdom, and the revitalization of religion. The author concludes that Imam Husayn (AS), as the "heir of Ahmad (PBUH)," was not only the guardian of the prophetic tradition, but also its reviver in a moment of crisis; therefore, the movement of Ashura is regarded as a mechanism for the internal renewal of Islam and the prevention of religious alienation.

In conclusion, the article focuses on the idea that Ashura cannot be explained solely on the basis of emotion, epic heroism, or martyrdom-seeking, but must be interpreted within the horizon of the philosophy

of Islamic history and the framework of divine guardianship. In this horizon, Imam Husayn (AS), as the ontological extension of the Prophet (PBUH) is the intermediary link between the founding of Islam and its enduring permanence—a link that, through conscious martyrdom, saves the truth of religion from the danger of distortion and suspension and elevates it to a supratemporeal level. In this way, the article shows that understanding the ontological bond between the Prophet (PBUH) and Imam Husayn (AS) opens a new horizon both in explaining the status of Imamate and in analyzing the philosophy of the Ashura uprising. The final conclusion is that Ashura is not merely a historical event, but the history-making manifestation of the Muhammadan Reality, through which Islam returns, out of the heart of crisis, to its authentic and eternal life.

Keywords
ontological extension, Muhammadan Reality, Imam Husayn (AS), the Noble Prophet (PBUH), Ashura, unity of light, philosophy of history, Husayni uprising, mechanism of religious renewal, discourse of resistance.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

الإمام الحسين عليه السلام: امتدادٌ وجوديٌّ للنبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله
تحليلٌ خماسيُ الأبعاد للارتباط النورانيِّ – التاريخيِّ*

علي أسدي
أستاذ مساعد في معهد ثقافة ومعارف القرآن الكريم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم المقدسة، إيران.
a.asadi8431@isca.ac.ir

الملخَّص

يهدف هذا البحث إلى سدِّ الفجوة البحثية القائمة في تحليل العلاقة الوجودية بين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام، متجاوزاً مجرد القرابة أو المشتركات الأخلاقية، ويقترح نظرية "الامتداد الوجودي" كإطار تحليلي متكامل. في هذه النظرية، لا يُعتبر الإمام الحسين عليه السلام شخصية مستقلة، بل استمراراً وجودياً وتجلّياً تاريخياً للحقيقة النبوية، مبنياً على خطة إلهية، وضرورة تاريخية لإنقاذ الإسلام من خطر الاغتراب الديني والتحريف.

السؤال الرئيس للبحث: «ما هي أبعاد هذا الامتداد وأسسه؟» وفرضيّته: «أنّ الإمام الحسين عليه السلام في خمسة أبعاد منظَّمة: البيولوجي-النَسَلي، والنفسي-الأخلاقي، والمعرفي، والكلامي-التقديري، والخطابي-الاجتماعي، هو امتداد وجودي للنبي صلى الله عليه وآله، وأنّ نهضة عاشوراء - وهي ذروة

* أسدي، علي. (٢٠٢٥). الإمام الحسين عليه السلام: امتدادٌ وجوديٌّ للنبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله تحليلٌ خماسيُ الأبعاد للارتباط النورانيِّ – التاريخيِّ. الفكر السياسي الإسلامي، ٥ (٢)، صص ١٧٣-٢٠٩.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74757.1063

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

■ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٣/١٢ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٥/٠٥ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

هذا الامتداد- ليست مجرد مأساة، بل "آلية التجدد الداخلي" لدين الإسلام لاجتياز أزمة التحريف وضمان بقائه الأصيل».

يستخدم المقال منهجاً مختلطاً يشمل التحليل النصي للمصادر الدينية (آيات، روايات، مقاتل)، ومنهج تحليل الخطاب، وقراءة فلسفية-عرفانية، لتحليل هذه الأبعاد. أولاً، تُبيَّن الأسس الميتافيزيقية للامتداد وفق مفهوم "الوحدة النورية" و"الحقيقة المحمدية" في الحكمة المتعالية والعرفان النظري. في هذه الرؤية، تجلَّى النور النبوي الواحد في مظهرين تاريخيين بشؤون مختلفة (تأسيس وإحياء).

ثم تُحلَّل الأبعاد الخمسة للامتداد بالتفصيل:

١. البعد البيولوجي-النسَلي: انتقال النور النبوي في سلسلة مقدسة من الأنبياء إلى الإمام الحسين عليه السلام بوصفه الوعاء الفيزيائي والتكويني لتلك الحقيقة.

٢. البعد النفسي-الأخلاقي: التجسيد العيني "للخلق العظيم" النبوي وفضائل كالشجاعة والرحمة والصبر والكرامة في سلوك الإمام الحسين عليه السلام في مشهد كربلاء.

٣. البعد المعرفي: وراثة وتبيين "العلم اللدني" النبوي من قبل الإمام عليه السلام، مما حوَّل نهضة عاشوراء إلى حركة واعية قائمة على المعرفة الإلهية.

٤. البعد الكلامي-التقديري: موقع الإمام عليه السلام كـ"حجة الله" في خطة إلهية لإنقاذ الدين، مما يرقى بعاشوراء من حدث سلبي إلى ضرورة تاريخية-تقديرية.

٥. البعد الخطابي-الاجتماعي: إحياء الخطاب النبوي الأصيل القائم على الحق والمواجهة والمقاومة والمسؤولية، في مقابل الخطاب السلطوي المصلحي الأموي، وتجذيره في الذاكرة التاريخية للإسلام.

أخيراً، تُحلَّل واقعة عاشوراء بـ"حكمة التاريخ" كنقطة تحوُّل تؤدي ثلاث وظائف كبرى: "إكمال التأسيس" و"التفسير الوجودي" و"العبور من الإسلام التاريخي إلى الإسلام السرمدي".

تؤكّد النتيجة العامة للمقال أن نظرية الامتداد الوجودي تُفسِّر نهضة الإمام الحسين عليه السلام كحلقة وصل ضرورية بين عصر النبوة وخلود الدين. كانت عاشوراء صدمة علاجية تاريخية، ومضادًّ حيويٍّ واهبٍ للحياة، عزَّز الجهاز المناعي للأمة الإسلامية إلى الأبد ضد الانحراف. من هذا المنظور، فإن دم الإمام عليه السلام ليس نهاية، بل بداية "الكتاب الإسلام الخالد".

الكلمات المفتاحية

الامتداد الوجودي، الحقيقة المحمدية، الإمام الحسين عليه السلام، النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، عاشوراء، الوحدة النورية، حكمة التاريخ، النهضة الحسينية، آلية التجدد الديني، خطاب المقاومة.

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

١. المقدمة

إن الدين الإسلامي بصفته نظاماً عقائدياً-اجتماعياً شاملاً، لم يكن بحاجة أثناء تأسيسه فحسب، بل في مسيرته التاريخية المستمرة أيضاً، إلى آليات جوهرية للحفاظ على الأصالة والحيوية والمقاومة في وجه الآفات المختلفة كالتحريف والتعطيل. ومن هذا المنطلق، يُعد تحليل العلاقة الحيوية والمتسلسلة بين الشخصيات المحورية في هذا الدين، لا سيما النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بصفته المؤسس، والإمام الحسين عليه السلام باعتباره الإمام الثالث لدى الشيعة، من الموضوعات الأساسية في البحوث الإسلامية التي يمكنها أن تكشف النقاب عن المنطق الداخلي لتاريخية الإسلام. إن فهم هذه العلاقة، الذي يتجاوز مجرد دراسة صلة القرابة أو انتقال بعض الفضائل الأخلاقية، يستلزم اكتشاف نمط بنيوي ووجودي يمكن من خلاله تفسير بقاء الدين وخلوده.

على الرغم من أن بعض الدراسات السابقة قد أشارت أحياناً إلى المشتركات الأخلاقية أو القرابة العاطفية بين هاتين الشخصيتين، إلا أنها تفتقر في الغالب إلى إطار نظري متماسك يمكنه تفسير الارتباط العميق والمتعدد الطبقات بينهما في نظام تحليلي متكامل. وبالتالي، فإن الفراغ البحثي الموجود يتعلق بغياب نموذج مفاهيمي يمكنه في الوقت نفسه تفسير الأبعاد المختلفة لهذا الارتباط - بدءاً من البعد البيئي والنفسي وصولاً إلى المعرفي والكلامي والخطابي - في قالب كل متماسك، مع كشف الغاية التاريخية والحكمة الميتافيزيقية لهذا الارتباط.

هذا المقال، بإقراره بهذا الفرغان وهدفاً لسدّه، يقترح نظرية "الامتداد الوجودي" كإطاره النظري الرئيس. في هذه النظرية، يُنظر إلى الإمام الحسين عليه السلام ليس كشخصية مستقلة ومنفصلة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بل باعتباره "استمراراً وجودياً وتجلياً تاريخياً" لنفس الحقيقة النبوية في الفترة الزمنية التي تلت رحيل النبي الإسلام صلى الله عليه وآله. هذا الامتداد ليس أمراً عارضاً أو رمزياً، بل يقوم على

خريطة إلهية وضرورة تاريخية تضمن حفظ الإسلام من خطر "الاغتراب الديني عن الذات" في فترة حساسة.

السؤال الرئيس للبحث الحالي هو: ما هي أبعاد ومبادئ ونتائج "الامتداد الوجودي" للنبي الأكرمﷺ في شخصية ونهضة الإمام الحسينعليه السلام، وكيف أدى هذا الامتداد إلى تحويل عاشوراء إلى حلقة وسيطة ومحددة بين تأسيس الإسلام وديمومته وخلوده؟ للإجابة على هذا السؤال، يمكن صياغة فرضية المقال على النحو التالي: إن الإمام الحسينعليه السلام هو، على الأقل في خمسة أبعاد بنيوية: البيئي-النسلي، والنفسي-الأخلاقي، والمعرفي، والكلامي-التقديري، والخطابي-الاجتماعي، امتداد وجودي للنبيﷺ، وإن نهضة عاشوراء، بوصفها نقطة ذروة هذا الامتداد، ليست مجرد مأساة، بل "آلية النشأة الداخلية" للدين الإسلامي لتجاوز أزمة التحريف والانحراف وضمان بقائه الأصيل في مجال التاريخ.

تكمن أهمية وابتكار هذا البحث على مستويين: النظري والمنهجي. على المستوى النظري، فإن تقديم النموذج الخماسي الأبعاد للامتداد الوجودي يعد تصوراً جديداً في تحليل العلاقة بين النبوة والإمامة، يتجاوز الاختزالية السائدة. على المستوى المنهجي، يسعى هذا المقال، من خلال دمج التحليل النصي للمصادر الدينية (الأحاديث والمقاتل) مع منهج تحليل الخطاب، وكذلك قراءة عرفانية للمبادئ الوجودية لهذه العلاقة، إلى تقديم تفسير متعدد المستويات وعميق لظاهرة عاشوراء. بالإضافة إلى ذلك، يُعد تفسير عاشوراء باعتبارها "حلقة الوصل" بين الجانبين التاريخي والأزلي للإسلام خطوة جديدة في فلسفة التاريخ الإسلامي.

هيكل المقال بعد المقدمة هو كالتالي: في القسم الثاني، يتم شرح المبادئ الميتافيزيقية والحكمية للامتداد الوجودي، مع التركيز على مفهوم "الحقيقة المحمدية" والوحدة النورية. يتناول القسم الثالث بالتفصيل تحليل الأبعاد الخمسة للامتداد الوجودي، ويوثق كل بعد بالأدلة التاريخية والنصية.

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

يشرح القسم الرابع، المعنون بـ "عاشوراء كحكمة التاريخ"، نتائج وتبعات هذا الامتداد في ديناميكية تاريخ الإسلام، ويدرس دور عاشوراء في الانتقال من الإسلام التاريخي إلى الإسلام الأزلي. وأخيراً، في الخاتمة، يتم تلخيص نتائج البحث ومناقشة دلالاتها النظرية للدراسات الإسلامية المعاصرة.

٢. الوحدة النورانية والأسس الميتافيزيقية للامتداد الوجودي

نظرية «الامتداد الوجودي»، لكي تتجاوز كونها استعارة أدبية وتصل إلى متانة إطار تحليلي علمي، تحتاج إلى أساس ميتافيزيقي. وهذا الأساس في الفكر الإسلامي يتشكل بمفاهيم رئيسية مثل «النور»، و«الحقيقة المحمدية»، و«وحدة الوجود»، ونظرية «التشكيك في الوجود». في هذا القسم، وبعبورنا المستويات الظاهرية، نحلل طبقات أعمق من علاقة النبي صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام التي تتجذر في عالم المعنى والحقيقة.

هذا القسم من البحث، في إطار العرفان النظري الإسلامي، يشرح الأسس الميتافيزيقية لنظرية «الامتداد الوجودي». الحجة الأساسية هي أن الرابط الذي لا ينفصم بين النبي الإسلام صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام، في أعمق مستوى من التحليل، يتجذر في «الوحدة النورانية» وتجلي مراتب «الحقيقة المحمدية» المختلفة. هذه الوحدة، التي تتجاوز الارتباطات التاريخية والنسَبية، توفر أساسًا فلسفيًا مشتركًا للأبعاد الخمسة للامتداد (البيولوجي، الأخلاقي، المعرفي، الكلامي، والخطابي). بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم، وأحاديث المعصومين عليهم السلام، وآراء العرفاء المسلمين، يتبين أن الإمام الحسين عليه السلام هو تجلٍ واستمرار لذلك النور الذاتي الذي ظهر في وجود النبي صلى الله عليه وآله في أكمل صورة. لذلك، لا ينبغي اعتبار عاشوراء حدثًا تاريخيًا فحسب، بل ازدهارًا ضروريًا وحتميًا لتلك الحقيقة الواحدة في مرحلة حساسة من التاريخ.

١-٢. الأسس القرآنية والروائية (النور بوصفه جوهرًا وجوديًا)

في التعاليم الإسلامية، «النور» من أهم الاستعارات لبيان الذات الإلهية، والهداية، والمعرفة، والحقيقة الوجودية لأولياء الله. يصف القرآن الكريم الله بأنه «نور السموات والأرض»: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣٥). تبين هذه الآية أن جميع مراتب النور والوجود تستمد من الذات الأحدية. في الأحاديث المتعددة، عُرف النبي الأكرمﷺ وأهل البيتعليهم السلام بأنهم مظاهر هذا النور الإلهي. روي عن النبي الأكرمﷺ قوله: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي، ابْتَدَعَهُ مِن نُورِهِ وَاشْتَقَّهُ مِن جَلَالِ عَظَمَتِهِ» (الأحسائي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص ٩٩؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج١٥، ص ٢٤). هذا النور هو حقيقة واحدة تتعين في أشخاص مختلفة. في زيارة الجامعة الكبيرة: «خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَارًا فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِينَ» (الطوسي، ١٣٦٥ش، ج٦، ص ٩٨). وكذلك الحديث المشهور «حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» (ابن قولويه، ١٤١٧هـ، ص ١١٦؛ ابن حنبل، بلاتا، ج٤، ص ١٧٢)، لا بد من فهمه في ضوء هذا «العلم بالنور». تعبر هذه الجملة عن علاقة وجودية متبادلة ومتشابكة؛ بحيث أن «الإمامة» هي استمرار «النبوة»، والحسينعليه السلام جزء لا ينفصم من الحقيقة النبوية، وتلك الحقيقة أيضًا تتبلور وتُعرف في الحسينعليه السلام. هذا الأمر ليس نسبة انتزاعية، بل يحكي عن «الاشتراك في الجوهر النوراني».

٢-٢. الحقيقة المحمدية وتجليها في الإمام الحسينعليه السلام من منظور التصوف الإسلامي

يستفيد فلاسفة ومتصوفة الإسلام، لاسيما في مدرستي ابن عربي وملاصدرا، من مفهوم «الحقيقة المحمدية» لبيان علاقة المخلوقات بالله، وعلاقة «الإنسان الكامل» بالأنبياء والأولياء. الحقيقة المحمدية هي أول «تعيّن» و«تجلي» للذات الإلهية في عالم الخلق، وهي جامعة لجميع الكمالات الوجودية ومظهر «الاسم الأعظم» لله. هذه الحقيقة ليست شخصية تاريخية محصورة في زمن حياة النبي

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

الأكرمﷺ، بل هي مقام من مقامات «الإنسان الكامل» تتجلى في وجود الأنبياء والأوصياء المعصومين عبر التاريخ.

يؤكد ابن عربي على هذه الوحدة الباطنية. فمن منظوره، الأنبياء والأولياء كلهم تجليات مختلفة لحقيقة واحدة (الإنسان الكامل) التي هي بذاتها مظهر تام للأسماء الإلهية (ابن عربي،١٤٢٢هـ، ج١، ص ٤١٨؛ ابن عربي، بلاتا، ج٢، صص ٣١٩-٣٢٣). وعليه، فنور النبيﷺ والإمام الحسينعليه‌السلام في هذه الحقيقة المشتركة واحد. والفرق هو فقط في «الشأن» و«الظهور». فالنبيﷺ كمؤسس للشريعة له ظهور، والإمام الحسينعليه‌السلام كمحيٍ ومنقذٍ لتلك الشريعة له ظهور آخر. كلاهما لهما رسالة واحدة لكن في مظهر ونمط يناسب ظروف زمانهما.

٢-٣. عاشوراء كمثال عيني لتجلي الحقيقة المحمدية في أزمة تاريخية

بناءًا على هذا الأساس، فإن واقعة عاشوراء لم تعد مجرد حادثة مأساوية أو خياراً سياسياً فقط. بل عاشوراء هي نقطة ذروة تجلي «الحقيقة المحمدية» في مظهر جديد. حينما واجه المجتمع الإسلامي خطر الانهيار الداخلي و«نسيان الوجود» الأصلي (وهي حالة تُطرح في الفلسفة المعاصرة كأزمة ميتافيزيقا)، احتاجت هذه الحقيقة إلى ظهور بشكل دفاعي وإحيائي.

إن نهضة الإمام الحسينعليه‌السلام هي تجلٍّ لروح المقاومة ذاتها ضد الشرك والظلم التي كانت كامنة في جوهر رسالة النبي الأكرمﷺ. فإذا كان النبيﷺ قد عرّف الشجاعة والتوكل في غزوتي بدر وأُحد، فإن الإمام الحسينعليه‌السلام في كربلاء فسّر ذروة هذه المفاهيم ونهايتها بروحه. من هذا المنظور، كانت عاشوراء «ضرورة ميتافيزيقية». فكما أن الحقيقة الواحدة تحتاج إلى تجليات متعددة لتبقى في التاريخ، فإن الإسلام يحتاج لنمط عيني وفريد مثل عاشوراء ليبقى ديناً حياً ومقاوماً. أظهر الإمام الحسينعليه‌السلام باستشهاده أن الحقيقة المحمدية، حتى لو هُزمت

ظاهرياً، فهي منتصرة في الباطن وعبر التاريخ؛ لأنها تسجّل روح المقاومة والاستشهاد و التمسک بالحق في الذاكرة التاريخية للأمة إلى الأبد.

خلاصة الكلام: تقوم الأسس الميتافيزيقية للامتداد الوجودي على هذا المبدأ الجوهري: أن النبي الأكرمﷺ والإمام الحسينعليه السلام يشتركان في وحدة الجوهر النوراني. هذه الحقيقة الواحدة، رغم أنها ذات وحدانية جوهرية، إلا أنها تشككت في الظهورية (التجلي) بظهورين تاريخيين ذوي منزلتين مختلفتين، وهذا الاختلاف لا ينفي أصل الوحدة. في الحقيقة، الإمامة هي امتداد باطني، واستمرار بشكل آخر، لنفس النبوة، حيث يؤدي الإمام الحسينعليه السلام دور الحافظ والمنفذ لدين أتى به النبي. وأخيرًا، فإن واقعة عاشوراء تُعتبر تجليًا ضروريًا لهذه الحقيقة الواحدة في مواجهة الأزمة الاجتماعية المتمثلة في «الاغتراب الديني عن الذات».

توفر هذه الأسس الميتافيزيقية إطارًا متينًا للتحليل العقلي وما وراء التاريخي للأبعاد الخمسة للامتداد (التي ستُشرح بالتفصيل في الأقسام اللاحقة من المقال)، وتُظهر أن الارتباط بين هاتين الشخصيتين لم يكن عشوائيًا أو عاطفياً فقط، بل يقوم على خريطة إلهية ومنطقية أنطولوجية. في هذا الإطار، الإمام الحسينعليه السلام ليس شخصية منفصلة، بل هو تجلٍ آخر لـ «شمس الحقيقة» نفسها التي أشرقت في أفق كربلاء لتزيل ظلام التحريف والانحراف، وتنقذ الإسلام من مجرد التأريخ، وتضمن خلوده.

٣. الامتداد الحيوي- النسلي (الاستمرار الفيزيائي لنور النبوة)

نظرية «الامتداد الوجودي»، وإن كانت ذات أبعاد ميتافيزيقية ومعرفية واجتماعية سامية، فإن أولى تجلياتها وأكثرها حسّاً تظهر في «البعد الحيوي والنسلي». هذا البعد ليس أمراً ثانوياً، بل هو «الوعاء الضروري والتجسّد

المادي» لتلك الحقيقة النورية التي تم بحثها سابقاً. يُستدل في هذا القسم على أن الاستمرار الفيزيائي لنسل النبي الأكرمﷺ عبر الإمام الحسينعليه السلام ليس مجرد رابط نسب تاريخي، بل هو تجلٍ عينيّ واستمرار لـ«ذلك النور الأولي» في قالب بشري ظهوري عبر التاريخ. هذا الامتداد الحيوي هيّأ أرضاً تكوينيّة لتحقق أبعاد الامتداد الأخرى (الأخلاقي، المعرفي، الكلامي، والحواري)، وحوّل واقعة عاشوراء إلى نقطة ذروة لسلسلة مقدسة وطويلة.

٣-١. المباني النظرية (من الوجود النوري إلى النسل الأرضي)

مفتاح فهم هذا الامتداد هو إدراك ثنائية لشخصية النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام: الحقيقة النورية السابقة لخلق العالم المادي، والتجسّد الإنساني التاريخي. تؤكد روايات متعددة أن الله خلق نور محمد وآل محمدﷺ قبل خلق العالم المادي. يقول الإمام الباقرعليه السلام: «كُنَّا نُوراً بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ خَلْقِهِ، فَلَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ سَبَّحْنَا فَسَبَّحُوا، وَهَلَّلْنَا فَهَلَّلُوا، وَكَبَّرْنَا فَكَبَّرُوا» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٢٥، ص ٢٤). هذا النور حقيقة واحدة ومصدر كل الخيرات.

النقطة المحورية هي أن هذه الحقيقة النورية انتقلت إلى عالم المادة بخلق آدمعليه السلام. تنص الروايات على أن هذا النور «وُضِعَ في صلب آدم»، ثم توارثه باستمرار وتتابع الأنبياء والأطهار، حتى تجسّد أخيراً في وجود النبي الخاتمﷺ ثم أهل بيته (الصدوق، ١٣٦٢ش، صص ٤٨١-٤٨٣). إذاً، النسب الفيزيائي للنبيﷺ والإمام الحسينعليه السلام هو حامل ومُنتقل لذلك الجوهر النوراني. لم يكن هذا الانتقال عشوائياً أو بيولوجياً فقط، بل كان «اصطفاءً إلهياً» في كل جيل، بحيث لا ينتقل هذا النور إلا إلى أطهر فرد وأجدر في كل عصر، وهو وحده الذي يُختار لإمامة الناس وقيادتهم: «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة، ١٢٤).

٣-٢. التحليل التاريخي للانتقال (الحسين عليه السلام وارث آدم عليه السلام)

بناءً على الروايات، سير انتقال هذا النور من آدم عليه السلام إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ثم إلى الأئمة عليهم السلام مذكور بالتفصيل. كان هذا النور اللامع كعلامة ملموسة يبرق في جبين حامليه ويدهش الملائكة. بتشكّل نطفة الفرد التالي في هذه السلسلة، كان النور ينتقل من الأب إلى رحم الأم، وبعد ولادة الطفل يبرق في جبينه. تظهر هذه الرواية التاريخية عدة نقاط رئيسية تؤكد نظرية الامتداد الحيوي: أولاً الاستمرار والاتصال، إذ لم ينقطع هذا النور في التاريخ قط وكان دائماً في انتقال من شخص لآخر. ثانياً الاصطفاء الإلهي، فانتقال النور لم يخضع لأعراف وتقاليد قبلية، بل كان يصل إلى أصلح فرد بعلم وإرادة إلهيتين. ثالثاً الإعداد التدريجي، إذ كانت هذه العملية إعداداً تدريجياً للوعاء البشري لتلقي الوحي الكامل بظهور النبي الإسلام صلى الله عليه وآله. والإمام الحسين عليه السلام كثالث حلقة بعد النبي صلى الله عليه وآله، كان وارثاً لهذا النور: «وأشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة». لذا، فإن دمه الذي أريق في كربلاء كان دم حلقة من «سلسلة متصلة ومقدسة نورانية» جذورها في ما قبل خلق العالم المادي.

٣-٣. الإمام الحسين عليه السلام الوارث التام لنسب النبوة

في هذا الإطار، مكانة الإمام الحسين عليه السلام فريدة. تؤكد روايات متعددة أن نور أهل البيت خُلق كلهم من نور النبي صلى الله عليه وآله. والحديث المشهور «حسينٌ مني وأنا من حسين» يُحلل على هذا المستوى أيضاً: الحسين عليه السلام من ذاتي (من نوري ونسبي)، وأنا من ذات الحسين (من خلال استمرار نسلي ونوري المتجلي فيه).

لهذه الوراثة التامة نتيجتان مهمتان:

أ. المشروعية الإلهية المتجذرة: مشروعية الإمام الحسين عليه السلام لتولي منصب الإمامة وقيادة المجتمع جذورها في هذه الوراثة الوجودية. لقد كان الفرد الوحيد

الذي كان وارثاً مباشراً للنبيﷺ من حيث النسب الفيزيائي والحقيقة النورية معاً.

ب. المسؤولية التكوينية والتاريخية: حمل هذا النور يستلزم مسؤولية تكوينية. وجود حامل النور هو «حجة الله» في الأرض، وفناؤه أو سكوته يعني قطع هذه السلسلة وغلبة الظلمة. لذا، فإن نهضة الإمام الحسينعليه السلام هي في الحقيقة فعل للواجب الذاتي لحامل النور الإلهي في ظرف أحاطت فيه الظلمة (بصورة تحريف وظلم وجهل) بكل مكان.

خلاصة الكلام: يوفر البُعد الحيوي-النسلي لنظرية الامتداد الوجودي أساسًا ملموسًا وتاريخيًا لهذه النظرية. ووفقًا لذلك، فإن الإمام الحسينعليه السلام، بصفته الوريث المباشر والكامل النسب للنبي الأكرمﷺ، حامل لذلك الجوهر النوراني الذي كان مقدرًا قبل خلق العالم المادى ليكون حجة الله على الأرض. وعاشوراء هو نقطة الذروة ومنتهى هذا الانتقال الطويل للنور في وعاء بشري، حيث انسكب النور في كامل امتداد التاريخ البشري بانكسار ذلك الوعاء. هذا البعد هو تمهيد وشرط لازم لتحقق بقية أبعاد الامتداد (الأخلاقي، والمعرفي، وغيرها)، لأنه بدون هذا الاستمرار الجسدي والنوراني، لما كان التحقق الموضوعي لتلك المثل العليا في شخصية أخرى ممكنًا.

٤. الامتداد النفسي-الأخلاقي (تجسيد السيرة النبوية)

إذا اعتبرنا البعد الحيوي-النسلي الأساس الفيزيائي والتكويني لنظرية «الامتداد الوجودي»، فإن البعد النفسي-الأخلاقي هو «التجلي الانضمامي» و«التحقق العيني» لذلك الأساس في مجال العمل والشخصية. يدل هذا الامتداد على أن الفضائل والأخلاق المتجسدة في النبي الأكرمﷺ -التي عبر عنها القرآن بـ﴿خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)- لم تكن مجرد إرث أو تعليم نظري. بل إن «هذا الجوهر

الأخلاقي» تجلى بشكل كامل، وإن كان متناسباً مع مقتضيات تاريخية جديدة، في وجود الإمام الحسين عليه السلام. هذا التجلي جعل الإمام «القدوة الكاملة» و«المصداق العيني» لتلك السيرة النبوية في أصعب وأخطر اختبار في تاريخ الإسلام. تحليل هذا الامتداد يحتاج إلى بحث في مستويين متلازمين: أولاً، بيان محتوى تلك السيرة الأخلاقية والنفسية المشتركة، وثانياً، دراسة كيفية ظهورها في ساحة عمل الحسين عليه السلام.

۴-۱. المباني ومكونات السيرة النبوية (من الاقتداء إلى العبودية)

فهم عمق الامتداد الأخلاقي يستلزم معرفة إجمالية ببنية الشخصية الأخلاقية للنبي صلى الله عليه وآله المذكورة بالتفصيل في المصادر المعتبرة. هذه السيرة منظومة متعددة الأوجه:

أ. **الاقتداء الوجودي:** يعرّف القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وآله صراحة بأنه ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) للمؤمنين. هذه القدوة تتجاوز الاتباع الظاهري إلى الإقناع المعرفي والعاطفي؛ بمعنى أن شخصية النبي صلى الله عليه وآله كانت تقنع العقول المستعدة وتجذب القلوب، حتى يقطع الأتباع الطريق الصعب للإيمان مطمئنين ومتكئين على ركن وثيق. هذا هو الوظيف النفسي للقدوة الذي يعتبر استمراره في عصر ما بعد النبي صلى الله عليه وآله من حكم ضرورة الإمامة في الفكر الشيعي.

ب. **محورية الأخلاق:** بناءً على الحديث المشهور «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (الطبرسي، ١٣٩٢هـ، ص ٣)، فإن غاية بعثة النبي صلى الله عليه وآله هي تكملة مكارم الأخلاق. هذه الأخلاق لم تكن فردية فقط، بل كانت ذات صبغة اجتماعية وعلائقية. «الخلق اللين» وسلوك النبي صلى الله عليه وآله الملطف مع الناس، حتى المخالفين، كان من عوامل جذب القلوب وتأليف المجتمع الإسلامي الناشئ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران، ١٥٩).

ج. **العبودية:** أرفع مقام للنبيﷺ -الذي يُشهد عليه حتى قبل مقام الرسالة في تشهد الصلاة- هو مقام «عبد الله» (الفرقان: ١). هذه العبودية الكاملة كانت أساس كل الفضائل الأخرى من القناعة والبساطة إلى الشوق للعبادة ومراعاة حال الآخرين حتى في لحظات المناجاة.

د. **الرحمة الشاملة:** كانت دائرة رحمة النبيﷺ ومحبته واسعة تشمل العالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). كان النبيﷺ رحيماً حتى بالحيوانات، ويؤكد على مراعاة حقوقها والكف عن أذاها (الكليني، ١٣٦٥ش، ج٦، ص ٥٣٨؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٥٠، ص ٢٧٦).

هـ . **الصبر والاستقامة في البلاء:** وفقاً للسنة الإلهية، الأنبياء والأولياء يتحملون أشد الاختبارات. ورد حديث عن الإمام الصادقؑ: ﴿أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ...﴾ (الكليني، ١٣٦٥ش، ج٢، صص ٢٥٢-٢٥٣). هذا البلاء هو اختبار للصبر والاستقامة وحفظ الإيمان في ذروة الشدائد.

٤-٢. تجلّي السيرة النبوية في سلوك الحسين (تطابق المحتوى في ظروف متغيرة)

كان على الإمام الحسينؑ في ظروف مختلفة تماماً عن عصر تأسيس الإسلام أن يحيي هذه السيرة النبوية نفسها. ظروف واجه فيها المجتمع خطر «الاغتراب الديني» واستبدال القيم الجاهلية بالمبادئ النبوية. يمكن تحليل تجلي هذه السيرة في نهضة عاشوراء في المحاور التالية:

أ. **الفصاحة ومنطق الهداية (امتداد الأخلاق التواصلية):** كانت خطب الإمام الحسينؑ في منازل طريق كربلاء ويوم عاشوراء مرآة لذاك المنطق الراسخ والفصاحة والبلاغة والهداية الجذابة للنبيﷺ. كان الإمام في هذه الخطب، لا بغضب بل بالاستدلال، يدعو الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله، ويفسد حكام بني أمية. هذا هو «الخلق اللين» في قالب المناظرة والتبليغ في ظروف أزمة.

ب. **الشجاعة والعزة مع الرحمة (امتداد الفضائل المتقابلة):** في أشد ساحة القتال، كانت الشجاعة الملحمية للإمام الحسين عليه السلام -الجذرية في روح النبي صلى الله عليه وآله في الغزوات- ممتزجة برحمة عميقة. التعامل الكريم مع أعداء مثل «الحر بن يزيد الرياحي» وسقى جيشه، والحنان على الأطفال والأصحاب، كلها كانت تجلياً متزامناً لقوة الغضب (الشجاعة) والقوة الشهوية (العطف) في طريق العبودية. هذا هو نفس التوازن الأخلاقي في السيرة النبوية المشهود في حروب النبي صلى الله عليه وآله.

ت. **الصبر والاستقامة في ذروة البلاء (امتداد مقام العبودية):** كان الإمام الحسين عليه السلام المصداق الأتم لـ«أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً» بعد الأنبياء والأوصياء. كان صبره على فراق الأعزاء والعطش والمصائب التي لا تعد في كربلاء صبراً «فاعلاً وواعياً»: «هَوَّنَ عَلَيَّ مَا نَزَلَ بِي أَنَّهُ بِعَيْنِ اللَّهِ» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٦٩). هذا الصبر لم يكن سلبياً، بل هو ذروة العبودية والتسليم للمشيئة الإلهية؛ نفس المقام الذي أظهره النبي صلى الله عليه وآله في أشد لحظات حياته (كعام «الحزن» والحصار في شعب أبي طالب). أظهر الإمام بهذا الصبر أن العبودية، حتى عندما تتلاشى كل الأسباب الدنيوية ظاهراً، هي أصلب أسس الشخصية.

ث. **الكرامة والعظمة في مواجهة الدناءة (امتداد الخلق العظيم):** كان سلوك الإمام مع الأعداء وحتى الذين يهينونه مفعماً بالكرامة الإنسانية. هذه الكرامة - المستمدة من الكرامة الذاتية للنبي صلى الله عليه وآله - كانت رداً عملياً على «الحمية الجاهلية» والأخلاق النفعية السائدة. أظهر الإمام أنه حتى في موقع المظلومية والمواجهة، يمكن أن يكون المنتصر أخلاقياً: «وَيْلَكُمْ! إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أَحْرَاراً فِي دُنْيَاكُمْ» (الأصفهاني، ١٣٨٥هـ، ص ٧٩).

خلاصة الكلام: يُظهر الامتداد النفسي-الأخلاقي أن الإمام الحسين عليه السلام لم يكن يكن فقط الوريث النسبي للنبي صلى الله عليه وآله، بل كان أيضًا الوريث الحقيقي لسلوكه وشيمه. فمن خلال تجسيده لتلك الفضائل نفسها في سياق العصر التاريخي الجديد،

قام بوظيفتين أساسيتين: أولاً، الإحياء الموضوعي للسيرة النبوية في مواجهة التحريف والانحراف؛ وثانياً، تحويل نفسه ونهضته إلى أسوة ملموسة وخالدة لجميع العصور. فكما حول النبي صلى الله عليه وآله بأخلاقه المجتمع الجاهلي إلى أمة واحدة، فإن الإمام الحسين عليه السلام بتجلي تلك الأخلاق نفسها في كربلاء، أوجد النموذج الخالد للمقاومة والعزة والإيثار والثبات في طريق الحق لجميع الأجيال. وهذا النموذج يؤدي وظيفة نفسية تتمثل في «السند والرفيق» في طريق المطالبة بالحق الشاق للمؤمنين في كل العصور. من هذا المنظور، ليس عاشوراء مجرد حدث تاريخي، بل هو مدرسة دائمة الحياة لتعلم وتجسيد «خُلُقٍ عَظِيمٍ» نبوي في الحياة الفردية والاجتماعية.

٥. الامتداد المعرفي و الفكرى (الوراثة وبيان العلم اللدني)

في منظومة الفكر الإسلامي، لا ينحصر الربط بين النبوة والإمامة في الامتداد الوجودي النوري والسيرة الأخلاقية فقط، بل يشمل «ساحة المعرفة» ويصل بها إلى أعمق مستوى وأصله. نظرية «الامتداد الوجودي» في هذا البعد ترتكز على أن العلم والمعرفة التي أفاضت على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد انتقلت كاملة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام ومنهم الإمام الحسين عليه السلام. في هذا الإطار، الإمامة هي وعاء لجريان ينبوع علم النبوة. نواجه هنا مفهوماً يتجاوز المعرفة المكتسبة والبشرية؛ إنه «العلم اللدني» أو «العلم الموهوب» ذو المنشأ الإلهي، ووارثه الحقيقي هو المفسر والمبين للشريعة بعد النبي صلى الله عليه وآله.

يحلل هذا القسم كيف كان الإمام الحسين عليه السلام -كإمام ثالث ووارث تام للنبي صلى الله عليه وآله - «حاملاً» و«حافظاً» و«مبيناً» لذلك «الكنز المعرفي» الذي شكل قواعد الإسلام. سيُستدل على أن نهضة عاشوراء لم تكن مجرد حركة سياسية-اجتماعية أو تضحية أخلاقية فقط، بل كانت ذروة التجلي العملي القائم على

المعرفة لذلك العلم الذي تأصل في وجود النبيﷺ. فإذا كان النبيﷺ هو آتي نص الشريعة (القرآن والسنة)، فإن الإمام الحسينؑ كان التجسيد الحي والتفسير الوجودي والعيني لذلك النص في ميدان العمل التاريخي.

٥-١. المباني النظرية للعلم اللدني وانتقاله في الفكر الإسلامي

مفتاح فهم الامتداد المعرفي هو إدراك ماهية «علم الإمام». فوفقاً للآيات والروايات، علم الإمامة ليس معرفة مكتسبة ومتعارفاً عليها، بل هو «نور إلهي» و«ميراث نبوي». هذا العلم جذوره في عالم الغيب، وينتقل بمشيئة إلهية وبشكل وراثة معنوية.

أ. **الآيات القرآنية:** يشير القرآن مراراً إلى مفهوم العلم اللدني والعلم الخاص بأولياء الله. ففي قصة الخضرؑ، يتحدث الله عن علم لدني خاص أعطاه إياه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف، ٦٥). كما تبيّن آية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل، ٤٤) دور النبيﷺ التبييني، وهو دور انتقل -وفق روايات كثيرة- إلى أهل البيتؑ من بعده. يقول الإمام الصادقؑ في إحاطة أهل البيتؑ بالقرآن: «مَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّ عِنْدَهُ جَمِيعَ الْقُرْآنِ كُلِّهِ ظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ غَيْرُ الْأَوْصِيَاءِ» (الكليني، ١٣٦٥ش، ج١، ص ٢٣٠).

يصرح هذا الحديث بوضوح بأن الأوصياء (الذين يُشار إليهم عادةً في الأدبيات الشيعية بأئمة أهل البيت المعصومين) هم وحدهم الذين لديهم المعرفة الكاملة والإحاطة بجميع معاني القرآن الكريم الظاهرة والباطنة، وأن علم تفسير القرآن - وهو جزء كبير من علم النبي - قد انتقل إلى الأئمةؑ عن طريق الإرث.

ب. **روايات المعصومينؑ:** تؤكد الأحاديث المتواترة على هذا الانتقال الكامل

للعلم. قال النبيﷺ: «أَنَا مَدِينَةُ العِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» (الحاكم، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١٣٨). هذا الباب مفتوح على جميع الأئمة الأطهارعليهم السلام، وهم ورثة علوم جميع الأنبياء (الكليني، ١٣٦٥ش، ج١، صص ٢٥٥-٢٦١). وفي رواية عن الإمام الصادقعليه السلام: «وَرَبِّ الكَعبَةِ... لَوْ كُنتُ بَينَ مُوسى وَالخَضِرِ لَأَخْبَرْتُهُما أَنّي أَعْلَمُ مِنْهُما... لأَنَّ مُوسى وَالْخَضِرَعليهما السلام أُعْطِيَا عِلمَ ما كانَ وَلَمْ يُعْطَيَا عِلمَ مَا يَكونُ وَمَا هُوَ كائِنٌ حَتَّى تَقومَ السّاعَةُ، وَقَدْ وَرِثْناهُ مِنْ رَسولِ اللّهِﷺ وِراثَةً» (الكليني، ١٣٦٥ش، ج١، ص ٢٦١).

٥-٢. الإمام الحسينعليه السلام وارث العلم النبوي

بهذه المباني، يتضح مكان الإمام الحسينعليه السلام كأحد الورثة الرئيسيين للعلم النبوي. لم يكن فقيهاً أو محدّثاً بارزاً فقط، بل كان صاحب علم ينبع من مصدر الوحي. تميز هذا العلم بخصائص رئيسية تجلت في سيرة الحسين:

أ. **العلم بالمصير والغيب:** تشير المصادر التاريخية والروائية المتعددة إلى أن الإمام الحسينعليه السلام كان منذ بداية حركته من المدينة عالماً باستشهاده وأصحابه في كربلاء. كان هذا الوعي مبنيّاً على ذلك العلم الموروث عن النبيﷺ. كان يقول لمن يسألون عن عاقبة الأمر إنه يعلم نهاية الطريق (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٤١؛ ابن قولويه، ١٤١٧هـ، ص ١٤٦). هذا العلم ميّز حركته عن كونها مجرد انتفاضة انتحارية أو تمرّد، وأعطاها عمق «مهمة إلهية واعية» من جنس مهمة ورسالة الأنبياء والأوصياء عبر التاريخ.

ب. **تبيين الدين وتفسيره في مقام العمل:** لم يكن علم الإمام نظرياً فقط، بل كان علماً تطبيقياً مبيّناً. أعظم درس تفسيري للإمام الحسينعليه السلام عن الإسلام كُتب في ساحة كربلاء بدمه وروحه. بيّن بفعله -وجودياً وعينياً- المفاهيم القرآنية والنبوية الرئيسية (كالجهاد، الصبر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التولي والتبرّي، والعبودية المحضة) في أقسى الظروف الممكنة. إذا كان النبيﷺ قد

شرح هذه المفاهيم بقوله وفعله، فإن الإمام الحسين عليه السلام قدّم أسمى وألمع تفسير لها باستشهاده. هذا هو «تجلي العلم النبوي» في ساحة التاريخ.

ت. **الرد على الشبهات والتبصير:** خلال مسيره إلى كربلاء ويوم عاشوراء، كان الإمام الحسين عليه السلام بفصاحة فريدة واعتماداً على القرآن والسنة، يرد على شبهات المخالفين ويفضح طبيعة الحكم الأموي الفاسد وانحرافه عن طريق النبي صلى الله عليه وآله. هذه القدرة على الاستدلال والاحتجاج نابعة من «العمق المعرفي» المستمد من ذلك العلم اللدني. خطبه عليه السلام نموذج رائع لتبيين الدين بلغة العصر وبني على علم راسخ (راجع مثلاً: المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٨).

٥-٣. عاشوراء: أسمى تجليات العلم اللدني في ميدان الاختبار

ينبغي إعادة قراءة نهضة الإمام الحسين عليه السلام وواقعة عاشوراء في ضوء هذا الامتداد المعرفي. اختيار طريق الشهادة من قبل الإمام لم يكن قراراً عاطفياً أو يائساً، بل كان اختياراً واعياً محسوباً قائماً على العلم بعواقبه السياسية والاجتماعية والدينية والأبدية. كان الإمام يعلم يقيناً أن هذه الحادثة مقدّرة في دائرة القضاء الإلهي، وأنه بهذا الفعل ينقذ الإسلام من الزوال ويخلق نموذجاً خالداً. هذا الوعي هو من أهم مصاديق ذلك العلم اللدني.

في اللحظات الأخيرة، حين سقط الإمام على الأرض، انتهى آخر درس عملي من الميراث المعرفي للنبي صلى الله عليه وآله. الدروس التي كانت سابقة في شكل قول، سُجّلت الآن في التاريخ نهائياً في قالب عمل حتى حد الروح. علم الإمام بأن دمه سيكون «ماء الحياة» لشجرة الإسلام الناشئة الذابلة، وأن شهادته «ستحيي دين جدّه»، مستمد من ذلك العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وآله. هذا العلم أخبر الإمام أن موته الجسدي سيمنح الإسلام حياة خالدة. لذا، ينبغي اعتبار عاشوراء «الأطروحة العملية الختامية للعلم النبوي» التي كتبها «وارثه الحقيقي». في هذا المشهد، أظهر

الإمام الحسين عليه السلام أن العلم الحقيقي للدين ليس في قصور الخلافة المحرّفة، بل في خيام العشق وفي جبهة مقاومة الباطل.

خلاصة الكلام: يكشف البعد المعرفي لنظرية الامتداد الوجودي عن أعمق طبقات الارتباط بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام الحسين عليه السلام. ووفقًا لذلك، كان الإمام الحسين عليه السلام وارثًا وحاملًا لعلم النبي صلى الله عليه وآله وعاملاً به؛ علم جذوره في الوحي وكان ضروريًا لبيان الدين وتفسيره وحمايته. كانت نهضة عاشوراء هي قمة التجلي العملي القائم على الوعي بذلك العلم. فقد أظهر الإمام، بوعيه الكامل لمصيره، وبالتفسير العملي للمفاهيم الدينية في أصعب اختبار، وبالتبصير المبني على العلم الراسخ، أن حلقة الاتصال بين النبوة والإمامة ليست مجرد رابط عاطفي أو نسبي، بل هي «رابط معرفي لا ينفصم». كان دم الإمام الحسين عليه السلام هو حبر كتابة أسمى تفسير لعلم النبي صلى الله عليه وآله؛ تفسير أنقذ الإسلام من التحريف والانحراف وأبقاه حيًا إلى الأبد. وهذا الامتداد المعرفي هو أساس ولباق لباقي أبعاد الامتداد (الأخلاقي، الكلامي، والخطابي)، لأن كل حركة من حركاته كانت نابعة من معرفة عميقة وإلهية.

٦. الامتداد التقديري (تحقيق الخطة الإلهية لإنقاذ الدين)

في تحليل واقعة عاشوراء، يمكن تمييز مستويين: الأول، الحدث التاريخي للهزيمة العسكرية والاستشهاد والسبي، وهو قابل للدراسة في قالب الأسباب الاجتماعية-السياسية. والثاني، طبقة أعمق تتجاوز الزمان والمكان وتقع في سياق «اللاهوت التاريخي والتقدير الرباني». نظرية «الامتداد الوجودي» بتركيزها على البعد الكلامي-التقديري، تفسر عاشوراء ليس كحادثة انفعالية أو نتيجة مؤسفة لحسابات سياسية خاطئة، بل بـ«نقطة تحول حتمية وضرورية» وواحدة من «المقدرات الحتمية» في الخطة الإلهية لحفظ الدين الإسلامي وتنقيته وتخليده.

في هذه النظرة، لم يكن الإمام الحسين عليه السلام مجرد قائم على الظلم، بل كان «حجة الله» و«عامل تنفيذ المشيئة الإلهية» في عصر حرج كان بقاء أصالة الدين مرهوناً بفعله.

٦-١. المباني الكلامية (ضرورة «الحجة» والاختبار الإلهي في التاريخ)

لفهم مكانة عاشوراء في إطار التقدير الإلهي، يجب الانتباه إلى مبدأين أساسيين في الكلام الإسلامي:

أ. **مبدأ اللطف وضرورة وجود «الحجة»**: بناءً على الحكمة الإلهية، لا يخلو الله الأرض من «حجة» بلطفه على الخلق. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهَا حُجَّةٌ يَعْرِفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَيَدْعُو إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ، وَلَا يَنْقَطِعُ الْحُجَّةُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَرْبَعِينَ يَوْماً قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (الصفار، ١٤٠٤هـ، ص ٥٠٤). الحجة الإلهيه هو شخصية تمثل الدين كاملاً، وتنفذ العدالة، وتكون واسطة الفيض الإلهي على الأرض. الأنبياء ثم الأئمة المعصومون عليهم السلام هم مصاديق هذه الحجة. يقول القرآن: «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (الإسراء: ٧١). برحيل النبي صلى الله عليه وآله، انتقل مقام الإمامة والهداية والحجية إلى أهل البيت عليهم السلام. لذا، كان الإمام الحسين عليه السلام في موقع حجة زمانه، يتحمل مسؤولية تكوينية لحفظ الدين وإحيائه. سكوته أو اعتزاله كان يعني خلو ساحة الأرض من حجة الله الظاهرة وانتشار الباطل كاملاً.

ب. **مبدأ الاختبار والتمحيص**: السنة الإلهية قائمة على امتحان العباد. يقول القرآن: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت، ٢). هذا الاختبار يكون فردياً تارة وجمعياً وتاريخياً تارة أخرى. كانت فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وآله، خاصة بتسلط الحكم الأموي، من أعظم اختبارات التاريخ الإسلامي. اختبار كان فيه ظاهر الإسلام محفوظاً بالاسم وبعض الشعائر، بينما جوهره

يُحرّف ويتحول إلى سلطنة وراثية جاهلية. في مثل هذا الظرف، كانت هناك حاجة إلى «مواجهة مكشوفة» لتمييز الحق عن الباطل.

٦-٢. التحليل التقديري لعاشوراء (من الخطة إلى التنفيذ)

بدمج هذين المبدأين، تتضح مكانة عاشوراء في الخطة الإلهية:

أ. الأزمة التاريخية (تهديد «اللا دينية»): كان الحكم الأموي، بإقصائه الإمام المعصوم وتحريفه مفاهيم كالخلافة والبيعة والجهاد والطاعة، بصدد خلق «دين آخر» وإحياء «جاهلية» تحت غطاء الإسلام. لم يكن هذا انحرافاً جزئياً، بل «لا دينية» تدريجية، شبيهة بموت الروح والنفس في جسد يبدو ظاهره حياً. في هذه المرحلة، لم تكن الاحتجاجات السياسية العادية أو التقية كافية. كان الدين بحاجة إلى «إحياء دموي» و«صدمة علاجية تاريخية» ليعرف الجميع ما هو الإسلام الحقيقي وما هو الإسلام الأموي المحرف.

ب. دور الإمام الحسين عليه السلام (التحول إلى محور الاختبار): هنا، خرج الإمام الحسين عليه السلام كحجة الله من دور المرجع الديني المنفعل، وتحول إلى «محفز» و«محور» لأعظم اختبار في تاريخ الإسلام. كانت حركته من المدينة إلى مكة ثم إلى كربلا حركة محسوبة لـ«تفعيل المواجهة» و«تجسيد التقابل». برفضه بيعة يزيد، رسم خطاً أحمر كان في اللاهوت السياسي للإسلام فرقاً بين الكفر والإيمان. هذا الخيار وضع المجتمع الإسلامي في «ثنائية تقديرية»: إما مع إمام الحق، أو مع السلطان الجائر الباطل. يقول النبي صلى الله عليه وآله: «حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْناً، الْحُسَيْنُ سِبْطٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ» (ابن قولويه، ١٤١٧هـ، ص ١١٦؛ ابن حنبل، بلاتا، ج٤، ص ١٧٢).

ج. عاشوراء نقطة ذروة تنفيذ الخطة: كانت واقعة كربلاء المشهد الختامي

لتنفيذ هذه الخطة. كان لاستشهاد الإمام عليه السلام وأصحابه وظائف تقديرية متزامنة:

١. كشف الحقيقة: هذا الاستشهاد فضح الوجه الحقيقي للحكم ذي المظهر الإسلامي المدعي خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله، وأظهر أن هذا النظام مستعد لقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله للحفاظ على سلطته. جردت عاشوراء «الإسلام الأموي» - الذي هو الكفر والنفاق بجلد الإسلام مقلوباً- أمام «الإسلام المحمدي الخالص» وفضحته.

٢. الإنقاذ من التحريف: باستشهاد الإمام الحسين وأصحابه، نجا الإسلام من خطر «الذوبان في السلطة» وفقدان هويته النقدية والعدالة. رسم دم الإمام عليه السلام حداً أبدياً بين الإسلام الحقيقي والإسلام المزيف.

٣. تخليد القدوة: قبل الله هذا القربان العظيم، فبنى نموذجاً خالداً لكل التاريخ. نموذج يظهر أن طلب الحق، حتى في أشد الظروف يأساً وبأقصى تكلفة، هو أمر قيم ومحدد. هذا كان تنفيذاً للعدالة الإلهية في مدى التاريخ؛ ليس بإهلاك الظالم فوراً، بل بإبقاء مشعل المقاومة حياً في قلب التاريخ.

خلاصة الكلام: استناداً إلى البُعد الكلامي-التقديري لنظرية الامتداد الوجودي، كان الإمام الحسين عليه السلام الحلقة الضرورية في سلسلة الحجج الإلهية، الذي مُهمته إنقاذ دين جده في مرحلة حرجة من التاريخ، ليس بالسيطرة السياسية، بل بالتضحية الوجودية. لم يكن عاشوراء «مأساة» سلبية، بل «دراما إلهية» فعّالة وهادفة. دراما قَبِلَ الله فيها بقربان حبيبه، فأنقذ الإسلام من الموت التدريجي داخل قشرة السلطة، وحوّله إلى دين خالد، ثوري، قائم على العدالة. لذلك، فإن الإمام الحسين عليه السلام هو تجلّ لإرادة الله نفسها التي بعث بها النبي صلى الله عليه وآله؛ إرادة احتاجت، لاستمرارها وتحققها في التاريخ، إلى قناة طاهرة مضحية كوجود الحسين عليه السلام. وهذا الامتداد يُظهر أن عاشوراء لم يكن حدثًا هامشياً في تاريخ الإسلام، بل هو القلب النابض والنقطة المصيرية لبقاء هويته الأصيلة.

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

٧. الامتداد الخطابي- الاجتماعي (إحياء «خطاب محورية الحق» و«خطاب المقاومة»)

في التحليل التاريخي-الاجتماعي للحوادث الكبرى، لا يكفي مجرد دراسة الأفعال والأحداث، بل يجب تحليل «مستوى الخطاب» الذي يشكل فهم المجتمع وقيمه وتوجهاته. الخطاب هو نظام من المعاني يبني الواقع الاجتماعي، والقوة في أعمق مستوياتها هي القدرة على تسليط خطاب معين. نظرية «الامتداد الوجودي» في هذا البعد ترى أنه بعد رحلة النبي الأكرمﷺ، تحول الخطاب المسيطر في المجتمع الإسلامي تدريجياً بتأثير القوة السياسية والمصالح القبلية من محورية «الحق والعدالة والتقوى» نحو «القوة والثروة والنسب». في مثل هذا الظرف، لم يكن الإمام الحسينعليه السلام بقيامه يهدف فقط لتغيير الحكم، بل كان هدفه أعمق وأكثر تأسيساً: «إحياء الخطاب النبوي الأصيل» وإعادته إلى بؤرة اهتمام الأمة. عاشوراء، في هذا التحليل، هي ثورة خطابية رسخت خطاب المقاومة والاستشهاد والحق محورية في التاريخ الإسلامي وجعلته إرثاً دائماً حياً.

٧-١. تحليل الخطاب في مجتمع صدر الإسلام (من «النبوة» إلى «الملكية»)

لفهم ابتكار الإمام الحسينعليه السلام الخطابي، يجب أولاً معرفة الخطاب المنافس، أي الخطاب الأموي الحاكم. بتثبيت الخلافة الأموية خاصة في عهد معاوية ويزيد، نشهد «تحولاً خطابياً منظماً»:

أ. إزاحة محور المشروعية: تحولت المشروعية من «العلم والتقوى والنص» (وهي صفات الإمامة) إلى «الغلبة والسياسة والوراثة». أسس معاوية بشعار «الخلافةُ لِمَنْ غَلَبَ» خطاباً جديداً.

ب. تحويل المفاهيم: تعرضت المفاهيم الدينية لتحريف معنوي. اختزلت «الطاعة» -التي كانت في الخطاب النبوي طاعة لله والرسول- إلى طاعة مطلقة

للخليفة (ولو فاسقاً). وتحول «الجهاد» من القتال في سبيل الله إلى حرب لتوسيع رقعة الخلافة.

ج. تثبيت خطاب السكوت: كان الخطاب الحاكم لا يقبل أي نقد أو اعتراض على الوضع القائم، ويصفه بـ«تشويش الأذهان العامة» و«إثارة الفرقة». هذا ما أشار إليه الإمام الحسين عليه السلام في كلماته: «أَلاَ وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السَّلَّةِ وَالذِّلَّةِ، وَهَيْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٩٧).

٧-٢. مكوّنات الخطاب الإحيائي للإمام الحسين عليه السلام

كان قيام الإمام الحسين عليه السلام رداً خطابياً على هذا الوضع. بفعله الكلامي والعملي، بنى خطاباً بديلاً قام على محاور أساسية:

أ. إعادة تعريف «الذل» و«العز» («هيهات منا الذلة»): قدم هذا الشعار المحوري إعادة تعريف أساسية. في الخطاب الأموي، كان «العز» يُعرف بالطاعة للخليفة والتمتع بالقوة والثروة، و«الذل» في معارضته. قلب الإمام الحسين عليه السلام هذه المعادلة. أعلن أن الذل الحقيقي هو الحياة تحت سلطة الباطل والسكوت أمام الظلم، حتى لو اقترن بالرفاه والأمن. مقابل ذلك، العز الحقيقي هو الوقوف في طريق الحق وحفظ الكرامة الإنسانية والإيمانية، ولو كان الثمن هو الروح.

ب. تفضيل «القيمة» على «المصلحة»: استند الخطاب الحاكم على حسابات مادية ومصلحة دنيوية (مصلحة النظام الأموي). أظهر الإمام الحسين عليه السلام بفعله أن القيم الأصيلة الأبدية (كالحق والعدالة والحرية) تتقدم على أي مصلحة مؤقتة. قال لمن كانوا يمنعونه من هذا السفر ويحذرونه من مخاطره: «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَلَا بَطِراً وَلَا مُفْسِداً وَلَا ظَالِماً، إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي».

ج. خطاب الشهادة كذروة للانتصار: تحدى الإمام الحسين عليه السلام خطاب

«النصر بأي ثمن» واستبدله بخطاب «الحياة المعنوية وخلود الحق». في نظره، الشهادة ليست هزيمة، بل «أسمى أشكال النصر»؛ لأن دم الشهيد يزرع بذور اليقظة ويخلد الحقيقة. يظهر هذا في كلامه لأخيه محمد الحنفية: « فقال : أتاني رسول اللهﷺ وسلم بعد ما فارقتك ، فقال : يا حسين أخرج فإن الله قد شاء ان يراك قتيلا.» (ابن طاووس، ١٤١٧هـ، ص ٤٠).

د. خطاب المسؤولية الجماعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): عرّف الإمام قيامه في إطار فريضة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». هذا الارتقاء جعل القيام من مجرد فعل شخصي أو عائلي إلى نموذج للمسؤولية لكل مسلم. يشرح سبب قيامه قائلاً إنه يريد إحياء هذه الفريضة. هذا الخطاب، مقابل الخطاب الأموي الذي كان يحول الناس إلى متفرجين ومطيعين سلبيين، كان يصنع فاعلاً مسؤولاً.

٧-٣. عاشوراء وتأسيس خطاب المقاومة

واقعة كربلاء بعظمتها وهولها، حفرت هذا الخطاب البديل في الذاكرة التاريخية للإسلام بحيث لم تستطع محوه أبداً. تحولت عاشوراء إلى «الرمز الأعلى للمقاومة». لهذا التأسيس نتائج:

أ. خلق نموذج حاضر دائماً: منذ ذلك الحين، يمكن لكل جماعة مظلومة أو مصلح في التاريخ الإسلامي وخارجه، أن تحتج بعاشوراء وخطابها. أصبحت عاشوراء لغة مشتركة لكل المقاومات.

ب. إنشاء آلية رقابية: جلس خطاب عاشوراء كحكم دائم في قلب التاريخ، ووضع كل حكومة، حتى تلك التي تدعي الإسلام، تحت مراقبة هذا الخطاب ومحاكمته. كان كل حاكم مضطراً لتوضيح موقفه من عاشوراء وقيمها.

ج. إحياء الخطاب النقدي: أبقى عاشوراء روح نقد السلطة وعدم الاستسلام

للجبر السياسي حية في الثقافة الإسلامية. منع هذا الخطاب الإسلام من الذوبان الكامل في أحضان الاستبداد السياسي.

خلاصة الكلام: يُظهر البُعد الخطابي-الاجتماعي لنظرية الامتداد الوجودي، بوصفه إرثًا حيًا، أن الإمام الحسين عليه السلام كان وارثًا ومنفذًا لذلك الخطاب نفسه الذي أرسته الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في مكة والمدينة؛ خطاب محاربة الشرك والاستكبار، والدفاع عن المستضعفين، وإعطاء الأولوية للقيم الإلهية. فقد أحيا هذا الخطاب في ظروف جديدة وبلغة جديدة. لم يكن عاشوراء مجرد حرب؛ بل كان «مسرح صراع خطابين متعارضين»؛ خطاب أموي قائم على السلطة مقابل خطاب حسيني قائم على الحق. كان النصر النهائي للخطاب الحسيني، لأنه تمكن من التغلغل في «ذاكرة الأمة الإسلامية، وروحانيتها، وثقافتها» وتحول إلى تيار دائم الحياة. لذلك، لم يكن الإمام الحسين عليه السلام خليفة للنبي صلى الله عليه وآله في هداية الأفراد فحسب، بل كان وارثه ومواصلًا له في «هداية المجتمع الخطابية» وإنقاذ الإسلام من الانحراف على مستوى المعنى والقيمة.

٨. عاشوراء كحكمة التاريخ (ولادة الإسلام من جديد)

هذا القسم، بتجاوزه تحليل الأبعاد الخمسة للامتداد الوجودي، يبيّن الغاية التاريخية والفلسفية لهذا الامتداد. يطرح السؤال الأساسي: ما مكانة عاشوراء، كنقطة ذروة تجلّي تلك الأبعاد في شخصية الإمام الحسين عليه السلام، في المنطق الكلي لتاريخ الإسلام؟ جواب هذه المقالة، القائم على نظرية «الامتداد الوجودي»، هو أن عاشوراء لا ينبغي اعتبارها حادثة هامشية أو مجرد تراجيديا في تاريخ صدر الإسلام، بل يجب فهمها «كنقطة تحول حكيمة» و«ولادة جديدة للإسلام» في خضم أزمة وجودية. عاشوراء هي الحلقة الوصل الضرورية بين «الإسلام التأسيسي» للنبي صلى الله عليه وآله و«الإسلام الخالد»؛ الآلية التي حررت الدين من قيد

«التاريخية المحضة» وأعطته «خلودا صانعا للانماط». يمكن تحليل هذه العملية في ثلاثة محاور رئيسية: إكمال التأسيس، والتفسير الوجودي، والانتقال إلى الخلود.

٨-١. إكمال الناقص واستمرار التأسيس: من النظرية إلى آلية دفاعية

برحلة النبي الأكرمﷺ، واجه المجتمع الإسلامي الناشئ فراغاً وجودياً-هدائياً وسؤالاً أساسياً: ما هي آلية حفظ وصيانة جوهر الدين الخالص في فترة انقطاع الوحي وأمام الآفات الداخلية والخارجية؟ أكملت بعثة النبيﷺ التأسيس النظري والتشريعي للإسلام، لكن «التأسيس العملي لآلية البقاء والإحياء الذاتي» في متن التاريخ كان أمراً لا بد أن يتحقق في اختبار صعب.

كان الإمام الحسينؑ -في موقع حجة الله والامتداد الوجودي للنبيﷺ- منفذ هذه المرحلة التكميلية. كانت نهضة عاشوراء رداً عينياً على ذلك السؤال التاريخي، وأظهرت أن الإسلام لكي يبقى حياً، يحتاج إلى «نفس ثان» أو «إحياء دموي». أثبتت هذه الواقعة أن الدفاع عن حريم الدين أحياناً لا يكون في قالب التوسع الجغرافي، بل في قالب التضحية بالروح في قلب الأراضي الإسلامية لكشف التحريف وحماية الهوية الأصيلة. كما أسس النبيﷺ الإسلام أمام الشرك الجاهلي، وضع الإمام الحسينؑ بنهضته «الإسلام الأموي» -الذي كان يريد كل شيء إلا الإسلام- أمام «الإسلام المحمدي»، ورسم حداً أبدياً بينهما. لذا، إذا اعتبرنا الإسلام مجموعة كاملة من المبادئ والقوانين، فإن عاشوراء هي «جهاز المناعة» لهذا الجسد، الذي وجوده ضروري لمواجهة الانحراف. بدون عاشوراء، كان سيصبح الإسلام ديناً ناقصاً أعزل أمام الاجتياحات الداخلية.

٨-٢. المفسر الوجودي للسنة النبوية (من النص إلى نموذج الحياة)

لم يكن الإمام الحسينؑ في هذا الميدان مجرد راوٍ أو شارح لنصوص السنة

النبوية. بل كان «المفسر الوجودي» و«التجسيد الحي» لتلك السنة. حظيت المفاهيم الرئيسية التي عرّفها النبي ﷺ بقوله وفعله - كالجهاد، الصبر، الشكر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، العزة، التوكل والعبودية- في كربلاء بـ«تفسير نهائي» و«تعريف متصاعد». فُسّرت هذه المفاهيم ليس في صفحات الكتب، بل في ساحة العمل بجوهر الروح. مثلاً، ارتقى «الجهاد» في كربلاء من مفهوم عسكري أساساً إلى «مقاومة وجودية لفرد واحد أمام جهاز شمولي». وتجاوز «الصبر» تحمل المشاق ليصبح «رضاً واعياً وفاعلاً في طريق تحقيق الإرادة الإلهية».

لهذا التفسير الوجودي نتيجتان رئيسيتان: أولاً، أخرج السنة النبوية من حصار «نص ينتمي للماضي» وحولها إلى «نموذج حي، عملي وحاضر دائماً» لجميع العصور. ثانياً، أزال «الفجوة المقدسة» بين المثل الدينية السامية وإمكانية تحقيقها العملي في أقسى الظروف، وأظهر أن هذه المثل ليست شعارات، بل «قابلة للحياة» حتى في ذروة الحرمان والضغط. بهذا الفعل، أخرج الإمام الحسين عليه السلام السنة من حالة التجريد وأعطاها «تعيّناً» في التاريخ.

٨-٣. الانتقال من الإسلام التاريخي إلى الإسلام الخالد (من الحدث إلى الرمز)

أعمق إنجاز حكيم لعاشوراء هو دورها في انتقال الإسلام من «التاريخية» إلى «الخلود». يشير «الإسلام التاريخي» إلى الأحداث والأحكام والظروف الخاصة بفترة التأسيس. أما «الإسلام الخالد» فينظر إلى الجوهر ما وراء التاريخ، والمبادئ الثابتة والنماذج دائمة الفعالية للدين. جعلت عاشوراء بعظمتها وعمقها هذا الانتقال ممكناً.

هذه الواقعة، بتحولها إلى «رمز كوني»، تجاوزت حدود حدث وقع في سنة ٦١ هجرية. أصبحت عاشوراء «الحكاية الخالدة لصراع الحق والباطل»،

و«القدوة الكاملة للمقاومة ضد الظلم»، و«نموذج التضحية من أجل المثل العليا». أعطى هذا الترميز للإسلام «زمانية مقدسة»؛ بمعنى أن حادثة وقعت في زمن خاص، لكنها أصبحت منذ ذلك الحين مصدراً لإنتاج المعنى للأزمنة اللاحقة. كلما وقع ظلم أو انحراف، تستدعى عاشوراء كمحك ومعيار.

هذا الانتقال جعل الإسلام لا يبقى أبداً رهيناً للتفسيرات الرسمية للسلطة. أسس الإمام الحسين عليه السلام بقيامه «ذاكرة المقاومة» و«الضمير اليقظ» للأمة الإسلامية، والتي كانت عبر التاريخ عامل تماسك وهوية ويقظة أمام الاستبداد. نموذج ألهم ليس المسلمين فقط، بل العديد من حركات العدالة في العالم. هكذا، لم ينجِ دم الإمام عليه السلام الدين فحسب، بل حرره من قيد سياق تاريخي محض وحوله إلى إرث خالد وملهم لكل البشر الأحرار في كل الأزمنة والأمكنة.

نتائج البحث

إن ملحمة عاشوراء، في إطار نظرية الامتداد الوجودي، هو نقطة الذروة التي تجمعت فيها جميع الأبعاد النورانية والحيوية والأخلاقية والمعرفية والكلامية للنبي صلى الله عليه وآله في وجود الإمام الحسين عليه السلام، لتؤدي وظيفة محيية في اللحظة الحرجة من تاريخ الإسلام. هذا الحدث هو المتمم المنطقي للرسالة، والمفسر النهائي للسنة، والجسر العابر إلى سرمدية الدين. أظهر عاشوراء أن الإسلام دين يمتلك آلية تجدده داخل ذاته، وهذا التجدّد يكون أحيانًا في صورة «ولادة مزدوجة» تنبت من رحم «الشهادة». فالإمام الحسين عليه السلام، بإحيائه خطاب المركزية للحق والمقاومة، أعاد إحياء الإسلام على شفير «العدم الديني» و«الاغتراب عن الذات»، محوّلاً إياه إلى دين يمتلك، دائمًا، بذكرى كربلاء والاستلهام منها، القدرة على إعادة قراءة ذاته ونقدها وإحيائها.

التحليل الخماسي الأبعاد المقدم في هذا البحث - من «الامتداد الحيوي-

النسلي» إلى «الامتداد الخطابي-الاجتماعي» وفي ضوء حكمة عاشوراء التاريخية - هو دليل واضح على الادعاء المحوري بأن نظرية «الامتداد الوجودي» ليست استعارة أدبية، بل إطار تحليلي ومبتكر لفهم المنطق الداخلي لتطورات تاريخ الإسلام. أظهر هذا البحث أن علاقة النبي الأكرمﷺ بالإمام الحسينعليه السلام لا يمكن اختزالها في علاقات النسب التقليدية، أو الانتقال الأخلاقي، أو الخلافة السياسية. هذه العلاقة هي رابط وجودي وتكويني، تجلت فيه الحقيقة النبوية من جديد في قالب الإمامة الحسينية لتنفيذ مهمتها في عصر جديد. لذا، لم يكن الإمام الحسينعليه السلام «نبياً ثانياً»، بل كان «ولادة جديدة» و«تجسداً عينياً تاريخياً» لذلك الجوهر الخالص للرسالة في مقطع حساس، مقطع كان بقاء الإسلام كدين حي وديناميكي وإصلاحي مرهوناً بهذا الظهور المتجدد.

عاشوراء أيضاً في هذه المنظومة الفكرية لم تكن أبداً «هزيمة عسكرية» أو مأساة سلبية فقط. ينبغي اعتبارها «نقطة ذروة استراتيجية إلهية-تاريخية» دفع فيها الإسلام - للحفاظ على حياته - وبشكل متناقض، أعلى تكلفة ممكنة: دم آخر حلقة فيزيائية من السلسلة النورانية للنبيﷺ. هذا الدفع لم يكن علامة ضعف، بل إعلاناً لتفعيل «آلية التجدد الداخلي» للدين. كما يفعّل جسد الكائن الحي آلياته المناعية عند مواجهة المرض، كذلك جسد الإسلام -عند مواجهة مرض التحريف والاستحالة المميت- حقن في التاريخ، بقيام الحسين، مضاداً حيوياً عزز جهاز مناعة الأمة ضد الانحراف إلى الأبد.

هذا الامتداد ليس خطاً بسيطاً وآلياً من الماضي إلى الحاضر. بل هو «حلقة حيوية» تربط أزمنة التاريخ الثلاثة: الماضي (العصر النبوي)، والحاضر (عصر الإمامة)، والمستقبل (عصر الانتظار والتحقق). هذه الحلقة في كل عصر، بإحيائها خطاب الحق محورية والمقاومة والاستشهاد -الذي اكتمل في كربلاء- تغير الحاضر وتوجه المستقبل. لذا، عاشوراء ليست حدثاً تاريخياً منتهياً، بل

«نموذج دائم الحضور» و«مصدر دائم لتوليد المعنى» يمكن لكل جيل بالاعتماد عليه أن يجيب عن أسئلته الوجودية والاجتماعية.

نظرية الامتداد الوجودي، بتقديمها تحليلاً متكاملاً متعدد الطبقات، تتيح من جهة تبيين مكانة الإمام الحسين عليه السلام الفريدة في الفكر الإسلامي ليس كشخصية منفصلة، بل كجزء لا يتجزأ من جسد الرسالة، ومن جهة أخرى، إخراج عاشوراء من حصرية مجرد مأتم وإعادة قراءتها بـ«حجر الأساس للنظرية السياسية للإسلام الخالص» و«وثيقة أخلاق المقاومة». في هذه القراءة، لم يكن دم الإمام عليه السلام حبر كتابة الفصل الأخير من كتاب النبوة، بل كان بداية لكتاب جديد عنوانه «الإسلام الخالد؛ دين حصل بالشهادة على الحياة الأبدية». «حقيقة ماتت في كربلاء، لكي تبقى حية إلى الأبد»؛ هذه الجملة هي خلاصة هذا التحليل كله: الموت الظاهر في مكان وزمان محددين، كان ثمن إبقاء روح وحقيقة ينبغي أن تبقى ملهمة لكل الأزمنة والأمكنة.

يقترح أن تدرس الأبحاث المستقبلية، بالاعتماد على هذا الإطار، قدرة هذه النظرية في تحليل علاقة بقية الأئمة الأطهار عليهم السلام بالنبي صلى الله عليه وآله، أو بتقييم قدرتها التفسيرية -بمنهجية مقارنة- عند مواجهة ظواهر مشابهة في أديان ومدارس أخرى حيث نشهد أنماطاً من تجدد الحياة وإحياء المبادئ. كما أن دراسة التجليات العينية والاجتماعية لهذه «آلية التجدد» عبر تاريخ الإسلام، من الحركات العلوية إلى الثورة الإسلامية المعاصرة، يمكن أن تزيد من غنى هذه النظرية وتطبيقها العملي.

المصادر

* القرآن الكريم

ابن حنبل، أحمد. (بلاتا). مسند أحمد (ج٤). بيروت: دار صادر.

ابن طاووس، علي بن موسى. (١٤١٧هـ). اللهوف في قتلى الطفوف. قم المقدّسة: أنوار الهدى.

ابن عربي، محيي الدين. (١٤٢٢هـ). تفسير ابن عربي (ج١). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عربي، محيي الدين. (بلاتا). فصوص الحكم (ج٢). بيروت: دار الكتاب العربية.

ابن قولويه، جعفر بن محمد. (١٤١٧هـ). كامل الزيارات. بلامكان: مؤسسة نشر الفقاهة.

الأحسائي، ابن أبي جمهور. (١٤٠٥هـ). عوالي اللئالي (ج٤). قم المقدّسة: دار سيد الشهداء للنشر.

الأصفهاني، أبو الفرج. (١٣٨٥هـ). مقاتل الطالبيين. النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدرية.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٣٦٢ش). الخصال. قم المقدّسة: مؤسسة النشر الإسلامي.

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابورى. (١٤١١هـ) المستدرك على الصحيحين (ج٣). بيروت: دار الكتب العلمية.

الطبرسي، حسن بن الفضل. (١٣٩٢هـ). مكارم الأخلاق. بلا مكان: منشورات الشريف الرضي.

الطوسي، محمد بن الحسن. (١٣٦٥ش). تهذيب الأحكام (ج٦). طهران: دار الكتب الإسلامية.
الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٥ش). الكافي (ج١، ٢، ٦). طهران: دار الكتب الإسلامية.
المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار (ج١٥، ٢٥، ٤٥، ٥٠). بيروت: مؤسسة الوفاء.

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

A Re-examination of the Political Identity of Imam Husayn (AS) in the Prophetic Sira; A Discourse Analysis of Legitimation and Resistance*

Seyyed Sajjad Ale-Seyyed Ghafoor
Researcher at the Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
aleghafoor@isca.ac.ir

Extended Abstract

This research aims to reread and analyze the political identity of Imam Husayn (AS) as a socio-political actor within the framework of the Prophetic discourse and in opposition to the dominant Umayyad discourse. Focusing on the event of Ashura as a turning point in Islamic history, the study seeks to answer the central question: How can the political identity of Imam Husayn (AS) be understood as a continuation of and reliance upon the Sira (tradition) and discourse of the Prophet of Islam (PBUH)? Furthermore, what are the discursive elements that provide legitimacy and foster resistance within this identity? The hypothesis is based on the idea that the political identity of Imam Husayn (AS) is not an isolated phenomenon or merely a reaction to contemporary circumstances, but rather the objective manifestation and purposeful continuation of the Prophetic discourse

* Ale-Seyyed Ghafoor, S. (2025). A Re-examination of the Political Identity of Imam Husayn (AS) in the Prophetic Sira; A Discourse Analysis of Legitimation and Resistance. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 210-235. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74758.1064

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/13 ● **Revised:** 2025/05/07 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

in the realms of legitimation and resistance against deviation. This discourse stood in serious opposition to the Umayyads' hegemonic, worldly, and force-based discourse.

The research methodology of this study is discourse analysis with a socio-historical approach. The theoretical framework integrates the concepts of discourse, political identity, and legitimacy within the Islamic-Shiite intellectual tradition, as well as modern discourse studies. The research data primarily rely on authoritative historical and narrative texts (including both Sunni and Shiite sources) that report the sayings, letters, and stances of Imam Husayn (AS) from the period following Muawiyah's death until the Day of Ashura, as well as the established Sunnah and Sira of the Prophet (PBUH). These data have been subjected to discourse analysis within the historical-political context of the era of Imamate.

The research findings indicate that Imam Husayn's (AS) political discourse was based on three main pillars, all rooted in the Prophetic Sira:

1. Legitimacy based on Divine Text (Nass) and Appointment: By citing the Hadith al-Thaqalayn ,Hadith al-Manzila ,and narrations concerning the Ahl al-Bayt (AS), the Imam asserted the legitimacy of himself and the Prophet's family as the rightful successors of the Messenger of Allah (PBUH) and the religious and political authority of the Ummah. This stood in contrast to the tribal, usurpatory, and fraudulent legitimacy of the Umayyads.2. The Responsibility for Reforming the Ummah and "Enjoining the Good and Forbidding the Evil" (Amr bi al-Ma'ruf wa Nahy 'an al-Munkar): Imam Husayn (AS) defined his uprising not as a rebellion for power, but as a reformist movement within his grandfather's Ummah. Referring to the Prophet's (PBUH) tradition of establishing justice and confronting oppression, he viewed himself as the embodiment of enjoining the good and forbidding the evil in a situation where the corruption of Yazid's government threatened the very foundations of Islam. 3. Resistance and Martyrdom as an Identity-Building and Revitalizing Strategy: In a situation where successful armed resistance was not feasible due to a

lack of sufficient public support, the Imam—aware of the tradition of struggle and patience of the prophets and saints—chose the strategy of conscious martyrdom. In his discourse, this choice was not a defeat, but the pinnacle of resistance against falsehood and a tool for exposing the true face of the Umayyad government and awakening the public conscience.

Consequently, this article demonstrates that the political identity of Imam Husayn (AS) must be understood in discursive continuity with the Prophetic Sira. His discourse was resistance-oriented and identity-conferring, redefining key concepts such as legitimacy, the responsibility of leadership, the duty of reform, and the meaning of resistance under difficult circumstances by utilizing the symbolic capital of the Prophet (PBUH). This discourse stood in total opposition to the prevailing discourse of hegemony, fear, and passivity. By transforming a military defeat into a discursive and moral victory, it created a paradigmatic model for resistance in Islamic history and beyond. Therefore, Ashura is not merely a tragic historical incident, but an arena for the emergence and confrontation of two entirely conflicting discourses in Islamic history, in which the authentic Prophetic discourse, led by Imam Husayn (AS), established and immortalized itself as the legitimate and identity-forming discourse by choosing martyrdom.

Keywords
Imam Husayn (AS), Political Identity, Prophetic Sira, Discourse Analysis, Legitimacy, Resistance, Ashura, Umayyad Discourse, Enjoining the Good and Forbidding the Evil, Martyrdom.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

إعادة قراءة الهُويّة السياسية للإمام الحسين عليه السلام في السيرة النبويّة؛ تحليلٌ لخطاب الشرعنة والمقاومة*

السيّد سجّاد آل سيد غفور
باحث في معهد ثقافة ومعارف القرآن الكريم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم المقدسة، إيران.
aleghafoor@isca.ac.ir

الملخَّص

يهدف هذا البحثُ إلى إعادةِ قراءةِ هُويَّةِ الإمامِ الحسين عليه السلام ودورِهِ السياسيِّ مِن خلال الخطابِ النَّظريِّ والعمليِّ للنَّبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله. وباستخدامِ منهج تحليل الخطاب في إطار خطاب الهَيمَنَة والاستراتيجيَّة الاشتراكيَّة عندَ «لاكلاو» و«موف»، وبالاستناد إلى أقدم المصادرِ التَّاريخيَّة والحديثيَّة الأصيلة للفريقَيْن (السنة والشيعة)، يُستدَلُّ على أنّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله ومن خلال عمليَّةٍ خطابيَّةٍ منهجيَّةٍ، لم يَقتصرْ على تبيين مكانته الرُّوحيَّة فحسب، بل أوضحَ وأكَّدَ على شأنه السياسيِّ وقيادته الاجتماعيَّة بوصفِهِ الخليفةَ الشَّرعي. إنّ المفاهيم الأساسيَّة مثل «الحُسَينُ مِنِّي»، و«سيِّدُ شَبابِ أهلِ الجَنَّة»، والتَّنبُّؤَ بواقعة عاشوراء، إلى جانب حديثِ الثَّقَلَيْن، لم تكُنْ مُجرَّدَ تعبيرٍ عن الفضائل الخُلُقيَّة فحسب، بل هي مُكوِّناتُ خطابٍ مُشَرْعِنٍ لإمامةٍ تتحمَّلُ مسؤوليَّة هداية المجتمَع والمقاومَةِ في وجْهِ الانحرافِ السِّياسيِّ.

* آل سيد غفور، السيّد سجّاد. (٢٠٢٥). إعادة قراءة الهُويّة السياسية للإمام الحسين عليه السلام في السيرة النبويّة؛ تحليلٌ لخطاب الشرعنة والمقاومة. الفكر السياسي الإسلامي، ٥ (٢)، صص ٢١٠-٢٣٥.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74758.1064

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

■ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٣/١٣ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٥/٠٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

تُظْهِرُ النتائِجُ أنّ ثَوْرَةَ عاشوراءَ لا يُمكِنُ تفسيرُها على أنَّها رَدُّ فِعلٍ عاطفيّ بحتٍ أو حدثٍ عارِضٍ، بل يجبُ النَّظرُ إليها بِاعتبارها تَجسيدًا وتنفيذًا لذلك الدَّور السِّياسيّ الَّذي كانَ قد رُسِمَ للإمام الحسين عليه السلام في الخطاب النَّبويّ مُنذُ البداية. يَختِمُ هذا البحثُ بتقديمِ نَمَط المقاومة المستَنِدَة إلى الشّرعيّة الإلهيَّة كإرثٍ سياسيٍّ بارزٍ خلَّفَتْهُ السِّيرةُ النّبوية.

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسين عليه السلام، السّيرةُ النَّبويَّة، الشَّرعيَّة السياسيَّة، المقاوَمة، عاشوراء، الهُويَّةُ السياسيَّة، تحليل الخطاب، لاكلاو ومُوف.

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

١. المقدّمة

في الدّراسات السياسيَّة للعالَم الإسلاميّ، وبخاصَّةٍ في تاريخ الفكر الشّيعي، تُعَدُّ ثَورَةُ الإمام الحُسَين عليه السلام في كربلاء نموذجًا أساسيًّا للكفاح والمقاومَةِ والاستشهادِ (مطهری، ١٣٧٨ش، ص ٥٤). ومع ذلك، يظلُّ سؤالٌ محوَريٌّ يَشغَلُ بالَ الباحثين دائمًا: هل كانت هذه الثَّورَةُ مُتَجَذِّرَةً في خطابٍ ومَشروعٍ سابِقٍ، ويُمكنُ فَهمُها بِاعتبارها جُزءًا لا يَتَجَزَّأُ مِن مشروع النَّبيّ صلى الله عليه وآله السّياسي الهِدائيّ؟ أم أنَّها كانت ظاهرةً انفعاليَّةً وردَّ فِعلٍ منعزِلًا عن السيرةِ النَّبويَّة؟ (شریعتی، ١٣٥١ش، ص ٨٧).

وإذ يَرفضُ هذا المقالُ، الرَّأيَ الثَّاني، يُصرُّ على أنّ السّيرةَ القوليّةَ والعمليّةَ للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله تجاهَ الإمامِ الحُسَين عليه السلام ينبغي تحليلُها بِاعتبارِها «اتجاهاً خطابياً مُشَرْعِنَاً» ومُوَضِّحاً لدورٍ سياسيّ له. إنَّ عاشوراء مِن هذا المنظارِ، ليس بِدايَةً دون سابقِ إنذار، بل هي تجلٍ لخطاب تَأَسَّسَ سلفاً.

١-١. بيان المشكلة وأسئلة البحث

المُشكلة الأساسيّة في هذا البحثِ هي الفَجوَةُ بينَ القراءةِ العاطفيّة الشّائعة لشخصيّة الإمام الحسين عليه السلام والأبعاد السياسيّة العَميقة المُستَمدّة مِن السيرة النّبويّة.

إنّ الأسئلةُ الرئيسيَّةُ للبحثِ هي:

- ما هي مُكوِّناتُ ومؤشّراتُ الخطاب السياسيّ الذي أسست له السيرةُ النبويّةُ حولَ الإمام الحسين عليه السلام؟
- كيف مَهَّدَ هذا الخطابُ الأرضيَّةَ لتَشريعِ ثَورة عاشوراء، وحوَّلَها مِن مُجرَّدِ حادثَةٍ إلى فعلٍ سياسي هادفٍ وقابلٍ للتَّوَقُّع؟
- كيف تَعمَلُ آليَّةُ شَحذ الغيرة والحمية في هذا الخطابِ؟

١-٢. الفرضيَّة

الفرض الذي يطرحه هذا المقال هو احتواء السِّيرةَ النَّبويَّةَ تجاهَ الإمام الحسين عليه السلام على مُكوِّناتٍ رئيسيَّةٍ هي: «التنَّصيب الإلهيّ»، و«استِحداثُ نَمَطِ المقاومة»، و«شَحذ الغيرةِ والحميّة في مواجهة حُكومةِ الجَورِ»، و«الإخبارُ السِّياسي المُسبَقُ»، والتي تُشكِّلُ معًا «خِطابًا سياسيًّا مُولِّدًا للمقاومة». وهو بدوره يَرَى أنّ ثَورَةَ عاشوراء ليسَتْ خيارًا عارِضًا، بَل هي الاستراتيجيَّةُ الوَحيدَةُ المُمكنةُ في إطارِ المسؤوليَّةِ التي حَدَّدَها النَّبيّ صلى الله عليه وآله.

١-٣. منهج البحث والإطار النَّظريّ

ينتهج هذا البحث منهج تحليلِ الخطاب مع التَّركيز على مَنهجيَّة «لاكلاو» و«مُوف» (Laclau & Mouffe, 2001). في هذا الإطار، لا تُمثّلُ الخطابات الواقِع، بل هي التي تَبني الواقِعَ الاجتماعيّ-السياسي. فالخطابات تَبني الهُويّات والحُدودَ السياسيَّةَ مِن خلالِ الدَّوالّاتِ المَركزية، وسِلسِلة التَّكافُؤ، وفِعلِ التَّغايُر (Laclau & Mouffe, 2001, p. 127).

يُعَدُّ خطاب النَّبيّ صلى الله عليه وآله حولَ الإمام الحسين عليه السلام خطابًا مُشَرعِنًا، يَضَعُهُ - بإحداث نظامٍ دِلاليٍّ خاصٍّ- في مركزِ سِلسِلةِ تَكافُؤٍ تَضُمُّ مفاهيمَ مثل: «الإمامة»، و«العَدالة»، و«المقاومة»، و«الشَّهادة». في المُقابِل، تُعرَّف «الغيرة والحمية» بشكل تشملُ «حكومة الجَور»، و«الظَّالمين»، و«الانحرافَ عن السّنّةِ النَّبويَّة».

١-٤. التبرير المنهجيّ: تطبيق نظرية لاكلاو ومُوف على الخطاب الدينيّ _ النبويّ

نظرًا إلى أنّ نظرية الخطاب عند لاكلاو ومُوف قد تطورت في سياق الفلسفة السياسية الغربية، ومن أجل تحليل خطابات علمانية مثل الليبرالية أو

النسوية أو القومية، فإنّ هذا السؤال المنهجي يُطرح نفسه وهو: هل يمتلك تطبيقها على تحليل خطاب مقدس وإلهي كالسيرة النبوية مشروعية علمية؟ ورغم إدراك المقال، هذا التحدي، إلا أنه يستدل على أنّ مستوى تحليل هذه النظرية - أي "بناء المعنى والهوية السياسية" – يجعلها إطارًا تحليليًا قويًا وقابلاً للتعميق لهذه الدراسة. ويستند تبرير هذا التطبيق على عدة أسس:

أولاً: التركيز على آليات بناء المقولات ذات الطابع الكوني الشمولي: تعالج نظرية لاكلاو ومُوف "كيفية" بناء الهويات السياسية، ورسم حدود "الذات/الآخر" ، والتشريع من خلال اللغة والعلامات (Laclau & Mouffe, 2001, p. 110). هذه الآليات – مثل وظيفة "الدال المركزي" ، و"سلسلة التكافؤ" ، و"شحذ الغيرة والحمية" – قابلة للتحليل بغض النظر عن المحتوى الأيديولوجي لأي خطاب (علمانيًا كان أم دينيًا). لقد استخدم الخطاب النبوي، بصفته فعلاً اجتماعيًا، هذه الآليات نفسها لبناء الهوية السياسية للإمام الحسين عليه السلام وتحديد حدود الجماعة المؤمنة.

ثانيًا: التمييز بين مصدر المشروعية وعملية التشريع: مصدر المشروعية في الخطاب النبوي هو إلهي وميتافيزيقي. لكن العملية أو الآلية التي يتم من خلالها تبيين هذه المشروعية وإقرارها وترسيخها في سياق المجتمع والتاريخ، هي عملية خطابية. هذا المقال يسعى إلى تحليل هذه العملية الثانية. بعبارة أخرى، تساعدنا نظرية لاكلاو ومُوف على فهم كيف استخدم النبي صلى الله عليه وآله، بصفته فاعلاً خطابيًا، الأدوات اللغوية والرمزية (كالأحاديث والسلوكيات الرمزية) لبناء واقع سياسي- اجتماعي حول الإمام الحسين عليه السلام، دون أن تتخذ موقفًا من المصدر الإلهي لذلك.

ثالثًا: القراءة الفعلانية للسيرة النبوية: ليست السيرة النبوية مجرد مجموعة من النصوص المقدسة فحسب، بل تشمل أيضًا أفعاله صلى الله عليه وآله ومناسكه واستراتيجياته

التواصلية في سياق تاريخي-اجتماعي محدد (Marlow, 2016). هذا الجانب العملي والأرضي للسيرة، يمكن تحليله بشكل جيد في إطار الممارسة المقالية التي أكد عليها لاكلاو ومُوف، وقبلهما فوكو.

وعليه، فإنّ تطبيق هذه النظرية لا يعني اختزال الأمر المقدس في ظاهرة اجتماعية بحتة، بل يعني استخدام عدسة تحليلية قوية لفهم أفضل لاستراتيجية النبيﷺ التواصلية ولبناء الهوية في سياق عصره. هذا التطبيق يزيد من الثراء التحليلي للدراسة الحالية، ويتيح إمكانية الحوار بين التخصصات (الدراسات الإسلامية والنظريات النقدية المعاصرة).

وفي هذا السياق، من الضروري أيضًا وضع هذه المقاربة في سياقها مع الأدبيات الثانوية المعاصرة؛ الأدبيات التي حاولت، على مدى العقدين الأخيرين، تحليل ظاهرة الإمامة والخلافة وتشكل الهوية السياسية في الإسلام المبكر باستخدام مناهج متعددة التخصصات. تُظهر أبحاث مثل عمل ويلفريد مادلونغ في خلافة محمد (١٩٩٧م) ، وتحقيقات حسين مدرسي الطباطبائي حول تطور مؤسسة الإمامة (١٩٩٨م)، ودراسات جيرالد هوتنج حول بنية السلطة في صدر الإسلام (٢٠٠٠م)، جميعها تُظهر أنّ موضوع الشرعية السياسية في المجتمع الإسلامي لعصر الإسلام الأول يمكن إعادة قراءته من منظورات جديدة وغير تقليدية. علاوة على ذلك، فإنّ الأعمال الأحدث في مجال تحليل الخطاب الديني، ولا سيما الأبحاث التي استفادت من الأطر النظرية لفوكو ولاكلاو ومُوف أو فركلاف لتحليل تشكل السلطة الدينية، أكّدت على أهمية دراسة اللغة والرموز وإنتاج المعاني في تشكل المرجعية والخطابات المتنافسة. إنّ وضع هذا البحث في هذه المنظومة الدراسية يضعه في سياق أوسع من التطورات النظرية المعاصرة، ويظهر أنّ إعادة القراءة السياسية- الخطابية للإمام الحسينؑ تتناغم مع الاتجاهات المتسعة للدراسات النقدية حول إسلام العهد

الأول.

١-٥. القيود والإطار الكلاميّ للبحث

يستند هذا المقال، مع إدراكه التام لتنوع وجهات النظر الكلامية في العالم الإسلامي، إلى افتراض لاهوتي معين: وهو أن الإمامة منصب يُعيَّن من قبل الله وبواسطة النبيﷺ (النص الإلهي)، وأن الأئمة الاثني عشر، ومنهم الإمام الحسينؑ، هم الخلفاء المباشرون والمعصومون للنبي الأكرمﷺ. فهذا الافتراض يشكل الإطار الكلامي للبحث الحالي، وقد اتُّخذ أساسًا لتحليل الخطاب النبوي.

يدرك الكاتب جيدًا أنّ هذا الافتراض قد يواجه تحديًا، لا سيما من منظور وجهات النظر الكلامية لأهل السنة التي تقبل شرعية خلافة الخلفاء الثلاثة ولا تقبل نظام الإمامة على الطريقة الشيعية. ومع ذلك، فإنّ هدف هذا المقال ليس الدخول في مناظرات كلامية قديمة حول أصل الإمامة. بل الهدف هو بيان أنّه إذا قبل المرء هذا الإطار الكلامي الشيعي، أو حتى اعتبره فرضية تحليلية، عندها يمكن إدراك كيف بنى خطاب النبيﷺ وسيرته تجاه

إنّ الاستراتيجية المنهجية لهذا البحث في مواجهة هذا التحدي هي مزدوجة:

١. التصريح والشفافية: يعلن صراحةً عن الإطار الكلامي الذي ينطلق منه.

٢. الاستناد إلى مصادر فوق مذهبية: ولإظهار أنّ هذا الخطاب ليس بناءً شيعيًا متأخرًا، يُستند في التحليل قدر الإمكان إلى مصادر تتمتع بالاعتبار والحجية عند أهل السنة أيضًا (مثل صحيح البخاري، سنن الترمذي، تاريخ الطبري). وليس هذا لإثبات أصل الإمامة، بل لبيان أنّه حتى في النصوص الأكثر اعتبارًا لدى الفريقين، توجد مؤشرات خطابية قوية من النبيﷺ حول مكانة الإمام الحسينؑ الفريدة، والتي تتناغم تمامًا مع الإطار الكلامي الشيعي.

وهكذا، يسعى هذا المقال، مع وفائه بإطاره الكلامي، بالاعتماد على البيانات

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

التاريخية المشتركة، إلى تمهيد الأرضية لحوار علمي-تاريخي يتجاوز الحدود المذهبية. ومن نتائجه، أولاً وبالذات، أنّها تخدم تعزيز القراءة التي تقبل مسبقًا بالإمامة الإلهية للإمام الحسين عليه السلام، وثانيًا، تلقي ضوءًا جديدًا على واحدة من أكثر الفجوات التفسيرية أساسية في تاريخ الإسلام.

علاوة على ذلك، من الناحية المنهجية، يجب التذكير بأنّ مقاربة تحليل الخطاب، حتى بقدرتها العالية على إعادة قراءة آليات المعنى وبناء الهوية والتشريع، لا تستطيع تفسير جميع العوامل التاريخية بشكل شامل. تركّز هذه المقاربة بشكل أساسي على الطبقات اللغوية والعلاماتية والرمزية، وتحيل دراسة متغيرات مثل الخلفيات الاقتصادية- الاجتماعية، والتنافسات القبلية، وبنية السلطة الأموية، والتطورات ما بعد الفتوحات، إلى أبحاث مكملة. كما أنّ اعتماد هذا المقال على مصادر تاريخية دُوّنت في عقود أو قرون لاحقة للأحداث، يُحدث حتمًا قيدًا في درجة يقينية البيانات، ويجعل التحليل معتمدًا على نقد السند والمتن لهذه الروايات. لذلك، يجب تفسير نتائج هذا البحث في إطار هذه القيود نفسها، ولا يدعي تقديم صورة شاملة لجميع الأبعاد السياسية والتاريخية لعصر صدر الإسلام، بل يقدم فقط واحدة من القراءات الممكنة استنادًا إلى التحليل الخطابي.

٢. الإطار النظريّ: الخطاب بوصفه بانيًا للواقع السياسيّ

لفهم عمق استراتيجية النبي صلى الله عليه وآله، يجب النظر إلى مفهوم الخطاب بما يتجاوز "الكلام" المجرد، وباعتباره مجموعة من الممارسات والطقوس والعلامات التي تنظم الواقع (Fairclough, 1992, p. 64). إن خطاب النبي صلى الله عليه وآله هو "ممارسة خطابية" تبني الهوية السياسية للإمام الحسين عليه السلام وتخلق له الشرعية.

٢-١. الدال المركزي: الإمامة بوصفها استمرارًا للنبوة

في نظرية لاكلاو ومُوف، ينظم كل خطاب حول دال مركزي يمنح المعنى للدوال العائمة المحيطة به (Laclau & Mouffe, 2001, p. 123). في الخطاب النبوي محل تحليل هذا البحث، يمكن تعريف هذا الدال المركزي بأنه: "إمامة حسينية: استمرار الهداية النبوية ومسؤولية المقاومة" . يختص هذا الدال المركزي بشخصية ودور الإمام الحسين عليه السلام، وتندرج جميع أقوال النبي صلى الله عليه وآله وسلوكياته الرمزية وتبوئاته بشأنه، في سياق تثبيت هذا الدال وربطه بدوال مهمة مثل "العدالة" و"القيام" و"الشهادة" و"شحذ الغيرة لمواجهة الجور". إن هذا الدال يرسم إمامة الإمام الحسين عليه السلام ليس فقط كاستمرار للنبوة، بل وبشكل أكثر موضوعية، باعتبارها "النموذج الفريد للمقاومة" .

٢-٢. سلسلة التكافؤ وشحذ الغيرة

يَبني النبي صلى الله عليه وآله، من خلال إنشاء "سلسلة تكافؤ" بين مفاهيم مثل "العِترة" و"القرآن" و"الهُدى" و"المقاومة" و"الحُسَين عليه السلام"، كتلةً هَويّاتيةً قويةً. في المقابل، يتم بناء كتلة "الغَيْر" التي تضم "الحكم الأموي" و"الظلم" و"الانحراف عن السنَّة" و"قتل الإمام الشرعي". هذا التَّغايُر يتيح إمكانية تقييم سياسي واضح لعاشوراء.

في حديث الثقلين، يبني النبي صلى الله عليه وآله سلسلة التكافؤ بين القرآن (بصفته النص الإلهي)، والعترة (بصفتها المنفذة الحية له)، وهداية المجتمع. تضع هذه السلسلة الإمام الحسين عليه السلام كلحظةٍ رئيسيةٍ في هذه السلسلة، حيث تُعرَّف المقاومة والاستشهاد بصفتهما مُعادِلَين متساويين في القيمة مع العدالة النبوية. هذا يُشبه تطبيق لاكلاو ومُوف في تحليل الحركات السياسية المعاصرة، مثل حركة الإضراب المدرسي من أجل المناخ، التي تبني سلسلة بين العدالة المناخية وحقوق الإنسان ومعاداة الاستعمار؛ فعلى سبيل المثال، شعار "لا عدالة مناخية

في الأرض المحتلة" الذي يربط النضالات المناهضة للاستعمار والمؤيدة لفلسطين.

كما أن النبيﷺ ومن خلال تبنؤه لعاشوراء ووصفه لقتلة الحسينعليه السلام بأنهم "قومٌ ظالمون"، يُنشئ التغايُر بين "الذات" (الإمامة الشرعية) و"الآخر" (حكم الجور). تُرى هذه الآلية أيضًا في نصوص دينية تاريخية أخرى، كما في التحليلات الماركسية- بعدية لكل من لاكلاو ومُوف عن الشعبوية، حيث يتم تحفيز روح الغيرة والحمية عند "الشعب" مقابل "النخب".

٣. تحليل خطاب السيرة النبوية: مكوّنات التشريع السياسيّ

٣-١. المشروعية الكاريزماتية والنصبية: تأسيس الهوية السياسية

في هذا القسم، نقوم بتحليل المؤشرات الخطابية الرئيسية.

٣-١-١. خطاب "الحُسَينُ مِنّي وَأنَا مِن حُسَين": الاتحاد الخطابيّ

إنّ هذا الحديث، الوارد في المصادر المعتمدة عند أهل السنة (الترمذي، بلاتا، ج٥، ص ٦٥٨) والشيعة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٤٦١)، يُحدث اتحادًا خطابيًا بين النبوة والإمامة. هذه العبارة ليست مجرد تعبير عن المحبة، بل هي "دال رئيسي" لإحداث "سلسلة تكافؤ" بين هوية النبيﷺ وهوية الإمام الحسينعليه السلام. وهذا يعني أن أي مواجهة مع الحسينعليه السلام هي مواجهة مع النبوة نفسها. يضع هذا القول الشرعية السياسية للإمام الحسينعليه السلام في امتداد شرعية النبيﷺ، ويجعل أي نظام سياسي منافس غير شرعي بذاته.

وفضلا عن الأحاديث المذكورة، تكشف السلوكيات الرمزية للنبيﷺ تجاه الإمام الحسينعليه السلام أيضًا جزءًا مهمًا من آلية بناء الخطاب لديه. توجد تقارير عديدة في المصادر المعتمدة للفريقين تُظهر أنّ النبيﷺ كان يحمل الحسينعليه السلام على كتفيه، وهو فعل كان في الثقافة العربية علامة على الاحترام وتأكيد المكانة

وتعريفًا غير لغوي للشخص بوصفه صاحب منزلة. كما نُقل أنّ النبيﷺ كان يقطع خطبته بمجرد دخول الحسينؑ إلى المجلس ويضمه إلى صدره ويُجلسه على المنبر، هذا السلوك الرمزي لم يكن مجرد تعبير عن حب أبوي، بل هو نوع من "العرض العلني للشرعية" ووضعه في مركز الاهتمام الاجتماعي. من ناحية أخرى، وقوف النبيﷺ عند دخول الحسينؑ، وهو أمر لم يكن مألوفًا في العرف الاجتماعي آنذاك للأطفال، يُعبر بوضوح عن سعي النبيﷺ لإضفاء منزلة خاصة تتجاوز عمره الزمني. مجموعة هذه السلوكيات، كأفعال غير لفظية، تندرج في صلب عملية التشريع الخطابي نفسها، وتُثبت الهوية السياسية للإمام الحسينؑ ليس فقط من خلال القول، بل عبر "الممارسة الرمزية" .

٣-١-٢. حديث الثقلين: تأسيس خطابي مؤسّسي للقيادة

حديث الثقلين (الترمذي، بلاتا، ج٥، ص ٦٢١) هو "تأسيس خطابي مؤسسي". فالنبيﷺ بوضعه "العترة" إلى جانب "القرآن"، يصمم نظام قيادة ثنائي القطب لما بعده. الإمام الحسينؑ، بصفته مصداقًا بارزًا لـ "العترة"، يتمتع بهذه الشرعية الذاتية. هذا الخطاب يُشكك بنيويًا في شرعية أي حكومة تعمل خارج هذا الإطار (كنظام خلافة السقيفة ثم الحكم الأموي) (مطهرى، ١٣٧٨ش،ج٢، ص ١١٤).

٣-٢. تبيين دور القيادة والإمامة: بنية خطاب السِّيادة

٣-٢-١. خطاب "سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الجَنَّة": بناء هويّة القيادة

إن مخاطبة الإمام الحسينؑ وأخيه بـ "سيدا شباب أهل الجنة" (البخاري، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص ٢٤٦) ليست مجرد وعد بثواب أخروي. ففي الثقافة العربية-الإسلامية، "السيد" يعني الرئيس، والقائد، ومن له حق الحكم والسلطة (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج٣، ص ٢٩١). هذا اللقب يبني لهما منزلة اجتماعية-سياسية، ويُظهر

ضرورة أن يكون هناك اتباع من قبل الشباب - أي أكثر فئات المجتمع حيوية وتأثيرًا- لهما.

٣-٢-٢. خطاب الإمامة بعد الأخ: تثبيت مراتب القيادة

يَرْسُمُ تَأْكِيدُ النَّبِيّ ﷺ الْمُتَكَرِّرُ عَلَى أَنّ الإمام الحسن عليه السلام ثُمَّ الإمام الحسين عليه السلام هُما إماما الأُمّة وقادتُها (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٢٩٧)، "تَسَلسُلاً هَرَمِيًّا لِلقِيادة" مُحَدّدًا وإلهيًا. يَقَعُ هذَا الخِطاب في تَقَابُلٍ كاملٍ مع الأنظِمة القائِمة عَلى شورى السّقيفةِ أو الوِراثة الأُمَوِيّة، وَيَسلُبُ مِنها الشّرعِيّة.

٣-٣. الإخبار السياسيّ المُسْبَقُ والتَّغايُر: التمهيد الخطابي للمقاومة

يُظهِر هذَا القسم أكثَرَ أبعادِ الخطاب النبَوِيّ استراتيجيّةً.

٣-٣-١. التنبؤ بعاشوراء: بثّ الغِيرة المُسبَقة

لَم يَكُن التّنبُّؤُ الصّريح بواقعة عاشوراء وبُكاءُ النَّبِيّ ﷺ عَلَى الإمام الحسين عليه السلام (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص ٢٥٦) مُجَرَّدَ فِعلٍ عاطفيّ، بَل كانَ "تَحذيرًا سياسيًّا وخطابِيًّا" كبيرًا. لَقَد أفهَمَ النّبيُّ ﷺ بهذَا الفعل أُمّتَهُ أنّ الحُكومة الّتي ستتشَكَّلُ باسمِ الإسلامِ سَتَصِلُ إلى حَدِّ قَتلِ "الوارِث الشّرعيّ" و"الخَليفة الحَقّ". هذا الإخبار المُسبَقُ يَفضَحُ مُسبقًا طابِعَ تِلكَ الحُكومَة المُستَقبليّة الغاصِب والمُنحرف، وَيُعَرِّفُها باعتبارها "المغاير" للخطاب الإسلامِيّ الأصيل.

٣-٣-٢. وَصفُ القَتَلَةِ بِـ"القَوم الظالِمين": ثنائية الاستِقطاب الخِطَابِيّ

يُعَدُّ وَصفُ النّبيّ ﷺ لِقَتَلَةِ الإمام الحسين عليه السلام بأنّهُم قَوْمٌ ظالمون (ابن عساكر،

١٤١٥هـ، ج١٤، ص ١٨٦) حُكمًا سياسِيًّا وإيديولوجيًّا سابِقًا عَلى وُقوع الحادثة. فهذَا الوَصف يُحَدّدُ بوضوح طرفَيِ الصّراع المُستَقبَليّ: مِن ناحية الحسين عليه السلام باعتباره المظلوم والشّرعيّ، ومِن ناحيةٍ أخرى "القَومُ الظَّالِمون" باعتبارهمُ الغاصِبَ وغير الشّرعيّ. يُزيل هذَا الخطابُ أيَّ غموض في التّقييمِ السياسي لواقِعة كربلاء، وَيُحدِثُ قُطبيّة أخلاقيّة- سياسيّة واضحة.

٤. الخِطابُ المُنافِس: إناطة المشروعية للحُكمِ الأُمَويّ وَالتقابُل الخِطابيّ

لِفهم العمق الكامل للخطاب النبويّ والثَّورة التي قامَ بها الإمام الحسين عليه السلام، مِنَ الضّروري تحليل الخطاب المُنافس، أي خطاب الحُكم الأمويّ، بنفسِ الإطار النّظريّ لـ(لاكلاو وموف). لَمْ تَكُن عاشوراءُ مُجَرَّدَ مَعركةٍ جَسَديّة، بَلْ كانَتْ ذُروة "تقابُلِ خطابَين متضادَّين تَمامًا" في تعريف الإسلام والقيادة والشّرعيّة.

٤-١. الدّوالّ المركزية للخِطاب الأُمَويّ: الطّاعَة والجماعَة والمصلَحَة

تَمّ تنظيمُ الخطاب الأمويّ لتشريع نَفسِهِ حَولَ عِدَّة "دَوالّ مركزيّة":

- "أمير المؤمنين": بِاستِيلائِهِم عَلى هذا العنوان، سَعَى الأمويون إلى إحداث "سلسلة تكافؤٍ" بَينَهُم وبين الخُلَفاء السابقين. فقد وَضَعوا أنفُسَهُم في استمراريّة السّقيفة لا النّبوة. كان هذا اللَّقَبُ يُحدِثُ لهم حَقَّ الحُكم المطلق والطّاعة غير المشروطة (الجهشياري، ١٣٨٠هـ، ص ٤٥).
- "الجماعَة" و"مَنع الفتنة" : كَانَتْ هَذه الدَّوالُّ أقوى أدوات الخطاب الأُمَوي. فقد كانَ أَيُّ مُخالَفة للحاكم تُفَسَّرُ عَلى أنّها "كَسرٌ لعِصمة الجَماعة" و"إثارةٌ لِلفِتنة". كانَ هذَا الخِطابُ يُقَدِّمُ الأمنَ والوحدةَ الظاهريةَ لِلمُجتَمَع عَلَى العَدالة والحَقّانيّة (الدينوري، ١٣٦٨ش، ص ٢٣٤).

- "التقدير والجبر" : دَعَمَ الخطابُ الأُموي شكلٍ مَنهَجي مَفهومَ "الجَبر" لِتَبرير الاستبداد السياسي. فَوِفقًا لهذهِ القراءة، فَإِنَّ الحاكِمَ - مَهما كان - قد قُدِّرَتْ سُلطتُهُ مِنَ اللهِ، ومخالفتُهُ هي مخالفةٌ لِلإرادة الإلهيَّة (الأشعري، ١٤٠٠هـ، ج١، ص ٣٠١).

نموذج عيني: خطابُ الطَّاعة في رِسالة مُعاويةَ إلى زيادِ بنِ أبيه:

نقرأ في الرسالة إلى «زياد بن أبيه» - الّتي يُقِرُّهُ فيها -: «أمّا بَعْدُ، فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ تَتَعَرَّضُ لِأَمْرٍ لَسْتَ مِنْهُ فِي شَيْءٍ... فَإِنَّ لِلسُّلطَانِ حَقًّا ولِلطَّاعَةِ فَرِيضَةً... فَدَعِ العِصيانَ وأَدِّ حَقَّ الطَّاعَة» (البلاذري، ١٩٥٩م، ج٤، ص ٣٣).

يُجَسِّد هذا النص "دالاً مركزيًا" للخطاب الأُمويّ: "حَقُّ السُّلطانِ" و"فَريضةُ الطَّاعة". في هذا الخطاب، يَمتَلِكُ "السُّلطانُ" (الحاكِمُ) "حَقًّا" مُقَدَّسًا بِحُكمِ ذاتِه وَبِغَضِّ النظر عَن كيفيّة وصوله إلى السُّلطة أو أعماله، وتُعتَبَرُ طاعتُهُ "فَريضَةً" دينيّةً وواجبًا شرعيًّا. يَقَعُ هذا تمامًا في تَقابُلٍ مع الخطاب النَّبوي الذي يستلم الشَّرعية لَيسَ مِن "القُوَّة" (السُّلطان)، بَل مِن "التنصيب الإلهي" (الإمامة) .

٤-٢. سلسلة التكافؤ الأموية: اتحاد خطابَي السلطنة والخلافة

أقام الحكم الأموي "سلسلة تكافؤ" بين مفاهيم قرَّبت ماهية الخلافة من السلطنة الوراثية: "الحُكم" (الزعامة)، "القُدرة" (القوة والغلبة)، "الوِراثة" (توارث الحكم)، و"مَصلَحةُ المُسلمينَ" بروايتهم هم. في هذا الخطاب، لم يعد "الإمام" شخصًا منصوبًا من قبل الله، بل أصبح "حاكمًا" استند إلى السلطة بشروط دنيوية كالغلبة والبيعة القسرية.

التجلي العملي لسلسلة التكافؤ الأموية: خطبة معاوية بشأن يزيد

كانت هذه "السلسلة" تُستخدم عمليًا لتثبيت الحكم. حينما واجه معاوية، في مسعاه لفرض ولاية العهد ليزيد، معارضة أشراف الكوفة، خطب قائلاً: «...وَ

إنّي قَد رَأيتُ أنْ أسْتَخلفَ ابْني يَزيدَ... وقَد كَانَ لِغَيري مِنَ الخُلَفاءِ مَنْ قَد عَاتَبَهُ النَّاسُ في ذلكَ فَأبى إلَّا الاستبصارَةَ بِرَأيِه... فَأبى اللَّهُ إلَّا أنْ يَجْعَلَ هَذَا الأمرَ في القَريشَةِ... ولا أعلَمُ أحَدًا أقوى عَلَى حَملِ هَذَا الأمرِ وأداءِ حَقِّ اللَّهِ فِيهِ مِن وَلَدي يَزيد»! (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص ٢٤٧).

في هذه الخطبة، يبني معاوية "سلسلة تكافؤ" دقيقة:

- يُساوي ويُصنف عمله ("استخلاف الابن" = توريث الحكم) مع عمل الخلفاء السابقين ("غيري من الخلفاء").
- ثم يُثبت هذه السلسلة في "قريش" ككل.
- وأخيرًا، ينسب "القوة" (أقوى) و"المصلحة" (أداء حق الله) كمعيارين رئيسيين للأهلية، إلى يزيد.

هذه السلسلة تقع في تقابل تام مع سلسلة التكافؤ النبوية (القرآن + العترة = الهداية)، وتُظهر كيف يعيد الخطاب الأموي تعريف الشرعية استنادًا إلى المصلحة الدنيوية والقوة.

٤-٣. بثّ الغيرة والحمية الأموية والتقابل الخطابيّ الكامل

كان الخطاب الأموي، لتثبيت نفسه، بحاجة إلى بناء "الغيرية" . في هذا الخطاب:

- كان يُعرَّف شيعة علي عليه السلام والحسين عليه السلام بأنهم "خوارج" و"متمردون" و"أصحاب فتنة". كان هذا الوسم يهدف إلى نزع الشرعية عن المعارضين وتبرير قتلهم.
- كان المعارضون يُعتبرون أعداء "الجماعة" وتهديدًا لأمن الأمة. لذلك، لم يكن قتلهم اغتيالاً، بل "قصاصًا" أو "دفاعًا عن المجتمع الإسلامي".

تحليل التقابل مع نظرية لاكلاو ومُوف:

يرى لاكلاو ومُوف، أن المجتمع هو ساحة تقابل خطابات مختلفة تسعى لتحقيق "الهيمنة" . كان الخطاب النبوي والخطاب الأموي "قراءتين متنافستين" للإسلام، كلتاهما سعت لتثبيت هيمنتها. كان هذان الخطابان في تقابل تام مع بعضهما في "الدال المركزي" (الإمامة الإلهية مقابل الخلافة القائمة على المصلحة)، و"سلسلة التكافؤ" (العدالة-المقاومة مقابل الأمن-الطاعة)، و"بث الغيرة" (حكم الجور مقابل المفسدين في الأرض).

نقطة الانفجار: عاشوراء

عندما رفض الإمام الحسين عليه السلام بيعة يزيد، فقد تحدى عملياً "المنظومة الخطابية الأموية بأكملها" . لقد أظهر، باستناده إلى الخطاب النبوي، أن يزيد يفتقر إلى "الدال المركزي" للشرعية. لذلك، لم تكن عاشوراء مجرد مذبحة، بل كانت "مشهداً خطابياً" تجابه فيه الخطان بأقصى وأعنف حالاتهما الممكنة. الهزيمة الجسدية للإمام الحسين عليه السلام على المدى الطويل، عنَت "هزيمة خطابية للحكم الأموي" ، لأن عاشوراء سجلت للأبد حقيقة الخطاب النبوي وزيف الخطاب الأموي في التاريخ.

٥. عاشوراء: تجسُّد الخطاب النبوي

في هذا القسم، يتضح كيف أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء كانت تنفيذاً عملياً وعينياً لنفس المخطط الخطابي الذي رسمه النبي صلى الله عليه وآله منذ البداية.

٥-١. من الخطاب إلى الفعل: إحياء الدور السياسيّ المحدّد

عندما وقف الإمام الحسين عليه السلام في وجه حكم يزيد، تصرف تماماً في دور "الحُسَينِ مِنّي". كانت خطبه في مكة وكربلاء مليئة بالإشارة إلى مكانته وشرعيته الذاتية بصفته "عترة النبي" وتذكيراً بالخطاب النبوي (البلاذري، ١٩٥٩م، ج٣، ص ١٥٧). لقد قدم نفسه ليس كمتمرد، بل باعتباره "مُحيياً لسنة النبي صلى الله عليه وآله وأمره" .

٥-٢. الاستشهاد بصفته إثباتًا للخطاب: تحقق التنبؤ

أثبتت شهادة الإمام الحسين عليه السلام صحة "الإخبار السياسي المُسبَقِ" للنبي صلى الله عليه وآله. أظهرت هذه الواقعة للجميع أن الحكم الأموي هو نفسه ذلك "القوم الظالمون" الذي أنبأ به النبي صلى الله عليه وآله. لذلك، لم تكن عاشوراء مأساة شخصية، بل كانت "مسرحًا مشهديًا" تجلت فيه للجميع حقيقة الخطاب النبوي وزيف الخطاب الحاكم الأموي.

٥-٣. إعادة إنتاج خطاب المقاومة: الإرث الخالد

حوَّلت عاشوراء خطاب "المقاومة المستندة إلى الشرعية الإلهية" من نظرية إلى نموذج عملي وخالد. ليصبح هذا النموذج مثالاً يُحتذى به لجميع الحركات التحريرية في التاريخ الإسلامي وما وراءه (شريعتى، ١٣٥١ش، ص ١٤٥).

يمكن مقارنة خطاب المقاومة في عاشوراء بالحركات المناهضة للاستعمار في العالم الإسلامي. على سبيل المثال، في الثورة الإسلامية الإيرانية (١٩٧٩م)، أعاد مفكرون مثل علي شريعتي قراءة ثورة الإمام الحسين عليه السلام كنموذج للمقاومة ضد استبداد بهلوي (بصفته يزيد العصر)، حيث تم بناء سلسلة تكافؤ بين الاستشهاد الحسيني والعدالة الإسلامية والنضال ضد الاستعمار. وعلى نحو مماثل، في الحركات الفلسطينية أو الجزائرية، استُخدم رمز عاشوراء للتغايُر بين المظلوم (الشعب تحت الاستعمار) والظالم (القوى الغربية)، مما يحول هذا الخطاب النبوي إلى نموذج عالمي.

٦. خطاب الإمام الحسين عليه السلام: من تلقِّي الإرث النبوي إلى إعادة الخلق الفاعلة للمقاومة

رغم أن هذا المقال يستدل على أنّ الخطاب النبوي وفَّر الإطار المعنوي والمُشَرعِن لثورة عاشوراء، إلا أن هذا لا يعني تجاهل فاعلية ودور الإمام الحسين عليه السلام النشط في إعادة إنتاج هذا الخطاب وتنفيذه. يُظهر تحليل خطب

الإمام ورسائله وشعاراته في مرحلة الثورة أنه لم يكن مُجرَّد منفذ سلبي، بل بصفته فاعلاً سياسيًا-خطابيًا، وبفهم عميق للوضع، نفَّذ ذلك الإطار بشكل فاعل بل وأثراه.

٦-١. إحياء الخطاب النبويّ في الخطب والرسائل

عند مواجهة الإمام الحسين عليه السلام بمطالبة يزيد بالبيعة، كان يرجع بشكل مباشر ومتكرر إلى الخطاب الباني لهويته الذي أسسه النبي صلى الله عليه وآله. ففي رسالة إلى أشراف الكوفة يقول: «ألا وإنّ الدَّعِيَّ ابنَ الدَّعِيَّ قَد رَكَزَ بَينَ اثنَتَينِ بَينَ السِّلَّةِ والذِّلَّةِ وهَيهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ... ألا وإنّي لا أرَى المَوتَ إلَّا سَعادَةً والحَياةَ مَعَ الظَّالِمينَ إلَّا بَرَماً» (البلاذري، ١٩٥٩م، ج٣، ص ١٥٧). هذا التعبير ليس مجرد موقف شخصي، بل هو إحياء فاعل لنفس "شحذ الغيرة" و"ثنائية الاستقطاب الأخلاقي" الذي سبق تبيانه في الخطاب النبوي (مثل وصف "القوم الظالمين").

٦-٢. تبيين شرعيته الذاتية استنادًا إلى خطاب العترة وأهل البيت عليهم السلام

أكَّد الإمام طوال حركته على شرعيته الذاتية بصفته "عترة النبي" . قال في خطبة منى: «... نَحنُ أهلُ البَيتِ الَّذينَ أحَلَّ اللّهُ لَنَا الحَرَمَ وجَعَلَنَا القُربى والوَسِيلَةَ والنُّبُوَّةَ والإمامةَ وأحَلَّ لَنَا خُمُسَ اللّهِ وفَيئَهُ...» (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١٢٧). يعتمد هذا الكلام مباشرة على أحاديث مثل الثقلين، ويُظهر أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان يعتبر نفسه وارثًا ومنفذًا لذلك الخطاب، وليس مجرد موضوع له.

٦-٣. تحويل الخطاب النظريّ للمقاومة إلى نموذج عمليّ عالميّ

يتمثل الدور الفاعل للإمام الحسين عليه السلام في "التعريف الميداني للمقاومة" . لقد

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

حوَّل باختياره الواعي للاستشهاد مقابل الاستسلام، خطاب "المقاومة المستندة إلى الشرعية الإلهية" من مفهوم مجرد إلى نموذج ملموس وخالد. شعار "هَيْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ" (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص ٣٠٤)، الذي تكرر في اللحظات الحاسمة، لم يكن شعارًا عاطفيًا بحتًا، بل كان بيانًا سياسيًا-خطابيًا رسم حدود الهوية مرة أخرى، وهذه المرة على لسان "سيد شباب أهل الجنة" نفسه. يُظهر هذا الفعل أن الإمام الحسين عليه السلام وبإرادة ووعي كاملين، وضع نفسه في مركز "سلسلة التكافؤ" (المقاومة، العدالة، الاستشهاد) التي بناها له الخطاب النبوي.

لذلك، ورغم أن الخطاب النبوي وفَّر خريطة الطريق والشرعية، إلا أن ثورة عاشوراء كانت نتاج جدلية بين "البنية الخطابية المُحدَّدة سلفًا" و"فاعلية الإمام الحسين عليه السلام". فالإمام الحسين عليه السلام كان وارثًا للخطاب النبوي، لكنه في الوقت نفسه، وباختياراته وكلماته، أحيا ذلك الخطاب وفسَّره وقدَّمه للعالم في سياق تاريخي خاص.

نتائج البحث

يُظهر التحليل الذي قُدِّمَ في هذه المقالة أن واقعة عاشوراء ينبغي اعتبارها ذروةَ صراع خطابين متعارضين تمامًا: الخطاب النبوي الذي يستمد الشرعية من النص الإلهي، والخطاب الأموي الذي يبنيها على أساس القوة والمصلحة الدنيوية. ولإدراك هذا التعارض الجوهري بشكل أكثر موضوعية، تم تلخيص أهم أوجه الافتراق بين هذين الخطابين في الجدول التالي:

المكوِّن الخطابي	الخطاب النبوي (باني هُوية الإمام الحُسين عليه السلام)	الخطاب الأموي (القيادة المنافسة الحاكمة)

المكوّن الخطابي	الخطاب النبوي (باني هُوية الإمام الحُسين عليه السلام)	الخطاب الأموي (القيادة المنافسة الحاكمة)
الدال المركزي	الإمامة الحُسينية: استمرار القيادة الإلهية ونموذج المقاومة	حق السلطان / الأمن والجماعة
مصدر المشروعية	التنصيب الإلهي والانتساب الوجودي إلى النبوة (النص: أحاديث التنصيب)	الغلبة العسكرية، البيعة القسرية، المصلحة (النصوص: رسائل معاوية)
سلسلة التكافؤ	العترة - القرآن - العدالة - الهداية - المقاومة - الشهادة	السلطان - الطاعة - الجماعة - المصلحة - الوراثة - القُدرة (القوة)
آلية شحذ الغيرة والحمية	التنبؤ ووصف "القوم الظالمين" بوصفهم "الآخر" غير الشرعي	التوسيم: وصف المعارضين بأنهم "خوارج" و"متمردون" و"أصحاب الفتنة"
نموذج القيادة	إمام معصوم منصب من الله (على أساس الأهلية الذاتية والإلهية)	حاكم قوي غالب (على أساس الأهلية المستمدة من القوة والمصلحة)
القيمة العليا	العدالة والحقانية، حتى لو كلَّفت النفس (الشهادة)	الأمن وحفظ النظام (الطاعة)، حتى لو كلَّف السكوت على الظلم (الذِّلَّة)
الرمز المتجسِّد	الإمام الحُسين عليه السلام في كربلاء	يزيد بن معاوية في الشام

بالمقارنة أعلاه، يتضح أن ثورة عاشوراء لم تكن مجرد معركة عسكرية، بل كانت ساحةَ مواجهةٍ بين نظامين صانعين للمعنى، وقراءتين متعارضتين للإسلام. يُظهر

تحليل خطاب السيرة النبوية أن النبي الأكرمﷺ قد بنى، بشكل منهجي وباستخدام آليات خطابية معقدة، الهوية السياسية للإمام الحسينعليه السلام استنادًا إلى مكوِّنات الجدول أعلاه (العمود الأيسر)، بصفته "الإمام الشرعي" و"القائد الاجتماعي" و"رمز المقاومة في وجه الجور" . وقد ارتكز هذا الخطاب على ثلاث ركائز:

١. المشروعية الإلهية (من خلال التنصيب والانتساب الوجودي إلى النبوة).

٢. مقام القيادة الاجتماعية (من خلال ألقاب مثل الإمامة والسيادة).

٣. التنبؤ بالصراع وشحذ الغيرة والحمية (من خلال استشراف عاشوراء ووصف القتلة).

لذا، ينبغي النظر إلى ثورة عاشوراء باعتبارها تفعيلاً وتنفيذًا عمليًا لهذا الخطاب، وهي النفَسُ المتجسِّدُ لذلك الدور السياسي الذي كان قد رُسِمَ للإمام الحسينعليه السلام منذ البداية. لم تكن عاشوراء حدثًا منعزلاً، بل كانت ذروة مشروع خطابي طويل الأمد، هدفه الحفاظ على أصالة الإسلام النبوي في مواجهة تحريف سلطات الحكم. وهذا الإرث، حتى اليوم، يظل مُلْهِمًا لجميع التيارات التي تستمد شرعيتها لا من القوة والثروة، بل من الحقانية والعدالة والارتباط بالمثل العليا الأصيلة.

المصادر

ابن عساكر، علي بن حسن. (١٤١٥هـ). تاريخ مدينة دمشق (ج١٤). بيروت: دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (ج٣). بيروت: دار صادر.

الأشعري، أبو الحسن. (١٤٠٠هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (ج١). فيسبادن: فرانتس شتاينر.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٠٧هـ). صحيح البخاري (ج٤). بيروت: دار ابن كثير.

البلاذري، أحمد بن يحيى. (١٩٥٩م). أنساب الأشراف (ج٣، ٤). القاهرة: دار المعارف.

الترمذي، محمد بن عيسى. (بلا تا). سنن الترمذي (ج٥). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجهشياري، محمد بن عبدوس. (١٣٨٠هـ). كتاب الوزراء والكتاب. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي.

الدينوري، أبو حنيفة. (١٣٦٨ش). الأخبار الطوال (مترجم: محمود مهدوي دامغاني). طهران: نشر ني.

شريعتى، على. (١٣٥١ش). حسين وارث آدم. تهران: انتشارات حسينيه ارشاد.

الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧هـ). تاريخ الأمم والملوك (ج٤). بيروت: روائع التراث العربي.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (ج١). طهران: دار الكتب الإسلامية.

مطهرى، مرتضى. (١٣٧٨ش). حماسه حسينى. تهران: انتشارات صدرا.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. (١٤١٣هـ). الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد (ج٢). قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

Fairclough, N. (١٩٩٢). *Discourse and Social Change*. Polity Press.

Laclau, E., & Mouffe, C. (٢٠٠١). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (٢nd ed.). Verso.

Marlow, L. (٢٠١٦). *Counsel for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran*. Edinburgh University Press.

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

The Impact of the Ashura Revolution on Preserving the Religion of Islam and the Sunnah of the Noble Prophet (PBUH): An Analytical Study in Light of Imam Husayn's (AS) Will*

Ali Nikoukar
Professor at Al-Mustafa International University, Qom, Iran .
nsm9282@gmail.com

Extended Abstract

This study examines the impact of the Ashura revolution on preserving the religion of Islam and safeguarding the Sunnah (tradition) of the Noble Prophet (PBUH), in light of Imam Husayn's (AS) will (wasiyya) as a foundational document that defines the objectives of the Husayni uprising and its doctrinal and reformative dimensions. The research aims to elucidate how the Husayni revolution contributed to confronting religious and political deviation, re-establishing authentic Prophetic values, and reviving the duty of "Enjoining the Good and Forbidding the Evil" as a guarantee for the survival and efficacy of the faith.

The research problem stems from the question: To what extent did the Ashura revolution, in accordance with the Husayni will, contribute to preserving the religion and the Prophetic Sunnah? What are the

* Nikoukar, A. (2025). The Impact of the Ashura Revolution on Preserving the Religion of Islam and the Sunnah of the Noble Prophet (PBUH): An Analytical Study in Light of Imam Husayn's (AS) Will. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 236-271. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74759.1065

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/03/14 ● **Revised:** 2025/05/08 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

intellectual and legal mechanisms adopted by Imam Husayn (AS) to achieve this goal? The study employs an analytical-deductive approach to examine the text of the will and analyze its doctrinal, educational, and legislative contents, linking them to the historical context of the event of Ashura. Additionally, it uses a descriptive approach to trace the impact of the Husayni uprising in preserving the religion and the Sunnah across generations.

The scientific significance of this study lies in its focus on the Husayni will as an independent methodological document that explains the reformative dimension of the revolution, moving beyond a mere historical narration of events, thereby allowing a new reading of the role of Ashura in preserving authentic Muhammadan Islam.

The study concludes that the Ashura revolution constituted a conscious reform project that contributed to protecting religion from distortion, safeguarding the Prophetic Sunnah from authoritarian exploitation, establishing the standard of Truth in the face of deviated power, and reviving the duty of Enjoining the Good and Forbidding the Evil. Thus, Ashura remains an eternal model for the continuity of the Message and the preservation of authentic Islamic values.

Imam Husayn's (AS) will demonstrated that the core objective of the revolution was to confront internal deviations within the religion and prevent the ruling power of that time from using Islam as a tool to justify injustice and tyranny, while establishing the Prophetic and Alid Sira (biography/tradition) as a constant measure of truth. The results confirmed that total commitment to the Sira of the Noble Prophet (PBUH) and the Commander of the Faithful, Ali ibn Abi Talib (AS), was the primary doctrinal pillar of the revolution, which corrected the standards of governance and religious conduct in the Ummah. This led to the revival of the duty of Enjoining the Good and Forbidding the Evil, moving it from mere theory to effective practical application, considering field-based action and practical reform an integral part of the Prophetic mission in preserving the religion.

The study also showed that the Ashura revolution established a

fundamental rule: "Truth alone is the criterion for acceptance or rejection," rather than force or numerical superiority. This directly contributed to safeguarding the Prophetic Sunnah from political maneuvering and highlighted the role of patience and trust in God as guarantees for the message's continuity and the completion of the reform project. It clarified that the continuation of the Message and the preservation of religion require steadfastness and sacrifice, making the Ashura revolution an eternal educational and moral model from which noble values are inspired in the face of all forms of injustice and deviation.

In the same context, the results showed that the Husayni revolution left a deep and continuous impact on Islamic consciousness across generations, contributing to the consolidation of Islamic values and the principles of sacrifice and justice as practical tools for preserving the Divine Message, while strengthening the cultural and social model of the Islamic Ummah against political and social deviations.

The research highlighted the depth of the philosophy of Imam Husayn's (AS) revolution and its pivotal role in safeguarding the Muhammadan Message, summarizing this in essential points:

1. Separation of Religion from [Tyrannical] Authority: The revolution stripped away the "alleged sanctity" of the unjust ruler and re-established the criterion of truth based on Prophetic values rather than positions of influence and tyranny.

2. Preservation of Creed: The Ashura revolution corrected the intellectual path of the Ummah and prevented the distortion of religion, confirming that it was a comprehensive reform project rather than a transient political conflict.

3. Adherence to Prophetic Sira: Adopting the path of the Ahl al-Bayt (AS) as a natural extension of the Prophet's (PBUH) tradition, as stated in Imam Husayn's (AS) words: "I follow the Sira of my grandfather and my father."

4. Patience and Trust in God: Considering these two elements as strategic tools to ensure the continuity of the message and to prevent

the light of Truth from being extinguished.

5. Enjoining the Good and Forbidding the Evil: The Ashura revolution embodied an integrated civilizational model that applied the Quranic value system in its loftiest forms.

6. This discourse clearly shows that the Ashura revolution was not just a historical event. Rather, it is a comprehensive revolution and a blazing flame that has illuminated the path of the free in confronting authoritarian deviation and religious distortion throughout the ages.

In conclusion, the study confirmed that the Ashura revolution is not a limited historical event, but an ongoing project of life that reflects Imam Husayn's (AS) ability to preserve religion and safeguard the Sunnah, while re-establishing the moral and social standards of the Ummah. Its impact remains alive and influential across the ages, serving as a fundamental reference for the Ummah in confronting any future deviation or injustice.

Keywords
Ashura Revolution, Imam Husayn's (AS) Will, Preserving Religion, Sunnah of the Noble Prophet (PBUH), Religious Reform, Enjoining the Good and Forbidding the Evil.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

أثر ثورة عاشوراء في حفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرمﷺ: دراسة تحليلية في ضوء وصية الإمام الحسينؑ*

علي نيكوكار
أستاذ في جامعة المصطفىﷺ العالمية، قم المقدسة، إيران.
nsm9282@gmail.com

الملخَّص

تتناول هذه الدراسة أثر ثورة عاشوراء في حفظ دين الإسلام وصيانة سنّة النبي الأكرمﷺ في ضوء وصية الإمام الحسينؑ بوصفها وثيقة تأسيسية تحدد أهداف النهضة الحسينية وأبعادها العقدية والإصلاحية، ويهدف البحث إلى بيان الكيفية التي أسهمت بها الثورة الحسينية في مواجهة الانحراف الديني والسياسي، وإعادة ترسيخ القيم النبوية الأصيلة، وإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها ضمانة لبقاء الدين وفاعليته.

تنطلق إشكالية البحث من التساؤل حول مدى إسهام ثورة عاشوراء وفق الوصية الحسينية في حفظ الدين والسنّة النبوية، والآليات الفكرية والشرعية التي اعتمدها الإمام الحسينؑ لتحقيق هذا الهدف، يعتمد البحث على المنهج التحليلي الاستنباطي في دراسة نص الوصية، وتحليل مضامينها العقدية والتربوية والتشريعية، وربطها بالسياق التاريخي لواقعة عاشوراء، إضافةً إلى المنهج الوصفي في

* نيكوكار، علي. (٢٠٢٥). أثر ثورة عاشوراء في حفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرمﷺ: دراسة تحليلية في ضوء وصية الإمام الحسينؑ. الفكر السياسي الإسلامي، ٥ (٢)، صص ٢٣٦-٢٧١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74759.1065

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

■ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٣/١٤ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٥/٠٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

تتبّع أثر النهضة الحسينية في الحفاظ على الدين والسنّة عبر الأجيال.

تنبع أهمية الدراسة العلمية في هذا البحث في تركيزها على الوصية الحسينية بوصفها وثيقة منهجية مستقلة توضح البعد الإصلاحي للثورة، بعيداً عن الاقتصار على السرد التاريخي للأحداث، مما يتيح قراءة جديدة لدور ثورة عاشوراء في حفظ الإسلام المحمدي الأصيل.

تخلص الدراسة إلى أنَّ ثورة عاشوراء شكّلت مشروعاً إصلاحياً واعياً أسهم في حماية الدين من التحريف، وصيانة السنّة النبوية من التوظيف السلطوي، وترسيخ معيار الحق في مواجهة السلطة المنحرفة، وإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتبقى عاشوراء نموذجاً خالداً في استمرار الرسالة وحفظ القيم الإسلامية الأصيلة.

الكلمات المفتاحية

ثورة عاشوراء، وصية الإمام الحسين عليه السلام، حفظ الدين، سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، الإصلاح الديني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المقدمة

تعتبر ثورة عاشوراء من أعظم الأحداث المفصلية في تاريخ الإسلام، لما انطوت عليه من أبعاد دينية، عقدية، وأخلاقية عميقة، كان لها أثر بالغ في مسيرة الأمة عبر الأجيال، فقد أسهمت هذه الثورة إسهاماً جوهرياً في حفظ دين الإسلام وصيانة سنّة النبي الأكرمﷺ من التحريف والطمس، في مرحلة تاريخية شهدت تصاعد الانحراف الديني والسياسي، ومحاولات خطيرة لتوظيف الدين من قبل السلطة الأموية لإضفاء الشرعية على الظلم والفسق وتعطيل أحكام الشريعة، ومن هنا، لم تكن نهضة الإمام الحسين بن عليعليهما السلام مجرّد حركة احتجاجية على واقعٍ سياسي منحرف، بل جاءت بوصفها مشروعاً إصلاحياً واعياً يستهدف إعادة الأمة إلى مسارها الرسالي الصحيح، وترسيخ القيم النبوية الأصيلة في مواجهة الانحراف الأموي.

وفي هذا السياق، تبرز وصية الإمام الحسينعليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية بوصفها وثيقة فكرية ومنهجية تأسيسية لنهضته المباركة، تكشف بوضوح عن الدوافع الحقيقية لخروجه، وتحدّد الإطار العقدي والإصلاحي لثورته، وتسقط أي تفسير مصلحي أو سلطوي لأحداث عاشوراء، قالعليه السلام: «وَإِنِي لَمْ أَخْرُجْ أَشِرّاً وَلَا بَطْراً وَلَا مُفْسِداً وَلَا ظَالِماً، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّيﷺ أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهى عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي محمدﷺ وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طالبعليه السلام، فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ الْحَقِّ فَاللهُ أَوْلى بِالْحَقِّ، وَمَنْ رَدَّ عَلَيَّ هذا أَصْبِرُ حَتَّى يَقْضِيَ اللهُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْقَوْمِ بِالْحَقِّ ويحكم بيني وبينهم بالحق وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِين. هَذِهِ وَصِيَّتِي يا أخي إِلَيْكَ، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ٢١؛ المجلسي، ١٤١١هـ، ج٤٤، ص ٣٣٠).

فقد صرّح الإمامعليه السلام في وصيته الخالدة بأنَّ خروجه لم يكن طلباً للفساد أو الظلم، وإنما كان لطلب الإصلاح في أمة جدّهﷺ، وإحياء فريضة الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، والسير على نهج النبي الأكرمﷺ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليهما السلام، وتمثّل هذه الوصية بياناً عقدياً واضحاً يضع الثورة الحسينية في سياقها الديني الخالص، ويربطها مباشرةً بحفظ رسالة الإسلام وصيانة السنّة النبوية من التحريف والتوظيف السياسي.

وتكشف دراسة هذه الوصية أنّ الخطر الذي واجه الإسلام آنذاك لم يكن خطراً خارجياً، بل خطراً داخلياً تمثّل في تعطيل القيم النبوية، وإفراغ الشريعة من محتواها الأخلاقي، وتحويل الخلافة إلى سلطة وراثية لا تمتّ إلى روح الإسلام بصلة، ومن هنا، شكّلت ثورة عاشوراء موقفاً تصحيحياً حاسماً أعاد تعريف مفاهيم الطاعة والشرعية والإمامة والجهاد، وربطها بالحق والعدل والسيرة النبوية الأصيلة، كما تجلّت في هذه الثورة رؤية إصلاحية عميقة تربط بين حفظ الدين، وصيانة السنّة النبوية، وإعادة تأسيس القيم الإسلامية في المجتمع.

وتؤكد الوصية الحسينية أنّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تمثّل العمود الفقري لحفظ الدين، وأنّ تعطيلها يؤدّي حتماً إلى ضياع السنّة النبوية وانهيار المنظومة الأخلاقية للأمة، وقد جسّد الإمام الحسينعليه السلام هذه الفريضة بأسمى صورها العملية، حين قدّم نفسه وأهل بيتهعليهم السلام وأصحابه قرباناً لإحياء الدين، مثبتاً أنّ بقاء الإسلام مرهون بوجود نماذج تضحية واعية تعيد للسنّة النبوية معناها التطبيقي والعملي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات، يسعى هذا البحث إلى دراسة أثر ثورة عاشوراء في حفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرمﷺ، من خلال تحليل وصية الإمام الحسينعليه السلام، وبيان دلالاتها العقدية والتربوية والاجتماعية، والكشف عن دورها في صيانة الهوية الإسلامية عبر التاريخ، كما يهدف إلى إثبات أنّ عاشوراء لم تكن حدثاً عابراً انتهى بزمنه، بل مشروعاً إصلاحياً مستمراً حفظ للإسلام

روحه، وللسنّة النبوية حضورها، وللأمة معيارها في التمييز بين الحق والباطل.

تنبع أهمية هذا البحث من الحاجة الملحّة إلى استعادة النهج الإصلاحي الحسيني بوصفه مرجعاً فكرياً وعملياً للأمة في مواجهة الانحرافات السياسية والاجتماعية، وضمان حماية السنّة النبوية والقيم الإسلامية الأصيلة، فضلاً عن الإسهام في إثراء الدراسات العقدية والتاريخية والتربوية المتعلقة بثورة عاشوراء، وتقديم رؤية علمية تُحوّل الحدث التاريخي إلى مشروع إصلاحي متجدد عبر العصور.

١. المبحث الأول: الأوضاع الاجتماعية للأمّة قبيل ثورة عاشوراء

قبل الخوض في تحليل أثر ثورة عاشوراء في حفظ الدين والسنة، تقتضي المنهجية العلمية دراسة الواقع الاجتماعي الذي سبق هذه الثورة؛ لما له من دور مباشر في فهم آثارها وأهدافها الإصلاحية، لقد بذل النبي الأكرمﷺ جهداً عظيماً في نقل المجتمع من ظلمات الجهل والتعصب القبلي إلى نور الإسلام وقيمه الإنسانية، إلّا أنّ هذا البناء الاجتماعي بدأ يتعرّض بعد رحيلهﷺ إلى تشويه تدريجي، تفاقم بصورة واضحة في ظل الحكم الأموي، حتى بلغ مرحلة خطيرة قبيل نهضة الإمام الحسينعليه‌السلام.

١-١. الموضوع الأول: واقع المجتمع الإسلامي

لقد عانى المجتمع الإسلامي آنذاك حالة من الاضطراب وعدم الاستقرار الاجتماعي والثقافي، نتيجة سياسات ممنهجة هدفت إلى إفراغ الدين من محتواه الواعي، من خلال الأمر بتجريد القرآن عن تفسيره، والمنع من تدوين حديث النبي الأكرمﷺ، وهي إجراءات لم تكن مسألة عابرة، بل شكّلت عامل ابتلاء حقيقي للأمّة، إذ حُرمت من مصادر الهداية والتشريع في وقت كانت فيه

بأمسّ الحاجة إلى الوعي الديني الصحيح.

ولا شكّ أنّ ثقافة المجتمع وممارساته الاجتماعية والفكرية والإعتقادية تتأثر بصورة مباشرة بثقافة السلطة الحاكمة وسلوكها السياسي؛ إذ إنّ الحياة السياسية تلعب دوراً حاسماً في تشكيل وعي الناس واتجاهاتهم، وقد عبّر عن هذه الحقيقة المبدأ المعروف: «الناس على دين ملوكهم». وعليه، فإنّ ما اتّسمت به السلطة الأموية من ظلم، وفساد، واستبداد، وجهر بالمحرّمات، انعكس بوضوح على الواقع الاجتماعي والفكري للأمّة، ولا سيّما في ظل غياب الوعي الديني لدى شريحة واسعة من الناس، وعدم تزوّدهم بالثقافة الإسلامية الأصيلة.

وقد كان هذا الواقع المأساوي بمرأى ومسمع من الإمام الحسين عليه السلام، فعبّر عنه في أكثر من موقف ونصّ، كاشفاً حجم الانحراف الذي أصاب المجتمع، ومن أبرز تلك النصوص ما رواه الطبري (ت ٣١٠هـ) بسنده عن أبي مخنف الأزديّ (ت ١٥٧هـ)، أنّ الإمام الحسين عليه السلام كتب إلى رؤوس الأنحماس وأشراف أهل البصرة، قائلاً: «فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِيتَتْ، وَالْبِدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ» (أبو مِخنَف الأزدي، ١٣٩٨هـ، ص ٢٦؛ الطبري، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٢٦٦) فتكشف هذه العبارة الموجزة عن صورة دقيقة للوضع الاجتماعي والديني آنذاك، حيث تراجعت السنّة النبوية إلى الهامش، وحلّت محلّها البدع والممارسات الجاهلية التي أحياها بنو أميّة، في إطار سياسة هدفت إلى تثبيت سلطانهم ولو على حساب القيم الإسلامية.

وفي موضع آخر، يقدّم الإمام الحسين عليه السلام توصيفاً أكثر تفصيلاً لواقع الأمّة، وذلك في خطبته الشهيرة التي ألقاها في البيضة أمام أصحابه وأصحاب الحرّ بن يزيد الرياحيّ، حيث روى الطبري (ت ٣١٠هـ) وابن أعثم الكوفي (ت ٣١٤هـ) بسندهما عن أبي مخنف الأزديّ (ت ١٥٧هـ) أنّه قال: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسولَ اللهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَاناً جائِراً مستحلاً لحرام الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول،

كان حقّاً على الله أنْ يُدخله مُدْخله... وَأَنَا أَحَقُّ مَنْ غَيَّرَ» (الطبري، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٣٠٤؛ ابن الأثير، ١٩٦٦م، ج٤، ص ٤٨)، وقد أضاف ابن أعثم الكوفي (ت ٣١٤هـ) في الفتوح قوله عليه السلام: «وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرِي بِهَذَا الْأَمْرِ لِقَرابَتِي مِنْ رَسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله» (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ٨١).

ويُعدّ هذا النص من أهمّ النصوص الكاشفة عن دوافع النهضة الحسينية، إذ يعكس بوضوح طبيعة الواقع الاجتماعي والسياسي، ويبيّن موقف الإمام الحسين عليه السلام من السلطة الجائرة، ويؤسس لمشروعية الثورة بوصفها واجباً شرعياً وأخلاقياً.

أولاً: إحياء السنّة وإماتة البدعة

تشير رسالة الإمام الحسين عليه السلام إلى أشراف البصرة إلى أنّ إحياء السنّة وإماتة البدعة كانا في صميم مشروعه الإصلاحي، فقد وصلت حالة المجتمع إلى مرحلة خطيرة أُميتت فيها سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولم يعد لها حضور فعلي في حياة الناس، بينما أُحييت البدع التي تراكمت منذ ما بعد وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وتكرّست بفعل تسلّط بني أميّة على رقاب المسلمين، وتعطيلهم لأحكام الشريعة، وتحوّل الحكم إلى ملك سلطويّ يُدار وفق الأهواء والمصالح الشخصية، ومن هنا جاءت ثورة عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام لتقويض هذه البدع، وإعادة الاعتبار للسنّة النبوية بوصفها أساس الهداية والشرعية.

ثانياً: تردّي الوضع الاجتماعي للأمة وانتشار الفساد

لقد وصف الإمام الحسين عليه السلام حال السلطة الحاكمة آنذاك بقوله: «يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان»، وهو توصيف دقيق لما آل إليه الواقع الاجتماعي في ظل الحكم الأموي، حيث فقدت الأمّة إرادتها، وسُلبت حقوقها، وتُلاعب

بأموال بيت المال، وقُسّمت الثروات بين الطبقة الحاكمة، في مقابل اتساع رقعة الفقر والحرمان، يضاف إلى ذلك تفشّي الفساد الأخلاقي، وشرب الخمور، والانحرافات الاجتماعية والفكرية، وتراجع القيم الإسلامية، وقد أظهر الإمام الحسين عليه السلام هذا الواقع في أكثر من موقف، إذ كتب إلى رؤوس الأخماس وأشراف أهل البصرة، مخاطباً إياهم: «فإنّ السنة قد أُميتت، والبدعة قد أُحييت» (ابن كثير، ١٩٨٨م، ج٨، ص١٧٠) فتكشف هذه العبارة عن مدى الانحراف الاجتماعي الذي أصاب الأمّة، وغياب السنّة النبوية الفعليّة، في مقابل انتشار البدع التي عكست إرادات السلطة وحساباتها السياسية، مما جعل المجتمع الإسلامي يعيش حالة من الارتباك الفكري والخلقي.

وفي موقف آخر، خطب الحسين عليه السلام قائلاً: «أَيُّهَا النَّاسُ، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان»، توضح هذه النصوص أنّ الواقع الاجتماعي كان جزءاً من أزمة أوسع تشمل السلطة، المال، الأخلاق، والفكر الديني، وفي مواجهة هذا الواقع، نهض الإمام الحسين عليه السلام لحماية الأمّة، وإعادة التوازن الاجتماعي والروحي لها، وبناء القيم الإنسانية، وتطبيق العدالة في توزيع الثروة، وفق ما قرّره الإسلام وسار عليه جده النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأبيه أمير المؤمنين عليه السلام.

١-٢. الموضوع الثاني: انحراف السلطة الأمويّة وأثره على المجتمع قبل عاشوراء

لقد وصف الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام السلطة الحاكمة والأوضاع الاجتماعيّة عن بيعته واستلامه زمام الأمور آنذاك حيث قال: «فإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كانَ أسِيراً في أيْدِي الأشْرَارِ يُعْمَلُ فِيه بِالْهَوَى وتُطْلَبُ بِه الدُّنْيا» (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣)، أما في عهد بني أمية، إنَّ الدينَ ليس أسيراً في أيديهم وحسب، فقد

تجاوزت السلطة إلى محاولة محو الدين وإطفاء السنة النبوية وأثر آل البيت عليهم السلام وذلك علانية أمام أعين الناس، حيث هتف الطاغية يزيد بن معاوية:

لعبت هاشم بالملك فلا خبرٌ جاء ولا وحيٌ نزل

في محالة لطمس الدين ومحو السنة النبوية (الفتال النيسابوريّ، بلا تا، ص ١٩١)، لكن: «فَوَاللهِ لا تَمْحُو ذِكْرَنا، وَلا تُمِيتُ وَحْيَنا»[١].

لقد تمادت السلطة الأموية في غيها ونشرت فكرة توريث الحكم، فقد أصبح المُلك عقيم والمنصب أرث لهم وبنظرهم هم أولى به من بني هاشم، وقاموا بتقوية فقهاء البلاط واختاروا جهاز الحكومة من المنحرفين والمتملقين لهم، وقد وصفهم عليه السلام بلزوم طاعة الشيطان، حيث قال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قالَ: مَنْ رَأى سُلْطانًا جائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرَمِ اللهِ ناكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ مُخالِفًا لِسُنَّةِ رَسولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَعْمَلُ فِي عِبادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ فَلَمْ يُغَيِّرْ مَا عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ، أَلَا وَإِنَّ هَؤُلاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ وَتَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ وَأَظْهَرُوا الْفَسادَ وَعَطَّلُوا الْحُدُودَ وَاسْتَأْثَرُوا بِالْفَيْءِ وَأَحَلُّوا حَرَامَ اللَّهِ وَحَرَّمُوا حَلَالَهُ، وَأَنَا أَحَقُّ مَنْ غَيَّرَ» (الطبري، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٣٠٤؛ الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ٨١)، فهم تركوا طاعة الله تعالى ولزموا طاعة الشيطان، الذي هو مصدر الغواية والفساد وانحراف الوضع الاجتماعي، ومن مظاهر لزوم الحاكم لطاعة الشيطان، والتي هي جزءاً من دوافع وأسباب نهضته عليه السلام، حيث تجلى فساد السلطة الأمويّة في خمس مظاهر رئيسة:

الأول: تَرَكُوا طاعَةَ الرَّحْمن

إنّ الأمة التي تعيش تحت سلطة الظالم الجائر وترضى بأفعاله، ـ طبع الناس

١. من خطاب العقيلة السيدة زينب عليها السلام في مجلس يزيد. (أبو مِخنَف الأزدي، ١٣٩٨هـ، ص٢٢٧).

عبيد للدنيا ـ فإنّ همّها التوجه للدنيا وزخارفها وهذا طريق لارتكاب المعاصي والمحرمات وبالتالي يقود إلى ترك الواجبات وبه ترك طاعة الله تعالى، لأنَّ شهواتهم ورغباتهم أولى منها فيصبح أسيراً لنفسه.

وأنَّ انحراف الحاكم عن جادة الحق وطاعته للشيطان لا تؤهله أنْ يكون قائداً ومرشداً للمجتمع، لأنه هو بحاجة إلى منْ يرشده ولا يصدر منه إلّا ما يعتريه من أفكار شيطانية وهواجس نفسية لأخذ الثأر، لذا تجده يقرب أصحاب النفوس الضعيفة فيغريهم بالمال وحب الدنيا ليصنع منهم أداة للتسلط على رقاب الناس وقمعهم، وسبيل لنشر الفواحش والترويج لفعل المنكرات.

الثاني: أَظْهَرُوا الْفَساد

كانت سلطة بني أمية فاسدة، ولكن عندما وصلت بيد يزيد بن معاوية الفاسق الفاجر قاتل النفس المحترمة، أصبح يظهر الفساد علانية ويجهر بالفسق، حيث تحوّل الفساد من سلوك خفي إلى جهر بالمعاصي، فالسلطة الفاسدة والتي تجهر بالفسق، لها أثرٌ سلبي على المجتمع وتشجعه على ترويج الفساد وارتكاب المحرمات، خصوصاً الذي لا يتورع عن محارم الله أو أنه ضعيف القلب والدين سوف يتأثر بمظاهر حب الدنيا وزخارفها.

الثالث: عَطَّلُوا الحُدود

تعمدت السلطة الجائرة تعطيل أحكام الشريعة وحدود الله، وهو ما كان له أثر مباشر في تشجيع الانحراف الاجتماعي، ونشر المعاصي، وحرمان المجتمع من أدوات الرقابة الأخلاقية والثقافية التي أقرها الدين للحفاظ على توازن المجتمع واستقراره.

لقد أنزل الله تعالى في كتابه الكريم مجموعة من القوانين والحدود، التي تضمن

الحفاظ على المجتمع من الفساد والانحراف، ولكن السلطة الجائرة عمدت إلى تعطيلها وتجاوزوا على الله تعالى وأحكامه وحدوده التي أنزلها للناس، وهذا له أثرٌ سلبيّ على المجتمع وتشجيع على ارتكاب المحارم، الإمام الحسين عليه السلام يقول: «عطلوا الحدود»، يكشف هذا النص دور القيادة الصالحة وأداء التكليف الشرعي والتصدي والنهوض بوجه الظالم الذي يعطل حدود الله تعالى.

الرابع: اسْتَأثَروا بِالْفَيءِ

الفَيْءِ: أصله الرُّجُوعُ، سُمِّيَ هذا المالُ فَيْئاً لأَنه رَجَعَ إلى المسلمين من أموالِ الكُفّار عَفْواً بلا قِتال، وكذلك قوله تعالى في قِتالِ أهلِ البَغْي: ﴿حتى تَفيءَ إلى أمرِ الله﴾ (الحجرات، ٩) أي تَرجِعَ إلى الطاعة (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج١، ص ١٢٦). إنَّ الأموال التي تؤخذ من الكفار من غير قتال وتجبى من المسلمين، كانت تجمع في بيت المال وتصرف في حقها، ولكن السلطة الجائرة جعلتها وسيلة لإشباع رغباتها المحرمة، وتتصرف فيها طبق الأهواء وتوزعها على أصحاب النفوس الضعيفة لشراء ضمائرهم، ويحرم منها الفقراء ومستحقيها.

الخامس: أَحَلُّوا حَرامَ اللهِ وَحَرَّمُوا حَلالَه

لقد أصبحت السلطة الحاكمة بأفعالها مرتعاً للشيطان والتي تمثلت بانحرافاتها الاجتماعية والأخلاقية والفكرية حيث أحلّت المحرمات وحرّمت الحلال، يعني أسست بنياناً لزَهُوق الحق وتثبيت أركان الباطل، وقد مارست شتى الوسائل لضرب الإسلام بيد من حديد وقلع جذوره وتغيير مبادئه وتعطيل حدوده واستأثروا الفيء وصرفوه وقسموه بينهم خلاف ما أراده الله تعالى، وسن البدع حيث رفعوا شعار البراءة من علي عليه السلام وأحلّوا حرام الله وحرموا حلاله بالجهر بشرب الخمر ونشر الفواحش والانحرافات الأخلاقية في المجتمع ونشر العقائد

الفاسدة والأحاديث المحرفة، وتغيير أحكام الإسلام طبق أهوائهم، والترويج للسلطة الجائرة، واضطهاد شيعة آل البيت عليهم السلام من أجل حرف فكر المجتمع عن القائد الحقيقي لهم، حيث زين لهم الشيطان أعمالهم وحسنّها لهم فأحلوا حرامه وحرموا حلاله؛ لأنهم أطاعوه فكانت نهضته قياماً ضد السلطة ومحاربة للشيطان وأعوانه.

إنّ الوضع الاجتماعي والسياسي القائم قبل عاشوراء شكّل بيئة خصبة للفساد والانحراف، وألزم الإمام الحسين عليه السلام بالنهضة لإصلاح الأمة، وحفظ الدين وإحياء السنّة النبوية، وإعادة القيم الأخلاقية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وحماية الدين من التحريف والتوظيف السياسي، ويُظهر هذا المبحث كيف كان الواقع المعاصر للنهضة عاملاً حاسماً في بلورة أهداف الثورة الحسينية، وإبرازها كنهضة إصلاحية شاملة، تتجاوز مجرد مواجهة السلطة إلى إصلاح المجتمع بأسره.

ومن هذا المنطلق، ظهرت ضرورة قيام الإمام الحسين عليه السلام بالنهضة، ليس فقط لإصلاح الأمور الاجتماعية والسياسية، بل لإعادة الناس إلى الطريق القويم، وحفظ الدين من الانحراف، وصون السنّة النبوية من الضياع، وإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ باعتبارها الضمانة الشرعية لاستقامة المجتمع واستمرار رسالته.

١-٣. الموضوع الثالث: مسؤولية الإمام الحسين عليه السلام تجاه الأمة

تتجلّى مسؤولية الإمام الحسين عليه السلام في إطار تكليف إلهي وواجب شرعي تجاه تصرفات السلطة مع الإسلام المحمّدي ومع أفراد المجتمع، كان همه عليه السلام حفظ وحماية الدين الإسلامي وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومواجهة الفساد السياسي والاجتماعي الذي عمّ المجتمع الإسلامي قبل ثورة عاشوراء، كان يجب تنفيذ هذا التكليف بما يتوافق مع صفات القيادة الإلهية والشرعية، وهو ما يظهر

بوضوح في نصوص خطاباته وتحركاته العملية، والتي تؤكد على واجبه تجاه الأمة والرسالة النبوية، سوف نرتبها على شكل نقاط، كما يلي:

أولاً: تلبية نداء جده المصطفى ﷺ

بدأ الإمام الحسين عليه السلام خطابه إلى أصحابه وأصحاب الحُر بعد أنْ حمد الله وأثنى عليه، بقول جده النبي الأكرم ﷺ: «أيُّهَا النَّاسُ، مَنْ رَأى سُلطاناً جَائِراً مُسْتَحِلّاً لِحُرَمِ اللَّهِ نَاكِثاً لِعَهْدِ اللهِ مُخالِفاً لِسُنَّةِ رَسولِ اللَّهِ ﷺ...»، لا بُدَّ أنْ نقف على ألفاظ نصّ الخطاب ونحلل مفاهيمه ونستكشف الأفكار التي يحويها، حيث يترتب عليه أمرين هامين، هما:

الأمر الأول: مسؤولية الإمام تجاه الأمّة

تحمّل الإمام الحسين عليه السلام المسؤولية الشرعية تجاه الأمّة، حيث ذكّر الناس بواجبهم في مواجهة الطغيان، وبيّن لهم موقفه العملي بالتصدي للسلطة الجائرة، هذه المسؤولية تتجلّى في قيادة النهضة الإصلاحية؛ من أجل تغيير أوضاع الأمة اجتماعياً واستنهاضهم بنهضة إصلاحية، وإلّا كان حقاً على الله أنْ يدخله مدخله، حيث قال عليه السلام: «وَأنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْري بِهذا الأَمْرِ لِقَرابَتي مِنْ رَسولِ اللهِ ﷺ» (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ٨١). فهو أحق من غيره بهذه النهضة وتبني المشروع الإصلاحي الذي نادى به جده، وهذا يؤكّد أنّ ثورة عاشوراء لم تكن مجرد احتجاج سياسي، بل مشروع إصلاحي شامل يتوافق مع تعاليم النبي الأكرم ﷺ ويهدف إلى حماية الدين وإصلاح المجتمع.

الأمر الثاني: مسؤولية الإمام الدينية

حدد الإمام الحسين عليه السلام أهداف ومشروع نهضته الاجتماعية الإصلاحية

وخروجه ضد النظام السلطوي، عند خروجه من مكة في وصيته لأخيه مُحَمَّد المعروف بابن الحنفية إلى تحمل المسؤولية، حيث قال: «وَأسيرُ بِسيرَةِ جَدّي وأبي علي بن أبي طالب عليه السلام» (ابن شهر آشوب، ١٩٥٦م، ج٣، ص ٢٨٤)، هذا النصّ بحاجة إلى فهم وقراءة تأملية، حيث قام عليه السلام بنهضته إحياءً لمشروع النبوة المتمثلة بسيرة جده المصطفى صلى الله عليه وآله والإمامة الإلهية المتمثلة بأبيه المرتضى عليه السلام، لا أسير بسيرة غيرهما، فالنهضة الحسينية هي عصارة المنهج المحمّديّ والعلويّ، دعي الناس إلى العمل بالأحكام الإسلاميّة التي شرعها جده صلى الله عليه وآله للأمة وبيّنها أبيه عليه السلام، ويفهم من النصّ بطلان خلافة غيرهما، وتصريح واضح بأنه يرفض بيعة يزيد ويعتبرها غير شرعية ويرفض أفعاله في نشر الفساد وتفشي الظلم في الأمة.

وهناك سبب مباشر في السير بسيرتهما ونهجهما؛ لأنَّه الخليفة الحقيقي من بعدهما فعليه النهوض وأداء واجبه تجاه الرسالة الإلهية والسنة النبوية التي تعرضت للتشويه وحُرفت عن قوامها المستقيم، وأصبحت السلطة تستغلها وتحكم تحت مظلتها، فالإمام الحسين عليه السلام أولى من غيره بإحياء المشروع الإصلاحي بنهضته وفضح مخططات السلطة، وبهذا النصّ وقف الجميع صاغرين له؛ لأنه صدر من ابن المصطفى وابن المرتضى وهو أحق بهما؛ لإحياء السنة النبوية والسيرة العلوية، والسلطة الجائرة والأمة لم ترد عليه لأولويته به.

ثانياً: طلب الإصلاح

لقد بيّن الإمام عليه السلام سبب خروجه على السلطة الحاكمة المتمثلة بالطاغية يزيد، في نصّ وصيته لأخيه ابن الحنفية حيث يقول عليه السلام: «وإنّما خرجتُ لِطَلَبِ الإِصلاح في أُمَّةِ جَدّي؛ أُرِيدُ أَن آمُرَ بِالمَعروفِ وَأَنهى عَنِ المُنكَرِ»، «إنّما» حيث حصر الخروج بطلب الإصلاح وهذا العنوان عام وواسع يدخل تحته كلّ معاني الإصلاح بأبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، أو على الواقع

العملي بالجهاد والحكم بين الناس بكلّ ما أمر به الشرع والعقل ونهى عنه.

ويدخل تحته أمرين مهمين، هما:

الأمر الأول) الأمر بالمعروف: ومعناه إقامة المعروف في المجتمع.

الأمر الثاني) النهي عن المنكر: ومعناه إماتة المنكر.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعار رفعه الإمام عليه السلام لنهضته الاجتماعية من أول يوم في مواجهة السلطة، لاستنهاض الأمة وإصلاحها اجتماعياً وعلى كافة الأصعدة، والإصلاح لا يتحقق إلّا بالقول والعمل، فالقول هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل هو: أسيرُ بِسيرَةِ جَدّى صلى الله عليه وآله وأبى علي بن أبي طالب عليه السلام.

ثالثاً: رفض مبايعة يزيد

تعددت وتنوعت دوافع وأسباب النهضة الحسينية، وذكرنا سابقا بعض الأسباب المباشرة لهذه النهضة، لكن طلب البيعة وانتزاعها بالقوة منه عليه السلام سبباً يستحق النهوض من أجله، وإنْ كان الإمام عليه السلام مستعداً للمشروع الإصلاحي قبل فرض البيعة عليه، ولكن لو خير بين البيعة ورفضها واختار البيعة لقرأ على الإسلام السلام، فمن الضروري أنْ يرفضها حتى لو لم يطلب منه؛ لأنَّ غايته الإصلاح والحفاظ على سيرة جده وأبيه، وهذا هدف من أجله يستحق النهوض؛ لأنَّه خُير بين السلة والذلة، وهيهات منه الذلة.

لذا بيّن عليه السلام جوابه لوالي المدينة الوليد بن عتبة حينما استدعاه لأخذ البيعة ليزيد، قائلاً: «**وَمِثلي لا يُبايِعُ مِثلَه**» (المجلسي، ١٤١١هـ،ج٤٤، ص ٣٢٥)، التأمل في هذا النصّ يظهر دقّة الإمام الحسين عليه السلام وبلاغته باختيار ألفاظ هذا الشعار الخالد، حيث بيّن مقامه عليه السلام وعلو مكانته بانتسابه إلى بيت النبوة، «**وَمِثلي**» **ليس أنا فقط بل هي سيرة أجدادي الأنبياء عليهم السلام خصوصاً جدي المصطفى صلى الله عليه وآله وأبي**

المرتضىعليه السلام **وجميع الأئمة**عليهم السلام **وكُلّ الأحرار**، وعرّفهم بتفاهة الطرف الآخر حيث وصفه عليه السلام قائلاً: «ويزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحرمة، معلن بالفسق» (المجلسي، ١٤١١هـ،ج٤٤، ص ٣٢٥).

وقد رفض مبايعته وهذا يدل على عدم إضفاء الشرعية لها وسحبها منه، وبخطابه ميَّز بين اتجاهين متوازيين متضادين أحدهما يمثل اتجاه الحق «وَمِثلي» الذي له الأولوية في التصدي للخلافة، والآخر اتجاه الباطل «مِثلَه» النكرة المتمثل بالطاغية يزيد وآبائه الذي ليس الحق في التصدي للخلافة، وفي نفس الوقت كشف حقيقته أمام الناس وفضحه، فالبعض مشتبه عليهم الأمر ينظرون له صاحب الأمر والحق معه.

لقد حدد الإمام عليه السلام بهذا الخطاب الشجاع منهجاً لكُلّ مؤمن رسالي بعدم مبايعة السلطان الجائر والركون إليه في كُلّ العصور، فالأمر لا يرتبط بالبيعة فقط، بل هي خطة مبطنة من أجل القضاء على الرسالة الإلهية وطعن بالخلافة الشرعية، واستبدالها بالسلطة الجائرة التي أسسها معاوية ووّرثها لابنه يزيد، وإرجاع الأمة إلى عهد الجاهلية الأولى، وأهم مسألة هي فصل الدين والخلافة الشرعية عن السلطة السياسة باستخلاف من ليس له الأهلية، وتأييد انحرافاته في مجتمع الإسلامي وإمضاء ما صدر عنهم من بدع وفساد، لذا قال عليه السلام: «إنّا لِلّهِ وَإنّا إلَيهِ راجِعونَ وَعَلَى الإسلامِ السَّلامُ إذ قَدْ بُلِيَتِ الأمَّةُ بِراعٍ مِثلَ يَزيد» (الكوفي، ١٤١١هـ، ج٥، ص ١٧).

استمرت الضغوطات من والي المدينة لأخذ البيعة عنوة منه عليه السلام، حتى اضطر أنْ يتركها ويلتجئ إلى البلد الآمن مكة المكرمة ويستفاد من فرصة قرب حلول موسم الحج ليعلن للناس أهداف نهضته وأسباب قيامه وبيان موقفه الشرعي تجاه السلطة الجائرة.

رفض البيعة كان موقفاً طبيعياً منه عليه السلام، علماً أنَّ هذه الضغوط قبل دعوة أهل

الكوفة له، يكتب ابن شهر آشوب (٥٥٨هـ): «كتب يزيد إلى الوليد بن عقبة بن أبي سفيان بالمدينة يأخذ البيعة من هؤلاء الأربعة أخذاً ضيقاً ليست فيه رخصة فمَنْ تأبى عليك منهم فاضرب عنقه وابعث إليَّ برأسه، فأحضر الوليد مروان وشاوره في ذلك فقال: الرأي أنْ تحضرهم وتأخذ منهم البيعة قبل أنْ يعلموا، فوجه في طلبهم وكانوا عند التربة، فقال عبد الرحمن وعبد الله: ندخل دورنا ونغلق أبوابنا، وقال ابن الزبير: والله ما أبايع يزيداً أبداً، وقال الحسين بن علي عليه السلام: أنا لا بُدَّ لي من الدخول على الوليد وأنظر ما يقول» (ابن شهر آشوب، ١٩٥٦م، ج٣، ص ٢٤٠).

رابعاً: معالم النهضة الإصلاحية

الإنسان الصالح الذي يعيش في مجتمع يسوده الفساد والسلطة تشجع عليه، ولم يفكر بعملية إصلاحية أو يفكر بها قلباً فقط، فهذا لا يعرضه للمخاطر ويعيش سليماً، أما إذا فكر عملياً بهذا المشروع النهضويّ قلباً وقولاً وعملاً فأمامه خياراً واحداً فقط وهو المواجهة والاستمرار والوصول للغاية والهدف، لأنه سوف يواجه أصنافاً من الناس، منهم:

الصنف الأول: الصالحون الذين غلبوا على أمرهم ولا يملكون بصيرة، حيث يعتبرون أنفسهم من الناصحين، فهم ينحونك عن المواجهة ونهوضك الإصلاحي؛ لسلامة أنفسهم وبنظرهم سلامة نفسك.

الصنف الثاني: المفسدون الذين لا إرادة لهم وتأثروا فكرياً بأجواء السلطة، هؤلاء يبيعونك بحفنة من المال.

الصنف الثالث: السلطة الحاكمة ومواليهم الذين تتعرض مصالحهم للخطر، هدفهم النيل منك وتصفيتك بأي وسيلة كانت؛ لدفع ناقوس الخطر عن منافعهم.

لقد كان الإمام الحسين عليه السلام مصمماً على النهوض بمشروعه الإصلاحي بغض النظر عن طلب البيعة منه، بسبب الظروف الاجتماعية التي تعرض لها الأمة، وتسلط حكام الجور وتغييرهم للأحكام الشرعية.

والقيام بالنهضة الإصلاحية لا بُدَّ من انتخاب ثلّة صالحة يملكون بصيرة ثاقبة يعتمد عليهم في مواجهة الخصم، لذا كان مع الإمام الحسين عليه السلام فقط أهل بيته عليهم السلام وبعض الصحابة الأبرار الذين يتمتعون بالبصيرة ويتصفون بالوفاء ومن شيمتهم الصبر، يقول الإمام علي بن الحسين عليهما السلام سمعت أبي يقول لأصحابه: «فَإِنّي لا أَعْلَمُ أصحاباً أَوْفى وَلا خَيراً مِنْ أصحابي، وَلا أَهْلَ بَيتٍ أَبَرَّ وَلَا أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَيتي؛ فَجَزاكُمُ اللهُ عَنِي خَيْراً» (المفيد، ١٩٩٣م، ج٢، ص ٩١).

ظلّ الإمام الحسين عليه السلام متمسكاً بنهضته الإصلاحية إلى آخر لحظة قائلاً: «لا وَاللهِ لا أُعْطيكُمْ بِيَدِي إعْطاءَ الذَّليلِ، وَلاَ أُقِرُّ إقرارَ العَبيد» (الطبري، ١٩٨٣م، ج٤، ص٣٢٣)، حيث نفى وأقسم وأبى أنْ يستسلم أو ينحني للظالمة أو يقر لهم، حتّى نال الشهادة في سبيل الله تعالى.

٢. المبحث الثاني: أثر عاشوراء في حفظ الدين وسنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

تعتبر ثورة الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء حدثاً استثنائياً في تاريخ الإسلام، ليس لكونه صراعاً سياسياً أو نزاعاً عابر على السلطة فحسب، بل لأنه حمل رسالة دينية وعقدية هدفها حماية دين الإسلام وصيانة سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لذا كانت نهضة إصلاحية شاملة تهدف إلى حفظ الدين وصيانة السنّة النبوية، ومن خلال دراسة وصية الإمام الحسين عليه السلام، يتضح أنَّ دوافع الثورة نقية من أي مصلحة شخصية أو سعي للسلطة أو الانتقام، ولم تخرج عن هدف الإصلاح العقدي والأخلاقي، بل ركزت على ترسيخ القيم النبوية، وإحياء فريضة الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، والالتزام بالقدوة النبوية والعلوية، وتعليم الأمة الصبر والتوكل كوسائل لحفظ الرسالة.

ومن هذا المنطلق، أصبحت عاشوراء مدرسة عملية للأمة، تربط بين النظرية والعمل، وتضمن استمرار الرسالة النبوية عبر الأجيال، يهدف هذا البحث إلى تحليل الأثر العملي والمعرفي والثقافي لعاشوراء في الحفاظ على دين الإسلام والسنة النبوية، وتوضيح كيفية تجسيد الوصية الحسينية على أرض الواقع، مع إبراز الأبعاد العقدية، الأخلاقية، والاجتماعية التي أكدت دور الثورة في صيانة السنّة النبوية وضمان استمرارها عبر الأجيال.

نستعرض في هذا المبحث أبعاد وأثر عاشوراء في حفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرمﷺ عبر ستة أقسام متكاملة، تبدأ من نفي الدوافع الشخصية، مروراً بحماية الدين، ترسيخ السيرة، معيار الحق في مواجهة السلطة، الصبر والتوكل، وأخيراً الأثر التاريخي والمعرفي للثورة الحسينية.

٢-١. القسم الأول: نفي الدوافع الشخصية أو السلطوية

شهدت الأمة الإسلامية في زمن الإمام الحسينعليه السلام محاولات لتوظيف الدين وتبرير الجور ليكونا في خدمة السلطة السياسية الحاكمة، مما أدى إلى تشويه المفاهيم الدينية وتحويل السنّة النبوية إلى أداة لتسويغ الظلم، وفي هذا السياق، جاءت عاشوراء لتفضح هذا التزييف؛ إذ أسقطت قداسة الحاكم الظالم، وبيّنت أنَّ القرب الشكلي من الإسلام لا يعني الالتزام بروحه، وأنَّ معيار الحق هو القيم النبوية لا موقع السلطة، وقد أكدت وصية الإمام الحسينعليه السلام على براءة الثورة من أي مصلحة شخصية أو طمع في السلطة، حيث ورد في وصيتهعليه السلام: «إني لم أخرج أشِراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً»، يكشف هذا النص أنَّ الثورة الحسينية مستندة إلى الحق وليس إلى أي مصلحة شخصية أو سياسية، وقد

استخدم الإمام الحسين عليه السلام أسلوب النفي المتعدد لتأكيد نقاء الهدف العقدي، والبلاغة في التكرار الموازي والنفي السباعي يعكس وضوح الرؤية وصدق النية في حماية الدين من التحريف، فالهدف هو حماية الدين وإصلاح المجتمع دون أي انحراف أو تحريف، وهذا الهدف له أثر في حفظ السنّة، وقد نفى عليه السلام في خروجه مجموعة من الدوافع، وهي كما يلي:

الدافع الأول: لم أخرج أشِراً. الأَشَرُ: البَطَرُ، المرح. وقيل: أَشَدُّ البَطَر، وقيل شدة المرح. (الرازي، ١٩٩٤م، ص٣٦؛ ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص ٢٠)

الدافع الثاني: ولا بطراً. البَطَرُ: التبختر. وقيل: البَطَرُ الطُّغيان عند النِّعمَةِ وطول الغنى (ابن منظور، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص ٦٩)، وقيل: بطر فلان نعمة الله، أي: كأنه مرح حتى جاوز الشكر فتركه وراءه (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج٧، ص٤٢٢).

الدافع الثالث: ولا مفسداً، الفسادُ نقيض الصلاح، وفَسَّدَ الشيءَ إذا أبارَه. وهو: خروج الشيء عن الاعتدال قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً (المصطفوي، ١٤١٧هـ، ج٩، ص ٨٤).

الدافع الرابع: ولا ظالماً. الظلم أصله وضعُ الشيء في غير موضعه (ابن فارس، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٤٦٨).

تعتبر هذه الدوافع التي تعرض لها عليه السلام في نصّ وصيته من أهمّ النصوص التأسيسية لفهم فلسفة ثورة عاشوراء ومقاصدها الشرعية، حيث قال: «لم أخرج أشِراً ولا بطِراً ولا مفسداً ولا ظالماً»، إذ يمثّل هذا المقطع إعلاناً صريحاً عن طبيعة المشروع الحسيني وحدوده الأخلاقية والدينية، فقد عمد الإمام عليه السلام إلى نفي مجموعة من الدوافع التي غالباً ما تحرّك الثورات والانقلابات السياسية، ليؤكّد أنّ خروجه لم يكن وليد نزعة نفسية أو طموح دنيوي، بل استجابة لتكليف إلهي يهدف إلى حفظ الدين وصيانة سنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

فنفيُ «الأشر» وهو شدّة المرح المؤدي إلى الطيش يدلّ على أنّ حركة الإمام

لم تكن اندفاعاً عاطفياً أو ثورة غضب، بل مشروعاً واعياً محسوب النتائج، قائماً على البصيرة لا الانفعال.

أمّا نفي «البَطَر» وهو التبختر والكبر عند النعمة أو الطغيان بسبب الغنى أو السلطة، ويجر إلى ترك الشكر والانغماس في الزهو بالنفس، فيكشف عن تنزّه النهضة الحسينية عن طلب السلطة أو التفاخر بالمكانة النسبية والاجتماعية، وهو ما يؤسّس لمبدأ الإخلاص في العمل الإصلاحي، ويُبعد الثورة عن منطق الصراع على الحكم.

كما أنّ نفي «الفساد» وهو خروج الشيء عن الاعتدال، هنا يبرز البعد الإصلاحي للثورة، بوصفها حركة تهدف إلى إيقاف الانحراف القائم في بنية الحكم الأموي، لا إلى خلق فوضى جديدة تهدّد كيان الأمة وإثارة الفوضى، أو تقويض النظام الاجتماعي بلا بديل، أو نشر الفتن والاضطرابات.

ويكتمل هذا الإطار بنفي «الظلم» وهو وضع الشيء في غير موضعه، الذي يؤكّد أنّ خروجه عليه السلام لم يكن اعتداءً على أحد، أو طلباً لحقّ ليس له، أو خروجاً على الشرعية الإلهية، بل مواجهةً لواقع ظالم انحرف عن قيم العدل والشريعة.

وعليه، فإنّ هذا النفي المتدرّج للدوافع غير الشرعية يُظهر بوضوح أنّ ثورة عاشوراء كانت ضرورة دينية لحفظ جوهر الإسلام وسنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وأنّها شكّلت معياراً خالداً لتمييز الثورة الإصلاحية المشروعة عن الحركات السلطوية المنحرفة.

وبذلك، تغدو عاشوراء نموذجاً عملياً لصيانة الدين عبر التضحية الواعية والالتزام الأخلاقي.

يكشف هذا القسم أنَّ الغرض الأساسي من الثورة ليس الطموح الشخصي أو السلطة السياسية، بل الحفاظ على الدين وإصلاح الانحرافات الفكرية والعملية التي بدأت تهدد الأمة، ويعد هذا الهدف محورياً في البحث لأنه يوضح أنَّ ثورة

عاشوراء ليست مجرد حدث تاريخي عابر، بل مدرسة عملية لعلاج الانحرافات الدينية والاجتماعية والسياسية، وأنَّ استمرارية الرسالة وحفظ الدين يعتمد على صدق النية ونقاء الهدف، وهو حجر الزاوية لكل الإصلاحات الدينية والاجتماعية، وقد رسّخت ثورة عاشوراء مفهوم الحق المستقل عن السلطة، بحيث يصبح معياراً للحكم على كل تصرفات الحكام، وساعدت الثورة في منع الانحرافات الدينية والسياسية، وإعادة الأمة إلى مبادئ الإسلام الأصيلة، وأظهرت أنَّ حفظ الدين يتطلب قيادة إصلاحية واعية، على استعداد للتضحية في سبيل المبادئ.

ويظهر هذا لنص العلاقة بين الإصلاح وحماية الدين، حيث ارتكز الإصلاح الديني في وصية الإمام الحسين عليه السلام على الحق الإلهي والسيرة النبوية والسيرة العلوية، وهو ما يحمي الدين من الانحرافات الفكرية والسياسية، وقد ركّزت ثورته عليه السلام على مواجهة الانحرافات الداخلية والخارجية في المجتمع الإسلامي، سواء كانت سياسية، اجتماعية، أو دينية، ووضح عليه السلام في وصيته أنَّ الخطأ والانحراف في فهم الدين يؤدي إلى تدمير السنّة وتزييف القيم الأخلاقية، ولذلك جاءت ثورة عاشوراء كإعادة ترتيب للعلاقة بين الأمة والدين الصحيح، وبينت دور القدوة العملية في مواجهة الانحراف والالتزام بسيرة النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام التي تمثل مرجعاً عملياً لمواجهة الانحرافات، وتضمن أنْ تكون كل القرارات والإصلاحات مستندة إلى الحق والعدل، وليس إلى المصالح الشخصية أو الاعتبارات السياسية، وبهذا أصبحت عاشوراء مدرسة عملية للأمة لتعليم الناس كيف يحافظون على الدين والسنّة في حياتهم اليومية، من أجل ضمان استمرارية الرسالة عبر الأجيال، حماية الدين من التحريف تعني أنَّ الرسالة النبوية ستظل صافية ومستدامة، بعيداً عن التشويه والتحريف السياسي أو الاجتماعي.

٢-٢. القسم الثاني: حفظ الدين من التحريف والانحراف

يعتبر حفظ الدين من التحريف والانحراف أحد أهمّ الأبعاد العقدية والعملية لثورة عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام، وقد أكّدت وصيته على ذلك بشكل صريح، بأنَّ الهدف من الثورة هو الإصلاح، أي تصحيح الانحرافات الفكرية والدينية والاجتماعية، لا حركة سياسية عابرة، قال عليه السلام: «وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي صلى الله عليه وآله»، وهو نص صريح يحدّد الهدف الحقيقي لثورة عاشوراء، ويستبعد أي دوافع شخصية أو مادية، مثل الطمع في السلطة أو التفاخر الاجتماعي، ويضع الإصلاح العقائدي والأخلاقي والاجتماعي في صلب المشروع الحسيني.

تكشف هذه المقاربة أنّ عاشوراء لم تكن مجرّد مواجهة سياسية، بل كانت درعاً لحفظ الدين من التحريفات الفكرية والدينية التي حاولت السلطة الحاكمة فرضها، ولصدّ الانحرافات الاجتماعية والأخلاقية التي كانت تهدّد استقامة المجتمع، فالنهضة العاشورائية جسّدت قاعدة عملية مهمّة: أنّ حفظ الدين لا تقتصر على النصوص النظرية، بل تتطلّب قدوة عمليّة حيّة في التطبيق والالتزام، كما أظهر الإمام الحسين عليه السلام في الاقتداء بجده النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأبيه أمير المؤمنين عليه السلام، في الالتزام بالحق والعدل والأخلاق الإلهية.

وعلى المستوى الاجتماعي والمعرفي، فقد أرست عاشوراء معايير ثابتة للحق والعدل، ووضعت قواعد عملية للتعامل مع الانحرافات الفكرية والسياسية، بحيث تصبح الثورة نموذجاً حياً للتربية العملية للأمة، ومن هذا المنطلق، تضمن عاشوراء استمرارية حفظ الدين وصيانة السنّة عبر الأجيال، إذ لم ترك الأمور للنصوص المجردة فحسب، بل تمّ تحويلها إلى سلوك عملي وتجربة تعليمية مستمرة تربي المجتمع على الالتزام بالقيم النبوية، وتمنع أي محاولات لتزوير الرسالة أو تزييف مبادئها.

وبذلك، يمكن اعتبار حماية الدين من التحريف والانحراف في عاشوراء ركيزة إستراتيجية لإصلاح الأمة وحفظ الرسالة الإلهية، تجمع بين البعد العقدي والسلوكي، وتؤكّد أنّ الثورة الحسينية ليست حدثاً تاريخياً فحسب، بل مدرسة دائمة للأجيال في الالتزام بالحق والعدل والسنّة.

٢-٣. القسم الثالث: ترسيخ السيرة النبوية والعلوية كمرجعية لحفظ الدين والسنّة

يشكّل ترسيخ السيرة النبوية وسيرة أمير المؤمنين عليه السلام مرجعية أساسية في حفظ الدين وصيانة السنّة النبوية، وهو أحد أبرز المحاور التي أكّد عليها الإمام الحسين عليه السلام في وصيته، حين قال: «أسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب عليهما السلام»، هذا النص يوضّح بجلاء أنّ الحفاظ على الدين لا يقتصر على المبادئ النظرية المجردة، بل يتطلّب قدوة عملية وسلوكاً واقعياً يمكن أن يُحتذى به، ويجعل من السيرة النبوية والعلوية مرجعاً حياً لتطبيق القيم الدينية والأخلاقية في مواجهة الانحرافات والتحريفات الفكرية والاجتماعية.

إنّ السيرة النبوية والعلوية تقدّم خارطة عملية متكاملة لتطبيق المبادئ العقدية والأخلاقية في الحياة اليومية، فهي توجّه المسلم نحو التمييز بين الحق والباطل، بين الصواب والانحراف، وتقدّم نماذج حية في الالتزام بالعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقوى، والشجاعة الأخلاقية. ومن خلال هذا التوجيه العملي، تصبح ثورة عاشوراء مدرسة حية لإحياء الدين والسنّة، حيث يجتمع البُعد العقدي مع البُعد السلوكي في تجربة واقعية يمكن للأمة الاقتداء بها عبر العصور.

ويتيح ترسيخ السيرة النبوية والعلوية للأمة معايير ثابتة للتصرفات الفردية والجماعية، فكل موقف في حياة الإمام الحسين عليه السلام يعكس تطبيقاً حقيقياً للحق

والعدل في مواجهة الظلم والتحريف، ويعلّم المجتمع كيف يحمي السنّة من أي محاولة للتزييف أو الالتواء، كما يربط بين المعرفة النظرية والالتزام العملي، بحيث تصبح القيم الإسلامية ليست مجرد شعارات، بل أفعالاً وممارسات تربوية مستمرة تنشئ جيلاً واعياً بعقيدته وسلوكه.

ومن هنا، يتضح أنّ ثورة عاشوراء لم تكن مجرد حدث تاريخي عابر، بل تجربة عملية نموذجية لتثبيت المرجعية العقدية والسلوكية في الأمة، وضمان استمرار حفظ الدين والسنّة على مر العصور. فهي تذكّر الأمة أنّ حفظ الدين ليس مرتبطاً بالنصوص وحدها، بل بالسلوك العملي والاقتداء بالقدوة، وهو ما يجعل السيرة النبوية والعلوية مرجعية ثابتة وحيّة في مواجهة كل الانحرافات الفكرية والاجتماعية والسياسية، بما يضمن استمرارية الرسالة الإلهية وحماية السنّة النبوية.

٢-٤. القسم الرابع: معيار الحق في مواجهة السلطة

يُعتبر معيار الحق في مواجهة السلطة من أبرز الدروس العملية والعقدية التي تقدمها ثورة الإمام الحسين عليه السلام، فقد جاء في وصيته: «ومن رد علي هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق وهو خير الحاكمين»، يظهر هذا النص أنَّ ثورة عاشوراء لم تكن مجرد صراع سياسي أو انتفاضة ضد السلطة، بل كانت التزاماً بالحق الإلهي والمعايير الشرعية النبوية والعلوية، ويعد هذا المبدأ حجر الزاوية في الحفاظ على دين الإسلام وصيانة السنّة، حيث يربط بين العقيدة الصحيحة، الممارسة العملية، والصبر في مواجهة الظلم، هذا المبدأ يضمن حفظ الدين والسنّة، ويعلم الأمة أنَّ الإصلاح الحقيقي مرتبط بالحق المطلق والتمسك بالقدوة العملية، مهما كانت التحديات السياسية أو الاجتماعية، وتؤكد الوصية أنَّ الحق لا يُقاس بالقوة أو النفوذ السياسي، بل بالمعايير الشرعية والسلوك المستقيم، وهذا

يرسخ مبدأ أنَّ الدين محفوظ بالحق والعمل الصالح وليس بالقوة المادية أو المناصب السياسية، والالتزام بالحق في مواجهة الظلم يضمن حماية المبادئ الإسلامية من الانحراف والتشويه، ويحول الثورة إلى نموذج عملي لتطبيق السنّة والحفاظ على القيم النبوية.

استخدام عليه السلام عبارة: «حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق»، يعكس الاعتماد على الحكم الإلهي كمعيار للحق، وليس على السلطة البشرية، وهو ما يعطي الدرس بعداً عملياً وروحياً عميقاً.

إنَّ ثورة عاشوراء وضعت معياراً ثابتاً للحق، يضمن أنَّ المبادئ الدينية لا تتأثر بالتحالفات السياسية أو بضغوط السلطة، وأنَّ الرسالة النبوية تبقى صافية ومستدامة، ويحول دون أي استغلال سياسي للدين.

يتضح أنَّ معيار الحق في مواجهة السلطة يمثل ركيزة أساسية في الثورة الحسينية، حيث يجعل الحفاظ على الدين والسنّة مسؤولية عملية وأخلاقية لكل فرد في الأمة، فالوصية توضح أنَّ الإصلاح لا يُقاس بالقوة أو النفوذ، بل بالحق المطلق، الصبر، والتوكل على الله، ومن خلال هذا المبدأ، تصبح عاشوراء مدرسة عملية وعقدية متكاملة للأمة، تعلم الأجيال كيفية حماية الدين وتفعيل السنّة، حتى في مواجهة أدهى القوى السياسية.

٢-٥. القسم الخامس: الصبر والتوكل وأثرهما في حفظ الدين والسنّة

يشكّل الصبر والتوكل في وصية الإمام الحسين عليه السلام عنصرين أساسيين لاستمرارية الرسالة الإصلاحية وحفظ دين الإسلام وسنّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقد ورد في وصيته عليه السلام: «ومن رد علي هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق وهو خير الحاكمين، وهذه وصيتي يا أخي إليك وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»، يشير هذا إلى أنَّ استمرار الرسالة وحفظ الدين يعتمد على

الثبات على الحق، الصبر على الابتلاءات، والاعتماد على الله، فإنَّ الصبر والتوكل يحميان السنّة من التحريف والانحراف، ويضمنان أنَّ الرسالة تبقى سليمة وراسخة رغم جميع الضغوط الاجتماعية والسياسية، كما يعلمان الأمة كيفية التعامل مع الصعوبات بروح الحق والعدل.

فالصبر، في المنظور الحسيني، لا يُفهم بوصفه خضوعاً للواقع أو قبولاً بالظلم، بل هو ثبات مبدئي على الحق مع الاستعداد لتحمّل تبعاته مهما بلغت، وهو ما يمنع الرسالة من الانكسار تحت ضغط التهديد أو الإغراء، وقد أدرك الإمام عليه السلام أنّ كثيراً من الانحرافات الدينية عبر التاريخ لم تنشأ من الجهل، بل من ضعف الصبر أمام الابتلاء، فكان الصبر وسيلة لحفظ الدين والسنّة النبوية من المساومة والتوظيف السياسي.

أمّا التوكّل، فيمثّل البعد الإيماني العميق الذي يحرّر المشروع الإصلاحي من الارتهان للحسابات المادية وموازين القوة الظرفية، فالتوكّل عند الإمام الحسين عليه السلام لا يعني تعطيل الأسباب، بل يعني ربط النتائج بالله تعالى بعد استنفاد الواجب الشرعي، وهو ما يمنح الرسالة بعداً رسالياً خالداً يتجاوز حدود الزمان والمكان، وبهذا المعنى، يصبح حفظ الدين فعلاً إلهياً ـ إنسانياً مشتركاً، يقوم الإنسان فيه بالثبات والموقف، ويُنيط النصر النهائي بعدالة الله وحكمه.

ومن خلال هذا المبدأ تصبح عاشوراء نموذجاً حياً للأمة في الحفاظ على الدين وتطبيق السنّة عملياً رغم التحديات والصعوبات، فقد أثبتت التجربة الحسينية أنّ الإصلاح الحقيقي وحماية السنّة لا يتحقّقان بالقوة والهيمنة، بل بالصبر الواعي، والتوكّل الصادق، والالتزام الأخلاقي الصارم، وهكذا تحوّلت عاشوراء إلى مدرسة دائمة تعلّم الأجيال أنّ بقاء الدين وسلامة السنّة مرهونان بالثبات على الحق والثقة المطلقة بالله، مهما اشتدّت التحدّيات وتعاظمت الضغوط.

٢-٦. القسم السادس: الأثر التاريخي والمعرفي لعاشوراء في حفظ الدين والسنّة

تمثّل عاشوراء إحدى أهمّ المرجعيات التاريخية والمعرفية في الوعي الإسلامي، إذ لم تكن حدثاً عابراً في سياق الصراع السياسي، بل تحوّلت إلى نموذج حضاري شامل لحفظ الدين وصيانة سنّة النبي الأكرمﷺ، فقد جسّد الإمام الحسينعليه السلام في نهضته منظومة متكاملة من القيم القرآنية والنبوية، أبرزها الحقّ والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والالتزام الأخلاقي في مواجهة الانحراف السلطوي والتحريف الديني.

وعلى المستوى التاريخي، أسهمت عاشوراء في إعادة ضبط البوصلة العقدية والسلوكية للأمة، إذ كشفت بوضوح الفاصل بين الإسلام الأصيل والإسلام المزيّف الذي حاولت السلطة الأموية ترسيخه تحت غطاء الشرعية السياسية، ومن خلال هذا الانكشاف، حافظت الثورة الحسينية على جوهر الرسالة الإسلامية، ومنعت ذوبان القيم النبوية في ممارسات الاستبداد والتبرير الديني للظلم، وقد شكّلت هذه الواقعة صدمة وعي تاريخية أعادت للأمة قدرتها على التمييز والنقد والمراجعة.

أمّا على المستوى المعرفي، فقد تحوّلت عاشوراء إلى مدرسة تربوية مستمرة، تدمج بين المعرفة النظرية والتطبيق العملي، حيث لم يقدّم الإمام الحسينعليه السلام خطاباً وعظياً مجرّداً، بل جسّد السنّة النبوية في سلوكه ومواقفه وتضحياته، وبذلك أصبحت عاشوراء مصدراً معرفياً لتشكيل الوعي الديني، يعلّم الأجيال كيف تُفَعَّل القيم الإسلامية في الواقع، لا كيف تُحفظ في النصوص فقط.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الأثر المعرفي والتاريخي لعاشوراء لا يقتصر على حفظ الذاكرة الدينية، بل يتجاوزها إلى صناعة الإنسان الرسالي القادر على حماية الدين والسنّة في كلّ عصر، عبر الوعي، والموقف، والتضحية.

لقد أثبتت الوصيّة الحسينيّة أنّ التمسك بالحق، القدوة العملية، الصبر، التوكل،

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي أدوات فعالة لحماية الدين والسنّة، وعبر هذه المبادئ، أصبحت عاشوراء نموذجاً حياً للأمّة الإسلامية، تربط بين النظرية والتطبيق، وتضمن استمراريّة الرسالة النبويّة العلويّة والأخلاقيّة عبر الأجيال.

نتائج البحث

أظهرت الدراسة مجموعة من النتائج العلمية الهامة، يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١- إنَّ ثورة عاشوراء خطوة إصلاحية واعية، وإنّها لم تكن مجرد مواجهة سياسية أو نزاع سلطوي؛ بل كانت مشروعاً إصلاحياً شاملاً يهدف إلى إعادة الأمة إلى القيم النبوية الأصيلة، وحماية الدين من التحريف والانحراف، وأظهرت وصية الإمام الحسين عليه السلام أنَّ الهدف من النهضة كان مواجهة الانحرافات الداخلية في الدين ومنع السلطة من استخدام الإسلام لتسويغ الظلم والاستبداد، مع ترسيخ السيرة النبوية والعلوية كمقياس للحق.

٢- أكّدت الدراسة أنَّ الالتزام التام بسيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعلي بن أبي طالب عليه السلام كان الركيزة العقدية الأساسية للثورة، بما أعاد تصحيح معايير الحكم والسلوك الديني، وأدّى إلى إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نحو عملي وفعّال، كما بيّنت الدراسة أنَّ العمل الميداني والإصلاح العملي يشكل جزءاً أساسياً من الرسالة النبوية في الحفاظ على الدين.

٣- أظهرت النتائج أنَّ ثورة عاشوراء رسخت قاعدة أساسية مفادها أنَّ الحق وحده هو معيار القبول أو الرفض، وليس القوة أو العدد، مما ساهم في صيانة السنّة النبوية من التوظيف السياسي، وإبراز دور الصبر والتوكل على الله كضمان لاستمرار الرسالة وإكمال المشروع الإصلاحي.

٤ـ بيّنت الدراسة أنَّ استمرار الرسالة وحفظ الدين يتطلبان الصمود والتضحية، وهو ما يجعل عاشوراء نموذجاً تربوياً وأخلاقياً خالداً، يُستلهم منه القيم النبيلة في مواجهة الظلم والانحراف.

٥ـ أكّدت الدراسة أنّ الثورة الحسينية تركت أثراً عميقاً على الوعي الإسلامي عبر الأجيال، وأسهمت في ترسيخ القيم الإسلامية ومبادئ التضحية والعدل كأدوات عملية لحفظ الرسالة الإلهية، مع تعزيز النموذج الثقافي والاجتماعي للأمة الإسلامية في مواجهة الانحرافات السياسية والاجتماعية.

وفي الختام، تؤكّد الدراسة أنَّ عاشوراء ليست مجرّد حدث تاريخي محدود بزمنه، بل مشروع حياة مستمر، يعكس قدرة القيادة الإصلاحية على حفظ الدين وصيانة السنّة، وإعادة تأسيس المعايير الأخلاقية والاجتماعية في الأمّة، ليبقى أثرها حياً ومؤثّراً عبر الأجيال، ومرجعاً للأمة في مواجهة أي انحراف أو ظلم مستقبلي.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

ابن الأثير، علي بن محمد. (١٩٦٦م). الكامل في التاريخ (ج٤). بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.

ابن شهر آشوب، محمد بن علي. (١٩٥٦م). مناقب آل أبي طالب (ج٣). النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.

ابن فارس، أبو حسين أحمد بن فارس بن زكريا. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (المحقق: عبد السلام محمد هارون، ج٣). قم المقدّسة: مكتبة الإعلام الإسلامي.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (١٩٨٨م). البداية والنهاية (ج٨). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٥هـ). لسان العرب (ج١، ٤). قم المقدّسة: نشر أدب الحوزة.

أبو مِخنَف الأزديّ، لوط بن يحيى. (١٣٩٨هـ). مقتل الحسين عليه السلام (المحقق: حسين الغفاري). قم المقدّسة: المطبعة العلمية.

الرازي، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٤م). مختار الصحاح. بيروت: دار الكتب العلمية.

الطبري، محمد بن جرير. (١٩٨٣م). تاريخ الأمم والملوك (ج٤، الطبعة الرابعة). بيروت: مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات.

الفتّال النيسابوري، محمد بن أحمد. (بلا تا). روضة الواعظين (المحقق: محمد مهدي الخرسان). قم المقدّسة: منشورات الشريف الرضيّ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (١٤٠٩هـ). كتاب العين (المحقق: مهدي المخزومي، ج٧، الطبعة الثانية). قم المقدّسة: دار الهجرة.
الكوفي، أحمد بن أعثم. (١٤١١هـ) . الفتوح (المحقق: علي شيري، ج٥). بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع.
المجلسيّ، محمدباقر. (١٤١١هـ). بحار الأنوار (ج٤٤). طهران: مؤسسة الطور للنشر.
المصطفوي، حسن. (١٤١٧هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج٩). طهران: مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
المفيد، محمد بن محمد. (١٩٩٣م). الإرشاد (المحقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ج٢، الطبعة الثانية). بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع.

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

The Imam Husayn (AS) as the Heir of the Prophet's (PBUH) Guidance; A Discourse-Semiological Analysis of the Ziyarat "Warith" *

Hussein Rajaei Rad
Master's degree in Communication Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Extended Abstract

This study belongs to the interdisciplinary field of cultural studies and communication, and aims to analyze religious discourse from a semiological-mythological perspective based on the theoretical propositions of structuralism, Ferdinand de Saussure's semiology, Roland Barthes' mythology, and Michel Foucault's concept of discourse. Its central text is the Ziyarat "Warith" dedicated to Imam Husayn (AS), regarded as a Shi'i devotional text that addresses the Imam as the heir of Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and the Prophet Muhammad (PBUH). The study begins from key questions: Can the Ziyarat "Warith" be read within a semantic structure through semiological analysis and alongside other religious texts such as the Qur'an? Do the phrases of the ziyarat carry implicit meanings and mythic functions in presenting Imam Husayn's (AS) inheritance of the Prophet's (PBUH) guidance? And can these expressions construct a

* Rajaei Rad, H. (2025). The Imam Husayn (AS) as the Heir of the Prophet's (PBUH) Guidance; A Discourse-Semiological Analysis of the Ziyarat "Warith". *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 272-306.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74760.1066

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/12 ● **Revised:** 2025/06/16 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

discourse that establishes the eternal struggle between truth and falsehood? The importance of the research lies in the fact that it offers an unprecedented approach; according to the researcher's review, no semiological-mythological study of Ziyarat "Warith" had previously been conducted, while earlier works had focused on interpretation, explanation, or the derivation of Qur'anic foundations.

The research adopted a descriptive-analytical method, using purposive samples of phrases from the ziyarat that possess prominent rhetorical and metaphorical dimensions and are suitable for semiological analysis. Three operational frameworks were employed: first, Saussure's mechanism of the horizontal axis (association/opposition) and vertical axis (substitution), whereby the linguistic signifiers of the ziyarat were placed alongside signifiers from the Qur'an and narrations in order to understand meaning through differential and oppositional relations. Second, Roland Barthes' model of the progression of signification from the direct level (denotation) to the implicit level (cultural-symbolic) and then to the mythic level, which carries major cultural concepts and makes them appear natural and self-evident. Third, Foucault's concept of discourse, which views discourse as a semantic system that organizes meanings through binary divisions (good/evil, truth/falsehood, light/darkness) and grants legitimacy to some meanings while marginalizing others. The theoretical framework was based on three axes: the concept of material and spiritual inheritance; the Qur'anic foundations of Ziyarat "Warith" as presented by Mohsen Qara'ati and Jalmasi Kubani through comparing the sections of the ziyarat with Qur'anic verses; and the view of Imam Musa al-Sadr regarding the permanent struggle between truth and falsehood and the removal of the event of Ashura from its merely temporal framework.

The study revealed a set of interrelated findings:

Qur'anic foundations of inheritance and the mechanism of meaning generation: Semiological analysis, by placing the phrases of the ziyarat in a horizontal relation with Qur'anic verses, showed that the title

"Warith" is not to be understood in its literal material sense (ownership of the objects, books, or material belongings of the prophets), but rather as inheritance of concepts, stations, virtues, and aims. The description of Imam Husayn (AS) as "the heir of Adam, the chosen one of God" corresponded to the verse of divine vicegerency (al-Baqarah 2:30), the verse of teaching the names (al-Baqarah 2:31), and the inheritance of the spirit breathed into man (Sad 38:72), while the description of him as "the heir of Noah, the Prophet of God" corresponded to his being the "Ark of Salvation" as narrated from him, thereby producing the meaning of inheriting the divine station of deliverance from the flood of ignorance and misguidance. Similarly, the inheritance from Abraham, the Friend of God, was matched with the verse of seeking inner reassurance (al-Baqarah 2:260), the verse of certainty (al-An'am 6:75), and the phrase of the ziyarat "until certainty came to you," forming the meaning of inheriting the station of tranquility and certainty. Likewise, the inheritance from Moses, the interlocutor of God, corresponded to the verse describing his departure fearfully and watchfully from the wrongdoers (al-Qasas 28:21), producing the meaning of inheriting the struggle against injustice; and the inheritance from Jesus, the Spirit of God, corresponded to the verse about his seeking aid from the disciples (al-Saff 61:14), which parallels Husayn's cry on the Day of Ashura: "Is there anyone to help me?" thus forming the meaning of inheriting the mission of guiding humanity through call and divine support.

Thus, inheritance became the continuation of the prophets' path in guiding people from darkness into light.

The mythic function of oppositional binaries: The ziyarat uses mythic binaries (light/darkness, purity/impurity, truth/falsehood, peace/curse) that grant Imam Husayn's (AS) uprising an eternal and timeless dimension beyond the year 61 AH. The phrase "the ignorance of Jahiliyya did not soil you with its impurity" acquires its meaning through its contrast with "a light in the lofty loins," whereby impurity shifts from a material sense to an abstract concept opposed to guiding

light associated with pure, elevated lineages, creating a myth of eternal purity connected to the chain of prophets. Similarly, the word “light” moves from its explicit meaning (illumination) to an implicit meaning of guidance and direction, thereby performing a mythic function in expressing the summit of spiritual felicity. The phrase “the avenger of God” is read implicitly as the offering of the heart’s very essence and the last drop of blood in the path of God. This is also evoked by other expressions such as in Ziyarat al-Arba‘in: “and he gave his innermost soul for You,” thereby becoming a signifier of the sublimity of the person, such that none can avenge him except God.

Creation of a religious and exclusionary discourse: The discourse analysis showed that the phrases of cursing directed at “the community that killed you,” “the community that wronged you,” and “the community that heard of this and approved of it” do not refer to specific groups in a temporal or geographical sense. Rather, they remove the word “community” from its historical denotation and give it a broad, non-temporal meaning: any group that stands in the camp of evil, oppression, and approval of injustice. In the differential relation, those who walk the path of Husayn (AS) belong to the camp of good and truth. This binary division (followers of truth / followers of falsehood) creates a discourse that organizes meaningful religious speech about devotion and disavowal, granting legitimacy to the meanings of goodness and purity while marginalizing the meanings of evil and impurity. This discourse is further supported by the enduring formulas of disavowal found in the narrated ziyarat texts (“until the Day of Resurrection,” “forever so long as I live and so long as night and day remain”), which extend the struggle from pre-eternity to forever and present Imam Husayn (AS) as the continuation of the religion of the Prophet (PBUH).

The research concluded that Ziyarat “Warith” is a cultural text eminently amenable to semiological analysis. By placing its linguistic signs alongside the Qur’an and narrations along the axes of syntagmatic combination and paradigmatic substitution, a semantic

structure emerges showing that Imam Husayn (AS) is the heir of the Prophet's (PBUH) guidance—not in the sense of material ownership, but through inheriting the stations, aims, virtues, and knowledge of the prophets. Using mythic binaries, the ziyarat produces a religious discourse that divides meanings and practices into good and evil, purity and impurity, light and darkness; it excludes falsehood and confers legitimacy on truth. This discourse gives the event of Ashura an eternal and timeless character, making it present in the collective unconscious of followers across the ages, and establishes Imam Husayn (AS) as the continuation of the Prophet's religion and the heir to the prophetic path in the enduring struggle between truth and falsehood. In this way, on its mythic level, the ziyarat functions as a mechanism for producing religiosity and shaping sectarian identity through discursive structures that ensure its continuity.

Keywords
Al-Qur'an, Imam al-Hussein, visitation of heirs, semiology and the science of mythology, al-Baniwiyyah and speech.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢ - ٢٠١٥

الإمام الحسين عليه السلام وارث هداية النبي صلى الله عليه وآله: تحليل خطابي – سيميولوجي لزيارة «وارث»*

حسين رجائي راد
ماجستير في علوم الاتصال، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.
h_rajaei@atu.ac.iz

الملخَّص

تغطي الدراسات الثقافية والاتصال نطاقًا واسعًا من الموضوعات المتعددة التخصصات. الدين والثقافة والاتصال من بين هذه الموضوعات البحثية. يعد تحليل النصوص الدينية مثل القرآن والروايات وزيارات أهل البيت عليهم السلام أحد مجالات البحث في الدراسات الدينية. الأسئلة الرئيسية للبحث هي: ١. هل يمكن قراءة زيارة "وارث" للإمام الحسين عليه السلام بالتحليل السيميولوجي وإلى جانب النصوص الدينية الأخرى مثل القرآن، ضمن بنية دلالية؟ ٢. هل تحمل بعض مفاهيم وعبارات زيارة "وارث" معنى ضمنيًا ووظيفة أسطورية لعرض وراثة الإمام الحسين لهداية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؟ ٣. هل تستطيع عبارات زيارة "وارث" خلق خطاب في عرض تسلسل لا نهائي للصراع بين الحق والباطل؟

تتناول هذه الدراسة، بالمنهج الوصفي-التحليلي وبأخذ عينات هادفة، تحليل عبارات من زيارة

* رجائي راد، حسين. (٢٠٢٥). الإمام الحسين عليه السلام وارث هداية النبي صلى الله عليه وآله: تحليل خطابي - سيميولوجي لزيارة «وارث». الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٢٧٢-٣٠٦.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74760.1066

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

■ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٤/١٢ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٦/١٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

"وارث" للإمام الحسين عليه السلام. الإطار النظري لهذا التحليل يشمل الأسس القرآنية لزيارة "وارث" من منظور «محسن قرائتي» و«مجلسي كوباني»، ورؤية «الإمام موسى الصدر» حول الصراع الدائم بين الحق والباطل، ورؤى حول الميراث المادي والمعنوي. كما تم استخدام نظرية البنيوية، والمنهج السيميولوجي لـ«سوسور»، ومنهج الأسطورية (الميثولوجيا) لـ«رولان بارت»، ومفهوم الخطاب عند «فوكو» لإجراء التحليل. تظهر نتائج البحث أن: ١. زيارة "وارث" لها أسس قرآنية ويمكن تحليلها سيميولوجيًا. ٢. استخدام الثنائيات الأسطورية في هذه الزيارة يمنح قيام الإمام الحسين عليه السلام بُعدًا أزليًا وأبديًا. ٣. تؤسس زيارة "وارث"، عبر خلق ثنائيات متضادة، خطابًا دينيًا لأتباع الدين يُظهر الإمام الحسين كامتداد لدين النبي. ٤. يُفهم مفهوم الوراثة في هذا النص، ليس بمعنى التملك المادي، بل بوصفه وارثًا للمفاهيم وأهداف الكتب السماوية ومنزلة الأنبياء وفضائلهم، وبناءً على ذلك يُعتبر الإمام الحسين عليه السلام وارثًا لهداية النبي صلى الله عليه وآله.

الكلمات المفتاحية

القرآن، الإمام الحسين عليه السلام، زيارة وارث، السيميولوجيا وعلم الأسطورة، البنيوية والخطاب.

المقدمة

يقدم القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام كأهم المصادر الدينية للشيعة تعاليمَ كانت مُرشدةً لأتباعهم في جميع جوانب الحياة. ورغم أن الشيعة احتلوا مواقع قيادية في فترات معينة، إلا أن الرواية السائدة خلال معظم تاريخ الإسلام كانت تنتمي إلى الأجهزة الحكومية غير الشيعية التي أظهرت أحيانًا عداءها الواضح للأئمة عليهم السلام. ومع ذلك، فإن جهود الأئمة عليهم السلام وأصحابهم ورواتهم وعلماء الشيعة أدت إلى حفظ العديد من الروايات المعتبرة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. ونصوص زيارات الأئمة عليهم السلام هي إحدى هذه الوثائق التاريخية التي توفرت للشيعة. وتحتوي هذه الزيارات على مدح ومناقب الأئمة عليهم السلام، والتعريف بمكانتهم، وبيان المعتقدات، وإعلان الولاء والبراءة، وغير ذلك. ومن جملة الزيارات المعتبرة لدى الشيعة زيارة "وارث" سيدنا أباعبدالله الحسين عليه السلام. وقد اشتهرت هذه الزيارة بهذا الاسم بسبب تكرار كلمة "وارث" في بدايتها. ومثل بقية الزيارات التي تبدأ بالتعريف أو المدح، فقد خوطب فيها الحسين عليه السلام بأنه وارث الأنبياء وجدّه وأبيه. وقد نُقلت هذه الزيارة في كتب متعددة مثل "المزار" للشيخ المفيد (المفيد، ١٤١٣هـ، ص ١٠٦) و"مصباح المتهجد" للشيخ الطوسي (الطوسي، ١٤١١هـ، ص ٧٢٠) ومصادر شيعية معتبرة أخرى، وقد أوصى بها الأئمة عليهم السلام للزوار كأحد مناسك الحضور في الحرم الحسيني.

المعنى المعتاد للإرث هو انتقال شيء من المتوفى إلى الباقي على قيد الحياة، وقد يكون ماديًا أو معنويًا (المصطفوي، ١٤٠٢هـ، ج١٣، ص ٧٨). ومع ذلك، فإن هذا المعنى الحرفي، دون الانتباه إلى الدلالة التاريخية للمفردات في النصوص الدينية وكذلك استخداماتها البلاغية والمفكرة في كلام المعصومين عليهم السلام، يطرح إشكالية. فالبنوية تحلل أي نص أو ظاهرة باعتباره نظامًا دالًا، ولدراستها تذهب إلى أصغر وحدة مولدة للمعنى فيه (پاينده، ١٣٩٧ش، ج٢، ص ١٥٩). في هذه الرؤية، يُفهم معنى

كل جزء من خلال علاقته التفاضلية مع بقية مكونات النظام. واستخدام الأسس النظرية للبنوية والسيميولوجيا في تحليل النصوص الدينية يعكس تبني منهج متعدد التخصصات، متوافق مع السائد في دراسات الثقافة والاتصال. باعتبار زيارة "وارث" نصًا بنيويًا، يمكن من خلال السيميولوجيا تحليل العلامات الظاهرية وبالتالي البنية العميقة للمعنى الكامن وراء ارتباط هذه العلامات ببعضها وبعلامات خارج النص.

١. منهجية البحث وأسئلته

تتناول هذه الدراسة، بأخذ عينات هادفة من العبارات ذات البعد الأدبي والاستعاري البارز والقابلة للتحليل السيميولوجي، تحليل زيارة "وارث" باستخدام منهجي سوسور ورولان بارت السيميولوجيين. كما تبحث، استنادًا إلى فكر البنيوية ونظرية السيميولوجيا، في علاقة العبارات داخل النص ببعضها وبالنصوص الدينية الأخرى، وذلك لكشف كيفية توليد المعنى المباشر والضمني للعلامات والدلالات الكامنة وراء العلامات الأسطورية.

الأسئلة الرئيسية للبحث هي:

- ❖ هل يمكن قراءة زيارة "وارث" للإمام الحسين عليه السلام بالتحليل السيميولوجي وإلى جانب النصوص الدينية الأخرى مثل القرآن، ضمن بنية دلالية؟
- ❖ هل تحمل بعض مفاهيم وعبارات زيارة "وارث" معنى ضمنيًا ووظيفة أسطورية لعرض وراثة الإمام الحسين عليه السلام لهداية النبي الأعظم محمد المصطفى صلى الله عليه وآله؟
- ❖ هل تستطيع عبارات زيارة "وارث" خلق خطاب في فكر الاتباع وعرض تسلسل لا نهائي للصراع بين الحق والباطل الموجود في أُمة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؟

٢. خلفية البحث

من بين الأعمال التي تناولت زيارة «وارث» يمكن الإشارة إلى الأعمال التالية:

- كتاب تفسير زيارت وارث لـ «السيد مرتضى الحسيني الأصفهاني» الذي نشرته «انتشارات فرهنگ قرآن»[١] في مدينة قم المقدسة عام ١٣٨٠ش، فيه عَدَّ الإمام الحسين عليه السلام وارثًا لعلوم الأنبياء، ووارثًا للفضائل، ووارثًا للرسالة، ووارثًا لقرب الأنبياء... إلخ.
- كتاب حسين عليه السلام وارث انبياء، لـ «الإمام السيد موسى الصدر» والذي ترجمه «مهدي فرخيان» إلى اللغة الفارسية، ونشرته «موسسه نشر شهر»[٢] في طهران عام ١٣٩٣ش، وهو كلمات الإمام الصدر حول زيارة "وارث" يصف فيها هذه الزيارة كعامل لإخراج قيام الإمام الحسين عليه السلام من إطاره الزمني وخلق رابطة من الماضي إلى المستقبل لمعركة جبهة الحق ضد الباطل.
- كتاب امام حسين عليه السلام وارث انبياء، شرحى بر سلام هاى زيارت وارث (ترجمة اسم الكتاب إلى اللغة العربية: الإمام الحسين عليه السلام وارث الأنبياء: شرح تسليمات زيارة وارث) لـ «غلام‌حسين مجلسي كوباني» الذي نشره المؤلف في مدينة قم المقدسة عام ١٣٩٧ش. هذا الكتاب دراسة لوراثة الإمام الحسين عليه السلام من بقية الأنبياء على أساس آيات القرآن.
- وكذلك أتم «السيد علي الموسوي» تحت إشراف الأستاذ «علي كريم بور قراملكي» بحثه بعنوان المستندات القرآنية والروائية لزيارة وارث كرسالة الماجستير عام ١٤٠١ش في "جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية". وقد رأى أنّ

١. بالعربية: دار ثقافة القرآن للنشر.
٢. بالعربية: دار المدينة للنشر.

الأوصاف المذكورة في هذه الزيارة للأنبياء الكرام والأئمة المعصومين عليهم السلام تتفق مع بعض آيات القرآن ومع الأحاديث الإسلامية.

يشير استعراض هذه الأعمال إلى أن الأبحاث السابقة تناولت بشكل رئيس تفسير أو شرح أو استخراج الأسس القرآنية لزيارة "وارث". بينما يتناول البحث الحالي، بنظرة سيميولوجية وأسطورية (ميثولوجية)، تحليل هذه الزيارة ضمن بنية بين-نصية ودورها في خلق خطاب ديني. وبناءً على عمليات البحث التي أُجريت، لم يُجرَ حتى الآن تحليل سيميولوجي وأسطوري لزيارة "وارث."

٣. الأساسيات والمفاهيم النظرية

يستخدم هذا البحث إطار البنيوية والسيميولوجيا بهدف قراءة المعاني الكامنة في طبقات النصوص الدينية. كما أن منهج الدراسات الثقافية، الذي يسهل البحث في الموضوعات متعددة التخصصات، يساعد في تحليل زيارة "وارث" بمناهج سيميولوجية حديثة.

في الخطوة الأولى، تُستعرض الرؤى الوصفية-التحليلية حول "الأُسس القرآنية لزيارة وارث" (قرائتي ومجلسي كوباني)، و"الصراع الدائم بين الحق والباطل" (الإمام موسى الصدر)، و"الوراثة المادية والمعنوية". ثم باستخدام الأسس النظرية للبنيوية، وسيميولوجيا سوسور، وأسطورية (ميثولوجيا) بارت، ومفهوم الخطاب عند فوكو، سيتم تحليل زيارة "وارث."

٣-١. الوراثة المادية والمعنوية

قسّم بعض المفكّرين ما ورثه سيدنا أباعبدالله الحسين عليه السلام عن الأنبياء الآخرين إلى أربعة أمور:

أ- مقام الخلافة الإلهية: على هذا الأساس، كما اختار الرب آدم عليه السلام خليفة له

في الأرض، فإن الإمام الحسين عليه السلام يُعدُّ وارثًا لهذه المنزلة والمقام.

ب- العلم: تؤكد روايات كثيرة أن الإمام الحسين عليه السلام وبقية أئمة الشيعة هم ورثة علم الأنبياء السابقين. وفي هذا الصدد قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ دَاوُدَ وَرِثَ عِلْمَ الأَنبِيَاءِ وَ إِنَّ سُلَيْمَانَ وَرِثَ دَاوُدَ وَ إِنَّ مُحَمَّداً ص وَرِثَ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّا وَرِثْنَا مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله...». (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٢٢٥)

ج- الكتب السماوية: بناءً على ما ورد في زيارتي منتصف شعبان وبداية رجب، فإن الإمام الحسين عليه السلام وارث التوراة والإنجيل والزبور. كما جاء في حديث الإمام الصادق عليه السلام: «... وَ إِنّ عِندَنا صُحُفَ إبراهيمَ وَ أَلْواحَ مُوسى». (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٢٢٥)

د- بعض متعلقات الأنبياء: بناءً على روايات، وُضعت أدوات مقدسة لبعض الأنبياء، مثل لباس إبراهيم عليه السلام، وعصا موسى عليه السلام وتابوته، وخاتم سليمان عليه السلام ذات الخصائص المعجزة، تحت تصرف أئمة أهل البيت عليهم السلام. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٢٣٣) وبناءً على ذلك، يعتقدون أن المقصود من معنى الوراثة في زيارة "وارث" هو وراثة الأشياء المادية وكذلك وراثة المفاهيم والمقامات المعنوية.

٢-٣. الأسس القرآنية لزيارة «وارث»

يؤكد مجلسي كوباني في كتابه امام حسين عليه السلام وارث انبياء، شرحى بر سلام‌هاى زيارت وارث، والأستاذ محسن قرائتي في بيان لشرح فقرات من زيارة «وارث» التي خوطب فيها الإمام الحسين عليه السلام بأنه وارث بقية الأنبياء، مع الإشارة إلى آيات من القرآن، على وجود أساس قرآني لكون الإمام الحسين عليه السلام وارثًا للأنبياء الآخرين. في شرح عبارة «السَّلامُ عَلَيكَ يا وارِثَ آدَمَ صَفوَةِ اللّه» يشيران إلى آية ﴿إِني جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة،٣٠) ويعتقدان أن الإمام

الحسين عليه السلام بناءً على ذلك وارثٌ لمقام الخلافة الإلهية لآدم عليه السلام. كما يعتبران آية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة، ٣١) أساسًا لوراثة العلوم التي أعطاها الله لآدم عليه السلام (مجلسى كوبانى، ١٣٩٧ش، ص ٢٤) ويرى قرائتي أيضًا أن آية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص، ٧٢) تدل على أن الإمام الحسين عليه السلام وارثٌ أيضًا للروح المنفوخة من الله في آدم عليه السلام. كما يعتبر آية ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة، ٣٤) دليلًا آخر على وراثة الإمام الحسين عليه السلام من آدم عليه السلام في كونه مسجودًا للملائكة (قرائتى، ١٣٨٦ش) ويعتقد قرائتي في شرح فقرة «السَّلامُ عَلَيْكَ يَا وارِثَ نُوحٍ نَبِيِّ اللَّهِ» أنه كما أن نوحًا عليه السلام أنقذ المؤمنين بالسفينة، فإن الإمام الحسين عليه السلام أيضًا، وبالنظر إلى الرواية «إِنَّ الحُسَينَ مِصْباحُ الهُدى وَسَفينَةُ النَّجاة»، وارثٌ لمقام الإنقاذ لنوح عليه السلام (قرائتى، ١٣٨٦ش)، ويورد مجلسي كوباني أيضًا آية ﴿أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ (المؤمنون، ٢٧) في هذا الإطار (مجلسى كوبانى، ١٣٩٧ش، ص ٨٥).

في شرح عبارة «السَّلامُ عَلَيْكَ يَا وارِثَ إبراهيمَ خَليلِ اللَّهِ» يشير قرائتي إلى آية ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة، ٢٦٠) حيث أدت هذه الحادثة إلى وصول إبراهيم عليه السلام إلى الطمأنينة وإيمانه القلبي، ثم يقابلها مع آية ﴿يا أَيَّتُهَا النَّفسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ راضِيَةً مَرضِيَّةً﴾ (الفجر، ٢٧-٢٨) المنسوبة إلى الإمام الحسين عليه السلام، فيقدمه كوارث لمقام الطمأنينة القلبية لإبراهيم عليه السلام. كما يعتبر، مقابلةً مع آية ﴿وَكَذلِكَ نُرِي إبراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام، ٧٥)، عبارة «أَطَعْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ» من زيارة "وارث" دليلًا على وراثة مقام اليقين من إبراهيم عليه السلام. الدليل القرآني الآخر لقرائتي هو آية ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (إبراهيم، ٣٧) حيث يرى أن حركة الإمام الحسين عليه السلام في إسكان عائلته في صحراء كربلا

وتضحية بهم في سبيل الحق نوع من الوراثة عن إبراهيم عليه السلام (قرائتی، ١٣٨٦ش).

يشرح عبارة «السَّلامُ عَلَيكَ يَا وَارِثَ مُوسى كَلِيمِ اللَّهِ» بأن آية ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ (القصص، ٢١) التي تتعلق بموسى عليه السلام وملاحقة الظالمين له، تشير إلى ملاحقة الإمام الحسين عليه السلام من قبل الظالمين كدليل على وراثته النضال ضد الظلم. وفي شرح فقرة «السَّلامُ عَلَيكَ يا وارِثَ عيسى رُوحِ اللَّهِ» ووراثة الإمام الحسين عليه السلام من عيسى عليه السلام يقول إن آية ﴿قالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصاري إِلَى اللَّهِ» (الصف، ١٤) تقابل نداء الإمام الحسين يوم عاشورا «هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يَنْصُرُنِي» (قرائتی، ١٣٨٦ش). وبناءً على ذلك وما ورد في كتاب الإمام الحسين عليه السلام وارث الأنبياء لمجلسي كوباني، ووفقًا لنظرة بنيوية، يمكن دراسة آيات أخرى من القرآن في القراءة الصحيحة لعبارات زيارة "وارث."

٣-٣. الصراع الدائم بين الحق والباطل

يعتقد الإمام موسى الصدر أن الهدف من زيارة "وارث" هو منح الحركة والدينامية لعاشورا وإخراج هذه الواقعة من العزلة. يقول: «يخشى أن لا تتجاوز هذه الحادثة إطارها الزمني، وأن يُدفن مَقتل الحسين وأصحابه في عام ٦١ هـ فقط» (صدر، ١٣٩٢ش). في هذا الإطار، يصف بعض فقرات هذه الزيارة بأنها تقيم رابطًا بين استشهاد الإمام الحسين عليه السلام والصراع الدائم بين الحق والباطل. ويصنف أعداء الإمام الحسين عليه السلام إلى ثلاث مجموعات. الأولى: الذين قتلوا الإمام الحسين وأصحابه، ودمروا بأعمال القتل والنهب أشياء محدودة؛ لأن سيدنا أباعبدالله لو لم يُستشهد عام ٦١ لانتقل إلى رحمة الله في عام آخر. الثانية: الذين حاولوا القضاء على آثاره (مزاره...) أو منع زيارته وإقامة العزاء له، ورغم أن خطر هذه المجموعة في رأيه أكبر من الأولى، إلا أنهم لم ينجحوا في النهاية، فمراسم

الإمام الحسين عليه السلام قائمة الآن في مناطق مختلفة من العالم. الثالثة: الذين سعوا لتشويه صورة الإمام الحسين عليه السلام وحصر واقعة كربلا في حدود الذكرى السنوية والعزاء والبكاء والنواح.

ويقول في هذا الصدد: «نحن نبكي كثيرًا على الحسين، لكننا لا نتوقف أبدًا عند البكاء. بكاؤنا لتجديد الأحزان والأحقاد والرغبة في الانتقام والغضب على الباطل». ويعتقد أننا إذا أخرجنا واقعة كربلا في تاريخ مواجهة الحق والباطل من إطارها الزمني، وربطناها بالماضي، فإنها بطبيعتها سترتبط بالمستقبل، كما يقال إن الحسين عليه السلام وارث آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى... إلخ، وبناءً على ذلك، فإن كل من يذهب لمحاربة الباطل ويبذل كل قواه وحياته دفاعًا عن الحق، فهو وارث له (صدر، ١٣٩٣ش، صص ٥-٩).

ويضيف الإمام موسى الصدر في هذا الشأن، مشيرًا إلى آية ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس، ٨): أنّ الحق والباطل في صراع منذ الأزل. هذه هي سنة الله في الخلق. يعرف الإنسان الخير والشر. وجود الخير والشر يخلق جبهتين أبديتين وأزليتين. كما يقول بعد الإشارة إلى آية ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص، ٥): «في النهاية يقوم المستضعفون، ليهوي الظالم عن عرشه»، وهكذا فإن هذه المعركة باقية من الأزل إلى الأبد. ويُعدُّ سبب هذا النضال الدائم سنة الله، ليختار الإنسان بإرادة كاملة بين الخير والشر، فتتكامل سلسلة النضال الدائمة بين الظالم والمظلوم. ويُعدُّ بداية النضال من آدم مختار الله، ونوح نبي الله، وعيسى روح الله، وموسى كليم الله، ومحمد حبيب الله، وعلي ولي الله، ويعتقد بناءً على ذلك أن واقعة كربلا ليست ظاهرة منفردة وفريدة في تاريخ البشر (صدر، ١٣٩٣ش، صص ٩-١٨)، وكما أن هذه الحلقة مرتبطة بالماضي فهي مرتبطة أيضًا بالمستقبل. وهذا النوع من الرؤية يؤكد أيضًا أن زيارة "وارث" تحوي نوعًا من صناعة الخطاب في فكر الأتباع الدينيين،

بحيث تعرض اصطفاف أصحاب الخير في مواجهة أصحاب الشر من زمان أزلي إلى زمان أبدي.

٣-٤. البنيوية

البنيوية مذهب فكري في دراسات العلوم الإنسانية يؤمن بوجود بنى وأنماط خفية ولا واعية وراء الظواهر الاجتماعية والثقافية، وتسعى السيميولوجيا من خلال التعرف على العلامات الظاهرية وتحليلها لفهم وإدراك "البنية العميقة" الكامنة وراء تلك الظواهر (رجائی راد، ١٤٠٤ش «ب»). تحلل البنيوية كل نص أو ظاهرة كنظام دال، ولدراسة أي نظام تذهب إلى أصغر وحدة مولدة للمعنى فيه. هذه الرؤية تعتبر البنية بمثابة أُطر إدراكية ومفاهيمية وذهنية (پاينده، ١٣٩٧ش، ج٢، صص ١٥٩-١٦٠). يسعى البنيويون لاكتشاف البنى المفاهيمية التي تنظم من خلالها الثقافات المختلفة فهمها وإدراكها (مهدی زاده، ١٤٠٠ش، صص ٩٩-١٠٠). بناءً على ذلك، يمكن دراسة ظواهر العالم الواقعي وأفعال البشر أيضًا على أساس هذا النظام البنيوي، ويمكن اعتبار أي فعل، بما في ذلك السلوك الاجتماعي-الثقافي كاللباس، كنص، كنظام دال، وفهم معناه بقواعد اللغة البنيوية. كما أن معنى كل جزء في هذا النظام الدال يمكن فهمه من خلال علاقته التفاضلية مع بقية مكونات النظام، ويُكتشف معنى الظاهرة بناءً على بنيتها الأساسية المولدة للمعنى.

يعتقد سوسور أن اللغة ليست وسيطًا، بل نظام يُبنى حول ترتيب داخلي من الاختلافات، يخلق المعنى ويشكّل فهم الأفراد للعالم (Mansfield, 2000, P 39). يركز التحليل البنيوي بشكل رئيس على رسم القواعد الحاكمة لإنتاج النصوص والأنظمة الدلالية (Mills, 2004, P 43)، فاللغة في الواقع نظام يُبنى حول ترتيب داخلي من الاختلافات والتمايزات، وفي سلسلة المُحاذاة (التقابل) والاستبدال للعلامات، تكتسب ظواهر العالم الواقعي معناها على أساسه، ويُشكَّل فهم الأفراد

للعالم. ويُتيح وضع زيارة "وارث" والنصوص الدينية الأخرى في هذه البنية، كقطع تتكون منها أحجية (بازل) حول ترتيب داخلي، الفهم الصحيح لمعاني كل من العلامات اللغوية إلى جانب بعضها البعض وبالتناظر فيما بينها.

٣-٥. الخطاب

وصف فوكو للخطاب هو نظام دلالي شبيه باللغة، ينظّم ويُرتّب، بقواعد خاصة، كيفية تصنيف وتقسيم المعاني المختلفة (Laughey, 2007, P. 74) . والإنسان والظواهر أيضًا في هذا النظام الدلالي ليس لديهم شيء جوهري، بل يُعرفون من خلال التشابهات والاختلافات مع الظواهر الأخرى (هومر، ١٣٨٨ش، ص ٩٧). وبناءً على ذلك تتشكل رؤية للعالم مُنظَّمة، أو بعبارة أخرى، نظام ثقافي معقد (Mansfield, 2000, P. 40). في هذا النظام الدلالي، لكي يثبت شيء ما كواقع أو كحقيقة، يجب أن يُرفَض ويُبطَل ما سواه بنفس القدر من القوة التي تُقدَّم بها العبارات المعتبرة (Mills, 2004, P. 67). وهكذا، فإن وظيفة الخطاب هي بناء أفكار وقيم خاصة مقصودة، وإقصاء وتجاهل بقية القيم والأفكار. فالخطاب في الواقع آلية إقصاء وتهميش تمنح القوة والمعرفة لتلك الأفكار المقبولة، وتحدد كيفية الحديث ذي المعنى عن بعض المفاهيم والإتيان بالدليل والبرهان عليها (مهدى زاده، ١٤٠٠ش، ص ١١٨).

يمكن القول إن الخطابات هي مجموعات من القضايا ذات قوة متشابهة، أو أنها تجتمع معًا لأنها تعمل بطريقة متشابهة (Mills, 2004, P 55). مثال على التكوينات الخطابية بشكل عام، كل الهيئات التي تمارس وظيفة التحكم الفردي على أساس وضع ثنائي. التقسيم الثنائي والوسم (مجنون/عاقل، خطر/غير ضار، طبيعي/غير طبيعي)؛ والتحديد الإجباري والتوزيع المختلف (من هو، أين يجب أن يكون، كيف يجب تحديده، كيف يجب أن يُعرَف، الخ...) (Foucault, 1995, P. 199)،

وهذا التقسيم التاريخي يقدم المعاني والممارسات في صورة ثنائيات متضادة (خير ضد شر)، كنوع من التسلسل اللامتناهي للخطاب ووجود خفي له (رجائی راد، ١٤٠٣ش). هكذا تطرح العبارات المتضادة في زيارة "وارث" آلية فكرية للمعاني خارج الزمن التاريخي والمكان الجغرافي، لتساعد أتباع الدين في فهم المعاني الخفية وراء الرسائل الكامنة في الزيارات.

٤. مناهج البحث

لتحليل العبارات محل الدراسة من زيارة "وارث"، سيتم استخدام المنهج النوعي الذي يقوم أساسه الفلسفي على مناهج مثل الذاتية والتأويلية والبنائية-التفسيرية واللاإثباتية (حبيبی، ١٣٩٣ش، صص ١١-١٢)، ومنهج السيميولوجيا. يتعامل هذا النوع من البحث مع المعاني والتفسيرات والرموز والمفاهيم ووصف السمات، بحيث يسجل الباحث نتائج ملاحظاته لوصف عينة بحثية، أو يكون مجهزاً بمعرفة وفن كيفية تحليل عناصر بحثه، عبر فك رموز العلامات والعناصر المولدة للمعنى، فيقدم المعاني والتفسيرات القابلة للقراءة لموضوع بحثه.

استخدم الباحث في هذا البحث محور المُحاذاة (التقابل) والاستبدال عند سوسور لقراءة العبارات المقصودة من زيارة "وارث" ووضعها إلى جانب آيات من القرآن أو روايات عن أهل البيت عليهم السلام تساعد على تحليلها. كما استخدم منهج فوكو الخطابي لقراءة خطابية لبعض العبارات، واستخدم نموذج رولان بارت الأسطوري (الميثولوجي) لتحليل بعض عبارات زيارة "وارث."

٥. السيميولوجيا والمعاني الأسطورية

السيميولوجيا علم دراسة العلامات، وكيفية بناء المعاني، ودراسة كل ما يشير إلى شيء آخر (چندلر، ١٣٩٧ش، صص ١٩-٢١). تساعدنا السيميولوجيا في فهم اللغة

وآلية عملها. «العلامات لا تعكس واقعًا موجودًا سابقًا، بل تشكل إدراكاتنا» (Bignell, 1997, P. 6). السيميولوجيا علم يبحث في طبيعة العلامات والقوانين الحاكمة لها (Saussure, 2013, p. 18).

تخلق اللغة مفاهيمنا عن الواقع. الكلمات التي نستخدمها للأشياء (العلامات اللغوية (سواء منطوقة أم مكتوبة)) هي، وفقًا لسيميولوجيا سوسور، «اتفاقية». هذه العلامات (الكلمات، الصور، الروائح، الأصوات، المذاقات، الأشياء) لا معنى لها ما لم نُسنِد إليها مفاهيم (Kidd, 2016, p. 20)، فالسيميولوجيا في الواقع علم يشرح كيفية خلق النصوص للمعنى من منظور وظيفة العلامات.

٥-١. منهج سوسور السيميولوجي

«اللغة نظام من العلامات يعبّر عن الأفكار» (Saussure, 2013, p. 18). كل علامة تتكون من صورة صوتية (الدال) ومفهوم (المدلول) (آسابرگر، ١٣٩٨ش، ص ٩٣). عُرِّف الدال بالشكل الذي تتخذه العلامة، والمدلول بالمفهوم الذي تشير إليه العلامة.



شكل ١. العلامة في منهج سوسور (Saussure, 2011, p. 65)

في العلامة، لا ينفصل الدال عن المدلول، وعلاقة الدال بالمدلول (الدلالة) اتفاقية أو عرفية، وليست طبيعية أو محددة سلفًا. لا تحمل الدلالات علاقة منطقية مع المفاهيم (المدلولات) التي تستدعيها إلى الذهن. كما أن للعلامات معاني متعددة، وفي حدود لغة واحدة، قد يشير الدال الواحد إلى مدلولات عديدة (چندلر، ١٣٩٧ش، صص٤٢-٤٣).

جدول ٢. العلامة في منهج سوسور

العلامة	
المدلول	الدال
المفهوم	الصورةُ الصوتية
جرم سماوي يُضيء ليلاً	قمر

فيما يتعلق بكيفية دلالة العلامات وكيفية استدعاء الدلالات لمعانيها إلى ذهن المتلقي، يجب القول إن خلق معنى علامة ما يحدث نتيجة اختيار وتركيب الدلالات في محوري المُحاذاة (التقابل) والاستبدال، وتستدعي المفاهيم معنى إلى الذهن بسبب العلاقة بينها (رجائی راد، ١٤٠٤ش «الف»). فالدلالة تُستمد من تركيب الدلالات في المحور الأفقي للغة (المُحاذاة أو التقابل) ويتشكل فهمنا للعلامات من علاقتها ببعضها البعض في التقابل. كما يُستمد المعنى من اختيار دال بدل دال آخر في المحور العمودي للغة (الاستبدال).

جدول ۳. محور المُحاذاة والاستبدال في منهج سوسور

محور المُحاذاة (التقابل)				
محور الاستبدال	كسر	علي	طعامًا	بلا سبب
	أعدّت	الأم	الزجاج	لذيذًا
	آيات أو روايات أخرى	دال ديني دالّ	آيات أو روايات أخرى	آيات أو روايات أخرى

۵-۲. منهج رولان بارت السيميولوجي

العلامة عند سوسور تتكون من «دال + مدلول»، لكن رولان بارت يرى العلامة مكونة من «معنى صريح + معنى ضمني» (پاينده، ۱۳۹۷ش، ج۲، ص ۲۸۲). يعتقد بارت بوجود مراتب مختلفة للدلالة، منها «الدلالة من الدرجة الأولى» (الدلالة المباشرة) حيث تتكون العلامة في هذا المستوى من دال ومدلول، و«الدلالة من الدرجة الثانية» (الدلالة الضمنية) حيث تصبح العلامات (الدلال والمدلولات) المباشرة في هذا المستوى هي نفسها دالاً لعلامة أخرى ذات مدلول إضافي مُلحَق بها (چندلر، ۱۳۹۷ش، ص ۲۱۳).



شكل ۲ المستويات السيميولوجية للأسطورة

الدلالة المباشرة هي ما يدركه جميع المشاهدين من أي ثقافة وفي أي زمان (چندلر، ١٣٩٧ش، ص ١٠). عند اللغويين، هناك تمييز بين المعنى الضمني والمعنى الصريح. فالمعنى الصريح هو المعنى الحرفي للكلمات، والمعنى الضمني هو المعاني الثقافية والتاريخية والرمزية التي تُلحَق بالكلمات في الخطاب (آسابرگر، ١٣٩٨ش، ص ٩٥). في الدلالة الصريحة يُنظر إلى ما يتم تمثيله، وفي الدلالة الضمنية يُنظر إلى معنى ما تم تمثيله (van Leeuwen, 2005, pp. 92-94). كما تُستخدم الدلالة الضمنية للإشارة إلى المعاني الاجتماعية-الثقافية، التي تعتمد على طبقة وسن وجنس وعرق المفسر.

في تعريف الأسطورة من وجهة نظر بارت، هناك ثلاث مراتب دلالية. المرتبة أو المستوى الأول هو الدلالة المباشرة وهو ما يُعبِّر. المرتبة أو المستوى الثاني هو الدلالة الضمنية، وهو ما يعكس القيم التعبيرية ويرتبط بعلامة. المرتبة الدلالية الثالثة هي الأسطورية أو الأيديولوجية، حيث تعكس العلامات أهم المفاهيم الثقافية. الأساطير هي الأيديولوجيات السائدة في زمننا. مزيج الدلالة المباشرة والدلالة الضمنية يخلق الأيديولوجيات التي تنتمي إلى المرتبة الدلالية الثالثة (چندلر، ١٣٩٧ش، ص ٢١٦). الأيديولوجيا والأساطير هي منتجة للعلامات والرموز، وتساعد في فهم التجارب الثقافية وفي تنظيم طرق تصور المفاهيم في ثقافة ما. للأساطير وظائف مثل جعل ردود الفعل الثقافية طبيعية، وهيمنة السلوكيات والمعتقدات والقيم الثقافية والتاريخية التي تبدو طبيعية وعادية ودائمة ومتوافقة مع الحس السليم. بناءً على ذلك، فإن الوظيفة الأسطورية لكلمة "وارث" تصبح عاملًا لفهم عام وطبيعي لمعنى وراثة الإمام الحسين عليه السلام عن الأنبياء الآخرين، وإخراج معنى الوراثة من معناه الحرفي والتشريعي.

٦. مجتمع البحث وكيفية أخذ العينات

مجتمع البحث هو زيارة "وارث" الإمام الحسين عليه السلام، وبعد دراسة أولية، تم من بين العبارات اختيار العبارات التي، بناءً على الأهداف البحثية للباحث وملاءمتها للمناهج المنهجية المستخدمة، كانت أكثر انسجامًا مع الأسس النظرية للبحث، وأكثر قدرة على تحليل المعاني السيميولوجية والأسطورية، في مستويات تتجاوز المستوى الصريح، وذلك بأسلوب أخذ العينات الهادف، وتم تحليلها ونقدها وفك رموزها بما يتناسب مع المنهج النظري للبحث.

٧. دراسة وتحليل زيارة «وارث» للإمام الحسين عليه السلام

يجب الانتباه إلى أن التركيز الخاص على كلمة "وارث"، كاسم لإحدى زيارات أئمة الشيعة، يثير التأمل. بناءً على ذلك، يجب التأمل في أي سمة موجودة في الإمام الحسين عليه السلام جعلت هذه الحركة الخاصة تُعتبر أحد مناسك زيارته، وأي معاني ومفاهيم تكمن وراء عبارات هذه الزيارة حتى يُختار لها مثل هذا الاسم.

٧-١. صراع الحق والباطل

صراع الأنبياء الإلهيين الدائم في جبهة الخير ضد جبهة الشر، ومعركة الحق والباطل «من الأزل إلى الأبد»، يظهر أن وراثة الإمام الحسين عليه السلام في زيارة "وارث" تُرى كتقديم حياة الأنبياء دفاعًا عن الحق، في الصراع ضد الباطل. هكذا، تمنح قيام الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشورا حركة ودينامية عبر إقامة رابط من بداية التاريخ إلى نهايته، وتخرجها من إطارها الزمني، وتجعلها جارية في اللاوعي الجمعي للناس عبر العصور المختلفة، وكما أن هذه الحلقة مرتبطة بالماضي، فهي ترتبط أيضًا بالمستقبل. كما أن وضع النصوص الدينية، مثل القرآن والأدعية والزيارات، إلى جانب بعضها البعض، واعتبارها كأجزاء من نص

واحد، يساعد في فهم عبارات ومفاهيم هذه النصوص في علاقة داخل-نصية مع بقية الأجزاء، ويؤكد بعض المعاني. بناءً على ذلك، يمكن الإشارة إلى جانب زيارة "وارث"، إلى زيارة عاشوراء للإمام الحسين عليه السلام الصادرة عن معصوم آخر أيضًا، والتي تحتوي على عبارات مهمة تؤكد خروج هذه الواقعة من إطار الزمان والمكان. في عبارة «اللّهُمَّ إنّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ في هذَا الْيَوْمِ، وَفي مَوْقِفي هذَا، وَأَيّامِ حَياتي بِالْبَراءَةِ مِنْهُمْ» يُعدُّ التبرؤ من أعداء الإمام الحسين عليه السلام كرمز للباطل وسيلة للتقرب إلى حضرة الحق، ولم يُحدد زمنيًا لهذا الإعلان طوال أيام الحياة. كما أن الإعلانات المتتالية للتبرؤ في نهاية هذه الزيارة، بعبارة «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، تُثبت ذلك، حيث تخرج هذه المواجهة مع جبهة الباطل من الإطار الزمني الحالي وتجعلها مستمرة إلى وقت غير معلوم في المستقبل. كذلك، في عبارة «عَلَيْكَ مِنّي سَلامُ اللهِ أَبَداً ما بَقِيتُ وَبَقِيَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ» في السلام على الإمام الحسين عليه السلام، يعلن الانتماء لجانب جبهة الحق إلى زمن لانهائي ما دام الليل والنهار يجريان. هذا النوع من الرؤية الموجود في فكر الإمام موسى الصدر يظهر أيضًا بشكل خطابي، يبني أفكارًا وقيمًا خاصة ويحدد كيفية الحديث ذي المعنى حول هذه المضامين، ويمنحها طابعًا أزليًا وأبديًا. كما تُظهر قدرة البنيوية، وضع النصوص الدينية الأخرى إلى جانب بعضها لقراءة دلالية لها.

٧-٢. الأساس القرآني لوراثة الإمام الحسين عليه السلام من الأنبياء

ارتباط دلالات نص ديني بنص ديني آخر، وتركيبها في محور المُحاذاة، واستبدالها في محور الاستبدال، يشكل ترتيبًا يساعد على توليد المعنى للدلالات والعلامات، ويصبح أساسًا لقبول ما نُسب في القرآن والروايات للأنبياء كميراث باقٍ لسيدنا أبا عبد الله الحسين عليه السلام. بناءً على ذلك، يمكن فهم مقام «الخليفة الإلهي»، وامتلاك «علم أسماء الله»، وحَمْل «الروح المنفوخة» من الله التي

وُصِف بها آدمعليه‌السلام كميراث للإمام الحسينعليه‌السلام. كما يمكن اعتبار صفة «سفينة الهداية» المستخدمة في الروايات له، ميراثًا من سفينة الإنقاذ لنوحعليه‌السلام. ويمكن فهم اهتمام إبراهيمعليه‌السلام للوصول إلى مقام الطمأنينة القلبية والإيمان، كالميراث نفسه الذي في الآيات المنسبّة للإمام الحسينعليه‌السلام في سورة الفجر، حيث خوطب بـ«النفس المطمئنة». ميراث آخر لإبراهيمعليه‌السلام في القرآن هو صفة اليقين التي وردت في عبارة «حتى أتاك اليقين» في زيارة "وارث"، وحالة إشراك العائلة في الصحراء التي تكررت في واقعة عاشوراء في كربلاء، يمكن أن تُعرف كمقام طاعة للرب. والوقوف في وجه الظلم والتعرض للملاحقة وصف قرآني لموسىعليه‌السلام أيضًا، وهو ميراث قابل للمقابلة مع الإمام الحسينعليه‌السلام. إن اكتساب العلامات للمعنى في محوري المُحاذاة والاستبدال، يدفع إلى فهم وراثة الإمام الحسينعليه‌السلام من عيسىعليه‌السلام كما فُهمت الوراثة من نوحعليه‌السلام. هكذا، يمكن أن يكون استغاثة نبي بأنصاره ميراثًا للإمام الحسينعليه‌السلام الذي استغاث على نفس الأساس في اللحظات الأخيرة من حياته. لذا، فإن الانتباه إلى أهداف الأنبياء والأئمة في دعوة الناس للدين، وهو إيصالهم إلى السعادة والنجاة، وعدم وجود منفعة مادية في هذا الطريق بل بالعكس تحمل تكاليف النضال ضد الضالين والظالمين، يظهر أن استغاثتهم لم تكن لإنقاذ أنفسهم أو الانتفاع، بل كانت آخر محاولاتهم لهداية الناس إلى النجاة والسعادة. هذا الأساس لفهم العلامات إلى جانب بعضها، يفهم ﴿مَنْ أَنْصَارِي ...﴾ (الصف، ١٤) عيسىعليه‌السلام مقابلاً لنداء «هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يَنْصُرُنِي» للإمام الحسينعليه‌السلام، ونوعًا من الوراثة عن الأنبياء السابقين في مسيرة هداية البشر من ظلمات الضلال إلى نور السعادة والنجاة.

٧-٣. وراثة كتب الأنبياء

فيما يتعلق بوراثة كتب الأنبياء الآخرين، إذا كان المقصود من الوراثة هو

وراثة الكتب السماوية نفسها، بافتراض وجود قدرة على الكتابة وإمكانية التدوين على شيء في زمان أولئك الأنبياء، فما الفائدة التي يمكن أن تعود على الإمام الحسين عليه السلام من وراثة كتب الأنبياء السابقين، وأي أهمية يمكن أن يكون لتأكيد ذلك في زيارة "وارث"؟ سوى أن شخصية الإمام الحسين عليه السلام استفادت من محتوى كتاب الأنبياء الآخرين وكونت له شخصية مميزة عن بقية أهل زمانه، أو أن محتوى الكتب السماوية للأنبياء الآخرين قد ترسخ في وجود سيدنا أبي عبد الله الحسين عليه السلام.

٧-٤. وراثة متعلقات الأنبياء

فيما يتعلق بوراثة المتعلقات المعجزة للأنبياء السابقين، إذا كان محمد صلى الله عليه وآله جدُّ الإمام الحسين عليه السلام هو آخر أنبياء الله، وكان الإتيان بالمعجزة خاصًا بالأنبياء فقط، فبناءً على ذلك، أي نفع يمكن أن يعود على سيدنا أباعبدالله الحسين عليه السلام من حمل متعلقات معجزة للأنبياء السابقين؟ سوى أن الهدف كان، بطريقة استعارية، الإشارة إلى عظمة شخصية الإمام الحسين عليه السلام وترسخ هذه المعجزات في وجوده. إما أن تأثير وجوده على الناس عبر العصور المختلفة يُعتبر كالمعجزة، أو أن تأثير حركة واقعة كربلاء ويوم عاشوراء العظيم له تأثير شبيه بالمعجزة على أبناء البشر.

٧-٥. وراثة الفضائل

بناءً على ما سبق، تخرج الوراثة من معناها الصريح وتحمل في مستواها السيميولوجي الثاني معنى ضمنيًا. يمكن أن تكون هذه الوراثة:

- «وراثة الحياة»: بمعنى أن المقصود بكونه وارثًا لذلك النبي هو وارث أسلوب حياته وعيشه.
- تُعتبر «وراثة الشهادة»: بمعنى أن كونك وارث نبي هو وارث كيفية موت

الأنبياء عند الوفاة، سواء كان الموت في سبيل الله، أو في ذكر الله، أو الذوبان التام في وجود الرب... إلخ.

- يُقصد بها «وراثة العاقبة»: وهو رؤية الإمام الحسين عليه السلام وارثًا لحسن الخاتمة وخير العاقبة للأنبياء الإلهيين.
- تُرى «وراثة الطريقة»: حيث يمكن اعتباره وارثًا لمقام الهداية والطريق الحق الذي كانوا يرسمونه للأتباع.
- يُقصد بها «وراثة الهدف»: حيث يُعدُّ الإمام الحسين عليه السلام وارثًا لنفس الأهداف التي أمر الأنبياء الإلهيون بتحقيقها.

بناءً على ما ذكره قرائتي ومجلسي كوباني حول كلمة "وارث" واستشهادهم بآيات وروايات إلى جانب عبارات زيارة "وارث"، يمكن اعتبار هذا الاستشهاد في تفكيرهم نظرة سيميولوجية للفكر البنيوي، في وضع الدلالات إلى جانب بعضها البعض في محوري المُحاذاة والاستبدال. كما يمكن ربط النظرة الأسطورية لكلمة "وارث" التي تتجاوز مستواها المباشر ومعناها الصريح وتحمل معنى ضمنيًا في المستوى الضمني، وتكتسب وظيفة أسطورية للتعبير عن المكانة الخاصة للإمام الحسين عليه السلام، بآرائهما.

٧-٦. نظرة سيميولوجية لعبارات من زيارة «وارث»

بنظرة سيميولوجية وأسطورية، في زيارة "وارث"، خُوطب الإمام الحسين عليه السلام بـ«ثار الله». إذا أخذنا المعنى الحرفي للعبارات، فهل لله دم حتى يكون له دم أو ثأر؟ بناءً على ذلك، المعنى المباشر للعلامة في مستواها الأولي هو الدم نفسه، ولكن إذا ذهبنا بمنهج سيميولوجي نحو المعنى الضمني للعلامة في مستواها الضمني، وبوضع العلامات إلى جانب بعضها البعض في محوري المُحاذاة

والاستبدال، والانتباه إلى عبارة «وَبَذَلَ مُهْجَتَهُ فيكَ ...» في زيارة الأربعين، فإن تقديم «مهجته» كآخر قطرة دم موجودة في قلب الإنسان، تُرى علامةً على تقديم روح الإمام الحسين عليه السلام للرب وفي سبيل الله، لذا يمكن اعتبار عبارة "ثار الله" ثأر الله للإمام الحسين، أو أنها تدل على سمو الشخصية، وطريق لا يثأر له إلا الله.

٧-٧. نظرة خطابية لعبارات من زيارة «وارث»

في عبارة «لَعَنَ اللّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ، وَلَعَنَ اللّهُ أُمَّةً ظَلَمَتْكَ، وَلَعَنَ اللّهُ أُمَّةً سَمِعَتْ بِذَلِكَ فَرَضِيَتْ بِهِ»، يُعلن التبرؤ صراحةً من قتلة سيدنا أباعبدالله الحسين عليه السلام ومن ظلموه بل ومن رضي بهذا الظلم. لكن هذا الإعلان لا يتم لأفراد محددين، كما أن كلمة "أمة" لا تشير إلى أمة معينة أو قبيلة أو مجموعة خاصة. وبالنظر إلى أن الدال يمكن أن يكون له مدلولات متعددة، وأن العلامات لها أحيانًا معانٍ متعددة، وأن العلامة أساسًا هي شيء يشير إلى شيء آخر، فإن كلمة "أمة" تخرج من دلالتها الجغرافية والتاريخية الخاصة، وتكتسب معنى عامًا لا زمنيًا. بناءً على ذلك، تشمل "الأمة" أي مجموعة من البشر تقف في جانب الشر والباطل وترضى بما تفعله، وفي علاقة تفاضلية، كل من يقف في جانب الحسين عليه السلام وطريقه وأهدافه، يقف في جانب الخير والحق وينتمي إلى هذه المجموعة والأمة. هذا النوع من الثنائية هو نوع من نشر المعاني الخطابية في «اللاوعي الجمعي». خطاب يُدار بقواعد كنظام اللغة الدلالي، وينظم طرق تصنيف وتقسيم المعاني المختلفة. الأفراد والظواهر في بنية هذا الخطاب ليس لهم معانٍ جوهرية، بل يُعرفون من خلال التشابهات والاختلافات مع الآخرين. يُبنى معناها ويفهم من خلال علاقتها التفاضلية مع بقية مكونات هذا النظام، وحول ترتيب داخلي من

الاختلافات. يجب التأكيد على أنه في هذا النظام الخطابي الدلالي، لإثبات شيء كحقيقة، يجب إبطال ورفض الأمور الأخرى بنفس قدر قوة العبارات المعتبرة. وهو ما تُصوِّره النصوص الدينية بشكل أسطوري في تقابل رموز الحق ورموز الباطل؛ تقديم السلام لرموز الخير وإعلان التبرؤ من رموز الشر. فكما تبني الخطابات أفكارًا وقيمًا خاصة وتتجاهل بقية القيم والأفكار، وتحدد كيفية الحديث ذي المعنى حول مضمون ما والإتيان بالدليل عليه، فإن هذا النوع من التعبير الخطابي والثنائي يتم عبر تهميش بعض المعاني ومنح الشرعية لمعانٍ أخرى.

٧-٨. نظرة أسطورية لعبارات من زيارة «وارث»

المعنى الصريح هو المعنى الحرفي للكلمات؛ والمعنى الضمني هو المعاني الثقافية والتاريخية والرمزية التي تُلحَق بالكلمات في الخطاب. كلمة «نور» أيضًا في مستوى المعنى المباشر للعلامة تُعنى بما يقر به معظم المتكلمين باللغة. لكن عندما يُحلَّل المعنى في المستوى الضمني للعلامة، تصبح الكلمة "نور" نفسها ومعناها الحرفي والمباشر دالاً لعلامة أخرى. بناءً على ذلك، يمكن أن يكون المعنى الضمني للنور هو النتيجة المتحققة من وجود النور، مثل الإضاءة، أو الاستفادة منه، مثل الإرشاد أو المساعدة في إيجاد الطريق؛ وليس النور نفسه. هكذا، فإن اعتبار المعنى الحرفي «عَظْم الظَّهْر» للصلب ومعنى «عالٍ» و«مرتفع» لكلمة «شامخ» لن يُجدي. لكن يبدو أن اعتبار المعنى الضمني «الآباء والأجداد» لـ «الْأَصْلابِ» ومعنى «رفيع المقام» لـ «الشَّامِخَةِ» بحيث يمكن فهم "الْأَصْلابِ الشَّامِخَةِ" بمعنى «الأجداد رفيعي المقام»، وحتى معنى «الأمهات العفيفات» لـ «الأَرْحامِ الْمُطَهَّرَةِ»، يمكنه أن يسهّل الطريق لفهم المفاهيم الكامنة وراء طبقات النص الخفية.

جدول ٤: العلامة والأسطورة بناءً على منهج بارت

الأسطورة	الدلالة المباشرة	الدال	المدلول	
		نور	الضياء أو وسيلة الإضاءة	
		العلامة		
		ما يحول الظلمة إلى نور		
	الدلالة الضمنية	الدال		المدلول
		ما يحول الظلمة إلى نور		مُضيء / منقذ من الظلمة
		العلامة		
		طاهر السيرة والنشأة / منقذ من الرجس		

بناءً على ذلك، وعلى أساس اللسانيات في الفكر البنيوي، حيث تكتسب العلامات المعنى من خلال وقوعها إلى جانب بعضها والعلاقة بينها، والعلاقة التفاضلية والتقابلية الموجودة فيما بينها، فإن «لَمْ تُنَجِّسْكَ الْجاهِلِيَّةُ بِأَنْجاسِهَا» تكتسب المعنى في تقابلها مع «نُـورًا فِي الْأَصْلابِ الشَّـامِخَةِ». هكذا لا تكتسب النجاسة معنى ماديًا، بل تُفهم كمفهوم مجرد في تقابل مع النور، وتُفهم عبارة «لَمْ تُلْبِسْكَ مِنْ مُدْلَهِمّاتِ ثِيابِهَا» أيضًا على نفس الأساس كمفهوم مجرد في تقابل مع المعنى الضمني لكلمة «نور» وصفة «الشَّـامِخَةِ»؛ ثوب يغطي نور السمو، كسحابة مظلمة تغطي ضوء الشمس. كما سبق القول، لا تحمل الدلالات علاقة منطقية مع المفاهيم (المدلولات) التي تستدعيها إلى الذهن. وأن للعلامات معانٍ متعددة، وفي حدود لغة واحدة، يمكن أن يشير الدال إلى مدلولات أخرى

أيضًا، تقابل النور في الأصلاب الشامخة مع نجاسة الجاهلية، هو تقابل «حُسْن السيرة» في مواجهة الرجس، تقابل الخير في مواجهة الشر، تقابل نور العقل في مواجهة نجاسة الجهل. كما ورد في زيارة الأربعين للإمام الحسين عليه السلام أيضًا، أن كونَه سفينة النجاة لإنقاذ عباد الله من الجهل، وأن وراثة الإمام الحسين عليه السلام من نوح عليه السلام هي أيضًا الإنقاذ بواسطة سفينة، التي في معناها الأسطوري، يمكن فهمها كأداة إنقاذ للعباد من طوفان الجهل إلى ذُرى أمن العقل. كما أن صفتَي «أوسع» و«أسرع» اللتين وردتا لسفينة نجاة الإمام الحسين في زيارة الأربعين، تُظهران هذه السفينة صفةً لوصف مقام الإنقاذ، الذي في أوسع نطاق، يمكنه بسبب حالة ظهور وغور أسوأ الطبائع وذُرى أحسن السجايا الموجودة في واقعة عاشوراء بكربلاء، أن ينقذ أشقى البشر من خطر الغرق ويحولهم إلى أسعد البشر. بناءً على ذلك، تخرج كلمة «نور» من مستواها المباشر ومعناها الصريح، وتحمل بمعنى ضمني في المستوى الضمني، وككلمة «نجاسة»، وظيفة أسطورية للتعبير عن ذروة السعادة وقعر الشقاوة.

نتائج البحث

قراءة نص زيارة "وارث" للإمام الحسين عليه السلام على أساس اللسانيات في الفكر البنيوي، تُظهر أن:

عبارات زيارة "وارث"، كنص ثقافي، ومن خلال وضع العلامات اللغوية ورموز الثقافة الدينية الموجودة في النصوص الدينية الأخرى بما في ذلك: القرآن والروايات وزيارات أهل البيت الأخرى إلى جانب بعضها البعض، في محوري المُحاذاة والاستبدال، قابلة للتحليل السيميولوجي.

بنظرة بنيوية واعتبار اللغة نظامًا مولّدًا للمعنى، مبنيًا حول ترتيب داخلي من الاختلافات، فإن معنى الوراثة لمتكلّمي اللغة، في القراءة التي تتم للمعاني الضمنية

لعبارات زيارة "وارث"، لا يُفهم بمعنى وراثة المتعلقات المادية وكتب الأنبياء الآخرين، بل يُفهم بمعنى وراثة محتوى وأهداف الكتب، وصفات وفضائل الأنبياء الآخرين، وبناءً على ذلك يُعتبر الإمام الحسين عليه السلام وارثًا لهداية النبي صلى الله عليه وآله.

بنظرة بنيوية وتركيب واستبدال النصوص الدينية في بنية دلالية، أي قراءة العبارات محل البحث من زيارة "وارث" مقابَلةً مع آيات القرآن، تؤكد على وجود أُسس قرآنية لعبارات وراثة الإمام الحسين عليه السلام من الأنبياء. طريقة تقديم المفاهيم الدينية من قبل الأئمة في الأدعية والزيارات أو الوصف المقدم للأئمة أنفسهم في هذه النصوص، تقوم على نفس البنى والأطر الخطابية التي تنظم من خلالها ذاتيات الخطابات والثقافات المختلفة فهمها وإدراكها. في الواقع، من خلال نصوص مثل زيارة "وارث" تتم عملية صناعة خطاب. هذا النص المولِّد للخطاب الديني، بخلق ثنائيات متضادة، يقوم بتقسيم المعاني والممارسات (خير ضد شر...)، في مدح ومنقبة الخيِّرين والطاهرين، ولعن وذم وسوء عاقبة الأرجاس والأشقياء، ويُتيح نوعًا من التسلسل اللامتناهي للخطاب، وحضورًا خفيًا له في فكر أتباع الدين، يُظهر الإمام الحسين كامتداد لدين النبي.

ولكي يستمر تسلسل خطابي، فإن التعبير الأسطوري، الذي يعكس أهم المفاهيم الثقافية، يستخدم علامات أُلحقت بها مفاهيم من مراتب دلالية أكثر تعقيدًا، لتنظيم طرق التصور الديني. بعض عبارات زيارة "وارث"، بهذا التسلسل الدائم، وباستخدام ثنائيات أسطورية من خير ضد شر، وحق ضد باطل، وفضيلة ضد رذيلة، ونور ضد ظلمة، وطهارة ضد نجاسة، وسلام ضد لعن، وتقرب ضد براءة... تخرج الأحداث والأشخاص الحاضرين في قيام عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام من إطار الزمن وتمنحها طابعًا أزليًا وأبديًا. بناءً على ذلك، تبقى حادثة الإمام الحسين عليه السلام دين النبي الهادي جاريًا إلى الأبد.

المصادر

* القرآن الكريم

آسابرگر، آرتور. (۱۳۹۸ش). تحلیل گفتمان کاربردی (مترجم: حسین پاینده). تهران: انتشارات مروارید.

پاینده، حسین. (۱۳۹۷ش). نظریه و نقد ادبی : درسنامه ای میان رشته ای (ج۲). تهران: انتشارات سمت.

چندلر، دانیال. (۱۳۹۷ش). مبانی نشانه شناسی (مترجم: مهدی پارسا). تهران: سوره مهر.

حبیبی، غلام حسین. (۱۳۹۳ش). بینش روش‌شناختی (تحقیق در علوم اجتماعی پارادایم‌ها روش‌ها و تکنیک‌ها). تهران: انتشارات کتاب همه.

حسینی اصفهانی، مرتضی. (۱۳۸۰ش). تفسیر زیارت وارث. قم: انتشارات فرهنگ قرآن.

رجائی راد، حسین؛ کیاء، علی اصغر. (۱٤۰٤ش «الف»). سریال های عامه پسند، سازوبرگ ایدئولوژیک حاکمیت؛ نشانه شناسی دینداری در سریال تلویزیونی «دودکش ۱». مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۲۱(۸۱). DOI: 10.22034/jcsc.2025.2040744.2770

رجائی راد، حسین؛ کیاء، علی اصغر. (۱٤۰٤ش «ب»). صنعت مذهب سازی؛ تحلیل نشانه شناختی نحوه بازنمایی ابعاد دین‌داری در سریال عامه‌پسند تلویزیونی «پایتخت ۳». مطالعات فرهنگ-ارتباطات، ۲٦(۷۱)، صص ۲٤۱-۲۸۹.

رجائی راد، حسین؛ کیاء، علی اصغر. (۱٤۰۳ش). سوژه شدگی در قلمرو گفتمان

دین؛ نشانه شناسی دینداری در سریال تلویزیونی «نون خ۱». رسانه های دیداری و شنیداری۱۸(۵۲)، صص ۱۴۷-۱۸۲.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۱ش). الحسین علیه السلام وارث الأنبیاء (مترجم: مهدی نخریان، چاپ سوم). تهران: سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران، موسسه نشر شهر.

صدر، سید موسی. (۱۳۹۲ش). شرح فرازهایی از زیارت وارث در کلام امام موسی صدر. پایگاه اطلاع رسانی حوزه. قابل دسترس در:

https://hawzah.net/fa/Article/View/93455

(تاریخ مراجعه: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴ش).

الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن. (۱۴۱۱هـ). مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد (ج۲). بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۶ش). نگاهی به زیارت وارث. پورتال تبیان. قابل دسترس در: https://article.tebyan.net/62542 (تاریخ مراجعه: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳ش).

الكليني، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷ق). الكافي (ج۱، الطبعة الرابعة). طهران: دار الكتب الإسلامية.

مجلسی کوبانی، غلامحسین. (۱۳۹۷ش). امام حسین علیه السلام وارث انبیاء، شرحی بر سلام های زیارت وارث. قم: نشر مؤلف.

المفيد، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳هـ). المزار. المحقّق والمصحّح: السيد محمد باقر الأبطحي، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

المصطفوي، حسن. (۱۴۰۲هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج۱۳). طهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر.

مهدی زاده، سید محمد. (۱۴۰۰ش). نظریه‌های رسانه اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: انتشارات همشهری.

الموسوي، السيد علي. (١٤٠١ش). المستندات القرآنية والروائية لزيارة وارث (تحت إشراف: علي كريم بور قراملكي). رسالة الماجستير. جامعة المصطفىﷺ العالمية، مجتمع عالى قرآن و حديث، گروه علمى علوم حديث.

هومر، شون. (١٣٨٨ش). ژاک لاکان (مترجم: محمد على جعفرى وسيد محمد ابراهيم طائحى). تهران: ققنوس.

Bignell, Jonathan (1997). *Media Semiotics: An Introduction*. Manchester.

Foucault, M. (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.

Kidd, Jenny (2016). *Representaion*. New York: Routledge.

Laughey, D. (2007). *Key Themes in Media Theory*. McGraw Hill publications.

Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: Theories of the self from*. Allen & Unwin.

Mills, s. (2004). *Discourse*. London and New York : Routledge.

Saussure, F. (2011). *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. Edited by Perry Meisel and Haun Saussy. In Columbia University Press, New York.

Saussure, F. (2013). *Course in General Linguistics*. Translated and annotated by roy harris. In Bloomsbury Academic.

van Leeuwen, T. (2005). *Introducing Social Semiotics*. In Routledge.

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

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

Jewish Communities of the Hijaz and the Prophetic Government in Early Islam: From Soft War to Hard Confrontation*

Mohammad Bagheri Sadr
Visiting Professor at Al-Mustafa International University and Qom University of Quran and Hadith, Iran) bagherisadr@miu.ac.ir

Extended Abstract

The relationship between the emerging Prophetic government and the Jewish communities residing in the Hijaz, especially in Medina, is considered one of the most complex and, at the same time, most instructive chapters in the history of early Islam. This study analyzes the evolution of these relations, from an initial peaceful coexistence to a series of severe military confrontations that led to the expulsion and political elimination of the three main Jewish tribes (Banu Qaynuqa, Banu Nadir, and Banu Qurayza) from Medina. The main challenge in analyzing this period is to accurately understand the transition from peace to war and to explain the nature of these conflicts. In order to move beyond two reductive views—one that accuses Islam of inherent anti-Semitism and another that oversimplifies the events as an inevitable religious war—this article analyzes the process within the conceptual framework of "from soft war to hard confrontation." This

* Bagheri Sadr, M. (2025). Jewish Communities of the Hijaz and the Prophetic Government in Early Islam: From Soft War to Hard Confrontation. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 307-350. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74761.1067

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/13 ● **Revised:** 2025/06/17 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

analytical model allows us to distinguish the various stages of this conflict and to show how non-military actions in the ideological, psychological, and economic spheres gradually created the conditions for military confrontation. The significance of this research lies in offering a multi-dimensional, context-based narrative that helps achieve a more accurate understanding of the Qur'anic verses and the Prophetic sira, while preventing inaccurate and ahistorical generalizations.

The main objective of this study is to explain and analyze the staged transformation of the relationship between the Prophetic government and the Jewish tribes of Medina based on the conceptual model of "soft war to hard confrontation." In line with this objective, the research seeks to answer the following questions:

1. What are the main stages of this transformation from peace to military confrontation? 2. What were the specific dimensions and manifestations of the Jews' soft war against the Islamic community? 3. What countermeasures did the Holy Qur'an and the Prophetic sira adopt to confront this soft war? 4. What factors led to the transition from soft war to hard confrontation? 5. What was the governing logic behind the military confrontations with the three tribes, and did these confrontations have a political-security nature or a religious-ethnic one?

The main hypothesis of the research is based on the proposition that the confrontation between the Noble Prophet (PBUH) and the Jewish tribes of Medina was not a religious war, but rather a staged political-security response to breaches of covenant and existential threats that escalated from the level of "soft war" to "military betrayal."

In terms of purpose, this research is basic-applied and employs a descriptive-analytical method within a qualitative approach. In this method, historical events are first described based on primary sources and then examined within the framework of the research model. The data collection method is library and documentary research, relying on three categories of sources:

1. Classical primary sources: the Holy Qur'an , valid commentaries (such as Al-Mizan and Jami' al-Bayan), sira works (such as the Sira of

Ibn Hisham), and Maghazi literature (such as al-Maghazi by al-Waqidi) ;2. Contemporary research by Muslim and non-Muslim historians and thinkers; 3. The author's previous research in this field.

The data analysis method is based on historical and contextual interpretation of Qur'anic verses and qualitative content analysis of historical texts in order to extract behavioral patterns and the strategies of the two sides.

The findings of this research indicate that:

- A coexistence-based beginning: The starting point of relations between the Prophet (PBUH) and the Jews was the "Constitution of Medina," a progressive legal framework for peaceful coexistence, religious freedom, and mutual defense, reflecting Islam's peaceful and pluralistic approach.
- Soft war as a factor of erosion: After the Battle of Badr, some Jewish groups launched a comprehensive "soft war" on ideological (sowing doubt), psychological (mockery), and economic (financial pressure) fronts, which eroded the atmosphere of trust.
- Counter-strategies: The Qur'an and the Prophetic sira responded to this war with a dual strategy: on the one hand, rational answers to doubts, and on the other, counter-psychological operations (such as historical exposure and challenging claims).
- Betrayal as a turning point: The shift to "hard confrontation" occurred when Jewish actions turned into direct security threats. These threats included internal rebellion (Banu Qaynuqa), a conspiracy to assassinate the head of the government (Banu Nadir), and military betrayal during war (Banu Qurayza), all of which constituted a clear breach of covenant and amounted to a declaration of war.
- The fair and differentiating approach of the Qur'an: One of the most important findings is the Qur'an's approach of distinguishing between different groups among the People of the Book. By praising righteous Jews and criticizing covenant-

breakers, the Qur'an shows that its critique is "attribute-based," not "ethnicity-based."

The Prophetic government and the Jewish tribes of Medina were predominantly political-security in nature, and the Prophet's response was a reaction to treaty violations and betrayal at critical historical junctures, not an inherently religious war. The course of developments shows that the Noble Prophet (PBUH) behaved with patience and tolerance as long as coexistence remained possible, but when confronted with existential threats that endangered the security of society, he acted decisively as a political leader. The main implication of this research is that the events of early Islam must be analyzed through a historical and contextual lens, and that extending the ruling applicable to one treaty-breaking group to an entire religion is a methodological error. This conclusion, while defending the just Prophetic conduct, paves the way for constructive interfaith dialogue and helps prevent the misuse of sacred texts for contemporary political purposes.

For future research, it is recommended that comparative studies be conducted between the "Constitution of Medina" and other ancient legal charters, along with more precise economic analyses of financial competition in Medina.

Keywords
Prophet Muhammad (PBUH), Jews of Hejaz, Prophetic rule, Constitution of Medina, Soft War, Life of the Prophet (PBUH), Banu Qurayzah, Banu Nadir, Banu Qaynuqa, History of Early Islam.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

يهود الحجاز والدولة النبويّة في صدر الإسلام؛ من الحرب الناعمة إلى المواجهة المسلحة*

محمد باقري صدر
أستاذ مدعو في «جامعة المصطفىﷺ العالمية» و«جامعة القرآن والحديث»، قم المقدّسة، إيران
bagherisadr@miu.ac.ir

الملخَّص

تُعدّ العلاقة بين الدولة النبويّة الناشئة والمجتمعات اليهودية في الحجاز، وبالأخص في المدينة المنورة، من أكثر فصول تاريخ صدر الإسلام تعقيدًا وفي الوقت نفسه، أكثرها عِبرةً وفائدة. يتناول هذا البحث تحليل مسار تطور هذه العلاقات، من التعايش السلمي الأولي الذي تبلور في «صحيفة المدينة»، مرورًا بسلسلة من الصراعات العسكرية الشديدة التي أسفرت عن إجلاء وإقصاء سياسي للقبائل اليهودية الرئيسية الثلاثة (بني القينقاع، وبني النضير، وبني قريظة) من واقع المدينة المنورة. يكمن التحدي الرئيسي في تحليل هذه الحقبة في الفهم الدقيق للانتقال من السلم إلى الحرب وتفسير طبيعة هذه المواجهات. فهذا البحث ومن خلال تجاوزه للنظرتين الاختزاليتين (إحداهما تتهم الإسلام بـ «معاداة السامية الذاتية»، والأخرى تختزل الأحداث في حرب دينية حتمية) يحاول لتحليل هذا الانتقال من «الحرب الناعمة» إلى «المواجهة

* باقرى صدر، محمّد. (٢٠٢٥). يهود الحجاز والدولة النبويّة في صدر الإسلام؛ من الحرب الناعمة إلى المواجهة المسلحة. الفكر السياسي الإسلامي، ٥ (٢)، صص ٣٠٧-٣٥٠.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74761.1067

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٤/١٣ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٦/١٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الصلبة»، فيسعى البحث في سياق هذا الهدف، للإجابة عن أسئلة، منها:

١. ما هي المراحل الرئيسية للتحول من السلم إلى المواجهة العسكرية؟ و ما هي العوامل التي أدت إلى الانتقال من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة؟

٢. ما هي أبعاد ومصاديق الحرب الناعمة التي شنها اليهود ضد المجتمع الإسلامي؟

ما هي الاستراتيجيات المضادة التي اتخذها القرآن الكريم والسيرة النبويّة لمواجهة هذه الحرب الناعمة؟

تستند الفرضية الرئيسية للبحث إلى المقولة التالية: إن مواجهة النبيﷺ القبائل اليهودية في المدينة لم تكن حرباً دينية، بل كانت رد فعل سياسي- أمني ومرحليّ على نقض العهود والتهديدات الوجودية التي تصاعدت من مستوى «الحرب الناعمة» إلى «الخيانة العسكرية». هذا البحث، من حيث الهدف، يعد أساسيًا- تطبيقياً، ويعتمد بمنهج نوعي على الأسلوب الوصفي- التحليلي. ففي هذا الأسلوب، يتم أولاً وصف الأحداث التاريخية بالاستناد إلى المصادر الأولية، ومن ثم تحليلها في إطار النموذج المفاهيمي للبحث. تكمن أداة جمع البيانات هي الأسلوب المكتبي والتوثيقي، الذي يرتكز على ثلاث فئات من المصادر: ١. المصادر الأولية الكلاسيكية (القرآن الكريم، التفاسير المعتمدة كـ الميزان وجامع البيان، كتب السيرة مثل سيرة ابن هشام، وكتب المغازي نحو مغازي الواقدي)؛ ٢. البحوث المعاصرة لمؤرخين ومفكرين مسلمين وغير مسلمين؛ و٣. الدراسات السابقة للكاتب في هذا المجال. تعتمد طريقة تحليل البيانات على التفسير التاريخي والسياقي للآيات القرآنية والتحليل النوعي لمحتوى النصوص التاريخية لاستخراج الأنماط السلوكية واستراتيجيات الطرفين.

نتائج البحث هي كما يلي:

- كانت نقطة انطلاق العلاقات هي «صحيفة المدينة»، وهي إطار قانوني متطور للتعايش السلمي والحرية الدينية والدفاع المشترك، مما يعكس النهج السلمي والتعددي للإسلام.
- بعد غزوة بدر، شرعت بعض الجماعات اليهودية في شن «حرب ناعمة» شاملة على جبهات عقائدية (بث الشبهات)، ونفسيّة (الاستهزاء)، واقتصادية (الضغط المالي).
- واجه القرآن الكريم والسيرة النبويّة هذه الحرب باستراتيجية مزدوجة: من خلال الردود العقلانية على الشبهات من جهة، ومن خلال عمليات نفسية مضادة من جهة أخرى.
- حدث الانتقال إلى «المواجهة الصلبة» عندما تحولت أفعال اليهود إلى تهديدات أمنية مباشرة، من العصيان الداخلي ومؤامرة اغتيال قائد الدولة والخيانة العسكرية زمن الحرب.

ومن أهم النتائج التي تم التوصل إليها هو النهج القرآني في التمييز بين مختلف فئات أهل الكتاب،

الصالحين منهم والناقضين لعهودهم، فيبين أن نقده قائم على الوصف لا على القومية.

وفي الختام، يتوصل هذا البحث إلى أن الصراعات التي نشأت بين الحكم النبوي والقبائل اليهودية كانت ذات طبيعة سياسية- أمنية في المقام الأول، وأنها كانت بمثابة ردود أفعال على نقض المواثيق والخيانة، ولم تكن حرباً دينية متأصلة.

الكلمات المفتاحية

النبي الأكرمﷺ، يهود الحجاز، الحكم النبوي، ص حيفة المدينة، الحرب الناعمة، السيرة النبويّة، بنو قريظة، بنو النضير، بنو القينقاع، تاريخ صدر الإسلام.

١. المقدمة

١-١. طرح الإشكالية وتوضيح الإطار المفاهيمي

إن من أكثر الموضوعات تعقيداً وحساسية وإثارة للجدل في حقل الدراسات التاريخية والكلامية والقرآنية هو تحليل علاقات المجتمع الإسلامي الناشئ مع يهود صدر الإسلام، لا سيما في مرحلة تأسيس الحكم النبوي في المدينة المنورة، ؛ ذلك لانه يمرّ من توقيع ميثاق متقدم للتعايش السلمي (صحيفة المدينة) مروراً بسلسلة من الصراعات العسكرية الدامية، والإبعاد الكامل للقبائل اليهودية. هذا التحول الذي انطلق من السلم إلى الحرب أرسى قواعد لأسئلة جوهرية (باقرى صدر؛ اسكندرلو؛ قيومى، ١٣٩٦ش «أ») ظلت لعصور تشغل أذهان المؤرخين والمتكلمين والمفسرين وتكمن في جملة أسئلة:

ما هي الخلفية الحقيقية لهذه الصراعات؟ وهل كانت مواجهة دينية حتمية وجوهرية بين الإسلام واليهودية، بصفتهما دينين إبراهيميين يدّعي كلاهما امتلاك الحقيقة المطلقة؟ أم كانت نتاج تطورات سياسية، وتنافسات اقتصادية، ونقض واضح للمواثيق، وقعت في سياق تاريخي محدد؟ وكيف يمكن تفسير مسار هذا التطور من منظور القرآن الكريم والسيرة النبويّة بشكل تدريجي ومرحلي؟

يستلهم هذا المقال من المفهوم الحديث القابل للتطبيق للحرب الناعمة والمواجهة الصلبة، سعياً في تقديم نموذج تحليلي لفهم هذه العملية. فالحرب الناعمة، في هذا الإطار، تشير إلى كل مواجهة غير عسكرية تتم في المجالات العقدية - الكلامية (بث الشبهات)، والنفسية - الإعلامية (الاستهزاء ونشر الإشاعات)، والاقتصادية (المقاطعة والضغط المالي)، والسياسية- الاستخباراتية (التجسس والتحالف مع المنافقين)، وهدفها إضعاف التماسك الداخلي، وتقويض المعتقدات، ونزع الشرعية عن النظام الحاكم (فولفنسون، ١٩٩٤م، صص ٥٤-٥٥؛ علي، ١٩٧٠م، ج٦، ص ٥١٩). في

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

المقابل، تشير المواجهة الصلبة إلى الاشتباكات العسكرية، والحصار، والإجراءات الاستئصاليّة، واستخدام القوة لردع التهديدات الأمنية الوجودية.

الفرضية الرئيسة لهذا البحث هي أن علاقات النبي الأكرمﷺ مع يهود المدينة المنورة مرّت بمسار تدريجي: من التعايش الأولي القائم على الميثاق، ثم حرب ناعمة استنزافية بدأتها بعض الجماعات اليهودية، وصولاً في نهاية المطاف إلى مواجهة صلبة وطردهم وجودياً- وسياسياً من المدينة المنورة، لما بدر منهم من خيانات سياسية وعسكرية هددت أمن الدولة المدينة، إن هذا النموذج التحليلي يساعدنا على تجنب النظرة الأحادية والمبسطة للموضوع وفهم تعقيدات هذا التفاعل.

١-٢. أهمية البحث وضرورته

إن الفهم الدقيق والعلمي لهذه المرحلة الحساسة من التاريخ الإسلامي يمتاز بأهمية وضرورة بالغة من عدة جوانب:

- **الأهمية الكلامية (العقائدية) التاريخية:** إنّ تقديم تحليل دقيق لهذه العلاقات يمكنُ أن يسهم في إزالة الأوهام الخاطئة، ونفي تُهمَة معاداة اليهودية كأصلٍ ذاتِي عن ساحة القرآن والإسلام. هذه التُّهمة، التي يطرحها أحيانًا بعضُ المستشرِقين أو النُّقَّاد، بالاستناد إلى آيات وروايات منتقاة، يمكن دَحضُها وتحدِّيها عبر تحليل الأحداث في سياقها، والتمييزِ بين اليهودية كدينٍ إلهي، وبين السلوك السياسي لبعض القبائل اليهودية في مرحلة تاريخية محدَّدة. فعلى سبيل المثال، اتَّبع بعضُ المستشرِقين الأوائل، مثل «ويليام موير» في كتابه *The Life of Mahomet and History of Islam* (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: حياة محمد وتاريخ الإسلام) نهجًا نقديا ومتحيزًا أحيانًا في التعامُل مع هذه العلاقات (Muir, 1858). ولكن يمكننا أن نجدَ آراءًا أكثر توازنًا في مؤلَّفات المستشرقين المُتأخِّرة.

- **الأهمية السياسية الاجتماعية:** تُمثِّلُ هذه الفترة (الفترة النبويّة في المدينة المنورة) مختبرًا تاريخيا لدراسة كيفية إدارة مجتمع تعدُّدي، والتعامُلِ مع التحدّياتِ الأمنية ونقض العهود في دولةٍ ناشئةٍ.
إنَّ تحليلَ استراتيجياتِ النبيﷺ في الانتقالِ من الدبلوماسية والتسامُح إلى الحَزم العسكري، يمكنُ أن يقدِّم نماذج استراتيجية للحُكمِ والإدارة في المجتمعات المعاصرة (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «ج»).
- **الأهمية التفسيرية (الهيرمينوطيقية):** لقد نَزَلَت كثير من آيات القرآن الكريم - وخاصة في سورِ البقرة، وآل عمران، والمائدة، والأحزاب، والحشر - في بوتقة هذه التفاعلات. إنّ الفهم الدقيق لهذه البوتقة التاريخية (أسباب النزول) يعدُّ أمرًا ضروريا للحيلولة دونَ التفاسيرِ التعميمية، وغيرِ التاريخية، والمجرَّدة للآيات التي تَتعلَّقُ باليهود. فالتفاسير غير التاريخية يمكنُ أن تُصبح أرضيةً خصبةً للتطرُّف والاستنتاجات الخاطئة في العالَم المعاصرِ، بينما يساعدُ التفسير المَنهَجي القائم على مراعاة السياق (الزماني والمكاني والتاريخي) في فهم رسالة القرآنِ بشكل يمتاز بالدقة والعمق (شاکر، ١٣٩١ش، صص ١٦- ١٩).

١-٣. خلفية البحث والفجوة البحثية

لقد تَمَّت دِراسة موضوعِ اليهودِ في القرآنِ والتاريخ الإسلامي في العديدِ من المؤلَّفاتِ، ومن خلالِ مناهجَ عديدةٍ. يمكنُ تصنيفُ هذه الأعمالِ في عدة فئاتٍ رئيسة:

١. **الأعمالُ التاريخية الاجتماعية:** تناولت أبحاث من قبيل تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام للكاتب «إسرائيل ولفنسون»، والمفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام للدكتور «جواد علي» البُعدَ

التاريخي والاجتماعي والاقتصادي ليهودِ الحجازِ قبلَ بزوغ فجرِ الإسلام وأثناءه. إن بامكان هذه المؤلفات مساعدتنا على فَهم الخلفيات المادية والاجتماعية لهذه التفاعلات.

٢. **المؤلفات القرآنيّة والكلاميّة:** تُركّز مؤلفات من قبيل بنو إسرائيل في القرآن والسنّة لـ «محمد السيّد طنطاوي»، و سيماى يهود در قرآن (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: صورة اليهود في القرآن) لـ «عبد الله حاجي صادقي» على تحليل شخصيّة اليهود وصفاتهم ومعتقداتهم من خلال آيات القرآن. وما يمكن ذكره حول هذه المؤلفات أنها تُعنى أساسًا بالجوانب اللاهوتيّة والأخلاقيّة للموضوع.

٣. **المؤلفات السيريّة:** تتناول مؤلفات من قبيل پيامبرﷺ ويهود حجاز (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: النبيﷺ ويهود الحجاز) لـ «مصطفى صادقي»، ومحمد في المدينة لـ «ويليام مونتغمري وات» و تحليلى بر عملكرد يهود در عصر نبوى (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: تحليل لسلوك اليهود في العصر النبوي) لـ «علي جديد بناب»، بشكل خاص التعاملات والمعاهدات والصراعات العسكريّة بين النبيﷺ وقبائل اليهود.

وعلى الرغم من ثراء هذه المصادر، لكن القليل من الدراسات تناولت بشكلٍ منهجيّ ومتكامل هذه العلاقات في إطار عمليّة مرحليّة تمتدّ من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة، وحلّلت استراتيجيّات القرآن المُقابلة في كلّ مرحلة بالتفصيل وباستخدام المفاهيم الحديثة للحرب النفسيّة (باقرى صدر؛ اسكندرلو؛ قيومى، ١٣٩٦ش «ج»).

تسعى الدراسة الحاليّة، من خلال دمج هذه الأبعاد والاعتماد على أبحاث المؤلّف السابقة في هذا المجال، إلى سدّ هذه الفجوة البحثيّة إلى حدٍ ما، وتقديم سرديّة متماسكة ومتعدّدة الأبعاد.

١-٤. الأسئلة والفرضيّة الرئيسيّة للبحث

يسعى هذا البحث للإجابة عن الأسئلة التاليّة:

١. ما هي المراحل الرئيسيّة لتطوّر العلاقات بين الحكم النبوي وقبائل يهود المدينة بناءً على نموذج "من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة"؟

٢. ما هي أبعاد وأساليب ومظاهر الحرب الناعمة التي استخدمتها بعض الجماعات اليهوديّة ضد المجتمع الإسلامي؟

٣. ما هي الاستراتيجيّات المُقابلة (الدفاعيّة والهجوميّة) التي اتّخذها القرآن الكريم والسنّة النبويّة لمواجهة هذه الحرب الناعمة؟

٤. ما العوامل التي أدّت إلى الانتقال من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة والاشتباكات العسكريّة، وما هو المنطق الذي كان سائداً على هذه المواجهات؟

ردًا على هذه الأسئلة، تنطلق الفرضيّة الرئيسيّة للبحث والتي ترى أنّ مواجهة النبيﷺ لليهود لم تكن حربًا دينيّةً مخطّطًا لها مسبقًا، بل كانت ردّة فعل سياسيّة- أمنيّة ومرحليّة تجاه نقض العهود والتهديدات التي تصاعدت من مستوى الحرب الناعمة (المواجهة الثقافيّة والنفسيّة) إلى مستوى الخيانة العسكريّة (التعاون مع العدو). كما وتؤكّد هذه الفرضيّة على أنّ نهج القرآن والنبيﷺ في كلّ مرحلة كان يتناسب مع مستوى التهديد، والذي تجنّب- من خلال التمييز بين الجماعات المختلفة - أيّ مواجهة عرقيّة أو دينيّة شاملة (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «ب»).

٢. وضع الحجاز وتأسيس التعايش السلمي في المدينة

لفهم عميق ودقيق لمسيرة تطوّر العلاقات بين الحكم النبوي وقبائل اليهود، من الضروري أولاً الحصول على صورة واضحة للخلفيّة التاريخيّة- الاجتماعيّة لمدينة يثرب عشيّة الهجرة. كانت هذه المدينة، على عكس مكّة التي كانت تحت

سيطرة قريش الموحّدة، فسيفساء معقّدة من القبائل العربيّة واليهوديّة تعيش في توازن هشّ من التحالفات والعداوات. ولم يكن دخول النبي الأكرمﷺ إلى هذا المشهد مجرّد هجرة دينيّة، بل كان تدخّلاً استراتيجيًّا غيّر معادلات القوى إلى الأبد، وأسّس- من خلال صياغة صحيفة المدينة- نموذجًا جديدًا للتعايش (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «ب»).

٢-١. البنية الاجتماعيّة- السياسيّة ليثرب: على أعتاب تحوّل جذري

لم تكن مدينة يثرب قبل الإسلام وحدة سياسيّة متماسكة، بل كانت مجموعة من المستوطنات القبليّة الواقعة في منطقة جغرافيّة خصبة. فيما كانت ديمغرافية هذه المدينة مزيجاً من القبائل العربيّة واليهوديّة:

- القبائل العربيّة: الأوس والخزرج. تألفت النواة الرئيسيّة للسكّان العرب في يثرب من قبيلتي الأوس والخزرج الكبيرتين، واللتين تنقسمان بدورهما إلى العديد من البطون والأفخاذ. هاتان القبيلتان، ورغم اشتراكهما في الجدّ الأكبر، إلا أنهما كانتا منخرطتين لأكثر من قرن في سلسلة من الحروب الدامية والاستنزافية، كان آخرها وأعنفها معركة "يوم بُعاث" (الأصفهاني، بلاتا، ج١٧، ص ١٢٠). هذه الحرب، التي كلّفت الجانبين خسائر فادحة، جعلتهما يدركان أن هذا الواقع لايمكن أن يستمر بهذا الشكل، وأن المدينة بحاجة إلى قيادة موحّدة وقانون مشترك يضع حدًا لدورة الانتقام التي لا تنتهي. لذلك كانت إحدى الأسباب الرئيسيّة لترحيب الأوس والخزرج الكبير بالنبيﷺ هو أنهم وجدوا في شخصيته حكماً وقائداً متعالياً على القبلية لإحلال السلام والأمن (البلاذري، ١٩٨٨م، ج٤، ص ١٩).
- فَراغُ سُلطةٍ مركزيةٍ والحاجة إلي قائد: أدَّتِ الحروبُ الداخلية في يثرِبَ إلى إضعافِ بُنية السُّلطة وإحداثِ فَراغٍ سياسي. وكانَ بعضُ أكابرِ المدينة،

كعبدِ اللهِ بنِ أُبَيِ بنِ سَلولَ، يسعىٰ، بعدَ نيلِ موافقة القبيلَتينِ، لأنْ يتوَّجَ ملكاً على يثرِبَ، لكنَّ تلك المساعي باءَتْ بالفشلِ بسببِ التنافُسِ القبلي (ابن هشام، بلاتا، ج١، صص ٥٨٥- ٥٨٦). وهكذا، كانت يثرِبُ، على أعتابِ الهجرة، مدينةً مُهيأةً لقبولِ تحوُّلٍ جذري وبناءٍ سياسي جديدٍ (البلاذري، ١٩٨٨م، ج٤، ص ٢٠).

٢-٢. المكانة الاقتصادية والثقافية والعسكرية ليهودِ يثرِبَ

كانَ لِحضورِ اليهودِ في الحجازِ، وخاصَّةً في يثرِبَ، جُذورٌ تاريخيةٌ ضاربةٌ في القِدَمِ (الآلوسي، ١٤١٥هـ، ج٢، ص ٩٠). وقد هاجروا إلى هذه الأرض على مراحل متعددةٍ، ولعواملَ شتّى؛ كالضغوط السياسية من الإمبراطوريتَينِ الرومانية والفارسية، ودوافعَ تجارية، والأهمُّ من ذلك، المعتقدات الأخروية وترقُّبُ ظهورِ النبي الموعود في أرض الحجازِ (البقرة، ٨٩؛ الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٨، ص ٣٠٩). هذا الحضور العريق جعلَ منهم أحدَ الأركان الرئاسية لمجتمع يثرِب.

لقد تميزت كلّ واحدة من قبائل اليهود الثلاث بما يلي:

١. بنُو القَينُقاعَ: كانت هذه القبيلة حليفاً تقليدياً للخزرج، وكانت تسكنُ داخلَ مدينة يثرب، وتُسيطرُ على سوقها المركزيّ. وقد امتهن أفرادها الصّناعات اليدوية، لاسيما الصّياغة وصناعة الأسلحة. واشتهروا بشجاعتِهم وكثرة عُدَّتِهم العسكرية، حيثُ يذكر الواقدي أنّ عدد مُقاتليهم بلغ سبعمائة رجلٍ (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ١٧٧).

٢. بنُو النَّضيرِ: كانت هذه القبيلة حليفاً للأوسِ، وأقاموا في قلاعٍ حصينة في ضواحي المدينة الخضراء. تَمَثَّلَتْ قوَّتُهم الرئاسية في الزراعة، لاسيما بساتينُ النخيل الواسعة، وفي تراكم الثروة. كانوا يعَدُّونَ من أشراف اليهود وأغنيائهم، وكانَ لهم نفوذٌ سياسي بارز (صادقي، ١٣٨٦ش، ص ٣٧).

٣. بنُو قُرَيظَةَ: كانت هذه القبيلة أيضاً حليفاً للأوسِ، وسَكنَت قلاعَها في الجنوب الشرقي من المدينة المنورة. كان أبناء هذه المدينة من حيثِ العددِ والقوَّة العسكرية والاقتصادية، أقوى قبائل يهود المدينة المنورة، حيث امتنهوا الزراعة والتجارة. وقدَّر عدد مُقاتليهم ما بينَ سبعمئةٍ وتسعمئة رجل (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٤٥٤).

كان اليهودُ، بفضلِ امتلاك الكتابِ المقدَّسِ ومعرفتِهم بالقراءة والكتابة، يرونَ أنفُسَهم ثقافياً أسمى من العرب الأمّيين. هذه المكانة الثقافية، إلى جانبِ سيطرتِهم على اقتصاد المدينة عبرَ الزراعة والتجارة، وخاصةً الإقراضُ بالرِّبا، أكسبتْهم نفوذاً اجتماعياً وسياسياً ملحوظاً (علي، ١٩٧٠م، ج٦، ص ٥٢٢). وكانَ ترقُّبُ ظهورِ نبي آخرِ الزمانِ، الذي يقرأونَ صفتَهُ في كتبِهم، قد تحوَّلَ إلى أداة يتفاخرونَ بها على العربِ (جديد بناب، ١٣٩٠ش، ص ٣٠)، كما أشارَ إلى ذلك القرآنُ الكريم: ﴿وَ كانُوا مِن قَبلُ يستَفتِحُونَ عَلَى الَّذينَ كفَرُوا﴾ (البقرة، ٨٩).

٢-٣. ميثاقُ المدينة (الصحيفة): دستورُ دولة المدينة التعدُّدية (دولة المواطنة)

كانَ أوَّلَ وأذكى إجراءٍ استراتيجي اتَّخذه النبي الأكرمﷺ بعدَ استقرارِهِ في المدينة، هو صياغة وثيقةٍ قانونيةٍ سياسيةٍ عُرِفَت في التاريخ باسم «الصحيفة» أو «ميثاقِ المدينة» (ابن إسحاق، بلاتا، ص ١٧٠). هذه الوثيقة، التي يحِقُّ لنا أن نَصِفَها بأوَّل دستورٍ مكتوبٍ في تاريخ الإسلام، تَتجاوز كونَها مجرَّدَ معاهدة سلمٍ بسيطةٍ، لِتكونَ ميثاقاً جامعاً لتأسيس دولة المدينة (دولة المواطنة) القائمة على مبدأِ الحقوقِ المتبادلة (باقرى صدر؛ اسكندرلو؛ قيومى، ١٣٩٦ش «ج»). إنّ تحليل بنود هذا الميثاق الأساسية يكشفُ عن النهج الأولي والسِّلمي للإسلام تجاهَ المجتمع التعدُّدي:

- **تكوينُ أُمَّةٍ واحدةٍ:** يصِفُ هذا الميثاقُ المسلمينَ (مهاجرينَ وأنصاراً)

والقبائلَ اليهوديةَ التي انضمَّت إليه، بأنَّهم «أُمَّةٌ واحدةٌ من دونِ الناسِ» (حميد الله، ١٤٠٧هـ، ص ٥٨). مفهومُ «الأُمَّة» هنا يحملُ معنى سياسياً واجتماعياً بحتاً، يدُلُّ على المواطنة المشتركة والهوية السياسية الواحدة في مواجهة التهديداتِ الخارجية، لا على الهوية الدينية الموحَّدة. كانَت هذه الصحيفة ابتكاراً لا سابقَ لهُ في البنية القبلية العربية، حيثُ نَقَلَ الهويةَ من أساسِها الدموي والعرقي إلى أساسِها العقدي والالتزامِ السياسي (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «أ»).

- **تضمين الحرية الدينية والاستقلال القضائي:** أكدت الوثيقة بوضوح على مبدأ أساسي متقدم: "لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ" (حميد الله، ١٤٠٧هـ، ص ٦٠). وكان هذا البند يضمن حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لليهود (جديد بناب، ١٣٩٠ش، ص ٣٣). وفضلاً عن ذلك، كان يعترف باستقلالهم القضائي في شؤونهم الداخلية وفي الدعاوى التي تنشأ بينهم وفقًا لشريعتهم (ابن إسحاق، بلاتا، ص ١٧٠).
- **التعهد بالدفاع المشترك عن المدينة:** كان أهم بند أمني في الوثيقة هو التزام جميع الأطراف بالمشاركة في الدفاع عن يثرب إذا ما تعرضت لهجوم خارجي: "وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصرَ عَلَى مَن دَهَمَ يَثْرِب" (حميد الله، ١٤٠٧هـ، ص ٦٠). وقد شكل هذا البند أساس تحالف دفاعي استراتيجي، وجعل أمن المدينة مسؤولية جماعية.
- **مرجعية النبي الأكرمﷺ في حل النزاعات:** جُعل النبيﷺ حَكَمًا نهائيًا ومرجعًا أعلى لحسم أي خلاف أو نزاع يمكن أن ينشأ بين المجموعات الموقعة على الوثيقة، وذلك لمنع الفوضى والعودة إلى أيام الحروب القبلية (حميد الله، ١٤٠٧هـ، ص ٦١). وقد أرست هذه المادة أساس السيادة المركزية والسلطة السياسية للنبيﷺ.

إنّ الوثيقة المتقدمة تبين بوضوح أن النهج الأولي للإسلام في المدينة لم يكن قائمًا على المواجهة والإقصاء، بل على تأسيس مجتمع مدني قوامه التعددية وحقوق المواطنة والمسؤوليات المشتركة. لقد وفّرت هذه الوثيقة الأساس القانوني للتعايش السلمي، وبدأت فترة من الهدوء والترقب المتبادل (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «ج»).

٢-٤. المرحلة الأولى من العلاقات: هدوء هش وترقب متبادل

في الأشهر الأولى بعد الهجرة، سارت العلاقات بين المسلمين واليهود في أجواء من الهدوء النسبي والتعامل الحذر. أظهر النبيﷺ حسن نيته في التعايش من خلال خطوات رمزية، كان أبرزها جعل بيت المقدس (قبلة اليهود) قبلة للمسلمين، واستمر ذلك ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا (الطبري، ١٤١٢هـ، ج٢، ص ٨). وكان يمكن لهذه الخطوة أن تُفسر على أنها حالة تقارب وإقامة جبهة توحيدية مشتركة.

من ناحية أخرى، عاش اليهود حالة ترقب (زرین کوب، ١٣٨٦ش، ص ١١٢). فهم من جهة، يواجهون نبيًا تتوافق كثيرٌ من مبادئ دينه مع تعاليم التوراة ويحترم أنبياءهم، ولكنهم من جهة أخرى، لم يستطيعوا تقبل نبوته بسهولة وسلاسة لأنه ليس من نسل بني إسرائيل.

كانت أجواء الأشهر الأولى تتعايش مع أمل المسلمين في إيمان اليهود كأهل كتابٍ، وترقب اليهود الحذر لرؤية مستقبل هذا الدين الجديد. لكن هذا الهدوء كان هشًا، ومع استقرار قوة المسلمين تدريجيًا، ولا سيما بعد انتصارهم الباهر في غزوة بدر، أخذ يتحول إلى توتر وتنافس، ثم إلى حرب ناعمة شاملة (وات، ١٣٨٤ش، ص ٥٨).

٣. مرحلة الحرب الناعمة: أبعاد واستراتيجيات المواجهة غير العسكرية

لقد غير انتصار المسلمين المذهل والمفاجئ في غزوة بدر (السنة الثانية للهجرة) معادلات القوة في شبه الجزيرة العربية، وحوّل دولة المدينة الناشئة إلى فاعل سياسي وعسكري رئيسي. وقد كان هذا التحول مصدر قلق لبعض رؤساء القبائل اليهودية ممن كانوا يراهنون على انتصار قريش، حليفهم التجاري التقليدي (مكارم شيرازى، ١٣٨٠ش، ج٣، ص ١٣٢). ومن هذه المرحلة فصاعدًا، خرجت العلاقات تدريجيًا من دائرة التعاون ودخلت مرحلة من المواجهة المعقدة متعددة المستويات، والتي يمكن وصفها بالمفهوم المعاصر للحرب الناعمة. لم تكن هذه الحرب حرب سيف وسلاح، بل جرت بالكلمات والشبهات والمؤامرات والضغوط الاقتصادية، وكان هدفها تآكل التماسك الداخلي للمجتمع الإسلامي، وإضعاف عقائد المؤمنين، ونزع الشرعية عن قيادة النبيﷺ (اليعقوبي، ١٩٦٠م، ج٢، ص ٥٦).

٣-١. الجبهة العقدية - الكلامية: بث الشبهات وتحدي النبوة

كان المجال العقدي والكلامي أول وأخطر ساحات الصراع وأهمها. إذ لم يتقبل أحبار اليهود، الذين اعتبروا أنفسهم الورثة الحقيقيين للنبوة والعلم الإلهي، نبوة النبي محمدﷺ بسهولة، لكونه لا ينتمي إلى نسل بني إسرائيل. وقد تركزت هجماتهم في هذه الجبهة على عدة محاور:

- **كتمان البشارات والامتحانات العلمية:** كان أحبار اليهود يتمعنون حقيقة النبي الخاتم بشكل دقي وذلك من خلال العلامات الموجودة في كتبهم. ويشير القرآن الكريم إلى هذا الإدراك العميق بقوله: ﴿الَّذينَ آتَيناهُمُ الْكِتَابَ يَعرِفونَهُ كَما يَعْرِفونَ أبناءَهُمْ﴾ (البقرة، ١٤٦). ومع ذلك، فقد كتموا هذه الحقيقة حسداً منهم وخوفاً على مصالحهم الدنيوية. وفضلاً عن ذلك،

حاولوا تحدي النبيﷺ بطرح أسئلة معقدة لا يعلم إجاباتها إلا نبي. وكان من أشهر هذه الامتحانات: السؤال عن حقيقة الروح، وقصة أصحاب الكهف، وهوية ذي القرنين. وإذ نزل الوحي بالإجابات الدقيقة والحكيمة على النبيﷺ أُحبطت مؤامرتهم (ابن هشام، بلاتا، ج١، صص ٥٧٠-٥٧١؛ الطبري، ١٤١٢هـ، ج١٥، ص ١٤٣).

- **التشكيك في أصالة القرآن:** سعى اليهود، من خلال مقارنة انتقائية بين تعاليم القرآن والتوراة إلى الترويج لشبهة مفادها أن القرآن ليس كلام الله! وكانوا يشيرون إلى بعض الاختلافات في الأحكام أو في قصص الأنبياء، معتبريها دليلاً على عدم صحة رسالة النبيﷺ (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٢، ص ٨٢). وقد ردّ القرآن على ذلك، مؤكداً على الأصل الواحد للديانات السماوية، ومبيّناً أن نسخ بعض الأحكام السابقة وتقديم شريعة أكمل هو من خصائص دين الخاتم.
- **الجدال حول الشخصيات المقدسة:** كان النبي إبراهيمعليه السلام، بصفته الجد المشترك للعرب وبني إسرائيل، شخصية محورية في هذه النقاش والجدل. إذ ادعى كل من اليهود والنصارى انتماءه إليهم، سعياً منهم لإثبات صحّة دينهم. لكن القرآن الكريم رفض هذا الادعاء بحجة تاريخية قاطعة (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج٢، ص ٨٤) قائلاً: ﴿يا أهلَ الكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ في إبراهِيمَ وَما أنزِلَتِ التَّوْرَاة وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِه أفَلا تَعقِلُونَ ... ما كانَ إبراهِيمُ يَهودِيًّا وَلَا نَصرانِيًّا وَلَكِن كانَ حَنيفًا مُّسلِمًا وما كانَ مِنَ المُشرِكينَ﴾ (آل عمران، ٦٥- ٦٧).
- **التوظيف الآلي لتحويل القبلة:** مثّل تحويل قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى الكعبة، والذي يُعدُّ علامة فارقة في استقلال الهوية الإسلامية، ذريعة كبيرة لموجة جديدة من الهجمات الدعائية اليهودية. فقد فسّر اليهود هذا

الإجراء على أنه دليل تزلزل في الدين، وحيرة النبيﷺ، وعدم احترام لقبلة الأنبياء السابقين. لكن القرآن الكريم ردّ على هذه الشبهة بقوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ (البقرة، ١٤٢). تبيّن هذه الآية أن الاتجاه الجغرافي ليس هو الأصالة، بل الأصل هو الخضوع والامتثال لأمر الله (الفخر الرازي، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص ٣٤).

٣-٢. الجبهة النفسية - الدعائية: الاستهزاء والإشاعة وبث الفرقة

صُممت هذه الجبهة من الحرب الناعمة بهدف إضعاف معنويات المسلمين، وبث الشكوك في قلوبهم، وكسر تماسكهم الاجتماعي.

- الاستهزاء بالشعائر الإسلامية والمؤمنين: كان بعض اليهود والمنافقين يسخرون من الشعائر الإسلامية كالأذان والصلاة (المائدة، ٥٨).
- استخدام الألفاظ المزدوجة (الإيهام): من أكثر تكتيكاتهم تعقيداً، استخدام ألفاظ تبدو في ظاهرها محترمة، ولكنها تحمل في باطنها إهانة. المثال الأشهر هو استخدامهم لكلمة "رَاعِنَا" عند مخاطبة النبيﷺ (القمي المشهدي، ١٣٦٨ش، ج٤، ص ٢٤). أحبط القرآن هذه المؤامرة اللغوية، وأمر المؤمنين باستخدام كلمة "انظُرْنَا" بدلاً منها (البقرة، ١٠٤؛ النساء، ٤٦).
- بث الفرقة بين الأوس والخزرج: كان يهود المدينة، ومع إحساسهم بقلقٍ بالغ إزاء اتحاد قبيلتي الأوس والخزرج تحت لواء الإسلام وتشكيل جبهة أنصار قوية، يسعون جاهدين لكسر هذا الاتحاد عبر تذكيرهم بالأحقاد القديمة والحروب الدامية التي كانت في أيام الجاهلية. ولكن تدخل النبيﷺ في الوقت المناسب، أفشل هذه المؤامرة (الطبري، ١٤١٢هـ، ج٤، صص ٣٢- ٣٤؛ الواحدي النيسابوري، ١٤١١هـ، ص ١٣٠).

- **توظيف الشعر للنيل من الشخصيات:** كان الشعر في الثقافة العربية أقوى وسائل الإعلام والتواصل. لذلك استغل شعراء اليهود، ولا سيما كعب بن الأشرف، هذه الأداة لشن حرب نفسية. فراح كعب ينظم المراثي لقتلى قريش، محرضاً إياهم على الثأر والانتقام. كما كان يهجو النبيﷺ وأصحابه بأشعار لاذعة، بل وتجاوز ذلك إلى ذكر أسماء النساء المسلمات في أشعاره الغزلية، منتهكاً بذلك حرمتهن ومجرّحاً مشاعر الحياء العامة (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ١٨٩).

٣-٣. الجبهة الاقتصادية: المقاطعة والربا وإضعاف المسلمين مالياً

سيطر اليهود على نبَض الاقتصاد في المدينة، فاستخدموا هذه الورقة كسلاح فعّال للضغط على المجتمع الإسلامي الناشئ، ولا سيما المهاجرين الذين تركوا أموالهم في مكة. ومن أبرز ممارساتهم في هذا المجال:

- **الامتناع عن سداد الديون بحجج عنصرية:** من أكثر الروايات الصادمة في هذا السياق، رفض اليهود إرجاع الديون التي كانت في ذمتهم للمسلمين. وكانوا يبررون ذلك بزعمهم أن أموال غير اليهود (الذين اطلقوا عليهم عنوان "الأميين") ليست محترمة، وأن التصرف فيها جائز (باقرى صدر؛ اسكندرلو؛ قيومى، ١٣٩٦ش «ب»). انتقد القرآن الكريم هذا الفكر العنصري بشدة، لذلك قسّم أهل الكتاب إلى فريقين: أمين وخائن (آل عمران، ٧٥).
- **الاستهزاء بالإنفاق والضغط النفسي على المؤمنين:** عندما كانت آيات القرآن تحث المؤمنين على الإنفاق والقرض الحسن، كانوا يسخرون قائلين: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِياءُ» (آل عمران، ١٨١). هذا القول، بالإضافة إلى كفره، كان يشكل حرباً نفسية تهدف إلى تثبيط عزيمة المسلمين عن مساعدة إخوانهم، وإضعاف نظام التكافل الاجتماعي لديهم.

٣-٤. الجبهة السياسية - الاستخبارية: التحالف مع المنافقين والمؤامرات الخفيّة

كانت المؤامرات السياسية والاستخبارية أخطر جبهات الحرب الناعمة على الإطلاق، والتي تكشف عن عمق العداء والمساعي الرامية إلى زعزعة أركان الدولة.

- **التحالف الاستراتيجي مع تيار النفاق:** أقامت القبائل اليهودية، ولا سيما بنو القينقاع، علاقات وثيقة مع تيار النفاق بقيادة عبد الله بن أبي بن سلول. وكان المنافقون بمثابة طابور خامس للعدو داخل المجتمع الإسلامي، حيث كانوا ينقلون الأخبار والمعلومات إلى اليهود، ومن خلالهم إلى مشركي مكة (جديد بناب، ١٣٩٠ش، ص ٣٢). يشير القرآن إلى هذه التحالفات السرية ويحذر المؤمنين من الوثوق بهم (المائدة، ٥١).
- **محاولة ردّة المسلمين الجدد:** ومن المؤامرات المعقدة التي كشف عنها القرآن في سورة آل عمران، خطتهم لبث الشك في قلوب المؤمنين. فقد خططت طائفة منهم إظهار الإيمان أول النهار وتجحد به آخره، موهمة الآخرين بأن في هذا الدين عيباً جوهرياً (آل عمران، ٧٢).

هذه الحرب الناعمة الشاملة فرضت سيطرة مناخ من انعدام الثقة والتوتر والوهن على مجتمع المدينة، ومهّدت تدريجياً لمواجهات أشد، ونقل الصراع إلى مرحلة المواجهة الصلبة.

٤. الاستراتيجيات المُتقابِلة للقرآن والسيرة النبويّة في مواجهة الحرب الناعمة

إزاء هذه الحرب الناعمة الشاملة، وظّف القرآن الكريم والنبي الأكرم ﷺ استراتيجية دفاعية وهجومية مضادة، كانت مثالاً للذكاء والحكمة (باقرى صدر؛ اسكندرلو؛ قيومى، ١٣٩٦ش «ج»). ويمكن تحليل هذه الاستراتيجيات على ثلاثة مستويات رئيسية:

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

٤-١. النهج الدفاعي: الرد العقلاني والمنطقي على الشبهات

- كان أول وأهم مستويات المواجهة هو التعاطي العقلاني والحجاجي مع الشبهات العقدية والكلامية. فبدلاً من قمع هذه التحديات أو تجاهلها، تصدى لها القرآن الكريم والنبيﷺ بصبر وأناة، لتعزيز الأسس الفكرية للمسلمين.
- **دحض الادعاءات العنصرية والاحتكارية:** اعتمد اليهود على تاريخهم، مدعين أنهم شعب الله المختار، وأن الهداية والنجاة حكر عليهم. بل سمّوا أنفسهم أبناء الله وأحباءه (الطبري، ١٤١٢هـ، ج٦، ص ٢٧٩). تحدى القرآن هذا الزعم بسؤال بسيط لكنه عميق قائلاً: «فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم» (المائدة، ١٨). كما ردّ القرآن الكريم على دعواهم احتكار الهداية (كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا)، مقدماً ملة إبراهيم الحنيف، أي الإسلام والخضوع لله، كطريق حقيقي لا يختص بقوم دون قوم (البقرة، ١٣٥).
- **التنوير التاريخي وإعادة تعريف المفاهيم:** في مواجهة محاولات اليهود مصادرة شخصيات مقدسة كالنبي إبراهيمؑ، يبطل القرآن الكريم دعواهم بمنطق تاريخي واضح (آل عمران، ٦٥) كما ويعيد القرآن تعريف الإسلام بمعناه العام، أي الخضوع لله، فيعتبر جميع الأنبياء ومنهم إبراهيمؑ مسلمين، ويجعل الصلة بهم صلة إيمان وقيم، لا صلة دم ونسب.
- **كشف المغالطات والتحريفات:** يتهم القرآن اليهود صراحة بتحريف الكلم عن مواضعه (النساء، ٤٦). شمل هذا التحريف الجانب اللفظي والجانب المعنوي لنصوصهم المقدسة. وكشف النبيﷺ هذه التحريفات وكتمانهم للحق من خلال الرجوع إلى نصوص التوراة ذاتها (ابن هشام، بلاتا، ج١، ص ٥٤٦). كان هذا الأسلوب سبباً في زعزعة المصداقية العلمية والأخلاقية لأحبار اليهود.

٤-٢. النهج الهجومي (العمليات النفسية): إضعاف الروح المعنوية وإحباط المؤامرات

إلى جانب الردود الدفاعية، استخدم القرآن مجموعة من تقنيات العمليات النفسية لأخذ زمام المبادرة، وإضعاف روح العدو، وإفشال مؤامراته. ويمكن دراسة هذه العمليات النفسية على مستويين، علني وغير علني:

٤-٢-١. العمليات النفسية العلنية

- **التنوير التاريخي والتذكير بنقض العهود:** يذكر القرآن الكريم مراراً تاريخ بني إسرائيل الحافل بالأحداث؛ من النعم الجسام التي أنعم الله بها عليهم (فلق البحر، إنزال المن والسلوى...)، إلى جحودهم ونقضهم العهود الكبرى (عبادة العجل، قتل الأنبياء...). كان لهذا التذكير عدة أهداف: أولاً، تحذير اليهود من أن التاريخ يعيد نفسه، وأن الجحود تجاه النعمة الجديدة، أي ظهور نبي الإسلام، ستكون له عواقب مماثلة. ثانياً، تبيان للمسلمين أن لجاج هذه الجماعة وانحرافها له جذور تاريخية، فلا ينبغي أن يستغربوا عدم إيمانهم.
- **الإذلال النفسي والشخصي:** يستخدم القرآن في بعض المواضع أسلوب التحقير لكسر غرورهم الزائف. ولعل أشهر مثال على ذلك، تشبيه لعلماء اليهود الذين لا يعملون بعلمهم بالحمار الذي يحمل أسفاراً (الجمعة، ٥).
- **بث الرعب والإنذار:** بثّ القرآن الكريم الرعب في قلوب اليهود من خلال وصفه الدقيق للعذابات الدنيوية والأخروية التي تنتظر الناقضين للعهود والكافرين. فيما كان بيان مصير أمثال فرعون وقوم عاد وثمود، تحذيراً لليهود من أن قوتهم وثراءهم لن يمنعا تحقق السنن الإلهية.
- **استفزاز العقل واختبار الصدق:** في مبادرة فريدة من نوعها، وجّه القرآن

الكريم تحدياً مصيرياً إلى اليهود. ذلك لأنهم عدّوا أنفسهم أولياء الله دون غيرهم وأن الجنة خالصة لهم، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ٩٤). لقد وضعهم هذا التحدي في مأزق لا مخرج له؛ فلو تمنوا الموت لماتوا، ولو امتنعوا (وهو ما حدث) لانكشف كذبهم وزيف دعواهم على رؤوس الأشهاد.

٤-٢-٢. العمليات النفسية غير المباشرة (المبطَّنة)

- **توظيف الرموز الثقافية واللغوية:** يرى بعض الباحثين أن القرآن استخدم رموزاً وشيفرات (كودات) معينة كانت تحمل دلالات تهديدية خاصة للمخاطَب اليهودي في ذلك الزمان. فعلى سبيل المثال، كانت للحروف المقطعة في أوائل بعض السور وقع شديد على أحبار اليهود الذين كانوا يؤمنون بعلم الجُمَّل (حساب الأعداد) ويتوقعون المستقبل بناءً على القيمة العددية للحروف (الطبري، ١٤١٢هـ، ج١، ص ٢٥٧؛ السيوطي، ١٤١٤هـ، ج١، ص ٨٧).
- **التهديد الرمزي من خلال رحلة الإسراء:** تفسّر بعض التحليلات الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سبحان الذي أسرى بعبده...﴾ ليس فقط كتقرير لمعجزة إلهية، بل كرسالة سياسية- عسكرية رمزية إلى يهود المدينة. كان بيت المقدس (الذي يرمز إليه المسجد الأقصى) في ذلك الوقت أهم مركز ديني ورمز لهوية اليهود. كانت رسالة هذه الرحلة الليلية الخارقة واضحة: إن القوة التي استطاعت أن تسري بنبيها في ليلة واحدة لتصل به إلى قلب مقدساتكم الدينية، قادرةٌ - إذا شاءت- على أن تسيطر على تلك المقدسات عسكرياً في أي وقت (حسيني، ١٣٩٤ش).

٤-٣. النهج المنصف: مبدأ عدم التعميم وإحداث شرخ في جبهة العدو

من أكثر استراتيجيات القرآن ذكاءً والتزاماً بالأخلاق في آنٍ واحدٍ معاً، نهجه في عدم التسوية بين جميع اليهود، والتمييز الدقيق بين فئاتهم المختلفة. هذا المنهج لم يراعِ مبدأ الإنصاف فحسب، بل كان ذا بعد استراتيجي محض؛ إذ إنه أحدث شرخاً في جبهة العدو، ومنع تشكل اتحاد موحد ضد المسلمين.

- **الثناء على الصالحين من أهل الكتاب:** يعلن القرآن الكريم صراحة وتكراراً أن أهل الكتاب ليسوا سواء (آل عمران، ١١٣). ثم يمضي في مدح طائفة منهم لإحياءهم الليل بالعبادة، وإيمانهم بالله واليوم الآخر، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ومسارعتهم في الخيرات، فعدّهم من الصالحين (الطبري، ١٤١٢هـ، ج٤، ص ٧١؛ الواحدي النيسابوري، ١٤١١هـ، ص ١٣٥). فتح هذا الثناء الباب أمام الباحثين عن الحق من اليهود للانضمام إلى المجتمع الإسلامي، وطمأنهم بأن الإسلام ليس في حالة حرب مع اليهودية كدين، بل هو معارض للانحراف والعناد.
- **التفريق بين الممارسات والسلوكيات:** لا يتخلى القرآن عن مبدأ الإنصاف حتى في مقام النقد والذم. ففي الآية ٧٥ من سورة آل عمران، يُقَسّم الله تعالى أهل الكتاب إلى فريقين: "الأمناء وغير الأمناء" هذا التفصيل الدقيق يبين أن نقد القرآن هو نقد للسلوك والممارسة الخاطئة، وليس للهوية العرقية أو للاعتقاد الديني بحد ذاته.

هذا المنهج المنصف، من جهة، علَّم المسلمين ألا يقعوا في فخ التعميمات الجائرة في أحكامهم، ومن جهة أخرى، منع اتحاد القبائل اليهودية كلها ضد الإسلام، وذلك من خلال إيجاد تمييز واضح بين العدو المعاند والجار المحايد أو الحليف المحتمل. وقد أثبتت هذه الاستراتيجية نجاحها على أرض الواقع، حيث انضم عدد من اليهود إلى صفوف المسلمين.

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

٥. نقطة التحول؛ دواعي الانتقال من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة

استمرت المراحل الأولى من علاقات الدولة النبويّة مع يهود المدينة، رغم التوترات وحرب الاستنزاف الناعمة، في إطار تعايش هشّ دون صدام عسكري واسع. سعى النبي الأكرمﷺ بصبر وحكمة، والقرآن الكريم باستراتيجياته الإقناعية والنفسية، إلى إدارة هذه التوترات ومنع تحولها إلى أزمة شاملة. غير أن مجموعة من التطورات والأفعال الصادرة عن بعض القبائل اليهودية مثلت تجاوزاً للخطوط الحمراء الأمنية للدولة الفتية في المدينة، وشكلت نقطة تحول كبرى مهدت الساحة للانتقال من الحرب الناعمة إلى المواجهة الصلبة. سنقوم هنا بتحليل العوامل التي عجّلت وجعلت هذا الانتقال حتمياً:

٥-١. مفهوم نقض العهد (الخيانة) كعامل محفزٍ للصراع

لفهم المنطق الذي حكم التعامل مع هذه المواجهات العسكرية، لا بد أن نستوعب أولاً المكانة المحورية للعهد في الثقافة السياسية العربية، وبخاصة في النظام الحقوقي للإسلام. في مجتمع الجزيرة العربية القبلي، الذي كان يفتقر إلى وجود دولة مركزية وقانون مدون، فالعهد والميثاق هما الضامن الوحيد للأمن والتفاعل والتعايش بين المجموعات المختلفة. وقد تميز الوفاء بالعهد بقيمة مؤسسية عليا، كما ويعتبر نقضه أكبر خيانة، بل بمثابة إعلان حرب.

لم يكتف الإسلام بتأكيد هذه القيمة فحسب، بل قدسها ورفعها إلى مستوى المبدأ الديني والحقوقي الذي لا يقبل المساس (الإسراء، ٣٤). وفي المقابل، عُدّ نقض العهد من أكبر الآثام وجعله صفة من صفات المنافقين والكافرين. وفي العلاقات الدولية، أمر القرآن بالوفاء بالعهد ما دام الطرف المقابل وفيّاً به (التوبة، ٧).

على هذا الأساس الحقوقي والأخلاقي، كانت صحيفة المدينة بمثابة عقد اجتماعي يحدد إطار التفاعلات. فأي إجراء ينتهك بنود هذا الميثاق الأساسية، ولا سيما البند المتعلق بالدفاع المشترك وعدم التعاون مع الأعداء ضد بعضهم البعض، كان يُعتبر من المنظور الحقوقي والسياسي سبباً وجيهاً للحرب. لذا، فإن ما أعطى الشرعية للصراعات اللاحقة لم يكن الاختلاف الديني، بل نقض العهد والخيانة في أحلك الظروف وأكثرها حساسية.

٥-٢. أثر انتصار بدر: تغير موازين القوى وتصاعد العداء

شكّل الانتصار المبهر والحاسم للمسلمين في غزوة بدر نقطة تحول استراتيجية بكل ما للكلمة من معنى. لقد حول النصر الدولة الفتية في المدينة من مجرد جماعة دينية تحت الضغط، إلى قوة عسكرية وسياسية مرموقة على مستوى المنطقة، وحطم هيبة قريش.

بعد عودته من بدر جمع رسول اللهﷺ بني قينقاع، وكانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول اللهﷺ، فقال لهم: «يا معشر اليهود، احذروا من الله عز وجل [مثل] ما نزل بقريش من النّقمة، وأسلموا، فإنكم قد عرفتم أني نبي مرسل»، فقالوا: يا محمد، إنك ترى أنا كقومك، لا يغرنك أنك لقيت قوما لا علم لهم بالحرب، فأصبت منهم فرصة، إنا والله لئن حاربتنا لتعلمن أنا نحن الناس (ابن هشام، بلاتا، ج٢، ص ٤٧).

لم يكن هذا الرد مجرد رفض للدعوة فحسب، بل كان إعلان استعداد للمواجهة العسكرية وتحدياً صريحاً لسلطة النبيﷺ. منذ هذه اللحظة فصاعداً، أصبحت أفعالهم في إطار الحرب الناعمة أكثر جرأة ووضوحاً، وكان بإمكان شرارة صغيرةإشعال نار صدام شامل. وقد أُضرمت هذه الشرارة في حادثة بني القينقاع.

٥-٣. من مؤامرة الاغتيال إلى التحالف مع العدو: تجاوز الخطوط الحمراء

صدر عن بعض القبائل اليهودية نوعان من الأفعال اعتُبرا تجاوزاً للخطوط الحمراء للدولة النبويّة وتهديداً مباشراً لوجودها ذاته وهما:

- مؤامرة اغتيال رأس الدولة (فعل بني النضير): في السنة الرابعة للهجرة، سار النبيﷺ مع نفر من أصحابه إلى حصن بني النضير ليستعين بهم في دفع دية (وفق أحد بنود صحيفة المدينة)، لكن زعماء هذه القبيلة دبروا مؤامرة لاغتياله. إلا أن الله تعالى أطلع نبيه على هذه المؤامرة عن طريق الوحي (القمي المشهدي، ١٣٦٨ش، ج٣، ص ٥٧)، فغادر المكان فوراً وعاد إلى المدينة (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٢، ص ٥٥٣؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٣٦٤).

إن هذه المؤامرة تتجاوز بكثير أي خلاف سياسي أو ثقافي. فمحاولة اغتيال رئيس دولة، في جميع النظم الحقوقية في العالم، هي بمثابة إعلان حرب وفعل يهدف إلى قلب نظام الحكم. كشفت هذه المؤامرة أن بني النضير لم ينكثوا عهدهم وحسب، بل سعوا جاهدين إلى القضاء الجسدي على قائد المجتمع وتدمير النظام السياسي برمته. ولا يمكن لمثل هذا الإجراء أن يمرّ دون رد صارم وحاسم.

- التعاون العسكري مع العدو وقت الحرب (فعل بني قريظة): بلغ الغدر أوجه وبلغ نقض العهد ذروته في غزوة الأحزاب (الخندق) سنة خمس من الهجرة. فبينما كانت المدينة المنورة محاصرةً بحلف قريش والقبائل المتحالفة معها والبالغ عددهم عشرة آلاف، وكان المسلمون يعيشون أشد الظروف حرجًا وضيقًا، شرعت بنو قريظة، وهم بموجب وثيقة المدينة ملزمون بالدفاع عن المدينة، في مفاوضات مع العدو (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، صص ٤٥٨- ٤٦٠؛ ابن هشام، بلاتا، ج٢، ص ٢١٤).

إن هذا السلوك يعدّ خيانة عسكرية متكاملة الأوصاف في أحرج لحظات

الدفاع، إذ كان من شأنه أن يفتّت الجبهة الداخلية للمسلمين، وأن يفتح الطريق أمام العدو للالتفاف على جبهة المسلمين. ولم تكن خيانة بني قريظة في زمن الحرب سوى محاولةٍ للقضاء على المجتمع الإسلامي برمته، بل كانت ووفقاً لجميع قوانين الحرب، في الماضي والحاضر من أشد الجرائم العسكرية جسامة.

لقد غير هذان الفعلان- أي مؤامرة الاغتيال والخيانة الحربيّة- طبيعة المواجهة تغييرًا جذريًا، إذ لم يعودا يُحللان في إطار الحرب الناعمة، بل أصبحا تهديدين قاسيين ومباشرين لوجود الدولة الإسلامية ذاتها، مما استدعى ردًا من ذات الجنس.

٦. مرحلة المواجهة القاسية: تحليل مصير القبائل الثلاث في ضوء الحالات

حين تجاوزت الأعمال العدائية لبعض قبائل اليهود مستوى الحرب الناعمة، وتحولت إلى انتهاك صريح لوثيقة المدينة وتهديد مباشر لأمن الدولة الإسلامية، بدأت مرحلة المواجهة القاسية. فقد تضمنت هذه المرحلة تعاملات عسكرية حازمة ومحكمة، لم يكن الهدف منها انتقامًا دينيًا، بل تحييد التهديدات الأمنية وتثبيت سيادة القانون في دولة المدينة. كما واصبح مصير كل قبيلة من قبائل اليهود الثلاث الكبرى (بني القينقاع، وبني النضير، وبني قريظة) يروي قصة مستقلة بذاتها:

٦-١. غزوة بني القينقاع: نتيجة الإخلال بالأمن العام والتمرد الداخلي

كانت قبيلة بني قينقاع أول من انتهك وثيقة المدينة علنًا وعمليًا بعد انتصار المسلمين في غزوة بدر، ما ساهم في انحدار المجتمع نحو صدام قاسٍ.

- **الخلفيات وأسباب النزاع:** كما أشرنا في السطور السابقة، أثار انتصار بدر

مشاعر الكبرياء والقلق في نفوس بني القينقاع. والذي كانوا يزهون بشجاعتهم وعتادهم الحربي، فجاء ردهم على دعوة النبيﷺ بالتحدي والتهديد، ووسموا أنفسهم بـ رجال الحرب (ابن هشام، بلاتا، ج٢، ص ٤٧). وسرعان ما تحول هذا التحدي اللفظي إلى أزمة أمنية. ووفق الرواية المشهورة في المصادر التاريخية، فإن جذوة النزاع اشتعلت في سوق بني القينقاع، حيث تعرضت امرأة مسلمة للأذى من اليهود. فلمّا رأى رجل مسلم حاضر هناك هذا الإهانة، قتل صائغًا يهوديًا. وقابله اليهود بقتل ذلك الرجل المسلم (ابن هشام، بلاتا، ج٢، صص ٤٧- ٤٨؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ١٧٦).

لقد بدت هذه الحادثة في الظاهر نزاعًا فرديًا، إلا أنها كانت تحديًا لسلطة الدولة الإسلامية وانتهاكًا للأمن العام للمواطنين المسلمين. فكان هذا الحادث انتهاكاً لأحد المبادئ الأساسية لوثيقة المدينة والمتمثل في حفظ حرمة المواطنين وأمنهم المتبادل.

- **الحصار والاستسلام:** إثر هذه الواقعة، سار النبيﷺ في شوال من السنة الثانية للهجرة بجيش من المسلمين نحو حصون بني القينقاع، وحاصرهم جزاءً لنقضهم العهد. وقد استمر الحصار خمسة عشر يومًا، لم تتلقى بنو القينقاع خلاله أي مدد من حلفائها، ولم يكن باستطاعتها المقاومة، لذلك استسلمت في النهاية وقبلت بالخضوع لأي حكم يُصدره النبيﷺ بحقهم. فألح عبد الله بن أُبيّ بن سلول، رأس المنافقين وحليف بني القينقاع القديم، إلحاحًا شديدًا على النبيﷺ أن يصفح عن حلفائه. فتركهمﷺ أخيرًا لاعتبارات رأاها، ولم يقتلهم (ابن هشام، بلاتا، ج٢، ص ٤٨؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ١٧٨).

- **حكم الإجلاء:** رغم العفو الصادر من النبيﷺ والذي تجاوز عن سفك دمائهم، الا أن النبيﷺ أمر بإجلائهم من المدينة، وصودرت أموالهم المنقولة كغنيمة حرب (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٢، ص ٥٤٦). وكان حكم الإجلاء عقوبة سياسية أمنية تهدف إلى تحقيق أمور عدة: أولها معاقبة جماعة نقضت العهد وردع الآخرين، وثانيها استئصال بؤرة تهديد وفتنة من داخل المدينة، وثالثها إظهار حزم الدولة الإسلامية إزاء أي مساس بأمنها ونظامها العام.

٦-٢. غزوة بني النضير: نتاج مؤامرة اغتيال النبيﷺ

بعد عامين من واقعة بني القينقاع، وضعت قبيلة بني النضير نفسها على طريق المواجهة القاسية مع الدولة الإسلامية بفعل أشدّ خطراً.

سبب النزاع: مؤامرة الاغتيال

عقب حادثة بئر معونة التي استشهد فيها عدد من دعاة القرآن، قتل عمرو بن أُمية الضمري، أحد الناجين، في طريق عودته إلى المدينة رجلين من قبيلة بني عامر كانا في عهد المسلمين عن طريق الخطأ. وكان النبيﷺ ملزمًا بدفع ديتهما بموجب العهد. فخرجﷺ ومعه نفر من أكابر صحابته إلى حصون بني النضير ليطلب معونتهم المالية كحلفاء، لتأمين جزء من هذه الدية. فرحّب به رؤساء بني النضير ظاهراً، لكنهم دبّروا في الخفاء مؤامرة غادرة لقتلهﷺ (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٢، ص ٥٥٣؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، ص ٣٦٤).

أطلع الله نبيهﷺ على هذه المؤامرة بوحيه، فرجع إلى المدينة. وكان هذا الفعل- محاولة اغتيال قائد دولة جاءهم للتفاوض بحسن نية- أبلغ الخيانة وأعلى مراتبها، وكان إعلانًا صريحًا بالحرب (جديد بناب، ١٣٩٠ش، ص ٥٨).

الحصار والمفاوضات والإجلاء

أمهل النبيﷺ بني النضير بعد عودته عشر ليال ليغادروا المدينة، لنقضهم العهد وإضمارهم الخيانة. فقبلوا في البداية، لكنهم عدلوا عن قرارهم بعد أن حرضهم عبد الله بن أُبيّ ووعدهم بمساعدة عسكرية منه ومن حلفائه، ومنهم قبيلة بني قريظة، فأعلنوا الحرب (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج١، صص ٣٦٦- ٣٦٧). ولعصيانهم، حاصرهم النبيﷺ في ربيع الأول من السنة الرابعة للهجرة في حصونهم، واستمر الحصار زهاء أسبوعين دون أن تصلهم أي نجدة.

وفي النهاية، استسلم بنو النضير بعد أن يئسوا من النجدة، وقبلوا الخروج من المدينة. وأذن لهم بحمل ما حملت إبلهم من متاعهم إلا السلاح. فغادروا المدينة، ولحق أكثرهم بخيبر شمال الحجاز. وأما أموالهم غير المنقولة (الديار والنخيل) فاستأثرت بها الدولة الإسلامية فيئًا، وقسمها النبيﷺ في الغالب بين فقراء المهاجرين (الطباطبائي، بلا تا، ج١٩، صص ٢٠١- ٢١٤).

٦-٣. غزوة بني قريظة: وبال الغدر العظيم في غزوة الأحزاب

كانت هذه الواقعة أشدّ مواجهة بين المسلمين ويهود المدينة، وقد وقعت إثر أكبر خيانة عسكرية في أحلك مراحل تاريخ الإسلام.

سبب النزاع: الغدر في وقت الحرب

في السنة الخامسة للهجرة، واجهت المدينة المنورة أعظم تهديد عسكري في تاريخها، إذ حاصرتها أحزاب العرب وعشرة آلاف مقاتل بقيادة قريش. فدافع المسلمون عن مدينتهم بحفر خندق في شمالها بعد رأي طرحه سلمان الفارسي. وفي أوج هذه الظروف الحرجة، نقضت بنو قريظة- وهم سكان جنوب المدينة، الذين أوكل إليهم أمن ذلك الجزء منها- عهد الدفاع المشترك (الواقدي، ١٤٠٩هـ،

ج٢، صص ٤٥٨-٤٦٠؛ ابن هشام، بلاتا، ج٢، ص ٢١٤). وهزّ خبر غدرهم نفوس المسلمين داخل المدينة، لأن ذلك يعني فتح جبهة جديدة من الخلف حيث تأوي النساء والذراري.

الحصار والتحكيم وتنفيذ الحكم

لما انصرفت الأحزاب بعد مدد إلهي وتدبير نبوي محكم وبطولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، خائبين منكسرين، سار النبي صلى الله عليه وآله والمسلمون بأمر إلهي مباشر إلى حصون بني قريظة غير مُنيخين (القمي المشهدي، ١٣٦٨ش، ج٣، ص ٩٩) لينفذوا العقوبة في هذه الخيانة العظمى. واستمر حصارهم خمسًا وعشرين ليلة، حتى استسلموا في ذي القعدة من السنة الخامسة للهجرة وهم في أشد الضيق، واقترحوا أن يكون سعد بن معاذ- رئيس الأوس وحليفهم القديم- حكمًا فيهم، فقبل النبي صلى الله عليه وآله اقتراحهم.

بعد أن أخذ سعد بن معاذ العهود والمواثيق من الطرفين (المسلمين وبني قريظة) بالرضا بحكمه، أصدر حكمه التاريخي قاضيًا: بأن تُقتل مقاتلتهم، وتُسبى نساؤهم وذراريهم، وتُقسم أموالهم (ابن سعد، ١٤١٠هـ، ج٢، ص ٧٧؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٥١٠).

وقد وافق هذا الحكم ما جاء في التوراة من أحكام حرب المدن المحاصرة (الكتاب المقدس، سفر التثنية، الإصحاح ٢٠، الفقرات ١٠- ١٤)، ونُفِّذ فيهم. وينبغي أن يُحلل هذا الحكم في إطار إجراء قضائي عسكري إزاء خيانة حربية، لا في سياق إبادة دينية أو عرقية. فقد صدر الحكم عن حليفهم القديم، متناسبا والجريمة التي اقترفوها، وكان الغرض منه تأمين مستقبل المدينة المنورة من تكرار مثل هذه الغدرات (باقری صدر؛ اسکندرلو؛ قیومی، ١٣٩٦ش «ب»). وقد وضعت هذه الغزوة حدًا أبديًا للوجود المنظم والمهدد لليهود داخل المدينة.

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

٧. خيبر وفدك: مصير اليهود خارج المدينة المنورة

كانت خيبر- الواقعة على بُعد ١٦٥ كيلومترًا من المدينة- وجهة يلوذ بها بعض يهود المدينة بعد كل هزيمة، لتتحول إلى مركز للتآمر على الإسلام والمسلمين. وفي السنة السادسة للهجرة، تحرّك النبيﷺ مرتين لردع مؤامرات يهود خيبر ضد الإسلام (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، صص ٤٤١ ، ٥٢٦)، فيما أدى نقضهم للاتفاق إلى استشهاد بعض المسلمين.

بعد صلح الحديبية، وفي جمادى الأولى من السنة السابعة للهجرة، سار رسول اللهﷺ بجيش الإسلام إلى خيبر (سبحاني، ١٣٨٥ش، ص ٧٢٥). كانت حصون خيبر المشيدة على المرتفعات، وكل تلك العدة والعديد، سببًا في تفاؤلهم بالصمود أمام المسلمين (المقريزي، ١٩٩٩م، ج١٣، ص ٣٣١). ولتعزيز دفاعاتهم أمام المسلمين حفروا خنادق حول الحصون (المفيد، ١٤١٣هـ، ج١، ص ١٢٥)، واعتمدوا على إمكاناتهم المالية واللوجستية الواسعة لخوض حصار طويل، حتى إن قريشًا نفسها راهنت على انتصار اليهود واستبعدت هزيمتهم (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، صص ٦٣٤- ٦٤١).

بعد نحو أسبوعين من القتال وفتح حصون عدة، وصل جيش الإسلام إلى منطقة "الكتيبة" في خيبر، حيث توجد ثلاثة حصون هي "قاموص" و"وطيح" و"سُلالِم"، وكان اليهود قد نقلوا نساءهم وذراريهم إليها لما عُرفت به من منعة. وكان حصن قاموص أعظم حصون خيبر وأمنعها (الحلبي، ٢٠٠٦م، ج٣، ص ٦٠). حاصر المسلمون هذا الحصن عشرين يومًا، ورغم شن ثلاث هجمات بقيادة أبي بكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب وسعد بن عبادة، لم يُكتب لهم الفتح (الديار بكري، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٤٨)، واشتدت وطأة الحرب، لا سيما أن "مرحبًا" قائد اليهود كان يرتجز بأبيات الفخر طالبا البراز لكن لم يجبه أحد.

فتقدم عامر بن سنان فاستشهد (الذهبي، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٤٠٨).

عند ذلك، قال رسول اللهﷺ قولته المشهورة المتواترة: "لأُعطِيَنَّ الرّايَةَ غَدًا رَجُلًا يُحِبُّ اللهَ ورَسولَهُ ويُحِبُّهُ اللهُ ورَسولُهُ، كَرّارٌ غَيرُ فَرّارٍ، لَا يَرجِعُ حَتَّى يَفتَحَ اللهُ عَلَى يَدَيه" (العاملي النباطي، ١٣٨٤هـ، ج٢، ص ١). فلما كان الغد، بعد صلاة الفجر، دعا النبيُّﷺ عليَّ بن أبي طالبؑ وكان يشكو من وجع شديد في عينيه حتى إنه لا يبصر موضع قدميه- فمسح النبيﷺ برشحةٍ من ماء فمه على عينيه فشفيؑ، ثم أرسله للقتال (البخاري، ١٩٩٣م، ج٣، ص ١٠٧٧، ح ٢٧٨٣). برز للإمام عليؑ ثلاثة من أبطال اليهود: «حارث» أخو مرحب، ثم «عامر»، ثم «مرحب» نفسُه قائدُ الحصون، فصرعهم أمير المؤمنين عليؑ جميعًا في مبارزات فردية (ابن حنبل، ١٩٨٣م، ج٢، ص ٦٠٥). ولما سقط أبطالهم، ولج اليهود إلى حصونهم هاربين (الديار بكري، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٥١). وبفضل كرامة عظيمة، قلع الإمام عليؑ باب حصن قاموص الأثقل، وجعله ترسًا له حتى تم الفتح (ابن عبد البر، ١٤٠٣هـ، ص ١٩٨).

أما يهود "فدك"- الواقعة على بعد ١٥٠ كيلومترًا من المدينة- فاستسلموا دون قتال، ومنحوا رسول اللهﷺ شطر أرضهم صلحًا (الصالحي الشامي، ١٩٩٣م، ج٥، ص ١٣٨). ولما نزل قول الله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا القُربىٰ حَقَّهُ﴾ (الإسراء، ٢٦)، وهب النبيﷺ تلك الأرض لابنته فاطمة الزهراءؑ (السيوطي، ١٤١٤هـ، ج٥، ص ٢٧٣).

كان "وادي القرى" قاعدة أخرى من قواعد اليهود، فحاربوا أوّلًا، لكنهم بعد أن منوا بخسائر استسلموا (العاملي، ١٤٢٦هـ، ج١٩، ص ٩).

وأما يهود منطقة "تيماء"، فلما بلغهم نبأ انتصار المسلمين في خيبر وفدك ووادي القرى، طلبوا الصلح، فأجابهم النبيﷺ إلى ذلك، وأقرَّ بقاء الأراضي الزراعية في أيديهم (الواقدي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٧١١).

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

نتائج البحث

إن تحليل مسار تطور علاقات الدولة النبويّة مع القبائل اليهودية في الحجاز، من التعايش السلمي الأولي إلى نهاية من المواجهات القاسية، يرسم صورة معقدة متعددة الأبعاد. وقد سعى هذا البحث، استعانة بنموذج تحليلي يمتد من الحرب الناعمة إلى المواجهة القاسية، إلى اجتناب النظرة الأحادية والتبسيطية لهذه العلاقات، وإلى تفسير المنطق الذي حكم أفعال الطرفين وردود أفعالهما في سياقه التاريخي. ويمكن إجمال النتائج الرئيسة لهذا البحث في مقولات مترابطة محورية كما يلي:

١- البداية القائمة على التعايش والتعددية، لا على المواجهة الدينية

لم تكن نقطة الانطلاق في العلاقات قائمة على العداء، بل على وثيقة اجتماعية متقدمة هي "وثيقة المدينة". فهذه الوثيقة التي كفلت حقوق المواطنة والحرية الدينية والأمن المتبادل لجميع سكان المدينة- مسلمهم ويهوديهم- تبيّن بوضوح أن النهج الأولي للرسول الأعظمﷺ وللإسلام كان قائمًا على تأسيس مجتمع مدني تعددي قوامه التعايش السلمي. وهذه الوثيقة في ذاتها أكبر دليل على أن النزاعات اللاحقة لم تكن نتاج عداء ديني جوهري مفروض مسبقًا، بل جاءت نتيجة تطورات انتهكت تلك الوثيقة الأساسية.

٢- الحرب الناعمة مرحلة استنزاف وتمهيد للانفصال

مع استقرار سلطة المسلمين، دخلت العلاقات مرحلة المواجهة غير المباشرة، أي الحرب الناعمة. وهذه الحرب التي كان يغذيها بعض الجماعات اليهودية بأهداف سياسية واقتصادية وعقدية، جرت في ميادين متعددة: من التحديات الكلامية وإثارة الشبهات لإضعاف عقائد المسلمين، إلى الحرب النفسية عبر

الاستهزاء وبث الفرقة، إلى الضغوط الاقتصادية لإخضاع المجتمعات الإسلامية الوليدة.

٣- استراتيجيات الإسلام المتزنة والمنصفة

إزاء هذه الحرب الناعمة، انتهج القرآن الكريم والنبيﷺ استراتيجية مزدوجة: من جهة، عزَّزا من خلالها الأسس الفكرية للمجتمع الإسلامي بالردود العقلانية والحجج المنطقية على الشبهات، ومن جهة أخرى، أمسكا بزمام المبادرة باستخدام تقنيات العمليات النفسية المضادة، فأحبطا مؤامرات العدو. وكان نهج القرآن في هذا كله نهجًا منصفًا متمايزًا، إذ مدح القرآن صالحي أهل الكتاب، وذم الناقضين لعهودهم، مبينًا أن النقد قائم على الصفات لا على القومية.

٤- نقض العهد والخيانة الأمنية نقطة التحول

لم يكن الانتقال من الحرب الناعمة إلى المواجهة القاسية قرارًا مفاجئًا أو مدبرًا مسبقًا، بل كان ردّة فعل مباشرةٍ على تجاوز القبائل اليهودية للخطوط الحمراء الأمنية للدولة الإسلامية. فقد اعتُبرت عوامل كالتمرد الداخلي (بني القينقاع)، ومؤامرة اغتيال قائد الدولة (بني النضير)، وبخاصة الخيانة العسكرية والتعاون مع العدو وقت الحرب (بني قريظة)، نقضًا صريحًا لوثيقة المدينة وتهديدًا مباشرًا لوجود الدولة الإسلامية. فهذه الأفعال- وفق جميع القوانين الحقوقية والعسكرية- كانت بمثابة إعلان حرب، واستوجبت ردًا حازمًا لا محيد عنه.

٥- الطابع السياسي الأمني للمواجهات القاسية

بالنظر إلى أسباب كل نزاع من هذه النزاعات، يمكن الاستنتاج بيقين أن هذه المواجهات كانت ذات طابع سياسي وأمني في المقام الأول، لا طابع ديني. فكان رد فعل النبيﷺ في كل حالة يتناسب مع مستوى الغدر ودرجة

التهديد. وهذه الإجراءات لم تكن لفرض عقيدة أو لإبادة دين، بل للحفاظ على الأمن، وتثبيت حكم القانون، وضمان بقاء مجتمع تشكّل على أساس عهد مشترك.

وأخيرًا، فإن تاريخ العلاقات المتقلب بين الدولة النبويّة ويهود الحجاز هو حكاية تحوّل حلف سياسي هش إلى صراع شامل، ولم يكن العامل الأصلي فيه الاختلافات الدينية، بل فشل العهود السياسية والأمنية في أدق مراحل التاريخ الإسلامي الأول. إن هذا التاريخ يقدّم لنا درسًا عظيمًا لكل العصور، إذ يُجلي أهمية الوفاء بالعهد، والعواقب المدمرة للغدر، وضرورة التمييز بين المعتقدات الدينية للأفراد والسلوكيات السياسية للجماعات. وإن الفهم الدقيق لهذه الحقبة التاريخية ليحول دون الوقوع في فخ التعميمات الخطيرة والتفسيرات غير التاريخية التي قد تضرم نيران العداوات في زماننا هذا.

المصادر

* القرآن الكريم

** الكتاب المقدس، سفر التثنية

ابن إسحاق، محمد. (بلاتا). السيرة النبويّة (المحقق: أحمد فريد المزيدي). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. (١٩٨٣م). فضائل الصحابة (ج٢). بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن سعد، محمد. (١٤١٠هـ). الطبقات الكبرى (ج٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. (١٤٠٣هـ). الدرر في اختصار المغازي والسير (الطبعة الثانية).القاهرة: دار المعارف.

ابن هشام، عبدالملك. (بلاتا). السيرة النبويّة (المحقق: مصطفى السقا وآخرون ج١، ٢). بيروت: دار المعرفة.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. (بلاتا). الأغاني (ج١٧). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الآلوسي، محمود بن عبدالله. (١٤١٥هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (المحقق: علي عبدالباري عطية، ج٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

باقری صدر، محمد؛ اسکندرلو، محمد جواد؛ قیومی، محمد باقر. (١٣٩٦ش «أ»). تغییر گام‌به‌گام مواجهه یهودیان با پیامبر ومسلمانان صدر اسلام از منظر قرآن. در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی قرآن وعلوم انسانی (زیر نظر: محمدعلی رضایی اصفهانی با همکاری محمدعلی قاسمی، صص٢٩٣-٣١٣)، قرآن وسیاست. قم: مرکز بین المللی ترجمه ونشر المصطفی صلی الله علیه وآله.

باقری صدر، محمد؛ اسکندرلو، محمد جواد؛ قیومی، محمد باقر. (١٣٩٦ش «ب»). روش‌های مقابله با جنگ نرم در قرآن با تأکید بر آیات مربوط به یهود. در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی قرآن وعلوم انسانی (زیر نظر: محمدعلی رضایی اصفهانی با همکاری محمدعلی قاسمی، صص٢٧٣-٢٩٢)، قرآن وسیاست. قم: مرکز بین المللی ترجمه ونشر المصطفی صلی الله علیه وآله.

باقری صدر، محمد؛ اسکندرلو، محمد جواد؛ قیومی، محمد باقر. (١٣٩٦ش «ج»). نقد پنداره دشمنی قرآن با همه یهودیان. در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی قرآن وعلوم انسانی (زیر نظر: محمدعلی رضایی اصفهانی با همکاری محمدعلی قاسمی، صص٢٥٣-٢٧٢)، قرآن وسیاست. قم: مرکز بین المللی ترجمه ونشر المصطفی صلی الله علیه وآله.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣م). صحيح البخاري (ج٣، الطبعة الثالثة). دمشق: دار ابن كثير واليمامة.

البلاذري، أحمد بن يحيى. (١٩٨٨م). أنساب الأشراف (المحقق: سهيل زكار ورياض زركلي، ج٤). بيروت: دار الفكر.

جدید بناب، علي. (١٣٩٠ش). تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی. قم: مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی (ره).

حاجی صادقی، عبد الله. (١٣٨٣ش). سیمای یهود در قرآن. قم: انتشارات زمزم هدایت.

حسینی، سیده بی‌بی زینب. (١٣٩٤ش). روش‌شناسی عملیات روانی قرآن کریم در رویارویی با یهود. آموزه‌های قرآنی، ١٢ (٢١)، صص ٦١- ٨٨.

الحلبي، علي بن إبراهيم. (٢٠٠٦م). السيرة الحلبية. بيروت: دار الكتب العلمية.

حميد الله، محمد. (١٤٠٧هـ). مجموعة الوثائق السياسية للعهود النبويّة والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس.

الديار بكري، حسين بن محمد. (١٩٧٣م). تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس (ج٢). بيروت: دار صادر.

الذهبي، محمد بن أحمد. (١٩٨٩م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (ج٢). بيروت: دار الكتاب العربي.

زرين كوب، عبد الحسين. (١٣٨٦ش). تاريخ إيران بعد الإسلام (الطبعة الحادية عشرة). طهران: انتشارات أمير كبير.

سبحاني، جعفر. (١٣٨٥ش). فروغ ابديت. قم: بوستان كتاب.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٤١٤هـ). الدر المنثور في التفسير بالمأثور (ج١، ٥). بيروت: دار الفكر.

شاكر، محمد كاظم. (١٣٩١ش). تفسيري تاريخي از يهود بر اساس قرآن كريم. كتاب قيم، ٢ (٦)، صص ٧- ٢٩.

صادقي، مصطفى. (١٣٨٦ش). پيامبرﷺ ويهود حجاز. قم المقدسة: بوستان كتاب.

الصالحي الشامي، محمد بن يوسف. (١٩٩٣م). سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (ج٥). بيروت: دار الكتب العلمية.

الطباطبائي، السيد محمدحسين (بلا تا). الميزان في تفسير القرآن (ج ١٩). قم المقدسة: منشورات إسماعيليان.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج٢). طهران: انتشارات ناصر خسرو.

الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧هـ). تاريخ الرسل والملوك (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٢). بيروت: دار التراث.

الطبري، محمد بن جرير. (١٤١٢هـ). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (ج١، ٢، ٤، ٦، ج١٥). بيروت: دار المعرفة.

طنطاوي، محمد سيد. (٢٠٠٠م). بنو إسرائيل في القرآن والسنة (الطبعة الثانية). بيروت: دار الشروق.

العاملي النباطي، علي بن محمد. (١٣٨٤هـ). الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم (ج٢). النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية.

العاملي، السيد جعفر مرتضى. (١٤٢٦هـ). الصحيح من سيرة النبي الأعظمﷺ (ج١٩). طهران: مؤسسة دار الحديث.

علي، جواد. (١٩٧٠م). المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج٦). بيروت: دار العلم للملايين.

الفخر الرازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠هـ). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) (ج٣). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القمي المشهدي، محمد بن محمدرضا. (١٣٦٨هـ ش). تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب (ج٣، ٤). طهران: دار نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (المحقق: علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، ج٨). طهران: دار الكتب الإسلامية.

المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (ج١). قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

المقريزي، أحمد بن علي. (١٩٩٩م). إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع (ج١٣). بيروت: دار الكتب العلمية.

مكارم شيرازى، ناصر. (١٣٨٠ش). تفسير نمونه (ج٣). طهران: دار الكتب الإسلامية.

وات، ويليام مونتغمرى. (١٣٨٤ش). محمد در مدينه (مترجم: مسعود رجب‌نيا). تهران: شركت انتشارات علمى وفرهنگى.

الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد. (١٤١١هـ). أسباب نزول القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.

الواقدي، محمد بن عمر. (١٤٠٩هـ). المغازي (المحقق: مارسدن جونز، ج١، ٢). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ولفنسون، إسرائيل. (١٩٩٤م). تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. بيروت: دار قطر الندى.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. (١٩٦٠م). تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر.

Muir, William. (1858). *The Life of Mahomet and History of Islam* (Vol.2). London: Smith, Elder & Co.

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

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

The Current of Distortion and Orientalist Efforts to Distort Islam and the Qur'an*

Hassan Sadra Zadeh
Researcher at the Seminary of Qom, Iran.
hasansalemiadvisor@gmail.com

Extended Abstract

Orientalist studies are among the most prominent intellectual phenomena that have shaped the Western view of Islam and its sacred texts. These studies have taken multiple forms, ranging from purely academic research to approaches with political, missionary, or colonial dimensions. Among the most controversial issues raised in orientalist writings is the claim that the Qur'an has been altered, along with doubts cast on the integrity and historical authenticity of the Qur'anic text. A number of Orientalists, such as Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, and Régis Blachère, attempted to advance hypotheses claiming that the Qur'anic text had undergone changes, additions, or omissions, or that it was influenced by Jewish and Christian texts, relying on Western critical methods or on weak and selective reports from the Islamic tradition.

The importance of this study lies in the fact that it sheds light on the intellectual and ideological dimension of distortion-oriented currents

* Sadra Zadeh, H. (2025). The Current of Distortion and Orientalist Efforts to Distort Islam and the Qur'an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, *5*(2), pp. 351-381. https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74770.1073

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/04/14 ● **Revised:** 2025/06/18 ● **Accepted:** 2025/08/25 ● **Available Online:** 2025/09/10

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

in orientalist scholarship, and reveals their impact on the distortion of Islam's image, the weakening of Islamic identity, and the spread of negative stereotypes about Muslims in Western thought. The study also seeks to highlight the scholarly efforts made by Muslim scholars in responding to these claims and proving the Qur'an's freedom from any alteration or corruption, on the basis of transmitted, rational, and historical evidence.

The research problem lies in asking about the nature of the claims made by Orientalists regarding the distortion of the Qur'an, the intellectual and political objectives behind them, and the extent of their influence on the Western understanding of Islam and on the awareness of contemporary Muslim generations. Accordingly, the study aims to critically analyze these claims, clarify their intellectual foundations, evaluate their scholarly methods, and expose their weaknesses and contradictions.

The study relied on a critical comparative analytical method, tracing the most prominent orientalist claims related to the distortion of the Qur'an, analyzing their intellectual and historical content, and comparing them with authentic Islamic sources and the views of Muslim scholars from different Islamic schools. The research also analyzed orientalist texts dealing with the history of the Qur'an, its compilation, and its readings, with special focus on the writings of Nöldeke, Goldziher, Blachère, and other Orientalists who raised doubts about the Qur'anic text.

The study also drew on a review of a number of classical and contemporary Islamic sources in Qur'anic studies, exegesis, and the history of the codification of the Qur'an, such as Al-Mizan by Allama Tabataba'i, Manahel al-'Irfan by al-Zarqani, and The Preservation of the Qur'an from Distortion by Shaykh Muhammad Hadi Ma'rifat, in addition to modern studies dealing with the critique of orientalism and the analysis of its intellectual and political backgrounds.

The study was divided into main sections dealing with the concept of distortion and orientalism, the history of the emergence of distortion claims, the intellectual and political motives of the Orientalists, and then an exposition of the most prominent doubts

raised about the Qur’an, together with an analysis of the scholarly responses offered by Muslim scholars. The study also paid special attention to the historical and cultural contexts in which these claims emerged, in order to understand their relationship to Western colonial and cultural projects.

The study showed that many of the Orientalists’ claims about the distortion of the Qur’an are not based on rigorous scientific evidence, but are largely grounded in speculative assumptions, weakly transmitted reports, or selective readings of Islamic texts outside their historical and scholarly contexts. It also became clear that a number of Orientalists approached the Qur’an through a methodology influenced by the Western background in biblical criticism, projecting the historical experience of the corruption of the Torah and the Gospel onto the Qur’anic text, while ignoring the Qur’an’s unique characteristics in terms of preservation and oral and written transmission.

The study revealed that skepticism regarding the compilation of the Qur’an and the standardization of the muṣḥaf during the time of Caliph ʿUthmān ibn ʿAffān (may God be pleased with him) formed a major axis in orientalist discourse, as some Orientalists claimed that the compilation process involved the omission of texts or the exclusion of certain readings. However, the study demonstrated that these claims contradict the widely transmitted historical reports, which confirm that the compilation of the Qur’an aimed to preserve the unity of the text and prevent disagreement, not to alter or distort it.

The findings also showed that the Orientalists exaggerated the issue of variant Qur’anic readings as evidence for textual instability, whereas Muslim scholars regarded these readings as part of the linguistic facilitation approved by the Prophet, peace and blessings be upon him and his family, and maintained that they do not affect the original Qur’anic text or its fundamental meanings.

The study further demonstrated that some of the propositions…

Your text cuts off there. If you send the remaining part, I can continue the translation seamlessly.

The orientalist claims were associated with cultural and political

objectives that went beyond the academic framework. These claims were sometimes used to justify Western cultural domination, distort the image of Islam, and reinforce colonial attitudes that portrayed the Islamic East as a backward space in need of Western guardianship. They also contributed to the entrenchment of negative stereotypes about Islam and Muslims within Western societies, which in turn affected the nature of cultural and civilizational relations between East and West.

In contrast, the study confirmed that Muslim scholars, both Sunni and Shi'i, have provided strong scholarly and methodological responses to these claims, relying on the historical mass transmission of the Holy Qur'an, the presence of memorisers and scribes of revelation during the time of the Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him and his family, as well as ancient Qur'anic manuscripts that demonstrate the stability of the Qur'anic text since the earliest centuries of Islam. The study also showed that the Qur'an is distinguished by a unique preservation system unmatched by other sacred books, which makes the claim of textual corruption scientifically and historically indefensible.

The study concluded that distortion-oriented trends in orientalist scholarship represent part of an intellectual and cultural project that sought to reinterpret Islam and its sacred texts through Western methods and perspectives that were often biased. It demonstrated that most claims concerning corruption of the Qur'an lack scientific and methodological foundations, and are based on undocumented assumptions or selective readings of Islamic tradition. The findings also confirmed that the Qur'an has been preserved through a precise system of oral and written transmission, and that the text available today is the same as that revealed to the Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him and his family, without addition or omission.

The study recommends strengthening specialized critical research on Orientalism, intensifying academic efforts to correct misconceptions about Islam in Western circles, and developing educational curricula that enhance younger generations' awareness of the importance of

understanding the Qur'an and its sciences in a rigorous scholarly manner. It also emphasizes the importance of cultural dialogue based on mutual respect and scholarly objectivity, free from stereotypes and preconceived judgments that have deepened the gap between East and West.

Keywords
Orientalists, corruption/distortion, Islam, Qur'an, Sunnah, legitimacy, Western understanding.

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٧٨٢-٢٠١٥

تحريف الإسلام في الدراسات الاستشراقية:
تحليل نقدي لادعاءات المستشرقين حول النصوص الإسلامية*

حسن صدرا زاده
باحث العلوم الدينية في الحوزة العلمية، قم المقدسة، إيران.
hasan_sadrazadeh@emaail.ir

الملخَّص

تتناول هذه المقالة يُركّز على تحليل تيارات التحريف التي يسعى من خلالها بعض المستشرقين إلى تشويه النصوص الإسلامية، وخصوصًا القرآن الكريم. يعكس هذا التيار أهدافًا متعددة، تشمل التشكيك في أصالة القرآن، وزرع الشكوك في نفوس المسلمين حول عقيدتهم، مما يؤدي إلى إضعاف الهوية الإسلامية وتعزيز الهيمنة الثقافية والسياسية للغرب. يشير النص إلى أن تيارات التحريف ليست مجرد جهود فردية، بل تمثل جزءًا من مشروع أيديولوجي واسع يدعمه الاستشراق. هذا المشروع يستغل وسائل أكاديمية وسياسية لإعادة صياغة الفهم الإسلامي بما يتوافق مع مصالح القوى الغربية. أبرز استراتيجيات هذا التيار تشمل نشر صور نمطية خاطئة عن الإسلام والمسلمين لتكريس العداء الثقافي وتعزيز سوء الفهم بين الشرق والغرب، والسعي لإضعاف الإيمان الجماعي من خلال التشكيك في مصادر الإسلام الأساسية كالقرآن الكريم

* صدرا زاده، حسن. (٢٠٢٥). تحريف الإسلام في الدراسات الاستشراقية: تحليل نقدي لادعاءات المستشرقين حول النصوص الإسلامية. الفكر السياسي الإسلامي، ٥(٢)، صص ٣٥١-٣٨١.
https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74770.1073

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

■ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٤/١٤ ● **تاريخ المراجعة:** ٢٠٢٥/٠٦/١٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٥ ● **تاريخ النشر:** ٢٠٢٥/٠٩/١٠

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

والسنة النبوية. كما تسعى هذه التيارات إلى زرع الشبهات حول التراث الإسلامي بين الشباب، مما يؤدي إلى ضعف ارتباطهم بهويتهم الدينية والثقافية، واستخدام التحريف كأداة لفرض سيطرة ثقافية غربية وإعادة تشكيل الفكر الإسلامي بما يتماشى مع أجندات غربية. تتجلى أهمية دراسة تيارات التحريف في حماية النصوص المقدسة وتعزيز الدراسات التي تدحض الشبهات وتؤكد أصالة النصوص الإسلامية، بالإضافة إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة والعمل على تقديم الصورة الصحيحة للإسلام، خصوصًا في الأوساط الغربية. كما تتطلب هذه الدراسة تعزيز الهوية الإسلامية عبر توعية الأجيال الجديدة بأهمية فهم دينهم وتراثهم لتفادي الوقوع تحت تأثير التحريفات الفكرية، فضلاً عن مواجهة الأبعاد الثقافية والسياسية للتحريف من خلال تقديم ردود علمية على الادعاءات الاستشراقية التي تهدف إلى تقويض الثقافة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

المستشرقون، التحريف، الإسلام، القرآن، النبي محمدﷺ، السنة، الشرعية، الفهم الغربي.

۱. المقدمة

تيار التحريف هو اتجاه فكري يتبناه بعض المستشرقين بهدف تحريف الحقائق المتعلقة بالإسلام وثقافته، وذلك من خلال نشر معلومات مغلوطة أو منحرفة حول القرآن الكريم والسنة النبوية. يرى الباحث إدوارد سعيد أن هذا التيار ليس مجرد جهود فردية بل هو جزء من مشروع أكبر يدعمه الاستشراق كمنهجية لدراسة الشرق بعيون غربية منحازة، تهدف إلى ترسيخ الهيمنة الثقافية والسياسية للغرب على الشرق (سعيد، ۱۹۷۸م، ص ۲۲). يُظهر هذا التيار أهمية دراسة وتحليل جهود المستشرقين بحذر، مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات الثقافية والسياسية التي رافقت نشوء وتطور الاستشراق كحركة فكرية (سعيد، ۱۹۷۸م، ص ۲۳).

۱-۱. أهداف هذا البحث

يمكن أن نتلخص أهداف هذه الدراسة في النقاط التالية:

- **زيادة الوعي:** يهدف النص إلى زيادة وعي القراء بأهمية فحص ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن، وأثر هذه الادعاءات على الفهم العام للإسلام. في عالم اليوم الذي يشهد تزايدًا في التحديات الثقافية والدينية، تبرز أهمية هذا الفحص ليس فقط كموضوع أكاديمي، بل كأداة أساسية لفهم تأثير هذه الادعاءات على الصورة العامة للإسلام. فقد تؤدي هذه الادعاءات إلى تشويه الفهم العام للإسلام في المجتمع الدولي، مما يؤدي بدوره إلى سوء الفهم والتمييز ضد المسلمين. لذا، من الضروري أن يتمكن القراء من التمييز بين الحقائق والادعاءات من خلال دراسة مصادر تاريخية ونقدية، بما يساهم في خلق فهم أكثر توازنًا وواقعية (عيسى زاده؛ شرف الدين، ۱۳۹۷ش).
- **التأثير على الفهم العام:** يمكن للادعاءات السلبية حول القرآن أن تؤثر

بشكل كبير على صورة الإسلام في الغرب، حيث يسهم ذلك في نشر مفاهيم مغلوطة، مما يزيد من الفجوة بين الثقافات. فهم تاريخ القرآن الكريم وتدوينه بشكل دقيق يساعد في تصحيح هذه المفاهيم الخاطئة، ويعزز من قدرات المسلمين على المشاركة في الحوار الثقافي بشكل فعال. كما أن هذا الفهم يعزز فرص بناء جسور من الفهم المتبادل بين الشرق والغرب، ويزيل بعضًا من الشبهات التي قد تراود الأذهان (محجوبي، ٢٠١٠م، صص ٨٥-٨٩).

- **أهمية الفهم الصحيح:** يعد الفهم الصحيح للقرآن الكريم وتاريخه أمرًا بالغ الأهمية للمسلمين. إذ يساهم هذا الفهم في تعزيز الإيمان الشخصي ويقوي الروابط مع النصوص المقدسة، مما يعزز من عمق الفهم الديني ويساعد في تحصين الأفراد ضد الادعاءات المغلوطة. ومن خلال تعزيز هذا الفهم الداخلي، يمكن للمجتمعات الإسلامية الرد بشكل علمي ومنطقي على أي ادعاءات أو تشكيكات تثار حول القرآن الكريم (معرفة، ١٤٢٨هـ، ص ١٢٦).
- **دور التعليم:** يعد التعليم عنصرًا حيويًا في تعزيز الوعي حول هذه القضية. إدراج موضوعات تتعلق بالاستشراق وتحريف القرآن في المناهج الدراسية لا يسهم فقط في بناء جيل واعٍ ومتعلم، بل يشجع أيضًا على التفكير النقدي وتعزيز الفهم العميق للأدلة التاريخية والشرعية. كما أن تشجيع البحث والدراسات الأكاديمية حول هذا الموضوع يسهم في تقديم رؤى جديدة ومستنيرة، مما يساهم في تطور الفكر الإسلامي ويتيح للباحثين والمجتمعات تقديم ردود أكاديمية صحيحة ومستندة إلى أسس علمية (الزرقاني، ١٩٩٥م، ص ٨٧؛ معرفة، ١٤٢٨هـ، ص ١٨٧).
- **استجابة المجتمعات الإسلامية:** يتعين على المجتمعات الإسلامية أن تكون قادرة على التفاعل مع الادعاءات العلمية التي تثار حول القرآن الكريم

بشكل منهجي ومدروس. تعزيز الفهم الداخلي للقرآن الكريم وتعاليمه بين المسلمين يعد خطوة أساسية لمواجهة هذه التحديات الفكرية. من خلال ذلك، يمكن للجامعات والمؤسسات التعليمية والمؤسسات الدينية تزويد المجتمعات الإسلامية بالأدوات اللازمة للرد على هذه الادعاءات بشكل علمي ومؤثر (جوادي الآملي، ١٩٩٩م، ص ١٦٨).

١-٢. أسئلة البحث

اعتمدت الدراسة في تحليلها النقدي لادعاءات المستشرقين حول النصوص القرآنية على مجموعة من الأسئلة المركزية التي يمكن صياغتها على النحو الآتي:

- ما طبيعة الادعاءات التي قدمها المستشرقون حول تحريف القرآن الكريم؟
- ما هي الأهداف والدوافع الفكرية والسياسية والثقافية الكامنة وراء هذه الادعاءات؟
- كيف أثرت هذه الادعاءات على الفهم الغربي للإسلام وصورة المسلمين؟
- ما أهمية فحص هذه الادعاءات في تعزيز المناعة الفكرية لدى المسلمين وتحصين العقيدة؟
- ما طبيعة الردود العلمية التي قدّمها العلماء المسلمون لمواجهة هذه الادعاءات؟

١-٣. منهجية البحث

اعتمدت الدراسة على "المنهج التحليلي النقدي المقارن"، من خلال تتبع أبرز الادعاءات الاستشراقية المتعلقة بتحريف القرآن الكريم، وتحليل مضامينها الفكرية والتاريخية، ومقارنتها بالمصادر الإسلامية الأصيلة وبآراء العلماء المسلمين من مختلف المذاهب الإسلامية. كما اعتمد البحث على تحليل النصوص الاستشراقية التي تناولت تاريخ القرآن وجمعه وقراءاته، مع التركيز على كتابات «نولدكه»،

و«غولدزيهر»، و«بلاشير»، و«هنري ماسيه» وغيرهم من المستشرقين الذين أثاروا شبهات حول النص القرآني.

واستندت الدراسة كذلك إلى مراجعة عدد من المصادر الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة في علوم القرآن والتفسير وتاريخ جمع المصحف، مثل صحيح «البخاري» والميزان في تفسير القرآن لـ«الطباطبائي»، ومناهل العرفان لـ «الزرقاني»، وصيانة القرآن من التحريف لـ «معرفة»، إضافة إلى دراسات حديثة في المجلات العلمية تناولت نقد الاستشراق وتحليل خلفياته الفكرية والسياسية.

٢. المفاهيم والتعاريف

٢-١. التحريف (Distortion / Corruption)

التحريف عملية التلاعب المتعمدة في النصوص الدينية أو التاريخية، سواء من خلال التغيير اللفظي أو التحريف المعنوي، بهدف الطعن في مصداقية النصوص أو تشويه مضمونها. وقد استخدم المستشرقون هذا المفهوم للتشكيك في سلامة النص القرآني.

٢-٢. الاستشراق (Orientalism)

الاستشراق وفق تعريف إدوارد سعيد هو «نظام معرفي أنتجه الغرب لتصوير الشرق ككائن متخلّف، قابل للسيطرة»، ووفق تعريف برنارد لويس: «الاستشراق حقل أكاديمي لدراسة اللغات والثقافات الشرقية». ولكن النقد الموجه للاستشراق يكشف عن طابع أيديولوجي في كثير من دراساته، خاصة فيما يتعلق بالإسلام.

٢-٣. المستشرقون (Orientalists)

هم باحثون غربيون تخصصوا في دراسة اللغات، الأديان، والتاريخ الشرقي، وقد اختلفت نواياهم بين الأكاديمية والتبشيرية والسياسية. ومن أبرزهم نولدكه، غولدزيهر، بلاشير، جيجر وغيرهم ممن تناولوا القرآن الكريم بنظرة نقدية مشكوك فيها.

تعريف «الاستشراق» و«المستشرقين» من منظور عدد من المفكرين الغربيين هو كما يلي:

- إدوارد سعيد: وصف سعيد الاستشراق بأنه «أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنائه، والتعبير عنه كموضوع للدراسة الأكاديمية». وأشار إلى أن الاستشراق لم يكن مجرد مجال معرفي، بل كان أداة للهيمنة الثقافية والسياسية، حيث سعى الغرب لتشكيل فهم عن الشرق بما يخدم مصالحه الاستعمارية.
- برنارد لويس: عرّف لويس الاستشراق بطريقة أقل نقدية، معتبرًا إياه تخصصًا أكاديميًا يهتم بدراسة الشرق بهدف توسيع المعرفة الإنسانية. ومع ذلك، تعرضت أعماله لانتقادات بسبب ما وصفه النقاد بالتحيز الأيديولوجي ودعمها لرؤى سياسية معينة تتماشى مع مصالح الغرب.
- ماكسيم رودنسون: يرى رودنسون أن الاستشراق هو «مجال أكاديمي يهدف إلى دراسة الثقافات الشرقية وتقديمها بصورة موضوعية». ولكنه أشار أيضًا إلى أن بعض المستشرقين انخرطوا في إنتاج دراسات متحيزة تخدم مصالح استعمارية أو دينية .
- روزنتال: وصف روزنتال المستشرقين بأنهم «باحثون غربيون يمتلكون معرفة عميقة باللغات الشرقية وآدابها، ويستخدمون هذه المعرفة لدراسة

تاريخ وحضارة الشعوب الشرقية». ومع ذلك، أشار إلى وجود اختلافات كبيرة في أهدافهم ومنهجياتهم .

ففي تعريف عام: المستشرقون هم مجموعة من الباحثين والمفكرين الغربيين الذين تخصصوا في دراسة الثقافات الشرقية، وخصوصًا الثقافة الإسلامية والعربية، من منظور أكاديمي. وقد ظهر هذا المصطلح في البداية للإشارة إلى العلماء الأوروبيين الذين سعوا لفهم الشرق من خلال دراسة لغاته، دياناته، تاريخه، وآدابه. ومع مرور الوقت، أصبح الاستشراق حركة فكرية واسعة النطاق تجمع بين الاهتمامات الأكاديمية والدوافع السياسية والثقافية، ما جعلها موضوعًا مثيرًا للجدل بين الباحثين (القصاب، ٢٠١٩م).

٢-٤. الهوية الإسلامية (Islamic Identity)

الهوية الإسلامية هي الانتماء العقدي والثقافي الذي يشعر به المسلم تجاه دينه وتراثه. وهي مكون أساسي في تكوين الفرد والمجتمع المسلم. تيارات التحريف تهدف إلى زعزعة هذه الهوية، خاصة لدى الشباب، عبر التشكيك في المصادر الأساسية للدين.

٢-٥. الحفظ الشفهي والكتابي للقرآن (Oral and Written Preservation of the Qur'an)

يمثل هذا المفهوم الركيزة الأساسية في الرد على ادعاءات التحريف. فالتواتر في نقل القرآن من خلال الحفظ الشفهي والكتابة منذ عهد النبيﷺ يعتبر من أقوى الأدلة على سلامة النص من التحريف.

٢-٦. الصور النمطية (Stereotypes)

ويقصد بها التصورات المشوهة والمبسطة عن الإسلام والمسلمين، والتي ساهم

الاستشراق في نشرها. هذه الصور تخدم مشروع التحريف وتؤثر على الفهم الغربي للإسلام.

٣. السمات المشتركة للمستشرقين

٣-١. **الاهتمام باللغات الشرقية:** يتميز المستشرقون بقدرتهم على دراسة وتحليل النصوص الشرقية بلغاتها الأصلية مثل العربية والفارسية والتركية.

٣-٢. **التركيز على الدين والثقافة:** شكل الدين والثقافة محورًا رئيسيًا لدراساتهم، حيث أولوا اهتمامًا خاصًا للإسلام بوصفه الدين الأكثر تأثيرًا في الشرق.

٣-٣. **تنوع الأهداف:** بينما ركز بعض المستشرقين على الدراسات الأكاديمية البحتة، كان آخرون مدفوعين بأهداف سياسية أو تبشيرية.

٤. دوافع المستشرقين

٤-١. **الدوافع الأكاديمية:** سعى بعض المستشرقين إلى توثيق الثقافات الشرقية وفهمها بطريقة علمية، مما ساهم في تطوير المعرفة حول العالم الشرقي. ورغم أهمية هذا العمل، فقد افتقد أحيانًا إلى النزاهة نتيجة للفهم غير الكامل للسياقات الثقافية والدينية. (سعيد، ٢٠٠٦، ص ١٣٧).

٤-٢. **الدوافع التبشيرية:** عمل عدد من المستشرقين تحت مظلة التبشير، بهدف نشر المسيحية أو إضعاف الإسلام عبر تقديم قراءات مشوهة للنصوص الإسلامية. غولدزيهر كان من بين المستشرقين الذين اتهموا القرآن بالتأثر بالكتب السماوية الأخرى، وهو ما أثار العديد من التساؤلات حول دقة قراءاته للنصوص الإسلامية (غولدزيهر، ١٩١٠م، ص ٩٤).

٤-٣. **الدوافع الاستعمارية:** تداخلت الدراسات الاستشراقية أحيانًا مع أهداف الاستعمار الغربي، حيث تم استخدام المعرفة المكتسبة حول الشعوب

الشرقية لتسهيل السيطرة عليها. يرى سعيد أن الاستشراق كان جزءًا من مشروع استعماري شامل، ساعد على تمكين الهيمنة الثقافية والسياسية على العالم الإسلامي (سعيد، ١٩٧٨م، ص ٢٩).

٤-٤. **الدوافع السياسية:** استخدم بعض المستشرقين دراساتهم عن الإسلام كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية معينة. كان الهدف هو التأثير على الرأي العام الغربي وتقديم الإسلام كدين يفتقد للتماسك أو الأصالة، مما يخدم المصالح السياسية للدول الغربية. لذلك انتقد سعيد الاستشراق بشدة، مشيرًا إلى أنه يمثل «نظامًا معرفيًا مشوهًا يخدم مصالح الغرب الاستعمارية» (سعيد، ١٩٧٨م، ص ٢٩).

٥. إنجازات المستشرقين

تُعد إنجازات المستشرقين واحدة من أهم المحاور التي أسهمت في تعزيز التفاهم الثقافي بين الشرق والغرب، رغم ما واجهته من انتقادات وتحديات. وفقًا لرؤية الدكتور عبده عبود، وهو باحث بارز في الدراسات الاستشراقية، يمكن تصنيف إسهامات المستشرقين إلى عدة مجالات رئيسية، شاملة أبعادها الثقافية والعلمية والتاريخية:

٥-١. **تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية:** أولى المستشرقون اهتمامًا بالغًا بتحقيق المخطوطات العربية والإسلامية، حيث قاموا بجمع المخطوطات النادرة وتحقيقها علميًا ونشرها. يُعتبر هذا العمل من أهم إسهاماتهم في حفظ التراث الثقافي الإسلامي، إذ أتاح هذا الجهد للأجيال الحالية والمستقبلية الوصول إلى المصادر الأصلية للمعرفة الإسلامية. وقد اعترف العديد من الباحثين العرب والمسلمين بأن تحقيق المستشرقين للمخطوطات أسهم في إنقاذ كثير من التراث من الضياع (عبود، ٢٠١٠م، ص ١٩١).

٥-٢. إدخال الدراسات العربية والإسلامية إلى الجامعات الغربية: لعب المستشرقون دورًا رئيسيًا في تأسيس الدراسات العربية والإسلامية كمجالات أكاديمية في العديد من الجامعات الغربية. فقد أسهم هذا التطور في تعزيز الاهتمام بالثقافة والتاريخ الإسلامي في الغرب. لم يكن هذا العمل مجرد جهد أكاديمي بحت، بل ساهم في بناء جسور معرفية بين الشرق والغرب. وفقًا لعبده عبود، فإن تأسيس هذه البرامج ساعد على نقل الصورة الحقيقية للإسلام إلى الغرب رغم بعض التحيزات (عبود، ٢٠١٠م، ص ١٩٢).

٥-٣. ترجمة الأعمال العربية إلى اللغات الأوروبية: تُعد الترجمة من أعظم إنجازات المستشرقين، حيث عملوا على ترجمة العديد من الأعمال العربية الكلاسيكية إلى لغات أوروبية مختلفة. هذا العمل لم يُثري المكتبات الغربية فحسب، بل أثر في النهضة الأوروبية وأسهم في بناء الحضارة الحديثة. يرى الدكتور عبده عبود أن هذه الترجمات، رغم بعض التحريفات أو التفسيرات غير الدقيقة، قدمت مساهمة حيوية في إثراء المعرفة الإنسانية (عبود، ٢٠١٠م، ص ١٩٣).

٥-٤. دراسة وتحليل التاريخ الإسلامي: قدّم المستشرقون دراسات معمقة حول التاريخ الإسلامي، متناولين القضايا السياسية والاجتماعية والدينية. كانت هذه الدراسات ذات طابع توثيقي وتحليلي، وقد ساعدت على فهم أعمق للتطورات التاريخية التي مرت بها الحضارة الإسلامية. ومع ذلك، يشير الدكتور عبود إلى أن بعض هذه الدراسات تأثرت بالتحيزات الثقافية، مما أدى إلى تفسيرات لا تعكس الواقع الإسلامي بدقة (عبود، ٢٠١٠م، ص ١٩٤).

٥-٥. إعداد معاجم وقواميس لغوية: ساهم المستشرقون في تطوير معاجم وقواميس للغة العربية، مما ساعد بشكل كبير في تسهيل تعلم اللغة لغير الناطقين بها. تُعتبر هذه المعاجم أدوات أساسية في تعليم العربية في

الغرب، وقد أظهرت اهتمامًا كبيرًا ببنية اللغة العربية ودقتها. يعترف الدكتور عبده عبود بأن هذا المجال من أكثر المجالات التي تميز فيها المستشرقون، حيث كانوا دقيقين إلى حد كبير في توثيق اللغة العربية (عبود، ٢٠١٠م، ص ١٩٥).

رغم هذه الإنجازات، يشير الدكتور عبده عبود إلى أن هناك انتقادات متعددة وُجهت للمستشرقين، لا سيما فيما يتعلق بأهداف بعض الدراسات التي اتسمت بتحيزات سياسية أو ثقافية. يرى أن التعامل مع هذه الأعمال يجب أن يكون بحذر ونقد بناء، مع الاعتراف بالجهود المبذولة في خدمة التراث الإسلامي.

بناءً على ما سبق، تُعتبر دراسة إنجازات المستشرقين موضوعًا ذا أهمية كبيرة لفهم العلاقة بين الشرق والغرب. يمكن من خلال هذه الإنجازات استلهام الدروس لتحسين الحوار الثقافي والحضاري. ومع ذلك، يظل تقييم هذه الجهود أمرًا يتطلب دراسة نقدية منصفة توازن بين الإيجابيات والسلبيات.

٦. أهمية تيار التحريف في الدراسات الاستشراقية

تعتبر دراسة أعمال المستشرقين ضرورية لفهم تأثير هذه الدراسات على الرأي العام الغربي تجاه الإسلام. إن تحليل منهجياتهم وأهدافهم يمكن أن يساهم في دحض الشبهات التي أثاروها حول الإسلام والقرآن الكريم. كما أن ذلك يعزز الفهم الصحيح للدين الإسلامي ويساهم في بناء حوار أكاديمي مستنير. لكن على وجه التحديد، يُعد فهم عملية «تيار التحريف» أمرًا مهمًا للأسباب التالية:

٦-١. تأثير تيار التحريف على الفهم الغربي: يسهم تيار التحريف في تشكيل تصورات خاطئة لدى الغرب عن الإسلام، حيث يتم التلاعب بالمفاهيم الإسلامية وتقديمها في سياق يتسم بالسلبية، مما يعزز الصور النمطية

المغلوطة عن المسلمين والإسلام. هذا التأثير يؤدي إلى تعميق الفجوة بين الثقافات ويخلق بيئة من سوء الفهم وعدم التفاهم بين الشرق والغرب. بالإضافة إلى ذلك، أشار إدوارد سعيد إلى أن مثل هذه المحاولات تسهم في تكريس هيمنة الغرب الثقافية على الشرق من خلال تصويره ككيان عاجز ومنغلق (سعيد، ١٩٧٨م، ص ٢٣).

٦-٢. **إضعاف الروح الإسلامية:** يعمل هذا التيار على التشكيك في مصادر الإسلام الأساسية، كالقرآن الكريم والسنة النبوية، مما يضعف الروح الجماعية للمسلمين. الهدف الرئيسي هو تقويض وحدة المسلمين عبر إثارة الانقسامات الداخلية وزرع الشكوك حول معتقداتهم، وهو أمر ينعكس بشكل مباشر على قدرة الأمة الإسلامية على مواجهة التحديات. وتعد هذه الاستراتيجية جزءًا من خطة أشمل لتفتيت البنى الاجتماعية والثقافية للدول الإسلامية (غولدزيهر، ١٩١٠م، ص ٩٣).

٦-٣. **التأثير على الأجيال الجديدة:** أحد أخطر نتائج تيار التحريف هو تأثيره السلبي على الأجيال الجديدة، التي تصبح عرضة للشبهات والمفاهيم الخاطئة حول الإسلام. هذا الأمر يؤدي إلى تآكل الهوية الإسلامية لدى الشباب ويخلق فجوة بينهم وبين تراثهم الديني والثقافي. أشار سعيد إلى أن الهدف من هذه العمليات هو إنتاج أجيال مرتبطة ثقافيًا وفكريًا بالغرب على حساب هويتهم الأصلية (سعيد، ١٩٧٨م، ص ٢٣).

٦-٤. **دعم الاستعمار الثقافي:** يعتبر تيار التحريف جزءًا لا يتجزأ من الاستعمار الثقافي، الذي يسعى إلى إعادة صياغة الفكر الإسلامي بطريقة تتماشى مع المصالح الغربية. يتم ذلك من خلال استغلال الدراسات الاستشراقية لإعادة تعريف المبادئ والقيم الإسلامية وفقًا لوجهات نظر غربية، مما

يؤدي إلى تشويه الصورة الحقيقية للإسلام ومحاولة إخضاعه للإملاءات الغربية (غولدزيهر، ١٩١٠م، ص ٩٤).

٧. أهمية فحص ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن

٧-١. حماية العقيدة الإسلامية وتصحيح المفاهيم: يُعتبر فحص ادعاءات المستشرقين أمرًا محوريًا لحماية العقيدة الإسلامية من التشكيك والتحريف. فمن خلال التحقق من هذه الادعاءات، يمكن تصحيح المفاهيم الخاطئة التي قد تؤثر على إيمان المسلمين وتشوّه فهمهم للنصوص القرآنية. يشير العلامة الطباطبائي إلى أن تصحيح هذه المفاهيم لا يعزز فقط الإيمان الشخصي، ولكنه يساهم أيضًا في تقوية الفهم العلمي للنصوص المقدسة (الطباطبائي،١٩٨٠م، ج١١، ص ٩٥).

٧-٢. الدفاع عن النبي الأعظمﷺ: لا يمكن لشخص وقف حياتَه للإسلام وهداية البشر، وتحمل مشاقاً عظيمة وقدم تضحيات جسيمة، أن يتخلى عن أحد الثَقلَين ويتركه متناثراً.

٧-٣. مواجهة التحريف الثقافي ودحض الشبهات: يمثل تحليل ودراسة ادعاءات المستشرقين خطوة أساسية لدحض الشبهات التي تهدف إلى تشويه صورة الإسلام والقرآن. يمكن لهذا الفحص أن يساهم في بناء حوار أكثر إنصافًا مع الثقافات الأخرى، ويعزز من قوة الموقف الإسلامي في الحوارات الثقافية والدينية. كما أكد غولدزيهر أن العديد من هذه الادعاءات نابعة من سوء فهم أو من تحيّز أيديولوجي، مما يجعل الرد المنهجي عليها ضروريًا (غولدزيهر، ١٩١٠م، ص ٩٤).

٧-٤. تعزيز الهوية الإسلامية والانتماء: يؤدي فحص ادعاءات المستشرقين إلى

تعزيز الهوية الإسلامية، خاصة لدى الأجيال الجديدة. فهذا الفحص يشجع الشباب على استكشاف دينهم بشكل أعمق ويعزز انتماءهم إلى الإسلام، مما يساهم في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية في مواجهة التحديات الفكرية (سعيد، ١٩٧٨م، ص ٢٦).

٧-٥. تحسين الدراسات الأكاديمية وتطوير البحث العلمي: يُسهم دراسة هذه الادعاءات في تحسين جودة الدراسات الأكاديمية المتعلقة بالقرآن الكريم. فمواجهة هذه الادعاءات بشكل علمي ومنهجي يفتح المجال لإنتاج أبحاث أكثر دقة وشمولية، مما يثري الحقول المعرفية ذات الصلة. كما أشار المستشرق الألماني نولدكه فإن البحث العلمي المتعلق بالقرآن يحتاج إلى الابتعاد عن التحليلات المنحازة واعتماد مقاربات موضوعية ومتكاملة (نولدكه، ١٩٠٩م، ص ١٠٦).

٧-٦. أهمية فهم السياق التاريخي: يُساعد فحص ادعاءات المستشرقين في فهم السياق التاريخي الذي نشأت فيه هذه الادعاءات، ما يكشف عن الدوافع التي تقف وراءها وتأثيراتها على العلاقات بين الثقافات المختلفة. يشير غالي إلى أن فهم السياقات التاريخية ضروري لفهم كيف تشكّلت هذه الادعاءات وكيف يمكن معالجتها في الحوارات الثقافية والدينية (غالي، ٢٠١٠م، ص ١١٧).

٧-٧. الرد على الافتراءات وتقديم الأدلة: من خلال دراسة وتحليل ادعاءات المستشرقين، يمكن تقديم أدلة قوية تدحض الافتراءات وتُظهر الحقائق التاريخية والدينية المتعلقة بالقرآن الكريم. يوضح السيد الطباطبائي أن الرد القائم على الأدلة يساهم في تثبيت الحقائق، كما يعزز من المصداقية العلمية للدراسات الإسلامية (الطباطبائي، ١٩٨٠م، ج١١، ص ٩٥).

٨. وهم تحريف القرآن عند المستشرقين

٨-١. الجذور التاريخية والمؤلفون: بدأت الإدعاءات الوهمية عند المستشرقين حول تحريف القرآن في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث ركز المستشرقون الغربيون على دراسة النصوص الإسلامية بشكل مكثف. كان من بين أبرز هؤلاء المؤلفين المستشرقين «إجناز غولدزيهر» الذي زعم أن القرآن لم يُحفظ بشكل كامل وأنه قد تعرض للتغيير عبر الزمن (غالي،٢٠١٠م، صص ٥٠-٥٥). و«هنري ماسيه» الذي زعم أن أجزاء من القرآن قد ضاعت وصرح: إن القرآن كما وصل إلينا لم يتضمن الوحي كله. (نصري، ٢٠٠٩م، ص ٢٣٦) و«ريجيس بلاشير» الذي أثارت الدراسات التي أنجزها حول الإسلام والنبيﷺ والقرآن ردود أفعال كثيرة (الواد، ٢٠١٩م، ص ٦٥) و«أبراهام جايجر» الذي اعتبر أن القرآن مأخوذ من مصادر يهودية ونصرانية (عامري، ٢٠٢٠م، ص ٣٤) و «ثيودور نولدكه» الذي كتب عن تاريخ القرآن وادعى أن الوحي لم يُحفظ بالكامل في النص القرآني (نولدكه، ١٩٠٩م، صص ٧٠-٩٠).

٨-٢. المنهجيات المستخدمة:

٨-٢-١. المقارنة مع الكتب المقدسة الأخرى: لجأ المستشرقون إلى مقارنة القرآن بالتوراة والإنجيل، زاعمين أن تحريف هذه الكتب يدل على إمكانية تحريف القرآن أيضًا. هذه المنهجية تجاهلت الخصوصية الفريدة للنص القرآني، الذي تميز بنظام حفظ صارم على مدار التاريخ (الطباطبائي،١٩٨٠م، ج١١، صص ٧٢-٩٦).

٨-٢-٢. إغفال الحفظ الشفهي والمكتوب: تجاهل المستشرقون دور الصحابة في

حفظ القرآن شفهيًا وكتابيًا، فركزوا على فكرة أن القرآن لم يكن مدونًا بشكل كامل في زمن النبي الأكرمﷺ، مما أدى إلى استنتاجات غير دقيقة حول موثوقية النص القرآني (الطباطبائي،١٩٨٠م، ج ١١، ص ٨٣).

٨-٣. أهداف التحريف:

٨-٣-١. **التشكيك في الأصالة:** الهدف الأساسي من هذه الادعاءات كان التشكيك في أصالة القرآن الكريم كمصدر إلهي، مما يسهم في إضعاف الإسلام ثقافيًا وعقائديًا.

٨-٣-٢. **التأثير الثقافي والسياسي:** كان لهذه الادعاءات أبعاد سياسية تهدف إلى تقويض المصداقية الإسلامية أمام العالم الغربي، مما يعزز الهيمنة الثقافية الغربية.

٩. أبرز ادعاءاتهم حول تحريف القرآن الكريم

شهدت ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن الكريم اهتمامًا كبيرًا في الأوساط الأكاديمية، حيث قدم العديد منهم أفكارًا ونظريات حول النص القرآني، مستندين إلى مصادر متعددة، بعضها دقيق وأخرى مشكوك في مصداقيتها. وفيما يلي أبرز هذه الادعاءات:

٩-١. **ادعاء التحريف بعد وفاة النبيﷺ:** ادعى بعض المستشرقين، مثل تئودور نولدكه، أن القرآن تعرض للتحريف بعد وفاة النبي محمدﷺ. وقد زعموا أن الخليفة الثالث عثمان بن عفان حذف نصوصًا معينة، خاصة تلك التي كانت تحتوي على انتقادات لبني أمية. ووفقًا لهذه الادعاءات، فإن عملية جمع القرآن في عهد عثمان لم تكن مجرد توحيد للنصوص،

بل تضمنت حذفًا وتعديلات جوهرية (نولدكه، ١٩٠٩م، صص ٧٠-٩٠).

٩-٢. **اختلاف المصاحف:** أشار مستشرقون مثل إجناز غولدزيهر وريجيس بلاشير إلى وجود اختلافات بين مصاحف الصحابة من حيث عدد السور أو الآيات. هذه الاختلافات، وفقًا لهذه الادعاءات، تمثل دليلًا على عدم توحيد النص القرآني بشكل كامل في بدايات الإسلام، مما يشير إلى احتمال وجود نصوص أخرى لم يتم إدراجها في المصحف العثماني (الجابري، ١٩٩١م، صص ١٢٢-١٢٩).

٩-٣. **تأثر القرآن بالكتب السماوية الأخرى:** زعم مستشرقون أن القرآن الكريم ليس نصًا مستقلًا، بل إنه تأثر بالتوراة والإنجيل. وأشاروا إلى وجود تشابهات بين النصوص القرآنية والقصص الموجودة في الكتب المقدسة الأخرى، معتبرين أن هذا يعكس اعتماد القرآن على تلك النصوص كمصدر أساسي، بدلاً من كونه وحيًا إلهيًا مستقلاً (عامري، ٢٠٢٠م، ص ٣٤).

٩-٤. **الاستناد إلى روايات ضعيفة:** اعتمد بعض المستشرقين على روايات ضعيفة من التراث الإسلامي لدعم ادعاءاتهم حول تحريف القرآن. ومن أبرز هذه الادعاءات تلك التي تناولت مواقف الشيعة من النص القرآني، حيث زعموا أن بعض الطوائف الإسلامية تؤمن بوجود تغييرات أو نقص في النص الحالي للقرآن الكريم (الجبير، ٢٠١٨م، ص ١٠٩-١٢٨).

٩-٥. **الاختلافات في القراءات القرآنية:** اعتبر مستشرقون أن تنوع القراءات القرآنية يعكس عدم استقرار النص القرآني. وأشاروا إلى أن هذه القراءات قد تكون ناجمة عن أخطاء النسّاخ أو طبيعة الخط العربي القديم، الذي كان يخلو من النقاط والتشكيل، مما أتاح مجالًا لاختلاف القراءة والتفسير (يوسف؛ جليب، ٢٠٢٥م).

١٠. أمثلة بارزة من ادعاءاتهم

أ. تئودور نولدكه:

- ادعاء الحذف: زعم نولدكه أن عثمان حذف سورة اسمها نورين (العسكري، ٢٠٢٤م)، أو نصوصًا كانت تنتقد بني أمية، لكنه لم يقدم دليلًا مقنعًا على هذا الادعاء. يوضح علماء المسلمين أن هذه المزاعم لا أساس لها من الصحة.
- اتهام الشيعة: افترض نولدكه أن الشيعة يؤمنون بتحريف القرآن، مستندًا إلى روايات ضعيفة (العسكري، ٢٠٢٤م) بينما الواقع هو أن علماء الشيعة يرفضون هذه الفكرة تمامًا.

ب. غولدزيهر:

- التشكيك في الروايات الإسلامية: ادعى غولدزيهر أن الروايات المتعلقة بجمع القرآن لا يمكن الوثوق بها، لكنها في الواقع موثقة ومدعومة بالشهادات التاريخية (غولدزيهر، ١٩١٠م، ص ٩٦).

ج. بلاشير:

- آيات الرجم: استند بلاشير إلى روايات عن آيات منسوخة التلاوة مثل آية الرجم، لكنه تجاهل السياق الفقهي واللغوي لهذه النصوص (Blachère, 1952, p 155).
- نسيان النبي للآيات: زعم بلاشير أن النبي نسي بعض الآيات، مستندًا إلى تفسير خاطئ للآيات القرآنية. العلماء المسلمون يؤكدون أن هذا التفسير غير صحيح ويتعارض مع النصوص القرآنية الواضحة (Blachère, 1952, pp 140–170).

د. جايجر:

- التأثر من النصوص القديمة: أشار إلى أن القرآن تأثر بالكتب المقدسة السابقة ومأخوذ من مصادر يهودية ونصرانية (عامري، ٢٠٢٠م، ص ٣٤)، وهو

ادعاء ينفيه العلماء بالنظر إلى استقلال النص القرآني من حيث الأسلوب والمحتوى.

أدت هذه الادعاءات إلى تأثيرات ثقافية وسياسية عميقة، حيث استخدمها بعض المستشرقين كأداة لتحريف صورة الإسلام في العالم الغربي وتعزيز الصور النمطية السلبية عنه؛ كما واجهت ردود فعل قوية من العلماء المسلمين، الذين قدموا أدلة على أن القرآن قد تم حفظه بشكل كامل ودقيق. الخطوط العريضة لهذه الردود كالتالي:

- التأكيد على الحفظ الشفهي للقرآن عبر الأجيال.
- التأكيد على الحفظ الكتبي للقرآن ووجود كتّاب للوحي في زمن النبي محمد صلى الله عليه وآله.
-تقديم أدلة تاريخية تثبت نزاهة النص القرآني.

١١. نقد وتحليل ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن

إن ادعاءات المستشرقين حول تحريف القرآن الكريم أثارت جدلًا واسعًا بين الباحثين والمفكرين، حيث كانت هذه الادعاءات غالبًا مبنية على فرضيات غير دقيقة أو سوء فهم عميق لتاريخ الإسلام والنصوص القرآنية. اعتمد المستشرقون على حجج ضعيفة، مثل ادعاء عدم موثوقية التاريخ، حيث أشاروا إلى أن القرآن يفتقر إلى دليل تاريخي يثبت تواتره، مما يجعل النصوص غير موثوقة وفق زعمهم. لكن الباحثين المسلمين أكدوا أن الأدلة التاريخية، بما في ذلك النسخ القديمة من القرآن والروايات الموثوقة، تثبت حفظ القرآن بدقة منذ عهد النبي محمد صلى الله عليه وآله، وهو ما يدحض هذه الادعاءات. قدّم العلماء المسلمون ردودًا شاملة على هذه الادعاءات، مؤكدين أن القرآن الكريم حُفظ تواترًا شفهيًا وكتابيًا منذ زمن النبي محمد صلى الله عليه وآله، وأنه لم يتعرض لأي تحريف؛ و ما حدث في عهد الخليفة الثالث

عثمان بن عفان، عندما قام بعملية حرق المخطوطات، كانت يهدف إلى الحفاظ على وحدة النص وتجنب الاختلافات ومنع النزاعات، وليس إلى التعديل أو الحذف (البخاري، ١٤٢٢هـ، ج٦، ص ١٨٣، الحديث ٤٩٨٧).

اعتمد المستشرقون أيضًا على روايات ضعيفة وغير موثوقة لدعم مزاعمهم حول التحريف. أظهرت الدراسات الإسلامية أن أغلب هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها علميًا، حيث إنها إما ضعيفة السند أو منقولة عن مصادر غير معتمدة. إضافة إلى ذلك، زعم بعض المستشرقين أن القرآن تعرض لتحريف لفظي (تغيير في الكلمات) أو تحريف معنوي (تفسيرات منحرفة)، لكن العلماء المسلمين أكدوا استحالة وقوع التحريف اللفظي، وأن التنوع في التفسيرات لا يمس قدسية النص الأصلي. أما المزاعم المتعلقة بغياب الأدلة الموثوقة على حفظ القرآن، فقد تم تفنيدها من خلال الروايات المتواترة حول جمع القرآن تحت إشراف النبي محمدﷺ ثم توحيد المصاحف في عهد الخليفة عثمان بن عفان.

من جانبهم، قدّم علماء المدرستين ـ السنة والشيعة ـ ردودًا شاملة على هذه الادعاءات. أكدت ردود أهل السنة على أن القرآن مصون من أي تحريف، حيث حُفظ شفهيًا وكتابيًا من قبل الصحابة. أكد علماء التفسير من أهل السنة على أن تواتر القرآن دليل قاطع على حفظ النص. (ابن الجزري، ١٩٩٩م، ص ١٨؛ الزُّرقاني، ١٩٩٥م، ج١، ص ٣٥٧).

كذلك، رفض علماء الشيعة فكرة التحريف تمامًا، مؤكدين أن القرآن كما هو بين أيدينا اليوم مطابق لما أُنزل على النبي محمدﷺ، واستدلوا بروايات الأئمة المعصومينعليهم السلام التي تؤكد على حفظ القرآن ونزاهته من أي تغيير، كأحاديث شريفة في باب القراءة في الصلاة تأمر: "اقرأوا كما عُلِّمتُم" أو " اقرأوا كما يقرأ الناس" (الحرّ العاملي، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٨٢١)، فإنّه يفيد القطع بتواتر القرآنً (انظروا: الحرّ العاملي، ١٤٢٦هـ).

يقول الإمام الخوئي في كتابه البيان إن ادعاء التحريف لا يستند إلى أي دليل منطقي أو علمي، ويصفه بأنه مجرد «خيال»: "قد تبين للقارئ أن حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخيال، لا يقول به إلا من ضعف عقله ، أو من لم يتأمل في أطرافه حق التأمل، أو من ألجأه إليه يجب القول به. والحب يعمي ويصم، وأما العاقل المنصف المتدبر فلا يشك في بطلانه وخرافته" (الموسوي الخوئي، بدون تاريخ النشر، ص ٢٥٧)؛ كما رفض العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان أي ادعاء بتحريف القرآن وكتب بحثاً وافياً راقياً حول عدم تحريف القرآن ووفّى الموضوع حقّه في سبعة فصول تحت عنوان "القرآن مصون عن التحريف" وحطّم سدّ الشبهات وثغورها تماماً، فدخل في الموضوع بمنطق متين ودليل رصين من أجل إثبات ما يريده. وننتقي من كلامه كثيراً من المعلومات التي لها علاقة مباشرة ببحث التحريف. (الطباطبائي، ١٩٨٠م، ج١٢، صص ١٠٤-١٣٣).

أثبتت الدراسات التاريخية أن عملية جمع القرآن تمت وفق معايير دقيقة، حيث بدأت عملية التوثيق الشفهي والكتابي في حياة النبي الأعظمﷺ، واستمرت بتوحيد القراءات في عهد الخليفة عثمان، وهو ما ينفي أي احتمال لوقوع تحريف. وقد قدم علماء الإسلام من السنة والشيعة العديد من الدراسات الموثقة حول هذا الموضوع، مثل كتاب صيانة القرآن من التحريف لآية الله محمدهادي معرفة (معرفة، ١٤٢٨هـ)، وكتاب افسانه تحريف قرآن (ترجمة اسم الكتاب إلى العربية: أسطورة تحريف القرآن) للدكتور رسول جعفريان (جعفريان، ١٣٨٢ش) ، وكتاب سلامة القرآن من التحريف وتفنيد الافتراءات عن الشيعة الإمامية للدكتور للأستاذ نجارزادكان (نجارزادكان، ١٤٢٠هـ).

مع غض النظر عن الدلائل النقلية والدراسات التاريخية، من المهم أيضًا الانتباه إلى هذا الحقيقة العقلية والمنطقية: كيف يُعقل أن يرضى النبيﷺ بأن يبقى القرآن الكريم مُشتتًا وغير مُنظم؟ مع أنه وصّى المسلمين بالتمسك والاستمساك

والالتزام به حتى نهاية التاريخ فقال في حجة الوداع: "ألا أَيُّهَا النّاس، فَإِنّما أَنَا بَشَرٌ يوشِكُ أن يَأتِيَ رَسولُ رَبّي فَاجيبَ، وأنَا تارِكٌ فيكُم ثَقَلَينِ: أوّلُهُما كتابُ اللهِ فيه الهُدى والنّورُ، فَخُذوا بكتابِ اللهِ واستَمسِكوا بِهِ". فَحَثَّ عَلى القرآن ورَغَّبَ فيه، ثُمّ قالَ: "وأهلُ بَيتي، اذَكِّرُكُمُ اللهَ في أهلِ بَيتي، اذَكِّرُكُمُ اللهَ في أهلِ بَيتي، اذَكِّرُكُمُ اللهَ في أهلِ بَيتي" (مسلم، ١٩٥٥م، ج٤، ص١٨٧٣، الحديث ٢٤٠٨). خاصة أننا نعلم أن النبيﷺ قد خصص مكاتب وديوانات لأمور أقل أهمية مثل تسجيل وتنظيم عدد الأشخاص الذين كانوا يُسلمون، والوثائق، والعهود، والأمانات، والإقطاعات، والزكاة، ومقدار الديون، وما إلى ذلك (الأحمدي الميانجي، ١٩٩٨م، ج١، ص ٧).

ومن المهم أيضاً ملاحظة أنه كان من وظائف النبي محمدﷺ تفسير القرآن الكريم وكان يبادر بها طوال حياته الشريفة المباركة وقد سُجّلت حالاتٌ قام فيها النبيﷺ بتفسير معاني بعض الآيات للصحابة عندما واجهوا صعوبةً في فهمها (Saeed, 2006, p 44) ، فكيف يمكن لشخص يهتم كثيراً بمعاني القرآن حتى لا يحدث "التحريف المعنوي" لا يهتم بنص القرآن نفسه ويترك المجال مفتوحاً أمام "التحريف اللفظي والحرفي"؟!

أما المستشرقون، فقد اعتمدوا غالبًا على مصادر غير موثوقة أو ضعيفة، مثل الروايات المنسوبة إلى الحشوية أو الإخباريين، والتي تفتقر إلى السند الصحيح. كما أن كثيرًا من هذه الادعاءات كانت مبنية على تفسيرات خاطئة للنصوص الإسلامية أو استنادًا إلى مصادر غير دقيقة. على سبيل المثال، زعم بعضهم أن القرآن تأثر بالكتب السماوية السابقة مثل التوراة والإنجيل، وهو ادعاء ينفيه العلماء المسلمون، حيث يثبت النص القرآني استقلاليته التامة من حيث الأسلوب والمضمون.

بناءًا على الأدلة النقلية والعقلية والتاريخية، يثبت أن القرآن الكريم محفوظ من التحريف، وأن النص الحالي هو نفسه الذي نزل على النبي محمدﷺ. إن

ادعاءات المستشرقين، رغم أنها أثارت جدلًا، تفتقر إلى الأسس العلمية والمنهجية، وتظل مجرد افتراضات غير مدعومة بأدلة موثوقة.

نتائج البحث

تيار التحريف في الدراسات الاستشراقية يمثل جزءًا من مشروع فكري وثقافي استعماري سعى إلى إعادة تفسير الإسلام ونصوصه المقدسة وفق مناهج ورؤى غربية متحيزة في كثير من الأحيان. وقد أثبتت الدراسة أن معظم الادعاءات المتعلقة بتحريف القرآن الكريم تفتقر إلى الأساس العلمي والمنهجي، وأنها تقوم على فرضيات غير موثقة أو قراءات انتقائية للتراث الإسلامي. تؤكد هذه الدراسة على أهمية مراجعة وتفحص هذا التيار الذي يتبناها المستشرقون تجاه الإسلام وثقافته وتراثه الديني.

من خلال تحليل ادعاءات هذا التيار في هذا البحث، يمكن استخلاص النتائج التالية:

١. عدم شرعية الادعاءات: يوضح البحث أن المستشرقين غالبًا ما يعتمدون على معلومات مغلوطة تؤدي إلى تحريف الحقائق حول النبي الأكرمﷺ والإسلام والقرآن، مما يضعف الشرعية الدينية للادعاءات التي يقدمونها.

٢. عدم عقلية الادعاءات: يوضح البحث أن النبي الأكرمﷺ الذي وضع القرآن الكريم إلى جانب أهل بيتهعليهم السلام كثقلين مقدسين لهداية الأُمة الإسلامية، ووصّى المسلمين بالتمسك والاستمساك بهما، لا يُعقل أن يَترك نص القرآن وآياته ليضيع أو يُحرّف عبر الأزمنة.

٣. تحديات الفهم الغربي: يُظهر البحث أن الفهم الغربي للإسلام يتأثر بالصور النمطية السلبية، مما يستدعي ضرورة تصحيح هذه المفاهيم من خلال التعليم والبحث.

٤. أهمية النقد العلمي: يتطلب الأمر مراجعة نقدية للادعاءات المستشرقة، مع التركيز على أهمية تقديم معلومات دقيقة حول الإسلام من منظور إسلامي.

٥. القرآن غير محرّف قطعًا: أكدت نتائج البحث على أن القرآن الكريم حُفظ عبر منظومة دقيقة من التواتر الشفهي والكتابي، وأن النص الموجود اليوم هو نفسه الذي نزل على النبي محمدﷺ دون زيادة أو نقصان.

أخيرًا توصي هذه الدراسة بضرورة تعزيز الدراسات النقدية المتخصصة في نقد الاستشراق، وتكثيف الجهود الأكاديمية الهادفة إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة عن الإسلام في الأوساط الغربية، إضافة إلى تطوير المناهج التعليمية التي تعزز وعي الأجيال الجديدة بأهمية فهم القرآن الكريم وعلومه فهمًا علميًا رصينًا. كما تؤكد الدراسة أهمية الحوار الثقافي القائم على الاحترام المتبادل والموضوعية العلمية، بعيدًا عن الصور النمطية والأحكام المسبقة التي أسهمت في تعميق الفجوة بين الشرق والغرب.

يُشير البحث ضرورة تعزيز الجهود لمواجهة هذه التيارات من خلال تطوير المناهج التعليمية وتعزيز الفهم الصحيح للإسلام، بالإضافة إلى تحسين التفاعل الثقافي بين المجتمعات، كما يؤكد على أهمية العمل الجماعي لمواجهة التحديات التي يطرحها تيار التحريف، وضمان تقديم صورة دقيقة وشاملة عن الإسلام في السياق العالمي.

المصادر

ابن الجزري، محمد بن محمد. (١٩٩٩م). منجد المقرئين ومرشد الطالبين. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأحمدي الميانجي، علي. (١٩٩٨م). مكاتيب الرسولﷺ (ج١). قم المقدّسة: دار الحديث.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللهﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري (ج٦). بيروت: دار طوق النجاة.

الجابري، محمد عابد. (١٩٩١م). نحن والغرب: إشكالية الهوية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجبير، عبد الله. (٢٠١٨م). تحريف القرآن: دراسة نقدية. الرياض: دار طيبة.

جعفريان، رسول. (١٣٨٢ش). افسانه تحريف قرآن. تهران: اميركبير.

جوادي الآملي، عبد الله. (١٩٩٩م). نزاهة القرآن من التحريف. قم المقدّسة: مؤسسة الأبحاث الإسلامية.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (١٤٢٦هـ). تواتر القرآن (المصحح: محمدهادي كرامي). طهران: دار الكتب الإسلامية.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (١٩٨٣م). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (المحقق والمصحّح: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، ج٤، الطبعة الخامسة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. (١٩٩٥م). مناهل العرفان في علوم القرآن. بيروت: دار الكتاب العربي.

سعيد، إدوارد. (١٩٧٨م). الاستشراق. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.
سعيد، إدوارد. (٢٠٠٦م). الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق (المترجم: محمد عناني). القاهرة، جمهورية مصر العربية: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
الطباطبائي، السيد محمدحسين. (١٩٨٠م). الميزان في تفسير القرآن (ج١١، ١٢). قم المقدّسة: منشورات جماعة المدرسين.
عامري، سامي. (٢٠٢٠م). هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟ (الطبعة الثالثة). الكويت: رواسخ.
عبود، علي. (٢٠١٠م). الاستشراق: دراسة نقدية. بيروت: دار الفكر العربي.
العسكري، ساجد صباح. (٢٠٢٤م). منهج نولدكه الالتقاطي للقرآن الكريم وأثره في توليد شبهات التحريف. دراسات استشراقية، ١٠(٣٧)، صص ٥٣-٧٢.
عيسى زاده، عباس؛ شرف الدين، سيد حسين. (١٣٩٧ش). اسلام‌هراسی در رسانه‌های تصويری غرب. مطالعات رسانه‌ای، ١٣(٤٠)، صص ١١١-١٣٨.
غالي، محمد. (٢٠١٠م). تاريخ المستشرقين. بيروت: دار النشر العربية.
غولدزيهر، إغناطيوس. (١٩١٠م). دراسات إسلامية. لندن: مطبعة أوكسفورد.
القصاب، لطيف نجاح شهيد. (٢٠١٩م). الاستشراق في فكر إدوارد سعيد: قراءة في منهج الخطاب. دراسات استشراقية، ٥(١٧)، صص ٧٠-٩٠.
محجوبي، خالد إبراهيم. (٢٠١٠م). الاستشراق والإسلام: مطالعات نقدية للطروح الاستشراقية. بنغازي: أكاديمية الفكر الجماهيري.
مسلم، أبو حسين بن الحجاج النيسابوري. (١٩٥٥م). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم (ج٤). القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
معرفة، محمدهادي. (١٤٢٨هـ). صيانة القرآن من التحريف. قم المقدّسة: مؤسسة التمهيد الثقافية للنشر.

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

الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم. (بلا تا). البيان في تفسير القرآن. قم المقدّسة: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي.
نجارزادكان، فتح الله. (١٤٢٠هـ). سلامة القرآن من التحريف وتفنيد الافتراءات عن الشيعة الإمامية. طهران: نشر پيام آزادى.
نصري، أحمد. (٢٠٠٩م). آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم دراسة نقدية. الرباط: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
نولدكه، تيودور. (١٩٠٩م). تاريخ القرآن. لايبزيغ: دار النشر الألمانية.
الواد، حسين. (٢٠١٩م). ريجيس بلاشير. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب.
يوسف، رافد حميد؛ جليب، دموع كريم. (٢٠٢٥م). القراءات القرآنية عند المستشرقين دراسة صوتية. كلية التربية للعلوم الإنسانية لجامعة ذي قار، ١٥(٢)، صص ٢٣٤-٢٥٣.
Blachère, Régis. (1952). *À l'ombre du Coran*. Paris: Islamic Studies Publications
Saeed, Abdullah. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.

Editorial Board

Dr. Ahmad Vaezi

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

Ayatollah Abdolkarim Farhani

Professor of Islamic Seminary of Qom

Dr. Gholamreza Fayyazi

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

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi

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

Dr. Mansour MirAhmadi

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

Dr. Shamsollah Mariji

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

Dr. Talal Etrisi

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

Dr. Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Sciences and Culture Academy - Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

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

Dr. Davud Mahdavizadegan

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

Dr. Sharif Lakzaei

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

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam

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

Arbitration panel for issue ten

Najaf Lakzaei, Sharif Lakzaei, Mahmood Fallah, Seyyed Kazem Seyyed Bagheri, Hamid Shariatmadari, Ali Akbari Moallem, Ali Reza Naeij, Jabbar Shojaie, Al-Seyed Ali Reza Hosseini (Aref).

http://ipt.isca.ac.ir

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

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. 2, Autumn and Winter 2025

10

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:

Amin Fathi and Ali Saʿdi and Mohammad Reza Amouhosseini

The seventh to twelfth articles of this issue are among the selected papers of the "International Conference on Imam Hussain (a.s.), the Extension of the Prophet of Justice and Mercy (p.b.u.h)," which was held on February 7 and 8, 2026, in Baghdad by the "Ashura International Foundation" in cooperation with the "Office of the Prime Minister of the Republic of Iraq" and scientific centers and universities, including the "Islamic Sciencesand Culture Academy."

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.