الحوكمة في القرآن والسنة

مجلة علمية فصلية

المجلد ١، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ١، شتاء ٢٠٢٣

١

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسئول: نجف لك زائي

رئيس التحرير: نجف لك زائي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية:

سيد محمد علي كلامي و محمد رضا عمو حسيني

* مجلة الحوكمة في القران والسنة مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran.com)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags.ir)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.Civilica.com)؛ مركز معلومات الجهاد العلمي الأكاديمي (Sid.ir)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://Ensani.ir)؛ والذي تم التحميله في موقع المجلة: jgq.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (Pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://Journals.dte.ir).

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

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

رقم الهاتف: ٠٩٠٥٦٩١١٥٣٢٥+ ٩٨ * موقع المجلة: http://jgq.isca.ac.ir

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

هيئة التحرير

نجف لک زائي
أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام – قم

عبدالحسين خسروبناه
أستاذ الفلسفة الاسلامية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي – قم

منصور مير احمدي
أستاذ العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي – طهران

سيد رضا مؤدب
أستاذ العلوم القرآن، جامعة قم – قم

محمد باقر سعيدي روشن
أستاذ علوم القرآن، مركز بحوث الحوزة و الجامعة – قم

حسين الهي نجاد
أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية – قم

فوزي العلوي
أستاذ الفلسفة، جامعة الزيتونة – تونس

سجاد ايزدهي
أستاذ العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي – قم

سيدمهدي امامي جمعة
أستاذ الفلسفة الاسلامية، جامعة اصفهان – اصفهان

عبدالكريم بهجت‌بور
أستاذ العلوم القرآن، معهد الثقافة والفكر الإسلامي – قم

هيئة التحكيم للعدد الاول

سيد سجاد ايزدهي، محمود فلاح، نجف لک زايي، حميد رضا مطهري، منصور مير أحمدي، رسول نوروزي، عليرضا نائيج، محمداسماعيل نباتيان.

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الحوكمة في القران والسنة بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار ورؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الحوكمة الإسلامية، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الحوكمة في القرآن والسنة تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر الإسلامي وتعنى بالأهداف التالية:

١) التعريف بالأسس النظرية للحوكمة الإسلامية.

٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الحوكمة في القران و السنة

٣) تقرير ونشر الفكر الإسلامي للمفكرين المسلمين.

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

٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الحوكمة.

٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية فى مجال الحوكمة

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

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الحوكمة في القرآن والسنة.

وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://jgq.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

- ✓ تحتفظ مجلة الحوكمة في القران والسنة بحق القبول والرفض، استنادا إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل الى مجلة الحوكمة في القران و السنة يجب أن لاتكون منشورة سابقا او مرشحة للنشر الى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى احراز 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 محوّلا 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 المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من افكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

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

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادربالتسجيل 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 الى 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 الى ٨ مفردات.

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

شروط ادراج 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، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (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

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمري الحروف التالية بالترتيب ق وم . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ وب) 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 مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابيرك: 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 واحدا تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

مفهوم الطاعة وضرورتها في الحوكمة القرآنية ١٠
محمود فلاح ـ منصور ميرأحمدي

امكانية الصيرورة الحضارية في حالة الإستضعاف ٣٦
حبيب الله بابائي

حق النقد في الحوكمة الإسلامية من منظور القرآن الكريم ٦٥
سيد كاظم سيد باقري

العدالة بوصفها أساس الحق على السلام دراسة من منظور وثائق دولية وآيات القرآن الكريم ٩٥
مصطفى فضائلي ـ مهدي فيروزي

مواجهة التيارات السياسية اليهودية مع الحوكمة النبوية في القرآن ١٢٤
محسن مهاجرنيا

الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي للقرآن الكريم من منظور الأستاذ مطهري ١٥٤
عليرضا دانشيار

IGovernance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

The Concept of Obedience and Its Requirements in Qur'anic Governance

Mahmood Fallah[1] Mansour Mirahmadi[2]

Received: 25/01/2023 Accepted: 18/04/2023

Abstract

Obedience and disobedience are basic concepts of governance. These two concepts, from an affirmative perspective, provide a set of obligations for the citizens, and from a negative perspective, introduce a set of dos and don'ts. Therefore, understanding the meta-theory and the fundamental basis in different governance systems can formulate the philosophy of dos and don'ts in obedience and disobedience. In this article, the meaning of "religious construction of Qur'anic politics and governance" is the set of requirements and tasks that the Holy Qur'an has presented in the field of politics and governance and has asked believers to adhere to these requirements and tasks in this arena. The main concern of this article is to present the religious boundaries of obedience and disobedience in Qur'anic governance. The findings of the article suggest that in the light of Qur'anic governance, it is possible to infer the necessity of obeying God, the Prophet and Ulu al-Amr (Those vested with authority) in legislation and governance from an affirmative point of view and present its political requirements. From a negative point of view, obeying groups such as heedless, infidels, hypocrites, corruptors, etc. as an act of haram (forbidden), can be deduced and presented in Qur'anic governance, so that in the light of these dos and don'ts, the religious boundaries of politics based on the Quran are extracted and become the basis of action.

Keywords

Obedience, Disobedience, Qur'anic governance, Politics.

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran. m.fallah@isca.ac.ir.
2. Professor, Shahid Beheshti University. Tehran. Iran (corresponding author). m_mirahmadi@sbu.ac.ir.

* Falah, M., & Mirahmadi, M. (1402 AP). The concept of obedience and its requirements in Qur'anic governance. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah, 1*(1), pp. 10-34.
DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

الحوكمة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

مفهوم الطاعة وضرورتها في الحوكمة القرآنية

محمود فلاح[١] منصور ميرأحمدي[٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٤/١٨

الملخص

الطاعة والتمرد من أبرز المفاهيم في الخطاب السياسي. ويضع هذان المفهومان من الناحية الإيجابية بعض الواجبات الوطنية أمام المواطن. أما من الناحية السلبية فهما يحددان المحظورات والمحرمات التي لا ينبغي اقترافها. ومن هنا نعلم أن كشف ماوراء هذه المحظورات والواجبات وما ينبغي القيام به أو الإمتناع عنه، يمكن أن يساعدنا على فهم فلسفة الطاعة والتمرد وتوطّر المفهومين في إطار واضح الملامح. والمقصود بقولنا «التكوين الشرعي للسياسة والحوكمة القرآنية» في هذا البحث هو مجموعة من الواجبات والمسؤوليات التي يجب الإمتثال لها. كما أنّ الهاجس الأساسي الذي دفعنا لهذا البحث هو رسم الحدود الشرعية للطاعة والتمرد في الحوكمة القرآنية. وأثبتت نتائج البحث أنه في ظل الحوكمة القرآنية ومن الناحية الإيجابية، يمكن القول بوجوب طاعة الله، والرسول، وأولى الأمر في التشريع والحكم وبلورة بعض المسؤوليات السياسية من منظور القرآن. اما من الناحية السلبية فقد حذر القرآن من طاعة بعض الفئات مثل: الغافلين، والكافرين، والمنافقين، والمفسدين و...، ويمكن الإستدلال بالقرآن بحرمة طاعة هذه الفئات ورسم حدود الواجب والمحظور وحدود السياسة الشرعية، بناء على تعاليم القرآن والعمل على أساسها.

الكلمات المفتاحية

التمرد، الطاعة، حوكمة القرآن، السياسة.

١. أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. M.fallah@isca.ac.ir
٢. استاذ في جامعة الشهيد بهشتي في طهران. طهران، إيران (الكاتب المسؤول). m-mirahmadi@sbu.ac.ir

* فلاح، محمود؛ ميراحمدي، منصور. (٢٠٢٣). مفهوم الطاعة وضرورتها في الحوكمة القرآنية. مجلة الحوكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ١ (١)، صص ١٠-٣٤. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

المقدمة

يرسم القرآن ملامح العلاقة بين الخالق والمخلوق وترى أن الخالق هو الغاية القصوى في هذه العلاقة. وقد أثّرت هذه النظرة على حياة الملسمين وأنماط تفكيرهم الإجتماعية والسياسية. ففي ظل الإيمان بوجود الله، ينقسم الوجود إلى فئتين هما عالم الغيب والشهادة. عالم الشهادة (مؤطّر بعنصري الزمان والمكان)، وعالم الغيب هو (عالم اللازمان واللامكان). فعالم اللازمان واللامكان هو العالم الأزلي والأبدي الذي يسمى عالم الغيب[1] وهو النموذج الذي ينبغي أن يحتذي به عالم الشهادة أو العالم السفلي الذي يحتظن حياتنا البشرية على وجه الأرض. وبناء على ما سلف، كل ما هو موجود في هذا العالم إنعكاس من عالم الغيب المُعد سلفاً. ولهذا يتبع العالمان قانوناً واحداً. و "الوحي" هو القانون الذي ينظّم العالمين، وأنّ الله يحكم العالم بهذا القانون دون غيره. والإنسان المسلم الذي ينطلق من هذه القناعة تجاه الحياة، يقدّس الوحي الإلهي ويسعى لتنظيم هذا العالم الفاني لخدمة ذلك العالم الباقي وما يحتوي من حقيقة مطلقة. وبهذا يطّلع الإنسان المؤمن على الخير والشر فتكتسي جميع سلوكياته معنى أخلاقياً وحقوقياً على أساس تلك القناعة. وهذه المعرفة بالخير والشر تكون بداية تاريخ الإنسان المؤمن. تشكل العقيدة الفكر السياسي الإسلامي بوصفه نظاماً دلالياً أو علماً للحياة المفعمة بالإيمان، ويؤطّر حياته الإجتماعية بإطار هذا النظام الدلالي الإيماني.

ونؤكد هنا أن صياغة تكوين مفاهيم الحوكمة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي وحيثيات علاقتها بأفراد المجتمع، تقوم على أساس العقيدة القرآنية التي يمكن التميز بينها وبين الحوكمة غير الإسلامية. ففي العقيدة (الأيديولوجية)

---

١. لا يقتصر العالم من منظور القرآن على عالم المحسوسات الذي يطلق عليه في الخطاب الديني عالم الشهادة، وإنما هناك عالم آخر وراء هذا العالم الذي لا يمكن إدراكه بهذه المشاعر ويسمى عالم الغيب. للمزيد راجع: الأنعام: ٥٩ و ٧٣، والأعراف: ١٨٨، والتوبة: ١٠٥، ويونس: ٥٢و٨١، والنحل: ٧٧، ومريم: ٧٨، والنمل: ٦٥، وسباء: ٣، والحجرات: ١٨، والجمعة: ٨، والملك: ١٢، والتغابن: ١٨.

الإسلامية تتمثل الحوكمة المثالية في قوّة قائمة على الشريعة الإسلامية. وسنة الرسول وتعامله مع الظواهر، واهتمامه بتكوين المجتمع الإسلامي، وتوحي بتأكيده على تطبيق الشريعة الإسلامية، وتعليم العبادات للناس والإشراف، بآلية تطبيقها ومدى الإمتثال لها، وصياغة إطار للتعاملات الإجتماعية، وآلية الإدارة العكسرية وطرق كسب المال والثروة، وكل هذه المفاهيم تدلّ على الحوكمة الإسلامية.

ولهذا السعي لإستيعاب وفهم حيثيات العلاقة بين العقيدة الإسلامية والحوكمة تحتوي على جانبين متناقضين؛ الجانب الأول هو الطاعة (الإيمان) والجانب الآخر هو التمرد (الكفر). ولهذا العقيدة القرآنية التي تكوّن ثنائية الإيمان والكفر تبلور لنا منهج صياغة مفاهيم الحوكمة الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي. وهذه الثنائية، تشكل معياراً يمكن تقييم شرعية الحوكمة على أساسه. وعلى أساس هذا المعيار أيضاً، عارض المفكرون الإسلاميون، المفكرين الذين يقولون بالعقد الإجتماعي، ويرون أنّ السياسة ليست نتاج إتفاق أفراد المجتمع وإنشاء عقد إجتماعي بينهم، وإنما تتعلق بإرادة الله وطاعته والإمتثال لأوامره.

ففي داخل التكوين الثقافي للسياسة ومبادئ الحوكمة القرآنية، نجد مسؤوليات وواجبات لكل مسلم يجب عليه القيام بها في ساحة الحياة السياسية. وثمّة الكثير من الآيات التي تدلّ على إرادة الله التشريعية في هذا المجال وأمر الإنسان المسلم بالإلتزام بهذا المجال ومكوناته. إن وضع هذه المسؤوليات في إطار واحد وترتيبها وتوضيح هذه المسؤوليات على ضوء آيات الأحكام المرتكزة على السياسة والحكم؛ يمكن أن يبلور لنا التكوين الشرعي للسياسة والحوكمة القرآنية وإستخراج الأحكام الدينية من هذه الآيات. وستقتصر الدراسة على الآيات التي تتطرق إلى مفهومي الطاعة والعصيان أو الإيمان والكفر. وقد لا تكون بعض هذه الآيات ذات صلة بمفهوم السياسة مباشرةً، لكن إذا دلّت على الإطلاق وشملت كل مجالات الحياة، فيمكن حينها الإستناد بها على أنها آيات سياسية وترتبط بمفهوم الحكم.

وقد استفدنا من فئتين من الآيات في تبيين التكوين الشرعي للسياسة والحوكمة القرآنية: الفئة الأولى: الآيات التي تتطرق إلى موضوع السياسة مباشرةً، والآيات المطلقة التي تتضمن بشمولها الساحة السياسية والحوكمة القرآنية. إذن، الآيات التي يمكن الإستناد إليها في شرعنة السياسة والحوكمة القرآنية، تندرج ضمن إطار آيات الأحكام بمعناه العام. وتوحي دراسة هذه الفئة من آيات الأحكام بنوعٍ خاص من المفاهيم التي يمكن أن نطلق عليها إصطلاح «المفاهيم الإلزامية». فقد يُراد من هذه المفاهيم الإلتزام بها في السلوك والعمل أو بتعبير آخر القول والفعل. فالإلتزام والإمتثال لهذه المفاهيم تعني الضرورة الشرعية لتحقيق المفاهيم المذكورة في ساحة الحياة بمجملها، كما يمكن رصد ضرورات شرعية في بعض منها. ولهذا تكتسي هذه الإلزامات طابع ثبوتي وسلبي.

١. النظرة القرآنية ووجوب الطاعة وحرمتها

تقول الفلسفة التوحيدية أن الملك، والحكم، والولاية، والأمر كله لله وحده، ولا لأيٍ من الكائنات إستقلالاً ذاتاً من دون الإرتباط بمنبع الوجود. وبقبول مبدأ التوحيد ينتفي الحكم وتنتفي الولاية لغير الله سواءً ولاية الإنسان أو غير الإنسان. وأن جميع البشر أحرار ولا سلطة لأحد على أحد وكل الناس سواسي عند الله وهم عباده وخليفته على أرضه[١]. وقد بلور القرآن حكم الله على الإنسان في شكلين: الأول الحكم التكويني لله. وفي هذا النوع من الحكم يعتبر الإنسان جزءاً من الوجود الذي يخضع لحكم الله. والشكل الثاني هو الحكم التشريعي، الذي يصبح فيه الإنسان خليفة الله على أرضه ويحكم بواسطة الوحي (الأنعام، ١٦٢ و ١٦٤؛ زمر، ٢-٣ والحشر، ٧). ولهذا لا يرى القرآن سعادة الإنسان سوى بالحصول على

١. ويقول القرآن في سورة فاطر:١٤، والملك:١، وآل عمران: ٢٦، والحشر: ٢٣، ويونس: ١٣١، وإسراء: ١١١، وسبأ: ٢٢ أن الملك والأمر والحكم لله وحده.

مرضاة الله (المودودي، ١٣٤٨، ص. ١٦٤). ولا تتحقق هذه المرضاة سوى بتحقيق الحكم الإلهي وطاعة الله سبحانه. (النحل، ٣٦ والحج، ١٤).

ويمثّل الرسول الأكرمﷺ كإنسان اجتمعت فيه جميع الصفات الإلهية، خليفة الله على أرضه. وفضلا عن مسؤولية التبليغ، كان الرسول مسؤولاً عن تنفيذ وتطبيق تعاليم الشريعة في مجتمع المؤمنين وأن الناس ملزمون بطاعته والإمتثال لأوامره التي تنهل من معين الوحي (النساء،٨٠؛ والنور، ٤٨ – ٤٩؛ والأحزاب، ٦٦؛ والحجرات، ١٤، والنور، ٥٢ – ٥٤؛ والنساء، ٦٩ و ٨٠، والأحزاب، ٣٣ و ٧١، والفتح، ١٧، والتوبة،٧١، وآل‌عمران، ٣٢ و ١٣٢؛ والمائدة، ٩٢؛ والأنفال، ١، ٢٠ و ٤٦؛ ومحمد، ٣٣؛ والمجادلة، ١٣؛ والتغابن، ١٢). وأن سبب طاعة الرسول والإمتثال لأوامره يعود إلى أن الرسول يمثّل النموذج المتكامل والأمثل لخلافة الله (صدرالدين الشيرازي، ١٣٧٢، ص.٣٠٠). وإن لم يكن الرسول في هذا المقام فلا يمكن الحديث عن العدل ووضع الأمور على نصابها، وهو أمر مذموم تماماً. وقد أمر القرآن المؤمنين بطاعة الله ورسوله و«أولي الأمر» (النساء:٥٩). ولهذا، وهب للرسول وأولي الأمر سلطة تمكّنهم من ممارسة سلطة الله والعمل على أساسها. إن طاعة رسول الله وأولي الأمر، أمر تشريعي يتمّ من خلال معرفة أولي الأمر واختيارهم من قبل المؤمنين. فقد تمثّل هذه الآية الكريمة بداية التعاليم الإسلامية في الحوكمة والسياسة. لأنّها من جانب، تقول ألّا سلطة لأحد على أحد وإن الحكم إلّا لله (بركات، ١٣٨٩، ص.٩٧)؛ ومن جانب آخر، لم تمارس الإرادة الإلهية على الشعب مباشرة ومن دون وساطات، وإنما يكون الرسول وأولوالأمر همزة الوصل بين الخالق والمخلوق(خدّوري، ١٣٩٤، ص ٣٩). ولهذا ترى الشريعة الإسلامية أن الحكم لكي يكون مشروعاً لابد أن يمتثل للشريعة ويؤطّر بإطارها.

وقد حثّ القرآن في الآيات الإيجابية والسلبية المؤمنين بطاعة الرسول والإمتثال لأوامره. فالنموذج السلبي الذي يقدّمه القرآن يتمثل في «الطاغوت» (جعفريان، ١٣٧٣، صص ٥٨-٦٢). ولهذا يذمّ القرآن من يحتكمون للطاغوت ويلجأون

إليه لحل مشاكلهم ويصفهم بغير المؤمنين ويأمرهم بالكفر بالطاغوت وعدم الإنصياع له (النساء:٦٠).

١-١. وجوب الطاعة

الطاعة في القرآن تعني الإنقياد والإمتثال للأوامر عملياً ولم يكتمل الإيمان إلّا بهذه الطاعة (روحي وفياض‌بخش، ١٣٩٢، ص ٤٠٣). مفهوم الطاعة من المفاهيم الملزمة في مجال السياسة والحكم. ويوحي هذا المفهوم بمرضاة الله تجاه الفرد أو الجماعة التي ترى طاعة الله واجباً شرعياً. ويكتسي المفهوم دلالته في علاقته بكلمات محورية أخرى وأبرزها كلمة «الله». أي الطاعة كمفهوم إلزامي وضروري يدلّ على «الشرعية» التي تعني الحق الإلهي على خلقه. وعلى هذا الأساس، الطاعة المطلوبة من الفرد والجماعة، تدلّ على المشروعية؛ والآيات الدالة على عدم طاعة الفرد و الجماعة، تدل على عدم الشرعية. ويرى القرآن الكريم أنّ الحكم، والأمر، وحتى حديث بعض الأفراد بأنّه «الحق» بعينه، لذا أوجب الإحتكام إليهم وطاعتهم. وفي المقابل يرى أن حكم، وأمر وممارسات بعض الجماعات بأنّها الباطل بعينه وبناء على هذا الحكم حرّم الإحتكام لحكمهم وأمر ألّا يُديل أحد لدولتهم. وبناء على بعض الآيات التي تتضمن وجوب الطاعة، أريد من المؤمنين أن يمتثلوا للحكم الشرعي الصادر من خواص الأفراد والجماعات الشرعية ووجوب طاعتهم.

سوف نسعى في هذا المجال تحليل هذا الجزء من الآيات ونرصد دلالاتها على ضرورة الطاعة شرعاً وقانوناً في مجال السياسة والحكم.

١-١-١. طاعة الله والرسول في التشريع والتقنين

تقول معظم الآيات بوجوب الإمتثال لأوامر الله والرسول. فثمة جزء من الآيات أوجب الإمتثال لحكم الله ورسوله في جميع المجالات ومن بينها مجال التشريع والتقنين. وهذه الآيات تأمر بطاعة الله ورسوله طاعة مطلقة وترى أنّ

طاعة الرسول الأكرم ما هي إلا طاعة الله سبحانه وتعالى؛ حيث تقول الآية ٣٢ من سورة آل عمران: «قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَ الرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ». يقول الطبرسي أنّ القرآن الكريم حث في الآية السابقة من يدعون حب الله ورسوله بالإمتثال لحكم الله والرسول واتباع شرعه، ويؤكّد في هذه الآية على اختبار مزاعمهم بقوله إن كنتم تحبون الله ورسوله باتبعوه وأطيعوه (الطبرسي، ١٤٠٤ق، ص ٥٦). والنقطة الهامة في هذه الآية هي أنّ الآية تأمر بطاعة الله ورسوله وترى أنّ عدم إتّباع شرع الله والرسول كفر وخروج عن دين الله؛ فقد وضعت عدم طاعة الله والرسول في مصاف الكفر وجعلته على مستوى واحد.

والطاعة التي تقصدها الآية تتمحور حول مجال التشريع والتقنين. فطاعة الله والرسول ما هي سوى طاعة القوانين الإلهية التي بلّغها رسول الله من خلال الوحي. ويقول العلامة الطباطبائي أن طاعة رسول الله وانتهاج نهجه ما هي إلا طاعة الله ورسوله. ففي الشرعية التي شرّعها الله ووضع اسم الجلالة إلى جانب إسم الرسول لا يمكن أن نستشف إلا أنها ترى طاعة الرسول ليست سوى طاعة الله. ولهذا لم يتكرر فعل "أطيعوا" في الآية فإن كانت طاعة الله غير طاعة الرسول لكان الأجدر أن يقول: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» (الطباطبايي، بی‌تا، ج٣، ص ١٦١). ولهذا يمكن أن نفسر الآية بأنّها وضعت طاعة الرسول في نفس مستوى طاعة الله في التشريع والتقنين.

فضلا عن ذلك، نجد علاقة ذات دلالة واضحة بين الطاعة والشعبية، ونفس هذه العلاقة قائمة في ما يتعلّق بعدم الطاعة وغياب الشعبية. وبما أنّ الآية ترى أنّ العصيان وعدم الطاعة يؤدي إلى الكفر ونبذ الكفار من قبل الله تعالى، يمكن أن نفهم من دلالات الآية أن الطاعة تجلب للفرد حب الله وتحقق له العناية الربانية. فقد يقول آية الله جوادي آملي: تدلّ الآية على الإتباع، وأنّ الإتباع يجلب الشعبية والتقرب إلى الله والإعراض يجلب النبذ وغياب الشرعية (جوادي آملي، ١٣٨٨، ج١٤، ص. ٨٨). ولهذا السبب تكون الطاعة والإتباع من الله

ورسوله سبباً لحصول الشعبية والتقرب إلى الله وفي المقابل، يؤول الإعراض والخروج عن أمر الله إلى الرفض والنبذ وانعدام الشعبية.

بناء على هذه الآية، تكون طاعة شرع الله ورسوله واجباً شرعياً. ويتسع نطاق الطاعة ليشتمل على التشريع والتقنين. ولهذا، تصبح الآية مطلقة وعامّة الدلالة وتتضمن مجال الشريعة والدين. ولئن كانت الآية عامة وتشتمل على مجال التشريع، فأنّ طاعة القوانين الإلهية في مجال السياسة والحكم واجباً شرعياً لا مناص منه، وينسحب هذا الوجوب على طاعة الرسول وتصبح هذه الأخيرة واجباً شرعياً. هذا الإستنتاج يرشدنا إلى القول بمرجعية الشريعة في كافة مجالات الحياة السياسية والإجتماعية بمعناها العام والسياسة والحوكمة بمعناها الخاص. ويمكن إستنتاج هذه النتيجة في آيات أخرى شبيهة بهذه الآية مثل قوله تعالى: «وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل‌عمران، ١٣٢).

١-١-٢. طاعة الله والرسول في التشريع والحكم

تؤكد بعض الآيات وبصورة منفصلة على طاعة الله ورسوله. في هذا الجزء من الآيات، وباعتبار الحكم بوجوب طاعة الرسول، ورد فعل "أطيعوا" بصورة منفصلة وتكرر مرتين ليدل على أنّ المقصود منه لم يقتصر على طاعة التشريع، وإنما طاعة أمر الرسول في الحكم وإدارة المجتمع الإسلامي. على سبيل المثال نقرأ في الآية ٣٣ من سورة محمد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ».

تؤكد هذه الآية على وجوب الطاعة والإمتثال لأمر الله، وقد فصلت بين طاعة الله وطاعة الرسول بتكرار لفظ "أطيعوا" وخلافاً للقسم الأول من الآيات المتعلقة بالطاعة، نرى أنّ لفظ "أطيعوا" يتكرر في نص الآية. وإن تكرار فعل "أطيعوا" يوحي بوجوب طاعة رسول الله. يقول الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية أن طاعة أوامر رسول الله من ضمن طاعة الأوامر الإلهية (الطوسي، بی‌تا، ج٩، ص. ٢٩٩).

أما العلامة الطباطبايي فقد يركن إلى سياق الآية في تفسيرها ويقول: المقصود بطاعة الله، طاعته في الأحكام الواردة في القرآن الكريم؛ والمقصود بطاعة الرسول، الإمتثال لأوامره في جميع التعاليم التي أنزلها الله و وردت في القرآن، وأيضا الأوامر والقوانين التي شرّعها الرسول بوصفه ولي أمر المسلمين وقائد الحوكمة الإسلامية. ويحذر القرآن من الخروج على الله ورسوله وعصيان أمر الله ورسوله، فإن الخروج يحبط الأعمال ويبطل الدين والشريعة برمتها. (الطباطبائي، بي تا، ج١٨، ص٢٤٧).

وبناء على هذا، لا تقتصر طاعة الله ورسوله على الأحكام الشرعية والدينية، وإنما تنسحب على طاعة رسول الله في الحكم والقرارات السياسية. إن أهمية طاعة الرسول في أمره تتجلى عندما نرى أنّها ترد في النص إلى جانب طاعة الله ليوحي النص أن طاعة الله وطاعة الرسول سواسي ولا فرق بينهما، وإن لم يحتكم الإنسان إلى حكم الله ورسوله فقد حبطت أعماله؛ وهذا نجده في آيات كثيرة مثل: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (التغابن، ١٢) والآية: «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (الأحزاب، ٣٦). نرى أن هذه الآيات تضع طاعة الله إلى جانب طاعة الرسول ولا تفرّق بينهما وأن حكم الرسول وحكومته ما هي سوى حكم الله وحكومته على أرضه.

١-١-٣. طاعة الله ورسوله وأولي الأمر في التشريع والحكم

أمَرَت آية من آيات القرآن بطاعة أولي الأمر؛ فقد تقول الآية أنّ طاعة أولي الأمر واجب مثل وجوب طاعة الله ورسوله. مثلاً تقول الآية ٥٩ من سورة النساء وبتكرار لفظ "أطيعوا" عند ذكر طاعة الله والرسول وعدم تكراره عند ذكر طاعة الرسول وأولي الأمر، ألّا فرق بين طاعة الرسول وأولي الأمر. والآية هي:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَ أُوْلِي‌الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

تؤكد الآية على وجوب طاعة الله والرسول وتعتبره واجباً شرعياً لا مناص منه. ونظراً لعدم تحديد أولي الأمر وعدم تسمية أحد منهم، وردت تفاسير وقراءات مختلفة من هذه الآية في التراث الديني، ما أدى إلى تعدد مصاديق أولي‌الأمر. ويرى الفراهيدي أن«أولوا» و«أولات» مثل «ذوو» و«ذوات» تعني الصاحب وأنه حرف دائم الإضافة في جميع مواضع الجمل. أما لفظ «أمر» فقد ورد في معنيين مختلفين: الأول يعني الحكم وجمعه أوامر، والثاني يعني الشأن وجمعه أمور أو شؤون. وقد اختلف المفسرون حول معنى أولي الأمر ودلالته. فقد يرى بعضهم أن المقصود أصحاب الحكم أو الحكام والقادة، والبعض الآخر يعتقد أن المقصود به هو الحكام الدينيين أو أصحاب الشأن الديني (الفراهيدي، ١٤١٤ق، ص٢٠).

اما الخطاب السياسي السني كقول رشيد رضا في تفسير المنار فيقول أنّ المقصود من "أولي الأمر" هو جماعة أهل الحل والعقد في المجتمع المسلم وهم الأمراء والحكام والعلماء والقادة العسكريون والرؤساء الأخرون وجميع القادة الذين يلجأ إليهم المسلمون لقضاء حوائجهم وتحقيق المصلحة العامة (رشيد رضا، ١٩٩٠م، ج٥، ص ١٤٧). اما الفكر السياسي الشيعي فيقول أنّ مقصود القرآن بـ"أولي الأمر" هو الأئمة المعصومين. ولشرح عقيدة الشيعة حول هذه الآية التي أثارت جدلاً واسعاً في التراث، يجب النظر إلى بعض النقاط التالية:

الأولى: ذكر وجوب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر في هذه الآية، تمهيد لبيان ضرورة إرجاع الخلافات والصراعات إلى الله ورسوله والإحتكام إلى ما أنزل الله لحل الخلاف وتحقيق الوحدة والحفاظ على تماسك المجتمع. فقد يقول العلامة الطباطبايي أن المقصود بقوله «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول»، تمهيد

لطرح الحكم التالي وهو الإحتكام إلى الله ورسوله لحل الخلافات وتجاوز الصراعات الإجتماعية (الطباطبايي، بی‌تا، ج٤، ص ٣٨٧).

والنقطة الثانية: تكررت كلمة "أطيعوا" في الآية وذكرت وجوب طاعة رسول الله بصورة منفصلة. وهذا التكرار كما ذكرنا في الجزء الثاني من آيات الطاعة، يشير إلى وجوب طاعة أوامر رسول الله والإمتثال لحكمه. يقول العلامة الطباطبايي في تفسير مقصود طاعة الله ورسوله:

> لا شك أنّ مقصود الله عز وجلّ من الطاعة هي طاعة الناس في ما أنزله على رسوله من أحكام وما أوحي إليه من تعاليم والعمل على أساس الشريعة؛ وطاعة رسوله الكريم فتنقسم إلى قسمين: الأول تشريعي، وهو ما أنزل الله على رسوله في غير القرآن الكريم والوحي وهو يتمثل في تفاصيل حياة الرسول وسنّته وتفاصيل ما ورد من كليات وأحكام عامة واردة في نص التنزيل. فقد يقول الله جلّ إسمه: «و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم» (أيّ أنّا أنزلنا الأحكام العامّة لتفسّرها وتبيّنها إلى الناس بكل تفاصيلها). والثاني: الأحكام والآراء التي أصدرها الرسول الكريم بحكم ولايته على الناس. فقد يقول الله عزّ إسمه حول حكم الرسول على المسلمين: «لتحكم بين النّاس بما اراك الله» (أيّ تحكم بين الناس بما ألهم إليك ربّك). وهذا هو الرأي الذي أصدره رسول الله صلى الله عليه وآله حول ظاهر القوانين والقضاء بين الناس، والرأي الذي أصدره في القضايا المصيرية في حياته الكريمة. وقد أمره الله أن يستشير أصحابه في كل ما يصدر من أحكام وقوانين ويشرك أفكارهم وعقولهم في شؤون المسلمين. وقوله هو: «و شاورهم فى الامر، فاذا عزمت فتوكل على الله». إذن يجب على الناس طاعة رسول الله في موضعين أو ناحيتين: الأولى من ناحية الأحكام التي أنزلها الوحي، والناحية الثانية: الأحكام التي أصدرها رسول الله بمثابة الآراء والأحكام التي تصدر في شؤون

الحياة. ولهذا ـ والله أعلم ـ تكرر لفظ "أطيعوا" للدلالة على الناحيتين (الطباطبايي، بى تا، ج٤، ص ٣٨٨).

بناء على ما جاء في السطور المذكورة أعلاه، يمكن الفصل بين أحكام الرسول الصادرة حول التشريع وحول الحكم والقول بوجوب الإمتثال لهذين النوعين من الأحكام. وقد أولى آية الله جوادي آملي إهتماماً كبيراً لهذا الفصل وأكّد على الفصل والتمييز بين الحكمين. فقد يرى آملي أن تكرار "أطيعوا" في الآية يشير إلى أن الطاعة نوعين. ففي ما يتعلق بتبليغ الدين، تمثل طاعة رسول الله في الإيمان بالأوامر التي أنزلها الله والإحتكام إلى ما حكم به الله، والإمتثال للرسول قولا وفعلاً في ما أصدره حول الحكم وسياسة المدن (جوادي آملي، ١٣٨٨، ج١٤، ص ٨٥).

والنقطة الثالثة: فضلا عن طاعة الله والرسول في التشريع والحكم، يرى أنّ طاعة أولي الأمر أيضاً واجب مثل طاعة الله ورسوله. وبما أنّ أولي الأمر لا يوحى إليهم، فإنّ طاعتهم تعني طاعة الله ورسوله والإمتثال لأوامرهم في الساحة السياسية والإجتماعية، هي فريضة واجبة مثل الفرائض الدينية الأخرى.

يقول العلامة الطباطبايي:

لكن أولي الأمر أيّاً كانوا فليس لهم صلة بمصدر الوحي ولا يوحى اليهم. وما عليهم سوى أصدار آراء يؤمنون بصحتها. ويجب على المسلمين طاعتهم في كل ما يصدرون من أوامر وأحكام، مثلما طاعة الله ورسوله واجب شرعي. ولهذا عندما يذكر طاعة الله والرسول في التنازع في أمر ما، لم يذكر أولي الأمر ليميّز بين الأمرين. ويقول: «فان تنازعتم فى شىء فردّوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الاخر». يتضح من هنا أن أولي الأمر -أياً كانت هذه الجماعة- لا يُحق لهم إصدار أحكام شرعية جديدة غير ما أنزل الله ورسوله. كما لا يُحق لهم إلغاء أو تعطيل حكم شرعي أنزله الله ورسوله، وإن كان يحق لهم لقالت الآية بردّ التنازع إلى أولي الأمر

في كل عصر، وحينها لا معنى لردّ التنازع إلى الله والرسول أو إلى الكتاب والسنّة (طباطبايي، بى تا، ج٤، ص ٣٨٩).

هنا يتضح لنا الفرق بين الأحكام الصادرة من رسول الله والأحكام الصادرة من أولي الأمر من ناحية التشريع. التشريع بمعنى إصدار الأحكام الشرعية، ولا يحق لأحد إلغاء هذه التشريعات أو تعطيلها إلّا الله كشارع مقدس ورسوله كمتلقي الوحي الإلهي. لكنّ الفقه الشيعي يقول أنّ سنة الأئمة المعصومين لا تختلف عن سنة رسول الله من ناحية التشريع ويمكن الإحتجاج بها كمصدر من مصادر الشرع. لكن هذا الإحتجاج والإعتبار لا يعني بناء سنّة جديدة قائمة على الوحي، وإنما تعني إصدار الحكم من ناحية المعصوم والعلم الإلهي.

النقطة الرابعة: رغم وجود فرق جذري بين أحكام أولى الأمر وأحكام الرسول من ناحية التشريع، لكن لا فرق بينهما من ناحية وجوب الطاعة. والسياق العام الذي استخدمته الآية يدلّ على أنّ وجوب الطاعة يشتمل على أولى الأمر أيضاً. وبناء على هذا، وبما أنّ الطاعة في هذه الآية طاعةً عامةً وليست مقيّدة بقيد أو شرط، فإنّ أولي الأمر كالرسول من ناحية العصمة، وكما أنّ الرسول معصوم أولي الأمر معصومون أيضاً. ونتيجة هذا القول أنّ المقصود بأولي الأمر في هذه الآية هم الأئمة المعصومين دون غيرهم من حكام وخلفاء عقبوا الرسول في الحكم.

يقول الطبرسي في هذا الشأن:

إنّ المقصود بأولي الأمر أمراء الحق والأئمة المعصومين الذين يهدون أبناء الأمّة إلى الخير ويحكمون بالحق؛ لأنّ الحكم لم يُعطف إلى الله ورسوله في وجوب الطاعة ولا يوضع في مستوى واحد، إلا إذا كان معصوماً وفي مأمن من الشرّ والسوء ولا يعدل عن الحق وهو أفضل من غيره وأعلم منهم. فإنّ الله لا يأمرنا بطاعة من يرتكب الذنوب ولا يأمر بطاعة الوالي الذي يوجد فيه سبب حاجتنا إليه (فهو أيضاً مثلنا نحن الرعية ليس

معصوماً عن الذنب وبحاجة إلى الهداية والإرشاد إلى طريق الصواب) (الطبرسي، ١٤٠٤ق، ص٨٩).

ويشير الشيخ الطوسي إلى عمومية وجوب الطاعة في هذه الآية ويقول:

لا يجوز فرض طاعة رجل على أحد ووجوبها عليه، إلّا إذا كان الرجل معصوماً ومنزّه عن الخطأ والمعصية. وهذا لا يصدق على الحكام ولا على العلماء، بل لا يصدق إلّا على الأئمة المعصومين لما وهب الله لهم من عصمة وطهارة (الطوسي، بی تا، ج٣، ص ٢٣٥).

أما العلامة الطباطبيي فيقول:

لا شك أنّ المقصود بالطاعة في قوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول» هي الطاعة المطلقة والصارمة التي لم تُقيّد بقيد أو شرط. وهذا دليل على أنّ الرسول لا يأمر بشيء أو ينهى عن شيء يعارض ما أنزل الله من أحكام. فوجوب طاعة الله ما هي إلا طاعة الرسول ولا تتنافى الأولى مع الثانية. وأنّ تلائم جميع الأوامر والنواهي الصادرة من رسول الله مع أوامر الله ونواهيه، لا يمكن تصورها إلّا بعصمة الرسول الأكرم. ونفس هذا الكلام يصدق على أولي الأمر في الأحكام الصادرة منهم. لكن ثمّة فرق طفيف بين عصمة الرسول وعصمة الأئمة وهو أنّ عصمة الرسول ثابتة بحجة العقل والنقل، من دون الحاجة إلى الإحتجاج بهذه الآية، لكن هذا الثبوت الصارم لا يصدق على أولي الأمر (الطباطبايي، بی تا، ج٤، ص ٣٨٩).

صحيح أنّ العلامة الطباطبايي يعتقد بوجود فروقات في دلائل عصمة الرسول وأولي الأمر ويرى أن دلائل عصمة الرسول لا تنسحب على أولي الأمر، لكن نظراً لهذه الآية، لا شك في عصمة أولي الأمر، كما لا يمكن إطلاق عنوان أولي الأمر لجميع الحكام المسلمين. فأولو الأمر ليسوا سوى الأئمة المعصومين وأن الإمتثال لأوامرهم وأحكامهم وطاعتهم قولاً وفعلاً لا تختلف عن طاعة رسول الله وهما سيّان من ناحية الأهمية.

١-٢. عدم جواز الطاعة

يؤكد القرآن الكريم أنّ ولاية الإنسان إعتبارية وهي امتداد لولاية الله الحقيقية. والفرق هو أنّ الولاية الحقيقية لله تعكس جانباً من القدرة الحقيقية لله سبحانه، بينما الولاية الإعتبارية للإنسان تعكس جانباً من مسؤولياته تجاه ربّه. ولهذا يعترف القرآن بشرعية الولاية الإعتبارية عندما تكون صحيحة وفي امتداد ولاية الله التشريعية. إنّ تكوين الولاية في القرآن وكينونة هذه الولاية تقوم على ثنائية الحق والباطل أو التوحيد والشرك. إنّ ولي الحق هو من يقدر على جلب المنفعة للرعية (المولّى عليهم) و درء الضرر عنهم (الرعد: ١٦) ويكون قادراً على طمأنة الرعية وإزالة الخوف والحزن من قلوبهم ويؤمّن حياتهم وبه يستتب الأمن والإستقرار (يونس: ٦٢). وهذه الولاية خاصة بالله دون غيره (الأنعام: ٦٥؛ والكهف: ٤٤). وأن الإيمان بولاية الله خاصةً بالمؤمنين دون غيرهم (آل‌عمران: ٦٨). وفي مقابل جبهة الحق وولايته، نجد جبهة الباطل أو ولاية الباطل. وهذا الجبهة جبهة مُضلّلة ولا تجلب سوى الضياع (الحج: ٤)، وهي أهون من بيت العنكبوت (العنكبوت: ٤١). والكفر بشرع الله وتشريعه هو المائز الذي يميّز بين ولاية الحق وولاية الباطل وأهم عامل لتبديل ولاية الحق إلى ولاية الباطل (النساء: ١١٥). ويعبّر القرآن عن هذه الولاية بولاية "الطاغوت" ويقول أن جزاء من يؤمن بالطاغوت هو إخراجه من النور إلى الظلمات (البقرة: ٢٥٧).

الوقوف بين الإيمان والكفر والإنحياز لجهة دون أخرى يشكل هوية علاقات الفرد الإجتماعية وطريقة سلوكه الفردي والإجتماعي. فإن إنحاز إلى الإيمان وآمن بالله وأطاع أمره فهو يسعى لتكريس كل طاقاته ومواهبه لمرضاة الله ويسعى أن تكون مساعيه في سبيل الولاية التشريعية والتكوينية (المائدة: ٥٥). بينما الإنحياز للباطل والكفر يلهي الإنسان عن طاعة الله ويعمي عقول وأفئدة أصحاب السلطة عن الحق ويجعلهم يتمادون في كفرانهم. فأضرار طاعة هذه الولاية أكثر من منافعها (الحج: ١٣). والإنضواء للطاغوت وولايته، لا تؤدي إلى

تفشي الفساد فحسب (الأنفال: ٧٣)، وإنما تجعل الناس يتوهمون بأنهم في غنىً عن ولاية الله ويُقحم في قلوبهم العزوف عن الذات الإلهية المقدسة (الجاثية:١٩).

نظراً لما سلف، تنهى الكثير من الآيات عن طاعة الطاغوت وأهله. فأينما حلّ أهل الطاغوت فإنهم سيسعون لصياغة نوع خاص من العلاقات في ما بينهم. وهذه العلاقة التي يمكن اعتبارها بعلاقة التأثير والتأثر، تضع بعض الأفراد في موضع التأثير. وهذا الموضع يمكن أن يتكوّن في المجالات المختلفة ومن أهمّ وأبرز هذه المجالات هو مجال السياسة والسلطة. إذن، على الرغم من عمومية دلالة هذه الآيات، إلّا أنّه يمكن سحب دلالتها وإختصاصها على مجال السياسة والسلطة. يذكر هذا القسم من الآيات بعض الخصائص وتحذر من طاعة أهل الطاغوت أو من يخاز إليه بأي شكل من الأشكال.

١-٢-١. الغافلون عن الله ومتّبعو النفس والهوى

يرى القرآن الكريم أن من يتخذ إلهه هواه ويتبع الأهواء النفسية لا يستحق أن يكون مؤمناً وأهلاً لطاعة الله. ولهذا يأمر المؤمنين بعدم طاعة هؤلاء أو الإقتراب إليهم. ويمكن طرح عدم طاعة هؤلاء الأفراد في جميع مجالات الحياة الفردية والإجتماعية بما فيها مجال السياسة والسلطة. فقد تقول الآية ٢٨ من سورة الكهف: «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا». وقد رفضت هذه الآية إتّباع من أغفل الله قلبه واستخدمت تعبير «ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه»، للدلالة على من انساق وراء الأهواء النفسية التي تقود صاحبها إلى الظلال لا محالة. وتدلّ هذه الآية على الأفراد الذين يمارسون أعمال خاطئة ولا يتماشى سلوكهم من التشريع والدين لأنّ قلوبهم لا تذكر الله ولمّا يدخل الإيمان فيها. ونتيجة هذه الممارسات هي أنّ الأفراد يمضون حياتهم الفردية والإجتماعية بالغفلة عن ذكر

الله ويتّبعون الأهواء النفسية وميول الشهوات. ولهذا لا يستحقون القيادة ولا يحق لأحد الإمتثال لأوامرهم.

يقول العلامة الطباطبايي:

> المقصود بإغفال القلب هو تسليط الغفلة عليه ونيسانه ذكر الله سبحانه. وهذا الإغفال يأتي في سبيل الجزاء والعقوبة. لأنّ أصحاب هذه القلوب حاربوا الحق وأصروا على معاصيهم فحقّ عليهم العقاب بإغفال قلوبهم (الطباطبايي، بى تا، ج١٣، ص٣٠٣).

١-٢-٢. الكافرون والمنافقون

يحظر القرآن الكريم طاعة الكفار والمنافقين ولا يجيز الإمتثال لكل ما يصدر منهم من أوامر. وعدم طاعتهم تشتد قوتها عندما تكون ذات تأثير في المجتمع المسلم أو يكون هذا التأثير خارج هذا المجتمع؛ والأمران سيان في حالة التأثير داخل المجتمع وخارجه. ولهذا طاعة الكافرين والمنافقين لا تجوز في أيّ حال من الأحوال. فقد يقول القرآن في سورة الأحزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا». تخاطب هذه الآية النبي الأكرمﷺ وتأمره بتقوى الله وتذكر بعدها مباشرة النهي عن طاعة الكافرين والمنافقين. فقد ذكر الأمر والنهي في سياق واحد للدلالة على وجوب الطاعة من الحق ورفض الباطل. يقول العلامة الطبرسي أنّ المقصود بعدم طاعة الكافرين والمنافقين هو عدم مساعدتهم أو التعاون معهم ورفض آراءهم وتحاشي استشارتهم في الأمور (الطبرسي، المصدر السابق، ص ٣٦٧). فإن طلبوا العون في غير الحق وغير سبيل الله فلا يجب استجابة طلبهم ولا اتباع رأيهم. ويقول العلامة الطباطبايي في تفسير هذه الآية وبناء على سياق الكلام:

> في هذا السياق وهو سياق النفي، جمع بين الكفار والمنافقين وذكر الفئتين ونهى عن إتباع كلتاهما. نكشف من هذا أنّ الكفار طلبوا أمراً من

الرسول الأكرمﷺ ما لم يكن في مرضاة الله سبحانه؛ وأصرّ المنافقون حين كانوا في صفوف المسلمين على الرسول لقبول طلب الكفار. لكن هذه الحاجة لم تكن في مرضاة الله وأنّ الله مشرف على ما يريد الكفار بعلمه وحكمته، وقال أنّ الطلب يتنافى مع التشريع والوحي. كما نكشف أنّ الأمر كان في غاية الأهمية وكان يخشى أن ظاهر الطلب يوحي للرسول بالخير والحق وباطنه شرّ باطل، لهذا أراد الله كشف الظاهر ونفي أسبابه ومنع مساعدة الرسول للكفار. لهذا أُمِرَ الرسولُ الأكرمﷺ بالإمتناع عن استجابة دعوى الكفار وتلبية حاجتهم الباطلة وأن يتّبع ما أوحي إليه ولا يخاف لومة لائم ويتوكل على الله (الطباطبايي، بى تا، ج١٦، ص ٢٧٣).

بناء على هذا التفسير، لم يكن اتباع أمر الكفار واستجابة دعواهم في مرضاة الله وهي ليست جائزة شرعاً وقانوناً. ويمكن مشاهدة مثل هذا المضمون في مواضع أخرى من القرآن الكريم[1].

١-٢-٣. الكبار المفسدون

لا يجيز القرآن طاعة كبار المجتمع والزعماء إن كانوا من المفسدين. ولأنّ هؤلاء الأفراد يتمتعون بمنزلة مؤثرة في المجتمع، فإنّهم يصدرون أوامر باطلة ويجرّ اتباعها والإمتثال لها الويل والثبور للمجتمع ويعيث في الأرض فساداً. فقد نهى القرآن الكريم في الآية ١٥١ والآية ١٥٢ من سورة الشعراء عن طاعة المفسدين بقوله: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ». وشأن نزول الآية يتعلّق بطلب النبي صالحعليه‌السلام من قومه ثمود. فقد طلب النبي صالح من

١. كقوله تعالى: وَ لا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ دَعْ أَذاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفى بِاللَّهِ وَكِيلاً. (الأحزاب: ٤٨). وقوله: فَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ جاهِدْهُمْ بِهِ جِهاداً كَبِيراً. (الفرقان: ٥٢).

قومه ثمود ألّا يطيعوا أمر كبارهم وقادتهم إذ تجرّ طاعتهم الويلات على القوم وتفسد الأرض وأهلها. فلا يجوز طاعة هؤلاء الذين عبّر عنهم القرآن بالمسرفين. ويقول الطبرسي أنّ هذه الآية تريد من ذلك القوم عدم طاعة زعيم القوم وكبيره وألّا يمتثلوا لأوامره (الطبرسي، المصدر السباق، ص ٣٣٢). اما العلامة الطباطبايي فقد يقول في تفسير هذه الآية:

> انّ المقصود بطاعة أمرهم هو الإنصياع الأعمى وراءهم واتباعهم في القول والفعل وانتهاج نهجهم. وهو النهج الذي يريدوا له أن يسود في المجتمع. والمقصود بالمسرفين هم الأشراف و الكبار الذين يتبعهم قومهم. لكن من هم هؤلاء المسرفون؟ تقول الآية التالية أنّ المسرفين هم من تجاوزوا حدود الحق وخرجوا عن حدود الإعتدال. ويقول في وصفهم: «الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون». وهذا دلالة على السبب الحقيقي وراء إصدار هذا الحكم ومعناه تقوى الله وعدم طاعة المسرفين. لأنّهم يفسدون في الأرض ولا يصلحون وأنّ الإفساد في الأرض لا يأمن من عذاب الله وأنّ الله عزيز ذوانتقام (الطباطبايي، بى تا، ج١٥، ص٣٠٥).

يمكن القول في تفسير هذه الآية، أنّ قادة القوم إذا أفسدوا في الأرض ولم يصلحوا شأن الرعية فلا يستحقون الطاعة ولا يحق لهم أن ينزلوا منزل الآمر والناهي ويحكموا على رقاب الناس. ولهذا لا يجوز طاعتهم في أيّ شأن من شؤون الحياة بما فيها الشأن السياسي والحكم والسلطة.

١-٢-٤. الأباء والأمهات الأمرون بالشرك وبغير مرضاة الله

امَرَ القرآن الكريم طاعة الأبوين والإمتثال لكل ما يأمرون به في الحياة الفردية والإجتماعية، لكنّها طاعة مشروطة. فطاعتهم تكون واجبة عندما لا تخرج عن مرضاة الله ولا تدعو إلى الكفرو الشرك. فقد تقول الآية ١٥ من سورة لقمان: «وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». تؤكد هذه الآية على إحترام الأبوين في الدنيا ما لم يدعوان إلى الشرك بالله. يقول الطبرسي أنّ المقصود بقوله «ما ليس لك به علم» في هذه الآية هو نفي الشرك الذي لم يكن موجوداً أصلاً. أيّ لا تشرك معي في الخلق ما لم يكن موجوداً أساساً (الطبرسي، ١٤٠٤ق، ص٣٦٢). اما العلامة الطباطبايي فيقول أنّ الآية تنهى عن الشرك بالله إذا طلبه الأبوان من أولادهم، وإن أصروا على دعواهم. لأنّ الكفر والشرك لا يمكن أن يقام عليه دليل وحجة لإثبات صحته (الطباطبايي، بى تا، ج١٦، ص٢١٦).

نفهم من هذا التفسير أنّ طاعة الأبوين ليست مطلقة بل مقيدة بقيود. فوفقاً لهذه الآية، وجوب طاعة الأبوين لابد أن تكون في امتداد طاعة الله وليس نقيضها. فإن تنافت مع طاعة الله وتعارضت من الإيمان فلا يجوز الإمتثال لها، بل العمل بناءً على قوله «و اتّبع سبيل من أناب إليّ» وطاعة من يدعو إلى الله والإيمان به. يرى العلامة الطباطبايي أنّ الآية تتضمن إختصاراً رائعاً لأنّها استوعبت معان بليغة في جملة قصيرة، فإن كان الأبوان مؤمنين بالله فحينها يجب طاعتهما، وإن دعيا إلى الشرك بالله فلا يجوز الإمتثال لدعوتهما وعدم انتهاج نهجهما عند الشرك (الطباطبايي، بى تا، ج١٦، ص ٢١٧).

صحيح أنّ الأبوين ليسوا في موضع أو منصب سياسي، بيد أنّ إصدار أوامر من ناحيتهما تؤثر على الحياة السياسية والإجتماعية لأولادهم. ويحق لهما طلب بعض الأمور من أولادهم في الحياة السياسية والإجتماعية. لكن الإمتثال لهذه الأوامر أو الطلبات تجوز عندما تكون إمتداداً للإيمان بالله والسير في طريق الحق. ففي مثل هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن الدور السياسي الهام للأبوين في الحياة السياسية والإجتماعية للأولاد. مثل هذا الدور يمكن أن يؤثر على الحكم غير الرسمي للأولاد ويؤثر سلباً عن حضورهم في الساحة السياسية ويقلّص حضورهم ونشاطهم الإجتماعي والسياسي.

١-٢-٥. أصحاب الرذائل التسع

يرى القرآن الكريم أنّ طاعة ذوي الرذائل والصفات المذمومة التي تؤثر على تأثير أصحابها الإجتماعي والسياسي، لا تجوز بالمرّة. فهذه الصفات تضع أصحابها في موضع يمكن وصفه بالسفالة والخرق الرأي. فقد عدّدت الآيات ١٠ حتى ١٣ من سورة القلم هذه الصفات إذ جاء فيها: «وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ؛ هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ؛ مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ؛ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ».

تنهى هذه الآيات عن طاعة من كذّبوا رسالة النبي الأكرمﷺ، وعدّدت تسعة صفات بارزة فيهم وأمرت بعدم طاعة أصحاب هذه الصفات المذمومة. وهذه الصفات هي: الحلاف، والمهين (قصير النظر)، والهماز (الذي يبحث عن عيوب الناس)، ومشاء ونميم (ذو السعاية والوشاية)، ومناع الخير (الذي يحول دون فعل الخير)، والمعتد (الظالم)، والأثيم (كثير الإثم والمعصية)، والتُعُل (العنيف الذي لا يعرف اللين)، والزنيم (من لا أصل له). يعتقد العلامة الطباطبايي أنّ هذه الرذائل التسع تحتوي على جميع الرذائل والدناءات (الطباطبايي، المصدر السباق، ج١٩، ص ٣٧٢). فإن وُجدت هذه الرذائل في الإنسان فلا يجوز طاعته في كل صغيرة وكبيرة. صحيح أن هذه الآية تخاطب من كذبوا نبوّة النبي الأكرمﷺ، بيد أنّنا نستطيع تعميم هذه الصفات لكي تشمل الطاعة وعدمها والقول بأن من تسللت هذه الصفات في وجوده فلا يجوز طاعته. فلا يجوز أن يتسلّم هؤلاء مناصب إجتماعية في المجتمع المسلم كي لا يؤثروا على المسلمين. كما أنّ هؤلاء الأفراد لا يستحقون الإستشارة ولا يجوز للحاكم أن يشاورهم في أمور المسلمين.

نتيجة البحث

نظرة القرآن الكريم تجاه الكون والحياة والحكم مؤطرة بإطار واضح الملامح. فإن نظرنا إلى آيات القرآن فسنجد هذه الصورة من الله سبحانه: الرحمن والرحيم،

والحكيم والرئوف إلخ.. فقد وهب الله الحياة للإنسان وأرشده إلى الطريق الصحيح للحياة السليمة فهو خالق كل شيء. وأن الله لا تدركه العقول والأبصار فهو فوق الخيال والتصور. وهذه الصورة من الذات الإلهية نجدها في نسيج النص القرآني بحذافيره. فإشراف الرب الخالق القادر المتعال على الإنسان المخلوق والضعيف، يشكل لبنة نظرة القرآن تجاه الكون وأساسها. يؤكد القرآن الكريم على هذه النقطة بأنّ الله مصدر الخلق وعلة العلل في الوجود وهو مصدر الخير والعطاء وأنّ الإنسان بحاجة إليه في جميع أحواله. لهذا يجب عليه أن يشكر ربّه على هذه النعم من خلال طاعته والإيمان بأحكامه. وهذا التوجّه ممزوج بكل تفاصيل علاقة الخالق بالمخلوق. ولهذا يجب أن تكون الحوكمة الإسلامية والإدارة الإسلامية في إطار هذه العلاقة الثنائية.

وقد قسّم القرآن الكريم المجتمع البشري إلى قسمين: المجتمع المؤمن الذي يؤمن أهله بدعوة الأنبياء والرسل ويضعون جميع شؤون حياتهم في سبيل الأحكام الإلهية والتعاليم الدينية التي أوحيت إلى الأنبياء. والفئة الثانية تتمثل في المجتمع الطاغوتي الباطل الذي كفر أهله ولم يؤمن بما أنزل الله. وكانت هذه المواجهة قائمة على قدم وساق منذ فجر الحوكمة الإسلامية، وقد روث الفكر السياسي لدى المسلمين هذا المعنى مباشرة من القرآن الكريم. وما الإيمان سوى الإعتقاد بالله وطاعته. فوجود مثل هذه العقيدة تشكل حافزاً قوياً للعمل الصالح. فطاعة الإرادة الإلهية سبب الإيمان بالله وتُعد من أهم صفات الإنسان المؤمن. وفي المقابل، الكافر هو من كفر بآيات الله ورسوله وأنكر آيات القادر المتعال وهذا دليل على الكفر والتجديف بالنعم.

هذه المواجهة الثنائية حول مفهوم الطاعة تعد من أهم الضرورات الشرعية المسيطرة على الحياة السياسية والإجتماعية والحوكمة. فقد أوجب كتاب الله طاعة ربّ العالمين في آيات وحرّم هذه الطاعة في آيات آخرى. وأنّ طاعة الله في التشريع أمر واجب شرعاً وعقلاً. وفضلا عن ذلك، طاعة أولي الأمر في مجال

الحكم فريضة واجبة. وبينما يقول أهل السنة أنّ المقصود بأولي الأمر مطلق الحكام المسلمين، ترى الشيعة أنّ أولي الأمر يقتصر على الأئمة المعصومين دون غيرهم. ولهذا وجبت طاعتهم شرعاً وعقلاً، ووجوب هذه الطاعة تجلب مرضاة الله في الحكم والسلطة، ونتيجة هذا أنّ طاعة الأولي الأمر تجلب مرضاة الله، بل طاعتهم إمتداد لطاعة الله.

وقد نهت بعض الآيات عن الطاعة. وهذا يدلّ على عدم كفاءات بعض الحكام والأمراء الذين استولوا عنوة على السلطة وحكموا المجتمع وأثروا على الحياة السياسية والإجتماعية من دون أن يكونوا أهلاً لها. فطاعة من أغفل الله قلبه عن ذكره واتبع الأهواء النفسية واتخذ إلهه هواه، وطاعة الكفار والمنافقين، والقادة المفسدين، الأبوين إن أمرا أولادهم بالشرك والعمل على غير مرضاة الله، وطاعة أصحاب ذوي الصفات المذمومة، لا تجوز بأيّ حال من الأحوال. فهؤلاء الأفراد لا يستطيعوا أن يؤثروا إيجاباً على الحياة السياسية والإجتماعية. وهذا يصدق على الحكام وموضعهم الإجتماعي في السلطة، كما يصدق على الحياة السياسية والإجتماعية العامة.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. بركات، حليم. (١٣٨٩). دين و قدرت در جامعه‌ی اسلامی معاصر (در مجموعه اسلام و سياست، عادل ضاهر، مترجم: عبدالله غلامرضا كاشی). طهران: رخداد نو.

٢. جعفريان، رسول. (١٣٧٣). تاريخ تحول دولت و خلافت: از برآمدن اسلام تا برافتادن سفيانيان. قم: مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية.

٣. جوادي آملي، عبدالله. (١٣٨٨). تسنيم، تفسير قرآن كريم (المجلد٤). قم: اسراء.

٤. خدّوری، مجيد (١٣٩٤). برداشت مسلمانان از عدالت (مترجمان: مصطفی يونسی و صمد ظهيری). قم: جامعة المفيد.

٥. رشيد بن علي رضا، محمد. (١٩٩٠م). تفسير المنار (ج٥). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦. روحی، محمد، فياض بخش، محمد تقی. (١٣٩٢). تفسير واژگان قران كريم برگرفته از تفاسير مجمع البيان و الميزان. طهران: فردافر.

٧. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٣٧٢). تفسير القرآن الكريم (المجلد٢). قم: منشورات: بيدار.

٨. الطباطبايي، محمد حسين. (بی‌تا). الميزان في تفسير القرآن (ج٣، ٤، ١٦ و ١٨). قم: منشورات جامعة المدرسين.

٩. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. (١٤٠٤ق). جوامع الجامع فی تفسير القرآن الكريم. طهران: مكتبة الكعبة.

١٠. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبيان فی تفسير القرآن (المجلد٩، مصحح: احمد حبيب قصيرالعاملی). بيروت: دار احياء للتراث العربي.

١١.الفراهيدي، خليل بن احمد. (١٤١٤ق). ترتيب كتاب العين (ج١، المحققين: مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي). قم، منشورات: اسوة.
١٢.المودودي، ابوالاعلى. (١٣٤٨). مرزهای عقیده (المترجم: سید جواد هشترویان). طهران: شركة انتشار للنشر.

I Governance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

The Possibility of Civilizational Becoming in the State of Istiz'af

Habibollah Babaei[1]

Received: 25/01/2023 Accepted: 18/06/2023

Abstract

Civilization is the largest system of human relations, which is realized at the global level. Now, can the oppressed decide to be civilized in a state of Istiz'af (weakness) and start the civilizational process? This is the major question in this article, in which different meanings of weakness are mentioned and then "considering people as weak" is separated from "weakening". In this view, weakness and considering people as weak are the work of the arrogant (will to impose) and weakening results from the act of the oppressed (in the will to obedience and submission) and there is no logical connection between these two. One can be oppressed but not weak, just as one can be arrogant but not strong. After explaining the nature of weakness, the origin of weakness, and the ways of weakness (such as inferiority), the types of weakness are also introduced. Among the types of weakness, in addition to intellectual weakness, economic weakness, and social weakness, emphasis is placed on "weakness in faith and righteous deed" as one of the serious and hidden elements in the civilizational process of Muslims. Finally, the issue of civilizational weakness is defined as a comprehensive weakness that includes all types of weakness, including weakness in faith and righteous deed and the level of facing this level of weakness is also resistance and standing on a comprehensive and inclusive level (civilizational resistance).

Keywords

Istiz'af, Weakness, Social authority, Faith and righteous deed, Strength and dignity, Civilization.

1. Associate Professor, Department of Civilizational Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. Habz109@gmail.com.

* Babaei, H. (1402 AP). The Possibility of Civilizational Becoming in the State of Istiz'af. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah, 1*(1), pp. 36-63. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

الحكمة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

امكانية الصيرورة الحضارية في حالة الإستضعاف

حبيب الله بابائي[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٦/١٨

الملخص

الحضارة هي «أشمل نظام للتعاملات البشرية» التي تتجلى على مستوى العالم بأسره. لكن هل يمكن للمستضعفين مع بقاءهم على استضعافهم، أن يبنوا حضارة وتكون لهم كلمة بين الأمم المتحضرة؟ شكّل هذا السؤال اللبنة الأساسية لهذه الدراسة التي تحاول التطرق إلى مفهوم الإستضعاف من نواح متعددة مع التمييز بين «الإستضعاف» و «الضعف». فقد يؤكد هذا التمييز على أنّ «الإستضعاف» هو ما يفرضه المستكبرون على الضعفاء، في حين «الضعف» هو من عمل المستضعفين والخضوع لما يفرضه عليهم المستكبرون ولا توجد بينهما علاقة تلازم منطقية. فقد يكون الإنسان مستضعفا من دون أن يكون ضعيفاً، كما يمكن أن يكون مستكبراً من دون أن يملك شروط الإستكبار وهي القوّة. بعد التطرق إلى أنواع الإستضعاف، وأسبابه، وطرقه (مثل الإستخفاف)، ركّز الباحثون على طرق الإستضعاف وأنواعه. ومن بين أنواع الإستضعاف، كالإستضعاف الفكري، والمعرفي، والإقتصادي، والإجتماعي، تناول «إستضعاف الإيمان والعمل الصالح» بوصفه أحد العناصر الخطيرة والكامنة في عمليه صناعة الحضارة الإسلامية. وفي نهاية المطاف تطرقت الدراسة إلى موضوع الإستضعاف الحضاري بصفته استضعافاً شاملاً ويتضمن جميع أنواع الإستضعاف ومن بينها «الإستضعاف في الإيمان والعمل الصالح»، واقترحت الصمود (الصمود الحضاري) والمواجهة المباشرة على كافة مستويات الشؤون الإنسانية، كطريق للتصدي لهذا النوع من الإستضعاف الشامل الذي لا يُبقي ولا يذر.

الكلمات المفتاحية

الإيمان والعمل الصالح، الحضارة، الضعف، القوة الإجتماعية، القوّة والعزّة.

١. أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
Habz109@gmail.com

* بابائي، حبيب الله. (٢٠٢٣). امكانية الصيرورة الحضارية في حالة الإستضعاف. مجلة الحوكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ١ (١)، صص ٣٦-٦٣.
DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

المقدمة

القضية التي تسعى هذه الدراسة التطرق إليها هي مسألة الإستضعاف والضعف الناجم عنها في العالم الإسلامي وتقييم إمكانية إنطلاق حركة حضارية في ظل الإستضعاف من منظور القرآن الكريم. وبعد أن بات المسلمون من أضعف الأمم في العصر الحديث، فهل يمكن الحديث في ظل الإستضعاف، عن إنطلاق حركة حضارية وصناعة حضارة متقدمة تواكب التطورات المضطردة؟ وهل يؤمن القرآن بإمكان القيام بعمل حضاري في ظل الإستضعاف أو الوصول إلى معرفة حضارية؟ بتعبير آخر، إن كان الإستضعاف يتضمن نوعاً من غياب القوّة وانعدام القدرة على العمل وغياب حلول للخروج من الضعف «الْمُسْتَضْعَفينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطيعُونَ حيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبيلاً» (نساء، ٩٨)، فكيف يمكن إذن الحديث عن الحركة الحضارية وصناعة حضارة حديثة؟

تتجلّى أهمية إشكالية «الإستضعاف والحضارة» بشكل أكبر عندما نسمع بين الفينة والأخرى أصوات تتعالى في إيران والعالم الإسلامي، ترفض الحركة الحضارية، بل تسخر من عزم الأمة الإسلامية للسير نحو هذه الحضارة وصناعة حضارة عالمية قادرة على مواكبة التطورات المضطردة في العصر الحديث. فهذا الإستهزاء ورفض وجود الحركة الحضارية والقول باستحالة هذه الحركة العارمة وصناعة حضارة إسلامية، يأتي نتيجة الشعور بالدونية والضعف في أوساط هذه الجماعات الرافضة للتجدد الإسلامي. فقد جنّدت هذه الجماعات إعلامها لإحتقار هذه الحركة والنيل منها بغية التصدي للصيرورة والحركة التي تطمح إليها تلك الحضارة. تأتي هذه المقالة في معرض الردّ على هذه الأصوات المطالبة بوقف هذه الحركة واستصغار المبادرات التي تنطلق في أرجاء العالم الإسلامي؛ وتحاول من خلال الآيات للردّ على النخبة المنسلخة من حاضنتها الحضارية والمروّجة للإرتماء في أحضان الحضارة الغربية والإنسياق الأعمى وراء حضارة الآخر (الغربي)

كشرط لمواكبة ركب الزمن وتطوراته المتسارعة. يبدو أنّ الردّ القرآني على هذه الإشكالية العويصة يمكن أن يعزّز نفسيات المستضعفين في العالم الإسلامي ويشحذ الهمم في قلوب الجماهير المضطهدة ويستنهض قواهم للقيام بوجه كل من فتح باب الأمّة على مصراعيه في وجه كل من هبّ و دبّ لكي يعيث في أرض الإسلام فساداً ويستضعف أبناء هذا الدين الحضاري العظيم. تسعى هذه الدراسة أن توقد جذوة الأمل في قلوب أمّة مقلوبة على أمرها وقد استضعفتها الأمم والشعوب، وتشعل هذه الجذوة الخابية والموشكة على الزوال، لكي تنير بها عالم الحضارة من جديد وتصنع حضارتها ومدنيتها ومعرفتها الخاصة بها.

١. مفهوم «الإستضعاف» في القرآن الكريم

الإستضعاف هو «وجدان الشيء ضعيفا» (الراغب الإصفهاني، ١٤١٢ق، ص ٥٠٧؛ الزمخشري، ١٣٩٩ق، ص٣٧٦) أو «عدّ الشيء ضعيفا بتوهين أمره» (الطباطبايي، ١٣٩٠، ج٩، ص ٥٣؛ الجوهري، ١٤٠٤ق، ج٤، ص١٣٩٠).[1] فالإستضعاف هو الضعف أو التضعيف (الفيروزآبادي، ١٤١٥ق، ص٧٤٧؛ ابن الأثير، ١٣٦٧، ج٣، ص ٨٨)، يمكن أن تكون له أبعاد مختلفة ومستويات متعددة. فوجدان الشيء ضعيفا يُستخدم في معان مختلفة منها: القاء الضعف للشيء، ووجدان الشيء ضعيفا، واعتباره ضعيفاً، وعدّ الشيء ضعيفاً، وطلب الشيء ضعيفاً، وجعل الشيء ضعيفاً. كل من هذه المعاني يمكن أن تكون لها أحكام وتلقيات إجتماعية، وسياسية، وحضارية مختلفة. وبهذا، يمكن أن يكون الضعف أو الإستضعاف بمعنى إلقاء الضعف والإيهام بوجوده في شخص لم يكن ضعيفاً أصلاً. وإن ترك هذا الإيهام أثره على الفرد وإخضعه لمطلبه وحمله على الإقرار بما ليس فيه، فسيكون بمرور الأيام ضعيفاً ويغلب عليه الإيهام حتى يحول بينه وبين التقدم وتنمية الذات. وقد

١. وقد اعتبر الإستضعاف وجدان الشي ضعيفا وعاجزا من القيام بأمر ما (القرشي، ١٣٧١، ج٤، ص ١٨٣).

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

لا يكون الإستضعاف بمعنى إلقاء الضعف، وإنما بمعنى وهم الضعف والإقرار به قلبياً (وهذا يؤدي إلى غياب المعرفة اللازمة من ذلك الشيء أو الأمر). فتصور الضعف الناجم عن غياب المعرفة وجهل الفرد المستضعَف، لا يؤدي إلى ضعف الفرد المستضعف فحسب، وإنما يمكن أن يترك أثراً على المستضعِف أيضاً. ولهذا يمكن أن يستضعف خصمه ولا يحسب له أيّ حساب عند مواجهته. فقد يقال: آفة القوي استضعاف الخصم (ليثي الواسطي، ١٣٧٦، ص ١٨٢).

الجدير بالذكر أنّ وهم الضعف وإلقاءه وإيهامه في روح الفرد، قد يكون من قبل شخص آخر وقد يكون من قبل الشخص نفسه. وفي الحالة الثانية يجد المستضعَف نفسه عاجزاً عن القيام بالأمور المختلفة؛ فقد استضعف هذا الفرد نفسه وخضع للشعور الذي يوهمه بالضعف والخَور. كما قد يكون الإستضعاف إستضعافاً عملياً بمعنى أنّ ايهام الضعف وإلقاءه في قلب الفرد لا يقتصر على الحالات النفسية والشعورية، بل ينسحب على أمور مادية ويشكل عقبة أمام التنمية ويحول دون السير في ركب المدنية ومواكبة الحضارة لدرجة يفقد الفرد فيها عزّته وشخصيته ويمسي فرداً منساقاً وفاقداً للإرادة الحرة.

إذن ليس بالضرورة أن تؤدي كل انواع الإستضعاف إلى ضعف الفرد وضعف المجتمع المستضعف. فليس بالضرورة أن تكون نتيجة الإستضعاف الضعف والوهن. فقد تقول الآية: لا يَسْتَطيعُونَ حيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبيلاً (النساء، ٩٨). فالضعف لم يتعلّق بما يقوم به الفرد المستضعِف، بقدر ما هو يتعلّق بقبول الفرد المستضعَف والخضوع لما يلقى في قلبه ومخيلته؛ بتعبير آخر، لم يكن الإستضعاف سبباً في ضعف الفرد وعجزه عن التقدم في كل الأحوال، وإنّما ثمّة أسباب أخرى تعزز هذا الشعور، كما أنّ الفرد يمكن أن يصمد أمام هذه الإيهامات الواهية ويشحذ الهمم ويستنهض قواه لمواجهة إيحاءات المستضعف بضعفه فينمّي طاقاته ويطوّر مواهبه. ولهذا تصبح الإرادة حرّةً في مواجهة الإستضعاف. فإن خضع الفرد لإيهامات المستقوي وانساق وراء كلامه، وأصاب الضعف والخور

المجتمع واستسلم أمام المستضعفين، فلا شك أن الضعف والوهن سوف يستولي عليهم ويمسي هذا المجتمع في أسفل السلّم الحضاري[1]. فإن شحذ الإنسان الهمم وحثّ نفسه على المقاومة ومواجهة المستضعف، فإنّ الإستضعاف سوف ينعكس عليه إيجاباً ويعزز قواه ويشحذ إرادته في التنمية والتقدم. فصحيح أنّ عامل الإستضعاف وسببه هو الآخر المستضعِف وليس المستضعَف، بيد أنّ المنساق وراء هذا التضعيف والمستجيب لإرادة المستقوي هو المستضعف نفسه الذي أقرّ بضعف لم يكن فيه أساساً. بتعبير آخر، عمل الإستضعاف لا يؤدي بالضرورة إلى الضعف دائماً. بل المستضعفون يقررون الإستسلام أمام عملية الإستضعاف ويستجيبون للمستقوي وينقادون لمطالبه، لكنّ العكس ممكن أيضاً، فقد يستطيع هؤلاء المستضعفون أن يخلقوا من تلك المؤامرات فرصة ويطلقون طاقاتهم وقدراتهم الفردية والإجتماعية ويعملوا على تنمية مجتمعهم. فإن أدى الأستضعاف دائماً إلى التضعيف، فلا يمكن الخروج من حالة الإستضعاف التي يخلقها لهم المستقوي الذي يريد الإستيلاء على رقاب الناس والعبث بمصائرهم.

ومن أبرز نماذج الإستضعاف في العصر الحديث، هي ما نراها في حركة الإستشراق. فالإستشراق حسب تعبير إدوارد سعيد نوع من استضعاف الشرق من قبل المستشرقين الغربيين. وعامل إستضعاف الشرق من وجهة نظر الإستشراق، هم المستشرقون الذين ينظرون نظرة دونية للشرق ويجنّدون المعرفة لصالح إستيلاء الغرب على الشرق ولا ينظرون إليه نظرة ندّية. فقد انعكس هذا في الأدب الإستشراقي. إذ يعكس هذا الأدب الإنسان الشرقي إنساناً منقاداً للإنسان الغربي ولا يقدر على تدبير شؤون حياته. وما يتجلى كضعف في المجتمعات

١. صحيح أن الإنسان من الناحية التكوينية كائن ضعيف (خلق الإنسان ضعيفاً) (النساء، ٢٨)، لكنّه يمهّد لهذا الأستضعاف ويضاعف هذا الضعف فيفقد إرادته وحريته.

الشرقية، ليس بالضرورة المستشرقون أنفسهم؛ إنما العامل والسبب الأساس، هو العالم الشرقي والمجتمعات الشرقية التي تقرّ بهذه الخطابات وتخضع لما يُراد له أن يسود حيالها وتعتبر نفسها مجتمعات ضعيفة ولا تقدر على السير مع ركب التطور من دون المجتمعات الغربية.

بناء على ما سلف، الإستضعاف يتضمن أولاً نوعاً من الإنفعال مثل الميل إلى الظهور، والميل إلى الحضور في رواية الآخر، والحضور في مخيلة الآخر؛ وثانياً يصبح الأنا المستضعَف في هذا الميل إلى الظهور، والرواية والحضور، منقلباً على أمره ولا حول له ولا قوّة. ويصبح المجال متروكاً للآخر المستقوي لتقديم قراءته من الأنا المستضعَف، ويرسم هذا المستضعف حسب ما يريد، ويعزز الرواية التي يراد لها أن تسود من الأنا الشرقي المستضعف. فليس الآخر المستضعف وحده يرسم صورته من الأنا المستضعَف، بل أنا إيضا من خلال إنقيادي لما يراد لي وخضوعي للقراءات الإستشراقية أعمل على تعزيز هذه القراءة والترويج لها. فتكون مآلات هذا الإنقياد إنعدام الثقة بالذات، والإنسياق الأعمى وراء القراءات المعادية، والتمهيد للإستيلاء على رقاب الناس ومواردهم وحياتهم وفتح الباب على مصراعيه للمستشرق لكي يرسم صورتي للعالم وفق ما تمليه عليه مصالحه.[1]

يجب التنويه هنا إلى أنّه من الممكن أن يكون الإستكبار السبب الرئيس في الإستضعاف، بيد أنّ سبب الضعف لم يكن الإستكبار، وإنّما سببه انعدام الإرادة وغياب الثقة بالنفس لدى المستضعفين أمام المستكبرين والإنقياد لقراءاتهم وإلقاء الضعف في عقول المستضعفين من قبل المستكبرين. لهذا يمكن اجتثاث جذور الإستكبار من خلال مواجهته، لكن لا يمكن إجتثاث جذور

١. وفقاً لما ورد في هذا المجال لم يكن الإستضعاف من ناحية المعنى والمفهوم هو الإستخفاف نفسه، فالذستخفاف هو أحد طرق الإستضعاف وليس نفسه.

الضعف والشعور بالدونية عبر هذه المواجهة أو الإكتفاء بالكفاح ضد الإستكبار وفتح الطريق أمام التنمية والتطور. من جهة أخرى، سبب ضعف الإستكبار لم يكن "الآخر" دائماً، وإنما قد يكون الإستكبار أمراً خارجياً وقد يكون أمراً داخلياً وقد يكون الإثنين معاً. بمعنى أن الإنسان يقوّي الشعور بالإستكبار في نفسه فيُضعف الإيمان بها فيسوقها نحو هاوية الإستضعاف. فقد يقول القرآن: «لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فى أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبيراً» (الفرقان، ٢١).

الجدير بالذكر هنا أنّ المستضعفين عديدون. فقد يمكن الإشارة إلى المستضعفين الأخلاقيين. والمقصود بالمستضعف الأخلاقي هنا لم يكن أمراً سلبياً، بل العكس هو تعبير إيجابي يشير إلى نوع من الشعور بالضعف النابع من السمو الروحي والعلوّ النفسي وعظمة الروح العالية. فمن أضعفته حياته الأخلاقية في عيون الناس وأظهره تواضعه ضعيفاً بين الناس، لا يمكن النظر إليه بعين الإستعلاء والتكبر. فهؤلاء متواضعون صغار في عيون المخلوق كبار في عيون الخالق. فقد يقول الإمام علي عليه السلام حول هؤلاء: (كَانَ لِي فيما مَضَى أَخٌ فِى اللهِ، وَكَانَ يُعْظِمُهُ فِى عَيْنِى صِغَرُ الدُّنْيَا فِى عَيْنِه، وَكَانَ خَارِجاً مِنْ سُلْطَانِ بَطْنِه فَلاَ يَشْتَهِى مَا لاَ يَجِدُ وَلاَ يُكْثِرُ إِذَا وَجَدَ، وَكَانَ أَكْثَرَ دَهْرِهِ صَامِتاً فَإِنْ قَالَ بَذَّ الْقَائِلِينَ وَنَقَعَ غَلِيلَ السَّائِلِينَ، وَكَانَ ضَعِيفاً مُسْتَضْعَفاً فَإِنْ جَاءَ الْجِدُّ فَهُوَ لَيْثُ غَابٍ وَصِلُّ وَادٍ لاَ يُدْلِى بِحُجَّةٍ حَتَّى يَأْتِىَ قَاضِياً) (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، ص ٥٢٦). هذه النعوت التي يصف بها أميرالمؤمنين هؤلاء الناس توحي بأنّ عمل الإستضعاف مذموم بحدّ ذاته، بيد أنّ الضعف والإستضعاف قد ينبع من الفضيلة الأخلاقية مثل فضيلة التواضع. لا غرو أنّ مثل هذا النوع من الإستضعاف (حسب ما ورد في كلام أميرالمؤمنين) لا يعني الضعف باتاً. فقد يمكن أن يكون الإنسان قوياً ويظهر بين الناس ضعيفاً متواضعاً.

بناء على ما ورد في هذا المضمار، ربما تكون ثنائية المستضعف المستكبر ثنائية جدلية، لكن لم يكن مفهوم «الإستضعاف» في الطرف النقيض لمفهوم

«الإستكبار». كما يمكن أن يكون نقيض الإستضعاف إمتلاك القوّة، والقدرة، والإقتدار، والعزّة. فلكي يمتلك الإنسان مثل هذه العزّة والقوة في حالة الإستضعاف، لابد أن يمتلك القدرة على الصمود والمواجهة.

٢. اسباب الإستضعاف من منظور القرآن

بناء على قيل عن ماهية الإستضعاف، يمكن رصد جذور الإستضعاف في نقطتين أساسيتين في النص القرآني: أولاً: الإستضعاف الناجم عن ضعف الفرد والخور الذي ينخر كيانه ويجلعه مستضعفاً بكل معنى الكلمة. فقد ذمّ القرآن هذا الإستضعاف وذمّ أهله واستنكر وجوده في عقل المسلم وروحه. فقد يقول في موضع: «قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فيها» (النساء، ٩٧). وهذا النوع من الإستضعاف الذي هو شكل من أشكال الإصياع للقوى المستكبرة والإنقياد لإملاءات وأوامر قوى الإستكبار والإستعلاء لا يمكن أن يصنع إنساناً ولا يقود المجتمع البشري نحو صناعة الحضارة والتنمية. ثانياً: الإستضعاف إذا لم يكن ناجماً عن الضعف والتواني، وإنّما من نتائج ومآلات الظلم والجور الذي يمارسه المستكبرون على الناس للإستيلاء على رقابهم، فهو نتاج خضوع هؤلاء المستضعفون لممارسات المستكبرين«لِلْفُقَراءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فى سَبيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ» (بقره، ٢٧٣). في مثل هذا النوع من الإستضعاف إن كان المستضعفون مغلوبين على أمرهم ولا حول لهم ولا قوّة وتُمارس ضدهم أنواع القهر والظلم، أو لم تكن بحوزتهم إمتيازات إجتماعية ولا يحظون بحقوق المواطنة مثل غيرهم، لا يجرأ المستكبرون على فرض سلطتهم عليهم ولا يطمعون في الإستيلاء على مقدراتهم وخطف حياتهم. والنوع الثاني من الإستضعاف، لم يكن ناجماً عن ضعف المستضعف بقدر ما هو نتاج قوّتهم وقدرتهم وطاقاتهم الكامنة؛ بمعنى أن المستكبر يعلم أنّ ترك هؤلاء أحراراً وعدم ممارسة التضييق والتعسف ضدّهم، تقوي شكوتهم فيفرضون سيطرتهم عليهم ويستولون على أنفسهم وأموالهم؛ ولهذا يسعون لإضعافهم،

وإيهامهم بالضعف، ونخر قواهم داخلياً وخارجياً وسلب الثقة بالنفس منهم. وهذا يفرض علينا التمييز بين المستضعف العزيز والمستضعف الذليل. فلا طريق للحضارة وصناعة الحياة الكريمة في ظل الإستضعاف الذليل، لكنّ الإستضعاف العزيز يحمل في حناياه بذور العزّة وينطلق نحوها ونحو الحضارة والتمدن فور التحرر من المستكبرين وكسر قيود الظلم والعسف. بتعبير آخر، لا يمكن أن يحول الإستضعاف بحد ذاته دون العزّة وصناعة الحضارة، بل ما يحول بين المستضعف وبين العزّة والحضارة، هو الإنصياع للذل والإقرار بالإحتقار. وهؤلاء قد ضُربت عليهم الذلة والمسكنة.

٣. طرق الإستضعاف وطريق «الإستخفاف»

يحدث الإستضعاف حسب المنطق القرآني عبر طرق مختلفة. منها السخرية (التوبه، ٧٩؛ والبقرة، ٢١٢)، والإستهزاء (الحجر، ١١، و يس، ٣٠)، والإيذاء (الأحزاب، ٥٧-٥٨). وفضلاً عن هذه الطرق، يمكن الحديث عن طريق آخر هو «الإستخفاف» الذي تحدث عنه القرآن الكريم وقلما كان محط اهتمام الباحثين والعلماء في الدراسات الإجتماعية، والسوسيولوجية، والحضارية. هذا في حين نرى أن «الإستخفاف» من أبرز وأنجع طرق التسلل إلى البلاد الإسلامية والإستيلاء عليها والتغلغل في صفوف المسلمين وهو من أهم طرق العالم الغربي لفرض سطوته على العالم الإسلامي.

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

فعبارة «الإستخفاف» على وزن الإستفعال وردت في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم هي الآية ٦٠ من سورة الروم (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ)، والآية ٥٤ من سورة الزخرف (فَاسْتَخَفَ قَوْمَهُ فَأَطاعُوه) والآية ٨٠ من سورة النحل (وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَناً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقامَتِكُمْ). ولا تندرج الآية الأخيرة ضمن موضوع بحثنا، إلّا أنّ الإستخفاف الوارد في الآيات المتعلقة بفرعون وقومه وأيضاً الإستخفاف الوارد في الآية المتعلقة بالنبي الأكرم

تتحدث عن طريق للإستخفاف انتهجه كل من فرعون للإستخفاف بقومه، وغير المؤمنين للإستخفاف بالرسول الأكرمﷺ.

الإستخفاف في آية «و لا يستخفنك الذين لا يوقنون» يعني الإستضعاف والهشاشة التي تؤدي إلى فرض السيطرة على الآخر والإستيلاء عليه. وقال بعض المفسرين في معنى «لايستخفنك»: «أي لا يحملنك على الخفه و القلق» (الآلوسي، ١٤١٥ق، ج١١، ص ٦١؛ فيض الكاشاني، ١٤١٥ق، ج٤، ص ١٣٨). وهذا معناه أنّ المرء يواظب على نفسه حتى لا يستخف به من لا يؤمن بالله ويحمله على القلق ويجلب له التعب والأذى. وقال البعض الآخر حول المقصود بالإستخفاف في الآية ما يلي: «لايستخفنك الذين لا يوقنون، ليهزوا موقفك و ليثيروا القلق فى مشاعرك، و ليجعلوا موقعك من الموقف الحق موقفا خفيفا مهتزا غير ثابت» (فضل الله، ١٤١٩ق، ج١٨، ص ١٦٨). اما تفسير مجمع البيان فيقول أنّ المراد بالإستخفاف في الآية هو «الإستصغار». ويقول التفسير الأمثل للشيرازي في تفسير الآية: «لا يستخفنك» من مادة «الخفّة» وتعني الصغر وانعدام الوزن والثقل. ومعناه أنّ يكون المرء ثقيلاً وصاحب وزن روحي ونفسي لنفسه حتى لا يقدر أحد على حمله على القلق وإثارة الخوف والإضطراب في قلبه. لأنّهم لا يؤمنون بالله وهو منبع الإيمان ومعينه الذي لا ينضب (مكارم الشيرازي، ١٣٧١، ج١٦، ص ٤٩٠).

ما يُفهم من تفاسير المفسرين من هذه الآية يوحي بوجود معنيين لكلمة الإستخفاف، الأول هو «اعتبار الشيء خفيفاً»، والثاني «إعتبار الشيء واهياً». وصحيح أنّ الوهن قد يكون ناجماً عن الإستخفاف، لكن ما تؤكد عليه الآية هي الإستخفاف الذي يختلف عن الوهن وإحقام الضعف والهشاشة في الشيء. فالإستخفاف كالإستضعاف عملية نفسية يتسلل خلالها الضعف والوهن في كيان الفرد، فمن يريد ألّا يكون ضعيفاً خائر القوى، يجب أن يتوخى الحيطة والحذر دائماً ولا يترك المجال للعدو ليُقحم هذا الوهن في قلبه وروحه ويؤثر عليه نفسياً. فإيهام الضعف والوهن من قبل الخصوم يؤول إلى قبول الوهن إذا تكرر

هذا الإيهام؛ فتكرار الشيء بلاهوادة يؤدي إلى قبوله وإن جانَبَ الصواب. ويمكن إيجاد نفس هذا المعنى في الآية ٥٤ من سورة الزخرف التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى عن فرعون: فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوه. ويقول مجمع البيان أنّ إستخفاف القوم هو الإستخفاف بعقولهم. اما التفسير الأمثل فيقول في تفسير الآية:

> انّ طريق جميع الحكومات الفاسدة والجبابرة هو قطع طريق المعرفة والفكر أمام الناس وإبقاءهم على جهلهم للإستيلاء عليهم وتحميقهم بشتى الطرق والوسائل. يجب وضعهم في حال الجهل عن الحقائق وحجب الواقع عنهم بمختلف الأساليب لكي يمكن إحلال القيم الزائفة محل القيم الحقيقية، وغسل أدمغتهم وترويج الجهل والخرافة بينهم. لأنّ وعي الأمم وتوعية أبناء الشعوب أكبر عدو لحكومات الجور والعسف، وما تخاف هذه الحكومات الشيطانية من شيء بقدر خوفها من وعي الشعوب. وهذه الطريقة الفرعونية أصبحت أكثر رواجاً في عصرنا الراهن من قبل الحكومات الفاسدة في هذا العصر؛ فقد تعتمدها الحكومات الطاغية لفرض سلطتها على رقاب الناس (مكارم الشيرازي، ١٣٧١، ج٢١، ص ٨٨).

ويؤكد السيد قطب في كتابه الشهير في ظلال القرآن على هذه النقطة عند تناوله عمليه الإستخفاف ويقول أنّ أهل الطغيان والجور يقطعون طريق المعرفة في وجه الشعوب وتجعله درباً وعراً لا يتجشّمه أحد حتى يبتعد الناس عن الحقائق. فما تطمح إليه هذه الحكومات هو إلقاء الباطل في قلوبهم لكي يسهل الإستخفاف بهم ويسهل انقيادهم ويسلس للطغاة إنسياقهم أينما أرادوا (قطب، ١٤٢٥ق، ج٥، ص ٣١٩٤). إذن يقول التفسير الأمثل للشيرازي و في ظلال القرآن للسيد قطب أنّ المراد هو الخفّة التي لا تتنافى مع الإستخفاف، إلّا أنّ بعض

التفاسير الأخرى ذهبت مذهباً آخر في تفسير العبارة وقالت أنّ المقصود هو طلب الخفّة. مثلاً ما ورد في كتاب روح المعاني يؤكد على أنّ المراد هو طلب الخفّة والسعي لها. فيقول صاحب تفسير روح المعاني: «طلب الخفة (أيّ السرعة) في مطاوعته» (الآلوسي، ١٤١٥ق، ج١٣، ص ٩١). في هذه النظرة لا تعني طلب الخفة بالضرورة الخضوع لها وثمّة فارغ كبير بين الأمرين.

٤. الإستضعاف والظهور

عند الحديث عن الإستضعاف من منظور القرآن يجب الفصل بين أمرين يتمثلان في سؤالين: الأول: ما هي صفات المجتمع المستضعف الذي يظهر فيه الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف وفي أيّ شكل من أشكال الإستضعاف؟ (وَنُرِيدُ اَن نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ استُضعِفوا) (القصص، ٥). وأيّ شكل من أشكال الإستضعاف وأيّ فئة من الفئات المستضعفة تحول دون ظهوره؟ بتعبير آخر، ما هي صفات الإستضعاف الذي يجب أن نتجنّبه نحن الشيعة ونتفادى استفحاله في المجتمع كي لا يحول دون ظهور المهدي المنتظر؟ ومن جهة أخرى، أيّ شكل من أشكال الإستضعاف يعزز آمالنا في ظهور المهدي المنتظر ويؤمّلنا في حال «الإضطرار»؟ وقد حمل بعض الباحثون الإستضعاف على محمل الضعف وقال أن الإستضعاف لا يعني سوى الضعف؛ فقد سلك هؤلاء مسلكاً مختلفاً وقالوا بعدم ضرورة الإستضعاف أو الضعف الفكري، لكن لا عيب في أن نكون مستضعفين إجتماعياً. فضعف المستضعف إجتماعياً ينقلب إلى قوّة فور ظهور المهدي المنتظر فيبدّل الإمام حالة الضعف إلى حالة القوة. ثانياً: الشق الثاني من السؤال لا يتعلق بظهور المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف، وإنما يتعلّق بنمط الحياة في عصر الغيبة. فما هي أشكال الإستضعاف التي يجب أن نتحلى بها في عصر الظهور حتى لا يتملّكنا الضعف الديني ويستولي علينا الضعف المادي والدنيوي ونكون مؤهّلين لتقديم خدمة للدين ونمهّد الأرضية اللازمة للحياة الكريمة والمعقولة؟

يبدو أنّ في حالة الإستضعاف المفروض من قبل المستكبر يمكن أولاً التمهيد للحضارة والتفكير في صناعتها والبدء بالعملية الحضارية، وثانياً يمكن عقد الأمل بحضور المهدي المنتظر وظهوره وهذا الأمل الممزوج بالإستدعاء لم يكن من منطلق الضعف والإستغاثة، وإنما من منطلق التعاضد وتضافر الجهود لصناعة الحضارة. والدعاء لتعجيل ظهوره في هذه الحالة لم يكن دعاء المستأصل الذي لا حول له ولا قوّة، بل دعاء من يريد أن يصنع حضارة من منطلق القوّة واكتمال صناعة الأمّة الإسلامية التي بدأت في التكوين منذ فجر الدعوة. وما يشكل مركز اهتمام كتّاب هذه المقالة هو الشق الثاني من السؤال المتعلق بالإستضعاف في عصر الغيبة. فهل يمكن في عصر الغيبة أن يكون الإنسان مستضعفاً قوياً؟ هل يمكن أن يكون مستضعفاً متحضراً؟ أم هذا ضرب من المستحيل؟ وهل يمكن للمستضعفين السير نحو صناعة الحضارة في عصر الغيبة أم لا؟

٥. الوارثون: «الصالحون» أم «المستضعفون»؟

الإشكالية التي تطرحها الآيات المتعلقة بوارثي الأرض تتمثل في السؤال التالي: هل المقصود بـ «الإستخلاف في الأرض»، و«التمكين في الأرض»، و«وارثو الأرض» تتعلق بجميع مستضعفي العالم أم تقتصر على المستضعفين المؤمنين أو الصالحين في بعض أرجاء المعمورة؟ ما نفهمه من الآيات العديدة من القرآن الكريم توحي لنا أن الإستضعاف المطلق ليس مجدياً ولا محموداً ولا يمكن أن يكون الإنسان مستضعفاً بسبب الهون والضعف ويكون من وارثي الأرض في الوقت نفسه؛ ولا يمكن أن يستخلف الأرض وهو مستضعف. فما يوجب الإستخلاف في الأرض ليس الإستضعاف لوحده، وإنما الإيمان والعمل الصالح ومناصرة المستضعفين والمعذبين في الأرض.

يقول الشهيد مطهري عن معنى الإستضعاف في الآية «ونريد أن نمنّ» أن

الشرط الأساس للنصر لم يكن إستضعاف المستضعفين وحده، وإنّما العمل الصالح الذي يقوم به الصالحون. بمعنى أن الله يمنّ على المستضعفين لا لأنّهم استُضعِفوا بل لأنّهم صلحاء ولم يؤثر الإستضعاف على إيمانهم (مطهري، ١٣٩٥، ج١٥، ص ٩٠٧). فضلا عن هذا، لا يمكن الحديث عن وارثَين إثنين والقول أنّ سنّة من سنن القرآن وردت في الآية «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِين» (القصص، ٥)، والأخرى وردت في الآية: «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُون» (الأنبياء، ١٠٥). لم يرد في القرآن ما يوحي بغضب الله على المؤمنين والصالحين، في حين نجد الكثير من الآيات تلقي اللوم على المستضعفين وتؤكد أن الإستضعاف والضعف جاء نتيجة الهون والخور الذي استولى على قلوبهم وعقولهم. فمثل هذا العتاب الموجه إلى المستضعفين في القرآن يوحي أن الإستضعاف لا يؤدي إلى الفلاح بالضرورة، ولا يؤول الضعف أو الإستضعاف إلى نصرة الله أو يستوجبها (مطهري، ١٣٩٥، ج١٥، ص ٩٢٠). عندما يتحدث الإمام الخميني‌ﷺ عن المستضعفين يؤكد على الإيمان والعمل الصالح لديهم. فقد يقول الإمام في كتابه صحيفة النور حول المستضعفين وآية الإستضعاف في سورة القصص:

> إنّ الإسلام يرعى للمستضعفين: «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِين»، و وعد بدعم المستضعفين وسوف ينجز وعده. هذه الطبقة من المجتمع، هذه الطبقة المسحوقة التي يستهزء بها الأغنياء ويسمونهم بالطبقة الدونية وهم الطبقة العليا قد ترث الأرض. لكن منطق المستكبرين ينفي ذلك، هذا منطق من استعلى واستكبر على خلق الله. هذا معنى الإستضعاف الذي يقول أن المستضعف من ضعُف إيمانه، وليس من ضعفت قدرته. لكن بعض الناس لا يعقلون (الخميني، ١٣٧٩، ج٩، ص ٢٠١).

على رغم من صحة تفسير الإمام الخميني والشهيد مطهري من معنى الإستضعاف، لكن لابد من التأكيد على قضية هامة وهي: صحيح أنّ الإستخلاف في الأرض ووراثة الأرض، لم يكن الإستضعاف وحده، وإنما يجب أن يكون المستضعف صالحاً ومؤمناً. كما يجب التأكيد على هذا النقطة أن المقصود بالإستضعاف لم يكن الإستضعاف الذي يجلبه الإنسان لنفسه، وإنما الإستضعاف الذي حُمّل على الإنسان وفُرض عليه فرضاً. فهذا الضعف المفروض يمكن أن يحثّ الإنسان على الإيمان ويستنهض قواه الإيمانية في مواجهة المستكبر فيقود الضعفاء وغيرهم ممن لا يندرجون ضمن دائرتهم، نحو الفلاح والخلود (بهرام بور، ١٣٧٨، ج٨، ص ٢٦٧). من جانب آخر، إن كان بالإمكان رسم الإيمان والعمل الصالح وتخيّل الإثنين بصورة تشكيكية، وإذا كان بالإمكان تقسيم الإيمان إلى الإيمان ماقبل الوحي (الإيمان الفطري)، والإيمان ما بعد الوحي (الإيمان الديني)، وأيضا إذا أمكن تقسيم العمل الصالح إلى العمل الصالح الإيماني والعمل الصالح الإنساني، عند ذلك يمكن الحديث عن نوعين من الإستضعاف وهما استضعاف المؤمنين واستضعاف الإنسان بشكل عام. وبناء على هذا، سيكون في الإستخلاف في الأرض فرقاً يتمثل في المستضعفين والإستضعاف. فهناك استضعاف إنساني واستضعاف إيماني والمعيار الذي يميّز بين الفئتين هو درجة الإيمان والعمل الصالح وليس أصل الإيمان والعمل الصالح.

لا شك أنّ هذا لا يعني أن «الإستضعاف» يؤدي دائماً إلى الإيمان والعمل الصالح حتماً. فتاريخ البشرية حافل بالمستضعفين الذين لا تعرف قلوبهم الإيمان ولا يرون عيباً في الإنقياد وراء المستكبرين. كضعفاء قوم النبي صالح الذين يؤمن بعضهم بنبوّته وأعرض البعض الآخر عنه ولم يؤمن به (قطب، ١٤٢٥ق، ج٣، ص ١٣١٣). كهذا يمكن القول أنّ بعض المستضعفين يدركون رسالة النبي أكثر من غير المستضعفين. وقد نشاهد هذا الفهم البشري المشترك بين المؤمنين

والمستضعفين (من غير المؤمنين)، في المجتمعات التقليدية (كبعض دول أمريكا اللاتينية) والمجتمعات الإسلامية التي ثارت في وجه الإستكبار وهيمنة الحداثة. ففي هذه النقطة وتحديداً في مواجهة الهمينة الإستكبارية، ستكثر القواسم المشتركة بين المستضعفين والمؤمنين بصورة مضطردة وتفوق على القواسم المشتركة بين المؤمنين والمستكبرين أو المؤمنين و غير المستضعفين.

٦. الإستضعاف والإستخلاف على المستوى الحضاري

هناك مستويات عديدة للإستضعاف؛ فقد يحدث على مستوى ضيق، مثل الإستضعاف الفكري، والإستضعاف الإقتصادي؛ وقد يحدث على مستوى أشمل وأوسع وهو ما يمكن تسميته بالإستضعاف الحضاري. والمقصود بالإستضعاف الحضاري هو الإستضعاف الشامل الذي يشتمل على جميع أبعاد الحياة البشرية؛ هذا الإستضعاف هو استضعاف ممنهج ويسعى للنيل من أركان الحضارة الثلاث (العلم، والثقافة، والسياسة)، والأهم من هذه الأركان يسعى لتدمير الإستضعاف في النزعة الدينية (الإيمان والعمل الصالح). والآيات التي تحدثت عن الإستضعاف والإستخلاف تقصد الإستضعاف الحضاري. ويمكن إيجادها في آيات مثل: «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِين» (القصص، ٥)، و «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُون» (الأنبياء، ١٠٥)»، و «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً» (النور، ٥٥)، «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْض» (النمل، ٦٢)، و «وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِي بارَكْنا فِيها وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّك

الْحُسْنى عَلى بَنى إِسْرائيلَ بِما صَبَرُوا وَ دَمَّرْنا ما كانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ ما كانُوا يَعْرِشُون» (الأعراف، ١٣٧). بالنظر إلى القرائن الموجودة في الآيات، مثل القرائن الموجودة في عبارات مثل مشارق الأرض والمغاربه، والإستخلاف ووراثة الأرض، والسلطة الدنيوية، والسلطة الدينية، والرزق الطيب، والأمنية، والولاية والإمامة، والبركة على الأرض، وكشف السوء وتأييد النصر، ودلالة كل من هذه المفاهيم في تكوين المجتمع وبناء المكونات الإجتماعية مثل الأمة، والبلد، والمدينة، والملك، يمكن القول أنّ المقصود بالإستضعاف في هذه الآيات هو الإستضعاف الحضاري وتطبيق هذه التفسير على مضمون هذه الآيات. إذن، يمكن تفسير معنى الإستضعاف بأنّه إستضعاف حضاري، أما على مستوى المطابقة فيمكن القول أن الآيات تتطابق مع الإستضعاف الحضاري ويمكن إيجاد المصاديق الدقيقة والتامّة للإستضعاف الحضاري وما يؤدي إلى ضعف الحضارات وزوالها في هذه الآيات بكامل ملامحها.

إذن، المقصود بالإستضعاف الحضاري، هو الإستضعاف على المستوى العام، والإستضعاف الممنهج، والإستضعاف الجامع والشامل (من الناحية المادية والروحية)؛ بحيث يؤثر على المجتمع الإسلامي على المستوى العام ويعزز الأسباب التي تؤول إلى ضعف الأمة الإسلامية وانحطاطها. ومثل هذا الإستضعاف يمكن أن يُفرض من الأمم الأخرى، كما يمكن أن يكون نتاج أعمال وسياسات الدول العظمى. لكن مواجهة هذا النوع من الإستضعاف والسعي للخروج من عنق الزجاجة وإيصال الأمة إلى برّ الأمان، يجب أن تكون مواجهة حضارية، فلا يمكن التصدي لإضعاف الحضارة إلا من خلال تعزيز قوّة تلك الحضارة. لكن يمكن أن يكون الخروج من الضعف أو الإستضعاف السياسي عبر الطرق السياسية كالثورة وغيرها من الحركات السياسية، بيد أنّ الخروج الكامل من الضعف الناجم عن الإستضعاف الشامل الذي ينال جميع مفاصل الحياة لا

يمكن إلا من خلال الإستضعاف الحضاري؛ تماماً مثلما التنمية وصناعة المجتمع المتمدن لا تتحقق إلا من خلال التنمية الحضارية. إذن إذا كان الإستضعاف على المستوى العام، فالخروج منه أيضاً يجب أن يكون على جميع المستويات الحضارية. بتعبير آخر، عندما يكون الإستضعاف من الناحية الحضارية، أو يكون على مستوى الحياة الإجتماعية بكل تفاصيلها، يجب أن يكون الخلاص منه والتحرر من قيوده على كافة المستويات وعلى المقياس الحضاري بكل ما تحمل كلمة الحضارة من معان. فمن دون صناعة الحضارية والتنمية الحضارية، لا يمكن الخلاص من الإستضعاف الحضاري.

في ما يتعلق بالإستضعاف والضعف الناجم عنه، يجب أن يكون الخلاص منه كاملاً ويجتثّ كل صفات الضعف ومآلاته بحيث لا يشعر المستضعفون بعدها بالضعف والوهن. بتعبير آخر، الخلاص من الضعف ليس بالضرورة ملازماً للخلاص من الإستضعاف. فقد تسعى بعض الدول، والحكومات، والحضارات لمواصلة سياساتها في استضعاف الحضارات الأخرى واستعبادها وتحافظ على نزعتها الإستكبارية والإستعلائية المؤدية إلى إستعمار الشعوب وامتصاص مواردهم، لكن في نفس هذا الإستضعاف الذي يمارسه هؤلاء المستكبرون، يمكن التحرر من الإستضعاف والخلاص من نير الإستعباد والسلطة القاسية التي تمارسها الدول المستكبرة، وتحاشي الأضرار الناجمة عن سياساتهم المستكبرة ودرء شرّهم والتحرر من هيمنتهم. هذا إن دلّ على شيء إنما يدل على عدم وجود تباين أو تضارب بين «حضارة المستضعفين» و «الإستضعاف» (بمعنى الإستخفاف بالقوة). إنّ نزعة المستكبرين ورغبتهم باستضعاف الشعوب واستعبادها، لا تزول بالضرورة بوراثة الأرض من قبل المستضعفين، أو استخلاف المستضعفين على الأرض، وتمكين المستضعفين من الحكم على أرض الله، بل يمكن أن تبقى على حالها رغم زوال هيمنتهم. فهي نزعة مناهضة

للقيم الإنسانية وميول إستعلائية تغلغلت في الخطاب الإستعماري، ولهذا قد تبقى على سياساتها الإستعلائية التي تحتقر الشعوب الأخرى وتنظر إليها نظرة دونية وتعتبرها حضارات من الدرجة الدنيا وبرابرة عاجزين عن صناعة حضارة عصرية.

٧. «الإستضعاف الحضاري»، و«القوة الحضارية»، و«العزة الحضارية»

لقد عدّت جماعة من الباحثين أشكال مختلفة من الإستضعاف وقالوا أنّ الإستضعاف يمكن أن يشتمل على الإستعباد (العبودية)، والإستغلال (الضعف الإقتصادي)، والإستبداد (الضعف السياسي)، والإستعمار (ضعف النزعة الوطنية)، والإستحماق (الإستخفاف بالعقل، والفكر، والإخلاق) (شريعتي، ١٣٦٢، ص ٢٠٦). وأضاف البعض الآخر على الإستضعاف الإقتصادي (الفقر الإقتصادي)، والإستضعاف الفكري والعقلي، نوعاً آخر وهو الإستضعاف الإجتماعي وقالوا أنّ المقصود بالإستضعاف في الآية (ونريد أن نمنّ) هو الإستضعاف الإجتماعي. وقد أشار الباحث عباس بسنديده في مقالته تحت عنوان «الإنتظار والإقتدار» إلى هذا الموضوع وعند تطرقه إلى قضية السامري وقوم النبي موسى عليه السلام، إلى أنّ إستضعاف هارون عليه السلام في قوله تعالى (إنّ القوم استضعفوني) ليس الإستضعاف الإقتصادي أو الفكري، وإنما الإستضعاف الإجتماعي. فعندما يقول هارون عليه السلام أنّ القوم استضعفوني فهو لا يقصد أن القوم افقروه وجعلوه معدماً مالياً، أو استخفوا بعقله وفكره، وإنما يقصد الإستضعاف الإجتماعي (تجدر الإشارة هنا إلى أنّ بسنديده (كاتب المقال) يرى الإستضعاف ملازماً أو مرادفاً للضعف). فهذا يعني أنّ النبي هارون كان يمتلك قدرة التحليل والتفسير وكان يعقل ويفكر، لكنّه كان يفقد القدرة على ممارسة الضغط اللازم على قومه ليهديهم إلى سبيل الرشاد أو يؤثر على عقولهم. ففي هذه التحليل يمكن القول أنّ الكلام يصدق على الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

الذي كان من الرسول الأكرم بمنزلة هارون من موسى عليه السلام[1]. كما يمكن تطبيق هذا الإستضعاف الإجتماعي على إستضعاف أهل بيت رسول الله عليهم السلام[2].

بناء على ما يقول الباحث (بسنديده) عندما يدور الحديث عن دولة المستضعفين، فالمقصود ليس دولة الحفاة العراة والمعدمين. فالفقر، والجوع، لم يكن سبب تأسيس دولة المستضعفين وحكومتهم. كما أن سبب غيبة المهدي المنتظر، ليس غنى الناس، وانعدام الفقر، واجتثاث العوز بينهم، ولا يجوز ترويج الفقر وثقافة الفقر للتمهيد لظهور المهدي المنتظر (يجب التنويه هنا أنّ موضوع مقال الباحث هو ظهور المهدي المنتظر). وبالطريق الأولى يمكن سحب هذه القضية على الإستضعاف والفقر الفكري والثقافي، فمما لا شك فيه أنّ المقصود بحكومة المستضعفين، ليس تلك الحكومة التي لا يقدر قادتها وحكامها على التمييز بين الحق والباطل. فإن كان كذلك فإنّ سبب غيبة المهدي المنتظر، هو تقدم الناس فكرياً وثقافياً، كما أنّ سبب ظهوره هو ضعف الناس من الناحية الفكرية والثقافية. إنّ هذه القراءات تتنافى مع الروايات الواردة في التراث الديني حول كمال العقل والفكر في حكومة المهدي المنتظر. فقد يرى الباحث (بسنديده) في هذه المقالة، أنّ المقصود بالإستضعاف في حكومة المستضعفين هو الإستضعاف الإجتماعي الذي يتعلق بمن يمتلك الولاية وحق الحكومة، لكن بما أنّ هؤلاء

١. أمّا إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وابنيه الحسن والحسين عليهما السلام فقد كفانا مؤونة إثباتهما اشتهارُ محامدهم وفضائلهم، وما فعل سامريّ هذه الامّة من نصب العجل الخبيث يوم السقيفة، وتظاهر جمع من العجليّين على استضعاف من هو من الرسول بمنزلة هارون من موسى. الذريعة إلى حافظ الشريعة (جيلاني، ١٤٢٩ق، ج١، ص ٥٨٨).

٢. أخبر النبي صلّى الله عليه و آله قبل وفاته عليّا و فاطمة عليهما السّلام بما يجري عليهم من بعده، و قد تقدّم ذلك، و لذلك صاحت الزهراء و بكت؛ لأنّها عرفت من رسول الله أنّ القوم سيستذلّونهم و يستضعفونهم، و هذا ممّا لا خلاف فيه، فقد وقع الاستضعاف لآل محمّد و الإيذاء لفاطمة، و أنزلوا الذلّ بها، و قد أخبر النبي صلّى الله عليه و آله بذلك (ابن‌طاووس، ١٤٢٠ق، ص ٣٧٩).

مستضعفون إجتماعياً فقد عجزوا عن تأسيس حكومتهم (الإستضعاف هنا بمعنى الضعف فقط). فمن هذا المنطلق، يكون الإستضعاف (أو الضعف) في الطرف النقيض للقوّة أو الإقتدار وأنّ «تأسيس الحكومة مرهون بعنصر القوّة الإجتماعية، وغياب هذا العنصر واستفحال الضعف في المجتمع، العامل الأساس في انعدام القدرة على تأسيس حكومة المعصوم» (بسنديده، ١٣٨٦، ص ٥). مثل هذا الإستضعاف الإجتماعي وغياب القوة الإجتماعية يمكن مشاهدته بوضوح في تاريخ الأنبياء، فقد انعكس في القرآن بكثرة وتطرق إليها الوحي في مواضع عديدة. مثل خطاب النبي هارون لأخيه موسى حين قال له: «قالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونی وَ كادُوا يَقْتُلُونَنی» (الأعراف، ١٥٠)، وحديث النبي نوح عليه السلام لربّه في الآية التي تقول: «فَدَعا رَبَّهُ أَنّی مَغْلُوبٌ فَانْتَصِر» (القمر، ١٠)، وخطاب النبي لوط لقومه:«قالَ لَوْ أَنَّ لی بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوی إِلی رُكْنٍ شَديد» (هود، ٨٠)؛ كل هذه الآيات تتضمن إظهار الضعف الإجتماعي وانعدام القوّة الإجتماعية لممارسة السلطة على القوم.

يمكن في تحليل الباحث بسنديده، التمييز بين الإستضعاف الجزئي والإستضعاف الكلي، والإستضعاف الأدني والإستضعاف الأقصى. يبدأ الإستضعاف الإجتماعي في جغرافيا المدينة ويمتد وتتسع رقعته لتشمل إستضعاف حضارة برمّتها. وفي المقابل، القوة التي يراها الباحث طريقاً للخروج من الإستضعاف الإجتماعي، لا يمكن أن تكون قوّة على مقياس حيّ صغير أو مدينة، أو بلد، وإنما على مقياس حضارة بكاملها، وحينها القوة الحضارية جديرة بأن تفتح طريقاً للخروج من الإستضعاف الحضاري.

على الرغم من دقّة نظر الباحث في تطرقه لمقولة القوّة وعمق تحليله من هذا المفهوم، إلا أنّ القوّة تحلّ أزمة الضعف ولا تقدم حلاً لأزمة الإستضعاف وتشكل مخرجاً من هذا المأزق. فما يزيل الإستضعاف (بمعنى الإستخفاف

بالقوّة)، ليس القوّة فحسب، وإنما يجب أن تكون العزّة في ذروتها وتشكل إلى جانب القوة محرّكاً هائلاً للخروج من حضيض الإستضعاف. فمنطق العزّة والشعور بها يمكن أن يزيل غمام الإستضعاف من سماء الأمّة، ويُغلق الطريق أمام المستكبر حتى لا يجرأ على الإستخفاف بقدرات الإمة وعزّتها، والعزيز وحده قادر على درء شرّ المستكبر و ردّ كيده في نحره. من جانب آخر، الإستضعاف الحضاري، لا يقتصر على الإستضعاف الإجتماعي، وإنما يمكن أن يكون إستضعافاً إقتصادياً وفكرياً أو الإثنين معاً. ونظرا لسعة دلالات مصطلح الإستضعاف، يمكن رسم إستضعاف جامع يستولي على العالم المعاصر بأسره ويتضمن إستضعافاً إقتصادياً ومالياً ناجماً عن العقوبات الإقتصادية والضغوط التي يمارسها الطغاة على إقتصادات الدول التي لا تدور في فلكها، وهو ما يتمثل في الإستكبار المالي للدول المستكبرة[1]. هذا الإستضعاف يمكن أن يكون إستضعافاً فكرياً وهو ناجم عن الحملات الإعلامية والتعتيم الإعلامي الذي تمارسه الإمبراطوريات الإعلامية والتعتيم الثقافي والفكري. كما يمكن أن يكون إستضعافاً إجتماعياً على مستوى عام يتضمن الضغوط السياسية، والإجتماعية، والعسكرية.

وعليه، فإنّ الحديث عن الإستضعاف الإجتماعي، يوجب التطرق إلى الإستضعاف في العمل الصالح (وهو ما أشار إليه الإستاذ مطهري)، وهو يتمتع بأهمية بالغة. والإستضعاف في العمل الصالح ما هو إلا الإستضعاف في الإيمان والعمل الصالح والأمنية الدينية وضمان الأمن للمؤمنين لممارسة طقوسهم الدينية. صحيح أنّ الإستضعاف في الأمنية الدينية والإيمانية يمكن أن يتضمن القوّة الدينية، إلا أنّ أسباب الإستضعاف في الإستضعاف الإجتماعي تختلف عن

١. المبادرة بإجراء تعديلات مالية واقتصادية ومكافحة الفقر والتصدي للإحتكار والإستيلاء على رقاب الناس ومنع إكتناز المال، من أهم مسؤوليات الحكومات (حكيمي، بی تا، ج٣، ص ١٦٦).

أسباب الضعف في الإستضعاف في العمل الصالح. ففي الإستضعاف الإجتماعي، سوف تؤطر حالة الفرد المستضعف في إطار ضيق، لكن في الإستضعاف في العمل الصالح، لا تُضعف حالة الفرد الإجتماعية، وإنما حالة العمل الصالح والترويج للعمل الصالح وحتى إمكانية القيام بالعمل الصالح، تُضعف وتمارس ضدها ضغوط للنيل منها. ونظراً لهذه النقطة الهامة، يمكن النظر إلى الإستضعاف الحضاري، وبطبيعة الحال القوّة الحضارية، من منظور الباحث بسنديده، ليس فقط من ناحية غياب القوّة الإجتماعية، وإنما من زواية علمانية العالم المعاصر والحضارة المعاصرة التي ضيّقت الخناق على الإيمان والعمل الصالح في مجالات واسعة وعلى مستوى العالم بأسره. وفي ظل مثل هذه الحال، لا يجوز البحث عن القوة الإجتماعية مقابل الإستضعاف الحضاري، وإنما يجب البحث عن القوة الإجتماعية والحضارية الإيمانية والتمهيد للعمل الصالح المؤدي إلى التنمية البشرية وصناعة الإنسان المؤمن والسليم من كل المساوئ الأخلاقية. فالقوّة والتمكين الديني بهذا المعنى، يمكنها فقط إزالة الضعف الحضاري، ولا تقدر على الحيلولة دون الإستضعاف الحضاري (بمعنى الإستخفاف بالقوة). فهناك طريق واحد للتطرق إلى الإستضعاف الحضاري وهو بناء قوة حضارية وتكريس قوى المجتمع ورصد مَواطن القوة وبناء حضارة متمدنة.

٨. إمكانية الحضارة في حالة الإستضعاف

بناء على ورد في المقال، إذا قدمنا تعريفا مختلفاً من الإستضعاف يميّز بين «الضعف» و «الإستضعاف»، وأكّدنا على هذه النقطة بأنّ الإستضعاف لا يؤدي إلى الضعف في القوة الإجتماعية، أو الضعف في الإيمان والعمل الصالح، عند ذلك يمكن القول أنّ المستضعفين لهم قوة حضارية وعزّة قادرة على صناعة

حضارة كاملة. وفي مثل هذه الحالة التي تستمر فيها أعمال الإستضعاف، يمكن للمستضعفين، والمؤمنين الصمود أمام مؤامرات المستكبرين وصناعة القوة والإيمان، والعمل الصالح، وبناء حضارة عزيزة تعزّهم على مستوى العالم وتجعلهم أصحاب رأي بين الحضارات. هذا يعني أنّ المستضعفين إذا استطاعوا مواجهة الغضوط النفسية والصمود أمام المؤمرات، ونجحوا في الحيلولة دون إضعافهم، فعند ذلك يستطيعون صناعة حضارة حديثة والتمهيد لظهور المهدي المنتظر في ظل حضارة متقدمة وقادرة على صناعة عالم مفعم بالإيمان. فإن صنعوا مثل هذه الحضارة، فإنهم لا يمهدوا للحضارة الإيمانية والعمل الصالح فحسب، بل يتمكنوا من إزالة الضغوط النفسية وحملات التشويه والتخريب التي يمارسها ضدهم المستكبرون ويصبحوا قادرين على تغيير العالم نحو الأفضل ويستأصلوا جذور الإستبداد والإستكبار.

الجدير بالذكر أنّ الخروج من حالة الإستضعاف من منظور آيات القرآن، تقوم على سنن وتقاليد يجب معرفتها من خلال القرآن الكريم، وإدراجها في عملية صناعة الحضارة الدينية ومن هذه السنن والتعاليم الدينية تجدر الإشارة إلى: سنة «المنّة الإلهية»(يوسف، ٩٠)، وسنة «النجاة» (الأعراف، ٧٢)، والسنة «الأمل» (يوسف، ٨٧)، وسنّة «إخراج الحي من الميت والميت من الحي» (الروم، ١٩)، سنة «القليل والكثير» (الأنفال، ٢٦)، وسنة كشف الضُرّ (يونس، ٩٨)، وسنة إتمام النور وإتمام النعمة (البقرة، ٢٣٣). (فتهاجروا)، والقيام (أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ)، والصلاة (اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ)، والتمسك بحبل الله (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً)، والتقوى (إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا)، والثبات (فَاثْبُتُوا وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً)، والغلظة والشدة عند القيام بالواجب (و لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً). كل هذه السنن يمكن إدراجها في صناعة الحضارة الإيمانية ذات النزعة الدينية.

خلاصة البحث والنتائج

الإستضعاف الشامل والحضاري يمكن أن يؤدي إلى الضعف الحضاري وزوال الحضارة؛ لكن هذا لا يعني أنّ المستكبرين يستطيعون دائماً إضعاف الحضارات الأخرى وإرغامها على الإنقياد لها. لهذا يمكن أن يكون الإنسان ضعيفاً ومعرضاً للتضعيف، وتمارَس ضدّه ضغوط قاسية للإستسلام، لكنّه لا يخضع لهذه الغضوط، ويشق طريقة نحو صناعة الحضارة والعزّة والإيمان. وقد يؤدي الإستضعاف إلى «الإستخفاف بالقوة»، لكنّه لا يؤدي بالضرورة إلى الضعف. ولهذا، إذا كان الإستضعاف بسبب المؤثرات الخارجية، فإنّ التضعيف يكون مرهوناً بإرادة المستضعفين والإنقياد للمستكبر أو عدم الإنقياد له. فممارسة الغضوط من قبل المستكبر إن كانت تواجه صمود المستضعفين، فإنّها سوف تؤتي بنتائج عكسية وتنقلب ضد المستكبرين وتساعد الضعفاء على صناعة حضارتهم. وعلى هذا الأساس، يمكن ألّا يكون الخلاص من الإستضعاف في حوزة المستضعفين وإرادتهم، لأنّ سبب الإستضعاف هو المستكبر نفسه، لكن الصمود أمام المستضعف والخلاص من الضعف والوهن، والأهم من هذا وذاك، ترسيخ الإيمان في القلوب وزرع بذوره في روح الإنسان، بيد المستضعفين وهذا من شأنه أن يخلّص المستضعفين من الذلّة والمسكنة ويساعدهم على صناعة الحضارة. ولهذا، في حال الإستضعاف، سيكون الطريق نحو «حضارة المستضعفين» طريقاً معبّداً بشرط أن تتضافر جهود المستضعفين ويصمدوا أمام الضغوط النفسية، والمؤامرات الفكرية، والثقافية، والإقتصادية ولا يسمحوا للمستكبر بإلقاء الضعف في قلوبهم وإيهامهم بالضعف والوهن ويصنع العقبات أمام سيرهم نحو الحضارة والتمدن والعزة. ففي حال الإستضعاف، يمكن للمستضعفين صناعة «القوة الإجتماعية»، و«القوة الإيمانية» (في مواجهة الضعف أو إستضعاف الإيمان والعمل الصالح)، ويسيروا نحو

«العزة الإجتماعية» و«العزة الإيمانية» وإن لم يظهر الإمام المهدي المنتظر. فنتاج ظهور المهدي المنتظر في حال قوة المسلمين إجتماعياً وحضارياً هو كمال هذه العزة والقدرة النابعة من الإيمان والعمل بالدين الكامل (الإسلام). فما لم يظهر المهدي المنتظر لا يمكن إن يتحقق الدين الكامل ولا مجال لتطبيق كامل تعاليمه وفرائضه. وما لم يتحقق الإسلام بالكامل، لا يمكن الحديث عن الحضارة الإسلامية المتعالية.

المصادر

* القرآن الكريم

١. الآلوسي، محمود بن عبدالله. (١٤١٥ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج١١و ١٣، المحققون: سناء بزیع شمس‌الدین و ابراهیم شمس‌الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

٢. ابن‌اثیر الجزري، مبارک بن محمد. (١٣٦٧). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر (ج٣). قم: مؤسسة اسماعیلیان للنشر.

٣. ابن‌طاووس، علی بن موسی. (١٤٢٠ق). طرف من الأنباء و المناقب. مشهد: نشر تاسوعا.

٤. بهرام‌پور، ابوالفضل. (١٣٧٨). نسیم حیات (ج٨) طهران: منشورات: هجرت.

٥. پسندیده، عباس. (١٣٨٦). نظریه استضعاف اجتماعی در تحلیل غیبت و ظهور. گفتمان مهدویت، العدد: ٨.

٦. الجوهري، اسماعیل بن حماد. (١٤٠٤ق/ ١٩٨٤م). الصحاح اللغه (ج٤). بیروت: دار العلم للملایین.

٧. الجیلاني، رفیع‌الدین محمد بن محمد مؤمن. (١٤٢٩ق/ ١٣٨٧). الذریعة إلی حافظ الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی) (ج١). قم: دار الحدیث.

٨. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد و حکیمی علی. (بی‌تا). الحیاة (المترجم: احمد آرام، ج٣). طهران: مکتب نشر الثقافة الإسلامیة.

٩. الخمیني، روح‌الله. (١٣٧٩). صحیفه نور (ج٩). طهران: وزارة الثقافة والمعارف الإسلامیة.

١٠. الراغب الأصفهاني، حسین بن محمد. (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.

١١. الزمخشري، محمود بن عمر. (١٣٩٩ق/١٩٧٩م). اساس البلاغه. بيروت: دار صادر.
١٢. شريعتي، علي. (١٣٦٢). تحليلى از مناسک حج (إعداد: موسسة نشر أعمال علي شريعتي). طهران: الهام.
١٣. الشريف الرضي، محمد بن حسين. (١٤١٤ق). نهج البلاغة (صالح صبحى). قم: هجرت .
١٤. الطباطبايي، سيدمحمدحسين. (١٣٩٠ق). الميزان فى تفسير القرآن (ج٩). بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
١٥. فضل‌الله، محمدحسين. (١٤١٩ق). من وحى القرآن (ج١٨) بيروت: دار الملاك.
١٦. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (١٤١٥ق/ ١٩٩٥م). قاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.
١٧. فيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى. (١٤١٥ق). تفسير الصافى (ج٤). طهران: مكتبة الصدر.
١٨. قرشي بنابي، علي أكبر. (١٣٧١). قاموس قرآن (ج٤). طهران: دار الكتب الإسلامية.
١٩. قطب، سيد ابراهيم حسين الشاذلي. (١٤٢٥ق). فى ظلال القرآن (ج٣ و ٥). بيروت: دار الشروق
٢٠. ليثى الواسطي، على بن محمد. (١٣٧٦). عيون الحكم و المواعظ (لليثى). قم: دار الحديث.
٢١. مطهري، مرتضى. (١٣٩٥). مجموعه آثار (ج١٥). طهران: صدرا.
٢٢. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٣٧١). التفسير الأمثل (ج١٦ و ٢١). طهران: دار الكتب الإسلامية.

Governance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

The Place of the Right of Criticism in Islamic Governance from the Perspective of the Holy Qur'an

Seyyed Kazem Seyyed Baqeri[1]

Received: 25/01/2023 Accepted: 18/06/2023

Abstract

Examining the role and place of the right to criticize in Islamic governance from the perspective of the Holy Qur'an, which is the main source of political thought, is of great importance. A factor can speed up the progress of Islamic society, since in Islamic governance, citizens are of the most effective forces, and a major part of accepting their participation in the process of power is possible by recognizing their right of criticism. This article seeks to examine the place of the right of criticism in Islamic governance and its role in providing political freedom from the perspective of the Holy Qur'an. In the hypothesis, it has been emphasized that according to the infrastructures of Quranic thought such as the necessity of preserving human dignity, preserving moral values and the possibility of errors made by agents, and it should be kept in mind that the role of criticism in Islamic governance to provide political freedom can be observed in issues such as the presence of a group of critics, the acceptance of free criticism, and the necessity of fair criticism; And things like dependence on habits, dogmatism, prejudice and the idea of infallibility are major obstacles to achieving the right of criticism in Islamic governance. This important issue has been examined by referring to the Holy Qur'an and interpretive narratives through the method of ijtihadi interpretation.

Keywords

The Holy Qur'an, The right of criticism, Islamic governance, Political freedom.

1. Associate Professor, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. sbaqeri86@yahoo.com

* Seyyed Baqeri, S. K. (1402 AP). The Place of the Right of Criticism in Islamic Governance from the Perspective of the Holy Qur'an. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah*, 1(1), pp. 65-92. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

الحوكمة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

حق النقد في الحوكمة الإسلامية من منظور القرآن الكريم

سيد كاظم سيد باقري[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٦/١٨

الملخص

دراسة موقف الحوكمة الإسلامية من النقد ومنح الرعية حق توجيه الإنتقاد من المؤسسة الحاكمة من منظور القرآن الكريم وهو أهم مصدرٍ للفكر السياسي في الإسلام، أمر بالغ الأهمية ولابد من التطرق إليه من زوايا مختلفة. ذلك لأنّ دراسة حق النقد للمواطن من شأنه أن يساعد على تقدم البلاد الإسلامية ويحرّك عجلة التطور والتقدم. وبما أنّ المواطن في الحوكمة الإسلامية هو يأخذ بدفّة البلاد نحو التقدم وتحقيق التنمية، وأنّ الحوكمة الإسلامية تستقي شرعيتها من هذا المواطن ومدى مشاركته في العمل السياسي وحضوره في الساحة الإجتماعية، فإنّ هذه الدراسة تسعى لتسليط الضوء على مسألة حق الإنتقاد في الحوكمة الإسلامية، ودور هذا الفرد في ضمان الحريات السياسية من منظور القرآن الكريم. أكّدت هذه الدراسة على أنّ الأساس في الخطاب القرآني هو صيانة كرامة الإنسان، وصيانة القيم الأخلاقية وإحتمال إرتكاب الأخطاء من قبل الولاة والعاملين في الحوكمة الإسلامية، ولهذا يجب النظر إلى أنّ الإنتقاد من الحوكمة الإسلامية من شأنه أن يقلّ الولاة والعمال العثرات ويساعدهم على تفادي الأخطاء وتحاشي العدول عن الصواب. لهذا يجب أن ينصبّ الإنتقاد على قضايا محورية مثل حريّة الإنتقاد، وقبول هذا الإنتقاد برحابة صدر ورعاية جانب الإنصاف والأخلاق السامية عند توجيه النقد؛ لا غرو أنّ حجر الأساس في عملية الإنتقاد برمّتها هو مراعاة حقوق الآخر

١. أستاذ مشارك في المعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران. sbaqeri86@yahoo.com

* سيد باقري، سيدكاظم. (٢٠٢٣). حق النقد في الحوكمة الإسلامية من منظور القرآن الكريم. مجلة الحكومة في القرآن والسنة، فصلية علمية، ١ (١)، صص ٦٥-٩٢.
DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

واحترام العادات، والتقاليد، وتجنّب الدوغمائية، والتخشّب العقلي والفكري، والمزاعم الواهية؛ فما لم يلتزم طرفي النقد بحقوق الطرف الآخر لا يمكن خلق بيئة مواتية للإنتقاد البنّاء في الحوكمة الإسلامية. وقد تناول الباحثون هذا الأمر من خلال الرجوع إلى القرآن وأمّهات النصوص الدينية والروايات والتفاسير واعتمدوا على منهج التفسير الإجتهادي.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، حق الإنتقاد، الحوكمة الإسلامية، الحرية السياسية.

المقدمة

لم نأت بجديد إن قلنا إنّ إحدى تجليات الحقوق الأساسية في الحريات السياسية، هي حق توجيه الإنتقاد للمؤسسة الحاكمة؛ وأبرز تجلياتها تبرز لنا في المجال السياسي، ومراكز صناعة القرار في السلطة. فالسعي الحكومات برمتها ينصبّ على تنظيم ممارسة السلطة من أعلى لأدنى لتجنيبها العدول عن الصواب. بيد أنّ هذا لم يتسنّ إلا بالمشاركة المواطن الفاعلة وحضوره في العمل السياسي والإشراف على ممارسة السلطة لتفادي وقوعها في الخطأ. فلا يمكن أن تقتصر عملية صناعة القرار في السلطة وداخل أسوار المؤسسة الحاكمة ومن دون إشراك المواطن، وتفادي الحياد عن الصواب. وللإنتقال من مرحلة تدخل الحكومات الأجنبية في صناعة القرار، إلى الحصول على الإستقلال السياسي، لابد من تنشيط الأضلاع الثلاثة التي تكوّن المؤسسة الحاكمة وهي الحوكمة، والمجتمع المدني، والمواطن والتنسيق بين هذه الأضلاع الثلاثة وتعزيز العمل المشترك بينها. ففي هذا التلقي من الحوكمة لا يمكن للدولة الإستيلاء على صناعة القرار والإستفراد به؛ فهذا التوجّه من مخرجات ونتائج الفكر الشيوعي والإشتراكي الذي يضع المؤسسة الحاكمة على رأس السلطة ولا يدع مجالاً لأي من القوى السياسية المشاركة في صناعة القرار. فقد تستولي هذه الحكومات على الحياة السياسية، والإجتماعية، والثقافية للمواطن وتستفرد بالقرار ويستفحل حضورها في كافة شؤون الحياة؛ فآلات هذه الحكومات لم تكن سوى الدكتاتوريات العتيدة والأنظمة الشمولية التي تتخذ من العنف نهجاً تسير عليه لتجاوز العقبات والتحديات. ولم تكن نتائج مثل هذه الحكومات الدكتاتورية سوى الفشل الذريع على كافة المستويات، وسيحل الدمار والإنهيار في جميع مفاصل الحكومة والشعب. ولكي تتفادى الحكومات هذه المآلات، ولتحاشي الإنهيار وخلق بيئة مواتية للمشاركة السياسية وحضور المواطن في العمل السياسي، لابد لها من فتح باب الإنتقاد والإنفتاح على تعدد الآراء والتوجهات وتمكين المواطن من

المشاركة السياسية، وتعزيز حضور المؤسسات، والنقابات، والأحزاب، ومؤسسات المجتمع المدني، وتعزيز روح المطالبة والمسائلة لدى المواطن ومشاركته في العمل السياسي. لهذا «أصبحت الحكومات في العصر الحديث، جهة واحدة من جهات صناعة القرار وفاعلاً واحداً من مجموع الفاعلين على الساحة السياسية، وما فتئت تتقلص صلاحياتها لصالح مؤسسات المجتمع المدني. ومن بين أبرز الفاعلين في الساحة السياسية تجدر إلى الشركات التجارية، والمؤسسات غير الحكومية، ومؤسسات البحوث والدراسات، ورجال الدين، والأحزاب، والمؤسسة العسكرية والأمنية وجهات أخرى لها تأثير على عملية إتخاذ القرار في الحوكمة. وكلما تعدد هؤلاء الفاعلون وتعدد المشاركون والمؤثرون في عملية إتخاذ القرار في المجتمع، فإنّ المؤسسة ستكون أكثر تعقيداً وتقدماً. ومن جهة أخرى، فضلاً عن المؤسسات الداخلية، ثمّة لاعبون مؤثرون دوليون مثل الشركات متعددة الجنسيات، والمؤسسات الدولية التي تؤثر على الحكومات في سياساتها». (رضائي والزملاء، ١٣٩٢، ص ١٦).

ومن أبرز الأسباب التي تعزز حضور المواطن في عملية اتخاذ القرار، هي خلق مناخ سياسي منتفح وبيئة مواتية لهؤلاء المواطنين لتوجيه الإنتقاد الحرّ للحكومات. تسعى هذه الدراسة أن تركّز اهتمامها على مسألة الحريات السياسية، وطريقة الحكم من جانب، والإعتراف بحق الإنتقاد للمواطن من جهة آخرى. لهذا ينصب اهتمام هذا البحث على إيجاد موطئ قدم لحق الإنتقاد والإهتراف به كحق من حقوق المواطن في الحوكمة الإسلامية وتأثيره على ضمان الحريات السياسية. وقد أكّد الباحثون على أنّ اللبنة التي تقوم عليها فكرة حق الإنتقاد من منظور القرآن الكريم هي مراعاة حقوق الآخر واحترام العادات، والتقاليد، وتجنّب الدوغمائية، والتخشّب العقلي والفكري، والمزاعم الواهية بعدم الوقوع في الأخطاء. فما لم يتم ضمان حق المواطن بالإنتقاد من الحوكمة وإشراك هذا المواطن في العملية السياسية في الحوكمة الإسلامية لا يمكن الحديث عن

الحقوق والحريات. وقد تناول الباحثون هذا الأمر من خلال الرجوع إلى القرآن وأمّهات النصوص الدينية والروايات والتفاسير واعتمدوا على منهج التفسير الإجتهادي.

١. إيضاح المفاهيم

١-١. الإنتقاد

الإنتقاد أو النقد هو تمييز الصالح عن الطالح أو الصحيح عن السقيم (حماد عجرد، ١٤٠٤ق، ص٢٧١). فالنقد هو عملية تمييز الدراهم السليمة عن الدارهم غير السليمة. أما «نقد الكلام» فهو الإفصاح عنه، وإزالة العيوب والنواقص (معلوف، ١٣٨٤، ص٣٨٧). فقد يقال: نقدت الدراهم وانتقدتها: إذا اخرجت منها الزائف والتالف (الطريحي، ١٣٧٥، ج٣، ص١٥١). فلا يمكن القيام بهذه العملية البالغة الدقة وتمييز الصالح عن الطالح وإظهار العيوب، خاصة على الصعيد السياسي، إلّا بتوفير مناخ سياسي منتفح وضمان حريّة افراد المجتمع. وما لم يتم ضمان هذه الشروط، سيحلّ الإستبداد بالمؤسسة الحاكمة ويستفحل الظلم والإستفراد بالرأي وتفتقد الحوكمة مشروعيتها سياسياً واجتماعياً، ويستشري الظلم والفساد في مفاصل الدولة وحينها لا معنى للحديث عن الإنتقاد وحق النقد وحقوق المواطن وما إلى ذلك مما يتطلّب الإنفتاح السياسي. فأبرز ما يتصف به المستبدون هو رفضهم التام للنقد، والمزاعم الواهية بكمال العقل وسداد الرأي. ففي مثل هذه الأحوال لا يحق لأحد إبداء الرأي فحسب، وإنما سوف يُزجّ في غياهب السجن كل من عارض رأي الحاكم أو وجّه إنتقاداً لقراراته.

١-٢. الحكم

يسيطر الحكم على العلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكوم والمؤسسة الحاكمة والشعب. فلا يمكن أن تتخيل حكما من دون هذه العلاقة الثنائية. وقد اكتسى

مفهوم الحكم أبعاد ومعان أخرى بعد تقرير البنك الدولي لمفهوم التنمية حول تنمية دول صحراء أفريقيا عام ١٩٨٩م. فبعد ذلك الحين أصبح لهذا المصطلح، إستخدامات مختلفة على مختلف الصُعُد والمستويات. فهذا المفهوم كان ذو صلة وثيقة بالفضاء السياسي والمؤسسة الحاكمة، لكن أصبح الآن يُستخدم في مجال الإقتصاد السياسي، والتنمية ولقي رواجاً في هذه المجالات. إذن أصبحت المفاهيم المتعلقة بالحكم متعددة ومتنوّعة واكتست معان مختلفة (Malik, 2018, p. 11). ويرى البعض في تعريفهم لهذا المصطلح أنّه يستبطن في معناه السنن والتقاليد، والمؤسسات الإجتماعية والآليات التي تحدّد صناعة القرار وطريقة استخدام القوّة، ومنح الفرص للمواطن للتعبير عن آراءه وخلق بيئة مواتية للتعبير عن الرأي، وطريقة إتخاذ القرار في المجالات الإجتماعية العامة (www.iog.ca).

ووصلت آخر دراسات حول مفهوم الحكم إلى مفهوم حوكمة الشبكة[1] وهي تعني أو تؤدي إلى التنظيم الذاتي للحكومات، والسيطرة الذاتية، وإمكانية الإشراف على عمل الحوكمة وقبول المسؤوليات تجاه الأعمال والإنجازات، وخلق علاقة تعاملية بين هذه الأجزاء المكوّنة للمجموعة بكليتها. إلا أنّ هذه العملية لم تتطرق إلى دورة ممارسة السلطة بصورة صحيحة، ولم تتمكن حوكمة الشبكة من تفعيل التنظيم الذاتي وتنجز هذا الأمر بصورة صحيحة. الحديث في حوكمة الشبكة أو حكم الشبكة يتركز حول «التنسيق بين الشركات وبين المراكز السياسية-الإقتصادية التي تكتسب معناها ضمن إطار النظام الإجتماعي غير الرسمي، خلافاً لبنية الشركات الإدارية والعلاقات الرسمية التي تربط بينها» (Jones; Hesterly; Borgatti, 1997, p. 273). وقد كان يُعتمد في السابق كمنهج يتم تنفيذ الأعمال بناء عليه. ففي هذا النوع من الحكم، تتكوّن علاقات ونشاطات تجارية وسياسية متعددة الطبقات كشبكة

1. Network governance

معقدّة ومتشابكة. لهذا في هذا النوع من العملية، تدخل النخبة الإجتماعية في مجال النشاطات الإجتماعية-السياسية، وتصبح المشاركة في العمل السياسي الهاجس الأوّل للنشطاء والمؤثرين على الساحة السياسية وتتمكن المؤسسات والأحزاب والمواطنون من كسب حيزّ من السلطة وتكون لكل من هذه الأجزاء الإجتماعية تأثيرها على الساحة السياسية، وتتحوّل الحوكمة العمودية التي تسير من الأعلى إلى الأدنى، حوكمة أفقية تستقي شرعيتها من الشارع ومن أفراد المجتمع كمواطنين، وتصبح العلاقة الثنائية المتمثلة في الحوكمة/المواطن علاقة جدلية. فقد تسعى المؤسسة الحاكمة للتنسيق بين حاجات المجتمع ومطالب أفراد هذا المجتمع، لكي تتمكن من صناعة مواطن نشطٍ في الساحة السياسية يستطيع المشاركة بكامل حريّته وبكل وعي وقوّة في العلمية السياسية.

تختلف مفردات الحوكمة، والدولة، والحكم، والسلطة، مع بعضها في إطار العمل السياسي والخطاب السياسي العام والسائد بين الدول. لأنّ مصطلحات مثل الحوكمة والدولة في استخدامها العام تشير إلى نظام سياسي مستقل له مؤسساته الخاصة ويتسلّم مقاليد الحكم إثر فوزه بالإنتخابات الحرّة، كما تشير إلى نوع الحوكمة، والأحزاب السياسية، والمنظومة الإدارية. تماماً مثلما يشير مصطلح الحكم إلى السلطة العليا والمشروعة؛ ويدلّ مصطلح الحوكمة على المؤسسة التي تؤطّر هذه السلطة وتستخدمها حسب معايير وأطر إجتماعية محددة؛ بينما يدل مصطلح الحكم على نوع التعامل والسلوك الذي تنتهجه الحكومات في المجال العام وآلية تعاملها مع المواطن وطريقة سلوكها في المجالات الإجتماعية التي تشكل همزة الوصل بين السلطة والمواطن. فالحكم، يفرض على الدول أن تقف موقف المسؤول تجاه أعمالها وتوفّر الفرصة المتكافئة لكل المواطنين لمسائلتها على جميع أعمالها، وقراراتها، وسلوكها الداخلي والخارجي، وخططها، وقوانينها وآلية تنفيذها للسلطة التي يجب أن تستخدمها في أطر شفافة وواضحة.

٢. التمهيد النظري

٢-١. الإنتقاد وصيانة كرامة الإنسان

لا غرو أنّ لكل شيء حدوده، والحرية ليست إستثناءاً من هذا الأمر. فلا يحق للمواطن بذريعة الحرية إلصاق التهم للحكومات ورجال الدولة، ولا يحق لأيّ مواطن أن يغتاب صناع القرار في الحوكمة ويوجّه لهم التهم ويعمل على تشويه سمعتهم. لأنّ هذا ستكون له مآلات ونتائج وخيمة للحوكمة الإسلامية وقد يؤدي إلى العصيان والتمرّد، وإنعدام الأمن، والفوضى، ويكبّد البلاد خسائر فادحة. فقد يقول القرآن الكريم للمؤمنين: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا...لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنا» (النساء، ٩٤).

إذن حريّة التعبير تؤطّر بأطار صيانة كرامة الإنسان، وصيانة عرضه من التهم والإفتراءات الواهية، والتغاضي عن المثالب والعيوب وعدم الخوض في الحياة الأفراد الخاصة. لهذا لم نجد في التراث الديني ما يبرّر حرية التعبير في هذه القضايا أو يسمح بها بذريعة حرية التعبير. فإن أُبيحت الأعراض وسُمح بالبوح بأسرار الناس والكشف عن مثالبهم دون رادع ولا وازع، فستسود المجتمع حالة من سوء الظن وانعدام الثقة وتستشري الكراهية بين أبناء المجتمع المسلم وتجعل التعامل بين أبناءه والعمل المشترك ضرباً من المستحيل. إذن لا يحق لأيّ شخص كائناً من كان، القدح بالآخر وذمّه وكيل التهم والشتائم له بذريعة حرية التعبير، إلّا من ظُلِم، ولا يحق لهذا المظلوم النيل من الظالم بالكلام والقول إلا في نفس الحالات الذي شهد الظلم فيها، فلا يخوض في قضايا أخرى لا تمتّ بالظلم بصلة لكي يدافع عن حقه وينالله إن استطاع (مكارم الشيرازي، ١٣٧٩، ج٤، ص١٨٤).

٢-٢. الإنتقاد وصيانة القيم الأخلاقية

هناك الكثير من الأمور التي تحدّ من حريّة التعبير، منها صيانة القيم الأخلاقية.

فحرية التعبير لا تُجيز النيل من حقوق الآخر قولاً وفعلاً. إذن لا يجوز النيل من عقائد الآخر ومقدساته بذريعة حرية التعبير. فقد يقول القرآن: «وَ لا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ» (الأنعام، ١٠٨).

كما نهى القرآن عن الإساءة للآخر وتحاشي باطل الكلام وتجنّب الزور والبهتان وإلصاق التهم والكذب على الناس. وهذا في قوله تعالى: «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (الحج، ٣٠).

إذن بناء على التعاليم الدينية ونظراً للقيم الأخلاقية، يُعد الحديث الباطل أحد المحظورات التي تحد من حريّة التعبير . وذلك في قوله: «وَ الَّذينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»؛ تنهى هذه الآية من قول الزور والإعراض عن اللغو والكلمات النابية. (المومنون، ٣). ويقول القرآن في موضع آخر: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَري لَهْوَ الْحَديثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُوا» (لقمان، ٦).

كما تدعو آيات أخرى إلى رعاية جانب الإعتدال في الكلام. والآية هي: «وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (الأنعام، ١٥٢).

كل هذه التحذيرات، والتنبيهات، والقيم، والمحدوديات تحذرنا من الوقوع في الأخطاء قولاً وفعلاً وتؤكد لنا أنّ الإنسان المسلم لا ينبغي أن يكون لاذع الكلام ويتفادى القذع والتنكيل بالناس في جميع الحالات والظروف، وألّا يخرج عن جادة الصواب، وأن يقف على مسافة واحدة بين الأمور والناس ولا ينتهك حقوق الآخر ويكيل التهم للناس وما إلى ذلك مما يضر بالناس وبسمعتهم. فهذه الأمور عندما تدخل الخطاب السياسي ستكون لها نتائج ومآلات مضاعفة وستساعد على تحقيق التنمية الفردية والإجتماعية. على سبيل المثال، حرمة المؤمن قد تكون فردية أو تكون محدودة بعدد من الأفراد، لكن في بعض الحالات ستتعلّق القضية بالقضايا الإجتماعية-السياسية وترتبط بملايين الناس؛ فالتهمة الواحدة قد تقود الإنسان إلى هاوية الهلاك والزوال. إذن، التدقيق في استخدام الكلمات والعبارات أثناء الحديث حول هذه القضايا، يجب أن يبلغ

منتهاه، ويجب على المتحدث أن يأخذ الكثير من الأمور بعين الإعتبار ولا يطلق العنان للسانه بذريعة حرية التعبير والحريات السياسية ويجول ويصول في ساحة الكلام من دون رادع ولا وازع.

٢-٣. الإنتقاد، محرّك الحوكمة الإسلامية

من أهم الأمور المؤثّرة والهامة في عملية التنمية وتقدم المجتمعات والحكومات، هو منح الحريات للنقد والإنتقاد، وتوفير بيئة مواتية للمسائلة، والمتابعة، والإعتراف بحق الإحتجاج والمتابعة من قبل المواطن من أجل الإطلاع عن قرارات الحكومات وأعمالها. وقد أولى الفكر الإسلامي إهتماماً كبيراً بالأمر يمكن إيجاد جذوره في القرآن الكريم. وقد يظن البعض أنّ الإنتقاد قد ينال من مؤسسة الحوكمة الإسلامية ويزعزع أركانها، بينما تعاضد الأفكار ومشاطرة الآراء وتعاون القوى السياسية والإجتماعية وتضارب الأفكار للوصول إلى الرأي الأصوب في مناخ سلمي وودّي، من شأنه أن يعزّز دعائم الحوكمة الإسلامية وخططها وبرامجها التنموية، ويعزز قوانينها ويسوق المواطن نحو السلوك السلمي والسليم. «لا ينبغي أن نتخيل أنّ التضييق على حرية التعبير والحديث عن الأفكار والتوجهات المختلفة يساعد على صيانة الإسلام من المخاطر. فثمّة طريق واحد لتعزيز شوكة الإسلام وقوّته وهو المنطق وتوفير مناخ مناسب لحرية التعبير ومواجهة الأفكار المتعارضة مع القيم الإسلامية بكل صراحة ووضوح» (مطهري، ١٣٩٣، ج٢٤، ص١٠١). إذن يجب أن تكون حرية التعبير والحريات السياسية-الإجتماعية المحرّك الأساس للحوكمة الإسلامية ودفع عجلة التطور والتقدم لهذه الحوكمة.

لقد طرأت تغييرات جذرية على مفهوم الحكم في العقود الأخيرة وشهد هذا المفهوم الكثير من التحولات الكبيرة وتغيرت آليات ممارسة السلطة. ونظراً للعلاقات التي تربط بين الدول، والمواطنين، ومؤسسات المجتمع المدني، أصبح

النقد جزءاً لا يتجزّأ من مفهوم السلطة وآلية ممارستها. فالمراقبين و ذوو النظر وأصحاب الأفكار الوقّادة الذين يراعون جانب الإنصاف في إنتقاداتهم، هم أكبر نعمة وأنجع محرّك يمكنه أن يساعد المجتمع ويسير به نحو التقدم والتنمية، وذلك من خلال الإشراف على الشؤون التنفيذية والقوانين وكل الإجراءات التي تتخذها الحكومات. ففي هذه النظرة، لا يمكن ممارسة السلطة من أعلى لأدنى؛ فقد ترفض حرية التعبير هذا النمط من الحكم، كما أنّ الحوكمة ترحب بتضارب الآراء وتعدد وجهات النظر في المجتمع وتسعى لإستغلال هذه الطاقات لصالح تنمية المجتمع، وأن تكون مسؤولة عن كل إجراءاتها وأعمالها تجاه الجماعات والأحزاب والمؤسسات الإجتماعية وتشجع المواطن على المسائلة لتوفير بيئة مواتية للتنمية السياسية والإجتماعية.

النقطة الهامة الأخرى هي أن مسائلة الحكام والقادة وتوجيه الإنتقاد لأفعالهم ونشاطاتهم لن تزول وتندثر بأيّ حال من الأحوال. بل يمكن توجيه الإنتقاد إليهم في كافة الأحوال والظروف. وحسب تعبير الشهيد بهشتي، أيّ حوكمة وبأيّ عنوان وبمختلف الصفات، لن يجوز لها تحت أيّ ذريعة أو حجة، أنّ تسلب المواطن حق الإنتقاد وتحدّ من حرية التعبير (بهشتي، ١٣٩٠، ص١٢٧).

٢-٤. احتمالية خطأ الولاة

بما أنّ الحكام والولاة في عصر الغيبة ليسوا معصومين من الخطأ بل معرّضين للأخطاء بشدّة، لهذا فهم بحاجة إلى إشراف الحوكمة وإشراف الشعب عبر الإنتقاد والتذكير بالأخطاء والترحيب بالآراء والنظريات المختلفة؛ هذا لكي تُتخذ القرارات في فضاء سياسي ودي وتصالحي منتفح ومنطقي قادر على تجنيب القادة من الخطأ. فالعقل الجماعي والمعرفة الجمعية تقلص من إحتمالية الخطأ. وضرورة الإنتقاد والإشراف غير الرسمي عبر الشعب، والنخبة، والمواطنين تأتي حسب تعبير صاحب كتاب تنبيه الأمّة، من أجل عدم إمكانية الإتصال

بالمعصوم وانعدام العصمة؛ ولهذا لابد من اختيار جماعة من العقلاء لتسديد آراء القادة وتجنيبها من العدول عن طريق الصواب والحياد عن طريق الحق أو الخروج من حدود العقل والمنطق (النايبني، ١٣٨٦، ص ٨٨). إذن ضرورة الإنتقاد، والإشراف، والمراقبة على الأعمال، كلها تدتي بسبب إحتمالية الخطأ والعدول عن جادة الصواب والتصدي للوقوع في الأخطاء.

٣- موقف الحوكمة الإسلامية من الإنتقاد لضمان الحريات السياسية

حق النقد وتوجيه الإنتقاد له صلة وثيقة بالسلطة وممارستها. ولا يمكن الفكاك بين حرية التعبير وممارسة السلطة. وبما أنّ النقد من العمل الفردي يأتي بسبب الأعمال التي يقوم بها الفرد بمفردة وترتكز على الأعمال الفردية، فإنّها لم تأت بنتائج كبيرة ومؤثرة، ولا تخلق تحديات إيجابية للسلطة. لكن في المقابل، نقد السلطة والقوى السياسية وإجراءاتها، وإنجازاتها، من شأنه أن يجنّب قرارات السلطة من الخطأ ويقيها من العدول عن الصواب. فإن كان المجتمع يتمتع بحريات عامة، فعند ذلك يستطيع أصحاب السلطة والقائمون على شؤون البلاد تنفيذ مهامهم في فضاء سياسي تصالحي وودّي يسوده الهدوء. كما أنّ جميع التعاليم الإسلامية مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتشاور وتضارب الآراء، والنقد والنصيحة، والموعظة، كلها تكسب معناها في فضاء إجتماعي يعترف بحق النقد ويمنح أفراده حق التعبير عن الرأي وإبداء الأفكار بحريّة تامّة. صحيح أن هذه التعاليم يمكن أن تشمل المجال الفردي، لكن معظم هذه التعاليم يمكن أن تنسحب على المجال السياسي والإجتماعي وتكون صالحة للمجال الإجتماعي بشكل أكبر.

الإنتقاد يوفّر فرصة كبيرة للوصول إلى الحوكمة الإسلامية المروجوّة والحريات السياسية؛ فالنظام الذي لا يطيق الرأي الآخر ويستبد بقراراته، يبدّد جميع فرص التنمية السياسية والتقدم المعرفي. فالحرية السياسية تكسب معناها من حضور

المواطنين في الساحة السياسية واستقبال الأفكار المختلفة وتضارب الآراء تحت مظلّة واحدة عنوانها التقدم. ومن نافل القول أن إقصاء الأصوات المعارضة بذريعة التخوين أو غيره يجعل الصوت الواحد يستفرد بالقرارات المصيرية ويزيد من فرص ارتكاب الأخطاء. ونظراً لأهمية هذا البحث، سوف نتطرق إليه من زوايا مختلفة.

٣-١. الحوكمة والمعارضة في القرآن الكريم

يؤكد القرآن الكريم على ضرورة وجود جماعة صالحة في المجتمع الإسلامي تدعو إلى الخير والمعروف (آل عمران، ١٠٤). وهذا معناه ضرورة وجود الإنتقاد والأمر بالمعروف الذي عبّر عنه القرآن بقوله «خَيرُ أُمّة» (آل عمران، ١١٠). وجلّي أن هذا الخطاب لم يكن خطاباً فردياً بل يخاطب جماعة المسلمين ويريد أن يجنّب الأمّة من العدول عن الصواب، والإستبداد، والفساد، والظلم. ويقول القرآن أن أحد أسباب هلاك الأمم السالفة هو عدم وجود أمّة تدعو إلى الخير وتنهى عن المنكر. الآية هي: «فَلَوْ لا كانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسادِ فِي الْأَرْضِ» (هود، ١١٦).

وينتقد آية الله جوادي آملي بعض من يزعم أن الوجه الإيجابي من العلمانية هو أنّ النقد يشمل جميع أفراد المجتمع ولا تستثني العلمانية أحداً من دائرة النقد؛ بينما هذا الأمر ليس صحيحاً. فقد يقول جوادي آملي أنّ عدم استثناء جميع شؤون المجتمع مثل القانون، والسلطة، والحكام، والقادة والمسؤولين، وغيرهم، من دائرة النقد واستعدادهم لتوجيه الإنتقاد والمسائلة، هو من أبرز تعاليم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإن إمعان النظر في هذه الفرضية ومعرفة حدودها وآلية تطبيق هذه الفريضة في المجتمع، سوف يرينا أنّها أولى وأفضل من تعاليم العلمانية. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تقتصر على فرد دون آخر، بل تشمل جميع أفراد المجتمع. ويجب على جميع أفراد الأمّة الإسلامية التصدي لكل

الأخطاء التي يرتكبها القادة وصناع القرار في الحوكمة الإسلامية، ولهذا لا فرق بين المواطن العادي وبين المسؤول في الحوكمة الإسلامية. وكما يحق للمواطن العادي توجيه الإنتقاد للحكام، وتذكير المسؤول بأخطاءه، يحق لهذا المسؤول أيضاً أن يذكّر المواطن العادي بأخطاءه ويساعده على تجنّب الخطأ عن طريق التذكير والمشورة (جوادي آملي، ١٣٩١، ص٢١٨).

إذن، على أساس هاتين الإستراتجيتين اللاتي يقدمها القرآن، يمكن خلق آلية تساعد على تطبيق أهم شأن من الشؤون السياسية وهي الإشراف والمراقبة، ونقد السلطة السياسية، وتوفير فضاء سياسي منفتح يمهّد للوصول إلى الحريات السياسية التي لا يمكن الوصول إلى التنمية بكافة أشكالها من دون هذه الحرية. ففي بدايات الثورة الإسلامية، اقترح الإمام الخميني تأسيس وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد ذكّر الإمام بتاريخ ١٩٧٩ مجلس الثورة الإسلامية بتأسيس هذه الإدارة واستقلالها عن جميع مفاصل الدولة والسلطات العسكرية والمدنية، لكي تتمكن من الإشراف على كل ما تقوم به المؤسسات الحكومية والمواطنون وباستقلالها عن جميع المؤسسات تكون قادرة على نقد جميع تلك المؤسسات؛ فقد يقول الإمام: يجب على مجلس الثورة الإسلامية تأسيس دائرة تحت عنوان دائرة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ويؤكّد على استقلالها عن جميع السلطات وأن تكون إلى جانب الحوكمة الإسلامية لكي تشرف على إجراءات الحوكمة والدوائر الحكومية وجميع شرائح المجتمع. ويجب على الحوكمة الإسلامية تنفيذ جميع أوامر هذه الدائرة والإمتثال لكل ما تصدره في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويجب أن تكون لها فروع في جميع أرجاء البلاد وتوسيع نطاق عملها لإجتثاث المنكرات من الحوكمة الإسلامية. فلا يُستثنى أحد في تطبيق الأوامر والقوانين الإسلامية الإلهية ولا يحق لأيّ أحد التجاوز عن حدود الله. فإن تجاوز أحد حدود الله سواء كان قائد الثورة الإسلامية، أو رئيس الحوكمة، فيجب تطبيق الحدود الشرعية عليه من دون أخذ

أيّ من الأمور بعين الإعتبار (الخميني، ١٣٧٨، ج٦، ص٢٧٤). وفي موضع آخر يشير الإمام إلى أنّ مكافحة الفساد يجب أن يكون مستقلاً وتحت مظلة وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دون علاقتها بمؤسسة الحكم (الخميني، ١٣٧٨، ج٩، ص٢١٣). ولسوء الحظ لم يؤسَس مثل هذا المركز المستقل كمؤسسة مدنية، وفي ظل غياب مثل هذه المؤسسة، لا يمكن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بوجود حريات مدنية ومنح حق الإنتقاد من الحوكمة وترسيخ ثقافة النقد. فالمجتمع الذي يسلّم مقاليد الحكم إلى جماعة تزعم أنّ جميع أعمالها صالحة ولا تعمل سوى بالمعروف، لا يمكن توجيه الإنتقاد إليها ولا تقبل بأدنى درجات النقد، فتضيّق الخناق على الأمر بالمعروف، فهذه المزاعم غالباً ما تتسلل إلى قلوب أصحاب المناصب فور تسلّمهم مقاليد الحكم فيخلقون عقبات عويصة أمام حركية المجتمع فتخمد بأعمالهم جذوة الأمر بالمعروف ولا يجرأ أحد على توجيه النقد إليهم.

٣-٢. الترحيب بالنقد الحر في الحوكمة الإسلامية

ينقد أحد المفسرين المعاصرين آراء بعض من يقول بوجود جماعة لا يمكن توجيه النقد إليها، ويؤكّد على أن بعض الأفراد بسبب قلّة معرفتهم بالقيم الدينية والأسس الفقهية، يعتقدون بعدم ضرورة النقد والإشراف والمسائلة ويرون أنّ هذا الأمر لا يمكن ممارسته في الحوكمة الإسلامية. وحجتهم في هذا القول هي أنّ بعض أصحاب المناصب يحظون بقدسية دينية ولا يجوز توجيه النقد إليهم. في حين أن هذه المزاعم الواهية لا أساس لها من الصحة. فلا حدود في تطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما لا حدود تؤطّر عدد من يريد تطبيقه، بل يحق لجميع المسلمين القيام بها كفريضة، ولا يُستثنى أحد من هذه الفريضة الدينية. بحيث أصحاب أعلى المناصب في الحوكمة الإسلامية ليسوا بمنأى عن النقد، فحتى الولي الفقيه الذي هو قائد الأمّة الإسلامية لم يكن خارج دائرة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان هذا الولي بسبب منزلته الدينية وتقواه الكبيرين ونزاهته الروحية أكثر المسلمين امتثالاً للفرائض الدينية. لكن هذا لا يعني أنّه إذا ارتكب خطأ لا يمكن معاقبته أو تذكيره، بل يجب تذكيره بأخطاءه، وهذا التذكير لا يقتصر على فرد أو شريحة بعينها بل يحق لجميع المسلمين تذكير الولي الفقيه بالخطأ والتعبير عن آراءهم ومشاركتهم في صناعة القرار في الحوكمة الإسلامية (جوادي آملي، ١٣٩١، ص٢١٨).

ومن أبرز مصاديق حق الإنتقاد من الحاكم والإنفتاح السياسي في الحوكمة الإسلامية تتجلى لنا في تعامل أمرالمؤمنين عليعليه السلام مع الخوارج، فقد كان الأمير يحدّث الناس في مسجد الكوفة فإذا برجل خارجي يقوم ويقول: «لا حكم إلّا لله» ثم يصمت، ثم يقوم الآخر والآخر حتى كثر القائلون بهذه القول. فردّ عليهم الإمام بقوله: «كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ».

ثم قال: «لَكُمْ عِنْدَنَا ثَلَاثُ خِصَالٍ لَا نَمْنَعُكُمْ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ تُصَلُّوا فِيهَا وَ لَا نَمْنَعُكُمُ الْفَيْءَ مَا كَانَتْ أَيْدِيكُمْ مَعَ أَيْدِينَا وَ لَا نَبْدَؤُكُمْ بِحَرْبٍ حَتَّى تَبْدَءُونَا بِهِ» (ابن حيون، ١٣٨٥، ج١، ص ٣٨٨، و للمزيد: نوري، ١٤٠٨، ج١٢، ص ١٢٤).

كما ورد في التاريخ أنّ رجلاً من الخوارج سمع كلاماً حكيماً من عليعليه السلام وقال: «قَاتَلَهُ اللَّهُ كَافِراً، مَا أَفْقَهَهُ!».

فقام صحابة الإمام عليعليه السلام ليقتلوه، لكنّ الإمام امتنع وقال: «رُوَيْدًا! إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ، أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ» (نهج البلاغة، الحكمة، ٤٢٠).

يوحي لنا هذا الكلام أن الإمام في عزّ قدرته وسلطانه الديني في الكوفة، فتح باب النقد واسعاً وترك مجالا لكل من يريد التعبير عن رأيه وإن جانب الإنصاف والعدل، وعلى الرغم من أنّ الإمام كان على بيّنة من أن جماعة تريد إثارة الفوضى والخروج على الحاكم باطلاً وينتظرهم مصير قاتم، إلا أنّه ترك المجال لهم للحضور في المجتمع الإسلامي مادامت هذه الجماعة لم توجّه خطراً للأمّة الإسلامية فلها حقها في الأمّة المسلمة، فلم يحرمهم الإمام من حقهم أو يضيّق

الخناق عليهم إلى أن سلّوا سيوفهم في وجهه. فقد فتح الإمام مجالاً واسعاً لمن أراد إراقة دمه باطلاً وأجاب على كل سؤال طرحه عليه بكل صدق وإخلاص وصبر على الذرائع والحجج الواهية التي طرحها للنيل من حكومته ثم يوصي فيهم بقوله: لاَ تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ، كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَه (نهج البلاغة، الخطبة: ٦١).

إذن كان الإمام علي عليه السلام في عهد خلافته يرفق بكل من عارضه في الرأي والعقيدة ولم يعنّف على أحد بسبب معارضته معه في الرأي والتوجّه، فقد أظهر رفقاً قلّ نظيره تجاه من نقض البيعة ومن خرج عليها (الخوارج) وكل من انشق عن صفوفه ولم يكتف بهذا المقدار من الرفق بل لم يحرمهم من حقوقهم في بيت المال ولم يناصب لهم العداء أو يشنّ عليهم حرباً ويهدد حياتهم. كل هذا ليعلم المسلمون أنّ السلطة لا يحق لها الفتك بالمعارض والمخالف والتضييق على حرية التعبير وسلب حق التعبير عن الرأي بذريعة الأمن والتصدي للتشرذم؛ فما من ثمن أقلى وأجلّ من حرية التعبير والمسائلة ومتابعة الحق (مطهري، ١٣٨٢، ج١، ص١٢٠).

هذه الشخصية العظمية بهذه النفس العالية نصحت مالك الأشتر بقولها: «ولا تقولَنّ إنّي مؤمَّرٌ آمُرُ فأُطاعَ؛ فإنّ ذلك إدغالٌ في القلب و مَنْهَكَةٌ للدين» (نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣).

على الرغم من القسوة التي عانى منها الإمام، ينصح الحاكم ألّا يتكبّر على الرعية ولا يفرض عليهم طاعته، ويؤكّد في موضع آخر على ضرورة حضور أفراد يشرفون على عمل الحاكم ويوجّهون نقدهم له إن أخطأ. فقد يقول: «ثم لْيَكُنْ آثَرُهم عندَك أقْوَلُهُمْ بمّرَ الحقِ لك، و أقلَّهُم مساعدةً فيما يكون منك فما كره اللهُ لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيثُ وَقَعَ» (نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣).

ويؤكّد الإمام على ضرورة وجود أفراد حول الحاكم يسردون له واقع الأمة كما هو ولا يلبسون عليه الواقع وأحوال الناس ويقول: «وَ الْصَقْ بأهل الورع و

الصّدق، ثُمَّ رُضْهُمْ على أنْ لا يُطْرُوك و لا يَبْجَهُوك بباطلٍ لَمْ تفعله، فإنّ كثرةَ الإطراء تُحْدِثُ الذهوَ و تُدْني من العِزَّةِ» (نهج البلاغة، الكتاب ٥٣).

ويروي الإمام الباقرعليه السلام عن السيد المسيحعليه السلام أنّ النقد وتقييم الكلام ويقول: «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ لَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ كُونُوا نُقَّادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخْرِفَتْ بِآيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُخْرِفَ الدِّرْهَمُ مِنْ نُحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُمَوَّهَةِ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَ الْبُصَرَاءُ بِهِ خُبَرَاءُ» (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٢، ص ٥٦).

وفي هذا السياق كان الإمام الخمينيرحمه الله يعتقد أنّ جميع أفراد المجتمع لهم الحق في استجواب قائد الأمة الإسلامية أمام الناس وعلى الملأ وعليه هو أن يردّ على سؤال الرعية ولا يخاف من المسائلة (الخميني، ١٣٧٨، ج٥، ص٤٠٩). كل هذه الروايات تؤكد لنا ضرورة الإنتقاد في الحوكمة الإسلامية ووجوب فتح آفاق رحبة للمسلمين وتوفير بيئة مواتية لهم للتعبير عن آراءهم بحرية والإعتراف بحقهم في المشاركة السياسية والحضور في الإجتماع والسياسة.

٣-٣. ضرورة النقد المنصف في الحوكمة القرآنية

القطاع الأعظم من ضرورة رعاية حقوق الآخر وإحترام حضوره يتماشى مع ضرورة رعاية القيم الأخلاقية. ربما من لا يمتثل للقيم الأخلاقية الإسلامية، يظنّ أن الغيبة والصاق التهم وإشاعة الكذب في المجتمع، لا علاقة له بحرية الآخر وحقوق المواطنة؛ وهذا يمكن فهمه من الأعمال التي يقوم بها هؤلاء، لكنّ الواقع يؤكّد أنّ القطاع الأعظم من الحريات السياسية، والأمنية، والشعور بالحرية النفسية في المجتمع، أمر بالغ الأهمية؛ بل هو حجر الأساس في التنمية والحريات المدنية. بناء على هذا القول، تصبح الكثير من الشؤون الإجتماعية مثل الغلو في الكلام (النساء، ١٧١)، والصاق التهم (النور، ٤ و ٢٣)، والغيبة وكلام السوء (الحجرات، ١٢)، وقول الظن (اسراء، ٣٦)، والسخرية من الآخر والإستهزاء

به (الحجرات، ١١)، وتحريف الكلام عن مواقعه (النساء، ٤٦)، خارج دائرة حرية التعبير. لأنّها لا تهدف إلى كشف الحقيقة والواقع، بل تتنافى مع القيم الأخلاقية وتنتهك حرية الآخر.

وفي هذا السياق، إحدى أهم حدود الحريات السياسية وحرية التعبير عن المواقف السياسية، هي احترام الآخر واحترام حقوقه. فلا يجوز بذريعة حرية التعبير، انتهاك حرية الآخر وإلصاق إتهامات به من دون أن يكون لها أساس من الواقع، أو الإستهزاء بالأفراد وبعقائدهم. فقد يؤكد القرآن الكريم على احترام عقائد الكفار وينهى المسلمين عن سبّ إله الكفار حتى لا يسبوا الله. والآية هي: «وَ لا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ» (الأنعام، ١٠٨).

وقد نهى القرآن المؤمنين عن الإستهزاء بكل من يعارض الدين ويقول: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ»(الحجرات، ١١).

ثم يقول: «وَ لا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإيمانِ» (الحجرات، ١١).

وتتضاعف أهمية هذا الأمر عندما نعلم أنّ السلطة السياسية تمنح أصحابها صلاحيات واسعة ويجب أن تلائم بين المصالح المتضاربة؛ لأنّ من يتسلّم مقاليد الحكم ويتولى مسؤولية سياسية سوف يواجه الكثير من الإنتقادات والآراء المتضاربة وتحديات جمّة، فإذا كانت هذه الإنتقادات تنطلق من منطلق الإستهزاء بالآخر وبكل من يعارض الرأي والعقيدة، فإنّها سوف تحدّ من الحريات الإجتماعية وتخلق بيئة مواتية لظهور الإستبداد وتعزز فرص استشراء الفساد.

٤- تحديات تعزيز الحريات الإجتماعية في الحوكمة الإسلامية

تشكل الحوكمة الإستبدادية، أكبر تحدٍ للحريات الإجتماعية والحريات الفردية؛ فهي لا تنطلق من منطلق الإعتراف بحقوق الآخر وإحترام الحريات الإجتماعية،

بل تنظر إلى القضايا نظرة أمنية وترى في اختلاف الآراء تهديداً يُحدق بأمن السلطة والحوكمة. ولهذا تلجأ إلى الكبت والعنف لدرجة تطالب فيه الرعية بمسايرتها في جميع الشؤون والقضايا الفردية والإجتماعية حتى في الإحساسات والمشاعر الداخلية والأهواء النفسية. مثل هذه الحكومات لا ترى رادعاً يردعها من توجيه الإتهامات الواهية للمواطن وتتهمه باثارة الفوضى والفساد والسلب والنهب ولا يزعها وازع من النيل من المواطن فتجيز لنفسها التصرف بكل ما يملكه الإنسان بما في ذلك نفسه وحياته فتبيح القتل وإزهاق الأرواح من دون تأنيب ضمير أو تخوف من محاكمة (موسوي زنجاني، ١٣٤٠، ص١٩٨). في ما يلي سنتطرّق إلى بعض من التحديات التي تواجهها الحريات العامة من منظور القرآن الكريم.

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

٤-١. السلطة والتمسّك بالتقاليد

التمسك بالعادات والتقاليد والتخشّب العقلي والإنسياق الأعمى وراء العقائد، وإنعدام الرأفة والتساهل تجاه الآخر، والتكبّر، والرضا عن النفس والإستعلاء، وتوهم الكمال والمزاعم الواهية بكمال العقل والفكر، إن تسللت إلى السلطة واقتحمت ساحات السلطة السياسية، سوف تشكل عقبة كأداء أمام الحريات العامة، لأنّ هذا الأمر، سوف يحول دون خلق بيئة تصالحية وأخويّة تمهّد للأفراد فرصة تبادل الآراء بفضاء تصالحي بعيد عن التناحر. فالعادات السيئة تتسلل إلى وجود أصحاب السلطة وتتجذّر في كينونتهم وتعشش في عقولهم لدرجة لا تسمح لهم بفتح أدنى فرصة للحريات وتغلق جميع النوافذ التي قد يدخل من خلالها ما يغذّي الحريات العامة، ذلك لأنّ المستبد يرى نفسه منزّهاً من كل نقص ولابد للرعية من اتّباع خطاه والسير في ركابه وانتهاج نهجه في كل صغيرة وكبيرة. فقد يقول القرآن عن فرعون: «قالَ فِرْعَوْنُ ما أُرِيكُمْ إِلاَّ ما أَرى وَ ما أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشادِ (غافر، ٢٩).

كهذا يرى فرعون نفسه مالك رقاب الناس ولا يرى للرعية أيّ حق في التصرف في حياتهم، بل يجب على هذه الرعية أن تتّبع خطاه وتسير في ركابه. وبلغ به الزهو درجة قال فيه للناس أنّه هو الله وما لهم من إله غيره، وقوله هو: «يا أَيُّهَا الْمَلَأُ ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْري» (القصص، ٣٣).

وبحسب تعبير النائيني إحدى قوى الطاغوت وحكام الجور الذي يعبّر عنها بـ«القوة الملعونة»، تحول دون نقد السلطة وحرية المواطنين؛ وهي قوة الإرهاب والتخويف والتعذيب المأخوذة من الفراعنة وطواغيت السلف، التي تنزل العذاب بدعاة الحرية الموهوبة من الله -عزّ إسمه- وبأصحاب سيرة الأنبياء والأولياء عليهم السلام وتنكّل بهم وتسومهم العذاب من الأسر، والقتل، والتنكيل، والتمثيل، والحبس في المضائق، ودسّ السمّ وهتك الأعراض، ونهب الأموال وغيرها فلا تبقي ولا تذر (النائيني، ١٣٨٦، ص١٥٥).

٤-٢. الدوغمائية والعصبية

الدوغمائية من أخطر وأبرز تداعيات التعلق بالعادات والتمسك بالتقاليد؛ فقد تستطيع أن تكون عقبة كأداء أمام السير نحو الحريات المدنية. فالحكام الدوغمائيون والمتعصبون يزعمون أن أعمالهم لا تجانب الصواب تحت أيّ ظروف، ولهذا يلحّون على عقائدهم ولا يتركون مجالاً لأيّ من الأفكار والتوجهات والنزعات المتعارضة مع توجهاتهم[1]. وينزع أنصار الدوغمائية منزع الجزمية والقطعية في منظومتهم الفكرية ويرفضون أيّ نوع تغيير في أفكارهم ويصرون عليها بدرجة تتخشّب في عقولهم ولا يتركون مجالاً لأحد لتوجيه النقد إلى أفكارهم. فالفرد الدوغمائي خاصة في المجال السياسي الذي تتغيّر فيه الأفكار بشكل مضطرد

١. يُذكر أنّ المقصود بالدوغمائية هنا هي الدوغمائية التي يتمسك بها الفرد بكامل إرادته ومعرفته، وهي التي يصوغها الفرد من أوهامه وأفكاره الزائفة. فلا يمكن القول أنّ جميع الجزميات خاطئة.

وبلاهوادة، لا يؤمن بأي تغيير في أفكاره المتصلّبة في عقله. مثل هؤلاء الأفراد يرفضون التحول في أفكارهم الموروثة وإن أوتي بألف دليل وحجة مقنعة لإثبات زيف عقائدهم. فقد يقول لنا القرآن الكريم أنّ الدوغمائية والجزمية هي من أكبر العقبات أمام الحريات العامة. خاصة إذا تغلغلت هذه التوجهات في الساحة السياسية. ويذكر القرآن الكريم هؤلاء ويقول أنّهم يرثون أفكارهم عن آباءهم من دون النظر إليها والتفكير فيها. وقوله تعالى هو: « قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ» (البقرة، ١٧٠).

هذه النظرة تضع الفرد في قفص ضيق من الأفكار والأوهام فيرفض تجاوزها أو التفكير فيها. ففي ظل مثل هذه الأفكار والتوجهات تتبدد الحريات ويُمارس التضييق ضد كل من يعارض الفكر العقدي ولا يُعترف به أساسا.

ومن أبرز خصائص هؤلاء الأفراد، نظرتهم غير الموضوعية. وبما أنّ هذه العقيدة تنطلق من المسلّمات القارّة والجزميات التي لا تقبل الشك، فإنّها توصل صاحبها إلى نتائج خاطئة وتحليلات بعيدة كل البعد عن الواقع. فالسياسي الدوغمائي يتحدث أكثر مما يفعل، وقلما يستعد لإستماع كلام أحد ويفرض على الجميع الإمتثال لأوامره والسير على نهجه باعتباره النهج الصحيح. ففي مثل هذه الفضاء لا يمكن الحديث عن الحريات وتضارب الآراء والتعددية الفكرية.

٤-٣. مزاعم عدم ارتكاب الخطأ

المزاعم التي تدعي أنّها لا تجانب الصواب ولا تعرف العدول عن جادة الحق (للمزيد: سيدباقري ١٣٩٢، ص٢١٥ فصاعداً)، ستؤدي إلى رفض النقد والتضييق على الحريات. فالإنتقاد يُخيف القادة والساسة الضعفاء. وهذا الخوف يسوقهم نحو التضييق على عقلاء المجتمع وممارسة الضغط عليهم من أجل إسكاتهم؛ فيصبح النقد بضاعة محظورة في المجتمع. وبهذا يسود الخوف والجهل في المجتمع ويضيق المجال بأصحاب الفكر والعقل وتخلو الساحة لصالح أصحاب الأفكار الجزمية

والتخشّب العقلي. وحسب تعبير القرآن تأخذ هؤلاء العزة بالإثم ولا يرفضون النصيحة والموعظة. وقوله تعالى: «وإِذا قيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ» (البقرة، ٢٠٦).

ورد فعل «قيل» مجهولاً باعتبار أنّ الجهل يستفحل في المجتمعات بدرجة لا يقدر أحد على توجيه النقد للقادة والحكام ولا يسمح الحاكم لأحد بتقديم النصيحة له وإذا نصحه أحد «أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ». وهذا يدل على حقيقة مفادها أن التمرد على القانون والطغيان في الظلم يستشري في أوساط المجتمع ويستفحل في مخيلة الحكام وعقولهم ولا يتركون مجالاً للنقد والموعظة والنصيحة ويمارسون شتى أنواع الكبت والعنف لقمع الأفكار المختلفة. فمعنى «العزّة» حيال هذا الطاغية هي النزعة الدموية والمتمردة المستفحلة في مخيلته. فبعد أن تجذر الفساد والمعصية في وجوده، لا يخشى الله ولا يتقي المعصية، بل يتمادى في طغيانه وتعسفه. فهذه الطبيعة القاسية تحول دون نفوذ النور إلى قلبه وتثنيه عن التفكير في الخير والصلاح. وهذا التمادي في الشر يوحشه ويقحمه في غياهب الظلام والوحشة والخوف من كل صوت يدعوه إلى ما فيه الخير (طالقاني، ١٣٦٤، ج٢، ص١٠٠).

ومن خصائص حكومات الجور والتعسف، استعباد الناس والإستيلاء على رقابهم وسلب الحريات والحقوق العامة منهم. فلا مجال لنقد المؤسسة الحاكمة في هذه الأنظمة؛ وأيّ نوع إنتقاد أو اختلاف آراء أو توجه مختلف عن التوجه السائد، يُعد خروجاً على السلطة وتترتب عليه مآلات وعواقب وخيمة. ويستولي رأي الحاكم وحاشيته على رأي النخبة وعقلاء المجتمع؛ فلا تريد مثل هذه الأنظمة من شعبها سوى الإنسياق الأعمى وراء قراراتها والسير في ركابها من دون إبداء الرأي أو الإحتجاج على قرار أو حكم. ومن هنا لا ترى هذه الحكومات في نفسها منقصة أو فجوة يجب ردمها أو فراغاً يجب ملؤه؛ بل كل قراراتها صائبة ولا تقبل التشكيك أو التجريح. ولهذا السبب قال فرعون لحاشيته «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى» (النازعات، ٢٤).

فقد كان يرى نفسه فوق كل شيء، ولهذا لا عجب أن يرى نفسه منزّهاً من الخطأ ويرى أعماله لا تجانب الصواب. وهذا ينسف النقد وتعدد الرأي والمشورة نسفاً ولا يؤمن بها بالمرّة.

الإستنتاج

سعت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مسألة حق الإنتقاد في الحوكمة الإسلامية؛ والتطرق إلى هذه الإشكالية من منظور القرآن الكريم والروايات المؤثوقة ورصد نتائجها وتأثيراتها على الحريات السياسية. وفي ما يلي نذكر عدد من النقاط الهامّة التي وردت في نص المقال.

من أهم تحديات المجتمعات البشرية، هي الترويج للعداء وإثارة النعرات والفتن، والأحقاد، وغياب النقد المنصف وإستفحال الجهل والخرافة؛ ولا تألوا السلطات الفاسدة جهداً لنشر هذه الأفكار الزائفة وإثارة النعرات والخلافات للإستيلاء على رقاب الناس. وفي المقابل ثمّة جهات تسعى لتشويه صورة الحكام الصالحين بغية الوصول إلى أهدافهم الدنيئة والمصالح السياسية والحزبية. مثل هذه التوجهات لا يردعها رادع في سبيل النيل من القيم والمعتقدات والتقاليد التي يؤمن بها حشود كبيرة من الناس، بهدف إثارة الفوضى والتمرّد ضد السلطة وإثارة البلبلة وتوفير فرصة مناسبة للقفز على سدّة الحكم والإستيلاء على رقاب الناس والعبث في حياتهم. وقد يستغل الحكام هذه الحالات لكبت الحريات بذريعة إستتباب الأمن.

ونظراً لهذا الأمر، يرى بعض الكتّاب أنّ الإسلام وضع حدوداً للنقد والحريات السياسية والإجتماعية واتخذ موقفاً وسطياً تجاه الحريات السياسية حتى لا تعمّ الفوضى بذريعة الحريات السياسية ويتجرّأ البعض على الإساءة إلى المقدسات والعقائد التي تؤمن بها فئات أخرى من المجتمع. والجدير بالذكر أن ما أكّد عليه الإسلام كحدود يجب الإمتثال لها عند التطرق إلى المقدسات، هو

تحاشي الإساءة والنقد غير المنصف، وليس الإنتقاد المنطقي والبنّاء. فالتعرّض لأعراض الناس والإساءة إلى شخصية الفرد، والمؤامرات ودسّ الدسائس، والخروج على القانون، والإلزامات الدينية في المجتمع الإسلامي، والإغواء والإغراء وغيرها، كلها مرفوضة تماما ولا يجوز إثارتها بذريعة النقد والحريات العامة (كمالي، ١٣٨١، ص٦٢).

وتتجلى نتائج الإنفتاح السياسي والحريات العامّة والإنتقاد من الإجراءات والأعمال التي تقوم بها الحوكمة الإسلامية، في الشؤون المختلفة سياسياً واجتماعياً وهو من شأنه أن يعزز التنمية والتقدم في المجتمع. فانعدام الحريات السياسية، واستفحال الإستبداد الذي لا علاقة له بالحكومات الإسلامية، يؤدي إلى التوتر والتضييق على شرائح المجتمع كلها. وحسب تعبير «آمارتيا سن» المجاعات تفتك بالحكومات الملكية القديمة، والجماعات الإستبدادية، والجماعات القبلية، والبيروقراطية الحديثة العتيدة، والإقتصادات الإستعمارية التي تستولي عليها الأمبريالية الشمالية، والقادة الفاسدون، والأنظمة الدكتاتورية ذات الحزب الواحد، وهي مجاعات لا تطاق. فلم نشهد المجاعة قد فتكت بالدول المستقلة، التي تشهد إنتخابات حرّة، والدول التي تتكون منظومتها السياسية من أحزاب سياسية مستقلة تتمتع حكوماتها بمناخ سياسي منفتح ويحق لكل مواطن الإنتقاد من السلطة وتوفّر حريات عامة للصحافة الحرّة وتتبع سياساتها المنطق الحكمة، ولا نجد في هذه الدول رقابة على الإعلام والصحافة والحريات العامة (سن، ١٣٨٩، ص٢٨٠).

انّ جميع التعاليم الموجودة في الآيات والروايات التي تطرقت إلى النقد والحريات، تذكّر الإنسان المسلم بأنّ المواطن له الحق في نقد السلطة بل يجب عليه أن يكون مسؤولاً عن كل ما تقوم به السلطات لأنّه يمسّه بصورة مباشرة وغير مباشرة، ولهذا يجب أن تكون له مشاركة فاعلة في الأوساط الإجتماعية. وضرورة تنفيذ معظم هذه الواجبات الإجتماعية والمشاركة السياسية هي

الإمتثال لما أمر به القرآن الكريم مثل المشورة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والبيعة، والنصيحة و...، التي سبقت الإشارة إليها. فقد أوصى القرآن الكريم بالإمتثال لهذه التعاليم لصناعة مجتمع حرّ، ومنتقد، وذو حركية ونشاط كبيرين، لتوفير بيئة سياسية مناسبة للمواطنين للتعبير عن آراءهم من دون الشعور بالخطر وكل ما يمكن أن يهدّد حياتهم. فالأمّة المثالية التي طمح إليها الإسلام هي الأمّة الحرّة التي تتصدى لكل ظلم وعدوان سواء من السلطة أو من الأجانب، خلافاً للحكومات الإستبدادية التي لا تألوا جهداً في كبت الحريات وقمع كل صوت يعلو للمطالبة بالحقوق والسير على النهج الصحيح.

فهرس المصادر

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

١. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (١٣٨٥ق). دعائم الإسلام (ج١، مصحح: آصف فیضی، چاپ دوم). قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

٢. حمّاد جوهری، اسماعیل بن. (١٤٠٤ق). الصحاح (چاپ سوم). بیروت: دارالعلم.

٣. جوادی آملی، عبدالله. (١٣٩١). نسبت دین و دنیا. قم: اسراء

٤. حسینی بهشتی، سیدمحمد. (١٣٩٠). اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا (تهیه و تنظیم بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی). تهران: روزنه.

٥. خمینی، سیدروح الله. (١٣٧٨). صحیفه امام (ج٥، ٦ و ٩). تهران: موسسهٔ نشر آثار امام.

٦. رضایی، حسن؛ دهقانی، روح الله و کیانپور مهرداد. (١٣٩٢). طراحی و تبیین مؤلفه‌ها و شاخص‌های اساسی حکمرانی اسلامی (دولت معیار). تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.

٧. سن، آمارتیا. (١٣٨٩). توسعه یعنی آزادی (مترجم: محمدسعید نور نایینی). تهران: نشر نی.

٨. سیدباقری، سیدکاظم. (١٣٩٢) قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٩. طالقانی، سیدمحمود. (١٣٦٢). پرتوی از قرآن (ج٢). تهران: شرکت سهامی انتشار، چهارم.

۱۰. طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم). تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
۱۱. کمالی، محمدهاشم. (۱۳۸۱). آزادی بیان در اسلام (مجموعه مقالات) (مترجم: محمد سعید حنایی، چاپ اول). تهران: نشر قصیده‌سرا.
۱۲. مجلسی، محمدباقر. (۱٤۰۳ق). بحارالانوار: بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). مجموعه‌آثار (ج۲٤). تهران: انتشارات صدرا.
۱٤. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). یادداشت‌ها (ج۱، چاپ اول). تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. معلوف، لویس. (۱۳۸٤). المنجد فی اللغه. قم: دار العلم.
۱٦. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۹). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. موسوی زنجانی، سیدابوالفضل. (۱۳٤۰). حرمت در نظر اسلام. ماهنامه مکتب تشیع، ۳(٦)، صص ۱٦۹-۱۹۷.
۱۸. نایینی، محمد حسین. (۱۳۸٦). تنبیه الامة وتنزیه الملة (مصحح: سیدجواد ورعی). قم: بوستان کتاب.
۱۹. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱٤۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج۱۲، مصحح: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول). قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.
20. Canadian Institute on Governance (www.iog.ca).
21. Jones, Candace; Hesterly, William S.; Borgatti, Stephen P. (1997). A general theory of network governance: exchange conditions and social mechanisms. *Academy of Management Review*, 22(4). pp. 911–945
22. Maszlee Malik. (2018). *Foundations of Islamic Governance, A Southeast Asian Perspective*, London, Routledge.

Governance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

Justice as the Basis of the Right to Peace, An Examination from the Perspective of International Documents and Verses of the Holy Qur'an

Mostafa Faza'eli[1] Mahdi Firouzi[2]

Received: 25/03/2023 Accepted: 18/06/2023

Abstract

Access to peace and tranquility and living in a peaceful environment away from war and conflict has been one of the highest aspirations of humans. In order to achieve this goal, many measures have been taken at the international level, including the prohibition of resorting to force, identifying the preservation of international peace and security as the first goal and one of the most important principles of the United Nations Charter, efforts to disarm, development of economic and trade relations and the like. Although these measures have been relatively successful, they have not led to complete success. One of the important measures in this regard is to recognize "peace" as a "human right" under the title "right to peace" and under the categories of "rights of solidarity". This issue raises questions; perhaps the most important question is, basically, on what basis can the recognition of the "right to peace" be justified? To answer this question, justice can be mentioned as a solid basis for considering "peace" as a "human right", and by

1. Associate Professor, Department of International Law, Faculty of Law, Qom University. Qom, Iran. m.fazayeli@qom.ac.ir.
2. Assistant Professor, Research Center for Jurisprudence and Law, Islamic Science and Culture Academy, Qom, Iran (corresponding author). m.firouzi@isca.ac.ir.

* Faza'eli, M., & Firouzi, M. (1402 AP). Justice as the basis of the right to peace; An Examination from the Perspective of International Documents and Verses of the Holy Qur'an. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah, 1*(1), pp. 95-122. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

referring to it, from the perspective of international documents and the verses of the Holy Qur'an, the right to peace can be proved. The present article has evaluated this hypothesis by using library data and using the analytical descriptive method and in a comparative way from the perspective of international documents and the verses of the Holy Qur'an, in the form of an introduction and three speeches.

Keywords
Justice, Human rights, Right to peace, International documents, The Holy Qur'an.

الحكمة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

العدالة بوصفها أساس الحق على السلام دراسة من منظور الوثائق الدولية وآيات القرآن الكريم

مصطفى فضائلي [١] مهدي فيروزي [٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٣/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٦/١٨

الملخص

كان السلام والحياة الهادئة والعيش في مناخ سلمي ودّي وبعيد عن الحروب والصراعات، منذ الأزل من أهم وأكبر آمال بني البشر. وللوصول إلى هذا الهدف، قام الإنسان بإجراءات وأعمال كثيرة على المستوى الدولي، مثل حظر اللجوء إلى العنف، وبلورة طرق ناجعة لحفظ السلام والأمن الدوليين كأوّل وأهمّ هدف تطمح إليه إتفاقيات الأمم المتحدة. ويندرج السعي لنزع السلاح، وتنمية العلاقات الإقتصادية، والتجارية وغيرها ضمن هذه المحاولات. ولئن تكللت هذه المحاولات بالنجاح بعض الشيء، بيد أنّها لم تنجح نجاحاً مطلقاً. ومن أهم الإجراءات والأعمال في هذا السياق، نذكر معرفة «السلام»، بوصفه «حق بشري» تحت عنوان «حق التمتع بالسلام» وضمن مقولة «حقوق التعاون». يثير هذا البحث بعض التساؤلات أبرزها يتمثل في السؤال عن معرفة «حق التمتع بالسلام» وبلورة المعنى الصحيح له. وللرد على هذا السؤال نستطيع القول أنّ العدل هو أساس فهم «السلام» وحق من «حقوق الإنسان» ثم النظر إلى

١. أستاذ مشارك بقسم القانون الدولي، كلية الحقوق، جامعة قم، ايران. m.fazayeli@qom.ac.ir
٢. أستاذ مساعد في معهد بحوث الفقه والقانون المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، ايران (الكاتب المسؤول). m.firouzi@isca.ac.ir

* فضائلي مصطفى؛ فيروزي، مهدي. (٢٠٢٣). العدالة بوصفها أساس الحق على السلام دراسة من منظور وثائق دولية وآيات القرآن الكريم. مجلة الحكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ١(١)، صص ٩٥-١٢٢.
DOI: 10.22081/ jgq.2023.73633

هذه المقولات من منظور الوثائق الدولية وآيات القرآن الكريم. وقد استخدمت هذه الدراسة المعطيات المكتبية واعتمدت المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن من منظور الوثائق الدولية وآيات القرآن الكريم في إطار مقدمة وثلاثة محاور، ودرست هذه الفرضيات والسؤالات في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية

حقوق الإنسان، حق التمتع بالسلام، الوثائق الدولية، القرآن الكريم.

المقدمة

أدّى التطور والتنمية في خطاب حقوق الإنسان المعاصر، إلى اتساع نطاق هذا الخطاب وظهور مجالات حديثة مثل التنمية، والبيئة، والسلام. فمعرفة «السلام» باعتباره «حقاً بشرياً» وتحت عنوان «الحق في السلام» وتحليل هذا المفهوم يتسنّى في هذا السياق فقط.

ظهر مفهوم الحق في السلام في الخطاب السياسي لأول مرّة بعد صدور إتفاقية ١٩٧٦ التي أصدرتها مفوضية حقوق الإنسان تحت عنوان «ترويج وتعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية» (HRC Resolution 5/XXXII) وتبناها الخطاب السياسي منذ ذلك الحين. وتؤكد المادة ١ من هذه الإتفاقية على ما يلي: «من حق البشر جميعاً التمتع بالعيش الكريم والحياة بسلام والأمن الدولي ويتمتع بالخدمات والتكافؤ الإقتصادي، والإجتماعي، والثقافي والحقوق المدنية والسياسية على حدٍ سواء».

وأصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة بعام ١٩٧٨ إتفاقية أخرى (Resolution GA 33/73) تحت عنوان «بيان إعداد المجتمعات البشرية للعيش بسلام» وبلورت فيه مفهوم «الحق في السلام» ثم صادقت على الإتفاقية (Fernández and Puyana, 2017, p. 256). تقول المادة ١ من هذا البيان: «يُحق لكل شعب وكل إنسان بغض النظر عن العرق، والضمير، واللغة، والجنس، والعيش بسلام. واحترام هذا الحق وحقوق الإنسان الأخرى، تتضمن المصالح المشتركة لجميع أبناء البشر وهي شرط ضروري للتنمية في جميع المجتمعات البشرية في العالم صغيرها وكبيرها وفي جميع المجالات والمستويات».

وصادقت الجمعية العامة مرّة أخرى وتحديداً بتاريخ ١يوليو ٢٠١٦ على «بيان الحق في السلام» في إطار «قرار رقم ١٨٩/ ٧١»، ووصفت هذه الخطوة بأنها جبارة في الإعتراف بحقوق السلام (GA Resolution 71/189). وقد أكّدت المادة ١ من هذا القرار على حق الجميع في السلام والتمتع بنتائجه والعيش الكريم والنص

هو: « من حق جميع الأفراد التمتع بالسلام، بحيث تُحفظ جميع حقوق الإنسان وتعزيزها وتعزيز التنمية الكاملة».

فضلا عن هذه الوثائق، ثمّة وثائق دولية أخرى وضعت حول تعزيز الحق في السلام نذكر بعض منها حسب مقتضى البحث.

«الحق في السلام» إلى جانب الحقوق الأخرى مثل «الحق في التنمية» (Right to Development)، و«الحق في البيئة» (Right to Environment)، و«الحق في التراث البشري المشترك» (Right to Common Heritage of Mankind)، من ضمن حقوق «الجيل الثالث» (Third Generation)، وتعد من بين حقوق الإنسان أو «حقوق التضامن» (Solidarity Rights) ويجب احترامها (تاموشات، ١٣٩١، ص ١٠٣؛ أنصاري، ١٣٩١، ص ١٧١). ومن أبرز الخصائص المشتركة لهذه الحقوق فقدانها الضمان التنفيذ الضروري، ولهذا معظم الإتفاقيات والقرارات التي تصدرها الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان تفتقد الضمان التنفيذي وتعاني من عدم إلتزام الدول والمؤسسات بها. لكن مع ذلك، الإطلاع على الحق في السلام في قرارات وبيانات المنظمات والمؤتمرات الدولية، يمكن أن يفتح الطريق للدخول في مجال القانون الدولي ويمهّد الأرضية اللازمة لمعرفة هذا الحق في إطار الوثائق الدولية. ولا غرو أنّ هذا الطريق شديد الوعورة وينبغي الإعداد له بجدية؛ لأنّ الكثير من زوايا هذا الحق وتفاصيله محل اختلاف الآراء والنظرات بشدّة، فمثلاً لم يتفق القانونيون على مفهوم، وماهية، ومضمون، ومبادئ، وأسس هذا الحق، يبدو أنّ هذا الإختلاف هو السبب الأساس في عدم إتفاق الدول على صياغة موحّدة لمفهوم الحق في السلام وعدم بلورة آليات تنفيذية تضمن تنفيذه. لهذا نسعى في هذا البحث أن نسلّط الضوء على مفهوم العدالة بوصفها أساس الحق في السلام من منظورين مختلفين الأول من منظور الوثائق الدولية والثاني من منظور آيات القرآن لعلنا نقدم خطوة نحو الأمام لفهم بعض جوانب هذا المفهوم الغامضة.

١. تحليل مفهوم العدل والحق في السلام

الخطوة الأولى للوصول إلى الفهم الصحيح والشامل لكل مفهوم هي تبيين وبلورة المفاهيم والمصطلحات. وانطلاقاً من هذه القناعة سوف نلقي الضوء على ثلاثة مفاهيم محورية تشكل لبنة هذه الدراسة وهي «العدالة»، و«السلام»، و«الحق في السلام»، لكي نتطرق إليها في هذا الجزء من بحثنا.

١-١. العدالة

لا يمكن الردّ بسهولة واختصار على سؤال «ما هي العدالة؟» واجتزاء مدلولها. فقد يرى بعض القانونيين المرموقين أن الإنسان على مرّ تاريخه السحيق، لم يواجه سؤالاً ملحّاً بقدر السؤال عن مفهوم العدالة. ولم تحظ أيّ من المفاهيم الإنسانية بالإهتمام الذي حظي به مفهوم العدالة الذي كانت منذ الأزل محط اهتمام الباحثين والمنظرين. فقد بدأ البحث عن هذا المفهوم منذ عهد أفلاطون حتى عصر كانط واهتمّ به فلاسفة الشرق والغرب على مرّ العصور، بيد أنّهم لم يتفقوا على صياغة واحدة من مفهوم العدالة (Kelsen, 1957, p. 1).

صحيح أنّ الوثائق الدولية لم تقدم صياغة واضحة من مصطلح العدالة (Justice)، لكنّ التعابير، والمفاهيم، والمصاديق التي ذكرتها كثيرة ويمكن الركون إليها. فقد وضع اللغويون مصطلح المساواة والتكافؤ (Equally/ Equality) ، والإنصاف (Equity/ Ex Aequo Et Bono)، وعدم التمييز (Non-discrimination)، في الفارسية كمرادف لمفهوم العدالة. أما في القرآن الكريم، فقد وردت الكثير من الآيات في النص المقدس التي تتحدث عن مفهوم العدالة، بيد أنّها لم تقدم تعريفاً واضحاً وصياغة محددة لهذا المصطلح. ومع ذلك، قدّم المفكرون المسلمون تعريفين لهذا المفهوم، وحظيا هذان المفهومان بأهتمام بالغ مقارنة بالتعاريف الأخرى. الأول يقول أن العدالة هي «وضع الشيء في موضعه» ويقول الثاني: «إعطاء كل ذي حق حقه» ونجد أحد هذين المفهومين في تعريف العدالة دائماً.

لأنّهما التعريفان الأكثر إعتماداً لدى المفكرين. لكن يقول بعض المفكرين بإمكان الجمع بين التعريفين في صياغة واحدة؛ ومعنى هذا هو أننا عندما نعطي كل ذي حق حقه، فقد وضعنا كل شيء في موضعه وأعدنا الأمور إلى نصابها، لأنّ المعنى الأساسي للعدالة هو إقامة المساواة والتكافؤ وإعطاء كل شيء بمقدار ما يستحق وعدم الإنحياز لجهة على حساب أخرى، وهذا يوازن بين شؤون الحياة ويرسم طريق الإعتدال ويضع كل شيء في موضعه الذي يستحقه (الطباطبايي، ١٣٩٤ق، ج١٢، ص ٣٣٢). أما المفهوم النقيض للعدالة فهو الظلم والجور (الفراهيدي، ١٤١٠ق، ج٢، ص ٣٩).

لكن تظهر الخلافات عندما نطرح الرد على السؤال المتعلق بالكفاءات و «ما يستحقه كل فرد» (للمزيد: فضائلي، ١٣٨٧، صص ٦٠-٥٤). وعلى هذا الأساس، أكّد المفكرون على معيار «القواعد الحقوقية والقانونية» لتحديد ما يستحقه كل فرد وحصته من إمكانيات المجتمع وتحديد وظائفه ومسؤولياته الإجتماعية. وإن اعتبرنا العدالة معياراً لشرعية القوانين، عندها سنواجه دوراً لامنطقياً وكأننا ندور في دائرة مفرغة. بيد أنّ التجربة البشرية تقول أن الحلّ العملي يتمثّل في وضع القانون النابع من الإرادة الشعبية العامة والمنبثق من العمل الديمقراطي الحر، معياراً عينياً تقاس عليه العدالة. بشرط أن يتبع تنفيذ القانون أو تطبيق قواعده آليات منطقية ويكون ملائماً للواقع المعاش والحقائق الإجتماعية الموجودة ويراعي جانب الإنصاف والعدل.

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

١-٢. السلام

مفردة السلام (Peace) مفردة عربية تُرجمت إلى الفارسية بمعان مختلفة[1]

١. يرادف السلام في العربية الكثير من المفردات الفارسية مثل: سازش، آشتي، سلم، سازش كردن، آشتى كردن، مقابل جنگ، توافق وغيرها.

يمكن البحث عنها في كتب اللغة الفارسية وكلها تشير إلى التصالح وإصلاح ذات البين (دهخدا، ١٣٧٣، ج٩، ص ١٣٢٤٨؛ معين، ١٣٧٥، ج٢، ص ٢١٦٠).

وقد استُخدم السلام في العربية بمعان مختلفة. تقول بعض الآيات التي ورد فيها هذا المعنى أن أهمّ معنى لمفردة السلام هو محاربة الفساد (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٥١٦؛ الطريحي، ١٤١٦ق، ج٢، ص ٣٨٧؛ الراغب الاصفهاني، ١٤١٦ق، ص ٤٨٩؛ المصطفوي، ١٣٦٨، ج٦، ص ٢٦٥). ومعان أخرى مثل السلم والوئام (القرشي، ١٣٧٧، ج٤، ص ١٤١)؛ والمصالحة والوفاق بين الجماعات (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٥١٦)، وإزالة العداء والحقد والكراهية بين الناس (الراغب الاصفهاني،١٤١٦ق، ص ٤٨٩). وكسب مرضاة الفئات المتخاصمة (الطريحي، ١٤١٦ق، ج٢، ص ٣٨٧) كلها معان مترادفة لمعنى السلام.

يعني السلام في الخطاب السياسي والقانون الدولي والعلاقات الدولية «عدم حالة الحرب». لكن الأحداث التي طرأت على الساحة الدولية بعد الحرب العالمية الثانية أثبتت أنّ السلام قد يكون قادراً على إنقاذ العالم من ويلات الحروب والعنف، إلّا أنّ هذا التعريف من السلام لم يكن وافياً ولا يشتمل على الكثير من جوانب السلام الحقيقي. إذن، التمتّع بجميع ايجابيات السلام لا يتسنّى إلا عندما نعلم أن السلام لا يقتصر على انعدام الحرب، وإنما لابد أن يشمل معناه إنعدام التهديد والخوف من إندلاع الحروب (للمزيد: آقابخشی و افشاری‌راد، ١٣٨٦، ص ٤٠٩؛ علی‌بابایی، ١٣٩٢، ص ٢٦٧).

يبدو أنّ ما طرحه المفكر «يوهان جالتونج» (Johan Galtung) النرويجي بوصفه المنظر الأبرز في مجال السلام وباعتباره «الأب الروحي لدراسات السلام» (The Father of Peace Studies)، يقدّم لنا فهماً أوضح من مفهوم السلام، لأنّه قسّم السلام إلى السلام الإيجابي (Positive Peace)، والسلام السلبي (Negative Peace). (للمزيد: دويتش وآخرون، ١٣٧٥، ص ١٧٧؛ زيبا والزملاء، ١٣٩٤، ص ١٥٣). فالسلام السلبي يعني «انعدام حالة الحرب»، بتعبير آخر، السلام السلبي يطلق على حالة يسود فيها

«انعدام حالة الحرب». كما أنّ السلام السلبي هو إصطلاح آخر يدلّ على ما يطلق عليه «السلام الهش». في المقابل، السلام الإيجابي وهو يطلق على حالة لا تقتصر على انعدام حالة الحرب، وإنما يسود الإخاء والصلح العام على علاقات الدول وتعامل الدول في ما بينها بطريقة بناءة. بتعبير آخر، السلام الإيجابي هو السلام الذي يتصف بوجود القيم الإنسانية، والسلوك الإجتماعي، والثقافي السليم، وتسود العدالة على جميع مرافق الحياة، ويتعامل الأفراد من منطلق الإحترام. ولم تُستغل السلطة لصالح المصلحة الفئوية وتحكم قيم الديمقراطية المجتمعات ولا نجد إستخداماً للعنف ضد الجماعات بمختلف توجهاتها (علي‌بابايي، ١٣٩٢، صص ٢٦٧-٢٦٨).

إذن «السلام الحقيقي» لا يتقصر على انعدام الحرب والعداء، وإنما فضلا عن إنعدام الحرب، يستوجب إزالة التوترات وإساءة الفهم والتلقيات السلبية التي تمهّد للعداء وقد تؤدي إلى صراع و حروب محتملة. ومن بين هذه العوامل والأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى الحرب تجدر الإشارة إلى الديكتاتوريات، والسلطة التعسفية، والإستخدام التعسفي للسلطة، والإستغلال الأجنبي، والتمييز العنصري وغياب العدالة والتكافؤ في الفرص والإمكانيات، والفقر والجوع، وغياب التنمية، أو التنمية اللامتوازية، والتهديد، واحتقار الأمم والشعوب، وخرق حقوق الإنسان والحريات العامة وغيرها، كلها أسباب وعوامل يمكن أن تؤول إلى صراعات مدمرة.

يُطرح مفهوم السلام في الخطاب الديني والفقهي، في عدة مجالات (للمزيد: فيروزي، ١٤٠٠، ص٧٣). وموضوع البحث هذا هو مفهوم السلام في حالة الجهاد وهو يطلق على حالة غياب الحرب، والصراع واستتباب الأمن والوئام وهو اصطُلح عليه في الخطاب الديني والفقهي بحالة «السلم» التي تعني الوئام، والمصالحة، والتعايش والإخاء (الجوهري، ١٤١٠ق، ج٥، ص ١٩٥١؛ ابن فارس، ١٤١٤ق، ج٣، ص ٩١؛ الراغب الاصفهاني، ١٤١٦ق، ص ٤٢٣؛ ابن منظور، ١٤١٤ق، ج١٢، ص ٢٩٢)،

وأيضاً انعدام الآفات الإجتماعية والجسدية، وتفشي الأوبئة والأمراض الإجتماعية والفردية (ابن فارس، ١٤١٤ق، ج٣، ص ٩٠؛ المصطفوي، ١٣٦٨، ج٥، ص ١٨٧). والنظر إلى الآيات الكريمة التي وردت فيها كلمة «السلم» تشير إلى أن هذا المصطلح قد استُخدم للدلالة على علاقات المسلمين الخارجية. أيّ السلم هو عبارة عن الصلح والوئام وهو نقيض الحرب والصراع (الفراهيدى، ١٤١٠ق، ج٨، ص ٢٦٦؛ الراغب الاصفهانى، ١٤١٦ق، ص ٤٢٣؛ ابن فارس ١٤١٤ق، ج٣، ص ٩٠). في الحقيقة «السلم» هو المعنى المقابل لمعنى «الحرب» و «الصراع» (الطبرسي، ١٤١٢ق، ج٢، ص ٣٠؛ الجوادي الآملي، ١٣٨٩، ج١٠، ص ٢٦٥). والجدير بالذكر أنّ السلام في الخطاب القرآني لا ينقسم إلى السلام السلبي والسلام الإيجابي. وإنما معناه هو إنشاء علاقات سلمية وتعاون بنّاء قائم على أساس المساوات والتكافؤ والعدل وطلب الخير بين المسلمين وغير المسلمين الذين لا يريدون الحرب ضد المسلمين. وقد أوصى به القرآن من دون أن يحدّد له سقفاً زمنياً لإنتهاء مدته.

١-٣. الحق في السلام

النظر إلى الوثائق المتعلقة بمصطلح «الحق في السلام» «Right to Peace»، يبيّن لنا أنّ المصطلح لايزال يعاني من غياب الإتفاق على معناه ولم تتفق الجهات المعنية به على صياغة موحّدة لمفهومه ولم تقدم معنى جامعاً مانعاً لهذا المفهوم. على سبيل المثال، ورد في المادة ١ من «بيان الحق في السلام» المصادق عليه عام ١٩٨٦م ما يلي: «يحق للجميع التمتع بالعيش بسلام، وضمان حقوق البشر والترويج لها وتعزيزها لتحقيق التنمية المتكاملة».

كما نلاحظ تضمنت هذه المادة في طياتها ثلاثة قيم أو حقوق أساسية للمجتمع الدولي وهي «السلام»، و«حقوق الإنسان»، و«التنمية»؛ من دون التطرق إلى خصائص هذه الحقوق واقتضاءاتها. ويمكن مشاهدة هذه النقطة في الوثائق الدولية لحقوق الإنسان التي تناولت الحق في السلام. ومن بينها المادة ٣٨

من «بيان آسيان لحقوق الإنسان» التي ورد فيها: «يحق لجميع مواطني دول «آسيان» وشعوبها وفي إطار الأمن والإستقرار، والحياد والحرية الكاملة لدول «آسيان»، أن تنعم بحق السلام بحيث تتحقق جميع الجوانب المدرجة في بيان حقوق الإنسان ويتمتع جميع الأفراد بهذا الحق».

شكلت هذه الصعوبة والغموض في تحديد مدلول السلام، أهمّ عقبة لمعرفة معنى «السلام» باعتباره «حقاً بشرياً» مُلزماً يُلزم جميع الدول احترامه في المؤتمرات والمؤسسات والمنظمات المحلية والدولية. ومع ذلك، يبدو أنّ تحقيق الحق في السلم بصورة كاملة بحاجة إلى عملية متعددة المراحل. وهذه المراحل هي: «منع الصراع»(Conflict Prevention)، و«استتباب السلام» (Peace Making)، و«حفظ السلام» (Peace Keeping)، و«تعزيز السلام»(Peace Building). ويمكن القول أنّ من بين هذه المراحل تؤدي مرحلة «تعزيز السلام» الدور الأبرز في التمهيد للسلام الدائم وتحقيق التمتُع بحق السلام. بتعبير آخر، نتيجة «تعزيز السلام» هي تحقيق «السلام الإيجابي» الذي يشكل المحور الأساسي للحق في السلام.

من جانب آخر، وكما نشهد في الوثائق الدولية ومن بينها ميثاق الأمم المتحدة، الشروط المسبقة لتحقيق السلام تتمثل في عدّة قضايا مثل عدم اللجوء إلى التهديد أو استخدام العنف في العلاقات الدولية، وحلحلة الصراعات الدولية بالطرق السلمية، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لدول الأعضاء والدول الأخرى، والتعاون الدولي بين الدول في المجال الإقتصادي، والإجتماعي. إذن، «السلام» الذي يمكن أن يرتقي إلى درجة «حقوق الإنسان»، هو السلام الذي يمهّد الأرضية المناسبة لتحقيق جميع الحقوق والحريات العامة.

وعلى هذا الأساس، صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٨ ديسمبر عام ٢٠١٤م على قرار «ترويج وتعزيز السلام كضرورة حيوية للحصول على السلام الدائم لجميع الأفراد وضمان حقوق الإنسان»، وضمن تحديد تعريف الحق في السلام والتأكيد على حق الجميع في التمتع بهذا الحق، صرّحت أنّ الحق في السلام

لضمان حقوق كافة أفراد البشر، ضرورة حيوية (Resolution GA/69/176).

بناء على ما سلف، يمكن اعتبار الحق في السلام، بأنّه حق جميع الأفراد والشعوب لنيل الحياة الكريمة في بيئة سلمية بعيدة عن الحرب، والتهديد، والعنف وينعم فيها جميع الأفراد بكافة أطيافهم، بحياة كريمة وبحقوق الإنسان والحريات العامة.

٢. العدالة بوصفها مبدأ الحق في السلام من منظور الوثائق الدولية

احدى أهم الأهداف التي تطمح إليها المنظمة الدولية لحقوق الإنسان هي «تنمية العدالة ورفض التمييز وانعدام العدل» في مختلف مجالات حياة الإنسان. ولهذا الأمر ضرورات وإقتضاءات لابد من توفّرها لضمان تحقيق الهدف ومن أبرزها حق التمتع بالحياة السلمية في جميع أبعادها. وعلى هذا الأساس، ترى الكثير من الوثائق الدولية، أنّ العدالة بوصفها مبدأ وأساس الحقوق الدولية وحقوق الإنسان، هي الخطوة المحورية لنيل الحق في السلام. وفي هذا المقال سوف نتطرق إلى أهم الوثائق الدولية الملزمة وغير الملزمة المتعلقة بموضوع الحق في السلام.

٢-١. العدالة بوصفها مبدأ الحق في السلام في الوثائق الملزمة

من أهم الوثائق التي تشير إلى العدالة باعتبارها أساس الحق في السلام، هي وثيقة مرفق «ميثاق منظمة العمل الدولية». فقد جاء في هذه الميثاق: «يتحقق السلام المستدام عندما يقوم على أساس العدالة الإجتماعية فقط». يرى هذا الميثاق أنّ أساس السلام المستدام لا يقوم إلا على أساس العدالة الإجتماعية، والبحث عن أسباب عدم تحقيق السلام المستدام يجب أن يقتصر على مدى العدالة الإجتماعية. بناء على هذه الرؤية، وفي هذه المقدمة، يُعتبر إنعدام العدل وغياب العدالة الإجتماعية، تهديداً للسلام والأمن الدوليين. وقد جاء في الوثيقة:

«نتضمن ظروف العمل الموجودة، درجات عالية من غياب العدالة، والصعوبات، وحرمان لكميات هائلة من العمال وشعوب العالم بأسره. بحيث يمكن أن يتمخّض عن هذه الحالة فوضى وصراعات واسعة النطاق تهدد السلام والأمن وتنسيق الأعمال في العالم برمّته».

كما يتضح، يضع هذا الميثاق العدالة أساساً لتحقيق السلام ويرى أنها لا تقوم إلا على هذا الأساس، وفي المقابل يعتقد أنّ غياب العدالة في المجالات المختلفة يؤدي إلى الصراع والفوضى ويهدد السلام في العالم برمته. بتعبير آخر، من وجهة نظر هذا الميثاق، ضرورة العدالة هي السلام، وخرق السلام سببه غياب العدالة. وعليه، يشير بعض الحقوقيين إلى دور العدالة في استتباب الأمن والسلام في المجتمعات البشرية، ويشيرون إلى حقيقة مرّة ويعتقدون أنّ غياب العدالة وانعدام العدل والمساوات الإجتماعية والإقتصادية والسلوك التمييزي والتمييز العنصري تجاه بعض الأقليات والجاليات العرقية والدينية، هو السبب الأساس في الصراعات المسلحة (ممتاز و رنجبريان، ١٣٨٧، ص ٢٩٠).

ويشير «ميثاق الأمم المتحدة» في المادة ١ منه وهي المادة التي تبيّن أهداف ومقاصد منظمة الأمم المتحدة، إلى قضية محورية ويؤكد على «العدالة واستقرار النظام الدولي العادل» ويقول أنّ الهدف من تأسيس منظمة الأمم المتحدة هو حفظ السلام والأمن الدوليين وفقاً لـ«مبدأ العدل»، وتنمية العلاقات الودية بين الدول والشعوب على أساس الإحترام المتبادل و «مبدأ المساواة في الحقوق»، وتعزيز وتنمية واحترام حقوق الإنسان والحريات العامة لجميع الأفراد «من دون التمييز والفصل». إذن يمكن القول أن أساس ميثاق الأمم المتحدة، هو العدالة والعلاقات القائمة على العدل في المجتمع الدولي، وهذا المبدأ كفيل بتحقيق السلام وتمتع الأفراد بالحريات والحقوق العامة.

فضلاً عن ذلك، تؤكد المادة ٥٥ من هذا الميثاق على الإستقرار، والرفاهية، وتهيئة ظروف التنمية، والتقدم في الأنظمة الإقتصادية والإجتماعية بهدف

«ضمان السلام والأمن الدوليين والعلاقات الودية والسلمية القائمة على مبدأ المساواة»، واحترام «مبدأ المساواة في الحقوق». يتضح من هنا أن تحقيق معظم الحقوق البشرية المعترف بها بحاجة إلى بيئة سلمية يسودها الهدوء؛ لأنّ الحيلولة دون وقوع حالات الحرب والصراع، هي الشرط الأساس والضروري للرفاه المادي والتنمية والتقدم لكل كتلة بشرية وتطبيق حقوق الإنسان والحريات العامة والأساسية الواردة في ميثاق الأمم المتحدة.

وكما نشاهد، لجأ مؤسسو الأمم المتحدة إلى قوانين حقوق الإنسان وإلى التوسع الدلالي وقدّموا مفهوماً موسعاً لمدلول السلام والأمن الدوليين واعتبروه بمثابة «مؤسسة لنظام دولي قائم على أساس العدل». وانطلاقاً من هذا المفهوم، فكل عمل يتنافى مع العدالة يمكن أن يُعتبر تهديداً للسلام والأمن الدوليين. وعليه، إذا كان اللجوء غير المشروع إلى العنف، تهديداً للسلام والأمن الدوليين، فإنّ أعمال مثل خرق حقوق الإنسان الأولية، والنزعة الإستعمارية، وارتكاب جنايات الإبادة، وجرائم الحرب، وجرائم ضد الإنسانية، والجريمة المنظمة، وتدمير البيئة والتغيرات المناخية، والفقر وانعدام التنمية، والكوارث الطبيعية، والإرهاب، ونشر أسلحة الدمار الشامل، وغيرها تعتبر من أبرز حالات خرق حقوق الإنسان والعدالة الإجتماعية وتشكل تهديداً كبيراً للسلام والأمن الدوليين (بيجزاده، ١٣٩٤، ص ٥٦٥).

وقد تطرقت مقدمة «الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية»، وأيضاً «الميثاق الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية»، إلى حقوق الحريات وضمن تقديم تعريف المكونات الأساسية والذاتية للمساواة في الحقوق غير القابلة للتفويض لجميع أفراد البشر، ترى أن الحرية، والعدالة، هي أساس السلام في العالم. وتؤكد المادة ٢ من هذا الميثاق على «توفير الفرص المتكافئة لجميع البشر» بغض النظر عن الخصوصيات والصفات الفردية والإجتماعية الأخرى.

والنقطة التي يجب الإنتباه لها هنا هي أنّ معظم الوثائق الدولية ومن بينها مقدمة

الميثاقين المذكورين وأيضاً ميثاق الأمم المتحدة، تذكر «العدالة والسلام» معاً ومن دون الفصل بين المفهومين في جميع السياقات. ما يوحي بأنّ بسط العدالة وتنميتها سواء على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي، يشكل حجر الأساس لإستتباب الأمن والسلام في العالم. لأنّ المجتمع الذي يفتقر إلى العدالة ويعاني من التمييز، لا يمكن أن يتوقع أحد منه أنّ يحقق الأمن والسلام والتنمية ويتمتع بثمار السلام الدائم ("Report of the Director-General of the UNESCO entitled on "Towards a Culture of Peace").

ويطرح البعض سؤالات عن علاقة العدالة والسلام، مثل سؤال عن قيمة كل منهما وهل أن العدالة والسلام يتمتعان بقيمة واحدة؟ كيف نتعامل مع التباين الظاهر والتحديات الحقيقية أو غير الحقيقية بين العدالة والسلام؟ وأيهما أولى من الآخر؟ يبدو أنّ الضرورة تفرض علينا النظر إلى العدالة والسلام باعتبارهما توأمان سياميان لا فكاك بينهما. ومع ذلك، وكما أشار بعض القانونيين والأنظمة الدولية والعقيدة السائدة على المحاكم الجنائية الدولية، (للمزيد: صالحی وآقایی جنت مکان، ۱۳۸۹، ص ۷٦۲؛ نژندیمنش و ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰)، أنّ العدالة قيمة أولى ومطلقة، لأنّ غيابها أو عدم ايلاء الإهتمام لها، يخلق صعوبات وعقبات جمّة أمام تحقيق السلام الدائم والشامل (Goldstone, 1996, p. 501). فان لم يقم السلام على أساس العدالة، لم يكن سلاماً دائماً بالمرّة. ربما يمكن القول أنّ من أهم أسباب انعدام السلام الدائم وخرق السلام في هذا العصر،هو عدم قيام هذا السلام على أساس العدل.

إنّ اصرار محكمة الجنايات الدولية وإلحاح هذه المؤسسة على محاكمة بعض المتهمين بارتكاب جرائم دولية مثل محاكمة بعض قادة الدول، على الرغم من الصراعات اللفظية والإحتجاجات على قرارات المحكمة، لا يمكن فهمه إلا في سياق هذا الأمر وضرورة استتباب العدالة (حول هذا الموضوع أنظر: سواری، ۱۳۹۰، صص ۲٤۳-۲٦٦؛ صالحی و آقایی جنتمکان، ۱۳۸۹، صص ۷۵۷-۷۷۵). أن تجربة المحكمة الدولية في محاكمة رئيس يوغسلافيا السابق، تثبت زيف المزاعم التي تدعو إلى

التغاضي عن العدالة لصالح السلام بذريعة أنّ بعض الحالات تقتضي التغاضي عن العدالة لصالح الأمن والسلام. لأنّ الثقة العامة بهذه المحكمة وأداءها على مستوى العالم، أدّى إلى عودة اللاجئين البوسنيين إلى أوطانهم وكانت إلى حد ما نقطة نهاية لما يُسمى «حلم الهروب من العدالة» لدى الجُناة والمجرمين الدوليين وزيف إدعاءاتهم بالهروب من العدالة الجنائية.

وكما يرى بعض الباحثين في هذا المجال (بيجزاده، ١٣٧٥، ص ١٤٦)، أنّه آن الآوان لوضع العدالة المعيار والمحك الأساس للسير نحو عالم خال من الظلم والتعسف في التعاملات الدولية وإنهاء الصراعات والحروب والعنف، وتوفير بيئة مناسبة للعيش الكريم والسعي للحياة السعيدة في ظل السلام والأمن والهدوء.

٢-٢. العدالة بوصفها مبدأ الحق في السلام في الوثائق غير الملزمة

يؤكد «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في مادته الأولى على «المساواة» وتساوي جميع أفراد البشر من ناحية الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان. وهذا يدلّ على أنّ حقوق الإنسان تقوم على أساس «السلوك العادل والمساواة والتكافؤ بين جميع البشر، وتكافؤ الفرص وتحقيق العدالة». إذن، لا يمكن عقد الأمل على احترام حقوق الإنسان ومن بينها الحق في السلام، إلا عندما يسود العدل والسلوك العادل في التعاملات في العلاقات الدولية وعلى المستويين الداخلي والدولي.

وقد أشير إلى هذا الموضوع بصورة أدق تفصيلاً في «إعلان أوسلو للحق في السلام» الذي أبرم تحت إشراف اليونسكو. ولم يقتصر ذكر هذا الموضوع في المادة ١ من هذا الإعلان، فقد ورد ذكر «السلام حق من حقوق الإنسان»، في البند ٢ من المادة ٢، ووضعت «العدالة» مبدأ ومعيار «الحق في السلام» وقالت في هذا البند: «بما أن اللامساواة، والحرمان، والفقر من شأنه أن يؤدي إلى انعدام الأمن والسلام على المستويين المحلي والدولي، فيجب على الدول

والحكومات تعزيز العدالة الإجتماعية والعمل من أجل نشر العدل والمساواة في حدودها الجغرافية وعلى مستوى العالم بأسره، خاصة عبر إتخاذ سياسات تعزز التنمية المستدامة وإرساء حقوق الإنسان» (Human Rights Council, Progress Report on the Right of Peoples to Peace).

وبناء على هذه التوجيهات، أعلن مؤتمر يونسكو العام عن رغبته في استخدام هذه التعابير في الحديث عن السلام وهي: «مدلول السلام لا يستطيع أن يقتصر على عدم وجود الصراع، وإنما نتوسع مداليله لتشمل التنمية، والتقدم، والعدالة الإجتماعية والإحترام المتبادل بين الدول وشعوبها» ثم يضيف: «والسلام الذي يقوم على أساس اللامساواة وغياب العدل وخرق حقوق الإنسان، لا يمكن أن يستمر وسيؤدي إلى العنف والصراع لا محالة» (ديميتريوويج، ١٣٨٣، ص ٧٥).

فضلا عن ذلك، يشير «إعلان حقوق الشعوب في السلام» الذي صادقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٢ نوفمبر ١٩٨٤، إلى «الحق في السلام» في المادة ٢، ويؤكد على أنّ العدالة هي حجر الأساس في تحقيق السلام وتجدد تأكيدها على أنّ وظيفة الدول في مراعاة، واحترام، وتعزيز المساواة وعدم التمييز، والعدالة، وحكومة القانون، وضمان الخلاص من الخوف وعدم الشعور بالحاجة إلى أي عنف لإستتباب الأمن في المجتمعات البشرية (GA Resolution 39/11).

إذن، وكما سبقت الإشارة، في ظل غياب «العدالة» لا يمكن الحديث عن السلام وتعزيز أركانه (Report of the Director-General of the UNESCO entitled "on "Towards a Culture of Peace)؛ لأنّ التمييز، وغياب العدالة، واللامساواة، وغيرها، يمكن أن تؤدي إلى «العنف الممنهج» (Structural Violence) وهذا يتنافى تماماً مع السلام ويقف في الطرف النقيض للأمن (Galtung, 1969, pp. 170-171)؛ بتعبير آخر، إرساء السلام الدائم والحقيقي لا يمكن من دون إرساء العدالة والمساواة؛ وإنما يتوقف السلام على إزالة عقبات اللامساواة وغياب العدالة (للمزيد: فضائلي، ١٣٧٩، ص ٧٣). وإن نظرنا إلى التاريخ فإننا سوف نكشف أنّ معظم

الحروب، والأزمات، وغياب الأمن، والفوضى، والمجاعة، والأوبئة تضرب بجذورها في التمييز وغياب العدالة؛ إذن لا يمكن الحديث عن السلام في ظل استفحال اللامساواة؛ وإنما إرساء العدالة لا يتسنّى إلا من خلال استقرار الأمن والسلام (بيجزاده، ١٣٨٧، ص ١٩؛ أنظر أيضاً: نجندی‌منش و ضيايی بيجدلی، ١٣٨٩، ص ١٧١).

يتضح مما سبق أن العدالة والإلتزام بها، تقتضي الإعتراف بالحقوق والحريات ومن بينها الإعتراف بحق العيش الكريم في بيئة سليمة وآمنة تمكّن أفراد المجتمع البشري بكافة أطيافهم من التمتع بحقوقهم وأن يمارس كل منهم حقوقه بكاملها من دون مضايقات.

٣. العدالة بوصفها الحق في السلام من منظور آيات القرآن الكريم

السعي للحصول على العدالة باعتبارها أساس حقوق الإنسان، فضلاً عن أنه أحد أهداف وغايات المجتمعات البشرية والغاية القصوى للمفكرين والمصلحين في المجتمعات على مرّ التاريخ، هي أيضاً إحدى الأهداف السامية للأديان والأنبياء والكتب السماوية. وفي هذا الجزء من الكتاب، سوف نتطرّق إلى مفهوم العدالة بوصفه أساس الحق في السلام من منظور القرآن الكريم.

٣-١. العدالة، الركن الأساس للحياة الكريمة

تقول لنا بعض آيات القرآن الكريم أنّ العدالة من أهمّ الأصول الأساسية في الشريعة الإسلامية. فتقول معظم الآيات أن الله يحكم عباده بالعدل والمساواة ولا يظلم أحداً؛ وضمن تأكيدها على العدالة، تريد من العباد احترام العدالة والمساواة في التعامل في ما بينهم وفي علاقاتهم المختلفة، وألّا يظلم أحدٌ أحداً حتى وإن رأى سوءاً أو مسّه شرٌ منه.

فضلاً عن هذا التاكيد، كانت العدالة من أهم الأهداف الأساسية لرسالة

الأنبياء. فجميع الأنبياء بعد دعوتهم إلى التوحيد بالله، دعوا العباد إلى العدل والقسط. لأنّ العدالة وحدها كفيلة بضمان العيش الكريم وسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، واستتباب الأمن الإجتماعي، وتحقيق التنمية والتقدم والتطور، وديمومة المجتمعات البشرية وبقاءها (قربانيا، ١٣٨٣، ص ٥٨). في المقابل، الظلم والتعسف وغياب العدالة، يؤدي إلى دمار المجتمعات وانهيار الحكومات والدول والمدن.

يؤكد الإمام علي عليه السلام على أنّ العدالة وانعدام الظلم والجور هو أساس السلام والهدوء ومن هذا المنطلق وهذه القناعة يخاطب أحد ولاته ويحذره من ممارسة الظلم واللامساواة في الحكم ويقول: «احكم بالعدل واحذر الظلم، فالظلم يثير الرعية ويبعثها على سلّ سيوفها». نستشف من هذا الكلام أنّ اللامساواة هي سبب المشاكل والتحديات، والحرمان، والعنف، والصراعات الإجتماعية في المجتمع البشري. ومن جانب آخر، احترام العدالة وتنفيذ العدل، يضمن السلام والهدوء، فيسود الإحترام بين الناس ويتعامل الناس على أساس المحبة.

إذن، يقول منطق الإسلام أن العدالة هي إحدى أركان الحياة السلمية ومن منطلق هذه القناعة يؤكد على أنّ جميع شؤون الحياة والتعاملات الإجتماعية في المجال الداخلي والدولي يجب أن تقوم على أساس العدالة والمساواة. لذا يجب احترام هذا المبدأ في جميع شؤون الحياة فرديةً وإجتماعيةً. لا شك أنّ تحقيق التعامل العادل في المستويين الداخلي والدولي لا يمكن إلّا من خلال إحترام حقوق الأفراد والشعوب والأمم مع اختلاف عقائدها وأديانها. فالناس بمختلف معتقداتهم يحق لهم التمتع بالعيش الكريم الذي يصون كرامتهم الإنسانية، وألّا ينال من حياتهم الحرب والصراع والعنف، بل أن المبدأ الأساس لحياتهم هو الحريات المسؤولة، والمساواة، والعدل و الإخاء والإعتراف بكافة حقوق الآخر.

٣-٢. العدالة هي المعيار الأساس للتعامل مع غير المسلم

لا يقتصر تأكيد آيات القرآن الكريم على احترام حقوق المسلم والعمل معه على أساس العدل والمساواة، بل ينسحب هذا الواجب على غير المسلمين. فقد تؤكد الآيات على التعامل مع غير المسلم بعدالة وإنصاف. وهذا الأمر هو سبب مآلات ونتائج قانونية وحقوقية في المستوى الإجتماعي ومن أهم هذه المآلات والنتائج هي الإعتراف بحقوق غير المسلمين وأبرزها «حق غير المسلم في العيش بسلام». فقد يقول القرآن الكريم حول هذا الشأن: «لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

نلاحظ أن هذه الآية تضع العدالة معياراً لتحديد نوعية سلوك الأفراد الإجتماعي وتحدد آلية تعامل المسلم مع غير المسلم وشكل العلاقة الثنائية التي يجب أن تقوم على أساس احترام حقوق الآخر ومن بين هذه الحقوق الحق في السلام. إذن، لا ينبغي للمسلم أن يناصب العداء لغيره إلا إذا تحول الآخر إلى مصدر تهديد للأمة المسلمة، وألا يخرجوا من لا يريدوا الحرب من ديارهم وألّا يظلموهم. وإنما يجب أن يتعاملوا معهم بلطف وعدل. وهذا يوحي بأنّ الإعتراف بحقوقهم في الحياة السلمية من أهم مصاديق العدل والإحسان.

يتضح أنّ حكم هذه الآية والإعتراف بحق الحياة السليمة والسلمية، تصدق على من لم يتعرّض لحقوق المسلمين ولا يناصب العداء لهم، ولا يشنّ حرباً ضدهم (الجوادي الآملي، ١٣٨٩، ج١٠، ص ٢٨٥). لكن إذا تعرّض المسلمون للعدوان أو ظُلموا، فيجوز لهم حسب حكم القرآن، الدفاع والجهاد ضد العدو، ومع ذلك، يجب أن تكون العدالة العيار والمحك في التعامل في حالة الجهاد. ولا يجوز للمسلمين أن يتجاوزوا حدود الإعتدال. وإنما يجب أن يقتصر هدف الجهاد على درء شرّ العدو ودفع ظلمه وحمله على مراعاة جانب المساواة. ولهذا، تجاوز حدود القانون وأحكام الجهاد، محظور شرعاً. فلم يشرّع الإسلام محاربة غير المسلمين إن

لم يبدأوا الحرب أو لم يناصبوا العداء للأمة الإسلامية. وإنما منحهم الإسلام حق العيش بسلام ومنع الإعتداء على حقوقهم.

يقول أحد المفسرين المعاصرين في تفسير «وَلا تَعْتَدُوا» في الآيه١٩٠ من سورة البقرة أنّ هذه العبارة تؤكد على الإطلاق وتقول: «عدم ذكر متعلّق النهي (وَلا تَعْتَدُوا) توحي أنّ الآية نهت عن كل أنواع الإعتداء، سواء كان الإعتداء على الفرد أو محاربة العدو وقوانين الحرب». ثم يذكر المفسر مصاديق الإعتداء ويقول: «قد يكون الإعتداء شخصياً ويكون المعتدى عليه شخصاً، مثل قوله: لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (جوادی آملی، ١٣٨٥، ج٩، ص ٥٧٧).

يمكن أن نستخلص من هذه الآية قاعدة عامة وهي أنّ الحرب والجهاد يجوز عندما يوجه غير المسلمين خطراً للمسلمين ويريدوا شنّ حرب ضدهم. وإلّا فحرب المسلمين من دون وجود خطر سيكون مصداق الإعتداء المنهي عنه ويعتبر ظلماً وإعتداءً وهو ما عدّه بعض المفسرين والفقهاء نوعاً من الظلم وغياب العدالة تجاه الكافر الذي لا يريد إيذاء المسلمين وهو حرام شرعاً وقانوناً (جوادی آملی، ١٣٨٨، ص ١٦٨؛ أنظر أيضاً: مقدس اردبيلی، بی‌تا، ص ٣٠٧).

فضلا عما سبق ذكره، تقول بعض آيات القرآن الكريم مثل الآية ٩٠ من سورة النساء أنّ العمل القائم على أساس العدل، يقتضي النظر إلى كافة جوانب العمل وأهدافه وأزمنته. بمعنى أنّ عدوّ الإسلام إذا تراجع عن عداءه وسعى للمصالحة مع المسلمين وإقامة علاقات سلمية معهم، عند ذلك يجب التعامل معه على أساس الإخاء والمؤدة وتوفير فرصة له للعيش الكريم. تدلّ هذه الآية على إنهاء العداء تجاه كل من كان يحارب المسلمين ويناصب لهم العداء ثم تراجع عن عداءه وسعى للمصالحة. كما أن هذه الآية تتضمن تحذير للمسلمين للكف عن عداءهم وممارسة التضييق ضد من كان يحارب المسلمين ثم تراجع عن عداءه وسعى للإخاء و طيّ صفحة الماضي. فتوفير فرصة لفتح صفحة جديدة لعلاقات

المسلمين مع غيرهم بعد العداء والصراع، واجب شرعاً ولهذا أمر به الإسلام (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۲۰، ص ۱۰۵).

يتضح مما سبق، أنّ غير المسلمين يحق لهم التنعّم بالعيش الكريم إلى جانب المسلمين ونقض هذا الحق من حقوق غير المسلمين من مصاديق الظلم والجور الذي نهى عنه الإسلام. لهذا يرى بعض فقهاء أهل السنة أنّ مصداق الإعتداء هو الإعتداء على من لم يشكل خطراً للمسلمين ولم يناصب لهم العداء ولا يريد الإضرار بالأمة المسلمة (سيد قطب، ١٤١٩ق، ج١، ص ١٨٨). وحسب عقيدة بعض الفقهاء فإن الهدف من الجهاد الإبتدائي هو الدفاع عن «التوحيد والقسط والعدل» وهو في الحقيقة يهدف إلى الدفاع عن الإنسانية وليس فتح الأمصار والبلاد وفرض الهيمنة على رقاب الناس (المنتظري، ١٤٠٩ق، ج١، ص ١١٥). ولهذا يؤكد القرآن الكريم على الجهاد بهدف محاربة الظلم وإزالة التعسف والقهر وإستتباب العدالة والإنتصار للمظلوم والمستعضف.

إذن، تحقيق السلام ومعرفة الحق في السلام لا يتسنّى إلّا عند وضع العدالة معياراً وأساساً لتقييم الأمور. وهذا يعني أنّ «السلام الحقيقي من دون العدل» لم يكن مرفوضاً بل مستحيلاً من وجهة نظر الإسلام. ويجب إحقاق الحق للمظلوم والمستضعف وإعادة حقه إليه؛ ولا يجوز بالمرّة ثني المظلوم عن المطالبة بحقه؛ لأنّ هذا يمكن أن يؤدي إلى السلام الظاهر الذي يُخفي تحت ركامه الغضب والميل إلى الثأر. ولهذا فإن هذا النوع من السلام بعيد كل البعد عن العدل والعدالة (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۰، ص ۲۸۲).

خلاصة البحث والنتائج

تُعدّ العدالة من أهم المبادئ والأصول والقاعدة الأساسية في جميع المدارس الفكرية والأنظمة القانونية والحقوقية. وفضلاً عن أنّها قيمة إنسانية محورية ومستقلة، تشكل القاعدة واللبنة للكثير من القيم التي تؤمن بها المجتمعات

البشرية. فالمجتمع الذي لا يسوده العدل ولا تنطلق شؤونه من منطلق العدالة بكافة أبعادها وتعاريفها، سيكون مجتمعاً متصارعاً تعصف به الحروب ويكتوي أهله بويلات النزاعات المستمرة ويستشري فيه الفساد، والفقر، والجهل، والأمراض، والخوف، والتخلف، فمثل هذا المجتمع لا يمكن أن ينال أدنى درجات التنمية والتقدم ولا ينعم أهله بالسعادة الحقيقية. إذن أهمية العدالة في الحياة البشرية لا تقتصر على جانب دون آخر، بل يجب أن تشتمل على جميع جوانب الحياة وأن تكون أولاً سارية في شرايين المجتمع لكي تضمن له الديمومة والبقاء، وثانياً العدالة هي العنصر الأساسي والضروري للتقدم والتنمية، وتطور المجتمعات. ولهذا السبب، تحظى العدالة بوصفها الأساس القانوني والإجتماعي والفردي، لدى البشر، بأهمية بالغة. ومن أهم أنواع العدالة هي العدالة المتعلقة بالحق في السلام التي تتمتع بمنزلة مرموقة في أنظمة القانون العرفي والديني ونظام القانون الإسلامي بوجه خاص.

كما اتضح لنا أنّ العدالة، هي حجر الأساس لحقوق الإنسان بصورة عامة وأساس الحق في السلام على وجه الخصوص. وتقتضي العدالة أن تنعم الشعوب بالحياة الكريمة وصيانة الكرامة البشرية في مناخ سلمي يسوده الهدوء والسكينة لإطلاق المواهب والتنمية المادية والروحية. إذن غياب الحرب والصراع وتوفير بيئة خالية من النزاع والعف هي الشرط الأساس للرفاه المادي والتنمية والتقدم لكل الشعوب والدول وهي كفيلة باحترام حقوق الإنسان بكل ما تحمله من معنى. فلا يمكن إنشاء علاقات قائمة على قدم المساواة إلّا باحترام مبدأ العدالة على المستويين الداخلي والدولي. وهذا ما أكّدت عليه الوثائق الدولية وآيات القرآن الكريم.

في المقابل، غياب العدالة يشكل تهديداً خطيراً وحقيقياً للأمن والسلام. وعلى هذا الأساس، تتنافى قضايا مثل اللجوء إلى استخدام العنف، وخرق حقوق الإنسان، والنزعة الإستعمارية، ونزعة الهيمنة، والإستيلاء على رقاب الناس من

بعض الدول التوسعية، وارتكاب جرائم الحرب، وجرائم ضد البشرية، والإبادات الجماعية، والجريمة المنظمة، وتخريب البيئة، والفقر، وغياب التنمية، والإرهاب، وأسلحة الدمار الشامل، وغيرها، مع العدالة وتشكل تهديداً حقيقياً للحق في السلام وكل ما من شأنه أن يعزز الحياة الكريمة.

المصادر

* القرآن الكريم

* نهج البلاغة

١. الأنصاري، باقر. (١٣٩١). نقدهای مطرح علیه حقوق همبستگی و پاسخ به آنها. دراسات قانونية، (٥٨)، صص ٢٢٦-١٧٧.

٢. آقابخشی، علی؛ افشاری‌راد، مینو. (١٣٨٦). فرهنگ علوم سیاسی. طهران: نشر تشابار.

٣. بیج‌زاده، ابراهیم. (١٣٧٥). سازمان ملل متحد و محاکم کیفری بین‌المللی: تئوری و عمل. مجلة الدراسات القانونية، (١٨)، صص ١٤٦-٣٩.

٤. بیجزاده، ابراهیم. (١٣٨٧). در تکاپوی صلح پایدار. مجلة تخصصی الهیات و حقوق جامعة الرضوي للعلوم الاسلامية، (٢٨)، صص٣٦-٣.

٥. بیج‌زاده، ابراهیم. (١٣٩٤). حقوق سازمان‌های بین‌المللی. طهران: منشورات مجد.

٦. تاموشات، کریستیان. (١٣٩١). حقوق بشر (المترجم: حسین شریفی طرازکوهی). طهران: منشورات میزان.

٧. الجوادي الآملي، عبدالله. (١٣٨٩). تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم. قم: منشورات اسراء.

٨. دویتش، کارل وآخرون. (١٣٧٥). نظریه‌های روابط بین‌الملل (المترجم: وحید بزرکی). طهران: مؤسسة منشورات جهاد دانشکاهی.

٩. دهخدا، علی‌اکبر. (١٣٧٣). لغت‌نامه دهخدا. طهران: مؤسسه جامعة طهران للنشر والتوزیع.

١٠.ديميتريوويچ، وجين. (١٣٨٣). «حقوق بشر و صلح»، حقوق بشر: ابعاد نوين و چالش‌ها (المترجم: محمدعلی شیرخانی). طهران: جامعة طهران. كلية القانون والعلوم السياسية.
١١.زيما، برونو والزملاء. (١٣٩٤). شرح منشور سازمان ملل متحد (المترجمون: هيبت‌الله نژندی‌منش وآخرون). طهران: منشورات: خرسندی.
١٢.سواري، حسن. (١٣٩٠). ناسازواری عدالت و صلح در دیوان کیفری بین‌المللی در پرتو پرونده عمرالبشیر (سودان). فصلية راهبرد، ٢٠(٥٨)، صص٢٦٦-٢٤٣.
١٣.السيد قطب. (١٤١٩ق). فی ظلال القرآن. بيروت: دارالشروق.
١٤.الصالحی، جواد و حسین آقایی جنت‌مکان. (١٣٩٨). وضعیت اوگاندا پیش‌روی دیوان کیفری بین‌المللی؛ آزمونی برای پیروزی عدالت به بهای صلح و حفظ حاکمیت دولت. فصلية مطالعات حقوق عمومی، ٤٩(٣)، صص٧٧٥-٧٥٧.
١٥.علی‌بابایی، غلام رضا. (١٣٩٢). فرهنگ دیپلماسی و روابط بین‌الملل. طهران: مكتب الدراسات السياسية والدولية.
١٦.فضائلی، مصطفی. (١٣٧٩). اصل برابری در نظام ملل متحد. مرکز دراسات العلوم الانسانية، ١(٣). صص٧٥-٦١.
١٧.الفضائلی، مصطفی. (١٣٨٧). دادرسی عادلانه؛ محاکمات کیفری بین‌المللی. طهران: مؤسسة دراسات شهر دانش السياسية.
١٨.فیروزی، مهدی. (١٤٠٠). بررسی فقهی حق بر صلح با تأکید بر آیات قرآن کریم. فصلية فقه العلمية. ٢٨(١٠٨). صص ٩٧-٦٩.
١٩.قربان‌نیا، ناصر. (١٣٨٣). عدالت و حقوق. مجلة قبسات. (٣٢). صص ٧٩-٥١.
٢٠.قرشی، سید علی‌اکبر. (١٣٧٧). قاموس قرآن. طهران: دارالكتب الاسلاميه.

٢١.مطهری، مرتضی. (١٣٥٢). عدل الهی. طهران: مؤسسة الانتشار.
٢٢.معین، محمد. (١٣٧٥). فرهنگ فارسی. طهران: منشورات امیرکبیر.
٢٣.ممتاز، جمشید، رنجبریان، امیرحسین. (١٣٨٧). حقوق بین‌الملل بشردوستانه، مخاصمات مسلحانه بین‌المللی. طهران: دار میزان للنشر.
٢٤.نجندی‌منش، هیبت‌الله و محمدرضا ضیایی بیگدلی. (١٣٨٩). نقش دادگاه‌های بین‌المللی کیفری در حفظ و استقرار صلح و امنیت بین‌المللی. فصلية تخصصية في الفقه والمبادي الحقوق الإسلامية، ٦(٢٠) ، صص ١٧٦-١٤٣.
٢٥.ابن فارس، احمد. (١٤١٤ق). معجم مقاییس اللغة. قم: منشورات مکتب التبلیغات الإسلامیة.
٢٦.ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
٢٧.الجوهری، اسماعیل بن حماد. (١٤١٠ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
٢٨.الخوانساری، السید احمد. (١٤٠٥ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٢٩.الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٦ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت-دمشق: دارالقلم- الدارالشامیه.
٣٠.الطباطبایی، السید محمدحسین. (١٣٩٤ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
٣١.الطبرسی، الفضل بن الحسن. (١٤١٢ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
٣٢.الطریحی، نخرالدین. (١٤١٦ق). مجمع البحرین. طهران: کتاب فروشی مرتضوی.
٣٣.الفراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤١٠ق). کتاب العین. قم: منشورات هجرت.

٣٤.المصطفوى، حسن. (١٣٦٨). التحقيق فى كلمات القرآن الكريم. طهران: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي

٣٥.المقدس الاردبيلى، احمد بن محمد. (بى‌تا). زبدة البيان فى احكام القرآن. طهران: مكتبة المرتضوية.

٣٦.المنتظرى، حسينعلى. (١۴٠٩ق). دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية. قم: نشر تفكر.

٣٧.الوحيد البهبهانى، محمدباقر. (١٤٢٦ق). حاشية الوافى. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانى.

38. Declaration on the Preparation of Societies for Life in Peace, 15 December 1978**.**

39. Declaration on the Right of Peoples to Peace, 12 November 1984.

40. Declaration on the Right to Peace, 19 December 2016.

41. Fernández, Christian Guillermet and David Fernández Puyana (2017). *The Right to Peace: Past, Present and Future*, UNESCO: University of Peace.

42. Galtung, Johan. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), pp. 167-191.

43. Goldstone, Richard J. (1996). Justice as a tool for peace-making: truth commissions and international criminal tribunals. *New York University journal of international law and politics*, (28), No. 3.

44. Human Rights Council, Progress Report on the Right of Peoples to Peace, Prepared by the drafting group of the Advisory Committee on the Right of Peoples to Peace.

45. Kelsen, Hans. (1957). *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Berkeley: University of California Press.

46. Promotion of peace as a vital requirement for the full enjoyment of all human rights by all, 18 December 2014.
47. Report of the Director-General of the UNESCO entitled on "Towards a Culture of Peace", Doc. A/51/395, 23 September 1996.
48. The ASEAN Human Rights Declaration, 18 November 2012.
49. The Constitution of the International Labour Organization, 1 April 1919.
50. The Oslo Draft Declaration on the Human Right to Peace.
51. UN Commission on Human Rights, Resolution 5/XXXII, 27 February 1976.
52. UN General Assembly Resolution 33/73, 15 December 1978.
53. UN General Assembly Resolution 39/11, 12 November 1984.
54. UN General Assembly Resolution 69/176, 18 December 2014.
55. UN General Assembly Resolution 71/189, 19 December 2016.

Governance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

The Confrontation of Jewish Political Movements with Prophetic Governance in the Qur'an

Mohsen Mohajernia[1]

Received: 25/03/2023 **Accepted: 20/07/2023**

Abstract

In reading the Qur'an, the Children of Israel, with the support of the largest number of divine prophets and the most active and non-conformist people, as an intellectual and religious movement, has occupied a large part of the history of the prophets. Racial and religious characteristics and having the spirit of arrogance, narcissistic personality, treaty-breaking, excuse-making, jealousy, malice, enmity, worldliness, betrayal and crime, along with power-seeking and trying to dominate others, the socio-political role of this people during the presence of three of Prophets of Ulu Al-Azm, namely Prophet Moses, Prophet Jesus and Prophet Muhammad, are very prominent. Political movement studies as a method of analysis and phenomenology of the Jewish people from the perspective of revelation stories, led this research to novel achievements. Although the lack of previous studies in this field makes it hard to write this article, historical analysis and Qur'anic interpretations are a good support in explaining such issues. Representation of the Jewish political movement in four levels "behavioral pattern of Muslims in Mecca", "citizen" of the Islamic society in the first year of Medina and assuming the role of "opposition" of the Islamic government in the critical and challenging conditions of Medina and, finally entering the field of hard confrontation "Mohareb" in the Islamic system of Medina, are of the novelties of this study.

Keywords

The Qur'an, Children of Israel, Political movement studies, Jews.

1. Assistant Professor, Department of Politics, Research Center for Islamic Systems, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. mohajernia@gmail.com.

* Mohajernia, M. (1402 AP). The Confrontation of Jewish Political Movements with Prophetic Governance in the Qur'an. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah, 1*(1), pp. 124-152. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

الحكمة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

مواجهة التيارات السياسية اليهودية مع الحوكمة النبوية في القرآن

محسن مهاجرنيا[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٣/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٧/٢٠

الملخص

لقد شغل بنو إسرائيل حيزاً كبيراً من تاريخ الأنبياء وتطرقت إليه الكثير من آيات القرآن. فهذا القوم حسب القراءة القرآنية التي خصصت كماً هائلاً من الآيات له، ومعظم الأنبياء والرسل كانوا من بني إسرائيل، يُعد تياراً فكرياً ودينياً أساسياً يجب تناوله باعتباره القوم الأكثر حضوراً في تاريخ الأنبياء. فالخصائص العرقية، والعقائدية، والنفسية الإستعلائية، والنظرة المتكبرة، ونقض العهد، والتحجج والتذرع، والحسادة المقيتة، والحقد الدفين، والعداء المستميت، وحب الدنيا، والغدر والخيانة، إلى جانب النزعة العارمة إلى السلطة والسعي للإستيلاء على رقاب الناس، والدور السياسي والإجتماعي الذي لعبه هذا القوم في حقبة حضور ثلاثة من أنبياء أولوالعزم عليهم السلام وهم النبي موسى عليه السلام، والنبي عيسى عليه السلام، والنبي محمد صلى الله عليه وآله، كلها أمور جلعت اليهود يلعبون دوراً حاسماً في التاريخ، كما جعلتهم محط اهتمام المؤرخين. إن معرفة التيارات السياسية اليهودية بوصفها منهجية تحليلية وظاهراتية من منظور قصص الوحي، أوصلت هذا البحث إلى نتائج جديدة. وعلى الرغم من قلّة التطرق إلى هذا الموضوع وعدم وجود خلفيات بحثية تفتح الطريق أمام الباحث، جعلته يساوره القلق من الخوض في هذا المجال الوعر علمياً، بيد أنّ التحليلات التاريخية والتفاسير القرآنية شكلت خلفية علمية رصينة في التطرق إلى الموضوع

١. أستاذ مساعد في قسم السياسة، المعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران. mohajernia@gmail.com

* مهاجرنيا، محسن. (٢٠٢٣). مواجهة التيارات السياسية اليهودية مع الحوكمة النبوية في القرآن. مجلة الحوكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ١ (١)، صص ١٢٤-١٥٢. DOI: 10.22081/ jgq.2023.73633

وتناوله من زوايا مختلفة. إنّ إعادة قراءة التيارات السياسية اليهودية على أربعة مستويات وتأطير الموضوع في أربعة أُطر معرفية وهي «نمط سلوك المسلمين في مكّة»، و«المواطنة» في المجتمع الإسلامي في السنة الأولى في المدينة ولعب دور «المعارضة» في الحكومة الإسلامية في الظروف المتأزّمة والتحديات الطاحنة التي عصفت بالمدينة، وفي النهاية، اقتحام ساحات المواجهة العصيبة وبلوره مفهوم «المحارب» في الحكومة الإسلامية، كانت من أبرز النتائج الجديدة التي توصلت إليها الدراسة ولم يسبق أحد التوصل إليها قبلنا.

الكلمات المفتاحية

القرآن، بنو إسرائيل، التيارات السياسية، اليهود.

المقدمة

إنّ قَولَبَة المواضيع السياسية في لغة القرآن، يمكن أن تتجلى للقارئ في قالب حادث تاريخي محدود ومؤطّر مثل موضوع حكومة النبي سليمان أو حرب بلاد فارس والروم. وبعض المرات تتجلى كظاهرة غيبية خارجة عن إطار الفهم البشري (البقرة، ١٥١)، ومرات أخرى تشير إلى تيار سياسي نشط في عصر هبوط الوحي. كحكومة المشركين على مكّة وقضية النفاق في المدينة، ومرات أخرى تتبنّى الخطاب الأدبي وتتحدث عن قيم مثل العدالة في رسالة جميع الأنبياء (الحديد، ٢٥). وفي بعض المواضع يتطرق إلى مواضيع سياسية ومتعددة الأبعاد في إطار السنن التاريخية، مثل الصراع بين الحق والباطل. والأحداث السياسية لليهود التي أخذت حيّزاً كبيراً من القرآن الكريم وتاريخ الأنبياء تندرج ضمن هذا الصنف الأخير. فقد بدأ تاريخ اليهود من عهد النبي يعقوب عليه السلام واستمر حتى نبوّة الرسول الأكرم وخاتم الأنبياء، ولا يزال جارياً في صناعة السياسية حتى يومنا هذا.

إن بيان جميع المواضيع المذكورة أعلاه تقع على عاتق "المنهجية الموضوعية لتفسير القرآن". لكن لا شك أنّ هناك بون شاسع بين ظاهرة خارجية منفصلة عن الفضاء التاريخي وبين المواضيع التاريخية ذات المفهوم الديني. يرى كاتب هذا المقال أن أنجع طريقة لكشف حقيقة الأحداث التاريخية الواسعة النطاق هي "منهجية معرفة التيارات السياسية" التي تعكس الحقائق السياسية بوصفها ظواهر قرآنية. إن مصطلح "معرفة التيارات" في الخطاب السياسي يشير إلى ظواهر إجتماعية ذات طابع سياسي وتاريخي. وهي تبدأ من حقبة زمنية محددة وتستمر وتسير مع الزمن ويؤول بها الأمر إما إلى الزوال أو البقاء. يتكوّن التيار السياسي من أربعة مكونات أساسية:

١) عنصر الفكر السياسي؛
٢) عنصر أيديولوجيا الخطاب؛
٣) عنصر التعلق المادي بالمجتمع؛

٤) عنصر التاريخية (مهاجرنيا، ١٣٩٦، ص٢١).

يمكن معرفة ظاهرة سياسية مثل «اليهود» من خلال المكونات المذكورة أعلاه وعبر الطرق والمناهج المختلفة. لا غرو أن معرفة "واقع الظاهرة السياسية" كما هي وإنعكاس حقيقتها بالكامل أو كما تبدو أو كما تظهر للعلن أو كما يعرفها المجتمع، تختلف مع اختلاف وجهات النظر حيالها. ولهذا السبب يؤكد القرآن على أنّه يقص للسامع أحسن القصص وأنفعها قيمة ويقول: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (يوسف، ٣). ويكرر هذا الإدعاء في القضايا ذات طابع الحكمة والوقائع التاريخية ويقول: «يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (البقرة، ١٥١). أي يعلمكم ما لستم قادرين على معرفته وإن شئتم معرفته. وهذا ينطبق على الرسول الأكرم أيضا فقد يخاطبه القرآن بقوله: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (النساء، ١١٣). وإلى جانب هذا التقرير القرآني من "ظاهرة اليهود" نجد تقارير وانعكاسات تاريخية أخرى حوّلت اليهود إلى "ظاهرة" لا يمكن معرفتها إلى من خلال "الظاهراتية". ودراستنا هذه يمكن أن تكون "ظاهراتية" أو "فينومينولوجية" بتعبير آخر، دراسة منهجية "معرفة التيارات اليهودية" من شأنها أن تتطرق إلى الأحداث الخارجية مباشرة، أو تتبنّى قراءات ومناهج أخرى لمعرفة ظاهرة اليهود. وبهذا تصبح معرفة التيارات من نوع الظاهراتية. وإيماننا بحقيقة القرآن والظاهراتية القرآنية التي لا يشوبه ريب، قرّب منهجيتنا إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. فالنهج الذي تسلكه معرفة التيارات اليهودية على هذا المنوال، قادت الكاتب إلى بلورة أربعة مستويات من التحليل القرآني في معرفة التيارات السياسية. ففي حقبة تاريخية كان بنو إسرائيل بمثابة "نموذجاً سلوكياً" أو قدوة تقتدي بها الدعوة الإسلامية لمواجهة قريش في معتركها الدعوي وإستيلاءها على مكة المكرمة. وفي المرحلة الثانية قادت الظروف السياسية للنبي والمسلمين بعد الهجرة إلى المدينة، المسلمين إلى التعايش السلمي مع اليهود. لكن لأسباب مختلفة لم يدم هذا التعايش السلمي طويلاً. وفي المرحلة الثالثة ظهر اليهود في الساحة السياسية بلباس المعارضة

واتخذوا مواقف معارضة تجاه المسلمين؛ إلى أن أدّت التصدعات والإنشقاقات في التعايش الثنائي الذي يضمّ التيار اليهودي والحكومة الإسلامية الوليدة، إلى المواجهة المباشرة وارتقت إلى الصراع العلني الذي أطلق عليه عنوان "المحاربة" وهي تشكل المحطة الأخيرة من تاريخ اليهود في فجر الإسلام.

١. خلفية البحث

لقد أجريت الكثير من الدراسات والبحوث حول اليهود. فالنزعة السياسية لهذا القوم تجاه الأنبياء والحكومة الإسلامية في المدينة، طبعت معظم الدراسات بطابع سياسي بحت. لكن تفتقر هذه الدراسات إلى معرفة التيارات اليهودية. مع ذلك، أجريت بحوث ودراسات تطرقت إلى خصائص اليهود على مرّ التاريخ من وجهة نظر الفريقين من منظور سورة الحشر للكاتب محمد فاكر الميبدي وليلا إحمدي التي نشرت في المجلة الحسنا نصف السنوية بعددها ٣٣ بعام ٢٠١٨م، ومقالة كتبها هادي على زاده تحت عنوان "جذور إنحراف اليهود" في فصلية الدين والسياسة بعدديها ١٧ و١٨ اللذين نشرا في سنة ٢٠٠٨م كانت من ضمن مصادر بحثنا هذا. كما أنّ الكتاب الثمين للباحث عبدالقادر التيجاني الذي حمل عنوان "أصول الفكر السياسي في القرآن المكي" ونشرته دار البشير للنشر والتوزيع بعمان بعام ١٤١٦ق، ودراسة تحت عنوان "نظرة سوسيولوجية إلى قوم اليهود من منظور القرآن" لمحمد باقر آخوندي التي نشرت في العدد ٤٥ من مجلة الدراسات القرآنية بعام ٢٠٠٦م وكتاب «بنو إسرائيل والنبوة" المجلد الثالث التاريخ الثقافي للقبيلة الملعونة للكاتب إسماعيل شفيعي سروستاني الذي نشرته منشورات الهلال بعام ٢٠١٦م وكتاب الدراسات الكلامية حول قوم بني إسرائيل من منظور الكتاب المقدس (العهد العتيق) للكاتب محمد شمس من منشورات آرون بعام ١٤٠٠، كلها شكلت مصادر الدراسة واستقى البحث معظم فقراته من هذه الكتب والبحوث

٢. التيارات السياسية لبني إسرائيل باعتبارهم نموذجاً سلوكياً

يبدو أنّ المقصود من نقل قصص بني إسرائيل والأنبياء بهذه الدرجة من التفاصيل والقصص المشحونة بالطابع السياسي التي تتطرق إلى النبي موسى في الآيات المكية، جائت لكي تقدم نموذجاً تاريخياً وتجربة سياسية يحتذي بها الرسول الأكرمﷺ والمسلمين حديثي الإسلام. فقد إرتأى القرآن أن يبيّن كيف استطاع النبي موسى وقومه المقاومة والصمود تجاه الطاغوت والظلم. وما هو المسلك الذي سلكه اليهود على مرّ التاريخ، وكيف تجاوز أكبر عقبة طاغوتية في تاريخ البشرية وهي فرعون وحاشيته. فالقرآن المكي لم يكن بصدد توجيه النقد المباشر لسلوك بني إسرائيل، بيد أنّه أشار إلى بعض من كفر وخالف دعوة الأنبياء. لكن إذا أردنا مراعاة جانب الحق يجب أن نقول أن التيارات اليهودية وإعادة إنتاج وسرد قصص الأنبياء والأقوام السالفة، شكلت دعامة نظرية ومرتكزاً تجريبياً للدعوة الإسلامية في حقبة تواجد المسلمين في مكة. وقد تبنّت الآيات المكية في مواضع كثيرة صيغة الأمر وبلورت خطاباً مطبوع بطابع الأمر وأمرت الرسول الأكرم بالإتعاض والإعتبار من الرسل السابقين مثل قوله: «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص، ١٧)، «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ» (ص، ٤١)، «وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ» (ص، ٤٥)، «وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ) (ص، ٤٨) وفي النهاية يقول: «هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ» (ص٤٩). هذا تذكير واضح ولا شك أن الصالحين في جنات الخلد. فالتطرق إلى حياة الأقوام السالفة لعبرة للرسول: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (يوسف، ١١١). وفي سورة النازعات يذكر قصة موسى التاريخية ومواجهته مع فرعون ويقول: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى (النازعات، ٢٦).

الخطاب المفعم بالإعتبار في سورة الأعراف وسورة هود وهما سورتان نزلتا

في السنوات الأخيرة لحضور المسلمين في مكة، يشير إلى أن الله بدأ بإرساء وطرح الأسس النظرية والعقائدية، وبعدها تطرق بالتفاصيل إلى حياة الأنبياء ليبني دعامة رصينة على هذه الأسس لكي يتبنّى في المرحلة الثالثة الخطاب الأمري ويستخدم صيغة الأمر عند ذكر مسؤوليات وواجبات الرسول والمسلمين.

فقد يتناول المبادئ العقائدية في سورة الأعراف حتى الآية ٨٥ ويتطرق في الآية ٥٩ حتى ٦٤ إلى قصة النبي نوح عليه السلام، ثم يتحدث في الآية ٦٥ حتى الآية ٧٢ عن قصة هود عليه السلام، بعدها يذكر من الآية ٧٣ حتى الآية ٧٩ قصة النبي صالح عليه السلام ويذكر قصة لوط عليه السلام في الآية ٨٠ حتى الآية ٨٤، ومن الآية ٨٥ حتى الآية ١٠٢ يتناول قصة النبي شعيب عليه السلام وفي النهاية يتحدث عن القصة السياسية للنبي موسى عليه السلام في الاية ١٠٣ حتى الآية ١٥٦ وما جرى عليه مع بني إسرائيل لكي يرسي الأسس والتجارب السياسية للأنبياء الماضين ويقول للمسلمين: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الأعراف، ١٥٧). ويأمر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الإستمرار بدعوته بكل ما أوتي من قوّة ويقول: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (الأعراف، ١٥٨).

وفي الآيات ٢٥ الأولى من سورة هود يبيّن المبادئ النظرية لكي يمهّد لتجربة النبي نوح عليه السلام، والنبي هود عليه السلام مع قوم عاد، والنبي صالح عليه السلام مع قومه ثمود، والنبي إبراهيم عليه السلام، والنبي لوط عليه السلام، والنبي شعيب عليه السلام والنبي موسى عليه السلام ويخصص مئة وأحدعشر آية في الجزء الثالث من السورة للأسس والمبادئ السياسية ويذكر تجربة الماضين ويخاطب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» (هود، ١١٢) ثم يقول: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود، ١١٣) وينهى المسلمين من الإنحياز للكفار ويقول: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ» (هود، ١١٤)،

ويقول: «وَاصْبِرْ» (هود، ١١٥) أيّ إستقم في مواجهة الظروف الصعبة في مكة. وفي نهايات السورة يذكر بالإعتبار من التجارب ويقول: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود، ١٢٠).

يتبنّى القرآن الخطاب الودي في حقبة تواجد المسلمين في مكة ويظهر محبته لليهود ويعطيهم منزلة مرموقة. مثل قوله: «عِبَادِي» (الشعراء، ٥٢)، الصابرون، «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا» (الأعراف، ١٣٧) وورثة الوحي والتوراة «أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ» (غافر، ٥٣)، القوم الناجون، «لَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الدخان، ٣٠)، المهتدون، «جَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ» (السجدة، ٢٣)، وللائذون، «وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ» (يونس، ٩٣)، وأمّة الهدى والعدل، «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (الأعراف، ١٥٩)، والقوم المفضل، «وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (البقرة، ٤٧)، القوم المختار، «وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (الدخان، ٣٢)، وحَمَلَة الوحي الألهي، «وَآتَيْنَاهُمْ مِنَ الْآيَاتِ» (الدخان، ٣٣) والذين أنزل إليهم الرزق من المساء «نَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى» (طه، ٨٠) واختيار معظم الأنبياء من هذا القوم «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (الجاثية، ١٦).

نشهد في قصص بني إسرائيل وأنبياءهم في بعض المواضع ذكريات حلوة ومريرة لهذا القوم من إيمان وصمود وتعرض للعسف والظلم والإستضعاف على يد فرعون وحاشيته ويجسد القرآن قصة النبي موسى عليه السلام السياسية ويبرزها بحيث تبدو تجربة موسى عليه السلام أكثر التجارب نكهة سياسية وأنموذجاً سياسياً متكاملاً يحتذى به للخروج من ظلم زعماء قريش، ويذكر تعبير «لَعِبْرَةً» في خطابه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويقول: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى... انَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً» (النازعات، ١٥-٢٦).

النظرة الإيجابية ترتقي إلى درجة التبشير بمجيء خاتم النبيين في مكة وتصبح الدعوة النبوية مرتبطة بقوم بني إسرائيل. فقد يقول القرآن: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة » (الأعراف، ١٥٧). وفي الآية السادسة من سورة الصف يبشر القرآن عن لسان النبي عيسى عليه السلام بمجيء الرسول ويقول: «وَ إِذْ قالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يا بَنِي إِسْرائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْراةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جاءَهُمْ بِالْبَيِّناتِ قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ».

٣. بنو إسرائيل بوصفهم مواطني المدينة

تقول لنا الحكايات التاريخية أن أهل يثرب كانوا يعانون من الشقاق والصراع في ما بينهم و وقعوا في دوامة الإختلاف والنزاعات والأزمات وباتوا في أمسّ الحاجة إلى من ينقذهم من بؤر الصراعات والحد من النزاع وغياب القانون وانعدام الأمن. هذه الحالة الفوضوية مهّدت الأرضية المناسبة لإعتناق الإسلام ودخول الدين الجديد في المدينة ووفرت الفرصة اللازمة للإتفاقيات والحياة السلمية تحت مظلة القانون. فالحكومة الوليدة في المدينة قد استولت على السلطة عبر الإستقبال التاريخي من الإسلام وفي إرهاصات تأسيسها أبرمت إتفاقيات مع مختلف الأطياف والتوجهات بين المسلمين وغير المسلمين للتمهيد للحياة السلمية. فقد استهلت جولة إبرام الإتفاقيات بإبرام اتفاقية بين المهاجرين والأنصار في المدينة ومن منطلق هذا الإتفاق أبرمت عهوداً أخرى مع غير المسلمين من أهل يثرب. وقد شارك يهود المدينة في إثنين من هذه المواثيق. الأول ميثاق عام بين الناس وقد عُرف بأسم «موادعة اليهود». وقد شاركت القبائل اليهودية المتكوّنة من بني عوف، وبني ساعده، وبني حارث، وبني جشم، وبني النجار، وبني عمرو بن عوف، وبني الأوس، وبني ثعلبة وبني شطيبة (ابن هشام، ١٤٢١ق، ج١، صص ٥٠١-٥٠٢). والميثاق الثاني عُقد بين الرسول

الأكرم وثلاثة من قبائل اليهود وهي بني النضير، وبني قريظة، وبني القينقاع. وقد حظيت هذه المواثيق بموافقة الطرفين بسرعة كبيرة. واتخذها الطرفان مخرجاً من الأزمات الإجتماعية التي عصفت بالمجتمع آنذاك وكانت كفيلة باستتباب الأمن السياسي والإجتماعي لأهل يثرب.

٣-١. الميثاق العام

لا شك أن تأسيس مجتمع جديد على المبادئ والقيم الإسلامية في ظروف متضاربة وصرعات إجتماعية ونزاعات تاريخية في فضاء يثرب القبلي بحاجة إلى التماسك وإيجاد الوحدة والإنسجام الإجتماعي وتوطيد الأواصر السياسية بين أهل المدينة لكي تمهّد الأرضية اللازمة للوحدة السياسية والدينية في عاصمة الحكومة الإسلامية وتفتح آفاق واضحة الملامح لتحقيق الحريات واستتباب الأمن والسلام في إطار الشريعة لكي يتمتع جميع مواطني مدينة النبي بالأمن والسلم. وبناء على هذه القناعة وإنطلاقاً من هذا التوجه بادر الرسول ببلورة هذا الميثاق وإبرام إتفاقيات وعهود في إطار الحكومة الإسلامية، ليحل السلم والأمن والإخاء محل التفاخر والتناحر و الصراعات القبلية والدينية ويتمكن اهل المدينة بكافة أطيافهم من التعايش السلمي والدفاع عن المدينة وأسس الأمة الواحدة والموحدة (زرجرى نجاد، ١٣٨١، ص ٤٦).

لقد أقام الرسول الأكرم جلسات ولقاءات متعددة من أبرزها جلستين الأولى مع الأنصار والثانية مع المهاجرين وفي بيت "أنس بن مالك". وناقش الحاضرون المبادئ القانونية للإخاء والمساواة وعقد ميثاق الأخوّة بين المهاجرين والأنصار. وهذه المبادرة كانت من أهم المبادرات وأولويات الرسول الأكرم في تلك الحقبة المصيرية. وتمخّضت من تلك الجلسة بنود عدّة من البند الأول حتى البند الثالث والعشرين من ميثاق المساواة وأرسى المشاركون القواعد التي يجب أن تحكم العلاقات الإجتماعية والقانونية في المجتمع الإسلامي الوليد. اما الجلسة

الثانية فقد أقيمت في بيت "بنت الحارث" بين المسلمين وممثلي الفئات غير المسلمة مثل اليهود لمناقشة الآراء ووجهات النظر المختلفة لوضع مسودّة دستور المدينة التي وقع عليها زعماء المهاجرين والأنصار واليهود. وهذا الميثاق كان أوّل ميثاق ودستور لأول حكومة إسلامية في تاريخ المسلمين، بل أهم وأكمل إتفاقية دولية في الإسلام في تلك الحقبة التاريخية وكان الدستور المدوّن الوحيد في العالم بأسره (حميدالله، ١٣٩٤، صص ٦٥-٦٩). وقد وضع دستور المدينة بصورة تحترم معتقدات وتوجهات اليهود (طبارة، ١٩٦٦م، ص ١٨). بحيث مكّنت هؤلاء الجماعة من التعايش السلمي مع المسلمين. فقد أصبح اليهود حلفاء المسلمين وجزءاً من المجتمع المسلم حينذاك. وقدّم الميثاق حزمة من الإمتيازات والتنازلات لقاء إحترام الميثاق وعدم خرقه عندما تقتضي الضرورة الدفاع عن المدينة، ولم يطلب المسلمون غير هذا من الطرف اليهودي (حميدالله، ١٣٩٤، صص ٦٥-٦٩ واحمدي ميانجي، ١٤١٩ق، ج١،صص ٢٤١-٢٦٩). فقد عاش اليهود بكامل الحرية الإجتماعية والدينية وبقي جميعهم على دينهم وتمتعوا بحقوقهم المدنية والأمنية (طبارة، ١٩٦٦م، ص ١٨). ونصّ الميثاق على أنّ اليهود ليسوا من زمرة أهل الذمة لكن إذا خانوا العهود وخرقوا المواثيق فحينها سيندرجوا ضمن أهل الذمة.

كما نص على أن يثرب مدينة لجميع الأطياف والفئات الإجتماعية وهي مدينة الأمن والسلم لكل أهلها ويتمتع جميع الناس بالحرية والمساواة في ظل الحكومة الإسلامية. ونشير في ما يلي إلى بعض تفاصيل هذا الميثاق.

١. جميع القبائل اليهودية المكوّنة من بني عوف، وبني النجار، وبني الحارث، وبني ساعدة، وبني جشم، وبني الاوس، وبني ثعلبه، وبني جفنة، وبني ثعلبة وبني شطيبة تندرج ضمن هذا الميثاق ويجب حمايتها عند تعرضها لأي خطر. وكلما دعى المسلمون اليهود أو دعى اليهود المسلمين إلى المصالحة وإصلاح ذات البيت يجب أن يتمثل الطرف الآخر للدعوة.

٢. يجب على المسلمين واليهود أن يدفع كل منهم نفقاته عند الحرب.

٣. اليهود والمسلمون الحلفاء أمّة واحدة. وكل فئة لها دينها إلا من اقترف ذنباً أو معصية.

٤. يجب على المسلمين واليهود التضامن والتحالف لمواجهة عدو المدينة والتنسيق للدفاع عنها.

٥. لا يؤاخذ أحد بذنب حليفه.

٦. يجب على الجميع مؤازرة المظلوم ومساعدته.

٧. إيواء الكفار أمر محظور تماماً، إلا عند إقتضاء الضرورة ولمصلحة المسلمين واليهود.

٨. يجب مؤازرة الجار وعدم الإعتداء على حقوقه.

٩. يجب على المسلمين واليهود مواجهة كل من أراد الإعتداء على المدينة أو مهاجمتها.

١٠. علاقات اليهود والمسلمين تقوم على أساس المساولاة والمصلحة (ابن هشام، ١٤٢١ق، ج١، ص ٥١٦).

واليهود المشاركون في هذا الميثاق هم من قبيلتين عربيتين هما الأوس والخزرج اللتين إعتنقتا اليهودية وأطلق عليهما مصطلح «المتهودين» (اليعقوبي، ١٤١٣ق، ج١، ص ٣٧٠). وبما أنّ الأوس والخزرج كانتا من القبائل العربية فقد كانت أقل تناحراً مع المسلمين (ابن هشام، ١٤٢١ق، ج١، ص ٥١٦).

ولم يشارك بنو القينقاع وبنو النضير وبنو قريظة في الميثاق (العاملي، ١٩٩٥م، ج٤، ص ٢٥٥). ولهذا السبب عقد الرسول الأكرمﷺ مواثيق مستقلة مع هذه القبائل اليهودية (هيكل، ١٩٦٨م، ص ٢٢٧).

٣-٢. عهد مع القبائل اليهودية الثلاثة الأصلية

نقل بعض المؤرخين أن جماعة من يهود بني قريظة وبني النضير وبني القينقاع جائوا إلى الرسول الأكرمﷺ وناقشوا مع الرسول الدين الجديد وطرحوا

سؤالات وقضايا ذات صلة بالدين الجديد فيقدم الرسول بعض النبوءات الواردة في التوراة فيصدقه اليهود ويقول له: «وقد جئناك لنطلب منك الهدنة على أن لا نكون لك ولا عليك ولا نعين عليك أحداً، ولا نتعرض لأحد من أصحابك ولا نتعرّض لنا ولا لأحد من أصحابنا حتى ننظر إلى ما يصير أمرك وأمر قومك أن لا يعينوا على رسول الله ولا على أحد من أصحابه بلسان ولا يد ولا بسلاح ولا بكراع فى السرّ والعلانية لا بليل ولا بنهار والله بذلك عليهم شهيد» (الطبرسي، ١٤١٧ق، ج١، ص ١٥٧). وبعدها كتب لكل من القبائل الثالث نسخة من الميثاق ليوقّع عليها ممثلوا القبائل. فقد وقع "حيي بن أخطب" نيابة عن بني النضير، و"كعب بن أسد" نيابة عن بني قريظة، و"المخيريق" نيابة عن بني القينقاع (الطبرسي، ١٤١٧ق، ص ١٥٧والمجلسي، ١٤٠٣ق، ج ١٩، ص ١١٠ واحمدي ميانجي، ١٤١٩ق، ج١، ص٢٦٠). وتقول التقارير التاريخية أن بعد إنتصار المسلمين في غزوة بدر قال اليهود الموقعون على الإتفاق أن هذا ما وعد به النبي الموعود في التوراة ثم تقدم "المخيريق" وهو ممثل قبيلة بني القينقاع نحو الرسول الأكرمﷺ وأسلم على يده واستشهد في غزوة أحد (الواقدي، ١٤١٤ق، ج١، ص ٣٦٣).

٤. بنو إسرائيل بمثابة معارضة في حكومة المدينة

بعد فترة من الزمن غلبت الميول والنزعات اليهودية على أهلها في مدينة النبي وسادت على عقولهم المبادئ الأيديولوجية وبعض المزاعم مثل القوم المختار، والمفضل، والأمّة المفضلة، والدين الخاص باليهود، وأنهم إبناء الله، إلى جانب السلوكيات الماكرة والعدوانية البعيدة عن السلم والتي جلبت الأذى للمسلمين ولم يسلم منها المسيحيين، وخرق المواثيق والعهود، والخيانة والغدر، والتجسس، والتذرع بالحجج الواهية، واللجاج والعناد، وعرقلة الحياة السلمية والإزدراء الناجم على العقلية الإستعلائية، كل هذه الأمور جعلت الحياة السلمية مستحيلة وعارضت

الحكومة الإسلامية الوليدة فلم تدم المواثيق بينهم وبين المسلمين طويلاً فتحوّل اليهود من حلفاء إلى تيار سياسي معارض للحكومة الإسلامية. ومما لا شك فيه أن مجموعة العقائد والأعمال وردود الأفعال لم تكن أحداث عرضية وإنما كانت ممنهجة ومُعد لها سلفاً لمواجهة الحكومة الإسلامية. وهذا الأمر أدى إلى عودة هذا القوم إلى ما كان عليه وتحوّلت النظرة الإيجابية لدى مسلمي الأنصار والمهاجرين، كما تحوّل الكلام الإيجابي حول بني إسرائيل في الآيات المكية إلى كلام سلبي وساد سوء الظن والنظرة السلبية تجاه هذا القوم.

وقد نقلت سورة البقرة تقارير مفصلة لحياد اليهود عن طريق الصواب وتحوّلهم من حلفاء إلى معارضين ومن ثم إلى "محاربين". فتقدم هذه السورة في الخطوة الأولى حركة هذا التيار من منظور الوحي والقرآن. ثم تقسّم أهل المدينة إلى ثلاثة أقسام هي المؤمنون، والكفار، والمنافقون. وتتحدث عن بعض خصائص الكفار بصورة توحي بأنّها تخاطب اليهود وتتطرق إلى هذا الحقيقة في الآيات ٣٩ و٤٠ بعبارات مثل: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا»، و «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ... إِيَّايَ فَارْهَبُونِي». ثم تذكر قصة التذرع بالحجج الواهية في يوم السبت «يوم السبت» (البقرة، ٦٥) وقصة بقرة اليهود (البقرة، ٦٧)، وقصص حول السحر والشعوذة من أجل رواج الفساد والشقاق في المجتمع (البقرة، ١٠٢) والأزمة الثقافية المتمثلة بقوله «راعنا» (البقرة، ١٠٤)، وتحدي المسلمين بتغيير قبلتهم من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام (البقرة، ١٤٢-١٥٠). والإدعاءات الزائفة بانتسابهم إلى النبي إبراهيم (آل عمران، ٦٨) والنبي يعقوب (البقرة، ١٣٣). كلها قضايا تشير إلى نمط حياة اليهود وكيفية صياغة المجتمع اليهودي والنزعة اليهودية تجاه السلطة والإستيلاء التي بدأت منذ حكومة النبي موسى عليه السلام ورسالة النبي عيسى عليه السلام واستمرت حتى عهد الحكومة الإسلامية في المدينة.

وبسبب العقائد المشتركة والسلوك المماثل تبنى القرآن خطاباً واحداً عند

حديثه عن اليهود وقسم هذا القوم إلى ثلاثة فئات:

١- نخبة اليهود وزعماءها: «فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ» (البقرة، ٧٥).

٢- الجمهور اليهودي وعامة المجتمع اليهودي «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (البقرة، ٧٨).

٣- الكتّاب اليهود الذين يتجارون بدينهم «الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» (البقرة، ٧٩).

في الآية ٨٢ فصاعداً من سورة البقرة يشير النص إلى الميثاق الأنثى عشري الذي عقده النبي موسى مع بني إسرائيل ونقضهم العهد وسلوكهم العدواني ومعارضتهم للحياة الإجتماعية السليمة ويحذر النبي الأكرمﷺ أنّ هذا القوم الذي أخذته العزة بالإثم لن يؤمن بحكومة الإسلام. وبنظرته الإستعلائية واغتراره بدينه وإيمانه يرى أن الإيمان خاص به دون غيره من الأمم. وهذا نراه في قوله تعالى: «قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ» (البقرة، ٩١).

وقطع الله الأمل في هداية اليهود وأعلن للرسول الأكرمﷺ بأنّ اليهود لن ترضى عنك وعن القرآن والإسلام حتى تؤمن بدينهم؛ وقوله هو: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (البقرة، ١٢٠). إذن عليك أيها الرسول أن تثبت عبر الطرق العلمية والعقلية وبمختلف الأساليب «إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» وأن طريق الحق الوحيد هو طريق القرآن واعمل على أساس التعاليم الإسلامية ولا تتّبع خطوات اليهود.

سوف نذكر بعض مما قام به اليهود باختصار مراعاة لمقتضى الحال والمقال:

٤-١. ترويج الشرك في المجتمع الإسلامي

لقد طرح اليهود مثل النصارى العقيدة التي تقول بأنّهم أبناء الله لمواجهة العقائد التوحيدية الإسلامية. فقد يقول القرآن عنهم: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» (التوبة، ٣٠). وقد تجاوز اليهود النصارى في هذا المضمار وفضلاً عن اعتناق

العقيدة القائلة بأنّ عُزير إبن الله، ادعوا بأنّهم أيضاً أبناء الله «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ» (المائدة، ١٨).

٤-٢. محاولة اليهود بانتهاج الرسول نهجهم المنحرف

كان يهود المدينة يؤمنون بالتعاليم التلمودية (التلمود: ص ٧٩) التي تقول أنّ اليهود هم القوم المختار وأنّ جميع أعمالهم وأنماط حياتهم أفضل من غيرهم. وهذا التبجح والتعالي والإستعلاء بلغ درجة اقتصرت دخول الجنة على اليهود (البقرة،٨٠). ويتحدث القرآن عن هذا التوجه بأنّه توجه عام وسائد لدى اليهود وأنّ اليهود لن يألوا جهداً للنيل من الإسلام والمسلمين ويقول: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (البقرة، ١٢٠).

٤-٣. نزعة الحسد لدى اليهود

من أهم نتائج ومآلات التبجح والإستعلاء لدى اليهود هي حقدهم وحسدهم تجاه غيرهم. فقبل بعثة الرسول الأكرمﷺ وعند صراعهم مع قبائل الأوس والخزرج هددوا القبائل بأنّ الله سيبعث رسولاً يعينهم في حربهم على أعداءهم وسوف تكون الغلبة لهم. لكن عندما جائت البعثة خلافاً لما كانوا ينتظروه، جحدوا بها وأنكروا رسالة الرسول (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ج١، ص ٢٢٢). وفقاً لما ورد في الآية ٨٩ من سورة البقرة لم يكن حسد اليهود وحده سبب الجحود في الإسلام وإنكاره، وإنما كان اليهود يتوقعون ألّا يؤمن أحد بدين محمد ويعتنق الإسلام «ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسدا من عند أنفسهم» (البقرة، ١٠٩).

٤-٤. نقض العهد

واستمر التحدي اليهودي ضد حكومة المدينة وتطور تدريجياً من الصراع

الثقافي والعقائدي حتى بلغ مستوى المواجهة المباشرة ضد الدعوة المحمدية. فقد نقض اليهود الميثاق مرات عديدة ولكنّ الرسول تعامل معهم بلطف وجدّد العهد معهم. وقد ذكر القرآن نقض العهد بتعابير مختلفة وأشار إليه في مواضع عديدة مثل: «أَوَ كُلّما عاهدوا عَهداً نبَذَه فريقٌ منهم» (البقرة، ١٠٠) وكلمة "كلّما" تقتضي التكرار. وفي الآية ٥٦ من سورة الأنفال يتحدث عن هذه الخصوصية اليهودية بقوله: «كل مرة» ويقول: «ينقضون عهدهم في كل مرة» (الطبري، ١٤١٣ق، ج١، ص ٣٥١ والطبرسي، ١٤١٧ق، ج١، ص ٣٢٨ والطباطبائي، ١٤١٧ق، ج١، ص ٢٣٢). يبدو أن هذه الخصال هي خصال ثابتة وأنّ اليهود مفطورون على نقض العهد إذ تكررت مرات عديدة إبان الحكومة الإسلامية في المدينة بحيث يمكن إجراء دراسات موسعة حول هذه النزعة والميل نحو نقض العهد. ومن أبرز حالات نقض العهد قبل الإسلام سبقت الإشارة إلى نقض اليهود الأوامر الإلهية الأثنى عشر التي ورد ذكرها في سورة البقرة (البقرة، ٨٣-٨٤).

٤-٥. التذرع وعرقلة الأمور

الوقائع التي يذكرها القرآن حول موضع المعارضة اليهودية في المدينة توحي بأنّ اليهود اعتادوا على التذرع والإتيان بالحجج الواهية بحيث يبدو أنّ هذه الصفة أصبحت من صفاتهم الفطرية. فالنظر إلى تاريخ اليهود والعناد واللجاج طغى على جميع ساحات حياة اليهود وجميع مجالات حياتهم بما فيها الساحة السياسية والإجتماعية والثقافية. ومن بين هذه الحالات يذكر القرآن مبادرة اليهود بتغيير القبلة (البقرة، ١٤٥) وقصة دعاءهم حين قالوا للرسول «راعنا» (البقرة، ١٠٤) وهو دعاء طُرح ضد المسلمين. وتشير الآية ١٥٣ من سورة النساء إلى نزعة اليهود نحو التذرع بالحجج الواهية ضد الحكومة الإسلامية ويعيد هذه الصفة إلى زمن موسى عليه السلام ويقول: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا

الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ فَعَفَوْنا عَنْ ذلِكَ وَ آتَيْنا مُوسى سُلْطاناً مُبِيناً». وتتحدث آية ٥٢ من سورة البقرة عن تحجج اليهود لتغيير دين الله «نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (البقرة، ٥٥) وتغيير التعاليم الألهية: «قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ» (البقرة، ٥٩) وعبادة العجل «ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ» (البقرة، ٩٢) تشابه البقر: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا» (البقرة، ٧٠). والكثير من المواضع الأخرى التي تطرقت إلى هذا الموضوع.

٤-٦. الإستكبار والعصيان

وأبرز أسباب عصيان اليهود ومعارضتهم للحكومة الإسلامية تتجلى في نزعتهم الإستعلائية وروح التعالي على غيرهم. فقد تقول الآية ٨٧ من سورة البقرة: «أَفَكُلَّما جاءَكُم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون». سياق الآية يدلّ على إستعلاء اليهود على الإسلام والنبيﷺ ويقترب إلى حد كبير إلى سلوكهم الميّال إلى العصيان والطاعن في القدم والذي لا يمكن معرفته إلا من خلال دراسات موسّعة والإطلاع على تاريخ هذا القوم.

٤-٧. عداء الإسلام والمسلمين

يبدو أن اليهود يريدون من خلال هذا الإستعلاء والتكبر والحسد، إلقاء العداوة والبغضاء ضد الحق. ويتحدث القرآن عن عداءهم ضد المؤمنين بقوله: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ» (المائدة، ٨٢). فقد جُبِل اليهود على هذه النزعة التعسفية والميالة نحو الظلم والجور والإعتداء فصارت فطرة في وجودهم وجعلتهم يعادون جميع الأمم والشعوب ويكنوا في عداء مستمر مع الشعوب كلها. فقد أظهروا العداء للنصارى قبل الإسلام. إذ يقول القرآن حول عداءهم للنصارى:«وَقالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَصارى عَلى شَيءٍ» (البقرة، ١١٣). إن عداء اليهود ظهر دائماً بشكل المؤامرات ودسّ الدسائس والفتن؛ فقد بلغ عداءهم للرسول الأكرم درجة جلعت الذات الإلهية تسلّي الرسولﷺ ويدعوا

الله رسوله بالصبر على ما فعلوا وهذا في قوله «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ... مِنَ الَّذِينَ هادُوا» (المائدة، ٤١).

٤-٨. عبادة الدنيا وحبّ اليهود الجارف لجمع المال

عندما يتحول الميل إلى جمع المال والثروة إلى عادة جماعية لكل قوم أو شعب، ويقوم هذا الميل الجارف على أسس وقواعد عقائدية وأيديولوجية، سوف ينعكس على السياسة ويصبح جزءاً من المبادئ السياسية. وظهر ميل اليهود إلى الدنيا عندما أصبحوا في مواضع المعارضة في الحكومة الإسلامية. وقد عكست الآية ٩٦ من سورة البقرة جانباً ضئيلاً من هذا الميل الجارف وتقول: «وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ». وقد يقول قائل أنّ هذه النزعة نحو جمع المال كانت في زمن النبي موسى عليه السلام ولم تستمر بعد ذلك؛ لكنّ الآية ١٦٩ من سورة الأعراف تقول غير هذا القول وتؤكد على أنّ هذا الميل متجذر في وجود اليهود ولن يندثر ويزول من قلوبهم أبداً. فقد تقول الآية: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى» (الأعراف، ١٦٩).

٤-٩. العصبية القبلية والعنصرية

عندما تندمج العصبية القبلية مع العقائد الدينية، تنبثق عنها نزعة إستعلائية وتطرف في الجحود وإنكار الحقيقة المعارضة مع مصالح القوم. والروايات التاريخية والمشاهدات الميدانية في عهدنا والحقائق الواردة في القرآن توحي بأنّ اليهود شديدو النزعة إلى القبلية والعنصرية بحيث أصبحت هذه النزعة مكوّناً أساسياً من مكوناتهم الثقافية والسياسية. فقد تقول الآية ٨٩ من سورة البقرة أنّ اليهود كانوا على بيّنة من مجيء الرسول في آخر الزمان وهذا قد ورد في التوراة لكن عندما عرفوا أنّ الرسول ليس من اليهود جحدوا برسالته. «مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ».

فعندما تستولي النزعة العنصرية على الإنسان لا شك أنّها ستؤثر على عقائده الدينية وتدفعه نحو تأطير عقيدته بأطار النزعة العنصرية. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ» (البقرة، ٩١). فهذه العصبية والنزعة الإستعلائية والبغضاء كانت سبباً في طغيان اليهود وكفرهم. فقد يصفه القرآن بقوله: «طغياناً وكفراً» (المائدة، ٦٤).

٤-١٠. الغدر وجناية اليهود ضد الحكومة الإسلامية

مجموع هذه الخصال السيئة والمثالب المعادية للإنسان لدى اليهود ساقتهم نحو الغدر والخيانة وارتكاب جنايات مروعة. فقد إضطرت الحكومة الإسلامية في المدينة على رصد تحركات اليهود وعدم خرق العهود والمواثيق. ومع ذلك انضمّ بعضهم إلى صفوف مشركي مكة في غزوة أحد لمواجهة المسلمين ولكي يستعطفوا ويخاطبوا ودّ المشركين كانوا مستعدين للسجود أمام أصنامهم. وقد أشار القرآن إلى هذا الأمر بقوله: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً» (النساء، ٥١) ومن جانب آخر قتل الناس وقتل الأنبياء والرسل كانت صفة بارزة لدى أسلافهم وقد عزى القرآن هذه الصفة لهم بقوله: «اِنَّ الَّذِين يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبيّنَ بِغَيْرِ حَقّ» (آل‌عمران، ٢١).

٥. معرفة تيار بني إسرائيل بوصفهم محاربو الحكومة الإسلامية

معرفة التيارات السياسية في القرآن من ثنايا الخطاب الذي تبنّاه معارضوا الحكومة الإسلامية في المدينة توحي بأنّ اليهود على الرغم من تظاهرهم بالوحدة والإنسجام إلا أن هذه الوحدة مصطنعة وأن الشقاق والتصدعات الفئوية سائدة في مجتمعهم. وقد أشار القرآن إلى هذا الأمر بقوله: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (الحشر، ١٤) ولهذا السبب عقد الرسول الأكرمﷺ مواثيقه مع ثلاثة من القبائل

اليهودية كل على حدة، كما أنّ هذه القبائل الثلاثة نقضت عهودها بمفردها. وعلى الرغم من الدعاية العارمة ضد المسلمين في جميع مراحل الحياة المشتركة من المواطنة، والمعارضة والمحاربة كانوا يبادرون بمفردهم بالنزاع مع المسلمين. وبعد فوز المسلمين في غزوة بدر تملّك الخوف والهلع أغنياء المدينة ويهود خيبر ووادي القرى وتوجسوا خيفة من تقدم المسلمين في دعوتهم. وقد دعا الرسول بعد عودته من غزوة بدر بني القينقاع إلى الإعتبار من هزيمة قريش ويسلموا على يده ولا يدسوا الدسائس ضد المسلمين. لكنّ اليهود رفضوا دعوته وقالوا بأنّهم محاربون أشداء ولن يستسلموا كما استسلمت قريش. وكان معظم اليهود يعيشون في داخل المدينة ويستولوا على مفاصلها الإقتصادية. وعندما باتوا على أعتاب الحرب ضد المسلمين نقضوا مواعيهم بطرق شتى. فقد حدث أن قُتلت أمرأةٌ من المسلمين في سوق بني القينقاع فصار الأخذ بثأرها ذريعة لمواجهة اليهود والمسلمين. وتموضع اليهود في قلاعهم و نقضوا عهودهم وخانوا المواثيق كلها ودخلوا في مرحلة المحاربة ضد الحكومة الإسلامية. حينها أمر الله رسوله بقوله: «وَ إِمّا تَخافَنّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ إِنّ اللّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ» (الأنفال، ٥٨). وبعد خمسة عشر يوماً من محاصرة اليهود، إضطر القوم على الإستسلام وأخرجوا من المدينة بناء على خلافات تاريخية مع أهلها (الواقدي، ١٤١٤ق، ج١، ص ١٢٧). ففي هذه الحرب كان البعض مسؤولاً عن التصدي لبني النضير وبني قريظة ومنعهم من الدخول في المعركة وإجبارهم على اتخاذ موقف الحياد.

لكن يهود بني النضير على الرغم من تعطشهم للسلطة كانوا هادئين وديعين في ما يبدو منهم إلى أن ظهرت حقيقتهم بعد هزيمة المسلمين في غزوة أحد. واعتبر بنو النضير هزيمة المسلمين ضعفاً استولى على المسلمين وأن قوى المسلمين خارت بعد شدتها لكنّهم أخطأوا في حساباتهم (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج٢٩، ص ٥٠٢). وتأثروا بكلام منافقين مثل "عبدالله إبن أبي" (الواقدي، ١٤١٤ق، ج١، ص٣٦٨؛ الطبري، ١٤١٣ق، ج٢، ص ٥٥٣)، ونقضوا عهودهم مع المسلمين والحكومة الإسلامية

ودخلوا مرحلة "المحاربة". وعندما ثبت للرسول الأكرم نقض عهد بني النضير واجه هذه القبيلة بشدة إنتهت إلى حرب بين الفريقين. وقتل في تلك الحرب زعيم القبيلة "كعب بن أشرف" ودبّ الخوف في قلوب بني النضير وخارت قواهم (الطبرسي، ١٤١٧ق، ج٩، ص ٣٨٨) ولاذوا بالفرار وتحصنوا في حصونهم الستة «و ظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله» (الحشر، ٢) لكنّ الله أتاهم من حيث لا يحتسبوا. فإيمانهم بمناعة قلاعهم وحصونهم جرّت عليهم الويل والثبور وأنزلت بهم الدمار بعدما ضنوا أنهم لا يُهزمون. وقرر بعدها طرفا المحادثات إخراج بني النضير من المدينة، فخرّبوا بيوتهم بعد خروجهم وذكر القرآن الواقعة بقوله: «يخربون بيوتهم بأيديهم» (الحشر، ٢). لكي لا يحصل المسلمون على شيء مما تركوه (مكارم، ١٣٧٨، ج٢٣، ص ٤٩٠ والطبرسي، ١٤١٧ق، ج٩، ص ٣٦٨ والقرطبي، ١٤١٧ق، ج٢، ص ١٨ وفيض الكاشاني، ١٤١٥ق، ج٥، ص ١٥٣).

تشكل سورة الحشر تقريراً مفصلاً من حالة محاربي بني النضير وتوجهاتهم السياسية. وجائت تسميتهم من أول نفيهم الجماعي من المدينة. وتذكر الآية الرابعة من هذه السورة عقوبة النفي والتهجير في الدنيا والعذاب الأليم الذي سيحلّ بهم في الأخرة وتقول: «وذلك بأنهم شاقوا الله و رسوله و من يشاق الله فإن الله شديد العقاب». وكلمة "ذلك" تشير إلى النتيجة المنطقية لأعمالهم وعداءهم لله ورسوله (الطباطبايى، ١٤١٧ق، ج١٩، ص ٢٠٢). اما الآيتان ١٣ و ١٤ من هذه السورة فقد تقدمان تقريراً مفصلاً عن حالة بني النضير في الحرب وتستخدم عبارة «أَشَدُّ رَهْبَةً» وتعبير «فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ» (الحشر، ١٤)، لتدلّ على أنهم يحاربون من حصونهم. فلم يعتبر بنو النضير من هزيمة المشركين ولا من نظراءهم من بني القينقاع ولهذا يقول القرآن: «كمثل الذين من قبلهم» (الحشر، ١٥) ليدل على الإعتبار من الأحداث. فقد احتال عليهم المنافقون واغتروا بقوتهم ووضعوا أنفسهم في مواجهة الحكومة الإسلامية. وكانت القبيلة الثالثة وهي بني قريظة أكثر نقضاً للعهد وأميل للغدر والخيانة، ففي طيلة السنوات الخمس التي

أمضوها مع المسلمين نقضوا عهوهم مراراً وتكراراً وتعامل الرسول معهم بلطف لعلهم يعودوا من غيهم. فقد تقول الآية ٥٦ من سورة الأنفال حول هذا الأمر: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (الأنفال، ٥٦). وقد أوفَدَ الرسول العديد من الوجهاء لإجراء محادثات معهم لكنّ مساعي الرسول كانت دون نتيجة وأصر اليهود على موقفهم في نكث عهودهم في أكثر الحالات تأزماً بالنسبة للحكومة الإسلامية وتركوا حلفاءهم في الأزمات الطاحنة وانضموا لصفوف أعداء المسلمين في حرب خندق. فقد تقول التقارير التاريخية أنّ بني قريظة نسّقوا مع الأحزاب الأخرى لكي يبقوا في المدينة ويسهلوا دخول محاربي قريش واليهود إلى المدينة وأنهم يباغتوا المسلمين من الخلف. لكن بعد هزيمة قائد الباطل "عمرو بن عبدودّ" على يد بطل الحق ويعسوب الدين "علي بن أبي طالب"عليه السلام دبّ الخوف في قلوب المشركين وتفرق جمعهم ولاذ القرشيون بالفرار باتجاه مكة ووقع بني قريظة بيد المسلمين وتوجّه المجاهدون المسلمون بسرعة نحوهم. وذكرت الآية ٢٦ من سورة الأحزاب هذه الواقعة بقولها:«وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا». فقد حاصرهم المسلمون لمدة ٢٥ يوماً وقتل فريق منهم وأُسِرَ فريق آخر واستسلمت قبيلة بني قريظة. فأوفد اليهود رسولاً للنبي الأكرم لكي يعلنوا للرسول أنّهم مستعدون للخروج من المدينة بالطريقة التي خرج فيها بني النضير. إلّا أنّ الرسول رفض طلبهم. ثم قالوا أنّهم لن يأخذوا معهم أموالاً حتى بقدر حمولة جمل واحد، لكن الرسول أكّد على استسلامهم من دون أي شروط (الواقدي، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٥٠١). إلى أن احتكم الطرفان إلى الصحابي الجليل سعد بن معاذ زعيم قبيلة الأوس فحكم بقتل جميع المحاربين الرجال (ابن هشام، ١٤٢١ق، ج٣، ص ٢٣٤).

يستخدم القرآن التشبيه لكي يشبّه ما جرى بين المسلمين وبين يهود المدينة بالقصة التاريخية لبني إسرائيل ويمدّ جسراً بين الواقعتين لكي يقول أن قلوبهم

متشابهة «تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ» (البقرة، ١١٨) بل أنّ هؤلاء أشد عداوة من أسلافهم (النساء،١٥٣). وفي آخر محطة من محطات "المحاربة" يتحدث القرآن عن فضائحهم التاريخية بقوله الصريح: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (المائدة، ٧٨).

خلاصة البحث والنتائج

إنّ الأبعاد الفكرية، والتاريخية، والخطابية، والأيديولوجية الواسعة النطاق المتعلقة باليهود في القرآن تقتضي القيام بثلاثة دراسات مستفضية. أولاً: انتسابها للقرآن يجعلها مع "التفسير الموضوعي" في مستوى واحد. ثانياً: الركون إلى روايات الوحي عند التطرق إلى هذه الأحداث يخرج البحث من دائرة "الظاهراتية" ويقرّبها إلى "الفينومينولوجيا السياسية"، وفي الخطوة الثالثة ونظراً للتاريخ اليهودي السحيق الذي يمتد لآلاف السنين والماهية السياسية لهذا التاريخ والتيارات التي انبثقت من رَحِمِ هذه التيارات تدفعنا نحو القيام بدراسات "معرفة التيارات السياسية". فقد سعى كاتب المقال طيلة كتابته أن يستخدم "معرفة التيارات السياسية" والنظر إلى الموضوع من زوايا معرفية مختلفة ويتخذ من هذه المعرفة منهجاً لبحثه. وبفضل النظر إلى الموضوع من هذه الزاوية تمكن الباحث من أن يميّز بين الرواية القرآنية من بني إسرائيل في حقبة حضورهم في مكة التي استمرت ثلاثة عشر عاماً وبين فترة تواجدهم في المدينة. فخصوصيات معرفة التيارات تتجلى في أنّها تؤكد على التقارن، وتحليل الأحداث والظروف المادية والمعنوية المؤثرة في التيار. فقد توصل البحث إلى أنّ "الرواية المكية للقرآن" للجماعة القليلة والحديثة العهد بالإسلام كانت سنداً للمسلمين ومرتكزاً هاماً يدعم جهودهم. فقد كان المسلمون بحاجة إلى نموذجاً سلوكياً في نضالهم ضد قريش ونشر دعوتهم. ولهذا فرضت تلك الظروف إعادة إنتاج الأبعاد الإيجابية لبني إسرائيل. ودعوة المشركين إلى الدين

الجديد في تلك الظروف لا يمكن تحققها بالخطاب التهجّمي والتصعيدي والتهديد والوعيد واللعن والعذاب. لأنّ تبنّي هذا الخطاب في مستهل الدعوة كان بإمكانه أن يهدد الدعوة منذ أيامها الأولى ويخيّب آمال المسلمين ويصيبهم باليأس والإحباط. لهذا السبب أخذت السور التي نزلت في السنوات الأخيرة من حضور النبي في مكة وبعد طرح الأسس النظرية والعقائدية حيال الكون، والله، والمعاد، والإنسان، وإنشاء علاقة روحية بين الرسالة النبوية وقصص الأنبياء وحياة الأمم الغابرة، حيزاً كبيراً من القرآن. والنقطة الهامة في الآيات المكية المتعلقة ببني إسرائيل هي أنّ هذه الآيات لا تتطرق إلى الواقع المعاش لليهود. بينما في فترة تواجدهم في المدينة كانت إعادة إنتاج قصة اليهود الحزينة موجهة إلى الأفكار والواقع المعاش لهذا القوم ومؤامراتهم ضد الحكومة الوليدة.

ففي السنوات الأولى من حضور المسلمين في المدينة واجه المجتمع المسلم تحديات جمّة خلقها لهم اليهود ناكثو العهد والتهديدات التي وجهتها لهم قريش. وهذان الأمران ضيقاً الخناق على المسلمين بشدة. فالمواجهات السياسية، والفكرية، والعقائدية للقبائل الأنثى عشر اليهودية دفعت القرآن للتطرق إلى إعادة قراءة العادات والتقاليد التاريخية والحياد عن الطريق و الإنحرافات التي استمرت ألف وثماني مئة عام وربط تلك الأعمال الطاعنة في القدم بهذه الأعمال التي يقوم بها اليهود في عهد النبي.

إن الروايات القرآن الكريم في مواضع مختلفة، توحي بوجود ستة تيارات فكرية، وعقائدية، والسياسية في المدينة. وقد ذكرت الآية ١٧ من سورة الحج هذه التيارات الستة في موضع واحد، وهذه التيارات هي: «تيار المؤمنين» وهو التيار السائد، و«تيار اليهود»، و«تيار النصارى»، و«تيار الصابئين»، و«تيار المجوس»، و«تيار المشركين» وأكّدت على أنّ اليهود والمشركين ألدّ أعداء الأمة الإسلامية وذلك بقولها: «أشد عداوة للمؤمنين» (المائدة، ٨٢). وفي هذه الدراسة

المتعلقة ببني إسرائيل جلعت البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو مراحل بناء على الرواية الواردة في سورة البقرة:

١. المرحلة الأولى تتحدث عن اليهود باعتبارهم مواطنين في المجتمع الإسلامي وقد دخلوا في تعامل حرّ مع المسلمين والحكومة الإسلامية وعقدوا إتفاقيات وعهود مع المسلمين وحصلوا على حقوقهم كمواطنين وأكّد البني الأكرمﷺ على إحترام حقوق هذه الفئة.

٢. المرحلة الثانية في الحياة السياسية لهذا القوم وفقاً لرواية سورة البقرة تتعلق بغياب روح التعامل السلمي مع المسلمين وإظهار العداء لهم وظهور التحديات الناجمة عن خصال اليهود وتطرفهم في تعاملهم مع غيرهم. فقد خلقت هذه التصرفات العدوانية فجوة بين اليهود والمسلمين وتحول اليهود إلى «معارضة» بصورة صريحة.

٣. في المرحلة الثالثة تجاوز بنو إسرائيل المعارضة وأظهروا العداء للإسلام وتأهّبوا للحرب ضد حكومة المدينة. وكانت القبائل الثلاثة الأصلية لليهود تسيء التعامل مع المسلمين وتخلق الأزمات والتحديات للمجتمع المسلم وتنقض العهد وتنكث الميثاق لكي تعمّ الفوضى في المجتمع الوليد ويتمرّد الناس على الحكومة. وقد تحدثت سورة الحشر عن تجييش الجيوش اليهودية لمحاربة المسلمين والتي بائت كلها بالفشل وألحقت بها الهزائم النكراء بفضل الله تعالى وسطّرت نهاية التاريخ السياسي لليهود في المدينة.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن هشام، عبد الملك. (١۴٢١ق). السيرة النبويّة (ج١ و ٣، تحقيق و تعليق و شرح و فهرس مصطفى سقا و ابراهيم ابياري و عبدالحفيظ شلبي، الطبعة الثالثة). بيروت: دار احياء التراث العربيّ.

٢. احمدى ميانجى، علي. (١٤١٩ق). مكاتيب الرسول (ج١). قم: مؤسسة دارالحديث للعلم والثقافة.

٣. آخوندي، محمد باقر. (١٣٨٥). نگاه جامعه‌شناختى به قوم يهود در قرآن. فصلية دراسات قرآنية، ١٢(٤٥)، صص ١٦٢-٢٠٤.

٤. تيجاني، عبد القادر. (١٤١٦ق). اصول الفكر السياسي في القرآن المكي. عمان: دار البشير للنشر والتوزيع.

٥. حميد الله، محمد. (١٣٩٤). وثائق (نامه‌هاى حضرت ختمي مرتبت و خلفاي راشدين) (مترجم: محمود مهدوي دامغاني). طهران: منشورات حكمت.

٦. زركري نجاد، غلامحسين. (١٣٨١). تاريخ تحليلي اسلام. قم: بضعة الرسول.

٧. شفيعي سروستاني، اسماعيل. (١٣٩٥). بني‌اسرائيل و پيامبري (المجلد٣ از تاريخ فرهنگي قبيله لعنت). قم: منشورات هلال.

٨. شمس، محمد. (١٤٠٠). پژوهشي كلامي درباره قوم بني‌اسرائيل: براساس كتاب مقدس (عهد عتيق). طهران: منشورات آرون.

٩. طبارة، عفيف عبدالفتاح. (١٩٦٦م). اليهود في القرآن. بيروت: دارالكتب العلميه.

١٠. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسيرالقرآن (ج١ و ١٩). قم: دار المنشورات الإسلامية.

١١.الطبرسي، فضل بن حسن. (١٤١٧ق). اعلام الوري بأعلام الهدى (ج١ و٩). قم: مؤسسة آل‌البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث.
١٢.الطبري، محمدبن جرير. (١٤١٣ق). تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) (ج١). بيروت: مؤسسه عزالدين.
١٣.العاملي، جعفر مرتضى. (١٩٩٥م). الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ج٤). بيروت: دارالسيرة.
١٤.عليزاده، هادي. (١٣٨٧). ريشه‌هاى انحراف يهود. فصلية دين و سياست العدد: ١٧-١٨، صص ١٠٣-١٢١.
١٥.فاكر ميبدي، محمد؛ احمدي، ليلا. (١٣٩٦). ويژگي‌هاى يهود در طول تاريخ از ديدگاه فريقين با تأكيد بر سوره حشر. مجلة حسنى نصف السنوية للدراسات القرآنية ، ٩(٣٣)، صص ٧٥- ١٠٩.
١٦.فخر الرازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير (ج٢٩). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٧.فيض الكاشاني، محسن. (١٤١٥ق). تفسير الصافي (ج٥). طهران: مكتبه الصدر.
١٨.القرطبي، محمد بن احمد. (١٤١٧ق). الجامع لاحكام القرآن (ج٢). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٩.المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣ق). بحارالانوار (ج١٩). بيروت: مؤسسة الوفاء.
٢٠.مكارم، ناصر. (١٣٧٨).التفسير الأمثل (ج٢٣، الطبعة الثانية والثلاثون). قم: دار الكتب الاسلاميه.
٢١.مهاجرنيا، محسن. (١٣٩٦). جريان‌شناسي تفكر سياسي در جهان اسلام (الطبعة الثالثة). طهران: مركز دراسات الثقافة الإسلامية.
٢٢.هيكل، محمدحسين. (١٩٦٨م). حياة محمد. القاهرة: مطبعة السنة.

٢٣.الواقدي، محمد بن عمر. (١٤١٤ق). المغازى (ج١، محقق: مارسدن جونز). قم: مركز التبليغات الإسلامية.
٢٤.اليعقوبي، احمد بن يعقوب. (١٤١٣ق). تاريخ اليعقوبي (ج١، محقق: عبدالامير مهنا). بيروت: مؤسسة الاعلمي.

Governance in the Qur'an and Sunnah
A Bi-Quarterly Scientific Journal
Vol. 1 • No. 1 • Issue 1 • Spring & Summer • 2023

The Semantic and Thematic Field of the Political Interpretation of the Qur'an in the Thought of Professor Motahari

Alireza Daneshyar[1]

Received: 25/02/2023 **Accepted: 18/04/2023**

Abstract

This research focuses on the examination of the semantic and thematic field of the political interpretation of the Qur'an in the thought of Professor Motahari. The present study aims to provide a structured presentation of the way of thematic classification and the type of semantic perception in the field of political interpretation of the Qur'an from the perspective of Professor Motahari. The research method has been the combined model of theory of semantic field (Izutsu) and thematic approach (Professor Sadr). It shows an aspect of Motahari's analysis including a holistic view and semantic analysis and coexistence of chain, continuous and sometimes mutual concepts. Another type, the thematic approach, reflects the way of analyzing the words themselves, and it has been formed by combining the two, based on the characteristics of thought and based on the analysis of facts and social issues with a hierarchy of Qur'anic topics and the analysis of Quranic meanings (including government, management, revolution , justice, freedom, etc.). (Hypothesis) In Motahari's structured approach through using Qur'anic verses, the political aspects of man are considered as functions of the social aspect of human, and in the semantic and thematic analysis, one should pay attention to the difference between modern social political concepts and Qur'anic concepts. (Findings)

Keywords

The Qur'an, Political interpretation of Qur'an, Semantic and thematic system, Professor Motahari.

1. PhD in Islamic Revolution Studies, University of Islamic Science and Associate Researcher at Al-Mustafa International Research Institute, Qom, Iran. Daneshyaralireza@yahoo.com.

* Daneshyar, A. R. (1402 AP). The Semantic and Thematic Field of the Political Interpretation of the Qur'an in the Thought of Professor Motahari. *Journal of Al-Hukamah Fi Al-Qur'an Va Al-Sunnah, 1*(1), pp. 154-184. DOI: 10.22081/jgq.2023.73632

الحكومة في القرآن والسنة
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ● ٢٠٢٣

الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي للقرآن الكريم من منظور الأستاذ مطهري

عليرضا دانشيار[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٢/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٤/١٨

الملخص

الموضوع الذي تنوي هذه الدراسة تسليط الضوء عليه هو "الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي للقرآن الكريم من وجهة نظر الأستاذ مرتضي مطهري". تسعي هذه الدراسة أن تقدّم أسلوباً ممنهجاً للتصنيف الموضوعي وآليات تلقي الدلالة في فضاءات التفسير السياسي للقرآن الكريم من منظور الأستاذ مطهري. وقد اعتمدت الدراسة علي منهجية النموذج المختلط لنظرية الحقل الدلالي (إيزوتسو) والتوجه الموضوعي (الأستاذ صدر). ويشير بُعد من أبعاد تحليل الأستاذ مطهري إلي نظرة شاملة وتحليل دلالي وتلائم المفاهيم التسلسلية، والمتواصلة، والمتضاربة في بعض المواضع؛ والبُعد الآخر هو توجّه موضوعي، يعكس آلية تحليل المفردات بنفسها. وبمزج هذين البعدين بناء علي خصائص المنظومة الفكرية لدي الأستاذ، وتحليل الواقع المعاش والقضايا الإجتماعية، يتبلور لنا سلّم هرمي للمواضيع القرآنية وتحليل الدلالات القرآنية (منها مفهوم الحكومة، والإدارة، والثورة، والعدالة، والحرية، و...)؛ فقد تكوّنت هذه المفاهيم بمزج البعدين اللذين سبق ذكرهما. و(الفرضية) في النظرة الممنهجة والمنتظمة لدي مطهري علي

١. دكتوراه في دراسات الثورة الإسلامية في جامعة المعارف الإسلامية، وباحث مركز دراسات المصطفى الدولي، قم، إيران. Daneshyaralireza@yahoo.com

* دانشيار، عليرضا. (٢٠٢٣). الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي للقرآن الكريم من منظور الأستاذ مطهري. مجلة الحكومة في القرآن والسنة، فصلية علمية، ١ (١)، صص ١٥٤-١٨٤.
DOI: 10.22081/ jgq.2023.73633

ضوء الآيات القرآنية، والطابع السياسي للإنسان، تندرج ضمن الطابع الإجتماعي لديه؛ لهذا يجب الإنتباه إلي أوجه الفرق بين الدلالة الحديثة للمفاهيم السياسية -الإجتماعية، وبين دلالة هذه المفاهيم في القرآن، وأخذ هذه الفروقات الدلالية بعين الإعتبار عند تناولها في التحليل الدلالي.

الكلمات المفتاحية

الأستاذ مطهري، التفسير السياسي للقرآن، المنظومة الدلالية والموضوعية.

المقدمة

تتلمذ الأستاذ مطهري (١٢٩٨-١٣٥٨ش) على يد الإمام الخميني﵀، والعلامة الطباطبايي، وآية الله البروجردي؛ وهو من أبرز الوجوه الدينية في العصر الحديث. فقد كوّن لنفسه شخصية متكاملة استقطبت إهتمام القاصي والداني وشهد له أصحاب الرأي والمثقفون من المؤيدين والمعارضين. فقد كان الرجل فيلسوفاً، وفقهياً، ومفسراً للقرآن، ومجاهداً، وعالم إسلاميات، وشخصية مسكونة بهمّ التجدد والحضارة. إذ حمل مطهري هاجس الدين، وكانت له مبادئه الدينية والفكر السياسي الذي يتميز به. لم يفارق مطهري هاجس القضايا المعاصرة بشقيها التراثية والحضارية. ولا نجانب الصواب إن قلنا أنّ مطهري كان إبن زمانه وهذا خلق منه مصلحاً ومجدداً إسلامياً سلخ بياض الأيام وسواد الليالي في إصلاح الأمّة من الإنحرافات والهرطقات الإجتماعية والدينية. فقد كان مجاهداً علمياً في حقلي العلم والدين. وما يجدر بالإهتمام في شخصية الأستاذ مطهري حضوره المحوري في نضال الشعب الإيراني ضد الحكومة البهلوية ونشاطه السياسي والإجتماعي لدي قادة الثورة الإسلامية ومنظّريها. فنضاله الفكري ضد الأفكار الإلحادية-الماركسية ونظريات هذا التيار، والرد على الشبهات التي تُطرح حول القضايا الإسلامية، ومواجهة الهرطقات والبِدَع، والخرافة، والتصدي للعدول عن طريق الصواب فكراً وعقيدةً، والتعاون مع أصحاب القرار لصياغة إطار شامل للحكومة الإسلامية والتمهيد لأركانها، كلها كانت تشكل هاجساً يؤرّق الأستاذ مطهري ولم يفارقه لحظة في حياته. فقد سعي مطهري أن ينظر إلي جميع هذه القضايا من زاوية الدين الأصيل مستقياً آراءه من معين المصادر الإسلامية الأصيلة والقُحّة المتمثلة في القرآن الكريم (حبيبيان، ١٣٩٠، صص ١١-١٢). فما يمكن طرحه بصفته بحوث تفسيرية وقراءات مختلفة من الأستاذ مطهري خاصة كمنظومة دلالية وموضوعية، تتجلّي في حقول ومجالات مختلفة، تطرّق إليها الإستاذ حسب إقتضاءات الزمن والضرورة التي كانت تفرضها الظروف

التاريخية. ولهذا معظم التفاسير التي قدّمها الأستاذ من القرآن الكريم هي تفاسير موضوعية يمكن أن نجد بينها بحوث في التفسير السياسي والإجتماعي، مثل الإمامة والقيادة، والجهاد إلخ.. وهي إن دلّت علي شيء إنّما تدلّ علي أهمية هذا الموضوع. وإلي جانب النظرة الموضوعية، نجد تفسير المضامين القرآنية وهي تشكّل نظاماً دلالياً خاصاً في منظومة مطهري الفكرية وهو نظام تكوّن حسب إقتضاءات وضرورات فكرية وتاريخية خاصة وبتأثير من المناخ السياسي والإجتماعي الذي ساد في تلك الحقبة. يسعي هذا البحث للرد علي السؤال التالي: ما هي ملامح المنظومة الدلالية والموضوعية للتفسير السياسي للقرآن الكريم من وجهة نظر الأستاذ مطهري وما هي آليات تكوينها؟

أما في ما يتعلّق بآليات تكوينها فيمكننا أن نقول ما يلي: التفسير السياسي للقرآن الكريم لدى الأستاذ مطهري يستقي وجوده من الخصائص الفكرية لدى الأستاذ ويقوم علي أسس تحليل الواقع وتحليل القضايا السياسية والإجتماعية من منظور القرآن وتحليل المضامين والمعاني القرآنية والنظر إليها من منظور القرآن.

إذن تسعي هذه الدراسة لتقديم قراءة من النظام الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي في منظومة الأستاذ مطهري الفكرية، وهي تتكوّن من الأركان التالية.

١. المفاهيم والأطر النظرية

المنهجية التي اعتمدتها الدراسة هي منهجية لسانية؛ فقد سعت أن تتطرق إلي الموضوع من منظور البحوث اللسانية وتنظر إلي الموضوع نظرة ألسنية؛ فقد يستقي التفسير وجوده من اللغة وآلية استخدام هذه اللغة. فالتفسير الذي يعتمد علي اللغة لا ينفصل عن الفكر بل يرتبط به ارتباطاً عضوياً. فثمّة علاقة وطيدة ومتزامنة بين «اللغة» و «الفكر» و «التفسير». فالقرآن رسالة وآية في الوقت نفسه وتفسيره يعني كشف الحقيقة وبلورتها. والقرآن بوصفه منظومة لغوية، ظاهرة

تتجلّي فيها الذات الإلهية ويريد الله من خلال اللغة القرآنية أن يظهر جانباً من تجلياته فيها. فعبر هذه الطريقة يريد القرآن أن يجلي الحقيقة من خلال كلام الله الذي نُزّل علي الرسول الأكرمﷺ، وعليه، فإنّ التفسير ما هو إلّا «إظهار» تلك التجليات أو الحقائق (Companini,2016, pp. 10-22). تسعي هذه الدراسة من خلال القراءة الدلالية والموضوعية (دمج نظرية أيزوتسو والأستاذ محمدباقر الصدر) أن تسلّط الضوء علي الحقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي للقرآن الكريم من وجهة نظر الأستاذ مطهري.

١-١. الحقل الدلالي[1]

تقول نظرية ايزوتسو اللسانية أن كل مفهوم يشتمل علي حقل دلالي محدد. والحقل الدلالي يتكوّن من أجزاء مختلفة مثل الكلمات، والمشتقات، والأشكال، والمرادفات الدلالية، والكلمات الأخري التي ترتبط ببعضها في نسيج الجملة (Elsoudani, 2014, p. 49). ولكي يتوصّل القارئ إلي قراءات مختلفة ويفهم مضمون النص القرآني، لابد له من تطبيق الحقول الدلالية المختلفة واستنكاه فضاءات النص. فالمفاهيم القرآنية متصلة ببعضها وتشكل وحدة نصية متماسكة، بيد أنّ الحقول الدلاية المختلفة لا تحظي بأهمية متساوية ولم تكن علي مستو واحد من ناحية الأهمية. ففي النواة النصية للمنظومة القرآنية نجد تسلسلاً تراتبياً بين المفاهيم بناء علي درجة الأهمية لكل منها. علي سبيل المثال لا الحصر، المفاهيم المتعلقة بالتوحيد، والقيامة، ويوم الحساب، والنبوّة تشكل المستوي الأول من حيث الأهمية وتقف علي أعلي السلم التراتبي في المنظومة الدلالية القرآنية؛ ذلك لأنّها تشكل النواة الأساسية والقاعدة التي تترتب عليها المفاهيم الأخري (Elsoudani, 2014, p. 49). تتصل الحقول الدلالية لهذه المفاهيم بالحقول غير الدلالية وترتبط بها في سياق

1. Semantic Field

النص (Izutsu, 2002, p. 15). وحسب منهجية أيزوتسو تترتب المفاهيم القرآنية بناء علي نموذج دلالي محوري يمثّل منظومة المفاهيم بكليتها وفق قاعدة دلالية لا محيد عنها (Izutsu, 2002, p. 15).

١-٢. التوجه السيميائي[1]

يؤكد التوجه السيميائي أو الموضوعي علي الوحدة الشاملة للنص القرآني، فعلي المفسر أن يستوعب مقاصد جميع الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد أو المواضيع الخاصة لكي يستوعب بعد ذلك المعني الكلي والشامل وراء النص. فعلماء مثل محمد الغزالي (١٩١٦-١٩٩٦)[2] ومحمدباقر الصدر (١٩٨٠-١٩٣٤)[3]، وفضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)[4]، قد اعتمدوا المنهجية السيميائية (Elsoudani, 2014, p. 54). فقد جمع المنهج الموضوعي أو السيميائي لدي محمد باقر الصدر في كتابه «المدرسة القرآنية، التفسير الموضوعي وتفسير التجزية في القرآن الكريم».[5] معظم التفاسير القرآنية التي يصفها الصدر تركز علي تفسير آية، أو عبارة أو مفردة محددة، بدل تركيزها علي المعاني والمضامين. يسمي الصدر هذه المنهجية «بالتجزية» ويمكن تشبيهها بكتاب يتكوّن من عدة أجزاء مجزّأة ومنفصلة كل علي حِدة بحيث لا نجد

1. Thematic Approach
2. See his works: M Ghazālī, A Journey Through the Qur'an: Themes and Messages of the Holy Qur'an, Dar Al Taqwa, London, 1998.
3. See his works: MB Ṣadr, Al-Madrasah al-Qur’āniya. Al-tafsīr al-Mawḍū ī wa al-Tafsīr al-tajzī’ī fī al-Qur’ān al-Karīm, Dār al-Taʿāruf lil-Maṭbuʿāt, 1980
4. See his general works F Rahman; Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, University of Chicago Press, Chicago, 1982; Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research, Karachi,1965; & M Ebrahim, Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism, One World, Oxford, 2000.
5. See Ṣadr, Al-Madrasah al-Qur’āniya Al-tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-tajzī’ī fī al- Qur’ān al Karīm, Dār al-Taʿāruf lil-Maṭbuʿāt, 1980.

همزة وصلٍ بين تلك الأجزاء ولا علاقة لها بكلية الكتاب. وتعتبر هذه المنهجية سياق الكلمات والآيات بأنّها جزء من القراءة الترتيبية التي تبدأ ببداية القرآن وتستمر حتي نهايته (EL-Soudani, 2014, p. 57). فقد اعتمد الصدر المنهج الموضوعي لدراسة مفهوم التاريخ في القرآن باعتبار أن التاريخ مثل العلوم الطبيعية، ويتبع قوانين صارمة ويؤطّر بهذه القوانين، واستخدم مفهوم «سنن التاريخ» لوصف بعض المعاني مثل «المعني، والمنهج، والسنن، والسنّة أو المنهج». فقد استلهم تفسير الصدر من القوانين المتعلّقة بالتاريخ من بعض الآيات القرآنية وفسّرها بصورة توحي بأنّ السيرورة التاريخية تتبع قوانين وسنن خاصة (El-Soudani, 2014, p. 58) . ويري الصدر أن قوانين الآيات ستُجري وتُنفّذ عندما تستجيب لمجموعة محددة من المعايير التي يجب أن تتوفّر جميعها بشكل متزامن. ولكي نعتمد تسمية "السنن التاريخية" يجب أولاً النظر إلي التاريخ بمجمله باعتباره تطورات وسيرورة متعلّقة بالمجتمع البشري ككل وليس النظر اليها بأنّها إنجازات فرد بعينه. علي سبيل المثال، يشير الصدر إلي نماذج من السنن التاريخية في آيات تتطرق إلي العلاقة الإجتماعية الوثيقة بين الفساد والعدالة. فعندما يخترق قانون متوازن، وعندما يستشري الفساد في المجتمع، عند ذلك سيكون ذلك المجتمع (الأمة) محكوماً عليه بالإنهيار والزوال لا محالة (مثل سورة الإسراء الآيات ١٦-١٧، والمائدة، ٦٦، والإعراف، ٩٦، والزخرف، ٢٢-٢٣)، وبهذا تقدّم لنا السيرورة حركة تاريخية جدلّية (Sadr, 2010, p. 13). يشير هذا المنهج الي حقيقة تقول أنّ المفهوم المفروض كلما حدث وتكرر حدوثه وكلما تمركز حوله نموذجه العالمي، ظهر بوصفه نواة مفهومية واضحة. وعندما يتحوّل عدد من الآيات في سياق نصي واحد، إلي مضمون محدد، وعندما يشكّل عدد من هذه المضامين كلاً متماسكاً، عند ذلك الرسالة التي تريد هذه المضامين إيصالها ستكون أكثر عالمية ويغلب عليها الطابع العالمي أكثر من الحالات الأخري (بمنأي عن تأثير الزمان، والمكان، والثقافة) وسيكون لها ثقلاً أكبر وهذا ما يغلّب الطابع الإلزامي لهذه الآيات ويوجب علي المسلمين الإمتثال

لها تحت ظروف مختلفة. في المقابل، الكلمات التي لم ترد بكثرة، تندرج ضمن المصطلحات القرآنية. ويمكن تفسير الإصطلاح القرآني من خلال السياق والظروف إلي حد بعيد، لأنّ عدم تكرارها في النص القرآني يوحي بأنّ هذا الإصطلاح يتعلّق بثقافة خاصة. وهذا يعني أنّ أيّ محاولة لأستخدام الآيات، يستلزم توفّر ظروف مماثلة لتلك التي نزلت فيها الآية، ولابد من وجود تماثل وتشابه بين الظروف الحديثة والظروف التي نزلت فيها الآية (Saeed, 2006, p. 41). لا يقتصر منهج الصدر علي اعتماد مفهوم واحد، وإنما يولي إهتماماً كبيراً بتواصل عدد من المفاهيم ببعضها البعض وينطلق من منطلق الإهتمام بشبكة من المفاهيم التي تشكل كلاً متماسك الأجزاء، وهذا المنهج يقدّم هذا التفسير خطوات علي المناهج التفسيرية الأخري. زد علي ذلك، أنّ هذا المنهج يمكّن من إيجاد نظرة قرآنية شاملة ومتكاملة يمكن من خلالها النظر إلي بعض القضايا مثل الفرد والمجتمع وغيرها (EI-Soudani, 2014, p. 6). بناء علي ما سلف، تسعي هذه الدراسة ومن خلال دمج منهج الحقل الدلالي لأيزوتسو والمنهج الموضوعي لمحمدباقر الصدر، لتقديم قراءات جديدة حول الحقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي للقرآن الكريم لدي الأستاذ مرتضي مطهري، وتهدف لتحليل هذه التوجهات من خلال دمج المنهجين.

٢. تأثير الخصائص الفكرية في النظام الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي للقرآن

لا غرو أنّ الخصائص الفكرية تؤثر علي طريقة اختيار المواضيع القرآنية وطريقة تحليل التسلسل التراتبي للمفردات والكلمات لكل منظومة لغوية؛ ولا شك أنّ الأستاذ مطهري يتميز بخصائص وسمات فردية تميزه عن غيره ومن أبرز هذه الخصائص تجدر الإشارة إلي:

أولاً: الخصائص الدلالية للقرآن الكريم. ففي ما يتعلّق بدراسات مطهري القرآنية يطرح الأستاذ «الإصالات الثلاث» حول القرآن (دانشيار، ١٤٠٠، ص ٢٦٣).

وقصده من الإصالات الثلاث هي «إصالة الإنتساب»، و«إصالة المواضيع» و«إصالة منبع الوحي» (مطهري، ١٣٧٨، ص٣٢). اما حول الخصوصية الدلالية للقرآن الكريم فقد يؤمن الأستاذ بـ«حجية الظواهر وإمكانية فهم القرآن وتفسيره» (مطهري، ١٣٧٨، ص ٣٧) والأهم من هذا يؤمن بما يسميه «دلالية القرآن» وإمكانية معرفة القرآن واستيعابه؛ وهو يستدل ببعض الآيات لجواز «تفسير القرآن» وقد أشار إلي ذلك في كتبه (مطهري، ١٣٧٨، صص ٤٠-٤١).

ثانياً: تشكل آيات القرآن بمجملها كلاً متماسكاً كبناية متماسكة ومتناسقة الأجزاء (النظام الدلالي). فالآيات بعضها يفسر بعض. وقد تأثر الأستاذ في هذا القول بأستاذه العلامة الطباطبائي (مطهري، ١٣٧٨، ص ٣٤).

ثالثاً: الإستمداد من السنة النبوية في التفسير؛ فقد يقول القرآن أن السنّة النبوية تفسّر القرآن وتبين آياته. فما وصلنا من سنة رسول الله وأهل بيته المعصومين يمكن أن تساعدنا علي تفسير بعض آيات القرآن الكريم (مطهري، ١٣٧٨، ص ٣٤).

رابعاً: الإستناد بـ«العقل» في تفسير الآيات (مطهري، ١٣٧٨، ص٥٧). فقد يشير الأستاذ مطهري إلي بعض الدلائل مثل «دعوة القرآن إلي تحكيم العقل» في الإستمداد بالعقل في تفسير القرآن الكريم.

«فقد أكّد القرآن في مواضع مختلفة إلي حجية العقل وإمكان الإستمداد به» (مطهري، ١٣٧٨، ص٥٨) وقد قدّم القرآن منهجاً فكرياً واختط طريقاً للتفكير الصحيح ودلّل علي مبنع الفكر ومصدره. (مطهري، ١٣٧٧، صص٦٩-٧١؛ مطهري، ١٣٧٧، ص١٢١). كما أشار إلي النظام العلّي في الطبيعة (مطهري، ١٣٧٧، ص ٦).

خامساً: تأثير النزعة الكلامية. ونشاهد هذه النزعة في بعض من أعماله مثل: العدل الإلهي، والإنسان والمصير.

سادساً: رفض التفسير بالرأي المذموم. يقول الأستاذ مطهري بإمكانية معرفة القرآن وتفسيره، وفي الوقت نفسه يرفض التفسير بالرأي رفضاً باتاً (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٦٥).

٢-١. الخصائص الفلسفية

لقد تأثر مطهري بفلسفة ملاصدراء وهي مجموعة من المفاهيم الفلسفية المنتظمة والمتناسقة التي تشكل منظومة فلسفية عميقة ومحكمة الأجزاء. فقد تجلي هذا التأثير في مجالات وبحوث فلسفية مثل «الأنطولوجيا»، و«الظاهراتية»، و«الإبيستومولوجيا»، و«الأنثروبولوجيا»، و«السيميائية»، و«الأكسيولوجيا» وتعني الأخيره علم القيم. فمجموع هذه الحقول المعرفية التي تأثر فيها مطهري بملاصدرا جعلته ضمن الفلاسفة الصدرائيين الجدد (عليزادة، ١٣٨٥، ص ١٧).

٢-٢. الخصائص السوسيولوجية (الإجتماعية)

الحديث عن «المجتمع» ودور هذا المكوّن يشكل ركنا ركيناً في فلسفة الإستاذ مطهري ومنظومته الفكرية. فالدور المحوري والواسع النطاق في المجال الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي من وجهة نظر الأستاذ مطهري، يكوّن اللبنة التي تقوم عليها المنظومة الفكرية لديه. فقد تطرق الأستاذ إلي المجتمع ومكوّناته في مجالات عديدة مثل ماهية المجتمع، وعلاقة الفرد بالمجتمع، وفلسفة التاريخ، والتكامل الإجتماعي، والطبقات الإجتماعية، وأسباب التطور والإنحطاط في المجتمعات البشرية، كلها جزء من البحوث والدراسات التي قدّمها الإستاذ مطهري في قضية المجتمع. فقد تطرق مطهري إلي هذه المجالات من عدة زوايا وطرح آراء ونظرات الفلاسفة الغربيين حيال مفهوم المجتمع ثم يطرح وجهة نظر الإسلام في هذا الموضوع ويبين وجهة نظر الشريعة الإسلامية بالإعتماد علي الآيات الكريمة والسنة الشريفة والنصوص الدينية الموثوقة (حبيبيان، ١٣٩٠، ص٦٥). فقد تأثر مطهري من ناحية المنهجية وتناول المواضيع الإجتماعية والنزعة الإجتماعية بمنهج أستاذه العلامة الطباطبائي. يري مطهري أنّ إشكالية الإصالة والبحث عن إصالة ثنائية الفرد والمجتمع، وأيهما أولي من الآخر، إشكالية خاطئة، لأن الإصالة لا تقتصر علي جهة دون أخري ولابد من القول بإصالة

الإثنين. فهذه الثنائية تتأثر بعلاقة ديالكتيكية جدلية تؤثر كل واحدة علي الأخري. فقد طرح مطهري هذا الموضوع في كتابه «المجتمع والتاريخ» وبعد ذكر «أربع نظريات» حول هذا الموضوع (مطهري، ١٣٧٧، صص٣٣٩-٣٣٣)، يدعم رأيه بالآيات الكريمة. فقد ذكر مطهري الآية ٣٤ من سورة الأعراف، والآية ١٠٨ من سورة الأنعام، والآية ٥ من سورة غافر، كدليل علي صحة دعواه (مطهري، ١٣٧٧، صص٣٤١-٣٤٣)، ويميل إلي الرأي الثالث الذي يقول بإصالة الفرد والمجتمع معاً (مطهري، ١٣٧٧، ص٣٤٠). فقد يري مطهري أنّ هذه الآيات تدل علي الأمّة الواحدة والهوية الواحدة، وتتبنّي معايير ومناهج تفكير محددة تتميز بها وتجعلها أمة واحدة (مطهري، ١٣٧٧، ص٣٤١). يري مطهري أنّ القرآن يمنح المجتمع شخصية وهوية مستقلة ويقول: أنّ المجتمع له هويته وحقيقته وواقعه الذي يميزه عن المجتمعات الأخري؛ بحيث لكل مجتمع (أمّة) «عمراً» ولابد للمجتمعات أن تموت وتحيي حالها حال البشر. فهي تمر بالطفولة والمراهقة والشباب والكِبَر فتموت (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٢٣). كما يقول مطهري أنّ أفراد المجتمع أعضاء هذا الواقع (المجتمع) الذين يشكلون كليته (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٢٠).

٣. الحقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي في القرآن الكريم

يندرج الحقل الدلالي والموضوعي الذي لا يمكن فصل القضايا السياسية/ الإجتماعية عنه، ضمن دائرة التفسير السياسي في القرآن الكريم لدي مطهري. وتتجلي هذه الحقول الدلالية في محاور أساسية نذكر بعض منها في ما يلي:

٣-١. علم الإجتماع التاريخي في حقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي للقرآن الكريم

تأثر تكوين الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي الإجتماعي لدي مطهري بتحليله ونظرته تجاه دور علم الإجتماع التاريخي في القرآن الكريم (دانشيار، ١٤٠٠، صص٢٧٠-٢٧٣). يري مطهري أن التاريخ من صنع الإنسان، وأن عمل هذا

الإنسان كان موافقاً لرغباته وناجم عن أفكاره، وأن أفكار الإنسان ما هي سوي انعكاس للظروف المادية والطبقية. فلكل طبقة إجتماعية تكوينها الفكري الخاص بها. وبهذا يمكن إيجاد تفسير مقنع للأحداث التاريخية. إذن التاريخ من صنع الإنسان وتعامله مع المجتمع والظروف المحيطة به (مطهري، ١٣٧٧، ص٤٨٥). ويشير مطهري في تحليل علم الإجتماع التاريخي ومن خلال الإستدلال بالآيات القرآنية إلي أربع عوامل مؤثرة في ازدهار الحضارات وانحطاطها وهذه العوامل والمؤثرات هي:

أولاً: العدالة والظلم، وقد تطرّق القرآن إلي هذين المفهومين في الكثير من الآيات مثل آية الإستضعاف الواردة في الآية الرابعة من سورة القصص (مطهري، ١٣٧٧، صص٤٨٥-٤٨٦).

ثانياً: الإتحاد والتفرّق. يشير مطهري إلي الآيات الواردة في سورة آل عمران وتحديداً الآية ١٠٣ وسورة الأنعام الآية ١٥٣ ويعلّل وجود مثل هذه المفاهيم في الخطاب القرآني من خلال هذه الآيات. فقد تقول هذه الآيات أنّ شرط الإيمان وعماده هو التمسك بحبل الله والإبتعاد عن التفرّق والتشرذم. فقد يري القرآن أن أحد أهم أسباب إنهيار الأمم الخالية وانطماس معالمهم هو التفرق والتفسّخ والإختلاف الذي كان يدّق الأسافين في صفوفهم (مطهري، ١٣٧٧، ص٤٨٦).

ثالثا: القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتركها. فقد كثر الحديث حول هذا الموضوع وذكّر القرآن بأهميته في مواضع كثيرة. ويري أن ترك هذه الفريضة تؤدي إلي الدمار والهلاك لا محالة. فأول مآلات ترك هذه الفريضة هو زوال الأمم والشعوب واندثار معالمهما (مطهري، ١٣٧٧، ص٤٨٦).

رابعاً: الفسق والفجور، والمجون وفساد المنظومة الأخلاقية. وردت بعض المفردات المتعلقة بفساد المنظومة الأخلاقية مثل كلمة «الترف» و«المترف» وتري أنّ الترف والبذخ والتمادي في البذخ سيؤول بالأمم إلي الهلاك والزوال؛

لهذا كلما كان سياق الحديث يتعلق بالترف والمترفين يأتي ذكر كلمة «الظلم» لكي يدلّ علي أنّ الترف والبذخ هو نوع من أنواع الظلم علي النفس والآخر (مطهري، ١٣٧٧، ص٤٨٧).

يقوم تحليل مطهري من المعايير والأسس المتعلقة بالمجتمع والإنسان والتاريخ، علي أساس القرآن؛ فلا معايير ولا أسس اجتماعية وتاريخية إلّا ولها جذور في الخطاب القرآني حسب نظرية مطهري. «فمجموع هذه المعايير يمكنها أن تبلور لنا رأي القرآن تجاه أسس المجتمع والتاريخ وما يجب أن تقوم عليه المجتمعات البشرية من أسس أخلاقية ومنظومات قيمية» (مطهري، ١٣٧٧، ص٤٨٥).

يري القرآن أن سيرورة تطور التاريخ وتكامل حقب التاريخ العالم، والإنسان، والمجتمع هي سيرورة محددة المعالم. فقد حُدّدت أهدافها ومعالمها وتسير علي خط مستقيم لا مَحيد عنه، يسميه الأستاذ بـ«الصراط المستقيم» وهو متكامل من جميع جوانبه. فقد حدّد الله مبدأه ومنطلقه، ومساره، وغايته وكل ما يتعلق بسيرورته. ولهذا السبب نري أن الإنسان والمجتمع كائنان متحولان ومتكاملان. فهما علي عكس الصراط والجادّة الواضحة الملامح التي لا تقبل التغيير والتحول والتعدد، يتغيران باستمرار ويسيران نحو التكامل في إطار هذه الجادة المؤطّرة بأطر صلبة (مطهري، ١٣٧٧، ص١٦١). اما الطريق الآخر لمعرفة علم الإجتماع التاريخي هو معرفة الجماعات التي تعارضت مع الأنبياء وخالفت دعوتهم إلي التوحيد (مطهري، ١٣٧٧، ص٨٩٠). فقد يري القرآن أن التاريخ مرآة تعكس العبر والدروس للبشر عبر العصور والأزمان وهو من مصادر المعرفة التي يجب التفكير فيها ملياً والإعتبار منها (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٠٨). فقد يقدر الإنسان بفضل السنن الإلهية الجارية في سيرورة التاريخ أن يؤثر علي هذا التاريخ، وعلي مصيره وأعماله وسلوكه؛ لهذا تُرك له الخيار ليختار مصيره وحياته خيراً أو شراً. هذا يعني أنّ السنن الحاكمة علي المصير ما هي سوي سلسلة من الأفعال وردود الأفعال والأعمال ونتائجها ومآلاتها. مع ذلك، لن يمسّ بحرية الإنسان وتأثيره علي تقرير مصيره

والسير في طريق الصواب أو العدول عنه. فقد تحدثت الكثير من الآيات حول هذا الشأن؛ مثل قوله تعالي: انَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّروا ما بِانْفُسِهِمْ (مطهري، ١٣٧٨(ل)، ص ٤٠٩).

يري مطهري أن القرآن اعتبر المجتمع البشري كائناً حياً له شخصيته وحقيقته التاريخية. فالمجتمع كالإنسان قادر علي تقرير مصيره والميل نحو الصواب والخير أو العدول عنه والعزوف عن كل ما هو خير (مطهري، ١٣٧٨، صص٤١٠-٤١١). كما أنّ الإنسان مفطور علي التطور والتكامل؛ فقد وضع هذا التكامل في فطرة الإنسان وضعاً. ويوجّه نقداً للرأي الذي ينظر إلي تطور التاريخ نظرة مادية أدواتيه وتري تطور أدوات الإنتاج تطوراً تاريخياً. فقد بين الفرق بين النظرة الإنسانية الفطرية، وفرقها مع النظرة المادية (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٢٣).

يري مطهري أن الحروب التي شهدها التاريخ لم تكن كلها بسبب المادة ولا يعتقد أن المادة هي التي تحرّك الجيوش للإقتتال؛ وإنما ثمّة نوعان من الحروب في تاريخ البشر. فنوع منها كان دافعه الخير والإصلاح والسير في ركاب الفطرة البشرية التي تسير نحو التعالي الإلهي، والنوع الثاني والأخير هو ما تحرّكه الشهوات الحيوانية والشيطانية وتحرّض عليه الشهوات والميول الفردية المؤقتة. (فهناك صراع مستمر علي مرّ التاريخ بين الإنسان المتقدم والكامل الذي يسير في رحاب الفطرة الإلهية والتعالي البشري، وبين الإنسان المُنساق إنسياقاً أعمي وراء الشهوات والرعبات الشيطانية). فقد عبّر القرآن عن الفئة الأولي بتعبير «جند الله» و «حزب الله» وعن الفئة الثانية بتعبير «حزب الشيطان» (مطهري، ١٣٧٨، صص٤٢٤-٤٢٥). الصراعات التي تحرّك التاريخ تحرّك الإنسان معها وتسير به نحو النشوء والإرتقاء (مطهري، ١٣٧٨، ص ٤٢٧). يري مطهري تعبير القرآن من التاريخ هو تعبير يمكن إجتزاءه بثنائية أهل الحق وأهل الباطل. فالفئة الأولي يمثلها الأنبياء ومن اتبعهم من المؤمنين، والفئة الثانية تمثلها شخصيات مثل نمرود، وفرعون، وطغاة اليهود وغيرهم (مطهري، ١٣٧٨، صص٤٣٢-٤٣٣). وفي نهاية الأمر

يري مطهري أنّ العوامل والقيم الأخلاقية الحاسمة وإرادة الإنسان الحرة تؤثر علي سيرورة التاريخ ويوجّه نقداً لاذعاً للجبر التاريخي (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٣٣).

٣-٢. ترتيب المفاهيم والمواضيع السياسية-الإجتماعية في القرآن الكريم

قدّم مطهري تقسيماً ممنهجاً للمفاهيم والمواضيع السياسية-الإجتماعية في القرآن الكريم ورتّبها تحت عناوين مختلفة مثل «التحزبات والتموضعات الإجتماعية» و «الثنائيات الضدية في القرآن» وقدّم جدولاً من المفردات السياسية-الإجتماعية في مجالات مختلفة مثل «الظواهر الإجتماعية» و «الأفكار والتوجهات»، و«الأعمال والسلوكيات».

ويقول مطهري:

> اللغات الإجتماعية في القرآن عن صنفين: بعضها لغات إجتماعية تتعلق بظاهرة إجتماعية، مثل مفردات: الملّة، والشريعة، والشرعة، والمنهاج، والسنّة، وغيرها. بيد أنّ ثمة فئة أخري من اللغات يمكن اعتبارها لغات إجتماعية بالنسبة إلي بعض الجماعات البشرية. وهذه اللغات التي تعكس وجهة نظر القرآن الكريم هي: القوم، والأمة، والشعوب، والقبائل، والرسول، والنبي، والإمام، والولي، والمؤمن، والكافر، والمنافق، والمشرك، والمذبذب، والمهاجر، والمجاهد، والصديق، والشهيد، والمتقي، والصالح، والمصلح، والمفسد، والأمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، والعالم، والناصح، والظالم، والخليفة، والرباني، والربي، والكاهن، والرهبان، والأحبار، والجبار، والعالي، والمستعلي، والمستكبر، والمستضعف، والمسرف، والمترف، والطاغوت، والملأ، والملوك، والغني، والفقير، والمملوك، والمالك، والحر، والعبد، والرب و... كما أن هناك بعض اللغات التي تشبه هذه اللغات من ناحية المعني وهي: المصلي، والمخلص، والصادق، والمنفق، والمستغفر، والتائب، والعابد، والحامد، وغيرها. لكن

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

هذه الأسماء وردت بوصفها سلسلة من الأفعال وليس الفئات البشرية. لهذا لا يمكن تفسيرها علي أنّها تدلّ علي تحزبات وتحيزات إجتماعية» (مطهري، ١٣٧٧، ص٣٥٢).

فقد يري مطهري أنّ المفاهيم واللغات الإجتماعية-السياسية في القرآن الكريم يمكن أن تنسحب علي المجال التاريخي والإجتماعي والسياسي في فضاء المجتمع الإسلامي (مطهري، ١٣٧٧، صص٣٥٤-٤٦٦). وفي معرض حديثه عن تصنيف المفاهيم والمصطلحات (المنظومة الدلالية والموضوعية) ومفاهيم قرآنية مثل «الإصلاح والإفساد» يتطرق إلي بحث «الثنائيات الضدية في القرآن» (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٤) ويقدّم بعض الإيضاحات حول بعض هذه الثنائيات الضدية.

الثنائيات الضدية هي مصطلحات عقائدية واجتماعية وردت في القرآن بصورة ثنائية من أجل معرفتها وتحديدها بصورة أوضح. مثل التوحيد والشرك، والإيمان والكفر، والهداية والضلال، والعدل والظلم، والخير والشر، والطاعة والمعصية، والشكر والكفر، والإتحاد والإختلاف، والغيب والشهادة، والعلم والجهل، والتقوي والفسوق، والإستكبار والإستضعاف، وغيرها. وقد وردت هذه المفردات بهذه الصورة من أجل نفي واحدة منها والقضاء عليها من أجل استتباب نقيضها في المجتمع (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٥).

٣-٣. «العدالة» في الحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي

يحظي مفهوم «العدالة» في منظومة مطهري الفكرية بمنزلة مرموقة؛ ذلك لأنّ القراءات والتفاسير التي يتم تقديمها من مفهوم العدالة وخاصة العدالة الإجتماعية من النصوص الدينية والقرآن علي وجه الخصوص، تدلّ علي حركية هذا المفهوم في الساحة الفكرية لدي مطهري. فموضوع العدالة الإجتماعية بناء علي آيات القرآن، قد وردت بكثرة في أعمال الأستاذ مطهري مثل كتاب «حول الثورة الإسلامية»، و«مستقبل الثورة الإسلامية» و«تطور الإنسان الإجتماعي»،

و«عشرون مقالا»، و«صراع الحق والباطل» وغيرها من أعماله. (دنشيار، ١٤٠٠، ص ٢٧٩). ويتسائل مطهري: لماذا تطرق علم الكلام والفقه الإسلامي إلي قضية العدالة أكثر من أي موضوع آخر؟ ولماذا ورد هذا المفهوم في خطاب السياسة الإسلامية أكثر من أي مفهوم آخر؟ وما هي أسباب هذا التأكيد والتكرار؟ يجد مطهري جواب هذه الأسئلة في القرآن الكريم ويقول:

«نعتقد أنّ أساس وجذور هذا المفهوم وتكراره في الخطاب الإسلامي وحضوره في القضايا العلمية والعملية، يعود إلي القرآن الكريم. فلكي نجد جذور هذا المفهوم لابد من الرجوع إلي الخطاب القرآني. فالقرآن هو من زرع مفهوم العدل في مخيلة المسلمين وأورده في خطابه فصار ينمو ويترعرع حتي صار مفهوما محورياً في الخطاب الديني، فصار هاجس المسلمين من المنظور الفكري والفلسفي، والعلمي، والإجتماعي وزرعه في المخيال الجماعي لدي المسلمين. فالقرآن هو من طرح مفهوم العدالة بكافة صورها مثل: العدالة التكوينية، والعدالة التشريعية، والعدالة الأخلاقية، والعدالة الإجتماعية إلخ (مطهري، ١٣٧٧، ص ٥٩).

إذن، العدالة كمفهوم محوري وحاجة إجتماعية ضرورية إلي جانب «إرسال الرسل» يكتسي إصالة خاصة (مطهري، ١٣٧٧، ص٢٩١). ولئن كان الإسلام الدين الأخير والرسول خاتم النبيين، فهو أكثر من أي دين أو عقيدة سماوية أخري يؤكد علي العدالة واستتبابها في المجتمع البشري؛ فالمقصود من العدالة هو إنقاذ المستضعفين والمضطهدين من ظلم الطغاة ومواجهة الظالمين واعلان الحرب ضد شتي أنواع الظلم والإضطهاد. لهذا يخاطب الإسلام البشرية جمعاء لمواجهة هذا الظلم في كافة المجتمعات البشرية (مطهري، ١٣٧٧، ص٥٩). فاستتباب العدل والعدالة في المجتمعات البشرية، أمر واجب لا مناص منه وهو مرهون بتوفّر شرطين: أولاً: أن يكون النظام التشريعي والقانوني، نظاماً عادلاً، وثانياً: يتمّ تطبيق العدالة علي أرض الواقع وتنفيذ أوامرها بكل حذافيرها (مطهري، ١٣٧٧، ص ٥٩). لهذا نري معظم الآيات التي تتحدث عن العدالة تقصد العدالة الجماعية التي تشمل

الجميع والجماعات البشرية مثل الأسرة، والأنظمة السياسية، والقضاء، والمجتمع (مطهري، ١٣٧٧، ص٦١). وحسب رأي مطهري فإنّ العدالة القرآنية لها صفات تميزها وهي:

أولاً: العدل القرآني يتعلق بمفهوم التوحيد والمعاد ويعطي الإنسان نظرة خاصة تجاه الحياة والكينونة كلها ويمنحه نظرة خاصة تجاهها (مطهري، ١٣٧٧، ص٦١).

ثانياً: العدل الإلهي والقرآني المتعلق بالنبوّة، والتشريع والقانون، عبارة عن معيار ومقياس يقاس به القانون وهو أحد مصادر الفقه واستنباط الأحكام افقهية. (مطهري، ١٣٧٧، ص٦١).

ثالثاً: وحيثما تتعلق العدالة بالإمامة والقيادة، فهي تتحدث عن «الأحقية» والجدارة.

رابعاً: حيثما تتعلق العدالة بالمجتمع، فهي نوع من المسؤولية (مطهري، ١٣٧٧، ص٦١).

إذن عندما تتحدث العدالة القرآنية عن الإمامة والقيادة وعلاقة هذين المفهومين ببعضهما نري أنّها تؤكد علي «عهد إلهي» ويغلب عليها طابع مناهضة الظلم والجور وتميل نحو العدل. فهذا العهد لا ينبغي أن يعقد مع الظالمين (مطهري، ١٣٧٧، صص٦٠-٦١). وتري هذه العدالة أنّ الإنسان المتحلّي بالسجايا الأخلاقية ميال نحو العدالة واستتباب العدل.

يري القرآن أنّ الإنسان الأخلاقي هو الإنسان العادل والذي يناصر العدل؛ فقد يقول في موضع: يحكم به ذوا عَدلٍ منكُم، أو يقول: و أشهدوا ذوي عدلٍ منكم (مطهري، ١٣٧٧، صص٦٠-٦١).

عندما يتطرّق مطهري إلي مستقبل الثورة الإسلامية ويقدّم قراءته من هذه الثورة، نراه يتحدث عن ثلاثة أنواع من العدالة الإجتماعية ويطرحها في إطار هذه القضية:

وفي ما يتعلق بثورتنا الإسلامية، يجب القول أنّ القضية المحورية التي قامت

من أجلها الثورة هي العدالة الإجتماعية (مطهري، ١٣٧٨، صص٢٣١-٢٣٠).

يطرح مطهري القراءات الثلاثة من مفهوم العدالة الإجتماعية وهي القراءة الماركسية، والقراءة الليبرالية، والقراءة الإسلامية، ويقدم نقداً للعدالة الإجتماعية من منظور الماركسية والليبرالية (مطهري، ١٣٧٨، صص٢٣٠-٢٣١) ويميل نحو العدالة الإسلامية. فقد يقول مطهري أنّ مفهوم العدالة من منظور الإسلام هي العدالة التي لا تلغي النزعة الروحية، بل لا معني للعدالة من دون تنمية الروح الدينية (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٣٣). فقد كان يؤكد علي أنّ الثورة الإسلامية تؤمن بالعدالة الإجتماعية القائمة علي أساس التعاليم الإسلامية والقيم الدينية المأخوذة من القرآن. ويري أن لا مستقبل للثورة الإسلامية من دون استتباب العدالة الإجتماعية ومكافحة التمييز بكافة أنواعه (مطهري، ١٣٧٨، ص١٧٧).

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

٣-٤. «الثورة» في الحقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي

يشكل القرآن الركيزة الأساسية لقراءة مطهري من الثورة الإسلامية؛ فهو يفسّر الثورة في الحقل الدلالي والموضوعي من خلال آيات القرآن وينظر إلي هذا المفهوم من زاوية النص المقدس (دانشيار، ١٤٠٠، صص٢٨٤-٢٨٥). وعندما يتطرّق إلي الثورة، يستهل كلامه بمقارنة هذه الثورة بحركة الأنبياء ودعوتهم والثورات الأخري (مطهري، ١٣٧٨، ص٣٨٦). ويري أنّ الفرق بين دعوة الأنبياء والثورات المادية، تتجلي في الغاية والهدف الذي تطمح كل منها الوصول إليه. فالأولي تدعو إلي الله ولها محفزات إلهية والثانية تحفّزها العوامل المادية (مطهري، ١٣٧٨، صص٣٨٥-٣٨٦). يقول مطهري أنّ القرآن يري أن نقطة إنطلاق الثورات ودعوة الأنبياء هي الإنسان؛ لهذا جعل القرآن الإنسان في صميم هذه الثورات (مطهري، ١٣٧٨، ص ٣٨٦). وتتمحور جميع قراءات مطهري حول الثورة الإسلامية حول ثلاث توجهات وهي التوجه الديني، والتوجه الإجتماعي والتوجه السياسي. فكل الدراسات والبحوث التي قدّمها مطهري من الثورة الإسلامية

تقوم علي أساس الإستدلال بالآيات ويشكل القرآن قوام هذه الدراسات (مطهري، ١٣٧٨، صص٤٥٥-٤٥٦). إنّ الإصلاحات الثورية التي قام بها الأنبياء، من ناحية المنهجية تبدأ بالدعوة إلي التفكير، والإيمان، والتذكير بالمبدأ والمعاد وغاية الخلق (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٥٥). يتحدث مطهري في معرض حديثه عن الثورة الإسلامية، عن موضوع تحت عنوان «تحليل الثورة الإسلامية» (مطهري، ١٣٧٨، ص١٣٥)، ويتحدث عن همزة الوصل بين الثورة الإسلامية الإيرانية ودعوة الأنبياء ويتطرق إلي الحركة التاريخية للثورة الإسلامية والأرضية السياسية الإجتماعية التي أدّت إلي نشوب هذه الثورة ويشبّهها بالأحداث التي جرت في فجر الإسلام. كما يشير مطهري إلي الدلائل التي غيرت مسار الثورة المحمدية (مطهري، ١٣٧٨، ص١٣٦) ويقول: منذ المنتصف الثاني من القرن الأول سعي بعض الأفراد إلي تحويل الثورة والحركة الإسلامية إلي حركة عربية، وعرقية، بينما أسباب إنتصار الإسلام هي القيم السامية التي دعا إليها، لهذا إذا أردنا إستمرار الثورة الإسلامية الإيرانية، لابد من التأكيد علي القيم الدينية والإمتثال للمعايير والقيم والتعاليم الدينية وصيانتها من الحياد عن طريق الصواب. يشير مطهري إلي آثار ومآلات تغيير حركة الإسلام منذ فجر الدعوة وفي القرون التالية، والخلافات التي استمرت حتي يومنا هذا وعصفت بالعالم الإسلامي، ويري أن الخلاص منها مرهون بالعودة إلي الإسلام الصحيح (السلف)، ونبذ التعصب العرقي والطائفي (مطهري، ١٣٧٨، ص ١٣٦).

يري مطهري أنّ ماهية الثورة الإسلامية هي التعددية وإحترام الشعوب بكل أطيافها وإنتماءاتها في كافة شؤون الحياة والقضايا الإجتماعية، والسياسية، والأخلاقية وغيرها (مطهري، ١٣٧٨، صص١٤٧-١٤٨). وجّه مطهري نقداً للماهية الطبقية، (مطهري، ١٣٧٨، ص ١٤٤) والماهية الحرية (مطهري، ١٣٧٨، ص١٤٦)، والماهية الدينية بالمعني الروحي البحت (مطهري، ١٣٧٨، ص١٤٧). يقول مطهري أنّ الثورة الإسلامية مثل ثورة صدر الإسلام، ففضلاً عن طابعها الروحي والسياسي،

كانت ذات طابع مادي واقتصادي وكانت ثورة شاملة تتضمن كافة شؤون حياة الإنسان وتطبعها بالطابع الإسلامي البحت (مطهري، ١٣٧٨، صص ١٤٨-١٤٩).

يري مطهري أنّ إحدي أهم أسباب إنتصار الثورة الإسلامية تمثل في شخصية الإمام الخميني﵀. فقد كان الإمام الخميني كقائد ديني يتمتع بمكانة دينية مرموقة وكان يمتثل لتعاليم الدين في كل صغيرة وكبيرة من حياته. فقد استخدم مطهري الخطاب القرآني في تفسير الثورة الإسلامية واستخدم مفردة «آمن» لتبيين الحركة الإسلامية التي قام بها الإمام الخميني واستخدمها في أربعة أنواع:

أولاً: آمَنَ بِهَدَفِهِ»، (مطهري، ١٣٧٨(د)، ص١٣٣). ثانياً.«آمَنَ بِسَبِيلِهِ». (مطهري، ١٣٧٨(د)، ص ١٣٣). ثالثاً. «آمَنَ بِقَوْلِهِ» (مطهري، ١٣٧٨(د)، ص١٣٣). رابعاً. «آمَنَ بِرَبِّهِ» وكان مصداقاً لقوله تعالي: «انْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمّد، ٧) (مطهري، ١٣٧٨(د)، صص ١٣٣-١٣٤ و صص ١٩٩-٢٠٤).

الخصائص الملحمية والثورة المقدسة من منظور القرآن هي:

أولاً: نزاهة النزعة والهدف وقداستهما (مطهري، ١٣٧٨، صص٣٨-٣٩). إن شخصية الفرد تضمحلّ في الثورة ويضع هذا الفرد نفسه في خدمة الثورة وأهدافها وليس في خدمة أهدافه، أو قبيلته، أو شعبه، أو وطنه، أو حتي قارّته. وإنّما يري الحق والحقيقة ولا يري غيرها (مطهري، ١٣٧٨، صص ٣٨-٣٩).

ثانياً: وجودها في ظروف خاصة لا يمكن لأحد تخيلها. كثورة ابراهيم ضد نمرود، وثورة موسي ضد فرعون، وثورة محمدﷺ (مطهري، ١٣٧٨، صص ٣٩-٤٠).

ثالثا: وجود نوع من «النمو الروحي الهائل» في الجهاد المقدس (مطهري، ١٣٧٨، صص ٣٩-٤٠).

المسؤولية الفردية هي القضية الأخري التي يتطرّق إليها مطهري عند حديثه عن الثورة الإسلامية (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٢١). فقد أولي القرآن الكريم أهمية كبيرة للحرية الفردية وتحمّل المسؤولية ورأي أنّ الإنسان مسؤول عن كل ما يفعل. فقد استدل علي قوله ببعض الآيات مثل: «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ

إِمَّا كفُوراً» (الدهر، ٣) «وَ هَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد، ١٠)، «وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعى لَها سعيها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِك كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكوراً» (الإسرى، ١٩). وفضلا عن ذلك، فأن الفرد في المجتمع مسؤول من جانب، وحرّ من جانب آخر. ويستدل بهذا القول بقوله تعالي: «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)، تقول هذه الآية أنّ الإنسان لا يستطيع تغيير حاله إلّا بمحض إرادته وبمقدار الجهد الذي يبذله في سبيل تنمية وتطوير حياته (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٢٣). وهذا يعني أنّ الإنسان لو ترك الجهد جانباً وقبل بالركون إلي الجبر وسلّم نفسه لمجريات الأحداث لكي تقرر مصيره، لا يستطيع علي صناعة نفسه وصناعة حياته. فما لم يكدح الإنسان للحياه ويسعي لها سعيها ويقرر مصيره بمحض إرادته وحريته، لا يستطيع الوصول إلي برّ الأمان وسعادة الحياة (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٢٢). وقد ذكر مطهري حول هذا الموضوع آيات أخري مثل الآية ٥٣ من سورة الأنفال، والآية ١٥ من سورة الإسراء وغيرها (مطهري، ١٣٧٨، صص٢٢٢-٢٢٤). فقد انطلق الأنبياء من إصلاح أنفسهم كأفراد (ثورة ضد الإسراف والإفراط في الأمور والسير علي النهج الوسطي) وساروا نحو إصلاح المجتمع (مطهري، ١٣٧٨، ص ٣٨٦).

المفهوم الآخر الذي طرحه عند حديثه عن الثورة الإسلامية هو مفهوم «الإصلاح» وهو الطرف النقيض للإفساد. فالإصلاح والإفساد ثنائيات ضديان وردا في القرآن في مواضع كثيرة (مطهري، ١٣٧٨، ص ٢٤). ومعظم الآيات التي تطرقت إلي مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم تقصد الإصلاح الإجتماعي وعلي مستوي المجتمع (مطهري، ١٣٧٨، ص٢٤).

٣-٥. الحكومة والقيادة في الحقل الدلالي والموضوعي

لقد طرح مطهري مفهوم «الحكومة والقيادة» في الإسلام تحت عنوان «الإمامة وقيادة الأمة» في كتابه «القيادة والإدارة في الإسلام» (دانشيار، ١٤٠٠،

صص٢٩٤-٢٩٥). ويري مطهري أن قدرة الإدارة هي شكل من أشكال النمو التي وردت في الخطاب القرآني تحت مسميات مختلفة مثل «الهداية»، و«الإمامة» (مطهري، ١٣٧٨، صص٣١٨-٣١٩). فقد أكّد القرآن الكريم علي أصل القيادة والإمامة في مواضع كثيرة. وفضلا عن القيادة الإجتماعية، يطرح القيادة الروحية والدينية وهي أدّق وأهم من القيادة المعهودة في عالم السياسة والسائدة علي الخطاب السياسي المعاصر (مطهري، ١٣٧٨، ص٣١٩). ويستدل في هذا المضمار بآيات مثل «وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ ...» (البقرة، ١٢٤). (مطهري، ١٣٧٧(و)، صص ٣٢٠-٣٢١). ويري مطهري أنّ القيادة في الإسلام تقوم علي ثلاثة أركان:

الأول: تذكير الإنسان بمنزلته وشأنه الكبيرين كأنسان وسجود الملائكة له (مطهري، ١٣٧٨، صص٣٢١-٣٢٢).

الثاني: الفلسفة التي تقف وراء بعثة الأنبياء هي حاجة البشر إلي الهداية والقيادة (مطهري، ١٣٧٧، ص ٣٢٢).

ثالثاً: تفعيل الطاقات البشرية واستنهاض الهمم، مرهون بسلسلة من القوانين والأحكام الدقيقة والحاسمة (مطهري، ١٣٧٧، صص٣٢٢-٣٢٣). ويقترح مطهري لفهم مبادئ القيادة والإدارة في الإسلام طريقين:

الأول: الدراسة الموسعة لسيرة حياة الأولياء، خاصة سيرة حياة رسول الله وأمير المؤمنين (مطهري، ١٣٧٧، صص ٣٢٢-٣٢٣). والثاني: مراجعة النصوص الدينية وإخراج التعاليم والدساتير من بطون الكتب لفهم طريقة مواجه الأنبياء مع شعوبهم بصورة عامّة، وطريقة مواجهة رسول الله مع المجتمع الذي بُعث فيه علي وجه الخصوص (مطهري، ١٣٧٧، ص٢٣٧). فقد تطرق مطهري إلي قضية الحكومة في كتابه «في رحاب نهج البلاغة» وفي فصل «نهج البلاغة والحكومة» وأيضاً القيم والضروريات التي تقتضيها الحكومة والعدالة من منظور القرآن الكريم ونهج البلاغة، كلها كانت محط اهتمام مطهري وقدّم لنا دراسات موسعة في هذا المجال (مطهري، ١٣٧٨، صص٤٢٩-٤٣٣). ويسمي القرآن الكريم

الحاكم والولي علي الأمة والمجتمع بأنّه «الأمين» و«الحارس» علي الأمّة. وحكومة العدل من منظور القرآن الكريم، هي أمانة أوكلت للولي أو لكبير المجتمع أو الأمّة ويجب عليه أن يؤديها بأحسن صورة ممكنة. وعليه، فإنّ فهم الأئمة المعصومين وأميرالمؤمنين علي وجه الخصوص هو نفس ما كان يريده القرآن من مفهوم القيادة (مطهري، ١٣٧٨، ص ٤٥١).

٣-٦. مفهوم «الحرية» في الحقل الدلالي والموضوعي

مفهوم الحرية يشكل أحدي المحاور الأساسية في الحقل الدلالي والموضوعي في أعمال مطهري. ويقول مطهري أنّ هناك نوعان من الحرية في القرآن الكريم:

أولاً: الحرية الإجتماعية في القرآن هي أحدي أهداف الأنبياء التي سعي إليها كل منهم للوصول إليها. والمقصود من الحرية الإجتماعية هي إطلاق سراح الإنسان وتحريره من الأسر وعبودية الإنسان. ويري مطهري أنّ الحرية الإجتماعية في القرآن «ملحمة قرآنية» سطّرها القرآن والإسلام (مطهري، ١٣٧٨، ص ٤٣٩). فقد كان ضمان الحرية الإجتماعية للبشر من أهم أهداف ومقاصد الأنبياء والمرسلين الذين انصبّت محاولاتهم في سبيل تحرير الإنسان من الأسرو العبودية الإجتماعية والتضييق علي الحريات الإجتماعية (مطهري، ١٣٧٨، صص ٤٣٩-٤٤٠).

ثانياً: الحرية الروحية في القرآن الكريم هي الأخري كانت محط اهتمام الحقل الدلالي والموضوعي. ويري مطهري أنّ الفرق بين المدارس والتيارات البشرية التي تدعو إلي الحرية وبين دعوة الأنبياء لتحرير الإنسان يتمثل في هذه النقطة. فلم تقتصر دعوة الأنبياء إلي تحرير الإنسان من العبودية الإجتماعية، بل دعوا الإنسان إلي الحرية الروحية وتحرير الإنسان من كل ما يعيق تحليقه في فضاء الدين الرحب. فقد كان هذا النوع من الحرية أسمي وأهم أنواع الحريات التي أراد الأنبياء نشرها في الأمم والشعوب (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٤٠). يعتقد مطهري

أنّ الحرية الإجتماعية والحرية الروحية وجهان لعملة واحدة ولا يمكن الفصل بينهما. لكنّه يؤكد أنّ الحرية الإجتماعية أكثر تعلّقاً بالحرية الروحية، فما لم تكن الحرية الروحية والدينية موجودة لا يمكن الحديث عن الحرية الإجتماعية (مطهري، ١٣٧٨، ص٤٤١). وحسب رأي مطهري من أهم أسباب القلق السائد في مجتمعات العصر الحديث هو عدم الإهتمام بالحرية الروحية التي شكّلت تحدياً للحريات الإجتماعية ونالت منها (دانشيار، ١٤٠٠، ص٣٠١). ويستشهد مطهري بالآيات القرآنية ليثبت أنّ الهدف الأسمي الذي بُعث من أجله الأنبياء هو الحرية الروحية وتحرير الإنسان من الميول والرغبات المادية. فقد يستدل بالآية ١١ من سورة الرعد ويقول في تفسيرها أنّ الإنسان إن فقد حرية الروحية فإنّه سيقع في أسر الرغبات والميول المادية (مطهري، ١٣٧٨، ص٥٧٤).

المجلد الأولى، العدد الأولى، الرقم المسلسل للعدد١، ربيع و صيف ٢٠٢٣

خلاصة البحث والنتائج

ركّزت الدراسة علي الحقل الدلالي والموضوعي للتفسير السياسي من منظور القرآن الكريم لدي الأستاد مطهري واعتمدت منهجية هجينة دمجت فيها نظرية الحقل الدلالي لدي "أيزوتسو" ونظرية النزعة الموضوعية لدي "الصدر" وبلورت إطاراً نظرياً حلّلت من خلاله آراء الأستاذ مطهري وعلاقة هذه الآراء بالحقل الدلالي والموضوعي في التفسير السياسي للقرآن الكريم. وكما سبقت الإشارة، أعمال مطهري الفكرية حافلة بالدلالات اللغوية المتصلة بالنظام الموضوعي والدلالي الذي له صلة وثيقة بالمجتمع والسياسة. وقد عدّدنا هذه الدلالات وأحصيناها حسب المفاهيم والمواضيع القرآنية والدلالات التي أشارت إليها بعض آيات القرآن. فصحيح أنّ هذه المنهجية البحثية لا يمكن تطبيقها علي جميع أعمال مطهري، إلا أنّ هناك آثار وعلامات تدلّ علي وجود مزيج من التوجه الدلالي والموضوعي في أعمال مطهري الفكرية خاصة في تحليلاته الإجتماعية والسياسية. وتحليل مطهري يتمتع بنظرة شاملة مزوّدة بتحليلات دلالية ومفاهيم متسلسلة

ومتماسكة في سياق النص التحليلي الذي تُظهر بعض التباينات في بعض المواضع. كما أن الشكل الآخر من أشكال تناوله للقضايا وآلية تحليل المفردات ودلالاتها التي انفرد بها مطهري في دقته وشمول نظرته. وهذان التوجهان يمكن أن يقدّما لنا تحليلاً علمياً للمضامين السياسية والإجتماعية. ففي النظرة الممنهجة لدي مطهري نري استخدام الآيات القرآنية، والنزعة السياسية للإنسان، كلها تندرج ضمن إطار الطابع الإجتماعي لهذا الإنسان. كما نفهم من تحليله الإجتماعي التاريخي ونقده للآراء الجبرية أنّ مطهري كان يرفض هذه النظرة تجاه الإنسان ويري الإنسان كائناً حياً يستطيع أن يحدّد مصيره وحياته بكامل حريته. ومع ذلك، يري مطهري بناء علي قراءاته لمداليل الآيات أنّ الشعوب والإمم كالإنسان لها شخصياتها وأعمارها. فكما أن للإنسان عمر، للشعوب والأمم حقب تاريخية تعيشها. وهذا يعني أنّ المجتمعات البشرية والحضارات تتكون وتنمو وتموت ويكون مآلها الزوال والإندثار، تماماً كالإنسان. فقد ذكر القرآن الأسباب والعوامل التي تؤدي إلي زوال الأمم أو تعزز هذا الزوال والإندثار. والبحوث والمواضيع الجديرة بالإهتمام والمدرجة تحت المنظومة الدلالية والموضوعية للتفسير السياسي للقرآن الكريم لدي مطهري، قد تكوّنت بناء علي اقتضاءات الزمن والمجتمع الإيراني آنذاك وأيضا نظراً لإقتضاءات المجتمع البشري في تلك الحقبة. لهذا يمكن فهم بعض صفات وخصائص عصر الحداثة في عهده من خلال أعماله التي وضعها في هذا الموضوع. فمفاهيم ومواضيع مثل «الإدارة والقيادة في الإسلام»، و«مفهوم الثورة»، و«العدل القرآني»، والحرية في الإسلام، والمجتمع والتاريخ، والكثير من المفاهيم الأخري التي لها صلة وثيقة بنظرته السياسية والإجتماعية والتي طرحها إثر صراعات فكرية مع نظراءه في ذلك العهد، والشبهات التي ردّ عليها، جلعت مطهري يعكف علي هذه القضايا التي شكلت هاجسه الأول والأهم. وللأسف لم يدع الموت مجالاً لمطهري لإكمال مشروعه الفكري. وشهادته حالت دون استمراره في الدراسات الدلالية والموضوعية في

القرآن الكريم (خاصة القضايا السياسية) وبقيت الكثير من هواجسه الفكرية والعلمية في مجال الثورة الإسلامية والحكومة الإسلامية ناقصة ولم تدع له يد المنية مجالا لكي يكمل مشروعه الفكري. لكن ثمّة آراء ونظريات نجدها في كتاب مثل «مستقبل الثورة الإسلامية» و «الحكومة والإدارة في الإسلام» وغيرها.

المسألة الأخري الجديرة بالإهتمام من مشروع مطهري الفكري، هي تطرقه إلي المفاهيم والقضايا الحديثة التي ظهرت في الساحة الفكرية الغربية بعد ظهور الحداثة في الغرب وتناوله مبادئ الحضارة الغربية؛ فقد تطرق إلي مفاهيم مثل: الدولة-الأمة، والعدالة، والحرية، والتفسير التاريخي، والمجتمع وغيرها. وهذا يدل علي حساسيته في اختيار المفردات والمصطلحات القرآنية وقراءاته من هذه المفاهيم والمضامين التي تحملها. ورغم محاولة مطهري في تفسير المفاهيم والمصطلحات الموضوعية والدلالية لكي يحافظ علي إصالة القضايا الموضوعية والدلالية، ويقدّم قراءة جديدة من هذه المفاهيم بناء علي الخطاب القرآني وتقديم قراءة سياسية واجتماعية جديدة من هذه المفاهيم من منظور القرآن، إلّا أن الحدود الفاصلة بين هذه المفاهيم من منظور الفلسفة الغربية وحدودها في الخطاب القرآني لم تكن واضحة الملامح وقد تتلابس في بعض الأحيان. وقد تطرق مطهري في بعض المواضع إلي الآراء السياسية والإجتماعية من المفاهيم القرآنية والمفاهيم النابعة من الفلسفة الغربية، بيد أنّ الدلالة التي تحملها هذه المفاهيم من منظور القرآن كبيرة جداً وتختلف عن معانيها في المنظومة الفكرية الغربية. بتعبير آخر تشابه هذه المفاهيم يبقي علي مستوي الألفاظ دون المعاني، لأنّ الأبعاد الدلالية لبعض الكلمات في المنظومة الفكرية الغربية، قد تكونت علي أساس الهواجس والضرورات الغربية وحاجات المجتمع الغربي العلماني الرأسمالي وهي من هنا تختلف تماماً عن الأفكار القرآنية النابعة من الخطاب القرآني. وربما لهذا السبب نري أن الحدود الدلالية التي يجب أن ترتسم بدقة ظهرت ضبابية ولم تتضح ملامحها بوضوح حتي ندرك دلالاتها في الخطاب القرآني ودلالاتها في

الخطاب الغربي العلماني. والقراءات التي قدّمها مطهري من بعض القضايا والمفاهيم مثل الحكومة والإدارة في الإسلام، والعدالة، والحرية، وغيرها ظهرت في هالة من الغموض في كتب مطهري وتختلف عن دلالاتها في الخطاب الغربي. لكن فتح الباب علي مصراعيه للمفكرين والباحثين لكي يتناولوا القضايا الفكرية من الناحية الدلالية والموضوعية وقدّم تفسيره السياسي والإجتماعي من القرآن الكريم ورسم طريقاً لفهم تحديات المجتمع والسياسة وبلور للباحثين منهجاً يمكن السير علي خطاه.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. حبيبيان، اباذر. (١٣٩٠). مفسر مصلح (نگاهي به روش تفسيري استاد مطهري) (الطبعة الأولي). طهران: منشورات جامعة الامام الصادق عليه السلام.

٢. دانشيار، عليرضا. (١٤٠٠). جريان‌شناسي تفاسير و برداشت‌هاي سياسي از قرآن كريم. قم: منشورات مركز دراسات الثقافة والعلوم الإسلامية

٣. علي زاده، بيوک. (١٣٨٥). نگاهي به كارنامه فلسفي استاد مطهري و بررسي مهم‌ترين اثر فلسفي او. منشورات: انديشه حوزه، ٥(٥٩)، صص ١٣-٤٦.

٤. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧الف). انسان و ايمان (مجموعة أعمال، ج٢). طهران: صدرا.

٥. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧ب). جامعه و تاريخ (مجموعة أعمال، ج٢). طهران: صدرا.

٦. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧ج). جهان‌بيني توحيدي (مجموعة أعمال، ج٢). طهران: صدرا.

٧. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧د). ختم نبوت (مجموعة أعمال، ج٣). طهران: صدرا.

٨. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧ز). نبرد حق و باطل، فطرت، توحيد (مجموعة أعمال، ج٤). طهران: صدرا.

٩. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧هـ). عدل الهي (مجموعة أعمال، ج١). طهران: صدرا.

١٠. مطهري، مرتضي. (١٣٧٧و). مديريت و رهبري در اسلام (امدادهاي غيبي در زندگي بشر) (مجموعة أعمال ج٣). طهران: صدرا.

١١.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨الف). آشنايي با قرآن ١ - ٥ (مجموعة أعمال، ج٢٦).طهران: صدرا.
١٢.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ب). آزادي معنوي (مجموعة أعمال، ج٢٣). طهران: صدرا.
١٣.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ج). آشنايي با قرآن ١٠ - ١٤ (مجموعة أعمال، ج٢٨). طهران: صدرا.
١٤.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨د). آينده انقلاب اسلامي ايران (مجموعة أعمال، ج٢٤). طهران: صدرا.
١٥.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ز). علل گرايش به ماديگري (مجموعة أعمال، ج١). طهران: صدرا.
١٦.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ك). فلسفه تاريخ ١ - ٤ (مجموعة أعمال، ج١٥). طهران، صدرا.
١٧.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ل). قيام و انقلاب مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف (مجموعة أعمال ج٢٤). طهران: صدرا.
١٨.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨م). نهضت‌هاي اسلامي درصد ساله اخير (مجموعة أعمال ج٢٤). طهران: صدرا.
١٩.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨ن). اسلام و نيازهاي زمان ١ و ٢ (مجموعة أعمال.ج ٢١). طهران: صدرا.
٢٠.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨هـ). حماسه حسيني ١ و ٢ (مجموعة أعمال، ج١٧). طهران: صدرا.
٢١.مطهري، مرتضي. (١٣٧٨و). سيري در نهج البلاغه (مجموعة أعمال، ج١٦).طهران: صدرا.

22. El-Soudani, AsLam. (2014). Can One Speak of a Qur’ānic Political Theory - A Hermeneutical Study Employing Semantic and Thematic Approaches. Doctoral thesis, Durham University.
23. Ghazālī, Muḥammad. (1998). A Journey Through the Qur'an: Themes and Messages of the Holy Qur'an, Dar Al Taqwa, London.
24. Izutsu, Toshihiko. (2002). God and Man in the Qur'an Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.
25. Massimo Campanini. (2016). Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis Key Paradigms and Concepts, Sheffield, UK: Equinox.
26. Rahman, Fazlur & Ebrahim Moosa. (2000). Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism, Oneworld, oxford.
27. Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, University of Chicago Press, Chicago,;
28. Rahman, Fazlur. (1965). Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research, Karachi.
29. Sadr, Muḥammad Bāqir. (1980). Al-Madrasah al-Qur’āniya Al-tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-tajzī’ī fī al- Qur’ān al Karīm, Dār al-Taʿāruf lil-Maṭbuʿāt.
30. Sadr, Muḥammad Bāqir. (2010). Muqadamāt fī tafsīr al-Mawḍūʿī lil Qur’ān, p. 13 retrieved 15 August 2010 <http://rafed.net/booklib/ view.php?type=c_fbook&b_id=168#3>
31. Saeed, Abdullah (ed.). (2006). Interpreting the Qur an, Interpreting the Qur an Towards a Contemporary Approach, Routledge,London.

Editorial Board

Dr. Najaf LakZaei

Professor of Department of Political Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

Dr. Abdul Hossein Khosropanah

Professor of Islamic Philosophy, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran

Dr. Mansour MirAhmadi

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

Dr. Seyed Reza Mo'adab

Professor of Qur'anic Sciences at Qom University, Qom, Iran

Dr. Mohammad Baqer Saeedi Roshan

Professor of Quranic Sciences at the Research Institute of Hawza and University, Qom, Iran

Dr. Hossein Elahinejad

Professor of Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

Professor of Department of Political Sciences, Research Institute of Islamic Culture and Thought. Qom, Iran

Dr. Seyyed Mehdi Emami Jum'a

Professor of Islamic Philosophy, University of Isfahan, Iran

Dr. Abdul Karim Behjatpour

Professor of Qur'anic Sciences, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran

Arbitration panel for the first issue

Seyyed Sajjad Izdehi, Mahmoud Fallah, Najaf Lakzaei, Hamid Reza Motahari, Mansour Mir Ahmadi, Rasul Nowrozi, Alireza Naeij, Mohammad Ismail Nabatian.

I Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 1, No. 1, Issue. 1, Winter 2023

1

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:

Mokhtar Sheikh Hosseini

Administrative Director:

Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:

Mohammad Ali Kalami, and Mohammad Reza Amouhosseini

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

http://jgq.isca.ac.ir