

الحكمة في القرآن والسنة

مجلة علمية محكمة فصلية

المجلد ٢، العدد ٤، الرقم المسلسل للعدد ٥، شتاء ٢٠٢٤



المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: علي جامه داران

* مجلة الحوكمة في القرآن والسنة مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك إيران لمعلومات الدوريات (Magiran.com)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags.ir)؛ موقع سيوليكيا 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 (Pajooahaan.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 دانشگاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: ٣٧١٨٥/٣٦٨٨

رقم الهاتف: ٩٨-٢٥٣١١٥٦٩٠٩

* موقع المجلة: <http://jgq.isca.ac.ir>

البريد الإلكتروني: jgq@isca.ac.ir

المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

✓ نجف لكزائي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم (ع) - قم

✓ محمد باقر سعیدی روشن

أستاذ علوم القرآن، مركز بحوث الحوزة و الجامعة - قم

✓ حسين الهی نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ عبدالکريم بهجت بور

أستاذ العلوم القرآن، معهد الثقافة والفكر الإسلامي - طهران

✓ فوزي العلوي

أستاذ الفلسفة، جامعة الزيتونة - تونس

✓ محمد صادق يوسفی مقدم

أستاذ العلوم القرآن، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ شريف لكزائي

أستاذ مشارك العلوم السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ سيد مهدي امامي جمعة

أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة اصفهان - اصفهان

✓ حيدر زاير عبوسي محسن العامري

أستاذ العلوم السياسية، جامعه الكوفة - عراق

هيئة التحكيم للعدد الخامس

كمال اکبري، سيد سجاد ايزدهي، محمد علي رنجبر، سيد کاظم سيد باقري، همت بدرآبادي، راضيه

مهرابي، علي رضا مقدم، محمد اسماعيل نباتيان.

■ دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة *الحوكمة في القرآن 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 القرآن 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.
 - (٦) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية في مجال الحوكمة.
 - (٧) 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 وأديبا.
- ✓ المقالات التي ترسل الى مجلة الحوكمة في القران و السنة يجب أن لا تكون 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.
- ✓ تتمتع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلًا 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.
- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

■ كيفية تقديم المخطوطة في الموقع

- الملفات المرفقة المطلوبة للرفع 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 يمثلاً 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 ١٥٠ الى 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 موضوعاً جديداً وأصيلاً)

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 دوراً في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانات اللازمة، وأيضاً لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماءهم للتقدير إلزامي؛

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

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

■ كتابة الهوامش

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

■ توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرآنية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضاً
- ✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمرى الحروف التالية بالترتيب ق و م . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨ م.
- ✓ إذا تم نشر تأليف لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ و ب) 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 تم الاستشهاد 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 يذكر بالترتيب الهجائي
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب الأبجدي واحدا تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

- ٩ المرجعية العلمية للقرآن و الحوكمة العادلة
أحمد واعظي
- ٣٥ المرجعية القرآنية والمشاركة السياسية: مقارنة نحو النظرية المنشودة للمشاركة السياسية في القرآن الكريم
علي آقاجاني
- ٦٥ توضيح العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية
محمد ياسين بصيرت
- ٨٣ النمذجة المشتركة في سياق نظام الحوكمة الإسلامية
مرتضى سلطاني
- ١٠٩ السياسة الثقافية بين الثنائية الاستعلاء والمشاركة: نحو نظرية إسلامية
ميثم قميشيان
- ١٣٣ المرجعية العلمية للقرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانية مع التركيز على فلسفة التربية والتعليم الإسلامية
زهراء كاظمي زاده

The Theoretical Authority of the Quran and Just Governance

Ahmad Vaezi¹ 

Received: 2024/08/08 • Revised: 2024/08/21 • Accepted: 2024/09/24 • Published online: 2024/12/10



Abstract

This article examines the role and position of the Quran in shaping just Islamic governance. By distinguishing between the concepts of government and governance, it emphasizes the importance of just governance as a fundamental characteristic of the Islamic political system. Using a combined analytical-descriptive and jurisprudential inference methodology, the study explores the concept of social justice and its place in governance. It then draws upon a methodic inference and understanding of Quranic verses related to equity and justice to account for the Quran's theoretical authority in establishing just governance. The findings reveal that justice holds a universal moral value, and the Quran emphasizes this universality. Justice is recognized as the highest social value in the Islamic system, and its establishment is a social obligation requiring the participation of government institutions, the private sector, and civil society. Additionally, the personal qualifications of the officials, cultural preparation of society, and the creation of appropriate structures are crucial factors in achieving just governance. The article also examines inequality from the Quranic perspective, emphasizing that spiritual inequalities should not lead to worldly privileges, and unjust social disparities are managed through Islamic charitable practices and taxes. The article concludes that just Islamic governance requires a deep understanding of Quranic verses, a correct grasp of the concept of justice, public participation, the utilization of human knowledge, and efforts to reduce unjust inequalities. The theoretical authority of the Quran does not imply neglecting human reason, intellect, or empirical experiences.

Keywords: theoretical authority, Quran, just governance, justice, political power, political system.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran, Qom, Iran. vaezi@bou.ac.ir

* Ahmad Vaezi, A. (2024). The Theoretical Authority of the Quran and Just Governance. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 9-34. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77428>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy





المرجعية العلمية للقرآن و الحكومة العادلة

أحمد واعظي^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٨/٠٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٨/٢١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/٢٤ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

تناول هذه المقالة دراسة دور ومكانة القرآن الكريم في تشكّل الحكومة العادلة الإسلامية، مع التمييز بين مفهومي الحكومة و"الحكومة"، مؤكدةً على أهمية الحكومة العادلة كإحدى الخصائص الأساسية للنظام السياسي الإسلامي. وفي هذا السياق، وبالاعتماد على منهج تركيبي وتحليلي ووصفي واستنباطي اجتهادي، تمّ التطرق إلى مفهوم العدالة الاجتماعية ومكانتها في إطار الحكومة، ثم تمّ عبر استنباط وفهم منهجي للآيات القرآنية المتعلقة بالقسط والعدل، توضيح مرجعية القرآن العلمية في مجال الحكومة العادلة. وتُظهر النتائج أن العدالة قيمة أخلاقية شاملة ذات أهمية كبرى، وقد أكد القرآن الكريم على هذا الشمول؛ حيث تُعدّ العدالة أسمى القيم الاجتماعية في الدولة الإسلامية، ويُعتبر إرساؤها واجباً اجتماعياً يستلزم مشاركة أركان الحكومة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني. كذلك تُعدّ الكفاءات الفردية للمسؤولين في الدولة، والإعداد الثقافي للمجتمع، وإيجاد الهياكل المناسبة من العوامل المهمة في تحقيق الحكومة العادلة. وتؤكد المقالة، من خلال تناول قضية التفاوت واللامساواة من منظور قرآني، على أن التفاوتات المعنوية لا ينبغي أن تؤدي إلى امتيازات دنيوية، وأن معالجة وتقليص اللامساواة الاجتماعية غير المبررة يتم عبر آليات الإنفاق والضرائب الإسلامية. وفي الختام، تتوصل المقالة إلى أن تحقيق الحكومة العادلة الإسلامية يتطلب فهماً عميقاً للآيات القرآنية، وإدراكاً دقيقاً لمفهوم العدالة، ومشاركة شعبية فعالة، والاستفادة من العلوم البشرية، وبذل الجهود المستمرة للحد من مظاهر اللامساواة غير المبررة. كما تؤكد المقالة أن مرجعية القرآن العلمية لا تعني إقصاء العقل البشري أو تجاهل الخبرات والتجارب الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:

المرجعية العلمية، القرآن، الحكومة العادلة، العدالة، السلطة السياسية، النظام السياسي.

١. أستاذ الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم (ع)، قم، إيران. vaezi@bou.ac.ir

* واعظي، احمد. (٢٠٢٤). المرجعية العلمية للقرآن و الحكومة العادلة. *الحكومة في القرآن والسنة*، ٢(٤)، صص ٩-٣٤.

<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77428>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



المقدمة

على مرّ التاريخ، ارتبطت الحكومة والرئاسة السياسية للمجتمع دوماً بممارسة السلطة، وتدير شؤون الحكم، وصنع القرار واتخاذها. وكما أن قالب وشكل الحكومة قد انتقل من البساطة إلى التعقيد والتطور التدريجي، فقد شهدت أيضاً مسألة الحوكمة، وتدير وإدارة شؤون المجتمع، تحولات وتغيرات جوهرية وعميقة في المضمون. وبناءً عليه، فإن الحكومة والدولة والنظام السياسي تُعدّ مفاهيم قابلة للتمييز عن نوع الحوكمة وأسلوب إدارة المجتمع؛ حيث يُمكن لكلّ منها أن يكون موضوعاً للتقويم والتحليل، وقابلاً للاتصاف بخصائص وسمات محددة ومستقلة بذاتها.

يُعدّ النظام السياسي والدولة وحدة سياسية تُعرّف اليوم من خلال عناصر وأسس مثل الإقليم، السكان، الحكومة والسيادة. وإذا قامت مجموعة سكانية خارج حدود إقليم ما بإعلان تشكيل دولة، أو في حال عدم قدرتها، بسبب عوائق أمنية أو غير أمنية، على ممارسة السيادة فعلياً داخل إقليم وبين مكانه، فإنها لا تُعدّ دولة ولا نظاماً سياسياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن الدولة والنظام السياسي، وفقاً لهذا التعريف وضمن عناصره الأربعة، قد يتصفان بصفات مثل: "ديمقراطي أو غير ديمقراطي"، "ملكي أو غير ملكي"، "شرعي أو غير شرعي"، "استبدادي أو غير استبدادي"، وذلك بحسب البنية، وأصل النشأة، وآلية الوصول إلى السيادة وممارسة السلطة السياسية. ومن جهة أخرى، يمكن توصيف الدول والأنظمة السياسية من حيث نمط تدبير الشؤون الاجتماعية الكبرى، وأسلوب إدارة المجتمع، ونوعية عملية صنع القرار واتخاذها، وكيفية ممارسة السيادة والحوكمة، بصفات مثل: "فعال أو غير فعال"، "بيروقراطي أو غير بيروقراطي"، "شمولي أو غير شمولي"، "مسؤول أو غير مسؤول"، وما شابه ذلك.

في واقع الأمر، لقد شكّلت الحكومة والدولة والنظام السياسي، عبر تاريخ الفكر السياسي، محور التأمل والبحث لدى المفكرين بدرجة تفوق بكثير الاهتمام بمسألة الحوكمة ونمط تدبير قضايا المجتمع السياسي ومعالجتها. وقد انصرفت مساحة واسعة من النقاشات النظرية والفلسفية في حقل السياسة إلى بحث النظام السياسي المنشود، ومنشأ مشروعية السلطة السياسية، وآليات حفظ السلطة السياسية وتوسيعها، وبنية المؤسسات السياسية وطبيعة العلاقة فيما بينها، وحدود صلاحياتها ومسؤولياتها، والقيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع السياسي.

وخلال العقود الأخيرة، أصبح موضوع الحوكمة، والأسلوب الأمثل لمعالجة مشكلات وقضايا المجتمعات، وخصائص تدبير شؤونها الاجتماعية الكبرى، محلّ اهتمام خاص.

وبالتوازي مع البحث في نظريات الدولة، والقانون الدستوري، وطبيعة العلاقات بين مؤسسات السلطة السياسية، وإرساء التوازن بين قوة الدولة وصون الحقوق المدنية للمواطنين، باتت قضايا مثل

تحسين جودة الحكومة، والسعي إلى تحقيق "الحكومة الرشيدة"، وتعزيز كفاءة مؤسسات السلطة السياسية في معالجة المشكلات، وإشراك العناصر والمؤسسات غير الحكومية في عملية الحكومة، من المحاور المركزية للنقاش السياسي والفكري المعاصر.

كما فتحت مباحث من قبيل رفع مستوى المساءلة للسلطة السياسية، وضمان شفافية العمليات وصنع القرارات، والاستعانة بالمجتمع المدني والقطاع الخاص إلى جانب الدولة في تدبير شؤون المجتمع ومعالجة مشكلاته، أفقاً فكرياً جديداً للتأمل والتنظير.

استناداً إلى ما تقدّم، فإن فضاء التنظير حول الدولة والحكومة يختلف بوضوح عن فضاء التنظير حول الحكومة وجودة تدبير وإدارة شؤون القضايا الكبرى للمجتمع السياسي؛ ومن ثمّ، يفتح في فضاء الفكر السياسي الإسلامي بابّ جديد من التأمل والتفكير، حيث تبرز، إلى جانب المباحث الفلسفية والفقهية المتعلقة بالحكومة والنظام السياسي وأُسسه وقضاياه، ضرورة البحث في مسألة الحكومة الإسلامية المطلوبة.

وهذا المجال الجديد يضمّ نطاقاً واسعاً من المواضيع والقضايا، حيث يندرج جزءٌ منها ضمن دورة الحكومة في كلّ مجالٍ تخصصي؛ فعلى سبيل المثال، في ميدان الحكومة الثقافية، تُطرح تساؤلات من قبيل: هل يوجد شيء يُسمّى "السياسة الثقافية الإسلامية"؟ ما هي الخطوط العريضة والاستراتيجية للتعاليم الإسلامية في مجال رسم السياسات الثقافية؟ ما هو دور التعاليم الإسلامية في تنظيم مجال الثقافة؟ وهل الطبقة الخاصة بتسهيل العقبات وتمكين المنتجين الثقافيين، التي تشكّل جزءاً مهماً من دورة الحكومة الثقافية، بحاجة إلى المعارف الإسلامية، أم أنّها شأن بشريّ بحثٌ يعتمد على العلوم الإنسانية والتجارب العقلانية للبشر؟

وهل الحكومة الإسلامية في ميدان الثقافة تعني بالضرورة الاعتماد الحصري على المعارف والعلوم الإسلامية؟ أم أنّ الحكومة، في كلّ طبقة من طبقات دورة الحكومة، تحتاج إلى المعارف والعلوم متناسبة مع تلك الطبقة؟

وفي إطار الحكومة الإسلامية، هل تحتلّ العلوم الإنسانية والتجارب العقلانية البشرية موقعها الخاص؟ وهل يُفترض أن يكون الطابع الإسلامي للحكومة مرادفاً لطلب الاستعانة المفروطة وغير المبررة بالمعرفة الدينية في جميع طبقات دورة الحكومة؟

وجانب آخر من مباحث مجال الحكومة الإسلامية لا يتّجه بصورة مباشرة وفورية إلى دورة الحكومة في محور أو موضوع محدد كالثقافة، والاقتصاد، والتعليم والتربية أو ما شابه ذلك، بل يركّز

على الأوصاف العامة للحكومة الإسلامية، وهي أوصاف لا تقتصر على مجال محدد، بل تمثل قاسماً مشتركاً بين جميع مصاديق الحكومة في إطار النظام الإسلامي.

ويُعدّ البحث في الحكومة العادلة من هذا النمط من المباحث؛ إذ إنّ اتصاف الحكومة بالعدالة، والاهتمام بتحقيقها في كافة مصاديق الحكومة، سواء في مجال الاقتصاد والمعيشة، أو في مجال التعليم والتربية، أو في ميدان الصناعة والزراعة، يُعدّ من الخصائص العامة والأساسية للحكومة الإسلامية.

وتهدف هذه المقالة إلى التركيز على مفهوم الحكومة العادلة، وبيان دور القرآن الكريم كم منبع معرفي في تحقيق الحكومة العادلة؛ وبعبارة أخرى، تسعى المقالة للكشف عن كيفية تجلّي مرجعية القرآن العلمية في سياق الحكومة العادلة، وأهم الدلالات المعرفية القرآنية التي تسهم في إضفاء صفة العدالة على الحكومة.

وتعتمد المنهجية السائدة في هذا البحث على مزيج من المنهج التحليلي - الوصفي، ومنهج الاستنباط الاجتهادي؛ ذلك أنّ جزءاً من مباحث المقالة مخصص لفهم تحليلي ودقيق لمفهوم العدالة الاجتماعية ومكانتها في الحكومة، بينما يتجه جزء آخر إلى استنباط وفهم منهجي للآيات القرآنية المتعلقة بالقسط والعدل.

١. القيمة الأخلاقية الشاملة للعدالة

في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر، نواجه مجموعة متنوعة من القيم والمطلوبات. فبعض الأمور تُعتبر ذات قيمة من الناحية الشخصية والفردية فقط، كصورة أو تذكّار أبٍ راحل يحتفظ به أبناؤه. وهناك أمور أخرى ذات قيمة وجدانية، جمالية، أو ذاتية متعلقة بالأذواق، كميل الأشخاص نحو أطعمة وألوان ومناظر طبيعية، أو إعجابهم بشخصيات رياضية أو فنية.

وهناك نوع ثالث من القيم يتمثل في "القيمة الوظيفية"، مثل قيمة بعض التدابير أو الإجراءات السياسية والعسكرية والقانونية التي تحقق فوائد وآثار إيجابية تعود بالنفع على مجتمع ما. ومع ذلك، فإن بعض القيم تنتمي إلى صنف خاص، هو "القيمة الأخلاقية"، التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن القيمة الفردية أو الوظيفية.

القيمة الفردية تتعلق بالمطلوبات التي يقيّمها كل إنسان انطلاقاً من شبكة ميوله، معتقداته، احتياجاته، وعواطفه الفردية؛ سواء أكان مصدر هذه القيمة توافّق تلك الأشياء مع أذواقه الجمالية، أو انسجامها مع مشاعره الشخصية، أو قدرتها على تحقيق مصالحه المادية وخدمة أهدافه وخطته الخاصة.

أما النوع الثاني، الذي أشير إليه بـ "القيمة الوظيفية"، فيتعلق أيضاً بوصف الحسن والمطلوبية؛ فعلى سبيل المثال، وجود الدولة ومؤسسات السلطة السياسية في أي بلد يُعد أمراً محموداً ومرغوباً فيه، بسبب الدور الذي تؤديه في حفظ النظام الاجتماعي وتحقيق الأمن لسكان ذلك البلد. إلى جانب هذين النوعين، ثمة صنف ثالث يتمثل في "القيمة الأخلاقية"، وهو نوع مختلف من الحسن والمطلوبية، يتميز بخصيصتين اثنتين:

أولاً: إنّ حسن تلك الأفعال والأمور مصحوبٌ دوماً بإعجاب الآخرين وثنائهم على من يأتي بها. ثانياً: إنّ هذه الأفعال تتمتع بقوة إلزام أخلاقية، أي أنها ليست مجرد فعلٍ محمود، بل فعلٌ يجب السعي إليه وتحقيقه.

فالعادلة تُعتبر من القيم الأخلاقية، إذ إنّ الحسن والمطلوبية التي تتسم بها الأفعال والسلوكيات العادلة، وكذلك قبح وظلم الأفعال الظالمة وغير العادلة، مترسخة في وجداننا الأخلاقي، بحيث تُقابل العدالة دائماً بالمدح والثناء الأخلاقي لمن يحققها، في حين تُقابل الظلم واللاعادلة بالذم والاستنكار والرفض الأخلاقي.

هذا الإدراك الفطري والوجداني، يبيّن الفرق الجلي بين الحسن الفردي أو الوظيفي وبين القيمة الأخلاقية الحقّة (واعظي، ١٤٠١ ش، صص ٢٢١-٢٢٤).

غير أن ثمة رؤية منافسة تسعى إلى تفسير قيمة العدالة تفسيراً غير أخلاقي، وتدّعي أن حسن العدالة يمكن اختزاله في وظائفها القانونية البحتة، خاصة في حفظ حقوق الملكية الخاصة وضمان الاستفادة المشروعة منها (واعظي، ١٤٠١ ش، صص ١٢٠-١٢٣).

وفي هذا السياق، يذهب جون رولز، في كتاباته المتأخرة، إلى الدفاع عن قيمة العدالة من منظور وظائفها السياسية فقط؛ حيث يرى أن مبادئ العدالة تستمد مبادئها وضرورتها من قدرتها على تحقيق التعاون الاجتماعي المستدام في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، التي تتسم بالتعددية الأخلاقية والدينية والفلسفية، وبذلك تؤدي وظيفة سياسية إيجابية بالغة الأهمية (واعظي، ١٣٨٤ ش).

ويرى الكاتب أنّ العدالة، فضلاً عن قيمتها الأخلاقية الجوهرية، تمتاز بصفة الشمولية؛ بمعنى أن قيمة العدالة مطلقة وغير مشروطة وغير مقيدة بزمان أو مكان أو حال.

فحسن العدالة وإلزامها الأخلاقي لا يتوقفان على أي شرط خارجي؛ ففي أي وضعية وأي زمان أو مكان، إذا تحققت العدالة أو اللاعادلة، فإنّ الأحكام الأخلاقية المرتبطة بالحسن والإلزام، أو بالقبح والرفض، ستطبق عليها لا محالة.

ولا فرق في ذلك بين أن تقع العدالة أو الظلم في سلوكيات فردية داخل الأسرة، أو في المجال العام

والعلاقات الاجتماعية، أو في إطار التشريعات والأنظمة والقرارات الإدارية الكبرى.

وفي الارتكاز وشهودنا الأخلاقي، لا توجد قيمة اجتماعية أخرى تتجاوز العدالة مكانة وأهمية، بحيث تقيد سلطتها الأخلاقية أو تبرر العدول عنها؛ بل على العكس، يمكن القول إن كثيراً من الأفعال والمفاهيم الأخلاقية تستمد قيمتها الإيجابية أو السلبية من مدى ارتباطها بمفهوم العدالة أو الظلم. فالسرقة، واغتصاب الأموال، وخيانة الأمانة، كلها أفعال موصوفة بالقبح والرفض الأخلاقي بسبب كونها تمثل مصاديق للظلم واللاعادلة بحق المالكين الشرعيين لتلك الأموال.

إن شمولية وإطلاق قيمة القسط والعدل وفريضتهما قد أكد عليهما في القرآن الكريم وإن المواقف والظروف الخاصة حتى في حالات الحرب والمواجهة والتعامل التصادمي مع الكفار والمشركين لا تبيح التحلي عن القسط والعدل ولا تجيز الظلم والجور في التعامل.

إن قوله تعالى: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (الأعراف، ٢٩) يلزم بالاهتمام بالقسط والعدل إلزاماً مطلقاً وغير مشروط، ولا يحدد مجالاً خاصاً أو ظرفاً معيناً لهذا الالتزام، بل يوجه أمراً عاماً وشاملاً إلى جميع المخاطبين في الآية.

إن القرآن الكريم لم يقيد الأفعال الأخلاقية كالإحسان وفعل الخير ومراعاة القسط والعدل بدائرة الإسلام والإيمان فحسب، بل صرح بجواز الإحسان وممارسة جميع الأفعال الإيجابية الغيرية والالتزام بالقسط والعدل حتى في التعامل مع المشركين والكفار الذين لم يكونوا في حالة قتال أو عداوة مع المسلمين، وذلك في قوله تعالى: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (الممتحنة، ٨).

كذلك لا يعتبر القرآن الظروف القتالية والعداوة والتعدي والظلم من قبل العدو ذريعة للتخلي عن العدل والقسط أو الميل إلى الظلم والتعدي؛ بل يلزم المسلم والمؤمن، حتى في هذه الحالة النفسية والروحية الصعبة، بالوفاء بالالتزام العدل وتجنب التعدي وتجاوز حدود الإنصاف، مما يدل بوضوح على عالمية وقيمة العدالة الأخلاقية. كما يقول تعالى:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة، ١٩٠).

وقوله تعالى: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا» (المائدة، ٢).

وقوله أيضاً: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (المائدة، ٨).

أشرنا سابقاً إلى أنه لا توجد قيمة اجتماعية، ولا ظرف أو موقف خاص، يستطيع أن يزاحم قيمة العدالة أو يضعف من قوتها الأخلاقية والإلزامية، أو أن يبرر التحلي عنها وتبرير اللاعادلة وعدم الاهتمام بها. غير أنه قد يتوهم البعض أن هناك أموراً كالمحبة، والإحسان، والإيثار، والتضحية بالنفس، تملك القدرة - لا من باب التزام، بل من باب كونها قيمة أخلاقية بحد ذاتها - على تهميش مكانة

العدالة وتقديمها عليها؛ بحيث تؤثر هذه القيم، بدلاً من قسط العدالة، في كيفية توزيع الإمكانات والموارد لصالح الأفراد الأقل حظاً وذوي الاحتياجات، مما قد يفضي إلى تقييد شمولية العدالة وحتميتها بوصفها الأساس الذي يُبنى عليه توزيع الحقوق والمنافع في المجتمع.

وفي سياق تدعيم هذا الرأي، يمكن الإشارة إلى آراء بعض المفكرين الذين اعتبروا حاجة البشر إلى العدالة نتيجة لظهور دور المحبة في العلاقات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يرى ابن مسكويه أن صلاح أمور الكائنات متوقف على المحبة؛ وأن غياب هذه الفضيلة بين البشر واضمحلالها هو ما اضطربهم إلى الاستعانة بفضيلة العدالة. ذلك أنه لو سادت المحبة في العلاقات الاجتماعية للناس، لما كان هناك صراع أو خلاف يستدعي تدخل العدالة أو يتطلب إقامة التوازن والمساواة. فبفضل المحبة، يتحقق التعااضد والتعاون الاجتماعي، وتشتأ فضيلة الوحدة في المجتمع، وتنجذب القوى المتنوعة والمتفرقة نحو التضامن والتآلف. ومن هذا المنطلق، يرى ابن مسكويه أن مهمة القائد أو المدير في المجتمع يجب أن تركز على إرساء أسس المودة والمحبة بين الناس، بهدف ترسيخ فضيلة الوحدة الاجتماعية (ابن مسكويه، ١٤٣٧هـ صص ٢٠٤-٢٠٥).

غير أنه يبدو واضحاً أن قبول هذه الرؤية والاعتراف بقيمة المحبة ودورها المحوري في تحسين العلاقات الاجتماعية، لا يعني - بحال من الأحوال - إلغاء أو نفي شمولية وقيمة العدالة الأخلاقية. فالعدالة، من حيث هي معيار لتوزيع الموارد والمنافع بين المستحقين والمنتهفين، تظل قائمة ومطلقة، بغض النظر عن الموقف الشخصي لمن استحق هذا النصيب العادل، وما إذا كان سيقدر - طوعاً - أن يُحسن إلى غيره أو يقدم المحتاجين على نفسه، مدفوعاً بالمحبة والإيثار والتضحية. ومن الواضح أن التكاليف والواجبات التي تترتب على العدالة لا تُلغى ولا تتقلص بسبب المحبة والإحسان؛ ذلك أن قوة العدالة الأخلاقية وإلزاميتها تتجلى أساساً في الالتزامات التي يتحملها المجتمع والمؤسسات تجاه ذوي الحقوق، لا في ردود أفعال الأفراد الذين حصلوا على حقوقهم المشروعة والعادلة.

كل فرد يملك كامل الحرية في أن يتصرف فيما آلت إليه حقوقه العادلة من خلال سلوكٍ أخلاقيٍّ قوامه الإحسان والمحبة تجاه الآخرين. ومع ذلك، فإن هذه الفضائل لا يمكن أن تكون ذريعة أو مبرراً لأرباب السلطة والمؤسسات أو الجهات المسؤولة، كي يتملصوا من التزاماتهم تجاه إرساء العدالة الاجتماعية، أو أن يستبدلوا تحقيق العدالة بنداءات المحبة والإحسان، مطالبين المجتمع أن ينظم شؤونه على هذا الأساس.

بعبارة أخرى، فإن العدالة في الحيز العام، وفي فضاء الحوكمة والعلاقات الاجتماعية الكبرى، تظل قيمة مُلزِمة وشاملة، بينما ينحصر نطاق تأثير قيم كالـمحبة والإحسان والإيثار في المجال الفردي، وفي

دائرة الاختيار الأخلاقي الحر للأفراد.

ولا يمكن - تحت أي مبرر - أن تتغاضى عن قوة العدالة الأخلاقية في المجال العام، استناداً إلى فضائل المحبة والإحسان، مهما بلغت مكانتها الأخلاقية في دائرة التصرفات الفردية. أشار القرآن الكريم إلى قيمة كل من فضيلتي العدل والإحسان، في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠). إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين هاتين الفضيلتين؛ إذ إن العدل، فضيلة أخلاقية تنسحب على كل من المجال الفردي واختيارات الإنسان الأخلاقية، كما تنسحب على الساحة العامة وعلاقات المجتمع ومؤسساته، في حين أن الإحسان يظل دوماً وأبداً قيمة أخلاقية فردية، ولا يبلغ مقاماً أو منزلة تؤهله لأن يكون فضيلة ذات طابع اجتماعي، ناهيك عن أن يتمكن من إزاحة العدل وتهميش مكانته في ميدان العلاقات الاجتماعية.

إن التأمل في موارد ذكر الإحسان في القرآن الكريم يبين أن جميعها يندرج ضمن إطار السلوكيات الفردية، ولا أثر فيه لما يشير إلى كونه أساساً أو قيمة ذات صبغة اجتماعية. على سبيل المثال، يمكن ملاحظة ذلك في الآيات التالية:

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» (البقرة، ٢٢٩)،

«وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (التوبة، ١٠٠)،

«لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا» (البقرة، ٨٣)،

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا» (الأحقاف، ١٥).

إن ثمره الإقرار بقيمة العدل الأخلاقية المطلقة والشاملة، كما يؤكد عليها القرآن الكريم، تتجلى بوضوح في فضاء الحوكمة؛ حيث لا يقتصر الالتزام بالعدل على مستوى معين أو حلقة واحدة من حلقات دورة الحوكمة، بل يشملها جميعاً. فكما يتوجب في صياغة السياسات والاستراتيجيات أن يُراعى جانب العدل وتجنب صور الظلم والانحراف، كذلك في مجال التشريع وصياغة القوانين والأنظمة لا بد من الامتناع عن إقرار تشريعات جائرة أو ظالمة. وكذلك الأمر في مراحل التنفيذ وإعداد التدابير والإجراءات، فلا يجوز التغافل عن مقتضيات العدل وتجنب صور الظلم والتمييز.

٢. العدل كاسمى قيمة اجتماعية

إن قيام أي مجتمع بشري لا يتحقق إلا عبر منظومة من القواعد والضوابط الاجتماعية، إذ لا يمكن تصور وجود مجتمع إنساني خالٍ من القيم والقواعد والضوابط الاجتماعية المقبولة. وقد تكون هذه القواعد مستندة إلى أصول دينية، أو قومية، أو أخلاقية، أو ثقافية؛ إلا أن المهم في هذا السياق هو إدراك أن مجرد قبول قاعدة أو هنجار اجتماعي، لا يجعل منه بالضرورة "قيمة اجتماعية"

بالمعنى الدقيق.

فالقيم الاجتماعية تندرج تحت نوع مخصوص من القواعد والضوابط السائدة في المجتمع، ولا يصح الخلط بينها وبين كل قيد أو تقليد أو عرف أو نظام قانوني يحكم العلاقات الاجتماعية. بعبارة أخرى، نطاق القيم الاجتماعية أضيق من مجموع القواعد، والقيود، والضوابط، والمبادئ الحاكمة في أي مجتمع. فالكثير من القواعد والأعراف والتشريعات القانونية السائدة في المجتمعات لا ترقى لأن تُعد من القيم الاجتماعية بالمفهوم الدقيق للمصطلح.

ومن وجهة نظر الكاتب، فإن القيم الاجتماعية تمثل تلك الفضائل والأسس الجوهرية التي يقوم عليها بناء المجتمع السياسي؛ وهي لا تقف على قدم المساواة مع القوانين والتشريعات والأعراف الاجتماعية، بل إنها تشكل الأساس والمرجعية الأخلاقية التي تستند إليها تلك التشريعات والعقود والقوانين الوضعية في المجتمع.

فالقيم الاجتماعية هي في جوهرها المثل العليا والمبادئ التي يقوم عليها تصور المجتمع لحياة إنسانية راقية ومرضية؛ ومن منظور أي مجتمع سياسي، يتحقق كماله ومعقوليته ومثاليته بقدر ما يتجسد ويستقر فيه من تلك القيم. وعليه، فإن من أبرز خصائص القيم الاجتماعية أنها تحظى بمكانة مثالية وأخلاقية رفيعة في ثقافة المجتمع، بحيث يُعد التمسك بها علامة على الرقي والتكامل الأخلاقي والاجتماعي.

إلى جانب ذلك، تتصف القيم الاجتماعية بأنها تلقى قبولا وإجماعا عاما بين أفراد المجتمع، بخلاف التشريعات والقوانين والضوابط السياسية والحقوقية التي تستمد رسميتها ومشروعيتها من سلطة الدولة و ضمانتها التنفيذية، في حين تستند القيم الاجتماعية إلى قبول الناس الطوعي، وميولهم الإيجابية نحوها، دون الحاجة إلى تدخل القهر أو الإلزام الخارجي.

إن السمة والمُكوّن الثالث للقيم الاجتماعية يتمثل في قابليتها لأن تلعب دورا في البناء الهيكلي للمجتمع؛ بمعنى أنها، بصفتها العلة الغائية والقيمة النهائية، تؤثر تأثيرا جوهريا في تشكيل مضمون العلاقات الاجتماعية، وتشكل الأساس في تنظيم النظام الاجتماعي في مختلف المجالات، كما تعد معيارا لصنع القرار واتخاذ المواقف الاجتماعية.

فعلى سبيل المثال، إذا ما تم الاعتراف بالحرية الفردية كقيمة اجتماعية في مجتمع ما، فمن الطبيعي أن تشكل كافة التشريعات والقوانين، ابتداءً من الحقوق الأساسية وصولاً إلى مجالات الاقتصاد والثقافة والتعليم، على أساس صون تلك الحرية الفردية و ضمانها.

وبناءً على هذا التفسير لمفهوم "القيمة الاجتماعية"، يتضح أن العدالة تُعدّ بلا شك واحدة من أبرز وأوضح القيم الاجتماعية التي تنطبق عليها جميع السمات المذكورة؛ وإن كان من الممكن، لاعتبارات

خاصة، أن لا تحظى العدالة بمكانة مركزية ضمن منظومة القيم الاجتماعية في بعض المجتمعات، تمامًا كما هو الحال في الفلسفات الليبرالية الكلاسيكية والمدارس النيوليبرالية، وبالأخص التيارات المعروفة بـ "الاختيارية" أو "التحررية" (Libertarians)، حيث لا يُعترف بالعدالة الاجتماعية كقيمة أساسية تنظم العلاقات الاجتماعية أو كمعيار مشروع لتدخل الدولة في سوق التنافس الحر^١.

وفي هذا السياق، ومن منظور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، يمكن طرح سؤالين جوهريين: أولاً: هل يُقرّ القرآن الكريم العدالة كقيمة اجتماعية؟

ثانياً: هل يمكن اعتبار العدالة في سلم القيم الاجتماعية الإسلامية، القيمة الأسمى والأهم؟ وفي الإجابة عن هذين السؤالين، يجب قبل كل شيء الانتباه إلى أن الآيات القرآنية التي تأمر بإقامة القسط والعدل، تعتبر إقامة العدل في شبكة العلاقات الفردية والاجتماعية تكليفاً تأسيسياً، مولوياً، ومستقلاً، يُعد في مرتبة موازية لبقية الفرائض الإسلامية الأخرى، ولا يقل عنها أهمية، كالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر التكاليف الشرعية وهذا يتعارض مع وجهة النظر التي ترى في تلك الأوامر القرآنية أحكاماً إرشادية أو إمضائية غير تأسيسية؛ فظاهر النصوص القرآنية، بل وصراحتها، تدل على أن المسلمين مأمورون بإقامة العدل في المجتمع، كتكليف شرعي مستقل، شأنه في ذلك شأن سائر الفرائض والواجبات.

ولا يمكن تفسير هذه الآيات باعتبارها مجرد إرشاد إلى حكم العقل بضرورة الالتزام بالعدالة، ولا بوصفها تشجيعاً وحثاً على تطبيق الشريعة والاهتمام بأداء العبادات وترك المحرمات.

ذلك أن من يفسر هذه الآيات على هذا النحو، إنما ينطلق من فرضية مفادها أن تحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي لا يتأتى إلا عبر تطبيق أحكام الشريعة والتقيد بالتكاليف الإلهية؛ إذ إن العدالة قد تم أخذها بعين الاعتبار في معايير وملاكات الأحكام الإلهية، والله سبحانه وتعالى قد شرع هذه الأحكام تحديداً لأنها تحقق العدالة وتقضي على الظلم.

وبناءً عليه، فإن التزام المسلمين بالعدالة الاجتماعية لا يتجاوز حدود تطبيق الشريعة والوفاء العملي بمتطلباتها، وعليه، فالأمر بإقامة القسط والعدل ليس أمراً تأسيسياً مولوياً مستقلاً، بل هو إرشاد محض نحو وجوب إمثال الأحكام الشرعية.

من وجهة نظر الكاتب، فإن تفسير الآيات التي تأمر بالقسط والعدل بأنها مجرد إرشاد إلى حكم العقل أو التزام بأحكام الشريعة، هو تفسير بعيد عن ظاهر النصوص ويتضمن تكلفاً واضحاً. وعلى

١. لمزيد من الدراسة حول الأدلة التي طرحها الليبراليون في معارضتهم للعدالة الاجتماعية، يُرجى مراجعة الصفحات ٩٥ إلى ١٠٩ من كتاب «إعادة التفكير في العدالة الاجتماعية» لمؤلف هذا النص.

سبيل المثال، يمكن التأمل في الآيتين الكريميتين: الآية ٨ من سورة المائدة والآية ١٣٥ من سورة النساء. في الآية ٨ من سورة المائدة يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ».

فهذه الآية الكريمة لا تختص بمراعاة العدل في مسألة أداء الشهادة فقط، بل تطلب الاهتمام والالتزام بتحقيق العدالة في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية؛ والدليل على ذلك أن الآية تنهى عن التعدي والظلم في حق الكفار، مع أن هذا الظلم يمكن أن يتجلى في صور متعددة ولا يقتصر على الشهادة الزور. وكما أشار إليه المفسرون، فإن النكته المهمة في هذه الآية هي أنه إذا كان اجتناب الظلم والالتزام بالقسط والعدل تجاه الكفار أمراً واجباً، فمن باب أولى يكون واجباً في العلاقات والمعاملات بين المؤمنين والمسلمين (انظر: فخر الرازي، ١٤٢٠هـ ج ١١، ص ٣٢٠).

وفي الآية ١٣٥ من سورة النساء يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ».

إن طلب الله من المؤمنين أن يكونوا "قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ" يُعد دليلاً واضحاً على لزوم الاهتمام بإقامة العدالة في جميع المجالات، والسعي الجاد لتحقيقها. ومعنى "قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ" كما كتب الشيخ الطبرسي هو الاستمرارية في القيام بالعدل، بحيث تكون عادة المؤمنين في القول والفعل قائمة على العدل (انظر: الطبرسي، ١٣٧٢هـ ج ٣، ص ١٨٩).

وإذا كانت الآيات السابقة لهذه الآية تتحدث عن تطبيق العدالة والاهتمام بها في التعامل مع الأيتام والزوجات، فإن هذه الآية تعبّر عن إلزام عام، كقانون شامل، بضرورة تطبيق العدالة في جميع الشؤون، وتكليف المؤمنين بإقامة العدل؛ حتى يصبح العدل هو سيرة وأخلاق وطبيعة المؤمنين، ويُعد الميل والانحراف نحو الظلم بمثابة خروج عن طبيعتهم وفطرتهم (انظر: مكارم الشيرازي، ١٤٢١هـ ج ٣، ص ٤٨٥).

وبناءً على ما تم بحثه بخصوص شمولية حُسن العدالة وضرورتها، فإن الآيات التي تأمر بالقسط والعدل تفرض على المؤمنين إقامة العدل في كافة المستويات والمجالات. فكيف يمكن تفسير هذا التأكيد الواضح والدلالة البينة على وجوب العدل باعتباره مجرد حكم إرشادي أو تأكيد لما هو مضمون عقلاً أو شرعاً؟! وهل يُعقل أن ينتهي الأمر إلى أن يفقد العدل محوريته تماماً، وتُفسّر آيات مثل «أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» وغيرها على أنها مجرد إرشاد إلى الالتزام بوجوب الصلاة والحج وترك المحرمات! ودليلاً قرآنياً آخر يمكن الاستناد إليه لإثبات أن الأمر بالقسط والعدل ليس أمراً إرشادياً أو إمضائياً بل تكليف تأسيسي ومولوي، هو ما جاء في الآية ٢٥ من سورة الحديد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

فهذه الآية الكريمة تصرّح بأن الغاية الاجتماعية من بعثة الأنبياء وإنزال الوحي والكتاب السماوي، هي إقامة القسط والعدل، إلى جانب الآيات الأخرى التي بيّنت أهدافاً فردية للوحي والنبوة، كالتركيزية وتعليم الكتاب والحكمة، والوصول إلى الفلاح والسعادة والقرب من الله تعالى وتحقيق العبودية. ظاهر الآية يدلّ على أن الباء في «لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» هي باء التعدية، ومعنى الآية هو: «لِيُقِيمَ النَّاسُ الْقِسْطَ»؛ أي أن الناس يقومون بإقامة العدل والقسط مستندين إلى التعاليم الوحيانية. ولكن إذا فُسِّرَت الباء بأنها باء التسبّب^١، يصبح معنى هذا الجزء من الآية أن العدل والقسط هما سبب قيام المجتمع واستقراره وثباته (لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِسَبَبِ الْقِسْطِ).

وبناءً على ذلك، ومن حيث إن الهدف الاجتماعي من بعثة الأنبياء وإنزال الوحي هو إقامة العدل والقسط في جميع الأبعاد وشؤون العلاقات الاجتماعية والمعاشية، فإن جميع الآيات التي تأمر بالزامية العدل، تصبّ في خدمة تحقيق هذا الهدف، وعليه فإن مسألة العدالة تُعد من أهم الواجبات التأسيسية والمولوية في الشريعة الإسلامية.

وبعد التسليم بهذا الادعاء، أي أن العدالة وإقامة القسط الاجتماعي من وجهة نظر القرآن الكريم هما من القيم الإجماعية في الإسلام، يحين دور السؤال الثاني في هذا السياق، وهو: في سلّم مراتب القيم الاجتماعية وفضائل المجتمع السياسي الإسلامي، هل يمكن اعتبار العدالة أسمى وأعلى قيمة اجتماعية في نظام الحكم الإسلامي؟

يبدو أن النظام السياسي القائم على الإسلام، شأنه شأن أي حكومة ونظام سياسي آخر، يتحمل مهاماً عامة ومشتركة مثل إرساء الأمن، وصيانة الحدود من اعتداء الأجانب، وتيسير سبل المعاش وتوسيع الرفاه العام. ولكن، وكما أُشير سابقاً، فإن القيم الاجتماعية هي تلك الفضائل والمبادئ التي توجه وتُرشد تنظيم العلاقات الاجتماعية، وتشكل أساس الحكم وأصول صنع القرار والتشريع وسن القوانين والأنظمة، وسائر عناصر دورة الحكم؛ ولهذا السبب لا يمكن اعتبار جميع وظائف الحكومة ومهام النظام السياسي مرادفة لمفهوم القيم الاجتماعية.

ومن هنا، ورغم أن مهاماً مهمة كإقرار النظام، والتصدي لاعتداءات الأعداء، وحفظ الأمن، تُعد حيوية وضرورية، إلا أنه لا يمكن عدّها من مصاديق القيم الاجتماعية.

١. التعبير بـ«القيام» في ما يتعلق بالعدل في قوله تعالى «لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» يحتمل احتمالين: الأول أن يكون كناية عن العزم والإرادة الراسخة في امر خطير كإقامة القسط والعدل، إذ أن الإنسان عادة يقوم على قدميه للقيام بالأمور التي تحتاج إلى عزم وإرادة جادة ويبدل جهده لتحقيقها. والاحتمال الثاني أن الشيء الذي يستقر على الأرض في حالة قيام ووقوف يكون خالياً من الانحراف والميل يميناً وشمالاً، ومن حيث أن إقامة القسط والعدل تحتاج إلى أدنى قدر من الانحراف والميل والتحيّز، فقد عبر عنه بالقيام والثبات على الأقدام.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم والروايات المعتبرة، يمكن إدراج العناصر التالية كقائمة إجمالية لأهم مكونات منظومة القيم الاجتماعية الإسلامية:

- أ) إقامة العدل ونفي الظلم والتمييز.
 - ب) الالتزام بأصول وأحكام الشريعة في العلاقات الاجتماعية وعملية الحوكمة^١.
 - ج) مكافحة الفقر ورعاية المحرومين^٢.
 - د) مراعاة مصالح الناس وتحقيق رضا العامة.
 - هـ) احترام حقوق الأفراد وكرامتهم.
 - و) صيانة الأخلاق والمعنوية الإسلامية.
 - ز) اعتماد الكفاءة والاستحقاق في إسناد المسؤوليات والصلاحيات.
 - ح) تعزيز الوحدة والتماسك داخل المجتمع الإسلامي.
- ومن جهة أخرى، فإن تعدد القيم الاجتماعية في كل المجتمعات البشرية هو أمر واقعي، ومن الطبيعي أن هذه القيم ليست في مرتبة واحدة من الأهمية والاعتبار، بل إن وجود تراتبية في القيم الاجتماعية لأي مجتمع أمر حتمي لا مفر منه.
- في فضاء القيم الاجتماعية، لا توجد قيمة حظيت بتأكيد صريح ومباشر في آيات القرآن الكريم بقدر ما حظيت به العدالة؛ وقد أُشير في هذا المقطع والمقطع السابق إلى بعض تلك الآيات. إن هذا

١. ان تأكيد القرآن الكريم على ضرورة الالتزام بالشريعة والاحكام الاسلامية هو تأكيد بالغ يجعل التعهد بالتطبيق العملي للشريعة في مختلف شؤون الحياة من جملة الفضائل والمطلوبات في المجتمع السياسي الاسلامي. وفي آيات عديدة، اعتبر الاستخفاف واللامبالاة تجاه الاحكام التي شرعها الله وانزلها، كفراً وظلماً وفسقاً.

«ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة، ٤٤).

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة، ٤٥).

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (المائدة، ٤٧).

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك» (المائدة، ٤٩).

٢. الفقر والحرمان من الحاجات الأساسية لا يؤديان فقط إلى تقليل المنزلة الاجتماعية وإيجاد فجوة طبقية، بل يصبحان سبباً في زوال الإيمان وتقصان الالتزام بالشريعة أيضاً. وقد أكدت الروايات هذا الأمر. فعلى سبيل المثال، أوصى النبي الأعظم (ص) في خطبته التي أخبر فيها أصحابه بوفاته، الولاة والحكام بعده بأن لا يدفعوا المسلمين إلى وادي الفقر، حتى لا يقع الناس بسبب الفقر في هاوية الكفر وفقدان الإيمان، وحذرهم من أن يقطعوا الطريق على تواصلهم مع الناس، كي لا يتلغ الأقوياء الضعفاء: «اذكر الله الوالي من بعدي على أمتي ألا يرحم جماعة المسلمين، فيجلّ كبيرهم ويرحم ضعيفهم ويوقّر عالمهم، ولم يضربهم فيذلّهم، ولم يفرهم فيكفرهم، ولم يغلق بابهم دونهم فيأكل قوتهم ضعيفهم» (الكليني، ١٤٠٧ هـ ج ٢، ص ٢٦٣).

التأكيد الواضح والصريح يُعد دليلاً قاطعاً على تقدّم وأولوية العدالة الاجتماعية على سائر القيم المذكورة في القائمة.

وفوق ذلك، فإن العدالة تملك قيمة ذاتية وشاملة، بحيث لا نجد قيمة أخرى تماثلها في كونها مطلوبة ومُعتبرة بشكل مطلق وواسع النطاق؛ لدرجة أنه لا يمكن لأي قيمة أخرى أن تشكّل قيداً أو مانعاً أمام العدالة، أو أن تبرز في أي ظرف أو وضعٍ ما حالة من الظلم واللاعادلة وتُجيزها.

إن إطلاق العدالة وكونها شاملة على هذا النحو، يجعلها بلا شك تحتل مكانة متقدمة على باقي القيم الاجتماعية. ولكن لا يعني هذا التقدّم أنّ كل تصور وكل تفسير لمفهوم العدالة واللاعادلة يُعدّ مبرّراً وصحيحاً وملزماً؛ فمع أن العدالة تملك قيمة ذاتية ومطلقة وشاملة، إلا أن تحديد مصاديق ومظاهر العدالة واللاعادلة قد يكون محل اختلاف، ويتأثر بالنظريات المختلفة حول الإنسان والمجتمع، وبشبكة المعتقدات والميول، وقد يؤدي ذلك إلى بروز رؤى وتفسيرات مختلفة في محتوى ومصاديق العدالة.

وعليه، لا يمكن التعامل بمسلك التسامح والنسبية مع كل تفسير أو تصور عن العدالة الاجتماعية، واعتباره مقبولاً لمجرد كونه منطلقاً من نزعة نحو العدالة أو ادعاء الالتفات إليها. ومن هنا، فإنّ التنقيح الدقيق للأبعاد النظرية للعدالة الاجتماعية، وتحديد المبادئ الحاكمة عليها في كل مجال من مجالات الحياة الجمعية، هو من أهم وظائف الفقهاء والعلماء في الإسلام، وذلك كي يتحقق الفهم والتفسير الدقيق والمتناغم مع التعاليم الأصيلة للشرعية الإسلامية في مجال إرساء العدالة الاجتماعية.

3. مخاطب إرساء العدالة الاجتماعية

إذا افترضنا أنّ العدالة، باعتبارها أهم قيمة اجتماعية في الإسلام، هي من السمات والمقومات الأساسية للحكم الإسلامي، فحينئذٍ يطرح هذا السؤال نفسه: من هو المخاطب والمنفذ لتحقيق العدالة الاجتماعية واستقرارها؟ ومن هو المعنيّ بالأوامر القرآنية التي تحث على إقامتها؟

ثمة تصور خاطئ وشائع في مقاربة موضوع الحوكمة، يفترض أن المخاطب الأساسي والوحيد لها هم الفاعلون السياسيون وأركان السلطة فحسب؛ وهذا التصور ناشئ من إهمال التحولات التاريخية التي طرأت على مفهومي الحكومة والحوكمة.

فكلما تقدّمت المجتمعات البشرية، ازدادت العلاقات الاجتماعية فيها تعقيداً، وظهر فاعلون جدد ذوو تأثير مباشر في شبكة العلاقات الاجتماعية. ففي المجتمعات السابقة، وبسبب بساطة تركيبة المجتمع وعلاقاته، كانت مهمة الحكم وإدارة الشأن العام تخلو من التعقيدات المعاصرة، ولذلك كانت أدوار الحكومة ومؤسسات السلطة السياسية بارزة للغاية، وأحياناً احتكارية بالكامل ولكن في

العالم المعاصر، إلى جانب مؤسسات الدولة وأركان السلطة السياسية، نشهد فاعلية عنصرين أساسيين آخرين، هما: القطاع الخاص، والمجتمع المدني (بما في ذلك المنظمات غير الحكومية)، والليذان يمتلكان القدرة على لعب دور مهم في معالجة قضايا المجتمع والمشاركة في الحوكمة بمختلف مجالات الحياة الجمعية.

فعلى سبيل المثال، في المجتمعات النيولبرالية الحديثة، يتجاوز دور القطاع الخاص في الاقتصاد والثقافة بكثير حدود دور المؤسسات الحكومية، حيث تُدار أسواق الاقتصاد الرأسمالي الحر من قبل شركات عملاقة تملكها عائلات نافذة ومساهمون من القطاع الخاص.

وعليه، لا يمكن تعليق الأمل في إدارة شؤون الحوكمة على أداء مؤسسة أو مؤسسات رسمية محدودة تابعة للدولة؛ ذلك أن مفهوم الحوكمة اليوم يعني أن أي مسألة لا يمكن حلها إلا عبر تضافر جهود مختلف أطراف السلطة السياسية والمجتمع المدني والقطاع الخاص، فهي وحدها التي تُعدّ موضوعاً ومصدراً لدورة الحوكمة. وإلا، فإن القضايا التي تُحلّ بمجرد تدخل مؤسسة محددة من مؤسسات السلطة، وتُعد ضمن مهامها الجوهرية، لا تقع ضمن نطاق موضوع الحوكمة أصلاً؛ كما هو الحال بالنسبة للوظائف الأساسية للبلديات، والسلطة القضائية، وبعض الوزارات المعنية بتقديم الخدمات اليومية.

يُعلمنا القرآن الكريم، من خلال تعبيره «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥)، أن إقامة القسط والعدل في المجتمع هو تكليف اجتماعي بامتياز. فالتكاليف الشرعية تنقسم إلى نوعين: تكاليف فردية وتكاليف اجتماعية. فالصلاة والحج والصوم، كلّها واجبات فردية يمكن لكل شخص امتثالها بصورة فردية؛ أمّا كما بيّنه العلامة الطباطبائي، فالتكاليف التي من قبيل إقامة الدين «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (الشورى، ١٣) أو حفظ كيان الإسلام والمسلمين والجهاد في سبيل الله «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (الحج، ٧٨)، فهي من الأمور التي لا يستطيع الفرد الواحد الإتيان بها بمفرده، بل إن امتثالها يقع على عاتق المجتمع الإسلامي ككل، والخطاب موجه إلى الأمة الإسلامية (الطباطبائي، ١٣٩٦ق، ج ٤، ص ١٣٠).

وأما التكاليف الفردية، حتى لو وردت في النصوص الإلهية بصيغة الجمع والعموم كـ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، فهي من نوع العموم الاستغراقي، حيث ينحلّ الخطاب العام إلى أفراد، ويصبح كل فرد مأموراً بها على نحو الاستقلال والتكليف الفردي؛ بينما في التكاليف الاجتماعية، يكون المخاطب هو المجتمع من حيث كونه مجتمعاً، ويُعرف هذا النوع من العموم بـ «العموم المجموعي»، وليس الاستغراقي (المنتظري، ١٤٠٨ق، ص ٥٦٩).

وعليه، فإن الآيات الكريمة مثل: «أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»، و«اعدلوا هو أقرب للتقوى» التي تشمل في

دلائلها الوجوه الفردية والاجتماعية للعدالة، تخاطب كلاً من الفرد والمجتمع معاً؛ ولكن الآية ٢٥ من سورة الحديد: «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، تشير بشكل واضح إلى العدالة الاجتماعية وإقامة القسط في المجتمع، بالاعتماد على الوحي والهداية الإلهية، تماماً كما هو الحال في إقامة الدين، حيث يتوجه الخطاب إلى المجتمع الإسلامي كمكلف بإقامة العدالة الاجتماعية.

ومن منظور آخر، يمكن الاستدلال على دور الناس والمجتمع الإسلامي في إرساء الحوكمة العادلة في الإسلام؛ إذ أن الإصلاح الاجتماعي وإحداث التحولات في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية - من الاقتصاد والتعليم والتربية والسلوك السياسي وصولاً إلى الصحة العامة - هو أمر يعتمد بالدرجة الأولى على "الثقافة"؛ أي أنّ إصدار القوانين ووضع السياسات وتأسيس المؤسسات ذات الصلة، لا يؤدي بذاته إلى وقوع الإصلاحات والتغييرات المطلوبة، ما لم تتكيف ثقافة المجتمع وتتسجم مع تلك التغييرات. فإذا كانت الثقافة الاقتصادية أو السياسية في مجتمع ما متلائمة مع مضمون تلك الإصلاحات، فإن احتمال نجاح الحوكمة الاقتصادية أو السياسية سيكون أكبر. ومن ثمّ، فإن الحوكمة العادلة لا تتحقق إلا بمشاركة نشطة من قبل المجتمع، بما يتلاءم مع محتوى نموذج العدالة المقترح؛ ولا يمكن إغفال الدور الجوهري للشعب في هذا السياق، سواء عبر الفاعلين المدنيين غير الحكوميين كالمؤسسات الأهلية والقطاع الخاص، أو عبر عامة الناس بوصفهم متلقين ورافدين لمسار الحوكمة وإجراءاتها.

من هنا، فإن إرساء الحوكمة العادلة يتطلب، إضافةً إلى إشراك الفاعلين الاجتماعيين، إيجاد تغييرات ثقافية تتناغم مع تصوّر المقترح للعدالة في كل مجال من مجالات الحوكمة. ومن جهة أخرى، فإن توفر الكفاءة والجدارة الأخلاقية في الأفراد العاملين ضمن نظام الحكم الإسلامي هو شرط لازم - وإن لم يكن كافياً - لتحقيق الحوكمة العادلة. ومن الواضح أن العدالة الفردية وصلاح الفرد لا تكفيان وحدهما لضمان إقامة العدالة الاجتماعية؛ فوجود أفراد صالحين وعادلين في مواقع السلطة لا يعني بالضرورة تحقق العدالة في المجال الاجتماعي؛ إلا أن ذلك يمثل شرطاً ضرورياً ولا غنى عنه.

وقد أشار الشهيد بهشتي، الذي لعب دوراً محورياً في تصميم النظام السياسي لما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى هذه الحقيقة. فهو يؤكد أن الطريق إلى إقامة قسط إسلامي جامع في ظل كتاب الله وميزانه، يستدعي وجود نظام "إمامة العدل". فالإمام هو تجسيد حيّ للميزان، ونظام إمامة العدل لا يقتصر على عدالة الإمام كشخص، بل العدالة شرط في كل مراحل الإمامة والقيادة والإدارة، حتى في الإمامة الجماعية. وأقصى درجات العدالة هي العصمة، والتي تعد شرطاً أساسياً في الإمام المعصوم.

ومن ثم، فإن وجود مؤمنين عادلين وكفوئين في إدارة المجتمع الإسلامي يمثل شرطاً ضرورياً لإقامة قسط إسلامي، مع العلم بأن إقامة هذا القسط يتطلب أيضاً الاحتكام إلى التشريع الإلهي، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه. ولم يغفل الشهيد بهشتي أيضاً عن أهمية الجانب الثقافي والمعنوي، حيث يضع "العدل الأخلاقي" كأساس لجميع أشكال العدالة؛ فحتى العدالة الاقتصادية والسياسية تحظيان بقيمتيهما بسبب صلتيهما وتأثيرهما في تحقيق العدل الأخلاقي، ومن هنا يحذر من إهمال العدالة الأخلاقية تحت ذريعة أولويات اقتصادية أو سياسية (بهشتي، ١٣٦١ش، صص ٢٣-٢٧).
ويعلمنا القرآن أيضاً أن الحكم والحوكمة أمانة إلهية لا بد أن تُسند إلى أهلها ومن هم أهل للثقة والجدارة، كما في قوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء، ٥٨)،

وقوله: «أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ» (الدخان، ١٨)،

وقوله تعالى على لسان يوسف (ع): «اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (يوسف، ٥٥).
بناءً على ما تقدّم، يمكن الادّعاء بأن الحوكمة العادلة في الإسلام تتسم بكونها ثلاثية الأبعاد: فهي أولاً "محور الفرد"، من حيث إن القائمين على شؤون المسؤوليات في مؤسسات السلطة السياسية يجب أن يتحلّوا بالكفاءات الفردية اللازمة، وعلى وجه الخصوص وصف العدالة، والإمامة، والعلم، والإدراك المتناسب مع حجم المسؤولية الملقاة على عاتقهم؛ وهي ثانياً "مركزة على الثقافة"، إذ لا يمكن التعويل على تحقّق العدالة العينية في المجتمع ما لم يتم إعداد البنية الثقافية بشكل يتناسب مع ذلك الهدف؛ وهي ثالثاً "مركزة على الهيكلية"، بمعنى أن العدالة لا يمكن تحقيقها بمعزل عن تأسيس المؤسسات والهيكل المناسبة في كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية، وضبط اللوائح والقوانين على نحو دقيق، وفقاً للفقه والشرعية الإسلامية.

٤. القرآن ومسألة عدم المساواة

لا يمكن الحديث عن العدالة دون التطرّق إلى قضية المساواة وعدم المساواة. فالتأمل الدقيق يكشف لنا أنّ العدالة لا تُعادل المساواة، ولا يصحّ اختزال مفهوم العدالة الاجتماعية - بمختلف أبعادها الواسعة - في مجرد مراعاة المساواة عند توزيع الموارد والنعم؛ ومع ذلك، لا يمكن التنظير في مبحث العدالة الاجتماعية دون اتخاذ موقف واضح حيال أشكال عدم المساواة القائمة في المجتمع، ودون الانخراط في النقاشات النظرية الجوهرية التي تتعلّق بالمساواة وعدم المساواة، لا يمكن صياغة رؤية متكاملة حول مفهوم العدالة الاجتماعية.

وفيما يتعلّق بالمساواة وعدم المساواة، هناك سلسلة من القضايا الجوهرية التي يمكن ترتيبها في

المحاور التالية:

- (أ) هل توجد علاقة مفهومية بين العدالة والمساواة؟ وهل العدالة تعني بالضرورة طلب المساواة؟ وهل العدالة الاجتماعية تقتضي صيانة المساواة في شؤون العلاقات الاجتماعية ومناسباتها؟
- (ب) هل المساواة قيمة اجتماعية مستقلة عن العدالة؟ وهل يمكن إقامة حجج أخلاقية تبرّر قيمة وأهمية المساواة، ورفض عدم المساواة، دون اللجوء إلى ضمّنها تحت مظلة العدالة؟
- (ج) تتنوع أشكال عدم المساواة في المجتمعات البشرية؛ فهل تعتبر جميع أشكال عدم المساواة - كالعرقية، والقومية، والجنسية، والطبقية، والاقتصادية، والبدنية، والاستعدادية - مرفوضة أخلاقياً وباطلة على نحو متساوٍ؟ وما هي الحجج التي تؤسس لرفض وعدم مشروعية هذه الأنواع من عدم المساواة؟
- (د) ما هي منابع ومنشأ عدم المساواة الاقتصادية والمادية؟ وأي من هذه الأشكال من عدم المساواة يمكن اعتباره عادلاً ومشروعاً ومقبولاً؟

(هـ) ما هي التحديات النظرية التي تواجهها النظريات المساواتية التي ظهرت في سياق العدالة التوزيعية والاجتماعية؟

- (ز) ما هي الحلول المقترحة للتغلب على الآثار السلبية لأنواع عدم المساواة غير المبررة وغير العادلة؟ وما مدى قوة ومتانة هذه الحلول، لا سيما تلك التي تعتمد مفهوم "تكافؤ الفرص"؟
- (ح) هل يمكن لمبادئ من قبيل "المساواة الذاتية بين البشر"، أو "ضرورة المعاملة المتساوية للناس"، أو "المساواة أمام القانون" أن تشكل منطقياً أساساً نظرياً لضرورة التوزيع العادل والمتساوي للموارد الطبيعية، والخيرات، ومستويات الرفاه والدخل وما شابه ذلك؟
- (ط) هل "التمييز الإيجابي" (التفضيل الإيجابي) يمثل حلاً مناسباً لمعالجة عدم المساواة الاجتماعية غير المبررة؟ وما هي حدود وضوابط هذا التمييز الإيجابي، وعلى أي معايير يجب أن يستند تحديدها؟

كما أُشير سابقاً، لا يمكن للحكم العادل أن يتجاهل كلياً مسألة المساواة وعدم المساواة وما يرتبط بها من قضايا. إنّ ضرورة الالتفات إلى مقولة المساواة وعدم المساواة تنبع من جذور نظرية وفلسفية؛ إذ إنّ هذه الأسئلة الجوهرية تتطلب إجابات علمية ونظرية وافية، كما تشكّل هذه الضرورة استجابةً لحقيقة تاريخية أيضاً؛ إذ نتيجةً للتطوّرات الفكرية والثقافية التي طرأت على التفكير البشري وعلى رؤية الإنسان لنفسه ولمجتمعه ومستوى توقعاته من العدالة، أصبح الإنسان المعاصر أكثر حساسية تجاه أشكال عدم المساواة المختلفة مقارنةً بالإنسان في العصور السابقة، ويسعى جاهداً لتقليصها، بغضّ النظر عن مدى مشروعية هذه المطالب وانتظاراته من الناحية النظرية والفلسفية.

ومن الواضح أن بعض هذه القضايا المذكورة تسم بالطابع التحليلي النظري أو تتطلب براهين

واستدلالات فلسفية، أو ترتبط بتقويم نقدي للحلول والنظريات المطروحة في هذا المجال، ومن الطبيعي ألا ينتظر من القرآن الكريم أن يقوم بوظيفة إنتاج المعرفة العلمية الدقيقة في مثل هذه القضايا، أو أن يكون مرجعاً علمياً مباشراً لها. وعليه، ينصب تركيزنا على تلك المسائل التي أولاها القرآن الكريم اهتماماً واضحاً ووجه فيها هداية مباشرة.

والحقيقة أن القرآن الكريم قد أكد على وجود أشكال من المساواة بين البشر، في الوقت نفسه الذي صرح فيه بوجود بعض أشكال عدم المساواة، وهو ما أشير إليه هنا بإيجاز. لكن السؤال المحوري والأساسي في هذا السياق هو: من منظور القرآن، أي أشكال من التفاوتات الفردية يمكن أن تكون سبباً لنشوء التفاوتات الاقتصادية والمادية؟ وأي منها لا ينبغي أن يكون منشأً للتفاوتات الطبقية والاجتماعية؟

لقد شهد القرآن الكريم على المساواة الجوهرية بين بني الإنسان، حيث تتجلى هذه المساواة في طوائف متعددة من الآيات. ومن ذلك تلك الآيات التي تعلن أن البشر جميعاً قد خلقوا من نفس واحدة، كقوله تعالى:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (الأعراف، ١٨٩)،

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (النساء، ١)،

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (يس، ٦٠)،

«يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (الأعراف، ٣١).

كذلك الآيات التي تؤكد وحدة الفطرة والطبيعة الإنسانية المشتركة، كقوله تعالى:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ٣٠)،

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس، ٧-٨)،

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»

(الأعراف، ١٧٢).

ومن جانب آخر، نجد القرآن يصرح بوجود بعض أشكال التفاوت وعدم المساواة. فعلى سبيل المثال، يُشير إلى التمايز القبلي والقومي، كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (الحجرات، ١٣).

كما أن سنة الله اقتضت أن يصل كل إنسان إلى نتيجة سعيه واجتهاده، سواء كان يسعى للدنيا أو للآخرة. وهذا الاختلاف في مستوى الجهد والسعي يُفضي بطبيعته إلى اختلاف في النتائج والجزاءات، ما يؤدي إلى نشوء نوع من التفاوت الاجتماعي المشروع. ومن أمثلة ذلك ما ورد في الآيات التالية:

«إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ» (الليل، ٤)،

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

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (هود، ١٥)،
«مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (الشورى، ٢٠).

ويُقرّ القرآن الكريم بحق التملك والتفاوت في نصيب الأفراد من الثروة، بشرط أن يكون ذلك نتيجة سعي مشروع وكسب حلال، كما جاء في قوله تعالى:
«وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء، ٣٢)،
«لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُتَّقِ اللَّهَ فَمَا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (الطلاق، ٧).

٢٩

الحكمة في القرآن السنية

المرجعية العلمية للقرآن والحوكمة العادلة

وفضلاً عن ذلك، فإنّ القبول بحق التملك عن طريق الإرث يُعتبر أحد أهم العوامل التي تؤدي إلى نشوء تفاوتات اقتصادية بين أفراد المجتمع في كافة الأنظمة الحقوقية البشرية. فمن الطبيعي أن ينال قسم من المجتمع نصيباً من ثروات آبائهم وأجدادهم دون سعي أو جهد شخصي، مما يخلق نوعاً من عدم المساواة الاقتصادية بالمقارنة مع من لم يُمنحوا هذا الامتياز. وقد صرح القرآن الكريم، ومعه الفقه الإسلامي، بشرعية الإرث وملكيته، ومن ثمّ فإنّ التفاوت الناتج عن الإرث يُعد تفاوتاً مشروعاً ومقبولاً.

ومن جملة مظاهر عدم المساواة التي يُشير إليها القرآن الكريم مراراً وتكراراً، عدم المساواة بين الأفراد في ظل الإيمان والكفر، والعمل الصالح والفسق والفجور، والعلم والجهل، والتقوى وقلة التقوى؛ كما قال تعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (الزمر، ٩)، وقوله: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (غافر، ٥٨)، وقوله: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً» (النساء، ٩٥)، وقوله: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات، ١٣)، وقوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ» (التوبة، ٧١).

والنقطة المهمة من حيث الحوكمة العادلة أنّ جميع هذه التفاوتات التي تنشأ من الإيمان والعمل الصالح والتقوى والجهد في سبيل الله وطاعة الله، لا يترتب عليها أيّ مؤشر لنيل الامتيازات الدنيوية أو الاستفادة من الموارد الاجتماعية، ولا تعتبر ذريعة أو سبباً لتوفير الامتيازات والمنافع المادية أو الثروة أو النفوذ أو الجاه الاجتماعي الذي يجلب السلطة والمصالح. فجميع ما يتحقق نتيجة لاكتساب

المنزلة المعنوية والإيمانية، يتمثل في الأجور الأخروية والتكريم الإلهي والقرب من الله، والتمتع بنعيم الجنة.

وفي منطق القرآن، إنّ التفاوتات والاختلافات في المواهب والملكية والعمل والجهد والثروة والسلطة، كلها تُعد ابتلاءً إلهياً، فضلاً عن أن تكون هذه التفاوتات الدنيوية نتيجةً أو مكافأةً للسعي المعنوي والإيماني: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (الأنعام، ١٦٥).

أما التعليم القرآني الآخر في هذا السياق، فهو أنّه حتى في الحالات التي يكون فيها التفاوت الاقتصادي نتيجةً لأسباب مشروعة ومقبولة، فلا يجوز أن يكون ذلك مبرراً لعدم المبالاة تجاه الأفراد المحرومين من هذه الموارد والمميزات، سواءً من قبل أفراد المجتمع الإسلامي أو من قبل المسؤولين في نظام الحكم الإسلامي. بل إن تقليص هذه الفجوات الطبقيّة يتحقق عبر الزكاة والإنفاق، وهي وسائل لإعادة توزيع الثروة:

«وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (المعارج، ٢٥-٢٦)،

«وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (الذاريات، ١٩)،

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ» (التوبة، ١٠٣)،

«الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى» (البقرة، ٢٦٢).

إنّ تقليص الفوارق الاجتماعية غير المشروعة في مختلف صورها، قضية معقدة وطويلة الأمد، ذلك أنّ أسباب هذه التفاوتات متنوعة ومتشابكة، والعلاقات الاجتماعية تتسم بالتغير والتعقيد، ودائماً ما يكون هناك ميل لتحويل بعض أشكال التفاوت، كالتفاوت الاقتصادي أو التفاوت في النفوذ والسلطة، إلى وسائل تؤدي إلى تفاوتات أكبر في سائر المجالات الاجتماعية، ما يؤدي إلى توسيع الفجوة الطبقيّة في تلك المجالات أيضاً.

٥. الاستفادة من المعارف والتجارب البشرية في الحوكمة العادلة

إن الحوكمة المثلى والعادلة، لا شك في أنّها تعتمد على الاستفادة من العلم والمعرفة اللازمة في كل مرحلة من مراحل دورة الحوكمة. وهنا يُطرح سؤال أساسي: إذا كانت هذه الحوكمة العادلة تقوم على مرجعية علمية قرآنية وتتصف بالإسلامية، فهل يعني ذلك أنّ المصدر الوحيد للمعرفة اللازم لهذا النوع من الحوكمة هو القرآن والروايات الواردة عن المعصومين (ع)؟ بعبارة أخرى: هل القول بمرجعية القرآن العلمية في الحوكمة العادلة يعني إنكار الجانب الإنساني والعقلاني للحوكمة وتسليم جميع أعباء المعرفة والفكر إلى المصادر الوحيانية والدينية؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تتوقف على إثبات صحة واعتبار ادعاءين أساسيين:

الادعاء الأول هو أن مرجعية القرآن في مجال المعرفة لا تعني مطلقاً إنكار حجّة العقل أو التقليل من شأنه أو رفض الاستفادة من التجارب الإنسانية ومنجزات العلم البشرى؛ بل القرآن نفسه أكد على حجّة العقل وأهمية التفكير العقلي.

أما الادعاء الثاني، فهو أن دورة الحوكمة تتكون من مراحل متعدّدة تتطلب أشكالاً متنوعة من العلوم والمهارات، وبعض هذه المعارف ضرورية وتندرج تحت نطاق العلوم البشرية، ولا يمكن استنباطها مباشرة من النصوص الدينية، بل تعتمد على الخبرة العقلية والتجربة الإنسانية؛ ومن ثم فإن الاستفادة من هذه العلوم والمعارف البشرية، لا سيما في بعض مراحل الحوكمة، أمر حتمي لا مفر منه، ولا يمكن اعتبار الحوكمة القرآنية العادلة بمثابة استبعاد أو إلغاء لهذه المعارف الضرورية.

القرآن الكريم يدعونا بكل وضوح إلى التفكير الصحيح وإلى السعى وراء العلم والمعرفة. ويرى العلامة الطباطبائي أن في القرآن نحو ثلاثمائة آية تحثّ الإنسان على التعقل والتفكير والنظر العقلي، ولا توجد في القرآن آية واحدة تأمر الإنسان بالإيمان الأعمى أو الاعتقاد بغير دليل أو حجة، دون استخدام الشعور والوعي والبصر والبصيرة (الطباطبائي، ١٣٩٦ق، ج ٥، صص ٢٧٣-٢٧٦).

كما يعارض القرآن صراحة الفكرة القائلة بأن «حسبنا كتاب الله» بمعنى الاستغناء عن التجربة العقلانية ومنجزات العلم والمعرفة البشرية. فالمسلم الذي يستنير بتعاليم القرآن، يركز إلى الحق ويطلب المعرفة، وهو ما يعتبر علامة على الحكمة والعقل: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (الزمر، ١٧-١٨). وربما تكون أقوى الآيات الدالة على حجّة العقل ودوره في حياة الإنسان، آية ١٦٥ من سورة النساء: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ».

فمفاد هذه الآية أن الإنسان، في غياب البعثة والرسالة، يملك حجة وعذراً أمام الله عز وجل، وأن العقل البشرى إذا استدل بشكل صحيح فهو حجة ملزمة حتى عند الله؛ ومن هنا جاء إرسال الرسل لقطع هذا العذر وتوفير الحجة البالغة.

والعقل الإنساني يمتلك تجليات وأدواراً متنوعة، بدءاً من العقل التجريدي الذي يتولى البراهين والاستدلالات العقلية، إلى العقل شبه التجريدي الذي يعمل في مجال الرياضيات والهندسة، إلى العقل التجريبي، وأيضاً العقل الذي يمارس الفهم والتفسير المنهجي للنصوص، وجميع هذه الأدوار العقلية يحظى بالاعتبار والحجّة.

كما أن العقل العملي الذي يُقيّم الوسائل والغايات ويتخذ القرارات بناءً على النتائج والعبر، يحتل مكانة هامة في حياة الإنسان، ولا يمكن إغفاله.

ومن ثم فإن جعل الوحي مصدراً أساسياً في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، لا يعنى أبداً الاستغناء عن العقل أو الاستهانة بدوره في مختلف مجالات الحياة والمعرفة.

من جهة أخرى، فإن دورة الحكم تحتاج إلى أنواع مختلفة من المعرفة. على سبيل المثال، في الحكم الاقتصادي، إذا كانت السياسة والاستراتيجية الشاملة تهدف إلى تحقيق العدالة في العلاقات الاقتصادية في مجالات الإنتاج والتوزيع والخدمات، أولاً نحتاج إلى تشخيص الوضع الراهن. في تشخيص الوضع، تُستخدم المعارف الوصفية، أي الفهم الصحيح للوضع الاقتصادي الحالي للبلد استناداً إلى الأساليب الكمية والإحصائية، وبعد ذلك نحتاج إلى المعرفة التفسيرية، أي التعرف الدقيق على الأسباب والجذور التي أدت إلى الوضع الحالي، وتشخيص المشاكل في مجال الاقتصاد الوطني. ومن ثم، نحتاج إلى تصميم نموذج ونموذج للعدالة الاقتصادية المثلى، بحيث يمكن تصميم وتنفيذ التدابير والإجراءات للخروج من الوضع غير العادل الحالي نحو النموذج الاقتصادي العادل المثالي. بعد ذلك، نحتاج إلى تصميم مؤشرات ومعايير لتقييم الأداء، حتى تتمكن من الحكم على ما إذا كانت هذه التدابير والإجراءات قد حققت فعلاً النموذج الاقتصادي العادل أم لا.

من الملاحظ أنه في هذه العملية للحكم الاقتصادي، العديد من المعارف والعلوم هي في الحقيقة من نوع المعرفة الإنسانية وليست مستمدة من الكتاب والسنة وفهمهما. المعارف الوصفية والتفسيرية هي بالكامل بشرية ومعتمدة على الأساليب الكمية والنوعية التي ابتكرها الإنسان، رغم أنه في بعض مراحل دورة الحكم قد نحتاج إلى المعرفة الدينية والفقه الإسلامي. نظرية العدالة وتقديم النماذج والنماذج بالتأكيد لها أبعاد فقهية - قانونية ويجب أن تكون مستندة إلى القيم والمبادئ الإسلامية؛ لكن ليس من الضروري أن تكون جميع أنواع المعارف في كل مرحلة من مراحل دورة الحكم مرتبطة بشكل حصري بالمعرفة الدينية.

النتائج

في هذا المقال، حاولنا أن نقدم صورة شاملة حول كيفية تحقيق العدالة في النظام السياسي الإسلامي من خلال التركيز على مفهوم الحكم العادل في الفكر السياسي الإسلامي، مع التأكيد على مرجعية القرآن الكريم العلمية. تُظهر نتائج هذه الدراسة أن الحكم العادل ليس مجرد مثالية أخلاقية فحسب، بل هو ضرورة أساسية لاستقرار وازدهار المجتمع الإسلامي. في هذا السياق، لا يكفي الاعتماد فقط على الفهم السطحي للعدالة أو حصرها في الأطر الفقهية والقانونية، بل نحتاج إلى منهج شامل ومتعدد الأبعاد يأخذ في اعتباره جميع الجوانب الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن مرجعية القرآن العلمية في الحكم العادل تعني الفهم العميق والمنهجي للآيات القرآنية التي تتحدث عن العدالة، والقسط، والإحسان، ونفي الظلم والتمييز، وحقوق الإنسان، ومسؤوليات الحكام. هذا الفهم يتطلب دراسة السياق الدقيق للآيات، وأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول، والاستفادة من التفاسير المعتمدة وأحاديث أهل البيت (ع). ومع ذلك، فإن مرجعية القرآن لا تعني نفي دور العقل البشري والتجارب الإنسانية، بل هو مصدر إلهام وهداية يوجه الطريق الصحيح نحو العدالة.

في هذا السياق، من الضروري الانتباه إلى أن العدالة هي مفهوم متعدد الأبعاد ومعقد، ولا يمكن اختصارها فقط في توزيع متساوٍ للموارد. العدالة تتطلب توفير فرص متساوية لجميع أفراد المجتمع، وضمان الحقوق الأساسية والحريات المدنية، ومكافحة الفساد والتمييز، ودعم الفقراء والمحرومين، وتوفير نظام قضائي عادل وفعال. كما أن العدالة تتطلب أخذ الاحتياجات الحقيقية والقدرات الكامنة للأفراد في الاعتبار، والعمل على توفير بيئة مناسبة لنموهم وازدهارهم.

علاوة على ذلك، فإن الحكم العادل يتطلب المشاركة الفعالة لجميع أعضاء المجتمع في عملية اتخاذ القرارات ومراقبة أداء الحكام. يمكن أن تتم هذه المشاركة من خلال المؤسسات المدنية، ووسائل الإعلام الحرة والمستقلة، وآليات الديمقراطية. يجب على الحكام أيضاً أن يكونوا مسؤولين أمام الشعب وأدائهم دائماً تحت المراقبة والتقييم.

وأخيراً، فإن الحكم العادل يتطلب جهوداً مستمرة ومتواصلة للحد من الفوارق غير المبررة وتحقيق التوازن في توزيع الثروة والسلطة. يتطلب هذا تبني سياسات اقتصادية واجتماعية عادلة، وإصلاح النظام الضريبي، ودعم الإنتاج المحلي، وتوفير فرص العمل، وإنشاء نظام تأمين اجتماعي شامل. من خلال هذه النقاط، يمكن استنتاج أن تحقيق الحكم العادل في النظام السياسي الإسلامي هو عملية معقدة وملينة بالتحديات تتطلب جهوداً مشتركة من جميع أعضاء المجتمع والحكام. في هذا الطريق، يمكن أن تكون مرجعية القرآن العلمية بمثابة دليل لنا في العثور على الطريق الصحيح وتحقيق أهداف العدالة والسعادة.

المصادر

القرآن الكريم

ابن مسكويه. (١٤٣٧ هـ). تهذيب الأخلاق. سيد حسين مؤمني (محقق). قم: مركز البحوث و الدراسات الإسلامية. بهشتي، سيد محمد حسين. (١٣٦١ ش). دراسة وتحليل الجهاد، العدالة، الليبرالية، والإمامة. طهران: مكتب حزب الجمهورية الإسلامية.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٩٦ هـ). الميزان في تفسير القرآن. (ج. ٤-٥). طهران: دارالكتب الإسلامية. طبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. (ج. ٣). طهران: منشورات ناصر خسرو. فخر الرازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠ هـ). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). (ج. ١١). دار إحياء التراث العربي. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ هـ). الكافي. (ج. ٢). طهران: دارالكتب الإسلامية. مكارم الشيرازي، ناصر. (١٤٢١ هـ). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل. (ج. ٣). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب.

منتظري، حسين علي. (١٤٠٨ هـ). دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية. واعظي، أحمد. (١٣٨٤ ش). جان رولز، من نظرية العدالة إلى الليبرالية السياسية. قم: بوستان كتاب. واعظي، أحمد. (١٤٠١ ش). إعادة التفكير في العدالة الاجتماعية. قم: بوستان كتاب.

References

The Quran.

- Beheshti, S. M. H. (1982). *Barrasī va tahlīlī az jihād, 'idālat, libirālism va imāmat*. Tehran: Office of the Islamic Republican Party. [In Persian]
- Fakhr al-Rāzī, M.b. 'U. (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr (Maḥāṭib al-ghayb)*. (Vol. 11). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Miskawa. (2015). *Tahdhīb al-akhlāq*. (S. H. Momeni, ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Arabic]
- Kulaynī, M.b.Y. (1986). *Al-Kāfī*. (Vol. 2). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2000). *Al-Amthal fī tafsīr kitāb Allāh al-munzal*. (Vol. 3). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School. [In Arabic]
- Montazeri, H. (1987). *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh*. Qom: Islamic Center for Islamic Studies. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F.b.H. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. (Vol. 3). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1976). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. (Vols. 4-5). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Vaezi, A. (2005). *John Rawls, az nazariyi-yi 'idālat tā libirālism-i siyāsī*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
- Vaezi, A. (2022). *Bāzandāshī-yi 'idālat-i ijtīmā'ī*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]

Quranic Authority and Political Participation: An Approach to the Ideal Theory of Political Participation in the Quran

Ali Aghajani¹ 

Received: 2024/10/05 • Revised: 2024/11/18 • Accepted: 2024/11/25 • Published online: 2024/12/10



Abstract

The central question of this article is whether the Quranic perspective on political participation aligns with the existing approach or an ideal one. The research hypothesis is that in a religious state, political participation and competition within the political regime are neither opposed to nor merely in service of the regime. Among the approaches to political participation—delegative and agentive—the Quran's ideal approach appears closer to what can be termed a "quasi-agentive and conditionally maximal" model, which is a prerequisite for the emergence and persistence of a religious state. This form of participation holds intrinsic value as a partial cause but remains contingent upon certain preconditions. In this study, beyond the verses on consultation (*shūrā*) and allegiance (*bay'a*), other Quranic verses—such as those on fulfilling covenants, enjoining good and forbidding evil, general Quranic addresses, vicegerency (*khilāfa*), and trust (*amāna*)—are analyzed in relation to agentive political participation. Accordingly, the essential components of the "conditionally maximal" (quasi-agentive) model of political participation include: the binding authority of the political covenant between the ruler and the people, the obligation of the consultative institution in public affairs, active political participation as a form of enjoining good and forbidding evil and involvement in self-determination, the people's right to electoral choice and public selection, the graded universal vicegerency from God as the foundation for the right to participate, and the entrustment of governance to the most qualified as a form of trust.

Keywords: Religious state, political participation, thematic-political exegesis of the Quran, conditionally maximal (quasi-agentive) political participation, Quranic verses on political participation.

1. Assistant professor, Department of Political Science, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran. aqajani@rihu.ac.ir

* Aghajani, A. (2024). Quranic Authority and Political Participation: An Approach to the Ideal Theory of Political Participation in the Quran. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 35-64. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77429>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



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



المرجعية القرآنية والمشاركة السياسية: مقاربة نحو النظرية المنشودة للمشاركة السياسية في القرآن الكريم

على آقاجاني^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٠/٠٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/١٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

السؤال الرئيس الذي تتناوله هذه المقالة هو: ما هو المنهج الذي يقدمه التفكير القرآني في مجال المشاركة السياسية؟ هل هو المنهج القائم أم المنهج المنشود؟ تقوم فرضية البحث على أنه في الدولة الدينية، لا تكون المشاركة السياسية والمنافسة داخل النظام السياسي ضده أو لمجرد خدمته، بل إن القرآن يقدم مقاربة متميزة بين المنهجين "التفويضي" و"التمثيلي"، يمكن تسميتها بـ"المنهج المشروط الأقصى ذي الطبيعة التفويضية-التمثيلية"، والذي يعدّ من شروط قيام الدولة الدينية واستمرارها. إن هذه المشاركة بوصفها جزءاً من السبب تتمتع بالأصالة، لكنها مقيدة ومشروطة بشروط ومقدمات مسبقة. وتتناول الدراسة بالإضافة إلى آيات الشورى والبيعة، آيات أخرى مثل الوفاء بالعهد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الخطابات العامة في القرآن، الخلافة، والأمانة، وتقيس مدى ارتباطها بالمشاركة السياسية ذات الطبيعة التمثيلية. وبناءً على ذلك، فإن حجّة العقد السياسي بين الحاكم والأمة، وإلزامية مؤسسة الشورى في المجال العام، والمشاركة السياسية الفاعلة بوصفها مظهراً من مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمساهمة في تقرير المصير، وحقّ الأمة في الاختيار والانتخاب العام، والخلافة النوعية المشككة من الله كمرتكز لحقّ المشاركة، وحقّ تفويض الحكم إلى المستحقين له بوصفه أمانة؛ تُشكّل جميعها ركائز المنهج القرآني في المشاركة السياسية "المشروطة الأقصى" (التفويضي-التمثيلي)

الكلمات المفتاحية:

الدولة الدينية، المشاركة السياسية، التفسير الموضوعي السياسي للقرآن، المشاركة السياسية المشروطة الأقصى (التفويضية-التمثيلية)، آيات المشاركة السياسية.

١. أستاذ مساعد، بقسم العلوم السياسية في مركز الحوزة والجامعة للبحوث، قم، إيران. Aqajani@Rihu.Ac.Ir

* آقاجاني، علي. (٢٠٢٤). المرجعية القرآنية والمشاركة السياسية: مقاربة نحو النظرية المنشودة للمشاركة السياسية في القرآن الكريم.

الحكمة في القرآن والسنة، ٢(٤)، صص ٣٥-٦٤. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77429>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



١. المقدمة

تُعَدُّ المشاركة السياسية واحدة من أهم المفاهيم في العلوم السياسية، وأحد أبرز التحديات السياسية المعقدة في كل من المجال النظري والميدان العملي في المجتمع الإيراني، وبالأخص في فترة الجمهورية الإسلامية الإيرانية. في هذا السياق، تم تقديم العديد من الآراء من مصادر فكرية متعددة. لذلك، يجب أن يُنظر إلى هذا الموضوع كإحدى القضايا الحساسة والمفصلية من جوانب مختلفة، بحيث يتم التفريق بين الرؤية القرآنية والإسلامية للمشاركة السياسية وبين الرؤية البديلة. وفي هذا الإطار، يعتبر القرآن الكريم المصدر الأساسي للإلهام. وبناءً على ذلك، فإن دراسة الآيات المتعلقة بالمشاركة السياسية وفروعها المرتبطة بها يمكن أن يكون لها دور فعال في حل القضايا النظرية والعملية في نظام الجمهورية الإسلامية.

تُوجَّه المشاركة السياسية نحو أهداف تلتقي مع مفهوم السعادة في الرؤية الدينية، حيث تُعَدُّ السعادة الجامع الأكبر لهذه الأهداف. ومن بين تلك الأهداف: فاعلية النظام السياسي، تنظيم دخول الأفراد في النظام السياسي، التوزيع المتوازن والمتناسب للسلطة، زيادة الثقة بين الدولة والشعب، وتحقيق الحق ونقل المطالب السياسية وغير السياسية إلى النظام السياسي. جميع هذه الأهداف يمكن طرحها ضمن التعاليم القرآنية وهي من الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة.

ترتبط المشاركة السياسية بنظريات مهمة تؤثر على تعريفها النظري والعملي، وتؤدي إلى توسيع أو تقليص نطاقها. فالنظرية النخبوية^١ تحدّد المشاركة السياسية وتقتصر على النخب، وتعتبر الجماهير عادة غير فاعلة أو مجرد أداة بيد النخب. في حين ترى نظرية التعددية^٢ أن المشاركة السياسية هي مفتاح السلوك السياسي، كونها عاملاً مهماً في تفسير توزيع السلطة وتحديد السياسات. بناءً على ذلك، توجد تعريفات مختلفة للمشاركة السياسية (فيرحي، ١٣٧٧ ش، ص ٤٤؛ مصفى، ١٣٧٥ ش، ص ٩؛ باي، ١٣٧٠ ش؛ راش، ١٣٧٧ ش، ص ١٢٣). أما التعريف الذي اختارته هذه الدراسة فهو: المشاركة السياسية تعني المشاركة الفاعلة والواعية للأفراد في المجتمع، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، في المجال العام وفي عملية النفوذ الاجتماعي، ممارسة السلطة، صناعة القرار، اتخاذ القرار والتنفيذ، سواء من خلال الدعم أو الرقابة أو المنافسة. بناءً على هذا التعريف، يتم استبعاد معظم الأفعال غير الواعية وكذلك الأفعال السلبية. كذلك، المشاركة السياسية المثالية من وجهة النظر الدينية هي نشاط يضع في اعتباره سعادة المجتمع المادية والمعنوية، ولا يُختزل إلى بُعد مادي فقط.

بناءً على ذلك، السؤال الرئيس في هذه الدراسة هو: ما هي طبيعة المشاركة السياسية، وأي رؤية

1. Elitism theory

2. pluralism Theory

للمشاركة السياسية هي الأنسب من منظور القرآن؟ تفترض فرضية البحث أن المشاركة السياسية هي من المفاهيم التي يمكن قياسها في القرآن، ومن خلال هذا القياس ومنهج التفسير الموضوعي^١، يمكن القول إن النوع المثالي للمشاركة السياسية وفقاً للقرآن هو المشاركة السياسية الحديثة المشروطة (التفويضية- التمثيلية)، بمعنى أنها من حيث نطاق المشاركة في النظام السياسي هي شاملة، ولكن مشروطة بالقيادة السياسية ذات الشروط الخاصة.

٢. الخلفية البحثية

فيما يتعلّق بالمشاركة السياسية في القرآن الكريم، لا تزال الأبحاث والمقالات محدودة. من أبرزها مقالة بعنوان: «حقّ المشاركة للمواطنين والحرية السياسية مع التأكيد على القرآن الكريم» (سيدباقری، ١٣٩٧ ش، صص ٤١-٦٥)، التي تتناول دور المشاركة السياسية في تحقيق الحرية عبر ثلاث مراحل. وكذلك مقالة «المشاركة السياسية في المدينة الفاضلة الإسلامية من منظور القرآن والروايات» (يزداني، ١٣٩٧ ش، صص ٤٨-٧٣)، وهي ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع هذا البحث.

كما توجد إشارات جزئية في بعض الكتب، منها فصول من كتاب الحكومة والسياسة في القرآن (قاضي زاده، ١٣٨٦ ش)، وكتب تتناول موضوع ولاية الفقيه أو الحكم الإسلامي. غير أنّ المؤلفات المستقلة حول هذا الموضوع نادرة جداً.

١. يعتمد هذا البحث على منهج التفسير الموضوعي الاجتهادي. ويمكن من زاوية ما تقسيم التفسير الاجتهادي إلى تفسير اجتهادي تربي وتفسير اجتهادي موضوعي. في التفسير الموضوعي، تُبذل الجهود الاجتهادية من أجل توضيح موضوع أو عنوان معين في القرآن، من خلال الاستفادة من مختلف الآيات المرتبطة بذلك الموضوع، وكذلك من الروايات، والفنون التفسيرية، والتاريخ؛ وهذا البحث ينتمي إلى هذا النوع من التفسير.

وقد قُدمت تعاريف متعددة للتفسير الموضوعي. يرى السيد محمد باقر الصدر في توضيحه للتفسير الموضوعي أن المفسر في هذا المنهج لا يدرس الآيات آية بعد آية كما لو كان يفككها، بل يسعى إلى تركيز أبحاثه على موضوع من موضوعات الحياة أو الأيديولوجيا أو الاجتماع أو الرؤية الكونية التي تناولها القرآن، ويقوم بتوضيحها ودراستها (الصدر، ١٣٩٩ هـ، ص ١٢).

ويعتبر محمد هادي معرفة التفسير الموضوعي استجابةً للقضايا المطروحة؛ فأحياناً تكون القضية من داخل القرآن ويأتي الجواب من داخله، وأحياناً أخرى تستقى القضية من واقع الحياة واحتياجات المجتمع، ويُستخرج جوابها من القرآن، وهو ما يُعد النمط الثاني والأصيل من الاستطاق، وفقاً لقول أمير المؤمنين: «ذلك القرآن فاستنطقوه...» (نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨).

وقد طُرحت تعريفات أخرى متعددة أيضاً (سبحاني، ١٤٢٧ هـ ج، ١، ص ١١؛ مسلم، ١٤٢١ هـ ص ١٦).

أما التعريف المعتمد في هذا البحث للتفسير الموضوعي، والذي استند فيه إلى بعض الآراء (جليلي، ١٣٧٢ ش، ص ١٧٠)، فهو كالتالي: «هو جهدٌ استطاقِي لفهم منهجي لرؤية القرآن، من خلال جمع نظريّ قائم على الآيات، حول قضايا وموضوعات حيّة علمية ونظرية نابعة من المعارف البشرية، تكون موحدة من حيث المعنى أو الغاية، ويُتَظَر من القرآن أن يُقَدَّم فيها قولاً حقاً».

في السنوات الأخيرة، صدرت ثلاثة كتب لها صلة وثيقة بموضوع البحث. أولها كتاب المشاركة السياسية في الفقه السياسي الشيعي (إيزدهي، ١٣٩٦ ش)، الذي يُعدّ أول وأهمّ عمل في هذا المجال، وقد قدّم توصيفاً فقهياً للمشاركة السياسية في ظلّ نظامين: مشروع وغير مشروع. أمّا الكتاب الثاني فهو مؤسّر المشاركة السياسية في نموذج التقدّم الإسلامي (خلوصي، ١٣٩٥ ش)، وأمّا الثالث فهو آليات الفقه السياسي الشيعي لتوسيع المشاركة السياسية (رحماني، ١٣٩٤ ش).

٣. الإطار النظري: المشاركة السياسية الوكيلية (الفاعلة)

يُستمدّ هذا التوجّه التركيبي من أدبيات نظريّات منشأ السيادة والحاكميّة. وبصورة عامّة، يمكن التحدّث عن نموذجين من العلاقة في المشاركة السياسية: نموذج التفويض ونموذج الوكالة، وكلاهما يقوم على أساس العقد الاجتماعي (نوري و توسلي ركن آبادي، ١٣٩٦ ش). وقد تناولت جين هامبتون هذه النماذج بالطرح والتحليل في نظريّات الدولة في العصر الحديث (همبتن، ١٣٨٠ ش). تُبيّن هذه النظريّات وجوهاً متميزة لكيفية حضور الشعب والحاكم في الساحة السياسيّة. فالعقد الاجتماعي التفويضي ينتمي إلى توماس هوبز (١٣٩٣ ش)، حيث تُمنَح جميع الصلاحيات للحاكم والدولة تفويضاً مطلقاً. وأمّا العقد الاجتماعي الوكيلية فينتمي إلى جون لوك (لاك، ١٣٩٢ ش)، الذي يرى أنّ مصدر كلّ القرارات والرغبات هو إرادة أكثرية الشعب.

وفي رؤية جان جاك روسو (١٧٧٨-١٧١٢م)، يمكن ملاحظة عناصر من التوليف والجدلية بين النظريّتين السابقتين، رغم ما يشوب بيانه من غموض وقابليّة للتأويل. ويسعى روسو إلى التوفيق بين الفرد والمجتمع، ويُعدّ واضعاً لمفهوم "الإرادة العامّة والكلّيّة" (روسو، ١٣٨٨ ش، ص ١١٣). وبناءً على ذلك، فإنّ نظريّة التفويض تُفوّض جميع الصلاحيّات للحاكم تفويضاً مطلقاً، بينما نظريّة الوكالة تجعل الشعب مصدر كلّ السلطات. ومع ذلك، فإنّه يمكن من الناحية النظريّة والعملية الجمع بين نوعي المشاركة، التفويضيّة والوكيلية. وهذا الأمر مطروح أيضاً في نظريّة المشاركة السياسيّة في الإسلام، مع فارق جوهري، وهو أنّ الحقّ الإلهي والربوبيّة الإلهيّة يُعتبران من المصادر المؤثّرة في مجال المشاركة، فلا يمكن فصل الحياة السياسيّة للإنسان عن وجود الله تعالى وأوامره الربّانية. ذلك لأنّ كلا النظريّتين (التفويض والوكالة) تعتبران الشعب هو مصدر منح الحقّ في الحكم، وليس الله تعالى. غير أنّ هذا الفرق لا يمنع من اعتماد هذين النموذجين واستثمارهما كمفاهيم في هذا البحث.

في الرؤية الإسلاميّة الشيعيّة، هناك نظريّات متعدّدة ومختلفة حول المشاركة السياسيّة. غير أنّه يمكن تصنيف المواقف في نظريّات ولاية الفقيه إلى اتجاهين رئيسيّين فيما يتعلّق بالمشاركة السياسيّة.

الاتجاه الأول، وهو نظرية الولاية الشرعية، وهي النظرية التي يتبناها أكثر الفقهاء، ترى أنّ العالم الديني يمتلك ولايةً سياسيةً، وأنّ تصويت الناس يلعب دوراً في التحقق العملي لهذه الولاية، لكنهم مكلفون شرعاً بقبول أمر العلماء واتباعهم (جوادى آملي، ١٣٨٨ ش، ص ١٨٩؛ مصباح يزدي، ١٣٧٩ ش، ص ١١٨-١١٦). ووفقاً لهذا المبنى، حيث يُعدّ انتقال الولاية من المعصوم إلى الفقيه أمراً يقينياً، فإنّ المشاركة السياسية تُفضي إلى المقبولية والتحقق الخارجي.

أما الاتجاه الثاني، وهو رأي الأقلية، فيُعرف بنظرية الانتخاب أو التوكيل. وهي ترى، برفض الأدلة الثبوتية والإثباتية للنظرية الأولى، أنّ الولاية في عصر الغيبة تنتقل إلى الناس، لا إلى العالم الديني، ومن ثمّ فالفقيه لا يملك ولايةً سياسيةً. وبالتالي، فإنّ الولاية في عصر الغيبة هي للشعب، الذي يُفوضها إلى الفقيه، ويملك حقّ اختياره وعزله. فالفقيه هنا وكيلٌ عن الناس في ممارسة الحاكمية. ولهذه النظرية عدّة صيغ (صالحى نجفآبادي، ١٣٨٠ ش، ص ٥٠؛ منتظري، ١٤٠٩ هـ ج ٢، ص ٢٩٠).

النظرية الثالثة، والتي يميل هذا البحث إليها، تُعدّ معدّلاً أو نتيجةً وسطى بين نظرية الولاية الشرعية ونظرية التوكيل. فمن جهة، تعتبر العالم الديني نائباً عن الإمام المعصوم ويملك ولايةً (تفويضية)^١، ومن جهة أخرى، تتطلب هذه الولاية لتصبح فعليةً وموسّعة دعم المجتمع كلّ (وكالة)^٢، وتُصبح مشروطةً بذلك. وفي هذه النظرية، بخلاف النظرية الثانية، الفقيه له ولاية، ولكن فعلية ولايته تتوقّف على قبول الناس ورضاهم ومشاركتهم، وتُعدّ شرطاً جزئياً مؤثراً في تحققها (نانيني، ١٣٧٨ ش، ص ٧٣-٧٤). ويُدرج بعضهم الإمام الخميني (رحمه الله) في هذا الاتجاه مع بعض التفصيلات (الإمام الخميني، ١٣٦٩ ش، ج ٢٠، ص ١٧٠-١٧١؛ كواكبان، ١٣٧٨ ش؛ أرسطو، ١٣٨٤ ش). وعلى هذا الأساس، فإنّ المشاركة السياسية تُعدّ قصوى ولكن مشروطة.

بناءً على هذه الرؤية، يُصبح من الممكن دمج وتركيب المشاركة السياسية ذات المركزية الولي مع المشاركة السياسية ذات المركزية الشعبية. ويمكن الجمع بين الآيات التي تشير إلى الطاعة والأولوية... والآيات التي تتحدّث عن تقرير المصير، والشورى، والقيام بالقسط، والبيعة... وهو ما يُنتج نموذج المشاركة السياسية الوكيلية (الولي-الفاعل)، حيث يتواجد الولي المنسوب من الله - بشكل خاص أو عام - وتتوفر في ظلّه المشاركة الفاعلة من الشعب والنخب المنتخبة.

من هذا المنطلق، يُمكن القول إنّ نوع المشاركة السياسية من حيث النظرية في القرآن والإسلام هو

1. Alienatin
2. Agency

مشاركة وكالة (ولي-عامل). ويقوم البحث على هذا الأساس لتقديم نموذجاً للمشاركة القصوى المشروطة (الوكالة)، ويبيّن أبعادها وأدلتها القرآنية بصورة مفصلة بالاستناد إلى التفسير الموضوعي. ومن هنا، يتّضح أنّ قيد "القصوى" يعود إلى طبيعة هذه المشاركة الوكالة التي تُعبر عن اتّساع ميدان المشاركة وإمكانية تحرّك الشعب فيها. وأمّا قيد "المشروطة"، فيعود إلى الجانب التفويضي من المشاركة، حيث يحمل في طياته الشروط المسبقة لنظام ديني، وهو موجه أولاً إلى الخصائص الخاصة بالحكام والقادة في المجتمع الديني، وثانياً إلى الأهداف المحددة للدولة الدينية ونظامها التشريعي.

٤. أسباب المشاركة السياسية الوكالة (القصوى المشروطة) في القرآن

في المنهج الوكيلي (القصوى المشروطة) في القرآن، من جهة، تُفوّض بعض حدود المشاركة إلى الحكّام أو النخب، ومن جهة أخرى، يُمنح المجال في مجالات أخرى لممارسة الفعل والنشاط السياسي. هذا التوجّه في توسيع دائرة المشاركة السياسية، يُشابه من حيث النتائج اتّجاه المشاركة بوصفها مشروعية أو مشاركة مطلقة، كما يُقارب تلك النظريات التي تُقرّ للفقهاء بولاية سياسية في عصر الغيبة، مع التأكيد على الشعبية، بحيث تُعدّ مشاركة الناس ليست شرطاً بل أرضية لتحقيق هذه الولاية.

من هنا، يتبنّى المنهج الوكيلي رؤية تُؤمن بالمشاركة السياسية القصوى، ولا ترى تعارضاً بين الولاية السياسية للفقهاء والمشاركة القصوى للشعب (آقاجاني، ١٣٩٦ ش، ص ١٥٧). كما يفرّق هذا الاتجاه في تفسير الآيات بين عصر المعصوم وعصر الغيبة. وتجدر الإشارة إلى أنّ لهذه النظرية صيغاً مختلفة ظهرت في بعض المؤلفات (كواكبان، ١٣٧٨ هـ ش؛ أرسط، ١٣٨٤ ش؛ أطاعت، ١٣٩٩ ش؛ مرندي و جلالی اصل، ١٤٠٠ ش).

بناءً عليه، فإنّنا نسعى في هذا الفصل إلى دراسة الأسباب التي يركّز عليها هذا المنهج، اعتماداً على الآيات القرآنية ومنهج التفسير الموضوعي، وذلك من خلال تحليل الآيات ذات الصلة وفق ترتيبٍ منهجي.

٤-١. آيات الشورى: (الشورى، ٣٨؛ آل عمران، ١٥٩)

تُعدّ الشورى من أهمّ المفاهيم المرتبطة بالمشاركة السياسية في الأدبيات السياسية الإسلامية، وقد ظهرت اتّجاهات متعدّدة في التعامل معها. وترتبط الشورى ارتباطاً مباشراً بدور الناس في عملية اتخاذ القرار ضمن الدولة الدينية، كما تلعب دوراً أيضاً في انتخاب القيادة، خصوصاً في عصر الغيبة. انطلاقاً من أهداف الشورى، يتّضح أنّها تمتلك في المشاركة السياسية كلاً من الأصالة والوسيلة. وقد قُسمت الشورى إلى ثلاث مراحل: الشورى قبل الحكومة، الشورى المتزامنة مع الحكومة،

والشورى بعد قيام الحكومة، وهو تقسيم معتبر. غير أنّ بعضهم قد خصّص الشورى الشرعية فقط بما بعد قيام الحكومة، وفي الحالات التي لا يتوفّر فيها نصّ من الله أو من الرسول (أراكي، ١٣٨٨ ش)، ممّا يدلّ على بقاء هذا التصرّو ضمن فضاءٍ لم يُفرّق بين زمن الحضور وزمن الغيبة. فضلاً عن ذلك، فإنّ هذا الاتجاه الذي يتّسم بنظرة حدّية وسلبية للمشاركة السياسية، حتى في الشورى بعد الحكومة، لا يمنح القرار النهائي للشورى، بل يعتبره من صلاحيات القائد، سواء أكان معصوماً أو غير معصوم (أراكي، ١٣٨٨ ش، ص ٢٩).

أمّا على الصعيد السياسي، فمصطلح "الشورى" يشير إلى مشاركة أفراد المجتمع وحضورهم وتعاونهم الحرّ في المشاورة والنقاش قبل اتخاذ أيّ قرار. وبعبارة أخرى، فإنّ "الشورى" تضمن جمع الأفراد -بما فيهم الجماعات والأقليات- على طاولة الحوار، وتكفل حقّ النقاش الحرّ حول الأدلّة والحجج المطروحة من جميع المشاركين (شاوي، ١٤١٤ هـ، ص ٣١). وهذا يتضمّن عملياً ضرورة أخذ الحكّام بمشورة أهل الخبرة والصلاح، ومشاركتهم في الشأن السياسي (أمين، ١٣٧٦ ش، ص ١٦)، أي حقّ الأمة في المشاركة السياسية في إدارة شؤون الحكم واتخاذ القرار (عبدالخالق، ١٣١٩ هـ، ص ٤١).

الف) الفرق بين الشورى والمشورة

النقطة التي يجب الانتباه إليها في معالجة هذا الموضوع وعلاقته بالمشاركة السياسية هي الفارق المحتمل بين المشورة والشورى. فالمشورة تشمل مسائل في المجالين العام والخاص، بينما الشورى هي مفهوم يتضمن بالأساس المجال العام. الآيات والروايات المتعلقة بالمشورة عادة ما تركز على المسار الشخصي واتخاذ القرار الفردي، ولكن لا ينبغي أن يتم الخلط بينها وبين الشورى. كما أن بعض المفكرين الآخرين يرون ذلك (الشاوي، ١٤١٤ هـ ص ٧). الروايات المتنوعة حول المشورة تحمل عادةً نفس الطابع، مثل مشورة الإمام علي مع عبد الله بن عباس بشأن قبول الخلافة بعد مقتل عثمان (الطبري، ١٤٠٨ هـ ج ٤، ص ٤٠٦). ومن هذا النوع أيضاً الروايات التي تدل على المشورة ثم العزم الفردي، مثل الحديث عن الإمام الرضا (ع) حيث قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَسْتَشِيرُ أَصْحَابَهُ ثُمَّ يَعْزِمُ عَلَى مَا يَرِيدُ» (البرقي، ١٣٧١ هـ ج ٢، ص ٦٠١؛ الحرّ العاملي، ١٤٠٩ هـ ج ١٢، ص ٤٤). هذه الروايات (الصدوق، ١٤١٣ هـ ج ٤، ص ٣٨٥؛ فيض الكاشاني، ١٤٠٦ هـ ج ٢٦، ص ٢٣٣؛ الحر العاملي، ١٤٠٩ هـ ج ١٢، ص ٤٦) تدل على المشورة والتشاور لا الشورى. بالإضافة إلى أن بعض الروايات تقول «يُرِيدُ اللَّهُ».

تلك الروايات تركز على أهمية المشاورة الفردية وليس المؤسسية. ففي المشاورة الفردية، القرار يعود إلى الشخص، أما في المشاورة المؤسسية، فالقرار جماعي، ولكن تنفيذه يتم من خلال الشخص

المسؤول. الشورى هي مؤسسة اجتماعية تعتمد في طبيعتها العرفية على اتخاذ قرارات جماعية بشأن المصالح المشتركة وحقوق الأفراد. الشورى في ذاتها ووفقاً للممارسات العرفية والتاريخية تتجاوز مجرد المشورة. في المشورة، عادةً لا يكون الآخرون ذوي مصلحة في الموضوع، أما في الشورى كمؤسسة اجتماعية، يُعتبر المشاركون في الشورى ذوي مصلحة.

لذلك، يبدو أنه يمكن القول إن العبارة «وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ» في الآية الشريفة تشير في المقام الأول إلى مؤسسة الشورى والمشاركة العامة. كما أن الآية «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» تتعلق بالمسائل العامة والسياسية والاجتماعية، وتعتبر قضية حقيقية ومطلقة بغض النظر عن كونها مكية أم لا. ومع خلفية الأحداث المتعلقة بغزوة أحد واختيار الطريقة الأنسب لمواجهة المشركين من خلال الشورى، تتقوى هذه المسألة. وبالتالي، يمكن إظهار هذا التفريق في تلك الفترة أيضاً، رغم أن الممارسات وآليات التنفيذ في تلك الفترة قد تختلف بشكل طبيعي عن اليوم.

ب) الشورى كمفهوم إمضائي

النقطة الأخرى هي أن الأحكام والمسائل الدينية إما أن تكون تأسيسية أو إمضائية. كان أمر المشاورة، ومن ثم الشورى في الأمور السياسية والحكومية، سارياً منذ القدم في مختلف المجتمعات. وكان الأمر كذلك في مجتمع مكة والمدينة أيضاً، على وجه الخصوص في مكة، قام قصي بن كلاب، الجد الرابع للنبي الكريم، بعد وصوله إلى الرياسة بتأسيس مكان للمشاورة مع الناس ومشاورة الناس معه. وهو أمر كان يحدث أيضاً في قبائل ومدن أخرى. بناءً على ذلك، فإن النشاط السياسي للنبي يعتمد على سيرته العقلانية وأسلوب الحياة الاجتماعية الذي أقره الله، مما يكون الأحكام الإمضائية.

من هذه الزاوية، كانت الشورى سابقة في قبائل ومدن جزيرة العرب، بما في ذلك مكة. وربما كان أهم إجراء قام به قصي في مكة هو تأسيس دار الندوة، التي كانت تُنظم المناصب السياسية والشؤون الاجتماعية. كانت دار الندوة مكاناً للمشاورات واتخاذ القرارات بشأن الأمور السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية في مكة مثل اتفاقية خزاعة وبني هاشم (ابن سعد، ١٣٧٤ ش، ج ١، ص ٦٦؛ ابن حبيب، ١٩٦٤، ص ٨٩؛ الأزرق، ١٣٦٨ ش، ص ٨٨). كما أنها كانت تُمهد الأرضية لعهد حلف الفضول (المسعودي، ١٩٧٩، ج ٣، ص ٩). وقد كانت هي المكان الذي تم فيه اتخاذ قرار قريش بقتل النبي (ص)، وهو الأمر الذي أدى إلى هجرته في ليلة المبيت (ابن هشام، ١٤١٨ هـ ج ٢، ص ١٢٤؛ ابن سعد، ١٣٧٤ ش، ج ١، صص ١٩٣-١٩٤).

بناءً على ذلك، فإن الشورى هي مؤسسة إمضائية ولها تاريخ طويل بين أهل مكة والمدينة ومعظم الأمم في تلك الحقبة، مع أخذ الاختلافات الخاصة بين الشعوب في الاعتبار. وقد كانت مبنية على

قواعد حيث كان دور القائد والزعيم بارزاً، ولكن في النهاية كانت القرارات جماعية. هذا الموضوع يجعل العلاقة بينها وبين مسألة المشاركة السياسية بارزة.

ج) الاستدلال بآية ٣٨ الشورى

الاستدلال بآية (... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ...) في علاقة بمسألة المشاركة السياسية يحتاج إلى إثبات بعض الأمور، من بينها: أن الآية تشمل الأمور الحكومية الكبرى؛ وأن الآية ترد بصيغة الخبر وليس الإنشاء؛ وأنه لا يوجد معارض يثبت دلالتها؛ وأن المستشارين هم جميع الأمة الإسلامية أو النخب.

في الآيات المتعلقة بالمشورة، يتبنى نهجنا في المشاركة السياسية الحد الأقصى المشروط/ الوكالتى أنه يمكن أو يجب التمييز بين عصر المعصوم والحضور، وعصر الغيبة. في هذا السياق، نخرج هذا العصر من عموم المشورة، حيث أن اختيار القيادة والاختيار في عصر الحضور يتم استناداً إلى نصوص قطعية، مما يخرجها من دائرة رأي الأغلبية أو الاختيار الشعبي، وهو ما يتجاوز موضوع النقاش. أما في إدارة الحكم، فهناك تفصيل سنتناوله في مكانه. كما أن الأمر هنا ليس نفيًا للإدارة الفردية، بل هو ضرورة إيلاء الاهتمام الكافي لمشاركة الناس والنخب في الأمور السياسية والعامّة.

آية ٣٨ من سورة الشورى تأتي في سياق بيان خصائص المؤمنين، وفي الواقع تشير إلى التزامات وإتباع الإيمان التي تترافق مع إجابة الله، وإقامة الصلاة، والإنفاق من المال، وكذلك المشورة. لا يعتبر بعض الفقهاء هذه الآية دلالة على وجوب المشورة، بينما يعتبرها آخرون كذلك. ولكن بعيداً عن النقاش الفقهي، من الواضح أن صيغة الآية تُظهر ضرورة ولزوم الأمر في الأدبيات القرآنية. الأمر هنا يشمل جميع الأمور الشخصية والاجتماعية. هناك رأيان بشأن الآية؛ البعض يعتبرها غير مرتبطة بالأمور الحكومية ويعتقدون أنها لا تدل بشكل مباشر على المسائل الاجتماعية والسياسية، بل تُظهر أولاً أهمية ضرورة المشورة في الحياة الفردية والاجتماعية للمؤمنين، على الرغم من أنها قد تدل بشكل غير مباشر على الشورى السياسية والاجتماعية. ومع ذلك، لا شك أن المسائل الاجتماعية والسياسية وكيفية إدارتها في حكومة دينية أو بين المؤمنين هي جزء من مدلول الآية، ويشمل كلا المنهجين.

المسألة الأخرى هي أن بعضهم يعتبر أن الآية لا تعني المعصوم بشكل مباشر، بل تشير فقط إلى وسيلة، بينما حتى لو كانت المشورة وسيلة، فإن ذلك لا يخل بمسألة لزوم المشاركة السياسية. بل يُظهر ذلك ضرورة أكبر، حيث إذا كان المعصوم لا يحتاج إلى مشورة أو شورى، فإنه يرى نفسه ملزماً بها، ومن هنا تكون أكثر ضرورة بالنسبة لغير المعصوم.

إحدى الإشكاليات الأخرى هي أن نزول الآية كان في مكة ولم تكن هناك قضايا اجتماعية أو سياسية تذكر في ذلك الوقت. والرد على ذلك هو أنه رغم أن الآية قد تكون مكية، إلا أن مدلول "وَأَمْرُهُمْ

شُورَى بَيْنَهُمْ" ليس قضية خارجية بل قضية حقيقية، بمعنى أنه موضوع عام وكلي، وليس له شأن نزول خاص. في مكة، على الرغم من أنها كانت تركز على الأمور الشخصية، إلا أنَّ دعوة النبي كانت تحمل أبعاداً سياسية واجتماعية أيضاً. لذلك، على الرغم من أنَّ دلالتها الأولية لا تتعلق بالأمور السياسية، فإنها تحتوي على دلالة التزامية وعامة. ويجب الإشارة إلى أنَّ بعض العلماء يعتبرون بعض آيات سورة الشورى، بما في ذلك هذه الآية، مدنية (الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ ج ١٨، ص ٦).

التمسك بهذه الآية في وجوب أو عدم وجوب الشورى: المسألة المهمة في سياق المشاركة السياسية هي كيف يمكن التمسك بالشورى في عصر الحضور والغيبة؟ هل هي إلزامية أم غير إلزامية؟ يعتقد نهج المشاركة الوكالية أنَّ الشورى في عصر الحضور والغيبة يجب أن تكون إلزامية، ويعتقد أنَّ لغة الآية تعبر عن إلزام. بمعنى أنَّ الآية تدعو المؤمنين إلى اتخاذ الشورى كأساس في أمورهم السياسية، لكن بالطبع الكيفية والكمية تختلف. كما أنَّ بعض التفاسير تؤكد ذلك، على الرغم من أنَّ بعضها لا يراه إلزامياً للمعصومين، إلا أنَّها تعتبر الرجوع إلى الشورى إلزامياً وواجباً. على سبيل المثال، يرى "أحسن الحديث" أنَّ جملة "وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" تدل على موضوعية الشورى في الإسلام (القرشي، ١٣٧١ ش، ج ٩، ص ٤٩٨).

لا يمنع وجوب الطاعة لأولي الأمر من أن يتم اللجوء إلى الشورى في إصدار الأوامر. يمكن القول إن الشورى هي قاعدة أساسية في جميع أمور المسلمين، ما لم يوجد دليل خاص يختلف. لأنَّ كلمة "وَأْمُرُهُمْ" إذا لم تكن عامة أو مطلقة، فإنَّ ظهورها في هذا العنوان يفيد العموم. كما يؤكد البعض على هذه المسألة (فضل الله، ١٤١٩ هـ صص ١٩١-١٩٢؛ المدرسي، ١٣٧٧ ش، ج ١٢، ص ٣٦٥).

د) الاستدلال بمضمون آية ١٥٩ آل عمران

آية ١٥٩ آل عمران هي الآية الثانية التي تكتسب أهمية كبيرة في منظومة الشورى وعلاقتها بالمشاركة السياسية. نزلت هذه الآية بعد أحداث غزوة أحد في الأيام التي تلت انتهاء المعركة (الطبري، ١٤٠٨ هـ ج ٢، ص ٦٠). وعلى الرغم من الأحداث المحزنة التي وقعت في أحد والتي كانت تشير إلى خطأ اتباع نتائج الشورى والعقل الجماعي المستخلص منها، تؤكد الآية على سيرة النبي في التشاور مع الناس وإشراكهم في القرارات السياسية، حتى وإن كانت لها بعض الآثار السلبية.

في الاستدلال بهذه الآية يجب الإجابة على بعض الأسئلة وإثبات بعض النقاط. من بين هذه الأسئلة: هل المقصود بالأمر في الآية يشمل فقط الوسائل المتعلقة بالحرب؟ وهل أمر "شاوهم" دال على الوجوب أم الاستحباب؟ هل الخطاب موجه فقط للنبي (ص) أم لا يقتصر عليه؟ في الإجابة على هذه الأسئلة، يوجد العديد من الآراء بين المفسرين. ومع ذلك، فإن الآية لا تقتصر على النبي (ص) فقط، وهو أمر يُجمع عليه معظم المفسرين. ومن المفسرين المعاصرين من أهل السنة، مثل ابن

عاشور في "التحرير والتنوير"، يعتبر أن النبي كان مأموراً بالشورى (ابن عاشور، بى تا، ج ٣، ص ٢٦٨).
لزوم أو عدم لزوم العمل برأي الشورى: النقطة الرئيسية هنا هي مسألة لزوم أو عدم لزوم العمل برأي الشورى والنتيجة الناتجة عن المشاركة السياسية. يعتمد نهج المشاركة الوكالية بشكل عام على لزوم العمل بنتيجة الشورى في القضايا الكبرى والأمر العامة، مع التركيز على ضرورة هذا في فترة غيبة المعصوم. يعتبرون أنه حتى إذا كانت هذه الضرورة موجودة في زمن المعصوم، فإن هذا يشمل على الأقل بعد إقناع النبي أو المعصوم، كما قال بعض المفسرين (فضل الله، ١٤١٩ هـ ج ٦، صص ٣٤٧-٣٤٤). ولكن إذا لم تقبل فترة حضور المعصوم، فإنه في عصر الغيبة لا يوجد أي مانع من العمل بذلك.

وبناءً على ذلك، فإن عبارة "فَإِذَا عَزَمْتَ" تدل على عزم النبي وقيادة المجتمع الديني على العمل بنتيجة الشورى بعد التشاور مع أعضاء الشورى. من هذه الزاوية، يمكن اعتبار أن "عزمت" تحتوي على متعلق محذوف، مثل "عزمت على رأيك" أو "عزمت على تنفيذ رأي الشورى". بما أن مخالفة رأي الأغلبية في الشورى ينقض الغرض، فإن هذا يشير إلى لزوم العمل بنتيجة الشورى. بالطبع، فإن رأي الشورى قد يتطلب تفاصيل وقد يختلف حسب السيناريوهات، ولكن على الأقل، فإن لزوم العمل يشمل التوجه الواضح لأغلبية الشورى، وهو ما عادةً ما يقنع المعصوم أيضاً.
 بالرغم من أن كثيرين يعتقدون بأنّ مشاورّة النبيّ مع الأئمة أمرٌ لازم، إلّا أنّ القرار النهائي يعود إليه. وبعدّ هؤلاء قول الله تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» دالاً على أنّ حقّ اتخاذ القرار النهائي منوطٌ بالنبيّ. وتذهب هذه التفاسير، كـ«مفاهيم القرآن» مثلاً، إلى تعميم هذا النهج على عصر غيبة المعصوم أيضاً. وتستند هذه الرؤية إلى مقدمات سابقة، كالعصمة وعلم الإمام، وتعتقد بأنّ الشورى والمشاورة مع النبيّ أو الإمام المعصوم ليستا حقيقتيّتين بل لهما أغراض أخرى، كإضفاء الشخصية على الأئمة، أو الحصول على تأييد الناس، وغير ذلك.

وفي نقد هذا الرأي، تبرز عدّة ملاحظات مهمّة:

أولاً، إنّ العصمة من الخطأ والعلم بكافة تفاصيل الأمور اليومية موضع نقاش، وقد لا يمكن إثباتها بشكل كامل. ومن الأمثلة على ذلك ما حصل في غزوة بدر، حين أشار الحباب بن المنذر على النبيّ (ص) بتغيير موقع النزول، فقبل النبيّ رأيه (ابن سعد، ١٣٧٤ ش، ج ٣، ص ٤٢٧؛ ابن خلدون، ١٤٠٨ هـ ص ٤١٢؛ الطبري، ١٤٠٨ هـ ج ٣، ص ٩٦٠).

وفي مسألة علم الإمام، فمع أنّه ثمة إجماع على العموم، إلّا أنّ الخلاف وارد في التفاصيل، وربّما لا يمكن تعميم العلم بالأمور اليومية على جميع الحالات دائماً، إلّا إذا شاء النبيّ أو الله تعالى ذلك. ومن الأمثلة على ذلك عدم علم النبيّ (ص) في بداية الأمر بفقدان ناقته في غزوة تبوك (المجلسي،

١٤١٠هـ ج ١٨، ص ١٠٩، حديث ١١؛ الواقدي، ١٤٠٩هـ ج ٣، ص ١٠١٠؛ ابن هشام، ١٤١٨هـ ج ٤، ص ٥٢٣).

أما الاختلاف في الضمان، كاستخدام ضمير الجمع في «شَاوِرُهُمْ» وضمير المفرد في «عَزَمْتُ»، فلا يدلّ على أنّ القرار كان فردياً بمعزل عن رأي الشورى، بل لأنّ القيادة والتنفيذ في النهاية بيد النبيّ أو الإمام أو الحاكم، وهو من عليه تنفيذ القرار وإبلاغه. ومن الطبيعي إذاً أن يُنسب العزم إليه، لأنّ السلطة والتنفيذ معه.

لكن حتّى لو غضضنا النظر عن هذه التفاصيل الفنيّة، فإنّ ذلك لا يؤثّر سلبيّاً على مسألتنا الأساسيّة، وهي ضرورة المشاركة القصوى، بل يعزّزها. لأنّ النبيّ والإمام المعصوم، رغم اتّصالهم بالوحي وعلم الغيب، يُلزمون أنفسهم بالمشاركة، ويُدخلون رأي المتخصصين والناس، ويعملون وفق الظاهر، وقد أكّد القرآن الكريم ذلك.

وعليه، حتّى لو قيل إنّ مشاورة النبيّ لم تكن للاستفادة من آراء الناس، وإنّما الله فوّض إليه القرار النهائي، فيمكن القول في عصر غيبة المعصوم بلزوم المشاورة، وحتّى التفصيل في الحكم الفقهي بين الوجوب والاستحباب بحسب حجم القضايا. فمع أنّ الآية تدلّ على الرجحان إجمالاً، إلّا أنّه نظراً إلى أنّ الأمور الكبرى لا تستقيم لغير المعصوم إلاّ بالمشاركة، فتتطبق قاعدة «ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب»، فتكون المشاورة واجبة في هذه الموارد. وهذا ما ذهب إليه أيضاً تفسير الميزان (الجوادي الأملي، ١٣٨٨ ش، ج ١٦، ص ١٣٤).

وعلى هذا، فإنّ الرأي التحقيقي هو أنّ الآية، من خلال السياق العام، تدلّ على الوجوب واللزوم، على الأقلّ في لسان القرآن. لأنّ اجتناب الكبائر وإقامة الصلاة من الواجبات في الإسلام، مع أنّ التوكّل والإنفاق لهما مصاديق واجبة ومستحبة. وبالرغم من أنّ الأصل في الجمل الاسمية هو الإخبار، لا الإنشاء، وأنّ حملها على الإنشاء يحتاج إلى قرينة، فإنّ كون الكلام صادراً عن الله تعالى وفي وصف صفات المؤمنين، يُفهم منه أنّها من لوازم الإيمان، ويجب على المؤمن تحصيلها. وهذه القرينة تنقل المعنى من الإخبار المحض إلى الإنشاء في مقام الإخبار، وقد استدللّ الفقهاء بذلك في مواضع أخرى أيضاً.

يدلّ ظاهر الآية على وجوب مشاورة النبيّ، إذ ثبت في مباحث أصول الفقه أنّ صيغة الأمر تدلّ على الوجوب، ما لم توجد قرينة تدلّ على خلافه، وفي هذه الآية لا توجد قرينة على الاستحباب، ولا توجد قرينة خارجيّة كذلك. بل إنّ ظهور الأمر في الجملتين «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» يدلّ أيضاً على الوجوب، لأنّهما بصيغة الأمر، والأمر ظاهر في الوجوب. وعليه، فإنّ هاتين الجملتين تدلّان على الوجوب، ولإثبات الاستحباب في العفو والاستغفار، يجب تقديم دليل معتبر، وهو غير متوفر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن القرآن الكريم كثيراً ما يذكر الواجبات والمستحبات في سياق واحد، مثل قوله تعالى: «فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَقَرِّضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (المزمل، ٢٠)، رغم أن قراءة القرآن مستحبة، بينما الصلاة واجبة. وكذلك قوله تعالى: «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» (النساء: ٨٦)، حيث إن رد السلام واجب، لكن الرد بأفضل منه مستحب.

أما احتمال أن تكون الآية في مقام دفع توهم الحظر، وأن الأمر بعدها لا يدل على الوجوب، فيمكن دفعه إذا لم نربط الآية بحادثة أحد، أو إذا لم نأخذ برأي بعض الأصوليين القائلين بعدم دلالة الأمر بعد توهم الحظر على الوجوب. كما أن السيرة المستمرة للنبي الكريم وتصريحاته في لزوم المشاورة تؤيد مدلول الآية.

ومن هنا، في الأمور التي تتعلق بالناس لا بأمر الله، وفي الأمور الاعتيادية كالمعاملات والمعاملات، التي هي في أصلها مباحة، وكذلك في الأمور الاجتماعية التي تقوم على تشخيص الناس ومصلحتهم، يمكن فهم قوله: «فَإِذَا عَزَمْتَ» - الذي يأتي تفرعاً على «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» - على أنه إذا تم الاتفاق من خلال المشاورة على تنفيذ أمر ما، فيجب العزم عليه واتخاذ القرار الحاسم، وعدم التردد، ثم التوكل على الله، لأن الأمر بعد المشاورة والعزم يخرج من إرادة الإنسان ويقع ضمن مشيئة الله. وهذا ما فهمته وفسرته بعض التفاسير مثل «پرتوی از قرآن» للطالقاني، و«روشن» للمصطفوي، و«التفسير لكتاب الله المنير» للكرمي.

كما أن رأي الشورى يمكن أن يكون له وجوه متعددة، إلا أن نتيجه الأدنى هي تحقيق قناعة النبي. وبعض الأحاديث تؤيد هذا الرأي، مثل ما روي عن النبي الأكرم: «إِذَا كَانَ أَمْرًاؤُكُمْ خِيَارُكُمْ، وَأَغْنِيَاؤُكُمْ سَمَحَاءُكُمْ، وَأَمْرُكُمْ سُورَى بَيْنَكُمْ، فَظَهَرُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا، وَإِذَا كَانَ أَمْرًاؤُكُمْ شِرَارًاكُمْ، وَأَغْنِيَاؤُكُمْ بَخَلَاءُكُمْ، وَلَمْ يَكُنْ أَمْرُكُمْ سُورَى بَيْنَكُمْ، فَبَطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا» (الترمذي، ١٤١٩ هـ، ج ٣، ص ٣٦١، حديث ٢٣٦٨؛ الحراني، ١٣٦٣ ش، ص ٣٦).

وقد كانت سيرة المعصومين، خصوصاً النبي الأكرم، تدل على أنه كان مأموراً من الله بمشاورة الناس، ووردت نماذج من مشاوراته، منها ما كان مشاورة فردية، ومنها ما كان جماعية أو عبر مجلس شورى. ومن الأمثلة: المشاورة حول أصل غزوة بدر، والتي تمت، حسب النصوص والروايات التاريخية، عبر الشورى أو بين عموم الناس (الواقدي، ١٤٠٩ هـ، ج ١، ص ٤٧؛ الطبري، ١٤٠٨ هـ، ج ٢، صص ١٤٠، ١٨٩). وإذا كانت آيات بداية سورة الأنفال تنسب الخروج من المدينة لغرض القتال إلى أمر إلهي، فيمكن تقديم جوابين في هذا الصدد.

أولاً: لا توجد في أي من الروايات التاريخية ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وآله قد أبلغ الناس بقرار الله أو إرادته بالخروج قبل المشاورة، ولا وجدت له كلمة تدل على الإرادة الإلهية في هذا

الشان. بينما توجد نصوص تاريخية واضحة تُثبت حصول المشورة وتشكيل الشورى.

ثانياً: إن الآية المشار إليها تتعلق بمرحلة ما بعد انتهاء المعركة واختلاف المسلمين حول الغنائم، وهي تشير إلى الإرادة التكوينية لله التي تتحقق عبر الأسباب العادية، كاتفاق الأغلبية. كما أن الآية تذكر مخالفة وكرامية بعض المؤمنين للخروج، وهو أمر ذو طابع تاريخي. وهذا النوع من التعبير يتكرر في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال، ١٧)، وهي آية لا تنفي وجود شورى تتخذ القرار في هذا النوع من الأمور.

وقد شاور النبي أصحابه في اختيار وتحديد موقع المعركة على شكل شورى (ابن هشام، ١٤١٨هـ ج ٢، ص ٢٥٨؛ الطبري، ١٤٠٨هـ ج ٢، ص ٢٠). كما شاور كبار الصحابة بشكل جماعي بشأن أسرى بدر (الواقدي، ١٤٠٩هـ ج ٣، ص ٩٢٦)، وشاورهم في غزوة أحد حول الخروج من المدينة أو البقاء فيها لمواجهة جيش مكة (الواقدي، ١٤٠٩هـ ج ١، ص ٢١١)، حيث اختار النبي رأي الأغلبية المؤيدة للخروج (الواقدي، ١٤٠٩هـ ج ١، ص ٢٠٩).

وشاور في غزوة الأحزاب حول كيفية مواجهة العدو (الطبري، ١٤٠٨هـ ج ٢، ص ٢٢٤) وأمر بحفر الخندق (الواقدي، ١٤٠٩هـ ج ١، ص ٤٤٤).

وشاور في غزوات بني قريظة وبني النضير (البيهقي، ١٤٢٤هـ ج ٩، ص ٢١٨).

وشاور في حادثة صلح الحديبية مع قريش (ابن كثير، ١٤١٩هـ ج ١، ص ٢٢٠).

وشاور في غزوة الطائف (الحلي، ١٤٢٧هـ ج ٣، ص ١٦١) وغزوة تبوك (ابن رجب، ١٤١٧هـ ج ١٠، ص ٨٢-٨٣).

٢-٤. آيات الخلافة (البقرة، ٣٠: ص، ٢٦)

من الأدلة القرآنية على المشاركة السياسية القصوى المشروطة هو موضوع خلافة الإنسان عن الله، الذي يعزز مدى وعمق وشمولية المشاركة السياسية ويقوّي أساسها.

وفيما يتعلق بمفهوم ومصداق "الخلافة"، توجد تفسيرات متعددة. بشكل عام، يمكن تقسيم التفسيرات المعاصرة إلى اتجاهين: الأول يرى الخلافة باعتبارها استخلاقاً من السابقين، والثاني يراها استخلاقاً من الله. أما في الاتجاه الثاني، فهناك ثلاث رؤى يمكن تمييزها: خلافة الإنسان الكامل، خلافة نوع الإنسان، وخلافة نوعية مشككة.

الاتجاه الذي يركز على المشاركة السياسية القصوى المشروطة يرى أن الإنسان، ممثلاً عن نوعه، هو خليفة الله في الأرض بشكل مشكك، مما يوسع دائرة المشاركة السياسية وييسر تدخل الناس في العمليات السياسية.

بناءً على هذا الأساس، فإنّ "الخلافة النوعية" تُثبِت مقولة الفاعلية والاختيار للإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض، في ما يتعلّق باختيار الحُكّام، والمشاركة الجادّة في بناء هيكلية الحُكم الديني، تحت قيادة الشرع، وفي موقع صناعة القرار واتخاذها، واختيار المدراء، والمساهمة في التشريع العام ضمن إطار الشريعة.

وكونها "مشكّكة" (أي متفاوتة الدرجات) يشير إلى أنّ هذه الخلافة ترتبط بسعي عموم الناس نحو إسناد الحُكم إلى أولئك الذين يمتلكون أعلى الصفات الإلهية، والكفاءات البشرية والإلهية في الجوانب الكبرى والدقيقة من الحكم.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا التصوّر، في الرؤية المثلى التي يتبنّاها البحث، مرتبط بنظرية "الولاية بالقوة" للفقهاء في عصر الغيبة، ويُفَعِّل هذا الدور ضمن هذا الإطار بشكلٍ أقصى.

٣-٤. آية الوفاء بالعقود (المائدة، ١)

من الآيات التي تدلّ على فرضية البحث، أي المشاركة السياسية والفاعلية المجتمعية، والتي يمكن أن تؤثر في توسيع نطاق المشاركة السياسية، آية الوفاء بالعقود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

بمعنى: إذا وُجد عهد مكتوب أو شفهي بين إمام المجتمع، وخصوصاً في عصر الغيبة الذي يُفترض فيه أن الإمام هو الفقيه، فإنّ الوفاء بهذا العهد واجب وضروري بحسب هذه الآية. فمتى ما كان هناك توافق مُسبق بين الإمام والمأموم، أو بين الفقيه والمجتمع، فإنّه يُلزم الطرفين ولا يجوز نقضه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ إمكانية البيعة المشروطة على أساس التوافق الثنائي واردة وممكنة. والسؤال الأول هنا: هل العقد السياسي ممكن؟

يبدو أنّ الفاء تفيد ترتيب الأثر، و"أل" في "العقود" تفيد العموم، والمقصود بـ"العقود" هو كلّ عقد واتفاق، وتشمل جميع المعاملات بين المسلمين، كبيع، صلح، إيجار، بل وحتى الشروط الابتدائية. وتشمل العقود بين الخالق والمخلوق، وبين النبي والأمة، وبين الإمام والرعية، وبين الزوج والزوجة، بل وتشمل النذور والعُهود أيضاً.

لذا فبعض الروايات فسّرتها بالعُهود، وأخرى فسّرتها بعهد الولاية، وبعضها بالبيعة، وكلّها أمثلة بيانية لا تُنافي عموم اللفظ. فكلّ ما يُعتبر في العرف عقداً وله صلة بالوفاء يدخل في عموم الآية. وبين المفسرين والفقهاء رأيان:

الرأي الأول يرى أنّ العقود محدودة ولا يجوز الخروج عنها، وأنّ الآية تتعلّق بالعقود المتعارفة في صدر الإسلام، وأنّ العقود الجديدة تحتاج إلى تشريع خاص.

أمّا الرأي الثاني، فيرى أنّ عموم الآية يشمل كلّ العقود، سواء التقليدية أو الحديثة، بل وحتى ما

يُستجدّ لاحقاً، ولا حاجة لنصوص خاصة أو إدخالها تحت عناوين شرعية متعارفة، بل يكفي أن لا تتعدّى حدود الحلال والحرام. وقد رجّحت بعض التفاسير هذا الرأي، لا سيّما تفسير من وحي القرآن (فضل الله، ١٤١٩هـ ج ٨، صص ١٧-١٨).

وعليه، فإنّ الاستدلال بهذه الآية كقاعدة فقهية لا يعني أنّها لا تشمل العهود الإلهية أو المساكن المرتبطة بالقيادة وزعامة الأُمّة، بل بالعكس: فإنّ اختيار الأُمّة للحاكم وتقويض المهام إليه، وقبول الحاكم القيام بها، يُعدّ نوعاً من التعاقد بين الطرفين، ويجري عليه ما يجري على سائر العقود من حيث الصّحة والنفوذ، سواء كان ذلك بناءً على سيرة العقلاء أو استناداً إلى قوله تعالى: (أوفوا بالعقود)، كما أشار إلى ذلك بعض الفقهاء أيضاً (منتظري، ١٤٠٩هـ ج ١، ص ٥٧٥).

وبناءً على ذلك، ومن هذا المنطلق، يتّضح أنّه يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على تدخل الناس ومشاركتهم الواسعة النوعية ضمن الضوابط العامة الإلهية، وقبول إمكان انعقاد عقد سياسي بين الفقيه والشعب ضمن أطرٍ خاصة.

٤-٤. آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الاستناد إلى آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعدّ دليلاً آخر على فرضيّة هذا البحث بشأن المشاركة السياسية والوكالة. ثلاث آيات في هذا السياق، هي: الآية ١٠٤ من سورة آل عمران، الآية ١١٠ من نفس السورة، والآية ٧١ من سورة التوبة، وسائر آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تخاطب الناس وتدعوهم إلى تكليف سياسي. ولذلك فهي تدلّ دلالة تامّة على مشاركة الناس السياسية العامة. فضلاً عن ذلك، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليساً شأنًا أحادي الجانب، بل هما تبادليّان. ومن جهة أخرى، فإنّ أبعاد ومراتب ومراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة في المصادر الدينية تشير إلى إشراف ومشاركة الناس السياسيّة في شؤون المجتمع المختلفة، أي في "أمر الناس" أو في التطبيق الصحيح لأمر الله.

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبعان من مسؤولية اجتماعية على الناس، وهذه المسؤولية تمنحهم حق الرقابة؛ إذ لو لم يكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائمين على حقّ متناسب مع هذه المسؤولية - أي حقّ الرقابة - لما صدر الأمر بهما، لأنّ الحق والمسؤولية متلازمان. وإذا لم يرق المسلم بواجبه في النصّح أو الرقابة، خاصة على القادة والحكّام، فإنه لا يترك واجباً فحسب، بل ينتهك أيضاً حقوق باقي أفراد المجتمع. لذلك، فإنّ المجال العام يقع تحت رقابة الأُمّة الإسلاميّة جمعاء، والوظيفة الأساسيّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي إصلاح المجتمع والحكومة وضمان سلامتهما.

وعليه، فإن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تؤكد على شمولية المشاركة السياسية في ظلّ الحكم الديني، وتوسع من قدرة الناس على التأثير في الشؤون العامة وتطبيق أوامر الله.

٤-٥. آية الأمانة (النساء، ٥٨)

دليل قرآني آخر على المشاركة السياسيّة، وخصوصاً الوكالة، هو آية الأمانة. ورغم أن التفسير السياسي لهذه الآية ليس واسع الانتشار بين المفسّرين والمتكلّمين الشيعة، إلا أنه موجود، وقد أشار إليه بعضهم. ودلالاتها على المشاركة السياسيّة الوكيلية أو المشروطة القصوى تامة، كما استدلل بها بعض المفسّرين (السبحاني، ١٤٢٧هـ ج ٢، صص ١٩٧-٢٠٦؛ ٢٠٦-٢٠٧).

الاستدلال بالآية يقوم على مقدّمتين: الأولى أنّ المقصود من الأمانة يشمل الأمانة السياسيّة والاجتماعيّة، إذ إن لم تكن المناصب والشؤون السياسيّة داخلة في مدلولها، فسيكون الاستدلال بها غير صحيح من الأساس. لكن دلالة الآية عامة، ولا يوجد دليل على استثناء المناصب السياسيّة، بل إنّ هناك روايات تؤيد شمولها.

ومن هنا، تظهر هذه النظرة إلى الأمانة في بعض التفاسير، فالأمانة تشمل الأحكام والفرائض والحدود وما شابه، ولا يمكن تنفيذها إلا من خلال الحكومة الدينية. فقبول الدين والعمل به يتضمّن تدبير المجتمع وتنظيم شؤونه وإقامة الدين، وكلّ ذلك يتطلّب وجود حكومة. وبناءً عليه، فإنّ خطاب الآية موجه إلى الناس والمؤمنين، وإنّ الأمانة الإلهيّة هي الحكومة العادلة التي تُعدّ مسؤوليّة في علق الناس، ويحقّ لهم، بل يجب عليهم، أن يسلموها لمن تتوفّر فيه الشروط مثل الفقه والعادلة، ليقم الحق والعدل.

ومن هذا الاستنتاج، تُفهم المقدّمة الثانية: وهي أنّ عامة الناس مشمولة في الخطاب القرآني ومسؤولة عن أداء الأمانة السياسيّة، أي تسليم القيادة والحكومة لمن هو أهلّ لها، لأنّ القرآن الكريم يصف الحاكم على أنّه أمين على المجتمع، والحكم العادل هو نوع من الأمانة التي أودعت لديه ويجب أن يؤديها.

وبناءً على هذا الأساس، فإنّ تشكيل الدولة واختيار الحاكم يُعدّان حقّاً اجتماعيّاً للأمة، والحكومة أمانة عند الحاكم قد أوكلتها إليه الأمة. فمصدر السلطة هو الناس. غير أنّ المقصود من حاكمية الناس ليس مقابلةً لحاكمية الله، بل إنّ هاتين الحاكمتين من نوعين مختلفين: إحداها حقّ ذاتيّ ومستقلّ، والأخرى حقّ تبعيٍّ وموهوب. وتؤيّد الأحاديث هذا الرأي؛ فهناك روايات تصرّح أو تشير إلى أنّ الحكومة أمانة بيد الحاكم (السبحاني، ١٤٢٧هـ ج ٢، صص ٢٠٦-٢٠٧).

وعلى هذا الأساس، فإنّ خطاب الآية موجّه إلى الناس لأداء الأمانة، ومن جهة أخرى فالأمانة هي

الحكومة والإمارة، كما أنّ تَمَّة الآية تعزّز هذا الفهم. لذا، فإنّ هذه الآية تُثبت المشاركة السياسية القسوى المشروطة (الوكيلة) في زمن الغيبة، حيث لا يوجد مصداق معيّن بنصّ، ويكون دور الناس هو اختيار المصداق ضمن الضوابط والشروط الدينية من بين من تتوفّر فيهم الأهلية.

٤-٤. آيات البيعة

تتناول الآيات (الفتح، ١٠؛ الفتح، ١٨؛ الممتحنة، ١٢) مفهوم البيعة في الفكر الإسلامي، وهو من المفاهيم المهمة والمرتبطة بالمشاركة السياسية. والبيعة نوع من العهد، يلتزم فيه المبايع بطاعة من يبايعه بحسب قدرته. وهذه الكلمة مأخوذة من مادة "بيع"، ولأنّ العُرف عند العرب (وكذلك في إيران) كان يقتضي المصافحة لإتمام العقد، فقد سمّوا المصافحة عند الالتزام بالطاعة "مبايعه" و"بيعة" (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٨، ص ٤٠٩).

ومن الناحية التاريخية، فإنّ للبيعة جذورًا قبل الإسلام، وقد أمضاها الإسلام واعتُبرت من الأحكام الإضائية. وهي ذات وظيفتين: تأكيدية وتأسيسية، ولها نماذج متعدّدة.

بعد الإسلام، يمكن اعتبار بيعة العشيرة وإسلام بعض الأفراد نوعًا من البيعة العامة وإن كانت ضعيفة. لكن من الناحية السياسية، فإنّ أول بيعة رسمية وذات أهمية هي "بيعة العقبة الأولى"، حيث بايع ١٢ شخصًا من أهل يثرب النبي الأكرم. رغم أنّ مضمون هذه البيعة لم يكن سياسيًا صريحًا، إلّا أنّ مدلولها كان سياسيًا. أمّا "بيعة العقبة الثانية" فكانت أكثر طابعًا سياسيًا من الأولى، حيث بايع ٧٣ رجلًا وامرأة من أهل يثرب النبي، وتعهدوا بحمايته كأبنائهم. وقد سجّلت في عهد النبي صلى الله عليه وآله بيعات أخرى مهمة، أبرزها: بيعة الرضوان، وبيعة أهل مكة، وبيعة الغدير.

إنّ التحدي الذي يواجه مسألة البيعة يتعلق بربطها بمسألة النصب. وقد أدّى هذا الموضوع إلى أن يرى كثير من الفقهاء البيعة على أنّها تأكيدية صرف، ولا تحمل وجاهة للمشاركة الفعّالة النشطة. في حين يجب مراعاة نقطتين. الأولى هي ضرورة التفريق بين الإمام المعصوم الذي توجد نصوص قطعية بخصوصه، واختيار الفقيه من بين الفقهاء المنصوبين عامّة. أما النقطة الثانية فهي أنّه إذا أمكن اعتبار بيعة الرضوان بيعة تأكيدية، فإنّ بيعة العقبة، خاصة العقبة الثانية، يمكن اعتبارها بيعة تأسيسية، ولكن ليس بمعنى أنّ الولاية والرسالة قد نشأت بهذه البيعة، بل بمعنى أنّ هذه البيعة قد أضفت فعالية على إمارة وولاية النبي السياسية في نطاق جغرافي واجتماعي خاص في المدينة. كما أن عليّ(ع) في مقام احتجاجه على الذين أنكروا مقام عصمته وولايته التامة، استند إلى البيعة العامة لشعب المدينة كدليل على صحة البيعة.

بناءً على ذلك، فإنّ حجّة البيعة، كما كانت في زمن المعصوم مشروطة ببعض القضايا، تكون في

زمن الغيبة في إطار نظرية المشاركة السياسية القصوى المشروطة عند تحديد الحاكم الفقيه من بين الفقهاء، حجة كافية. وبهذا، فإنّ الرأي الذي يتبناه هذا البحث في المشاركة السياسية القصوى المشروطة (الوكيلة) يعتمد على نظرية ترى دور المشاركة الشعبية كجزء من العلة بجانب النصب الإلهي.

هناك العديد من الروايات من أقوال عليّ (ع) في نهج البلاغة (نهج البلاغة: رسالة ٦؛ خطبة ١٧٣) وغيرها (ابن الأثير، ١٣٨٥ هـ ج ٣، ص ١٩٣؛ نوري، ١٤٠٨ هـ ج ١١، ص ٧٨)، وكذلك من أقوال رسول الله (مجلسي، ١٤١٠ هـ ج ٤٠، ص ٧٨؛ طوسي، ١٤١٤ هـ ص ٥٦٠) وأئمة الشيعة الآخرين، التي تشير بشكل واضح إلى أهمية وضرورة وحجية البيعة، ولا تترك مجالاً للإنكار أو التبرير. هذه الروايات بحد ذاتها تشير إلى فعالية المشاركة السياسية (أرسطا، ١٣٧٩ ش).

وفي حين أن بعض النظريات الأخرى قد تعتبر هذه الروايات غير قابلة للاستناد في دور الناس الواسع، عند مقارنتها مع أدلة نصب الإمام، وتعتبرها روايات موجهة لإسكات الخصم أو للتقية، إلا أنّ هذه الروايات تبقى دالة على أهمية المشاركة السياسية للناس، ويمكن الاستناد إليها. لكن يبدو أنه يجب الجمع بين هذه الروايات وأدلة النصب، حيث أن الجمع بينها يكمن في المشاركة السياسية القصوى المشروطة. وبناءً على ذلك، فإنّ أدلة نصب المعصوم في زمن الحضور كاملة، وأدلة نصب الفقيه بالقوة في زمن الغيبة قوية وذات أولوية. وبالنظر إلى كثرة وقوة هذه الروايات وعمليات تطبيقها في سيرة الأئمة، فإن تقليصها إلى مجرد إسكات الخصم قد يكون مخالفاً للظاهر.

٧-٤. آية المصير (الرعد، ١١)

الآية الحادية عشرة من سورة الرعد هي إحدى الآيات التي تبين ضرورة المشاركة السياسية بطرق مختلفة كالدعم والمراقبة وغيرها في النظام المشروع أو غير المشروع. أحد المفاهيم الواضحة في الآية الحادية عشرة من سورة الرعد (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) هو الإرادة الجماعية والمشاركة العامة في تحديد مصير المجتمع. من أول المفاهيم التي تدل عليها النصوص الإسلامية هي "الإرادة الجماعية"، والتي يمكن استنباطها من الآية. في هذه الآية، تُطرح الإرادة الجماعية كعامل مستقل في طول إرادة الله، لا في عرضها. بناءً على هذا، يركز القرآن على المشاركة السياسية الفعالة للأفراد في المجتمع من أجل الخير، ويربط أي تغيير أو تحول في مصير الجماعة الإنسانية بتغيير وتبدل وحضور في الساحات السياسية.

وجود كلمة "بِقَوْمٍ" يُظهر أن المقصود في الآية ليس التغيير الفردي بل التغيير الاجتماعي والمشاركة الجماعية. بناءً على ذلك، عندما يتحدث القرآن عن الإرادة الطولية للإنسان ومشاركته الجماعية

السياسية في مصيره وتغيير مصيره الاجتماعي والسياسي في امتداد الإرادة الإلهية، فإنه في الواقع يعتبرها ركيزة حقيقية للمشاركة. وبالتالي، فإن حق الاختيار وملائمة الشروط الكلية الإلهية الإسلامية في الساحة السياسية يعود إلى الفرد نفسه، الذي يعود نفعه وضرره إلى المجتمع ككل. من هنا، يمكن أن تدل هذه الآية على المشاركة السياسية القصوى المشروطة (الوكيلة).

٥. النتائج

في هذا المقال، تم تحليل الآيات المتعلقة بالمشاركة السياسية في القرآن، وكذلك بشكل غير مباشر الحديث والتاريخ، والتوجهات والآراء التفسيرية والأدلة العقلية بناءً على التفسير الموضوعي. التوجه الذي يسعى هذا البحث لإثباته وتعزيزه هو "المشاركة السياسية الوكيلية" أو "المشاركة السياسية القصوى المشروطة"، التي تعتبر التوجه الأمثل في تفسير المشاركة السياسية في القرآن، بحيث أنه بينما لا يغفل وجهة النظر التاريخية للشيعة، يفتح المجال للحضور والمناورة لإرادة الناس إلى أقصى حد ممكن، وفي نفس الوقت يرسم أفقاً واضحاً وواسعاً في مجال المشاركة السياسية ضمن شروط وأطر مسبقة.

لذلك، فإن التوجه البحثي، وهو المشاركة السياسية الوكيلية أو القصوى المشروطة، في جزئه المشروط يعتمد على آيات مثل الولاية، الأولوية، الطاعة، وما إلى ذلك. أما في جزئه الأقصى، فإنه يظهر تبايناً واضحاً مع بعض التفسيرات الأخرى في قسمين من الآيات: آيات الشورى وآيات البيعة. التوجه الوكالة (القصوى المشروطة) في مرحلة اختيار القائد، مع قبول النص والتعيين الإلهي، إلا أنه يعترف بوجود موضوعية للمشاركة السياسية للشعب. بناءً على آيات الشورى، لا يُعتبر التشاور مع الناس أو ممثليهم أمراً تزيينياً أو هامشياً، بل هو أمر لازم وواجب، كما أن الالتزام بالنتيجة التي تخرج من التشاور أمر ضروري في بعض الحالات. حيث أن مجرد تشكيل الشورى من قبل المعصوم يظهر التزامه العام والقبلي بنتائجها، على الأقل في الحالات التي تكون فيها غالبية الرأي واضحة وتؤدي إلى إقناع المعصوم. بالطبع، في حالة المعصوم والإمام المنصوص عليه، إذا كانت هناك شكوك في الالتزام بنتيجة المشورة أو كانت هناك أدلة تضعفها، فإن ذلك غير موجود في غير المعصوم، وبالتالي فإن اتباع نتائج المشورة على الأقل في القضايا الكبرى يكون قطعياً. بناءً على ذلك، في عصر الغيبة، تصبح المشاركة السياسية العامة والتشاور مع الناس ملزمة سواء في اختيار القيادة أو في اتخاذ القرارات السياسية.

نقطة أخرى مثيرة للجدل هي النظرة إلى قضية البيعة، التي تم الإشارة إليها في عدة آيات من القرآن. يعتقد التوجه المفضل لهذا البحث أن البيعة ذات طبيعة نصف تأسيسية. بناءً على ذلك، في

عصر الغيبة، فإن النص وشرعية قيادة الفقيه، هي بالقوة، التي تتطلب البيعة لتحويلها إلى الفعلية. حتى إذا كانت كلمات الإمام علي (ع) قد تم اختصارها إلى جدل، فإن هذا يظهر عملياً أنه كان يتصرف بهذه الطريقة، ولم يتصرف بشكل آخر، وأنه قد أقرها وأعطاه الحجية في استدلالاته العامة. كما أن هذا المسألة في غير المعصوم تكون أقوى بكثير. أركان هذه النظرية تتجمع من آيات الشورى، آيات الأمر بالمعروف، آيات البيعة، آية الوفاء بالعهد، آية الأمانة، آية الكرامة، آية المصير، وآيات الخطابات العامة في القرآن، والتي يتم تفصيلها تحت المشاركة السياسية القصوى المشروطة.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

- آفاجاني، علي. (١٣٩٦ ش). *الشرعية السياسية في القرآن*. قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة.
- ابن الأثير. (١٣٨٥ هـ). *الكامل*. (ج. ٣). بيروت: دار صادر.
- ابن حبيب. (١٩٦٤ م). *المنمق في أخبار قريش*. حيدرآباد الدكن: خورشيد أحمد فاروق.
- ابن خلدون. (١٤٠٨ هـ). *تاريخ ابن خلدون سهيل زكار، خليل شحادة (تحقيق)*. بيروت: دار الفكر.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. (١٤١٧ هـ). *فتح الباري (شرح صحيح البخاري)*. (ج. ١٠). بيروت: دار الفكر.
- ابن سعد، محمد بن سعد. (١٣٧٤ ش). *الطبقات الكبرى*. (ج. ٣، ١). محمود مهدي دامغاني (ترجمة). طهران: مؤسسة الثقافة والفكر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بي تا). *التحرير والتنوير*. بدون ناشر.
- ابن كثير. (١٤١٩ هـ). *تفسير القرآن العظيم*. (ج. ١). بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- ابن هشام. (١٤١٨ هـ). *السيرة النبوية* (ج. ٢، ٤؛ الطبعة السادسة). بيروت: دار الكتب العربية.
- اراضي، محسن. (١٣٨٨ ش). *مكانة الشورى في انتخاب الحاكم الإسلامي*. *الحكومة الإسلامية*، ١٤ (٢)، صص ١٥-٥٠.
- أرسطا، محمدجواد. (١٣٧٩ ش). *الاهتمام بأراء الناس في نظر الإمام علي (ع)*. *الحكومة الإسلامية*، العدد ١٧، صص ١١٠-١٢٨.
- أرسطا، محمدجواد. (١٣٨٤ ش). *الشعب وتأسيس الحكومة الإسلامية*. *دراسات الثورة الإسلامية*، العدد ٢، صص ٨٥-١١٤.
- أزرق، محمد بن عبد الله بن أحمد. (١٣٦٨ ش). *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*. رشدي الصالح ملحق (تحقيق)؛ محمود مهدي دامغاني (ترجمة وتعليق). طهران: مؤسسة البنياد.
- إطاعة، جواد. (١٣٩٩ ش). *الشرعية والمشاركة السياسية في فكر فقهاء الشيعة*. *الرؤى السياسية والدولية*، العدد ٦٣، صص ٦٧-٩٤.
- الخميني، سيد روح الله. (١٣٦٩ ش). *صحيفة النور*. (ج. ٢٠). طهران: منظمة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية.
- أمين، أحمد. (١٣٧٦ ش). *الرواد المسلمون في العصر الحديث*. حسن يوسف أشكوري (ترجمة). طهران: منشورات علمي وفرهنگي.
- إيزدهي، سيد سجاد. (١٣٩٦ ش). *المشاركة السياسية في الفقه السياسي الشيعي*. طهران: منشورات مركز الثقافة والفكر.
- باي، لوسيان. (١٣٧٠ ش). *الثقافة السياسية والتنمية السياسية*. مجيد محمدي (ترجمة). *رسالة الثقافة*، ٢ (٥-٦)، صص ٣٧-٤٧.
- برقي، أحمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١ هـ). *المحاسن*. (الطبعة الثانية). قم: دار الكتب الإسلامية.

بيهقي، أحمد بن حسين. (١٤٢٤ هـ). السنن الكبرى. (ج. ٩). محمد عبدالقادر عطا (تحقيق). بيروت: دارالكتب العلمية.

ترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٩ هـ). سنن الترمذي. (ج. ٣). أحمد محمد شاكر (تحقيق وشرح). القاهرة: دارالحديث.

جليلي، سيد هداية. (١٣٧٢ ش). منهجية تفسير الموضوعات القرآنية. طهران: كوير.
جوادي آملي، عبدالله. (١٣٨٨ ش). تفسير تسنيم. (ج. ١٦، ٣). عبدالكريم عابديني (تحقيق). قم: مؤسسة اسراء.
حرّاعلي، محمد بن حسن. (١٤٠٩ هـ). وسائل الشيعة. (ج. ١٢). مؤسسة آل البيت.
حراني، ابن شعبة (١٣٦٣ ش). تحف العقول. الغفاري (تحقيق). قم: النشر الإسلامي لجامعة المدرسين.
حلي، علي بن إبراهيم. (١٤٢٧ هـ). السيرة الحلبية. (ج. ٣). بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

خلوصي، محمد حسين. (١٣٩٥ ش). مؤشر المشاركة السياسية في نموذج التقدم الإسلامي. قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثة.

راش، مايكل. (١٣٧٧ ش). المجتمع والسياسة. منوچهر صبوري (ترجمة). طهران: سمت
رحماني، ناصر علي. (١٣٩٤ ش). آليات الفقه السياسي الشيعي لتوسيع المشاركة السياسية. قم: نشر المصطفى.
روسو، جان جاك. (١٣٨٨ ش). العقد الاجتماعي (النص والسياق). مرتضى كلانتران (ترجمة). طهران: منشورات آگاه.

سبحاني، جعفر. (١٤٢٧ هـ). مفاهيم القرآن. (ج. ١-٢). قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
سيد باقري، سيد كاظم. (١٣٩٧ ش). حق مشاركة المواطنين والحرية السياسية في ضوء القرآن الكريم. بحوث السياسة الإسلامية، ١٤(٦)، صص ٤١-٦٥.

شاوي، محمد توفيق. (١٤١٤ هـ). الشورى أعلى مراتب الديمقراطية. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.
صالح نجف آبادي، نعمت الله. (١٣٨٠ ش). ولاية الفقيه، حكومة الصالحين. قم: أميد فردا.
صدر، سيد محمدباقر. (١٣٩٩ هـ). المدرسة القرآنية. النجف: بدون ناشر.
صدوق، محمد بن علي. (١٤١٣ هـ). من لا يحضره الفقيه. (ج. ٤). قم: دار نشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرسين بالحوزة العلمية.

طالقاني، سيد محمود. (١٣٦٢ ش). شعاع من القرآن. طهران: شركة سهامی للنشر.
طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٧٤ ش). الميزان في تفسير القرآن. (ج. ١٨). سيد محمدباقر موسوي همداني (ترجمة). قم: دارالنشر الإسلامي.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٩٠ هـ). الميزان. (ج. ١٨). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
طبري، ابن جرير. (١٤٠٨ هـ). تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري). (الطبعة الثانية؛ ج. ٢-٤). بيروت: دارالكتب العلمية.

طوسي، أبو جعفر محمد بن حسن. (١٤١٤ هـ). الأموال. قم: دار الثقافة.
عبدالخالق، فريد. (١٣١٩ هـ). في الفقه السياسي الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.

- فضل الله، سيد محمد حسين. (١٤١٩ هـ). من وحي القرآن. (ج. ٨، ٦). بيروت: دار الملاك.
- فيري، داوود. (١٩٩٨). مفهوم المشاركة السياسية. العلوم السياسية، (١١)، صص ٣٨-٦٩.
- فيض الكاشاني، محمد محسن. (١٤٠٦ هـ). الوافي. (ج. ٢٦). أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع).
- قاضي زاده، كاظم. (١٣٨٦ ش). السياسة والحكومة في القرآن. (الطبعة الثالثة). طهران: مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي.
- قرشي، سيد علي أكبر. (١٣٧١ هـ). قاموس القرآن. (الطبعة السادسة؛ ج. ٩). طهران: دار الكتب الإسلامية.
- لاك، جون. (١٣٩٢ ش). رسالتان في باب الحكومة. فرهاد شريعت (المترجم). طهران: نگاه معاصر.
- المجلسي، محمد باقر. (١٤١٠ هـ). بحار الأنوار. (ج. ١٨، ٤٠). بيروت: مؤسسة الطبع والنشر.
- مدرسي، محمد تقی. (١٣٧٧ هـ). تفسير هداية. (مجموعة مترجمين). مشهد: آستان قدس رضوي، مؤسسة بحوث إسلامية.
- مرندي، سيد محمدرضا؛ جلالی أصل، روح الله (١٤٠٠ هـ). مبادئ مشروعية حق حاكمية الشعب في الفكر السياسي للإمام الخميني. بحوث الثورة الإسلامية، العدد ٣٨ (الربيع)، صص ٥٣-٦٧.
- مسعودي، علي بن حسين. (١٩٧٩). مروج الذهب ومعادن الجوهر. (ج. ٣). بيروت: شارل بلا.
- مسلم، مصطفى. (١٤٢١ هـ). مباحث في التفسير الموضوعي. دمشق: دار القلم.
- مصباح يزدي، محمد تقی. (١٣٧٩ ش). نظرة سريعة على نظرية ولاية الفقيه. من مباحث الأستاذ محمد تقی مصباح يزدي. محمد مهدي نادري قمي (تحقيق). قم: مؤسسة تعليمية وبحثية الإمام الخميني (ره).
- مصطفى، نسرین. (١٣٧٥ هـ). المشاركة السياسية للنساء في إيران. طهران: وزارة الشؤون الخارجية.
- منتظري، حسين علي. (١٤٠٩ هـ). دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. (ج. ٢-١). قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية ودار الفكر.
- نائيني، محمد حسين. (١٣٧٨ هـ). تنبيه الأمة وتنزيه الملة. طهران: شركة سهامی انتشارات.
- نوري، محدث. (١٤٠٨ هـ). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. (ج. ١١). بيروت: مؤسسة آل البيت.
- نوري، مختار؛ توسلي ركن آبادي، مجيد. (١٣٩٦ هـ). دراسة مقارنة بين أفكار هوبز، لوك وراولز في ضوء فرضية الوضع الاجتماعي العقدي. بحث في السياسة النظرية، العدد ٢٢، صص ١١١-١٥١.
- همبشن، جين. (١٣٨٠ هـ). الفلسفة السياسية. خسايار دهيمي (ترجمه). طهران: طرح نو.
- هوبز، توماس. (١٣٩٣ هـ). الويathan. حسين بشيريه (ترجمه). طهران: نشر ني.
- واقدي، محمد بن عمر. (١٤٠٩ هـ). المغازي. (ج. ١، ٣). مارسدن جونز (تحقيق). بيروت: مؤسسة العلم.
- يزداني، حسين علي. (١٣٩٧ هـ). المشاركة السياسية في المدينة الفاضلة الإسلامية من منظور القرآن والرويات.
- المعارف الإسلامية والعلوم السياسية، ٢ (١٦)، صص ٧٣-٤٨.

References

The Quran.

Nahj al-Balagha.

'Abd al-Khālīq, F. (1901). *Fī al-Fiqh al-Siyāsī al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Shurūq. [In Arabic]

- Aghajani, A. (2017). *Mashrū'iyat-i siyāsī dar Qur'ān*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Amin, A. (1997). *Pishgamān-i Musalmān dar 'aṣr-i jadīd*. H. Yusefi Eshkavari (Trans.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Araki, M. (2009). The status of the council in the selection of the Islamic ruler. *Hukūmat-i Islāmī*, 14(2), pp. 15–50. [In Persian]
- Arasta, M. J. (2000). Attention to public opinions and people's views in the perspective of Ali (AS). *Hukūmat-i Islāmī*, no. 17, pp.110–128. [In Persian]
- Arasta, M. J. (2005). People and the formation of the Islamic government. *Muṭāli'āt-i Inqilāb-i Islāmī*, no. 2, pp. 85–114. [In Persian]
- Azraqī, M. b. 'A. b. A. (1989). *Akhbār Makka wa mā jā' fihā min al-Āthār*. R. Ş. Malḥas (Ed.); M. M. Dāmghānī (Trans. & Annot.). Tehran: Bunyād. [In Persian]
- Barqī, A. B. M. B. Kh. (1952). *Al-Maḥāsīn* (2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Bayhaqī, A. B. H. (2003). *Sunan al-Bayhaqī*. 'A. 'Aṭā (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Bay, L. (1991). Political Culture and Political Development. M. Mohammadi (trans.). *Risalat al-Thaqafa*, 2(5-6), pp. 37-47. [In Persian]
- Etaat, J. (2020). Legitimacy and political participation in the thought of Shi'a jurists. *Rahyāft-hāyi siyāsī va bayn al-milālī*, no. 63, pp. 67–94. [In Persian]
- Fadlallah, S. M. H. (1998). *Min Wahy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. M. (1985). *Al-Wāfi*. (vol. 26). Isfahan: Maktabat Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī ('a). [In Arabic]
- Firahi, D. (1998). The concept of political participation. *Ulūm-i siyāsī*, 1(1), pp. 38–69. [In Persian]
- Ghazizadeh, K. (2007). *Siyāsāt va hukūmat dar Qur'ān*. (3rd ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Ḥalabī, 'A. B. I. (2006). *Al-Sīra al-Ḥalabiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt M. A. Bayḍūn. [In Arabic]
- Hampton, J. (2001). *Political philosophy*. K. Dihimi (Trans.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Ḥarrānī, I. S. (1984). *Tuḥaf al-'Uqūl*. A. al-Ghaffārī (Ed.). Qom: Al-Nashr al-Islāmī li-Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Persian]
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. H. Bashiriyeh (Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Ḥurr 'Āmilī, M. B. H. (1989). *Wasā'il al-Shī'a*. (vol. 12). Mu'assasat Āl al-Bayt ('a). [In Arabic]
- Ḥurr 'Āmilī, M. B. H. (1989). *Wasā'il al-Shī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn 'Āshūr, M. B. Ṭ. (n.d.). *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. N.p. [In Arabic]

- Ibn Athīr. (1965). *Al-Kāmil*. Beirut: Dār Šādir. [In Arabic]
- Ibn Ḥabīb. (1964). *Al-Munammaq fī Akhbār Quraysh*. Hyderabad-Deccan: Kh. A. Fārūq. [In Arabic]
- Ibn Hishām. (1997). *Al-Sīra al-Nabawiyya*. (vols. 2, 4, 6th ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ibn Kathīr. (1998). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Manshūrāt M. A. Bayḍūn. [In Arabic]
- Ibn Khaldūn. (1988). *Tārīkh Ibn Khaldūn*. S. Zakkār & Kh. Shaḥāda (Eds.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Rajab, ‘A. B. A. (1997). *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Sa’d, M. b. S. (1995). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. (vol. 1, 3). M. M. Damghani (Trans.). Farhang wa Andīsha. [In Persian]
- Khomeini, S.R.A. (1990). *Ṣaḥīḥ-yi nūr*. Tehran: Sazman-e Madarek-e Farhangi-ye Enqelab-e Eslami. [In Persian]
- Izadehi, S. S. (2017). *Mushārikat-i siyāsī dar fiqh-i siyāsī-yi Shī’a*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Press. [In Persian]
- Jalili, S. H. (1993). *Ravshināsī-yi tafasīr-i mawḍū’ī-yi Qur’ān*. Tehran: Kavir. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2009). *Tafsīr-i tasnīm*. (vol. 16, 3). A. K. Abedini (Ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Kholousi, M. H. (2016). *Shākhī-i mushārikat-i siyāsī dar ulgū-yi pīshraft-i Islāmī*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Locke, J. (2013). *Du risālih dar bāb-i ḥukūmat*. F. Shariat (Trans.). Tehran: Negah-e Mo’aser. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1989). *Biḥār al-Anwār*. (vols. 18, 40). Beirut: Mu’assasat al-Ṭab’ wa al-Nashr. [In Arabic]
- Marandi, S. M. R. & Jalali Asl, R. (2021). The foundations of the legitimacy of the people’s right to sovereignty in the political thought of Imam Khomeini. *Pazhūhishnāmih-yi Inqilāb-i Islāmī*, no. 38, pp. 53–67. [In Persian]
- Mas’ūdī, ‘A. b. H. (1979). *Murūj al-Dhahab wa Ma’ādin al-Jawhar*. (vol. 3). Beirut: Charles Pellat. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2000). *Nigāhī gudharā bih nazariyī-yi vilāyat-i faqīh: bargiriftih az mabāhiṭh-i Ustād Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi*. M. Mahdi Naderi Qomi (Ed.). Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Modarresi, M. T. (1998). *Tafsīr-i hidāyat*. (Group of Translators). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Montazeri, H. (1989). *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawla al-Islāmiyya*. (vols. 1–2). Qom: Al-Markaz al-‘Ālamī lil-Dirāsāt al-Islāmiyya wa Dār al-Fikr. [In Arabic]

- Mosaffa, N. (1996). *Mushārikat-i siyāsī-yi zanān dar Iran*. Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
- Muslim, M. (2000). *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*. (3rd ed.). Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Nāʾinī, M. Ḥ. (1999). *Tanbīh al-Umma wa Tanzīh al-Milla*. Tehran: Sharikat Sahāmī Intishār. [In Arabic]
- Nouri, M. & Tavassoli Roknabadi, M. (2017). A comparative study of the ideas of Hobbes, Locke, and Rawls in light of the hypothetical social contract. *Pazhūhish-i siyāsāt-i nazarī*, no. 22, pp. 111–151. [In Persian]
- Nūrī, M. (1988). *Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbaṭ al-Masāʾil*. (vol. 11). Beirut: Muʾassasat Āl al-Bayt (ʿa). [In Arabic]
- Pye, L. (1991). Political culture and political development (M. Mohammadi, Trans.). *Nāmi-yi farhang*, 2(5–6), pp. 37–47. [In Persian]
- Qurashī, S. A. (1992). *Qāmūs al-Qurʾān*. (6th ed. ;vol. 9). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Rahmani, N. A. (2015). *Rāhkār-hāyi fiqh-i siyāsī-yi Shīʿa barāyi gusarish-i mushārikat-i siyāsī*. Qom: al-Mustafa International University Press. [In Persian]
- Rousseau, J. J. (2009). *Qarārdād-i ijtimāʿī (matn va zamīnih)*. M. Kalantarian (Trans.). Tehran: Entesharat-e Agah. [In Persian]
- Rush, M. (1998). *Society and politics*. M. Saburi (Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Şadr, S. M. B. (1979). *Al-Madrasa al-Qurʾāniyya*. Najaf: N.p. [In Arabic]
- Şadūq, M. b. A. (1992). *Man lā yaḥḍuruhu al-Faqīh*. (vol. 4). Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]
- Salehi Najafabadi, N. (2001). *Vilāyat-i faqīh, ḥukūmat-i ṣāliḥān*. Qom: Omid-e Farda. [In Persian]
- Seyyed Bagheri, S. K. (2018). The right of citizen participation and political freedom with emphasis on the Holy Quran. *Pazhūhish-hāyi siyāsāt-i Islāmī*, 6(14), pp. 41–65. [In Persian]
- Shawī, M. T. (1994). *Al-Shūrā aʿlā marātib al-dimūqrātiyya*. Cairo: Al-Zahra li-Aʿlām al-ʿArabi. [In Arabic]
- Sobhani, J. (2006). *Maḥālim al-Qurʾān*. (vols. 1–2). Qom: Muʾassasat Imām Şādiq (ʿa). [In Arabic]
- Ṭabarī, I. J. (1988). *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh Ṭabarī)*. (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1988). *Tārīkh Ṭabarī* (2nd ed.; vols. 2, 4). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1970). *Al-Mizān*. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlāmī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1995). *Al-Mizān*. S. M. B. Mūsawī Hamadānī (Trans.). Qom: Daftar

Intishārāt Islāmī. [In Persian]

Taleghani, S. M. (1983). *Partuvī az Qur'ān*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar. [In Persian]

Tirmidhī, M. b. 'Ī. (1998). *Sunan al-Tirmidhī*. A. M. Shākir (Ed. & Annot.). Cairo: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Ṭūsī, A. J. M. b. Ḥ. (1993). *Al-Amālī*. Qom: Dār al-Thaqāfa. [In Arabic]

Wāqidī, M. b. 'U. (1989). *Al-Maghāzī*. (vols. 1, 3; M. Jones, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]

Yazdani, H. (2018). Political participation in the Islamic utopia from the perspective of the Quran and narrations. *Majallih-yi ma'ārif-i Islāmī va 'ulūm-i siyāsī*, 2(16), pp. 48–73. [In Persian]

Analyzing the Relationship Between Reason and the Theoretical Authority of the Quran

Mohammad-Yasin Basirat¹ 

Received: 2024/10/18 • Revised: 2024/11/01 • Accepted: 2024/11/22 • Published online: 2024/12/10



Abstract

Clarifying the role of reason as a source of knowledge and its connection to the theoretical or epistemic authority of the Quran, particularly within the framework of rationality, is a crucial discourse in contemporary times. This study seeks to analyze the relationship between reason and the Quran's theoretical authority using a qualitative, descriptive-analytical approach and thematic interpretation. The findings of this research elucidate the interplay between reason and knowledge-oriented inquiry in the pursuit of divine obedience and the realization of a monotheistic society. Knowledge is portrayed as intrinsically linked to purity, wisdom, and guidance, encompassing both worldly and otherworldly sciences. Additionally, the expansion of interpretative understanding includes dimensions such as empathy, fluidity, objectification, and the evolution of theoretical inquiry based on rationality through a contextualized comprehension of the Quranic text. This relationship between reason and scientific inquiry is examined through contemplation of Quranic verses without preconceived impositions, acknowledging that the Quran speaks through logic and demonstrative proof. It also entails the integration of contemporary scholarly discussions in the interpretation of Quranic verses, alongside employing the Quran to address emerging questions in various fields of knowledge. Accordingly, the theoretical authority of the Quran, grounded in rationality, signifies that the pressing intellectual concerns of society can be extracted from the Quran through an active and systematic engagement, establishing a dynamic interplay between reason and the Quran's theoretical authority.

Keywords: reason, knowledge, theoretical authority, Quran, human life.

1. PhD in Quranic Studies and Social Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
m.iasinbasirat@gmail.com

* Basirat, M. Y. (2024). Analyzing the Relationship Between Reason and the Theoretical Authority of the Quran. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 65-82.
<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.71229.1021>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



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



توضيح العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية

محمد ياسين بصيرت^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٠/١٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٠١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

توضيح مكانة العقل بوصفه مصدراً للمعرفة ومرجعاً علمياً للقرآن، قائماً على العقلانية في الظروف الراهنة، يعدّ من الموضوعات المهمة. هذه المقالة تهدف إلى تحليل العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية باستخدام أسلوب البحث النوعي، الوصفي - التحليلي والتفسيري الموضوعي. نتائج البحث تشمل توضيح العلاقة بين العقل والمعرفة العلمية في سياق الطاعة الإلهية والمجتمع التوحيدي ومصاحبة العلم بالطهارة والتعليم بالحكمة واحتواء العلم الدنيوي والأخروي وتوسيع فهم المحتوى بما في ذلك التعاطف، السبولة، التعيين والتغيير في المعرفة العلمية على أساس العقلانية مع الفهم العصري لنص القرآن. هذه العلاقة بين العقل والمعرفة العلمية تأتي من التفكير في آيات القرآن دون فرضيات مسبقة أو تأويلات قسرية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن القرآن يتحدث بالمنطق والبرهان. والاستفادة من المناقشات العلمية الجديدة في تفسير آيات القرآن والاستفادة من القرآن في الإجابة عن الأسئلة المطروحة في العلوم. على هذا الأساس، فإن مرجعية القرآن العلمية المبنية على العقلانية تعني أن الموضوعات الجديدة التي يحتاجها المجتمع يمكن استخراجها من القرآن وإجراء حوار فعال مع القرآن والحصول على إجابات علمية منظمة. وبالتالي يتم إنشاء نوع من العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية.

الكلمات المفتاحية:

العقل، العلم، المرجعية العلمية، القرآن، الحياة الإنسانية.

١. دكتوراه في الدراسات القرآنية والسياسة، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. m.iasinbasirat@gmail.com

* بصيرت، محمدياسين. (٢٠٢٤). توضيح العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٢(٤)،

صص ٦٥-٨٢. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.71229.1021>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



المقدمة

فهم مرجعية القرآن العلمية في العالم المعاصر يتطلب توضيحاً عقلائياً؛ لذلك، توضيح العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية من احتياجات المجتمع ويتم إنجازها في عملية العقلانية الحيوية. تُعدّ مرجعية القرآن العلمية في المجتمع، القائمة على العقل هي الخيار الأفضل لفهم عصري لمحتوى آيات القرآن. تاريخ العلم في الحضارة الإسلامية تأثر بمرجعية القرآن العلمية المبنية على العقل، والمجتمع الإسلامي كان بيئة مناسبة لنمو العلوم المختلفة، والعصور الوسطى التي كانت فترة مظلمة في الغرب كانت العصر الذهبي للعلم الإسلامي في التاريخ، وشهدنا تطور المعرفة العلمية في المجتمع الإسلامي في تلك المدة.

تشجيع القرآن على اكتساب العلم أدى إلى تمكن المسلمين من الوصول إلى حضارة عظيمة بعد تشكيل النواة الأولى للمجتمع الإسلامي بتطبيقهم تعاليم القرآن. إن الحضارة الحالية للبشرية تدين بجهود العلماء المسلمين الذين استخدموا مرجعية القرآن العلمية لتقديم العلم المعتمد على العقل إلى العالم، مما أدى إلى إحداث ابتكارات في مختلف العلوم وخلق بيئة مناسبة للتقدم العلمي. هذه المقالة تهدف إلى إعادة تقييم مرجعية القرآن العلمية على أساس العقل. طريقة البحث هي وصفية وتحليلية لمحتوى آيات القرآن المتعلقة بالعلم والعقل. العلم هو حاجة المجتمع، وبما يتماشى مع هذه الحاجة، تم تحديد وتحليل الآيات التي تتناول العقل والعلم.

دراسة مفهومية

العقل في اللغة يعني المنع والنهي (ابن منظور، ١٤١٤ هـ ج ١١، ص ٤٥٨) والفهم والمعرفة والإدراك (قرشي بنابي، ١٣٧١ ش، ج ٥، ص ٢٨). ويعدّ العقل قوة مستعدة لقبول العلم والمعرفة التي يستخدمها الإنسان (راغب اصفهاني، ١٤١٢ ق، ص ٥٧٧). وبالتالي، العقل في اللغة يعني الفهم، والمعرفة، والإدراك، والمنع، وهو الذي يُعد الإنسان لقبول العلم. أما في المصطلح، فالعقل يعني "التعقل" وهو التفكير المصحوب بالاستدلال للإجابة عن المجهولات وقدرة تدبير الحياة (طوسي، ١٣٩٥ ش، ص ٣٨؛ حلي، ١٣٧١ هـ، ص ٢٥). لذلك، فإن العقل في المصطلح هو التفكير الاستدلالي للإجابة عن المجهولات وتدبير أمور الحياة.

مشتقات "عقل" في القرآن مثل "تعقلون" و"يعقلون" قد وردت ٤٩ مرة، كما استخدمت الألفاظ التي تعني العقلانية مثل التفكير، التدبر، أولي الأبواب وأولي الأبصار في القرآن. العقل في تفسير العلامة الطباطبائي هو الإدراك المصحوب بسلامة الفطرة (الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ، ج ٢، ص ٢٥٠). من هذا التفسير، يمكن استخدام العقل في القرآن بمعنى المعرفة الحقيقية المصحوبة بتعقل سليم

وفطرة نقية. ولذلك، الإدراكات المرتبطة بمفهوم العقل تندرج تحت عنوان "العقلانية"؛ حتى وإن لم تكن مشتقة من لفظ العقل، فإنها تعبّر عن الإدراك العقلي.

مفهوم المرجعية العلمية

المرجعية مشتقة من الجذر "رَجَعَ" بفتح الجيم، وتعني العودة إلى شيء بدأ منه (راغب اصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٣٤٢) وتعني محل الرجوع والعودة (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ج ٨، صص ١١٤، ١١٧). المرجعية لها مفهوم عام وهي تشمل محل الرجوع في نطاق المسائل العلمية وتعد مصدراً موثقاً وحجة يُستند إليها في جميع العلوم (رضائي اصفهاني، ١٣٩٦ ش، ص ١٥). توسيع المعرفة القرآنية في جميع مواضيع العلوم الإنسانية لاكتشاف موضوعات جديدة واستكمال أبعاد العلوم الإنسانية (عالمي، ١٣٩٥ ش، صص ٧٨-١٠٤). ومعنى المرجعية العلمية للقرآن الكريم التأثير المعنوي والمنهجي للقرآن الكريم في العلوم المنظمة. هذا التأثير يحدث بأشكال مختلفة وفي مجالات معرفية متنوعة، وليس بالضرورة أن يكون تأثيراً مباشراً يطال جميع أبعاد العلوم (منشور مرجعية القرآن العلمية، ١٤٠٢ ش، ص ١٠). بناءً على المفاهيم المذكورة، المرجعية العلمية للقرآن تشكل مصدراً أساسياً وموثوقاً للرجوع العلمي وتأثيراً معنوياً ومنهجياً في العلوم المعاصرة ويمكن استخراج العلوم التي يحتاجها المجتمع من القرآن.

تحليل العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية

تحليل العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية كحاجات الحياة المجتمعية ممكن؛ لأن القرآن نزل من أجل الإنسان ويقوم أساسه على فهم عقلائي. نص القرآن من حيث الألفاظ ثابت ومحتواه متحرك، والفهم العصري لنص القرآن يعتمد على تجارب الإنسان المشتركة ويستخلص القواعد العامة والعينية التي يمكن من خلالها استخراج العلوم المطلوبة في كل عصر باستخدام تفسير القرآن. الأصل الأساسي في مرجعية القرآن العلمية هو المعرفة الحيوية التي تتجلى في النص، ومجال هذه الحياة الإنسانية يشمل حياة الإنسان في كل عصر. التوضيح العقلاني لمحتوى الآيات يظهر شموليتها، وهذه الرسالة تنقل إلى الجمهور بهدف إعادة بناء محتوى الآيات في تفاعل مع الجمهور في النص. هدف القرآن هو التواصل مع الجمهور في كل الأزمان، والجمهور هو الذي يفهم محتوى الآيات القرآنية بما يتناسب مع حاجاته ويتبع مرجعية القرآن العلمية وتحليل محتوى النص القرآني حسب حاجاته العصرية؛ لأن معرفة الحياة الإنسانية تتجلى في محتوى النص (أحمدي، ١٣٨٥ ش، ص ٥٣٤). إعادة بناء فهم النص من هذا المنظور يتم مع البيانات الاجتماعية العصرية؛ بحيث يمكن من خلاله فهم العالم الاجتماعي واستخراج احتياجاته من النص (هادوي تهراني، ١٣٧٧ ش، ص ١٥٤).

لذلك، مرجعية القرآن العلمية تستند إلى الفهم العقلاني للنص من قبل المفسرين، مع أخذ شروط التفسير الاجتهادي بعين الاعتبار والاعتماد على فهم محتوى النص بناءً على متطلبات الزمن. ومن هنا، تتضمن العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية ما يلي:

مرجعية القرآن العلمية على أساس العقل في التفاهم وسيولة محتوى الآيات

من أصول العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية أن المفسر يستخدم العقل لإيجاد التفاهم مع محتوى النص. التفاهم يعني فهم معنى محتوى النص واحتياجات الجمهور. التفاهم يعني الوصول إلى نية المؤلف والدخول إلى حياة الآخرين من خلال التفاهم (واعظي، ١٣٨٦ ش، ص ١١٨). توضيح العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية يتم من خلال العقل في فهم التفاهم وسيولة محتوى النص. التفاهم في فهم نص القرآن يعني أن العلم من احتياجات المجتمع الإنساني. هذه الحاجة للجمهور من محتوى الآيات يتم استخراجها والجمهور (مع الشروط التفسيرية الاجتهادية) يتفاهم مع آيات القرآن ويفهم محتوى النص بما يتناسب مع عصرهم ويعتقدون أن النص القرآني ليس صامتاً وله محتوى سيال بحيث يشعر الناس في العصر بأن القرآن نزل لهم أيضاً. القرآن يقول في هذا السياق: "وما نزلنا عليك الذكر إلا لنتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون" (نحل، ٢٤).

بناءً على تحليل المحتوى، فإن هذه الآية تهدف إلى تعريف الناس بالتفكير في آيات القرآن (الطبري، ١٤١٢ هـ، ج ١٤، ص ٧٦) وتعريف الناس برسالة القرآن، وتحقيق التفاهم مع النص القرآني. قد حصر بعض التفسيرات محتوى هذه الآية في بيان الأمر والنهي الإلهي (الأحكام) وأدلة التوحيد (الطبرسي، ١٣٧٢ هـ، ج ٦، ص ٥٥٨؛ فيض الكاشاني، ١٤١٥ هـ، ج ٣، ص ١٣٨)؛ لكن محتوى الآية بعبارة "نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" يتسم بشمولية تتضمن كل ما يتعلق بالعقائد والأخلاق والواجبات والمحرمات وغيرها من الأمور التي يحتاجونها في أمر الدين (الطيب، ١٣٧٨ ش، ج ٨، ص ١٢٩). بناءً على تحليل، وكما نزلت الكتب السماوية على الأنبياء السابقين لتعريف الناس بواجباتهم تجاه الله والخلق والنفس، نزل هذا القرآن على نبي الإسلام أيضاً لتوضيح مفاهيمه وإيقاظ أفكار الناس لكي يتقدموا نحو الكمال (مكارم الشيرازي وزملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ١١، ص ٢٤٣).

بناءً على ذلك، فإن الغرض من بيان آيات القرآن للناس هو توضيح مفاهيمها من قبل المفسرين حتى يتفتح فهم الناس للآيات من خلال التفاهم العقلاني (يتفكرون). وعلى هذا الأساس، النبي مسؤول عن إيصال رسالة الآيات الإلهية للناس حتى يهتدي الناس في حياتهم الخاصة والعامة. إيصال رسالة الآيات هو رسالة إلهية والتفكير في هذه الآيات يخلق مسؤولية للإنسان، تدفعه

لاكتشاف العديد من القضايا المتعلقة بالعقيدة والعمل، ولا تكتفي بجعله مجرد متلقٍ للنصائح والتعاليم، بل تجعله يستفيد من تلك التعاليم لتحقيق آفاقاً واسعة في الحياة. ومن خلال التفكير يصل إلى القوانين العامة والتفاصيل الحاكمة في الحياة (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ١٣، ص ٢٣٣).

لقد عبّر القرآن عن المبادئ العامة للحياة، وتحليل هذه المبادئ إلى تفاصيل يتم بواسطة المفسرين الذين يملكون شروط التفسير الاجتهادي من خلال التفكير والتفاهم وسيولة محتوى الآيات. نقل الآيات من قبل النبي كان كرسالة إلهية، وفهم محتوى الآيات يقع على عاتق المتخصصين العلميين الذين يملكون شروط التفسير ويستخدمون العقل وفقاً لاحتياجاتهم لاكتشاف العلوم المطلوبة من الآيات الإلهية.

وهكذا، تستند مرجعية القرآن العلمية إلى العقل من خلال وجود القدرة البشرية في الحياة واستيعاب الآيات الإلهية. القرآن نزل على النبي ولكنه نزل أيضاً من أجل الناس، والناس شركاء في حمل الرسالة مع النبي (الخطيب، ١٤٢٤ هـ، ج ٧، ص ٣٠٢).

التفكير في الآيات يحفز أفكار الناس لكي يتأملوا في هذه الآيات ويصلوا إلى النتائج (جعفري، ١٣٧٦ ش، ج ٦، ص ١٤٤). بناءً على تفسير "المقصود من نزول الآيات هو تأسيس مدرسة القرآن في عالم البشر، وكذلك توسيع برنامجه ودعوة المجتمع البشري إلى اتباع برنامجه الاعتقادي والعملية" (حسيني همداني، ١٤٠٤ ش، ج ٩، ص ٤٥٩).

لذلك، نزلت آيات القرآن لجميع الناس وفي جميع الأزمنة، ويمكن للمفسرين العلميين من خلال التفكير في الآيات استخراج احتياجاتهم الشخصية والاجتماعية. على هذا الأساس، تحليل نص القرآن من خلال التفاهم يوضح أن محتوى الآيات يلبي احتياجات الناس في مختلف المجالات، ويمكن للمتخصصين العلميين الذين يملكون شروط التفسير الاجتهادي فهم القرآن واستخراج العلوم التي يحتاجونها منه.

القرآن نزل من أجل الإنسان، وفهم الإنسان لذاته وتفسير حياته يتم من خلال آثار وتجليات الحياة التي يعيدها الآخرون إلى الإنسان؛ أي من خلال مقارنة نفسه بالآخرين واكتشاف الأشياء المشتركة والاختلافات بينه وبين الآخرين، يفسر ذاته ويعرفها. معرفة الآخرين تتم من خلال معرفة الذات، ومعرفة الذات تتم من خلال معرفة الآخرين. هذه المعرفة ممكنة من خلال الفهم العقلاني لنص القرآن، الذي يقدم معرفة حقيقية عن الحياة الإنسانية.

تتحول العلوم من خلال المعرفة الخالية من الخطأ، والتفاهم مع محتوى الآيات الإلهية يقدم فهماً أفضل للعالم المخلوق والجسد والروح الإنسانية. من خلال السير التكاملي لعلامات الآفاق والأنفس، تتجلى معرفة جديدة عن الإنسان. هذا الاعتقاد الداخلي بقدرات الإنسان في القرآن يعني

الإيمان بقدرات الإنسان، إذ إن جميع النعم على الأرض خلقت من أجله، والإنسان هو خليفة الله على الأرض، وقد علم الله الإنسان أسرار الخلق (البقرة، ٢٩-٣٠).

لذلك، فهم محتوى الآيات متأصل في خلق الإنسان؛ المفسرون في تفسير الآية (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) قد كتبوا: "المقصود من تعليم الأسماء للإنسان هو الفلسفة والأسرار وخصائصها، وقد علم الله هذه المعرفة لآدم لكي يستطيع الاستفادة من النعم المادية والمعنوية في هذا العالم في مسير تكامله" (مكارم شيرازي وزملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ١، ص ١٧٦).

لذلك، فإن فهم محتوى الآيات الإلهية متجذر في طبيعة المجتمع الإنساني. إنه يقود الناس إلى الوعي الذاتي ويوقظ ما في داخلهم. كما فسرت الآية: أن الله قد منح الإنسان معرفة الثقافة اللغوية واستخدامها في ما يمكن أن يجدد عناصر الحياة، لدفع حياة الإنسان نحو أفضل مستوى من التطور. هذه المعرفة بالمسائل الوجودية واستحقاق أداء مهمة الخلافة الأرضية يمكن الإنسان من أداء واجباته العقلية والعملية بأفضل طريقة، ويجعله حراً في تحمل المسؤوليات العامة والخاصة في كل خير (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ١، ص ٢١٧).

معرفة قدرات الإنسان كخليفة الله على الأرض تمنحه المهمة لأداء واجباته تجاه المجتمع الإنساني وتطوير عناصر الحياة في جميع الأبعاد؛ بما في ذلك إحداث تحول في العلوم. من خلال التفاهم وسهولة النص بفهم عقلاني لعصر القرآن، يتم فهم حقيقة الخلق الإنساني وطريقة الحياة وهدهدها بشكل كامل، ويتطور هذا الفهم بما يتناسب مع العصر الحديث.

مرجعية القرآن العلمية على أساس مفهوم العقل المستخدم في الآيات

الألفاظ المصاحبة للعلم في القرآن تُستخدم في المجال المعنوي للعقل؛ مثل "يتفكرون"، "أولو الأبواب"، "تدبر"، "أولو الأبصار". استخدام هذه الألفاظ بعد ذكر كلمة "علم" يحمل رسالة مفادها أن مرجعية القرآن العلمية تستند إلى مفهوم العقل. القرآن يقول في هذا الصدد: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولو الأبواب" (الزمر، ٩). هذه الآية من خلال الاستفهام الإنكاري ومقارنة المجتمع العلماني والمجتمع الجاهل، تبين تفوق المجتمع العلماني على أساس مفهوم العقل. المقصود بالعلم في هذه الآية هو المعرفة الخاصة التي تدعو الإنسان إلى طاعة الرب والأمل برحمة الله، والعلوم الرسمية إذا كانت في خدمة هذه المعرفة فهي علم (مكارم شيرازي وزملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ١٩، ص ٣٩٦).

لذلك، فإن مرجعية القرآن العلمية تستند إلى مفهوم العقل، في سبيل تكامل المجتمع الإنساني نحو الطاعة الإلهية؛ في هذا السياق، تُحلل الآية: إن العلم يعطي المجتمع الإنساني قيمة، مما يؤدي

إلى ظهور الضوء في الرؤية، وبالتالي يفكر في النور ويمشي في النور، بينما الجاهل يدل على أفق ضيق، ظلام كامل، وتخلف متعفن، وذهنيات معقدة، ونظرة قلقية، ومعرفة غامضة في أمور الحياة. وبهذا الشكل، يتحرك المجتمع الجاهل في فكر ظلام الحياة (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ١٩، ص ٣١١). وفقاً لهذا التحليل، فإن التحول العلمي بطريق التفسير العصري لنص القرآن على أساس العقل، هو من خلال إحداث النور في فهم العلوم لجوانب الدنيا والآخرة وللجوانب المادية والمعنوية للمجتمع. ولهذا السبب، فإن المجتمع الذي يتمتع بالعلم والمجتمع الذي يفتقر إليه ليسا متساويين، هذه اللامساواة وفقاً لتفسير: "دُكرت على نحو مطلق، مما يدل على مكانة غير متساوية لهذين المجتمعين أمام الله، ورأي الخلق الواعي، وفي الدنيا والآخرة" (مكارم شيرازي وزملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ١٩، ص ٣٩٥).

لذلك، فإن العلوم على أساس مرجعية القرآن العلمية قابلة للتحويل نحو الطاعة الإلهية، وهذا التحويل مفهوم للعلماء الحكماء. يصل المجتمع إلى التحويل العلمي إذا كان مبنياً على القرآن ومعتمداً على الله، وتكوين صداقات وأخذ المسؤولية من أولئك الذين لا يستفيدون من العقل الذي يحده القرآن، مثل بناء بيت العنكبوت (العنكبوت، ٤١-٤٣). كما أن بيت العنكبوت ليس له أساس قوي، فإن تحول العلوم الإنسانية المستند إلى غير الله، يتأثر بعقل غير إلهي ويتفكك تحت هجوم أي فكرة. العلماء بفهم عقلائي يدركون أن التحويل العلمي يعتمد على مرجعية القرآن العلمية من داخل المجتمع. وبناءً على تفسير هذه الآية، فهم هذه الحقيقة مخصص لمن يتجاوز الفهم السطحي للآيات ويخترق أعماقها ويفهم ما لا يفهمه عامة الناس (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ١٨، ص ٥٧). وفقاً لهذا التفسير، فهم حقيقة محتوى نص القرآن هو لأولئك الذين يستفيدون من العقل ويفهمون بواطن الآيات؛ وهكذا، يتم تأسيس العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية. القرآن يقول عن قدرة الإنسان على فهم القرآن على أساس العقل في سورة الحشر: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون" (الحشر، ٢١).

وفقاً لتحليل محتوى هذه الآية، فإن نزول القرآن على الجبل مع كل صلابته لم يكن قابلاً للتحميل؛ لكن الإنسان استطاع تحمل نزول آيات القرآن العظيمة وتلقي رسالة الله؛ لأن الخشوع من عظمة الله هياً الأرضية المناسبة للفهم العقلاني لكي يقبل المجتمع الإنساني نزول آيات القرآن ويسعى للسعادة في القرآن من خلال التفكير في الآيات.

بناءً على تفسير هذه الآية، فإن هذا المثال قد ضرب في القرآن لكي يدرك الناس عظمة كلام الله ويفكروا في محتواه ويهتدوا بعبودية مقترحة؛ لأنه كي يصل البشر إلى السعادة ليس لديهم طريق آخر

سوى القرآن (الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ، ج ١٩، ص ٢٢١).

لذلك، يجب أن يصل المجتمع الإنساني إلى الاعتقاد بأنه ليس أصعب من الجبل، وأن المثال المذكور في هذه الآية هو تشبيه لأن الإنسان يستحق الخشوع أمام آيات الله أكثر من الجبل. بعبارة أخرى، هدف القرآن من طرح الأمثلة هو استخدام التشبيه لتوضيح الفكرة، لكي يفكر الناس ويكتشفوا معرفة جديدة وآفاقاً واسعة في قدراتهم العقلية (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ٢٢، ص ١٣٤).

لذلك، فإن فهم الإنسان لمحتوى القرآن يعتمد على الفهم العقلاني؛ والتحليل هو أن الأفراد يصلون إلى التحول من خلال الفهم العقلاني لكي يكتشفوا العلوم على أساس مرجعية القرآن العلمية. مرجعية القرآن العلمية على أساس الفهم العقلاني تبين أن معنى الكل يعتمد على معنى الأجزاء، وفي الوقت نفسه، لا تفهم الأجزاء تمامًا إلا إذا فهم معنى الكل. القرآن يقول: "أفلا يتدبرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" (النساء، ٨٢).

كلمة "تدبر" تعني النظر في عاقبة الأمر والتأمل فيه (قرشي بنابي، ١٣٧١ ش، ج ٢، ص ٣٢٦). وقد فسرت بعض التفاسير التدبر بالتفكير والتأمل في معاني القرآن (الطبرسي، ١٣٧٢ هـ، ج ٣، ص ١٢٥؛ سلطان محمد، ١٤٠٨ هـ، ج ٢، ص ٤٠). التدبر في القرآن يظهر تناغم الآيات. كما فُسرت هذه الآية: عدم وجود اختلاف في القرآن يُرشد إلى أن القرآن منزل من عند الله الواحد، وأهل التدبر يرون أن جميع الأمور المتعلقة بالإنسانية موضحة في القرآن بشكل متناسق (الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ، ج ٥، ص ١٩).

لذلك، فإن التدبر يعني استخدام العقل في فهم التناغم المذكور في القرآن. هذا التناغم يكون مفهوماً من خلال مرجعية القرآن العلمية على أساس العقل، ومن خلال مثل هذا التدبر يُفهم أن جميع تعاليم القرآن مترابطة ولا يوجد فيها اختلاف. أي أن فهم النص لا يكون بأن يفرض المفسر افتراضاته على النص ويقوم النص باختبارها؛ المفسر لا يفرض أبداً ذهنه على النص، بل يحاول من خلال استبدال وإعادة بناء الفجوة التاريخية بينه وبين النص وخلق البيئة التاريخية للنص في نفسه، أن يصل إلى فهم موضوعي للنص يكون بدون افتراضات المفسر. لذلك، فإن تحول العلوم على أساس مرجعية القرآن العلمية يكون بطريقة تعاد فيها قراءة النص القرآني وتستخرج العلوم المطلوبة من المحتوى المُعاد بناؤه مع مراعاة شروط التفسير وبدون افتراضات من النص القرآني.

مرجعية القرآن العلمية على أساس الحكمة (الشمولية بين العقل والعلم)

مرجعية القرآن العلمية تتضمن مفهوم الشمولية بين العلم والعقل؛ كما يعبر القرآن عن ذلك بالحكمة: "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً" (البقرة، ٢٦٩). في تعريف

الحكمة، قيل إنها "الوصول إلى الحقيقة بالعلم والعقل" (راغب اصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٢٤٩). لذلك، فإن مرجعية القرآن العلمية تفسير للعالم على أساس العلم والعقل.

الله يتحدث في القرآن عن إنشاء نظام واحد للكون مبني على التوحيد، ويشهد العلماء على ذلك (آل عمران، ١٨). مرجعية القرآن العلمية تستند إلى الحقيقة وفقاً لآيات القرآن: "ويقول الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق" (سبأ، ٦). وحدهم العلماء يخشون الله (فاطر، ٢٨) وهذه الآيات هي نور في صدور العلماء (العنكبوت، ٤٩).

رسالة هذه الآيات، مرجعية القرآن العلمية مع التركيز على معرفة التوحيد في الحياة الإنسانية؛ أي أن العالم نشأ من خالق واحد، ونظام الكون متكامل بشكل متناسق نحو العالم التوحيدي، ويُعبّر عنه بعبارات تدل على المحتوى العقلي مثل التذكير، التفكير، التعليم والتعقل. غاية خلق الكون، كيفية خلق الأرض والسماء، وتعاقب الليل والنهار، وتنوع الثمار وخلق ما يُنزل من السماء وما يُزرع في الأرض وينمو، وغيرها من الثمار الموجودة في الكون، تحتوي على علامات إلهية، ويفهمها المفكرون بالتفكير والتعقل والتدبر. (البقرة، ٢٢؛ آل عمران، ١٩٠-١٩١؛ النحل، ١١-١٣، ١٧، ٦٥، ٦٧، ٦٩؛ الروم، ٢٣-٢٤؛ النساء، ٨٢). وفقاً لمحتوى هذه الآيات، كل الكائنات في الكون تهدف إلى التوحيد وتُسخر للإنسان لكي يفكر فيها (استخدام العقل) ويستخدم مرجعية القرآن العلمية للاستفادة من العالم الطبيعي والوصول إلى سعادة الدنيا والآخرة.

في تفسير هذه الآيات، يكتب العلامة الطباطبائي: تشير هذه الآيات إلى توحيد الله وربطها بسعادة الإنسان بواسطة عدة براهين. البرهان الأول: تماسك نظام العالم دليل على توحيد الله. البرهان الثاني: عظمة هذا العالم دليل آخر على التوحيد. البرهان الثالث: من خلال حاجة الإنسان، يُسخر الله كل ما في السماوات والأرض له لكي يصل إلى السعادة (الطباطبائي، ١٣٩٠ هـ، ج ١، صص ٣٩٧-٣٩٨).

وفقاً لمحتوى هذه الآيات، فإن الكون ذو هدف ومعرف بآيات الله في نظام الكون، والإنسان مدعو للتفكير في نظام الخلق؛ والنتيجة هي أن هذا الاستدلال العقلي هو مرجعية القرآن العلمية في تسخير الطبيعة وتحقيق حياة أفضل في المجتمع تتضمن سعادة الدنيا والآخرة. مرجعية القرآن العلمية على أساس الحكمة في شكل "تعليم"، "تزكية" قد بُيّنت: "هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين" (الجمعة، ٢).

وفي آية أخرى يقول: "لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين" (آل عمران، ١٦٤).

وفي آية أخرى يقول: "كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" (البقرة، ١٥١).

الكلمات المستخدمة في هذه الآيات مثل "تركية" تعني النمو والزيادة في الأمور الدنيوية والأخروية (راغب اصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٣٨٠) وتنظيف صفات المجتمع السيئة (مكارم شيرازي و زملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ١، ص ٥١٢). "حكمة" تعني الوصول إلى الحقيقة بالعلم والعقل (راغب اصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٢٤٩). و"تعليم" تعني ما يُكرر في الذهن (نفس المرجع، ص ٥٨٠).

وفقاً لتحليل محتوى هذه الآيات، مرجعية القرآن العلمية على أساس الحكمة تتخذ المجتمع من الضلال والجهل. كما فُسرَت هذه الآيات: كان الناس في زمان بعثة النبي محمد(ص) في ضلال، وكان الجهل في ذلك العصر منتشراً في كل أرجاء العالم. التعليم مع الحكمة والتركية أنقذهم من الضلال والجهل (مكارم شيرازي و زملاؤه، ١٣٧١ ش، ج ٣، ص ١٦٠).

في جملة "وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" يقول القرآن: انظروا بعقلانية إلى الفترة التي سبقت الإسلام كيف كنتم في ضلال، وكيف أصبحت مع مرجعية القرآن العلمية. تكرار كلمة "علم" في الآية الأخيرة يشير إلى مرجعية القرآن العلمية القائمة على الحكمة؛ لأن الله بعث بين الناس نبياً منهم يتلو عليهم آيات الله ويظهرهم من شرك العباد وعبادة الأوثان، ويعلمهم الكتاب والحكمة. وفقاً لتفسير هذه الآية، فإن هذا الأمر {علمانية القرآن القائمة على مرجعيتها العلمية} يفتح آفاق المعرفة لهم ويكشف جميع الحقائق النقية، ويرفعهم إلى أعلى درجات العلم، ويمهد لهم الطريق لحياة صالحة، ويعلمهم ما هو مناسب لهم (فضل الله، ١٤١٩ هـ، ج ٣، ص ٩٥؛ الخطيب، ١٤٢٤ هـ، ج ١، ص ١٧٣). من البديهي أن تكون الحياة الصالحة، والوصول إلى أعلى درجات العلم، ومعرفة حقيقة الحياة الدنيا والآخرة، بحاجة إلى مرجعية علمية؛ لفهم الحقائق إلى جانب الواقع، وهذا الفهم ممكن بالعقلانية. لذلك، مرجعية القرآن العلمية القائمة على الحكمة تفتح آفاقاً جديدة للمعرفة العلمية للأفراد، وتمكنهم من الوصول إلى الحقائق النقية.

مرجعية القرآن العلمية في الفهم العقلاني من واقع جريان السنن الإلهية في الحياة الإنسانية

الفهم العقلاني لمرجعية القرآن العلمية يسعى إلى فهم الحياة الإنسانية الواقعية وهو منظم لإيجاد المعنى في مختلف مجالات الحياة الإنسانية. ولأن الإنسان يريد باستخدام وعيه أن يجعل تجربته ذات معنى، فإنه يستعين بالنص ثم يفسر الحياة، ويستخدم تحليل النص لفهم حياته وزيادة الوعي الذاتي؛ أي لكي يعطي نفسه الطابع الواقعي ويفهم واقع حياته وحياة الآخرين، يجب أن يفسر حياته وحياة الآخرين. ومن جهة أخرى، هذا التفسير لا يكون ممكناً إلا من خلال تجلي حياتنا. بعبارة أخرى، فهم باطن حياة الناس يحتاج إلى تفسير (Mueller-Vollmer, 1986, pp. 161-142)، ولأن الجميع يشتركون في الإنسانية، يمكن إعادة بناء الحالة الداخلية لمحدثي الأحداث والنص بمعناه العام في أنفسنا

وفهمها (Bontekoe, 1973, p. 44). لذلك، فإن حياة الإنسان المتمثلة في النص قابلة للتفسير والقرآن يروي قصة المجتمعات الإنسانية؛ حيث إن البشر لديهم ماهية واحدة، وصفات وخصائص مشتركة في الحياة الواقعية.

القرآن يقول: "كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِسُوءِ عَالِيهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ..." (الرعد، ٣٠). بهذه الطريقة، أرسلناك في أمة سبقتها أمة ليتلو عليهم ما أوحينا إليك...؛

وفقاً لمحتوى هذه الآية، فإن المصير المشترك للبشر يتطلب أن تكون مصائر المجتمعات الإنسانية قد اتخذت شكلاً سببياً ونتائجياً، ومع ظهور أسبابها، تأتي آثارها ولوازمها، وهذه القاعدة دائمة في مرجعية القرآن العلمية. يجب أن يفهم نص القرآن بشكل منهجي ويُعاد إنتاج العلوم التي يحتاجها المجتمع، ومن خلال هذا، تُعطى العلوم المستخرجة من القرآن صفة الواقع.

على سبيل المثال، قانون المجتمع يعني مجموعة العلاقات العينية والخارجية التي صُممت من قبل الله للمجتمع، وفي القرآن، تُبين العلاقة بين التقوى والبركة في المجتمع: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (الأعراف، ٩٦). كلما آمن أهل قرية واتقوا، فتحننا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكنهم كذبوا، فعاقبناهم بما كانوا يكسبون.

الفهم العصري لمحتوى هذه الآية هو أن هناك علاقة بين تصرف الإنسان والآثار الناتجة عنه. إذا كانت هناك تقوى في المجتمع، فإن بركات الله ستنزل على ذلك المجتمع. وإذا كذب المجتمع بآيات الله ولم يكن هناك تقوى، سينزل عليهم عذاب الله. هذه القاعدة كانت موجودة في مصائر المجتمعات السابقة.

في الظروف العصرية، تسعى بعض المجتمعات إلى تطبيق قانون الله في أراضيها، وفي هذه الحالة ستظهر آثار نزول البركات عليهم. العلاقة العينية بين التقوى والبركة في هذه الآية تُبين أن السلوك الاجتماعي يتماشى مع قانون التقوى الإلهي، وعندما يكون المجتمع ملتزماً بالقانون، سترى البركة فيه. مثل هذه العلاقة، حيث يكون أحدها متغيراً مستقلاً والآخر متغيراً تابعاً، علاقة عينية وقابلة للملاحظة. كمرجعية القرآن العلمية في الفهم العقلاني للعلاقة العينية بين العذاب أو تقليل النعم مع الذنوب وزيادة النعم مع طاعة الأوامر الإلهية.

القرآن يقول: "وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَّوْعِداً" (الكهف، ٥٩). هذه الآية توضح العلاقة بين ظلم المجتمع وهلاكه. العلاقة السببية والعلمية في حياة الإنسان ملموسة؛ وهذه السمة الظالمة في أي مجتمع تكون نهايته محتمة. البشر لديهم ماهية واحدة، وصفات وخصائص مشتركة. التحليل العقلي لمصير البشر يشير إلى مرجعية القرآن العلمية في بيان العلاقة بين

السبب والمسبب في واقع الحياة الإنسانية ومفهومها في إطار السنن الإلهية.

يقول القرآن الكريم: "سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" (الأحزاب، ٦٢). ومعناه أن سنة الله جارية في الذين سبقوا ولا تغيير فيها. وتقول آية أخرى في هذا السياق: "سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" (الفتح، ٢٣). فهذه سنة الله التي كانت موجودة في الماضي ولن تجد تغييراً لسنة الله. في بعض الآيات، يشار إلى النظر إلى المجتمعات الماضية والتعلم منها: "قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ" (آل عمران، ١٣٧). "فَهَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا" (فاطر، ٤٣).

دراسة تاريخ المجتمعات تُظهر أن القانون الإلهي كان جارياً في جميعها، وأن هذه السنة الإلهية لم تتغير. تحليل محتوى هذه السنن يُبرز الواقع المشترك للحياة الإنسانية، وباستخدام العقل، تُثبت مرجعية القرآن العلمية من خلال الكشف العلمي عن احتياجات المجتمع؛ بمعنى أن آثار السنن الإلهية في الحياة المشتركة للبشر قابلة للدراسة العلمية. ولذلك، يمكن دراسة التقدم العلمي وفحص العوامل المؤثرة فيه.

المجتمع الذي يعمل وفق السنن الإلهية يكون لديه بيئة ملائمة للتقدم العلمي، وتاريخ المجتمعات التي ذُكرت في القرآن يُظهر أن المجتمعات تشارك في المصير، ودراسة هذا الاشتراك في الحياة الإنسانية بشكل ملموس، باستخدام العقل ومرجعية القرآن العلمية، أمر ممكن. ومع هذا، فإن القرآن هو مصدر خالٍ من الخطأ ويقيني عن تنفيذ السنن الإلهية في الحياة الإنسانية، وتلك السنن الإلهية قانون المجتمع ومرجع علمي في النظام الاجتماعي.

النتائج

فهم العلاقة بين العقل ومرجعية القرآن العلمية يكمن في إدراك تجليات الحياة الإنسانية في محتوى الآيات، والمصير المشترك للإنسانية يقتضي استخراج كل ما يتعلق بهدف الحياة البشرية من النص القرآني. الفهم العصري للنص يوضح خلوده، فالقرآن نزل بلغة بشرية وانتقاله إلى العصور الأخرى موجود في محتواه. معظم نص القرآن مبادئ عامة ودائمة لكل العصور البشرية.

تقتضي حاجة الإنسان استخراج العلوم التي يحتاجها من النص. سيولة النص في المفهوم رغم ثبات الألفاظ، تعني أنه يمكن استنباط المحتوى الذي يحتاجه الإنسان في كل عصر من النص ورؤية جميع الآيات بمفاهيمها العامة وتفاصيلها لتحقيق هداية وسعادة الإنسان. النص القرآني له باطن قد يشمل عصر النزول ويكون قابلاً للاستفادة منه للعصور الأخرى أيضاً؛ لذلك جميع آيات القرآن خالدة.

النقطة المهمة في الاستنباط هي المنهجية العصرية للنص بعيداً عن الإفراط والتفريط، ووضع التفسير الصحيح الذي يتناسب مع العصر مع مراعاة قواعد الاجتهاد ومنهجية البحث المقبولة. مرجعية القرآن العلمية على أساس العقلانية تشمل جميع العلوم التي تفيد اكتمال المجتمع. تُستخدم الآيات القرآنية التي تشير إلى العلم والعقل لإظهار أن مرجعية القرآن العلمية تكون باتجاه الطاعة الإلهية وتشمل العلوم التي يحتاجها المجتمع؛ لأن المجتمع الإلهي له احتياجات مختلفة، ويجب تلبية هذه الاحتياجات بطرق علمية عقلانية. ومن هنا، فإن مقارنة المجتمع العلمي بالمجتمع الجاهل وتفضيل المجتمع العلمي تكون على أساس العقل. مرجعية القرآن العلمية تكون على أساس الحكمة مع مراعاة شروط التفسير العصري للنص بما يتناسب مع احتياجات المجتمع، ومرجعية القرآن العلمية تسعى للفهم العقلاني من واقع جريان السنن الإلهية في الحياة الإنسانية. والعلم المقصود يشمل العلوم التجريبية وغير التجريبية، المادية، الروحية، الدنيوية والأخروية، الجسدية والروحية.

المصادر

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ هـ). *لسان العرب*. الطبعة الثالثة؛ ج. ٨ و ١١. بيروت: دار صادر.
- أحمدي، بابك. (١٣٨٥ ش). *ساختار و تأویل متن (بناء و تأویل النص)*. طهران: نشر المركز.
- جعفري، یعقوب. (١٣٧٦ ش). *تفسیر الکوثر*. (ج. ٦). قم: مؤسسة نشر هجرت.
- حسینی همدانی، محمد. (١٤٠٤ ش). *انوار درخشان (الأنوار الساطعة)*. (ج. ٩). طهران: مكتبة لطفی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (١٣٧١ هـ). *الجواهر النضید*. (الطبعة الخامسة). قم: بیدار.
- خطیب، عبد الکریم. (١٤٢٤ هـ). *التفسیر القرآنی للقرآن*. (ج. ١ و ٧). بیروت: دارالفکر العربی.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ هـ). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیة.
- رضائی أصفهانی، محمدعلی. (١٣٩٦ ش). *مرجعیة علمی قرآن کریم (المرجعیة العلمیة للقرآن الکریم)*. فی: مؤتمر القرآن والعلوم الإنسانية، علوم القرآن والحديث. مرکز نور للبحوث الكمبيوتریة للعلوم الإسلامیة.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (١٤٠٨ هـ). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. (ج. ٢). بیروت: مؤسسة الأعلمی للنشر.
- طباطبائی، السید محمدحسین. (١٣٩٠ هـ). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج. ١-٢، ١٩، ٥، ٢٢). بیروت: مؤسسة الأعلمی للنشر.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ هـ). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج. ٣ و ٦). طهران: ناصر خسرو.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ هـ). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج. ١٤). بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن محمد (١٣٩٥ ش). *أساس الاقتباس*. (الطبعة الثانية). طهران: فردوس.
- طیب، عبد الحسین. (١٣٧٨ هـ). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. (ج. ٨). طهران: دارالاسلام للنشر.
- عالمی، عبدالرؤف. (١٣٩٥ ش). *مرجعیة علمی قرآن کریم در علوم انسانی (المرجعیة العلمیة للقرآن الکریم فی العلوم الإنسانية)*. *البحوث الإسلامیة الإنسانية*، ٣(٥)، صص ١٣٥-١٦٤.
- فضل الله، محمدحسین. (١٤١٩ هـ). *تفسیر من وحي القرآن*. (ج. ١، ٣، ١٣، ١٨-١٩، ٢٢). بیروت: دارالملاک للطباعة.
- فیض کاشانی، محسن. (١٤١٥ هـ). *تفسیر الصافی (ج. ٣)*. طهران: دار الصدر للنشر.
- قرشی بنابی، علی أكبر. (١٣٧١ ش). *قاموس القرآن*. (ج. ٢ و ٥؛ الطبعة السادسة). طهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجموعة المرجعية العلمیة للقرآن الکریم. (١٤٠٢ ش). قم: دارالنشر مکتب التبلیغات الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر و زملاؤه. (١٣٧١ ش). *تفسیر نمونه (الأمثل فی تفسیر القرآن)*. (ج. ١، ١١، ٣ و ١٩). طهران: دارالکتب الإسلامیة.
- واعظی، أحمد. (١٣٨٦ ش). *درآمدی بر هرمنوتیک (مقدمة فی الهرمنیوطیکا)*. طهران: مؤسسة نشر بحوث الثقافة والفکر الإسلامی.
- هادوی تهرانی، مهدی. (١٣٧٧ ش). *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم (الأسس الکلامیة للاجتهاد فی استنباط القرآن الکریم)*. قم: مؤسسة خانه خرد.

References

The Noble Quran.

- Ahmadi, B. (2006). *Structure and interpretation of texts*. Tehran: Markaz. [In Persian]
- ‘Ālamī, ‘A. R. (2016). Marja‘iyyat-i ‘ilmī-yi Qur‘ān-i karīm dar ‘ulūm-i insānī. *Pazhūhishnāma-yi ‘Ulūm-i Insānī-yi Islāmī*, 3(5), pp. 135–164. [In Persian]
- Bontekoe, R. (1973). *Dimantions of the hermeneutics circle*. Humanity Press, New Jersey.
- Fadlallah, M. H. (1998). *Tafsīr min wahy al-Qur‘ān*. (vols. 1, 3, 13, 18-19, 22). Beirut: Dār al-Malak li-l-Ṭibā‘a. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfi*. (vol. 3). Tehran: Intishārāt al-Ṣadr. [In Arabic]
- Hadavi Tehrani, M. (1998). *The theological foundations of ijtihad in derivation from the noble Quran*. Qom: Khane-ye Kherad Cultural Institute. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥ. b. Y. (1951). *Al-Jawhar al-naḍīd*. (5th ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Hosseini Hamedani, M. (1984). *Anwār-i darakhshān*. (vol. 9). Tehran: Kitābfurūshī-yi Luṭfī. [In Persian]
- Ibn Manzūr, M. b. M. (1993). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.; vols. 8, 11). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ja‘farī, Y. (1997). *Tafsīr-i Kawthar*. (vol. 6). Qom: Mu‘assasa-yi Intishārāt-i Hijrat. [In Persian]
- Khaṭīb, ‘A. (2003). *Al-Tafsīr al-Qur‘ānī li-l-Qur‘ān*. (vols. 1, 7). Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī. [In Arabic]
- Makarim Shīrāzī, N. & Colleagues. (1992). *Tafsīr-i Namūna*. (vols. 1, 3, 19). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Mueller-Vollmer, K. (1986). *The hermeneutics reader*. (vol. 2). Basil Blackwell.
- Qurashī Bonābī, ‘A. (1992). *Qāmūs al-Qur‘ān*. (6th ed.; vols. 2, 5). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1991). *Mufradāt al-fāz al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]
- Rezaei Esfēhani, M. ‘A. (2017). Marja‘iyyat-i ‘ilmī-yi Qur‘ān-i karīm. In *Hamāyish-i Qur‘ān va ‘Ulūm-i Insānī, ‘Ulūm-i Qur‘ān va Ḥadīth* (pp. 42–93). Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpūtārī-yi ‘Ulūm-i Islāmī-yi Nūr. [In Persian]
- Sulṭān ‘Alīshāh, S. M. b. H. (1988). *Bayān al-sa‘āda fī maqāmāt al-‘ibāda*. (vol. 2). Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt. [In Arabic]
- Ṭabarī, Abū Ja‘far M. b. Jarīr. (1991). *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. (vol. 14). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥ. (1952). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. (vols. 3, 6). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā‘ī, M. H. (1970). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur‘ān*. (vols. 1–2, 5, 19). Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt. [In Arabic]

- Ṭayyib, ‘A. (1958). *Aḡyab al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. (vol. 8). Tehran: Intishārāt-i Islām. [In Persian]
- Ṭūsī, M. b. M. (2016). *Asās al-iqtibās*. (2nd ed.). Tehran: Firdaws. [In Persian]
- Vaezi, A. (2007). *Introduction to hermeneutics*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Workshop on the Noble Quran’s Theoretical Authority*. (2023). Qom: Islamic Propagation Office Press. [In Persian]

Identifying the Model of Co-Governance in the Context of the Islamic Governance System

Morteza Soltani¹ 

Received: 2024/10/16 • Revised: 2024/11/02 • Accepted: 2024/11/25 • Published online: 2024/12/10



Abstract

The increasing challenges of governance at local, national, and international levels have highlighted the importance of collaboration, the utilization of all available intellectual and scientific capacities, and collective responsibility more than ever before. Co-governance, or shared governance, facilitates the integration of diverse perspectives and knowledge by distributing power, authority, and responsibility among governments, local communities, non-governmental organizations, the private sector, and the public. This approach helps develop more adaptive and comprehensive solutions to governance challenges. This study aims to explore the relationship between co-governance and Islamic governance and to identify a co-governance model within the framework of the Islamic governance system. The research employs qualitative content analysis and the Soft Systems Methodology. Findings indicate that: (1) Co-governance and Islamic governance share both similarities and distinctions; (2) The role of various stakeholders in Islamic governance can be analyzed across different levels, roles, and domains; (3) The core characteristics of co-governance—namely, its networked, multi-level, and polycentric nature—are meaningfully and dynamically interconnected with the key components of stakeholder participation in Islamic governance. These components include divine sovereignty, public oversight, the electoral system, councils (shūrā), enjoining good and forbidding evil, allegiance (bay'a), separation of powers, participation in legislation, and the role of civil and professional institutions. This interconnection is represented within a conceptual model.

Keywords: Co-governance, shared governance, participatory governance, Islamic governance.

1. Associate Professor, Faculty of Management and Accounting, University of Tehran, Tehran, Iran.
mortezasoltanee@ut.ac.ir

* Soltani, M. (2024). Identifying the Model of Co-Governance in the Context of the Islamic Governance System. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 83-108.

<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77431>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



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



النموذج المشتركة في سياق نظام الحوكمة الإسلامية

مرتضى سلطاني^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٠/١٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٠٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

إن التحديات المتزايدة للحكم على المستويات المحلية والوطنية والدولية، قد أظهرت بشكل أوضح أهمية التعاون واستخدام جميع الطاقات العلمية والفكرية المتاحة وتحمل المسؤولية الجماعية. إن الحكم المشترك أو الحكم التعاوني من خلال تقاسم السلطة والصلاحيات والمسؤوليات بين الحكومات والمجتمعات المحلية والمنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص والشعب، قد مكّن من دمج وجهات النظر والمعارف المتنوعة وساعد في خلق حلول أكثر توافقاً وشمولية لهذه التحديات. يهدف هذا البحث إلى فهم العلاقة بين الحكم المشترك والحكم الإسلامي ووضع نماذج للحكم المشترك في سياق نظام الحكم الإسلامي. المنهجية المستخدمة في هذا البحث هي تحليل المحتوى النوعي ومنهجية الأنظمة الناعمة. نتائج البحث تظهر: أن الحوكمة المشتركة والحوكمة الإسلامية تتقاطعان في بعض الجوانب ولديهما تمايزات. كما يمكن تفسير أدوار أصحاب المصلحة المختلفين في الحوكمة الإسلامية على مستويات وأدوار ومجالات مختلفة. والخصائص الأساسية للحوكمة المشتركة (التواصل الشبكي، تعددية المستويات، تعددية المراكز) والعناصر الرئيسية لدور أصحاب المصلحة في الحوكمة الإسلامية (بما في ذلك حاكمية الله، الرقابة العامة، نظام الانتخابات، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، البيعة، فصل السلطات، المشاركة في التشريع ودور المؤسسات المدنية والمهنية) تربطها علاقة ذات دلالة وديناميكية ضمن نموذج مفاهيمي.

الكلمات المفتاحية:

الحوكمة المشتركة، الحوكمة التعاونية، الحوكمة التشاركية، الحوكمة الإسلامية.

١. أستاذ مشارك، كلية الإدارة والمحاسبة، جامعة طهران. طهران، إيران. mortezasoltanee@ut.ac.ir

* سلطاني، مرتضى. (٢٠٢٤). النموذج المشتركة في سياق نظام الحوكمة الإسلامية. *الحوكمة في القرآن والسنة*، ٢(٤)،

صص ٨٣-١٠٨. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77431>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



المقدمة

إن تعقيد التحديات العالمية المتزايدة، مثل تغييرات المناخ، فقدان التنوع البيولوجي والأوبئة العالمية، قد أبرز الحاجة إلى التعاون متعدد الأطراف. إن إدارة ظواهر معقدة وديناميكية كهذه تتطلب استخدام جميع الطاقات الفكرية والمعرفية المتاحة وتحمل المسؤولية من الجميع. تطورت الحوكمة المشتركة¹ أو الحوكمة التعاونية كإطار أساسي لمعالجة هذه التحديات من خلال جمع الحكومات، المجتمعات المحلية، المنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص. هذا النهج يتيح دمج وجهات النظر وأنظمة المعرفة المتنوعة ويخلق حلولاً تكيفية وشاملة (ستوركاك و أوزبورن، ٢٠٢٠؛ جونز، ٢٠٢٣؛ أوستروم، ٢٠١٧).

تشير الحوكمة المشتركة إلى نموذج حوكمة يتقاسم فيه عدة أصحاب مصلحة، بما في ذلك الحكومات، المجتمع المدني، الجماعات المحلية، المؤسسات الخاصة والمجتمعات المحلية، السلطة والمسؤولية والصلاحيات في صنع القرار. يستخدم هذا النهج لإدارة الموارد العامة بشكل جماعي، حل المشكلات الاجتماعية المعقدة وإنشاء سياسات شاملة. تركز الحوكمة المشتركة على التعاون، الشمولية، الشفافية والمساءلة، وتضمن دمج وجهات النظر المتنوعة في عمليات الحوكمة (إيمرسون، ٢٠١٥؛ رويسلاند، ٢٠١٠؛ باكيت وويلسون، ٢٠١١).

تُتيح هياكل الحوكمة المشتركة فرصاً أكبر للمواطنين للمشاركة في عمليات الحوكمة، وتتجاوز الديمقراطية التمثيلية التقليدية لتتحرك نحو أشكال أكثر مباشرة وتشاركية من الحوكمة. يُتاح للمواطنين، لا سيما أولئك الذين ينتمون إلى الفئات المهمشة، فرصٌ للمشاركة المباشرة في وضع السياسات، حيث يساهمون بمعارفهم وخبراتهم في عمليات اتخاذ القرار. وبهذا، تكون القرارات أكثر تعبيراً عن طيف واسع من المصالح.

في الحوكمة المشتركة، يتم تقسيم السلطات بين مختلف أصحاب المصلحة، مما يضمن ألا يهيمن طرف واحد على عملية اتخاذ القرار. وتُنشئ هياكل الحوكمة المشتركة عمليات أكثر شفافية ومساءلة، وهي ضرورية لنجاح الديمقراطية (آكرمان، ٢٠١٣؛ مانفريدي و مافي، ٢٠٠٨). تُسهّم الحوكمة المشتركة في بناء الثقة بين المواطنين والحكومات من خلال جعل العمليات الحوكمية أكثر شفافية وتشاركية. وعندما يرى الناس أن أصواتهم مسموعة وأن لديهم دوراً مهماً في تشكيل السياسات، تزداد الثقة بالمؤسسات العامة. وهذه الشرعية تعتبر عنصراً حيوياً للحكم الديمقراطي، حيث تُعزز العقد الاجتماعي بين المواطنين والحكومة (إيمرسون وآخرون، ٢٠١٢؛ تالين، ٢٠١٢؛ وامبلر، ٢٠١٠).

1. Co-governance

من ناحية أخرى، تُطَبَّق في الدول الإسلامية، وبدرجات متفاوتة، نماذج من الحوكمة الإسلامية. في هذه النماذج، تُحدد المبادئ والقيم والرؤية الكونية المستمدة من تعاليم الإسلام إطار السياسات والقرارات الكبرى. موضوع هذا البحث هو دراسة العلاقة ومدى التقارب بين النماذج الحديثة للحكومة التي تعتمد على المشاركة الفعالة للمجتمع، وتحديدًا الحوكمة المشتركة، وبين نموذج الحوكمة الإسلامية الذي ينظر إليه المفكرون المسلمون الشيعة.

وبناءً عليه، فإن أسئلة البحث هي كالتالي:

- ما العلاقة بين الحوكمة المشتركة والحوكمة الإسلامية؟
- كيف يبدو نموذج الحوكمة المشتركة في سياق نظام الحوكمة الإسلامية؟

الأدبيات النظرية

- الحوكمة المشتركة:

شهد مفهوم الحوكمة تطوراً ملحوظاً على مر الزمن، حيث تجاوزت أبعاده المفاهيم التقليدية التي تركز على الدولة إلى نطاق أوسع يشمل مجموعة متنوعة من عمليات صنع القرار، بما في ذلك مشاركة الجهات غير الحكومية. وتشير الحوكمة المشتركة إلى نموذج يتم فيه تقاسم السلطة والمسؤولية في اتخاذ القرار بين جهات مختلفة، غالباً ما تشمل الحكومات، والمجموعات المحلية، والمنظمات الأهلية، أو أصحاب المصلحة الآخرين. يستند هذا النموذج إلى مبادئ الشراكة والاحترام المتبادل، مما يضمن تمثيل جميع الأصوات في عملية الحوكمة.

تهدف الحوكمة المشتركة إلى معالجة عدم توازن القوة عبر منح دور رسمي للمجموعات التي تم تهملها تاريخياً، بحيث تسهم في صياغة السياسات والقرارات التي تؤثر عليها. يسعى هذا النموذج إلى إنشاء نظام أكثر شمولاً وإنصافاً (جونز، ٢٠٢٣؛ مانفريدي و مافي، ٢٠٠٨؛ إيمرسون، ٢٠١٥؛ جاسانوف، ٢٠٠٥).

نشأت الحوكمة المشتركة من الحركات الأوسع التي دعت إلى اللامركزية والحكم التشاركي، والتي برزت في منتصف القرن العشرين. كانت اللامركزية تهدف إلى نقل سلطات اتخاذ القرار من الحكومات المركزية إلى المستويات الإقليمية والمحلية، مما يتيح إدارة أكثر محلية وتخصيصية. وقد أسست هذه الفكرة، التي تُشجع على إشراك العديد من الجهات الفاعلة على مختلف المستويات بدلاً من تركيزها حصراً بيد الدولة، الأساس لنموذج الحوكمة المشتركة.

في أواخر القرن العشرين، أصبحت الحوكمة التشاركية نهجاً بارزاً في الإدارة العامة وصنع السياسات. وقد جاء ذلك نتيجة لفهم أن القضايا الاجتماعية المعقدة - مثل تغير المناخ، والتطوير

الحضري، والتفاوت الاجتماعي - تتطلب مشاركة العديد من أصحاب المصلحة. أدت القيود التي واجهتها النهج التي تعتمد فقط على الدولة أو السوق إلى دمج جهات متعددة، بما في ذلك المجتمع المدني والقطاع الخاص والمجتمعات المحلية، في عمليات الحكومة. ومع التركيز على الشمولية وصنع القرار المشترك والمساءلة، هيأت الحكومة التشاركية الأساس لنماذج الحكومة المشتركة.

من جهة أخرى، كان الاعتراف بحقوق الشعوب الأصلية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين عاملاً مهماً أثر بشكل كبير على تطوير نماذج الحكومة المشتركة. بدأت العديد من الدول في الاعتراف بحق الشعوب الأصلية في تقرير مصيرها، مما أدى إلى إبرام اتفاقيات رسمية مكّنت المجتمعات الأصلية من الحصول على سلطات الحكومة المتعلقة بالأراضي والموارد والتراث الثقافي المشترك. غالباً ما تضمنت هذه الاتفاقيات هياكل حوكمة مشتركة، مما أتاح للمجتمعات الأصلية المشاركة على قدم المساواة مع الحكومات في عمليات اتخاذ القرار (ستروكوخ وأوزبورن، ٢٠٢٠؛ بوبسكو، ٢٠١٣؛ كورنوال و شانكلاند، ٢٠٠٨؛ غريندل، ٢٠٠٩).

في الواقع، تطور مفهوم الحكومة المشتركة مع مرور الزمن، ولم يكن ذلك نتيجة لجهود فرد أو تيار واحد، بل كان وليد إسهامات عدة باحثين. في أواخر القرن العشرين، كان "الينور أوستروم" إحدى الشخصيات الرائدة في تطوير مفهوم الإدارة المشتركة، حيث عملت بشكل مكثف على الحكومة متعددة المراكز وإدارة الموارد المشتركة. كان عملها الأساسي حول حوكمة الموارد الجماعية عاملاً أساسياً في تهيئة الطريق لنماذج الحكومة التشاركية، بما في ذلك الحكومة المشتركة.

طرح أوستروم أفكارها بشكل خاص في كتابها الصادر عام ١٩٩٠ بعنوان "حكم الإنسان: تطور المؤسسات للعمل الجماعي"^١. يُعد هذا الكتاب واحداً من أولى النصوص وأكثرها تأثيراً التي أرست المبادئ التي ساهمت لاحقاً في تشكيل مفهوم الحكومة المشتركة. في مرحلته التطورية الحالية، يتضمن إطار الحكومة المشتركة العناصر التالية:

صنع القرار المشترك: يتعاون أصحاب المصلحة مع بعضهم البعض لاتخاذ قرارات من خلال التفاوض والتوافق، مما يضمن أن السياسات تعكس المصالح ووجهات النظر المختلفة. تعزز هذه المقاربة التشاركية شرعية وفعالية نتائج الحكومة. (آكرمان، ٢٠٠٤؛ ٢٠١٣؛ أغراوال، ٢٠٢٠؛ أنسل و جاش، ٢٠٠٨).

المساءلة المتبادلة: في إطار الحكومة المشتركة، يكون كل طرف مسؤولاً ليس فقط أمام مجتمعه الخاص، بل أيضاً أمام شركائه. تضمن هذه المساءلة المتبادلة أن جميع الأطراف تعمل لتحقيق

1. Governing the commons: The evolution of institutions for collective action

الأهداف المشتركة، وتؤدي إلى وجود شفافية في عمليات اتخاذ القرار. كما توفر إطاراً لتقييم مدى نجاح نتائج الحوكمة، مع ضمان أن جميع المشاركين يقومون بواجباتهم على أكمل وجه. (ستروكوخ و أوزبورن، ٢٠٢٠؛ أوليري و ويچ، ٢٠١٢؛ فانج، ٢٠٠٩).

الاعتراف بالمعرفة التقليدية والمحلية: تتضمن الحوكمة المشتركة غالباً المجتمعات الأصلية أو المحلية، حيث يتم الاعتراف بأنظمتها المعرفية التقليدية كمعرفة ذات قيمة وأهمية بجانب الخبرة العلمية أو الحكومية. (رويسلاند، ٢٠١٠؛ بيركس، ٢٠١٧؛ ممن و كيرك، ٢٠١٢).

تقسيم السلطة وتوزيع الاختصاصات: تُوزَّع الحوكمة المشتركة سلطة اتخاذ القرار بين مختلف الأطراف المعنية، مما يضمن عدم امتلاك أي جهة فاعلة السيطرة الأحادية. يُساهم هذا التقسيم للسلطة في تعزيز العمليات الديمقراطية والشاملة لاتخاذ القرار. غالباً ما يتم تقنين أطر الحوكمة المشتركة من خلال اتفاقيات قانونية أو معاهدات رسمية، والتي تُوفّر تعليمات واضحة لتوزيع السلطة. تعترف هذه الاتفاقيات بسيادة أو اختصاص المجموعات المختلفة، لا سيما المجتمعات الأصلية، في إدارة الأراضي أو الموارد أو القضايا المحددة. تعمل هذه الأطر القانونية على حماية حقوق هذه المجموعات وضمان أن دورها في الحوكمة ملزم قانونياً ومحترم (باكيت و ويلسون، ٢٠١١؛ بيركس، ٢٠٠٩؛ أغراوال، ١٩٩٩؛ ساسكيند و كروكشانك، ١٩٨٧).

المؤسسات التعاونية: يعتمد نجاح الحوكمة المشتركة على إنشاء مؤسسات تسهّل التعاون بين مختلف الأطراف المعنية. تُوفّر هذه المؤسسات منصة للحوار المنتظم، وتبادل المعلومات، وحل النزاعات. كما تضمن استدامة عمليات الحوكمة المشتركة على المدى الطويل من خلال تعزيز الثقة والتعاون بين الأطراف لضمان استمرارها (هيللي، ٢٠٢٠؛ أوستروم، ١٩٩٠).

الشفافية: تضمن آليات المساءلة أن يكون جميع الجهات الفاعلة في الحوكمة المشتركة مسؤولين عن أفعالهم، وأن تُتخذ القرارات بشفافية تامة. تعزز هذه الشفافية الثقة والمصادقية بين الأطراف المعنية (فانج، ٢٠١٥).

هياكل الحوكمة القابلة للتكيف والمرنة: تم تصميم أنظمة الحوكمة المشتركة بحيث تكون مرنة وقابلة للتكيف، مما يتيح لهياكل الحوكمة التطور استجابةً للظروف المتغيرة أو التحديات الجديدة. يُعدّ هذا التكيف مفتاحاً للتعامل مع القضايا الديناميكية والمعقدة مثل الإدارة البيئية (تالين، ٢٠١٢؛ أوستروم، ١٩٩٠).

التعلم المشترك^١: تدمج الحوكمة المشتركة أشكالاً متعددة من المعرفة، بما في ذلك المعرفة

1. Co-Learning

العلمية والمحلية والتقليدية. يؤدي التعلم المشترك بين الأطراف المعنية إلى حلول حوكمة أكثر ابتكاراً وفعالية، تستند إلى نظم معرفية متنوعة (تسوجيناكا وآخرون، ٢٠١٣؛ بايسكو، ٢٠١٣؛ أرمتيج وآخرون، ٢٠١٠).

الخصائص الرئيسية للحوكمة المشتركة: الحوكمة المشتركة هي حوكمة شبكية^١، متعددة المستويات^٢، ومتعددة المراكز^٣. تُعدّ هذه المفاهيم الثلاثة عناصر جوهرية ضمن إطار الحوكمة المشتركة. وهي تُظهر تعقيد الحوكمة من خلال إشراك عدة جهات حاكمة تعمل على مستويات مختلفة، ولكل منها سلطتها الخاصة في اتخاذ القرار.

تزداد استخدام هذه المفاهيم في السياقات التي تتطلب فيها إدارة الأنظمة المعقدة والمتداخلة، مثل الموارد البيئية، التنمية الحضرية، أو الخدمات الاجتماعية، هياكل حوكمة تشاركية ولا مركزية.

- الحوكمة الشبكية:

الحوكمة الشبكية هي شكل من أشكال الحوكمة يركز على التعاون والتنسيق بين مجموعة متنوعة من الجهات الفاعلة، بما في ذلك الحكومات، مؤسسات القطاع الخاص، المجتمع المدني، والمنظمات غير الحكومية، لتحقيق أهداف مشتركة. على عكس نماذج الحوكمة الهرمية التقليدية التي يتم فيها اتخاذ القرارات من قبل سلطة مركزية واحدة، تقوم الحوكمة الشبكية بتوزيع السلطة والمسؤوليات بين شبكات مترابطة من الأطراف المعنية. يؤدي هذا النهج إلى مرونة أكبر، وقدرة أعلى على التكيف، وتحسين قدرات حل المشكلات في البيئات المعقدة والديناميكية. عناصر مميزة للحوكمة الشبكية تشمل التفاعلات الأفقية، التبعية المتبادلة والعلاقات متعددة المستويات. التفاعلات الأفقية: يتفاعل الفاعلون في الشبكة على أساس المساواة، حيث يلعب التعاون والتفاوض دوراً مهماً في اتخاذ القرارات.

- التبعية المتبادلة: تعتمد الجهات الفاعلة في الشبكة على موارد ومعارف وقدرات بعضها البعض لتحقيق الأهداف المشتركة.

- العلاقات متعددة المستويات: تعمل الحوكمة الشبكية على مستويات مختلفة (محلية، وطنية، عالمية)، مما يتطلب التنسيق بين الفاعلين عبر مقاييس ومستويات متعددة (بروان و كينيس، ٢٠٠٨؛ سورنسن و تورفينغ، ٢٠٠٥؛ رودس، ١٩٩٦).

- الحوكمة متعددة المستويات: تشير الحوكمة متعددة المستويات إلى التفاعل والتنسيق بين

1. Network
2. Multi-level
3. Polycentric

مستويات الحكم المختلفة (المحلية، الإقليمية، الوطنية والدولية) في عملية صنع السياسات. هذا النهج ذو أهمية كبيرة في الحوكمة المشتركة، حيث يسمح باتخاذ القرارات على المستوى الأنسب، وغالباً ما يجمع بين الأساليب التنازلية (من الأعلى إلى الأسفل) والتصاعدية (من الأسفل إلى الأعلى) لتحقيق نتائج أكثر فعالية وشمولية.

يُعد الاتحاد الأوروبي مثلاً عملياً للحوكمة متعددة المستويات، حيث تُوزَّع سلطات اتخاذ القرار بين مؤسسات الاتحاد الأوروبي، الحكومات الوطنية، والهيئات الإقليمية، خاصة في مجالات مثل السياسات البيئية والتغير المناخي (هوغ وماركس، ٢٠٠١؛ ماركس و هوغ، ٢٠٠٤).

التنسيق بين الجهات الفاعلة على مختلف المستويات والأبعاد: يشمل التنسيق التعاون بين الجهات الفاعلة على مقاييس ومستويات مختلفة من أجل تعزيز تكامل الجهود وتحقيق الأهداف المشتركة (بروان و كينيس، ٢٠٠٨؛ سورنسن و تورفينغ، ٢٠٠٥؛ رودس، ١٩٩٦).

الحوكمة متعددة المستويات: تشير الحوكمة متعددة المستويات إلى التفاعل والتنسيق بين مستويات الحكم المختلفة (المحلية، الإقليمية، الوطنية والدولية) في عملية صنع السياسات. يُعتبر هذا النهج أساسياً في إطار الحوكمة المشتركة، حيث يسمح باتخاذ القرارات على المستوى الأنسب، وغالباً ما يدمج بين الأساليب التصاعدية (من الأسفل إلى الأعلى) والأساليب التنازلية (من الأعلى إلى الأسفل) لتحقيق نتائج أكثر فعالية وشمولية.

تُعدّ الاتحاد الأوروبي مثلاً عملياً على الحوكمة متعددة المستويات، حيث يتم توزيع سلطات اتخاذ القرارات بين مؤسسات الاتحاد الأوروبي، الحكومات الوطنية، والهيئات الإقليمية، خاصة في مجالات مثل السياسات البيئية والتغير المناخي (هوغ وماركس، ٢٠٠١؛ ماركس و هوغ، ٢٠٠٤).

الحوكمة متعددة المراكز: تصف الحوكمة متعددة المراكز نظاماً تعمل فيه العديد من الهيئات الحاكمة بشكل مستقل ولكن بطريقة منسقة. تتمتع كل هيئة حاكمية بسلطاتها الخاصة ولكنها تتعاون مع غيرها لإدارة الموارد المشتركة أو معالجة القضايا المشتركة. يتميز النظام متعدد المراكز بوجود مراكز متعددة لصنع القرار، غالباً ما تتداخل ولكنها تتمتع بدرجة عالية من الاستقلالية.

تُلعِب الحوكمة متعددة المراكز دوراً بارزاً في الحوكمة المشتركة، حيث تُتيح مرونة أكبر، وتُشجع على الابتكار، وتُعزز الاستجابة على مختلف المستويات. كما أنها تدعم التكيف مع الظروف المحلية (جوردان وآخرون، ٢٠١٨؛ أوستروم، ٢٠١٧).

تُكْمَل الحوكمة الشبكية، متعددة المستويات ومتعددة المراكز بعضها البعض من خلال إنشاء نظام حوكمة أكثر ديناميكية ومرونة. الحوكمة متعددة المستويات تُوفّر التكامل العمودي اللازم لتنسيق السياسات عبر مختلف مستويات الحكم، بينما تُمكن الحوكمة متعددة المراكز من التعاون الأفقي بين

عدة وحدات حاكمة على نفس المستوى. في النهاية، تساهم الحكومة الشبكية في بناء علاقات متكاملة بين السياسات والجهات الفاعلة. يؤدي هذا التكامل إلى إنشاء أطر حوكمة مرنة وقوية، مما يجعلها أكثر كفاءة في التعامل مع القضايا المعقدة والمتراكمة مثل تغيير المناخ، حماية التنوع البيولوجي، والتخطيط الحضري.

أصبحت الحكومة الشبكية، متعددة المستويات، ومتعددة المراكز ممكنة في عصر التحولات الرقمية. توفر المنصات الرقمية اليوم فرصاً للمشاركة والتعاون المباشر للمواطنين في عمليات الحكومة. تستخدم الحكومات بشكل متزايد التكنولوجيا (و غالباً منصات التعاون عبر الإنترنت) لتمكين المواطنين من المشاركة في عملية اتخاذ القرار. تُسهم هذه التحولات الرقمية في تعزيز الشفافية، والمساءلة، والمشاركة، مما يعزز الإمكانات الديمقراطية للحكومة المشتركة (بيكسوتو و سيفري، ٢٠١٧).

الحكومة المشتركة والحكومة التشاركية^١: مفهوم الحكومة التشاركية والحكومة المشتركة رغم تشابههما ليسا متماثلين تماماً. في الواقع، في الحكومة المشتركة، يلعب الأطراف المعنية دوراً أكثر جدية وذات مغزى في عملية الحكومة. في حين أن كلا المفهومين يؤكدان على التعاون ومشاركة الأطراف المعنية، فإن الحكومة المشتركة تتضمن شكلاً أعمق وأكثر مؤسسية لتقسيم السلطة، حيث غالباً ما يشارك الفاعلون غير الحكوميين جنباً إلى جنب مع المؤسسات الحكومية مباشرة في عمليات صنع القرار.

أهم الفروقات بين المفهومين هي:

عمق مشاركة الأطراف المعنية: في الحكومة المشتركة، لا تُستشار الأطراف المعنية فقط أو تُشرك للتغذية الراجعة، بل تتسلم سلطات ومسؤوليات اتخاذ القرار. في المقابل، تُركز الحكومة التشاركية غالباً على المشاورة، حيث قد يكون للأطراف المعنية صوت، لكن ليس لديهم دائماً سلطة اتخاذ القرارات الملزمة (ستروكوخ وأوزبورن، ٢٠٢٠؛ رويسلاند، ٢٠١٠؛ باكيث وويلسون، ٢٠١١؛ تسوجيناكا وآخرون، ٢٠١٣؛ مانفريدي و مافي، ٢٠٠٨؛ إريكسون، ٢٠١٢؛ نيومان، ٢٠٠٥).

التأسيس المؤسسي وتقاسم السلطة: تتميز الحكومة المشتركة بهياكل حوكمة تشاركية تدمج المجتمع المدني والجهات الفاعلة الأخرى كشركاء متساوين، في حين أن الحكومة التشاركية قد تستمر في العمل ضمن أطر تركز على الحكومة حيث تكون الجهات الفاعلة غير الحكومية في الغالب مستشارين فقط.

1. Participatory governance

تشير الحوكمة المشتركة إلى هيكل حوكمة يتم فيه إشراك أطراف متعددة - الحكومة، المجتمع المدني، المؤسسات الخاصة، والمجتمعات المحلية - ليس فقط في المشاركة ولكن أيضاً في تحمل المسؤوليات الرسمية وامتلاك سلطة صنع القرار.

في المقابل، تسمح الحوكمة التشاركية في كثير من الأحيان بتقديم مدخلات واسعة النطاق دون منح أصحاب المصلحة السلطة الحقيقية في اتخاذ القرارات النهائية (إريكسون، ٢٠١٢؛ أكرمان، ٢٠١٣؛ ستروكوخ وأوزبورن، ٢٠٢٠؛ رويسلاند، ٢٠١٠؛ بابيسكو، ٢٠١٣؛ جونز، ٢٠٢٣؛ مانفريدي ومافي، ٢٠٠٨).

النطاق والتحكم: تركز الحوكمة التشاركية غالباً على مجالات محددة من السياسة العامة أو تقديم مدخلات في الأطر الحاكمة القائمة مسبقاً، بينما تشمل الحوكمة المشتركة المسؤولية المشتركة عبر عدة قطاعات أو مجالات، مع قيام الجهات غير الحكومية بأدوار محددة. تؤثر الحوكمة المشتركة على دورة السياسة بأكملها - بدءاً من تحديد الأجندة إلى التنفيذ والرصد (أكرمان، ٢٠١٣؛ ستروكوخ وأوزبورن، ٢٠٢٠؛ تالين، ٢٠١٢؛ بابيسكو، ٢٠١٣؛ مادج، ٢٠٢٣؛ مانفريدي ومافي، ٢٠٠٨).

المساءلة ودور الحوكمة: في الحوكمة المشتركة، يتم توزيع مسؤولية صنع القرار بشكل أكبر، ويتولى الفاعلون غير الحكوميين أدواراً مرتبطة بالمسؤوليات الرسمية للحكومة. من ناحية أخرى، تُركّز الحوكمة التشاركية عادةً على إبقاء المسؤولية بشكل أساسي داخل الحكومة، حتى إذا تم التشاور مع المواطنين أو المجتمع المدني (أكرمان، ٢٠١٣؛ جونز، ٢٠٢٣؛ إريكسون، ٢٠١٢؛ مانفريدي ومافي، ٢٠٠٨).

دور أصحاب المصلحة في تنفيذ السياسات: تمنح الحوكمة المشتركة أصحاب المصلحة دوراً في تنفيذ السياسات، وليس فقط في المشاورة أو صياغة السياسات. قد يكون أصحاب المصلحة، بما في ذلك المنظمات غير الحكومية والمجموعات الاجتماعية، مشاركين في مراقبة وتنفيذ السياسات. في المقابل، تركز الحوكمة التشاركية غالباً على المشاورة وجمع المعلومات في مرحلة صنع السياسات، لكنها تترك التنفيذ بشكل عام للجهات الحكومية (ستروكوخ وأوزبورن، ٢٠٢٠؛ إريكسون، ٢٠١٢؛ رويسلاند، ٢٠١٠؛ تسوجيناكا وآخرون، ٢٠١٣؛ بابيسكو، ٢٠١٣؛ مانفريدي ومافي، ٢٠٠٨).

القدرة على التكيف والاستجابة: تتميز الحوكمة المشتركة بمرونة أكبر واستجابة أوسع لاحتياجات المحليين، حيث يشارك أصحاب المصلحة بنشاط في حل المشكلات وتعديل السياسات. يظهر هذا بشكل خاص في مجالات مثل الحوكمة البيئية، حيث تكون الاستجابات التكيفية ضرورية للتغيرات

البيئية. في المقابل، بينما تشجع الحكومة التشاركية على تقديم المدخلات، فإنها غالباً ما تكون ذات هيكل صارم في كيفية دمج هذه المدخلات، مما يقلل من المرونة (مادج، ٢٠٢٣؛ تسوجيناكا وآخرون، ٢٠١٣؛ بايسكو، ٢٠١٣؛ جونز، ٢٠٢٣؛ مانفريدي و مافي، ٢٠٠٨).

بناء الثقة والتفاعل طويل الأمد: تركّز الحكومة المشتركة على بناء الثقة بين الحكومة وأصحاب المصلحة الآخرين من خلال التعاون المستدام، بينما قد تعتمد الحكومة التشاركية على استشارات دورية أو مؤقتة. تتطور أطر الحكومة المشتركة غالباً مع مرور الوقت، مما يؤدي إلى شراكات طويلة الأمد تكون أساسية لمعالجة المشكلات المعقدة وضمان الحكومة الفعالة. على العكس، قد تظهر الآليات التشاركية فقط خلال لحظات محددة من اتخاذ القرار (نيومان، ٢٠٠٥؛ ستروكوخ وأزبورن، ٢٠٢٠؛ رويسلاند، ٢٠١٠؛ باكي و ويلسون، ٢٠١١؛ تالبين، ٢٠١٢؛ تسوجيناكا وآخرون، ٢٠١٣).

الحكومة المشتركة والحكومة الرشيدة^١

تم تأسيس الحكومة المشتركة في سياق مفهوم الحكومة الرشيدة. في الواقع، يُدعى أن الحكومة المشتركة هي واحدة من المتطلبات التي لا غنى عنها لتحقيق الحكومة الرشيدة. يشترك كلا المفهومين في التأكيد على عمليات اتخاذ القرار الفعالة والشاملة والمسؤولة، ولكنهما يعملان في إطارين مختلفين ويركزان على جوانب مختلفة من الحكومة.

بينما تشير الحكومة المشتركة بشكل خاص إلى التعاون وصنع القرار المشترك بين مختلف الأطراف المعنية (بما في ذلك الحكومات، المجتمعات المحلية، والمؤسسات الخاصة)، تُعد الحكومة الرشيدة مفهوماً أوسع نطاقاً يركز على المبادئ والقيم التي تجعل الحكومة فعالة وشفافة ومسؤولة.

تمت مقارنة الحكومة المشتركة والحكومة الرشيدة في الجدول ١ (أدينك، ٢٠١٩؛ باخوي، ٢٠٠٠).

الجدول ١: مقارنة بين الحكومة المشتركة والحكومة الرشيدة

الاختلاف/ التشابه	الحكومة الرشيدة	الحكومة المشتركة	الجانب
اختلاف	يتم توجيهها بشكل رئيسي من قبل الحكومة، على الرغم من أن التشاور مع الجهات الفاعلة الأخرى شائع	اتخاذ القرار بشكل مشترك بين جهات فاعلة متعددة	قوة اتخاذ القرار

1. Good Governance

الاختلاف / التشابه	الحكومة الرشيدة	الحكومة المشتركة	الجانب
تشابه	تعزز الشمولية، ولكن بشكل رئيسي في إطار حكومي	التركيز على مشاركة شاملة لأصحاب المصلحة المختلفين، بما في ذلك المجموعات المهمشة	الشمولية
اختلاف	تقع المساءلة بشكل رئيسي في المؤسسات الحكومية	مسؤولية مشتركة بين أصحاب المصلحة المختلفين	المساءلة
اختلاف	بشكل عام أكثر تنظيمًا وقائمة على القواعد	هياكل حوكمة قابلة للتكيف ومرنة بناءً على مدخلات أصحاب المصلحة	المرونة
اختلاف	تسعى إلى تحقيق التوازن، ولكن عادةً في إطار هرمي	تسعى إلى تقليل عدم التوازن في القوة من خلال إشراك مجموعة واسعة من أصحاب المصلحة	ديناميكية القوة
تشابه	تعزز الشفافية، عادةً من خلال العمليات الحكومية الرسمية ومبادرات البيانات المفتوحة	تعزز الشفافية من خلال إشراك أصحاب المصلحة المتعددين وتشجيع الحوار المفتوح	الشفافية
اختلاف	تسعى إلى الكفاءة من خلال عمليات حكومية أكثر بساطة	قد تكون أبطأ بسبب الحاجة إلى إجماع بين الجهات الفاعلة المختلفة	الكفاءة
اختلاف	قابلة للتكيف إلى حد ما، ولكن التغييرات عادةً ما تتم من خلال عمليات رسمية وبيروقراطية	قابلة للتكيف بشكل كبير مع الظروف المحلية والتغيرات في الوضع	القدرة على التكيف
تشابه	تعزز الثقة من خلال الشفافية والإجراءات الخاضعة للمساءلة، وإن كانت موجهة في أطر حكومية	تعزز الثقة من خلال التعاون المباشر بين الحكومة والمجتمعات	ثقة أصحاب المصلحة
اختلاف	تستمد الشرعية من الالتزام بالقوانين والحكومة الفعالة	تستمد الشرعية من مشاركة جهات فاعلة متنوعة واتخاذ القرار المشترك	الشرعية
اختلاف	يتم اتخاذ القرار بشكل رئيسي بناءً على القوانين والمساءلة في الهياكل الحكومية	اتخاذ القرار بناءً على الإجماع، غالبًا يتطلب عملية اتخاذ القرار	القرار
اختلاف	التعاون مهم ولكنه ليس بالضرورة المحور الرئيسي	تركيز قوي على التعاون واتخاذ القرار المشترك بين الجهات الفاعلة المختلفة	التركيز على التعاون
اختلاف	تتعرف بأهمية الجهات الفاعلة غير الحكومية ولكنها تركز على الأدوار الحكومية	دور مركزي للجهات الفاعلة غير الحكومية (مثل المنظمات غير الحكومية، NGO، المجتمعات المحلية) في الحوكمة	دور الجهات الفاعلة غير الحكومية

الحُكم الإسلامي هو نظام إدارة وقيادة اجتماعية يستند إلى مبادئ وتعاليم الإسلام. يقوم هذا النوع من الحُكم على الوحي الإلهي، وسُنَّة النبي محمد (ص)، وتعاليم الأئمة (ع). والهدف الأساسي منه هو تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للبشر.

في هذا النظام، يتم اعتماد القيم والمبادئ الإسلامية في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ويُعرّف الحكم الإسلامي بأنه أسلوب لممارسة السلطة وتنظيمها، وصنع السياسات وتنفيذها بهدف تحقيق حياة طيبة من خلال المشاركة، والتكامل، والأداء الأمثل لمؤسسات الحكم الإسلامي (رنغريز، ١٤٠٢ ش؛ رشیدی فرد، ١٤٠٢ ش؛ كمالیان و عبدالحسين زاده، ١٤٠٠ ش).

يهدف الحكم الإسلامي إلى بناء مجتمع قائم على الأخلاق والعدالة والقيم الإلهية، حيث يتم ضمان التطور الدنيوي والسعادة الأخروية للبشر. في الحكم الإسلامي، يُعتبر الله تعالى الحاكم والخالق المطلق للكون. ينبغي أن تكون جميع القوانين والقرارات منسجمة مع التعاليم الإلهية. وتُعد شرعية الحكم مقبولة فقط ضمن إطار أوامر الله سبحانه وتعالى. من أبرز المبادئ الأساسية في الحكم الإسلامي إقامة العدل. يُعتبر العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من أهم أهداف هذا النظام. يجب أن يتمتع جميع الأفراد بحقوق متساوية، كما ينبغي اقتلاع الظلم والتمييز بجميع أشكاله من المجتمع. أحد الأسس الرئيسية في الحكم الإسلامي هو السعي نحو الاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمع. يُستنكر في هذا النظام الاعتماد على الأجانب، ويتم التركيز على الاتكال على القدرات الذاتية.

كما يولي الإسلام أهمية خاصة للشورى. تُتخذ القرارات الكبرى في الحكم الإسلامي بناءً على المشورة مع العلماء والخبراء الدينيين والاجتماعيين. ويُعتبر هذا المبدأ عن إشراك الشعب في عمليات صنع القرار، مع التأكيد على المشاركة الجماعية. ومن واجبات الحكم والأفراد في المجتمع الإسلامي القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يتحمل المجتمع الإسلامي مسؤولية منع السلوكيات غير السليمة وتشجيع الأفراد على القيام بالأعمال الصالحة. على مستوى الحكم، يعني هذا المبدأ تعزيز الفضائل ومنع الفساد والانحراف. وأخيراً، يُعد احترام كرامة الإنسان وحقوقه الجوهرية من أهم المبادئ في الحكم الإسلامي.

في هذا النظام، يجب أن يُعامل جميع الأفراد باحترام وتكريم بغض النظر عن الدين أو العرق أو الجنس، مع ضمان حقوقهم كاملة. في الحكم الإسلامي، ينبغي أن تكون القوانين الإلهية والشرعية هي السائدة في المجتمع، حيث يُلزم جميع الأفراد والمسؤولين الحكوميين بالالتزام بتلك القوانين. تُعتبر سيادة القانون والتمسك بالمبادئ الشرعية من الركائز الأساسية لأي نظام حكم ضمن الإطار الإسلامي.

أحد المحاور المهمة في الحكم الإسلامي هو مكافحة الفساد بجميع أشكاله، سواء كان اقتصادياً أو سياسياً أو أخلاقياً. يعمل هذا النظام على وضع آليات مناسبة لمنع ظهور الفساد في المجتمع.

في نظام الحكم الإسلامي، يكون الحكم مسؤولين أمام الله وأمام الشعب. تقع على عاتقهم مسؤولية العمل وفق المبادئ الدينية والأخلاقية، كما يتحملون المسؤولية عن أخطائهم وأدائهم أمام الله وأمام الناس (رحمت الهي وآخرون، ١٣٩٤ ش؛ كلاتري وآخرون، ١٣٩٠ ش؛ إسماعيلي، ١٤٠٢ ش؛ رنكيز، ١٤٠٢ ش؛ رشيدفرد، ١٤٠٢ ش؛ كماليان و عبدالحسين زاده، ١٤٠٠ ش؛ عابدي درجه وآخرون، ١٣٩٩ ش).

دور الشعب في الحكم الإسلامي

يشير المفكرون الشيعة في أغلب الأحيان إلى النماذج الأولى للحكم الإسلامي، وخاصة في عهد الإمام علي (ع)، بوصفها أمثلة على دور الشعب في الحكم الإسلامي. كان الإصرار على العدالة، والمشاركة مع الناس في عملية اتخاذ القرار من السمات البارزة لحكم أمير المؤمنين (ع). تظهر هذه السابقة التاريخية أن المشاركة في الحكم ليست فقط متوافقة مع المبادئ الإسلامية، بل كانت جزءاً أساسياً من الحكم الإسلامي منذ مراحله الأولى.

في الإسلام، تحمل المشاركة دلالات متميزة عن تلك التي تُفهم في الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. إن مفهوم المشاركة أو المشاورة في الفكر الإسلامي يقوم على تحفيز الناس وإثارة رغبتهم في المشاركة، ويتم تفعيله من خلال آليات مثل: البيعة، الرقابة العامة، حق النصيحة، الدعوة إلى الخير، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن هنا، يتضح أن المشاركة السياسية في الإسلام تحمل بعداً أكثر شمولية وأخلاقية مقارنة بالمفهوم التقليدي في الأدبيات السياسية.

من الجدير بالذكر أنه في الحكم الإسلامي، ورغم أهمية المشاركة العامة، هناك حدود أو "خطوط حمراء" واضحة تم وضعها لضمان احترام المبادئ الإسلامية وصيانتها.

مشاركة الشعب: يجب أن تكون مشاركة الشعب في عملية الحكم منسجمة مع القوانين والقيم الإسلامية، وتُعتبر أي تفاعلات تتعارض مع هذه المبادئ غير مقبولة. ويشمل ذلك الالتزام بعدم انتهاك الشريعة في اتخاذ القرارات، وتجنب الفساد، ومنع الفرقة (سيد موسوي ومحمدي، ١٣٩٥ ش؛ محسني، ١٤٠١ ش؛ واعظي وعصاه، ١٣٩٩ ش؛ سليمان بور، ١٣٩٤ ش؛ كلاتري وآخرون، ١٣٩٠ ش؛ رحمت الهي وآخرون، ١٣٩٤ ش).

أهم المبادئ الحاكمة لدور أصحاب المصلحة في الحكم الإسلامي وفقاً للإسلام هي:

- **حاكمية الله:** المبدأ المركزي في الحكم الإسلامي هو الاعتقاد بحاكمية الله (الله تعالى). يُشير هذا إلى أن الولاية تعود إلى الله وحده، وأن البشر يعملون خلفاء له في الأرض. يضع هذا المبدأ الشريعة الإلهية في صميم الحكم، ويلزم الحكام بالعمل وفقاً للمعايير الأخلاقية والقانونية للإسلام.

يتمثل دور القادة في تنفيذ إرادة الله على الأرض وضمان تحقيق العدالة، والرحمة، وحماية كرامة الإنسان.

بناءً على ذلك، تتخذ الولاية في الحكم الإسلامي شكلاً متعدد المستويات؛ بمعنى أن حاكمية الشعب وأصحاب المصلحة الآخرين تُستمد وتكتسب معناها ضمن حاكمية الله (واعظي وعصاره، ١٣٩٩ ش؛ سيد موسوي ومحمدي، ١٣٩٥ ش).

- **الشورى:** في الفكر الإسلامي، تُعد الشورى (التشاور) ضرورة لمشاركة الشعب في الحكم. يلزم القادة بالتشاور مع العلماء، والخبراء، وممثلي المجتمع. ويستند هذا المبدأ إلى الآية ٣٨ من سورة الشورى، التي تنص على أن الأمور يجب أن تُقرَّر من خلال التشاور المتبادل. تتضمن الشورى أن يكون الحكم مشتركاً وشاملاً لأصحاب المصالح المتعددين والمتنوعين على نطاق واسع (كرجي ازندرياني وأبو الحسن، ١٣٩٥ ش؛ رحمت الهی وآخرون، ١٣٩٤ ش).

- **حق الرقابة العامة:** يؤكد الخطاب الشيعي على حق عموم الشعب في الرقابة والمساءلة للحكومة. يتمتع المواطنون، جنباً إلى جنب مع المؤسسات المدنية، بحق مراقبة إجراءات الحكومة وضمان التزام القادة بالمبادئ وتحقيق الكفاءة. يتيح هذا المبدأ مشاركة عامة في الحكم عبر مختلف أصحاب المصالح، مثل المجموعات المدنية، والإعلام، والمؤسسات القانونية (أحمدي سفيدان وعباسبور، ١٤٠٠ ش؛ رحمت الهی وآخرون، ١٣٩٤ ش).

- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** يفرض الفكر الإسلامي مشاركة عامة في الحكم من خلال تعزيز مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تقع على عاتق المؤسسات المدنية والأفراد مسؤولية تشجيع السلوك الحسن ومنع الأفعال السيئة في المجتمع. يُعتبر هذا المبدأ واجباً دينياً ومدنياً على المواطنين، مما يتيح لهم المشاركة النشطة في تحقيق إدارة فعالة للمجتمع (عظيمي نيا وآخرون، ١٤٠٠ ش؛ عابدزاده، ١٣٩٨ ش؛ رحمت الهی وآخرون، ١٣٩٤ ش).

- **الانتخابات:** يدعم الإسلام الانتخابات كآلية حيوية لمشاركة الشعب في الحكم. تمنح الانتخابات المواطنين فرصة اختيار ممثليهم على المستويين المحلي والوطني. ومن المتوقع أن يعمل هؤلاء الممثلون وفقاً للمبادئ الإسلامية والأهداف الكبرى، مع ضمان دمج صوت الشعب في عمليات اتخاذ القرار السياسي (ملك أفصلي أردكاني، ١٣٩١ ش).

- **المجتمع والعدالة والتنمية:** تسعى المؤسسات المختلفة إلى تعزيز رفاه المجتمع، والعدالة، وتنمية المجتمع. تُتيح هذه المؤسسات منصة للأفراد للمساهمة في الحكم خارج الهياكل السياسية الرسمية. كما تتمتع النقابات المهنية، من خلال السلطة والآليات الممنوحة لها من قبل الحكم الإسلامي، بصلاحيات وضع اللوائح والإشراف عليها في مجالات نشاطها (وفقاً لقانون نظام النقابات المهنية).

- **المشاركة في التشريع:** تُعدّ مشاركة الشعب في عملية التشريع في الحُكم الإسلامي أمراً بالغ الأهمية. ولا تقتصر هذه المشاركة على التمثيل غير المباشر عبر الهيئات المنتخبة، بل تشمل أيضاً المشاركة المباشرة. ينص الدستور على أنه في القضايا الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية المهمة للغاية، يمكن تنفيذ عمل السلطة التشريعية من خلال الاستفتاء والرجوع المباشر إلى آراء الشعب (وفقاً لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ محسن، ١٤٠١ ش؛ سليمان بور، ١٣٩٤ ش؛ رحمت الهي وآخرون، ١٣٩٤ ش؛ كلان تري وآخرون، ١٣٩٠ ش).

- **فصل السلطات:** على الرغم من أن فصل السلطات يُطرح في بعض النظريات الغربية كقيمة جوهرية بحد ذاتها، إلا أنه يُعتبر من منظور علماء الإسلام والحُكم الإسلامي نهجاً إجرائياً لتحقيق الحُكم الرشيد. إضافةً إلى ذلك، فإن ما يُركز عليه في الحُكم الإسلامي هو فصل المهام لضمان مزيد من الكفاءة في إدارة هذه النُظم (حسني وأحمدي، ١٣٩٧ ش).

- **البيعة:** تحظى البيعة بمكانة رفيعة في إطار الإسلام. فقد حظي هذا المفهوم باهتمام خاص في القرآن الكريم، ونهج البلاغة، وكذلك في الروايات. بناءً على ذلك، كان الأنبياء وأولياء الله في الماضي يعتبرون أن متابعة الأمور السياسية وتحقيق أهداف الدين تتطلب بيعة الناس لهم. أما اليوم، فإن البيعة تُمارس غالباً بأسلوب حديث، مثل الانتخابات والاستفتاءات العامة. ويُبرز هذا التطور القيمة الأساسية لرأي العامة ووجهات النظر الشعبية في تاريخ الإسلام (أخوان كاظمي ورستمي، ١٣٩٦ ش).

منهج البحث

في هذا البحث، تم استخدام طريقتين: تحليل المحتوى النوعي ومنهجية الأنظمة اللينة.

- **تحليل المحتوى النوعي:** تُعرض البيانات في تحليل المحتوى النوعي على شكل كلمات أو تصاميم مما يتيح إمكانية تمثيل وتفسير النتائج. في هذا النوع من التحليل، يُعد مكان ودلالة وحدات المعنى أكثر أهمية من تكرارها. يمكن أن يشمل موضوع تحليل المحتوى النوعي جميع أنواع الوثائق المسجلة. تميز تحليل المحتوى عن باقي طرق البحث بأنه يعتبر تحليل المحتوى منهجاً غير تداخلي لأنه يعتمد على البيانات الموجودة مسبقاً، مما يقلل من تأثير معرفة المبحوث بالتجربة على الإجابات. وكذلك يقبل تحليل المحتوى المعطيات غير المنظمة، على عكس أدوات مثل الاستبيانات التي تتطلب هيكلية محددة كما يمكن استخدام أي مصدر للتحليل، مما يعني أن قواعد تحليل المحتوى النوعي أقل تقييداً.

- **منهجية الأنظمة اللينة:** تهدف هذه المنهجية إلى تقديم إطار تحليلي مرّن يمكن تطبيقه على قضايا معقدة وغامضة (خينفر و مسلمي، ١٣٩٦ ش). النموذج النهائي للبحث: في النموذج النهائي

المستخدم في البحث لاستكشاف العلاقات بين مكونات الحكم التشاركي والحكم الإسلامي، تم استلهاً منهجية الأنظمة اللينة^١. تتكون هذه المنهجية من ٧ مراحل.

في ها البحث، تم استخدام مرحلة النمذجة المفاهيمية ضمن منهجية الأنظمة اللينة لربط المكونات. تم نمذجة العبارات والمفاهيم المتشابهة في كل مرحلة.

- وفقاً لما ذكره تشكلند (١٩٨٩)، ينبغي للإجابة على الأسئلة التالية لتحديد العلاقات بدقة:

١. ما هي الإجراءات الضرورية للحصول على المدخلات المطلوبة لهذه العملية؟
٢. ما هي الإجراءات الضرورية للحصول على المخرجات من هذه العملية؟
٣. ما هي الإجراءات الضرورية لجعل المخرجات التي تم الحصول عليها متاحة وقابلة للاستخدام؟

- البيانات المستخلصة خلال مرحلة تحليل المحتوى النوعي توفر التعريفات الأساسية المطلوبة للنمذجة المفاهيمية. (تشكلند، ١٩٨٩).

المضمونات المستخلصة: المضمونات المستخلصة في مرحلة تحليل المحتوى النوعي توفر التعريفات الجذرية المطلوبة للنمذجة المفاهيمية.

النتائج

- في هذا القسم، تُعرض ثلاثة نتائج رئيسية للبحث:
- (١) في البداية، يتم إجراء مقارنة بين مفهوم الحكم التشاركي والحكم الإسلامي من خلال عشر زوايا رئيسية للحكم، وتُعرض النتائج.
 - (٢) بعد ذلك، يتم توضيح المستويات، والأدوار، ومجالات تدخل الشعب في الحكم الإسلامي.
 - (٣) في النهاية، يتم تقديم النموذج المفاهيمي للحكم التشاركي ضمن سياق الحكم الإسلامي.

١. الدراسة المقارنة بين "الحكومة المشتركة" و"الحكومة الإسلامية"

الجدول ٢: مقارنة بين الحكومة المشتركة والحكومة الإسلامية

الجانب	الحكومة المشتركة	الحكومة الإسلامية
مصدر السلطة	يتم توزيع السلطة بين عدة جهات معنية، بما في ذلك الحكومات والمجتمعات والمنظمات غير الحكومية.	مصدر السلطة هو الله، ويتم تنفيذها بشكل متعدد المستويات من خلال الشريعة بواسطة الحكام والشعوب.

الجانب	الحكومة المشتركة	الحكومة الإسلامية
عملية اتخاذ القرار	يتم اتخاذ القرارات بناءً على التوافق، وغالباً ما تتضمن التفاوض والاتفاق بين الأطراف المعنية.	الشورى هو المبدأ الأساسي.
دور الدين	إطار محايد تجاه الأديان، على الرغم من إمكانية تكييفه في المجتمعات ذات الحكومة الدينية لخدمة الحكومة الإسلامية.	الحكومة تعتمد على المبادئ الدينية المستمدة من الإسلام.
الشمولية	تتضمن مشاركة العديد من الجهات المعنية لضمان تمثيل متنوع.	الشمولية تكون ضمن إطار إسلامي مع التركيز على العدالة والإنصاف للجميع، على الرغم من أن الأدوار قد تختلف بناءً على النوع الاجتماعي والمكانة الاجتماعية.
المساءلة	جميع الأطراف المعنية مسؤولة بشكل مشترك، وغالباً ما يتم ذلك من خلال الشفافية والمسؤولية المشتركة.	جميع الأطراف المعنية مسؤولة أمام الله وأمام الأطراف المعنية الأخرى.
الشفافية	الشفافية في العمليات ضرورية لبناء الثقة بين الأطراف المعنية.	الشفافية مهمة، خاصة فيما يتعلق بالعدالة والكفاءة.
الإطار الأخلاقي	المبادئ الأخلاقية تعتمد على القيم المتباعدة للأطراف المعنية.	الإطار الأخلاقي قائم على المبادئ الإسلامية مثل العدل والرحمة والأمانة.
الإطار القانوني	الإطارات القانونية عادةً ما تكون مرنة ويتم التفاوض عليها بناءً على احتياجات الأطراف المعنية.	الإطار القانوني مستمد من الشريعة التي تشمل جميع جوانب الحياة بما في ذلك الحكومة.

٢. المستويات، الأدوار ومجالات مشاركة الشعب في الحكومة الإسلامية

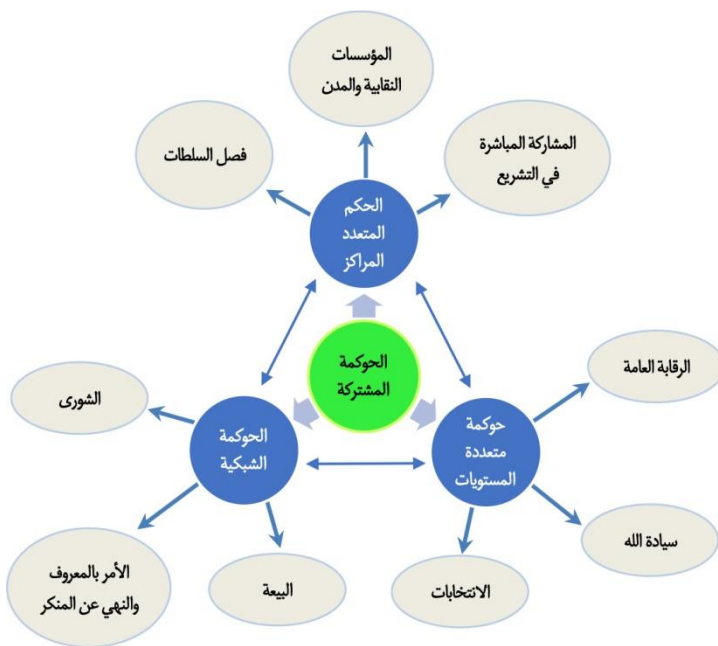
الجدول ٣: المستويات، الأدوار ومجالات مشاركة الشعب في الحكومة الإسلامية

مستوى المشاركة	الأدوار	مجالات المشاركة
المستوى المحلي/الاجتماعي	الوجهاء المحليون وكبار الشخصيات	إدارة الشؤون المحلية وحل النزاعات
	الممثلون في المجالس المحلية	إدارة المدارس، المساجد والخدمات الاجتماعية
	المتطوعون والمواطنون النشطون	الأنشطة الخيرية (جمع وتوزيع الزكاة، الصدقات، الأوقاف)
		الرفاه الاجتماعي والمبادرات الصحية العامة
المستوى المؤسسي	أعضاء المجلس (المجالس الاستشارية)	تقديم المشورة في السياسات المحلية والإقليمية
	الممثلون في المؤسسات الإسلامية	النظم التعليمية والثقافية الإسلامية
	المنظمات غير الحكومية والمجتمع المدني	التنمية الاقتصادية وبرامج الرفاه الاجتماعي
	الباحثون وعلماء الدين	تقديم توصيات سياسية في قضايا الحكومة
	الناشطون البيئيون	التنمية المستدامة وحماية البيئة

مستوى المشاركة	الأدوار	مجالات المشاركة
المستوى السياسي/التشريعي	الممثلون المنتخبون في البرلمان الإسلامي (أو الهيئة الاستشارية)	التشريع في إطار الشريعة
	أعضاء الأحزاب السياسية	المشاركة في العمليات الاستشارية (الشورى)
	الخبراء القانونيون والفقهاء	صياغة الاقتراحات للقوانين والسياسات
	المدافعون عن حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية	الدفاع عن السياسات الرفاهية وحقوق الأقليات
	الشهود وأعضاء هيئة المحلفين	المشاركة في جلسات المحاكم والإجراءات القانونية
المستوى السياسي/الاقتصادي	رواد الأعمال والقادة التجاريون	التخطيط الاقتصادي وأساليب العمل بما يتوافق مع الشريعة
	المصرفيون الإسلاميون والخبراء الماليون	تطوير الأنظمة المالية الإسلامية (الصكوك، البنوك الإسلامية)
	النقابات العمالية والجمعيات المهنية	الأجور العادلة، حقوق العمال والعدالة الاقتصادية
		المسؤولية الاجتماعية للشركات (CSR) بناءً على المبادئ الإسلامية
المستوى السياسي/الإعلامي والاتصالات	الصحفيون وأهل الإعلام والشخصيات العامة	زيادة الوعي العام حول القضايا والمصالح العامة
	النشطاء الرقميون وشبكات التواصل الاجتماعي	الشفافية في الحكم
	المجتمع المدني	تشجيع المساءلة وتعزيز الوحدة في الحوكمة
المستوى الدولي	العلماء والمفكرون	تعزيز التضامن الإسلامي العالمي والدفاع عن حقوق المسلمين
	المنظمات الإسلامية في المحافل الدولية	

٣. النموذج المفاهيمي للحوكمة المشتركة في سياق الحوكمة الإسلامية

باستخدام منهجية الأنظمة اللينة والدراسة المقارنة للخصائص الأساسية للحوكمة المشتركة (كالطبيعة الشبكية، التعددية المستويات، والتعددية المركزية) ومبادئ دور أصحاب المصلحة في الحوكمة من منظور الإسلام، يمكن تقديم النموذج المفاهيمي التالي للعلاقة. على هذا الأساس تدل مبادئ مثل الشورى، والبيعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى الشبكية في الحوكمة الإسلامية ويُبرز الطابع الشبكي للحوكمة الإسلامية. وسيادة الله، والرقابة العامة، والانتخابات، يظهر تعددية المستويات في نظام الحوكمة الإسلامية. ومبادئ فصل السلطات، المؤسسات المدنية والنقابية، والمشاركة في التشريع، يوضح التعددية المركزية للحوكمة الإسلامية.



النموذج المفاهيمي للحكم المشترك في الحوكمة الإسلامية

المصادر

القرآن الكريم

احمدى سفيدان، حسين؛ عباسپور، عمران. (١٤٠٠ ش). الرقابة على السلطة السياسية من منظور القرآن. أبحاث المعارف القرآنية، ١٢ (٤٦)، صص ١٠٧-١٣٦.

إخوان كاظمي، مسعود؛ رشتي، سجاد. (١٣٩٦ ش). البيعة وأشكالها في الفكر السياسي الإسلامي. بحوث الأمم، ٢٥ (٢)، صص ٦٣-٧٧.

اسماعيلى، مجيد. (١٤٠٢ ش). دراسة معايير شرعية القيادة والطاعة في الإدارة مع التركيز على أسس الحوكمة الإسلامية. بحوث الفقه الاجتماعي، ١٢ (١)، صص ٢٣١-٢٥٨.

حسنى، سيد محمد هادي؛ احمدى، مرتضى. (١٣٩٧ ش). نظرة تاريخية إلى فصل السلطات في الإسلام. أفكار القانون العام، ١٣ (٧)، صص ٢٣-٤٢.

خنيفر، حسين؛ مسلمى، ناهيد. (١٣٩٦ ش). الأصول والأسس لمناهج البحث الكيفي. (ج. ١). طهران: منشورات نگاه دانش.

الدستور لجمهورية إيران الإسلامية.

رحمت الهى، حسين؛ آقامحمد آقاي، احسان؛ كاك، فاضل. (١٣٩٤ ش). مكانة المشاركة في الفكر السياسي الإسلامي. بحوث الفقه، ١١ (٣)، صص ٥٧٥-٦٠٠.

رشيدى فرد، سيد حسين. (١٤٠٢ ش). وظائف النظام السياسي في نهج البلاغة (الرسائل ٣٢ إلى ٧٠). بحوث الدراسات الإسلامية المعاصرة، ١١ (٦)، صص ١-١٦.

رنگريز، حسن. (١٤٠٢ ش). تصميم نموذج الحوكمة الإسلامية بناءً على التعاليم الدينية. بحوث الثورة الإسلامية، ١٣ (٤٦)، صص ١-٢١.

سليمان پور، على. (١٣٩٤ ش). صدر الإسلام كنموذج للجمهورية الإسلامية. بحوث التاريخ، ١٠ (٤٠)، صص ٨٩-١٠٧.

سيد موسوى، سيد حسين؛ محمدى، عليرضا. (١٣٩٥ ش). أسس الحاكمية السياسية في القرآن. الحكومة الإسلامية، ٢١ (٢)، صص ٨١-١١٢.

عابدزاده، اصغر. (١٣٩٨ ش). الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: الواجبات والمحظورات. الدراسات القرآنية، ١٠ (٣٧)، صص ٣٦١-٣٩٢.

عابدی درجه، محسن؛ زارعی، بهادر؛ احمدی، سيد عباس؛ پيشگاهى فرد، زهرا. (١٣٩٩ ش). تحليل مقارن لنموذجي الحوكمة الإسلامية المتعالية والحوكمة الجيدة. بحوث الثورة الإسلامية، ٩ (٣)، صص ١٦٣-١٨٢.

عظيمى نيا، فرخنده؛ كريمى نيا، محمد مهدى؛ انصارى مقدم، مجتبى. (١٤٠٠ ش). دراسة العلاقة بين الحكومة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الإنجازات الجديدة في دراسات العلوم الإنسانية، ٣٨ (٤)، صص ٣٤-٤٤.

كلاترى، ابراهيم؛ قاضوى، سيد حسن؛ انوريان اصل، حامد. (١٣٩٠ ش). مدخل إلى أسس المشاركة في الفكر السياسي الإسلامي. دراسات الثورة الإسلامية، ٨ (٢٦)، صص ٣٩-٦٨.

الحوكمة في القرن السّنة

١٠٣

كماليان، سيد يوسف؛ عبدالحسين زاده، عبد الحميد. (۱۴۰۰ ش). نموذج السياسات الشاملة للنظام السياسي بناءً على القرآن الكريم. بحوث الثورة الإسلامية، ۳۶ (۱۰)، صص ۲۸۵-۳۱۶.

گرچی ازندريانی، علی اکبر؛ ابوالحسنی، محسن. (۱۳۹۵ ش). دور الشورى في إدارة الشؤون العامة: صناعة قرار أم مشورة فقط؟ القانون العام، ۵ (۱۳)، صص ۱۰۹-۱۳۳.

محسنی، محمد قاسم. (۱۴۰۱ ش). المشاركة السياسية من منظور القرآن الكريم. المعارف الإسلامية والعلوم السياسية، ۲۰ (۵)، صص ۴۷-۶۴.

ملك افضلی اردكاني، محسن (۱۳۹۱ ش). طبيعة وحكم "المشاركة في الانتخابات" من منظور الفقه السياسي الإسلامي. الحكومة الإسلامية، ۱۷ (۴)، صص ۸۳-۱۰۸.

واعظی، احمد؛ عصاره، عبدالله (۱۳۹۹ ش). العلاقة بين الحاكمية الإلهية وحق حاكمية الإنسان في قبول أو رفض إرادة الله التشريعية. العلوم السياسية، ۲۳ (۹۰)، صص ۳۵-۵۶.

References

- Abedi-Dorcheh, M., Zarei, B., Ahmadi, S. A. & Pishgahifard, Z. (2020). A comparative explanation of two approaches: Islamic transcendent governance and good governance. *Islamic Revolution Studies*, 9(3), pp. 163–182. [In Persian]
- Abedzadeh, A. (2019). Enjoining good and forbidding evil: Do's and don'ts. *Quranic Studies*, 10(37), pp. 361–392. [In Persian]
- Ackerman, J. (2004). Co-governance for accountability: beyond "exit" and "voice". *World Development*, 32(3), pp. 447-463.
- Ackerman, J. M. (2013). From co-production to co-governance. In: *New public governance, the third sector, and co-production* (pp. 101-126). Routledge.
- Addink, H. (2019). *Good governance: Concept and context*. Oxford University Press.
- Agrawal, A. (1999). Accountability in decentralization: A framework with South Asian and West African cases. *The journal of developing areas*, 33(4), pp. 473-502.
- Agrawal, A. (2020). *Environmentality: technologies of government and the making of subjects*. Duke University Press.
- Ahmadi Sefidan, H. & Abbaspour, O. (2021). Oversight of political power from the perspective of the Quran. *Quranic Teachings Research Journal*, 12(46), pp. 107–136. [In Persian]
- Akhavan-Kazemi, M. & Rostami, S. (2017). Allegiance (*bay'a*) and its forms in Islamic political thought. *Nations Research*, 25(2), pp. 63–77. [In Persian]
- Ansell, C. & Gash, A. (2008). Collaborative governance in theory and practice. *Journal of public administration research and theory*, 18(4), pp. 543-571.
- Armitage, D., Berkes, F. & Doubleday, N. (Eds.). (2010). *Adaptive co-management: collaboration, learning, and multi-level governance*. UBC Press.
- Azimi-Nia, F., Karimi-Nia, M. M. & Ansari-Moghadam, M. (2021). Examining the relationship between governance and *enjoining good and forbidding evil*. *New*

Achievements in Humanities Studies, 38(4), pp. 34–44. [In Persian]

Berkes, F. (2009). Evolution of co-management: Role of knowledge generation, bridging organizations and social learning. *Journal of environmental management*, 90(5), pp. 1692-1702.

Berkes, F. (2017). *Sacred ecology*. Routledge.

Botchway, F.N. (2000). Good governance: the old, the new, the principle, and the elements. *Fla. J. Int'l L.*, no.13, pp.159.

Checkland, P. B. (1989). Soft systems methodology. *Human systems management*, 8(4), pp. 273-289.

Cornwall, A. & Shankland, A. (2008). Engaging citizens: lessons from building Brazil's national health system. *Social science & medicine*, 66(10), pp. 2173-2184.

Emerson, K. (2015). *Collaborative Governance Regimes*. Georgetown University Press.

Emerson, K., Nabatchi, T. & Balogh, S. (2012). An integrative framework for collaborative governance. *Journal of public administration research and theory*, 22(1), pp. 1-29.

Eriksson, K. (2012). Self-service society: Participative politics and new forms of governance. *Public Administration*, 90(3), pp. 685-698.

Esmaili, M. (2023). Examining the criteria for the legitimacy of command and obedience in management with an emphasis on the foundations of Islamic governance. *Journal of Social Jurisprudence Research*, 12(1), pp. 231–258. [In Persian]

Fung, A. (2009). *Empowered participation: Reinventing urban democracy*. Princeton University Press.

Fung, A. (2015). Putting the public back into governance: The challenges of citizen participation and its future. *Public administration review*, 75(4), pp. 513-522.

Gorji Azandariani, A. A. & Abolhasani, M. (2016). The role of councils (*shura*) in public affairs management: Decision-making or decision-shaping? *Public Law Knowledge*, 5(13), pp. 109–133. [In Persian]

Grindle, M. S. (2009). *Going local: decentralization, democratization, and the promise of good governance*. Princeton University Press.

Hasani, S. M. H. & Ahmadi, M. (2018). A historical perspective on the separation of powers in Islam. *Public Law Thoughts*, 13(7), pp. 23–42. [In Persian]

Healey, P. (2020). *Collaborative planning: Shaping places in fragmented societies*. Bloomsbury Publishing.

Hooghe, L. & Marks, G. (2001). *Multi-level governance and European integration*. Rowman & Littlefield.

Jasanoff, S. (2005). *Designs on nature: Science and democracy in Europe and the United States*. Princeton University press.

Jones, C. (2023). Co-Governance and the Case for Shared Decision Making. *Policy Quarterly*, 19(2), pp. 3-8.

- Jordan, A., Huitema, D., Van Asselt, H. & Forster, J. (Eds.). (2018). *Governing climate change: Polycentricity in action?* Cambridge University Press.
- Kalantari, E., Ghazavi, S. H. & Anvarian Asl, H. (2011). An introduction to the foundations of participation in Islamic political thought. *Islamic Revolution Studies*, 8(26), pp. 39–68. [In Persian]
- Kamalian, S. Y. & Abdolhossein-Zadeh, A. (2021). A comprehensive policy model for the political system based on the Holy Quran. *Islamic Revolution Studies*, 36(10), pp. 285–316. [In Persian]
- Khanifar, H. & Moslemi, N. (2017). *Principles and foundations of qualitative research methods*. (vol. 1). Tehran: Negah Danesh Publications. [In Persian]
- Madej, M. (2023). Participative Governance Tools in the Polish Local Government. *Halduskultuur*, 22(2), pp. 50-66.
- Malek Afzali Ardakani, M. (2012). The nature and ruling on "participation in elections" from the perspective of Islamic political jurisprudence. *Islamic Governance*, 17(4), pp. 83–108. [In Persian]
- Manfredi, F. & Maffei, M. (2008). Co-governance and co-production: from the social enterprise towards the public-private co-enterprise. In *The Third Sector in Europe* (pp. 195-220). Routledge.
- Marks, G. & Hooghe, L. (2004). *Contrasting visions of multi-level governance*. <https://doi.org/10.1093/0199259259.003.0002>
- Memon, P. A. & Kirk, N. (2012). Role of indigenous Māori people in collaborative water governance in Aotearoa/New Zealand. *Journal of Environmental Planning and Management*, 55(7), pp. 941-959.
- Mohseni, M. Q. (2022). Political participation from the perspective of the Holy Quran. *Islamic Teachings and Political Science*, 20(5), pp. 47–64. [In Persian]
- Newman, J. (2005). Participative governance and the remaking of the public sphere. In: *Remaking governance* (pp. 119-138). Policy Press.
- O'leary, R. & Vij, N. (2012). Collaborative public management: Where have we been and where are we going? *The American review of public administration*, 42(5), pp. 507-522.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge university press.
- Ostrom, E. (2017). Polycentric systems for coping with collective action and global environmental change. In: *Global justice* (pp. 423-430). Routledge.
- Paquet, G. & Wilson, C. (2011). Collaborative co-governance as inquiring systems. *Optimum Online*, 41(2), pp. 2-16.
- Peixoto, T. & Sifry, M. L. (2017). *Civic tech in the global south*. World Bank Publications-Books.

- Popescu, L. G. (2013). From a holistic approach of public policy to co-governance. *Theoretical and Applied Economics*, 20(7), pp. 584.
- Provan, K. G. & Kenis, P. (2008). Modes of network governance: Structure, management, and effectiveness. *Journal of public administration research and theory*, 18(2), pp. 229-252.
- Rahmatollahi, H., Aghamohammadaghai, E. & Kaka, F. (2015). The role of participation in Islamic political thought. *Jurisprudential Studies*, 11(3), pp. 575–600. [In Persian]
- Rangriz, H. (2023). Designing an Islamic governance model based on religious teachings. *Islamic Revolution Research Journal*, 13(46), pp. 1–21. [In Persian]
- Rashidifard, S. H. (2023). Functions of the political system in *Nahj al-Balagha* (Letters 32–70). *Contemporary Islamic Studies Research*, 1(6), pp. 1–16. [In Persian]
- Rhodes, R. A. W. (1996). *The New Governance: Governing Without Government*. Political Studies/Oxford University Press.
- Røiseland, A. (2010). Local self-government or local co-governance? *Lex localis-Journal of Local Self-Government*, 8(2), pp. 133-145.
- Seyed-Mousavi, S. H. & Mohammadi, A. (2016). Foundations of political governance in the Quran. *Islamic Governance*, 21(2), pp. 81–112. [In Persian]
- Soleimanpour, A. (2015). Early Islam as a model of Islamic republicanism. *Historical Research Journal*, 10(40), pp. 89–107. [In Persian]
- Sørensen, E. & Torfing, J. (2005). The democratic anchorage of governance networks. *Scandinavian political studies*, 28(3), pp.195-218.
- Strokosch, K. & Osborne, S. P. (2020). Co-experience, co-production and co-governance: an ecosystem approach to the analysis of value creation. *Policy & Politics*, 48(3), pp. 425-442.
- Susskind, L. & Cruikshank, J. (1987). *Breaking the impasse*. New York.
- Talpin, J. (2012). When democratic innovations let the people decide: An evaluation of co-governance experiments. In: *Evaluating democratic innovations* (pp. 184-206). Routledge.
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran*. [In Persian]
- Tsujinaka, Y., Ahmed, S. & Kobashi, Y. (2013). Constructing co-governance between government and civil society: An institutional approach to collaboration. *Public Organization Review*, no. 13, pp. 411-426.
- Vaezi, A. & Osareh, A. (2020). The relationship between divine sovereignty and human sovereignty in accepting or rejecting God's legislative will. *Political Science*, 23(90), p. 35–56. [In Persian]
- Wampler, B. (2010). *Participatory budgeting in Brazil: Contestation, cooperation, and accountability*. Penn State Press.

Macroscopic Perspective on the Civilizational Reading of the Quran and Its Dimensions

Meisam Ghomeishian¹ 

Received: 2024/10/01 • Revised: 2024/10/21 • Accepted: 2024/11/14 • Published online: 2024/12/10



Abstract

The two principles of *takhsīs* (specification) and *taqyīd* (restriction) are among the fundamental rules discussed in the science of jurisprudential principles (*uṣūl al-fiqh*). These principles are applied to provide a commonsensical reconciliation of textual pieces of evidence in cases where there is no established contradiction (*ta'arud ghayr mustaqirr*) between them. Accordingly, if we have a general (*'āmm*) piece of textual evidence and, in contrast, a specific (*khāṣṣ*) one, reconciliation is achieved based on the principle of specification. Similarly, there is an absolute (*mutlaq*) text and, in contrast, a restricted (*muqayyad*) one, reconciliation is done in terms of the principle of restriction. This study seeks to answer a fundamental question: if a Quranic proof is general or absolute, can it be subject to specification or restriction through a single-transmitter report (*khbar al-wāḥid*)? The research hypothesis is that, given the distinctive status of the Quranic evidence, particular criteria must govern its specification or restriction by single-transmitter reports. The aim of this research is to offer a more meticulous methodology of jurisprudential deduction regarding Quranic evidence. This goal is pursued through a principled *ijtihād*-based approach, which draws upon argumentative rules and means, while also incorporating foundational and distinctive considerations. According to research findings, the specification of the Quran by single-transmitter reports must be subject to two conditions. First condition: the single-transmitter report intended for specifying or restricting a general or absolute Quranic statement must be robust in its text, chain of transmission, signification, and authoritativeness—free from any form of weakness. We have argued for this condition within two stages. Second condition: the generality or absoluteness of the Quranic text must, in itself and independently of the presence of a specifier (*mukhaṣṣiṣ*) or restrictor (*muqayyid*), be

1. PhD, Cultural Policymaking, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Zahra.mahmudi.m@gmail.com

* Ghomeishian, M. (2024). Macroscopic Perspective on the Civilizational Reading of the Quran and Its Dimensions. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 109-132.

<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77432>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



susceptible to specification or restriction. According to the theory developed in this study, these two major conditions form the foundation of principles for the application of single-transmitter reports in specifying or restricting the Quranic verses.

Keywords: Quranic evidence, single-transmitter report, general, absolute, specificity, restrictedness, method of jurisprudential deduction.



السياسة الثقافية بين الثنائية الاستعلاء والمشاركة: نحو نظرية إسلامية

ميثم قميشيان^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٠/٠٢ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٠/٢١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٤ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

أثارت ثنائية حق السيادة في وضع السياسات الثقافية من جهة، وضرورة مشاركة الناس في شؤون الحكم المختلفة من جهة أخرى، العديد من النقاشات في المجتمع العلمي المتعلق بالسياسات. ومن الممكن أن ينشأ هذا السؤال بين صانعي السياسات الثقافية في المجتمع الإسلامي: إذا كانت الأحكام الإسلامية محددة، والحكومة الإسلامية ملزمة بتنفيذها، فما هو مكان مشاركة الناس في وضع السياسات؟ يهدف هذا المقال إلى مقارنة دلالات كل من هذين التيارين والإجابة عن هذا السؤال باستخدام المنهج المقارن. ولتحقيق ذلك، تم فحص الجذور التاريخية لمدرستي الاستعلاء والمشاركة في علوم مختلفة مثل الإدارة. ومن نتائج هذه المقارنة يمكن الإشارة إلى المحتوى مقابل العملية، التعددية مقابل التوحيد الثقافي، المساهمة في معرفة الموضوعات بدقة أكبر للعلماء الإسلاميين (في إصدار الأحكام واتخاذ السياسات الثقافية)، إعلام الحكام بمستوى تدين أفراد المجتمع ووضع سياسات دينية تتناسب مع قدرة الإيمان لدى المجتمع. بالإضافة إلى ذلك، تم تقديم النهج التشاركي على النظرية الإسلامية وتم توضيح الفرق بين النهج التشاركي الإسلامي والنهج الليبرالي والنسبية الثقافية، بالاستفادة من المصادر الدينية ونظريات آية الله خامنئي والإمام الخميني. في هذا النهج، تهدف السياسات الثقافية إلى تنفيذ الناس للأحكام الفقهية، ولكن ليس بالضرورة أن تكون صياغة السياسة الثقافية مرادفة لإعادة سرد الأحكام الإسلامية، وأحياناً يكون من الضروري اتخاذ إجراءات مبدئية لتمهيد الأرضية وزيادة القدرة على الإيمان لدى الناس. في رد على السؤال العام للمقالة، تم التوصل إلى أنه في السياسة الثقافية التشاركية في الدولة الإسلامية، يُدرك الحاكمون مراتب الإيمان عند الناس ويتجنبون فرض تكاليف تتجاوز قدرات إيمانهم. فضلاً عن ذلك، إن الدولة الإسلامية، بهدف تحقيق النمو والتطور الديني والأخروي للشعب، تسعى إلى تطبيق الأحكام الإسلامية بهدوء وتؤدة، ولا تقوم بتنفيذ جميع الأحكام الإسلامية دفعةً واحدة. ولذلك، فإن السياسة الثقافية التشاركية الإسلامية تتسامح مع ضعف الناس وتهدف

١. دكتوراه السياسات الثقافية، جامعة باقر العلوم (ع). قم، إيران. meysam83e@gmail.com

* قميشيان، ميثم. (٢٠٢٤). السياسة الثقافية بين الثنائية الاستعلاء والمشاركة: نحو نظرية إسلامية. *الحكومة في القرآن والسنة*، ٢(٤)،

صص ١٠٩-١٣٢. <https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.77432>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



إلى منع الإفلاس الإيماني لديهم. في هذا المنهج، لا توجد نظرة استعلائية من الأعلى إلى الأسفل تجاه الناس، بل إن صناع القرار أنفسهم ينمون ويتطورون جنباً إلى جنب مع الشعب. بإضافة إلى ذلك، يشارك الناس في عملية صنع السياسات، مما يجعلهم يعدّون الدين والدولة الإسلامية جزءاً من كيانهما وليس في مقابلهم. ونتيجة لذلك، يزيد التضامن بين الناس والحكم الإسلامي. ومن هذا المنطلق، تستفيد السياسة الثقافية في المجتمع الإسلامي من الدعم الشعبي ورأس المال الاجتماعي المؤيد، ولا يقتصر هذا الدعم على الشؤون الثقافية بمعناها الخاص فحسب، بل يمتد إلى دعم كليات الحكم وموافقة الناس على سياسات الدولة في شؤون أخرى مثل الاقتصادية والعسكرية وهذا من الفوائد الأخرى لاستخدام النهج الإسلامي التشاركي في صنع السياسات الثقافية. في هذه المقالة، تم تصوير السياسة الثقافية كحاكم على السياسات العامة لأنّ الثقافة بمعناها الواسع تشمل وتحتوي على جميع جوانب الحكم الأخرى في ذلك المجتمع.

الكلمات المفتاحية:

صنع السياسات الثقافية، أحادية الجانب، التيلورية، المشاركة الشعبية، ما بعد الحداثة، النظرية الإسلامية.

١١٢

الْحِكْمَةُ فِي الْقُرْآنِ السَّنَةِ

السنة الثاني، العدد الرابع، الرقم المسلسل للعدد ٥، شتاء ٢٠٢٤

المقدمة

مفهوم صنع السياسة هو ترجمة لكلمة "Policy Making" والتي تُستخدم أيضاً في الأدبيات الأكاديمية والتنفيذية في إيران اليوم تحت مصطلح "وضع الخطط". ومع ذلك، يعتقد البعض أن مصطلح "وضع الخطط" هو الترجمة الأكثر ملاءمة (اسميث ولاريمر، ١٣٩٢ ش، ص ٣٧). في هذا البحث، وبحسب استخدام المجتمع الأكاديمي والتنفيذي في البلاد اليوم لكلا المصطلحين، لم يتم التفريق بينهما، وتم استخدام كلتا الترجمتين حسب سياق النص^١. في العديد من الدراسات، المحلية والدولية، يتم تعريف السياسة الثقافية تحت إطار السياسة العامة، على سبيل المثال فرخي (١٣٩٥ ش)، اشتريان (١٣٨٨ ش)، دين (١٣٨٨ ش)، وغيرهم. ولكن هذه المقالة تهدف إلى الإشارة إلى أنه بناءً على التعريف الثقافي، يمكن عدّ السياسة الثقافية حاكمة ومسيطرة على السياسة العامة، وذلك بناءً على التعريف الذي يتم تقديمه لها. يُعدّ مفهوم الثقافة واحداً من أكثر المصطلحات استخداماً في الحياة الاجتماعية للبشر، ونظراً لشمولية هذا المفهوم واتساعه المعنوي، فإن العديد من الشؤون الإنسانية والظواهر الاجتماعية تقع تحت هذا الإطار ويتم وصفها وتوضيحها وتفسيرها من خلاله. ولهذا السبب، تم تقديم تعريفات وخصائص مختلفة لهذا المفهوم. تعريف مفهوم الثقافة في أي عمل بحثي يكون موجهاً لكامل البحث. قد يقدم بعض الأشخاص تعريفات ضيقة للثقافة ويحصرونها في السلع والرموز الثقافية، بينما يقوم آخرون بتوسيع هذا المفهوم ليشمل الأفكار والمعتقدات.

يعتقد العلامة جعفري أن الثقافة ليست مقولة متجانسة ولا تشير إلى حقيقة مفردة، بل تشمل عدداً كبيراً من العناصر مثل العقائد، العواطف، القيم، الأهداف، الميول والمخزون في مستويات مختلفة (جعفري هفتخواني، ١٣٩١ ش، ص ٢٢).

مع أخذ فكرة بورديو بعين الاعتبار القائلة بأن الثقافة الثابتة والراسخة^٢ مثل الهواء الذي يتنفسه الناس^٣ (Bourdieu, 2010, p. 84)، فإن هذا الهواء يؤثر بالتالي في أفكارهم وأدائهم في مجالات أخرى بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والمجتمع. ونتيجة لذلك، فإن هذه الثقافة هي التي تحدد تحليل وعمل الحكومة في المجالات العامة.

1. Rhetoric

2. Sustain

٣. هذا الفكر مقبول من قبل جمهورية إيران الإسلامية أيضاً. قال قائد الثورة الإسلامية في لقاء مع أعضاء المجلس الأعلى للثورة الثقافية بهذا الصدد: «الثقافة ليست هامشاً وتحت الاقتصاد والسياسة، بل الاقتصاد والسياسة هما الهامش وتحت الثقافة» (١٣٩٢/٩/١٩ ش). لذلك، يجب أن يكون النهج المختار في تحليل العلاقة بين السياسة العامة والسياسة الثقافية في بلدنا على هذا النحو. كما يُمكن الاستناد إلى قول القائد كدليل على صحة هذا التحليل.

هذا النقاش الذي يذكر ادعاءات "نظرية الخطاب" يشير إلى هيمنة الثقافة -عندما تُستخدم بمعناها الواسع والشامل للأفكار والمعتقدات والقيم والرموز الثقافية (شورى الأعلى للشورى الثقافية، ۱۳۹۲ ش)- وهيمنتها على جوانب أخرى. وهكذا، فإن السياسة العامة تمر من خلال السياسات الثقافية؛ مع إيلاء الاعتبار للتفسيرات المقدمة في الفقرة السابقة حول الثقافة ورموزها والسلع الثقافية التي تم تعريفها بشكل أوسع.

في السياسات الثقافية، الثقافة هي الهدف بحد ذاتها وهي أيضاً أداة لتطوير ورفع مستوى المجتمع في جوانب مختلفة اقتصادية، سياسية، معرفية وغيرها. وبذلك، مع أخذ التعريف الواسع للثقافة بعين الاعتبار، فإن مصطلحين السياسات الثقافية والسياسات المتعلقة بالثقافة كلاهما تصبغان ذات معنى. وأي حجة تثبت شرعية السياسات الحكومية في الأمور العامة تمنح أيضاً شرعية لدخول الحكومة في مجال السياسات الثقافية.

لكن شرعية دخول الحكومة إلى مجال السياسات لا تعني بالضرورة أن الحكومة هي اللاعب الوحيد الشرعي في هذا المجال. يمكن للشعب والمؤسسات الشعبية أيضاً المشاركة في عملية السياسات. الثنائية "الشعب- الحكومة" أصبحت جزءاً من أدبيات علم السياسات والتي سيتم تناولها ضمن الثنائية بين السياسات الاستيعابية أو السياسات التشاركية فيما سيلي ذكره. يتم دراسة هذه الثنائية باستخدام "المنهج المقارن"^۱ وفي مرحلتين. في المرحلة الأولى، تتم مقارنة الأسس والنتائج (الدلالات) لكل من النهجين الاستيعابي والتشاركي في مجال السياسات الثقافية. وفي المرحلة الثانية، تتم مقارنة نتائج هذه المقارنة بالنظرية الإسلامية وتحديد الفروقات المميزة.

۱. السياسة الاستيعابية (أحادية الجانب) أو السياسة التشاركية

السياسة أحادية الجانب هي نهج يقوم فيه الحاكم، عبر نخبة من صانعي السياسات، بصياغة وتنفيذ المبادئ التوجيهية والسياسات. في هذا النهج، يتم السعي لتحديد المشكلات بنظرة علمية - وعادةً باستخدام الأساليب الوضعية - وتقديم حلول مختلفة واختيار الخيار المناسب مع مراعاة مبادئ الكفاءة وتنفيذه. بعبارة أخرى، العمل يتبع خطوات، ويجب المرور بمراحل محددة خطوة بخطوة للوصول إلى حل للمشكلة (Hicks, 2007, p. 20).

هذا النمط من التفكير في مجال قضايا المجتمع أو المنظمة له جذور في مدارس مثل "التبليدية والفورديّة" في علم الإدارة. من خصائص هذا النمط إمكانية الإشارة إلى التوحيد المعياري^۲ (التوحيد

1. Comparative Method

2. Standardization

القياسي) الذي ينبع من الميل إلى إنتاج السلع القياسية، ويمر عبر توحيد عملية الإنتاج ويصل إلى توحيد قوة العمل، أي البشر. من الخصائص الأخرى لهذا النمط إمكانية الإشارة إلى: "الإدارة الهرمية"، وجود "خط الإنتاج" (الذي يثير الذهن نحو المكننة والخطية)، "قوة العمل الضخمة ولكن غير المتعلمة"، "التحكم الخارجي" و"التضاد والصراع في العلاقات العمالية"³ (Jürgens & Malsch, 1993, p. 5). في هذا النهج، يُعدّ الناس "موضوعات" للإدارة.

الإدارة الهرمية تُذكر بنقاش يُسمى المركزية في الإدارة⁴، وهي أيضاً ترجمة أخرى للعلاقات "من الأعلى إلى الأسفل"⁵ و"النظرة الخطية"⁶. هذا الأمر يُعدّ نهجاً في السياسات، ويُركّز على المؤسسات الحكومية أو إذن الحكومة (Calista, 1994, p. 132) وسيتم توضيحه بشكل أكبر فيما يلي.

في الواقع، تشكل نهج "من الأعلى إلى الأسفل" في السياسات ناتج عن امتصاص الأفكار التيلورية من علم الإدارة إلى السياسات؛ لأنه في هذا النوع من السياسات أيضاً يُعدّ الناس من قبل الحكومة موضوعاً للرفاه في القضايا الاقتصادية، وموضوعاً للإرشاد في القضايا الثقافية، وموضوعاً للأمن في السياسات الأمنية والدفاعية. الميل إلى النهج المركزي التيلوري في الإدارة، كان بالطبع مبرراً من خلال زيادة الكفاءة⁷.

٢. التيلورية وما بعد الحداثة

التحول النموذجي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة يؤدي إلى زيادة الانتقادات تجاه النهج التيلوري، وفي الوقت ذاته ينتج في العلوم المختلفة معارف تتحدى الأسس والصيغ العملية لهذا النهج حتى وإن لم تشر إليها بشكل مباشر. على سبيل المثال، يُنتقد مفهوم المركزية بمصطلح "اللامركزية" في الفلسفة الاجتماعية لما بعد الحداثة. في الأدبيات ما بعد الحداثة، محور التركيز هو "اللامركزية عن الذات الإنسانية"⁸ (Debrix, 2004, p. 103) وهو النهج الذي إذا تم دمجها في الإدارة، يُنشئ مفهوم "اللامركزية"⁹ من أمور مثل السياسات. ويمكن ملاحظة ذلك على سبيل المثال في سياسات

1. Unqualified mass worker
2. External Control
3. Conflictual labor relations
4. Centralization
5. Top-Down
6. Linear
7. The higher the centralization, the higher the efficiency
8. Dentrailization of Human Subject
9. Decentralization

الاتصالات لتوزيع الرسائل في ما بعد الحداثة (Poster, 2013, pp. 85-86).

يمكن عد إنشاء مدارس مثل "التويوتية" التي تقترح وتقدم خصائص أخرى في مقابل جميع خصائص التفكير التيلوري، نتيجة لهذا التحول النموذجي. في هذه المدرسة، في مقابل الإنتاج القياسي، يتم تقديم "التنوع في الإنتاج"^٢، وفي مقابل الإدارة الهرمية يتم تقديم "الإدارة التشاركية"^٣. وفي مقابل خط الإنتاج، يتم الوصول إلى "الإنتاج الصغير/الجزر الإنتاجية"^٤، وفي مقابل قوة العمل الضخمة وغير المتعلمة، يتم الحديث عن "القوى العاملة القادرة وذات المهارات"^٥. وكذلك في مقابل العلاقات العملية المتوترة في التيلورية، يتم اقتراح "العلاقات العملية التعاونية المعززة"^٦، وفي مقابل التحكم الخارجي، يتم طرح "التحكم الذاتي"^٧ (Jürgens & Malsch, 1993, p. 5). ستتم مناقشة دلالات هذين النهجين في مجال السياسات الثقافية فيما يلي.

٣. دلالات النمطين الإداريين في السياسات الثقافية

١- النموذج العقلاني والتفكير التيلوريستي عند دخوله في السياسات يأخذ شكلاً استعلائياً، خطياً وأحادي الجانب. السياسة أحادية الجانب هي نهج يقوم فيه الحاكم، عبر نخبة من صانعي السياسات، بصياغة وتنفيذ الخطوط العريضة والسياسات، ويسعى لتحديد المشكلات بنظرة علمية - وعادةً باستخدام الأساليب الوضعية - وتقديم حلول مختلفة واختيار الخيار المناسب مع مراعاة مبادئ الكفاءة وتنفيذه. بعبارة أخرى، العمل يتبع خطوات محددة، ويجب المرور بالمراحل خطوة بخطوة للوصول إلى حل للمشكلة (Hicks, 2007, p. 20). وضع السياسات هو أمر حكومي؛ لذلك يُعدّ الحاكم "الواضع" للسياسات الذي يقوم بوضع السياسات لقضية اجتماعية أو للناس (الموضوعات). في النهج الأول، ومع النظرة الهرمية إلى المجتمع وبالتالي السياسات الثقافية، يؤدي ذلك إلى المركزية فيها؛ ولكن في حقبة ما بعد الحداثة، حيث من المفترض أن تتم اللامركزية عن الموضوع، يتقلص دور الحكومة في السياسات.

يمكن تفسير هذا التقلص في دور الحكومة بمعنيين. الأول هو أن الحكومة تدخل في مواضيع أقل، والثاني أن السياسات الحكومية تُنفذ مع مراعاة أكبر لآراء الناس، وبذلك يتم تقليل سلطة

1. Toyotism
2. Product Variety
3. Participatory Management
4. Module Production/Production Islands
5. Qualified (Skilled) Worker
6. Cooperative Labor Relations
7. Self-controlling

الحكومة في هذه اللعبة.

٢- الإنتاج القياسي الذي يُعدّ ميزة الإدارة الحديثة والتيلورية، يعادل تحليل المجتمع بعده أمراً متجانساً وموحداً في السياسات الثقافية. هذه الفكرة في الخطاب المقابل تُفسح المجال لـ "التنوع". عندما يدخل موضوع التنوع إلى مجال السياسات الثقافية، فإنه يشير إلى "تنوع السياسات" الذي يستلزم أخذ "الاختلافات"^١ في المجتمع بعين الاعتبار.

السياسات الثقافية القائمة على التنوع والانتباه إلى الاختلافات، تتعارض مع التحليل والتعامل "الخطّي" مع المجتمع. السياسات الخطّية هي نوع من السياسات أحادية الجانب التي تُنفذ دون الانتباه إلى قاع المجتمع وبطريقة استعلائية.

٣- إدخال الفكر التيلوري في الإدارة الذي يفترض وجود قوى عاملة ضخمة ولكن ذات جودة ضعيفة في السياسات الثقافية يؤدي إلى إنتاج نفس النهج الذي يصوغ السياسات بشكل "خطّي" و"استعلائي".

هذا النمط من الإدارة والسياسات يعتمد على رفض هذا المبدأ من التيلورية الذي يعتقد بأن "التنفيذ مختلف عن الإدراك" (Pruijt, 1997, p. viii) هذا المبدأ يدعي أن مجموعة معينة تمتلك معرفة تحديد المشكلة، والقدرة على التحليل وصياغة السياسات لها، بينما يقوم الآخرون (بما في ذلك البيروقراطيون أو عامة الناس) بتنفيذ هذه السياسات أو الامتثال لها. يُفترض أن الوزراء، أعضاء البرلمان أو المسؤولين الحكوميين الآخرين يمتلكون القدرة على إدراك المشكلة ومعرفة حلولها، وبالتالي يقومون بصياغة السياسات بينما يقوم موظفو الإدارات بتنفيذ هذه السياسات ويخضع الناس لها. في الواقع، في هذا النهج، نتعامل مع الناس الذين "يقبلون" السياسات التي تتخذها الحكومة بشكل انفعالي.

في المقابل، في السياسات التشاركية الناتجة عن نهج ما بعد الحداثة والتبويوتية، يُفترض أن المعرفة منتشرة في جميع أنحاء المجتمع بفضل وجود القوى العاملة المتعلمة، ولا يُعدّ البيروقراطيون أو المسؤولون الحكوميون أكثر إدراكاً أو معرفة من الآخرين، وبالتالي لا يتمتعون بالتفوق عليهم في صياغة السياسات. في هذا النهج، يشارك الناس - بالطبع في أعلى مستوى من المشاركة - في جميع المراحل الثلاث لصياغة^٢ وتنفيذ^٣ وتقييم^٤ السياسات.

1. Differences
2. Formation
3. Implementation
4. Assessment

٤- نظراً لاعتبار القوى العاملة في التيلورية ذات جودة منخفضة، فإن جوانب الإهانة والعنف ضدهم والتحكم الصارم من المستويات الإدارية الأعلى تعد أمراً طبيعياً. إن إدخال هذا الفكر في السياسات الثقافية يؤدي أيضاً إلى حالة من الأحادية والتحكم الصارم في الثقافة، مما يخلق حالة من الصراع بين الناس والحكومة كما هو الحال في بيئة العمل التيلوري.

لكن في النظرية التويوتية، ما بعد الحداثة والمشاركة، وبالنظر إلى الأسباب المذكورة في الفقرة السابقة، فإن الناس هم من يراقبون أداءهم، ومجتمعهم وكذلك الحكومة. يشير "التحكم الذاتي" في التويوتية في الشؤون الثقافية إلى "النضج" العلمي، العقلي والوجودي للناس.

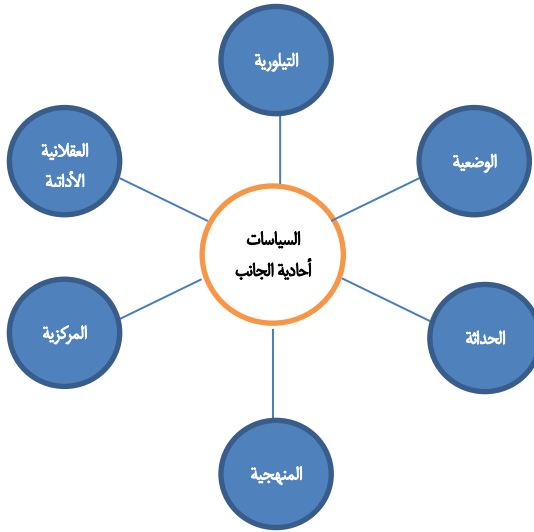
٥- بما أن إحدى سمات التيلورية هي العلاقات الهرمية، فإن السياسات الثقافية تبحث في ترتيب المنظمات الثقافية بشكل "هرمي" تحت إدارة "واحدة" أو تحليل عملية السياسات. في هذه الحالة، يُخصص جزء من القدرات البحثية في هذا النموذج لصياغة السياسات للمنظمات الثقافية وليس لمحتوى الثقافة، وبالتالي تكون التوجهات أكثر منهجية وليست احتوائية. يعتقد بارسونز أيضاً:

في فترة ما بعد الحرب، استندت الأفكار الليبرالية حول هدف السياسات العامة إلى الفكرة التي تقول: إن غاية الحكومة هي إدارة [الأمر]^١ "العامة"، وبالتالي ارتباط قضاياها بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية للحياة التي لا يستطيع السوق حلها. كان مفتاح هذا العالم الجريء الجديد تطوير عملية السياسات واتخاذ القرارات التي تستفيد الآن من المعرفة أكثر من أي وقت مضى (بارسونز، ١٣٩٢ ش، ص ٢٣)؛ بينما في الخطاب المقابل، أي التشاركي، تكون مفاهيم مثل الشعب هي المحور.

جوهر هذا النهج هو المحادثات والتبادلات العلمية واللفظية بين الناس مع الناس وبين الحكومة مع الناس. نتيجة لذلك، يدخل محتوى الثقافة في الصورة بشكل أكبر. في الواقع، نظراً لأن المنظمات والحكومة قد تم اللامركزية عنها وليس من المفترض أن يكون هناك ترتيب مؤسسي وتنسيق عقائدي مع الحكومة، يتم تحرير قدرة كبيرة من القدرات العلمية (سواء الأكاديمية أو المعرفة الموجودة لدى الناس) من المناقشات الهيكلية بسبب عدم الموضوعية. وبالتالي، عند الحاجة إلى الدخول في قضايا الثقافة والسياسات الثقافية، يتم الدخول في المناقشات الاحتوائية.

يوضح الرسم البياني أدناه ملخص النقاشات السابقة حول السياسات الاستيعابية (الأحادية الجانب) بلغة الصورة.

١. علامة الآكولاد موجودة أيضاً في النص الأصلي



دلالات السياسات الاستعلائية (الأحادية الجانب) والمفاهيم المرتبطة بها

٤. تحديد المنهج المختار للبحث

النهج الاستعلائي هو إيجابي من ناحية مراعاته للقيم والمثل الثقافية (ماتاراسو و لندري، ١٣٧٧ ش). ولكن أهم انتقاد لهذا النهج هو طبيعته الخطية والأحادية؛ بمعنى أن صانعي السياسات يقومون بصياغة وتنفيذ السياسات دون استشارة الناس، وبسبب الفجوات الفعلية والتي قد تكون حوارية مع الناس، يتخذون سياسات تختلف عن همومهم العقلية أو لا تأخذ قضيتهم بعين الاعتبار. في مثل هذه الحالة، لا تجد سياسات صانعي السياسات قبولاً في المجتمع، والنتيجة هي أن صانعي السياسات يسرون في مسارهم والمجتمع في مساره، وهذا الاختلاف غير التآزري لا يساعد في التقدم الثقافي للمجتمع بل قد يعيق ذلك.

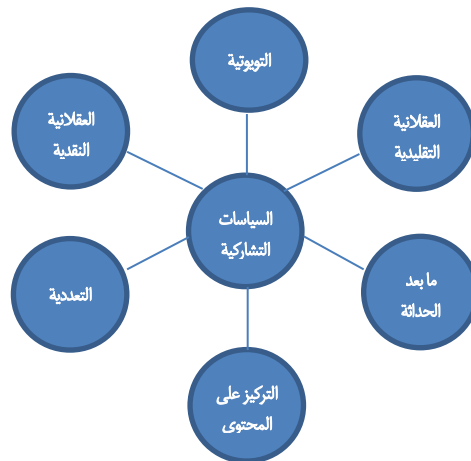
لقد تم توجيه انتقادات أخرى لهذا النمط من السياسات، منها أن صانعي السياسات الثقافية في هذا النهج هم غالباً ليسوا فقط متخصصين في مجال الثقافة ولكن في مجالات أخرى أيضاً، وبالتالي تسبب تشتت تخصصاتهم في عدم صياغة سياسات ثقافية صحيحة (ماتاراسو و لندري، ١٣٧٧ ش). ولكن في الجهة المقابلة للسياسات الاستعلائية، يوجد نموذج من السياسات حيث يكون الناس هم من يصوغون وينفذون السياسات والخطوط العريضة، أي على عكس النموذج السابق، سيتبع هذا النوع من السياسات مسار "من الأسفل إلى الأعلى" (Calista, 1994, p. 134). مسألة مشاركة الناس في

1. Bottom-up

السياسات تقع بالطبع على طيف واسع؛ من "إسداء المشورة" إلى الحكومة في صياغة السياسات إلى "مشاركتهم" في جميع المراحل الثلاث: الصياغة^١، التنفيذ^٢، والتقييم^٣.

أنصار هذا النوع من السياسات يعتقدون أيضاً: السياسة التي يتم صياغتها بمشاركة الجهات ذات الصلة لديها فرصة أكبر للنجاح، لأنها تعكس تجارب وهموم أولئك الذين يعملون في جميع الأقسام. كما أنها من المحتمل أن تكون أكثر إبداعاً وتخيلاً، لأنها ناتجة عن تفكير مفتوح وحوار بين خبراء مختلفين، وليس من تفكير المخططين خلف الأبواب المغلقة. الأهداف والمعايير التي تنبثق عن هذه المشاركة ستكون أقرب إلى آمال وتطلعات المزيد من الناس (ماتاراسو و لندري، ١٣٧٧ ش). يُطلق على هذا النمط من الإدارة أيضاً "الحكومة التفاعلية" (Torfin, 2012, p. 9) interactive Governance ولكن هذا التقرب من آمال وتطلعات الناس يمكن أن يثير نقاشات وانتقادات؛ من بينها أنه بتوجيه السياسات نحو الشعب، تفقد الثقافة مستوياتها العليا التجريدية والنظرية، وتتحول إلى أمور يومية وتصبح أمراً شعبياً أو حتى مبتذلاً.

يوضح الرسم البياني أدناه مواضيع السياسات التشاركية بلغة الرسم البياني.



٥. المشاركة في الفكر الإسلامي

في الفكر الإسلامي، توجد آيات مثل "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (آل عمران، ١٥٩) التي تدل على توجه الدين نحو إشراك الناس في أمور الحكم. يعدّ العلامة الطباطبائي هذه المشاركة ضمن إطار الولاية

1. Formation
2. Implementation
3. Assessment/ Evaluation

وتدبير الشؤون العامة وليس تشريعاً للأحكام الدينية (الطباطبائي، ١٣٧٣ ش، ج. ٤، ص ٨٧).
فيما يتعلق بالفكر السياسي لجمهورية إيران الإسلامية، كما جاء في كلام الإمام الخميني رحمه الله، يظهر وجود ومشاركة الناس في السياسات في المراحل الثلاث: الصياغة، التنفيذ، والتقييم. في مرحلة الصياغة، يمكن الإشارة إلى إجراء الاستفتاء حول نوع الحكم ودستوره.

في مرحلة التنفيذ، يمكن على سبيل المثال الإشارة إلى حملة مكافحة الأمية. في رسالة الإمام الخميني بتاريخ ٧ دي ١٣٥٨ بخصوص حملة مكافحة الأمية، جاء فيها: "يجب على أئمة الجماعات في المدن والقرى دعوة الناس في المساجد والحسينيات لتعليم القراءة والكتابة لأخواتهم وإخوانهم وألا ينتظروا إجراءات الحكومة، وفي المنازل الشخصية، يجب على الأعضاء المتعلمين في الأسرة تعليم الأعضاء غير المتعلمين ولا يجب على الأميين رفض هذا الأمر" (الإمام الخميني، ١٣٧٨ ش، ج. ١١، ص ١٦١).

في بعد تقييم/تقويم السياسات، نجد أيضاً إشراك الناس في الفكر السياسي للإمام الخميني رحمه الله عليه: "إذا لم يراقب الشعب الأمور المتعلقة بالحكومة والبرلمان وكل شيء، إذا انسحبوا، وتركوا الأمور لهؤلاء وانشغلوا بأعمالهم، فقد يؤدي ذلك إلى الفساد... يجب أن يراقب الشعب الأمور التي تحدث في الحكومة" (الإمام الخميني، ١٣٧٨ ش، ج. ١٥، ص ١٧).

بناءً على هذه العبارات من الإمام الخميني رحمه الله، يُنفذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي في النهج الأول (المركزي) بواسطة الحكومة، مما يعيد إلى الذهن النظرة الخطية والاستعلانية، ولكن في النهج الثاني (التشاركي)، تصبح هذه مهمة جماعية تُمارس من قبل الناس أيضاً على المسؤولين. فيما يلي جزء من كلمات الإمام الخميني رحمه الله عليه الذي يمكن أن نستنتج منه رفض النهج المركزي وتأييد النهج التشاركي في السياسات:

"ما هو ضروري لنا جميعاً هو أن نفكر في إبقاء الناس في الساحة... ومشاركة الناس في الأمور، قلت هذا مراراً، وقلتم أنتم أيضاً إنه لا يمكن إدارة بلد دون مشاركة الناس بشكل صحيح... وبدون تعاون أمثال السوق، العمال - لا أعلم - المزارعين، بدون هذه الفئات المختلفة، لن يتحقق العمل، يجب أن يكونوا مشاركين في العمل ومساعدين. عليهم القيام بالأعمال التي يمكنهم القيام بها... لا تسعوا وراء تحويل كل شيء إلى حكومي" (الخميني، ١٣٧٨ ش، ج. ١٩، صص ٤٠٧-٤٠٩).

٤. اختلاف مشاركة الناس في الإسلام والغرب

في الفكر السياسي الإسلامي، يتمشى مبدأً جنباً إلى جنب. الأول: تُعدّ المصادر الإسلامية الأساس النظري لصياغة السياسات الاقتصادية، الثقافية وغيرها؛ الثاني: توجد مشاركة الناس في جميع

مراحل السياسة في الحكومة الإسلامية.

الصلة بين هذين المبدئين هي أن هذه السياسات تمر عبر مناقشات ومفاوضات تساعد في تحديد الحكم الشرعي الصحيح. لذلك، على عكس ما يسعى هابرماس من المفاوضة نحو "خلق" الحقيقة، تكون المفاوضة في الفكر الإسلامي هادفة إلى "كشف" الحقيقة. أي على عكس رأي هابرماس، هناك معيار ومصدر للحقيقة، وأيضاً حقيقة سابقة ومتسامية (خان محمدي، ١٣٩١ ش).

تسعى الحكومة أيضاً إلى استشارة الناس في الأمور، باعتمادها على المصادر الإسلامية، للعثور على الطريق الصحيح لتنفيذ هذه المبادئ الإسلامية العامة على الأسئلة اليومية. تشير آيات من القرآن مثل "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" أو "وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" (الشورى، ٣٨) إلى التوجه العام للإسلام نحو إشراك الناس في السياسة وإدارة المجتمع، حتى عندما كان النبي محمد (ص) حاضراً في المجتمع ويتلقى الوحي مباشرة من الله.

علاوة على ذلك، فإن إشراك الناس في تنفيذ الأحكام الإلهية يزيد من رأس المال الاجتماعي للنظام الحكومي الديني، لأن الناس عندئذ يعدّون الدين والحكومة "من أنفسهم" ويشعرون بالارتباط بهما. وبالتالي، تحصل الأحكام الدينية على ضمانة أكبر للتنفيذ ويتم تنفيذها دون مقاومة اجتماعية.

٧. المشاركة النظرية للناس، العقل العرفي والفقه الإسلامي

هذا النمط من التعامل مع الناس يعترف بوجود عقلانية القضايا الأخلاقية في الناس (إضافة إلى العقلانية النقدية التي لديها القدرة على نقد وتحليل السياسات الثقافية للحكومة)، وهو العقل الذي يسميه ملا صدرا "العقل العرفي": "المعنى الرابع للعقل من وجهة نظر ملا صدرا هو بمعنى الذكاء والفطنة وسرعة الفهم والاستدلال. في هذا التعريف، يحصر العقل في القضايا الأخلاقية ويعرفه بالتعقل والتفكير في القضايا الأخلاقية التي تمت مناقشتها في كتب الأخلاق" (غروي نائيني و ميراحمدي سلوكروني، ١٣٩٠ ش). تصل أهمية العقل العرفي في الفكر الإسلامي في بعض الأحيان إلى درجة عرض الأحاديث والأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار (ع) عليه للتحقق من صحتها ومطابقتها (إيزدي مباركة و منتظري، ١٣٨٤ ش).

يعتقد البعض أن هذا النوع من العقلانية وعلاقته بالدين قد يؤدي إلى علمنة الدين وطمسه عندما يدخل في مجال الفقه (حقاني فضل، ١٣٨٩ ش). لكن النقطة المهمة في هذا النص هي أن العقل العرفي يتفاوض مع صانعي السياسات الثقافية، ويساهم في تحسين فهم المسألة أو "فهم الموضوع" في التفاعل بين الفقه والحكومة.

نقطة أخرى هي أن هذا النص يؤكد أن السياسات الثقافية في الحكومة الإسلامية تقع تحت مظلة

الفقه الإسلامي وليس مطابقة له بالضبط. مسألة دخول مفهوم التسامح في الفكر السياسي، مع النظر إلى المصادر الإسلامية وبواسطة الحكومة الإسلامية، تتعلق بالمجالات التي لا تُراعى فيها المعايير الفقهية، لكن الحكومة ملزمة بالتسامح فيها.

ويمكن أن تُرى في قراءة ولاية الفقيه للإسلام - على سبيل المثال في موضوع الحجاب وفكر السياسة للسيد الخامني^١ - هذه الاختلافات. لذلك، فإن السياسات الثقافية الإسلامية، رغم أنها تهدف إلى تحقيق المنظور الفقهي وتحقيق ذلك للمجتمع، ليست موجهة للوصول إلى أعلى المستويات منذ البداية.

٨. التنوع الثقافي، التسامح والفكر الإسلامي

في تعريف الأنثروبولوجيين، الثقافة هي قوة تكيف المجتمع مع الطبيعة لتلبية احتياجاته (Kuper, 2013, p. 44) في المجتمعات مثل إيران التي تتميز بتنوع جغرافي وتعدد بيولوجي وإثني، أو في الرؤية العالمية للإسلام التي تدعي الشمولية العالمية وقد احتلت مساحة جغرافية واسعة، يكون لدى الناس ثقافات مختلفة حسب الجغرافيا والطبيعة المحيطة بهم (مونتسكيو، ١٣٤٩ ش، ص ٣٩٠).

نظرًا لميل النهج الاستعلائي في السياسات الثقافية إلى توحيد (وضعها تحت معيار واحد) الثقافة لتسهيل إدارتها - كما ذكر سابقاً - فإنه يفتقر إلى القدرة على التخطيط وفقاً لهذه التنوعات، وبالتالي فإن استراتيجية "الحد الأقصى من الجذب" لا يتم تنفيذها في هذا النهج. لفهم هذه التعددية ووضع سياسات تتناسب معها، يكون النهج التشاركي أكثر ملاءمة.

بالطبع، في التعددية الثقافية، التي لا تقتصر فقط على الأعراق والأمم المختلفة، بل قد تشمل أيضاً الأفراد المختلفين في أمة واحدة - مثل الاختلافات في الذكاء، والمعرفة، والعمر، وما إلى ذلك (Gudykunst & Mody, 2002, p. 179) تُثار أسئلة حول علاقتها بالفكر والأحكام الإسلامية.

١. استضافوا الشباب وتلقوهم بوجه بشوش، بتحمل وسعة صدر. قال النبي (ص): «وسنة من نبيه» التي يبدو أنها تعني «مدارة الناس»؛ تعاملوا بلطف. قد يكون لديهم مظهر غير مقبول؛ دهمهم يكونون. بعض من كانوا في استقبالكم اليوم والذين أشاد بهم حضرة السيد مهمان نواز والسادة الآخرين كانوا من النساء اللواتي يُطلق عليهن في العرف العام «نساء غير محتشمت»؛ والدموع تدرف من عيونهم. فماذا فعل؟ نرفضهم؟ هل هذا مصلحة؟ هل هذا حق؟ لا، قلوبهم تتعلق بهذا الجبهة؛ أرواحهم مفتونة بهذه الأهداف والمبادئ. لديهم نقص واحد. أليس لدى نقص؟ نقصهم ظاهر، ونقصي هذا خفي؛ لا يرونه. «قال الشيخ: كل ما تقوله صحيح/ هل أنت كما تبدو؟». نحن لدينا نقص، وهم لديهم نقص أيضاً. تعاملوا مع هذا المنظور وهذه الروح. بالطبع، النهي عن المنكر أيضاً؛ النهي عن المنكر بلطف، دون إثارة الكراهية. لذلك، تواصلوا مع فئة الطلاب» (قائد الثورة، ١٣٩١/٠٧/١٩ ش).

يمكن فهم العلاقة بين هذه الاختلافات الثقافية والأحكام الإسلامية في نوعين من القضايا السياسية. النوع الأول يشمل القضايا التي تُعرف تحت "منطقة الفراغ" ويشير إليها الفقه الإسلامي بالعرف، والثاني يشمل القضايا الناتجة عن اختلاف درجات الإيمان، العقل وما شابه ذلك بين الأفراد، الأعراق والثقافات المختلفة.

السيرة والأحاديث الواردة عن أهل البيت (ع) تشير إلى أنهم أكدوا على وجود اختلاف في درجات الإيمان (الكليني، ١٣٧٥ ش، ج ٤، ص ١٣٩) وأمروا أتباعهم بالتسامح مع الدرجات الأدنى من الإيمان (الكليني، ١٣٧٥ ش، ج ٤، ص ١٤٩).

إن رؤية الإيمان بدرجات ناتجة عن الاعتقاد بالنظام الطولي (وليس العرضي) للإيمان، يزيل أمور الشك والنسبية في الدين. الأمر بالتسامح مع الدرجات الأخرى يهدف إلى إنشاء أو تعزيز "التضامن الاجتماعي" في مجتمع المسلمين. لذا، فإن نهج الدين في السياسات الثقافية للمنطقة الجغرافية الثقافية المتنوعة للعالم الإسلامي - أو المجتمعات الإسلامية المتعددة الثقافات - يقوم على نوع من "الواقعية" حيث يتم تنفيذ "الجذب الأقصى" دون نسيان الشعائر الإسلامية. كما يتم تنفيذ المشاركة على أساس المعتقدات الإسلامية، ولا تُقبل نتيجة المشاركة التي تؤدي إلى إلغاء القوانين الإسلامية.

في هذا الصدد، يقول الإمام علي (ع): "حقكم عليّ أن... لا أقوم بأي عمل غير حكم الشرع دون مشورتكم" (سيد رضی، ١٣٩٥ ش، ص ٩٤٧). مجموعة مفاهيم "التسامح"، "رؤية الإيمان بدرجات"، "مشاركة الناس" و"تعظيم الشعائر الإسلامية في السياسات الثقافية، تهدف إلى التعامل مع نقاط الضعف الثقافية والإيمانية بهدف القضاء على هذه النقاط وتعزيز الإيمان والعمل الإسلامي بين الناس. وفقاً للآية الكريمة: "وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا" (الإسراء، ١٠٦)، يتم ذلك بـ "الهدوء والبطء".

الاتجاه المعاكس لهذا الهدوء والبطء هو نهج غير ديني: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا" (الفرقان، ٣٢)؛ يشمل وجه مشاركة الناس في السياسة "المحور على الهدوء"، بالإضافة إلى موضوع الفهم، تقديم تقرير عن قدراتهم الوجودية والإيمانية إلى العلماء وصناع القرار وقادة المجتمع - من خلال المشاركة المدنية والمفاوضات وما شابه -

١. عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَّاحٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «مَا أَنْتُمْ وَالْبِرَاءَةُ يَبْرَأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ؟ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَكْثَرُ صَلَاحًا مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَفْقَدُ بَصَرًا مِنْ بَعْضٍ، وَهِيَ الدَّرَجَاتُ.

٢. أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلَّا أَحْبَبَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ وَلَا أَطْوِي دُونَكُمْ أَمْرًا إِلَّا فِي حُكْمٍ... وَلِي عَلَيْكُمْ الطَّاعَةُ وَالْأَلَّا تَكْخُسُوا عَنْ دَعْوَةٍ وَلَا تَقْرُطُوا فِي صَلَاحٍ.

بهدف التوضيح أن السياسات الثقافية لا تتجاوز قدراتهم الوجودية والإيمانية والعلمية والعملية. وفقاً للروايات الإسلامية، فإن فرض مستوى أعلى من الإيمان على الأفراد يؤدي إلى "انهيار الإيمان" (الانهيار الإيماني) (الكليني، ١٣٧٥ ش، ج ٤، ص ١٤٧).^١

تتيح مشاركة الناس في السياسات "المحور على الهدوء" الإسلامي، لصانعي السياسات أن يروا نمو الناس كعملية، ومع المعلومات التي يحصلون عليها من الناس في عملية المشاركة، يمكنهم تقييم مستوى إيمانهم وأيضاً تقييم نجاح السياسات السابقة. تزيد المشاركة من فهم الناس لهموم وأهداف صانعي السياسات، مما يزيد من احتمالية تسامح الناس مع صانعي السياسات. في موضوع المشاركة العامة في السياسات الثقافية في الفكر الإسلامي، هناك نقطة أخرى وهي نمو صانع السياسات نفسه. من خلال المشاركة العامة، يتم تنفيذ السياسات الثقافية وإجراء التغييرات السلوكية بهدوء وببطء، وهذا الهدوء حتى وفقاً للقرآن يساهم في نمو النبي محمد(ص): "كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ"^٢؛ لذلك، فإن المشاركة العامة تؤدي إلى نمو الناس وأيضاً نمو صانعي السياسات الثقافية - الذين ليسوا معصومين ولا يتلقون الوحي.

٩. النهج الهادئ والسهولة

وفقاً لما سبق، فإن الناس والمسؤولين يصلون إلى مستويات أعلى من "النمو" في عملية السياسات وإدارة المجتمعات. يستغرق تحقيق هذا النمو وقتاً ولا يحدث فجأة. كما كان الحال بالنسبة للرسول الكريم (صلى الله عليه وآله)، فلم تُنزل عليه كل الآيات والأحكام دفعة واحدة: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً" (الفرقان، ٣٢). في الفلسفة الإسلامية (الفارابي)، تُعد السعادة "صيرورة"، "تحول" و"سير" تصاعدي نحو الكمال (بليلي قاديكلي وپارسانيا، ١٣٩٣ ش)، وبالتالي هناك نظرة عملية تجاهها. في هذا النهج العملي، بالإضافة إلى بيان الحكم والآية، تُؤخذ بعين الاعتبار عملية التداخل النفسي والزماني لاستيعابها. يعتقد العلامة الطباطبائي أن عدم نزول آيات القرآن أو الأحكام الإلهية في جميع الأمور، سواء كانت اعتقادية، أخلاقية، تجارية، سياسية وغيرها، دفعة واحدة كان بسبب صعوبة استيعاب الناس لها من الناحية

١. عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْقَرَاتِيْسِيِّ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ، إِنَّ الْأَيْمَانَ عَشْرَ دَرَجَاتٍ، بِمَنْزِلَةِ السَّلَامِ يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ، فَلَا يَقُولَنَّ صَاحِبُ الْإِثْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ: لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَاشِرِ، فَلَا تُسْقِطْ مَنْ هُوَ دُونَكَ؛ فَيُسْقِطَكَ مَنْ هُوَ فَوْقَكَ، وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَشْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ، فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرَفْقٍ، وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ؛ فَتَكْسِرَهُ؛ فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مَوْءِماً فَعَلَيْهِ جَزَاءٌ».

٢. انظر: مكارم شيرازي، ١٣٧٤ ش، ج ١٢، ص ٣١٨.

العقلية، بالإضافة إلى العمل بها ودمجها في حياتهم وأجسادهم، ولهذا السبب نزلت الآيات "بمكث"، رغم أن الرسول الكريم قد أدركها دفعة واحدة (الطباطبائي، ١٤١٧ هـ ج ٤، ص ١٥٥). مثال آخر على هذا النهج السياسي هو الإلغاء التدريجي للعبودية وليس رفضها دفعة واحدة بسبب التغيير التدريجي للنظام الاجتماعي القائم (الطباطبائي، ١٣٦٣ ش، ج ٦، ص ٥٤٤).

الأسس النظرية لهذا النمط من السياسات جاءت أيضاً في بعض الأحاديث، حيث يُقال إن الله يبعد الناس "قليلاً قليلاً" عن الأمر السيئ. فَمِنْ رَفَقِهِ بَعْبَادِهِ تَسْلِيلُهُ أَضْغَانَهُمْ وَ مُضَادَّتُهُمْ لِهَوَاهُمْ وَقُلُوبِهِمْ وَمِنْ رَفَقِهِ بِهِمْ أَنَّهُ يَدْعُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ يُرِيدُ إِزَالَتَهُمْ عَنْهُ رَفَقاً بِهِمْ لِكَيْلَا يُلْقِيَ عَلَيْهِمْ عُرَى الْإِيمَانِ وَمُثَاقَلَتَهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَيَضَعُوهَا، فَإِذَا أَرَادَ ذَلِكَ، نَسَخَ الْأَمْرَ بِالْآخِرِ، فَصَارَ مَنَسُوحاً" (الكليني، ١٣٨٨ ش، ج ٣، ص ٣١٣). في هذا الحديث، الله يتعامل مع الناس بلطف وهدوء عند إزالة الأمر غير المحبب - مثل الذنب. حديث آخر من أصول الكافي يتضمن هذا المعنى: "إِنَّهُ لَيُرِيدُ تَحْوِيلَ الْعَبْدِ عَنِ الْأَمْرِ فَيَتْرُكُهُ عَلَيْهِ حَتَّى يَحْوِلَهُ بِالنَّاسِخِ كَرَاهِيَةً تَثَاقُلِ الْحَقُّ عَلَيْهِ" (الكليني، ١٣٨٨ ش، ج ٣، ص ٢٧٥)^٢. من الواضح أنه حتى تتم إزالة ذلك السوء بالكامل من الناس، يتعامل الله بلطف معهم، وقاعدة "تخلّقوا بأخلاق الله" (المجلسي، ١٤٠٣ هـ ج ٥٨، ص ١٢٩) تتطلب هذا النمط من التعامل من الحكام وصانعي السياسات الثقافية في المجتمعات الإسلامية. في سياق هذا التعامل، يمكن الإشارة إلى تعامل الله مع المؤمنين الذين تركوا الجهاد بسبب ضعف درجات الإيمان. جاء في الآية ٩٥ من سورة النساء: "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" (النساء، ٩٥).

وفي تفسير الميزان، أشار العلامة الطباطبائي إلى أن المؤمنين يقومون بالأعمال الصالحة بدرجات ومستويات مختلفة (الطباطبائي، ١٤١٧ هـ، ج ٨، ص ١١٥ ذيل الآية الكريمة: "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (الأعراف، ٤٢). نظراً لاختلاف القدرة على ممارسة الدين بين المؤمنين، يمكن القول إنه رغم أن المبادئ والأحكام والواجبات الدينية محددة ومعينة - وهذا التحديد يرفض النهج النسبي والإباحي - إلا أن الناس يعملون

١. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ، فَمِنْ رَفَقِهِ بَعْبَادِهِ تَسْلِيلُهُ أَضْغَانَهُمْ وَ مُضَادَّتُهُمْ لِهَوَاهُمْ وَقُلُوبِهِمْ وَمِنْ رَفَقِهِ بِهِمْ أَنَّهُ يَدْعُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ يُرِيدُ إِزَالَتَهُمْ عَنْهُ رَفَقاً بِهِمْ لِكَيْلَا يُلْقِيَ عَلَيْهِمْ عُرَى الْإِيمَانِ وَمُثَاقَلَتَهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَيَضَعُوهَا، فَإِذَا أَرَادَ ذَلِكَ، نَسَخَ الْأَمْرَ بِالْآخِرِ، فَصَارَ مَنَسُوحاً» (كليني، ١٤٢٩ هـ، ج ٣، ص ٣٠٧).

٢. إِنَّهُ لَيُرِيدُ تَحْوِيلَ الْعَبْدِ عَنِ الْأَمْرِ فَيَتْرُكُهُ عَلَيْهِ حَتَّى يَحْوِلَهُ بِالنَّاسِخِ كَرَاهِيَةً تَثَاقُلِ الْحَقُّ عَلَيْهِ (كليني، ١٤٢٩ هـ، ج ٢، ص ١٢٠).

بهذه الواجبات وفقاً لقدراتهم الدينية ومراتب إيمانهم. في هذا السياق، مع النهج التشاركي في السياسات الثقافية، تصل تقارير وضع الإيمان إلى الحكومة الإسلامية ويتم تبني "التسهيل في الواجبات الدينية" بناءً على ذلك.

النتائج

في هذا المقال، تم التوصل إلى أنه على عكس اتجاه العديد من الأبحاث السياسية، السياسات الثقافية تهيمن على السياسات العامة لأن الثقافة نفسها تهيمن على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. كما تم التوصل إلى أنه هناك نهجان رئيسيان في السياسات الثقافية. الأول هو النهج الحكومي المركزي والثاني هو النهج الشعبي. في الواقع، قد يتم تبني خياراً وسطياً بين هذين النهجين، ولكن في هذا المقال، تم التركيز على نقاط القوة في النهج الشعبي أو التشاركي وبيان نقاط الضعف في النهج الحكومي في السياسات الثقافية. من بين هذه النقاط الضعيفة يمكن الإشارة إلى ابتعاد المسؤولين عن الفضاء الذهني والسياس الخطابي للشعب، مما يؤدي إلى فشل السياسات الثقافية. على الرغم من التأكيد على الاستفادة من آراء الناس في السياسات الحاكمة في الإسلام، بآيات صريحة مثل "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (آل عمران، ١٥٩)، إلا أن هناك شكوكاً بشأن هذه المشاركة في السياسات الثقافية. هذه الشكوك تنبع من التساؤل الآتي: إذا كانت أوامر واتجاهات الإسلام بشأن القضايا الثقافية للمجتمع محددة، فما هو مبرر مشاركة الناس في السياسات الثقافية؟ في الرد على هذا السؤال وضرورة "كون السياسات الثقافية تشاركية" في المجتمع الإسلامي، تم تناول موضوعين في هذا المقال: "فهم الموضوعات" و"مراتب الإيمان".

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، أي فهم الموضوع، تم الإشارة إلى أنه على الرغم من وضوح الأحكام الإسلامية العامة، فإن مشاركة الناس تسهم في جعل اجتهادات صانعي السياسات الثقافية أكثر دقة. بفضل معرفتهم العميقة بمسألة معينة، ورؤية أبعادها المختلفة، والتعرف على الخطابات الاجتماعية المختلفة حولها مثل النظام الأبوي والنظام الأمي. أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، أي مراتب الإيمان، فيتم الرد على هذا السؤال بأن التكاليف الثقافية ذات النظرة الدينية تحدد وفقاً لهذه المراتب. ومن خلال مشاركة الناس في السياسات الثقافية، يتمكن الحكام من الحصول على فهم أفضل لوضع الإيمان بين مختلف طبقات المجتمع (الطبقات الإيمانية)، مما يؤدي إلى صياغة سياسات تتوافق مع قدرة الإيمان في المجتمع وتمنع انهياره.

يحدث هذا في عملية سياساتية "المتمحورة على الهدوء". في هذه العملية، يحدث تفاعل متبادل بين صانعي السياسات والناس، ومع مرور الوقت، يتم تحقيق فهم متبادل لمراتب الإيمان

لدى الطرفين. لذا، فإن السياسات الثقافية من منظور إسلامي تكتسب معناها بمشاركة الناس لتحقيق سياسات أكثر صواباً. وتحقيق هذه المشاركة يتطلب تسامحاً من كلا الطرفين تجاه بعضهما البعض.

١٢٨

الحكمة في القرن السّنة

السنة الثاني، العدد الرابع، الرقم المسلسل للعدد ٥، شتاء ٢٠٢٤

المصادر

القرآن الكريم

اسمیت، کوین بی؛ لایمر، کریستوفر دابلیو. (۱۳۹۲ ش). *درآمدی بر نظریه خط مشی گذاری عمومی*. حسن دانایی فرد (المترجم). طهران: صفار.

اشتریان، کیومرث. (۱۳۸۸ ش). *متغیرهای استراتژیک در سیاستگذاری فرهنگی*. طهران: میزان. ایزدی مبارکه، کامران؛ منتظری، مجتبی. (۱۳۸۴ ش). *معايير نقد الحديث من وجهة نظر الأستاذ علي أكبر غفاري*. *البحوث الدينية*، العدد ۱۲، صص ۱۵۱-۱۷۰.

بلبلی قادیلالی، سمیه؛ پارسانیا، حمید. (۱۳۹۳ ش). *دور ومكانة العقل في الأخلاق من وجهة نظر الفارابي*. *الأخلاق الوحيانية*، العدد ۶، صص ۸۱-۹۶.

پارسونز، واین. (۱۳۹۲ ش). *مبانی سیاستگذاری عمومی و تحلیل سیاست ها*. حمیدرضا ملک محمدی (المترجم). طهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

جعفری هفتخوانی، نادر. (۱۳۹۱ ش). *منظومه فرهنگی؛ کاربرد استعاره منظومه شمسی برای ساماندهی سازمان های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران*. *دین و ارتباطات*، العدد ۴۱، صص ۳۷-۶۷.

حقانی فضل، محمدکاظم. (۱۳۸۹ ش). *دین در محاق: تأثیر قیاس در عرفی شدن دین*. *هفت آسمان*، العدد ۴۸، صص ۵-۲۶.

خامنه ای، سید علی. (۱۳۹۱/۰۷/۱۹). *بیانات در دیدار علما و روحانیون خراسان شمالی*. متاح في:

<https://farsi.khamenei.ir/speech%D8%8Ccontent?id=21151>

خان محمدی، کریم. (۱۳۹۱ ش). *مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت و حیانی (براساس دیدگاه های هابرماس و علامه طباطبائی)*. *علوم سیاسی*، العدد ۵۷، صص ۳۱-۶۰.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸ ش). *صحیفه امام خمینی*. (ج. ۱۱، ۱۵، ۱۹). طهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دین، هارتلی. (۱۳۸۸ ش). *سیاستگذاری اجتماعی*. عبدالله بیچرانلو (المترجم). طهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

سید رضی. (۱۳۹۵ ش). *نهج البلاغه*. محمد دشتی (المترجم). (الطبعة: الثالثة). طهران: انتشارات پیام عدالت. شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۲ ش). *سند مهندسی فرهنگی کشور*. طهران: انتشارات شورای عالی انقلاب فرهنگی.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۳ ش). *ترجمه تفسیر المیزان*. (ج. ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرّسین حوزه علمیه قم.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۶). سید محمدباقر موسوی همدانی (المترجم). طهران: نشر رجاء.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ هـ). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (الطبعة الخامسة؛ ج. ۴، ۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرّسین حوزه علمیه قم.

- غروی نائینی، نهله؛ میراحمدی سلوکرونی، عبدالله. (۱۳۹۰ ش). جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمآلهین. خردنامه صدر، العدد ۶۵، صص ۸۳-۱۰۶.
- فرخی، میثم. (۱۳۹۵ ش). الگوی مطلوب سیاستگذاری فرهنگی مسجد در جمهوری اسلامی ایران. طهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵ ش). اصول کافی. محمدباقر کمره‌ای (المترجم:). (الطبعة الثالثة؛ ج. ۴). قم: اسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ هـ). اصول الکافی. (ج. ۲-۳). قم: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ش). تحفه الأولیاء (ترجمه اصول کافی). محمدعلی اردکانی (المترجم:). (ج. ۳). قم: دارالحديث.
- ماتاراسو، فرانسوا؛ لندری، چارلز. (۱۳۷۷ ش). حفظ تعادل؛ سیاست فرهنگی: بیست و یک دوراهی استراتژیک. وحدة البحث والتطوير لسياسات الثقافية مجلس أوروبا، التقرير رقم ۴.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. (ج. ۵۸). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. (ج. ۱۲). طهران: دارالکتب الاسلامیه.
- منتسکیو. (۱۳۴۹ ش). روح القوانين. (الطبعة السادسة). ع.ا. مهتدی (الترجمه). طهران: انتشارات امیرکبیر.

References

The Holy Quran.

- Ashtarian, K. (2009). *Strategic variables in cultural policymaking*. Tehran: Mizan. [In Persian]
- Bolboli Ghadikolae, S. & Parsania, H. (2014). The role and place of reason in ethics from al-Fārābī's perspective. *Akhlāq-i vaḥyānī* (6), pp. 81-96. [In Persian]
- Bourdieu, P. (2010). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Oxon: Routledge.
- Calista, D. (1994). Policy Implementation. In: S. Naged, *Encyclopedia of Policy Studies* (pp. 117-150). Marcel Decker.
- Dean, H. (2009). *Social policymaking*. A. Bicharanlou (trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Debrix, F. (2004). The Terror of the Image: International Relations and the Global Image Circuitry. In: M. Semati, *New Frontiers in International Communication Theory* (pp. 93-116). Rowman & Littlefield Publishers.
- Farrokhi, M. (2016). *An ideal model of the mosque's cultural policymaking in the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Gharavi Naeini, N. & Mirahmadi Salukruni, A. (2011). The place of reason in Ṣadr al-Muta'allihīn's commentary on *Uṣūl al-kāfī*. *Khiraḍnāmih-yi Ṣadrā* (65), pp. 83-106. [In Persian]

- Gudykunst, W. B. & Mody, B. (2002). *Handbook of International and Intercultural Communication*. Sage Publications.
- Haghani Fazl, M. K. (2010). Religion in decline: the impact of analogy on the secularization of religion. *Haft-āsimān* (48), pp. 5-26. [In Persian]
- Hicks, M. J. (2007). *Problem Solving and Decision Making: Hard, Soft and Creative Approaches*. Thomson.
- Izadi Mobarakeh, K. & Montazeri, M. (2005). Criteria of hadith criticism from the perspective of Ali Akbar Ghaffari. *Pazhūhish-i dīnī* (12), pp. 151-170. [In Persian]
- Jafari Haftkhani, N. (2012). The cultural system: an application of the solar system metaphor for the cultural organizations of the Islamic Republic of Iran. *Dīn va irtibāqāt*, no 41, pp. 37-67. [In Persian]
- Jürgens, U. & Malsch, T. (1993). *Breaking from Taylorism: Changing Forms of Work in the Automobile Industry*. New York: Cambridge University Press.
- Khamenei, S. A. (2012). *Statements in a meeting with the scholars and clergy of Northern Khorasan*. URL= <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21151>. [In Persian]
- Khan-Mohammadi, K. (2012). A comparison between communicative rationality and revelatory rationality (according to the views of Habermas and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī). *Ulūm-i siyāsī* (57), pp. 31-60. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1999). *Ṣaḥīfih-yi Imam Khomeini*. (vols. 11, 15, 19). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Kulaynī, M. b.Y. (1996). *Uṣūl kāfī*. third ed.; vol. 4). M. B. Kamarei (trans.). Qom: Osveh. [In Persian]
- Kulaynī, M. b. Y. (2008). *Uṣūl al-kāfī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Kulaynī, M. b. Y. (2009). *Tuḥfat al-awliyā' (a translation of Uṣūl al-kāfī)*. (vol. 3.) M. A. Ardakani (trans.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Kuper, A. (2013). *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. Routledge.
- Larimer, C. & Smith, K. (2013). *The Public Policy Theory Primer*. H. Danaeefard (trans.). Tehran: Saffar. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-anwār al-jāmi'a li-durar akhbār al-a'immat al-aṭḥār*. (vol. 58). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-i nimūnih*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Matarasso, F. & Landry, C. (1999). *Maintaining Balance: Cultural Policy – Twenty-One Strategic Dilemmas*. Research and Development Unit for Cultural Policies, Council of Europe, Report No. 4. [In Persian]
- Montesquieu, C. (1970). *The spirit of law (rūḥ al-qawānīn)*. (Sixth ed.; A. A. Mohtadi, trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Parsons, D. (2013). *Public Policy: An Introduction to the Theory and Practice of Policy Analysis*. H.R. Malek-Mohammadi (trans.). Tehran: Research Center for Strategic

Studies. [In Persian]

Poster, M. (2013). *Information Subject*. New York: Routledge.

Pruijt, H. D. (1997). *Job Design and Technology: Taylorism vs. Anti Taylorism*. London & New York: Routledge.

Sayyid al-Raḍī. (2016). *Nahj al-balāgha*. third ed.; M. Dashti, (trans.). Tehran: Payam-e Edalat Publications. [In Persian]

Supreme Council of the Cultural Revolution. (2013). *Cultural engineering document*. Tehran: Publications of the Supreme Council of the Cultural Revolution. [In Persian]

Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1984). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. (vol. 6). S. M. B. Mousavi Hamedani (trans.). Tehran: Raja Press. [In Persian]

Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Tarjumih-yi tafsīr al-mizān*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]

Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1996). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. (fifth ed.; vols. 4, 8). Qom: Islamic Publications Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Torfig, J. (2012). *Interactive Governance: Advacing the Paradigm*. Oxford University Press.

۱۳۲

الحكمة في القرآن السنة

السنة الثاني، العدد الرابع، الرقم المسلسل للعدد ٥، شتاء ٢٠٢٤

The Theoretical Authority of the Quran in the Field of Humanities: The Case of Islamic Educational Philosophy

Zahra Kazemizadeh¹ 

Received: 2024/09/01 • Revised: 2024/10/19 • Accepted: 2024/11/24 • Published online: 2024/12/10



Abstract

The theoretical authority of the Quran and its influence on human sciences and knowledge is a key topic in the Islamization of sciences. This study examines the theoretical authority of the Quran in the field of humanities, with a particular focus on the philosophy of Islamic education. The research employs a descriptive-analytical method, utilizing library research for data collection, with information gathered primarily through note-taking from books. The findings indicate that the Quran, as a religious text, has a significant impact on human knowledge, which can be explained through various mechanisms, including inferential, inspirational, developmental, authoritative, perceptual, and directive influences on sciences. Additionally, within the two-tiered framework of Islamic educational philosophy—comprising the transitional and foundational layers—"Islamic philosophy" serves as a secondary source, whereas the Quran and the tradition of the Infallibles (peace be upon them) function both as primary sources and as the ultimate arbiters in assessing the validity of findings within the transitional layer. These findings encompass the elements and components of the Islamic educational philosophy, including general premises, foundations, objectives, principles, and educational methods.

Keywords: Theoretical authority, Quran, Islamic education, humanities.

1. Assistant Professor of Philosophy of Islamic Education, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
Kazemi2035@gmail.com

* Kazemizadeh, Z. (2024). The Theoretical Authority of the Quran and Just Governance. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah*, 2(4), pp. 133-155.
<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.71232.1022>

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy





المرجعية العلمية للقرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانية مع التركيز على فلسفة التربية والتعليم الإسلامية

زهراء كاظمي زاده^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٩/٠١ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٠/١٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢٤ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/١٢/١٠



الملخص

تُعَدُّ المرجعية العلمية للقرآن الكريم وتأثيره في العلوم والمعارف البشرية من القضايا الجوهرية في عملية أسلمة العلوم. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل المرجعية العلمية للقرآن ضمن نطاق العلوم الإنسانية، مع تركيز خاص على فلسفة التربية والتعليم الإسلامية. اعتمد البحث على المنهج الوصفي والتحليلي، وتم استخدام المنهج المكتبي لجمع البيانات، حيث تم اعتماد تقنية التدوين من الكتب كمصدر أساسي للمعلومات. أظهرت نتائج البحث أنَّ القرآن الكريم - بوصفه نصاً دينياً - يمتلك قدرة مؤثرة ومعنوية على تشكيل المعارف والعلوم البشرية، ويمكن تفسير هذا التأثير عبر مسارات متعددة، منها: الاستنباط، والاستلهام، والتكميل، والحكمية، والرؤية التوجيهية. وبالإضافة إلى ذلك، ووفقاً للطبقتين "المعبرية" و"التمركزية" لفلسفة التربية والتعليم الإسلامية بمعناها الأخص، تُعَدُّ "الفلسفة الإسلامية" مصدراً ثانوياً، في حين يُعتبر "القرآن الكريم" وسُنة المعصومين (ع) "من جهة مصدراً أولياً، ومن جهة أخرى حكماً نهائياً في تقييم مدى صحة أو خطأ النتائج المستخلصة ضمن الطبقة المعبرية. وتشمل هذه النتائج العناصر والمكونات المتعلقة بفلسفة التربية والتعليم الإسلامية، مثل المبادئ العامة، والأسس، والأهداف، والأصول، والأساليب التربوية.

الكلمات المفتاحية:

المرجعية العلمية، القرآن الكريم، التربية والتعليم الإسلامية، العلوم الإنسانية.

١. أستاذة مشاركة بقسم فلسفة التربية والتعليم الإسلامية في جامعة العلامة طباطبائي، طهران، إيران. Kazemi2035@gmail.com
* كاظمي زاده، زهراء. (٢٠٢٤). المرجعية العلمية للقرآن والحكمة العادلة. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٢(٤)، صص ١٣٣-١٥٥.

<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.71232.1022>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



المقدمة

يتَّجه البشر لتحقيق حياة سعيدة مليئة بالراحة والطمأنينة، أو ما يُسمى بالحياة الطيبة، إلى تصميم مؤسسات متنوعة. كل واحدة من هذه المؤسسات تُشكّل الأساس اللازم لبناء المجتمع البشري، ولكن نظراً لدور التربية في تمكين الإنسان من الوصول إلى الوجود المتعالي والخلود، فإن مقامها وأهميتها تظهر بشكل أكثر وضوحاً. الإنسان يمتلك مجموعة من الاستعدادات المختلفة، والتي تفعيلها يؤدي إلى كماله. من أجل السير في طريق السعادة، واتباع طريق العبادة والتقدم الروحي، والوصول إلى الكمالات الإنسانية، الذي يُعتبر الهدف الأساسي من خلق الإنسان في نظر الإسلام، كما قال الله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (الذاريات، ٥٦)، كان البشر دوماً في حاجة إلى مرشدين وقادة يساعدونهم في هذا الطريق، ليُرشدوهم ويبينوا لهم الطريق الصحيح. ومن هذا المنطلق، ومن باب لطفه ورحمته الواسعة، أرسل الله تعالى من بداية خلق البشر الأنبياء والمرشدين مع تعاليم ومفاهيم دينية حيوية. بلا شك، القرآن الكريم هو الركيزة الأساسية للهداية والبحث عن الحق التي فتحها الله للبشر ومنحها لهم. إضافة إلى الهداية والبحث عن الحق، يتم عرض أهم احتياجات الإنسان في هذه الحياة، التي يحتاج إليها طوال حياته، في هذا المصدر اللامحدود من الفضل. بناءً على ذلك، فإن السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف هي مرجعية القرآن العلميّة في العلوم الإنسانية، وبالأخص في فلسفة التربية والتعليم الإسلامية؟

المنهجية

في هذا البحث، تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي. "في البحوث الوصفية- التحليلية، لا يقتصر الباحث على التصوير، بل يسعى لتوضيح وتفسير أسباب كيفية وسببية الوضع الحالي للمسألة وأبعادها. من أجل توضيح وتبرير الأسباب، يحتاج الباحث إلى قاعدة استدلالية قوية، والتي يتم الحصول عليها من خلال البحث في الأدبيات والنظريات المتعلقة بالبحث وصياغة القضايا العامة مثل القوانين. يرتبط الباحث من الناحية المنطقية تفاصيل مسألة البحث مع القضايا العامة المتعلقة بها، ومن ثم يتوصل إلى الاستنتاجات" (حافظنيا، ١٣٩٠ ش، ص ٧١). في هذا البحث، تم استخدام المنهج المكتبي لجمع المعلومات، وكان أداة جمع المعلومات هي تدوين الملاحظات من الكتب.

نتائج البحث

"لكل علم موضوعٌ خاصٌّ به، وتحتاج هذه الموضوعات إلى مصطلحات تعبّر عنها وتبينها. إضافة إلى ذلك، تلعب المفردات والمصطلحات دوراً أساسياً في نقل المفاهيم والأفكار في كل علم، بحيث لا يمكن إجراء حوار أو نقاش دون استخدامها، كما أنّ نقل التراث الثقافي عبر الزمن يصبح مستحيلاً

من دونها. وعندما تُطرح المسائل والقضايا المتعلقة بموضوعات العلوم، ولا سيما العلوم الإنسانية، تُستخدم مصطلحات تستدعي التحديد والتعريف بسبب عوامل عدّة، منها استعمالها في علوم وسياقات أخرى، وتعدّد الفهوم واختلاف التأويلات بين الثقافات والمذاهب، مما يجعل من الضروري توضيحها لبيان مقصودها الحقيقي" (طالب، ١٣٦٧ ش، ص ٦).

لذا، سنتناول في هذا القسم أولاً مفاهيم: المرجعية العلمية وأنواعها، التربية، التعليم والتربية، التربية والتعليم الإسلامية، وفلسفة التربية والتعليم الإسلامية. ثم ننتقل إلى دراسة المرجعية العلمية للقرآن الكريم في مجال فلسفة التربية والتعليم الإسلامية.

دراسة المفاهيم

١) المرجعية العلمية

"المرجعية" مصدر صناعي، وهي في اللغة تعني أن يكون الشيء مرجعاً يُلجأ إليه ويُرجع إليه الآخرون" (دهخدا، ١٣٧٦ ش، ج ١٣، ص ٢٠٦٢). أما "العلمية" فهي نسبة إلى "العلم"، والعلم في اللغة يعني: المعرفة، اليقين، الإدراك المطلق أو حصول صورة الشيء في العقل" (معين، ١٣٧٤ ش، ص ٢٣٤٥).

وقد قُدمت للمرجعية العلمية للقرآن الكريم أنواع متعددة، يعبر كل منها عن وجه من وجوه الحقيقة، ومنها:

- المرجعية باعتبارها مصدراً (المرجعية الاستنباطية):

"المرجعية الاستنباطية تعني أن المحتوى والمضمون والمنهج، وكذلك الأصول أو المسائل، يتم استنباطها مباشرة من القرآن الكريم. ولعملية إنتاج العلم القرآني مراحل متعددة، أولها الرجوع المباشر إلى القرآن لاستخراج القضايا وبناء شبكة مفهومية حول الموضوع المعني. ومن هنا، فإن أحد أبعاد مرجعية القرآن الكريم يتمثل في الرجوع المباشر إليه والاستفادة من مضامينه من خلال التفسير والاجتهاد والاستنباط. وعليه، فإن كون القرآن مصدراً يعني أنّ القضايا العلمية - سواء أكانت داخلية أو خارجية بالنسبة للعلم - تُستخرج مباشرة من النصّ القرآني" (منشور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، ١٣٩٨ ش، ص ١٤).

ومثال واضح على ذلك: علم الفقه، الذي يُعد من أبرز العلوم التي يُعدّ القرآن الكريم مصدرها الرئيس" (فيروز مهر، ١٣٩٧ ش، ص ١١).

- التأثير الإلهامي (المرجعية بوصفها مصدر إلهام):

"يمكن أن تكون إحدى صور المرجعية العلمية للقرآن الكريم هي أن القرآن لم يتناول مسألة أو

علماً معيناً بشكل مباشر، ولكن يمكن استلهاً المفاهيم من توصيفاته، وقصصه، وأحكامه، ومواعظه لتلك المسألة أو ذلك العلم. فعلى سبيل المثال، في بعض العلوم الخاصة كالفلسفة الإسلامية، والعرفان الإسلامي، وفلسفة التاريخ، كان للقرآن الكريم دور رئيس في الدرجة الأولى" (المصدر نفسه، ص ١١).

"ويُقصد بالتأثير الإلهامي للقرآن الكريم أن لا يكون هناك مضمون أو مفاد مباشر وعيني واجتهادي في القرآن حول المسألة أو القضية العلمية المرادة، ولكن من خلال مجموع دلالات الآيات التي تتضمن المعارف، والمواظ، والأحكام، والقصص، والتوصيفات ذات الصلة، يمكن استلهاً الرؤية القرآنية الخاصة حول تلك المسألة. ومن الواضح أن منطق الاستلهاً لا يُفضي إلى دلالة مطابقة أو تضمن أو لزوم قطعي بين ما نفهمه نحن وما هو في النص القرآني، بل يتجاوز الفهم اللفظي إلى أفق أوسع يتطلب صياغة منهج خاص له" (منشور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، ١٣٩٨ ش).

- التأثير التحكيمي:

"في هذا المعنى، يكون القرآن الكريم هو المعيار والمقياس لجميع العلوم والمصادر الأخرى، بحيث لا يمكن اعتماد أي مصدر آخر ما لم يُعرض على القرآن أولاً. فعلى سبيل المثال، ينبغي لنا أن نُعرض الحديث والسنة على معيار القرآن، فإن وافقه أخذ بهما، وإن خالفه نرفضهما" (فيروزمهر، ١٣٩٧ ش، ص ١١).

- التأثير المعرفي والرؤيوي (المرجعية بوصفها محدّدة للرؤية والنهج):

"منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، نشأ تصوّر بأن العلم التجريبي وحده قادر على تفسير جميع أبعاد الوجود والإجابة عن أسئلة الإنسان. لكن تبين لاحقاً أن هناك مجالات في حياة الإنسان وفي العالم يعجز العلم عن تناولها، بل هو صامت تجاهها، كقضايا منشأ العالم ومصيره، وسبب مجيء الإنسان إلى هذا الوجود ومآله النهائي، ومن أين جاءت القوانين التي تحكم هذا الكون، ولماذا هي مفهومة للبشر؟ ولماذا يجب أصلاً أن يوجد عالم تسود فيه هذه القوانين؟ لأن هذه الأسئلة من جنس الأسئلة الفلسفية، ولا يمكن بناء نتائج فلسفية كلية من مقدمات تجريبية" (المصدر نفسه، ص ١٢).

"ويُقصد بالتأثير المعرفي والرؤيوي تدخل القرآن الكريم في خلفية المعرفة البشرية حول الإنسان والعالم. فمع تغيّر الرؤية والبصيرة لدى الإنسان، تتبدل نظراته إلى الأسس والمناهج التي يعتمدها في دراسة الظواهر والقضايا. ويُظهر تاريخ العلم أن التحولات الكبرى في المعرفة تمت عبر هذا التغير في الرؤية، وأن تغيّر نظرة الإنسان إلى الكون والإنسان يؤدي إلى تغيّرات في الفلسفة والعلوم ومجالات الإدارة والتكنولوجيا أيضاً" (منشور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، ١٣٩٨ ش، ص ١٥).

- التأثير الإجمالي (المرجعية بوصفها مكملة):

“أحد الأساليب الأخرى لاستثمار القرآن الكريم في العلوم هو الأسلوب الإجمالي. فالقرآن، بوصفه أحد النصوص المقدسة، يؤثر في تطوّر العلم المعاصر. إذ إنّه في عملية إكمال النظريات والأفكار البشرية، وبفضل مطلّعه الشاملة وسطوته المعرفية، يرفع من مستوى الرؤى البسيطة التي ليست خاطئة إلى درجات أعمق وأوسع من التطوير والتمكين. بعبارة أخرى، فإنّ إكمال القرآن أو استكماله يعني أنّ الأفكار والنظريات العلمية المبنية على الفهم والعقل البشري ترتقي وتكتسب كملاً بمساعدة الفهم القرآني، ويظهر لها أبعاد جديدة للعقل، لم يكن بالإمكان إدراكها من دون العودة إلى القرآن” (غرسبان، ١٣٨٩ ش، ص ١٩٤).

“يعني التأثير الإجمالي للقرآن الكريم إغناء وتكملة النظريات والأفكار العلمية للإنسان. وبناءً عليه، فإنّ تلك الأفكار والنظريات، التي تقوم على الفهم والإدراك البشري، ترتقي وتكتمل عبر الفهم القرآني، فيُكشف للعقل أبعاد جديدة لم تدر منها المعرفة لولا الاستناد إلى القرآن. وفي هذا السياق، لا يُستخرج أي مضمون مستقلّ من القرآن، بل يقوم القرآن الكريم بتمكين نظرية أو فكرة علمية من عمقٍ وتطويرٍ إضافيٍّ” (مشور المرجعية العلمية للقرآن الكريم، ١٣٨٩ ش، ص ١٤).

- توجيه العلوم

“قد يُظنّ أنّ للعلوم - موضوعاً ومنهجاً - استقلالية لا تُجزأ إلى دينية وغير دينية أو إسلامية وغير إسلامية. لكنّ من منظور الأسس والافتراضات الميتافيزيقية التي لا ينشأ أي علم بمعزل عنها، يمكن تصنيفها وتوجيهها. فالذي يؤمن بأنّ الإنسان والعالم مبنيان وفق خلق حكيم ولهما هدف وغاية محدّدة، يختلف في اختياراته النظرية ومنهجه العلمي عن الذي يرى العالم كياناً مكتفياً بذاته، ولا يقرّ بوجود علوٍ فوق الطبيعة أو غاية قصوى. بينما القرآن الكريم يرى العالم المتنوّع - وما بدا متفرّقاً من الظواهر - وحدةً متصلة ترعاها حكمة إلهية، وهي في مسيرة تطوّر نحو غاية معينة. لذا، يؤثر كلّ من المنظور الإلهي والمنظور المادي في منهج البحث العلمي، واختيار النظريات، وضبط الأهداف والغايات العلمية؛ والقرآن، الذي تتمثل مهمته الرئيسية في ترسيخ الإيمان، له دور لا يُضاهى في توجيه العلوم - سواء الإسلامية، أو الإنسانية، أو الطبيعية” (فيروزمهر، ١٣٩٧ ش، ص ١٤).

(٢) التربية

أصل كلمة التربية من الجذر الثلاثي “ر ب و” وكلمة “رَبًّا”. وهذه الكلمة أُدخلت في باب التفعيل من المزيّد الثلاثي، وهو باب متعدّد؛ أي رَبِّي رَبِّي، تربية» (شريعتي، ١٣٩٠ ش، ص ٦١). «التربية من الجذر “رَبًّا”، وفي اللغة تعني “الإطعام والتّسمية”، وأما في الاصطلاح فهي “مجموعة من التدابير والأساليب التي تُتخذ بهدف إيجاد، إبقاء، وإكمال الإدراكات، والميول، والقرارات، والأفعال المرغوبة

لدى المتربي" (بهشتي، ٢٠١٠، ص ٢٤). «التربية هي عملية تفاعل بين عناصر التربية والمتربين، تُمارَس عن وعي واختيار، بشكل مستمر، ومنظم، وهادف، من أجل إحداث تغييرات تدريجية وتهيئة الأرضية لنمو وازدهار جميع الاستعدادات والقدرات والإمكانات لدى الإنسان في جميع أبعاده الوجودية، وهدفها هو الوصول إلى الكمال والسعادة المنشودة في الدنيا والآخرة» (بهشتي، ١٣٨٨ ش، ص ١١).

٣) التعليم والتربية الإسلامية

عند تعريف التعليم والتربية الإسلامية، يبدو من الضروري ذكر بعض المقدمات:

- التعليم مقدمة للتربية، إلا أن التربية متقدمة على التعليم.
- كون التعليم مقدمة للتربية هو من قبيل المقدمة الإعدادية ومن سنخ العلة الناقصة لا العلة التامة. ولذلك، فالتربية في مقام الثبوت والواقع لا تتحقق بدون التعليم، إلا أن التعليم في المقابل، في مقام الثبوت والواقع، يمكن أن يتحقق بدون التربية.
- تقدم التربية على التعليم هو تقدم رتبي وليس زمانياً. التعليم والتربية متلازمان في مقام الثبوت من حيث الزمن.

- ونتيجة لذلك، فإن التفكيك بين التربية والتعليم هو تفكيك إثباتي وذهنّي، وليس ثبوتياً وخارجياً.
- عندما نقول إن التعليم، في مقام الثبوت، يمكن أن يتحقق بدون التربية، فإننا نفهم التربية بأنها أسمى من المفاهيم المشابهة للتربية مثل التلقين، التعويد، التحفيظ ونحوها، وكذلك من المفاهيم المناقضة للتربية مثل التضليل، التلوّث، إثارة الشهوة ونحوها.
- الأفعال التي تظهر كأنها تربويّة أو المناقضة لها، قد تكون ذات طابع معرفي (مثل التلقين)، أو طابع ميولي (مثل إثارة الشهوة)، أو طابع سلوكي (مثل التعويد). ويمكن تصنيفها في إطارين عامّين: نظري وعملي.

- التربية تتجلى في ثلاث ساحات من وجود الإنسان: الإدراكات أو الرؤى، الميول أو الانجذابات، والأفعال أو التصرفات.

- في نظرة شمولية أوسع، يتعامل التعليم والتربية مع أربعة أبعاد من شخصية الإنسان: الإدراكات، الميول، القرارات (العزم والإرادة) والتصرفات.

- «التعليم والتربية، أو التربية وحدها، تتسم بالوحدة في عين التعدد، والتعدد في عين الوحدة، ولها مراتب تشكيكية خاصة» (بهشتي، ١٣٨٨ ش، ص ١٦).

«التعليم والتربية الإسلامية، باعتبارها أكمل نماذج التعليم والتربية، تعني: كل فعل إرشادي يُمارَس بهدف إيجاد، إبقاء، وإكمال الاستعدادات الإدراكية، الميولية، الإرادية، والعملية لدى المتربي،

في المجالات الأربعة للعلاقة مع الله، العلاقة مع الذات، العلاقة مع الآخرين، والعلاقة مع العالم، وذلك على أساس القرآن، السنة، والعقل، في سبيل الهدف الأسمى وهو القرب المطلق من الله» (نفسه، ص ١٧).

مرجعية القرآن العلمية في مجال العلوم الإنسانية مع التركيز على فلسفة التربية والتعليم الإسلامية
«مرجعية القرآن العلمية عنوان مستحدث في الدراسات القرآنية، ويعني أن القرآن يمتلك أعلى درجات الكفاءة العلمية في تلبية الحاجات والتطلعات المعرفية مقارنةً بسائر المصادر العلمية. الإيمان بمرجعية القرآن العلمية متفرع عن قبول أصل شمولية القرآن؛ وعليه، فإذا أمكن إثبات شمولية القرآن، فإن إثبات مرجعية هذا الكتاب السماوي لن يكون بالأمر العسير» (فاكر مبيدي ورفيعي، ١٣٩٧ ش، ص ٨).

ويرى آية الله مصباح يزدي (١٣٩١ ش) أن «ثمة آراء متعددة ومتنوعة طُرحت حول شمولية القرآن، ويمكن تلخيصها من منظور معين في ثلاث فئات:

١. **الشمولية القصوى:** أي أن القرآن يبيّن جميع حقائق الوجود؛
 ٢. **الشمولية الدنيا:** أي أن القرآن يبيّن جميع الأمور المتعلقة بهداية الإنسان في الآخرة (القيم والمعايير)؛
 ٣. **الشمولية في الهداية إلى السعادة الدنيوية والأخروية:** أي أن القرآن يبيّن كل ما يرتبط بهداية الإنسان نحو السعادة في الدنيا والآخرة».
- سماعته بعد أن قام بدراسة ونقد وتفنيد نظريتي الشمولية القصوى والحد الأدنى، يقوم بشرح وتوضيح الرؤية التي يتبناها. يرى آية الله مصباح يزدي أن: "ظاهر بعض الآيات يُظهر القرآن الكريم على أنه مبين لكل شيء؛ كما في قوله تعالى: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (النحل، ٨٩).

غير أن المفهوم الظاهري لهذه الآية، بالنظر إلى القرائن المختلفة، ليس هو المقصود من كلام الله سبحانه وتعالى. ومن بين هذه القرائن: سياق الآية، الذي يدل على أن القرآن يبيّن كل ما له دخل في هداية الناس. وقرينة أخرى هي الآيات التي تبين أهداف القرآن، والتي تصرح بوضوح بالجانب الهادي للكتاب الكريم. كما أن الروايات الواردة عن المعصومين (ع) تؤكد هذا المعنى، وتدل على أن المقصود من "كل شيء" في الآية ليس مطلقاً؛ إذ لا توجد كل تفاصيل الأحكام وجزئيات المعارف الدينية في القرآن.

وعليه، فالقرآن كتاب هداية للبشر نحو السعادة في الدنيا والآخرة، ويشتمل على موضوعات

متنوعة ضرورية للهداية الشاملة للإنسان، ويعالج كل موضوع بالقدر الذي تقتضيه الحكمة وتستدعيه الحاجة الواقعية للإنسان. ومن ثم، فإن فهم مدى شمولية مضامين القرآن، يقتضي فهم حدود حاجة الإنسان إلى الوحي الإلهي.

وبشكل عام، تنقسم حاجات الإنسان إلى قسمين رئيسيين:

١. ما يتعلق بسعادته وكماله وهدايته وتربيته؛

٢. الأمور المرتبطة بالحياة المادية البحتة، والتي تهدف إلى تحقيق الرفاه والطموحات الدنيوية. استناداً إلى الآيات التي تُبين أهداف القرآن الكريم، فإن هذا الكتاب الإلهي قد أجاب، أحياناً بشكل تفصيلي وأحياناً بصورة إجمالية، عن جميع الحاجات التي تصبّ في سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية؛ وهذا البيان يُمثل جوهر رسالة القرآن، ويُعبّر عن مقتضى الحكمة الإلهية البالغة.

فعلى سبيل المثال، من بين الأهداف الرئيسة للقرآن الكريم إقامة مجتمع عادل. ومن الطبيعي أن كتاباً نزل لتحقيق هذا الهدف لا يمكن أن يلتزم الصمت إزاء المسائل والعوامل التي تمهّد لبناء مجتمع قائم على العدالة، بل لا بدّ له - على الأقل - أن يُشير إلى هذه الأمور في إطار الكليات العامة.

كذلك، ومن خلال دراسة محتوى القرآن الكريم، يمكن التعرف على مدى شموليته في ميدان هداية الإنسان نحو تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. فالقراءة العامة للآيات القرآنية تدلّ على أنّ العديد منها يتناول قضايا ومواضيع اجتماعية، مثل المسائل الحقوقية والاقتصادية والسياسية وغيرها.

فعلى سبيل المثال، فإن أحكام القرض الواردة في الآيتين ٢٨٢ و ٢٨٣ من سورة البقرة تشغل قرابة صفحة كاملة من المصحف الشريف، وقد ورد فيها ما يقارب أربعة عشر حكماً متعلّقاً بهذه المسألة...

ومن خلال ما تقدّم، يتّضح أنّ القرآن الكريم كتاب شامل يستجيب لجميع حاجات الإنسان المادية والروحية، بهدف إيصال الإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة.

وفي هذا السياق، يُطرح السؤال التالي: هل جاء بيان القرآن الكريم للموضوعات المقصودة دائماً بصيغة صريحة وشفافة، أم أنه ورد بأشكال وصيغ متعددة؟ ثمة احتمالان في هذا الشأن:

(١) أن المقصود من كون القرآن «بياناً وتبياناً» هو أن يشمل البيان الظاهري والباطني معاً؛ ويُفهم من هذا أن المعاني الباطنية للقرآن لا يدركها إلا النبي (ص) والأئمة المعصومون (ع). وعلى هذا الأساس، فإنّ الناس العاديين عاجزون عن إدراك تلك الحقائق، ولا يمكنهم استخراج أجوبة حاجاتهم مباشرة من القرآن؛ ولكن مع ذلك، فإنّ القرآن يشتمل في ذاته على جميع الحقائق المطلوبة لهداية الإنسان.

(٢) أن المقصود من «البيان» هو الظاهر فحسب، وأنّ كون القرآن مُبيناً لكل شيء يعني أنّه يُبيّن بظاهر عباراته كل ما يليق بشأنه من أمور. والمقصود بالأمور اللائقة بشأن القرآن هي تلك التي تؤثر في

حياة الإنسان الساعية إلى السعادة.

كما سبقت الإشارة، فإن الهدف العام للقرآن الكريم هو الهداية الشاملة للإنسان في مختلف الأبعاد، وتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. ولما كان الإنسان ذو أبعاد متعددة تحكمها قوانين خاصة، فإن هذه القوانين هي التي تُدرس في علوم تُعرف بـ "العلوم الإنسانية" أو "العلوم الاجتماعية". وهنا يبرز سؤال جوهري في إطار البحث حول شمولية القرآن، وهو: هل تناول القرآن جميع العلوم التي تتعلق بالإنسان، وتتناول كيفية عيشه في أبعاده المختلفة، وتسعى لتفسير علمي لجوانب حياته المتنوعة؟

فيما يخص العلوم الإنسانية، يمكن القول إجمالاً إن المجتمعات البشرية محكومة بجملة من السنن والقوانين الإلهية، وقد أشار القرآن إليها على نحوٍ مجمل. إلا أن هذه الإشارات لا تأتي في صيغة نظام معرفي متكامل ومحدد؛ كما أن مباحث الفقه في القرآن لا ترد ضمن باب مستقل ومنفصل. فلا نجد في القرآن قسماً محدداً مخصصاً للمسائل الفقهية أو فلسفة التاريخ أو موضوعات السنن الاجتماعية بسلاسل مترابطة. لكن مع ذلك، تظهر حلقات هذه الموضوعات في مواضع متفرقة من القرآن بمناسبات مختلفة، دون أن تُعرض كأبواب مستقلة يمكن إطلاق عنوان معين عليها.

وبناءً عليه، يمكن استنباط منظومات فكرية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، اعتماداً على القواعد العامة والكليات التي وردت في القرآن الكريم، كما يمكن توظيف الإشارات الخاصة في بعض المواضع الاجتماعية لتأسيس أو تطوير فرع من فروع هذه العلوم من منظور قرآني.

وبعبارة أخرى، فإن الموضوعات السياسية والتاريخية والحقوقية والاقتصادية وما إلى ذلك، لم تُنظّم في القرآن الكريم على الطريقة التي تُعتمد في الكتب العلمية؛ بل جاءت على هيئة أصول عامة وأحياناً مسائل تفصيلية جزئية، تتطلب استنباطاً واستدلالاً، كما هو الحال في علم الفقه. وهذا الاستنباط قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، مما يفتح المجال لاختلاف الآراء.

ومع ذلك، فالقرآن ليس كتاب علم الاجتماع أو كتاباً في فروع العلوم المختلفة، بل هو كتاب هداية للبشرية، ويضم بين دفتيه مضامين متنوعة ذات صلة بهداية الإنسان، ويعالج كل موضوع بمقدار ما تقتضيه الحكمة وتستلزمه الحاجة الحقيقية للإنسان في طريق سعادته الأبدية.

وعلى كل حال، فإن عرض هذه الموضوعات العلمية لا يُعدّ من الأهداف الأصلية للقرآن، بل له طابع تباعي وتمهيدي. أما الهدف الأصيل للقرآن فهو بيان السعادة الأخروية وسبل الوصول إليها، وهو ما يرتبط بطبيعة الحال بالحياة الفردية والاجتماعية للإنسان في هذه الدنيا. (مصباح اليزدي، ١٣٩١ ش، صص ٣٠٢-٣٠٦).

وبعد أن تبين نطاق شمولية القرآن الكريم ومرجعياته في مجال العلوم الإنسانية، تنتقل إلى بحث نطاق القرآن الكريم وسعته في ميدان «فلسفة التربية الإسلامية».

ف«فلسفة التربية الإسلامية بالمعنى الأخص» ترجع - تبعاً للفلسفة الإسلامية بالمعنى الأخص - إلى النصوص الأصلية والرئيسية في الإسلام، أي القرآن الكريم وسنة المعصومين (ع) إلا أن الملاحظ في هذا السياق، أن هذا الفرع من حيث المضمون، يعد من القضايا المشككة، ويشتمل على طبقتين مترتبتين طولياً:

١. الطبقة المرحلية (الدرجة الثانية)

٢. الطبقة المقصدية (الدرجة الأولى)

الطبقة المرحلية لفلسفة التربية الإسلامية هي المجال الذي يستفيد من القضايا النظرية والعملية القائمة والمتحققة في الفلسفة الإسلامية بالمعنى الأخص، وذلك من أجل السير في المسار العلمي والمعرفي نحو بلوغ الحقائق الموجودة في الطبقة المقصدية. وبعبارة أخرى، فإن المنجزات العلمية المتحققة في الطبقة المرحلية، سواء من جهة المادة (أي مضمون القضايا) أو من جهة الصورة (أي كيفية صياغة ومعالجة القضايا)، تُعد وسيلة لفهم وكشف الحقائق النظرية والعملية الكامنة في الطبقة المقصدية.

وبصيغة أخرى، فإن الطبقة المرحلية لفيلسوف التربية الإسلامية هي غاية بالتبع والعرض، وأما الطبقة المقصدية فهي غاية بالأصالة والذات.

وبناءً على ما تقدم، يمكن الوصول إلى النتيجة التالية: إن فلسفة التربية الإسلامية بالمعنى الأخص، تشتمل على طبقتين، وبموجب ذلك تُعد الفلسفة الإسلامية مصدراً من الدرجة الثانية، في حين يُعد القرآن الكريم وسنة المعصومين (ع) من جهة مصدراً من الدرجة الأولى، ومن جهة أخرى، المرجع النهائي في الحكم على صحة أو خطأ النتائج المتوصل إليها في الطبقة المرحلية (بهشتي، ١٣٩٥ ش، ص ٥٠).

نظراً لما تضمنه القرآن الكريم من مباحث علمية وإنسانية متعددة، لا يصح أن نُطلق عليه اسم أحد هذه العلوم، فلا يُقال مثلاً إن القرآن كتاب في علم الاجتماع أو في القانون، ذلك لأن شأن القرآن وفلسفة نزوله لا تقتضي الخوض التفصيلي في مجالات العلوم المختلفة. غير أن «علم التربية» يُعد من العلوم المتوافقة مع طبيعة القرآن وشأنه. ولعله يمكن القول إن أهم فلسفة لنزول القرآن الكريم هي تربية الإنسان من الناحية الروحية والمعنوية، إذ لا يمكن فصل فلسفة نزول القرآن عن فلسفة بعثة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

فاله سبحانه وتعالى قد بين في مواضع عديدة من القرآن الكريم أن هدف الرسالة النبوية هو

التعليم والتربية^١. وبناءً على ذلك، فإنَّ العلاقة بين القرآن والتربية علاقة واضحة، ويمكن الادعاء بأنَّ كثيراً من الأحكام والتشريعات الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتربية الإنسان، وتهدف إلى تهذيب النفس البشرية وتقويمها وقيادتها نحو الكمال الروحي والمعنوي، وهذا هو الهدف الذي بُعث النبي الأكرم (ص) من أجله.

وفيما يخصُّ طبيعة العلاقة بين القرآن والتربية، يمكن التطرُّق إليها من عدَّة زوايا:

- تفاعل القرآن مع التربية من حيث تنمية القدرات الكامنة في داخل الإنسان؛
 - انسجام القرآن مع التربية في مسار النموَّ الروحي والمعنوي للإنسان؛
 - إسهام القرآن في استخراج العناصر الرئيسة للتربية كالمبادئ العامة، الأسس، الأهداف، الأصول والأساليب التربوية؛
 - تأثير القرآن في العملية التربوية في الماضي والحاضر والمستقبل؛
 - التخطيط التربوي المستند إلى مركزية القرآن في بناء النظام التربوي والتعليمي للمجتمع؛
 - توجيه القرآن للتربية من حيث المحتوى وإثراؤه لها؛
- وأخيراً، يُعدُّ القرآن مرجعية فكرية ومصدراً أصيلاً لاستخراج المفاهيم والعناصر الرئيسة في فلسفة التربية الإسلامية.

استناداً إلى ما ورد حول مكانة القرآن الكريم في فلسفة التربية والتعليم الإسلامية، فإنه يُعدُّ المصدر الأهم في استنباط عناصر ومكوّنات التربية الأساسية، وينبغي استخراج المفاهيم الأساسية في مجال التربية منه. وفيما يلي، تُعرض بعض المفاهيم الأساسية في التربية والتعليم الإسلامية:

المبادئ العامة للتعليم والتربية: يُقصد بالمبادئ العامة في التربية والتعليم تلك المفاهيم الكلية المتعلقة بعلم الوجود (الأنطولوجيا) وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وهي مفاهيم تتجاوز مجال التربية والتعليم لتشمل سائر العلوم. وتُشكّل هذه المبادئ الأساس الذي يُستنبط منه أصول ومبادئ علم التربية والتعليم. ومن بين هذه المبادئ، مبدأ مرتبط بعلم الإنسان، وقد أكّد عليه القرآن الكريم، وهو امتلاك الإنسان للفطرة. فالإنسان كائن ذو أبعاد، وأمانة فريدة في الخليفة، وهو إلى جانب تمتّعه بالعقل وميله إلى القضايا البرهانية، يحمل في أعماق ذاته خصيصة الفطرة التي، إن وُضعت في المسار الصحيح ونُزّهت عن الانحرافات الفكرية والعملية، ارتقت من حضيض الطبيعة إلى أفق السمو، وتجلّى فيها نزعات التوجّه إلى الحقيقة، والسعي نحو الحق، والميل إلى الدين والإيمان بالله (جواد

١. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ٢).

آملی، ۱۳۸۸ ش، ص ۵).

وقد قال الله تعالى في الآية ۳۰ من سورة الروم: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ".

وكلمة "فطرة" على وزن "فَعْلَة"، وهي تدلّ في اللغة على السجية والطبيعة الخاصة في الخلق. والفطرة تعني الطبيعة الخاصة والخلق المميز للإنسان، والأمور الفطرية هي التي تقتضيها طبيعة خلق الإنسان، وهي مشتركة بين جميع الناس. وخصائص الأمور الفطرية أنها:

أولاً: نابعة من طبيعة خلق الإنسان وليست مكتسبة.

ثانياً: موجودة في جميع الأفراد.

ثالثاً: غير قابلة للتبديل أو التحول، وإن كانت قابلة للشدة والضعف (جوادي آملی، ۱۳۸۸ ش،

ص ۷).

۱۴۵

الحكمة في القرآن السنية

المرجعية العلمية للقرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانية...

جميع رغبات الإنسان الفطرية، التي يُطلق عليها الأستاذ مطهري "الأصالة الإنسانية" و"الميل المقدسة"، تدرج ضمن عدّة فئات: الميل إلى الكمال المطلق، البحث عن الحقيقة (المعرفة وإدراك الواقع)، الميل إلى الخير الأخلاقي والفضيلة، الميل إلى الجمال وحبّ الجمال، الميل إلى الإبداع والابتكار، والميل إلى الحبّ والعبادة (هوشنكي و المتعاونون، ۱۳۹۵ ش، ص ۷۹۹). ويرى الأستاذ مطهري أنّه "إذا كان الإنسان يمتلك مجموعة من الفطريات، فلا بد أن تتمّ تربيته بناءً على تلك الفطريات" (مطهري، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۴).

لأنّ "التربية تعني إنماء وتطوير الاستعدادات الحقيقية في الإنسان، وهذا يستند إلى الإقرار بوجود مجموعة من الاستعدادات أو الخصائص في الإنسان" (مطهري، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۵). وعليه، فإن الفطرة الإنسانية، التي توجد لدى النوع البشري، تُعدّ من مبادئ تربية الإنسان، ومن خصائصه الفطرية يمكن استخراج أسس للتربية والتعليم، وينبغي تصميم العملية التربوية بحيث تهدف إلى تنمية تلك الخصائص الفطرية.

من المبادئ الأخرى في التربية والتعليم، أن الإنسان كائن قابل للتأثر (قابل للتربية) ومؤثر في الوقت ذاته، يتأثر بعوامل مادية وغير مادية مثل الوراثة^۱، والأسرة^۲، والبيئة^۳، والأنبياء^۴، والمربين^۵.

۱. «إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح، ۲۷).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم، ۶).

۳. «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ» (زخرف، ۳۱).

۴. «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل، ۳۶).

۵. «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلًا» (كهف، ۶۶).

والمعلمين^١، والأصدقاء^٢، والملائكة^٣، والشيطان، وغيرهم، ومن خلالها تتكوّن شخصيته. ورغم أنّ القرآن الكريم تحدّث عن تأثير العوامل المختلفة على الإنسان، إلا أنّه ركّز في تعاليمه أيضاً على دور الإنسان الواعي والحرّ في تربية نفسه وتربية الآخرين؛ أي أنّ الإنسان، رغم وجود العوامل المؤثرة عليه، يمتلك بعقله وإرادته القدرة على اختيار الطريق الصحيح أو السير نحو الضلال. كما يستطيع الإنسان أن يُنمّي نفسه من خلال تأثير الظاهر على الباطن^٤ وتأثير الباطن على الظاهر، حتى تتجسّد فيه تدريجياً الملكات والصفات الحسنة والمحسوبة. ولا شك أنّ من ركّز نفسه وطهرها، فقد فاز، ولن يتلوّث بالآثام. وبناءً على هذا الأساس، يمكن اعتبار التربية وسيلة فعّالة لنقل الحقائق والمعارف والأفكار والمعتقدات والقيم الرفيعة والسامية، بحيث تترك أثراً عميقاً في نفس الإنسان وقلبه.

أسس التربية والتعليم: "كلّ علم من العلوم الإنسانية يقوم على مجموعة من المسلّمات، فإن لم تكن بديهية، وجب إثباتها في علوم أخرى. وتُسمّى هذه المسلّمات بالأسس أو المبادئ" (مصباح يزدي، ١٣٩٠ ش، ص ٦٥).

وكلمة "مبادئ" جمع "مبدأ"، وهي بمعنى الأساس أو القاعدة أو البنية التحتية. يمكن اعتبار أسس التربية والتعليم مجموعة من المعارف المنظّمة حول الجذور والعوامل المؤثرة في التربية والتعليم (شكوهي، ١٣٨٥ ش، ص ٦١). وبالتالي، فإنّ مبادئ التربية هي نظريات ورؤى وصفية أساسية تُبنى عليها الواجبات والمحظورات التربوية، مثل الأهداف والمبادئ والأساليب. فإذا كان المنظّر في مجال التربية يؤمن بوجود الفطرة الإلهية في الإنسان، فإنه سيقدّم مبادئ وأساليب تتناسب مع هذه الفطرة الموجودة في المتعلّم والمرتبّي. على سبيل المثال، من المبادئ الأثروبولوجية في التربية القائمة على مبدأ الفطرة العام، هو أنّ الإنسان يمتلك ميلاً فطرياً وطبيعياً نحو الجمال. فالإنسان، بالإضافة إلى غرائزه، لديه ميل فطرية، من بينها الميل الفطري الأصيل نحو الجمال، سواء الجمال الظاهري أو المعنوي، والتربية تركز على هذا الميل الذي ينبع من الفطرة والبنية الوجودية للإنسان. وقد أولى الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم اهتماماً بهذه الرغبة والميل الفطري في الإنسان.

١. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ» (زخرف، ٣٨).
٢. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت، ٣٠).
٣. «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ».
٤. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا» (مانده، ٩١).

ودليل ذلك، ما ورد في آيات القرآن الكريم من إشارات إلى أنواع الجمال المختلفة، مثل: زينة الأرض^١، النباتات الجميلة^٢، الزينة المستخرجة من البحر^٣، جمال النجوم^٤، جمال السماء^٥، وكذلك الزينة والجمال الأخروي، وجمال النعم الجَنَّةِ^٦. وعليه، فإن حب الجمال والميل إلى رؤية الأشياء والمناظر والناس الجميلين، يُعدّ من الميول الأصيلة والفطرية في الإنسان.

أهداف التعليم والتربية: من التأمل في المعاني اللغوية لألفاظ مثل الهدف والقصد والغاية يتبين أنّها جميعاً تتضمن معنى "النهاية" و"النتيجة النهائية للعمل"، مع بعض الفروق: فالنهاية أحياناً تكون أمراً عينياً وخارجياً، كهدف الرامي أو مقصد المسافر، وتُسمى هدفاً أو غاية، وأحياناً تكون أمراً ذهنياً أو وجدانياً، كالإحساس باللذة عند شمّ الزهرة، ويُعبّر عنها بالقصد أو الغرض أو الدافع أو الشوق.

ويبدو أن كلمة "هدف" استُخدمت أولاً للدلالة على علامة السهم، وبسبب اقتران هذه العلامة غالباً بشيء مرفوع، اتّسع استخدامها لهذا المعنى بشكل عام. ومن جهة أخرى، نظراً لأن العلامة تُحدّد أولاً، ثم يُوجّه السهم إليها، فقد توسّع استخدام الكلمة لتدلّ على "النهاية"، و"النتيجة"، و"الغرض"، و"دافع الفعل". كما أن كلمتي "الغرض" و"الغاية" تشتركان في هذه المعاني، ولذلك توجد بينها علاقة ترادف لغوي.

أما في مجال التربية والتعليم، فإن الهدف يعني الوضع النهائي والمرغوب فيه الذي يُحدّد عن وعي ويُعتبر نافعا، وتُبدل الجهود التربوية المناسبة من أجل تحقيقه. وبناءً عليه، فإن الأهداف التربوية تؤدي ثلاث وظائف:

- توجيه الأنشطة التربوية،

- تحفيز الفرد،

١. «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَتَلَوْهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (كهف، ٧)
٢. «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ...» (نمل، ٦٠).
٣. «وَنَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَةً تَلْبُسُونَهَا...» (نحل، ١٤).
٤. «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملك، ٥).
٥. «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» (حجر، ١٦).
- «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ» (فاطر، ٣٣).
- «مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِشْتَبَرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (الرحمن، ٥٣).
- «مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (الرحمن، ٧٦).
- «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ، وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ، وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ، وَزُرَّابِيُّ مَبْثُوثَةٌ» (غاشية، ١٢-١٦).
- «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ» (طور، ٢٤).

- تقديم معيار لتقويم الأنشطة التربوية (بهشتي، فقيهي وأبوجعفري، ١٣٧٥ ش، ص ٥).
ومن أهداف التربية أيضاً، أن لا يتعلّق الإنسان بجماليات الدنيا ويربّي فيه روح الإيمان بالمعاد والاهتمام بالآخرة. وقد وردت في كثير من آيات القرآن الكريم إشارات إلى جماليات الحياة المادية والمحسوسة، مثل: الأولاد، الأموال، الذهب والزينة، واللؤلؤ، وغير ذلك.
وقد ينشغل الإنسان أحياناً بهذه الزينة المادية الظاهرة، ويتعلّق قلبه بها تعلّقاً شديداً، حتى يُصبح أسيراً لها، ويتشبّث بأسبابها، فينشغل بها عن "مسبّب الأسباب" وخالقها، ويقضي عمره كلّ في الأوهام، غافلاً عن الحق والحقيقة.

لذا، فإن تنمية المعرفة الصحيحة لدى المتربّين بطبيعة الدنيا وحقيقتها، هو أحد الأهداف التربوية الأساسية. فقد ذمّ الله تعالى الدنيا في آياته، ووصف الحياة الدنيا بأنّها مزيفة ومخادعة، وحذّر من الاعتراض بمظاهرها، فقال: "فَلَا تَغُرُّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرُّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ" (لقمان، ٣٣).
إنّ الحياة الدنيا - كما تصفها النصوص - عارضة وزائلة، وسرابٌ باطل لا يخلو من إحدى الصفات الخمس:

- لهوٌ ولعب،
 - متاعٌ مُسلٍ،
 - زينة (تجمل لإخفاء النقص)،
 - تفاخر وتكاثّر،
 - أوهامٌ تتعلّق بها النفس، لكنها لا تبقى للإنسان، ولا تُفضي إلى كمال نفسي أو خير حقيقي.
- ومن جهة أخرى، فإن الإيمان بالمعاد يُعدّ من أسس الدين وأركانه، بينما إنكار لقاء الله، ونسيان يوم الحساب، والتعلّق بالدنيا، هو أساس الكفر وإنكار الدين.
- يقول الله تعالى في الآية ٢٠١ من سورة البقرة: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ».

وبناءً عليه، فإنّ ما يُعدّ مذمومًا وغير مرغوب فيه من وجهة نظر القرآن ليس "وجود الدنيا في حد ذاته" ولا "الميل والاهتمامات الفطرية والطبيعية" للإنسان تجاه مظاهر الدنيا. لأنّ هذه الميل والاهتمامات جميعها تتجه نحو أهداف وغايات حكيمة.

الشيء الذي يُعتبر "مرفوضاً" من وجهة نظر القرآن الكريم، والذي يُحارب بلا هوادة في تعاليمه، هو التعلّق بالدنيا، الرضا بها، والقناعة بها كغاية وهدف نهائي، وليس مجرد الإعجاب أو التواصل معها. وبالتالي، لا يوجد أي تضارب في القرآن بين الدنيا والآخرة من حيث الاستفادة من كل منهما أو توجيه الهدف نحو الآخرة مع الاستفادة من الدنيا.

الميل إلى الدنيا، والعلاقة العاطفية معها ليست مذمومة، بل هي فطرية وطبيعية. فالدنيا بذاتها ليست مذمومة ولا محمودة، بل هي كالزراع الذي إذا زرع فيه بذور سيئة، كان محصوله ضارًا وغير مرغوب فيه، وإذا زرع فيه بذور طيبة، كان محصوله مفيدًا ومرغوبًا فيه.

المبادئ الأساسية للتعليم والتربية:

من المؤكد أن التربية يجب أن تكون قائمة على مجموعة من المبادئ. وهذه المبادئ يجب أن تُقبل من قِبَل صناع السياسات، والمخططين، والمُنَفِّذين لهذا المجال، ويجب أن تكون مرشدًا للعمل ومصدرًا يُستند إليه.

«المبدأ هو القواعد أو النظريات الأساسية التي يتم بناء كل عمل عليها، ويجب أن يُؤخذ المبدأ كأساس للعمل» (هوشيار، ١٣٣٠ ش، ص ٥٦).

«مبادئ التعليم والتربية هي مجموعة من الإرشادات التي تُوجّه جميع جوانب التعليم والتربية. وعلى الرغم من أن المبادئ هي إرشادات تجريبية، فإنها تُستخرج بشكل مباشر من الأسس التي تحتوي على عبارات وصفية» (فتحي واجاركا ودياواجارى، ١٣٨٠ ش، ص ٨٨).

على سبيل المثال، من المبادئ الأساسية في التربية هو مبدأ توافق التربية مع الفطرة الجمالية للإنسان. بناءً على ذلك، بما أن المتعلمين يمتلكون ميولاً فطرية نحو الجمال، يجب على المعلمين أن يقدموا لهم تجارب جمالية ومفاهيم ومواضيع راقية وجميلة بما يتناسب مع هذه الفطرة، وذلك في قالب وجو مناسب وجميل. هذا سيساعد على تحفيز المتعلمين، وتنشيط دوافعهم الداخلية، ودفعهم نحو فهم المفاهيم الأخلاقية والمعنوية وتحقيق التغييرات الإيجابية والراقية في أنفسهم.

لأنّ من أهمّ تأثيرات الجمال على الفاعل العاقل هو حبّ الشيء، وكل شيء جميل محبوب، وكلما كان هذا الجمال متناسبًا أكثر، زادت محبته.

الطريقة في اللغة تعني "الطراز، الطريقة، القاعدة، القانون، الطريق، المعيار، الأسلوب، المنهج، العرف" (دهخدا، ١٣٧٦ ش، ج ٨، ص ١٢٣٧٨). وفي المصادر التربوية، يتم تعريف الطريقة على النحو التالي: «الطريقة هي الخط الذي يمتد بين الأصل والهدف، وتنظم العمل التربوي وتوصله إلى الهدف والنية المطلوبة من المعلم» (هوشيار، ١٣٣٠ ش، ص ٢٢).

«طرق التعليم والتربية هي مفاهيم أو عبارات جزئية إنشائية وتوصيفية تُظهر الطرق للوصول إلى الأهداف التربوية. والطريقة التربوية هي الطريق للوصول إلى الهدف التربوي. والطريقة في مجال التعليم والتربية هي علم تطبيقي يحتوي على مفهوم "يجب"» (بهشتي، ١٣٨٨ ش، ص ١٠٦).

إحدى طرق التربية بناءً على الفطرة هي طريقة سرد القصص الجميلة والعبرية. تسعى قصص القرآن الكريم إلى تحقيق أهداف ووظائف متعددة، منها: بيان الحقائق والإعلام بتاريخ الأوائل، تهدئة

النفوس وإعطاء الأمل، التذكير والموعظة^١، تقديم الأنبياء والأولياء الإلهيين كقدوات إنسانية للآخرين^٢، عرض النماذج السلوكية^٣ والعملية، تحفيز وتطوير قوة التفكير^٤، تقديم العبر^٥، الإنذار^٦ والتبشير، وإيقاظ الوعي.

أشار الله تعالى في القرآن الكريم إلى قصة حياة النبي يوسف (ع)^٧ ويصفها بأنها أفضل القصص، حيث يذكر: «لأن إخلاص توحيده حكاية عنه وتجسيد لولاية الله سبحانه وتعالى تجاه عبده، وكيف أن الله ربيه في طريق المحبة والسلوك، ورفع من حضيض الذل إلى قمة العزة، وأخذ بيده وأخرجه من بئر الأسر والعبودية، ووضعه على عرش الملك».

وبناءً على ذلك، يمكن للمعلمين والمربين من خلال استخدام مناسب لطريقة السرد القصصي أن يطوروا الذائقة الجمالية للمتعلمين، ويوجهوهم نحو الكمالات المرغوبة، ويهيئوا لهم الفرصة للتعرف على جماليات العالم الواقعي ويشجعوهم على الإبداع. كما يمكنهم من خلال استخدام الأعمال الأدبية، والقصص والمسرحيات المناسبة للفنانين والكتاب، أن يعبروا عن المشاعر الإنسانية العالية، ويعرضوا مئات الأفعال وردود الأفعال في مسرح الحياة الإنسانية، مما يوجه قلوب العديدين نحو الفكر العميق ويحفز المتعلمين على التفكير والاندفاع نحو القيم والجماليات الروحية والأخلاقية والعقلانية.

النتائج

تعتبر مدرسة الإسلام المحيية، التي هي أخرى الشرائع السماوية، ديناً جامعاً وكاملاً ويحتوي على توجيهات عملية لجميع جوانب حياة الإنسان. من منظور القرآن الكريم، الهدف النهائي للحياة هو التقرب من الله تعالى، ولا يوجد هدف أسمى من ذلك، لأن القرب من الله هو الوصول إلى جميع الكمالات والجماليات واللذات والسعادة الأبدية. كما أن هذا القرب يترافق مع تذوق طعم الحياة

١. «وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود، ١٢٠).

٢. «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ...» (ممتحنه، ٤).

٣. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه، ١٢٨).

٤. «... ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف، ١٧٦).

٥. «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (انعام، ١٣٠).

٦. «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (يونس، ٩٢).

٧. «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ» (يوسف، ٣).

الطبية المستدامة والخلود في جوار رحمة الله. في القرآن الكريم، يُذكر أن «العبادة» هي الغاية الأساسية والعلّة الأولى لخلق الإنسان: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». ووفقاً للعلامة الطباطبائي (١٣٨٤ ش)، يبيّن هذه الآية أن الهدف من خلق الجن والإنس هو العبادة، وأن الهدف من العبادة هو أن يكون الخلق عابدين لله، وليس أن يكون الله معبوداً للخلق؛ لأن الله قال: «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» وليس «لَتُعْبُدُوا لِي» أو «لكي أكون معبودهم» (الطباطبائي، ١٣٨٤ ش، ج ١٨، ص ٥٧٩). كما طلب من جميع الأمم أن يعبدوا الله: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...». لذلك، يبيّن القرآن أن الهدف النهائي من خلق الإنسان هو العبادة، ويجب أن تكون التربية الإنسانية مساعدة في الوصول إلى هذه الغاية.

تهدف هذه المقالة إلى دراسة مرجعية القرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانية مع التركيز على فلسفة التعليم والتربية الإسلامية. تشير نتائج البحث إلى أن القرآن الكريم باعتباره نصاً دينياً، له تأثير عميق على العلوم والمعارف البشرية بطرق مختلفة مثل الاستنباط، والإلهام التكاملي، والحكم، والرؤية، والتوجيه العلمي. وعلاوة على ذلك، وبالنظر إلى الطبقتين التمريرية والمركزية لفلسفة التعليم والتربية الإسلامية بمعناها المحدود، فإن «الفلسفة الإسلامية» هي المصدر الثانوي و«القرآن الكريم والسنة المعصومين (ع)»، من جهة، هو المصدر الأول ومن جهة أخرى هو الحكم النهائي بشأن صحة وفساد النتائج التي تم الوصول إليها في الطبقة التمريرية. بناءً على ما تم ذكره، يمكن القول أن القرآن الكريم هو الأكثر ارتباطاً بالتعليم والتربية، وفي جميع مراحل العملية التربوية، يمكن الاستفادة من معارف القرآن الكريم. يعتمد نجاح هذا الأمر على الباحثين في مجال التعليم والتربية، ومدى قدرتهم على العمل في هذا المجال. إن تطبيق المفاهيم والتعليمات القرآنية في مجال التعليم والتربية يحتاج إلى جهد وعمل في مجالي النظر والتطبيق التربوي. يحتوي القرآن الكريم على تطبيقات واسعة في مختلف مجالات فلسفة التعليم والتربية، ويمكن استنباط المفاهيم والعناصر الرئيسية المستخدمة في هذا المجال مثل المبادئ العامة، والأسس، والأهداف، والمبادئ، وطرق التعليم والتربية من آيات القرآن الكريم.

كما نعلم، فإن النهج السائد في فلسفة التربية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية هو الإيمان العميق بالإسلام وأفكاره وقيمه السامية وشمولها. ولذلك، لتوضيح الأسس التربوية في المجتمع الإسلامي الإيراني، يجب أن نركز على الرؤية الإسلامية وأن نستخدم التعاليم الإسلامية الأساسية والمعارف الإسلامية الأصيلة. بناءً على ذلك، فإن صياغة فلسفة التعليم والتربية الإسلامية استناداً إلى تعاليم القرآن الكريم يمكن أن يعزز الأسس النظرية والعملية للنظام التعليمي الرسمي والعام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في مجال التربية، وفي النهاية ستترتب على ذلك الفوائد التالية:

- مساعدة المخططين التعليميين في وضع برامج تعليمية فعّالة ومؤثرة تحقق الأهداف التربوية والتعليمية للنظام التعليمي في البلاد، استناداً إلى تعاليم القرآن الكريم.
- مساعدة المخططين الدراسيين في إعداد محتوى الكتب الدراسية وطرق فعّالة في النظام التعليمي الرسمي والعام.
- مساعدة المدرّاء والمربين للحصول على رؤية وموقف صحيح وعميق بشأن طبيعة ومكانة وأسس وأهداف ومبادئ وطرق التربية استناداً إلى التعاليم القرآنية.

المصادر

القرآن الكريم.

بهشتي، سعيد. (١٣٩٥ ش). نظرية فلسفة التعليم والتربية الإسلامية بناءً على الحكمة المتعالية (نظرية الحكمة المتعالية في التعليم والتربية)؛ معرفة المفاهيم ومعرفة المناهج. قياسات، العدد ٨٣، صص ٣٧-٧٢. بهشتي، محمد؛ فقيهي، علي نقی؛ أبو جعفری، مهدي. (١٣٧٥ ش). أهداف التربية من وجهة نظر الإسلام. طهران: دار سمت للنشر.

بهشتي، سعيد. (١٣٨٨ ش). تأملات فلسفية في التعليم والتربية. طهران: بين الملل. جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٨ ش). الفطرة في مرآة القرآن. دراسات الإنسان الدينية، ٧(٢٣)، صص ٥-٢٨. حافظنيا، محمدرضا. (١٣٩٠ ش). مقدمة في منهج البحث في العلوم الإنسانية. طهران: سمت. دهخدا، علي أكبر. (١٣٧٦ ش). معجم لغة نامه. (ج. ١٣، ٨). طهران: مؤسسة نشر و انتشارات جامعة طهران. شریعی، السيد صدرالدين. (١٣٩٠ ش). دراسة كلمة التربية في القرآن والسنة (نقد لاستخدام كلمة التربية في المعاني الدينية). علم النفس التربوي، ٨(٢٣)، صص ٦١-٧٢. شکوهی، غلامحسین. (١٣٨٥ ش). مبادئ وأسس التعليم والتربية. طهران: دار به نشر للنشر. طالب، مهدي. (١٣٦٧ ش). أهمية المفاهيم والمصطلحات في علم الاجتماع. نمو التعليم في العلوم الاجتماعية، ١١(١)، صص ٦-١١.

طباطبائي، السيد محمدحسين. (١٣٨٤ ش). ترجمة تفسير الميزان. (ج. ١٨). قم: مكتب نشر الإسلام. غرسبان، مرتضی. (١٣٩٨ ش). المرجعية العلمية للقرآن من وجهة نظر الدكتور كلشني. دراسات في علوم القرآن، ٢(٣)، صص ٨٩-١١٦.

فاکر ميبدی، محمد؛ رفیعی، محمدحسين. (١٣٩٧ ش). المرجعية العلمية للقرآن الكريم من وجهة نظر العلامة طباطبائي. دراسات في علوم القرآن، ١١(١)، صص ٨-٣٧. فتحی و اجارگاه، کورش؛ ديبا و اجاری، طلعت. (٢٠٠٢). التربية المدنية. طهران: نشر فاخر. فيروزمهر، محمد مهدي. (١٣٩٧ ش). المرجعية العلمية للقرآن الكريم من وجهة نظر الأستاذ مطهری. دراسات في علوم القرآن، ١(٢)، صص ٧-٣٦.

مصباح يزدي، محمدتقي. (١٣٩٠ ش). فلسفة التعليم والتربية الإسلامية. طهران: مؤسسة مدرسة برهان الثقافية.

مصباح يزدي، محمدتقي. (١٣٩١ ش). معرفة القرآن. قم: معهد الإمام الخميني (ره) للدراسات.

مطهری، مرتضی. (١٣٦٠ ش). الفطرة. طهران: صدر.

معین، محمد. (١٣٧٤ ش). معجم فارسي. طهران: مؤسسة نشر أميرکبير.

<https://B2n.ir/q02291>

ميثاق المرجعية العلمی للقرآن الكريم. (١٣٩٨ ش). يمكن الوصول إليه على

هوشنكي، حسين؛ ارجمند، اميد؛ اميراحمدی، محمدجواد. (١٣٩٥ ش). دراسة مقارنة بين نظرية الفطرة للأستاذ

مطهری ونظرية النموذج القديم لله يونغ حول منشأ الدين. فلسفة الدين، ١٤(٤)، صص ٧٨٧-٨٠٦.

هوشيار، محمدباقر. (١٣٣٠ ش). مبادئ التعليم والتربية. طهران: دار أميرکبير للنشر.

References

The Noble Quran.

- Beheshti, M., Faqih, A. N. & Abu Jafari, M. (1997). *Educational objectives from the perspective of Islam*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Beheshti, S. (2010). *Philosophical reflections on education*. Tehran: International. [In Persian]
- Beheshti, S. (2017). The theory of Islamic philosophy of education based on Transcendent Wisdom (The theory of Transcendent Wisdom of education); Conceptualization and methodology. *Qabasat*, (83), pp. 37–72. [In Persian]
- Charter of the Theoretical Authority of the Holy Quran* (2020). Available at: <https://B2n.ir/q02291> [In Persian]
- Dehkoda, A. A. (1998). *Lughatnāma*. (vol. 13). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Faker Meybodi, M. & Rafiee, M. H. (2019). The theoretical authority of the Quran from the perspective of Allameh Tabataba'i. *Quranic science studies*, 1(1), pp. 8–37. [In Persian]
- Fathi Vajargah, K., & Diba Vajari, T. (2002). *Civic education*. Tehran: Fakher Publishing. [In Persian]
- Firouzmehr, M. M. (2019). The theoretical authority of the Quran from the perspective of Motahhari. *Quranic science studies*, 1(2), pp. 7–36. [In Persian]
- Gharasaban, M. (2020). The scientific authority of the Quran from the perspective of Dr. Golshani. *Quranic Science Studies*, 2(3), pp. 89–116. [In Persian]
- Hafez-Nia, M. R. (2012). *An introduction to research methodology in the humanities*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Houshang, H., Arjmand, O. & Amir-Ahmadi, M. J. (2017). A comparative study of Motahhari's theory of *fitra* and Jung's archetypal God theory regarding the origin of religion. *Philosophy of Religion*, 14(4), pp. 787–806. [In Persian]
- Houshyar, M. B. (1952). *Principles of education*. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2010). *Fitra in the mirror of the Quran*. *Religious Anthropology*, 7(23), pp. 5–28. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *The philosophy of Islamic education*. Tehran: Burhan School Cultural Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2013). *Quranic studies*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Press. [In Persian]
- Moein, M. (1996). *Persian dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Motahhari, M. (1982). *Fitra*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Shariati, S. S. (2012). Examination of the term *tarbiya* in the Quran and Sunnah (A critique of the use of *tarbiya* in religious meanings). *Educational Psychology*, 8(23), pp. 61–72.

[In Persian]

Shokouhi, G. (2007). *Foundations and principles of education*. Tehran: Beh-Nashr Publications. [In Persian]

Tabataba'i, S. M. H. (2006). *Translation of Tafsir al-Mizan*. (vol. 18). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]

Taleb, M. (1989). The importance of concepts and terms in sociology. *Social science education development*, 1(1), pp. 6–11. [In Persian]

۱۵۵

الحكمة في القرآن السنة

المرجعية العلمية للقرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانية...

_____ Editorial Board _____

Dr. Najaf LakZaei

Professor of Department of Political Sciences, Baqir al-Olum 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. 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,
Tehran, Iran

Dr. Mohammad Sadiq Yousefi Moghaddam

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

Dr. Sharif Lakzai

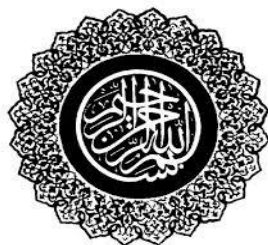
Associate Professor of Political Sciences, Islamic Sciences and Culture Academy,
Qom, Iran

Dr. Haider Zayer Abousi Mohsen Al-Amiri

Professor of Political Sciences, University of Kufa, Iraq

_____ Arbitration panel for the Fifth issue _____

Kamal Akbari, Seyyed Sajjad Ezdhi, Mohammad Ali Ranjbar, Seyedkazem
Seyed Bagheri, Hemmat Badrabad, Raziieh Mehrabi, Alireza Moghadam,
Mohammad Ismail Nabatian



Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 2, No. 4, Issue. 5, Winter 2024

5

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

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

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

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