



الحكمة في القرآن والسنة

مجلة علمية محكمة فصلية

المجلد ٣، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ٦، ربيع ٢٠٢٥



المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: نجمة باقریان

* 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 السادس

روح الله شريعتي، سيد سجاد ايزدهي، مسعود معين بور، هادي جلاي اصل، منصور ميراحمدي، راضيه

مهرابي، علي رضا مقدم، عباس عمادي.

■ 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 (وتتضمن، 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 توظيف النعم السياسية في الوصول إلى الحضارة الإسلامية الجديدة
فاطمة ساعدي، سيدة فاطمة هاشمي، أمير توحيدي
- ٢٧ تطبيق مبادئ إدارة المعلومات القرآنية في الحوكمة الحديثة
رضا ملازاده يامجي، ميثم شعيب
- ٥٣ تبیین موقف الإمام السجاد(ع) من الحاكم الجائر في ضوء رسالة الحقوق
مرتضى حسنى نسب
- ٧١ نظرية تقنين تخصيص آيات القرآن الكريم بخبر الواحد
خالد غفوري الحسني
- ٩٣ مقومات الوحدة الإسلامية وتعزيزها من منظور كتاب «نهج البلاغة»
سيد علي بورمحمليان
- ١١٥ أسس منح الحصانات والامتيازات الدبلوماسية في الاسلام
سيد سجاد ايزدهي، محمدحسين بوراميني



The Application of Political Blessings in Achieving a New Islamic Civilization

Fatemeh Saedi¹, Seyedeh Fatemeh Hashemi², Amir Tohidi³

¹ Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. f.saedi90@gmail.com

² Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (**Corresponding author**). dr.fat.hashemi@gmail.com

³ Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. amir-tohidi-110@yahoo.com



Abstract

The project of a new Islamic civilization and the movement toward it, as a social necessity, make it essential to extract the Islamic semantic network surrounding it. Without extracting this semantic network, it is impossible to formulate the variables involved in the process of achieving a new Islamic civilization. In extracting the semantic network related to the new Islamic civilization, the primary and most explicit source is the text of the Quran. One of the missions of the Quran is to foster a comprehensive insight in humans (a civilizational perspective) to establish a connection with existence, the origin, and the hereafter. Accordingly, the Quran consistently strives to create, sustain, and expand this civilizational perspective by “reminding” and recalling the factors essential for the dynamism of human social life. The Quran establishes this connection by recalling blessings such as security, unity, benevolence, justice, and freedom (which can be categorized as political blessings). The primary objective of this research is to analyze how divine political blessings (with a focus on the blessings of unity, security, averting danger, and guardianship) influence the process of realizing a new Islamic civilization. The central question of this article is: What is the significance of the Quranic concept of “reminding” and recalling “blessings” from a civilizational perspective, with an emphasis on the application of political blessings (unity, security, averting danger, and guardianship) in achieving a new Islamic civilization? Specifically, the main question of the article is: How do divine political blessings impact the processes of attaining a new Islamic civilization? The hypothesis is that the Quran, by emphasizing the remembrance and proper utilization of these

Cite this article: Saedi, F. Hashemi, S.F. & Tohidi, A. (2025). The Application of Political Blessings in Achieving a New Islamic Civilization. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 9-26. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71864.1032>

Received: 2024-09-12 ; **Revised:** 2024-10-06 ; **Accepted:** 2024-11-18 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



blessings, guides the Islamic community (*ummah*) toward civilizational advancement and prevents its decline. Using a descriptive-analytical method and providing examples from the Quran, with a focus on relevant verses, this article examines the role of these political blessings as key elements in the dynamism of Islamic civilization. The findings of this research indicate that the Quran, by emphasizing divine political blessings such as unity, security, averting danger, and guardianship, along with the necessity of gratitude and fidelity to their covenant, guides the Islamic community toward establishing a civilization grounded in justice, scientific progress, social welfare, and ethical values, while preventing its decline. For instance, unity, as one of the political blessings, fosters social cohesion and enhances the convergence of the Islamic community. Security serves as a foundation for achieving justice and progress, playing a fundamental role. Averting danger ensures the stability and sustainability of the Islamic society, while guardianship, as a governance system rooted in justice and Sharia, plays a pivotal role in guiding society toward excellence. These blessings not only influence individual ethics but also strengthen social responsibility, solidifying the foundations of Islamic civilization. The absence of these blessings can lead to the decay and decline of Islamic civilization. Therefore, the Quran, by emphasizing these blessings and the importance of gratitude and their proper utilization, directs the Islamic community toward civilizational advancement. This approach serves as a proactive strategy for preserving and elevating Islamic civilization, offering a model that contemporary Islamic societies can adopt.

Keywords: Political blessings, individual behavior, social responsibility, Islamic society, new Islamic civilization.



توظيف النعم السياسية في الوصول إلى الحضارة الإسلامية الجديدة

فاطمة ساعدي^١، سيدة فاطمة هاشمي^٢، أمير توحيدي^٣

^١ قسم علوم القرآن والحديث، الوحدة المركزية في طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران. f.saedi3@iau.ir

^٢ قسم علوم القرآن والحديث، الوحدة المركزية في طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران. (المؤلفة المسؤولة).

fat.hashemi64@iau.ac.ir

^٣ قسم علوم القرآن والحديث، الوحدة المركزية في طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران.

amir-tohidi-110@yahoo.com



الملخص

إن مشروع بناء الحضارة الإسلامية الجديدة، والسعي نحو تحقيقها كضرورة اجتماعية ملحة، يفرض علينا استخراج الشبكة الدلالية الإسلامية المرتبطة بها. إذ لا يمكن رسم معالم المتغيرات المؤثرة في عملية الوصول إلى هذه الحضارة من دون الكشف عن هذه الشبكة الدلالية. وفي هذا السياق، يعد النص القرآني الكريم المصدر الأول والأوضح لاستخراج هذه المفاهيم والمعاني. فالقرآن الكريم يحمل في طياته رسالة محورية تتمثل في بناء رؤية شمولية لدى الإنسان (رؤية حضارية) تنظم علاقته بالوجود، والخالق، والمعاد. ويسعى القرآن دائماً إلى ترسيخ هذه العلاقة وتعزيزها عبر مفهوم «الذكر» وتذكير الإنسان بالعوامل الضرورية لإحياء حياته الاجتماعية، مما يساهم في نشوء الرؤية الحضارية وصيانتها وتطويرها. ويعني النص القرآني بتذكير النعم الكبرى كالأمن، والوحدة، والإحسان، والعدل، والحرية، والتي يمكن إدراجها ضمن إطار «النعم السياسية». الهدف الرئيس من هذا البحث هو تحليل أثر النعم السياسية الإلهية، مع التركيز على نعم: الوحدة، والأمن، ودفع الخطر، والولاية، في مسار تحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة. وتتمثل الإشكالية المركزية في: ما معنى الذكر والتذكير بـ«النعم» في القرآن الكريم من منظور حضاري؟ وكيف تساهم النعم السياسية - لا سيما الوحدة، والأمن، ودفع الخطر، والولاية - في بناء هذه الحضارة؟ أما السؤال الرئيس الذي يطرحه البحث فهو: كيف تؤثر النعم السياسية الإلهية على مسارات تحقق الحضارة الإسلامية الجديدة وبلوغها؟ تنطلق فرضية البحث من أن القرآن الكريم، من خلال التأكيد على التذكير بهذه النعم وضرورة الاستفادة الرشيدة منها، يوجه الأمة الإسلامية نحو المسار الحضاري الرفيع، ويحول دون انحدارها. ويعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مستنداً إلى شواهد قرآنية، وتحليل الآيات ذات الصلة، للكشف عن دور هذه النعم

استناد به اين مقاله: ساعدي، فاطمة؛ هاشمي، فاطمة؛ توحيدي، أمير (٢٠٢٥). توظيف النعم السياسية في الوصول إلى الحضارة

الإسلامية الجديدة. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(١)، صص ٩-٢٦. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71864.1032>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٩/١٢ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/١٠/٠٦ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٨ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



السياسية كعناصر جوهرية في ديناميكية الحضارة الإسلامية. وقد بينت نتائج البحث أن القرآن الكريم، عبر تأكيده على النعم السياسية الإلهية - مثل الوحدة، والأمن، ودفع الخطر، والولاية - وعلى ضرورة شكرها والوفاء بها، يوجه الأمة نحو بناء حضارة قائمة على العدالة، والتقدم العلمي، والرفاه الاجتماعي، والقيم الأخلاقية، كما يحول دون تدهورها. فعلى سبيل المثال: تعزز «الوحدة» التماسك الاجتماعي والتقارب بين مكونات الأمة؛ ويعد «الأمن» شرطاً أساساً لتحقيق العدل والنهوض؛ أما «دفع الخطر» فيوفر بيئة مستقرة متينة تعين على البناء؛ فيما تسهم «الولاية»، كنظام حكم عادل مستند إلى الشريعة، في توجيه المجتمع نحو الرقي والتحضر. ولا تقف آثار هذه النعم عند حدود الأخلاق الفردية، بل تمتد لتعزيز المسؤولية الاجتماعية، وتقوية أسس الحضارة الإسلامية. بينما يؤدي غيابها إلى ضعف الأمة وزوال حضارتها. وعليه، فإن القرآن الكريم، بتأكيده المستمر على هذه النعم وضرورة شكرها واستثمارها، يرسم خارطة طريق للأمة نحو النهوض الحضاري. ويشكل هذا التوجه استراتيجية وقائية فاعلة للحفاظ على الحضارة الإسلامية وتطويرها، كما يمثل نموذجاً يحتذى به في بناء المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: النعم السياسية، السلوك الفردي، المسؤولية الاجتماعية، المجتمع الإسلامي، الحضارة

الإسلامية الجديدة.

١. المقدمة

في العصر الراهن، تواجه المجتمعات الإسلامية تحديات مركبة تستدعي حلولاً مبتكرة وفعالة. وفي هذا السياق، لا يعد مشروع بناء الحضارة الإسلامية الجديدة مجرد خيار مرغوب فيه، بل هو ضرورة ملحة تملئها احتياجات المجتمعات الإسلامية الأصيلة. ويتوقف تحقيق هذه الحضارة على التعرف الدقيق وتحديد الشبكة الدلالية الأساسية التي تقوم عليها، والتي تتكون من مجموعة من القيم والمبادئ والمفاهيم المحورية التي تشكّل البنية التحتية للحضارة الإسلامية الجديدة. لاستخلاص هذه الشبكة الدلالية، لا بد من الرجوع إلى القرآن الكريم بوصفه المصدر الأساسي، والاستفادة من تعاليمه التي تشكل الأساس المرجعي لهذا المشروع الحضاري. إن غياب الفهم العميق والمنهجي لهذه القواعد والمفاهيم من شأنه أن يشكل عائقاً حقيقياً أمام السير الهادف نحو تحقيق حلم الحضارة الإسلامية الجديدة. إن عملية بناء الحضارة عملية شاملة ومعقدة، ذات أبعاد متعددة، وتتطلب تحديداً دقيقاً للعوامل المؤثرة فيها. وتشمل هذه العوامل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، إلى جانب عناصر أخرى مترابطة معها. ومن أجل تحديد هذه العوامل، لا بد أولاً من استخلاص الشبكة الدلالية الخاصة بالحضارة الإسلامية الجديدة. في هذا البحث، تتم دراسة «النعم السياسية» بوصفها متغيراً أساسياً لتحليل دورها في بناء الحضارة الإسلامية. ويهدف البحث إلى تحليل كيفية تأثير هذا العنصر في تحقيق معالم الحضارة الإسلامية الجديدة. وتشير «النعم السياسية» إلى مجموعة من المبادئ والسياسات المستمدة من المصادر الدينية، وفي مقدمتها القرآن الكريم، والتي تشكل مرجعية في صناعة السياسات وتحديد الخطط العامة في المجتمع الإسلامي. ومن هذا المنطلق، فإن اختيار مفاهيم مثل الوحدة، ودفع الخطر، والأمن، والولاية بوصفها مصاديق للنعم السياسية ينسجم تماماً مع هذا التعريف. تعد مفاهيم الوحدة، ودفع الخطر، والأمن، والولاية من المبادئ الأساسية التي أكد عليها القرآن الكريم والمصادر الدينية الأخرى، وهي تمثل إرشادات جوهرية في صياغة السياسات العامة للمجتمع الإسلامي. وبذلك، فإن أي نظام سياسي في المجتمع الإسلامي ينبغي أن يسعى إلى تجسيد هذه المبادئ وتحقيقها على أرض الواقع. وتعد هذه المفاهيم «نعماً» بالمعنى القرآني، لما تحقّقه من سعادة وتقدم للمجتمع الإسلامي (للكزائي وأحمدي سفيدان، ١٣٩٢ش، ص ٢-٨). لقد قدم القرآن الكريم، بصفته نصاً إلهياً، الأسس المرجعية لبناء الحضارة الإسلامية، وطرح مفاهيم مركزية مثل التوحيد، والعدل، والإحسان لتعزيز الشعور بالمسؤولية لدى الإنسان على مختلف المستويات. ويركز هذا البحث على مفهوم «ذكر النعمة» في القرآن الكريم، مستعرضاً دور التذكير بها، وحسن الاستفادة من النعم السياسية (الوحدة، الأمن، دفع الخطر، الولاية) في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة. فهذه النعم تمثل عناصر محورية مستمدة من التعاليم القرآنية، تهدف إلى تحقيق

الغايات السامية للحضارة، وتقتضي فهماً دقيقاً، وشرحاً منهجياً، ونموذجاً عملياً لتفعيلها. السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا البحث هو: كيف يمكن للنعم السياسية أن تسهم في تطوير ورفع الحضارة الإسلامية؟ وينطلق الجدل المحوري في هذه الورقة من أن تركيز القرآن الكريم على «ذكر النعمة» يشكل توجيهها للأمم الإسلامية نحو التقدم الحضاري، ويعمل كآلية للوقاية من التراجع والانحطاط، فضلاً عن كونه استراتيجية فعالة للحفاظ على الحضارة الإسلامية وتعزيزها. إن دراسة هذه النعم وفهمها بعمق، انطلاقاً من النماذج القرآنية، يمثل المفتاح لتجاوز العقبات التي تعيق المجتمعات الإسلامية، والسير بخطى ثابتة نحو تحقيق أهداف الحضارة الإسلامية الجديدة.

٢. الحضارة الإسلامية الحديثة

لدراسة دور النعمة في تشكيل الحضارة من منظور القرآن الكريم، لا بد أولاً من تحديد مفهوم الحضارة ومكوناتها في الرؤية الإسلامية. تعد النعم السياسية، مثل الولاية، ودفع الخطر، والأمن، والوحدة، من الركائز الأساسية التي تهيم البيئة المناسبة للنمو والازدهار، وبالتالي تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة. وتظهر دراسة الآيات القرآنية ذات الصلة كيف تسهم هذه النعم في مسار بناء الحضارة، وهو ما سيتم تناوله في هذا القسم. كلمة «حضارة» تحمل معاني وتعريفات متعددة. وقد أرجع بعض اللغويين أصلها إلى الجذر «حضر»، أي الإقامة والاستقرار، بما يرافق ذلك من اكتساب لأخلاق وسلوك أهل المدن، والانتقال من طور الجهل والعنف إلى مراتب الرقي والمعرفة (المصطفوي، ١٣٨٠ ش، ج ١١، ص ٥٤؛ دهخدا، ١٣٧٧ ش، ج ٤، ص ٦١٠٩). أما ابن خلدون، فقد كان له إسهام بارز في تطوير مفهوم الحضارة من خلال مصطلحات مثل «العمران» و«الحضارة». وقد بدأ المفهوم الحديث للحضارة بالتبلور في القرن الثامن عشر في سياق الرؤية الإنسانية الغربية (ابن خلدون، ١٤٠٨ ق، ج ١، ص ١٧٢). في الاصطلاح، تشير الحضارة إلى نمط خاص من التطور المادي والمعنوي الذي يتحقق في مجتمع معين. وهي تعد منظومة مركبة من الظواهر الاجتماعية القابلة للانتقال، تشمل الجوانب الدينية، والأخلاقية، والجمالية، والتقنية، والعلمية التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع أو عدة مجتمعات مترابطة (جولد وكولب، ١٣٩٢ ش، ص ٤٧).

ومن أبرز منظري الحضارة، فوكوتساوا يوكيتشي، الذي قدّم تعريفين متميزين لها:

(١) الحضارة بالمعنى الضيق: وهي التي تركز على زيادة استهلاك الإنسان، أي الجانب المادي للحضارة.

(٢) الحضارة بالمعنى الواسع: وهي التي تعني، إلى جانب الرفاه المادي، برفع مستوى المعرفة وتنمية الفضيلة، بهدف الارتقاء بجودة الحياة البشرية.

يرى يوكيتشي أن الحضارة تتكون من مستويين: مادي ومعنوي؛ حيث يشكل الجانب المعنوي

الأساس والمحرك الرئيسي للحضارة، في حين ينشأ الجانب المادي لتلبية للحاجات الإنسانية (يوكيتشي، ١٣٧٩ش، ص ١١٩-١٢٠). أما شريعتي، فقد عرف الحضارة بأنها مجموعة من البنى والمكتسبات المادية والمعنوية في المجتمع البشري (شريعتي، ١٣٦٨ش، ص ٨). كل حضارة تستند إلى منظومة من المعتقدات والقيم، ولا شك أن الأديان، بما تحويه من رؤى عقائدية وأطر قيمية، قادرة على الإسهام الفعال في بناء الحضارات (الويري، ١٣٩٤ش، ص ٥٧). ويطلق على قراءة القرآن الكريم من منظور التنمية الشاملة للمجتمع البشري «القراءة الحضارية» (المحمودي وآخرون، ١٤٠١ش، ص ١٢٩). سعى الإنسان دائما إلى إقامة علاقات ذات مغزى مع ذاته ومع الآخرين ومع العالم من حوله. ويعد القرآن الكريم، بوصفه المصدر الأول في الإسلام، نصا تأسيسيا لبناء حضارة إنسانية راقية، كما يشير غولن إلى أن القرآن هو النص الديني الذي يتكلم بلغة الحضارة (نوروزي فيروز، ١٣٩٤ش، ص ٦٥١). يحتوي القرآن الكريم، بصفته دليلا إلهيا شاملا، على منظومة واسعة من التعاليم الحضارية، تعرض غالبا في إطار التذكير بالنعم الإلهية مثل نعمة الولاية، والأمن، والوحدة، وغيرها، وذلك ضمن تحليل لعلاقات الإنسان بالعالم. فعلى سبيل المثال، تبرز آية سورة الأنفال «آية (٢٦)، أهمية نعمة الأمن: «وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». كما تؤكد سورة آل عمران (آية ١٠٣) على وحدة المسلمين وتماسكهم: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا». تسعى الحضارة القرآنية، وفق تعاليم الوحي، إلى تحقيق العدل، والسلام، والتقدم، ورفع شأن الإنسان. ويذهب بعض المفسرين إلى أن المخاطب في المواثيق الإلهية بالقرآن هو البشرية جمعاء، مع مسؤولية خاصة تقع على عاتق المسلمين في تجسيد هذه القيم الاجتماعية. يشدد القرآن على المبادئ الأخلاقية التي تبنى عليها سعادة الإنسان وكمالها، ويجعل من قيمة "الأخوة" محورا للتضامن والتعاون في المجتمع، داعيا إلى التناصر وصور الأرواح والأموال، وهي أسس لا غنى عنها لبناء مجتمع عادل وآمن (الطوسي، ١٤١٣ق، ج ١، ص ٣٣٢؛ الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج ١، ص ٢٣٩). إن النظام القرآني لبناء الحضارة يقدم رؤية متكاملة تتضمن مبادئ عقدية، وأخلاقية، وسياسية، واجتماعية، تؤسس لمجتمع متماسك وعادل (سليمان پور و اكبري، ١٣٩٤ق، ص ٢٦). وبناءً عليه، فإن الحضارة تعد ثمرة جماعية لتقدم الأمة، تنبثق من التعاليم القرآنية والراقي الروحي. وتمثل النعم السياسية والإلهية، مثل الولاية، والوحدة، والأمن، ودفع الخطر، أرضية لازدهار الحضارة، في حين يؤدي فقدانها إلى انهيارها وانحطاطها. وفي الختام، فإن الإطار النظري القرآني للحضارة يمثل أداة تحليلية لفهم دور هذه النعم في بناء المجتمعات، ويؤكد أن هذه النعم تشكل عناصر أساسية في تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة وتقدمها.

٣. قراءة حضارية للنعم السياسية في القرآن الكريم للمسلمين

يعد الاستخدام الأمثل للموارد والإمكانات المتاحة أحد الأركان الأساسية في بناء أي حضارة وتقدمها. وفي إطار الحضارة الإسلامية الناشئة، تحتل النعم السياسية مكانة متميزة؛ إذ تشمل هذه النعم ما يتعلق بالفرص، والمؤسسات، والهياكل السياسية العادلة والفعالة، التي توفر إطاراً يتيح للمجتمع الإسلامي التقدم نحو النمو والازدهار. وقد أكد القرآن الكريم على أهمية هذه النعم، مذكراً بالمسؤولية الملقاة على عاتق المؤمنين تجاهها، وداعياً إلى صونها، وتطويرها، وحسن الاستفادة منها، بوصفها أدوات لبناء حضارة إسلامية متجددة. وفي هذا السياق، سنستعرض فيما يلي دور هذه النعم السياسية ووظائفها، كما يصورها القرآن الكريم، في خدمة مشروع النهضة الحضارية الإسلامية.

٣-١. نعمة الولاية

تعد "الولاية" من أعظم النعم الإلهية التي ورد التنويه بشأنها في النصوص الدينية، وقد حذر بشدة من إنكارها وجحودها. فالولاية لغة تعني: الرعاية، والملكية، والمحبة (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٥، ص ٤٠٦؛ إسماعيل بن عباد، ١٤١٤ق، ج ١٠، ص ٣٧٣). وتضيف المعاجم اللغوية كذلك معاني الإمارة، والحكومة، والزعامة، والرئاسة إلى مفهوم الولاية (المطهري، ١٣٩٦ش، ص ٨). ومن منظور العلامة الطباطبائي، فإن الولاية هي نوع من القرب يفضي إلى حق خاص في التصرف والتدبير (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٦، ص ١٢). كما يرى الشيخ جواد الأملي أن المعنى الأصلي للولاية هو القرب، ويترتب عليه تولي شؤون الناس، أو النصرة والمحبة (جواد الأملي، ١٣٧٩ش، ص ٢٠). وقد أشار بعض الباحثين إلى أن مفردة "الولاية" ومشتقاتها مثل "الولي" و"المولى" تعد من أكثر المفردات تكراراً في القرآن الكريم (جماعة من المؤلفين، ١٣٨١ش، ص ١٧٥). ومن جهة أخرى، لم يميز عدد من علماء الشيعة بين مفهومي "الولاية" و"الإمامة"، بل اعتبروهما مترادفين، أو عدوا الولاية أعلى مراتب الإمامة (مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ش، ج ٩، ص ٤٥؛ جواد الأملي، ١٣٧٨ش، صص ١٤٤-١٦١؛ المطهري، ١٣٩٦ش، صص ٥٥-٥٧).

ويقسم الشيخ جواد الأملي الولاية إلى قسمين:

(١) **الولاية التشريعية:** وهي حاكمية الله القانونية ورعايته التشريعية، وتنوع بين الولاية المحدودة كولاية الأب، والولاية العامة كالولاية السياسية للحاكم الإلهي.

(٢) **الولاية التكوينية:** وهي قدرة خاصة في بعض الأفراد على التصرف في شؤون الكون بإذن الله تعالى، كإجراء المعجزات والكرامات (جواد الأملي، ١٣٧٨ش، ص ١٣٢).

ويجب التأكيد على أن الولي الحقيقي للإنسان هو الله تعالى، يليه النبي (ص) والأئمة المعصومون (ع) بإذن من الله، كما جاء في قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة،

٥٥). وقد جاء في الآية الثالثة من سورة المائدة ذكرٌ لإكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الله تعالى بالإسلام ديناً ختاماً: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». ويفسر بعض المفسرين هذه الآية على أنها تشمل جميع النعم الإلهية، إلا أن نعمة الإسلام والولاية تعد أبرزها وأهمها (الطبرسي، ١٣٦٠ ش، ج ٦، ص ٢٣٢؛ مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ ش، ج ٤، ص ٢٩٧). ويؤكد العلامة الطباطبائي أن كل موضع يذكر فيه مصطلح "النعمة" في القرآن الكريم على وجه الإطلاق، فإن المقصود بها هو نعمة الولاية (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٥، ص ١٨٤). وقد روي عن الإمام الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى: «تُمْ لِنَسَائِلِنَ يَوْمِنِذٍ عَنِ النِّعَمِ» (التكاثر، ٨)، أنه قال: "نحن النعيم" (المجلسي، ١٤٠٣ ق، ج ٢٤، ص ٥٢). ومن اللافت أن الآية الثالثة من سورة المائدة تتناغم في معناها مع الآية السابعة من السورة نفسها، حيث يقول تعالى: «وَاذْكُرُوا لِلَّهِ نِعْمَةً أَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا». مذكرة المسلمين بأهمية النعم الإلهية غير المحدودة، ومنها نعمة الإيمان والإسلام، و"الميثاق" الذي أخذه الله على عباده، والذي يمثل التزاماً عهدياً تجاه الله عز وجل. ويبرز القرآن الكريم نعمة الرسالة كأعظم النعم التي تتيح للإنسان الاستفادة من سائر النعم. وإن استمرار هذه النعم مشروط بالوفاء بذلك العهد، أي "التقوى"، التي تعد ضماناً لحفظ النعم ودفع زوالها (الطبرسي، ١٣٦٠ ش، ج ٦، ص ٢٣٢؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٥، ص ٣٧٧). وانطلاقاً من ذلك، فإن "الولاية" تعد الأساس في تحقيق الحضارة. فكما أن مصطلح "الحضارة" يشير لغوياً إلى المدينة وتنظيم الحياة الاجتماعية، فإن الولاية بما هي قيادة سياسية واجتماعية قائمة على العدالة والعقلانية، تشكل الركيزة الأساسية لبناء المجتمع الحضاري. ومن خلال ترسيخ مفاهيم كالوحدة، والأمن، والعدالة، تسهم الولاية في بناء مجتمع متقدم، عادل، وسعيد. وتوسيع دائرة هذه النعمة يعد ضرورة حتمية لتحقيق "الحضارة الإسلامية الجديدة".

٣-٢. نعمة الوحدة

تعد نعمة الوحدة أولى النعم التي يمكن دراستها من منظور حضاري، وقد وردت بشكل صريح في القرآن الكريم، وهي من أعظم النعم الإلهية. ينظر القرآن إلى البشر، على الرغم من تعدد عوامل الاختلاف والتباين بينهم، باعتبارهم مجموعة متجانسة تتحرك نحو هدف موحد، ويدعوهم إلى نظام شامل ومنسجم (عميد زنجاني، ١٣٧٤ ش، ص ٢٢٢). الوحدة في اللغة تعني «التضامن» أو «الاتحاد»، وتشير إلى الترابط والتماسك بين الأفراد أو الجماعات أو الظواهر (الفراهدى، ١٤٠٩ ق، ج ١، ص ١٤٢). وفي القرآن الكريم، لم ترد لفظة "الوحدة" مباشرة، إلا أن كثيراً من الآيات تدل على هذا المعنى، من خلال مفاهيم متعددة، منها: «واعتصموا...» (آل عمران، ١٠٣)، «وتعاونوا...» (المائدة، ٢)، «أصلحوا...» (النساء، ١١٤)، «الإصلاح بين الناس...» (النساء، ١١٤)، «ألف بين

قلوبهم..." (الأنفال، ٦٣)، "أمة واحدة..." (الأنبياء، ٩٢)، "أمة وسطا..." (البقرة، ١٤٣)، "حزب الله..." (المجادلة، ٢٢)، "صبغة الله..." (البقرة، ١٣٨)، و"إخوة..." (الحجرات، ١٠)، وجميعها تدعو المسلمين إلى الوحدة وتجنب التفرق، وسنركز في هذا المقال على بعض منها. يقول الله تعالى في الآية ١٠٣ من سورة آل عمران: «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...». يرى كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في المدينة المنورة في سياق الحديث عن قبيلتي الأوس والخزرج، اللتين عانتا من حروب ونزاعات دامت أكثر من قرن. وقد قام النبي (ص) بإصلاح ذات البين بينهما، فأثمر ذلك وحدة قوية، إلا أن جذور العداء أحيانا كانت تعود إلى السطح. وتدعو الآية المسلمين جميعا، بأسلوب مؤكد، إلى الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق (الطوسي، ١٤١٣ق، ج ٢، ص ٥٤٦؛ الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج ٤، ص ١٨٩؛ الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٣٩٥؛ الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١، ص ٣٩٥). ويجمع المفسرون على أن هذه الآية تؤكد بوضوح على نعمة الوحدة تحت مظلة الإسلام، وتحث على التمسك بها والحفاظ عليها، معتبرين أنها معجزة اجتماعية حققها الإسلام، حيث حول العداء والانقسام إلى أخوة وألفة (الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج ٤، ص ١٠؛ الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٣٩٥؛ الألوسي، ١٤١٥ق، ج ٢، ص ٢٣٦).

ويضيف العلامة الطباطبائي أن الآية السابقة لهذه الآية كانت موجهة إلى الأفراد بصفة فردية، ودعتهم إلى التمسك بالكتاب والسنة، بينما هذه الآية خاطبت الجماعة بصيغة "جميعاً" و"لا تفرقوا"، مشيرة إلى ضرورة الوحدة الجماعية. ويشير إلى أن الآية قدمت دليلين على أهمية الوحدة وكونها نعمة:

♦ **الدليل التاريخي:** في قوله تعالى: "إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم"، إشارة إلى التجربة الواقعية بين الأوس والخزرج.

♦ **الدليل العقلي:** في قوله: "كنتم على شفا حفرة من النار"، أي أن التفرق يقود إلى النزاع والقتال، ومن ثم إلى الهلاك والدمار.

ويرى الطباطبائي أن تقديم الله تعالى لهذين الدليلين يظهر سنته في توجيه عباده من خلال البراهين، وحثهم على التأمل، لا على التقليد، إذ إن معاني القرآن مترابطة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٣، ص ٥٧٥). يحذر الله تعالى في مواضع أخرى من القرآن من عواقب الاختلاف، كما في قوله في الآية ٤٦ من سورة الأنفال: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...» إذ يشير إلى أن النزاع يفضي إلى الضعف، وفقدان القوة والهيبة (القرشي، ١٣٧٧ش، ج ٤، ص ١٤١؛ المصطفوي، ١٣٨٠ش، ج ٩، ص ٣٦١). فبينما ينتج الاتحاد نظاماً وتناغماً، يؤدي الاختلاف إلى التشتت والانحيار. وفي الآية ٩٢ من سورة الأنبياء، يقول تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ».

وقد فسر المفسرون "الأمة" هنا بأنها دين الإسلام، وقوله "واحدة" يدل على التوحيد وعدم التفرق (الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج ١٦، ص ١٦١؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٤، ص ١٧٣). وبهذا، فإن التوحيد ووحدة الكلمة يشكلان أساسا لجميع الأديان السماوية (القرائتي، ١٣٨٣ش، ج ٧، ص ٤٩٤). وبناءً على الرؤية التي عرضها الدكتور شريعتي في القسم السابق، فإن الحضارة تبنى على الوحدة المادية والمعنوية للمجتمع. ووفق هذا الفهم، تؤدي الوحدة دورا محوريا في تأسيس الحضارة واستقرارها وتقدمها. فالقيم المشتركة المنبثقة عن الوحدة تعزز البنية الحضارية، وتسهم الأديان من خلال تعزيز تلك القيم في تحقيق الوحدة ودفع عجلة التقدم. ومن ثم، فإن الوحدة تعد أساسا في قيام الحضارة الإسلامية الجديدة، وتعزز النعم السياسية، وتمكن المسلمين من تحقيق أهدافهم المشتركة، كما يؤكد القرآن الكريم.

٣-٣. نعمة الأمن

الأمن نعمة إلهية عظيمة كما جاء في آيات القرآن الكريم، فهو وعد حتمي للمؤمنين الصالحين، إذ يقول الله تعالى في سورة الأنفال (٢٦): «وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ دُونِ الْخَوْفِ أَمْنًا»، وفي سورة النور (٥٥): «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا». وقد بين القرآن أن انعدام الأمن هو أحد الأسباب التي تستدعي إقامة حاكمية الله واستخلاف الصالحين، مما يؤكد مكانة الأمن وأهميته في الحكم الإسلامي (راجع: لكزائي وأحمدي سفيدان، ١٣٩٢ش، ص ١٧). كما أن انعدام الأمن قد يكون وسيلة للاختبار والابتلاء، كما في قوله تعالى في سورة البقرة (١٥٥): «وَلَنَبْذُلَنَّكُمْ بَشًى مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»، وقد يكون نتيجة لكفران النعم الإلهية كما في سورة النحل (١١٢): «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ». تعد نعمة الأمن ركيزة أساسية للحضارة الإسلامية الحديثة وشرطا مسبقا لتحقيق أهدافها السامية. فالقرآن الكريم لا يقتصر في وصف الأمن على كونه نعمة فحسب، بل يجعله بيئة خصبة لنمو المجتمع السليم وتطوره. فالمنهج الهاديوي والديني في تحقيق الأمن يسهل الارتقاء الروحي والتقدم الشامل للمجتمع في إطار الحضارة الإسلامية الحديثة. وذهب بعض المفسرين إلى أن الطمأنينة النفسية للأفراد وسلامة الأسر من آثار الأمن، بينما يؤدي غيابه إلى الركود العلمي، والقمع، والنفاق، واللامبالاة، وانعدام الثقة بالحكام (انظر: مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ش، ج ١٠، ص ٨٤). مصطلح "الأمن" مشتق من الجذر الثلاثي "أمن"، ويعني الشعور بالطمأنينة والسلامة (راجع: الفراهيدي، ١٤٠٩ق، ج ٨، ص ٣٨٨؛ أفرام البستاني، ١٣٧٦ش، ص ٤). وفي كتب اللغة، يرتبط "الأمن" بمفهوم السلامة، كما في "أمن" أي اطمأن

القلب، و"المؤمن" أي المكان الآمن، كما في قوله تعالى: «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا» (البقرة، ٢٨٣)، وقوله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» (البقرة، ١٢٥). وفي القرآن الكريم، وردت مشتقات كلمة "الأمن" مقترنة بمصطلحات أخرى، منها: "السلم" في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً» (البقرة، ٢٠٨).

"السلام" كما في قوله تعالى: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ» (الرعد، ٢٤).
"السكينة" في قوله تعالى: «ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (التوبة، ٢٦).
وفي المقابل، استخدمت كلمات دالة على انعدام الأمن مثل: "الخوف" (البقرة، ١١٢)، و"الرعب" (الحشر، ٢)، و"الحزن" كدلالات على انعدام الطمأنينة. وقد وصف القرآن مكة في الآية ٣ من سورة التين بأنها: «هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ»، مما يدل على أهمية الأمن في بناء مجتمع سليم. كما تجلّى هذا في دعاء النبي إبراهيم (ع): «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا» (البقرة، ١٢٦)، مؤكّدًا بذلك دور الأمن في تحقيق الغايات الإلهية. الأمن الروحي، أي الإيمان، هو الأساس الحقيقي للأمن. فالقرآن يربط بين الإيمان والأمن، مشيرًا إلى أن الأمن الحقيقي يتحقق بالأمن المعنوي ورضا الله، فهو نعمة إلهية تزيد المؤمنين إيمانًا وتقوى (انظر: الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١١، ص ٤٨٧). ويلزم الحكم الإسلامي بتوفير الأمن للجميع، حتى للمعارضين، لئلا يمكنوا من سماع كلام الله بحرية، كما في قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (التوبة، ٦)، مما يبرز ضرورة حماية الأمن الجسدي والفكري، حتى لغير المسلمين.

٤. أبعاد الأمن في القرآن الكريم

يقدم القرآن الكريم الأمن كأساس حيوي لنمو الإنسان وارتقائه، ويهتم بجوانبه المختلفة المتكاملة. وفي هذا السياق، يمكن تصنيف أبعاد الأمن على النحو التالي:

٤-١. الأمن الاجتماعي

الأمن الاجتماعي هو مفهوم شامل يضم الأمن الفردي والسياسي والاقتصادي. يقول الله تعالى في قوله سبحانه وتعالى في سورة النور، الآية ٥٥: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» في هذه الآية الكريمة، يعد الله المؤمنين الذين عملوا الصالحات بأن يحل لهم الأمن والطمأنينة محل الخوف وعدم الاستقرار، مما يدل على أن الأمن يعد من أهم ثمرات الإيمان والعمل الصالح، وله دور محوري في تحقيق الوعود الإلهية. ويقصد بـ"الخوف" في هذا السياق هو الخوف الذي كان يعانيه المؤمنون في صدر الإسلام من أعدائهم من الكفار والمنافقين (انظر: الطوسي،

١٣١٤ق، ج٧، ص٤٥٥؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١٥، ص٢١٢). من الجدير بالذكر أن الأمن الفردي والنفسي يشكلان جزءاً لا يتجزأ من الأمن الاجتماعي، حيث يعبران عن شعور الفرد بالحماية والسلامة الشخصية، بما يشمل حفظ النفس والمال والكرامة. ويؤكد القرآن الكريم على أهمية حفظ أمن الناس وكرامتهم، وينهى عن السلوكيات التي تسيء إلى هذه الكرامة، مثل السخرية والظعن والغيبة. ففي الآيتين ١١ و ١٢ من سورة الحجرات، ينهى المؤمنون عن مثل هذه التصرفات، ويشدد على ضرورة احترام كرامة الآخرين وتجنب سوء الظن، إذ يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ»، وقوله تعالى أيضاً: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا».

٢-٤. الأمن الاقتصادي

الأمن هو الأساس المتين لتنمية الرزق والاقتصاد في المجتمع. يقول الله تعالى في كتابه الكريم: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ» (النحل، ١١٢). إن اتصاف القرية بهذه الصفات الثلاث: الأمن، والطمأنينة، وانهيار الرزق عليها من كل جانب، يجمع كل النعم المادية لأهلها، ثم يضيف الله سبحانه النعم المعنوية كما ورد في الآية التالية من نفس السورة: «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ»، فتكتمل بذلك نعمة الأمن المادي بالنعمة المعنوية (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١٢، ص٥٢٢؛ مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ش، ج١١، ص٤٣٠). وفي آية أخرى يقول تعالى: «أَوَلَمْ نُمْكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا» (القصص، ٥٧). تشير هذه الآية إلى الدور الحيوي الذي لعبته مكة كحرم آمن، وتؤكد على محورية الأمن في الحياة الاجتماعية، كما تطرح سؤالاً مهماً حول مدى تعرض هذا الأمن والاستقرار للخطر (الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج١٨، ص٢١٩؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١٦، ص٨٦). في ضوء ذلك، يمكن القول إن الأمن والاستقرار هما الركيزتان الأساسيتان لحياة صحية وتنمية اقتصادية مستدامة، وأن غيابهما يشكل عائقاً كبيراً أمام النمو والتقدم الاقتصادي. (القراتني، ١٣٨٣ش، ج٩، ص٧٧).

٣-٤. الأمن السياسي

يعني الأمن السياسي والعسكري توفير الطمأنينة والشعور بالأمان للمواطنين عبر حكومة وطنهم، وذلك من خلال التصدي للتهديدات الخارجية وضمان الحقوق السياسية التي تمكن الأفراد من المشاركة الفاعلة في تقرير مصيرهم الاجتماعي والسياسي. يقول الله تعالى في الآية ٣٣ من سورة المائدة: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ

أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ". تؤكد هذه الآية على عقاب من يزرع الفساد ويحارب الله ورسوله، مما يبرز أهمية الأمن الاجتماعي والفرد في الإسلام، إذ لا يعتبر الإسلام الأمن مجرد قيمة بل ضرورة أساسية للحياة المدنية. ومن هذا المنطلق، يجب على المؤسسات والأفراد مواجهة الفساد للحفاظ على أمن المجتمع وأفراده (الطبرسي، ١٣٦٠ق، ج٧، ص٢٠). ومن منظور إسلامي، يتحقق الأمن من خلال المشاركة الجماعية ودعم القيم والمبادئ التي تشكل أساس الحضارة الإسلامية، حيث يوضح الطباطبائي أن "المحاربة والإفساد تعني الإخلال بالأمن العام" (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٥، ص٥٣٣).

كما يعد أمن الأفراد والوطن جزءاً لا يتجزأ من الأمن السياسي، وهو ما تؤكد الآية ٢٦ من سورة الأنفال: "وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَفَّكُمْ النَّاسُ فَأَوَّاكُمْ وَأَيْدِيكُمْ بِنَصْرِهِ وَزَرَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ". تشير هذه الآية إلى الظروف التي كان يمر بها المسلمون في مكة قبل الهجرة، حيث كانوا أقلية مستضعفة معرضة للخطر والاضطهاد، فاستجاب الله لدعائهم بمنحهم الأمان والنصر والرزق الكريم في المدينة (الطوسي، ١٤١٣ق، ج٥، ص١٠٥؛ الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج١٠، ص١٩٦؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٩، ص٦٧؛ مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ش، ج٧، ص١٣٣؛ القرائتي، ١٣٨٣ش، ج٤، ص٣٠٤). بناء عليه، يعد الأمن ركيزة أساسية لاستقرار واستمرارية الحضارات، إذ لا يمكن لأي حضارة أن تتطور أو تستمر دون وجود أمن اجتماعي وسياسي متين يحميها من المخاطر الداخلية والخارجية. فالأمن هو العمود الفقري الذي يرتكز عليه تطور المجتمع مادياً ومعنوياً.

٤-٤. نعمة دفع الخطر

يعد دفع أخطار العدو من أعظم نعم الله تعالى على عباده المؤمنين. ففي الآية ٧١ من سورة النساء، والمعروفة بآية "الحذر"، يأمر الله تعالى المسلمين بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ تَنْفِرُوا جَمِيعًا». تشكل هذه الآية تعليماً جامعاً لكل المسلمين، تؤكد فيه ضرورة الاستعداد الدائم والحذر المستمر لمواجهة أعدائهم من الكافرين. ويعد الالتزام بهذا النداء سبباً رئيساً في حفظ عزتهم ونجاحهم، بينما يؤدي إهماله إلى سقوطهم وهزيمتهم (الطبرسي، ١٣٦٠ش، ج٣، ص١١٢؛ الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٤، ص٦٦٧؛ مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ش، ج٤، ص٢؛ الجعفري، ١٣٧٦ش، ج٢، ص٤٨١). وفي الآية ١١ من سورة المائدة، يذكر الله تعالى عباده المؤمنين قائلاً: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». تعدد آراء المفسرين في تفسير هذه الآية، ولكن يمكن تعميم مدلولها

على الحالات التي انتصر فيها المسلمون ونجوا من مكائد وأهوال الأعداء بتوكلهم على الله. وتشير الآية تحديداً إلى محاولات الأعداء ومؤامراتهم لإبادة المؤمنين ومسح آثار الإسلام والدين التوحدي، مؤكدة أن الله هو الحامي الحقيقي للمؤمنين من هذه الأخطار (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٥، ص ٣٨٨؛ قرأتى، ١٣٨٣ ش، ج ٣، ص ٤٣). وفي تفسير "نمونه"، يؤكد أن التقوى والتوكل على الله هما مفتاح جلب الرحمة الإلهية ودفع خطر الأعداء. وهذه النعمة تطمئن المسلمين بأنهم ليسوا وحدهم في طريق الحق، بل يحظون دوماً بدعم الله وحمايته (مكارم الشيرازي، ١٣٧٤ ش، ج ٤، ص ٣٠٦). وفي موضع آخر، في الآية ٩ من سورة الأحزاب التي تتحدث عن غزوة الأحزاب، يقول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا». يذكر الله تعالى نبيه والمسلمين بنعمته العظيمة التي أنعم بها عليهم بدفع الأحزاب، وهم تحالف من قبائل العرب، ومن بينهم قريش (الطبرسي، ١٣٦٠ ش، ج ٢، ص ٢٨). تشير هذه الآية إلى حقيقة محورية، وهي أنه في تلك الظروف العصيبة، لم يكن هناك ناصر للمؤمنين سوى الله وحده. ولم يقتصر النصر على المعونة الغيبية فحسب، بل تجلى كذلك في ظواهر طبيعية وقوى غير مرئية (الطوسي، ١٤١٣ ق، ج ٨، ص ٣٢٠). إذ نصر الله المسلمين بواسطة الريح والملائكة، فجعل العدو منقهرًا مهزوماً. (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٦، ص ٤٢٧). وفي النهاية، أذل الله أعداء الإسلام وأعز المسلمين بعد ضعفهم، حتى أصبحوا أسيادا وحكاما بعد أن كانوا محسورين ومقهورين، وهذه النعمة الكبرى - نعمة الحرية والانتصار على العدو - هي ما يذكر الله بها عباده المؤمنين (المغنية، ١٣٧٨ ش، ج ٣، ص ٢٨). لذلك، يعتبر دفع الخطر دعامة أساسية ودرعا حصينا لاستقرار الحضارة وتقدمها، إذ يحمي المجتمع من التهديدات الداخلية والخارجية، ويوفر بيئة آمنة تسمح بازدهار الجوانب المادية والمعنوية والثقافية. وفي هذا السياق، تعد نعمة دفع الخطر ركنا سياسيا حيويا في تكوين الحضارات المستدامة والناجحة.

٥. النتائج

يعد مفهوم النعمة في القرآن الكريم عنصرا حضاريا أساسيا يلعب دورا جوهريا في تشكيل الحضارات وديناميكيتها. فمفاهيم مثل إدراك النعم، والشكر، والوفاء بالعهد تؤثر تأثيرا مباشرا في تكاثر النعم، وتحسين ظروف الحياة، وحيوية المجتمعات وتقدمها، كما توفر البنى التحتية اللازمة لتأسيس الحضارة الإسلامية واستدامتها. وفي هذا الإطار، يبرز القرآن الكريم عواقب نقض العهد التي تعتبر من العوامل التي تؤدي إلى انحطاط الحضارات وانهارها. فالنعمة الإلهية ليست مجرد منح فردية عابرة، بل هي أركان أساسية تبني الحضارات. والوفاء بالعهد، بوصفه وصية إلهية، يلعب دورا محوريا في

ترسيخ العلاقات الاجتماعية والثقافية. إن الفهم العميق لمكانة الإنسان في الكون، والالتزام بالشكر والوفاء بالعهد، يمهدان الطريق لإنشاء حضارة إسلامية حديثة قائمة على أسس العدالة، والتعاضد السلمي، والتقدم الشامل. علاوة على ذلك، تؤثر مفاهيم رئيسية أخرى كالوحدة، والأمن، ودرء الخطر في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات القرآنية، وتتطلب تطبيقاً عملياً في الحياة اليومية. فالشكر هو العملية التي تحول النعمة إلى قوة دافعة للحياة والازدهار في المجتمع، ومن خلال بناء منظومة قيمية قائمة على المحبة، والتضامن، والتعاون، يسهم ذلك في إقامة مجتمع متقدم ومستدام. ويرى القرآن الكريم أن عدم الوفاء بالمواثيق الإلهية يعد عاملاً رئيساً في تدهور الحضارات، وعواقبه الوخيمة تحدث أضراراً جسيمة على المجتمعات. ويبين ذلك أن الالتزام بالمبادئ الأخلاقية والدينية شرط ضروري لتقدم الحضارات ونجاحها. فأيات القرآن، رغم تذكيرها بالتحديات التاريخية، تقدم نموذجاً عملياً للوعي الذاتي والشكر للنعمة. إن الشكر والاستخدام السليم للنعم يعززان أسس الحضارة الإسلامية ويحفظانها من الزوال. فالجهد البشري في سبيل الشكر والوفاء بالالتزامات هو الذي يحدد مصير المجتمعات، ويعد مفهوم النعمة في القرآن جزءاً لا يتجزأ من تأسيس واستمرار حياة الحضارات المتقدمة. إن الاستفادة من هذه النعم ضمن إطار الحضارة الإسلامية الحديثة، مع التركيز على تعاليم القرآن الكريم، يمكن أن تؤدي إلى السعادة والكمال الاجتماعي والفردية. ومن ثم، يجب أن يكون فهم النعمة وتجلياتها والشكر الدائم محور اهتمام الإنسان، ليتمكن، من خلال الاستفادة من تجارب الماضي، من تمهيد الطريق لحضارة إنسانية وإلهية تسهم في سعادة البشرية وطمانيتها. وتبرز هذه الرؤية، خصوصاً في المجتمعات المعاصرة، دوراً محورياً في بناء نظام اجتماعي عادل ومستدام. إذ يركز القرآن على النعم الإلهية مع التأكيد في الوقت ذاته على سلوك الإنسان وأفعاله تجاه هذه النعم؛ فليس التمتع بها وحده كافياً، بل الجهد البشري في الشكر والوفاء بالالتزامات الاجتماعية والأخلاقية هو ما يصنع مصير المجتمعات.

المصادر

القرآن الكريم.

- آلوسي، محمود (١٤١٥ق). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*. بيروت: دارالكتب العلمية، ج ٢.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٤٠٨ق). *مقدمه ابن خلدون*. فاها: دار النهضة المصرية، ج ١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ج ١٥.
- إسماعيل بن عباد، الصاحب (١٤١٤ق). *المحيط في اللغة*. بيروت: عالم الكتب، ج ١٠.
- أفرام بستاني، فؤاد (١٣٧٦ش). *فرهنگ أبجدی*. ترجمه رضا مهیار. طهران: الناشر الإسلامي.
- الويری، محسن (١٣٩٤ش). *کارکرد تمدنی قرآن یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی*. نقد ونظر، العدد ٨٠.

- جعفری، یعقوب (١٣٧٦). *تفسیر کوثر*. قم: انتشارات هجرت، ج ٢.
- جواد آملی، عبدالله (١٣٧٨ش). *ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت وعدالت*. قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله (١٣٧٩ش). *ولایت در قرآن*. طهران: مرکز النشر الثقافي رجاء.
- جولد، جولياس؛ کولب، ویلیام (١٣٩٢ش). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه باقر پرهام. طهران: نشر مازار.
- دهخدا، علي أكبر (١٣٧٧ش). *لغت نامه دهخدا*. (ج ٤). طهران: جامعة طهران.
- زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١.
- سليمان پور، علی؛ اکبری، امیر (١٣٩٤ش). *بررسی نظام تمدن سازی اسلامی در قرآن کریم (با بهره گیری از رویکرد تحلیل گفتمان)*. مشکاه، شماره ١٢٨.
- شریعتی، علي (١٣٦٨ش). *تاریخ تمدن*. طهران: منشورات قلم.
- طباطبائي، محمدحسین (١٣٧٤ش). *المیزان في تفسير القرآن*. ترجمه موسوي همداني. قم: دار الكتب الإسلامية، ج ١٥-١٦، ١١-١٢، ٣-٦، ٩.
- طبرسي، فضل بن حسن (١٣٦٠ش). *تفسير جامع البيان في تفسير القرآن*. أحمد بهشتي (ترجمة). طهران: نشر فرهاني، ج ١٦، ٤، ١، ٦، ١٨، ١٠، ٣، ٢٠.
- طوسي، محمد بن حسن (١٤١٣ق). *التيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٥، ٧-٨، ١-٢.
- عمید زنجاني، عباسعلي (١٣٧٤ش). *مبانی اندیشه سیاسی اسلامی*. طهران: المؤسسة الثقافية الفكر.
- فخر الرازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ق). *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١.
- فراهيدي، خليل بن أحمد (١٤٠٩ق). *العين*. قم: مؤسسة دار الهجرة، ج ٨، ١.
- قرايتي، محسن (١٣٨٣ش). *تفسير نور*. طهران: المركز الثقافي لدروس من القرآن، ج ٧، ٩، ٤.
- قرشي، علي أكبر (١٣٧٧ش). *تفسير احسن الحديث*. طهران: بعثة، ج ٤.
- لكزائي، نجف؛ أحمدی سفیدان، حسین (١٣٩٢ش). *قرآن کریم و خط مشی های سیاسی*. السياسة المتعالية، العدد ١.

- مجلسي، محمد باقر (١٤٠٣ق). *بحار الأنوار*. بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ج ٢٤.
- مجموعه من المؤلفين (١٣٨١ش). *امامت پژوهی (بررسی دیدگاه های امامیه، معتزله و اشاعره)*. مشهد: جامعة العلوم

الإسلامية الرضوية.

- محمودي، زهرا؛ كاظم، محمد؛ ستایش، رحمن؛ بابایی، حبیب‌الله (۱۴۰۱ش). نقش نگارش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن. *الدراسات القرآنية والثقافة الإسلامية الفصلية*، العدد ۲.
- مصطفوي، حسن (۱۳۸۰ش). *تفسير روشن*. طهران: مركز نشر الكتاب، ج ۹، ۱۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۶ش). *ولاها وولايتها*. قم: منشورات صدرا.
- مغنية، محمدجواد (۱۳۷۸ش). *التفسير الكاشف*. طهران: منشورات صدرا، ج ۳.
- مكارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). *تفسير نمونه*. طهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۹-۱۱، ۴، ۷.
- نوروزي فیروز، رسول (۱۳۹۴ش). *تمدن به مثابه سطح تحلیل. الفلسفة واللاهوت الفصلية*، العدد ۴.
- یوکیشی، فوکوتسوا (۱۳۷۹ش). *نظریه تمدن*. ترجمه توشقن پهلوان. طهران: منشورات گیو.

The Application of Quranic Information Management Principles in Modern Governance

Reza Mollazadeh Yamchi¹, Meisam Shoaib² 

¹ Post-Doctoral researcher of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad; Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, Mashhad, Iran (**Corresponding author**).
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

² PhD, Jurisprudence, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
m.shoaib68@gmail.com



Abstract

Information management is regarded as a fundamental and strategic component in the architecture and sustainability of contemporary governance systems. The efficiency of decision-making processes at high-level political echelons, as well as social stability and national security, is closely tied to the systematic organization of information flow and its optimal management. Within the framework of modern governance discourse, which emphasizes complex interactions among government, civil society, and the private sector in managing public affairs, information management goes beyond bureaucratic mechanisms, emerging as a critical element in enhancing transparency, accountability, and participation. The Islamic legal and axiological framework offers a distinctive and multifaceted approach to this issue. In this context, information management is not merely a tool for increasing systemic efficiency but an inseparable component of the philosophy and principles of Islamic governance, deeply intertwined with its doctrinal, ethical, political, administrative, and social foundations. Verse 83 of Surah al-Nisa', as a pivotal text in Quranic literature, directly addresses the fundamental requirements for handling sensitive information within an Islamic society. It provides invaluable teachings for theorizing and applying information management within the framework of Islamic governance. The primary objective of this research is to explore and provide an analytical-interpretive exposition of the principles and requirements of information management within the framework of Islamic governance, with a focus on analyzing Verse 83 of Surah al-Nisa'. This study seeks to delve into the semantic layers of the verse and the perspectives of Quranic exegetes to derive a conceptual framework for information management from a Quranic perspective within the context of

Cite this article: Mollazadeh Yamchi & R. & Shoaib, M. (2025). The Application of Quranic Information Management Principles in Modern Governance. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 27-52.
<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.71437.1027>

Received: 2024-09-12 ; **Revised:** 2024-10-06 ; **Accepted:** 2024-11-18 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



governance. It further aims to highlight the practical implications of this framework for addressing contemporary information-related challenges. Accordingly, the main research question is formulated as follows: What principles and foundations does Verse 83 of Surah al-Nisa' provide for information management in the Islamic governance system, and how do these principles align with the doctrinal, political, administrative, and social dimensions of governance while being adaptable to the conditions and challenges of the modern era? This research was conducted using a qualitative approach with a descriptive-analytical nature. The methodology was based on interpretive or exegetical content analysis of Verse 83 of Surah al-Nisa'. The key findings of this study reveal a multifaceted and systematic framework derived from Verse 83 for managing information within the context of Islamic governance. The research clearly demonstrates that this verse is not merely limited to information management in the specific circumstances of early Islam but provides a comprehensive and dynamic framework applicable to all dimensions of Islamic governance across various eras. This framework, grounded in the principles of legitimate authority (doctrinal and political), specialized analysis (administrative), and collective responsibility (social-educational), offers a theoretical and practical model for effective governance. The findings highlight the unparalleled capacity of Quranic teachings to provide fundamental solutions to complex issues of information management and governance in modern societies. They also emphasize the need to rethink current approaches by relying on religious foundations and integrating them with contemporary knowledge.

Keywords: Information management, Islamic governance, verse 83 of Surah al-Nisa', doctrinal dimension, political dimension.



تطبيق مبادئ إدارة المعلومات القرآنية في الحوكمة الحديثة

رضا ملازاده يامجي^١، ميثم شعيب^٢

^١ باحث ما بعد الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة فردوسي في مشهد؛ مؤسسة أبحاث العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir (المؤلف المسؤول)

^٢ خريج الدكتوراه في الفقه، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي في مشهد، مشهد، إيران. m.shoaib68@gmail.com



الملخص

تُعَدُّ إدارة المعلومات من المكونات الأساسية والاستراتيجية في هندسة واستدامة أنظمة الحوكمة المعاصرة. ففاعلية عمليات اتخاذ القرار في المستويات السياسية العليا، والاستقرار الاجتماعي، والأمن الوطني ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمنهجية تدفق المعلومات وحسن إدارتها. وفي إطار خطاب الحوكمة الحديثة الذي يؤكد على التفاعلات المعقدة بين الدولة والمجتمع المدني والقطاع الخاص في إدارة الشؤون العامة، تتجاوز وظيفة إدارة المعلومات حدود الآليات البيروقراطية البحتة لتغدو عنصراً حيوياً في تعزيز الشفافية والمساءلة والمشاركة. ويُقدِّم النظام القانوني والقيمي للإسلام مقاربة متميزة ومتعددة الأبعاد لهذه القضية؛ بحيث إنّ إدارة المعلومات لا تُعَدُّ مجرد أداة لزيادة كفاءة النظام، بل هي جزء لا يتجزأ من فلسفة وأصول الحوكمة الإسلامية، وترتبط ارتباطاً عميقاً بالأسس العقدية والأخلاقية والسياسية والإدارية والاجتماعية. وتُشكِّل الآية الكريمة ٨٣ من سورة النساء نصّاً محورياً في الأدبيات القرآنية، إذ تتناول بصورة مباشرة المتطلبات الأساسية في التعامل مع المعلومات الحساسة في المجتمع الإسلامي، وتقدِّم تعاليم قيمة للتخطيط وتطبيق إدارة المعلومات في سياق الحوكمة الإسلامية. الهدف الرئيس من هذا البحث هو استكشاف وبيان تحليلي - تفسيري لمبادئ ومتطلبات إدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي، مع التركيز على تحليل الآية المباركة ٨٣ من سورة النساء. ويسعى هذا البحث، من خلال التعمق في الطبقات الدلالية للآية وآراء المفسرين، إلى استنباط إطار مفهومي لإدارة المعلومات من منظور القرآن في سياق الحوكمة، وإبراز دلالاته العملية في مواجهة التحديات المعلوماتية المعاصرة. وبناءً على ذلك، صيغ السؤال الرئيس للبحث على النحو الآتي: ما هي المبادئ والأسس التي تقدِّمها الآية ٨٣ من سورة النساء لإدارة المعلومات في منظومة الحوكمة الإسلامية؟ وكيف تتوافق هذه المبادئ مع الأبعاد العقدية والسياسية والإدارية والاجتماعية للحوكمة، وتملك في الوقت ذاته قابلية التكيف مع ظروف وتحديات العصر الراهن؟ أنجز هذا البحث باعتماد منهج نوعي وبطبيعة وصفية - تحليلية. وقد ارتكزت منهجية الدراسة على تحليل المحتوى التفسيري (Content Analysis) للآية الكريمة ٨٣ من سورة النساء.

استناد به اين مقاله: ملازاده يامجي، رضا؛ شعيب، ميثم (٢٠٢٥). تطبيق مبادئ إدارة المعلومات القرآنية في الحوكمة الحديثة. *الحوكمة*

في القرآن والسنة، ١٣(١)، صص ٢٧-٥٢. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71437.1027>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٩/١٢؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/١٠/٠٦؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/١٨؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



تكشف النتائج الرئيسة للبحث عن إطار متعدّد الأبعاد ومنهجي قدّمته الآية ٨٣ لإدارة المعلومات في سياق الحوكمة الإسلامية. ويظهر البحث بوضوح أنّ هذه الآية لم تقتصر على معالجة إدارة المعلومات في ظروف خاصّة بعصر صدر الإسلام، بل إنّها ترسم إطاراً شاملاً وديناميكياً لإدارة المعلومات في مختلف أبعاد نظام الحوكمة الإسلامي عبر العصور. هذا الإطار الذي يقوم على مبادئ المرجعية الصالحة (عقدية وسياسية)، والتحليل التخصصي (إداري)، والمسؤولية الجماعية (اجتماعية- تربوية)، يوفر نموذجاً نظرياً وعملياً للحوكمة الرشيدة. وتبرز النتائج الطاقة الفريدة للتعاليم القرآنية في تقديم حلول جذرية لإشكاليات إدارة المعلومات والحوكمة في المجتمعات الحديثة، مؤكدة الحاجة إلى إعادة النظر في المقاربات السائدة، بالاستناد إلى الأسس الدينية ودمجها بالمعرفة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: إدارة المعلومات، الحوكمة الإسلامية، الآية ٨٣ من سورة النساء، البعد العقدي، البعد السياسي.

١. المقدمة

تُعَدُّ إدارة المعلومات عنصراً جوهرياً في أنظمة الحوكمة، حيث تضطلع بدورٍ محوري في ضمان النظام والأمن وكفاءة عمليات صنع القرار. ففي حين أنَّ المناهج السائدة في الأنظمة الحديثة تركز أساساً على الشفافية والمساءلة والتحسين التشغيلي، فإنَّ هذا المفهوم يُنظر إليه في إطار الحوكمة الإسلامية من منظور أشمل ومتعدد الأبعاد، يشمل إلى جانب الجوانب العملية الأبعاد العقدية والسياسية والإدارية والاجتماعية. وترجع هذه الأبعاد إلى المصادر الإسلامية الأصيلة، وفي مقدمتها القرآن الكريم وسنة المعصومين (ع). وفي هذا السياق، تُعَدُّ الآية ٨٣ من سورة النساء آيةً محورية، إذ ترسم إطاراً أساسياً لإدارة المعلومات في النظام الإسلامي. يقول الله تعالى:

«وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا».

وتؤكد هذه الآية ثلاثة مبادئ أساسية في مجال إدارة المعلومات في النظام الإسلامي:

- (١) حظر نشر المعلومات غير المنضبطة، من خلال النهي عن إذاعة الأخبار غير الموثوقة أو ترويج الشائعات التي قد تؤدي إلى اضطراب النظام الاجتماعي وإثارة القلق العام.
- (٢) ضرورة إرجاع المعلومات إلى المراجع ذات الصلاحية، أي النبي (ص) وأولي الأمر، باعتبارهم المؤسسات المعتمدة في التقييم وصنع القرار.
- (٣) أهمية الاستنباط العلمي والتحليل الدقيق للمعلومات من قبل ذوي الاختصاص، للوقاية من الانحراف وتجنب الآثار السلبية.

ويُظهر تحليل هذه المبادئ أنَّ إدارة المعلومات في النظام الإسلامي تقوم على رؤية شاملة وهادفة، لا تنحصر في الوظائف الإدارية البحتة، بل ترتبط بأهداف سامية مثل حفظ أمن المجتمع، تعزيز الأسس العقدية، ترسيخ التماسك الاجتماعي، وتحقيق الهداية الإلهية. وهذه الخصائص تميز هذا النموذج تميزاً واضحاً عن النماذج العلمانية لإدارة المعلومات. ومن هنا، فإنَّ هدف هذا البحث هو بيان مختلف أبعاد إدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي، مع التركيز على تفسير الآية ٨٣ من سورة النساء. والسؤال المحوري لهذا البحث هو: ما هي المبادئ والمتطلبات التي تقدمها الآية ٨٣ من سورة النساء لإدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي؟ وكيف تتناغم هذه المبادئ مع الأبعاد العقدية والسياسية والإدارية والاجتماعية؟ إذ يسعى هذا السؤال إلى توضيح العلاقة بين المفاهيم المستخرجة من الآية وتطبيقاتها العملية ضمن إطار النظام الإسلامي. ولإجابة عن هذا السؤال، اعتمد هذا البحث المنهج الوصفي - التحليلي، حيث أُجري تحليلٌ تفسيريٌّ للآية بالاستناد إلى المصادر القرآنية المعتمدة. وقد تمَّت هيكلة البحث في عدَّة أقسام لتقديم الموضوع بصورة منطقية ومتناسكة. فبعد المقدمة،

يُتناول أولاً سياق الآيّة وشأن نزولها لفهم الإطار التاريخي والاجتماعي لصدورها. ثم تُحلّل أبعاد إدارة المعلومات من منظور الآيّة، وتشمل: البُعد العقدي (تحليل الصلة بالهداية الإلهيّة، ودور أولي الأمر، وأثرها في تعزيز الإيمان)، البُعد السياسي- الإداري (توضيح آليّة الإرجاع والاستنباط في عمليّات صنع القرار الحكومي)، والبُعد الاجتماعي- التربوي (بحث دور المجتمع، المسؤوليّة، والآليّات التربيّة). وفي الختام، يُستخرج البحث المبادئ المحوريّة ويقدم مقترحات عمليّة لتطبيقها في نظام الحوكمة الإسلاميّة المعاصر.

٢. المبادئ النظرية للبحث: مناقشة مفهوم الحوكمة

الحوكمة (Governance) في معناها العام هي عمليّة التوجيه، إدارة الشؤون، وممارسة السلطة في نطاقٍ معيّن (معين، ١٣٦٧ش، ج١). ويعود أصل هذا المفهوم إلى الكلمة اليونانيّة Kubernan التي تعني «القيادة»، وهو في الاصطلاح أوسع من مجرد مفهوم «الحكومة» (Government) باعتبارها بنيةً رسميّة للدولة (دهخدا، بي تا، ج١٩، ص ٧٦١؛ أكسفورد، بي تا). فالحوكمة تركز على كيفيّة التفاعل بين الدولة، والمجتمع المدني، والقطاع الخاص في عمليّات صنع القرار وإدارة الشؤون العامّة، وتشمل الآليّات والعمليّات والمؤسّسات التي تمكّن المواطنين من تحديد مصالحهم وممارسة حقوقهم (Kaufmann & et al., 1999).

٢-١. أبعاد الحوكمة الرشيدة

الحوكمة الرشيدة (Good Governance) مفهومٌ عرّفته الأوساط الأكاديميّة والدول بطرائق متعدّدة. فقد عرّفها البنك الدولي في تقرير سنة ١٩٨٩ على أنّها تقديم الخدمات العامّة بكفاءة، ونظام إداري يتّسم بالمساءلة (Woods, 2000, p. 824). كما اعتبر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي أنّ الحوكمة الرشيدة تشمل جهوداً للحفاظ على سيادة القانون، والشفافيّة، والمساءلة، والمشاركة العامّة، إضافةً إلى إدارة الشؤون العامّة وفق القانون، وجهاز قضائيّ فعّال وعادل (Isabelle, 1997, p. 9). وفي تعريف آخر، تُشير الحوكمة الرشيدة إلى الأنظمة السياسيّة التي تضمن معايير نوعيّة مثل الشفافيّة، واحترام حقوق الإنسان، والمساءلة أمام الناخبين (Sano, 2002, p. 123). الحوكمة الرشيدة، إلى جانب تعزيز الكفاءة، تحتاج إلى ضمان قانوني وشرعي. ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ الشرعيّة والحوكمة مترابطان إلى حدّ كبير، حتى إنّ الحوكمة تُعرّف بأنّها «إدارة القواعد من أجل تعزيز الشرعيّة». ويتوقّف نجاح هذه الحوكمة على أداء الدولة والعناصر السياسيّة والقانونيّة في كلّ بلد. كما أنّ مصطلح «الحوكمة الرشيدة» يحمل تعريفات متنوّعة باختلاف الظروف والسياقات، ويجب في المجتمعات الإسلاميّة أن يُعرّف في ضوء الأسس التوحيدية والروحيّة (دباغ، ١٣٩٤ش، ص ٦-٧). ويرى الباحثون الإسلاميون

أن نموذج الحوكمة الإسلامية الرشيدة ينبغي أن يقوم على محورية الله، وأن يراعي في التخطيط القيم الروحية، بما يحقق سعادة المجتمع في الدنيا والآخرة (شاكري، ١٣٩٤ش، ص ٢). وتُفهم الحوكمة الجيدة في الإسلام على أنها عملية اتخاذ القرار من قبل الله تعالى، والأنبياء، أو من ينوب عنهم، بهدف تحقيق الرفاه والسعادة في الدنيا والآخرة (حسيني تاش، ١٣٩٤ش، ص ٢٥).

٢-٢. الحوكمة في الرؤية القرآنية

في الأدبيات القرآنية، تُقرن مفاهيم مثل «الحُكم»، و«الولاية»، و«الإمامة» ارتباطاً وثيقاً بإدارة المجتمع وقيادته (مكارم الشيرازي وزملاؤه، ١٤٠٦ق، ج ١٠، ص ١٧). ويأتي لفظ «الحُكم» في القرآن بمعنى القضاء العادل وممارسة السلطة على أساس الحق، كما ورد في خطاب الله إلى نبيه داود (ع) بصفته خليفة في الأرض (ص، ٢٦). فالحوكمة في القرآن لا تقتصر على السلطة السياسية فحسب، بل تشمل أيضاً هداية البشر نحو السعادة الدنيوية والأخروية (النور، ٥٥). وتتضمن الأهداف الكلية للحوكمة الإسلامية في القرآن جملةً من الأمور، منها: إرساء سيادة الدين، تحقيق الأمن، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة، واستئصال الشرك (النور، ٥٥). كما يُطرح تحقيق العدالة في جميع الأبعاد الفردية والاجتماعية هدفاً أساسياً ومنهجاً محورياً في الحوكمة الإلهية (النساء، ٥٨). ومن الجدير بالذكر في الرؤية القرآنية أن الحوكمة لا تقتصر على الحكام وحدهم؛ إذ إن إدارة المجتمع والمسؤولية تجاهه تتوسع لتشمل جميع أفرادها. فالجميع مسؤولون بعضهم عن بعض، وهم في النهاية مسؤولون أمام الله تعالى («كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ» (ابن طاووس، ١٤٠٦ق، ص ٨٨). وهذه المسؤولية الجماعية تؤكد أهمية الوعي، والإعلام الصحيح، والمشاركة في العمليات المتعلقة بإدارة شؤون المجتمع من منظور ديني.

٣. السياق التاريخي وشأن نزول الآية ٨٣ من سورة النساء

نزلت الآية ٨٣ من سورة النساء، موضوع هذا المقال، في ظروف خاصة من تاريخ صدر الإسلام، وتناولت إحدى المسائل المهمة في مجتمع المدينة، وهي إدارة المعلومات عند مواجهة الأخبار الأمنية والعسكرية. تشير هذه الآية إلى سلوك بعض الأفراد في المجتمع الإسلامي الذين كانوا يذيعون الأخبار المتعلقة بالأمن أو التهديدات دون التحقق من المراجع المختصة، وهو سلوك كان يمكن أن يؤدي، في الظروف الحساسة للحروب، إلى الفوضى وإضعاف المجتمع. ووافق نزول هذه الآية السنوات الأولى للهجرة واستقرار المجتمع الإسلامي في المدينة. وفي تلك الفترة، واجه المسلمون تحديات متعددة، بما في ذلك الحروب المتكررة مع مشركي مكة (مثل بدر وأحد) والتهديدات الداخلية من المنافقين. وقد جعلت هذه الظروف إدارة المعلومات ضرورةً حيويةً للحفاظ على أمن المجتمع وتماسكه. وتشير

بعض التقارير إلى أنّ الأخبار المتعلقة بتحركات العدو أو نتائج المعارك كانت تنتشر بسرعة بين الناس، ما كان يؤدي أحياناً إلى تضعيف معنويات المسلمين أو استغلالها من قبل العدو. فعلى سبيل المثال، أشار بعض المفسرين إلى حادثة نعيم بن مسعود الأشجعي، الذي أرسله أبو سفيان لإثارة الخوف والقلق في المدينة، حيث حاول تضخيم قوة المشركين لإضعاف معنويات المسلمين. وفي هذا السياق، ورد أنّ القرآن، بالكشف عن هذا المؤامرة، أكّد على ضرورة إحالة الأخبار إلى المراجع المختصة.^١ ويشير هذا المثال إلى حساسية موضوع المعلومات في النظام الإسلامي وضرورة إدارتها في مواجهة التهديدات الخارجية والداخلية (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٥؛ ٥: الطبرسي، ١٣٧٢ق، ج ٣، ص ١١٢). وبالنسبة لشأن نزول الآية ٨٣ من سورة النساء، قدّم المفسرون آراء متعدّدة، جميعها تؤكّد أهمية إدارة المعلومات ودور المراجع المختصة في هذه العملية. ويمكن تصنيف هذه الآراء ضمن عدّة محاور رئيسية:

٣-١. الارتباط بالمنافقين ونشر الأخبار الكاذبة

يرى بعض المفسرين أنّ هذه الآية نزلت بشأن المنافقين أو ضعفاء الإيمان الذين كانوا يذيعون الأخبار دون تحقق. فمثلاً، يكتب الطبري: «هذه الآية نزلت بشأن من إذا وصلتهم أخبار تتعلّق بالأمن أو الخوف، نشروها، بينما لو أحالوها إلى النبي وأولي الأمر لتّضح الحقيقة» (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٤). كما يرى مقاتل بن سليمان أنّ المنافقين كانوا يخفون أخبار انتصارات المسلمين ويذيعون أخبار الهزائم لإثارة الشكوك والريبة (مقاتل بن سليمان، ١٤٢٣ق، ج ١، ص ٣٩٣). وقد أيد هذا الرأي بعض المفسرين الآخرين أيضاً (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٥، ص ٤٢؛ الآلوسي، ١٤١٥ق، ج ٣، ص ١٨٠).

٣-٢. الارتباط بالسرايا والحمالات العسكرية

يربط فريق آخر من المفسرين شأن نزول الآية بالسرايا والحمالات العسكرية. يقول الثعلبي: «كان رسول الله (ص) يرسل السرايا، وكان المنافقون يذيعون الأخبار قبل وصولها إلى النبي» (الثعلبي، ١٤٢٢ق، ج ٣، ص ٣٥٠). ويشير السمرقندي، بالإشارة إلى دور المنافقين في نشر أخبار الهزائم، إلى ضرورة إحالة الأخبار إلى النبي (السمرقندي، ١٤١٦ق، ج ١، ص ٣٢١). ويتوافق هذا الرأي مع رأي الفراء الذي يرى أنّ الآية نزلت بشأن السرايا وسلوك المنافقين في نشر الأخبار قبل التأكد منها (الفراء، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٢٧٩).

1. https://javadi.esra.ir/w/nesa_83

٣-٣. الحالة الخاصة بتدبير نعيم بن مسعود

يربط بعض المفسرين المعاصرين شأن نزول الآية بتدبير نعيم بن مسعود. فيذكر جوادى آملی: «نزلت هذه الآية إثر مؤامرة أبي سفيان الذي أرسل نعيم لإثارة الخوف بين المسلمين»^١. ويرتبط هذا الرأي بآيات من سورة آل عمران (١٧٣-١٧٥) التي تتحدث عن كشف القرآن لمؤامرات الأعداء (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٧؛ مكارم الشيرازي، ١٤٢١ق، ج ٤، ص ١٠٢).

٣-٤. الرؤى العامة

فسر بعض المفسرين شأن النزول بصورة أعم. فيرى الزمخشري أن الآية تشير إلى أي نوع من الإذاعة غير المنضبطة للأخبار التي يمكن أن تضر المجتمع (الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٥١٠). ويعتبر البيضاوي أنها تتعلق بضعف إدارة المعلومات في مجتمع المدينة (البيضاوي، ١٤١٨ق، ج ٢، ص ١٠٥). وقد أيد هذا الرأي بعض المفسرين الآخرين أيضاً (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١١، ص ٣٥؛ الطوسي، بی تا، ج ٣، ص ٢٧٢). وتحليل هذه الآراء، يمكن القول إن بعض المفسرين عدوا منافقي المدينة مخاطبي الآية، وبعضهم ضعفاء الإيمان، وآخرون عموم الناس (ماوردي بی تا، ج ١، ص ٥١١). فعلى سبيل المثال، يقسم ماوردي الآية إلى قولين: المنافقون (ابن زيد وضحاك) وضعفاء الإيمان (حسن وزجاج) (ماوردي بی تا، ج ١، ص ٥١١). وتُظهر هذه الاختلافات مدى تعقيد الظروف الاجتماعية في المدينة. ومن الملاحظ أن المراجع في التفسير تابنت حول معنى «أولي الأمر»، إذ فسره بعضهم بالمصطفين المعصومين (قمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٥)، وبعضهم بالقادة العسكريين (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٥)، وبعضهم بالعلماء (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١١٣). ويشير هذا التنوع إلى أهمية الموضوع في نظام الحوكمة الإسلامية. ويذكر آية الله الخامنئي أن هذه الآية دليل على اهتمام الإسلام بالأمن الاجتماعي، ويحللها إلى جانب الآية ٦٠ من سورة النساء (خامنهای، ١٣٧٠/٠٩/٠٦ش). ويتوافق هذا الرأي مع تفسير قطب الذي يعتبر الآية وسيلة للحفاظ على تماسك المجتمع (قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٥١).

٤. الملخص

يبين استعراض السياق التاريخي وشأن نزول الآية ٨٣ من سورة النساء أنها نزلت في ظلّ تحديات أمنية وعسكرية في المدينة، وتؤكد على ضرورة إدارة المعلومات. فالمنافقون أو الأشخاص غير الواعين، بنشرهم الأخبار غير المنضبطة، كانوا يعرضون المجتمع للخطر، وقدمت الآية توصية بإحالة

1. https://javadi.esra.ir/w/nesa_83

الأخبار إلى رسول الله (ص) وأولي الأمر كحل لهذه المشكلة. وتشكل هذه المبادئ الأساس لإدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي، وسيتم التطرق إلى أبعادها المختلفة في الأقسام التالية.

١-٤. البعد العقدي لإدارة المعلومات

تُعد الآية ٨٣ من سورة النساء من الآيات المحورية في القرآن الكريم التي تناولت إدارة الأخبار الحساسة في المجتمع الإسلامي، وتحمل أبعاداً عقديّة عميقة. إذ تبين هذه الآية خطورة نشر الأخبار المتسرعة، وتشدد على إحالتها إلى النبي (ص) وأولي الأمر، لتقدم إطاراً عقدياً يحفظ تماسك المجتمع ويعزز الإيمان. وفي هذا القسم، وبالاستناد إلى التفاسير المعتمدة عند الشيعة والسنة وتحليل آراء المفسرين البارزين، يتم التركيز على محورين رئيسيين: دور الرسول (ص) وأولي الأمر كمراجع للاستنباط، وتأثير هذه الآية في تعزيز الإيمان والنظام العقدي في المجتمع. والهدف هو تقديم رؤية متكاملة وعملية، تكون متجذرة في المصادر الدينية وقابلة للتطبيق في المجتمعات المعاصرة. تضع الآية ٨٣ من سورة النساء الرسول (ص) وأولي الأمر في مركز المراجع الأساسية لإدارة المعلومات الحساسة، مما يبرز البعد العقدي لهذه العملية كأحد أعمدة الحوكمة الإسلامية. وفي هذا السياق، فإن مرجعية الرسول (ص) وأولي الأمر لا تتبع فقط من العصمة والعلم الإلهي، بل تمثل أساس الشرعية الإلهية لنظام الحوكمة والطاعة له (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٣؛ قمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٥). إن إحالة المعلومات إلى هذه المراجع ليست مجرد آلية إدارية، بل هي تجسيد لقبول السيادة الإلهية في مجال إدارة المعلومات، ما يؤثر مباشرة على ثقة الجمهور في نظام الحوكمة ويعزز الأسس العقديّة للمجتمع. وتلك الثقة، الناتجة عن الالتزام بتوجيهات الله، تغرس في أفراد المجتمع المساءلة العقديّة أمام الله وأولي الأمر، وتدعم سيادة القانون الإلهي في تدفق المعلومات. وبذلك، فإن إدارة المعلومات بشكل صحيح من منظور عقدي تساهم في تعزيز تماسك واستقرار نظام الحوكمة على مستوى المعتقدات والقبول العام.

٢-٤. دور الرسول (ص) وأولي الأمر كمراجع للاستنباط

تؤكد الآية ٨٣ من سورة النساء على إحالة الأخبار إلى الرسول (ص) وأولي الأمر، مما يبرز المكانة المحورية للمرجعية الدينية في النظام العقدي للإسلام. وهذه المرجعية، التي تتجاوز مجرد إدارة المعلومات، توفر أساساً لتعزيز الإيمان والطاعة لله، وتشير إلى الصلة العميقة بين إدارة المعلومات والمبادئ العقديّة.

١-٢-٤. الرسول (ص) كمصدر رئيسي للاستنباط

قدّمت هذه الآية الرسول (ص) كمصدر رئيسي للاستنباط وتحليل الأخبار. يرى العلامة طباطبائي

أنّ إحالة الأخبار إلى الرسول (ص) تشير إلى مقامه كوسيط للوحي ومرجع نهائي للأحكام والأخبار (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٣). ويتوافق هذا الرأي مع تفسير علي بن إبراهيم القمي، الذي يرى أنّ الرسول، لامتلاكه العلم الإلهي والعصمة، هو الأكثر أهلية لتحديد المصلحة ودرء المفسد (قمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٥). كما يؤكّد الشيخ الطوسي أنّ طاعة الرسول (ص) تستند إلى الإيمان برسالته، وتشكل ضماناً للوحدة العقديّة في المجتمع (طوسي، بي تا، ج ٣، ص ٢٧٢). ومن منظور أهل السنة، يُعرف ابن عاشور الرسول (ص) بمحور الهداية وإصلاح المجتمع، ويرى أنّ إحالة الأخبار إليه تمنع التشتت العقدي (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٤، ص ٢٠٣). كما يعتبر آية الله جوادي آملّي أنّ دور الرسول في استخلاص الحقيقة من الأخبار دليل على العلم الإلهي، ويعدّ هذا الإجراء وسيلة لإحباط المؤامرات، مثل سلوك المناققين في شأن نزول الآية^١ وتؤكد جميع هذه الآراء على دور الرسول كمصدر عقدي يحفظ المجتمع من الضلال والانحراف بفضل علمه وعصمته.

٣٧

الحكمة في القرآن السنية

تطبيق مبادئ إدارة المعلومات القرآنية في الحكمة الحديثة

٢-٢-٤. أولي الأمر كخلفاء للمرجعية النبوية

فيما يتعلق بهوية أولي الأمر، قدّمت التفاسير الشيعية والسنية تفسيرات مختلفة. في التفاسير الشيعية، يُنسب أولي الأمر إلى الأئمة المعصومين (ع). ويرى القمي أنّ هذا المقام، لامتلاك الأئمة (ع) العصمة والعلم اللدني، يُعدّ امتداداً لدور الرسول في الهداية العقديّة (قمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٥؛ حويزي، ١٤١٥ق، ج ١، ص ٥٢٢). ويؤكد كلّ من الطبرسي، جوادي آملّي، وصادقي تهراني على ارتباط هذا المنصب بالمسؤولية الإلهية للأئمة (ع) ودورهم في حفظ النظام العقدي (طبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١٢٦؛ صادقي تهراني، ١٤٠٦ق، ج ٤، ص ١٨٦). أما المفسرون السنة، فيرون أنّ أولي الأمر هم الأشخاص الصالحون الدينيون، مثل العلماء والقادة أو الحكام العادلين. ويعرف ابن عاشور هؤلاء بأنهم حراس النظام العقدي (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٤، ص ٢٠٢)، بينما يؤكّد سيد قطب على دورهم في تعزيز الروح الجماعية (قطب، ١٩٢٥ق، ج ٢، ص ٧٢٣). كما يرى الزمخشري أنّ أولي الأمر هم الأشخاص الأكفاء دينياً لمنع انحراف المجتمع (الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٥٦٧). ومع هذه الاختلافات، يتفق الجميع على أهمية أولي الأمر كمراجع للحفاظ على صحة المجتمع العقديّة.

٣-٢-٤. تعميم المرجعية إلى المسؤولين الصالحين

تمتد هذه المرجعية في المجتمع الإسلامي إلى المسؤولين الصالحين، ويُعتبر إحالة الأخبار إليهم

1. https://javadi.esra.ir/w/nesa_83

للحفاظ على مصالح الدين أمراً ضرورياً. ويعتقد بعض المفسرين أنّ الأفراد القادرين على الاستنباط الصحيح يمكن أن يكونوا أولي أمر لمنع الشبهات والانقسام (خامنه اي، ١٣٦٦/٠٢/١٨ ش؛ مدرسي، ١٤١٩ق، ج ٤، ص ١٩٢). ومن منظور عقدي، إنّ إحالة الأخبار إلى الرسول (ص) وأولي الأمر تُظهر ضرورة طاعة المرجعية الإلهية والاعتماد على حكمتهم وعلمهم. ويعزز هذا المبدأ الاعتقاد بالعصمة عند الشيعة والكفاءة عند السنة، ويمنع الانفراد بالرأي في المسائل الحساسة. ويرى فضل الله أنّ هذه الإحالة تدريب على الخضوع لحكمة الله، مما يؤدي إلى تعميق الإيمان (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٦، ص ١٨٦). وفي المجتمعات المعاصرة، يمكن تفسير هذا المبدأ كثقة في المؤسسات الدينية أو الخبراء الموثوقين لتحليل المعلومات والحفاظ على صحة المعتقدات.

٣-٤. تأثير الآية على تعزيز الإيمان والنظام العقدي في المجتمع

تؤدّي آية ٨٣ من سورة النساء، من خلال تأنيها للنشر المتسرع للأخبار ودعوتها لإحالتها إلى المراجع الصالحة، دوراً مهماً في تعزيز الإيمان والنظام العقدي. يؤكد هذا التركيز على المسؤوليات الفردية والاجتماعية في الحفاظ على وحدة وصحة الدين، ويظهر كيف يرتبط إدارة المعلومات بالإيمان وانسجام المجتمع.

٣-٤-١. تعزيز الإيمان من خلال الطاعة والثقة

يرى المفسرون أنّ هذه الآية، بالنهي عن التسرع، تدعو المؤمنين إلى التوكل وتجنب الانفراد بالرأي، ما يؤدي إلى تقوية الإيمان. يعتبر المكارم الشيرازي هذا المنهج عاملاً لزيادة الثقة بالله تعالى (مكارم الشيرازي، ١٤٢١ق، ج ٤، ص ١٠٤). كما يشير المغنية إلى أنّ إحالة الأخبار إلى المراجع تُعدّ وسيلة للتعرف على الحقيقة وتجنب وسوسة الشيطان، ما يعزز ثبات العقيدة (مغنية، ١٤٢٤ق، ج ٢، ص ٣٩٢). ويرى النهوندي أنّ الثقة بالمراجع الصالحة تشكّل حاجزاً أمام تأثير الإشاعات على الإيمان (نهوندي، ١٤١٨ق، ج ٣، ص ٨٨). ويشبه آية الله جوادي آملي هذا الإجراء بالكشف الإلهي عن المؤامرات، ويعتبره عاملاً لزيادة الإيمان، خاصة في شأن نزول الآية حين تمّ إحباط تصرفات المنافقين عبر إحالتها إلى الرسول (ص).^١ وتبين هذه الآراء أنّ الطاعة للمرجعية الإلهية والثقة بها تحمي الإيمان من الشبهات والإشاعات.

٣-٤-٢. النظام العقدي والوقاية من الفرق

يعتبر العلامة طباطبائي، بالاستناد إلى شأن النزول، أنّ هذه الآية تشكّل إطاراً للحفاظ على وحدة

1. https://javadi.esra.ir/w/nesa_83

العقيدة، إذ إنّ النشر غير المدروس للأخبار يمكن أن يثير الشبهات والفرقة (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٤). كما يرى الطبرسي أنّ النظام العقدي يتحقق بإحالة الأخبار إلى المراجع المعصومين، ما يمنع الانحراف (طبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١٢٦). ويصف سيد قطب الآية بأنها دعوة لتعزيز الروح الجماعية والابتعاد عن الفردية في المسائل العقدية (قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٢٥). ويؤكد كل من السبزواري ومدرسي أنّ هذا النظام يحمي المجتمع من أضرار الإشاعات (موسوي السبزواري، ١٤٠٩ق، ج ٣، ص ٨٨؛ مدرسي، ١٤١٩ق، ج ٤، ص ١٩٢). وتشير هذه التحليلات إلى أنّ الآية، عبر تنظيم إدارة المعلومات، تمنع تشتت العقدي وتضمن وحدة المجتمع.

٣-٣-٤. التطبيق المعاصر

في العصر الرقمي حيث تنتشر الإشاعات بسرعة، توفر هذه الآية أساساً عقدياً لتعزيز المسؤولية والتحقق من الأخبار. ويعمم آية الله خامنئي هذا المبدأ ليشمل الأمن الداخلي للمجتمع، مؤكداً على ضرورة إحالة الأخبار إلى المسؤولين. ومن التطبيقات العملية لهذه التعاليم إنشاء مؤسسات دينية للتصدي للشبهات الإعلامية أو وضع مبادئ أخلاقية قائمة على الإيمان، ما يساهم في الحفاظ على صحة العقيدة في المجتمع. يبين تحليل البعد العقدي للآية ٨٣ من سورة النساء أنّ إحالة الأخبار إلى الرسول (ص) وأولي الأمر ليست مجرد التزام عملي، بل هي أساس لتعزيز الإيمان وطاعة المرجعية الإلهية. فالنهي عن التسرع والدعوة إلى النظام العقدي يضمن وحدة وصحة الدين في المجتمع، ويحول الرسول (ص) وأولي الأمر، بفضل علمهم وحكمتهم، دون الانحراف والفرقة، ما يعمّق الإيمان والانضباط العقدي. وفي المجتمعات المعاصرة، يمكن اعتماد هذه المبادئ كأساس لمواجهة التحديات الإعلامية وتعزيز المسؤولية العقدية، ما يبرز القدرة غير المحدودة للقرآن على تقديم حلول دينية وعملية.

٤-٣-٤. البعد السياسي والإداري لإدارة المعلومات

تتناول آية ٨٣ من سورة النساء، التي تتعلق بإدارة المعلومات في المجتمع الإسلامي، دلالات عميقة في المجالات السياسية والإدارية. تؤكد الآية، عبر الإشارة إلى إحالة الأخبار والمعلومات إلى رسول الله (ص) وأولي الأمر، على دور القيادة، والمرجعية السياسية، والهياكل الإدارية المنظمة في الحفاظ على النظام والأمن ووحدة المجتمع الإسلامي. وفي هذا السياق، وبالاستناد إلى تفاسير كبار المفسرين من الشيعة والسنة والمصادر المعتمدة، سيتم تحليل الدلالات السياسية والإدارية للآية لتقديم رؤية شاملة وعملية حول ارتباط إدارة المعلومات بنظام الحكم الإسلامي. تشير آية ٨٣ من سورة النساء صراحةً إلى الدور المحوري لإدارة المعلومات في نظام الحكم من منظور سياسي وإداري. إذ

تُعدّ إحالة المعلومات الحساسة إلى المراجع الصالحة (الرسول وأولي الأمر) آلية حيوية للحفاظ على النظام والأمن والاستقرار السياسي. وتؤكد الدلالات السياسية للآية على ضرورة وجود قيادة صالحة ومرجعية سياسية قوية قادرة على إدارة المعلومات في أوقات الأزمات وحماية البنية السياسية من التأثير بالإشاعات والمؤامرات (قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٦٠؛ الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٤).

١-٤-٤. الدلالات السياسية

من منظور سياسي، تؤكد آية ٨٣ من سورة النساء على أهمية القيادة الصالحة والمرجعية السياسية في إدارة المجتمع والأزمات، وتُعد هذه المرجعية محور الاستقرار والأمن. وقد قدم المفسرون تفسيرات متنوعة لهذه الدلالات وفقاً للسياق التاريخي ووجهات نظرهم الكلامية، وأهمها ما يلي: يرى سيد قطب أنّ الآية تدعو إلى إحالة الأمور إلى قيادة صالحة ومتخصصة، وأن القيادة الكفؤة مع إدارة صحيحة للمعلومات تمنع الفوضى وانعدام الأمن (قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٦٠). يرى الخطيب أنّ إدارة الأزمات والانضباط المعلوماتي من المهام الرئيسة للقيادة السياسية، ويعتبر الآية أساساً لهذا الالتزام (الخطيب، ١٤٢٤ق، ج ٣، ص ٨٤٦). يشير ابن عاشور إلى أنّ الكفاءة والخبرة في الإدارة السياسية من الدلالات المستنبطة من الآية (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٥، ص ١١٥). الطبري يرى أنّ إحالة الأخبار إلى الرسول وأولي الأمر واجب سياسي لمنع نشر الشائعات والحفاظ على الأمن (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٤) يبرز فخر الرازي دور الحكام العادلين في الإدارة السياسية ويؤكد على أهمية العدالة والكفاءة في القيادة (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١١، ص ١٤٢). يرى المدرسي أنّ الآية تمثل قاعدة لدور القيادة في إدارة الأزمات، وأن المرجعية السياسية عامل أساسي للحفاظ على وحدة المجتمع (مدرسي، ١٤١٩ق، ج ٢، ص ١٣٤). هذه التفسيرات تشير إلى أنّ المرجعية السياسية، من خلال ضبط المعلومات واتخاذ القرارات في الوقت المناسب، تمنع زعزعة واستقرار المجتمع. في التفسير الشيعي، فسّر القمي "أولي الأمر" بالإمام علي (ع) والأئمة المعصومين (ع) وربط المرجعية السياسية بهم (قمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٥). أما المفسرون السنة مثل ماوردي، فسّروهم بالحكام والقادة، وأبرزوا دورهم في الإدارة السياسية (ماوردي، بي تا، ج ١، ص ٥١١). هذا الاختلاف، الناتج عن الأسس الكلامية والتاريخية، أثر على هياكل الحكم في المجتمعات الإسلامية وأظهر تنوع التفسيرات السياسية للآية. مع ذلك، يتفق كلا الاتجاهين على ضرورة إحالة الأمور إلى مراجع صالحة وكفؤة. تؤكد آية ٨٣ من سورة النساء على وجود نظام سياسي منظم وفعال حيث تُدار المعلومات على يد قادة كفؤ، ويمنع نشر الشائعات ويضمن أمن المجتمع واستقراره. ومن ثم، فإن الدلالة السياسية للآية تبرز العلاقة الوثيقة بين المرجعية السياسية وإدارة المعلومات في نظام الحكم الإسلامي.

٢-٤-٢. الدلالات الإدارية

تتجاوز آية ٨٣ من سورة النساء الدلالات السياسية لتشمل دلالات مهمة في مجال الإدارة والتنظيم المجتمعي. إذ تؤكد الآية على ضرورة وجود هياكل منظمة لإدارة المعلومات، والحفاظ على الانضباط الإداري، وإحالة الأمور إلى المراجع الصالحة. بخلاف الدلالات السياسية التي تركز على القيادة العليا والسيادة، تتعلق الدلالات الإدارية بالجانب التنفيذي والتنظيمي والعملي في إدارة شؤون المجتمع. وقد قدّم المفسرون في فترات مختلفة تفسيرات متنوعة لهذه الجوانب وفقاً لاحتياجات زمانهم، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث محاور رئيسية: تشير الآية، إلى جانب الدلالات السياسية الكبرى، إلى الجوانب الإدارية والتنظيمية لحكومة إدارة المعلومات. ويعد مفهوم "ردّوه" (إحالة الأخبار) عملية إدارية محددة في نظام الحكم، ما يدل على ضرورة وجود هياكل رسمية وإدارية لإدارة تدفق المعلومات. كما يشير تعبير "يستنبطونه" إلى أهمية التخصص والكفاءة في الجهاز الإداري، بمعنى أن تحليل المعلومات الحساسة يجب أن يتم على يد خبراء ومتخصصين في مختلف أقسام النظام الإداري لضمان اتخاذ قرارات فعّالة وناجحة (ماوردي، بى تا، ج ١، ص ٥١١؛ زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٥٦١).

٣-٤-٢. إدارة المعلومات في ظروف الحرب

ركز المفسرون الأوائل على دور المسؤولين العسكريين في إدارة المعلومات نظراً لظروف الحروب في صدر الإسلام. فالمقاتل بن سليمان فسر "أولي الأمر" بالأمراء في السرايا، ورأى أن إحالة الأخبار إلى الرسول والأمراء تضمن الانضباط المعلوماتي في الظروف الحربية (مقاتل بن سليمان، ١٤٢٣ق، ج ١، ص ٣٩٣). كما شدّد الفراء على ضرورة إحالة الأخبار إلى الرسول أو أمراء السرايا لمنع نشر الشائعات والحفاظ على النظام المعلوماتي (الفراء، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٢٧٩). ورأى الطبري، بنظرة مماثلة، أن الآية مرتبطة بإحالة الأخبار إلى الرسول وأمراء السرايا، وأن اعتماد الأخبار من قبل المراجع الصالحة يمثل قاعدة إدارية (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٤٤). وتفسّر هذه الآراء الدلالات الإدارية للآية في إطار الحفاظ على النظام العملي وإدارة أزمات الحرب.

٤-٤-٢. دور المراجع العلمية والدينية

في القرون ٤ إلى ٦ هـ ومع تطور الهياكل الاجتماعية والدينية، ركز المفسرون على دور المراجع العلمية والدينية في الإدارة. فشيخ الطوسي فسر "أولي الأمر" بالأئمة المعصومين (ع) واعتبرهم المرجع النهائي في إدارة الشؤون الإدارية والشرعية (الطوسي، بى تا، ج ٣، ص ٢٧٢). أما الثعلبي، من المفسرين السنة، ففسر "أولي الأمر" بالصحابه البارزين مثل أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (رض) وأبرز

دورهم في إدارة المجتمع والسيطرة على المعلومات (الثعلبي، ١٤٢٢ق، ج ٣، ص ٣٥٠). كما شدد ماوردي وزمخشري على دور العلماء والفقهاء في استنباط الأحكام وإدارة الشؤون التنفيذية (ماوردي، بي تا، ١: ٥١١؛ زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٥٦١). وتشير هذه التفسيرات إلى أن المعرفة والتخصص هما أساس الإدارة، وتؤكد على المرجعية الدينية والعلمية في إدارة شؤون المجتمع.

٤-٥. إدارة المعلومات في المجتمعات الحديثة

درس المفسرون المتأخرون والمعاصرون دلالات الآية الإدارية في سياق المجتمعات الحديثة، مع مراعاة التعقيدات المعاصرة في إدارة المعلومات والأزمات. فقد ربط فضل الله الآية بإدارة المعلومات في عصر الإعلام، مؤكداً على ضرورة الحفاظ على الأسرار والانضباط المعلوماتي (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٧، ص ٣٧٥). كما أشار شعراوي إلى قصة حاطب بن أبي بلتعة لتوضيح أهمية السرية وإحالة الأخبار إلى القائد (شعراوي، ١٩٩١م، ج ٤، ص ٢٤٨١). كما أبرز المدرسي وسيد قطب دور القيادة في إدارة الأزمات والحفاظ على الانضباط الإداري (المدرسي، ١٤١٩ق، ج ٢، ص ١٣٤؛ قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٦٠). ورأى الخطيب أن الآية دليل على ضرورة السيطرة على الشائعات وإدارة المعلومات للحفاظ على الوحدة والأمن (الخطيب، ١٤٢٤ق، ج ٣، ص ٨٤٦). وتوضح هذه التفسيرات أهمية دور المديرين في مواجهة تحديات المعلومات وحفظ الأمن في المجتمعات الحديثة. تطورت الدلالات الإدارية لآية ٨٣ من سورة النساء عبر التاريخ؛ فقد ركز المفسرون الأوائل على إدارة المعلومات العسكرية في ظروف الحرب، بينما ركز المفسرون الوسيطون على دور المراجع العلمية والدينية في إدارة الشؤون، فيما ركز المفسرون المعاصرون على إدارة المعلومات والانضباط التنظيمي في المجتمعات المعقدة الحديثة. ويبرز هذا التنوع مرونة الآية في الاستجابة لاحتياجات الإدارة في المجتمعات الإسلامية. وعلى عكس الدلالات السياسية التي تركز على السلطة العليا، فإن الدلالات الإدارية تؤكد على التنظيم، والسيطرة على المعلومات، والحفاظ على السرية، وإدارة الأزمات. وتشير هذه المبادئ إلى أن الإدارة هي أساس للحفاظ على النظام والانضباط في المجتمع الإسلامي. تقدم آية ٨٣ من سورة النساء، مع التأكيد على إحالة الأمور إلى الرسول وأولي الأمر، إطاراً شاملاً لإدارة المعلومات في نظام الحكم الإسلامي. فمن منظور سياسي، تؤكد الآية على دور القيادة الصالحة والمرجعية السياسية في الحفاظ على الاستقرار والأمن، بينما تشير من منظور إداري إلى ضرورة وجود هياكل منظمة ومتخصصة في إدارة الجوانب التنفيذية والعملية للمجتمع. ويظهر الجمع بين هذين البعدين الصلة الوثيقة بين السياسة والإدارة في النظام الإسلامي، بهدف الحفاظ على النظام والأمن والانضباط المجتمعي في مواجهة التحديات والأزمات.

٤-٦. البعد التربوي والاجتماعي لإدارة المعلومات

تتجاوز إدارة المعلومات في النظام الإسلامي الجوانب السياسية والإدارية لتشمل البعد التربوي والاجتماعي، إذ تهدف إلى تعزيز الوعي الجماعي، والحفاظ على التماسك الاجتماعي، وتوجيه سلوك الأفراد في مواجهة المعلومات. توفر آية ٨٣ من سورة النساء، مع تأكيدها على عدم نشر الأخبار الحساسة بشكل متسرع وإحالتها إلى المراجع الصالحة (الرسول(ص) وأولي الأمر)، إطاراً تربوياً واجتماعياً يوجه المجتمع نحو المسؤولية واليقظة والاستقرار. وقد نزلت هذه الآية في السياق التاريخي لصدر الإسلام، لكنها تظل ذات تطبيق واسع في العصر الحاضر، خصوصاً مع التعقيدات الناشئة عن انتشار وسائل الإعلام الرقمية وتأثيرها على الرأي العام. ويتركز هذا البعد في محورين رئيسيين:

♦ نتائج نشر الأخبار الحساسة بشكل متسرع على المجتمع.

♦ الحلول القرآنية لإدارة المعلومات مع التأكيد على التطبيقات المعاصرة.

يرتبط هذا النظر التربوي والاجتماعي لإدارة المعلومات مباشرة بمجال الحوكمة الاجتماعية، أي كيفية إدارة المجتمع والتفاعلات بين المواطنين بطريقة تدعم الاستقرار والتماسك واستمرارية نظام الحكم. فالنشر المتسرع وغير المنضبط للمعلومات الحساسة يولد سلسلة من الآثار السلبية على مستوى المجتمع، مما يضعف أسس الحوكمة الاجتماعية.

٤-٧. آثار نشر الأخبار الحساسة بشكل متسرع على الأمن والوحدة الاجتماعية

يمكن أن يؤدي نشر الأخبار الحساسة بشكل غير منضبط، خصوصاً في الظروف الحرجة، إلى سلسلة من الآثار التي تهدد الأمن والاستقرار والوحدة الاجتماعية. وقد حلل المفسرون هذه الآثار اعتماداً على الآية ٨٣ من سورة النساء، في أبعاد مختلفة، ويمكن عرضها هنا في شكل دورة سببية ومنطقية: إضعاف الروح الجماعية وتقليل رأس المال الاجتماعي: يرى الشيخ الطوسي والطبرسي أن نشر الأخبار بشكل متسرع يؤدي إلى إضعاف روح المجتمع وإحداث الفُرقة (الطوسي، بى، ج ٣، ص ٢٧٢؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١٢٦). كما يفسر الطباطبائي هذا السلوك بأنه أداة في يد المنافقين لزعزعة المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام (الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٢). ومن منظور تحليلي، فإن انخفاض الروح الجماعية يضعف المشاركة العامة ويقلل من رأس المال الاجتماعي. على سبيل المثال، خلال الحروب في صدر الإسلام، كان للشائعات القدرة على تعطيل القدرة الدفاعية للمدينة (القمي، ١٣٦٣ش، ج ١، ص ١٤٢). ويشكل هذا الأثر نقطة البداية لدورة مدمرة. هذا الإضعاف للروح الجماعية وانخفاض رأس المال الاجتماعي يؤدي مباشرة إلى تقليل المشاركة العامة في عمليات الحكم وإضعاف البعد الاجتماعي للحوكمة، إذ يشعر المواطنون

بالإحباط من المشاركة الفعالة في الشؤون العامة وينخفض ثقتهم ببعضهم البعض وبالنظام الحاكم. **فرص للأعداء:** يرى بعض المفسرين أن نشر الأخبار الحساسة يتيح فرصة للأعداء للاستفادة منها (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٤، ص ٢٠٢؛ المغنية، ١٤٢٤ق، ج ٢، ص ٣٩١). كما حلل فضل الله وقطب هذه الظاهرة على أنها جزء من الحرب النفسية ضد الأمة الإسلامية (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٦، ص ١٨٤؛ قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٢٣). والحجة هي أن إضعاف الروح (الأثر الأول) يجعل المجتمع أكثر عرضة للتهديدات الخارجية. وفي عصر الرقمية، يحدث هذا بسرعة أكبر؛ إذ يمكن لخبر غير صحيح أن يثير بسرعة اضطرابات داخلية.

الخوف والقلق النفسي: يؤدي نشر الأخبار المخيفة إلى زيادة القلق في المجتمع (فيض كاشاني، ١٤٢٣ق، ج ٢، ص ١١٤؛ نهاوندي، ١٤٢٥ق، ٢: ٩٣). وقد اعتبر بعض المفسرين هذا السلوك تهديدًا للسلامة والوحدة المجتمعية (مكارم شيرازي، ١٤٢١ق، ج ٣، ص ١٢٩؛ صادقي تهراني، ١٤٠٦ق، ج ٤، ص ١٨٥). ومن منظور منطقي، يقلل هذا القلق من قدرة المجتمع على التحمل ويهيئ الأرضية لاتخاذ قرارات غير عقلانية، خاصة في الظروف التي توجد فيها تهديدات حقيقية.

انخفاض الثقة العامة في المؤسسات: يؤدي نشر الأخبار غير المؤكدة إلى تقليل الثقة بالمؤسسات الحاكمة (المدرسي، ١٤١٩ق، ج ٣، ص ١٤٨؛ السبزواري، ١٤٢١ق، ج ٢، ص ١١٦). وقد اعتبر بعضهم هذا جزءًا من الحرب النفسية ضد الأمن القومي (خامنه‌اي، ١٣٦٦/٠٢/١٨ش). ويظهر التحليل المنطقي أن الخوف والقلق (الأثر الثالث) يخلق الانطباع بأن المؤسسات غير قادرة على إدارة الأزمات، مما يضع شرعية الحكم موضع الشك. هذا الانخفاض في الثقة العامة بالمؤسسات يهدد بشكل كبير شرعية وقبول نظام الحكم ويؤثر سلبًا على الاستقرار الاجتماعي، وهو أحد الأهداف الرئيسة للحكومة المثلى. ويشير ذلك إلى مدى تعرض بعد الثقة العامة في الحكومة الاجتماعية لمخاطر سوء إدارة المعلومات.

الدورة السببية للأثار: تشكل هذه الآثار دورة مدمرة: إذ يؤدي نشر الأخبار المتسارعة إلى إضعاف الروح الجماعية، وتوفير فرص للأعداء، وزيادة الخوف والقلق، وأخيرًا انخفاض الثقة العامة. وتؤدي هذه الدورة، بزيادة تعرض المجتمع للخطر، إلى تقليل قدرته على مواجهة التهديدات. لذلك، تصبح إدارة المعلومات ضرورة استراتيجية للحفاظ على الاستقرار الاجتماعي.

٨-٤. الحلول القرآنية لإدارة المعلومات من المنظور التربوي والاجتماعي

تقدم الآية ٨٣ من سورة النساء، من خلال التأكيد على إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة، حلولاً عملية وعقلانية لإدارة المعلومات تتجاوز كونها مجرد أمر ديني، لتصبح نموذجاً تربوياً

واجتماعيًا للمجتمعات المعاصرة. ويمكن تحليل هذه الحلول على ثلاثة مستويات: فردي، مؤسسي، واجتماعي:

٤-٨-١. المستوى الفردي: تعزيز المسؤولية والمعرفة الإعلامية

الإيمان والتقوى كأسس تربية في الإسلام، تشجع الأفراد على الالتزام بالأمانة في نقل المعلومات وتجنب نشر الشائعات (الطباطبائي، ١٣٩٥ق، ج ٥، ص ٢٨؛ المكارم الشيرازي، ١٤٢١ق، ج ٤، ص ١٠٤). ويعتبر بعض المفسرين أن المسؤولية الفردية في التحقق من صحة الأخبار تشكل حاجزاً أمام انتشار المعلومات الخاطئة (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٦، ص ١٨٥؛ قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٧٢٤). وفي العصر الرقمي، يُترجم هذا المبدأ إلى تعليم "المعرفة الإعلامية"، الذي يشجع الأفراد على النقد والتحقق من المعلومات، ويمنع تراجع الروح الجماعية (الأثر الأول). تعزيز المسؤولية الفردية والمعرفة الإعلامية ليس مجرد واجب ديني، بل هو استراتيجية رئيسية في الحوكمة الاجتماعية، حيث يحول المواطنين إلى فاعلين واعين ومسؤولين في إدارة شؤون المجتمع، ويزيد من صمود المجتمع أمام المعلومات المضللة ويقوي بعد المشاركة في الحوكمة.

٤-٨-٢. المستوى المؤسسي: الإحالة إلى المراجع الصالحة والتحليل المتخصص

الاعتماد على المراجع الصالحة يمثل نهجاً تخصصياً، حيث تُسند الأمور إلى الأشخاص الموثوقين والعارفين (الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٢). ويرى ابن عاشور أن هذه العملية تقوم على تحقيق مصلحة المجتمع (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٤، ص ٢٠٣). ويُساهم هذا النهج، من خلال ضبط الشائعات، في تحييد الفرص التي قد يستغلها الأعداء (الأثر الثاني). وفي المجتمعات المعاصرة، يُعد إنشاء مؤسسات إشرافية وخبراء للتحقق من المعلومات مثلاً عملياً لهذا الحل، كما يعزز الثقة العامة. إحالة المعلومات إلى المراجع الصالحة على المستوى المؤسسي يعزز الثقة المؤسسية في نظام الحوكمة ويزيد رأس المال الاجتماعي المؤسسي، لأن الناس يطمنون إلى أن المعلومات الحساسة تُدار بشكل صحيح بواسطة المتخصصين، مما يقوي الصلة بين المجتمع والمؤسسات الحاكمة.

٤-٨-٣. المستوى الاجتماعي: الحفاظ على الوحدة وتقوية التماسك

إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة يعزز الوحدة الاجتماعية (مكارم شيرازي، ١٤٢١ق، ج ٣، ص ١٣٠؛ صادقي تهراني، ١٤٠٦ق، ج ٤، ص ١٨٦). ويعتبر الطبرسي والطوسي هذا الإجراء حاجزاً أمام استغلال الأعداء (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١٢٦؛ الطوسي، بي تا، ج ٣، ص ٢٧٢). وتساعد هذه السياسة، من خلال تقليل الخوف والقلق (الأثر الثالث)، في الحفاظ على التماسك الوطني أمام

التوترات. وفي المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يمكن للإدارة المركزية للمعلومات أن تقلل النزاعات الطائفية وتدعم الاستقرار الاجتماعي.

٩-٤. التطبيقات المعاصرة لمبادئ إدارة المعلومات المستندة إلى الآية ٨٣ من سورة النساء

تقدم الآية ٨٣ من سورة النساء، من خلال التأكيد على إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة وتجنب نشر المعلومات غير المنضبطة، مجموعة من المبادئ لإدارة المعلومات التي تكتسب أهمية كبيرة عند مواجهة التحديات المعاصرة. فقد أشرّت الآية، في سياقها التاريخي، إلى تصرف المنافقين في نشر أخبار الأمن أو الخوف دون تمعّن، لتوفر إطاراً زمنياً شاملاً لتنظيم تدفق المعلومات في المجتمعات البشرية. فيما يلي خمس تطبيقات معاصرة لهذه المبادئ، استناداً إلى آراء المفسرين والتحليلات العلمية، تندرج من القضايا التعليمية والإعلامية إلى التحديات التكنولوجية والأمنية، للحفاظ على تسلسل منطقي واتصال مفهومي:

١-٩-٤. التربية الإعلامية والمعرفة المعلوماتية في العصر الرقمي

يعدّ أحد أبرز تطبيقات هذه الآية تعزيز المعرفة الإعلامية لمواجهة الكم الهائل من المعلومات في الفضاء الرقمي. وقد أكد بعض المفسرين أن إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة تشكل وسيلة لمنع نشر الشائعات والحفاظ على التماسك الاجتماعي (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٥؛ الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٥٦٧). وفي عالم اليوم، يظهر الانتشار السريع للأخبار الكاذبة على الشبكات الاجتماعية الحاجة الماسة إلى تعليم التحقق من المعلومات ونقدها (خامنه‌اي، ١٣٧٠/٠٩/٠٦ش). ويعزز هذا المبدأ، خاصة في ظل خوارزميات وسائل الإعلام التي تقوّي المعلومات غير الصحيحة، المسؤولية الفردية والجماعية، ويعدّ أساساً للبرامج التعليمية في مجال المعرفة الإعلامية.

٢-٩-٤. إدارة المعلومات والأمن السيبراني

يمكن أن يشكل نشر المعلومات غير المنضبطة، خاصة في الظروف الحرجة، تهديداً لأمن المجتمع. وقد حلل بعض المفسرين التاريخيين هذه القضية في سياق الحروب في صدر الإسلام واعتبروها تهديداً للنظام الجماعي (الطبري، ١٤١٢ق، ج ٥، ص ١١٥؛ الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١١، ص ٣٦). وفي العصر الحالي، ومع ظهور الهجمات السيبرانية وحروب المعلومات، يمكن تعميم هذا المبدأ على السياسات الأمنية الرقمية. إذ يمكن لإحالة المعلومات إلى المراجع الصالحة وتحليلها تخصصياً، كما أوصت الآية، أن يمنع تراجع الروح العامة واستغلال الفرص من قبل الأعداء (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٥، ص ٤٣؛ المغنية، ١٤٢٤ق، ج ٢، ص ٣١٢). ويعدّ هذا النهج فعالاً بشكل خاص في إدارة الأزمات الوطنية والدولية.

٣-٩-٤. دور الإيمان والتقوى في ضبط الذات الرقمية

يعدّ الإيمان والتقوى، كمبادئ أخلاقية، مانعاً أمام قبول ونشر المعلومات الخاطئة. وقد اعتبر بعض المفسرين أن الجزء الأخير من الآية أساس لتعزيز ضبط الذات أمام الشائعات (الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٥، ص ٢٨؛ صادقي تهراني، ١٤٠٦ق، ج ٦، ص ٤٥). وفي الفضاء الرقمي، حيث يواجه الأفراد يومياً كمّاً هائلاً من البيانات، يمكن لهذا الضبط الذاتي أن يمنع انتشار المحتوى المضلل أو التحريضي (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٦، ص ١١٢؛ قطب، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ٦٩٨). ويكتسب هذا المبدأ تطبيقاً تربوياً وأخلاقياً، خاصة عند مواجهة المعلومات الاستقطابية التي تهدد التماسك الاجتماعي.

٤-٩-٤. الشائعات وتأثيرها على رأس المال الاجتماعي

تؤدي الشائعات إلى تضعيف الثقة العامة ورأس المال الاجتماعي. وقد فسر بعض المفسرين نشر المعلومات غير المنضبطة على أنه تهديد للنظام ووحدة المجتمع (ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ٥، ص ٤٣؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ١١٣). وتظهر الدراسات الحديثة أن الشائعات يمكن أن تزيد من الاستقطاب الاجتماعي. وتقدم الآية، من خلال توجيه إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة، نموذجاً للحفاظ على الثقة العامة وتقليل الانقسامات (المكارم الشيرازي، ١٤٢١ق، ج ٤، ص ١٠٤؛ المغنية، ١٤٢٤ق، ج ٢، ص ٣١٢). ويمكن تطبيق هذا المبدأ في السياسات الإعلامية وإدارة الرأي العام.

٥-٩-٤. التحديات التكنولوجية وضرورة إعادة تعريف إدارة المعلومات

تطرح التقنيات الحديثة، مثل Deepfake، التي تسهل تزوير المعلومات، الحاجة إلى إعادة النظر في إدارة المعلومات. وقد اعتبر بعض المفسرين المعاصرين أن تأكيد الآية على تنقية المعلومات بواسطة المراجع الصالحة يشكل أساساً لمواجهة هذه التحديات (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ٦، ص ١١٢).^١ ويمكن أن يشكل هذا المبدأ إطاراً لوضع القوانين الأخلاقية وإنشاء مؤسسات إشرافية للتحقق من المعلومات (خامنه‌اي، ١٣٧٠/٠٩/٠٦ش؛ صادقي تهراني، ١٤٠٦ق، ج ٦، ص ٤٥). ومن ثم، فإن تطوير البنية التحتية الخبرانية لمواجهة تهديدات التكنولوجيا الحديثة أصبح ضرورة حتمية. توضح مبادئ إدارة المعلومات في الآية ٨٣ من سورة النساء، التي تشمل إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة، التحليل التخصصي، والمسؤولية، تطبيقاتها الواسعة في مواجهة القضايا المعاصرة مثل الأخبار الكاذبة، الأمن السيبراني، والتحديات التكنولوجية. وهذه المبادئ لا تساعد فقط في الحفاظ على النظام والأمن الاجتماعي، بل يمكن أن تشكل أساساً للسياسات التربوية والإعلامية والتكنولوجية

1. https://javadi.esra.ir/w/nesa_83

في المجتمعات الحديثة. إن مواءمة هذه المبادئ مع احتياجات اليوم تُظهر القدرات العالية للتوجيهات القرآنية في تقديم حلول عملية للمشكلات المعقدة في العصر الراهن. ففي خلاصة البعد التربوي والاجتماعي لإدارة المعلومات في الآية ٨٣ من سورة النساء، يستند هذا البعد في الآية ٨٣ من سورة النساء إلى ثلاثة محاور رئيسية:

(١) **تربية المسؤولية الفردية:** من خلال تعزيز الالتزام الشخصي بالتحقق من الأخبار وعدم نشر الشائعات.

(٢) **إدارة المعلومات على المستوى المؤسسي:** لضمان الأمن والاستقرار من خلال إحالة الأخبار إلى المراجع الصالحة وتحليلها من قبل المختصين.

(٣) **تعزيز التماسك الاجتماعي:** عبر حفظ الوحدة والتماسك من خلال توجيه المجتمع إلى المراجع الصالحة.

توجه هذه المبادئ المجتمع نحو سلوك مسؤول، وتحدّ من الأضرار الناتجة عن نشر الشائعات. وبالنظر إلى تحديات العصر الرقمي، فإن هذا الإطار لا يزال قابلاً للتطوير والتطبيق، ويمكن أن يكون أساساً للسياسات الإعلامية والتربوية في المجتمعات المعاصرة.

٥. نتائج البحث

تناول هذا البحث التحليل التفسيري لأصول ومتطلبات إدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي، مع التركيز على الآية ٨٣ من سورة النساء. وأظهرت نتائج التحليل التفسيري لهذه الآية أن القرآن الكريم يقدم إطاراً منظماً ومتعدد الأبعاد لإدارة المعلومات، لا سيما عند التعامل مع الأخبار الحساسة (أمنية أو خوفية). ويستند هذا الإطار إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

- (١) النهي عن نشر المعلومات بشكل متسرع ودون ضوابط،
 - (٢) ضرورة إحالة المعلومات إلى المراجع الصالحة والمؤهلة (الرسول وأولي الأمر)،
 - (٣) وجوب التحليل العميق والمتخصص (الاستنباط) للمعلومات من قبل الخبراء.
- أظهر التحليل المفهومي والمقارن لهذه المبادئ في أبعاد الحوكمة الإسلامية الأربعة (العقائدية، السياسية، الإدارية، والاجتماعية) التناسق والوظيفة المحورية لإدارة المعلومات في صيانة وفعالية هذا النظام.

البعد العقدي: يشير إحالة المعلومات إلى المراجع الإلهية والمعصومة (وفق التفسير الشيعي) أو إلى المراجع الدينية المؤهلة والمتخصصة (وفق التفسير السني) إلى أنها ليست مجرد التزام عملي، بل مكوّن أساسي لتعزيز التوحيد، وثبيت الإيمان في مواجهة الشبهات والحرب النفسية، والحفاظ على النظام العقائدي للمجتمع عبر غرس الثقة في المرجعية الإلهية ومنع التشكك الفكري. ويرتبط هذا

البعد بمسؤولية الفرد والجماعة تجاه الله وأولي الأمر.

البعد السياسي: تؤكد الآية على الدور الحاسم للقيادة الصالحة والمتخصصة في إدارة الأزمات المعلوماتية والحفاظ على استقرار النظام. فإحالة المعلومات إلى الرسول وأولي الأمر يعزز الشرعية السياسية للنظام ويحد من الاضطراب السياسي واستغلال الأعداء للأخبار الحساسة، ما يبرز الحاجة إلى وجود مرجعية سياسية قوية وواعية لاتخاذ القرارات المناسبة في الأوقات الحرجة.

البعد الإداري: تشير الآية إلى ضرورة تنظيم عمليات إدارة المعلومات والتخصص في تحليلها. فمفهوم "ردوه" يدل على آلية بيروقراطية لإحالة المعلومات، و"يستنبطونه" يؤكد على حاجة النظام الإداري إلى خبراء ومتخصصين لمعالجة المعلومات بدقة واتخاذ القرارات المبنية على بيانات موثوقة. ويعرف هذا البعد إدارة المعلومات كأداة لتعزيز الكفاءة التشغيلية والانضباط التنظيمي.

البعد الاجتماعي: يوضح البحث آثار سوء إدارة المعلومات، مثل تضعيف الروح الجماعية، وانخفاض رأس المال الاجتماعي، وزيادة القلق، وانعدام الثقة العامة. وتقدم الآية ٨٣ نساء حلولاً عبر تعزيز المسؤولية الفردية (سلوك المعلومات)، والإحالة المؤسسية إلى المراجع الصالحة والمتخصصة، والتأكيد على التماسك الاجتماعي، بهدف زيادة قدرة المجتمع على مواجهة صدمات المعلومات وتعزيز التضامن الاجتماعي. ويبرز هذا البعد أن إدارة المعلومات جزء لا يتجزأ من الحوكمة الاجتماعية وركيزة حيوية للحفاظ على النظام واستقرار المجتمع. يتضح من التوافق بين هذه المبادئ في الأبعاد الأربعة التكامل النظري والوظيفي لإدارة المعلومات في نموذج الحوكمة الإسلامية، الذي يتجاوز الوظائف الإدارية والسياسية التقليدية ليشمل الأبعاد العقائدية والاجتماعية، مما يميزه عن نماذج إدارة المعلومات المبنية على المقاربات العلمانية البحتة. كما يؤكد البحث على قابلية تطبيق مبادئ الآية ٨٣ في مواجهة تحديات الحوكمة الحديثة في العصر الرقمي، مثل الأخبار المزيفة، والحروب السيبرانية، وضعف رأس المال الاجتماعي في الفضاء الرقمي، والتحديات الأخلاقية المرتبطة بالتقنيات الحديثة. وتوفر المبادئ القرآنية المستخلصة أساساً نظرياً قوياً لصياغة السياسات والحلول في مجالات التثقيف الإعلامي، والأمن السيبراني، وتعزيز الثقة العامة، والتنظيم الأخلاقي للفضاء الرقمي. في الختام، تقدم الآية ٨٣ من سورة النساء نهجاً أساسياً لإدارة المعلومات في نظام الحوكمة الإسلامي، كما ترسم نموذجاً شاملاً للحوكمة المثلى قائماً على المرجعية الصالحة، والتخصص، والمسؤولية، واستهداف التماسك واستقرار المجتمع في جميع الأبعاد العقائدية، والسياسية، والإدارية، والاجتماعية. ويبرز هذا البحث القدرة الفريدة للتعاليم القرآنية على تقديم حلول استراتيجية للمسائل المعقدة في المجتمعات المعاصرة، ويمهد الطريق لإجراء بحوث تطبيقية أكثر لتصميم وتنفيذ هذه المبادئ في هياكل الحوكمة الحديثة.

المصادر

القرآن الكريم

الآلوسي، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعاني. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون،

ج ۳.

ابن طاووس، علي بن موسى (۱۴۰۶ق). فلاح السائل ونجاح المسائل في عمل اليوم والليل. قم: دار الكتب الإسلامية.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). تفسير التحرير والتنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ج ۴-۵.

البيضاوي، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۲.

الثعلبي، أحمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف والبيان. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۳.

حسيني تاش، سيد علي رضا (۱۳۹۴ش). حکمرانی شایسته: بررسی و شاخصه‌های این دوازده ديدگاه اميرالمؤمنين علي(ع). پژوهش‌های راهبردی سیاستگذاری عمومی، ۲۱(۲)، صص ۲۸-۱.

الحويزي، عبد علي بن جمعة (۱۴۱۵ق). تفسير نور الثقلين. قم: إسماعيليان، ج ۱.

خامنه‌ای، سيد علي (۱۳۷۰/۰۹/۰۶). بيانات در جلسه چهاردهم تفسير سوره بقره. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17176>

خطيب، محمد رشيد رضا (۱۴۲۴ق). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). بيروت: دار الكتب العلمية، ج ۳.

دباغ، سيد مصطفى (۱۳۹۴ش). تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب. پژوهش‌های راهبردی سیاستگذاری عمومی، ۲۱(۲)، صص ۶-۷.

دهخدا، علي اکبر (بی تا). لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱۹.

سبزواری، محمد جواد (۱۴۲۱ق). الجدید فی تفسير القرآن. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۲.

السمرقندي، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). بحر العلوم. بيروت: دار الفكر، ج ۱.

شاکری، احمد رضا (۱۳۹۴). مطالعه تطبیقی مؤلفه‌های حکمرانی خوب در اندیشه غرب و نهج البلاغه. پژوهش‌های راهبردی سیاستگذاری عمومی، ۲۱(۱)، صص ۲۰-۱.

الشعراوي، محمد متولي (۱۹۹۱م). تفسير الشعراوي. بيروت: أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات، ج ۴.

صادقي تهراني، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة. قم: فرهنگ إسلامي، ج ۴، ۶.

طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ۵.

الطبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق). مجمع البيان في تفسير القرآن. طهران: ناصر خسرو، ج ۳.

الطبري، محمد بن جرير (۱۴۱۲ق). جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة، ج ۵.

الطوسي، محمد بن حسن (بی تا). التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۳.

فخر الرازي، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۱۱.

الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰. ج ۱

فضل الله، محمد حسين (۱۴۱۹ق). من وحي القرآن. بيروت: دار الملاك، ج ۶-۷.

فيض كاشاني، محمد محسن (۱۴۲۳ق). الصافي في تفسير القرآن. قم: منشورات مؤسسة الروضة، ج ۲.

قاموس أكسفورد للغة العربية. أكسفورد: دار نشر جامعة أكسفورد، بی تا.

- قطب، سيد (١٤٢٥ق). *في ظلال القرآن*. بيروت: دار الشروق، ج ٢.
- قمي، علي بن إبراهيم (١٣٦٣ش). *تفسير القمي*. قم: دار الكتاب، ج ١.
- ماوردي، علي بن محمد (بي تا). *النكت والعيون*. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمدعلي بيضون، ج ١.
- مدرسي، محمدتقي (١٤١٩ق). *من هدى القرآن*. طهران: دار محبي الحسين، ج ٢، ٣-٤.
- معين، محمد (١٣٦٧ش). *فرهنگ معین*. تهران: امیرکبیر، ج ١، چاپ چهارم.
- مغنيه، محمدجواد (١٤٢٤ق). *التفسير الكاشف*. قم: دار الكتاب الإسلامي، ج ٢.
- مقاتل بن سليمان (١٤٢٣ق). *تفسير مقاتل بن سليمان*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١.
- مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢١ق). *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، ج ٣-٤.
- مكارم شيرازي، ناصر و همكاران (١٤٢١ق). *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، ج ١٠.
- موسوي سبزواري، عبد الأعلى (١٤٠٩ق). *مواهب الرحمن في تفسير القرآن*. دفتر سماحة آية الله العظمى السبزواري، ج ٣.
- نهاوندي، محمد (١٤١٨ق). *نفحات الرحمن في تفسير القرآن*. قم: مؤسسة البعثة، مركز الطباعة والنشر، ج ٣.
- Isabelle, J. (1997). *Redefining the concept of governance*. Canadian International Development Agency.
- Kaufmann, D., Kraay, A. & Zoido-Lobato, P. (1999). *Governance Matters*. World Bank Policy Research Paper, 2196(1999), p. 61.
- Sano, H.O. (2002). *Human Rights and Good Governance*, Mrtimus Nijhoff. Haque, Kluwer Law.
- Woods, N. (2000). The Challenge of Good Governance for the IMF and the World Bank Themselves. *World Development*, 28(5), p. 824.

Explaining Imam al-Sajjad's Approach to Confronting an Unjust Ruler Based on the Treatise of Right

Morteza Hasaninasab 

University of Arak, Arak, Iran. m-hasaninasab@araku.ac.ir



Abstract

In the *Treatise of Rights* by Imam al-Sajjad (peace be upon him), one of the central and prominent themes is the right of the ruler and their duties within the social system. This valuable document not only outlines the Imam's perspectives on the rights and responsibilities of rulers but also demonstrates that Imam al-Sajjad adopted a distinct approach in confronting unjust rulers compared to his predecessors, particularly Imam al-Husayn (peace be upon him). While Imam al-Husayn emphasized the principle of uprising and struggle against oppression to reform society, Imam al-Sajjad, instead of focusing on direct resistance or military uprising, resorted to a concept known as *tamāḥuk*—a policy of forbearance and gradual reform. This fundamental difference in approach indicates that, given the specific circumstances of his time, Imam al-Sajjad chose a strategic and adaptive approach to preserve Islam and the Shia identity. The primary objective of this article is to analyze the causes and grounds underlying the shift in Imam al-Sajjad's approach to dealing with an unjust ruler, compared to Imam al-Husayn and other preceding Imams. The central question is: What social, political, and cultural factors led Imam al-Sajjad to adopt a policy of forbearance and caution instead of direct uprising? Additionally, what differences in cultural contexts and temporal conditions contributed to the formation of this approach? The research methodology of this study is based on analyzing the text of Imam al-Sajjad's *Risalat al-Huquq* (*Treatise of Rights*), utilizing a hermeneutic approach and Skinner's intentionalist theory. This method enables a deep interpretation of the social, political, and historical context of Imam al-Sajjad's era, facilitating an understanding of the hidden meanings and intellectual foundations of the text. The study draws on library resources, historical texts, jurisprudential sources, and hadith literature to provide a multidimensional

Cite this article: Hasaninasab, M. (2025). Explaining Imam al-Sajjad's Approach to Confronting an Unjust Ruler Based on the Treatise of Rights. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 53-70. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.70351.1026>

Received: 2024-04-11 ; **Revised:** 2024-06-21 ; **Accepted:** 2024-08-18 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



analysis of the intellectual, social, and political contexts underlying the Imam's approaches. Based on the research findings, factors such as the decline of Islamic values, social pressures, the challenging circumstances faced by Imam al-Sajjad (peace be upon him) and the Shia community, various uprisings, and the weakening of Shia organizational structures prompted Imam al-Sajjad to adopt a gradual or piecemeal strategy. This approach aimed to ensure the survival of Islam and Shia identity in the face of unjust rulers. Notably, the Shia population had significantly changed compared to the era of Imam al-Husayn (peace be upon him), and conditions for the Shia had become exceedingly difficult. The primary conclusion is that Imam al-Sajjad's perspective on dealing with unjust rulers shifted from emphasizing military resistance to a strategy rooted in forbearance, gradual reform, and the progressive strengthening of Islam and the Shia community. This approach, particularly evident in the text of *Risalat al-Huquq* and within the social context of that era, demonstrates that Imam al-Sajjad, as a symbol of patience, wisdom, and prudence, sought to replace armed uprisings with soft and cultural tools. The final conclusion indicates that Imam al-Sajjad's shift in approach was not a disregard for the right to resist but rather a deliberate and strategic effort to preserve the survival of the Shia community and the continuity of Islam. This approach serves as a model for understanding and analyzing the comparative strategies of Imams and religious leaders in confronting unjust and authoritarian rulers. The present study provides an opportunity to reflect on soft and gradual policies in the realm of religion and power, particularly in critical and complex circumstances, and can play a significant role in elucidating the approaches found in Imam al-Sajjad's conduct.

Keywords: Imam al-Sajjad, *Risalat al-Huquq*, political thought, cooperation with the ruler, Quentin Skinner.



تبين موقف الإمام السجاد (ع) من الحاكم الجائر في ضوء رسالة الحقوق

مرتضى حسنى نسب

عضو هيئة التدريس، جامعة أراك، أراك، إيران. M-hasaninasab@araku.ac.ir

الملخص

في رسالة الحقوق للإمام السجاد (ع)، يُعدّ حق الحاكم وواجباته في النظام الاجتماعي أحد المحاور الأساسية والبارزة. هذه الوثيقة القيمة لا تقتصر فقط على عرض وجهات نظر الإمام بشأن حقوق الحكّام وواجباتهم، بل تُظهر أيضاً أنّ الإمام السجاد في مواجهته للحكّام الجائرين اتّبع نهجاً مختلفاً عن أسلافه، وخصوصاً الإمام الحسين (ع). ففي حين كان الإمام الحسين يؤكّد على مبدأ النهوض ومكافحة الظلم لإصلاح المجتمع، اتّجه الإمام السجاد، بدلاً من التركيز على المقاومة المباشرة والانتفاضة العسكرية، إلى مفهوم "التماحك"، معتمداً سياسة المداورة والإصلاح التدريجي. يُظهر هذا الاختلاف الجوهرى في النهج أنّ الإمام السجاد، بالنظر إلى الظروف الخاصة التي فرضها ذلك العصر، تبنّى استراتيجية تكيفية تهدف إلى الحفاظ على الإسلام والهوية الشيعية. الهدف الرئيس لهذه الدراسة هو تحليل الأسباب والخلفيات التي أدّت إلى تغيير نهج الإمام السجاد (ع) في التعامل مع الحاكم الجائر، بالمقارنة مع الإمام الحسين والأئمة الذين سبقوه. والسؤال الأساسي هو: ما العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي جعلت الإمام السجاد يُفضّل سياسة المداورة والتماحك على القيام المباشر؟ وما هي الفروقات في الخلفيات الثقافية وظروف العصر التي ساهمت في تشكيل هذا النهج؟ تعتمد هذه الدراسة على تحليل نصّ رسالة الحقوق للإمام السجاد (ع)، باستخدام منهج التأويلية (الهرميوطيقا) ونظرية القصدية لسكينر. يتيح هذا المنهج عمقاً للسياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي لعصر الإمام السجاد، ويكشف المعاني الضمنية والأسس الفكرية للنصّ. كما تستند هذه الدراسة إلى مصادر مكتوبة ونصوص تاريخية وفقهية وحديثية، من أجل تقديم تحليل متعدد الأبعاد للأسس الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شكّلت نهج الإمام. بناءً على نتائج البحث، فإن عوامل مثل تراجع القيم الإسلامية، الضغوط الاجتماعية، الظروف الصعبة للإمام السجاد (ع) والشيعية، الانتفاضات المختلفة، وضعف التنظيم الشيعي، دفعت الإمام السجاد إلى تبنّي استراتيجية تدريجية تضمن استمرارية الإسلام والهوية الشيعية في مواجهة الحكّام الجائرين؛ خاصة وأن عدد الشيعة قد تغيّر بشكل كبير مقارنةً بعصر الإمام الحسين (ع)، وأصبحت الظروف أكثر صعوبة عليهم. النتيجة الرئيسية هي أن رؤية الإمام في التعامل مع الحاكم الجائر تحوّلت من التركيز

استناد به اين مقاله: مرتضى (٢٠٢٥). تبين موقف الإمام السجاد (ع) من الحاكم الجائر في ضوء رسالة الحقوق.

الحكومة في القرآن والسنة، ٣(١)، صص ٥٣-٧٠. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.70351.1026>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٤/١١ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٦/٢١ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٨/١٨ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



على المقاومة العسكرية إلى نهج قائم على سياسة المداراة، الإصلاح التدريجي، وتعزيز الإسلام والتشجيع بشكل متواصل. هذا النهج، لا سيما في نص رسالة الحقوق وفي السياق الاجتماعي لتلك الفترة، يُظهر الإمام السجاد كنموذج للصبر، الحكمة، والتدبير، حيث سعى إلى استبدال الانتفاضات المسلحة بأدوات ناعمة وثقافية. الاستنتاج النهائي يُظهر أن تغيير نهج الإمام السجاد لم يكن تجاهلاً لحق المقاومة، بل كان قراراً واعياً واستراتيجياً للحفاظ على بقاء الشيعة واستمرارية الإسلام. يمكن لهذا النهج أن يكون نموذجاً لفهم وتحليل تحركات الأئمة والقادة الدينيين في مواجهة الحكام الجائرين والمستبدين. كما أن هذه الدراسة تتيح فرصة للتفكير في السياسات الناعمة والتدريجية في مجال الدين والسلطة، خصوصاً في الظروف الحرجة والمعقدة، ويمكن أن تلعب دوراً مهماً في تفسير النهج الموجود في سيرة الإمام السجاد(ع).

الكلمات المفتاحية: الإمام السجاد، رسالة الحقوق، الفكر السياسي، التعاون مع السلطان، كوينتين سكينر.

١. المقدمة

يُعدّ دراسة الفكر السياسي لأئمة الشيعة، وخاصة في الفترات التي شهدت قيوداً شديدة وهيمنة الحكومات الجائرة على الساحة الإسلامية، من الزوايا الأقل استكشافاً في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن بين هؤلاء الأئمة، يحتلّ الإمام السجاد(ع) مكانةً خاصة؛ فقد تولّى الإمامة بعد حادثة كربلاء، في ظروف قاسية وتحت الهيمنة السياسية لبنى أمية. لقد تزامنت فترة إمامته مع حكومات مستبدّة مثل يزيد بن معاوية، عبد الملك بن مروان، والحجاج بن يوسف الثقفي؛ وهي فترة شهدت قمعاً شديداً لأيّ نشاط سياسي علني، حيث كان أدنى اعتراض على النظام الحاكم يُكلّف المعترض حياته. وفي ظل هذا المناخ السياسي والاجتماعي، يبرز سؤالٌ جوهري أمام الباحثين: ما هو موقف الإمام السجاد(ع) تجاه هذا الحكم الظالم؟ وكيف استطاع، رغم تلك الظروف، أن يؤدّي دوره التاريخي في الحفاظ على الدين والهوية الشيعية؟ من جهة أخرى، يُعدّ أحد الموضوعات الفكرية في الهيكل السياسي للشيعة هو كيفية التعامل مع الحكماء، وهو موضوع شهد تغييرات جوهرية في الفترات المختلفة. وقد أصبح هذا التغيّر في الفكر أكثر وضوحاً بعد ثورة الإمام الحسين(ع)، حيث نجد بعد حادثة كربلاء قولاً للإمام السجاد(ع) في رسالة الحقوق، حيث يذكر في باب حق الحكماء: "فأما حق سائسك بالسلطان ... وأن لا تماحكه." لفهم هذه الكلمات بشكل دقيق، لا يمكن الاكتفاء بتحليلها دلاليّاً فقط، بل يجب دراستها ضمن سياقها التاريخي والخطابي والزمني. ومن هذا المنطلق، تم اختيار الإطار النظري لهذه الدراسة بناءً على نظرية معنى الخطاب لكوينتين سكينر، المفكر البارز في مدرسة كامبريدج لتاريخ الفكر السياسي. يركّز سكينر على أهمية السياق ووظيفة الخطاب، مما يمكّننا من فهم نص رسالة الحقوق ليس فقط كعمل أخلاقي، بل كفعل لغوي نشط وهادف ضمن سياقه التاريخي الخاص. بناءً على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل موقف الإمام السجاد(ع) تجاه السلطة الجائرة من خلال دراسة خطابه السياسي في رسالة الحقوق بمنهج تحليلي ونقدي. يهدف هذا المقال إلى إظهار كيف لعبت أفكار الإمام السجاد(ع) ونهيه عن القيام، دوراً بالغ الأهمية في الحفاظ على القيم الإنسانية والإيمانية وسط فترة تاريخية شديدة الصعوبة، وكيف يمكن تحليل هذه الأفكار باستخدام نظريات سكينر. يتبع هذا البحث الهيكل التالي: أولاً، تقديم رسالة الحقوق وقيمها. ثم، باستخدام إطار نظرية سكينر، يتم تحليل المعيار السابق للقيام ضد السلطان غير الشرعي في الظروف القاسية. بعد ذلك، يتم توضيح المعيار المستحدث لنهي التماحك مع السلطان. وأخيراً، يتم دراسة أسباب تغيير هذا المعيار وعرض النتائج المستخلصة.

٢. الخلفية البحثية

من خلال البحث في المصادر المكتبية، وجدنا عدداً من المقالات والدراسات التي تناولت هذا

الموضوع، والتي نشير إلى بعضها فيما يلي:

في مقال سيرة الإمام السجاد(ع) في التعامل مع سلاطين بني أمية، قامت فاطمة سادات آقا سيد محمد قاري (١٤٠٢ش) بتحليل المواقف السياسية للإمام، وأظهرت دوره الفاعل في مكافحة ظلم الحكّام الأمويين. ومع ذلك، لم يتناول هذا المقال خصائص سيرة الإمام السجاد(ع) في هذه المواجهات، ولم يقدّم تحليلاً لأسباب هذا النهج، كما لم يتطرّق إلى تغيّر أسلوب الإمام في التعامل مع السلطان الجائر، وهو موضوع البحث الحالي.

أما جلال درخشه وجبار شجاعى (١٣٩٣ش)، فقد تناولوا في مقالهما "العلاقة بين الأخلاق والسياسة في السيرة السياسية للإمام السجاد(ع)" مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة. ورغم أن هذه الدراسة تشير بوضوح إلى الأخلاق السياسية للإمام، إلا أنها تحتاج إلى توضيح أكثر دقة بشأن الحركات السياسية للإمام في مواجهة الظلم والاستبداد.

وفي دراسة بعنوان "مبادئ السياسة الخارجية في السيرة السياسية للإمام السجاد(ع)"، قام درخشه وشجاعى (١٣٩٤ش) بتحليل أبعاد السياسة الخارجية للإمام السجاد(ع). ورغم أن هذا المقال يتقاطع في بعض الجوانب مع البحث الحالي، إلا أنه لا يغني عن دراسة أكثر تفصيلاً حول مواجهة الإمام السجاد(ع) للحكّام الجائرين.

أما مقال "أسلوب وسيرة الإمام السجاد(ع) في التربية الأخلاقية"، الذي أعدّه عنايت شريفى وزملاؤه (١٤٠٢ش)، فقد تناول أساليب التربية التي اتّبعتها الإمام السجاد(ع). ورغم أن هذه الدراسة تشير إلى الأساليب الأخلاقية، إلا أن السلوك السياسي للإمام، وخاصة في التعامل مع السلطان الجائر، يحتاج إلى تحليل أكثر دقة، وهو ما يتناوله البحث الحالي.

تناولت دراسة النوره حيدرآوا (١٤٠٠ش) بعنوان "الظروف الثقافية والسياسية في عصر الإمام السجاد(ع) وموقف الإمام تجاهها" تحليل الظروف الاجتماعية والثقافية لتلك الفترة. يقدّم هذا المقال معلومات قيمة حول التحديات والحلول التي طرحها الإمام في ذلك العصر، لكنه لا يتناول موضوع البحث الحالي، وهو تحليل الفكر السياسي للإمام السجاد(ع) في رسالة الحقوق. أما في مقال "سيرة الإمام السجاد(ع) الفقهية: دراسة حالة حول تفسير التقية في مواجهة ثورة الحرّة"، قامت مرضية برزن وزملاؤها (١٤٠١ش) بدراسة مفهوم التقية كأحد العوامل الأساسية في الحفاظ على المذهب الشيعي، وتحليل كيفية استخدام الإمام السجاد لهذه الاستراتيجية في الظروف الاجتماعية الحساسة بعد واقعة كربلاء. وتُظهر نتائج البحث أن الإمام السجاد استطاع بذكاء استخدام التقية لإنقاذ المجتمع الشيعي من الأزمات والفتن الكبرى. ومع ذلك، يركّز هذا البحث بشكل أساسي على الجوانب العملية للتقية، دون الربط المباشر بين هذا المفهوم وطريقة تعامل الإمام مع الحكّام الجائرين.

بناءً على هذه الدراسات والنتائج المتاحة، يمكن الاستنتاج أنه رغم وجود أبحاث مهمة حول مختلف جوانب سيرة الإمام السجاد(ع)، إلا أن هناك حاجة إلى تحليل أكثر شمولاً ومحدداً حول فكر الإمام في التعامل مع الحكماء الجائرين، خصوصاً استناداً إلى نصوصه في رسالة الحقوق. يهدف هذا البحث إلى سدّ هذه الفجوة من خلال الاعتماد على رسالة الحقوق للإمام السجاد(ع)، والاستناد إلى نظرية كوينتين سكينر، لتقديم فهم أعمق حول موقف المجتمع تجاه الحكماء المستبدين.

٣. تقديم رسالة الحقوق

رسالة الحقوق للإمام السجاد(ع) هي مجموعة قيمة من الحقوق والواجبات الإنسانية التي قدّمها الإمام السجاد(ع). وقد كتب الإمام هذه الرواية في شكل رسالة إلى أحد أصحابه (صدوق، ١٣٦٢ش، ج ٢، ص ٥٦٤). تُعدّ هذه الرواية واحدة من أهم الوثائق الأخلاقية، الحقوقية والاجتماعية في تاريخ الإسلام، حيث تُعتبر مرجعاً أساسياً في مجال حقوق الإنسان وعلاقة الإنسان بالله وبالأخرين. تتضمّن هذه الرسالة واحداً وخمسين حقاً بيّنها الإمام السجاد(ع) (حسيني جلال، ١٤١٤ق، ص ٢٦١). تبدأ رسالة الحقوق بذكر حقوق الله وحقوق الإنسان، ثم تتناول حقوق الأعضاء على الإنسان، مبرزة دورها في الأخلاق والسلوك الاجتماعي. كما تتطرق الرسالة إلى "حقوق الأفعال"، والتي تشمل حقوقاً مثل الصلاة، الصيام، الحج، وسائر العبادات. هذه الحقوق تعبّر عن الالتزامات والواجبات التي يجب على الإنسان مراعاتها في حياته الدينية والأخلاقية، وتُظهر أن الالتزام بهذه الحقوق يلعب دوراً مهماً في تقييم الفرد والمجتمع. بعد ذلك، يتناول الإمام السجاد(ع) حقوق الإنسان المختلفة، والتي تشمل الحقوق السياسية، حقوق القرابة، الصداقة، المواطنة، الشراكات المالية، حقوق التابعين، حقوق الكبار والصغار، وغيرها (راجع: صدوق، ١٣٦٢ش، ج ٢، ص ٥٦٤-٥٧٠؛ صدوق، ١٤١٣ق، ج ٢، ص ٦١٨-٦٢٥) تقدّم هذه الرسالة ميثاقاً شاملاً وموسعاً للحقوق الإنسانية، مما يبرز أهمية الإنسان وقيّمته وحقوقه في المجتمع.

٤. الإطار النظري

في هذا البحث، تم اعتماد منهج سكينر كطريقة لتحليل النصوص. يركّز سكينر في هذا المنهج على فهم قصد المؤلف أثناء كتابة النص، باعتباره مفتاحاً لفهم معناه (مرتضوي، ١٣٨٦ش، ص ١٧٧). يُعدّ هذا المنهج ضرورياً لتحليل أسباب التحوّل السياسي الجديد لشخصية ما، مقارنة بالمفكرين السابقين، حيث يتطلّب دراسة السياقات الذهنية والموضوعية التي كُتبت النصوص استجابةً لها (مرتضوي، ١٣٨٥ش، ص ١٦٤) في مقدّمة كتاب "ماكيافيلي"، يشير سكينر إلى ضرورة كشف المشكلات التاريخية التي واجهها ماكيافيلي، والتي انعكست في كتابيه "الأمير" و"المطارحات"،

حيث يقول:

"إن استدلالني سيكون أن فهم نظريات وتعاليم ماكيافيلي يتطلب كشف المشكلات التي واجهها عبر الزمن، والتي كان يواجهها بوضوح في كتابيه الأمير والمطارحات وسائر كتاباته في الفلسفة السياسية. ولكن للوصول إلى هذا الفهم، يجب إعادة بناء البيئة التي صُنفت فيها هذه الأعمال" (اسكينر، ١٣٨٠ش، ص ١٧). ما تم تناوله في هذا المقال حول منهج سكينر (رغم اتساعه في الأساليب والمعايير) يركّز على دراسة الفكر السياسي لشخص أو مدرسة بناءً على الأعراف السائدة^١ (حسني نسب، ١٣٩٨ش، ص ٥٧) في هذا البحث، تم تحديد الأعراف والمعايير السائدة في عصر الإمام السجاد (ع) من خلال منهج سكينر، وذلك لتحليل الفكر السياسي للإمام كما ورد في قسم حقوق الحُكّام في رسالة الحقوق. بناءً على ذلك، تم التوصل إلى فهم أيّ الأعراف السياسية كان الإمام يسعى إلى تغييرها أو تعزيزها. يؤكد سكينر أن فهم النص مرتبط بالمعايير السائدة، وبالتالي فإن معناه لا يمكن إدراكه إلا من خلال النظر إلى الأعراف السائدة المحيطة بالفعل أو السلوك الاجتماعي في سياق اجتماعي معيّن (راجع: تولي، ١٣٨٣ش، ص ٦٠). لذلك، فإن دراسة السياقات الذهنية والموضوعية التي كُتب فيها النص تُعدّ ضرورية لفهم سبب تبني الإمام السجاد (ع) لهذا النهج السياسي. وبناءً على ذلك، فإن منهج سكينر، باعتباره أسلوباً لتحليل النصوص، يساعدنا في فهم الفكر السياسي للإمام السجاد (ع) وطريقة تعامله مع السلطان في عصره، نظراً لقدرة هذا المنهج على استكشاف قصد المؤلف. وبالتالي، باستخدام منهج سكينر، يمكننا فهم أفضل طريقة للتعامل مع السلطان في الظروف الخاصة بذلك العصر. كما أن تحليل سكينر يتيح لنا استنتاج سبب اختيار الإمام السجاد (ع) لهذا النهج في تعامله مع السلطان.

٥. المعيار السابق: الثورة ضد السلطان غير الشرعي في أشد الظروف

في العصر الذي سبق إمامة الإمام السجاد (ع)، كان العرف السائد في المجتمع الشيعي هو مواجهة الحُكّام الظالمين والمتمردين على أمر الله حتى آخر نفس، وبقدر ما تسمح الظروف. يتجلى هذا المبدأ بوضوح في خطبة الإمام الحسين (ع) في طريقه إلى كربلاء، حيث أكد على ضرورة مقاومة الظلم وعدم الرضوخ للحُكّام الجائرين:

«إِنَّ الْحُسَيْنَ (ع) خَطَبَ أَصْحَابَهُ وَأَصْحَابَ الْحُرِّ بِالْبَيْضَةِ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا، مُسْتَحَالًا لِحُرْمِ اللَّهِ، نَاقِشًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ

1. Conventions

ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله». ألا وإن هؤلاء قد لزمو طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالقيء، وأحلّوا حرام الله، وحرموا حلاله» (طبري، بى تا، ج ٤، ص ٣٠٤؛ محمدى رى شهرى، ١٣٩٢ ش، ص ٥٦٤).

هذا المعيار يتجلّى بوضوح في ثورة الإمام الحسين (ع)، حيث أظهر الإمام من خلال موقفه تجاه ظلم واستبداد حكومة بني أمية أنه لم يتراجع عن السعي لإصلاح الوضع حتى آخر لحظة، بل تابع هذه الإصلاحات بتضحيته العظمى. كما قال الإمام الحسين (ع): «فإني لا أرى الموت إلا سعادةً والحياة مع الظالمين إلا برماً» (ابن عساكر دمشق، ١٤١٥ق، ج ٤، ص ٢١٧؛ اربلى، ١٤٣٣ق، ج ٢، ص ٤٨٠). في هذا السياق، أرسل الإمام الحسين (ع) من خلال نهضته رسالة قيمة إلى المجتمع، مفادها أنّ المعيار أو العرف السائد في زمانه كان يتمثل في المقاومة الفعلية للحكّام الظالمين والجائرين، حتى النفس الأخير، وكلّما وجدت فرصة للتحرك. وقد بيّن الإمام الحسين (ع) من خلال موقفه هذا، أنّ الوقوف بوجه الظلم والطغيان يُعدّ من المبادئ الأساسية والقيم الراسخة في المجتمع الشيعي. وبوصفنا باحثين، يمكننا - من خلال دراسة معمّقة لهذا الموضوع ومقارنته بخطاب الإمام السجاد (ع) في رسالة الحقوق - التوصل إلى نتائج مهمّة تسلّط الضوء على الفوارق والتحوّلات في المعايير الثقافية والسلوكية المتبعة بين الفترات التاريخية المختلفة.

٦. المعيار المستحدث: النهي عن التماحك (المواجهة المباشرة) مع السلطان

المعيار الذي وضعه الإمام السجاد (ع) في التعامل مع السلطان كان النهي عن التماحك أو المواجهة المباشرة معه. ففي رسالة الحقوق، يبيّن الإمام السجاد (ع) أن من حقّ السلطان على الرعية أن لا يتماحكوا معه. هذا البيان يُظهر أن الإمام السجاد (ع) كان ينصح الشيعة بتجنّب الصدام المباشر مع السلطان، مع الحفاظ في الوقت نفسه على حقوقهم. وفي رسالة الحقوق، يوصي الإمام السجاد (ع) الشيعة بتجنّب التصرفات التي قد تؤدي إلى إضعاف مكانتهم وسمعتهم أمام السلطان. فقد كان يرى أن الشيعة يجب أن يتجنّبوا أي سلوك قد يُضعف حقوقهم، مع الحرص على الحفاظ على العدالة وحقوقهم المشروعة. هذا النهج يُظهر أن الإمام السجاد (ع) أسّس معياراً جديداً يشجّع الشيعة على احترام حقوقهم وحمايتهم أثناء التعامل مع السلطان. نصّ كلام الإمام السجاد (ع) في رسالة الحقوق تحت باب حق الحاكم هو:

فَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتْنَةً وَأَنْتَ مُبْتَلَى فِيكَ بِمَا جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ وَأَنْ تُخْلِصَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ وَأَنْ لَا تُمَاجِكَهُ وَقَدْ بَسِطَ يَدَهُ عَلَيْكَ فَتَكُونَ سَبَبَ هَلَاكِ نَفْسِكَ وَهَلَاكِهِ وَتَذَلُّ وَتَلَطُّفٌ لِإِعْطَائِهِ مِنَ الرِّضَى مَا يَكْفُهُ عَنْكَ وَلَا

يَضُرُّ بِدِينِكَ وَتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ بِاللَّهِ وَلَا تُعَاذُهُ وَلَا تُعَاذُهُ فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ عَقَقْتَهُ وَ عَقَقْتَ نَفْسَكَ فَعَرَضْتَهَا لِمَكْرُوهِهِ وَ عَرَضْتَهُ لِهَلَكَةِ فِيكَ وَ كُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تَكُونَ مُعِينًا لَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَ شَرِيكًا لَهُ فِيمَا آتَى إِلَيْكَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (ابن شعبه، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٢٦٠؛ حيدري، ١٣٨٥ش، ص ٢٠٧).

٧. سياقات تغيير الفكر السياسي

في الفترة التي تولى فيها الإمام السجاد(ع) الإمامة، كانت المجتمع قد مرّ بتقلّبات حادّة، وبرزت سمات مثل الانحراف الفكري، الانتهازية، التّصلّ من العدالة، التعلّق بالدنيا، والسعي وراء الراحة. بالإضافة إلى ذلك، استغلّت الحكومة الأموية الظالمة هذه الظروف لتعزيز سلطتها السياسية، مما أدّى إلى فترة من القمع والبأس بين الناس (بيشواي، ١٣٩٠ش، ص ٢٣٨) رأى الناس كيف أن يزيد، من أجل الحفاظ على سلطته، قتل ابن النبي(ص)، ونهب المدينة، ودمّر الكعبة، ولم يتوان عن ارتكاب أي جريمة. أدّى هذا الوضع إلى انتشار الرعب والخوف بين الناس، مما أضعف التجمّعات الشيعية في العراق والحجاز، وأدّى إلى تفكّكها وانهارها. وقد أشار الإمام السجاد(ع) إلى ابتعاد الناس عن الظروف الميؤوس منها، حيث قال: "في مكة والمدينة، لا يوجد عشرون شخصاً يحبّوننا" (مجلسي، ١٤٠١ق، ج ٤، ص ١٤٣؛ ابن أبي الحديد، ١٤٠٤ق، ج ٤، ص ١٠٤). أحد الفوارق البارزة بين عصر الإمام السجاد(ع) والفترات الأخرى هو أن الخلفاء المعاصرين للإمام تجاهلوا تعاليم الإسلام علناً، وتجاوزوا مبادئ المسلمين دون أي خوف من الله أو اعتراض من أحد. في هذه الفترة، حكم الحجاج وغيره من الطغاة، الذين كانوا يسفكون دماء الأبرياء لأتفه الأسباب، ويسجنون مئات الآلاف من الناس. تشير هذه الجرائم، بما في ذلك قتل ١٢٠ ألف مسلم وسجن ٨٠ ألف آخرين في ظروف غير إنسانية، إلى حقيقة هذا الواقع المرير (راجع: السيوطي، ١٩٩٧م، ص ٢١٨؛ ابن الأثير، ١٩٦٥م، ج ٤، ص ٥٢٢). في عصر الإمام السجاد(ع)، كانت الوضعية الثقافية للبلاد غير سليمة وفاسدة. ركّز الحكّام الأمويون بشكل كبير على الحجاز، حيث كان مركز الدين والإسلام، مع احتمال ظهور انتفاضات ضد الحكم. قام الحكّام بنشر الفساد واللهو والموسيقى ومجالس الرقص والغناء، مما حوّل المدن المقدسة مثل مكة والمدينة إلى مراكز للفحشاء والانحلال. كما استقطبوا الشعراء ودفّعوا لهم أموالاً طائلة لنشر ثقافة الفساد والابتعاد عن الأخلاق، مما صرف الناس عن السياسة والثورة. في هذه الفترة، تم تجاهل التقاليد الدينية والحديث النبوي، واستبدلت بالقصص والإسرائيليات التي حرّفت الإسلام. وفي مواجهة هذا الانحطاط، سعى الإمام السجاد(ع)، إلى جانب الحفاظ على أصول الإسلام، إلى إنقاذ الناس من هذا الانحراف الأخلاقي وإرشادهم نحو الطريق الصحيح للإنسانية والروحانية (العالمي،

١٣٨٥ش، ج ١، ص ١٢١-١٣٨). منهج سكينر قائم على ضرورة الجمع بين التركيز على النص والتركيز على السياق؛ ولذلك، من أجل دراسة وتفسير الفكر السياسي للإمام السجاد(ع)، والذي يبدو في تعارض مع منهج الإمام الحسين(ع) في الفترة التي سبقتة، لا بدّ من فهم نصوصه وخطابه، إلى جانب دراسة السياقات التي أحاطت بفكره السياسي. ومن خلال تحليل الفكر السياسي للإمام السجاد(ع)، نجد أن هناك عدّة سياقات مهمّة وفعّالة يمكن اعتبارها من الأسس الموضوعية والذهنية البارزة التي تُشكّل خلفيّة هذا الفكر، والتي منها:

١-٧. تراجع القيم الإسلامية

في زمن الإمام السجاد(ع)، كان الناس يواجهون التعذيب والقتل والقمع، ووصلت القيم الإسلامية إلى أدنى مستوياتها. بقي اسم الإسلام موجوداً، لكن بدلاً من أتباع حقيقيين للإسلام، ظهر أشخاص يستغلّون اسم الدين لتحقيق السلطة والمكاسب. في ظل هذه الظروف، لم يكن هناك اهتمام حقيقي بالتعاليم الإسلامية. قال محمد بن مسلم بن شهاب الزهري في هذا السياق: "دخلت على أنس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت: له ما يبكيك؟ فقال: لا أعرف شيئاً مما أدركت إلا هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيعت..." (العاملي، ١٤٠٩ق، ج ١، ص ٥٦). في عصر الإمام السجاد(ع)، كانت المسائل الإسلامية قد وصلت إلى حدّ الانهيار، حتى أن أفراد بني هاشم، وهم من أهل بيت النبي، لم يكونوا يعرفون كيفية أداء الصلاة، وكانوا جاهلين بأصول الحج وسائر الأحكام الدينية (پيشواي، ١٣٩٠ش، ص ٢٦٩). من الواضح أنه إذا كان أقرباء النبي(ص) في المدينة غير مدرّكين لأبسط التعاليم الدينية مثل الصلاة، فإن حال عامة الناس كان أسوأ بكثير. كان الوضع الثقافي للمجتمع في ذلك الوقت منحرفاً إلى درجة أن الحسن البصري قال: "لو عاد النبي(ص) إلى الدنيا، لما عرف شيئاً سوى القبلة" (عاملي، ١٤٠٩ق، ج ١، ص ٥٧) ومع ذلك، كانت أصوات الغناء واللهو منتشرة في جميع أركان المدينة. كان عمر بن أبي ربيعة المخزومي، وهو شاعر معروف باللهو، يحضر عند النساء الجميلات في المدينة، ويتبادل معهن الغزل. كان ينظم أشعاراً في وصف أجسادهن، وبعد أيام قليلة، كانت هذه الأشعار تتداول في المجالس، مما جعله يجني ثروة هائلة من هذا النشاط (ابوالفرج اصفهاني، ١٩٩٤م، ج ٩، ص ٥٤). كان المجتمع في المدينة خلال حياة الإمام السجاد(ع) فاسداً إلى درجة أن العلماء لم يعتبروا المفساد أمراً محرّماً، ولم يسعّ الزهاد إلى منعها (ابوالفرج اصفهاني، ١٩٩٤م، ج ٩، ص ٣٨٤) هذا الوضع يعكس انتشار الفساد والإهمال تجاه المبادئ الدينية في مجتمع المدينة.

٢-٧. الوضع الصعب للإمام السجاد(ع)

بعد التجربة المؤلمة والدامية في كربلاء، سافر الإمام السجاد(ع) إلى الشام ومسجد دمشق،

وخلال هذه الرحلة، نقل رسالة أهل البيت (ع) إلى الناس. ثم عاد إلى المدينة، حيث واجه ظروفًا صعبة وقاسية. في هذا المناخ، استخدم الإمام السجاد (ع) التقية، وعبر الدعاء والمناجاة، عبّر عن الآلام الاجتماعية والسياسية التي كانت تعصف بالمجتمع. وفي إحدى الروايات المنقولة عن الإمام السجاد (ع)، قال: "أمسينا كهينة آل موسى في آل فرعون يذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم، أمسى العرب تفتخر على العجم بأن محمداً منها وأمسى قريش تفتخر على العرب بأن محمداً منها، وأمسى آل محمد مخذولين مقهورين مقبورين" (فرات الكوفي، ١٤١٠ق، ص ١٤٩؛ العطاردى، ١٣٧٩ش، ج ٢، ص ٣٢٣). تعكس هذه الكلمات الوضع الصعب والقاسي الذي واجهه الإمام السجاد (ع) والمجتمع الإسلامي في ذلك الوقت. كما أنها تشير إلى انتشار الفساد وتجاهل المبادئ الأخلاقية والدينية في المجتمع. في ظل هذه الظروف، سعى الإمام السجاد (ع)، من خلال التعبير عن الآلام الاجتماعية والسياسية، إلى لفت انتباه الناس القريبين منه وجعلهم يدركون هذه القضايا.

٣-٧. الانتفاضات المختلفة وإضعاف التنظيم الشيعي

بعد استشهاد الإمام الحسين (ع)، اندلعت انتفاضات شيعية في مناطق مختلفة، بما في ذلك العراق والحجاز، مما أدى إلى إضعاف التنظيم الشيعي بشكل أكبر. كانت واقعة الحرة في المدينة، انتفاضة التوابين، وانتفاضة المختار في الكوفة من بين الثورات الكبرى التي أدت إلى استشهاد العديد من الشيعة، مما زاد من ضعف التنظيم الشيعي (راجع: خامنه‌اي، ١٣٩٠ش، ص ١٧٧-١٨١). مع النهج الجديد للإمام السجاد (ع) في منع الانتفاضات الشيعية المتكررة، بدأ أنصار أهل البيت (ع) في تحقيق قدر من التماسك، حيث أصبح لديهم تنظيم أكثر استقرارًا، وبدأت علاقاتهم السياسية والعقائدية تربطهم ببعضهم البعض، مما أدى إلى تشكيل تجمعات وقادة، ثم قوات عسكرية لاحقًا (الليثي، ١٤٢٨ق، ص ٣٤).

٤-٧. الوضع الصعب للشيعة

بعد استشهاد الإمام الحسين (ع)، مرّ الإمام السجاد (ع) بفترة بالغة الصعوبة، ولم يكن وحده في ذلك، بل كان جميع الشيعة يعانون من ظروف قاسية. خلال حكم عبد الملك بن مروان، كانت عداوته تجاه الشيعة، وخاصة بني هاشم وأبناء أمير المؤمنين (ع)، شديدة للغاية. في زيارة عاشوراء، التي تُعدّ من أهم الزيارات الروحية للشيعة، تم لعن آل مروان وآل زياد بشدة. وفي جزء آخر من زيارة عاشوراء، ورد أن آل زياد آل مروان كانوا من الذين فرحوا باستشهاد الإمام الحسين (ع) (القمي، ١٤٢٧ق، ص ٤٥٤). عبد الملك "ابن مروان كان مثل والده يحمل حقًا عميقًا تجاه أهل بيت النبي. نظرًا لأن أغلب الشيعة كانوا يعيشون في الكوفة، عندما تولّى عبد الملك حكم العراق، عين الحجاج بن يوسف

الثقفي، الذي كان أشدّ الناس عداوةً للشيعة، حاكمًا عليها. كان الحجاج متعطّشًا لسفك دماء الشيعة وأتباعهم، حيث استشهد العديد منهم على يده، وكانت سجونهم مليئة بالشيعة والأبرياء الذين تعرّضوا لأبشع أنواع التعذيب (ابن خلكان، ١٩٧١م، ج ١، ص ٣٤٧). كان الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي كان تابعًا مخلصًا للأسرة الأموية، من أبرز الشخصيات المرعبة في عصره. كان يؤمن بأن مكانة عبد الملك بن مروان، الحاكم الأموي، تفوق مقام رسول الله (ص) (ابن خلكان، ١٩٧١م، ج ١، ص ٢٨٥)، مما دفعه إلى ارتكاب أعمال وحشية وقاسية للغاية. كان حجاج بن يوسف قبل أن يتولى حكم العراق، حاكمًا للمدينة لمدة عامين، ورغم أن سنة النبي (ص) لم يبقَ منها سوى الاسم، إلا أنه مارس القمع والوحشية ضد كل ما اعتبره "أثر محمد (ص)". قام علانيةً بإهانة قبر النبي ومنبره ومسجده، كما وضع أختامًا ساخنة من الحديد على أعناق بعض الصحابة، مثل جابر بن عبد الله الأنصاري، سهل الساعدي، وأنس بن مالك، بهدف إذلالهم (اليقوي، ١٩٩٣م، ج ٣، ص ١٧). كما فرض وسماً بالنار على أيدي بعض المسلمين الآخرين، مثل أهل الذمة. (ابن الأثير، ١٩٦٥م، ج ٥، ص ١٩٢). تعكس هذه الأفعال وحشية الحجاج تجاه الإسلام وأهل بيت النبي، وتُظهر مدى قسوته في سبيل الحفاظ على سلطته. لم يكن الحجاج يؤمن بالإسلام، بل كان يرى أن عبد الملك بن مروان أعظم من النبي (ص). عندما غادر المدينة، قال: "الحمد لله الذي أخرجني من شرّ بلاد الله، ومن أهل شرّ من أهلها؛ ما بها إلا عظم قدرم، وخشبة قد سقطت، يُقال لها: منبر النبي" (الشهيد، ١٣٨٣ش، ص ١٩٥). خلال عشرين عامًا من حكمه للعراق، قتل أكثر من ١٢٠ ألف شخص، وسجن عددًا مماثلًا في ظروف قاسية، بلا ملابس، وتحت التعذيب (الطبري، بى تا، ج ٥، ص ٩٣). تعكس هذه الجرائم وحشية الحجاج تجاه أهل العراق، وتُظهر المعاناة التي تحملها الناس في عهد الإمام السجاد (ع) دفاعًا عن الإنسانية والإيمان. كانت هذه الفترة من أصعب الفترات التاريخية، حيث كان العدو مسيطرًا بشكل غير مسبوق. كما ورد أن الحجاج قتل العديد من الشيعة بطرق مروعة، ومن ذلك أنه قطع يدي ورجلي يحيى بن أم طويل بسبب ولائه للإمام السجاد (ع)، ثم قتله (الطوسي، ١٤٠٩ق، ص ١٢٣).

٥-٧. تغيّر الظروف مقارنة بعصر الإمام الحسين (ع)

فيما يتعلق بتغيّر الظروف بين عصر الإمام الحسين (ع) وعصر الإمام السجاد (ع)، يجب ملاحظة أن الوضع تغيّر بشكل واضح، حيث لم يكن لدى الإمام السجاد (ع) حتى عدد الأنصار الذين كانوا مع الإمام الحسين (ع). في إحدى الروايات، التقى عباد البصري بالإمام السجاد (ع) أثناء رحلة الحج، فقال له: يا علي بن الحسين، تركت الجهاد وصعوبته، وأقبلت على الحج ولينه، وإن الله (عز وجل) يقول: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و

يقتلون» الى قوله: «وبشر المؤمنين» (التوبة، ١١١). فأجابه الإمام السّجاد (ع) بقوله: اذا رأينا هؤلاء الذين صفتهم هذه، فالجهاد معهم أولى (محمدي استهاردى، ١٣٧٨ش، ص ٤١٦).

٧-٦. الانخفاض الحاد في عدد الشيعة

بعد استشهاد الإمام الحسين (ع)، وخاصة خلال حكم عبدالملك، واجه الإمام السّجاد (ع) وأصحابه أشدّ الظروف السياسية والاجتماعية تعقيداً بسبب القمع الشديد من قبل السلطة الحاكمة، حيث مارست العنف ونشرت الرعب لمنع تجمع الناس حول الإمام. قال الإمام الصادق (ع): «كان الناس بعد الحسين بن علي (ع) ارتدوا إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي، ويحيى بن أم الطويل، وجبير بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا وكثروا» (المجلسي، ١٤٠١ق، ج ٤٦، ص ١٤٤). في ظل هذه الظروف، استطاع الإمام السّجاد (ع)، من خلال تدابير حكيمة ومدروسة، أن يزيد تدريجياً عدد أنصاره، ويُشعّر جيلاً مقولماً من المؤمنين، مسلّحاً بالعلم والإيمان والإخلاص الإسلامي، ليصبح نموذجاً للأجيال القادمة من الشيعة (محمدي استهاردى، ١٣٧٨ش، ص ٤١٥-٤١٦).

٨. الخلاصة البحث و النتائج

لقد تناول هذا البحث، من خلال التركيز على تحليل الفكر السياسي للإمام السّجاد (ع) في رسالة /الحقوق، الكيفية التي واجه بها (ع) الحاكمية الجائرة، في ظلّ الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة التي كانت سائدة في العصر الأموي. ومن خلال توظيف الإطار النظري لنظرية "معنى القول" لكوئنتن سكينر، سعى البحث إلى تجاوز الفهم السطحي والتقليدي للنصوص، والوقوف على المعنى التاريخي والفعال لخطاب الإمام (ع)، لا سيّما في باب "حقّ السلطان". وقد بيّنت نتائج الدراسة أنّ الإمام السّجاد (ع)، رغم عيشه في ظلّ القمع والخنق السياسي الشديد، قد اتّبع نهجاً دقيقاً، وعلمياً، ورفيعاً في مواجهة الظلم، كان قائماً على الحكمة، والتدبير، والإصلاح التدريجي للمجتمع الإسلامي. ولهذا، لم يتجه الإمام (ع) إلى المواجهة العسكرية المباشرة أو الصدام العلني مع السلطة الظالمة - وهو خيار كان من الممكن أن يؤدّي في ذلك الظرف الزمني إلى إبادة كاملة لوجود الشيعة - بل ركّز على ترسيخ الأسس الأخلاقية والدينية والتربوية للمجتمع. ومن هنا، فإنّ تأكيد الإمام السّجاد (ع) على اجتناب /التماحك مع السلطان، لا يُفهم - وفقاً لتحليل سكينر - على أنه دعوة سلبية أو استسلامية، بل يُعتبر فعلاً واعياً وحكيماً يهدف إلى صيانة كيان الشيع وتهيئة الظروف المناسبة لاستمرار مسيرة أهل البيت (ع) في المستقبل. وفي هذا السياق، أسّس الإمام (ع) لنمط هنجاري جديد بديل عن النموذج التقليدي القائم على المواجهة المسلّحة، وذلك من خلال بلورة سياسة للمقاومة الثقافية، والصبر الاستراتيجي، وإعادة بناء المجتمع الديني بصورة تدريجية تتناسب مع الإمكانيات المحدودة

والتهديدات القائمة في زمانه. ومن النتائج المهمة الأخرى التي توصل إليها البحث، هو التأكيد على أنّ الإمام السّجاد(ع) قدّم في هذا النصّ نموذجاً مبتكراً للحاكمية المشروعة في الإسلام، لا يقوم فقط على سلطة الحاكم، بل يقيده بحقوق الناس، والعدالة، ومراعاة حدود الله، والمسؤولية أمام الله تعالى. ومن هذا المنطلق، فإنّ السلطان نفسه يُعرّف ضمن إطار أخلاقي وديني، وأيّ خروج عن هذا الإطار يؤدي إلى زوال مشروعيتّه السياسيّة. وهذا الفكر، بالإضافة إلى كونه نقداً لبنية الحكم الأموي، يُعدّ نوعاً من التنظير السياسي الجديد في الحقل السياسي الإسلامي. وإنّ الفكر السياسي للإمام السّجاد(ع) لم يكن مجرد ردّ فعل على واقع تاريخي أليم، بل كان تعبيراً عن رؤية استراتيجية، وفهم دقيق لطبيعة السلطة، وإيمان عميق بضرورة الإصلاح البنوي من الداخل. ولا تزال هذه الرؤية، في مختلف العصور، تمثل نموذجاً يُحتذى به ومصدر إلهام للمجتمعات التي تواجه حكومات ظالمة. لقد أسّس الإمام السّجاد(ع)، في أجواء القمع واليأس، سياسة أخلاقية، عالمية، ومواكبة للزمن، كانت سبباً في استمرار مدرسة أهل البيت(ع)، وتثبيت مكانة الشيع في التاريخ الإسلامي.

المصادر

القرآن الكريم.

- آقا سيد محمد قاری، فاطمه سادات (۱۴۰۲ ش). *سيره امام سجاده (ع) در برخورد با سلاطين اموى*. فى: مجموعه مقالات همایش بین المللی امام سجاده (ع)، ج ۱، صص ۱۲۵-۱۸۵.
- ابن ابی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، ج ۴.
- ابن اثير، عز الدين أبو الحسن على بن ابی الكرم (۱۹۶۵ م). *الكامل فى التاريخ*. بيروت: دار صادر- دار بيروت، ج ۴-۵.
- ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمد (۱۹۷۱ م). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. بيروت: دار صادر، ج ۱.
- ابن شعبه حرانى، حسن بن على (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ع)*. تحقيق و تعليق: على اكبر غفارى. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ج ۱.
- ابن عساکر دمشقى، على بن حسن (۱۴۱۵ ق). *تاريخ مدينة دمشق*. بيروت: دار الفكر، ج ۴.
- ابوالفرج اصفهانی، على بن حسين (۱۹۹۴ م). *الاغانى*. بيروت: دار التراث العربى، ج ۴.
- اربلى، على بن عيسى (۱۴۳۳ ق). *كشف الغمة فى معرفة الأئمة (ع)*. قم: المجمع العالمى لأهل البيت (ع)، ج ۲.
- اسکينر، کونتین (۱۳۸۰ ش). *ماکياولى*. طهران: طرح نو.
- برزن، مرضيه؛ قائدان، اصغر؛ غلامى، مريم؛ حلاجى مفرد، سعيد (۱۴۰۱ ش). *سيره فقيه مدار امام سجاده (ع)*. مطالعه موردی: تبیین نقشه در مواجهه با قیام حژه. *تاريخ الإسلام*، ۲۳ (۲)، صص ۳۹-۶۰.
- پیشوايى، مهدى (۱۳۹۰ ش). *سيره پیشوايان*. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
- تولى، جيمز (۱۳۸۳ ش). روش شناسی اسکينر در تحليل اندیشه سياسى. *علوم سياسى*، ۷ (۲۸)، صص ۵۷-۸۴.
- حسنی نسب، مرتضى (۱۳۹۸ ش). همکارى با سلاطين در اندیشه علمای اماميه مكتب بغداد: مطالعه موردی مكتب بغداد». *دولت پژوهی*، ۱۹ (۱)، صص ۵۵-۷۹.
- حسينی جلالی، سيد محمدرضا (۱۴۱۴ ق). *جهاد الامام السجاده (ع)*. قم: مؤسسة دار الحديث.
- حیدرآوا، النوره (۱۴۰۰ ش). *شرایط فرهنگى و سياسى در دوران امام سجاده (ع) و برخورد امام با اين دوران*. *تاريخ الإسلام*، ۳ (۲)، صص ۹-۲۷.
- حیدرى، على محمد (۱۳۸۵ ش). *رساله حقوق امام سجاده (ع)*. قم: دار نراقي للنشر.
- خامنه‌ای، سيد على (۱۳۹۰ ش). *انسان ۲۵۰ ساله*. طهران: مرکز صهبا.
- درخشه، جلال؛ شجاعى، جبار (۱۳۹۳ ش). *نسبت اخلاق و سياست در سيره سياسى امام سجاده (ع)*. *سياست*، ۲۹ (۲)، صص ۳-۲۲.
- درخشه، جلال؛ شجاعى، جبار (۱۳۹۴ ش). *اصول سياست خارجى در سيره سياسى امام سجاده (ع)*. *سياست*، ۳۳ (۳)، صص ۴۳-۶۲.
- سيوطى، جلال الدين (۱۹۹۷ م). *تاريخ الخلفاء*. بيروت: نشر الحوراء.
- شريفى، عنایت؛ فارسى مدان، على؛ بوالحسنى، رحمان (۱۴۰۲ ش). *سبک و سيره امام سجاده (ع) در تربيت اخلاقى*. *بحوث الإمامية*، ۹ (۱۸)، صص ۱-۱۵.
- شهيدى، سيد جعفر (۱۳۸۳ ش). *تاريخ تحليلی اسلام*. طهران: مرکز النشر الجامعي.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرّسین، ج ۲.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرّسین، ج ۲.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ الرسل والملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار سدیدان، ج ۴-۵.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال*. مشهد: نشر جامعه مشهد.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵ش). *الصحيح من سيرة النبي الأعظم*. قم: دار الحديث، ج ۱.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۰۹ق). *دراسات وبحوث فی تاریخ الاسلام*. قم: مؤسسه نشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرّسین بقم المشرفة، ج ۱.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۹ش). *مسند الإمام السجاد أبی محمد علی بن الحسن (ع)*. تهران: نشر عطارد، ج ۲.
- فراّت کوفی، فراّت بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فراّت الکوفی*. طهران: مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الإرشاد الاسلامی.
- قمی، شیخ عباس (۱۴۲۷ق). *مفاتیح الجنان*. قم: نشر اسوه.
- لیثی، سمیرة مختار (۱۴۲۸ق). *جهاد الشيعة فی العصر العباسی الاول*. قم: مؤسسه دار الكتاب الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۱ق). *بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*. تهران: مؤسسه دار الكتب الاسلامی، ج ۴۶.
- محمّدی اشتهاردی، محمد (۱۳۷۸ش). *سیره چهارده معصوم*. تهران: نشر مطهر.
- محمّدی ری شهری، محمد (۱۳۹۲ش). *الصحيح من مقتل سيد الشهداء واصحابه (ع)*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
- مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۵ش). *بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدلوژی قرائت زمینه‌ای. قبسات*، ۱۱(۴۲)، صص ۱۵۵-۱۷۰.
- مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۶ش). *تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر. پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۳(۱)، صص ۱۵۹-۱۹۱.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۹۹۳م). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر، ج ۳.

The Theory of Legislating the Specification and Restriction of Quranic Verses Through Single-Narrator Hadiths

Khaled Ghafari Alhasani[✉]

Al-Mustafa International University, Qom, Iran. m_qafory2005@yahoo.com



Abstract

The two principles of takhṣīṣ (specification) and taqyīd (restriction) are among the fundamental rules discussed in the science of jurisprudential principles (uṣūl al-fiqh). These principles are applied in the context of reconciling conflicting jurisprudential evidence in cases of tentative conflict. Accordingly, when a general ('āmm) piece of evidence is juxtaposed with a specific (khāṣṣ) one, reconciliation is achieved through the principle of specification. Similarly, when an absolute (muṭlaq) piece of evidence is juxtaposed with a restricted (muqayyad) one, reconciliation is achieved through the principle of restriction.

This study seeks to address the fundamental question: Can a Quranic verse, which is general or absolute, be specified or restricted by a single-narrator hadith (khabar al-wāḥid)? The research hypothesis is that, given the unique nature of Quranic evidence, specific criteria must be met to allow the specification or restriction of the Quran with a single-narrator hadith. The objective of this study is to enhance the methodology of jurisprudential deduction (istinbāt fiqhī) concerning Quranic evidence with greater precision. This is pursued through a principled juristic methodology (ijtihād uṣūlī), which aims to answer the research question and achieve this objective.

This methodology employs the rules and tools of reasoning while incorporating foundational and specific considerations. Based on the research findings, the specification or restriction of the Quran with a single-narrator hadith must adhere to two key principles. First, the single-narrator hadith used to specify or restrict the generality or absoluteness of a Quranic verse must be robust in terms of its text, chain of transmission (sanad), signification (dalāla), and authoritativeness (hujjiyya), and it must be free from any deficiencies. This principle is supported by reasoning presented in two stages. Second, the generality or absoluteness of the Quranic verse must, in and of itself,

Cite this article: Ghafari Alhasani, K. (2025). The Theory of Legislating the Specification and Restriction of Quranic Verses Through Single-Narrator Hadiths. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 71-92. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71819.1031>

Received: 2024-05-17 ; **Revised:** 2024-07-13 ; **Accepted:** 2024-09-27 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



independently of the introduction of a specifier (mukhaṣṣis) or restrictor (muqayyid), be inherently capable of specification or restriction. According to the theory derived from this research, these two principles form the foundation of the proposed rules for applying a single-narrator hadith to specify or restrict verses of Quranic verses.

Keywords: Quranic evidence, single-narrator hadith (khabar al-wāḥid), general and specific, absoluteness, restriction, methodology of jurisprudential deduction.



نظرية تقنين تخصيص آيات القرآن الكريم بخبر الواحد

خالد غفوري الحسني

جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. m_qafory2005@yahoo.com

الملخص



من جملة القواعد الأصولية المطروحة في علم أصول الفقه قاعدتا: التخصيص والتقييد، اللتان يُصار إليهما في مقام الجمع العُرْفِي بين الأدلة في موارد التعارض غير المستقر، فلو كان لدينا دليل عامّ وفي مقابله دليل خاصّ يتمّ الجمع بينهما طبقاً لقاعدة التخصيص، وكذا الكلام في التقييد. والسؤال المطروح هل ثمة خصوصية للدليل القرآني فيما لو كان مطلقاً أو عاماً وأريد تقييده أو تخصيصه بخبر الواحد، أو لا؟ والفرضية التي ننطلق منها هي: وجود خصوصية للدليل القرآني، ولا بدّ من وجود ضوابط محدّدة لعمليتي تخصيص الكتاب أو تقييده بخبر الواحد. والمنهج المعتمد هو المنهج الاجتهادي الأصولي بما يضمّ من قواعد ووسائل إثبات مع شيء من التطعيم بنكات مبنائية خاصّة. والهدف هو إحكام منهج الاستنباط الفقهي فيما يتعلّق بالدليل القرآني أكثر ممّا هو عليه الآن. وأهمّ النتائج التي توصّلنا إليها: أنّ عملية تخصيص الكتاب بخبر الأحاد يجب أن تخضع لقانونين: القانون الأول: لزوم استحكام الخبر الذي يُراد تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق القرآني به من حيث المتن والسند والدلالة والحجّة، وخلوّه من أيّ مضغف، وقد تمّ الاستدلال على هذا القانون ضمن مرحلتين، والقانون الثاني: لزوم كون العموم أو الإطلاق القرآني قابلاً للتقييد أو التخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن ورود مخصّص أو مقيد.

الكلمات المفتاحية: الدليل القرآني، خبر الواحد، العموم، الإطلاق، التخصيص، التقييد، منهج الاستنباط.

استناد به اين مقاله: غفوري الحسني، خالد (٢٠٢٥). نظرية تقنين تخصيص آيات القرآن الكريم بخبر الواحد. *الحكمة في القرآن*

والسنة، ٣(١)، صص ٧١-٩٢. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71819.1031>

تاريخ الاستلام: ١٧/٠٥/٢٤ ؛ تاريخ المراجعة: ١٣/٠٧/٢٤ ؛ تاريخ القبول: ٢٧/٠٩/٢٤ ؛ تاريخ النشر: ١٠/٠١/٢٥

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



١. المقدمة

لا ريب في أنّ التقييد والتخصيص هما من جملة القواعد المطروحة في علم أصول الفقه، واللذان يُصار إليهما في مقام الجمع العُرفي بين الأدلة في موارد التعارض غير المستقرّ، فلو كان لدينا دليل عامّ وفي مقابله دليل خاصّ يتمّ الجمع بينهما طبقاً لقاعدة التخصيص، وكذا الكلام في التقييد، فقولُه تعالى: «... وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمُ إِن لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ ذَيْنَ ...» (البقرة، ٤٣) دلّ على توريث الزوجة ثُمّن تركتها زوجها مع الولد والرُّبْع عند عدمه، وهو مطلق شامل لكلّ زوج ولكلّ زوجة ولكلّ تركّة مهما كان نوع المال فيها، ولكن دلّ الخبر على عدم توريثها من الأرض، فيجمع الفقهاء بين الدليلين - الآية والحديث - عادة فيجعلون الخبر مقيداً لإطلاق الآية، وينتهون إلى أنّ الزوجة ترث الثُمّن أو الرُّبْع من تركّة زوجها عدا الأرض فلا ترث منه شيئاً. والكلام في تخصيص الدليل العامّ بالدليل الخاصّ نظير الكلام في تقييد الدليل المطلق بالدليل المقيد. والسؤال المطروح هل ثمة خصوصية للدليل القرآني فيما لو كان مطلقاً أو عاماً وأريد تقييده أو تخصيصه بخبر الواحد، أو لا؟. المراد بخبر الواحد في المقام ما يقابل الخبر المتواتر، وهو وإن كان يشمل المحفوف بالقرائن القطعية، إلا أنّه حيث كانت حجية الخبر مقطوع الصدور من باب حجية القطع الذاتية، فيخرج عن دائرة بحثنا؛ إذ لا كلام في تخصيص الكتاب به حينئذٍ، لكن يبقى الخبر الخالي من القرائن القطعية بأقسامه مشمولاً للبحث وأيضاً يبقى الخبر الواحد للخصوصيات الموجبة للوثوق. والمقصود البحث عن خبر الواحد الحجّة، فيخرج الخبر الفاقد للحجّة كخبر غير الثقة إلا إذا بنينا على حجّة الخبر الضعيف في بعض الحالات، فلورفضنا حجية خبر الواحد فمن الطبيعي ألا يُقال بتخصيصه للكتاب كما هو محكي عن السيّد المرتضى وابن إدريس، ولا حاجة لعقد بحث مستقلّ، وإنّما تظهر الثمرة العملية لهذا البحث فيما لو بُني على حجية خبر الواحد. إنّنا نحبّ على السؤال المطروح بالإيجاب، وندعي وجود خصوصية للدليل القرآني، ومن هنا تصدّينا لإثبات ذلك واقتراح تقنين عملية التخصيص والتقييد للعامّ الكتابي بخبر الواحد، وهذه القوانين هي:

القانون الأوّل: لزوم استحكام الخبر - الذي يُراد تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق الكتابي به - من حيث المتن والسند والدلالة والحجّة، وخلوّه من أيّ مضعّف سواء أكان المضعّف من الجهات المذكورة أو من غيرها كاحتمال كون الرواية من باب القضايا الخارجية، أي: كونها قضية في واقعة، أو كونها ناطرة إلى الجوّ الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي الحاكم حين صدور الرواية أو كونها ناطرة إلى ظرف خاصّ. وهذا يستلزم دراسة الرواية بجميع أبعادها، وعدم الاكتفاء بدراسة الحشيات المتعارف بحثها بين الفقهاء. القانون الثاني: كون العموم أو الإطلاق الكتابي قابلاً للتقييد أو التخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن ورود مخصّص أو مقيد، وإلا فلو كان الدليل القرآني نصّاً صريحاً أو ظاهراً ظهوراً

قوياً جداً يجعله كالصريح فلا تخصيص ولا تقييد. وهذا يستلزم دراسة النص القرآني بدقة فائقة وعدم الإقدام على تخصيصه أو تقييده بسرعة. الاستدلال على المدعى الأول: وهو لزوم استحكام الخبر - الذي يُراد تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق الكتابي به - من حيث المتن والسند والدلالة والحجية، وخلوّه من أيّ مضعف. ويتم الاستدلال عليه في مرحلتين.

٢. المرحلة الأولى: تعيين دائرة حجّية خبر الواحد

إننا ندّعي عدم شمول أدلّة حجّية خبر الواحد لحالات التعارض - ولو بدواً - مع العام أو الإطلاق الكتابي. وقد أقمنا على ذلك دليلين، وهما: الدليل الأول: دعوى قصور المقتضي لحجية السند في مورد معارضة الخاصّ الظنيّ مع الكتاب الكريم، بل مع أيّ دليل قطعي السند كالسنة المتواترة؛ وذلك لأحد التقريبات الثلاثة التالية:

١-٢. التقريب الأول

إنّ الأدلّة المثبتة لحجية خبر الواحد على قسمين: إمّا لفظية وهي الآيات أو الروايات، وإمّا لتيمة متمثلة بالسيرتين العقلانية والمشرعية والإجماع.

أ- الآيات

فإنّ الآيات غير تامّة الدلالة على حجّية خبر الواحد (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، صص ٣٤٤-٣٨٤)، هذا أولاً. وثانياً: إنّه على فرض تمامية دلالة بعضها - كآية الكتمان وآية السؤال - فلا إطلاق لهما لحالات وجود إطلاقات أو عمومات قرآنية؛ إذ هما ناظرتان بالدرجة الأولى الى التبيين لما جاء به الوحي والآيات النازلة في القرآن الكريم أو النازلة في الكتب السماوية السابقة على القرآن، لا بيان شيء آخر وإن كان مرتبطاً بالدين وقولاً للمعصوم نبياً أو ولياً، وبيان ذلك:

أما آية الكتمان - أي قوله تعالى: «إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» (البقرة، ١٥٩) - فإنّها تذكّر كتمان ما نزل به الكتاب من الحقائق الواضحة، فعلى فرض انعقاد دلالة إلزامية لها وهو قبول التبيين الصادر ممّن يُبيّن لكي تثبت حجّية خبر الواحد، فذلك إنّما يكون في هذه الدائرة، والتي هي على أقصى التقادير قبول الخبر المتضمّن لما جاء به الكتاب العزيز من حقائق وما أنزله الله تعالى فيه كالأحاديث التفسيرية، لا مطلقاً، فالخبر الذي لا يتضمّن الإخبار عن محتويات القرآن ومضامينه خارج عمّا نحن فيه.

وأما آية السؤال الواردة في سورة النحل فهي بصدد ردّ شبهة كلامية ومعرفية، ألا وهي شبهة بشرية الرسل والأنبياء؛ فإنّ المشركين كانوا يعتقدون بأنّ الرسل لا بدّ أن يكونوا من الملائكة، فأرشدتهم الآية الى السؤال من أصحاب الكتب السماوية وأنّ الأنبياء هل كانوا بشرًا أو ملائكة؟ قال تعالى: «وما أرسلنا

من قبلك إلا رجلاً نُوحِي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون * بالبينات والزبر...» (النحل، ٤٣-٤٤)، وكذا آية السؤال الواردة في سورة الأنبياء التي بيّنت بأنّ الأنبياء كسائر الناس في احتياجهم الى الطعام وممارسة البيع والشراء، قال تعالى: «وما أرسلنا قبلك إلا رجلاً نُوحِي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون * وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين» (الأنبياء، ٧-٨)، فعلى فرض انعقاد دلالة إلزامية لهاتين الآيتين وهو قبول إجابة الأشخاص المسؤولين - الموجّه لهم السؤال - وتصديقهم فهذا إنمّا يكون بالنسبة الى ما هو داخل هذه الدائرة من الإخبارات المطابقة مع القرآن، لا ما خالفه منها ولو مخالفة بدوية.

ب - السنة

وكذا السنة (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، صص ٣٨٤-٣٨٩)؛ فلا دلالة لها على حجية خبر الواحد الصّرف بحسب نظرنا. وأمّا ما ادّعي تمامية دلالاته منها على حجية خبر الواحد (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، صص ٣٩٠-٣٩٤) كصحيحة الحمير يفقد جاء في هذه الصحيحة: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يُؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان...» (الكليني، ١٣٨٨ق، ج ١، صص ٣٢٩-٣٣٠، ح ١). فهذه الدعوى غير وجيهة؛ فإنّ الرواية واردة بشأن شخصين خاصين وتعيينهما لمهمة ثقيلة خاصّة والأمر بإطاعتهما وتباعهما، فلا نظر لها لا الى غيرهما؛ إذ التركيبة خاصّة بهما، كما لا نظر لها الى حجية خبر الواحد؛ إذ نظرهما الى التوكيل الخاصّ لمهمة صعبة جدّاً في تلك الظروف القاسية وهي إيصال أوامر الإمام ونواهيه التشريعية والولائية، وعلى فرض تسليم دلالتها على حجية خبر الواحد لا دلالة لها على حجّيته مطلقاً، فإنّها تُثبت الحجية في دائرة ضيقة جدّاً جدّاً، وهي مورد وجود توثيق خاصّ مباشر من المعصوم^٥، أو على أقصى التقدير وجود اعتماد ووثوق بأعلى الدرجات، كما هو المستفاد من عنوان (الثقة المأمون).

ولو قيل: إنّ التعليل بعنوان (الثقة المأمون) الوارد فيها يدلّ على أنّ تمام النكته إنمّا تتمثّل في الوثاقة والأمانة، وهذا التعليل مطلق (التوحيد التبريزي، بي تا، ج ١، صص ٢٠-٢١). قلنا: إنّ لازم ذلك أن يُقال بترتب نفس الأثر الوارد في الرواية على كلّ ثقة، ألا وهو وجوب الإطاعة المطلقة لكلّ ثقة «فاسمع لهما وأطعهما»، وهذا ما لا يمكن الإلتزام به، سيما إذا لاحظنا قوله: «وما قال لك فعني يقولان»؛ إذ لم يرد فيها (وما قال لك عني فعني يقولان) أو (ما يُبلغانك عني فعني يقولان)، بل كلّ ما يقولانه فقولهما قولِي مطلقاً ولو لم يكن بعنوان النقل عني، بل حتّى لو احتملنا وجود كلمة (عني) في هذه الجملة - أي: (وما قال لك عني فعني يقولان) - ولو بقرينة العطف على ما قبلها، وهو قوله: «فما أديا إليك عني فعني يُؤديان»، فأيضاً لا يمكن الإلتزام بذلك اللازم؛ إذ بين التعبير بـ (تصديق الثقة)

وبين التعبير بـ (كون قوله وأمره أمري) بون شاسع، لأنّ الثقة قد يسهو وقد ينسى، بل قد يكذب ويخون أحياناً. وأمّا غيرها من الصحاح فإنّها واردة بشأن أفراد خاصّين من كبار العلماء والفقهاء ومن وجوههم وأجلّانهم، نظير: محمد بن مسلم الثقفي (الحَرّ العاملي، ١٤١٤ق، ج ٢٧، ص ١٤٤، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣) والحرث بن المغيرة النصري (الحَرّ العاملي، ١٤١٤ق، ج ٢٧، ص ١٤٤، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٤) ويونس بن عبد الرحمن (الحَرّ العاملي، ١٤١٤ق، ج ٢٧، ص ١٤٤، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣)، وفي مجال المرجعية في الإفتاء وأخذ معالم الدين. فقد دلّت السنّة على حجّية خبر أشخاص خاصّين كانوا في مراتب عالية، وهذا أخصّ ممّا نحن فيه.

جـ- السيرة العقلانية

فيقال عادة إنّها قائمة على العمل بخبر الواحد ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها؛ إذ لو ورد النقل لتوقّرت الدواعي على نقله في مثل المقام، فتثبت حجّيتها أيضاً (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ٣٩٥-٣٩٧). إلا أنّ الاستدلال بسيرة العقلاء يُوّاجه إشكالاً، وهو: إنّ سيرة العقلاء لا لسان لها ولا إطلاق، كما هو واضح، والقدر المتيقّن منها لا يُثبت حجّية خبر الواحد مطلقاً وبالجملّة، بل يُثبت في الجملّة، وهو حجّية خبر الواحد الثقة إذا لم تكن ثمة شواهد تُعارضه، سيما إذا كانت تلك الشواهد قويّة. أجل، قد يُرتّب العقلاء الأثر على الخبر بمجرد سماعه فيما لو كان المخبر به مهمّاً لديهم، وحينئذٍ فلا خصوصية لخبر الثقة من حيث هو، بل قد يُرتّبون الأثر حتّى على مجرد الاحتمال في الموارد المهمّة. وهذا خارج عن محلّ البحث. إذن، القدر المتيقّن من سيرة العقلاء في أمورهم العادية الأخذ بخبر الثقة إذا لم يكن معارضاً حصل منه الوثوق فقط لا مطلقاً، فهم يعتبرون التصديق بالخبر بمحض سماعه من الثقة حسن ظنّ من السامع أو سداجة منه وسفاهة وخفّة عقل، وفي مورد التعارض مع عموم قرآني لا يحصل الوثوق. قد يُقال: إنّ الاستدلال بسيرة العقلاء لا يصحّ في المقام من الأساس؛ باعتبار أنّ لما نحن فيه خصوصية لا تكون شائعة بين العقلاء حتّى تكفي سيرتهم لكشف الحال (المجلسي، ١٤١٤ق، ج ٥، ص ٣٨٣)، والظاهر أنّ مراد القائل بالخصوصية هي التعارض مع الكتاب، فهذه قضية خاصّة بالمسلمين دون سائر العقلاء من حيث إنّهم عقلاء. لكن يُقال: يُمكن استكشاف موقف العقلاء وسيرتهم وبنائهم في مثل المقام بلحاظ النكات العامّة والارتكازات الثابتة في أذهانهم لا بعنوان الخصوصية المشار إليها، بل إنّ القدر المتيقّن منها العمل بالخبر الموجب للوثوق، ولا وثوق في حال المعارضة مع دليل مستحكم بصورة عامّة، ولا ريب في أنّ هذا العنوان ينطبق على القرآن الكريم. وعليه، فيمكن الاستدلال بالسيرة العقلانية في المقام، لكنّها لا تُثبت حجّية خبر الواحد مطلقاً، كما ذكرنا.

د - السيرة المتشرّعية

فعلى الرغم من تمامية الاستدلال بها لإثبات حجية خبر الواحد، فإنّ سيرة المتشرّعة قائمة على العمل بأخبار الأحاد، وهي بنفسها تكشف كشفاً إيجابياً عن موقف الشارع (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، صص ٣٩٥-٣٩٧)، إلا أنّ القدر المتيقّن منها العمل بخبر الواحد فيما إذا لم يكن مخالفاً لما هو ثابت في الدين سيما إذا كان مخالفاً مع الكتاب ولو بدواً، لذا نجدهم يلاحظون في الراوي والمخبر الأمانة والعدالة والاستقامة في السلوك بل والاستقامة في العقيدة، ولا يكتفون بصرف الوثاقة، ولدينا من الشواهد والمؤيّدات التي تؤكد على أنّ سيرة المتشرّعة كانت قائمة على عدم اعتبار خبر الثقة مطلقاً حتّى لو كان غير منسجم مع الكتاب العزيز، وسوف نسرد لك تلك المؤيّدات الكثيرة لدى استدلالنا على رؤيتنا بالسيرة العقلانية، فلاحظ.

هـ - الإجماع

استدلّ الشيخ الطوسي بالإجماع؛ فإنّه أوّل من ادّعى الإجماع في المسألة في العُدّة، حيث ادّعى فيها إجماع الطائفة المحقّقة على العمل بالأخبار التي رويها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، وأنّ هذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي (ص) ومن بعده من الأئمّة الأطهار (الطوسي، ١٤١٧ق، ج ١، صص ١٢٦-١٢٧).

وأجيب بعدّة وجوه، منها: غاية ما يُمكن إثباته اتّفاقهم على العمل بالأخبار بالجملة (الأنصاري، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٣٤٩). عدم وضوح الحيثية التي اتّفق عليها المجمعون في العمل بالخبر (الأنصاري، ١٤١٩ق، ج ١، صص ٣٤٩-٣٥٠).

مضافاً إلى أنّ لا تُسلم ثبوت حجية الخبر بالإجماع بما أنّ إجماع، بل عمدة ما دلّ عليها هو بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على الاحتجاج بالخبر في مقام الاحتجاج واللجاج، كما بين الموالى والعبيد، وليس للشارع فيه تأسيس، بل كلّ ما ورد عنه في هذا الباب فليس إلّا إمضاء لطريقة العقلاء. ولعلّ الظاهر أنّ مراد الشيخ الطوسي بالإجماع ليس إلّا استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأوّل عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتديّنون بدين الإسلام حتّى يُستكشف بذلك ورود نصّ فيه عن النبي (ص) ويكون العمل بالأخبار حكماً من أحكام الإسلام، بل بما هم عقلاء، فيرجع الإجماع المدّعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طرّاً على الاحتجاج بها (المنتظري النجف آبادي، ١٤١٥ق، ص ٣٦٦)، والكلام فيها ما تقدّم. والحاصل: عدم تمامية الأدلّة اللفظية وغير اللبّية بإثبات حجية خبر الواحد، وما ينهض لإثباتها السيران العقلانية والمتشرّعية، وهما لا إطلاق لهما، ولا تشمّلان ما خالف القرآن ولو بدواً. إذن، فأدلة حجية خبر الواحد في نفسها قاصرة عن شمول حالة التنافي مع الكتاب العزيز ولو التنافي البدوي (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٣، ص ٤٠٠).

٢-٢. التقريب الثاني

إنّ خبر الثقة إذا زوحم بأمانة أقوى من وثاقة الراوي في الأمارية لا يكون مشمولاً للدليل الحجية؛ والسبب فيه: أنّ الوثاقة التي هي ملاك الحجية تكون بحسب الارتكاز العقلاني ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية وطريقيتها، لا على وجه الصفاتية والموضوعية، فإذا أثبتت بمزاحم أقوى أوجب وهن احتمال صحّة هذا الإخبار والنقل، فلا تشمله السيرة، كما في مسألة إعراض قدماء الأصحاب القرييين من عصر النصّ عن خبر صحيح السند؛ فإنّه يُوجب سقوطه عن الحجية، كما هو المعروف بينهم. إنّ هذا التقريب هو توظيف منّا لبيان منقول عن الشهيد الصدر وإن لم يكن بصدد إثبات مدّعانا (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، ٤٢٦). وفيما نحن فيه فإنّ وجود عموم أو إطلاق قرآني يكون أمانة مزاحمة لأمانة وثاقة الراوي، فلا يكون مشمولاً بدليل السيرة، بل ولا الأدلة اللفظية لو فرض تماميتها؛ لكونها محمولة على الارتكازات العقلانية من الكاشفية والطريقة النوعية. ومن ذلك يظهر لك ما في دعوى قيام السيرة على تقديم الخبر الخاصّ على العموم الكتابي ولو كان قطعي السند بملاك القرينية والحكومة. كما قال السيّد الداماد: «وبالجملة: لا إشكال ولا ينبغي الإشكال في ترجيح الخاصّ على العامّ ولو كان العام قطعياً سنداً والخاصّ ظنيّاً؛ للبرهان المتقدم، وللقطع بأنّ سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف كانت مستقرّة على ذلك، بل عرفت أنّه لو بُني على العكس لزم تأسيس فقه جديد وشريعة جديدة (الطاهري الإصفهاني، ١٣٨٢ش، ج ١، ص ٤٨٣).

لو قيل: بأنّ هذا البيان يُمكن أن ينعكس على عمومات وإطلاقات الكتاب أيضاً؛ وذلك بأنّ يُقال إذا كان كان الدليل على حجية الظهور الشاملة للعمومات والإطلاقات - بما فيها عمومات وإطلاقات الكتاب - هو السيرة العقلانية بملاك الكاشفية فيمكن أن يُقال بأنّه في حالة وجود خبر معارض لتلك العمومات فسوف تكون أدلة حجية الظهور عموماً - وأدلة ظهور الكتاب خصوصاً - حينئذٍ قاصرة أيضاً؛ بدليل سيرة العقلاء القائمة على نكتة الكاشفية فيها، فإنّ القدر المتيقّن منها هو فيما إذا لم يكن للظهور أمانة معارضة كخبر الواحد مثلاً.

فإنّا نقول: إنّ العقلاء يبنون على تقديم العمومات والإطلاقات في خصوص ما نحن فيه؛ وذلك لبعض الوجوه: إنّ - بناءً على كون جعل الأمارات من باب الطريقة لا السببية - ففي حالة تعارض أمارتين من سنخين متفاوتتين كما فيما نحن فيه فإنّ السيرة العقلانية تقتضي تقديم الأمانة الأقوى على الأضعف ما دامت النكتة في الجعل هي الكشف عن الواقع، كما هو الحال لدى تعارض أمارتين من سنخ واحد كتعارض ظهورين فيقَدّم الدليل الأظهر على الدليل الظاهر، وتعارض خبرين فيكون الترجيح على أساس الصفات كالأعدلية والأفقيّة والأصديقية والأورعية، كما يراه البعض. وبعبارة أخرى: إنّ التقديم بحسب قوة الظنّ وقوة الاحتمال. وفيما نحن فيه فإنّ كاشفية الظهور عن مراد

المتكلم منشأها الطبع البشري، وكاشفية خبر الواحد عن الواقع منشأها الوضع واعتبار العقلاء، وما كان منشأه الطبع أقوى مما كان منشأه الوضع فيقدم، نظير كاشفية الاستصحاب عن الواقع الناشئة عن الطبع الإنساني، بخلاف البراءة في المولويات العرفية الناشئة من الوضع والاعتبار. ولو فرض جدلاً أقوائية دلالة الدليل الخاص من دلالة الدليل العام في بعض الحالات فهنا نلتزم بتقديم الخاص على الدليل العام ولو كان العام كتابياً.

كما أنه في مورد التزاحم بين حجية الظهور الإطلاقي أو العموم وبين دليل حجية خبر الواحد الخاص لا ترفع اليد عن حجية الإطلاق والعموم بالكامل، ولا يسري الشك إلى حجية الدليل المطلق والعام، ولا ينتهي الأمر إلى سقوط حجتيه، وإنما يقع التزاحم في مورد المنافاة بين مدلوليهما، وأما فيما بقي من أفراد ومصاديق المطلق أو العام فتبقى حجية المطلق والعام فيها على قوتها. وإلا لوسرى الشك إلى حجية الإطلاق أو العموم لحكم العقلاء بسقوطهما عن الحجية ولبقي الخاص وحده من دون منازع.

مضافاً إلى إمكانية دعوى تقديم العمومات والإطلاقات في خصوص المقام لنكتة قوة وأهمية نفس المظنون والمحتمل؛ لكون الظهورات القرآنية كاشفة عن المراد من كلام الله تعالى فتكون أهم وأقوى من خبر الواحد الكاشف عن مراد الناقل. وسيأتي قريباً تفصيل أكثر لدى بحثنا للمرحلة الثانية، فانتظر.

٣-٢. التقريب الثالث

إن أخبار الطرح الآمرة بطرح ما خالف الكتاب تُقيد كبرى حجية الخبر بما إذا لم يكن مخالفاً مع الدليل القطعي ولو كانت المعارضة بينهما من سنخ التعارض غير المستقر (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ٤٢٦؛ الطاهري الإصفهاني، ١٣٨٢ش، ج ١، ص ٤٨٤).

لا يُقال: إن رفض تخصيص خبر الواحد للكتاب يستلزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك (الأخوند الخراساني، ١٤٠٩ق، ص ٣٦٣). وهذا الاستدلال مبني على أن أغلب الآيات المتكفلة لبيان أصل تشريع بعض الواجبات أو المحرمات أو المبيّنة لأركان التشريع الإسلامي تتحلّى بالشمول والإطلاق، فلو استند إلى مثل آية «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً...» (البقرة، ٢٩) للقول بجواز كافة التصرفات بكل شيء في هذا العالم لزم حينئذٍ إلغاء كلّ الروايات الواردة في تحريم بعض التصرفات (آخوندي، ١٣٩٥ش، ص ١٥١).

فإنه يُقال: إن الأمر لا يدور بين القبول والإنكار، بل بالإمكان اختيار طريق وسطي بينهما كالقول بعدم إنكار تخصيص الكتاب بالسنة بالمرّة وفي الوقت نفسه القول بعدم إلغاء أخبار الأحاد طرّاً بل اشتراط عدم منافاتها مع الكتاب، وهذا الشرط وإن أدى إلى تضيق دائرة الأخبار المخصّصة والمقيّدة

لكن هذا لا ينتهي الى الإلغاء أو ما هو بحكمه، بل يبقى لدينا عدد غفير من روايات الأحاد ما يُمكن الفقيه من ممارسة نشاطه الاجتهادي. ويشهد لذلك اجتهادات مَنْ أرسى استنباطه على مبنى عدم التخصيص كالقدماء أو بعض متأخري المتأخرين كالمحقق الكركي (المحقق الكركي، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٢٥٦) والمحقق الأردبيلي (الأردبيلي، بى تا، ج ١١، ص ٤٥٥) أو الوحيد البهبهاني (الوحيد البهبهاني، ١٤١٩ق، ص ٢٠٥)، بل حتّى الشيخ الأنصاري (الأنصاري، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٣٦٦) وبعض المعاصرين (الحيدري، ١٤١٢ق، صص ١٦٣-١٦١).

بعد الفراغ عن تمامية مقتضي الحجية لخبر الواحد في نفسه في الجملة يُدعى بأنّ مركز التعارض لا ينحصر بلحاظ كبرى حجية الظهور ليقال بتقدّم الخاصّ على العامّ لكونه قرينة، بل يسري التعارض الى كبرى حجية السند أيضاً؛ بمعنى أنّ كبرى حجية الظهور الشامل للعموم يكون معارضاً مع كبرى حجية السند الشامل لسند الخاصّ، ولا قرينة لدليل إحدى الكبيرتين على الأخرى؛ فإنّ القرينة بين مفاد الخاصّ ومفاد العامّ، لا بين مفاد دليل حجية الظهور ودليل حجية السند (الهاشمي الشاهرودي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ٣٦٦)، فيُجمّد دليل حجية خبر الواحد في مثل هذه الحالة؛ بسبب الشكّ في جعل الحجية له في مثل هذه الحالة، والشكّ في الحجية ينتهي الى عدمها. وبذلك يظهر لك ما في دعوى تقدّم الخبر الخاصّ على العموم الكتابي ولو كان قطعي السند بملاك القرينة والحكومة (الطاهري الإصفهاني، ١٣٨٢ش، ج ١، صص ٤٨١-٤٨٣).

٣. المرحلة الثانية: تحديد دائرة قواعد الجمع العرفي في تقديم الخاصّ على العامّ

وهذا البحث هو المهمّ لدينا، فنحن إن سلّمنا في المرحلة الأولى بأنّ أدلّة حجية خبر الواحد لا تُثمر الحجية مطلقاً بل في حدود الخبر الموثوق فلا داعي لخوض البحث في النقطة الثانية، وإن لم نُسلّم فسوف يتحمّ علينا البحث فيها. وفي البدء ينبغي مراجعة مستند ودليل قاعدة التخصيص والتقييد لكي نرى هل يشمل ما نحن فيه أو لا؟ والدليل الذي يدلّ على أصل قاعدة الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد هو الفهم العرفي؛ فإنّ العرف إذا سمع كلاماً مطلقاً أو عامّاً وتلاه كلاماً آخر منافياً له أضيق دائرة فلا يرى بينهما أيّ تنافٍ مستقرّ، ويجمع بينهما باقتران جزء من العام في حدود الدائرة التي دلّ عليها الدليل الخاصّ وإبقاء العامّ فيما بقي على حاله، وإن وقع بين الأصوليين بحث تحليلي نظري صرف حول تبيين النكته الكامنة في تقديم العرف لظهور الخاصّ المنفصل على ظهور العام.

وهذا الاختلاف لا يقدح في قيام أصل النكته العرفية؛ حيث ذكروا عدّة وجوه للنكته في التخصيص، منها (الحائري الحسيني شيرازي، ١٤٠٨ق، ج ٥، من القسم الثاني، صص ٥٨٢-٥٩٦):
الوجه الأول: إنّ الخاصّ يرفع موضوع مقدمات الحكمة بمقدار الخاصّ، وينهدم الشمول بانهدام

الإطلاق. أي: يكون تقدّم الدليل الخاصّ على الدليل المطلق بقانون الورد.
الوجه الثاني: دعوى تقدّم الخاصّ على العامّ من ناحية القرينة، والقرينة تقدّم على ذي القرينة ولو كانت أضعف منه في الظهور.

الوجه الثالث: كون تقديم الخاصّ على العامّ بنكتة الأظهرية والأقوائية؛ حيث إنّ الخاصّ فيما يختصّ به صريح ولو نسبياً، والعامّ ظاهر فيه.

وبحسب تصوّرنا أنّ الأرجح كون النكتة العرفية كامنة في الوجهين الأول والثاني دون الوجه الثالث؛ إذ أنّ كاشفية الظهور وأماريته في الخاصّ وكاشفية الظهور وأماريته في العامّ كلتاهما على حدّ سواء لو خيّلا ونفسيهما، ومجرّد ضمّ أحدهما إلى الآخر لا تتولّد أقوائية وكاشفية وأظهرية جديدة غير ما كان موجوداً قبل اجتماعهما، كما أنّ تقديم الخاصّ على العامّ حتّى لو كان ظاهراً ولم يكن صريحاً، بل ولو كان الخاصّ أضعف ظهوراً من العامّ. والذي نعتقده: أنّ نكتة تقديم الدليل الخاصّ على الدليل العامّ هو كون الخاصّ مفسّراً ومبيّناً للعامّ، فالنكتة هي التفسير والتبيين والتفصيل. وبهذا يعود هذا الوجه إلى الوجهين الأول والثاني، ولا يكون في عَرَضهما. لكن يجدر التنبيه على أنّ مجرى الوجه الأول فيما لو كان لدينا إطلاق ودليل مقيد، لكن مجرى الوجه الثاني فيما لو كان لدينا عموم ودليل خاصّ، وليس الوجه الأول بديلاً عن الثاني. ومهما يكن من أمر فإنّ العرف يحكم بتقديم الخاصّ على العامّ في المحاورات العرفية، وهذه النكتة تظال دائرة النصوص الشرعية كتاباً وسنته، ولا كلام بين الأصوليين في تخصيص الكتاب بالكتاب، كما لا كلام عندهم في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة والقطعية، وإنّما الكلام وقع بينهم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد، والمشهور منهم اختار ذلك تعميماً لتلك النكتة العرفية؛ فما دام خبر الواحد حجة - بناءً على حجتيه - فلا إشكال في تخصيصه للعامّ الكتابي. لكننا لا نذعن بهذا الأمر على إطلاقه في جريان قاعدة التخصيص، بل نشترط الوثوق بالخبر المقيد أو المخصّص؛ وذلك للأدلة الثلاثة التالية:

٣-١. الدليل الأول

وهذا الدليل يتوقّف على بيان مبنى معيّن، ألا وهو: إنّ الحجّية مقولة مشكّكة، وليست مقولة متواطئة، أي: تتفاوت مصاديقها من مورد لآخر قوّة وكشفاً؛ لأنّ الكشف مستند إلى حساب الاحتمالات سواء التفتنا لذلك أو لم نلتفت، وهذا أمر وجداني، وليس المراد بحساب الاحتمالات الحساب الرياضي الدقي، بل الحساب العرفي المبني على التسامح، وهذا التفاوت في الكاشفية له مناشئ متعدّدة. منها: التفاوت من حيث المباشرة وعدمها في النقل، التفاوت من حيث مكانة الناقل وخصوصياته؛ التفاوت من حيث الظهور، ومنها التفاوت الكمي؛ فإنّ خبر العدلين وما زاد أقوى من خبر الثقة العدل. إذا اتّضح ذلك حينئذٍ يتشكّل قياس منطقي كالتالي:

المقدمة الأولى: إن كاشفية الدليل القرآني عن مراد الشارع أشد وأقوى من كاشفية خبر الواحد المجرد.

المقدمة الثانية: إن العرف إنما يجمع بين العام والخاص المتكافئين، ولا يجمع بين الدليلين المتفاوتين.

النتيجة: إن العرف لا يجمع بين الدليل القرآني وخبر الواحد المجرد، بل يجمع بين الدليل الكتابي وخبر الواحد الموثوق بصدوره.

٣-١-١. المقدمة الأولى

إن كاشفية الدليل القرآني عن مراد الشارع أشد وأقوى من كاشفية خبر الواحد- فبيانها فيما يلي:
أولاً: وصول النص القرآني الى المسلمين كافة وصولاً قطعياً وشيوعه بينهم تلاوة وتدارساً. وقد شاع بينهم القول بأن الكتاب دليل قطعي الصدور والوصول والسنّة ظنيّة؛ فإن القطع في السنّة إنما يصح على الجملة لا على التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به على الجملة والتفصيل، ومن المعلوم أنّ المقطوع به مقدّم على المظنون، وأمّا السنّة المتواترة تواتراً لفظياً فهي وإن كانت مفيدة للقطع لكن موارد السنّة القولية المتواترة تواتراً لفظياً نادرة جداً وبحكم المعدوم، بل لعلّه لا يوجد منها شيء في زماننا، فما أكثر ما يواجه السنّة من التشكيكات السنية سواء أكانت في أصل الصدور أو في الوصول؛ لعدّة أسباب.

ثانياً: إن الدليل الكتابي من حيث كونه كلام الله عزّ وجلّ يكون فوق كلام المخلوق، ممّا يجعل المسلم يتعامل معه باهتمام وعناية خاصّين، ولا يُقاس كلامه بكلام غيره مهما بلغ من عظم المنزلة ككلام رسول الله (ص)، ولا يسوغ أن يُجعل في عرض واحد، لا من جهة إعجاز الكتاب فحسب، بل من جهة علو المكانة والقيمة الخاصّة المقدّسة للكتاب. وليس المراد عدم إمكان تقييد الكتاب بالسنّة الواقعية أيضاً وبكلام رسول الله (ص)، بل المراد التأكيد على النكتة التي ذكرناها تواتراً، ومن هنا فإنّ الكلام الصادر من المعصوم مباشرة وإن سلم من إشكالية الشكّ في أصل الصدور ولكن لا يسلم من إشكالية الشكّ في جهة الصدور وأنه مراد جداً أو أنّه صدر تقيّة، إلا إذا خلا من هذه الإشكالية وحصل لنا الوثوق به أو القطع، وهذا ما ندّعيه.

ثالثاً: القطع بكون النصّ القرآني مراداً جداً؛ لعدم احتمال التقيّة في النصّ القرآني، وتلقّيه من قبل المسلمين المخاطبين من دون تردّد أو توقّف في مداليه، ولا تتأتّى فيه إشكالية جهة الصدور.

رابعاً: انتشار مداليل القرآن بين عامة المسلمين بمختلف طبقاتهم كباراً وصغاراً نساءً ورجالاً واستحكام النصّ القرآني - بما في ذلك الإطلاقات والعمومات - في الأذهان وركوزه في النفوس وتداوله على الألسن وانتشاره في الآفاق؛ باعتبار شدّة اهتمام المسلمين المعاصرين لنزول القرآن

بالنصّ القرآني.

خامساً: عمل المسلمين بمداليل النصّ القرآني وانطلاقهم في ضوئها واستحكامها - بما في ذلك الإطلاقات والعمومات - في الأذهان وركوزها في النفوس وتداول النصّ القرآني على الألسن وانتشاره في الآفاق؛ باعتبار شدّة اهتمام المسلمين المعاصرين لنزول القرآن بالنصّ القرآني، ممّا أدّى الى ارتكاز بيانات القرآن في أذهان المسلمين، بل وربما في أذهان غيرهم أيضاً ممّن جاوهم من أبناء سائر الديانات. الى حدّ بحيث ادّعى البعض كون الدليل القرآني قطعياً، وكون ظواهره قطعية، وليست ظنيّة. وإن كنّا لا نقبل هذه الدعوى (السبحاني التبريزي، ١٤١٤ق، ج ٢، ص ٥٧١).

٣-١-٢. المقدّمة الثانية

وهي أنّ العُرف إنّما يجمع بين العام والخاصّ المتكافئين، ولا يجمع بين الدليلين المتفاوتين - فبيانها فيما يلي:

أولاً: إنّ المراد بالتكافؤ بين الدليلين العام والخاصّ: التكافؤ العُرفي - كما أشرنا - أي: التكافؤ المبني على التسامح، فالعرف يتسامح عادة فيما إذا كان التفاوت بين الدليلين من حيث الكاشفية تفاوتاً يسيراً ويعتبرهما متكافئين، وإلا إذا كان التفاوت فاحشاً فإنّ العُرف لا يتسامح، كما هو الحال في التسامح العُرفي في تعيين التكافؤ في المباراة بين القرينين في القتال سابقاً أو تعيين التكافؤ في مسابقات المصارعة بين المتنافسين في أيامنا هذه؛ إذ من الواضح لا يقصد بذلك التساوي الدقيق.

ثانياً: إنّ بعد أن استحكم النصّ القرآني في أذهان المسلمين لو صدر بعد حين تقييد أو تخصيص بواسطة خبر ما لا يُحرز وصوله وصولاً تامّاً أو لا يُحرز دلالة أو لا يُحرز إرادته جدّاً؛ فإنّ سلوك هذا الطريق من قبل المشرّع ليس عُرفياً ولا عقلاً، ولا هذا سبيل ممّن يكون حريصاً على أحكامه وتشريعاته، فحال سلوك هذا الطريق حال ما لو صدر أمر من الشخص الأول في البلد - كرئيس الجمهورية - من خلال طريق واضح كالإذاعة والتلفاز أو الصحيفة الرسمية، ثمّ بعد حين يصدر استثناء غير واضح الدلالة على يد موظّف عادي في الدولة أو يصدر بعبارة مشوشة، وربما لا يصل الى كثير من المكلفين، فكيف يُعوّل الشارع الحريص على أحكامه على هذا الطريق غير مأمون الوصول؟! ويا ترى هل يُولي العقلاء عناية لذلك الاستثناء الباهت على فرض وصوله إليهم؟! فإنّ ما هو المشاهد من بنائهم هو الجمع بين العام والخاصّ فيما يكون العام والخاصّ في درجة واحدة من القوّة قال السيّد مصطفى الخميني: «وإذا صحّت المقايضة بين ما عندنا وما عند العُرف، فهو في مثل ما إذا كان العام - مثلاً - في كتاب دستور الدولة الذي هو أساس القوانين العُرفية في الدولة الكذائيّة، ثمّ بعد ذلك سمع أحد العارفين بالقوانين العامة من بعض ثقاتهم: أنّ في العام الكذائي المدوّن في الدستور تصرّفوا بضرب قانون على خلافه، ويكون هو الأخصّ، فهل تجد من العُرف والعقلاء أنّ

[يُرتَّبوا] الأثر بذلك؟! أم [يقومون] بالفحص؛ لقوّة ما في ذلك الدستور، وللاطلاع القطعيّ على مفاد المخصّص البالغ إليه، ويصير محفوظاً بالقرينة وفي حكم التواتر؟» (الخميني، ١٤١٨ق، ج ٥، ص ٣٨٠).

فلا بدّ والحال هذه لو أُريد التخصيص والتقييد من اعتماد طريق مستحكم يتناسب مع استحكام النصّ القرآني العام الصادر أولاً، وذلك إمّا من خلال صدور نصّ قرآني آخر يتضمّن التقييد والتخصيص، أو من خلال صدور نصّ نبوي فيه قدرة على إلفات أنظار المخاطبين ويُحرص على إرساله وإيصاله إليهم، وذلك يتمّ ببيان الحديث في ظروف يكون فيها حضور حدّ كبير من المخاطبين كخطبة صلاة الجمعة بحيث تُتخذ تدابير لازمة لإيصاله الى البقية؛ كأن يُقال: (فليبلغ الشاهد الغائب وشبهها) ونحو ذلك من التدابير كإرسال المبلّغين، وهذا يُنتج توافر عدد كبير أو معتدّ به من نقلة الحديث، أو تكرار الحديث أكثر من مرّة أو الإشارة الى ذلك المضمون، أضف الى ذلك لا بدّ وأن يكون البيان النبوي واضحاً بدرجة بحيث لا يُؤدّي الى عدم الفهم أو سوء الفهم أو تصوّر كونه بياناً مستقلاً، بل حينما تُتلى تلك الآية المطلقة من قبل المعصوم أو تصدّى لفسيرها وبيانها عليه أن يُشير الى التقييد، لا أن يغضّ النظر عن ذلك، ممّا يُؤدّي الى الإلتباس، فإنّ هذا خلاف وظيفة الشارع من لزوم إيصال الأحكام الى المكلفين بالطرق العرفية. ومن هنا يُعرف أنّ المحذور والإشكال في التقييد أو التخصيص بنصّين على ناحيتين:

الناحية الأولى: ناحية الشارع الذي إذا كان لا يُفترّط بأحكامه ويحرص على إيصالها للمكلفين فلا بدّ أن يختار لإيصالها طريقاً مضمون الوصول إليهم. والناحية الثانية: ناحية المخاطب والمكلف فإنّه بعد استحكام الإطلاقات والعمومات القرآنية في ذهنه لا يكاد يلتفت الى المخصّص إذا لم يتمتّع بالإحكام لو خاطب به ولا يهتمّ به، ولا يرى نفسه معنياً به لو وُجّه إليه. هذا، وقد أشار السيّد مصطفى الخميني الى هذا الأمر وإن كانت عبارته لا تخلو من الإجمال، قال: «أنّ قوّة الكتاب وقوّة القوانين المودعة فيه ربّما تُوجب كون الأخصّ غير قابل لكونه قرينة على ما فيه، وغير قابل لكونه مخصّصاً له ومتصرّفاً فيه؛ ضرورة جواز تخصيص العام الكتابي بنفس المخصّص الكتابي ومقيّده. فالذي أوجب تعنون البحث حول هذه المسألة أنّ القوانين المضروبة في الكتاب تكون في نفس المتشرّعة بمثابة لا يُمكن التصرّف فيها ولو بالتخصيص أو التقييد، إلّا بالخبر القويّ الكذائي» (الخميني، ١٤١٨ق، ج ٥، ص ٣٧٩).

قد يُقال: نعم، الأمر كذلك فيما إذا لم يُعهد التصرّف في العمومات والمطلقات الكتابية، وأمّا إذا لم يكن في الكتاب عامّ إلّا وقد تصرّفوا فيه، فإنّه يُوجب انحطاط درجة القوّة في العمومات والإطلاقات الكتابية، ويورث كونها في معرض ذلك.

وقد أُجيب بما يلي:

أولاً: لم يثبت لنا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرينة، فإثمه كثيراً ما تكون المسألة ذات أخبار، وتكون عند العاملين بها في الصدر الأول محفوفة بالقرائن، فهو لا يُوجب تجويز التخصيص بالخبر الواحد الذي هو محطّ البحث هنا.

ثانياً: إن كثيراً من التصرفات ربما لا يُعدّ من التخصيص والتقييد؛ لعدم ثبوت العموم والإطلاق في الكتاب الإلهي؛ ضرورة أنّ جملة من القوانين في التشريعات القرآنية لم تكن في مقام بيان تمام المراد، ولا سيّما في مثل أصل تشريع الصلاة والصوم والحجّ. وما ادّعي كونه من العمومات والإطلاقات القرآنية محدود جدّاً غير بالغ إلى مستوى الكثرة الموجبة للوهن في التصرف، من قبيل: عموم قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» (المائدة، ١)، وإطلاق قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع» (البقرة، ٢٧٥)، وقوله تعالى: «إن ترك خيراً...» (البقرة، ١٨٠)، وقوله تعالى: «فمن بذله من بعد ما سمعه فإنّما إثمه على الذين يبدّلونه» (البقرة، ١٨١) وتحريرات في علم الأصول (الخميني، ١٤١٨ق ج ٥، صص ٣٨٠-٣٨١)، كذا قيل. وإن كنّا نعتقد بخلاف ذلك؛ فإنّ العمومات والإطلاقات القرآنية من الكثرة بمكان ممّا يُشكّل رصيذاً كبيراً للفقهاء في عمليات استنباطها للأحكام. ومن هنا ذهب قدماء الأصحاب إلى القول بعدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد بشكل جازم وقاطع؛ لما أدركوه بأذهانهم الصافية والقريبة من عصر النصّ، ولما ارتكز في عقولهم قبل أن تُخالطها الوجوه الصناعية من استحكام النصّ القرآني - عموماً وإطلاقاً - وعدم رفع اليد عنه بمجرد إخبار راوٍ واحد.

٣-٢. الدليل الثاني

إنّ المعيار في قبول الحديث أو رده - أي: في حجّية الحديث أو عدمها - بحسب روايات العرّض هو مدى توافقه أو مخالفته مع الكتاب العزيز، وثمة وجهان في اشتراط قبول الحديث، وهما: اشتراط الحدّ الأعلى وهو موافقة الكتاب، واشتراط الحدّ الأدنى وهو عدم مخالفته، هذا بناءً على استفادة تعدّد الشرطين من روايات العرّض، كما هو مقتضى ظهورها الأولي. هذا، وينبغي الالتفات إلى أنّنا نفهم من هذا المعيار - وهو العرّض على الكتاب - أنّ المراد تطبيقه بعد الفراغ عن توقّف الحديث على مقتضى الحجية من ناحية السند، وليس المراد تطبيقه حتّى على الخبر الفاقد لاقتضاء الحجية كخبر غير الثقة والمختلق للحديث، ففي هذه الحالات لا ينفع تأييد المضمون وحده، ولا يُثمر الحجية. إذا اتّضح ذلك فنقول: إذا كان هناك خبر واحد خاصّ وافترضنا توثيق رجال السند وتوقّف مقتضى الحجية فيه، فلو أخذنا بأخفّ المبيّنين - وهو اشتراط الحجية بعدم مخالفة الكتاب كما عليه المشهور - فلا يُحكم والحال هذه بحجّية خبر الواحد المخصّص للكتاب؛ لمخالفته مع الكتاب ولو بدواً، أو على الأقلّ يكون مشكوك المخالفة، بل يسري الشكّ إلى أصل صدوره من الشارع والحال هذه، ومع الشكّ في

الحجّة فالأصل حينئذٍ عدم الحجّة. ولو أخذنا بأشّدّ المبنيّين - وهو اشتراط الحجية بموافقة الكتاب - فعدم إحراز الموافقة مع الكتاب وبالتالي عدم الحجية في المقام يكون أوضح؛ نظراً لكونه مخالفاً للعام الكتابي ولو بدؤوا بحسب الفرض، فلا انسجام ولا موافقة بينه وبين الكتاب.

وأما إذا كان خبر الواحد الواحد لمقتضى الحجية مستحكماً سنداً ودلالة وجهة، فإن أخذنا بأخفّ المبنيّين - وهو اشتراط الحجية بعدم مخالفة الكتاب كما عليه المشهور - فهنا المخالفة تكون محتملة بدوّاً، ومع إمكان الجمع بحمل الخبر على التخصيص؛ نظراً لوجود التكافؤ بين الدليلين عُرفاً تنفي المخالفة مع الكتاب وتستقرّ الحجية، ولا يسري الشكّ الى أصل صدوره من الشارع والحال هذه، وإن أخذنا بأشّدّ المبنيّين - وهو اشتراط الحجية بموافقة الكتاب - فتكون الموافقة مع الكتاب محتملة بدوّاً ومع إمكان الجمع عُرفاً بحمل الخبر على التخصيص يتمّ تصفية الحساب معه من هذه الجهة، أي: من جهة عدم المخالفة، ويكفي في الموافقة مع الكتاب الموافقة مع الروح العام للكتاب، وهذا ما يتحقّق غالباً، فتستقرّ حجّيته أيضاً. وهذا بخلاف ما لو كانت المخالفة مع الكتاب مستقرّة فلا ينفع اقتضاء الخبر للحجية سواء أكان مستحكماً السند أو كان السند غير محفوظ بالقرائن المفيد للاطمئنان بالصدور. ومما يؤيّد فكرة عدم فاعلية مبدأ تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد عن موجبات الوثوق ما اختاره الأغلبية الساحقة من قدماء الأصوليين وغيرهم من رفض نسخ الكتاب بخبر الواحد حتّى الذي يرى حجية خبر الواحد، وإن مال بعض المتأخّرين الى إمكانية النسخ بخبر الواحد. وهذا منبه على أنّ المسألة عُرفيّة، وليست رياضية؛ فإنّ النكته في النسخ والتخصيص واحدة، وإن كانت في النسخ أوضح.

٣-٣. الدليل الثالث: الإرتكاز المتشرعي

دعوى وجود ارتكاز لدى المتشرّعة على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد غير الموثوق، وقد سبرنا كلمات علمائنا منذ أوائل الغيبة والى زمان العلامة الحليّ في القرن الثامن الهجري، حيث أطبقوا بأجمعهم على ذلك، بل إنّ من صرح منهم بعدم تخصيص نسبه الى الطائفة، ولم يكونوا يُعبروا عن موقفهم الاجتهادي الخاصّ، وإنّما أرادوا بذلك وصف وبيان الحالة العامّة التي طغت على فقهاء المذهب وبما هم متشرّعة، فلم يكونوا يُقدّمون على تخصيص الكتاب بخبر الواحد. واتّضح من ذلك أنّه لا ملازمة بين القول بحجية خبر الواحد وبين قبول تخصيصه وتقييده للكتاب العزيز (الخميني، ١٤١٨ق، ج ٥، صص ٣٨٢-٣٨٠)؛ إذ قد يُقال بحجية خبر الواحد لكن لا قدرة له على تخصيص الكتاب، ومن هنا عقد الأصوليون بحثين مستقلّين لهما منذ القدم. ومنه يُعلّم ما في كلام بعضهم من عقد الملازمة بينهما؛ حيث ذهب الى أنّه إذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بالقطع لفرض أنّا نقطع بحجّيته

(الفيّاض، ١٤١٧ق، ج ٥، صص ٣١٠-٣١١؛ السبحاني التبريزي، ١٣٦٧ش، ج ١، ص ٥١٧)؛ فإن أدلة حجية الخبر لا تشمل مورد التعارض ولو كان بدوياً.

ومنه يُعلّم أيضاً ما في كلام بعضهم من المبالغة في دعوى قيام السيرة المستقرّة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، قال السيّد البروجردي: «استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأوّل عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتديّنون بدين الإسلام حتى يُستكشف بذلك ورود نصّ فيه عن النبي (ص) ويكون العمل بالأخبار حكماً من أحكام الإسلام، بل بما هم عقلاء، فيرجع الإجماع المدّعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طرّاً على الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها؛ إذ لو ورد النقل لتوقّرت الدواعي على نقله في مثل المقام. وبالجملّة: الدليل على حجية الأخبار سيرة العقلاء» (المنتظري، ١٤١٥ق، ص ٣٦٦)، والدليل على حجية العمومات أيضاً ليس إلّا الأصل العقلاني الحاكم بتطابق الإرادة الجدّية للاستعمالية، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالي والعبيد قد استقرّ على تخصيص العام بالدليل الخاصّ ولو كان من قبيل الأخبار الآحاد (الأنصاري، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٣٦٦).

٣-١. فتحصل ممّا مرّ ما يلي

عدم كفاية صدور خبر واحد مجرّد لوحده؛ لعدم إحراز المراد الجدّي للمتكلّم وهو التخصيص أو التقييد.

عدم كفاية صدور بيان غير واضح وضوحاً جلياً، لا من خلال الدلالات الإلزامية البعيدة. فلو وصلنا من الشارع خبر واحد لا بدّ أن يكون بمستوى ما الاستحكام متناً وسنداً ودلالة وحجّة كما لو كان محفوظاً بقرائن تؤكّد الصدور وتوجب الاطمئنان به، كما لو نقله المعروفون والوجهاء من الصحابة والمتشرّعة، وأيضاً لا بدّ من وضوح دلالات ألفاظه بأن تكون صريحة أو ظاهرة ظهوراً قوياً، وبعبارات حاسمة ومُحمّكة، وأيضاً ورود هذا المضمون في خبر آخر ولو بنحو الإشارة أو التطبيق إلى غير ذلك من موجبات الاطمئنان عرفاً وعقلانياً.

خلو الحديث المخصّص من الحيثيات المضعّفة.

ومنه يُعلّم أنّنا لا نشترط التواتر في المقيّد والمخصّص للعام والمطلق القرآني، ولا كون الخبر من الصحيح الأعلائي ولا العزيز ولا الواصل درجة الاستفاضة، بل نحن نكتفي بخبر الواحد العادي إذا كان محفوظاً بقرائن سنّدية ودلالية تدعم صدوره، وإلا فلا يكفي لتقييد وتخصيص الكتاب وإن كان حجة، كما أنّ تعدّد الروايات مع غموض الدلالة وإيهامها لا يكفي للتقييد أو التخصيص، فالملاك في القابلية للتقييد والتخصيص هو الاطمئنان والثوق بصدور الرواية ووضوحها دلالة، ومن هنا فنحن نُعبّر عن الخبر القادر على تخصيص الكتاب أن يكون مستحكماً من جميع الجهات الدلالية والسنّدية

والصدورية.

أقول: والنكتة العرفية والعقلانية فيما ندّعيه في المقام من ضرورة الاستيثاق من الخبر المخصّص للكتاب شبيهة بما يُقال عادة في باب الردع عن السيرة المستحكمة التي لا يكفي فيه الردع المخفف، بل لا بدّ من الردع بنحو يتناسب مع استحكام السيرة؛ إذ إنّ النكتة واحدة، ألا وهي اقتلاع وخلخلة الارتكاز الثابت في الأذهان، وهذا ما لا يتحقّق عادة إلا من خلال التأكيد على الردع وتكراره حتّى ينتبه العُرف.

لا يُقال: بما أنّ قانون تخصيص العامّ بالدليل الخاصّ قامت عليه السيرة، فهو مستحكم ومركّز في الأذهان العرفية فلا يحتاج إلى أيّ تأكيد، بل الردع عنه بحاجة إلى تأكيد شديد؛ فإنّ قياس ما نحن فيه بالردع عن السيرة قياس مع الفارق، بل قياس بالضدّ.

فإنّه يُقال: إنّ دعوى شمول قانون التخصيص عقلاً ومشرّعياً لما نحن فيه أوّل الكلام.

٨٩
الحكمة في القرآن السنية

الاستدلال على المدّعى الثاني: وهو كون العموم أو الإطلاق الكتابي قابلاً للتقييد أو التخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن ورود مخصّص أو مقيد. وهو أمر مفروغ عنه؛ إذ إنّ العموم المواجه للدليل خاصّ إنّما يجمع العُرف بينهما فيما لو كان العموم قابلاً للتخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن الدليل الخاصّ، فإنّ قاعدة الجمع العرفي هي فرع إمكانية تخصيص العموم ومبتنية عليه، ولذا لو فرض إباء العامّ عن التخصيص كما لو كان العامّ صريحاً ونصّاً في العموم فلا تجري القاعدة، ويرى العُرف بينهما تناقضاً. وأيضاً لو استلزم من التخصيص الاستهجان عُرفاً فلا تخصيص؛ إمّا لنكتة إفضائه إلى تخصيص الأكثر وإخراجه من تحت العامّ وبقاء الأقلّ تحته كما هو واضح، وإمّا لاستبعاد التخصيص بنظر العُرف لنكات مختلفة. وعلى الرغم من وضوح ذلك لكلّ باحث أصولي بيد أنّ الشأن كلّ الشأن في تطبيق هذا القانون في الموارد المختلفة، أي: المشكلة تبدو شائكة ومعقدة لدى ممارسة البحث الصغروي وكيفية التعامل مع النصّ الكتابي واقتناص دلالاته. وهذا ما يتطلّب عقد بحوث مستقلة خارجة عن مسؤولية البحث الحاضر.

٤. النتائج

أنّ عملية تخصيص الكتاب بخبر الأحاد يجب أن تخضع لقانونين: القانون الأوّل: لزوم استحكام الخبر الذي يُراد تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق القرآني به من حيث المتن والسند والدلالة والحجّة، وخلوّه من أيّ مضغف، وقد تمّ الاستدلال على هذا القانون ضمن مرحلتين، والقانون الثاني: لزوم كون العموم أو الإطلاق القرآني قابلاً للتقييد أو التخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن ورود مخصّص أو مقيد. وقد أثبتنا القانون الأوّل - وهو لزوم استحكام الخبر الذي يُراد تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق الكتابي به من حيث المتن والسند والدلالة والحجّة، وخلوّه من أيّ مضغف - وتمّ

الاستدلال ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى: تشتمل على دليلين: أولهما: قصور أدلة حجية خبر الواحد - لفظية وليّية - في نفسها ولا تظال حالة التعارض مع العام بما في ذلك العموم القرآني، وثانيهما: إنّ التعارض خبر الواحد مع أمانة أقوى يوجب سقوطه عن الحجية. المرحلة الثانية: تشتمل على ثلاثة أدلة: أولها: اشتراط التكافؤ في جريان التخصيص بين الدليلين العام والخاص، وثانيها: وجود المانع وهو أخبار العُرض، وثالثها: سيرة المشرّعة المانعة من تخصيص الكتاب بخبر الواحد. كما أثبتنا القانون الثاني، وهو لزوم كون العموم أو الإطلاق الكتابي قابلاً للتقييد أو التخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن ورود مخصّص أو مقيد.

المصادر

القرآن الكريم

الأخوند الخراساني، محمد كاظم (١٤٠٩ق). *كفاية الأصول*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
آخوندي، محسن أحمد (١٣٩٥ش). *تخصيص الكتاب بالسنة: قرآن وفقه وحقوق إسلامي*، العدد ٤.
الأردبيلي، أحمد بن محمد (بي تا). *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*. قم: مركز الطبع الإسلامي التابع
لجماعة المدرسين، ج ١١.

الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين (١٤١٩ق). *فرائد الأصول*. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج ١.
التوحيدي التبريزي، محمد علي (بي تا). *مصباح الفقاهة (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي)*. قم: مكتبة الداوري، ج ١.
الحائري الحسيني الشيرازي، كاظم (١٤٠٨ق). *مباحث الأصول (تقارير أبحاث الشهيد محمد باقر الصدر)*. قم: بي نا، ج ٥.

الحز العاملي، محمد بن الحسن (١٤١٤ق). *وسائل الشيعة*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢٧.
الحيدري، علي نقي (١٤١٢ق). *أصول الاستنباط*. قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية.
الخميني، مصطفى بن روح الله (١٤١٨ق). *تحريرات في الأصول*. قم: مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، ج ٥.
السيحاني التبريزي، جعفر (١٣٦٧ش). *تهذيب الأصول (تقارير أبحاث السيد روح الله الموسوي الخميني)*. قم: دار الفكر، ج ١.

السبحاني التبريزي، جعفر (١٤١٤ق). *المحصل في علم الأصول (تقارير أبحاث الحاج محمد حسين العاملي)*. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ج ٢.
الطاهري الإصفهاني، جلال الدين (١٣٨٢ش). *المحاضرات (تقارير أبحاث السيد محمد الداماد)*. اصفهان: مبارك، ج ١.

الطوسي، محمد بن الحسن (١٤١٧ق). *العدة في أصول الفقه*. قم: مطبعة ستارة، ج ١.
القياض، محمد إسحاق (١٤١٧ق). *محاضرات في أصول الفقه (تقارير أبحاث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي)*. قم: مؤسسة أنصاريان، ج ٥.

الكليني، محمد بن يعقوب (١٣٨٨ق). *الكافي*. طهران: دار الكتب الإسلامية، ج ١.
المجلسي، محمد تقي بن مقصود علي (١٤١٤ق). *لوامع صاحبقراني (باللغة الفارسية)*. قم: مؤسسة إسماعيليان، ج ٥.

المحقق الكركي، علي بن الحسين (١٤٠٩ق). *رسائل الكركي*. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ج ١.
المنتظري النجف آبادي، حسين علي (١٤١٥ق). *نهاية الأصول (تقارير أبحاث السيد حسين البروجردي)*. قم: نشر تفكر.

الهاشمي الشاهرودي، محمود بن علي (١٤١٧ق). *بحوث في علم الأصول (تقارير أبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر)*. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لأهل البيت (ع)، ج ٣-٤.
الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل (١٤١٩ق). *الرسائل الفقهية*. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.

Components of Islamic Unity and Its Reinforcement from the Perspective of Nahj al-Balagha

Seyed Ali PourMohammadian 

Level-4, Seminary of Qom, Qom, Iran. s.j.p18021802@gmail.com

Abstract



Unity among Muslims is considered one of the most significant principles of the innate (*fitrī*) religion, as human innate nature (*fitra*) inherently inclines toward unity. This article seeks to elucidate the components of Islamic unity and its reinforcement, grounded in certain human values rooted in human innate nature. It emphasizes that the divine *fitra* serves as an authentic foundation for unity and plays a pivotal role in eliminating manifestations of racism and class discrimination among people. Accordingly, the central question is: What are the innate components of Islamic unity and its expansion from the perspective of Imam Ali (peace be upon him) in *Nahj al-Balagha*? To address this question, the study employs a social analysis method, examining several statements from *Nahj al-Balagha* by Imam Ali (peace be upon him) within an *fitra*-oriented framework of studying the human nature. This framework focuses on the characteristics of humans as social beings who naturally gravitate toward solidarity and cooperation with others. The research has yielded significant findings, among the most notable being the identification of a set of innate values that form the core foundations of Islamic unity. These values include freedom, rationality, civility, servitude to God, empathy, and cooperation. These concepts are not only moral values but also authentic and universal human essences, emphasized in religious texts, particularly the sayings of Imam Ali (peace be upon him), to achieve a Quranic culture and a global civilization. Moreover, these values create a common ground among Muslims of various sects and denominations, transforming Islamic unity into a tangible and achievable vision. The research further demonstrates that Islamic unity is not merely a religious matter but a multifaceted necessity that integrates religious legitimacy, rational acceptability, and human approval. Consequently, achieving Islamic unity requires employing methods grounded in social and ethical sciences, aimed at reinforcing commonalities and transcending minor or jurisprudential differences, which

Cite this article: PourMohammadian, S.A. (2025). Components of Islamic Unity and Its Reinforcement from the Perspective of Nahj al-Balagha. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 93-114. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71335.1025>

Received: 2024-03-20 ; **Revised:** 2024-05-19 ; **Accepted:** 2024-07-22 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



are often exaggerated or taken out of context. In this regard, the research proposes two fundamental criteria for identifying and applying these innate values:

1. Conceptual-philosophical analysis within the framework of Islamic *fitra*-based picture of human nature: In this approach, humans are viewed as beings with an innate nature, endowed with free will, rationality, sociality, and a tendency to pursue God. This perspective is derived from Quranic principles and emphasized in the sayings of Imam Ali (peace be upon him) in *Nahj al-Balagha*, particularly in passages addressing human nature and its social role.

2. Drawing upon the contributions of contemporary human sciences, such as psychology, sociology, and moral philosophy, to achieve a more comprehensive understanding of the human role as a social agent striving to build relationships based on mutual understanding, empathy, and cooperation—values that form the foundation of unity.

Ultimately, from the perspective of Imam Ali (peace be upon him), Islamic unity is not merely a slogan or religious ritual but a comprehensive civilizational project that requires innate awareness, rational effort, and human collaboration. This unity represents the best approach to addressing contemporary challenges through a collective spirit grounded in dialogue, mutual respect, and the rejection of excommunication and division. The concept of freedom manifests in the rejection of tyrannical domination, as disbelievers have no authority over believers—a truth that requires a form of freedom leading to Islamic unity. Individual freedom, when grounded in ethical principles, prepares individuals for interaction with others in an atmosphere of reconciliation and affection. Furthermore, the free association of individuals culminates in national unity, enabling them to pursue their collective interests and welfare within their country. Accordingly, if all Islamic countries freely reject the domination of tyranny and enemies and unite around the word of *tawhid* (monotheism), they will attain salvation and prosperity. Reflection, as one of the religious teachings, prevents humans from baseless and futile behaviors, guiding them toward knowledge and culture. All these factors steer humanity toward unity, while ignorance and doubt are sources of discord and division. Civility, by its nature, implies that humans are inherently created to live alongside and cooperate with others, serving as an innate foundation for unity. When individuals recognize their profound need for community, they strive to achieve Islamic unity and overcome divisive factors. Servitude to God reinforces the principle of *tawhid*, uniting Muslims under a single banner and liberating them from the division caused by attachment to other humans and human powers. This servitude forms the spiritual and social foundation for the cohesion of the Islamic *ummah*. Empathy fosters a sense of brotherhood and affection among members of the Islamic *ummah*, reducing conflicts and disputes. This quality is a fundamental factor in achieving Islamic unity, as it enhances mutual understanding and cooperation among Muslims. Cooperation, in turn, strengthens the spirit of collective effort, aligning endeavors toward shared goals and thereby fortifying the bonds of the *ummah*. Through collaboration, a sustainable Islamic unity is established, which rests upon mutual growth and synergy rather than conflict and negative competition. Imam Ali's approach to the unity of the *ummah* is regarded as

a civilizational project grounded in interconnected intellectual, doctrinal, and human foundations. This approach serves as a practical model that the Islamic *ummah* can draw inspiration from in confronting contemporary challenges that threaten its existence and unity.

Keywords: Islam, freedom, rationality, kindness, cooperation, servitude, Imam Ali.



مقومات الوحدة الإسلامية وتعزيزها من منظور كتاب «نهج البلاغة»

سيد علي بور محمدیان

متخرج المعهد المتخصص للمعارف الإسلامية والتبليغ المستوى الرابع، الحوزة العلمية، قم، إيران. s.j.p18021802@gmail.com

الملخص



إنّ الاتحاد بين المسلمين يُعدّ من أهمّ شعائر الدين الفطري، لأنّ الفطرة تحب وحدة الكلمة. فهذا المقال يهدف إلى بيان مقومات الوحدة الإسلامية وتعزيزها انطلاقاً من بعض القيم الإنسانية المتجذّرة في فطرة الإنسان، مع التأكيد على أنّ الفطرة الإلهية تمثّل الأساس الأصيل للوحدة، وتُسهم في نفي مظاهر العنصرية والتمييز الطبقي بين البشر. ومن هنا، يُطرح السؤال المحوري التالي: ما هي المقومات الفطرية للوحدة الإسلامية، وكيف يمكن تفعيلها وتقويتها من منظور الإمام علي (ع) في نهج البلاغة؟ للإجابة عن هذا السؤال، اعتمد البحث على المنهج التحليلي-الاجتماعي، حيث قام بتحليل عدد من النصوص الواردة في كتاب «نهج البلاغة» للإمام علي (ع)، وذلك ضمن إطار أنثروبولوجي فطري يُركّز على خصائص الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً يميل بفطرته إلى التوحد والتعاون مع الآخرين. وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج المهمة، أبرزها أن هناك مجموعة من القيم الفطرية التي تشكّل الدعائم الأساسية للوحدة الإسلامية، وهي: الحرية، والعقلانية، والمدنية، والعبودية لله، والتعاطف، والتعاون. فهذه القيم ليست فقط مفاهيم أخلاقية، بل هي جواهر إنسانية أصيلة أكّدها النصوص الدينية بالأخص كلام الإمام علي (ع) للوصول إلى الثقافة القرآنية والحضارة العالمية. كما أنّ هذه القيم تُسهم في خلق أرضية مشتركة بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وتجعل من الوحدة الإسلامية مشروعاً واقعياً وقابلاً للتطبيق. ومن جهة أخرى، بيّن البحث أن الوحدة الإسلامية ليست مجرد مسألة دينية فقط، بل هي ضرورة مركبة تجمع بين الشرعية الدينية، والمشروعية العقلية، والمقبولية الإنسانية. ومن هنا، فإن تفعيل هذه الوحدة يحتاج إلى توظيف المناهج المستندة إلى العلوم الاجتماعية والأخلاقية، من أجل تعزيز المشتركات وتجاوز الخلافات الجزئية أو الفقهية التي غالباً ما تُضخّم خارج سياقها. في هذا السياق، يقدّم البحث معيارين أساسيين لاستخراج وتفعيل هذه القيم الفطرية: أولاً: التحليل المفهومي-الفلسفي ضمن إطار الأنثروبولوجيا الفطرية الإسلامية، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن فطري، مختار، عقلائي، ميّال إلى الاجتماع، وموجّه بطبعه نحو الإيمان والبحث عن الله تعالى. هذا التصوّر مستلهم من المبادئ القرآنية، ومؤكّد في أقوال الإمام علي (ع) في «نهج البلاغة»، خاصة في ما يتعلق بطبيعة الإنسان ووظيفته الاجتماعية.

استناد به این مقاله: بور محمدیان، سید علی (۲۰۲۵). مقومات الوحدة الإسلامية وتعزيزها من منظور كتاب «نهج البلاغة». الحوكمة

في القرآن والسنة، ١٣(١)، صص ٩٣-١١٤. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71335.1025>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٣/٢٠؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٥/١٩؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/٢٢؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



ثانياً: الاستفادة من مكتسبات العلوم الإنسانية المعاصرة، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وفلسفة الأخلاق، من أجل تطوير فهم أكثر شمولاً لدور الإنسان كفاعل اجتماعي يسعى إلى بناء علاقات قائمة على التفاهم، والتعاطف، والتعاون، وكلها من القيم الأساسية للوحدة. فالوحدة الإسلامية، من منظور الإمام علي (ع)، ليست شعيرة دينية فقط، بل مشروع حضاري شامل يتطلب وعياً فطرياً، وسعياً عقلانياً، وتعاوناً إنسانياً، وهو السبيل الأمثل لمواجهة التحديات المعاصرة بروح جماعية موحدة تقوم على الحوار، والإحترام المتبادل، ونبذ التكفير والفرقة. معنى الحرية متمثل في نفي سلطة الطاغوت، لأن الكفار لا سبيل لهم على المؤمنين، وهذه تحتاج إلى الحرية التي تؤدي إلى الوحدة الإسلامية. إن الحرية الشخصية إذا بُنيت على أسس أخلاقية، فإنها تُهيئ الإنسان للتعامل مع الآخرين بروح التصالح والمودة. وكذلك الاجتماع بحريته يصل إلى الوحدة الوطنية ويختار منافعه ومصالحه في بلده. وبالتالي، إذا رفضت جميع البلدان الإسلامية سلطة الطاغوت والأعداء بحريتها، واجتمعت على كلمة التوحيد، فإنها تنال الفوز والسعادة. والتفكير من التعليم الدينية التي تجتنب الإنسان الأعمال الوهمية والسخيفة، وتهديه إلى العلم والثقافة. فكل هذه الأمور تميل بالإنسان إلى الوحدة، أما الجهل والريب فهما يؤديان إلى الخلاف والفرقة. المدنية بالطبع تعني أن الإنسان مجبول على العيش مع الآخرين والتعاون معهم، وهي تشكل أساساً فطرياً للوحدة. فحين يدرك الإنسان حاجته المتعالية إلى الاجتماع، يسعى إلى تحقيق الوحدة الإسلامية وتجاوز أسباب التفرقة. والعبودية لله تُرسخ مبدأ التوحيد الذي يجمع المسلمين تحت راية واحدة، وتُحرّهم من الانقسام الناتج عن الولاءات البشرية. فهي أساس للتماسك الروحي والاجتماعي في الأمة الإسلامية. التعاطف يُنمي مشاعر الأخوة والمحبة بين أفراد الأمة، ويُقلل من الصراعات والنزاعات. فهو يُعدّ عنصراً أساسياً في تحقيق الوحدة الإسلامية عبر تعزيز التفاهم والتكافل. التعاون يُعزّز العمل الجماعي ويوحد الجهود نحو الأهداف المشتركة، مما يقوّي روابط الأمة. وبه تُبنى وحدة إسلامية متينة تقوم على التكامل لا التنازع. أن مقاربة الإمام علي (ع) لوحدة الأمة تمثل مشروعاً حضارياً يقوم على أسس فكرية وعقائدية وإنسانية مترابطة، ويُعدّ نموذجاً عملياً يمكن للأمة الإسلامية استلهامه في ظل التحديات المعاصرة التي تهدد كيانها ووحدتها.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الحرية، العقل، التعاطف، التعاون، التعبد، الإمام علي بن أبي طالب (ع).

١. المقدمة

فلسفة الدين تهدي المسلمين إلى الوحدة من خلال أمور فطرية كمثل: الحرية، والتعقل، والعبودية، والتعاون، والتعاطف، ومدنية الطبع. فنبعث عن هذه الأمور في هذا المقال، وقد تم اختيار هذه المفاهيم لتكون نقيضاً للمفاهيم المتعارضة معها مثل: الإستبداد، التعصب، التكفير، الفرقة، والعنف. إن منظمة التعاون الإسلامي بحاجة ماسة إلى تعزيز وحدتها بشكل أعمق وأشمل، لا سيما في مجالات الحفاظ على الأمن، والتنمية الاقتصادية، والتبادل الثقافي، وذلك لمواجهة التحديات المتزايدة، ومنع القوى المعادية للإسلام من استغلال ثرواتها المالية والإيمانية وسلبها أو تدميرها. ناقش العلماء ضرورة الوحدة ومشروعيتها في مجالات متعددة، كالفقه، والكلام، والسياسة، والتاريخ، وغيرها من الحقول المعرفية. إلا أن محور هذا البحث يتركز على الدراسات الاجتماعية والأخلاقية التي تقوم على مبادئ فطرية. وتعد هذه المبادئ من مقومات الوحدة الإسلامية ونقيضاً للإنحصارية، والعصبية، والنزعات العنصرية، إذ تؤكد بطبيعتها على الوحدة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الاتحاد بين المسلمين. الإنسان بحريته يرفض سلطة الأشرار ويجتمع مع الأخيار، والتعقل يعد العقلانية سداً منيعاً أمام الغلو والتكفير والفرقة. ومدنية الطبع تقتضي الحياة المدنية قبول الآخر والتفاعل معه يريد المجتمع السليم الفاضل. والعبودية لله التركيز على التوحيد ونفي الخضوع للسلطة الطاغوتية. والتعاطف والتعاون ركنان عمليان لبناء الوحدة الاجتماعية، وقد أكد القرآن عليهما بمفاهيم مثل «التعاون على البر والتقوى». فجميع هذه الأمور الاجتماعية لها مدخلية بالوحدة كما أشرنا إليها على نحو الإجمال، وسيأتي البحث عنها تفصيلاً. لا شك أن الوحدة الإسلامية كانت من أسامي ما دعا إليه النبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع)، فقد كانا قدوة للمسلمين في التقريب وبناء الألفة بين أبناء الأمة. وقد سار العلماء المسلمون على نهج المعصومين (ع) في دعم هذه السيرة المباركة، وفي طليعتهم في العصر الحديث المرجع الراحل السيد البروجردي من علماء الشيعة، ومن علماء أهل السنة العلامة الشيخ عبد المجيد سليم، وتلميذه الشيخ محمود شلتوت^١ (كانا من مؤسسي دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي أصدرت مجلة رسالة الإسلام، وابتدأت بتدريس الفقه المقارن، وتمهيد الطريق لتأسيس المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في إيران). كما لا يمكن إغفال الدور البارز الذي قام به قائد الثورة الإسلامية في إيران، الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني (قدس سره)، وخلفه القائد السيد علي الحسيني الخامنئي (دام ظله) في ترسيخ ثقافة الوحدة الإسلامية، وتأكيدهما المستمر على وحدة الكلمة في جميع البلدان الإسلامية. توارث العلماء كتباً قيمة في

١. نظرية الشيخ شلتوت في التقريب بين المذاهب الإسلامية: جواز اتباع مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

موضوع الوحدة الإسلامية، ومنها كتاب «الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين» للسيد محمد باقر الحكيم، الصادر عن المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، مركز الطباعة والنشر، قم- إيران، سنة ١٤٢٥ق وقد أسهمت هذه المؤلفات سيرة العلماء العملية، في ترسيخ ثقافة الوحدة الإسلامية. ويأتي هذا المقال امتداداً لتلك الجهود العلمية التي بذلها علماء الشيعة والسنة، إذ يسعى المؤلف إلى بيان مقومات الوحدة وآثارها في المجتمع الإسلامي، مستنداً إلى كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع). والمنهج المتبع في هذا البحث يقوم على دراسة أخلاقية- اجتماعية لمفهوم الوحدة، وهو ما يعكس توجهاً نحو الحداثة الإسلامية، حيث إن الاستدلال بالفطرة الإنسانية يتجاوز الأطر الكلامية والفقهية والسياسية التي قد تنحصر في مذهب معين.

٢. جذور الوحدة الإسلامية

معنى الوحدة في اللغة: «الواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له» (راغب الإصفهاني، ١٣٦٩ش، ج ٢، ص ٤٩٤). ومفهوم الوحدة اصطلاحاً قد أشار إليه السيد علي الحسيني الخامنئي، حيث قال: لكل طائفة معتقداتها الخاصة، وهذا مجال علمي يشمل الفقه، والكلام، والتفسير، وغيرها. ولكن لا يجوز أن نجعل الاختلاف في الآراء الدينية وسيلة لإحداث تأثيرات سلبية في مجالات الحياة، والسياسة، والتعامل بين المسلمين. فالمراد من الوحدة في العالم الإسلامي هو نبذ التنازع، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا» (الأنفال، ٤٦)، أي: لا ينبغي أن يكون هناك صراع أو خلاف يضعف الأمة (خامنه اي، ١٣٨٥/٠٥/٣٠ش). وأيضاً قال الله تعالى: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣). فالتمسك بالله والإسلام والقرآن الكريم وعقائدنا المشتركة تسبب الوحدة الإسلامية. قال النبي الأكرم (ص) في أهمية الوحدة الإسلامية: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهليّة» (باينده، ١٣٨٢ش، ص ٧٤١). فيجب على كلّ عاقلٍ ومؤمنٍ أن يتمسك بالوحدة الإسلامية، وهذه السيرة المباركة امتدت من النبي (ص) إلى أهل بيته الأطهار، فإن الإقتداء بأهل البيت (ع) هو إقتداء بوحدة الأمة، كما ورد عنه (ص): «... فأنتم أهل البيت، أهل الله عز وجل، الذين بهم تمت النعمة، واجتمعت الفرقة، وائتلفت الكلمة» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٤٤٦). فقتدى المولى على بن أبي طالب (ع) بالرسول الأكرم (ص) فهو يقول للمسلمين: «الزموا السّواد الأعظم، فإن يد الله على الجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشاذ من الناس للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١٢٧). فبهذه الروح، بُنى المجتمعات الفاضلة، وتُحقّق الوحدة الإسلامية، ويُرفع الإختلاف، وتشرق حضارة الرحمة في الأمة الإسلامية من جديد. نرى مثل هذه الأحاديث كثيراً في كتب أهل السنة، ومنها: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنْ ابْنِ

شَهَابٍ: أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ - أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلِمُهُ» (البخاري، ١٤١٠ق، ج ٤، ص ٢٣٠). الإخوة بين المسلمين من أهم التعاليم الدينية التي تجمعننا تحت راية الإسلام. وأحد علماء السنة المسمى بـ«يوسف القرضاوي» في كتابه «الحل الإسلامي، فريضة وضرورة» قال: «اعتبار المسلمين حيثما كانوا أمة واحدة، جمعت بينهم عقيدة الإسلام وشريعته وأخوته، لا يفرق بينهم اختلاف جنس أو لون أو لغة أو وطن أو طبقة. يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم». (القرضاوي، ١٣٩٤ش، ص ٨٠) فالوحدة تعني توحيد الكلمة في الأمة، بحيث تشمل جميع قضاياها الأساسية وأهدافها المشتركة، ووقوفها صفًا واحدًا في مواجهة الأعداء. ورغم هذه الوحدة في الكلمة والصمود، فإن الجماعة الإسلامية تحمل في جوهرها نوعًا من الوحدة الجماعية مع سائر الأمم، يمكن التعبير عنها بـ«القومية الإسلامية»، حيث إن المسلمين ينتمون إلى جنسية إسلامية قوامها الإيمان بالله ورسوله، والتسليم لهما. وعليه، فإن المقصود من الوحدة الإسلامية ليس إلغاء المعتقدات الخاصة، ولا رفض أي مذهب، ولا السعي إلى دمج المذاهب في مذهب واحد، بل إن جميع المذاهب الإسلامية محترمة، وتتمتع بحياة علمية واجتماعية مستقلة، لكنها تجتمع تحت راية الإسلام.

٣. التفرقة بين الأمم الإسلامية والتحديات والأفاق المستقبلية

تشهد الأمة الإسلامية في عصرنا الراهن حالة من التشرذم والانقسام، انعكست على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والدينية. وقد باتت هذه التفرقة تمثل عائقًا حقيقيًا أمام نهضة المسلمين وتقدمهم، في وقت تتعاظم فيه التحديات الإقليمية والدولية. من هنا، تبرز أهمية العودة إلى المبادئ القرآنية والنبوية التي تدعو إلى الوحدة والاعتصام بحبل الله، وببذ الفرقة والتنازع. وذلك لا يتحقق إلا برفض الصراعات المذهبية والطائفية، والنزاعات السياسية بين الدول الإسلامية، والانقسامات العرقية والقومية، والخطاب الإعلامي التحريضي. وكل هذه الأمور بسبب الجهل الديني وضعف التربية على ثقافة الحوار، والاستغلال السياسي للمذاهب والانتماءات، والتدخلات الأجنبية التي تغذي الصراعات. لا نغفل بأن الدين هو المحور في هدايتنا، وهو الذي يجمعنا، بدلائل كثيرة فلا بد نعتقد بأن الوحدة فريضة شرعية لا خيارًا سياسيًا، وتنوع المذاهب لا يتنافى مع الوحدة، والأخوة الإسلامية كأساس للعلاقات بين المسلمين. يجب على جميع المسلمين أن يسعوا إلى إيجاد مجتمع متماسك مبني على التعاون والتكافل، وتحترم فيه التعددية الفكرية والمذهبية. لا شك إن تفرقة الأمة ليست قدرًا محتومًا، بل نتيجة لأسباب يمكن تجاوزها من خلال الوعي، والتربية، والحوار، والعمل المشترك. والوحدة الإسلامية ليست حلمًا بعيدًا، بل هدف يمكن تحقيقه عبر خطوات متدرجة تبدأ ٥

بإصلاح النفوس والعقول، وتنتهي بتكامل الأمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً. التوافق بين المسلمين أصل الدين، و الاختلاف بينهم أول الفساد ورأس الزلل، وكما تجب الموافقة في الدين والعقيدة تجب الموافقة في الرأي والعزيمة (قشيري، ٢٠٠٧م، ج١، ص٦٢٩). ويقول الله تعالى مُنْبَهَا إِلَى أَعْظَمِ مَخَاطِرِ تَفْرُقِ الْكَلِمَةِ: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا» (الأنفال، ٤٦). أي: لا تنازعوا وتختصموا وتختلفوا، فإن ذلك يؤدي بكم إلى الفشل والضعف، وإلى ذهاب دولتكم، وهوان كلمتكم، وظهور عدوكم عليكم. في زمن الخلافة العباسية انقسمت الأمة إلى ثلاث دول، دولة العبيديين التي تسلطت في المغرب العربي ومصر، ودولة الأمويين في الأندلس، والدولة العباسية في الشام والعراق والحجاز، فتفرقت بهذه الخلافات كلمة المسلمين، وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة ملكية، فسقطت هيبتها من النفوس، فتفرق العالم الإسلامي إلى دويلات (العرباوي الحمالوي، ١٤٠٢ق، ج١، ص٤١). فكل هذه الأمور تدل على إضرار الأمة الإسلامية بسبب فقدان الوحدة.

٤. مقومات الوحدة الإسلامية في كلام الإمام علي بن أبي طالب (ع)

ويرتكز هذا المقال، في مواصلته لتحليل ودراسة الوحدة الإسلامية، على المنهج الأنثروبولوجي الفطري، إذ يرى العلماء المسلمون أن الأحكام الفردية والاجتماعية في الدين قد شرّعت على أساس الفطرة. بل كل الدين فطري، صرح بذلك صاحب تفسير الميزان (طباطبائي) حيث قال: «فالدين فطري تقبله الفطرة وتخضع له القوة المميزة بعد ما بين لها، قال تعالى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ٣٠)، فالدين فطري على الخلق لا يدفعه الفطرة أبداً لو ظهر لها ظهورا ما بالصفاء من القلب، كما في الأنبياء، أو ببيان قولني» (طباطبائي، ١٣٩٠ق، ج١، ص٣٨٩). ولذلك فلا بد أن تكون هناك أمور فطرية اجتماعية تؤثر بشكل مباشر في تحقيق الوحدة الإسلامية وتحظى بإتفاق جميع المسلمين. لأن التعامل الصحيح في المجتمع يحتاج إلى تنوير الفطرة والاهتمام بالقيم الإنسانية، لكي نجعلها أساساً للوحدة الإنسانية في جميع البلدان، ولا سيما في المدن الإسلامية. هناك ميثاق بين الله والإنسان قائم على أسس فطرية، حيث قال الإمام علي (ع): «وَوَاتَرِ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُوهُمْ مَنَسِيَّ نِعْمَتِهِ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١). تشمل هذه القيم الإنسانية طيفاً واسعاً من الاحتياجات الإنسانية، في هذا المقال نبحت عن القيم الفطرية التي لها علاقة محسوسة بالوحدة وتعزيزها. فهي على ثلاثة أبعاد أساسية: ١. البعد الفردي: (الحرية، التعقل، العبودية) أي العلاقة بين الإنسان ونفسه وربه. ٢. البعد الاجتماعي: (التعاون، التعاطف، مدنية الطبع) أي العلاقة مع الآخر والمجتمع. نُبَيِّنُ الْقِيَمَ الْفِطْرِيَّةَ الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهَا، باعتبارها من أبرز المقومات الأساسية للوحدة

الإسلامية من منظور الإمام علي (ع):

٤-١. الحرية (رفض السلطة)

الحرية بمعناها الحقيقي والعام تتنوع إلى أقسام، من أبرزها: الحرية الشخصية، والاجتماعية، والسياسية. الحرية الشخصية تُعد من أعمق أشكال الحرية، لأنها تتعلق بجوهر الفاعل نفسه، أي بالإنسان واختياره الواعي لطريقه وسلوكه في الحياة. وقد عبّر الفيلسوف المعاصر كارل ياسبرز^١ عن هذه الحرية قائلاً: «إنني لا أدركها بعمليات فكرية موضوعية، بل أعيشها وأتقن من وجودها بكياني لا بعقلي النظري» (جهامي، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ١٠١٩). وفي المنظور القرآني، تفهم الحرية على أنواعه بنحوين: إيجابية، وسلبية. ولا شك أن الحرية الإيجابية تُسهم في جمع القلوب وتعزيز الوحدة، في حين أن الحرية السلبية تُفضي إلى الفوضى والفرقة داخل المجتمع. فهذا المفهوم، في المدرسة القرآنية تجعل الإنسان حراً في اختياره الأخلاقي والسلوكي، كما في قوله تعالى: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا» (الإنسان، ٣). وبناءً على هذا التوجه، فإن النفس البشرية تمثّل ميداناً لصراع بين قواها العقلية والجهلية، فإذا غلبت قوى العقل، صار الإنسان من الشاكرين، وأصبح تحت ولاية الله، وإذا غلبت عليه قوى الجهل، أصبح من الكافرين، وتحت راية الطاغوت. ولهذا قال الحكماء: «كلّما كانت علاقة النفس بالعقل أقوى، كانت أكثر حرية، وكلّما ضعفت تلك العلاقة، ضعفت الحرية» (فخر الرازي، ١٤١١ق، ج ٢، ص ٤١٤). ومن هنا، فإن أسر النفس بالطمع والشهوات من أشدّ مظاهر العبودية المذمومة، لأنها تقوّض حرية الإنسان من الداخل. وقد أشار الإمام علي (ع) إلى هذه الحقيقة حين قال: «لَا يَسْتَرْفَنُكَ الظَّمْعُ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً» (الليثي الواسطي، ١٣٧٦ش، ص ٥٢٩). فالإمام (ع) يربط بين الحرية الحقيقية ورفض العبودية النفسية للطمع، لأن من استعبد لهواه لن يستطيع الوقوف في صفّ الأحرار.

إن تحقيق الوحدة الإسلامية لا يمكن أن يتم بمعزل عن تحرير الإنسان من الداخل، إذ لا يمكن أن تتحد أمة أفرادها أسرى لأهوائهم أو خاضعون لسلطة الطاغوت. فالمعركة من أجل الوحدة تبدأ أولاً من داخل النفس الإنسانية؛ إذ إنّ كلّ فرد، بقدر ما ينجح في التحرّر من وساوس الشيطان وأغلال الرذائل النفسية كحبّ المال والجاه والتعصب، يكون أقدر على رفض الطغيان ومواجهة قوى الاستكبار. وهذا المفهوم لا يتوقف عند كونه دعوة أخلاقية، بل هو مطلب قرآني أصيل. فالقرآن الكريم يُقدّم تمييزاً جوهرياً بين من هم في ولاية الله، ومن هم في ولاية الطاغوت، حيث يقول تعالى: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»

1. Jaspers

(البقرة، ٢٥٧). فالآية تُظهر أنّ من يكون في ولاية الله يعيش حالةً من النور، أي الوعي والبصيرة، وهذه الحالة تمكّنه من بناء مجتمع يقوم على المبادئ لا على المصالح، وعلى العدل لا على التسلّط. بينما من يرضخ لولاية الطاغوت، فهو يُستدرج إلى ظلمات متعدّدة: ظلمات الهوى، وظلمات الإستكبار، وظلمات التفرقة. وهنا تتبدّى العلاقة الوثيقة بين الحرية الداخلية والوحدة الخارجية، إذ لا يمكن لأفراد مستعبدين من الداخل أن يُشكّلوا أمةً موحّدة تسعى للحق وتقاوم الباطل. في هذا السياق، تظهر أهمية بناء الحرية كقيمة فطرية وأخلاقية، وليس مجرد شعار سياسي. فالحرية التي تنتج من الإيمان والتقوى، لا من التمرد والفوضى، هي التي تصنع مقاومة لا يخضع لهيمنة العدو، وحاكمًا لا يظلم، وفقيرًا لا يتحرّز، وعالمًا لا يبيع دينه.

إنّ بناء الوحدة الإسلامية يبدأ من بناء الفرد الحرّ، المؤمن، الواعي، ثم يتوسّع إلى الأسرة، والمجتمع، ثم الأمة. وما لم تُحرّر ضمائرنا من الشهوات، وأفكارنا من التعصّب، وقراراتنا من التبعية، فلن نستطيع تحقيق وحدة تُرهّب العدو وتمنح الأمة عزّتها واستقلالها. مدرسة الوحي تؤكد أنّ الحرية والاختيار الواعي شرطان أساسيان لتحقيق الوحدة الإسلامية، يقول الإمام علي(ع): «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الرسالة ٣١). يثبتان أنّ الكرامة الإنسانية والحرية في الاختيار أساس في تكوين مجتمع موحّد، فالوحدة لا تقوم على الإكراه، بل على الإقتناع الطوعي. وعلى هذا الأساس، يخاطب الإمام(ع) المسلمين: «وليس لي أن أحملك على ما تكرهون» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ٢٠٨). ورفض القرآن استخفاف القوم، فقال الله تعالى: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (الزخرف، ٥٤) من هذه الآية، تُظهر كيف أن الإستعباد السياسي والفكري يُنتج التبعية والفساد، وهو نقيض للوحدة التي تقوم على وعي حرّ ومسؤول. الحرّية الشخصية في الأخلاق تعكس على الحرّية الاجتماعية، حيث يتعامل المسلمون وفق القيم الدينية والإنسانية، دون الإنزلاق إلى الفوضى، مما يُرسّخ وحدة المجتمع. أمّا في السياسة، فتعني الحرّية رفض هيمنة الأجانب على البلاد الإسلامية، وهي مسؤولية القادة الذين يجب أن يتعاملوا بعزّة وكرامة، كما قال تعالى: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون، ٨)، وأيضاً آية نفي السبيل تأكيد على ذلك: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١). فالأمة الإسلامية ترفض الذلّ والإستكبار، وأحرارها يقفون بوجه الإستعمار والاحتلال، كما يتجلى في مقاومة الشعب الفلسطيني لجرائم الصهيونية وأمريكا. فهؤلاء الطغاة لا سلطان لهم على أمة أختارت العزّة والحرّية.

٢-٤. التفكير والتعلّل

أراد الله سبحانه أن يُظهر تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، فوهبه نعمة العقل والتفكير لإكتشاف الحقائق وتبدير شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، والوصول إلى الجنة بهذه النعمة. كما قال رسول

الله (ص): «العقل ما عُدَّ به الرَّحْمَنُ واكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» (الكليني، ١٣٦٣ ش، ج ١، ص ١١). والإسلام يولي العقل مكانة عظيمة، إذ قال النبي (ص): «ما قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ» (مجلسي، ١٤٠٣ ق، ج ١، ص ٩١). وقد وصف الإمام علي (ع) الإنسان بخصيصة العقل، فقال: «إنساناً ذا أذهانٍ يُجِيلُهَا، وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَمَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ ق، الخطبة ١). فإذا كان التفكير قائماً على مبادئ راسخة، يهدي الإنسان إلى الحق والوحدة، لأن العالم المتعقل يميل إلى الصلح والتقارب، أما الجاهل فيغلب عليه الشك والشهوة والعصبية، ويميل إلى الخلاف، كما قال الإمام علي (ع): «لَوْ سَكَتَ الْجَاهِلُ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ» (المجلسي، ١٤٠٣ ق، ج ٧٥، ص ٨١). فغياب العقل والمعرفة سبب للفرقة، وإذا فقد المجتمع عقلانيته زالت منه الوحدة، كما قال (ع): «الْخِلَافُ يَهْدُمُ الرَّأْيَ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ ق، الحكمة ٥). العقل يدعو الإنسان إلى الوحدة، بينما الجهل يقوده إلى الفرقة، ولذلك قال الله تعالى: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (البقرة: ١٣٠)، أي من ترك عقله أعرض عن الدين وملة التوحيد. فالعقل ينضم إلى جماعة الحق، أما الجاهل فيبتعد عنها. وقد قَسَمَ الحكماء العقل إلى نظري وعملي، فجعلوا لإصلاح العقل العملي ثلاث حكم: تهذيب الأخلاق، وتبوير المنزل، وسياسة المدن، مما يدل على دور العقل في تنظيم المجتمع. وقد قال الفارابي: «التعقل المدنيّ وهو جودة الروية في أبلغ ما تدبّر به المدن» (الفارابي، ١٤٠٥ ق، ص ١٥٥). ما يبيّن أهمية العقل في تحقيق الوحدة من خلال العدالة والتنظيم الاجتماعي.

هناك برهان منطقي لإثبات وجوب الوحدة بين المسلمين بالعقل، على طريقة القياس المنطقي الكلاسيكي (القياس الإقتراني الحملي):

المقدمة الصغرى: الإتحاد بين المسلمين حسن.

المقدمة الكبرى: كلّ حسن يجب فعله (ينبغي الإتيان به).

النتيجة: إذن، الإتحاد بين المسلمين يجب فعله (ينبغي الإتيان به).

يدرك العقل الحسن والقيح، ويرى أن اتحاد المسلمين أمر حسن، بينما الفرقة قبيحة، كما قال الإمام علي (ع): «وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يُعْطِ أَحَداً بِفُرْقَةٍ خَيْراً مِمَّنْ مَضَى، وَلَا مِمَّنْ بَقِيَ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ ق، الخطبة ١٧٦). أي لا يصدر الخير من الفرقة والاختلاف، لأنها منبع الشر فكيف تعطي الخير. والإتحاد السليم والطيب الذي فيه كلّ الخير هو الإتحاد على كلمة الحق ولو كرهته بعض النفوس، كما قال: «فَإِنَّ جَمَاعَةً فِيمَا تَكْرَهُونَ مِنَ الْحَقِّ، خَيْرٌ مِنْ فُرْقَةٍ فِيمَا تُحِبُّونَ مِنَ الْبَاطِلِ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ ق، الخطبة ١٧٦). فالعقل السليم يدعو إلى الوحدة، ويدرك خطر الفرقة، خاصة مع ما تواجهه الأمة من أضرار ومؤامرات، ما يجعل الوحدة الإسلامية ضرورة عقلية لحماية كيانها ومصالحها.

حاجة الإنسان إلى التعايش مع الآخرين تثبت أنه مدني بالطبع، كما قال الحكماء: «الإنسان مدني بالطبع يعني محتاج بالطبع إلى الاجتماع المسمى بالتمدن» (الطوسي، ١٤١٣ق، ص ٢١٠). وقال أرسطاطاليس: «الإنسان مدني يعني قوام التمدن بوجوده وبأفراده يتحقق المجتمع» (الطوسي، ١٤١٣ق، ص ٢١٢). وبين أرسطو أن التمدن لا يتحقق إلا بوجود الإنسان ومشاركته. ومن هذه الطبيعة الاجتماعية، يؤكد الإسلام على الوحدة ويحذر من الفرقة. إن مفهوم «الإنسان مدني بالطبع» له جذوره في كلام الإمام علي (ع)، وإن لم يرد بهذه العبارة نصاً. كما ذكرنا سابقاً فقال (ع): «الزموا السواد الأعظم، فإن يد الله على الجماعة...» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١٢٧). وهذه العبارات تظهر ملامح المجتمع البشري، حيث يضطر الإنسان إلى ترك العزلة والإنطواء، والإقبال على المجتمع، سعياً وراء المنافع التي لا تُنال إلا في ظل الحياة الاجتماعية. فشرع الله الأحكام الدينية وفقاً للفطرة الإنسانية، فدعا إلى الوحدة والعدالة والإخوة والإصلاح، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (الحجرات، ١٠). ودعا الإمام علي (ع) إلى ترسيخ هذه القيم في المجتمع بقوله: «وأصلح ذات بيننا وبينهم» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ٢٠٦). كما حرم الله البغي والإقتال، وأمر بالإصلاح العادل بين المتخاصمين، فقال تعالى: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الحجرات، ٩). ليست المدينة الفاضلة مجرد تجمع لأفراد، بل تتطلب شروطاً محددة أشار إليها الحكماء، ومنهم الفارابي، حيث ذكر: «أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات، وأن يوجد لها مدبر إلهي، وأن يظهر في أهلها من الأخلاق والعادات ما يحمد ويمدح، وأن يكون مكانها ملائماً طبيعياً بحيث يغني أهلها من أمور المعيشة للحياة» (جعفر آل ياسين، ١٤٠٥ق، ص ٥٢٩). وتعد هذه المدينة مدينة إنسانية فاضلة، لأنها تقوم على التعاون في فعل الخير، وبذلك يبلغ الإنسان السعادة. ومن هنا، فإن الطبع السليم يميل إلى المدينة الفاضلة، ويحب المشاركة فيها والسعي إلى دوامها. غير أن تحقق ذلك يستلزم من كل فرد في المجتمع أن يدرك مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، ومعنى السعادة، وطبيعة الرئاسة الأولى في المدينة الفاضلة، ومراتب هذه الرئاسة (جعفر آل ياسين، ١٤٠٥ق، ص ٥٣٣).

بس المجتمع الذي يُقدّم فيه الجاهل ويُؤخر العالم، وتُجمع فيه الكلمة على الباطل ويُنفَرَق فيها عن الحق. فتمت أقدام يدعون نصرته الحق وهم في فرقة، بينما يسبقهم أهل الباطل إلى الوحدة. وقد عبّر الإمام علي بن أبي طالب (ع) عن هذه الحالة بدقة حين قال: «أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ سَيِّدَالُونَ مِنْكُمْ بِاجْتِمَاعِهِمْ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَتَفَرُّقِهِمْ عَنْ حَقِّكُمْ وَبِمَعْصِيَتِكُمْ إِمَامَكُمْ فِي الْحَقِّ وَطَاعَتِهِمْ إِمَامَهُمْ فِي الْبَاطِلِ وَبِأَذَانِهِمْ

الْأَمَانَةَ إِلَى صَاحِبِهِمْ وَخِيَاتِنَكُمْ وَبَصَلَا حَيْثُمْ فِي بِلَادِهِمْ وَفَسَادَكُمْ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ٢٥). إن الوحدة القائمة على الحق ليست مجرد شعار ديني أو مطلب اجتماعي، بل هي الركيزة الأساسية التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، لأنها تنبع من جوهر الثقافة القرآنية التي تدعو إلى التآلف بين الشعوب وتوحيد القلوب على قيم العدل والكرامة. وقد تجلّى هذا المبدأ بوضوح في التجربة الإسلامية في عصر النبي الأكرم (ص)، حيث لم تكن الانتماءات القومية أو العرقية حاجزاً أمام الانخراط في مشروع حضاري موحد، بل انضوى تحت لواء الإسلام رجال من مشارب وأقوام شتى -كصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وبلال الحبشي، وأبي ذر العبري- ووحدتهم كلمة التوحيد، فصاروا نموذجاً حياً لوحدة تذيب الفوارق وتبني حضارة عابرة للحدود. في المجتمع الفاضل القائم على الوحدة، يجد الإنسان مجالاً لتحقيق حاجاته على المستويات الشخصية، والاجتماعية، والاقتصادية، والمعنوية. فحين تتوحد القلوب وتسجم الأفكار حول طريق الحق، يتحقق للأمة النصر والسعادة. وقد أشار الإمام علي (ع) إلى أن الكثرة العددية لا تُغني شيئاً إذا غابت الوحدة القلبية، إذ قال: «إِنَّهُ لَا غَنَاءَ فِي كَثَرَةِ عَدَدِكُمْ مَعَ قَلَّةِ اجْتِمَاعِ قُلُوبِكُمْ» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١١٩). ومن هذا المنطلق، دعا الإمام (ع) المسلمين إلى وحدة حقيقية تتجاوز الظاهر إلى جوهر الكلمة والمبدأ، وقال موجهاً خطابه لمن ابتعد عن الحق وعن جماعة الأمة: «يَلُمُّ اللَّهُ بِهَا شَعْتَنَا، وَتَسْدَأُنِي بِهَا إِلَى الْبَقِيَّةِ فِيمَا بَيْنَنَا، رَغِبْنَا فِيهَا وَأَمْسَكْنَا عَمَّا سِوَاهَا» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١٢٢). تنزل الرحمة والمغفرة على الأمة بسبب الاجتماع السليم. بهذا المعنى قال النبي (ص): «يد الله مع الجماعة» (قضاعي، ١٣٦١ش، ص ٧٥). تؤكد هذه النصوص أن الوحدة تسجم مع الفطرة الإلهية والطبع المدني السليم، بينما تمثل الفرقة والانقسام مخالفة لطبيعة الإنسان الساعية نحو الاجتماع والتكامل في بناء الحضارة.

٥. التَّعَبُّدُ

ينظر القرآن الكريم إلى الإنسان بوصفه كائنًا حياً متألّهاً، أي أنّه موجود يتمتع بالحياة والشعور، وقد خُلِقَ وفي ذاته استعداد فطري للعبودية. وهذه الغاية تُجسّد جوهر وجوده كما ورد في قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات، ٥٦). فالعبودية ليست مجرد فعل فردي، بل هي مقصد جامع للناس، ومصالح للنفوس، ومحور لبناء مجتمع إيماني متماسك. وقد تجلّت هذه الرؤية في سيرة النبي الأكرم (ص) وسلوك الأئمة المعصومين (ع)، الذين أولوا العبادة الجماعية أهمية كبرى؛ لما لها من أثر عميق في ترسيخ التعاطف، وبث روح التعاون، وتعزيز الترابط الروحي والاجتماعي بين أفراد الأمة. فالاجتماع على الدعاء والصلاة يُهيئ القلوب للتقوى، ويعمّق الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة تعبد إلهاً واحداً بإخلاص، وتنبذ التفرقة والتكفير. إن روح العبادة المشتركة تحوّل دون اتهام

المسلم لأخيه في الإيمان، كما تبّه القرآن إلى ذلك بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (النساء، ٩٤). فالعبادة الحقيقية توحّد، والتكفير يُفرّق. وبناءً على هذا الأساس، ينبغي على المسلمين أن يجعلوا من توحيد الله ودينه القيم محوراً للوحدة الإسلامية، لا أن يقيسوا بعضهم بعضاً بالانتماءات القومية، أو اختلاف اللون، أو اللغة. فالمسلم الموحد يستند في وحدة الأمة إلى الفطرة الإلهية التي تدفعه لعبادة الله تعالى، وخدمة خلقه، ونشر الرحمة في مجتمعه.

إن الوحدة من أبرز شعائر الأنبياء، وقد تجلّت بوضوح في دعوة النبي الأكرم محمد (ص)، الذي لم يقتصر في نداء التوحيد على المسلمين فحسب، بل وجهه إلى أهل الكتاب أيضاً، جامعاً إليهم حول مبدأ التوحيد، كما في قوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران: ٦٤)، فهذه الدعوة تمثل دعوة كونية للوحدة على أساس عبادة الله وحده دون سواه. وفي السياق الإسلامي الداخلي، كانت الوحدة من القيم المؤسسة للمجتمع الإسلامي، وقد أكّد الإمام علي (ع) على هذا الأصل في خطبه، مشيراً إلى وحدة العقيدة والرسالة والكتاب بين المسلمين، مستذكراً التفرّق رغم وضوح هذه المشتركات، حيث قال: «... وَاللَّهُمَّ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمُ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ، أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ؟» (الشریف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١٨). وعلى هذا الأساس، فإن العبودية لله تعالى هي محور جامع للأمة، ومصدر لوحدها، كما عبّر القرآن الكريم بقوله: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء، ٩٢). إن النبوة والقرآن نعمتان إلهيتان مُنحتان للأمة لرفع أسباب الخلاف والتنازع، ومن هنا كان الإمام علي (ع) يعتمد في أحكامه وقضائه على القرآن الكريم، ويجعله المرجعية العليا في الخلافات العلمية والعملية، بل وكان يخاطب أهل الأديان الأخرى من خلال كتبهم نفسها، حيث روي عنه قوله لرأس من رؤوس اليهود: «لَوْ ثَبِتَتْ لِي الْوِسَادَةُ لَفَضَيْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوَارِثِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِقُرْآنِهِمْ» (سليم بن قيس الهلالي، ١٤٠٥ق، ج ٢، ص ٨٠٣). بل أشار في موضع آخر إلى أن الاحتكام الحقيقي ليس إلى الرجال وإنما إلى كتاب الله، إذ قال: «إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ الرِّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ...» (الشریف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١٢٥). إن هذا النهج الذي سلكه الإمام علي (ع) يؤكّد بجلاء أن الوحدة الإسلامية ليست خياراً هامشياً، بل ضرورة دينية وتاريخية، تُبنى على ركائز العقيدة والتشريع، وتُرسّخ تحت راية الإسلام والقرآن الكريم.

إن الشريعة والعبودية الإلهية تشكّلان محوراً جامعاً يوحد الناس ويوجههم نحو المقاصد العليا، وقد عبّر الإمام علي (ع) عن هذه الحقيقة بقوله: «أَمَّا دِينٌ يَجْمَعُكُمْ؟» (الشریف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ٣٩)، ما يدلّ بوضوح على أن الدين هو الأساس الذي ينبغي أن يُبنى عليه كيان المجتمع ووحدته. وانطلاقاً من هذا المبدأ، شرّع الله تعالى العديد من الأحكام ذات الطابع الاجتماعي التي

تُرسخ روح التعاطف والمودة والوحدة بين أفراد الأمة، ومن أبرزها: صلاتا الجماعة والجمعة. فعندما سئل الإمام الرضا (ع) عن علّة تشريع الجماعة، قال: «لِنَلَّا يَكُونَ الْإِخْلَاصُ وَالتَّوْحِيدُ وَالْإِسْلَامُ وَالْعِبَادَةُ لِلَّهِ إِلَّا ظَاهِرًا مَكْشُوفًا مَشْهُورًا، لِأَنَّ فِي إِظْهَارِهِ حُجَّةً عَلَى أَهْلِ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ لِلَّهِ وَحْدَهُ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج ٢، ص ٩٩). هذا الحديث يُبرز الدور الحضاري لعبادة الجماعة بوصفها مظهرًا جماهيريًا لعبودية الله تعالى وتوحيده، ما يجعل الإسلام دينًا ظاهرًا على مستوى العالم، ويُسهّم في تعميم كلمة التوحيد على نطاق واسع. إلا أن تحقيق هذا الهدف الكوني مرهون بتحقيق الوحدة الإسلامية التي تُمكن الأمة من دعم هذه الشعارات وتعزيزها. ولذا، أكّد الإمام علي (ع) على ارتباط الفطرة والملة بالشعارات، حيث قال: «وكلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملة» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الخطبة ١١٠). وقد عُرِفَت الصلاة بأنها "عمود الدين"، لما لها من دور محوري في جمع المسلمين وتحقيق الانسجام الروحي والاجتماعي في ما بينهم، خصوصًا في صلاتي الجمعة والجماعة اللتين تشكّلان تمهيدًا عمليًا لوحدة المسلمين في مختلف البلاد. وتُعدّ فريضة الحجّ أبرز الشعارات التي تجسّد الوحدة الإسلامية على الصعيد العالمي، إذ يقول الله تعالى: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» (البقرة، ١٢٥). والمقصود بـ"مثابة" هو أن يكون البيت الحرام مرجعًا ومهوىً للمسلمين كافة، كما أوضح العلماء أن الحج عمل اجتماعي بامتياز، يجب أن يسوده الأمن والسلام، ليتحقّق الهدف الأسمى من هذه الشعيرة، وهو توحيد الأمة الإسلامية ورفض قوى الطواغوت والظلم (السبحاني، ١٤٢٥ق، ج ١، ص ٤٥٦). وعليه، فإن العبادات الجماعية ليست مجرد طقوس، بل هي أدوات حضارية تُبنى عليها الوحدة الدينية والاجتماعية، وتُسهّم في ترسيخ هوية الأمة وتعزيز حضورها في العالم تحت راية التوحيد والشرعية.

٦. التعاطف

إنّ المجتمع الفاضل لا يُبنى إلا على أساس الأخلاق الإسلامية، التي تُعدّ جوهر الدين وروحه الحقيقية. فقد أمرنا الإسلام بالتواذ والتعاطف، وجعل ذلك من علامات الإيمان الحقيقي، كما ورد في كلام الإمام الصادق (ع): «... و المؤمن أخ المؤمن لأبيه وأمّه، أبوه النور وأمّه الرحمة...» (الصفار، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٨٠). وهذا يدلّ على أن روابط الأخوة الإيمانية متجذّرة في النور والرحمة، أي في الهداية والرأفة، وهما الأساسان اللذان بهما يخرج المجتمع من الظلمات والشرور إلى النور والخير، ويتّحد على كلمة الحق. فالوحدة لا تنشأ بمجرد الشعارات، بل تحتاج إلى بناء أخلاقي متين بين أفراد الأمة، يقوم على التعاطف الحقيقي والتراحم الصادق. وهذا ما أكّده النبي الأكرم (ص) بقوله: «الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى»

(الكوفي اهوازي، ١٤٠٤ق، ص ٣٩). وهذا التشبيه ليس مجرد استعارة بل هو وصف دقيق لحقيقة اجتماعية عميقة: فحين تسود عقيدة واحدة بين أفراد المجتمع، وتُهيمن روح التوحيد، يصبح كل فرد بمثابة عضو من جسد واحد تحكمه تلك الروح. فالتألم لألم الآخر، والسعي إلى إبعاده، والتعاون على الخير، كلّها مظاهر لوحدة روحية تُترجم إلى وحدة اجتماعية. ومن هنا، أمرنا الله تعالى بالمحبة والمودة بين المؤمنين، لأنّ المحبة تجمع والعداوة تفرّق. فكلما زاد التوادّ في الله والتعاطف في سبيله، زادت وحدة الأمة وتماسكها، وازدادت أعمالها الاجتماعية نضارة وبركة. وعلى هذا الأساس، فإنّ بناء الوحدة الإسلامية لا يتحقق إلا إذا تأسّس على الأخلاق الإيمانية التي تنبع من الرحمة والمحبة والإخلاص لله.

إنّ التعاطف والمحبة بين المسلمين ليست مجرد فضائل أخلاقية، بل هي شعائر دينية أساسية تُعبّر عن صدق الإيمان، كما ورد في الحديث النبوي الشريف في مصادر أهل السنّة: «والذي نفسي بيده، لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا...» (نيسابوري، ٤٠٠ش، ج ١، ص ٩٣). وهذا يُبرز أنّ الإيمان الحقيقي لا يكتمل إلا بالتوادّ، وأنّ دخول الجنة مشروط بوحدة القلوب قبل وحدة الشعارات. وقد عبّر النبي الأكرم (ص) عن وحدة الدماء والمسؤولية المشتركة بين المؤمنين بقوله: «المؤمنون إخوة، تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٤٠٤). ومن هذا المنطلق، يصبح التعاطف أحد أعمدة البناء الاجتماعي في الإسلام، فهو ثقافة إنسانية ودينية سامية تدعو إلى الوحدة والتراحم. وقد عمّق هذا المفهوم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في كلمته الخالدة التي تُعدّ من أسس الإنسانية في الفكر الإسلامي: «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الرسالة ٥٣). وهذا يدعو إلى الوحدة الإنسانية والإسلامية معاً، ورفض القطيعة والنزاع. وفي وصاياه إلى أبنائه والمسلمين عامة، شدّد الإمام على ضرورة التواصل قائلاً: «عليكم بالتواصل والتبازل، وإياكم والتدابير والتقاطع» (الشريف الرضي، ١٤١٤ق، الرسالة ٤٧). فالمجتمع الذي يقوم على التبادل الروحي والعاطفي والاجتماعي هو مجتمع حيّ، قادر على تجاوز الأزمات وبناء الوحدة الحقيقية.

٧. التعاون

يُعدّ التعاون من الحِكَم العملية الأساسية في بناء المجتمعات، وقد بيّن الفيلسوف الإسلامي أبو نصر الفارابي هذا المفهوم بقوله: «التعاضد والتكاتف الإرادي. ولا يمكن أن يكون التعاون تعاوناً غريزياً طبيعياً، بل هو تعاون مقصود وموجّه وهادف، يقوم بين الأفراد أولاً ثم بين الجماعات ثانياً» (جهامي، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ٦٧٤). من هنا، يُفهم أنّ التعاون لا يتحقق تلقائياً، بل يحتاج إلى وعي

مشترك وإرادة جماعية. فإذا ترسّخت هذه الروح في الجماعات الصغيرة كالعائلة والمجتمع المحلي، فإنها تنتقل بالتدريج إلى الجماعات الأكبر، لتصبح ثقافة دينية واجتماعية شاملة في الأمة الإسلامية. إنّ الحضارة الإسلامية قامت على هذا البعد الاجتماعي العميق، إذ لم تكن حضارة فردية أو انعزالية، بل قامت على التعاون الإرادي الواعي الذي يستهدف تحقيق الخير العام وسعادة الإنسان المسلم. ومن هذا المنظور، يُعدّ التعاون أحد الركائز الكبرى لوحدة الأمة، وأداة فعالة لتعزيز التكامل بين شعوبها ومذاهبها، بما يتجاوز الفروق العرقية أو الثقافية. لذلك فإنّ ترسيخ ثقافة التعاون في المجتمعات الإسلامية اليوم لا يسهم فقط في معالجة التحديات الاجتماعية والاقتصادية، بل يُعيد الأمة إلى مسار وحدتها الحضارية والروحية. إذا تساءلنا: كيف ينظم المجتمع الفاضل وترقى شؤونه؟ فالجواب يكمن في اعتماد وظائف المواطنين والمسلمين على محور التعاون الإرادي الهادف إلى الخير والوحدة. هذه الرؤية تشكّل الأساس المتين للرباط الاجتماعي، وهي رؤية قيمية تنتمي إلى حقل الفلسفة الاجتماعية المعيارية، كما أشار إلى ذلك بعض المفكرين المعاصرين (جهامي، ٢٠٠٦م، ج٢، ص ٢٠٢). لم يُغفل الإسلام هذا المبدأ الإنساني الجوهري، بل أكّد عليه تأكيداً بالغاً، حيث قال النبي الأكرم (ص):

«مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي بِالْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج٢، ص ١٦٤). يدل هذا الحديث الشريف على أن مبدأ التعاون ليس محصوراً في حالات استثنائية، بل هو قاعدة عامة تشمل جميع مجالات الحياة، من الإنفاق في سبيل الله، إلى النصرة في الغزوات، إلى المواقف الاجتماعية والإنسانية اليومية. وفي سياق تعميق هذا المعنى، قال النبي (ص): «المؤمن للمؤمن كالبنين المرصوص يشدّ بعضه بعضاً» (نيسابوري، ١٤٠٠ش، ج٤، ص ١٩٩٩). وهو تشبيه بالغ العمق يوضّح أنّ الوحدة ليست مجرد فكرة، بل هي بنية متكاملة، قائمة على التماسك والتكامل بين الأفراد. وقد بيّن المحققون أشكالا متنوعة من التعاون في سياق التعايش الإسلامي البناء، منها كما ورد عن ابن مسكويه فقال: «فضيلة الفلاحين: التعاون بالأعمال، وفضيلة التجار: التعاون بالأموال، وفضيلة الملوك: التعاون بالآراء السياسية، وفضيلة الإلهيين: التعاون بالحكم الإلهية والحقيقية» (ابن مسكويه، ١٣٥٨ش، ص ٣٦٤). ثم يختم ابن مسكويه بأن جميع هذه الفئات تتعاون على عمارة المدن بالخيرات والفضائل إنّ هذا التعاون المتعدد الأبعاد يؤثر تأثيراً مباشراً في قيام الوحدة الإسلامية وبقائها واستمراريتها، لأنه يحوّل القيم الدينية إلى واقع عملي ملموس في حياة الأمة.

لا شك أنّ الحياة الطيبة والمجتمع الفاضل لا يتكوّنان إلا في ظلّ التعاون الصادق بين الأفراد، إذ به يتحقّق الإتحاد الحقيقي. فالإنسان، بقدر ما يتعامل مع الآخرين وفق فطرته السليمة، ينال نصيبه من السعادة في الدنيا والآخرة، لأنّ الحياة الفاضلة مرهونة بالتعاون على البرّ والتقوى. وقد أشار القرآن

الكريم إلى هذا الأصل الأصيل بقوله تعالى: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (المائدة، ٢). ومن أبرز التشريعات الاجتماعية التي سنّها الإسلام لترسيخ هذا التعاون: الزكاة، التي تُعدّ - عند مدرسة أهل البيت (ع) - ركناً اجتماعياً بارزاً ذا صلة مباشرة بسياسة المال في الإسلام (السبحاني، ١٤٢٥ق، ج ١، ص ٢٤٩). والجهاد والدفاع عن أوطان المسلمين يحتاج إلى تعاون ووحدة فأثّه واجب شرعي، لا يتحقّق إلا بتضافر الجهود، لأنّ الإسلام في جوهره دين اجتماعي ثوري، لا يقبل الإستكانة أمام الباطل والظلم (سبحاني، ١٤٢٥ق، ج ٢، ص ١٢٣). فالمواجهة مع العدو، وصدّ الفتن، والتصدي لمحاولات الهيمنة والإستعمار، لا تُثمر إلا إذا تأسست على قاعدة التعاون والوحدة الإسلامية. بل إنّ من يرفض الوحدة ويفترّق الصفوف يعجز عن المقاومة، ويقع لا محالة تحت سلطة الأعداء في ذلّ واستضعاف. إنّ للتعاون والإتحاد بين المسلمين تأثيراً حاسماً على مصير الأمة: فبهما تُبنى القوة، وتُصان الكرامة، وتُحقن الدماء. وبدونهما تسقط المجتمعات في الفوضى، وتُمرّقها الإنقسامات، وتُستباح من قبل الطغاة.

٨. الخاتمة

تُظهر هذه الدراسة الدور الأساسي للقيم الإنسانية الأصيلة في تحقيق الوحدة الإسلامية، على المستويين النظري والعملي على حد سواء. وتُبيّن النتائج بوضوح أن هذه القيم لا تُشكل العمود الفقري النظري للوحدة الإسلامية فحسب، بل تُمهّد الطريق العملي لتحقيقها أيضاً. الحرية والاختيار، كهيتين إلهيتين، يصلان إلى أقصى معانيهما عندما يُستخدمان في نُصرة الحق وتحقيق الوحدة. فالحرية الفردية تُوفّر الأرضية للحرية الاجتماعية التي تُثمر المصالحة والوحدة الوطنية. وعلى مستوى أوسع، فإن الحرية السياسية، عندما تُوجه بحكمة القادة، تُقضي إلى تماسك الأمة الإسلامية ونبذ التبعية للقوى الخارجية. العقل والتفكير يقودان المجتمعات نحو الخير العام والمصلحة المشتركة، وهذا لا يتحقق إلا من خلال الإتحاد والتآزر. فمن وجهة نظر العقلاء، الوحدة هي الخير المطلق والفرقة هي الشر المحض. التفرقة غالباً ما تنبع من الجهل وعدم الإدراك، بينما تتجلى الوحدة من عمق الوعي والبصيرة. هذه البصيرة تُمكن الأفراد من تفضيل المصالح الجماعية والبعيدة المدى على المصالح قصيرة النظر والفردية. الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي يطمح إلى بناء مجتمع فاضل ومثالي. وقد شدّت التعاليم الإسلامية على أهمية الوحدة كشرط أساسي لتحقيق هذا الطموح. فبلوغ وحدة الكلمة هو مفتاح فوز المسلمين في الدنيا والآخرة. هذه الوحدة لا تتجلى فقط في الأبعاد العقديّة والفكرية، بل في التماسك الاجتماعي والسياسي أيضاً، مما يجعل الأمة قادرة على مواجهة التحديات والتهديدات. العبادات الجماعية، مثل صلاة الجماعة والجمعة والحج، ليست مجرد طقوس دينية، بل لها وظائف اجتماعية عميقة في ترسيخ مبدأ الوحدة. هذه العبادات تُوفّر فرصاً فريدة للتقرب الجماعي

إلى الله، ومن خلالها تُقوى الروابط الدينية والاجتماعية بين المسلمين. في هذه التجمعات، تتلاشى الفروق الفردية والطبقية، ويحل محلها الشعور بالمساواة والأخوة. التعاطف والمودة قيم قلبية عميقة تُعزّز أواصر الأخوة بين المسلمين وتُؤسس لتعامل إنساني يتسم بالرحمة والشفقة. في المقابل، تُعد الكراهية والعنصرية آفتين للوحدة، حيث تُؤديان إلى تفكك الروابط الاجتماعية ونشوب الصراعات والتفرقة. لذا، فإن تنمية هذه القيم على المستويين الفردي والجماعي أمر حيوي للحفاظ على تماسك المجتمع الإسلامي.

التعاون، بصفته أحد أبرز مظاهر الحكمة العملية، يلعب دورًا لا غنى عنه في بناء المجتمعات وتلبية الاحتياجات الإنسانية. فمن خلال التعاون يتعمق التلاحم الاجتماعي، وهذا بدوره يُسهم في تعزيز وحدة الأمة الإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. فالتعاون ليس ضروريًا فقط في الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية، بل في الأبعاد الفكرية والثقافية أيضًا، لكي تتمكن الأمة من التصدي للتحديات المعاصرة بفعالية. وفي الختام، تُظهر نتائج هذه الدراسة بوضوح أن تحقيق الوحدة الإسلامية ليس مجرد مثالية، بل يتطلب استحضارًا وتطبيقًا فعليًا لهذه القيم الإنسانية السامية. فهذه القيم لا تعمل كركائز أساسية للوحدة الإسلامية فحسب، بل تُعد ضرورية لتعزيزها واستدامتها في عالم اليوم المعقد. إن تجاهل هذه المبادئ يُعرض الوحدة للخطر ويُهدد الطريق للتفرقة والضعف. فتُعد إستمرارية الوحدة وتعميق الروابط بين المسلمين ضرورة حتمية في مواجهة التحديات الراهنة. ففي عالم يموج بالصراعات والتحديات المعقدة، تُشكّل الوحدة حصنًا منيعًا يُعزّز قوة الأمة ويُسهم في تحقيق أهدافها المشتركة. تُتيح الوحدة تبادل الخبرات والمعارف، وتوحيد الجهود لمواجهة التحديات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما أنها تُعزّز التضامن وتقوي الشعور بالانتماء، مما يُسهم في بناء مجتمع إسلامي قوي ومتربط، قادر على صون مصالحه والدفاع عن قيمه.

المصادر

القرآن الكريم

- شريف الرضي، محمد بن حسين (١٤١٤ق). *نهج البلاغة*. قم: الهادي.
- ابن بابويه، محمد بن علي (١٣٧٨ق). *عيون أخبار الرضا (ع)*. محقق و مصحح مهدي لاجوردی. تهران: نشر جهان، ج ٢.
- ابن مسكويه، احمد بن محمد (١٣٥٨ش). *الحكمة الخالدة*. تهران: دانشگاه تهران.
- بخاری، محمد بن اسماعيل (١٤١٠ق). *صحيح البخاري*. قاهره: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة إحياء كتب السنة، ج ٤.
- پاينده، ابوالقاسم (١٣٨٢ش). *نهج الفصاحة*. تهران: دنيای دانش.
- جعفر آل ياسين (١٤٠٥ق). *الفارابي في حدوده ورسومه*. بيروت: عالم الكتب.
- جهامي، جبرار (٢٠٠٦م). *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل و نقد)*. سميع دغيم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ج ٢-١.
- خامنه‌ای، سيد علي (١٣٨٥/٠٥/٣٠ش). *بیانات در دیدار با شرکت کنندگان در همایش کنفرانس وحدت اسلامی*. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3347>
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد (١٣٦٩ش). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*. تهران: مرتضوی، ج ٢.
- سبحانی، جعفر (١٤٢٥ق). *رسائل و مقالات*. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ج ١.
- سليم بن قيس (١٤٠٥ق). *كتاب سليم بن قيس الهلالي*. محقق و مصحح محمد انصاری زنجانی خوئینی. قم: الهادی، ج ٢.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق). *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (ص)*. قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي، ج ١.
- طباطبایي، سيد محمد حسين (١٣٩٠ق). *الميزان في تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ١.
- طوسی، محمد بن محمد (١٤١٣ق). *اخلاق ناصري*. تهران: علميه اسلاميه.
- الرباوي الحملاوي، عمر (١٤٠٢ق). *الاعتصام بالإسلام*. مطبعة اللغتين، ج ١.
- فخر رازی، محمد بن عمر (١٤١١ق). *المباحث المشرقية*. قم: بيدار، ج ٢.
- قرضاوي، يوسف (١٣٩٤ش). *الحل الاسلامي، فريضة وضرورة*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- القسيري النيسابوري الشافعي، ابي القاسم (٢٠٠٧م). *لطائف الإشارات*. تصحيح عبداللطيف حسن عبدالرحمن. دارالكتب العلمية، ج ١.
- قضايعي، محمد بن سلامة (١٣٦١ش). *شرح فارسي شهاب الأخبار*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامي).
- كليني، محمد بن يعقوب (١٣٦٣ش). *أصول الكافي*. مترجم سيد جواد مصطفوي. تهران: علميه اسلاميه، ج ١.
- كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق). *الكافي*. تهران: دارالكتب الاسلاميه، ج ١.
- كوفي اهوازي، حسين بن سعيد (١٤٠٤ق). *المؤمن*. قم: موسسه الامام المهدي (عج).

لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش). *عیون الحکم والمواعظ*. قم: موسسه فرهنگی دارالحديث.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. محقق و مصحح جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربي،
 ج ۱، ۷۵.
 نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۴۰۰ش). *صحیح مسلم*. خراسان رضوی: شیخ الاسلام احمد جام، ج ۱.

The Foundations of Granting Diplomatic Immunities and Privileges in Islam

Seyed Sajjad Izdehdy¹, Mohammad Hossein Pouramini²

¹ Professor, Department of Politics, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. sajjadizady@yahoo.com

² PhD, Department of International Law, Razavi University of Islamic Sciences; Level 4, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran (**Corresponding author**). pouramini.m@gmail.com



Abstract

The emergence of Islam in the seventh century CE, as a historic and transformative event, carried a universal mission to guide humanity toward divine truths. Divine prophets, particularly Prophet Muhammad (peace be upon him and his household), played an unparalleled role in civilization-building, fostering social and international relations, and promoting a culture of justice. In the Islamic legal system, diplomatic relations and their associated rights hold a distinguished position, to the extent that the institution of embassy and diplomacy is considered among the most significant religious teachings. These teachings are evident in the Prophetic diplomacy. Prophetic diplomacy refers to the activities and measures undertaken by the Prophet as the leader of the Islamic state, as well as through his appointed envoys, to achieve the overarching policies of the Islamic government in the realm of international relations. The lofty goals and general guidelines of Islamic policy, along with the interests of the Islamic *ummah*, shaped the Prophet's diplomacy. During his mission and governance, the Noble Prophet carried out unparalleled initiatives in this field. The drafting and dispatch of letters and the sending of envoys to the leaders of other nations, particularly the major empires of the time, were unprecedented in their own right. The conduct of the Noble Prophet in diplomacy, including the dispatch and reception of envoys, as well as the privileges and immunities granted, can serve as an inspiration for elucidating international relations and international law. Diplomatic immunity and privileges are among the key principles in the field of international law, with deep historical roots. In Islamic teachings, these rights are not only recognized but also emphasized as a fundamental element in global relations. The central question of this research is: What are the foundations of

Cite this article: Izdehdy, S.S. & Pouramini, M.H. (2025). The Foundations of Granting Diplomatic Immunities and Privileges in Islam. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(1), pp. 115-144. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71540.1029>

Received: 2024-04-29 ; **Revised:** 2024-07-02 ; **Accepted:** 2024-09-03 ; **Published online:** 2025-01-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



diplomatic immunity and privileges in Islam? The findings of this research, conducted using library resources and a descriptive-analytical method, indicate that the principle of *aman* or immunity (Quranic verse 6 of Surah al-Tawba) and *maslaha* (public interest) are among the most significant Sharia-based foundations of this institution. The research results regarding the foundations of diplomatic immunities reveal that, although states throughout history have reluctantly accepted these immunities, their practical necessity for ensuring the safety and operational independence of diplomatic agents has led to their ultimate acceptance. Among the existing legal theories (representation, extraterritoriality, and functional necessity), the Islamic legal system, while rejecting the theory of extraterritoriality, aligns with contemporary international law by emphasizing the theories of representation and functional necessity. Furthermore, the foundations of diplomatic privileges in Islam are based on the principle of reciprocity, meaning that the granting of privileges and exemptions to foreign envoys is contingent upon similar treatment of Muslim diplomats in other countries. This principle, emphasized in Islamic jurisprudential texts, aligns with Article 34 of the 1961 Vienna Convention in contemporary international law. The findings of this research demonstrate that Islamic jurisprudence, by integrating legal reasoning with ethical values, has established a balanced, effective, and advanced framework for diplomatic relations. This framework, while upholding Islamic principles and values, is fully compatible with international standards. The Islamic legal system can serve as a suitable model for the development of contemporary diplomatic law.

Keywords: Diplomatic immunity, diplomatic privileges, Islamic jurisprudence, diplomatic law, Prophetic practice, covenant of immunity (*aman*), public interest (*maslaha*), reciprocity.



أسس منح الحصانات والامتيازات الدبلوماسية في الاسلام

سيد سجاد ايزدهي^١، محمدحسين بوراميني^٢

^١ أستاذ، معهد البحوث للثقافة والفكر الإسلامي، طهران، إيران. sajjadzady@yahoo.com

^٢ دكتوراه، قسم القانون الدولي، جامعة رضوي للعلوم الإسلامية: المستوى الرابع، حوزة خراسان، مشهد، إيران
(المؤلف المسؤول). pouramini.m@gmail.com



الملخص

ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي كان حدثاً تاريخياً حاسماً يحمل رسالة عالمية تهدف إلى هداية البشرية نحو الحقائق الإلهية. لقد اضطلع الأنبياء، وعلى رأسهم النبي الكريم (ص)، بدور فريد في بناء الحضارة، وتعزيز العلاقات الاجتماعية والدولية، ونشر ثقافة المطالبة بالعدالة. في النظام القانوني الإسلامي، تحظى العلاقات الدبلوماسية ومفاهيمها بمكانة بارزة، حتى أن مؤسسة السفارة والدبلوماسية تُعد من أهم التعاليم الدينية. وتبرز هذه المفاهيم بوضوح في دبلوماسية النبي (ص). تشير الدبلوماسية النبوية إلى الأنشطة والإجراءات التي اتخذها النبي (ص) بصفته رئيس الدولة الإسلامية، وكذلك من خلال السفراء الذين اختارهم، بهدف تحقيق السياسات العامة للدولة الإسلامية على الساحة الدولية. كانت توجه الأهداف العليا والخطوط العريضة لسياسة الإسلام ومصالح الأمة الإسلامية دبلوماسية النبي. خلال فترة رسالته وحكمه، قام النبي (ص) بإجراءات غير مسبقة في هذا المجال، مثل صياغة وإرسال الرسائل، وإيفاد السفراء إلى قادة الدول الأخرى، ولا سيما إلى الإمبراطوريات الكبرى آنذاك. إن نهج النبي الكريم (ص) في الدبلوماسية، بما في ذلك إرسال واستقبال السفراء، إلى جانب الامتيازات والحصانات الدبلوماسية، يمكن أن يكون مصدر إلهام في تحليل العلاقات والقوانين الدولية. تعتبر الحصانة والامتيازات الدبلوماسية أحد المبادئ الأساسية في القانون الدولي، ولها جذور تاريخية عميقة. في التعاليم الإسلامية، لا يُعترف بهذه الحقوق فحسب، بل يتم التأكيد عليها كعنصر جوهري في العلاقات العالمية. السؤال الرئيسي الذي يطرحه هذا البحث هو: ما هي الأسس الشرعية للحصانة والامتيازات الدبلوماسية في الإسلام؟ تشير نتائج هذا البحث، الذي يعتمد على المنهج الوصفي-التحليلي القائم على المصادر المكتوبة، إلى أن قاعدة الأمان (الآية ٦ من سورة التوبة) ومبدأ المصلحة يُعدان من أبرز الأسس الشرعية لهذه المؤسسة. وتظهر الدراسة أنه على الرغم من أن الدول قد قبلت هذه الحصانات الدبلوماسية بتردد عبر التاريخ، إلا أن ضرورتها العملية لضمان أمن المبعوثين واستقلالهم أدت إلى قبولها النهائي. من بين النظريات القانونية القائمة (التمثيل، خارج الحدود، ومصلحة الخدمة)، فإن النظام

استناد به اين مقاله: ايزدهي، سيد سجاد؛ بوراميني، محمدحسين (٢٠٢٥). أسس منح الحصانات والامتيازات الدبلوماسية في الاسلام.

الحكومة في القرآن والسنة، ١٣(١)، صص ١١٥-١٤٤. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.71540.1029>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٩؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٧/٢٠؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٩/٠٣؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



القانوني الإسلامي، مع التركيز على نظريتي التمثيل ومصلحة الخدمة، قد رفض نظرية خارج الحدود، مما يجعله متماشياً مع القانون الدولي المعاصر. علاوة على ذلك، تقوم أسس الامتيازات الدبلوماسية في الإسلام على مبدأ المعاملة بالمثل، بمعنى أن منح الامتيازات والإعفاءات للسفراء الأجانب يكون مشروطاً بمعاملة مماثلة للدبلوماسيين المسلمين في الدول الأخرى. وقد أكد هذا المبدأ في المصادر الفقهية، كما أنه يتماشى مع المادة ٣٤ من اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ في القانون الدولي الحديث. تُظهر نتائج هذا البحث أن الفقه الإسلامي، عبر الجمع بين المنطق القانوني والقيم الأخلاقية، استطاع تقديم إطار متوازن وفعال ومتقدم للعلاقات الدبلوماسية، بحيث يحافظ على المبادئ والقيم الإسلامية، ويتماشى في الوقت ذاته مع المعايير الدولية. يمكن لهذا النظام القانوني أن يشكل نموذجاً مناسباً لتطوير حقوق الدبلوماسية في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: الحصانة الدبلوماسية، الامتيازات الدبلوماسية، الفقه الإسلامي، القانون الدبلوماسي، الدبلوماسية النبوية، عقد الأمان، المصلحة، المعاملة بالمثل.

١. المقدمة

تُعد الحصانة الدبلوماسية أحد الركائز الأساسية للعلاقات الدولية، حيث تلعب دورًا جوهريًا في ضمان أمن الممثلين السياسيين والمقرات الدبلوماسية. لقد تم ترسيخ هذا المبدأ باعتباره قاعدة معترف بها في القانون الدولي، لا سيما في مجال القانون الدبلوماسي، حيث يُصنف كعنصر محوري في التفاعلات الدبلوماسية. يحرص النظام القانوني الدولي، من خلال سنّ القواعد والتشريعات المحددة، على توفير آليات حماية شاملة للمبعوثين والمقرات الدبلوماسية. بناءً على ذلك، يتمتع الدبلوماسيون بحصانة قضائية، وحماية من الاعتقال، وضمانات ضد أي شكل من أشكال الاعتداء. كما أن المقرات الدبلوماسية تخضع لحماية خاصة تضمن عدم تعرضها لأي تدخل خارجي. يمكن تتبع الجذور التاريخية لهذا المفهوم في الأنظمة القانونية المختلفة، ولا سيما في الفقه الإسلامي. إذ أن الفقه الإسلامي كنظام قانوني متقدم، حيث يضع أسسًا ومبادئ راسخة لحماية الممثلين والمقرات الدبلوماسية. إن تحليل هذه المبادئ يمكن أن يسלט الضوء على أبعاد جديدة فيما يتعلق بالأسس النظرية والعملية للحصانة الدبلوماسية. السؤال المحوري لهذا البحث هو: ما هي الأسس والأدلة الشرعية للحصانة والامتيازات الدبلوماسية في النظام القانوني الإسلامي؟ تظهر النتائج الأولية أن الفقه الإسلامي، بالاستناد إلى الأدلة الشرعية، قد صاغ إطارًا قانونيًا متماسكًا يعتمد على مفاهيم جوهريّة مثل "نظام الأمان"، "المصلحة"، و"مبدأ المعاملة بالمثل". هذا الإطار القانوني يتوافق في كثير من جوانبه مع مبادئ القانون الدبلوماسي المعاصر، مما يعكس عمق رؤية النظام القانوني الإسلامي للعلاقات الدولية. تبرز أهمية هذا الموضوع بالنظر إلى التوسع المتزايد في التفاعلات الدولية والدور الحيوي للدبلوماسية في علاقات الدول، سواء من الناحية النظرية أو العملية. لم تقتصر المصادر الإسلامية على تناول هذا المفهوم على المستوى النظري فحسب، بل تظهر تطبيقاته بوضوح في السيرة العملية للنبي محمد (ص) والأئمة المعصومين (ع)، حيث يمكن العثور على نماذج بارزة لاحترام الحصانة الدبلوماسية. يتناول هذا البحث، من منظور مقارن، دراسة الأسس الفقهية للحصانة الدبلوماسية في الإسلام والقانون الدولي المعاصر، مع تحليل دور السيرة النبوية في تطوير هذا المبدأ. وتشير نتائج البحث إلى أن الحصانة الدبلوماسية في الإسلام تستند إلى أسس قرآنية، وسنية، وسيرية راسخة، مما يمكنها من الإسهام بشكل كبير في تعزيز العلاقات الدولية وتوحيد النظم القانونية. في هذا البحث، وبعد توضيح الإطار المفاهيمي للموضوع في قسمين منفصلين، يتم دراسة وتحليل "أسس وأدلة الحصانة والامتيازات الدبلوماسية" من منظور مقارن بين الفقه الإسلامي والقانون الدبلوماسي المعاصر. تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف المصادر الفقهية والقانون الدولي بهدف تحديد نقاط الالتقاء والاختلاف بين هذين النظامين القانونيين في مجال العلاقات الدبلوماسية.

٢. الإطار المفاهيمي

من المتداول في أدبيات الدبلوماسية هو استخدام المصطلحين "الحصانة" و "الامتيازات" معاً. وفي البدء، وقبل دراسة أنواع الحصانات والامتيازات في الإسلام وتحديد أطر هذا النقاش، من الضروري القيام ببيان موجز لأصول هاتين المفردتين.

٢-١. الحصانة

مَصُون: اسم مفعول رباعي مجرد، والجذر: صون، والمعنى: محفوظ ومُؤْتَمَنٌ عليه (معلوف، ١٩٧٣، ص ٤٤١). والمعنى الأكثر استخداماً وشيوعاً عند القانونيين العرب، هو الحصانة (ميرحمدي، ١٣٧٨ ش، ص ٥٤)، وفي اللاتينية immunity من جذر munus وبمعنى الإعفاء من المسؤوليات الخاصة. وقد جاءت كلمة "مَصُون" في القاموس الفرنسي "روبير" بمعنى:

الإعفاء من المسؤولية والامتياز الذي يمنحه القانون لأفراد معينين.

الامتياز الذي يمنحه المَلِك لإقطاعي كبير أو لمؤسسة دينية (المصدر السابق، ص ٥٥).

الحصانة في المفهوم القانوني (Campbell 1979, p. 675) تعني عدم التعرّض (ديهيم، ١٣٩٩ ش، ص ٢٦٨)، أي أنّ صاحبها في مأمنٍ من ملاحقة القانون ورجال الدولة (الصدر، ١٣٨٣ ش، ص ٧٧). ولذا، فإنّ حصانة الدبلوماسية فوق المقررات الجارية في البلد المستقبل وتميّزه عن سائر المواطنين والأجانب المقيمين في ذلك البلد.

أمّا الحصانة في الإسلام فتأتي عن طريق الإيمان أو الأمان، فالإيمان يختص بالمسلمين، وأمّا الأمان فهو لغير المسلمين. وفي الفقه تتم دراسة حصانة المبعوثين والسفراء في كتاب الجهاد تحت عنوان الأمان. ف"الأمان" هو حق الحصانة يتمتع بها صاحبها من الاعتداء عليه. وبناءً على هذا الحق، فإنّ غير المسلمين لهم الأمان في دار الإسلام، ويُمْنَعُ الآخرون من التعدي عليهم. الحديث عن أنواع الأمان خارج نطاق هذا الكتاب، وسنكتفي بالإشارة إلى أمان المبعوث ومنزلته.

هناك تقسيمٌ شامل لأنواع الأمان، كما يلي:

أمان مؤقت خاص: وهذا الأمان يختص بغير المسلمين المُسالمين، وكلّ مسلم يستطيع أن يُعطي المسالمين هذا الأمان.

أمان مؤقت عام: وهو الأمان الذي يمنحه رئيس الحكومة الإسلامية لعدد غير محدود من غير المسلمين.

أمان المودعة: وهو نوع من الأمان المؤقت ومعهادة لترك الخصام مع غير المسلمين، ويُقال لها:

المعاهدة والمسالمة والمهادنة أيضاً.

ينقسم الأمان العرفي (الضمان) إلى ثلاثة أقسام:

(١) المبعوثون والسفراء: وهؤلاء مأمونون في دار الإسلام دون الحصول على لجوء مسبق، حيث كان المبعوثون آمنين في الإسلام والجاهلية.

(٢) أمان التجار: حسب المذهب المالكي والشافعي والحنبلي، واستناداً إلى الأعراف والتقاليد، فإنّ التجار في مأمن.

(٣) الأمان التبعية: وفيه تكون الأموال والأبناء والعوائل في الأمان تبعاً لأوليائهم (زيدان، ١٩٧٦، ص ٤٦-٥٦).

مع أنّ المبعوثين والسفراء، بمجرد دخولهم دار الإسلام، يحصلون على الحصانة والمزايا، إلا أن المسلمين، ولأجل المزيد من الاطمئنان، جاءوا بحكم الأمان. إنّ التشابه بين المرسلين والمستأمنين جعل البعض يعتقد أنّ لهذين الاثنين المزايا القانونية نفسها، ولكن في الحقيقة بينهما اختلافات هامة، أهمّها ما يلي:

(١) فالمستأمن هو الشخص الذي يأخذ الأمان من حاكم المسلمين أو من أحد المسلمين، وأمّا السفير فهو مرسل من قبل حكومته وممثل لها، فهو مبعوث دبلوماسي موفد من قبل دولته لدى دولة أخرى خلافاً للمستأمن.

(٢) أساس حصانة المستأمن هو عقد الأمان وقد يتم فسخه، غير أنّ مبادئ حصانة المبعوث هي التمثيل أو القيام بأداء الواجبات المعهودة إليه؛ ولذلك فإنّ "المستأمن" لا يتمتع بحصانة دون عقد ضمان الأمان. بينما المبعوث أو السفير بحد ذاته موجب للحصانة ولا حاجة لعقد ضمان الأمان.

(٣) استمرار بقاء السفير منوط ومعلّق بموافقة حكومته، خلافاً للمستأمن الذي يعيش مستقلاً في دار الإسلام.

(٤) الموفد والمبعوث لا يستفيد من الحصانة لأمواله الخاصة، وإنّما يستعين بها لأداء مهامه المعهودة إليه، خلافاً للمستأمن الذي يستخدم الحصانة لقضائيه الخاصة. فقد جاء في اتفاقية فيينا للعام ١٩٦١: إنّ الغاية من الحصانة الدبلوماسية هي تأمين حسن أداء البعثات للقيام بالمهام التي بُعثت من أجلها على أفضل وجه ممكن.

(٥) يتمتع السفير بمنزلة قانونية أعلى من المستأمن. قال رسول الله (ص): (لا يُتعرّض للسفراء)، غير أنّ المستأمن لا يتمتع بهذه الحقوق، فإن ارتكب جرماً، يُعامل معه كشخص عادي (أبو الوفا، ١٩٩٢، ص ٤٦٨-٤٦٩؛ الزحيلي، ١٩٩٢، ص ٣٣١-٣٢٨).

وفقاً للفروق المذكورة آنفاً، يمكن القول إنّ هذين الإثنين مشتركان في مبدأ الحصانة والأمان، بيد

أنّ هذا لا يعني أنّهما يمتلكان الحقوق القانونيّة نفسها؛ لأنّ المستأمن لاجئ، ومن الواضح أنّ هناك فروق بين السفير واللاجئ. وقد يكون تشابه الحصانة بين الاثنين هو الذي جعل بعض الكتاب يظنون أنّ السفير كالمستأمن يحتاج إلى عقد أمان، غير أنّ الفقهاء قد صرّحوا بأنّ السفراء لا يحتاجون إلى عقد أمان، وأنّ حصانتهم مبنية على العرف الذي كان سائداً في الإسلام وقبله، ولذا فإنّ حصانة السفير حصانة لغويّة وعرفيّة، وليس حصانة عقديّة (مير محمدي، ١٣٧٨ش، ص ١٧٢). وأخيراً، فإنّ للأمان معنى عامّاً وواسعاً، كما أنّه مرادفٌ للحصانة، وإحدى هذه الحصانات هي صيانة البعثات الدبلوماسية التي يُعبّر عنها بـ(أمان أهل الحصن) و(أمان أهل المنعة).

٢-٢. الامتيازات

المزايا في المعاجم جمع مزية، ومن الناحية الاشتقاقية هي اسم مصدر وتعني الزيادة والتفوق والامتياز. وجذرها: "ميز"، "مز"، "مزو" و"مزي"، وكلّها بمعنى التفوق والتفصيل (الصدر، ١٣٨٣ش، ص ٧٧). تعتبر مفردة "مزية" في أدبيات القانون الفارسي والعربي مرادفة لـ "privilege" المشتقة من الجذر اللاتيني "privilegium"، وتستخدم بمعنى الامتياز، والحق الخاص، والتفوق، والإعفاء (معلوف، ١٩٧٣). والمزايا بالمعنى القانوني، عبارة عن امتيازات يتم منحها لشخص ما، ولا يحق لشخص آخر الاستفادة منها.

٢-٣. الفرق بين الحصانة والامتيازات

إنّ مصطلحي "الحصانة" و"المزايا" كانا متقاربين مع الدبلوماسية منذ البداية. ويقال إنّ مفردة الدبلوماسية، مشتقة من "دبلوم" و"دبلوما" [ويرجع أصلها إلى اللغة اليونانية]، وتعني الورقة أو اللقيفة المكتوبة التي تُكسب حاملها مزايا أو عهود مع أقوام وقبائل أجنبية. ومع انتشار وتوسع النشاطات الدبلوماسية، أصبحت الدول تستخدم مصطلح "المزايا" بنحوٍ يشمل كلّاً من "الحصانة" و"المزايا"، دون اعتبار أي معنى خاص لكلّ واحدة منهما أو أي تفاوتٍ بينهما. ولهذا، استمر الجدل والنقاش في المعاهدات حول تفسير الفرق بين الحصانة والامتياز، حتى إبرام اتفاقية فيينا في العام ١٩٦١. وأخيراً، استخدمت الاتفاقية المصطلحين، لكنها لم تحدّد قوانينهما وأحكامهما ولم تذكر الفرق بينهما. وهكذا كان الحال بالنسبة لسائر اتفاقيات القوانين الدبلوماسية الأخرى. وبما أنّ استخدام هذين المصطلحين له سابقة ومعنى تاريخي متفاوت في الاتفاقيات المذكورة، إلّا أنّ خبراء القانون والذين كتبوا في القوانين الدوليّة يحاولون تلافي الفرق بين هذين المصطلحين.

قال فيليب كاييه في كتابه (القوانين الدبلوماسية المعاصرة): (لا يوجد تعريف دقيق لمصطلحي الامتيازات والحصانات، بل تُستخدم كلّ واحدة منهما مكان الأخرى دون تحفظ وقيد). ورغم ذلك،

يعتقد الكاتب بأن الكثير من الجهود قد بُذِلَت للتمييز بين هذين المصطلحين.

يضع هامر شول الامتيازات إلى جانب المكانة والمنزلة، بينما يضع الحصانة في جانب الضمان (صور اسرافيل، ١٣٧٩ش، ص ٢١-٢٢).

ويرى بيرنو، أن الحصانة هي عدم شمول القوانين الداخلية، وأما الامتيازات فهي استبدال لقاعدة ما أو استثناء من عمومية القوانين الداخلية. غير أن النقاش حول تفاوت الحصانة والامتيازات لا يجدي نفعاً وليس له فوائد عملية تُذكر؛ ولذا من الأفضل استعمال مصطلح (الامتيازات) بدلاً من كلا المصطلحين، ومن ثم تقسيمه إلى قسمين: أساسي وغير أساسي (شامي، ١٩٩٤، ص ٤٢٣).

وبعبارة أخرى ووفقاً لرأي خبراء القانون، فإن الحصانات والمزايا الأساسية مُلزمة للحكومات، وأما الامتيازات غير الأساسية فليس لها إلزامات قانونية، إنما تكون وفقاً للتعامل المتبادل بناءً على رأي هذه المجموعة. وهذه المزايا والحصانات واحدة، وكلاهما امتيازات تُمنح لشخص معين؛ ولهذا السبب، يأتي ذكرهما ومناقشتهما معاً. بيد أن المشكلة هي أن بعض الحصانات والامتيازات، التي تعتبر وفقاً لرأي هؤلاء الكتاب غير جوهرية وتُوضع في دائرة الأدب والسلوك المتبادل، أُعْتُبرت في معاهدة فيينا ١٩٦١، جوهرية وأساسية كالحالات المتعلقة بالإعفاءات المالية مثل الجمارك والضرائب والتأمينات الاجتماعية. إن غاية الذين لا يرون فروقاً بين الحصانات والامتيازات الدبلوماسية، هي منع الحكومات من التهرب من الالتزام؛ إذ إن الحكومات لا تريد أن يخرج عدد كبير من الأفراد من دائرة صلاحياتها، ومن ثم يحصلون على امتيازات خاصة؛ ولهذا يقولون إن الحصانة مثل الحصانة القضائية التي مَسَّوْها القانون الدولي، وأما الامتيازات فهي مبنية على الأدب ودماثة الخلق^١، وبالنتيجة فهي لا ترتبط بالمتطلبات القانونية، بل إرادة الحكومة المستقبلية هي التي تشوُّها. غير أن هذا الاختلاف عملياً غير مقبول في الممارسة ولا يوجد فارق بين الحصانة والامتياز، ومنشأ كلاهما هو القانون الدولي.

وفقاً لاتفاقية القوانين الدبلوماسية، فإن الحصانات والامتيازات تختلفان؛ فالحصانة تُستخدم في قضايا مثل الحصانة الشخصية والقضائية (الجنائية أو المدنية)، وهي من الإجراءات التنفيذية، وأما الامتيازات فتستخدم في أمور مثل الإعفاءات المالية والرسوم الجمركية والإعفاء من التفتيش وخدمات الضمان الاجتماعي. وهذا الاختلاف شكلي، وغايته التسهيل في البحث والمناقشة، ولا يمتُّ بصلة إلى أي تقسيم علمي.

يبدو أننا نستطيع - من خلال استخدام هذه القاعدة التي تقول: (إن المترادفين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا) (الشهيد الأول، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٤٢) - أن نجد الفرق بين "الحصانة والامتياز". ووفقاً

1. Courtesy

لهذه القاعدة، متى استخدمت الحصانات والامتيازات جنباً إلى جنب، فهذا يحكي عن وجود اختلاف بينهما، ولكن إذا افترقا فهما يشيران إلى معنى واحد وهو المزايا (ميرحمدي، ١٣٧٨ش، ص ٥٩). ومع ذلك، فإننا نعني بتعريف الحصانة بأنها قضايا: تشمل عدم الاعتداء الشخصي، والحصانة القضائية الناتجة عنه، والحصانة من الإجراءات التنفيذية، والشهادة.

ونعني بالامتيازات: الإعفاءات المالية، والإعفاءات الجمركية، والضرائب، والتسهيلات، والإعفاء من التأمينات الاجتماعية. والمسألة الأخيرة هي أنّ الفرق بين الحصانات والامتيازات أنّهما لا تقتصران على الاختلاف في المفهوم فقط، وإنّما الاختلاف من حيث الأساس والفلسفة الوجودية. لقد أنشئت الحصانة من أجل ضمان أداء عمل ممثلي الحكومات بطمأنينة واستقلال. غير أنّ دفع رسوم الجمارك أو تفتيش الأثاث عقبة في تأدية الواجب؛ وعلى هذا الأساس، يتم إبرام اتفاقيات الحصانات والامتيازات التي سنناقشها في المباحث القادمة.

٣. الحصانات الدبلوماسية

تعتبر الحصانة الدبلوماسية من الأمور الهامة في القوانين الإسلامية، ولها أقسام وأنواع مختلفة. وفي هذه المرحلة سنقوم ببيان أنواع الحصانات، ومن ثم نقوم بدراسة أسسها الإسلامية. أنواع الحصانات الدبلوماسية: يمكن تقسيم الحصانة الدبلوماسية إلى قسمين: الحصانة من المساءلة والحصانة القضائية.

- **الحصانة من المساءلة:** يُقصد بالحصانة - في الاصطلاح الدولي - عدم انتهاك حرمة مكان ما أو شخص ما، ويُقصد به حرمة دخول المكان دون استئذان، وحرمة الفرد بعدم انتهاك حرّيته وحقوقه. وهذه الحرمة لا تختص بمحلّ السفارة أو الدبلوماسي بشخصه، وإنّما هي - وفقاً لدساتير الأنظمة الديمقراطية - تشمل جميع الأفراد ودور السكن. أمّا يميّز الحرمة العامة لدور السكن والأفراد عن السفارة والقنصلية هو إمكان إبطال هذه الحرمة عن البيوت والأفراد وفقاً للقوانين، لكنه لا يمكن إسقاط هذه الحرمة بالنسبة للسفارة والدبلوماسيين ومساكنهم، ولا يمكن لأيّ من أنظمة القوانين الداخلية لتلك الدولة العمل بخلافه (الصدر، ص ٨٧). إنّ الحصانة الخاصة بعدم الاعتداء على الموظفين الدبلوماسيين من القواعد الأساسية للقوانين الدولية (ضيانى بيگدلى، ١٣٨٥ش، ص ٣٨٧)، وهي كما يلي:

٣-١. الحصانة الشخصية

يتمتع السفراء والوفود المرافقة لهم بحصانة شخصية، ويجب الامتناع عن التعدي عليهم، أو التعامل معهم بطريقة سيئة، فقد تم التأكيد في اتفاقية فيينا في المادة ٢٩ على أنّ للممثل الدبلوماسي

حرمة، ولا يجوز بأي شكل من الأشكال القبض عليه أو احتجازه، وعلى الدولة المعتمد لديها أن تعامله بالاحترام اللازم له، كما عليها أن تتخذ كافة الوسائل الضرورية لمنع الاعتداء على شخصه، أو حرّيته، أو كرامته.

يتم الاعتراف بالحصانة الفردية للموظفين الدبلوماسيين في الإسلام عن طريق منحهم "الأمان"، ولا يجوز الاعتداء على شخص السفير وعائلته وممتلكاته ومراسلاته (الزحيلي، ١٩٩٢، ص ٣٣٦-٣٣٨). ومن الآيات التي تدلّ على حصانة الممثلين السياسيين هذه الآية المباركة: «وإنَّ أَحَدَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (التوبة، ٦).

يرى بعض المفسرين من ظاهر الآية أنّها مرتبطة بالشخص الذي حصل على الإذن بدخول بلاد الإسلام بنية الاستماع إلى القرآن والتعرّف على تعاليم الإسلام، وطلب اللجوء والأمان للحفاظ على حياته (الطباطبائي، ١٣٩٣ق، ج ٩، ص ١٥٤-١٥٥). وعلى هذا، فإنّ بعض المفكرين لا يرون الآية الشريفة كافية لإثبات الحصانة الدبلوماسية (أبولوفا، ١٣٩٠ش، ص ٢١)، ويمكن الردّ عليهم بالقول بأنّه على الرغم من أنّ وجود الكفار والمشركين في الدول الإسلامية بدوافع التمثيل السياسي والاقتصادي والثقافي والعسكري لبلدانهم، إلّا أنّهم في واقع الأمر، وبسبب وجودهم في البلاد الإسلامية، سيصبحون على دراية بالتعاليم والمعارف الإسلامية أكثر ممّا لو كانوا في بلدانهم، وهذا الأمر كافٍ لأن يشمل عهد الأمان مثل هؤلاء الأشخاص، حتّى وإن كان هذا المستوى من المعرفة بالإسلام الذي يكسبونه لا يؤدي إلى هديهم؛ إذ إنّ الغاية التي وردت في الآية الكريمة أساساً هي سماعهم كلام الله وليس هديهم. وبعبارة أخرى، إنّ تهينة الأرضية، في حدّ ذاتها، لسماعهم كلام الله لها موضوعيّة في عهد الأمان هذا حتّى وإن لم تؤدّ إلى هدايتهم (شبان نيا، ١٤٠٠ش، ص ١٥٠).

في مقابل الرأي السابق، الذي يعتبر أنّ الآية المذكورة (التوبة، ٦) تشير فقط إلى المشركين الذين دخلوا البلاد الإسلامية بقصد سماع كلام الله، فإنّ بعض الفقهاء (خامنه اي، ١٤١٥ق، ص ٦٤-٦٥) والمفكرين الإسلاميين، من خلال التوسّع في مفهوم الآية، عمّموها لتشمل السفراء والممثلين السياسيين وغيرهم، وقالوا بحصانتهم ورأوا أنّه، إضافةً إلى سماع القرآن، يجوز السماح للأجانب بدخول بلاد الإسلام تبعاً لمصلحة المسلمين وما يروونه مناسباً. وبدون أدنى شك، فإنّ إرسال السفراء والممثلين السياسيين وترسيخ السلام وتعزيز العلاقات مع الدول الإسلامية والدول المجاورة أمرٌ ضروري ويصبّ في مصلحة المسلمين (الملاح، ١٩٨١، ص ٧٠٧). ومن هنا، نلاحظ أنّه من وجهة نظر آية الله الخامنئي فإنّ قاعدة الأمان لا تختصّ بالكفار المشاركين في الحرب، وإنّما تشمل أيضاً الهيئات والوفود التي تمثّل دولهم، والمجموعات الناشطة في المجالات السياسية والاقتصادية وغيرها (فالمتحصّل من مجموع هذه الأدلّة هو الجزم بأنّ مشروعية الأمان وما يترتّب عليها من الأحكام، لا

تختص بأمان الكافر المستأمن في ميدان الحرب، بل تشمل جميع أصناف الكفار وجميع أصناف الأمان، سواء ما يصدر من الدولة الإسلامية بشأن الأفراد والجماعات بل الشعوب، أو بشأن الوفود والمجموعات العاملة سياسياً أو اقتصادياً وغيرهما كالسفراء والخبراء وضيوف الحكومة وغيرهم، وما يصدر من آحاد المسلمين بشأن المسافرين والسيّاح والضيوف والتجار وأمثال ذلك، وسواء ما كان منه مسبوقاً بطلب الأمان من الكافر، أو كان ابتداءً من المسلم بغير طلب، وما سواه من الفروض والم احتملات (خامنه اي، ١٤١٥ق، ص ٢٩). أيضاً يرى ابن كثير في تفسيره أنّ الغاية من إعطاء الأمان لمن جاء مسترشداً، هي أن يسمع كلام الله ويتعرف على تعاليم الدين الإسلامي وأحكامه، والغرض من ذلك أنّ من قديم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب، فطلب من الإمام أو نائبه أماناً، أُعطي أماناً مادام يتردد في دار الإسلام (ابن كثير، ١٤١٩ق، ج ٤، ص ١٠٠).

فرسالة الآية سامية؛ لأن جذر (الاستجارة) من (الجوار)، و(الجار) من يسكن قرب منزلك، والكلمة تتضمن التفاهم والوحدة. إنّ غاية الآية هو جعل المجتمع البشري مجتمعاً إنسانياً وإن كان مشركاً، فبما أنّه يعيش بجوارهم فهو محمي. وبغض النظر عن روح التفاهم المستفادة من الآية، فإن الاستدلال على الحصانة لا يتم إلا بالتغاضي عن الخصوصية الموجودة في الآية وهي الاستماع إلى القرآن. ونقوم بتوسيع مورها لتصبح أكثر شمولية في هذا المجال؛ لأن الوفود السياسية لا ترسل دائماً لسماع كلام الله المجيد، فهم مبعوثون من قبل حكومتهم للأعم من الأغراض والغايات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. ومن جهة أخرى، فإن الآية هنا ليست بصدد بيان الحصانة السياسية، وإنما هي بصدد التحدث عن اللجوء، وهو أشمل من السفارة والتمثيل.

وإضافة إلى الآية الأنفة الذكر، فإن الآيتين ٣١ و ٣٨ من سورة النمل، والآية ٥٠ من سورة يوسف، قد استند فيها إلى إرسال السفراء والممثلين (حميد الله، ١٣٧٣ش، ج ١، ص ١١٨؛ أبو الوفا، ١٩٩٢ق، ص ٢٢). ومن خلال مطالعة سيرة المعصومين التي تعدّ إحدى مصادر الاستدلال في الأحكام، نرى أنّ هذه السيرة قد أكدت وركزت على هذه الطريقة. وقد نقلت روايات عن رسول الله (ص) في كتب الشيعة (نوري الطبرسي، ١٤٠٨ق، ج ١٨، ص ٢٤٨، ح ٢) والسنة (أحمد بن حنبل، بى تا، ج ٢، ص ٢١١، ١٩٤ و ١٨٠). منها: (لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده). وفي رواية أخرى للنبي الأكرم (ص) أنّه قال: «لا يقتل الرُّسل ولا الرهن» (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٩٧، ص ٣١). وفقاً لهذه الرواية، فإن السفراء والمبعوثين واللاجئين يتمتعون بالحصانة، ويجب الحفاظ على حياتهم. وتوجد نماذج تاريخية كثيرة في هذا المجال، سنذكر بعضاً منها:

إنّ تعامل رسول الله مع رسولي مسيلمة الكذاب، يُعتبر من الحوادث التاريخية الهامة في هذا

المجال، وقد أُعْتُبِرَ سنداً للحصانة الإسلامية في كثيرٍ من الكتب (الزحيلي، ١٩٩٢م، ص ٣٣٢؛ حميد الله، ١٣٨٠)؛ ولهذا، سنتحدّث ببعضٍ من التفصيل في هذا المجال: لقد قدّم مسيلمة الكذاب في السنة العاشرة من الهجرة في جماعة من قومه إلى المدينة وأسلموا، ولكنّه حين عاد إلى دياره ادّعى النبوة، فكتب رسالة إلى رسول الله، جاء فيها: «من مُسيلمَة رسول الله إلى محمد رسول الله: سلام عليك؛ أمّا بعد، فقد أُشْرِكْتُ في الأمر معك، وإنّ لنا نصف الأرض ولقریش نصف الأرض، ولكنّ قریشاً قومٌ يعتدون». فقدم رسولان له بالكتاب إلى المدينة وسلّماه إلى رسول الله، وحينما اطلع رسول الله على فحوى الرسالة بعد أن قرأها أحد الكتاب على مسمعه، قال للرسولين: فما تقولان أنتما؟ قالاً: نقول ما قاله مسيلمة. فقال رسول الله: «أما والله لولا أنّ الرُّسُل لا تُقْتَل لا تُقْتَل، لأمرتُ بضرب عنقيكما». ثمّ كتب رسالةً إلى مسيلمة جاء فيها: (من محمّد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب، السلام على من أتبع الهدى. أمّا بعد فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) (ابن هشام، ١٣٧٥ق، ج ٤، ص ٢٤٧). تُبيّن لنا هذه الحادثة عدّة نقاط جديرة بالملاحظة، هي (مير محمدي، ١٣٧٨ش، ص ١٨٢-١٨٤):

(١) قال رسول الله (ص): (لولا أنّ الرُّسُل لا تُقْتَل لأمرتُ بضرب عنقيكما)، فبعد إعلان البراءة في العام التاسع للهجرة، والذي توافدت فيه القبائل من شتّى أنحاء الجزيرة العربيّة إلى المدينة المنورة لتعلن إسلامها في حضرة رسول الله (ص)، كان من بين أولئك مسيلمة الذي قدّم من الإمامة فأسلم، وفي فترة مكابته لرسول الله لم يكن في أرض الحجاز من غير المسلمين، وإن وُجدوا، فإنّما كانوا يرمون معاهدة صلح مع المسلمين. وبما أنّ سفيري مسيلمة كانا قد اعتنقا الإسلام؛ لذلك حينما سلّمنا رسالة مسيلمة، سألهما رسول الله (ص): فما تقولان أنتما؟ وبما أنّ المبعوثين اعترفا أنهما على عقيدة مسيلمة، قال لهما النبي قولته المذكورة آنفاً.

(٢) لقد رُوِيَ حديث الرسول الأكرم بطريقتين: (أما والله لولا أنّ الرسل لا تُقْتَل لضربت أعناقكما) و«لو كنّ قاتلاً رسولاً لقتلتكما أو لضربت عنقيكما» (النجفي، بی تا، ج ٢١، ص ٧٧). طبقاً للقواعد النحوية، "لولا" في الرواية الأولى امتناعية، فهي تدلّ على امتناع شيءٍ لوجود غيره؛ أي أنّ سفيري مسيلمة لا يقتلان، وذلك وفقاً للقاعدة التي تقول يجب عدم الاعتداء على المبعوثين. وبهذا نرى أنّ رسول الله قد أقرّ هذا العُرف. وما يستفاد من كلام رسول الله في الرواية الثانية، هو أنّما يجوز عند البعض قتل المبعوثين، أمّا أنا فلا أستطيع القيام بذلك؛ وبهذا نرى أنّ رسول قام بسنّ قانون الحصانة وأوصى المسلمين بمراعاته.

(٣) بعد اطلاع رسول الله على فحوى رسالة مسيلمة ورغم بطلانها، إلّا أنه ردّها عليها وسمح للمبعوثين أن يكملوا مهمتهما. وهذا يعني وجوب عودة المبعوث إلى المُرسِل؛ وبهذا، يمكن استخراج

ضمان تنفيذي من هذا الحدث.

إذا استخدم السفراء والمبعوثون عباراتٍ وألفاظاً تعاقب عليها الحكومة المستقبلة، فلا يطبّق هذا العقاب على السفراء والوفود. يُستفاد من هذا الحدث، إذن، حصول الحصانة الشفوية والتحريرية. يقول ابن مسعود راوي هذا الحديث: «وقد جرت السنة بعد ذلك أن لا يُقتل السفراء» (أبو الوفا، ١٩٩٢، ص ٤٢). كما توجد نماذج أخرى من حسن تعامل الرسول الأكرم (ص) في صلح الحديبية (ابن هشام، ١٣٨٠، ج ٢، ص ١٤٧-١٥٠)، واستقباله الحار لممثلي مسيحيي نجران (البلاذري، ١٩٨٣، ص ٩٩). الف) لقد حاولت بعض الكتب (الزحيلي، ١٩٩٢، ص ٣٣٣؛ حميد الله، ١٣٧٣، ج ١، ص ٢٧٤). إثبات عناية الإسلام بالحصانة الدبلوماسية من خلال استنادها إلى رواية أبي رافع حينما قال: "بعثني قريش إلى رسول الله، فلمّا رأيته وقع الإسلام في قلبي، فقلت: يا رسول الله أرجع إليهم؟ فقال في جوابه: إنّي لا أخيس بالعهد ولا أخيس البرد، ولكن أرجع فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع (الكرمي، ١٤٢٧ق، ص ١٣١؛ الشوكاني، بى تا، ج ٨، ص ١٨٢؛ أحمد بن حنبل، بى تا، ج ٦، ص ٨).

ب) النموذج التاريخي الثالث الذي يمكن الاستناد إليه ما حدث مع رسول هرقل حينما قدم على رسول الله في أثناء حديثه معه، قال له رسول الله: «ألا ترغب في الإسلام؟ فقال السفير بصراحة: أنا على دين قوم بُعثت من قبلهم، ولا أرجع منه إلا حينما أعود إليهم. فتبسّم النبي لصراحته وقال له: إنّ لك حقاً وإنك لرسول، فلو وجدت عندنا جائزة لجورّناك بها، ولكن جنتنا ونحن مسافرون» (الكرمي، ١٤٢٧ق، ص ١٣٣)، ثم أمر أصحابه أن يحسنوا ضيافته.

ج) حينما تقلّد الإمام علي الخلافة، أرسل معاوية إليه رسولاً، فلمّا قديم، سأله الإمام: «ألا تحدّثني ما الذي أقدمك؟ قال: إن أعطيتني أماناً. فقال الإمام: الرُّسل آمنون ولا يُقتلون» (أبو الوفا، ١٩٩٢، ص ٣٠).

٣-٢. حصانة الأماكن الدبلوماسية

لا يجوز التعرّض للسفارات وأماكن البعثات ومحلّ إقامتهم، ولا يجوز لمنتسبي الدولة المضيفة دخولها دون موافقة رئيس البعثة، فقد أكّدت المادة الثانية والعشرين من اتفاقية عام ١٩٦١ على حرمة مباني البعثات الدبلوماسية وحصانته، حيث تستبعد أيّ حقّ في دخول منتسبي الدولة المضيفة هذه الأماكن إلّا بموافقة رئيس البعثة (بكري، ١٩٨٦، ص ١٠٥). تختصّ الحرمة والحصانة في الإسلام بالأماكن المقدّسة، مثل مكّة المكرّمة والمدينة المنورة، وأمّا حصانة أماكن البعثات الدبلوماسية فإنّها تتطلّب دراسة آراء فقهاء المسلمين. ولكن بما أنّ المهام في الإسلام كانت مؤقتة آنذاك، لذلك لم يتطرّق إليها الفقهاء المتقدمون؛ لأنّ مثل هذه الأماكن لم تكن موجودة في الأساس، وعليه كانت إقامة

البعثات في أماكن مخصّصة لهم عُرفت بـ(دار الضيافة)، أو في المساجد، أو ينزلون ضيوفاً على أصحاب رسول الله. وفقاً لإحدى النظريات، فإنّ الحصانة تنحصر بالأماكن المقدّسة مثل الحرم المكي وما شابه، وأمّا السفارات وأمّالها فحالها حال الأماكن الأخرى في الديار الإسلاميّة، وليس لها أي ميزة خاصة، وإذا ما تنافت مع الاستقلال والسيادة والعدالة، فحينئذ تلغى هذه الحصانة، غير أنّ المبعوثين السياسيين أحرار في ذلك. ويوجد رأي آخر يرى أنّ حصانة أماكن الرسل كانت موجودة ومتداولة عند المسلمين، ولهذا الرأي شواهد تاريخيّة، منها:

كانت أماكن الرسل، في الأعراف الدوليّة، منذ قديم الزمان تتمتع بالحصانة، ولا يوجد نص صريح في القرآن والسنة يعارض ذلك. إنّ حصانة أماكن الرسل والدبلوماسيين لا تلحق أضراراً بالدولة الإسلاميّة، بل العكس هو الصحيح. عند قراءة الآيتين ٢٧ و٢٨ من سورة النور: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَازْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»، يتّضح لنا أنّ جميع البنايات في البلاد الإسلاميّة تتمتع بالحصانة، سواء أكان المقيمون فيها مسلمين أم من غير المسلمين، أو كانت هذه البنايات تتعلّق بمؤسسات ومنظمات تابعة لتلك الدولة الإسلاميّة، أو كانت تتعلّق بدول أجنبيّة. روى ابن داود في سننه عن رسول الله (ص) أنّه قال: (إنّ الله لم يُحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن). بما أنّ البيوت العادية تتمتع بالحصانة، فمن الأولى أن تنعم أماكن سكن الدبلوماسيين بها أيضاً؛ لأنّ رسول الله (ص) قال يوم فتح مكة: (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن).

كانت "دار الضيافة" موجودة على عهد رسول الله، وإن كانت مكان إقامة مؤقتة للرسل، ولكن يمكن يسري هذا على أن تكون دائمة أيضاً؛ لأنّ مقتضى تلك الضيافة والحصانة متوفّر في أماكن الإقامة الدائمة أيضاً. بناءً على ما ذكر، يمكن القول إنّ الحصانة تشمل أماكن الرسل، إلّا إذا ثبت عكس ذلك. وهنا يوجد استثناءان فيما يتعلّق بحصانة الأماكن، وهما:

١. إعطاء اللجوء لمجرّم يقوم بنشاطات ضدّ الإسلام.
٢. استخدام أماكن البعثات بنحوٍ يشكّل خطراً على الأمن القومي (أبو الوفا، ١٩٩٢، ص ٣٥٢-٣٤٩؛ الغنيمي، بي تا، ص ٦٢٢؛ نادية وآخرون، ١٩٩٦، ج ٥، ص ١٤٦).

٤. الحصانة القضائيّة

تُعتبر الحصانة القضائيّة إحدى الحصانات الدبلوماسية، فالمبعوث الدبلوماسي، وخلافاً لسائر المواطنين والأجانب، يُعفى من الملاحقة القضائيّة (الصدر، ١٣٨٣، ص ١٠١)، وبناءً على ذلك،

فإنّ قوانين الدولة المضيفة لا تشملها، أو بعبارة أخرى: لا يمكن اعتقال الدبلوماسي ومحاكمته (ذوالعين، ١٣٨٣ش، ص ٣٥١). وقد قسم (فيليب كاييه) أعمال وإجراءات الحصانة القضائية فيما يتعلّق بالسلك الدبلوماسي إلى ثلاثة أقسام كما يلي:

الأعمال التي يؤدّيها المبعوثون الدبلوماسيون بصفّتهم ممثّلين لدولهم، وتتعلّق بالوظائف التي تطلبها منه دولته، والتي تظهر آثارها في ميدان القانون الدولي، كالمفاوضات من أجل عقد المعاهدات، أو تقديم أوراق الاعتماد. فإذا كانت هذه الأعمال مخالفة للقانون الدولي، فإنّ الدولة المضيفة يمكنها أن ترد على ذلك دولياً. فالمقصود في هذه الحالة هو عدم صلاحية المحاكم الوطنية وليس الحصانة القضائية.

الأعمال التي يؤدّيها المبعوث وتتعلّق بالمقرّرات الداخليّة لدولته التي أرسلته، كأعمال التجسس ضدّ دولته أو كشف أسرارها لصالح دولة ثالثة، ففي هذه الحالة يكون الأمر خارجاً عن صلاحية المحاكم المحلية وليس له علاقة بالحصانة القضائية، وإنّما يجب ملاحظته أو مقاضاته أمام محاكم دولته.

٣) الأعمال الخاصّة التي يقوم بها المبعوث كأيّ فردٍ عادي يقيم في الدولة المضيفة. وهنا تأتي مسألة الحصانة القضائية، التي تنقسم إلى الحصانة القضائية الجزائية والحصانة القضائية المدنية. بالنسبة للأولى، يتمتّع المبعوث الدبلوماسي بحصانة قضائية جزائية مطلقة تشمل جميع أعماله الخاصّة، سواءً أعلّق الأمر بالأعمال التي يؤدّيها أثناء ممارسته لوظائفه أم خارج إطار ممارسته لوظائفه، وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالحصانة بالنسبة لأنظمة الشرطة. أمّا الحصانة المدنية والإدارية، فيرفض كاييه مبدأ التفرقة بين الأعمال الرسميّة التي يؤدّيها المبعوث أثناء ممارسته ووظائفه، وبين الأعمال الشخصية التي يقوم بها خارج نطاق ممارسته لوظائفه كفرّدٍ عادي، باعتبار أنّ الأولى لا تتعلّق بالحصانة القضائية، وإنّما بعدم مسؤوليّة المبعوث الدبلوماسي، نظراً لأنّها أعمال تعزى إلى دولته التي تعتبر هي المسؤولة (الشامي، ١٩٩٤، ص ٥٤٤-٥٤٧).

والآن، يجب علينا أن نتساءل عن أسباب ودلائل وموجبات حصانة السلك الدبلوماسي: أليس هذا تمييزاً بين أعضاء السلك الدبلوماسي ومواطني الدولة المستقبلة؟! وردّاً على ذلك، ينبغي القول إنّهُ وفقاً للمادة الثالثة من اتفاقية فيينا للعام ١٩٦١، تُعتبر البعثة الدبلوماسية ممثّلة للدولة المرسلّة لدى الدولة المضيفة (الديهم، ١٣٨٥ش، ص ١٧). وبما أنّ أعمال البعثة الدبلوماسية تعتبر امتداداً للدولة التي تنتمي إليها، فلذا ينبغي أن تكون قادرةً على أداء واجباتها بطمأنينة بعيداً عن أيّ نوع من الاتّهام والتهديد أو الاعتداء الجسدي (ذوالعين، ١٣٨٣ش، ص ٣٥٢). جديرٌ بالذكر، أنّ الحصانة القضائية للبعثة الدبلوماسية لا تعني الإغفاء من المسؤوليّة، وإنّما

- وللأسباب المذكورة آنفاً - فإن حاكم الدولة المضيفة لا يمتلك الصلاحية فيما يتعلق بالحصانة القضائية، وإنما لديه صلاحية تحت غطاء الصلاحيات الوطنية أو بعد زوال الحصانة (مير محمدى، ١٣٧٨ ش، ص ٢٧٨).

٤-١. الحصانة الجنائية

تُعتبر الحصانة الجنائية من أهم نتائج الحصانة القضائية، وبناءً على الأعراف والاتفاقيات الدولية، فإن البعثة الدبلوماسية تتمتع بحصانة جنائية في البلد الذي تمارس فيه البعثة مهامها. جاء في المادة الواحدة والثلاثين من اتفاقية فيينا ما يلي: (يتمتع المبعوث الدبلوماسي بالحصانة الجنائية لدى الدولة المستقبلة... وعليه، في حال ارتكابه جريمة ما، تجري محاكمته في بلده. وفقاً لما تم ذكره، سنحاول مقارنة هذه القضية مع الفقه الإسلامي لنرى آراء علماء السنة والشيعية في هذا المجال:

أولاً: آراء فقهاء السنة

يمكن وضع آراء فقهاء السنة، بخصوص الحصانة الجزائية للسفراء والممثلين الدبلوماسيين، في مجموعتين:

وجهة النظر الأولى: يؤمن أنصار هذه الرأي، ومنهم أبو حنيفة، بالقبول الجزئي للحصانة الجنائية للسفراء والسلك الدبلوماسي؛ أي أن المبعوث الدبلوماسي الذي يقوم بمهامه بشكل مؤقت في ديار المسلمين، وبإذن من الحكومة الإسلامية، يعتبر آمناً (بأعمر، ١٤٢٦ق، ص ١٨٩). وحسب رأي أبي حنيفة، فإنه لا يجب تطبيق العقوبات المتعلقة بحق الله على المستأمن في دار الإسلام، وإنما تنحصر ملاحقته الجنائية بحقوق الأشخاص كالقذف أو الأفعال التي تستوجب القصاص (عودة، بي تا، ج ١، ص ٢٨٠). وعلى هذا، لا يمكن تنفيذ جميع أحكام الإسلام الجزائية بحق المستأمن الذي لديه إقامة مؤقتة في دار الإسلام لحاجة ما، أو لغرض التنزه، أو مجرد المرور خلالها (فتحى بهنسي، ١٩٨٠، ص ٥٨؛ عودة، بي تا، ج ١، ص ٢٨٠).

إذن، لا تشمله العقوبة الجنائية إزاء الجرم المتعلق بحق الله، وحتى السرقه باعتبار أن الجنبه الغالبه فيها هي الحق الإلهي.

ينتقد بعض المفكرين هذا الرأي بالقول: (هذه هي نظرية أبي حنيفة في الأحكام الإسلامية على المستأمن، وكان لرأيه آثار سيئة على البلاد الإسلامية؛ إذ سيكون لرأيه أساس في منح الامتيازات للأجانب، وكلنا يعلم مدى ما عانتها البلاد الإسلامية وما تزال تعانيه من آثار هذه الامتيازات (عودة، بي تا، ج ١، ص ٢٨٥).

ويعتقد البعض الآخر: «أن ذلك الرأي الذي مال إليه أبو حنيفة لا يتفق مع ما ينبغي أن تكون عليه أمور الدولة الإسلامية من تثبيت الأحكام ومحاربة الفساد؛ وذلك لأن الحدود المتعلقة بالله تعالى إنما

هي لدفع الفساد في الأرض، ومن الواضح أنّ من يدخل دار الإسلام عليه أن يلتزم بعدم الإفساد في الأرض» (أبو زهرة، بي تا، ص ٣٤٤).

هذا وانتقد السيّد إسماعيل الصدر، وهو أحد علماء الشيعة، هذا الرأي أيضاً، قائلاً: «كيف يكون الأفراد غير مسؤولين إزاء أعمالهم بينما هناك أدلة على حرمة هذه الجرائم وضرورة المعاقبة عليها، وأن إطلاق أدلة تلك الجرائم توجب على ولي الأمر إقامة الحدود على أيّ كان عندما تكون له القدرة عليه. والمستأمن، بعد دخوله دار الإسلام، يكون تحت تصرّف حاكم المسلمين أيضاً، وبناء على هذا يجب عليه إقامة الحدّ على المستأمن» (أبوالوفا، ١٣٩٠ ش، ص ٢٧٣).
تجدد الإشارة إلى أنّ البعثات الدبلوماسية تعمل اليوم تحت ستار السفارات والبعثات الدائمة؛ ومن هنا فإنّ الحصانة الجنائية تنحصر بالبعثات الخاصة والمؤقتة ولا تشمل البعثات الدائمة.

وجهة النظر الثانية: وهو رأي غالب فقهاء السّنة، وهو أنّ السفراء والمبعوثين السياسيين لا يتمتعون بالحصانة من العقوبة مقابل الجرائم المرتكبة. يرى أبو يوسف، وهو من مؤيدي هذا الرأي، أنّ الشريعة الإسلامية تسري على جميع المقيمين في دار الإسلام، سواء أكانت إقامتهم دائمة، كالمسلم والذمي، أم كانت إقامتهم مؤقتة (عودة، بي تا، ج ١، ص ٢٨٥). وعلى هذا الأساس، يقول: «قال البعض حتّى المرسل والمستأمن تُقطع يده بالسرقة، ويجري عليه الحدّ إذا ارتكب الزنا، وهذا أفضل شيء سمعناه» (أبو زهرة، بي تا، ص ٢٤٤).

وقيل الشافعي والمالكي وأحمد بن حنبل (عودة، بي تا، ج ١، ص ٢٨٧) أيضاً أصل (الصلاحية الوطنية في قوانين العقوبات الإسلامية) بصورة مطلقة. وهذه الطائفة من فقهاء السّنة يشاطرون أبي يوسف - وهو من فقهاء الحنفية - الرأي بصرية قوانين الإسلام الجزائية على جميع مرتكبي الجرائم المقيمين في دار الاسلام، سواء أكانت إقامتهم دائمة، كالمسلم والذمي، أم كانت مؤقتة كالمستأمن، وحبّته في ذلك أنّ المسلم يلزمه إسلامه بالالتزام بأحكام الإسلام، وأنّ الذمي ملزمٌ بأحكام الإسلام بمقتضى عقد الدّمة الذي يضمن له الأمان الدائم، وأمّا المستأمن فيلتزم بها بمقتضى عقد الأمان المؤقت الذي أباح الإقامة المؤقتة في دار الإسلام المصدر السابق.

يقول محمّد أبو زهرة: «قوانين الإسلام لا تسمح بتشجيع المجرم، ولا بدّ من محاكمته طبق القانون أو قاضٍ آخر. وهذا تعطيلٌ لحكم الله، وإذا قبلت دولة ما بشرط كهذا وقع باطلاً لمخالفته كتاب الله. وأمّا العُرف الدبلوماسي فقد اقترح الطرد من أجل إنقاذ المخطئ من الخطر. وأمّا في الأمور الماليّة، فإذا كان لدولة ما التزامات تجاه الممثلين سياسيين، وكان يصيب مواطنيها الضرر بسبب التعامل مع أولئك الدبلوماسيين، فهنا يجب عليها في هذه دفع التعويضات لمواطنيها؛ لأنّ الدبلوماسيين يستندون إلى قانون الحصانة، ولا ينبغي للاتفاقيات الدوليّة أن تمنع من تعويض خسارة المتضررين»

(الزحيلي، ١٩٩٢، ص ٣٤٠؛ الملاح، ١٩٨١، ص ٦٩١-٦٩٥).

يقول الغنيمي بخصوص الحصانة الجزائية: «إنّ حديث رسول الله (ص) مع رسولي مسيلم دليل على وجود هذه الحصانة في الإسلام، غير أنّ الحصانة الجزائية في القانون الدولي ليست مطلقة ولا تشمل جرائم الحرب ولا الجرائم ضدّ الإنسانية. أمّا في القانون الإسلامي، فيجوز التوقيف الاحتياطي والمؤقت للمبعوث؛ ففي صلح الحديبية عندما تأخّر سفير المسلمين في مكّة، احتجز المسلمون سفير قريش مؤقتاً حتّى عاد سفيرهم من هناك» (الغنيمي، بي تا، ص ٦١٦).

وفعلت الجمهورية الإسلامية الأمر نفسه في قضية الرهائن، فكان هدفها من احتجاز الدبلوماسيين الأميركيين، تسليم الشاه وإرجاع الأموال والممتلكات المحتجزة وليس معاقبة الدبلوماسيين، مع أنّ مجلس الأمن أصدر قراره لصالح أميركا. وبناءً على هذا، فإننا نوافق على التوقيف الاحتياطي والمؤقت للسفراء.

ثانياً: رأي فقهاء الشيعة

يعتقد شيخ الطائفة - الطوسي - أنّ القوانين الجزائية في الشريعة الإسلامية ينبغي تطبيقها على جميع من يقيم في دار الإسلام، سواء أكانوا مسلمين، أم ذمّيين، أم مستأمنين، إذ إنّ القوانين والقرارات الجنائية تشملهم. هذا ولا تجري ملاحقة الذمّي والمستأمن ومجازاته، إلّا عندما يتجاهر بفعل ما يُعدّ جرماً في الشريعة الإسلامية، وإن كان مباحاً في دينه. ويرى الشيخ الطوسي شمول جميع الجرائم التي يرتكبها أهل الذمّة والمستأمنين في دار الإسلام، سواء أكان حقّ الله أم حقّ الناس، للبت فيها من قبل المحاكم الإسلامية (الطوسي، ١٣٧٨ق، ج ٢، ص ٥٩؛ ج ٨، ص ٣).

ويقول العلامة الحلّي في هذا الخصوص: «... وإن كان يوجب حقّاً، فإنّ كان لآدمي، قتل نفس أو إتلاف مال، استوفي ذلك منه، وإن كان لله تعالى محضاً كحدّ الزنا وشرب الخمر، أو كان حقّاً مشتركاً كالسرقة، أُقيم عليه الحدّ» (الحلّي، ١٤١٤ق، ج ٩، ص ٣٧٩). وبناءً على هذا، فلا فرق بين أهل الذمّة والمستأمنين حسب فقه الشيعة (المصدر السابق)، وكلّ جرائمهم تشملها القوانين الجزائية في الإسلام. وبالطبع، فإنّ التظاهر بارتكاب الأفعال المخالفة للأحكام الجزائية في الإسلام شرط في ذلك. وأمّا سائر الجرائم الأخرى، فهي من اختصاص المسلمين وتدخل ضمن الصلاحيات التشريعية والقضائية للإسلام.

وحسب ما تقدّم بيانه، فإنّ الجرائم التي يرتكبها المستأمن لا تكون مشمولة بالحصانة طبقاً لرأي جمهور فقهاء الإسلام، وكذا الجرائم المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية وعُنوت بالجرم في الكتاب والسنة. وأمّا الجرائم القابلة للتعزيز في الكتاب والسنة ولم يُنص على عقوبتها فمن نوع آخر. يعتقد محمد أبو زهرة بأنّه من الممكن أن تكون هذه الجرائم مشمولة في الاتفاقية حسب الآية «وأوفوا

بالعهد إنّ العهد كان مسؤولاً» (الإسراء، ٣٤). وبعبارة أخرى: في حال أن الدولة الإسلامية وافقت - وفقاً لاتفاقية ما - على عدم معاقبة المبعوثين السياسيين إن ارتكبوا جرائم على أراضيها، وجب عليها العمل بذلك مادام الاتفاق باقٍ على قوّته (أبوزهرة، بى تا، ص ٢٩٦).

وجديرٌ بالذكر أنّ المصادر الإسلامية الأولى لم تشرّع الحصانة الدبلوماسية القضائية بالطريقة التي نصّت عليها اتفاقية جنيف، وكان السفراء منذ بداية الدولة الإسلامية في عهد رسول الله (ص) يتمتعون بامتيازاتٍ خاصة. ومما لا ينبغي إغفاله هو اهتمام الإسلام بالأعراف الدولية والتزامه بالاتفاقيات ومصالح المسلمين. وفي ما يتعلّق بغير المسلمين، فإن القواعد الفقهيّة قد سمحت للحكومة الإسلامية أن تصدر الأحكام عليهم وفقاً لمعتقداتهم (قاعدة الإلزام: «إلزام المخالفين بما ألزموا به أنفسهم» وهي من القواعد العقلانيّة المسلّمة) (خميني، بى تا، ج ٢، ص ٨٦٢).

تُعتبر المعاهدات الثنائية أو المتعدّدة الأطراف، ملزمة ومراعاتها أمرٌ واجب ودائمي، ولا تزول إلزاميّة المعاهدات إلّا في حالة الاضطرار. قال تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (البقرة، ١٧٣). وهنا، قاعدة (الضرورات تُبيح المحظورات) تخصّ هذا المجال. توجد في الإسلام بعض الأعمال غير الواجبة، ولكنّها تُعدّ من الأفعال الجائزة والمباحة. إنّ الإلزامات النابعة من الأعراف والمعاهدات من وجهة نظر أحكام الشريعة الإسلامية، صالحة ومعترف بها، وتُعدّ من المباحات. هذا وإنّ المعاهدات التي تتعارض مع روح الأحكام الإسلامية، والتي أُبرِمت في حالات ضروريّة، تبقى سارية المفعول إلى أن تزول تلك الظروف الطارئة. لا شك أنّ الشريعة الإسلامية تعترف بالأعراف مادامت لا تخالف الأحكام والتعاليم الإسلامية، وإحدى تلك القواعد المشروعة هي التي تتعلّق بالسلوك الخاص للمؤمنين (حميد الله، ١٣٧٣ش، ج ١، ص ٧٢-٧٣). وبناءً على هذا، فإنّ قبول الحصانة الجنائيّة للدبلوماسيين، وضرورة التواصل مع الدول غير المسلمة، والالتزام بالمعاهدات، وإعطاء نوع من الاستقلال القضائي للأجانب، كلّ مشروطٌ بأن يكون مبنياً على التكافؤ والمساواة وأن يكون في صالح الأئمة الإسلامية، إذ إنّ إعطاء التسهيلات والامتيازات للأجانب من جانب واحد دون مقابل سيؤدّي إلى تسلّطهم وهيمنتهم، وهذا ما يرفضه الإسلام (مؤمنى، ١٣٨٨ش، ص ١١٧-١١٨). قال تعالى: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١).

٢-٤. الحصانة المدنية والإدارية

يقوم الدبلوماسيون بممارسة شؤون الحياة اليوميّة وفقاً لحقوقهم الخاصّة، ممّا قد يتسبّب في تحميلهم المسؤولية عنها في بعض الأحيان. وبخلاف الحصانة الجنائيّة المقبولة عموماً، فإنّ الحصانة المدنية تواجه معارضةً شديدة (الصدر، ١٣٨٣ش، ص ١٠٤)؛ إذ وفقاً لما يراه أولئك، فإنّ دعم مثل

هؤلاء الدبلوماسيين وإعفاءهم من الصلاحيات القضائية قد أدى إلى قيامهم بأعمال لا تتناسب مع مهامهم كحيازة الممتلكات غير المنقولة، والتجارة، والبيع والشراء، والمعاملات المربحة. وهذه التصرفات جعلت الدول تميل إلى الحد من هذه الحصانة. ولذا، تقول الفقرة الأولى من المادة الحادية والثلاثين من اتفاقية فيينا إن الدبلوماسي يفقد الحصانة في الحالات التالية:

- (أ) الدعاوى المتعلقة بالتملك والتصرف بالأموال غير المنقولة داخل حدود الدولة المضيفة.
- (ب) الدعاوى المتعلقة بالإرث والتي يكون فيها الدبلوماسي، على وجه الخصوص، هو الوصي والأمين على الإرث، أو الوارث أو الموصى له.
- (ج) الدعاوى المتعلقة بأي شكل من أشكال الفعاليات المهنية أو التجارية التي يزاولها المبعوث الدبلوماسي على أراضي الدولة المضيفة خارج نطاق مهامه الرسمية.

(د) بخصوص الدعاوى المتقابلة، إذا قام الدبلوماسي برفع دعوى قضائية، ففي حال تقديم دعوى مقابلة لها علاقة مباشرة بالدعوى الأصلية، فعندها لا يحق له التذرع بالحصانة القضائية. الاستثناءات المشار إليها تظهر تطورات في القانون الدبلوماسي لا يوجد لها عرف في القانون الدولي. وجدير بالذكر، أنه طبقاً للمادة ٤٢ من اتفاقية فيينا، لا يمكن للدبلوماسي الانخراط في أنشطة مهنية أو تجارية من أجل تحقيق مكاسب شخصية على أراضي الدولة المضيفة. ومن الواضح أنه في حال عدم مراعاة هذه القاعدة فإن الحصانة ستفقد مفعولها، وهذا ما ورد صراحة في الفقرة الأولى (ج) من المادة الواحدة والثلاثين من اتفاقية فيينا للعام ١٩٦١.

٥. أسس الحصانات الدبلوماسية

مما لا شك فيه أن الدول، على مدى التاريخ، لم تكن لها أبداً أية رغبة حقيقية في قبول الحصانات والامتيازات الدبلوماسية، وإن كانت هذه الدول تقبل عملاً جميع جوانبها وامتيازاتها. والآن، من حقنا أن نسأل ونقول: ما هو منطق وأساس هذه الحصانات والامتيازات الدبلوماسية؟ ولماذا نستثني بعض الأشخاص والأماكن أمام بعض القوانين، أو نمنحهم بعض الامتيازات الخاصة؟ وهذا التساؤل دفع رجال القانون والمفكرين إلى التعبير عن وجهات نظر مختلفة. وعلى العموم، توجد هناك ثلاث نظريات مهمة في هذا المجال، سنذكر أولاً هذه النظريات، ثم نعرض الرأي الإسلامي في هذا الشأن.

٥-١. نظرية التمثيل الدبلوماسي

تستند هذه النظرية إلى خصوصية تمثيل المبعوثين الدبلوماسيين. فبما أن المبعوثين يمثلون دولتهم لدى دولة أخرى؛ لذا فإنهم يتمتعون بحصانات وامتيازات تلك الدول (ضياى بيگدلى، ١٣٨٥ش، ص ٤٤٢)؛ وعليه، يمكن القول إن أي اعتداء على المبعوث بمثابة اعتداء على الدولة التي يمثلها.

٥-٢. نظرية "ما وراء الحدود"

وفقاً للنظرية التي ابتدعها هوغو غروسيوس، يكون السفير خارج حدود السلطة القانونية للدولة التي يمثلها، وكأنّه لم يخرج من بلده قط؛ ولذا، يُعتبر منزله ومكان عمله جزءاً من أراضي بلاده، وخارج نطاق قوانين الدولة التي يمارس أعماله فيها (الصدر، ١٣٨٣ش، ص ٨١).

٥-٣. نظرية مصلحة الخدمة

تتطلب ضرورة نجاح السلك الدبلوماسي، حسب هذه النظرية، جواً سليماً وبعيداً عن تأثيرات الحكومة المضيفة، كما تقتضي أيضاً تمتّع الدبلوماسيين بالحصانة والامتيازات. وبعبارة أخرى، من أجل أن يستطيع السلك الدبلوماسي تأدية مهمته في ظروف موثوقة وباستقلالية تامة، فلا بد أن يتمتع بسعة من حرية التصرف تحت مظلة النظام القانوني للبلد المضيف، وإطلاق هذه الحرية يستند إلى الضرورة التنفيذية والوظيفية لتأدية المهمة السياسية. والآن، وبغض النظر عن جميع المباحثات المطروحة في مجال القانون الدولي حول هذه النظرية، نحاول أن نرى وجهة نظر القانون الإسلامي في هذا المجال، وإلى أيّهما يميل؟

إنّ نظرية (ما وراء الحدود) مرفوضة بسبب تناقضها مع بعض المبادئ والمعايير الإسلامية؛ إذ إنّ قبول هذه النظرية - مع فرض المحال - يقتضي أن نجعل جزءاً من البلد الإسلامي جزءاً من بلد غير مسلم ودار حرب، ونعطي فيه حقوقاً ومزايا للأجانب (الغنيمي، بي تا، ص ٥٨٦). وأما سائر النظريات، أي نظرية التمثيل الدبلوماسي ونظرية منفعة الخدمة، فلكلّ واحدةٍ منهما أنصارها بين المفكرين الإسلاميين.

يأتي أنصار نظرية التمثيل الدبلوماسي بشواهد تؤيد رأيهم، منها ما يلي:

(١) إذا دخل غير المسلم الأراضي الإسلامية وادّعى أنّه مستأمنٌ لا يقبل منه، ولكنّه لو ادّعى أنّه مبعوثٌ ولديه كتاب يشهد له على ذلك، فهو في أمانٍ ولا يُطالب بدليل ولا شاهد؛ لأنّ المطالبة بالدليل والشاهد نوعٌ من التشدد غير اللائق في التعامل مع المبعوثين، وكذا لو أظهر كتاباً من قبل الطرف المُرسِل له بحسب الظاهر لا يصحّ التعرّض له بسوء ويبقى مصاناً حتّى يعود إلى بلده، وهذا الأمان له مؤيّد قرآني ونبوي. وبناء عليه، فإنّ كلّ من يأتي إلى الأراضي الإسلامية بقصد السفارة والقيام بالمهام السياسية فهو في أمان، وأيّ تعرّضٍ لهم يكون بمثابة التعرّض لمقام الطرف المُرسِل (أبولوفا، ١٩٩٢، ص ٣٠٤؛ الملاح، ١٩٨١، ص ٧٠٧-٧٠٦).

يرى أبو يوسف في كتاب الخراج: «إنّ قال أنا رسول الملك بعثني إلى ملك العرب وهذا كتابه معي ... فإنّه يُصدّق ويُقبل قوله إذا كان أمراً معروفاً ولا سبيل عليه ولا يُعرّض له ولا لما معه من المتاع

والسلاح والرقيق والمال، إلّا أن يكون معه شيء خاصّ حمّله للتجارة، فإنّه إذا مرّ به على العاشر عشره، ولا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ولا من الذي قد أُعطي أماناً عشر، إلّا ما كان معهما من متاع التجارة، فأما غير ذلك من متاعهم فلا عُشر عليهم فيه... ولو أنّ مركباً من مراكب المشركين من أهل الحرب حمّله الرّيح بمن فيه حتّى ألْقته على ساحل مدينة من مدائن المسلمين فأخذوا المركب ومن فيه فقالوا نحن رُسُلُ بعثنا الملك وهذا كتابه معنا إلى ملك العرب، وهذا المتاع الذي في المركب هديةٌ إليه فينبغي للوالي الذي يأخذهم أن يبعث بهم وما معهم إلى الإمام، فإن كان الأمر على خلاف ما ذكروا كانوا فيناً لجميع المسلمين وما معهم والأمر فيهم إلى الإمام» (أبو يوسف، ١٣٥٢ق، ص ١٨٨-١٨٩).

٢) عندما قال رسول الله لِرُسُولِي مسيلمة الكذاب: (لولا أنّ الرُّسل لا تُقتل لأمرت بضرب عنقيكما)، وهذا دليلٌ على أنّ سبب حصانتهم يكمن في كونهم رُسُلًا.

٣) من الغالب أنّ نبيّ الرحمة كان يستخدم في رسائله عبارات مثل (من محمّد رسول الله إلى فلان) أو (من محمّد النبي إلى فلان)، وفي كتاب أرسله إلى "زرعة بن ذي يزن" قال فيه: «... إذا أتاكم رُسُلي فأنا أوصيكم بهم خيراً» (ابن سيّد الناس، ١٤١٤ق، ج ٢، ص ٣٠٤). من الواضح أنّ أمثال هذه العبارات تكشف لنا عن كون المبعوثين يتمتّعون بحصانة واحترام وذلك لأنّهم مُرسَلين. يرفض بعض الكتاب هذه النظريّة ولا يقبلون هذه الأدلّة؛ لأنّ الاستشهاد برسائل النبي لا تكفي لتأكيد نظريّة التمثيل الدبلوماسي بسبب أنّه "صلّى الله عليه وآله" قد استخدم في عبارة: "من محمّد رسول الله" أو "من محمّد النبي" صفة الرسول والنبي بعد ذكر اسمه مباشرةً، وهذا رفضٌ لنظريّة التمثيل الشخصي. وبعبارة أخرى: إنّ إرسال السفير والرسائل يتناسب مع الشخصية الاعتباريّة لعنوان النبوة والرسالة، فالممثّل يكتسب مكانته من أنّه ممثّلٌ عن النبي (مير محمد، ١٣٧٨ش، ص ١٦٨).

ورداً على هذا الإشكال، يمكن القول إنّ ذكر المقام يدلّ على نظريّة التمثيل الدبلوماسي. ومن ناحية أخرى، فإنّ نظريّة التمثيل الدبلوماسي تعني تمثيل المنصب، وعبارات مثل: من محمّد رسول الله إلى فلان و... تُبيّن هذا الأمر. وأمّا نظريّة "منفعة الخدمة" فتحظى بالعديد من المؤيدين بين الفقهاء وخبراء القانون الإسلامي. «فإن لم يكن الرُّسل في مأمن، فلن يستطيعوا القيام بمهامهم؛ ولذا فإنّ الأمان مضمونٌ لهم دون أيّ شرط، ومن الأفضل أن يكون شرط الأمان في شكل اتفاقية وميثاق» (المنجد، ١٩٨٣، ص ٨١).

لقد أيّد كبار الفقهاء من الشيعة والسنة، ما عدا الشيباني، هذه النظريّة، حيث يعتقد ابن قدامة - وهو من فقهاء السنة - أنّه «يجوز عقد الأمان للرُّسل؛ لأنّ الحاجة تدعو إلى ذلك، فإنّا لو قتلنا رُسُلهم لقتلوا رُسُلنا فتفوت مصلحة المراسلة» (ابن قدامة، ١٤٠١ق، ج ١٠، ص ٤٣٦).

ويقول السرخسي في هذا المجال: «... وما زال الرُّسل في الجاهليّة والإسلام آمنين حتّى يبلّغوا الرسالة؛ لأنّ مقصود الفريقين لا يتمّ إلا بالرُّسل، وما لم يكونوا آمنين لا يتمكّنون من أداء الرسالة على وجهها» (ابوالوفا، ١٩٩٢، ص ٣٠٤).

وأما الشيخ محمد حسن النجفي، وهو من كبار فقهاء الشيعة وصاحب كتاب جواهر الكلام، فإنّه قال بعد ما ذكر كلام الرسول الأكرم في قضيّة رسولّي مسيلمّة: «ومنّه يُستفاد الأمان للرُّسل الذي هو مقتضى المصلحة والسياسة، يستفاد ضرورة مساس الحاجة إلى ذلك كما هو واضح» (النجفي، بي تا، ج ٢١، ص ٧٧). أمّا العلامة الحليّ فيقول: «... ويجوز عقد الأمان لرسول المشركين وللمستأمن، لأنّ النبي (ص) كان يؤمّن رسول المشركين ولأنّ الحاجة تدعو إلى المراسلة، ولو قتلوا رُسُلهم لقتلوا رُسُلنا فتفوت المصلحة» (الحليّ، ١٤١٤ق، ج ٩، ص ٨٦).

وجديرٌ بالذكر أنّ سَرطِي الأمان في الفقه الشيعي هما عدم الفساد والمصلحة، ومن هذه المصالح والفوائد أنّ المسلمين يمكنهم أيضاً دخول بلاد المستأمنين وحصولهم على المعلومات^١. وقد جاء في مقدّمة اتّفاقيّة فيينا للعلاقات الدبلوماسية في العام ١٩٦١، اعتبار نظريّة منفعة الخدمة أساساً للحصانات الدبلوماسية، وجاءت كما يلي: (إنّ الغرض من هذه المزايا والحصانات ليس تمييز الأفراد، بل تأمين أداء أعمال البعثات الدبلوماسية على أفضل وجه ممكن كممثّلين لدولهم). ومن ناحية أخرى، نرى أنّ في الاتّفاقيّة نفسها التي ذكر فيها منفعة الخدمة، تمّ ذكر واجبات البعثة في حالتين؛ بحيث ذكر في مقدّمة الاتّفاقيّة "البعثات الدبلوماسية" باعتبارها تمثّل الدول، وجاء في المادّة الثالثة من الاتّفاقيّة أنّ أوّل واجبات الممثّلين أو السفراء هو تمثيل دولتهم لدى الدول الأخرى.

ومن جانبٍ آخر، فإنّ محكمة العدل الدوليّة قد اعتمدت في قرارها بشأن احتجاز الرهائن من أعضاء السفارة الأميركيّة في إيران، على الجانب الدبلوماسي وقالت: إنّ هذه المزايا والحصانات فيما يتعلّق بأداء واجباتهم على أساس تمثيل هؤلاء الدبلوماسيين لدولهم ...

ومن هنا، ينبغي القول إنّ الرؤية الإسلاميّة في هذا الصدد مماثلة لوجهة نظر القانون الدبلوماسي اليوم، وهي قبول نظريتي: التمثيل الدبلوماسي ومنفعة الخدمة في وقتٍ واحد، سوى أنّ منح الحصانات في الإسلام سواءً على أساس منفعة الخدمة أم التمثيل الدبلوماسي كان أمراً بديهيّاً وسانداً بين علماء المسلمين قبل صياغة اتّفاقيّة القانون الدبلوماسي بقرون عديدة؛ ولذا، فإنّ منح الحصانة لممثلي الدول يهدف إلى توفير الأمان والطمأنينة لهم في أداء واجباتهم، وليس توفير منافع شخصيّة لهم. والواقع أنّ الحصانة تُعطى اعتباراً للدولة التي أرسلت ممثلاً عنها. إن الحفاظ على هذه الميزة لهو

١. مقدّمة الاتّفاقيات ١٩٦١، ١٩٦٩، ١٩٧٥.

دليل على هبة الدولة المُرسلة وكرامتها، وأي استغلال لهذه الميزة إنما يضرّ بسمعة الدولة التي بعثت ممثلها في مهمة خارج حدودها.

ع. المزايا الدبلوماسية

تُعَدّ المزايا الدبلوماسية من أقدم الأعراف السائدة بين الدول، فالدبلوماسية، في ظل هذه الامتيازات، يؤدي مهامه بحرية وبعيداً عن أية قيود. وفي البدء هنا، سنناقش أنواع هذه المزايا من منظور القانون الإسلامي، وبعد ذلك سنتطرق إلى أصولها القانونية. الامتيازات والإعفاءات الدبلوماسية في القانون الإسلامي على أنواع مختلفة، نورد بعضاً منها فيما يلي:

١-٦. الإعفاءات المالية والجمركية

وفقاً للشواهد التاريخية، كانت أموال السفراء معفية من الضرائب، شريطة أن تقوم حكوماتهم بالمثل. يقول القاضي أبو يوسف في هذا الصدد: لا يؤخذ العُشر من رُسل امبراطور الروم وذوي الحصانة. فإذا لم يفرض الروم والإفرنج شيئاً على رُسل المسلمين، فإن المسلمين أيضاً لن يفرضوا على مبعوثهم شيئاً (ميرحمدي، ١٣٧٨ ش، ص ١٧٥).

وهذا الأمر هو التعامل المتبادل نفسه الذي كان المسلمون يسلكونه في تعاملهم مع الأجانب. كان السفراء معفيين من دفع أية رسوم وضرائب عند مغادرتهم البلاد، وكان مسموح لهم أن يأخذوا أي بضاعة معهم باستثناء الأسلحة والأشياء التي يمكن استخدامها ضد المسلمين. وبصورة عامة، فإن المراد من هذا الشرط الفقهي هو أن السفير ينبغي به أن لا يُخرج الوسائل العسكرية من البلدان الإسلامية حتى لا تقع الأسرار العسكرية والأمنية للدولة المضيفة بيد الأجانب، أما إذا كانت تلك الوسائل لا توجب قوة العدو فلا ممنوعة من إخراجها (المنجد، ١٩٨٣، ص ٨٩).

٢-٦. حرية ممارسة الشعائر الدينية

من الإعفاءات التقليدية عدم تحميل المعتقدات والمذاهب على الآخرين، وتعبير آخر: حرية ممارسة العقائد والشعائر الدينية. ومع أن اتفاقية فيينا للعام ١٩٦١ لم تُشر إلى هذا الإعفاء، إلا أن أعضاء البعثات الدبلوماسية يمكنهم أداء شعائهم وطقوسهم الدينية في البلدان المضيفة وفقاً لمعتقداتهم، بشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وأن لا يكونوا مصدر إزعاج للآخرين (ذوالعين، ١٣٨٣ ش، ص ٤٢١-٤٢٢). والمادتان من دستور جمهورية إيران الإسلامية تؤكدان على الحرية

١. تنص المادة ١٢ من دستور الجمهورية الإسلامية على أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري، ويبقى هذا المبدأ قائماً وغير قابل للتغيير إلى الأبد. وأما المذاهب الإسلامية الأخرى التي تضم المذهب الحنفي والشافعي

الدينية ومعاملة غير المسلمين بأخلاق حميدة تتناسب مع قيم الإسلام وعدالته، واحترام حقوق الإنسان الخاصة بهم.

لقد كان للسفراء في تاريخ الإسلام كامل الحرية في أداء شعائرهم الدينية، مع مراعاة قوانين الدولة المضيفة، وخير دليل على ما نقول سلوك رسول الله وتعامله مع بعثة مسيحيي نجران، حيث سمح لهم بإقامة مراسمهم الدينية، بل وفي المسجد النبوي نفسه. ولذا، يعتبر المؤرخون المسلمون ذلك الحدث، الذي فعله المسيحيون بحرية كاملة، أمراً غريباً (حميد الله، ١٣٧٣ش، ج ١، ص ٢٧٣).

يرى الكثير من الكتاب المسلمين أن أساس المزايا الدبلوماسية هو السلوك المتبادل كما يقول صاحب كتاب الخراج: تُعفى أملاك السفراء من دفع رسوم الدخول إلى أرض الإسلام (حميد الله، ١٣٨٠ش، ص ١٧٤)، بشرط أن يكون العمل متبادلاً بين الحكومات ذات الصلة (السرخسي، ١٣٣٥ق، ج ٤، ص ٦٧). ويقول الشيباني في هذا المجال: إذا أعفت الدول الأجنبية المبعوثين المسلمين من الرسوم الجمركية والضرائب الأخرى، فسيكون لمبعوثي تلك الدول نفس الامتياز في الأراضي الإسلامية، وإلا فإن القرار يعود إلى الدولة الإسلامية (حميد الله، ١٣٨٠ش، ص ١٧٤).

وفقاً للقانون الدولي الحالي، تتعامل الدول فيما بينها طبقاً لسلوكها المتبادل، كما أن الإعفاءات المالية من وجهة نظر فقهاء المسلمين تقوم على أساس المعاملة بالمثل. والنتيجة هي أنه لا يوجد اعتراض على أصل الإعفاءات الجمركية في القانون الدولي المعاصر، والمادة الرابعة والثلاثون من اتفاقية فيينا للعام ١٩٦١ قائمة على السلوك المتبادل (مير محمددي، ١٣٧٨ش، ص ٣٠١).

٧. خلاصه البحث والنتائج

تُظهر الدراسة المقارنة للحصانة والامتيازات الدبلوماسية في النظم القانونية الدولية والإسلامية أن هذا المبدأ يتمتع بمكانة خاصة في تنظيم العلاقات الدولية. وتكشف نتائج هذا البحث أن الحصانة الدبلوماسية، باعتبارها أحد الركائز الأساسية للقانون الدبلوماسي، تلعب دوراً حاسماً في ضمان أمن الممثلين السياسيين والمقرات الدبلوماسية. إن هذه الخصوصية الفريدة تميز الحصانة الدبلوماسية عن

والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، وأتباعها أحرار في أداء طقوسهم الدينية المذهبية حسب فقههم، كما تحظى هذه المذاهب باعتراف رسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم. وفي كل منطقة يكون فيها أتباع أحد هذه المذاهب هم الأكثرية، فإن الأحكام المحلية لتلك المنطقة في حدود صلاحيات مجالس الشورى تتبع ذلك المذهب دون المساس بحقوق أتباع المذاهب الأخرى. والثالثة عشرة (تنص المادة ١٣ من الدستور على ما يلي: «الإيراثيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، ولهم الحرية في أداء مراسمهم الدينية ضمن نطاق القانون، ولهم حق العمل وفق قواعدهم في الأحوال الشخصية والتعليم الديني»).

المفاهيم المشابهة في القانون الداخلي، مما يمنحها موقعاً استثنائياً في مجال العلاقات الدولية. من خلال الدراسة التاريخية والفقهية لهذا الموضوع، توصل البحث إلى أن الحصانة من الاعتداء تُعدّ أحد المبادئ الأساسية في القانون الدبلوماسي، حيث تضمن حماية المبعوثين الدبلوماسيين والمقار الدبلوماسية من أي اعتداء أو انتهاك للحرمة. وتؤكد العديد من الشواهد التاريخية في السيرة النبوية هذا المبدأ، لا سيما تعامل النبي محمد(ص) مع الممثلين السياسيين حتى في الظروف العدائية. ومن أبرز هذه الشواهد حسن معاملته لرسول مسيلمة الكذاب، وكذلك موقفه مع أبي رافع، حيث تُظهر هذه الحوادث بوضوح التزام الإسلام العملي بالحفاظ على حرمة المبعوثين السياسيين حتى في الظروف الحرجة

في تحليل الأسس النظرية للحصانة الدبلوماسية، يُظهر هذا البحث أن النظام القانوني الإسلامي، مع التركيز على نظريتي التمثيل ومصلحة الخدمة، وبالتوازي مع نقد نظرية خارج الحدود الإقليمية، قد تبنّى نهجاً متوافقاً مع القانون الدولي المعاصر. وتتمثل الغاية الأسمى لهذا التوافق النظري في ضمان تنفيذ المهام الدبلوماسية ضمن بيئة آمنة، خالية من التهديدات أو التدخلات. علاوة على ذلك، تقوم أسس الامتيازات الدبلوماسية في الإسلام على مبدأ المعاملة بالمثل، أي أن منح الامتيازات والإعفاءات للسفراء الأجانب مشروط بتطبيق معاملة مماثلة على الدبلوماسيين المسلمين في الدول الأخرى. وقد تم التأكيد على هذا المبدأ في المصادر الفقهية، وهو يتماشى مع المادة ٣٤ من اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ في القانون الدولي الحديث. من الجدير بالذكر أن الإسلام، قبل قرون من صياغة اتفاقيات فيينا، قد اعترف بمبدأ الحصانة الدبلوماسية استناداً إلى فهم عميق لمتطلبات العلاقات الدولية، وذلك بناءً على أسس مثل "الأمان"، "عقد الذمة"، و"المصلحة". وفي الختام، لا بد من التأكيد على أن الفهم الدقيق لأسس الحصانة والامتيازات الدبلوماسية في الإسلام لا يسهم فقط في تطوير الأدبيات القانونية الدولية، بل يعكس أيضاً قدرة الفقه الإسلامي على التعامل مع القضايا المستجدة في الساحة الدولية.

المصادر

القرآن الكريم

- ابن سيّد الناس (١٤١٤ق). عيون الأثر. بيروت: دار القلم، ج ٢.
- ابن قدامة (١٤٠١ق). المغني. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ج ١٠.
- ابن كثير (١٤١٩ق). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دارالكتب العلمية، ج ٤.
- ابن هشام (١٣٧٥ق). السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٤.
- ابن هشام (١٣٨٠ش). زندگانی حضرت محمد(ص). ترجمة هاشم رسولی محلاتی. تهران: انتشارات کتابچی، ج ٢.
- أبو الوفا، أحمد (١٣٩٠ش). حقوق دیپلماتیک (رهیافت اسلامی). تهران: سمت.
- أبو الوفا، أحمد (١٩٩٢م). القانون الدبلوماسي الإسلامي. القاهرة: دار النهضة العربية.
- أبو زهرة، محمد (بی تا). الجریمة. بيروت: دارالفکر العربي.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١٣٥٢ق). الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية.
- أحمد بن حنبل (بی تا). المسند. بيروت: دار صادر، ج ٢، ٦.
- باعمر، أحمد سالم (١٤٢٦ق). الدبلوماسية بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي. الرياض: دار عالم الكتب.
- البكري، عدنان (١٩٨٦م). العلاقات الدبلوماسية والتقنصية. بيروت: مؤسسة الجامعية.
- البلاذري، أحمد بن يحيى (١٩٨٣م). فتوح البلدان. بيروت: دارالكتب العلمية.
- الحلي (١٤١٤ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ج ٩.
- حميدالله، محمد (١٣٧٣ش). حقوق وروابط بين الملل در اسلام. ترجمة سيد مصطفى محقق داماد. تهران: مركز نشر علوم اسلامي، ج ١.
- حميدالله، محمد (١٣٨٠ش). سلوك بين المللى دولت اسلامي. ترجمة سيد مصطفى محقق داماد. تهران: مركز نشر علوم اسلامي، ج ١.
- خامنه‌ای، سيد علي (١٤١٥ق). ثلاث رسائل في الجهاد. قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- خميني، سيد روح الله (بی تا). تحرير الوسيلة. قم: مؤسسه دارالعلم، ج ٢.
- ديهم، علي رضا (١٣٨٥ش). حقوق دیپلماتیک وکنسولی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامي رضوی.
- ديهم، علي رضا (١٣٩٩ش). حقوق دیپلماتیک در تنوری ودر عمل. تهران: وزارت امور خارجه.
- ذوالعین، پرویز (١٣٨٣ش). حقوق دیپلماتیک. تهران: مركز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- الزحيلي، وهبة (١٩٩٢م). آثار الحرب في الإسلام. دمشق: دار الفكر.
- زيدان، عبدالکریم (١٩٧٦م). أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. بغداد: مؤسسة الرسالة.
- سرخسي، محمد بن احمد (١٣٣٥ق). شرح السير الكبير. حيدرآباد: مطبعة دايره المعارف النظاميه.
- شامي، علي حسين (١٩٩٤م). الدبلوماسية: نشأتها وتطورها وقواعدها. بيروت: دار العلم للملايين.
- شبان‌نيا، قاسم (١٤٠٠ش). بررسی ادله فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشورهاي اسلامي. حکومت اسلامي، شماره ١٠٢.
- شهيد الأول، محمد بن مكي (١٩٨٣م). اللمعة الدمشقية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٢.

شوكاني، محمد بن علي (بي.تا). نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار. بيروت: دار الجيل، ج ٨.

صدر، جواد (١٣٨٣ش). حقوق دبلوماسيك وكنسولى. تهران: داشگاه تهران.

صوراسرافيل، محمود (١٣٧٩ش). التباس معنای مزایا و مصونیتها در حقوق بین الملل. مجلة حقوقی بین المللی، ١٨(٢٥).

ضیائی بیگلرلی، محمدرضا (١٣٨٥ش). حقوق بین الملل عمومی. تهران: گنج دانش.

الطباطبائی، السید محمدحسین (١٣٩٣ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی، ج ٩.

الطوسی، محمد بن الحسن (١٣٧٨ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. طهران: المكتبة المرتضویة، ج ٢، ٨.

العودة، عبدالقادر (بی.تا). التشریع الجنائی الإسلامی مقارناً بالقانون الوضعی. بیروت: دار الكتاب العربی.

الغنیمی، محمد طلعت (بی.تا). قانون السلام فی الإسلام. الإسكندرية: منشأة المعارف.

فتحي بهنسی، أحمد (١٩٨٠م). العقوبة فی الفقه الإسلامی. القاهرة: دار المعارف.

الکرمی، أحمد عجاج (١٤٢٧ق). الإدارة فی عصر الرسول (ص). القاهرة: دار السلام.

مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ٩٧.

معلوف، لويس (١٩٧٣م). المنجد فی اللغة. بیروت: دار المشرق.

الملاح، فاوي (١٩٨١م). سلطات الأمن والحصانات والامتيازات الدبلوماسية. الإسكندرية: منشأة المعارف.

المنجد، صلاح الدين (١٩٨٣م). النظم الدبلوماسية فی الإسلام. بیروت: دار الكتاب الجديد.

مؤمنی، مهدي (١٣٨٨ش). حقوق جزایی بین الملل ایران. تهران: مؤسسة الدراسات والبحوث القانونية.

میر محمدی، سید مصطفی (١٣٧٨ش). مصونیت و مزایای هیئت های نمایندگی دولت ها و سازمان های بین المللی.

تهران: دار الهدی الدولية.

نادیه، مصطفی وآخرون (١٩٩٦م). سلسلة العلاقات الدولية فی الإسلام: الأصول العامة للعلاقات الدولية فی دار

الإسلام وقت السلم. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامی، ج ٥.

النجفی، محمدحسن (بی.تا). جواهر الكلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ٢١.

النوري الطبرسي، الميرزا حسين (١٤٠٨ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت، ج ١٨.

Campbell Black, H. (1979). Black's Law Dictionary. (5th ed.). St. Paul: West Publishing.

_____ 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 Sixth issue _____

Ruhollah Shariati, Seyyed Sajjad Izdehi, Masoud Moeinipour, Hadi Jalali Asl,
Mansour Mirahmadi, Razieh Mehrabi, Alireza Moghadam, Abbas Emadi.



Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 3, No. 1, Issue. 6, Spring 2025

6

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

Najmeh Bagherian

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

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