



الحكمة في القرآن السنة

مجلة علمية محكمة فصلية

المجلد ٣، العدد ٢، الرقم المسلسل للعدد ٧، صيف 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 الحكمة 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، جامعہ الکوفہ - عراق

هيئة التحكيم للعدد السابع

جبار شجاعی، محسن مهاجرنیا، سيد سجاد ايزدهي، حبيب الله باباي، طيبة محمدي كيا

■ 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 وم. 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 وب) للمصادر الفارسية أو (A, B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا 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 الدراسة الأنطولوجية للعدو وعنصر العداء في السياسة (من منظور القرآن الكريم)
محمد سالارزى اول، محمدتقى قزلسفلى، مرتضى علويان
- ٢٩ تبين دور التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين: مقارنة مواطن الحضارة الإسلامية
محمدا على ميرزايى، زهرا حليمى
- ٤٩ العدالة المؤسسة على الإيمان والنظام الإيمانى
كوثر قاسمى، فتحيه فتاحى زاده، حبيب الله بابايى
- ٦٧ ماهية الحوكمة مع التأكيد على الحوكمة المهدوية
حسين الهى نجاد
- ٨٧ مقارنة المجتمع التراحمى من منظور حضارى في القرآن الكريم
طلال عترسى
- ١١٣ المجتمع الولائى والنظام المرتكز على الأمة
(علاقة الأمة الإسلامية بالمجتمع الولائى في نموذج النظام العالمى الإسلامى)
مجتبى عبدخدائى

الحوكمة في القرآن السنته

٨

السنته الثالث، العدد الثاني، الرقم المسلسل للعدد ٧، صيف ٢٠٢٥

An Ontological Examination of the Enemy and the Element of Enmity in Politics from the Perspective of the Holy Quran

Mohammad Salari Avval¹, Mohammad Taghi Ghezelsofla², Morteza Alavian³

¹ PhD Student, Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding author**). mohsalari@gmail.com

² Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. m.t.ghezel@gmail.com

³ Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. m.alavian@umz.ac.ir



Abstract

The realm of politics cannot be conceived apart from conflict and enmity, and many political developments and events find their interpretation and meaning under the concept of enemy. The ever-present possibility of war as the ultimate limit of political struggle, and the readiness to kill and be killed, rely solely on the concept of enemy. Many successes and failures in the arena of politics depend on managing the complex and dynamic relationships of enmity and friendship. The above situation reveals the ancient bond between politics and enmity, highlighting a confrontational aspect of politics and underscoring the importance of addressing the topic of the enemy and the element of enmity. An ontological confrontation with the concept of enemy, and the search for the ontological foundations associated with it within the context of divine revelation in the verses of the Holy Quran, is the approach pursued in this article. The aforementioned foundations make it possible to answer the main question of this text: how the enemy is described and explained in divine revelation, and what factors cause the emergence and continuation of enmity in the arena of politics. Answering the above question requires understanding the verses of the Holy Quran and referring to interpretations that enable comprehension and access to the intent of the verses. In this regard, Quranic exegeses such as *al-Mizān* by 'Allāma Ṭabāṭabā'ī and *Tasnīm* by Ayatollah Javadi Amoli—which adopt a holistic view of the Quran and pursue the

Cite this article: Salari Avval, M., Ghezelsofla, M.T. & Alavian, M. (2025). An Ontological Examination of the Enemy and the Element of Enmity in Politics from the Perspective of the Holy Quran. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 9-28.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.70798.1019>

Received: 2025-01-16 ; **Revised:** 2025-02-19 ; **Accepted:** 2025-03-01 ; **Published online:** 2025-04-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



interpretation of verses in light of corresponding verses—will serve as the basis for understanding divine revelation in this text. The concept of enemy and the element of enmity are directly referenced in numerous verses of the Holy Quran, and many themes and concepts such as "jihād," "qitāl," "ḥarb," "faṭḥ," and "naṣr" exist in divine revelation that are linked to the concept of the enemy and only gain meaning in the presence of an enemy. The aforementioned verses affirm the existence of the enemy and the presence of the element of enmity within human societies as an undeniable reality. This issue is expressed with greater clarity in the verses that refer to the descent of Adam to earth, presenting the continuous presence of the element of enmity as the first characteristic of life on earth. The research findings indicate that existence is an arena of confrontation between truth (*ḥaqq*) and falsehood (*bāṭil*), and their existential opposition leads to enmity between the followers of truth and falsehood within the context of human social life. An ontological engagement with the concept of the enemy in this framework reveals that the emergence of enmity depends on two sets of factors: agential and structural. From an agential perspective, the existential nature of human beings—a composite of intellect, free will, and freedom alongside anger and desire, with contradictory forces residing within—provides the groundwork for enmity to arise. From a structural perspective, the arena of human social life, surrounded by inherent limitations, becomes a domain of conflict and competition; these oppositions culminate in the manifestation of enmity within human communities. Furthermore, divine ordinances and boundaries, possessing a real essence and intrinsically linked to the structures of the cosmic order, respond to human thoughts and actions. The emergence of enmity constitutes one of the structural reactions to the violation of divine limits. Resolving enmity requires convergence around an axis upon which the existential innate nature (*fiṭra*) of human beings is established. This axis finds meaning within the governing structure of the universe and the laws upon which existence is sustained, shaped by divine ordinances and boundaries. Consequently, the emergence of enmity in human societies is directly linked to people's failure to follow truth and divine commands. If all people steadfastly adhered to divine ordinances and boundaries, enmity would have no possibility of arising. The verses of divine revelation that designate the righteous as inheritors of the earth herald a future in which adherence to divine commands becomes universal, rendering the ideal of a human society free from the element of enmity within reach.

Keywords: politics, enmity, Holy Quran.



الدراسة الأنطولوجية للعدو وعنصر العداء في السياسة (من منظور القرآن الكريم)

محمد سالاري أول^١، محمدتقي قزلسفلي^٢، مرتضى علويان^٣

^١ طالب دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران. (المؤلف المراسل).

mohsalari@gmail.com

^٢ أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران. m.t.ghezel@gmail.com

^٣ أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران. m.alavian@umz.ac.ir



الملخص

لا يمكن تصوّر ميدان السياسة بمعزل عن الصراع والعداوة؛ إذ إنّ كثيراً من التحوّلات والأحداث السياسيّة تندرج في إطار مفهوم "العدو"، ومن خلاله تكتسب معناها وقابليّتها للتفسير. فإمكان الحرب الحاضر دوماً، بوصفه الحدّ الأقصى للصراع السياسي، والاستعداد للقتل أو القتال، إنّما يستندان إلى مفهوم العدو وحده. كما أنّ العديد من النجاحات والإخفاقات في الساحة السياسيّة تتوقّف على إدارة العلاقات المعقّدة والديناميّة بين العداوة والصداقة. هذا الواقع يُبرز الصّلة القديمة بين السياسة والعداوة، ويكشف عن الوجه الخصمانيّ للسياسة، بما يُظهر أهميّة البحث في موضوع العدو وعنصر العداة. إنّ المقاربة الأنطولوجيّة لمفهوم العدو، والبحث عن الأسس الوجوديّة المرتبطة به في خطاب الوحي ضمن آيات القرآن الكريم، هي المنهجية التي تتبناها هذه الدراسة. إذ تتيح تلك الأسس الإجابة عن السؤال الرئيس الذي يتناوله هذا البحث: كيف وُصِف العدو وُفسّر في خطاب الوحي؟ وما العوامل التي تؤدي إلى ظهور العداة واستمراره في المجال السياسي؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تستلزم فهماً دقيقاً لآيات القرآن الكريم، والرجوع إلى التفاسير التي تُمكن من إدراك مقاصد النصّ الإلهي. وفي هذا السياق، يعتمد البحث على تفسيريّ الميزان للعلامة الطباطبائيّ وتسليم لآية الله الجواديّ الآملي، لما يميّزان به من نظرة شاملة إلى القرآن، وتفسير للآيات في ضوء نظائرها ومقابلاتها. لقد أُشير في مواضع متعدّدة من القرآن الكريم إلى مفهوم العدو وعنصر العداة إشارةً مباشرة، كما أنّ كثيراً من المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة - مثل الجهاد والقتال والحرب والفتنة

المقالة مستلهمة من أطروحة بعنوان: العدو في اللاهوت السياسي الشيعي المعاصر، بإشراف الأساتذة: الدكتور محمدتقي قزلسفلي، والدكتور مرتضى علويان، والدكتور علي كريمي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مازندران، مرحلة الدكتوراه.

استناداً إلى هذه المقالة: سالاري أول، محمد؛ قزلسفلي، محمدتقي؛ علويان، مرتضى (٢٠٢٥). الدراسة الأنطولوجيّة للعدو وعنصر العداة في السياسة (من منظور القرآن الكريم). الحكمة في القرآن والسنة، ٣(٢)، صص ٩-٢٨.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.70798.1019>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/١٦؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٢/١٩؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠١؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



والنصر- ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم العدو، ولا تكتسب معناها إلا في وجوده. وثُبتت هذه الآيات أنّ وجود العدو وحضور عنصر العداء في المجتمعات الإنسانية حقيقة لا يمكن إنكارها. ويتجلى هذا الأمر بوضوح أكبر في الآيات التي تتناول هبوط آدم (ع) إلى الأرض، إذ تُظهر تلك الآيات أنّ استمرار حضور عنصر العداء هو السمة الأولى للحياة الأرضية. تشير نتائج البحث إلى أن الوجود هو ميدان للتقابل بين الحق والباطل، وأن التضاد الوجودي بينهما يؤدي إلى نشوء العداوة بين أتباع الحق والباطل في سياق الحياة الاجتماعية للبشر. إن المواجهة الأنطولوجية لمفهوم العدو في هذا السياق تُظهر أن نشوء العداوة يرتبط بعاملين رئيسيين: العامل الفاعلي والعامل البنيوي. من المنظور الفاعلي، فإن الطبيعة الوجودية للإنسان، التي تتكوّن من العقل، والاختيار، والحرية، إلى جانب الغضب والشهوة، وما يحويه من قوى متضادة، تُهيئ الأرضية لظهور العداوة. ومن المنظور البنيوي، فإن الحياة الاجتماعية للبشر، بسبب ما يحيط بها من قيود ومحدوديات، تُعدّ مجالاً للتزاحم والتقابل، مما يؤدي إلى بروز العداوة في المجتمعات الإنسانية. كما أن الأحكام والحدود الإلهية، بما لها من طبيعة حقيقية وارتباط داخلي ببنية نظام الخلق، تتفاعل مع أفكار الإنسان وسلوكياته، ويُعدّ نشوء العداوة أحد ردود الفعل البنيوية الناتجة عن انتهاك تلك الحدود الإلهية. إن إزالة العداوة تتطلب التوحد حول محور تركز عليه الفطرة الوجودية للإنسان. وهذا المحور يتجلى ضمن البنية الحاكمة للعالم والقوانين التي يقوم عليها الوجود، والتي شكّلتها الأحكام والحدود الإلهية. وبناءً عليه، فإن نشوء العداوة في المجتمعات البشرية يرتبط ارتباطاً مباشراً بعدم التزام الناس بالحق وأوامر الله، ولو أن جميع الناس ثبتوا على اتباع الأحكام والحدود الإلهية، لما كان للعداوة أن تظهر. وتبشّر الآيات القرآنية التي تُعرّف الصالحين بأنهم ورثة الأرض بمستقبل يسود فيه الالتزام بأوامر الله، ويصبح فيه حلم غياب عنصر العداوة عن المجتمعات الإنسانية قريب المنال.

الكلمات المفتاحية: السياسة، العداوة، القرآن الكريم.

١. المقدمة

لا يمكن تصور ميدان السياسة بمعزل عن النزاعات والصراعات التي تُنتج في جوهرها العداوات، وتُكرّس حضور العدو في هذا المجال. كما أن غياب الحروب والمواجهات لا يعني بالضرورة انتهاء العداوات أو انتفاء وجود العدو، لأن عنصر العداوة قائم على أمر ذهني وباطني، ولا يمكن التعرف عليه ما لم يتحول إلى فعل ويأخذ مظهراً خارجياً، رغم كونه موجوداً في الأصل. هذا الواقع يُبرز أهمية تناول موضوع العدو وأبعاده المختلفة، ويظهر ضرورة الوصول إلى فهم واقعي لطبيعة العدو وأسباب نشوء العداوة. ومن بين المناهج التي يمكن أن تحقق هذا الهدف، هو المنهج الأنطولوجي في التعامل مع مفهوم العدو، والبحث عن الأسس الوجودية المرتبطة به. إن النظرة الأنطولوجية إلى العدو في المجال السياسي تقوم على تحليل عميق وجذري يتناول ماهية العدو وعنصر العداوة. وتُعَدّ هذه النظرة ذات أهمية بالغة في الفكر السياسي، حتى أن بعض المفكرين كـ"كارل شмит" اعتبروا التمييز بين الصديق والعدو معياراً لـ"الحدث السياسي"^٢، حيث تُفهم كثير من التفاعلات السياسية من خلال هذا المعيار. وفي هذا التصور، يُفهم مفهوم العدو بمعناه العيني والوجودي، ولا يمكن اعتباره مجرد خصم أو معارض سياسي. إن الوصول إلى الأسس الأنطولوجية من خلال الفكر الإنساني والنظريات الناتجة عن هذه المسارات لا يُفضي إلى نتائج قطعية، لأن الإنسان، بوصفه فاعلاً معرفياً، يواجه قيوداً كثيرة، ولا تستطيع المناهج العلمية والمعارف البشرية أن توفر أسساً يقينية ومتماسكة. أما الرجوع إلى كلام الوحي في القرآن الكريم، الذي ينبثق من مصدر العلم الإلهي اللامتناهي بوصفه خالق الوجود، فلا يواجه تلك القيود، ويُقدّم تصوراً واقعياً لمفهوم العدو وعنصر العداوة في الحياة السياسية. إن الرؤى الأنطولوجية في كلام الله تُظهر بوضوح الأبعاد البنوية الحاكمة على المجتمعات البشرية، كما أن الخصائص الوجودية للإنسان في المنظورات الأنثروبولوجية تُبرز الأبعاد الفاعلية. وهذه الأبعاد، في ترابطها وتداخلها المتبادل، تُقدّم صورة متكاملة عن الحياة السياسية للإنسان والمسارات الحاكمة عليها في عالم الوجود. وتُعَدّ هذه الصورة ذات أهمية خاصة في تناول موضوعات كـ"العدو"، التي تحيط بها الكثير من الغموض، وتُظهر تجليات جديدة تتجاوز نطاق المعرفة البشرية. إن الفرضيات والمواقف الأنطولوجية في آيات القرآن الكريم، من خلال الصورة الواضحة التي تُقدّمها عن العدو والعلاقات العدائية، تُسهّل فهم كثير من الموضوعات الأخرى في إطار مفهوم العدو، وتُمهّد الطريق للإجابة عن السؤال الرئيس في هذه الدراسة: كيف تم توصيف وتشريح العدو في كلام الوحي، وما العوامل التي تؤدي إلى نشوء واستمرار العداوة في المجال السياسي؟ إن الإجابة عن السؤال المطروح

1. Carl Schmitt
2. The Political

تقتضي فهماً دقيقاً لآيات الله ومقاصدها، وتُظهر ضرورة اعتماد المناهج التفسيرية في التعامل مع النص القرآني. فخصائص كلام الله تميّزه عن سائر النصوص، ولا يمكن اعتبار تفسيره مماثلاً لتفسير غيره من النصوص، كما لا يصح تطبيق المناهج التفسيرية التقليدية عليه دون مراعاة خصوصياته. هذه الخصوصية تستدعي أولاً تناول موضوع التفسير وأبعاده المختلفة بوصفه منهجاً للتعامل مع النص، ثم دراسة المتطلبات المنهجية لتفسير آيات القرآن الكريم. ويؤدي هذا المسار إلى نتيجة مفادها أن تفسير "الميزان" للعلامة الطباطبائي، وتفسير "تسليم" لآية الله جوادي آملي، بما يميزان به من نظرة شمولية إلى القرآن، ومنهجية تفسيرية تربط بين الآيات المتناظرة، يُعدّان أساساً لفهم كلام الوحي في هذه الدراسة. وفيما يلي، يتم بيان ماهية الأنطولوجيا وأهمية المناهج الأنطولوجية، ثم تُشرح الأسس الأنطولوجية لكلام الوحي وخصائصها من منظورين: الفاعلي والنبوي. وفي القسم الأخير، يتم تحليل بعض أسباب وجود العدو ونشوء العداوة في ضوء هذه الأسس، وذلك بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم.

٢. المنهج

يُعدّ التفسير جهداً يُبذل من أجل توضيح موضوع ما أو جعله قابلاً للفهم. فالمفسّر، بدلاً من البحث عن الأسباب، ينصرف إلى تحليل المعنى بهدف إدراك الظاهرة (منوچهری، ١٣٩٤ش، ص ٥٦). وتتناول الرؤى التفسيرية مفهوم "التفهم" للظواهر السياسية والاجتماعية، وتعتبر أن الهدف من التفهم هو القبض على المعنى (معنى علمداري، ١٣٩٢ش، ص ١٣٩). ويُعدّ المنهج التفسيري الأكثر جاهةً في العلوم الاجتماعية، والذي يمكن توظيفه لفهم كلام الوحي، هو المنهج القائم على المؤلف والمقصد. فوفقاً لهذا المنهج، فإن مدى فهمنا للنص يعتمد على قدرتنا في استرجاع ما كان يقصده المؤلف من كلامه (اسكينر، ١٣٩٣ش، ص ١٩٥). ويتطلب تحقيق هذا الهدف تحليل معاني الكلمات والجمل الواردة في النص، بالإضافة إلى مراعاة المتغيرات السياقية والفوق نصية. ومن البديهي أن هذا المنهج لا يمكن تطبيقه بشكل كامل على تفسير كلام الوحي، إذ إن التأكيد على المتغيرات السياقية ودورها في عملية التفسير لا يُعدّ مقبولاً في ما يتعلق بآيات القرآن الكريم التي تتسم بطبيعة تتجاوز الزمان والمكان. فالمتغيرات السياقية، التي يمكن اعتبارها مرادفة لـ "شأن النزول"، لا تُقضي إلا إلى تفسيرٍ مرتبط بمصداقٍ خاص ضمن نطاق الزمان والمكان الذي نزلت فيه الآيات، ولا يصح حصر معنى كلام الله في ذلك الإطار. إن النزول التدريجي للقرآن، واقتران بعض الآيات بأحداث معينة، لا يُعدّ سوى وسيلة لتيسير فهم المعنى والمضمون، ويمهّد الطريق لتفسيرات أخرى متعددة (پيروزفر، ١٣٩١ش، ص ١٠). ومع ذلك، يرى العلامة الطباطبائي أن المقاصد العليا للقرآن،

والتي تمثل معارف عالمية ودائمة، يمكن الوصول إليها من خلال آيات القرآن نفسها، دون الحاجة إلى أخبار أسباب النزول (طباطبائي، ١٣٧٩ش، ص ١٠٦). ويتعزز هذا الموقف من خلال حقيقة أن كثيراً من آيات القرآن نزلت دون اقتران بحدث أو سؤال معين، وهي تتضمن توجيهات تهدف إلى معالجة قصور الفكر البشري، وتمييز الحق من الباطل (نقي‌پور، ١٣٩٢ش، ص ١٨٣). إن لفظ "التفسير" ورد في القرآن الكريم مرة واحدة فقط (الفرقان، ٣٣)، ويُفهم في اللغة بمعنى كشف اللفظ وإظهاره (جواد آملی، ١٤٠١ش، ج ٦٠، ص ٦٢٩). أما في الاصطلاح، فالتفسير هو العلم الذي يكشف من خلاله عن معاني آيات القرآن، ويتضح فيه مراد الله تعالى بحسب مستوى إدراك المفسر (مسلم، ١٣٩٠ش، ص ٢١). ويُعرف العلامة الطباطبائي التفسير بأنه بيان معاني الآيات القرآنية وكشف مقاصدها بهدف إدراك حقائق كلام الوحي. ويرى أن الوصول إلى فهم مسألة ما، وتحديد مقصد آية معينة، ممكن من خلال الاستعانة بآيات أخرى مشابهة لها، ويعتبر هذا المنهج مصداقاً للتفسير؛ لأن القرآن، الذي يصف نفسه بأنه نور وهداية وفرقان، لا يمكن أن يحتاج إلى هادٍ آخر في أهم موضوع، وهو فهم ذاته (طباطبائي، ١٣٩٢ش، ج ١، صص ١٨-٧). ويؤكد آية الله جواد آملی تأييده لهذا المنهج، مشدداً على ضرورة النظر إلى آيات القرآن من خلال القرآن نفسه، ورفضاً أي نوع من أنواع الهيمنة أو الولاية العلمية عليه. فالقرآن يتمتع بوحدة كلية، وآياته منسجمة ومتراصة، ولا يمكن تفسير آية واحدة بمعزل عن الآيات الأخرى. ويصف القرآن بأنه التجلي الأعظم لله تعالى، ونورٌ بلغ من شدة ظهوره وحضوره أن أصبح في حكم الغيب. إن الحاجة إلى تفسير آيات الله لا تعود إلى كونها محجوبة أو مستورة، بل إن الحجاب الذي يحيط بالإنسان هو الذي يمنعه من تلقي نور الآيات المبين وفهم كلام الله (جواد آملی، ١٣٩٨ش، ج ١، صص ١٩-١٧). ومن جهة أخرى، فإن القرآن، رغم كونه نوراً، يحتوي على معارف سامية وعميقة تجعله قابلاً للتفسير؛ لأن نوريته تعني أنه ضد ظلمة الإبهام، ولا تعني أنه بديهي لا يحتاج إلى تفسير (جواد آملی، ١٣٩٨ش، ج ١، ص ٥٤). لا يجوز للمفسر في تفسير القرآن الكريم أن يسقط ذهنياته وأحكامه المسبقة على النص، ولا ينبغي له أن يدخل هذه العناصر في عملية التفسير. ومن جهة أخرى، فإن الفهم، بوصفه ثمرة التفسير، هو نتاج امتزاج أفق المعنى لدى المفسر مع أفق المعنى في النص، وهو واقع لا يمكن تجنبه. وهذا الأمر يجعل من غير الممكن نفي احتمالية تعدد القراءات وتنوع الفهم لكلام الله تعالى (اسفندياري، ١٣٩٦ش، صص ٤٧٩-٤٧٦). وقد بين الله سبحانه وتعالى في قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء، ٥٩)، وقوله: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا ... الْمُبِينُ» (النور، ٥٤)، أن السبيل إلى تجاوز هذا الوضع،

والوصول إلى فهم شامل وواقعي لكلامه، يكمن في الرجوع إلى النبي الأكرم (ص) وأهل بيت العصمة والطهارة (ع)، وجعلهم مرجعاً لتفسير آياته. وفي هذه الآيات، يُمنح فعل النبي الأكرم (ص) وأقواله، وكذلك فعل أهل البيت (ع)، مشروعية تفسيرية بوصفهم المفسرين الحقيقيين لكلام الوحي، والمطهرين الذين يحملون المعارف الإلهية. وبذلك، فإن عملية التفسير، إلى جانب المعاني التي تنقلها الكلمات، والفهم الذي يمكن للعقل أن يصل إليه، تُرافقها مرجعية متوافقة مع كلام الله، تستند إلى قول وفعل المعصومين (ع)، وتنتقل من صميم الوحي الإلهي. ولا يمكن بحالٍ من الأحوال الوصول إلى جميع حدود الأحكام الإلهية، أو التعرف على معارف القرآن الكريم، دون الرجوع إلى سنة المعصومين (ع) (طباطبائي، ١٣٩٢ ش، ج ١، ص ١٧).

٣. الأنطولوجيا

تُعدّ الأسس الأنطولوجية ركائز أساسية لفهم أعمق، ولإقامة ارتباط منطقي بين الموضوعات المختلفة، وتحظى بأهمية كبيرة في هذا السياق. ومن المنظور الفلسفي، فإن الأنطولوجيا هي علم أو دراسة الوجود، وتتناول الادعاءات المتعلقة بماهية الموجودات، وكيف تبدو، وما العناصر التي تتكوّن منها، وكيفية تفاعل هذه العناصر فيما بينها. وترتبط الفرضيات الأنطولوجية بالعناصر التي تشكّل منها الحقيقة الاجتماعية (بليكي، ١٣٩٣ ش، ص ٢١). تركّز الأسئلة الأنطولوجية على ماهية "الوجود"، فالأنطولوجيا هي نظرية في "الكينونة"، والسؤال الأساسي فيها هو: ما شكل ومضمون الواقع؟ (Furlong & Marsh, 2017, p. 185). وتكمن أهمية الأسس الأنطولوجية، واعتمادها كمنطلق لفهم الموضوعات والمفاهيم السياسية، في أن كثيراً من المفكرين يرون أن "الحدث السياسي" لا يُفهم إلا من خلال مقارنة أنطولوجية ومواقف مرتبطة بها (هاي، ١٣٩٢ ش، ص ١٠٦). وفي هذا المنظور، تُفصل السياسة عن الحدث السياسي؛ إذ يرتبط علم السياسة بالمجال التجريبي للأحداث والتحوّلات الجارية، بينما يظهر جوهر الحدث السياسي في النظريات السياسية للمفكرين والفلاسفة (موفه، ١٣٩١ ش، ص ١٥). ويمكن فهم الأسس الأنطولوجية، من زاوية تحليلية، من خلال علاقتها بنوعين من المتغيرات: المتغيرات الفاعلية والمتغيرات البنيوية. فالمتغيرات الفاعلية ترتبط بدور الإنسان في خلق الظواهر، وتُعنَى بأفعاله في مجال الوجود. ويعتمد فهم هذه الأفعال على إدراك ماهية الإنسان وقدراته، وتُتيح الأسس الأنطولوجية إمكانية إبرازها ضمن الأسس الأنطولوجية. وتحظى الرؤى الأثروبولوجية بأهمية في جميع النظريات السياسية، ويعتبر كثير من المنظرين أن طريقة النظر إلى الإنسان تشكّل أساساً لتقييم النظريات السياسية. فالإنسان يستطيع اختبار جميع النظريات والأفكار السياسية بناءً على أنثروبولوجيتها، ويُصنّفها وفقاً لما إذا كانت هذه النظريات، عن وعي أو غير وعي، تفترض أن طبيعة

الإنسان شريعة أو خيرة (اشميت، ١٣٩٢ش، ص ٨٢). أما التعامل مع الموضوعات والمفاهيم المختلفة من منظور بنوي، فيعني أن الظاهرة المدروسة تُفهم بوصفها جزءاً من بنية، وتخضع للقواعد الحاكمة لتلك البنية التي تنتمي إليها. ومن المنظور العلمي، فإن البنيوية تُعدّ منهجاً يقوم على نمط خاص من التفكير العلمي، يتحدث عن ضرورة فهم "الكل"، وتفسير الأنظمة المنسجمة التي تهيمن على حياة البشر. ويهدف هذا الاتجاه التوحيدي إلى تقديم رؤية موحدة عن الإنسان والعالم (معنى علمداري، ١٣٩٢ش، ص ٩٧). وتفرض هذه المجموعة من المتغيرات قيوداً بنيوية على جميع الكائنات في الوجود، بما في ذلك الإنسان، وتلعب دوراً مهماً، بالتداخل مع المتغيرات الفاعلية، في نشوء الأحداث التي تقع في سياق الحياة الاجتماعية للإنسان. تُدرج الموضوعات المرتبطة بالبنية والفاعلية ضمن مباحث الأنطولوجيا، وتستند الادعاءات المتعلقة بأهمية العوامل الفاعلية والبنيوية إلى الفرضيات الأنطولوجية المرتبطة بماهية الواقع الاجتماعي والسياسي (هاي، ١٣٩٢ش، ص ١٥٤). ويمكن تتبع طريقة النظر إلى هذه العوامل والتصورات المتعلقة بها في جميع التحليلات السياسية. ومع ذلك، فإن مسألة تحديد أيّ من هذه العوامل له الدور الأكبر في وقوع الأحداث والتحويلات الاجتماعية والسياسية، تُعدّ من القضايا التي أثارت جدلاً واسعاً. وقد طُرح أفضل موقف حول هذه المسألة في نظرية "التشكّل النبوي"^١ التي قدّمها غيدنز^٢. وبحسب هذه النظرية، فإن البنية والفاعلية ترتبطان بعلاقة داخلية، أو تشابك أنطولوجي، حيث إنهما متداخلتان وجودياً، وتعتمد كلٌّ منهما على الأخرى، وتُشكّل كلٌّ منهما الأخرى بشكل متبادل (هاي، ١٣٩٢ش، صص ١٩٧-١٩٨).

٣-١. الأنطولوجيا في كلام الوحي

يتضمّن القرآن الكريم مبادئ وأسساً أنطولوجية تُمكن الإنسان من فهم الوجود بما يتجاوز حدود المعرفة البشرية. وقد تجلّت هذه الأسس في العديد من آيات القرآن، وأبرز خصائصها تكمن في تطابقها التام مع الواقع، وإنكار الشك والتردد بشأنها. وتظهر هذه الأسس بوضوح في وصف القرآن للعالم والموجودات التي تستقر فيه، كما أن بيان الله تعالى لطبيعة الإنسان والبنى التي تحيط به في عالم الوجود يُفضي إلى إزالة كثير من الانسدادات والغموض الفكري لدى البشر. ويُصوّر كلام الله الإنسان بوصفه كائناً مركّباً من جسد وروح، ويملك قوى داخلية متضادة، وبما لديه من عقل وإرادة واختيار، يستطيع أن يختار مسار حياته ويكون فاعلاً فيه. إن الطبيعة الترابية والملكوّية للإنسان تضعه بين قطبين متضادين؛ فمن جهة، يُجذب نحو العلو والتسامي، ومن جهة أخرى، يشعر بانجذاب نحو

1. Structuration
2. Anthony Giddens

الأسفل بسبب طبيعته الأخرى (مطهري، ١٣٩٣ش/الف، ج ٢٩، صص ١٧٤-١٧٣). وإن فاعلية الإنسان، التي تُظهر وجهه الفاعلي، ليست بلا قيود، ولا يمكن تصور أفعاله في فضاء خالٍ من القوى الأخرى. إن نظام الخلق محكوم بقوانين تسود الوجود، وتفرض على الإنسان قيوداً بنوية، وتُنتج أيضاً ردود فعل بنوية متناسبة. وقد وردت هذه القوانين في آيات مثل: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَحْدِثُ اللَّهُ تَبْدِيلًا» (الفتح، ٢٣)، و «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَحْدِثُ اللَّهُ تَبْدِيلًا» (الأحزاب، ٦٢)، وقد عُرفت هذه القوانين باسم "سُنن الله"، وتميّزت بالثبات وعدم القابلية للتغيير. وتسود السنن الإلهية عالم الوجود والمجتمع البشري، وتُعدّ الأحداث التاريخية والنزاعات التي وقعت في المجتمعات الإنسانية، والتي أشار إليها القرآن، تجليات لهذه السنن، وليست مجرد سرد تاريخي (خان محمدي، ١٣٩٣ش، صص ٢٤٦-٢٤٢). ويُفني اعتراف كلام الوحي بالعلاقة الداخلية بين المتغيرات الفاعلية والبنوية وتأثيرها المتبادل إلى نتيجة مفادها أن هناك ترابطاً شاملاً وعماماً بين جميع أجزاء الكون، ولا توجد حادثة مستقلة عن سائر الحوادث (مطهري، ١٣٩٣ش/ج، ص ١٠٨). كما أن الأحكام والحدود الإلهية ترتبط ارتباطاً كاملاً بالأسس الأنطولوجية التي بُني عليها عالم الخلق؛ لأن نظام التكوين ونظام التشريع ينبثقان من مصدر واحد، ولا يمكن أن يوجد تضاد بينهما. فالأحكام الإلهية ترتبط بأسس أنطولوجية لنظام الخلق، وتؤدي أفعال الإنسان في اتباعها أو مخالفتها إلى ردود فعل بنوية متناسبة من قبل نظام الوجود. وتتجلى هذه الردود في ظواهر مادية وغير مادية، وقد أشار القرآن إلى بعضها، مثل قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (الأعراف، ٩٦). وبناءً عليه، فإن النظام التشريعي في الإسلام لا يحمل طابعاً اصطلاحياً أو تعاقدياً، بل هو كيان وجودي وواقعي، وأفضل وصف له وفقاً لآيات القرآن هو "الدين الحق". فالإسلام هو دين يدعو إلى الحق، والقرآن كتاب يدعو إلى الحق (حسيني بهشتي، ١٣٩٣ش، صص ٣٦-٣٤). إن طريقة نظر كلام الوحي إلى موضوع البنية تُظهر فرقاً جوهرياً مقارنةً بأفكار المفكرين السياسيين. فهؤلاء يرون أن البنى هي نتاج الأفعال الإنسانية التي تشكّلت عبر الزمن، وتفرض قيوداً بنوية على الإنسان. وفي هذا المنظور، يُنظر إلى المجال الاجتماعي للإنسان والبنى الحاكمة عليه بوصفها ناتجة فقط عن أفعاله. وهذا المنظور لا يتطابق مع ما ورد في آيات القرآن. فوفقاً لكلام الوحي، فإن البنى الحاكمة على الوجود أوسع بكثير، والبنى الناتجة عن الأفعال الإنسانية في المجتمع تُشكّل جزءاً فقط من البنى الحاكمة على الحياة الاجتماعية للإنسان. كما أن البنى الناتجة عن الأفعال الإنسانية، والتي تظهر في شكل مؤسسات وأعراف، تحمل طابعاً اصطلاحياً وقابلة للتغيير. أما البنى التي يُشار إليها في كلام الوحي باسم "سُنن الله"، فهي ذات طبيعة حقيقية وتُعدّ غير قابلة للتغيير.

٤. العدو والعداوة في كلام الوحي

يتضمن كلام الوحي في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تناولت مفهوم العدو، وأكدت على وجوده وحضور عنصر العداوة في المجتمعات البشرية بوصفه واقعاً لا يمكن إنكاره. وترد كلمات مثل "عَدُوٌّ"، "أعداء"، "حَصَمٌ"، "شَنَانٌ"، "حِقْدٌ"، و"عَدَاوَةٌ" في مواضع متعددة من القرآن الكريم، وتشير بشكل مباشر إلى مفهوم العدو وعنصر العداوة. كما أن اللواحق التي ترافق هذه الكلمات تُقدِّم وصفاً لطبيعة العداوة أو تحدد هوية العدو. من ذلك قوله تعالى: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (يس، ٦٠)، «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (فاطر، ٦)، «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (الأنفال، ٦٠)، «فَاغْرِبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (المائدة، ١٤)، «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا» (المائدة، ٨٢)، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ» (الفرقان، ٣١). بالإضافة إلى هذه الألفاظ الصريحة، فإن طيفاً واسعاً من المفاهيم القرآنية يرتبط ارتباطاً داخلياً بمفهوم العدو، مثل: "قتال"، "جهاد"، "حرب"، "فتح"، و"نصر"، التي تكتسب معناها في سياق مواجهة العدو. كما أن مفاهيم مثل "ظلم"، "كفر"، "شرك"، "نفاق"، "فساد"، "فسق"، "تعدي"، و"طاغوت"، تُشكِّل أسساً لفهم دوافع العداوة ومبرراتها. وتُحدِّد مفاهيم مثل "الظالمين"، "الكافرين"، "المشركين"، "الفاسدين"، "الفاسقين"، "المتعدين"، و"المنافقين"، هويات وجماعات تُعدّ في موقع العدو، ويؤكد على ضرورة مواجهتهم. تُعدّ "الحرب" أبرز الظواهر التي تجسّد مفهوم العدو، وتندرج كثير من القضايا المرتبطة بالعدو والعداوة تحت هذا المفهوم. فوفقاً لقوله تعالى: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (الحج، ٣٩)، فإن أهم مبرر للحرب في الفكر الإسلامي هو مواجهة "الظلم". ويُعدّ مفهوم الظلم في الفكر الإسلامي واسعاً، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم العدو. وفي قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ...» (النساء، ٧٥)، يُعاتب المؤمنون على عدم قتالهم في سبيل الله لإنقاذ المستضعفين من الرجال والنساء والأطفال الذين وقعوا تحت ظلم أهل قريتهم. ولا يُعدّ القتال ضد الظالمين مهمة مؤقتة أو محدودة، بل هو واجب مستمر حتى زوال الظلم، كما في قوله تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (البقرة، ١٩٣)، «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (الأنفال، ٣٩). وتبلغ أهمية العدل في مواجهة العدو درجة عالية، حيث يُنهي المؤمنون عن ارتكاب الظلم حتى في حال العداوة، كما في قوله تعالى: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا

١. العداوة المقرونة بالحق والكرهية

٢. الصغينة الدفينة

اغْدُلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (المائدة، ٨). كما أن الاستعداد للدفاع ضد أعداء الله يُعدّ من الواجبات، كما في قوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» (الأنفال، ٦٠). وتتصل موضوعات أخرى مثل حياة الشهداء، وتقاسم الغنائم، والتعامل مع الأسرى، بمفهوم العدو، وقد وردت الإشارة إليها في كلام الوحي. إن فهم العدو من منظور أنطولوجي يتطلب إدراك المتغيرات البنيوية والفاعلية المؤثرة في هذا المجال، وأفضل التفسيرات لهذه المتغيرات متاحة في سياق آيات كلام الوحي. ومن أبرز التفسيرات القرآنية في هذا المجال ما ورد في قصة خلق الإنسان، التي تكشف عن بعض المتغيرات الفاعلية والبنيوية المرتبطة بنشوء العداوة. كما أن المتغيرات البنيوية تتجلى في صورة السنن الإلهية، ويرتبط بعضها ارتباطاً مباشراً بمفهوم العدو وعنصر العداوة. وتُشكّل هاتان المجموعتان من المتغيرات، في ترابطهما الداخلي، أساساً لمفهوم العداوة، وتُسهّمان في استمرارها ضمن المجتمعات البشرية.

١-٤. خلق الإنسان وعنصر العداوة

تُعدّ أهم الأسس الأنطولوجية لمفهوم العدو وعنصر العداوة في كلام الوحي، تلك التي وردت في بيان الله تعالى لخلق الإنسان. فالحوار الذي دار بين الله والملائكة بشأن خلق الإنسان، يُقدّم صورة واضحة عن ماهيته الوجودية وما سيحدث مستقبلاً، وهذه الصورة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعنصر العداوة في الحياة الاجتماعية للبشر. ففي قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقرة، ٣٠) يُعلن الله عزّ وجلّ إرادته في جعل الإنسان خليفة له في الأرض، فتُبدي الملائكة استغرابها وتسألهن عن الحكمة من خلق من يُفسد ويسفك الدماء، رغم أنهم يستبّحون بحمده ويقدّسونه. ويُجيبهم الله بأنه يعلم ما لا يعلمون. وقد بيّن آية الله جوادي آملّي أن موقف الملائكة لم يكن اعتراضاً أو إنكاراً، بل استفهاماً تعجبياً مشوباً بالحزن والقلق من العواقب (جوادي آملّي، ١٣٩٨ ش، ج ٣، ص ٦٤). ولم ينفِ الله موقفهم، بل أقرّه، مما يطرح سؤالاً: كيف تتبأت الملائكة بفساد الإنسان قبل أن يُخلق؟ يرى العلامة الطباطبائي وآية الله جوادي آملّي أن الملائكة كانوا على علم بإرادة الإنسان واختياره وعقله، وكان قلقهم نابعاً من معرفتهم بأن الروح العليا إذا اقترنت بجسدٍ مركّب من الشهوة والغضب، فإن الغرائز المسلّحة بالاختيار والعقل قد تُقضي إلى فساد عظيم وسفك للدماء (جوادي آملّي، ١٣٩٨ ش، ج ٣، صص ٧٢-٧٣؛ طباطبائي، ١٣٩٢ ش، ج ١، ص ١٧٧). وقد أدركت الملائكة أن الإنسان، بوصفه كائناً مادياً، لا بد أن يكون مركّباً من قوى غضبية وشهوانية، وأن وجوده في الأرض سيؤدي إلى الفساد والدماء. ومع ذلك، لم ينفِ الله قلقهم، بل بيّن لهم أن للإنسان وجهاً آخر، وهو القدرة على معرفة الأسماء، وهي خصيصة لا يملكونها، وأنه خلق لهذا المقصد

السامي لا للذائل والمعاصي (جوادي آملي، ١٣٩٨ ش، ج ٣، ص ٨٣). إن ماهية الإنسان في كلام الوحي هي تركيب من عناصر وقوى متضادة، يمكن أن تتصارع فيما بينها. وهذه الطبيعة، إلى جانب الحرية والاختيار التي منحها الله له، قد ترفعه فوق الملائكة، أو تهبط به إلى درك أدنى من الحيوان، كما في قوله تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (الأعراف، ١٧٩). ويؤكد آية الله جوادي آملي أن فطرة الإنسان تدفعه نحو خلافة الله، لكن طبيعته الحسية والميالة إلى الراحة تجعله ينفر منها ويتجه نحو خلافة الشيطان (جوادي آملي، ١٣٩٨ ش، ج ٣، ص ١٣١). وتظهر الآية المذكورة أن مستقبل الإنسان في الأرض سيكون منقسمًا إلى فئتين: فئة تُجسد قلق الملائكة، وأخرى تُجسد علم الله بـ «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». ويُعرّف القرآن هاتين الفئتين بأتهما أتباع الحق وأتباع الباطل، والتضاد بينهما يُضفي إلى عداوة دائمة، كما في قوله تعالى على لسان إبراهيم (ع): «لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُوكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ» (الممتحنة، ٤). ويؤكد الإمام علي (ع) أن الحق والباطل في صراع دائم، ولكل منهما أتباع (نهج البلاغة، خطبة ١٦)، وأن هذا الصراع يحكم وجود الفرد والمجتمع، والنصر النهائي سيكون للحق (مطهرى، ١٣٦٨ ش، ص ١٩). ومع ذلك، لا يقتصر كلام الوحي على العداوة بين الحق والباطل، بل يشير إلى أن كثيراً من العداوات تنشأ بين أهل الباطل أنفسهم. الصورة الثانية من قصة خلق الإنسان تتجلى في أمر الله للملائكة بالسجود لآدم، حيث امتثل الجميع إلا إبليس الذي استكبر وكان من الكافرين: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (ص، ٧٢-٧٤). وقد طلب إبليس من الله أن يمهله إلى يوم القيامة، وتعهده بإغواء بني آدم جميعاً إلا المخلصين منهم: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَوَيْلٌ لَّكَ لِأَعْيُنِنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص، ٧٩-٨٣). وكانت أولى ثمار عداوته وسوسته لآدم وحواء، مما أدى إلى هبوطهما إلى الأرض، كما في قوله تعالى: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَعٌ إِلَى حِينٍ» (البقرة، ٣٦).

يُذكر الله سبحانه وتعالى، في سياق توبيخه لآدم على معصيته، بأن عداوة الشيطان للإنسان أمرٌ بين، وأن هذه العداوة تستمر إلى يوم القيامة. وقد تمّ التأكيد على هذا الموقف القرآني في آيات عديدة من كلام الوحي بشكل صريح. وتعدّ الآية: «وَلَا يَصُدُّكُمْ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (الزخرف، ٦٢)، نموذجاً من تلك الآيات، حيث تشير إلى هذا الموقف وتحذّر من أن يكون الشيطان سبباً في صدكم أيها البشر عن سلوك طريق العبودية لله تعالى. وفي البيان الذي يقدمه الله عزّ وجلّ في

هذه المرحلة من حياة آدم، يتم تأكيد حضور الشيطان وعداوته للإنسان وذريته. وهذا الحضور، بأشكاله المتعددة، يُفضي إلى نشوء العداوة بين البشر، ويُعدّ عاملاً مهماً في ظهور العداوة. وبحسب الآية: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (المائدة، ٩١)، فإن من استراتيجيات الشيطان في إضلال البشر، دفعهم نحو الأعمال السيئة التي تُفضي إلى ظهور العداوة بينهم. الصورة الثالثة من قصة خلق الإنسان في كلام الوحي، تتعلق بهبوط آدم وزوجه إلى الدنيا. وفي هذه الصورة، يُشار إلى أول سمة من سمات حياة البشر بعد الهبوط والاستقرار في الأرض، وهي العداوة والتنازع فيما بينهم. وفي الآية ٣٦ من سورة البقرة، التي تم الاستشهاد بها في الفقرة السابقة، يُقدّم تصوير لهبوط الإنسان، حيث تُذكر العداوة بوصفها سمة دائمة في حياة البشر على الأرض. ويرى العلامة الطباطبائي أن هذه الحالة، بالإضافة إلى الخصائص الوجودية للإنسان، ترتبط ببنية الوجود المادي للأرض بوصفها بيئة للحياة الاجتماعية للبشر. ويعتبر أن الأرض، بسبب القيود التي تحيط بها، تُعدّ منطقة تزاخم وتنازع بين البشر. ومن جهة أخرى، فإن حياة الإنسان على الأرض لا تكون إلا في صورة اجتماعية، وهذه الطريقة من العيش، في بيئة محدودة من جوانب متعددة، تُفضي إلى الفساد وسفك الدماء (طباطبائي، ١٣٩٢، ج ١، ص ١٧٧). وتُشير آيات كلام الوحي لاحقاً إلى أن البشر، رغم وجود القيود، والتزاخم، والعداوة، وحتى حضور الشيطان ووساوسه، لن يشعروا بالخوف أو الحزن إذا اتبعوا الهداية الإلهية (صفائي حائري، ١٤٠٢، ص ١٠٧). إن اتباع جميع البشر لتلك الهداية يُفضي إلى نفي وجودي للعدو وعنصر العداوة، ويُحقّق حلم وراثة الأرض من قبل الصالحين، وإقامة حكومة الحق في هذا الوضع.

٢-٤. السنن الإلهية والعداوة

طُرِحَ موضوع العداوة في بعض آيات الوحي الإلهي بطريقة تكشف عن حقيقة بالغة الأهمية. ففي هذه الآيات، يُقدّم نشوء العداوة بوصفه عقوبة لبعض الأفكار والأفعال الإنسانية، ويُطرح في مقام سنة إلهية. وبعبارة أخرى، فإن بعض المعتقدات والأفعال الفاعلية للبشر الذين ينتهكون الأحكام والحدود الإلهية، تُفضي إلى رد فعل بنوي من الوجود يتمثل في نشوء العداوة بينهم. وقد تجلّى هذا الأمر في شأن اليهود والنصارى، حيث يُصرّح كلام الله باستمرار العداوة بينهم. ففي قوله تعالى: «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى أَخَذْنَا مِنْهُمُ فُسُوحًا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (المائدة، ١٤)، يُوصَف نشوء العداوة واستمرارها بين النصارى بأنه عقوبة ناتجة عن نقضهم للميثاق ونسيانهم لما ذُكِّروا به. وفي قوله تعالى: آيَهُ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ

رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (المائدة، ٦٤). تُطرح عقوبة نشوء العداوة بين اليهود بشدة أكبر، مما يدل على أن أفكارهم وأفعالهم كانت أكثر سوءاً من النصارى. وتُعد صفات اليهود ومعتقداتهم الباطلة، كقولهم إن يد الله مغلولة، وطغيانهم وكفرهم واختلافهم وإشغالهم للحروب وسعيهم في الأرض فساداً، من الأسباب التي أدت إلى استمرار العداوة والاختلاف بينهم (جوادى آملي، ١٣٩٨ ش، ج ٢٣، ص ٢١٤). ويُعد نسيانهم للأنصبة المعنوية من الوحي، وابتلاؤهم بالعداوة والاختلاف الداخلي نتيجة نقضهم للميثاق، من العقوبات المشتركة بين اليهود والنصارى (جوادى آملي، ١٣٩٧ ش، ج ٢٢، ص ١٦٩). ولا تقتصر السنة الإلهية في نشوء العداوة بين اليهود والنصارى على هاتين الجماعتين، بل إن كل جماعة تنطبق عليها هذه الصفات سُئِيب بنفس المصير. ويُقضي هذا الأمر في المجال السياسي إلى نتيجة مفادها: إذا وُجدت الصفات والمؤشرات المذكورة بشأن اليهود والنصارى في المسارات الحاكمة على أي من الأنظمة السياسية، فإن نشوء العداوة بينها سيكون أمراً حتمياً.

٣-٤. العداوة مع الأنبياء

يتضمن كلام الوحي نوعاً آخر من العداوة، وهي تلك التي واجهها الأنبياء. فالآيتان: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ» (انعام، ١١٢)، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا» (فرقان، ٣١)، تشيران صراحة إلى هذا الأمر، دون أن تذكر أي استثناء في هذا الخصوص. وبما أن سبب العداوة مع الأنبياء مرتبط بدعوتهم، يُفهم من ذلك أن هذه الحالة تنطبق على كل من يتبع تعاليم الأنبياء، ويكون في موقع الدعوة أو قيادة المجتمع الإسلامي، وأنهم أيضاً سيواجهون أنواعاً مختلفة من العداوات. ويُعرف القرآن الكريم النبي الأكرم (ص) بأنه رحمة للعالمين، وفي قوله تعالى: آيَهُ «لَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء، ٣). يُصرح بمحبة النبي للبشر، وسعيه لإيمانهم. ومع ذلك، فإن كون النبي رحمة ومحبة للناس لا يعني أن يُعامل كل فرد وفقاً لرغباته، أو أن تُترك ميوله دون ضوابط. فمثل هذا السلوك يُعدّ مصداقاً للنفاق والازدواجية، وهو ما تنفيه تعاليم الوحي الإلهي. إن الرحمة والمحبة في كلام الوحي مقترنتان بالحقيقة، وهي التي تجذب بعض الناس وتفرّ آخرين، وفي هذا السياق تتشكّل الصداقات والعداوات (مطهري، ١٣٩٣ ش/ب، ص ٢١-٢٥). يُعدّ المُتَرَفُونَ والحكّام المستبدّون، والزعماء الدينيون، والأخبار، أربع فئات كانت دائماً في مواجهة الأنبياء ودعوتهم، وقد دأبت على معاداة رسل الحقّ (خامنه‌اي، ١٣٩٩ ش، صص ٣٣٤-٣٤٣). ويمكن تقييم

هذه العداوات من جهة بأنها ناتجة عن صفات مثل التكبر، والحقد، والحسد، ومن جهة أخرى بأنها تنشأ في سياق قضايا مثل تضارب المصالح، والسعي إلى السلطة، والتنافس. ويُعدّ كلام الله أحد أبرز المصادر التي تُبين أن من أهم أسباب نشوء العداوة مع الأنبياء هي صفة التكبر والاستكبار. وقد تجلّت هذه الصفة بوضوح في حالة الشيطان، وكانت السبب في امتناعه عن تنفيذ أمر الله بالسجود لآدم. وتُظهر العديد من آيات الوحي التي تناولت قصص الأنبياء وأقوامهم أن أسباب العداوة مع دعوة الرسل ترتبط بصفات التكبر، والتعالي، والاستكبار. وتنسب هذه الآيات صفة التكبر إلى طيفٍ واسع من الأقوام السابقة مثل ثمود وعاد، وإلى الجبارة والحكّام الظالمين مثل فرعون ونمرود، وتُبين أن سبب عداوتهم للأنبياء هو استكبارهم. وفي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سباء، ٣٤)، يُعرّف المترفون، الذين كانوا يتمتعون بِنعمٍ مادية واسعة وسلوكوا طريق الطغيان والجحود، بأنهم من الفئات التي كانت تقف في وجه الأنبياء. إن وجود صفة التكبر وسائر الصفات الذميمة لدى أصحاب الثروة كالمترفين، وأصحاب السلطة السياسية كالحكّام الظالمين، وأصحاب السلطة الاجتماعية كالأحبار، إلى جانب طبيعة دعوة الأنبياء التي كانت تهدد مصالحهم غير المشروعة ومكانتهم الاجتماعية والسياسية، كان يؤدي إلى نشوء العداوة مع الأنبياء. ولم تكن العداوة مع الأنبياء محصورة في الفئات المذكورة فقط، بل إن كثيراً من عامة الناس أيضاً كانوا يعارضون دعوة الأنبياء، من خلال التبعية للحكّام الجائرين، والتمسك بالسنن الموروثة عن أسلافهم. كما أن الآية: آيه «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَصُوا وَأَصْغَوْا حَتَّى يَأْتِيَ إِلَهُ بَأْمَرِهِ إِنَّ إِلَهًا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (البقرة، ١٠٩). تُشير إلى أن كثيراً من أهل الكتاب وبعض زعمائهم الدينيين، كقادة اليهود والنصارى، لم يقبلوا دعوة النبي الأكرم (ص) رغم علمهم ويقينهم بحقائقها، وواجهوها بالعداوة. وقد كانت العداوة تجاه أنبياء مثل النبي الأكرم (ص)، الذين كانوا يتمتعون بمكانة دينية وسياسية في آنٍ واحد، أكثر حدّةً، وهذه الحالة ستكرّر في كل نظامٍ سياسيٍ يتّبع المعارف الإلهية.

٥. النتيجة

إنّ عالمًا بلا عدو، وحياءً في فضاءٍ من السلام والطمأنينة، يُجسّد طموحاً سامياً، غير أنّ الأحداث والتجارب التاريخية للبشرية تُكرّر إمكانية بلوغه في الظروف الراهنة. لقد أصبح العدو وعنصر العداوة حضوراً دائماً وفعالاً في الحياة الاجتماعية للإنسان، وهذه الحالة في المجال السياسي تتسم بتعقيد أكبر. ويُصبح تحليل كثير من الظواهر السياسية ممكناً من خلال النظر في علاقات الصداقة والعداوة، حيث تتشكّل وتُفهم طائفة واسعة من التفاعلات السياسية ضمن هذه العلاقات. إنّ المقاربة

الأنطولوجية للعدو من منظور آيات القرآن الكريم تُتيح الوصول إلى الأسس الأنطولوجية في هذا المجال، وتوفّر أساساً لتحليل الأحداث السياسية في إطار مفهوم العدو. وقد تجلّت هذه الأسس بوضوح في وصف عالم الوجود والموجودات المستقرة فيه، كما أن ماهية الإنسان والبني التي تُحيط به في عالم الوجود تُوفّر الأرضية اللازمة لفهم العدو وعلاقات العداوة. ويُشير أهم أساس أنطولوجي في كلام الوحي إلى الحضور المستمر لعنصر العداوة في الحياة الاجتماعية للإنسان. وهذه الحالة، من منظور الفاعلية، ترتبط بماهية الإنسان وقواه الداخلية المتضادة التي تمنحه القدرة على الاختيار والفعل. ومن المنظور البنوي، فإن القوانين الحاكمة على نظام الخلق، والقيود التي تفرضها المادة، تُهيئ الأرضية لنشوء العداوة بين البشر. كما أن حضور الشيطان وعداوته الواضحة للإنسان يُعدّ أساساً أنطولوجياً آخر يُفضي إلى نشوء العداوة بين البشر. ويُشير كلام الوحي إلى عاملٍ آخر، حيث يُطرح نشوء العداوة بوصفه عقوبة لبعض الأفكار والأفعال الإنسانية، ويُقدّم في مقام سنة إلهية. فالمعتقدات والأفعال الفاعلية للبشر الذين ينتهكون الأحكام والحدود الإلهية تُنتج رد فعل بنوي من الوجود يتمثل في نشوء العداوة بينهم. وقد ظهرت صورة أخرى من العداوة في مواجهة دعوة الأنبياء، حيث واجه جميع رسل الله هذا النوع من العداوة. وقد تمّ تحديد صفاتٍ ذميمة مثل التكبر، الحسد، التعالي، الحقد، السعي إلى السلطة، ووجود تضارب في المصالح، بوصفها عوامل لهذه العداوات. وعلى الرغم من تأكيد كلام الوحي في آيات القرآن الكريم على وجود العدو والحضور المستمر لعنصر العداوة في المجتمعات البشرية، فإنه يتضمّن أسساً تُبشّر بمستقبلٍ واعدٍ وخالٍ من العداوة. ففي قوله تعالى: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (يونس، ١٩)، يُؤكّد أن البشر كانوا أمةً واحدة، ثم سلكوا طريق الاختلاف. وقد أدى هذا الاختلاف إلى انقسام الناس إلى جماعات متعددة، وتهيئة الأرضية للتقابل والتضاد بينهم. وفي هذا الوضع، يصبح نشوء العداوة أمراً لا مفرّ منه، ولا سبيل إلى تجنّبه. ويستلزم رفع العداوة نوعاً من التوافق حول محورٍ ترتكز عليه الفطرة الإنسانية. وهذا المحور يتجلّى ضمن البنية الحاكمة على العالم، والقوانين التي يقوم عليها الوجود، والتي تتشكّل من الأحكام والحدود الإلهية. وبناءً عليه، فإن نشوء العداوة في المجتمعات البشرية يرتبط ارتباطاً مباشراً بعدم التزام البشر بالحق والتعاليم الإلهية، ولو ثبت جميع الناس على اتباع الأحكام والحدود الإلهية، لما كانت هناك إمكانية لنشوء العداوة. وفي قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبياء، ١٠٥)، يُبشّر الله بمستقبلٍ يرث فيه الصالحون الأرض، ويصبح حلم انتشار التعاليم الإلهية، ونفي وجود العدو وعنصر العداوة، طموحاً غير مستحيل.

المصادر

القرآن الكريم.

اسفندياری، سیمین (۱۳۹۶ش). رویکرد تطبیقی به هرمنوتیک و تفسیر در قرآن (دراسة مقارنة بين الهرمنيوطيقا والتفسير في القرآن الكريم). در: علیرضا قائمی نیا، قرآن و معرفت شناسی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳ش). بینش های علم سیاست (رؤی فی علم السياسة). مترجم: فربرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید.

اشمیت، کارل (۱۳۹۲ش). مفهوم امر سیاسی (مفهوم الأمر السياسي). مترجم: سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر. بلیکی، نورمن (۱۳۹۳ش). طراحی پژوهش های اجتماعی (تصمیم البحوث الاجتماعية). مترجم: حسن چاوشیان. تهران: نشر نی، چاپ نهم.

پروفرز، سهیلا (۱۳۹۱ش). اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن (أسباب النزول ودورها في تفسير القرآن). مشهد: به نشر.

تقی پور، حسین (۱۳۹۲ش). درآمدی بر علوم قرآنی (مقدمة فی العلوم القرآنية). تهران: انتشارات تلاوت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ش). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ پنجم، ج ۲۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ پنجم، ج ۲۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ چهاردهم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ نهم، ج ۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱ش). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۶۰.

حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۹۳ش). حق و باطل از دیدگاه قرآن (الحق والباطل في منظور القرآن الكريم). تهران: روزنه.

خامنه ای، علی (۱۳۹۹ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (الخطوة العامة للفكر الإسلامي في القرآن). قم: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی.

خان محمدی، یوسف (۱۳۹۳ش). تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر (التفسير السياسي للقرآن في إيران المعاصرة). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

صفایی حائری، علی (۱۴۰۲ش). تطهیر با جاری قرآن (التطهير بجريان القرآن). قم: انتشارات لیلہ القدر.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۲ش). تفسیر المیزان. مترجم: محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سی و سوم، ج ۱.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۷ش). قرآن در اسلام (القرآن في الإسلام). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مسلم، مصطفی (۱۳۹۰ش). پژوهشی در تفسیر موضوعی (بحث في التفسير الموضوعي). مترجم: هادی بزدی ثانی. مشهد: به نشر.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش). حق و باطل (الحق والباطل). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ش/ب). جاذبه و دافعه علی (ع) (الجاذبية والدفع في شخصية علي ع). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ش/ج). *عدل الهی*. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ش/الف). *مجموعه آثار (مجموعه الأعمال)*. تهران: انتشارات صدرا، ج ۲۹.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲ش). *روش شناسی نظریه های جدید در سیاست (منهجیة النظريات الجديدة في السياسة)*. تهران: نشر دانشگاه تهران.

منوچهری، عباس (۱۳۹۴ش). *رهیافت و روش در علوم سیاسی (المقاربات والمناهج في العلوم السياسية)*. تهران: سمت.

موفه، شانتال (۱۳۹۱ش). *درباره امر سیاسی (حول الأمر السياسي)*. مترجم: منصور انصاری، تهران: رخداد نو.

های، کالین (۱۳۹۲ش). *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی (مقدمة نقدية في التحليل السياسي)*. مترجم: احمد گل محمدی. تهران: نشر نی، چاپ سوم.

Furlong, P. & Marsh, D. (2017). Ontology and Epistemology in Political Science. In: V. Lowndes & D. Marsh & G. Stroker, *Theory and methods in political science*. Palgrave Macmillan.

Elucidating the Role of Social Monotheism in the Reconstruction of the Civilizational Identity of Muslims: An Approach to the Citizen of Islamic Civilization

MohammadAli Mirzaei¹, Zahra Halimi²

¹ Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding author**).
ma.mirzaei@urd.ac.ir

² PhD Candidate in Contemporary Theological Trends, Bint al-Huda Higher Education Complex,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran. z.halimi90@gmail.com



Abstract

The Islamic world in the contemporary era is confronted with a profound crisis of civilizational identity—a crisis that manifests itself across political, cultural, social, and intellectual dimensions in the form of sectarian and national divisions among Muslims, structural weakness in religious and societal institutions, and a rupture from the authentic ideals and values of Islam. This situation has not only obstructed the formation of a unified and dynamic identity among Muslims but has also prepared the ground for the penetration and expansion of non-monotheistic, secular, and atheistic discourses within Islamic societies. The main problem addressed by this research is that a portion of these challenges stems from the gradual reduction of the concept of monotheism (*tawhīd*)—from a foundational social and civilizational principle in early Islam—to a domain confined merely to theoretical and theological speculation. This reduction has led to the erosion of the social, ethical, and civilizational foundations of monotheism, resulting in diminished cohesion, justice, and collective responsibility within the Muslim ummah. The primary objective of this study is to analyze and explain the role of “social monotheism” as both an intellectual and practical foundation for reconstructing the civilizational identity of Muslims and countering non-monotheistic discourses. By focusing on the paradigm of the “Citizen of Islamic Civilization” and proposing a practical framework in the form of an “Islamic Civilizational Citizenship Charter,” the research seeks to demonstrate that a renewed reading of monotheistic teachings at the social, political, and civilizational levels can lay the groundwork for the revival of individual and collective Muslim identity, the enhancement of unity and dynamism within the Islamic ummah, and the creation of conditions conducive to the emergence of a new Islamic

Cite this article: Mirzaei, M.A. & Halimi, Z. (2025). Elucidating the Role of Social Monotheism in the Reconstruction of the Civilizational Identity of Muslims: An Approach to the Citizen of Islamic Civilization. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 29-48.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.72972.1048>

Received: 2024-12-10 ; **Revised:** 2025-01-28 ; **Accepted:** 2025-02-17 ; **Published online:** 2025-04-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



civilization in the present age. Furthermore, responding to the practical needs of the contemporary Islamic community, this research is based on the hypothesis that the revival of social monotheism in the lifestyle of Muslim citizens not only enables the reconstruction of identity but also enables the re-engineering of social and institutional relationships. The present research has been conducted using a descriptive-analytical method with a deductive approach, drawing primarily on authentic Islamic sources as well as the views of contemporary Muslim scholars and thinkers. The findings of the study reveal that social monotheism extends far beyond a mere theological or doctrinal principle; it constitutes the fundamental basis of social solidarity and justice, mutual responsibility, and—most crucially—the unity of the Islamic ummah. When this principle is elevated from the abstract and theoretical realm and is redefined and operationalized in everyday lifestyle, educational systems, economic structures, and social policy-making, it can play a strategic role in promoting human dignity, ensuring equitable distribution of opportunities, expanding knowledge and progress, combating oppression and corruption, strengthening social capital, and fostering peaceful coexistence both within Islamic societies and in their relations with the outside world. The research further indicates that the paradigm of the “Citizen of Islamic Civilization,” grounded firmly in monotheistic teachings, possesses remarkable potential for cultivating a new generation of Muslims who, while remaining steadfastly committed to authentic Islamic values, actively, responsibly, and ethically participate in social, scientific, and cultural spheres. Accordingly, the present research proposes the “Islamic Civilizational Citizenship Charter” as a theoretical-practical framework aimed at elevating principles such as monotheistic, human dignity, justice as the regulator of social relations, Islamic brotherhood and fraternity, and a monotheistic way of life from the level of abstract teachings to the level of binding behavioral, institutional, and structural requirements. In its theoretical dimension, this Charter emphasizes a return to the authentic principles of social monotheism. In its practical dimension, it stresses the realization of values such as the pursuit of knowledge and progress, the struggle against all forms of discrimination and corruption, and the promotion of peaceful coexistence. Furthermore, the Charter can serve as a strategic document for educational, cultural, and social institutions across Islamic countries, offering a shared model of Islamic citizenship that simultaneously encompasses both global and national dimensions. The final conclusion of the present research is that the revival of the social and civilizational role of monotheism can serve as a grand strategy for reconstructing the civilizational identity of the Islamic ummah. Within this framework, the “Citizen of Islamic Civilization” is not merely a theoretical concept; rather, it represents a practical model of effective, ethical, participatory, and dignity-based agency at both the individual and collective levels. The realization of this model requires rethinking of cultural policies, educational systems, and economic structures, as well as a shared political will among religious, intellectual, and political elites. Only through such concerted effort can the unity and cohesion of the Islamic ummah be restored and the ground prepared for the emergence of a new Islamic civilization. Thus, by delineating this horizon, the present study can serve as a foundation for further research and for the formulation of macro-level policies concerning identity and Islamic civilization in the contemporary world.

Keywords: social monotheism, Islamic civilization, civilizational identity, Citizen of Islamic Civilization, Islamic Civilizational Citizenship Charter.



تبين دور التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين: مقارنة مواطن الحضارة الإسلامية

محمد علي ميرزاي^١، زهرا حلبي^٢

^١ أستاذ مساعد، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران (المؤلف المسؤول). ma.mirzaei@urd.ac.ir.

^٢ طالبة دكتوراه في تخصص التيارات الكلامية المعاصرة، في مجمع بنت الهدى للتعليم العالي، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. z.halimi90@gmail.com



الملخص

يواجه العالم الإسلامي في العصر الراهن أزمة عميقة في الهوية الحضارية؛ أزمة تتجلى في أبعادها السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية، من خلال مظاهر التفرق بين المذاهب والشعوب الإسلامية، والضعف البنوي للمؤسسات الدينية والاجتماعية، والانفصال عن القيم والمبادئ الأصلية للإسلام. ولم تؤد هذه الحالة إلى إعاقة تشكل هوية موحدة وحيوية بين المسلمين فحسب، بل مهدت الطريق أيضاً لتغلغل وانتشار الخطابات غير التوحيدية والعلمانية والإلحادية في المجتمعات الإسلامية. وتكمن الإشكالية الرئيسة التي يتناولها هذا البحث في أن جزءاً من هذه التحديات يعود إلى التراجع التدريجي لمفهوم التوحيد، من كونه مبدأً اجتماعياً وحضارياً في صدر الإسلام، إلى مجرد قضية نظرية وكلامية. هذا التراجع أدى إلى تهميش الأسس الاجتماعية والأخلاقية والحضارية للتوحيد، مما أسفر عن ضعف في التماسك والعدالة وتحمل المسؤولية داخل الأمة الإسلامية. ويهدف هذا البحث إلى تحليل وتبيين دور التوحيد الاجتماعي بوصفه أساساً فكرياً وعملياً في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين، ومواجهة الخطابات غير التوحيدية. يركز هذا البحث على مقارنة "مواطن الحضارة الإسلامية" من خلال تصميم إطار عملي يتمثل في "ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية"، ويسعى إلى بيان أن إعادة قراءة التعاليم التوحيدية على المستويات الاجتماعية والسياسية والحضارية، من شأنها أن تمهد الطريق لإحياء الهوية الفردية والاجتماعية للمسلمين، وتعزيز تماسك الأمة الإسلامية وحيويتها، وتهينة الأرضية لظهور حضارة إسلامية جديدة في العصر الراهن. وعلاوة على ذلك، ينطلق هذا البحث من فرضية مفادها أن إحياء التوحيد الاجتماعي في نمط حياة المواطن المسلم لا يتيح فقط إمكانية إعادة بناء الهوية، بل يوفر أيضاً فرصة لإعادة هندسة العلاقات الاجتماعية والمؤسسية، وذلك استجابةً للاحتياجات العملية للمجتمع الإسلامي المعاصر. تم اعتماد المنهج الوصفي - التحليلي في هذا

استناداً إلى هذه المقالة: ميرزاي، محمد علي؛ حلبي، زهرا (٢٠٢٥). تبين دور التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين: مقارنة مواطن الحضارة الإسلامية. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٢)، صص ٢٩-٤٨.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.72972.1048>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١٢/١٠؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠١/٢٨؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٧؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



البحث، مع اتباع مقارنة استنتاجية تستند إلى المصادر الإسلامية الأصيلة وآراء المفكرين والعلماء المسلمين المعاصرين. وتُظهر نتائج البحث أن التوحيد الاجتماعي، بما يتجاوز كونه مبدأً كلاميًا أو اعتقاديًا، يُعدّ الأساس الجوهري للتضامن والعدالة الاجتماعية، وتحمل المسؤولية المتبادلة، ولا سيما وحدة الأمة الإسلامية. وعندما يُعاد تعريف هذا المبدأ ويُفَعَّل في مستوى نمط الحياة، والنظام التعليمي، والبنى الاقتصادية، والسياسات الاجتماعية، متجاوزًا بذلك الطابع النظري والتجريدي، فإنه يستطيع أن يؤدي دورًا استراتيجيًا في تعزيز الكرامة الإنسانية، وتوزيع الفرص بشكل عادل، ونشر العلم والتقدم، ومكافحة الظلم والفساد، وتقوية رأس المال الاجتماعي، وترسيخ ثقافة التعايش السلمي داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها. وتُبيّن نتائج هذا البحث أن مقارنة "مواطن الحضارة الإسلامية"، بالاستناد إلى التعاليم التوحيدية، تمتلك قدرة عالية على تربية جيل جديد من المسلمين، يكون ملتزمًا بالقيم الإسلامية الأصيلة، ويشارك بفعالية ومسؤولية وأخلاقية في المجالات الاجتماعية والعلمية والثقافية. استنادًا إلى ما سبق، يسعى هذا البحث من خلال اقتراح "ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية" بوصفه إطارًا نظريًا - عمليًا، إلى ترقية مبادئ مثل التوحيد، والكرامة الإنسانية، والعدالة باعتبارها منظومة للعلاقات الاجتماعية، والأخوة الإسلامية، ونمط الحياة التوحيدي، من مستوى التعاليم المجردة إلى مستوى الالتزامات السلوكية والمؤسسية والبنوية. ويؤكد هذا الميثاق، في بُعد النظري، على العودة إلى المبادئ الأصيلة للتوحيد الاجتماعي، وفي بُعد العملي، على تجسيد قيم مثل السعي للعلم والتقدم، ومكافحة جميع أشكال التمييز والفساد، وترسيخ التعايش السلمي. كما يمكن لهذا الميثاق أن يعمل بوصفه وثيقة استراتيجية للمؤسسات التعليمية والثقافية والاجتماعية في الدول الإسلامية، ويقدم نموذجًا مشتركًا للمواطنة الإسلامية يجمع بين البُعدين العالمي والوطني. وتُظهر النتيجة النهائية لهذا البحث أن إحياء الدور الاجتماعي والحضاري للتوحيد يمكن أن يشكّل استراتيجية شاملة لإعادة بناء الهوية الحضارية للأمة الإسلامية. وفي هذا السياق، فإن "مواطن الحضارة الإسلامية" ليس مجرد مفهوم نظري، بل هو نموذج للفاعلية الأخلاقية والمشاركة المسؤولة القائمة على الكرامة الإنسانية، على المستويين الفردي والجماعي. وتحقيق هذا النموذج يتطلب إعادة التفكير في السياسات الثقافية، والأنظمة التعليمية، والبنى الاقتصادية، بالإضافة إلى إرادة مشتركة بين النخب الدينية والعلمية والسياسية، من أجل إحياء وحدة الأمة الإسلامية وتماسكها، وتهئية الأرضية لقيام حضارة إسلامية جديدة. ومن ثم، فإن هذا البحث، من خلال رسمه لهذا الأفق، يمكن أن يشكّل أساسًا للدراسات التكميلية وصياغة السياسات العامة في مجال الهوية والحضارة الإسلامية في العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: التوحيد الاجتماعي، الحضارة الإسلامية، الهوية الحضارية، مواطن الحضارة الإسلامية،

ميثاق المواطنة.

١. المقدمة

يُعدّ التوحيد، بوصفه المبدأ المعرفي والأنطولوجي الأعمق في الإسلام، حجر الأساس في تشكيل الهوية الفردية والاجتماعية والحضارية للمسلمين منذ اللحظات الأولى لبعثة النبي محمد(ص). فهذا المبدأ يشكّل منظومة متكاملة من القيم والأفعال والبُنى التي تنظّم الحياة الإنسانية على المستويين الفردي والاجتماعي في مسار العبودية لله تعالى. وتُظهر آيات القرآن الكريم والسيرة النبوية أن التوحيد كان منذ البداية أساساً لهوية أمة الإسلام، وقوة دافعة للتحوّلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية. وهو المفهوم الذي يُشار إليه في الأدبيات المعاصرة بـ"التوحيد الاجتماعي"، والذي يؤكد على توسيع القيم الإلهية في فضاء الحياة الاجتماعية. ويقوم هذا المفهوم على تنظيم البُنى الاجتماعية والمؤسسات والعلاقات الإنسانية وفقاً لسيادة الله تعالى، ونفي سلطة الطاغوت، ويُعدّ العمود الفقري للحضارة الإسلامية. لكن في مسار التطوّر التاريخي، تراجعت تدريجياً الأبعاد الاجتماعية للتوحيد. فمع اتساع الفتوحات وتغيّر بُنى السلطة، وهيمنة المقاربات التجريدية في علم الكلام والفقه والتصوف، انحصر مفهوم التوحيد في مجالات محدودة، وضعف ارتباطه بالحياة الاجتماعية. وقد تفاقم هذا الانفصال مع دخول الاستعمار وظهور الإيديولوجيات الغربية مثل العلمانية والليبرالية والقومية في القرون الأخيرة، مما عمّق أزمة الهوية الحضارية لدى المسلمين. وفي مواجهة هذه الأزمة، سعت تيارات من المصلحين الإسلاميين إلى إعادة قراءة البُعد الاجتماعي للتوحيد، بحثاً عن إجابة لإعادة بناء هوية الأمة. وقد شكّل انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني نقطة تحوّل في هذا المسار؛ إذ نقلت الثورة مفهوم التوحيد من المجال الفردي إلى ميادين الحكم والعدالة الاجتماعية والهوية السياسية للأمة الإسلامية. وبعده، منح قائد الثورة الإسلامية، آية الله الخامني، توجّهاً استراتيجياً عميقاً لإعادة بناء الهوية التوحيدية، من خلال تأكيده على خطاب "الحضارة الإسلامية الحديثة"، وتركيزه على العدالة الاجتماعية، والمقاومة، وعزّة الأمة الإسلامية. وعليه، فإن إعادة النظر في هذا المفهوم وتبيين دوره في إعادة بناء الهوية يُعدّ ضرورة لا غنى عنها لإحياء الحضارة الإسلامية. ومن هنا، فإن الإشكالية الرئيسة لهذا البحث تتمثل في كيفية إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين من خلال إحياء التوحيد الاجتماعي، وتبيين دور "مواطن الحضارة الإسلامية" بوصفه عنصراً فاعلاً ومحورياً في هذا المسار. وبالتالي، فإن السؤال الرئيس الذي تسعى هذه المقالة للإجابة عنه هو: ما دور التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين وتشكيل "مواطن الحضارة الإسلامية"؟

٢. الخلفية البحثية

شهدت الأدبيات البحثية حول دور التوحيد الاجتماعي في الحضارة الإسلامية صدور العديد من

الدراسات. فعلى سبيل المثال، اعتبر عربصالحى وپیشوایی (١٤٠٣ش) في مقالتهما "وظيفة التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الحضارة الإسلامية ومتطلباتها مع التركيز على القرآن وأفكار آية الله خامنئي"، أن التوحيد الاجتماعي هو محور إحياء الحضارة الإسلامية الحديثة وتشكيل الهوية الجماعية على أساس الإيمان الاجتماعي والولاية. أما پورعباس وزملاؤه (١٣٩٨ش) في أطروحتهم للدكتوراه "التوحيد الاجتماعي ودوره في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة"، فقد تناول مراتب الحياة الاجتماعية الطائفة والمخلصة والعرفانية. وناقش إبراهيم نژاد وزملاؤه (١٣٩٧ش) في مقالهم "تأملات في وظيفة التوحيد العبادي تجاه المظاهر المادية والعيانية للحضارة الإسلامية الحديثة"، دور التوحيد العبادي في توجيه المظاهر المادية للحضارة، ومنها إعمار الأرض. كما تناول عترت دوست و مخلص آبادي (١٤٠٣ش) في مقالتهما "الأسس النظرية والمقومات العملية للحضارة التوحيدية من منظور الشهيد مطهري"، التوحيد بوصفه محوراً للحضارة الإسلامية، وحللاً عوامل تحققه في الأسس النظرية والعملية. ورغم هذه الدراسات، لا تزال هناك فجوة أساسية في تقديم إطار عملي ومنسجم يركّز على دور العنصر البشري (المواطن) ونموذج تطبيقي قائم على التوحيد الاجتماعي لإعادة بناء الهوية الحضارية. ويسعى هذا البحث إلى سدّ هذه الفجوة من خلال طرح مفهوم "مواطن الحضارة الإسلامية" وتقديم "ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية"، بما يوفر مقارنة جديدة في هذا المجال.

٣. مفاهيم البحث

٣-١. التوحيد الاجتماعي

في نظر المفكرين الإسلاميين، لا يقتصر التوحيد على الإيمان بوحداية الله تعالى، بل يشمل أيضاً نفي كلّ سلطة أو إرادة أو مرجعية مستقلة عن الله في جميع مجالات الحياة. ومن ثم، فإنّ التوحيد، إلى جانب أبعاده الكلامية والعقدية، يتضمّن أبعاداً اجتماعية وسياسية وحضارية، ويؤكد على سيادة القيم الإلهية في المجتمع من خلال رفض العبودية لغير الله وسلطة الطاغوت (خامنئي، ١٣٧٣/١٠/١٠؛ ١٣٨٢/٧/٢٢ش). ويبرز التفسير الاجتماعي للتوحيد تجلّي الإيمان بوحداية الله في البنى السياسية والاقتصادية والثقافية والعلاقات الإنسانية، ويحوّله إلى مبدأ استراتيجي لتنظيم الحياة الاجتماعية. وبناءً على التعاليم القرآنية، فإنّ دعوة الأنبياء الإلهيين قامت على ركيزتين أساسيتين: إثبات العبودية لله الواحد، ونفي العبودية لغيره (هود، ٥٠-٦١-٨٤؛ الأنبياء، ٢٥). ويتضمّن التوحيد الاجتماعي مؤسّرين رئيسيين: تأكيد سيادة الله في جميع شؤون الحياة، ونفي كلّ أشكال السلطة والطاعة لغير الله في المجالات الفردية والاجتماعية (عربصالحى وپیشوایی، ١٤٠٣ش، ص ٥٩). وكما يعبر آية الله خامنئي: «عبودية الله تعني أن يكون إطار الحياة في خدمة الأوامر الإلهية؛ واجتباب الطاغوت يعني

مواجهة جميع الخطوط والتيارات التي تقف في مواجهة خط التوحيد. الكفر بالطاغوت ملازم للإيمان بالله؛ وهذا هو هدف بعثة الأنبياء» (خامني، ١٤/١/١٣٩٨ش).

٣-٢. الحضارة الإسلامية

الحضارة^١ مفهوم متعدد الأبعاد، مشتق من الأصل اللاتيني "civitas" الذي يعني "المدينة" و"المواطنة" (شريعتي، ١٣٥٩ش، ج١، ص٤). ويقابل هذا المفهوم في اللغة العربية مصطلح "الحضارة"، وفي الفارسية يُشتق من كلمة "مدينة"، ويُشير إلى الحياة المدنية والنظام الاجتماعي. وقد أشار خواجه نصير الدين الطوسي في كتابه "أخلاق ناصري" إلى "السعادة المدنية"، مؤكداً بذلك على ارتباط الحضارة بالمجتمع (الطوسي، ١٣٧١ش، ص١١٨). وفي الأدبيات الغربية، غالباً ما تُعرف الحضارة بوصفها نظاماً اجتماعياً يُتيح الإبداع الثقافي (دورانت، ١٣٨٧ش، ص٣). أما في الفكر الإسلامي، فإن مفكرين مثل العلامة محمد تقي جعفرى يرون الحضارة تجلياً للحياة المعقولة؛ وهي الحياة التي يتحرك فيها الإنسان من خلال علاقات راقية ومشاركة جماعية نحو تحقيق الأهداف المادية والمعنوية، حيث تُفعل جميع القدرات الإنسانية (جعفرى، بى تا، ج٥، ص١٦٢). كما يربط الدكتور علي شريعتي في مؤلفاته الحضارة أحياناً بالبُعد المادي للإنسان (شريعتي، ١٣٥٩ش، ج١، ص٩)، وأحياناً يعتبرها حالةً روحية ودرجةً من السمو الفكري والمعنوي، ترتبط أكثر بالضمير التاريخي والفكري للبشر، لا بالأدوات والتكنولوجيا (همان، ص٤٦). استناداً إلى هذه الرؤى، فإن الحضارة تُعدّ تجلياً للنظام العقلي والهادف في الحياة الجماعية للإنسان، حيث تنبثق من رؤية كونية وثقافة خاصة، وتنتج منظومات نظرية وعملية في مجالات الأخلاق والسياسة والاقتصاد والمعرفة، وتُهيئ الأرضية لازدهار القدرات المادية والمعنوية للبشر ضمن إطار هوية موحدة وصانعة للتاريخ. أما الحضارة الإسلامية، فهي التجلي التاريخي والاجتماعي لهذا النظام، القائم على الوحي الإلهي، ومبدأ التوحيد، والإيمان بالمعاد، والذي يتحقق من خلال هداية الإنسان الكامل، أي الأنبياء والأئمة المعصومين (ع)، بهدف تحقيق العبودية لله والحياة الطيبة، والسعي إلى تنمية الجوانب المادية والروحية للإنسان، والسير في طريق نموه وتكامله (سليمانى أميرى، ١٤٠٠ش، ص٣٢). ويُشير وصف "الإسلامية" في هذه الحضارة إلى هوية وحيانية خالية من الانحرافات العلمانية، حيث إنّ جوهرها يتمثل في العبودية الخالصة لله ونفي كل مرجعية غير إلهية.

٣-٣. الهوية الحضارية

تُعدّ "الهوية الحضارية" من أعلى مستويات الهوية الجماعية، حيث يُدرك الفرد ذاته لا على

٣٥
الحكمة في القرن السّنة

تبيين دور التوحيد الاجتماعي في إعادة بناء الهوية الحضارية...

أساس الحدود الوطنية أو القومية، بل انطلاقاً من الانتماء التاريخي والثقافي إلى منظومة حضارية معينة. ويتضمن هذا الوعي معرفة القيم والأهداف والتراث التاريخي والإنجازات التي تنتمي إلى تلك الحضارة، وتشكل الهوية الحضارية سنداً معرفياً للفرد في مواجهة الحضارات الأخرى (محمدي، ١٣٩٣ش، ص ١٣٧-١٣٨). ويمكن أن تكون الهوية الحضارية عابرة للحدود الوطنية، كما هو الحال في الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية، حيث تجتمع شعوب متعددة تحت أفق ثقافي - قيمي موحد. وفي الحضارة الإسلامية، يُمثل التوحيد الاجتماعي هذا الأفق الموحد والمُجمّع (كاظمي و مظاهري، ١٣٩٥ش، ص ٤٧-٤٨). ومن هنا، فإن إعادة اكتشاف الهوية الحضارية وإعادة بنائها تعدّ من المتطلبات الأساسية لتحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة. وفي هذا السياق، يُشكل إعادة تعريف وإحياء مفهوم "مواطن الحضارة الإسلامية" على أساس التوحيد الاجتماعي خطوةً جوهرية في هذا البناء. وفي النهاية، تشير الهوية الحضارية إلى وعي الإنسان التاريخي والثقافي والمعرفي بانتمائه إلى منظومة حضارية كبرى، تتبع من التوحيد وأبعاده الاجتماعية، وتُمهّد الطريق لأداء دور فاعل وواع في التفاعلات العالمية.

٣-٤. مواطن الحضارة الإسلامية

مواطن الحضارة الإسلامية هو الفرد الذي يُعرّف هويته الفردية والجماعية من خلال ارتباطه العميق بالمبادئ الوحيانية والتوحيدية، ويتجاوز الانتماءات القومية والوطنية ليرى نفسه عضواً فاعلاً ومسؤولاً في الأمة الإسلامية الواحدة. وهدفه تحقيق الحياة الطيبة في أبعادها المادية والروحية، وهو على خلاف النهج السلبي، يؤمن بالفعل الاجتماعي ويتحمل المسؤولية.

السمات الرئيسة لهذا المواطن تشمل ما يلي:

♦ **الالتزام بالمعتقدات التوحيدية:** يُجسّد الإيمان بالله والمعاد في قراراته وسلوكياته الاجتماعية (محمدي سليمان، ١٣٩٨ش، ص ١٠٤).

♦ **التمسك بالمبادئ الاجتماعية والأخلاقية:** يُرسّخ في المجتمع قيم العدالة، والأخوة، وتحمل المسؤولية، والتعاشيش البناء (زيدان، ١٣٧٢ش، ج ١، ص ٣٢).

♦ **المشاركة الفاعلة في بناء الحضارة:** يُساهم في ازدهار الحضارة الإسلامية علمياً وثقافياً واقتصادياً من خلال رفض أي مرجعية غير إلهية.

♦ **الإحساس بالمسؤولية العالمية:** يعتبر نفسه مسؤولاً تجاه تحديات العالم الإسلامي والإنسانية، ويسعى جاهداً لمعالجتها.

وبعبارة أخرى، فإنّ مواطن الحضارة الإسلامية هو التجسيد العملي للحضارة التوحيدية، حيث يُساهم من خلال التزامه بالقيم والمبادئ في بناء مجتمع عادل، راقٍ، ومتقدّم، ويخدم البشرية جمعاء.

٤. العلاقة بين التوحيد الاجتماعي والهوية الحضارية: رابط لإعادة بناء المجتمع الإسلامي

يُعدّ التوحيد أساساً للرؤية الكونية الإسلامية ومنظومةً دلاليةً شاملة، ينظّم من خلالها علاقة الإنسان بالله، وبذاته، وبالمجتمع، وبالطبيعة (مطهري، ١٤٠٢ ش/الف، ج ٢، ص ٧٨). وعلى المستوى الفردي، يشير هذا الأصل إلى الإيمان بوحداية الله وعبودية الإنسان له، أما على المستوى الاجتماعي، فيتحوّل إلى "التوحيد الاجتماعي"؛ وهو مفهوم يُرسخ الإيمان بالله الواحد في البنى الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويُعيد تنظيم العلاقات الإنسانية بما يؤدي إلى التقدّم والتكامل والسمو والسعادة. وفي مجتمع كهذا، تبرز كرامة الإنسان ومسؤوليته تجاه ذاته والمجتمع والعالم، ويدفع المواطنون نحو الفاعلية الواعية، والتفكير الجماعي، والتعاطف، والتضامن الاجتماعي (مطهري، ١٣٧٦ ش، ج ٢، ص ٨٣). إنّ بناء الحضارة على أساس التوحيد يُعدّ نوعاً من تشكيل المجتمع، يركز على المعرفة الإلهية - الإنسانية، وتفتح عقلانيته القائمة على التعاليم باباً جديداً نحو تحقيق الحياة الطيبة الاجتماعية. وتعمل العقلانية الكامنة في روح التوحيد كأداة لصياغة الكوادر، وتُهيئ الأرضية لخلق الروحانية، واستشراف المستقبل، والواقعية، والتحليلات المجتمعية السليمة، مما يؤدي في النهاية إلى تحقيق التقدّم المستدام (عزت دوست و مخلص آبادي، ١٤٠٣ ش، ص ٦). ومن جهة أخرى، تُعدّ الهوية الحضارية انعكاساً للمعتقدات والقيم والسلوكيات المجتمعية في سياقها التاريخي والثقافي (محمدي، ١٣٩٣ ش، ص ١٣٧-١٣٨). ويؤدي ترسيخ التوحيد الاجتماعي إلى تحويل الهوية الحضارية للمجتمع إلى هوية توحيدية، تُنسّق بين النظام الاجتماعي والعلم والفن والتعليم والعلاقات الاقتصادية والقانونية. وتُهيئ مثل هذه الهوية الحضارية الأرضية لتنشئة "مواطن الحضارة الإسلامية"، ذلك المواطن الذي يُشكّل هويته الفردية والاجتماعية في ضوء التوحيد الاجتماعي، ويدرك مسؤولياته العالمية. وبذلك، يُشكّل التوحيد الفردي، والتوحيد الاجتماعي، والهوية الحضارية ثلاث مستويات مترابطة من تيار حضاري واحد، ويُعدّ التوحيد الاجتماعي الحلقة الوسيطة بين الإيمان الفردي والتجسيد العملي للحضارة الإسلامية. إنّ إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين في العصر الراهن تتطلب سياسات وبنى قائمة على القيم التوحيدية، تُوجّه المواطنين نحو الفاعلية المسؤولة؛ وكما أثبتت التجارب التاريخية للحضارة الإسلامية، فإنّ مثل هذه الآليات تُمهّد الطريق لازدهار الحضارة.

٥. دور التوحيد الاجتماعي في تشكيل هوية مواطن الحضارة الإسلامية

يُقدّم التوحيد الاجتماعي، بوصفه مبدأً أساسياً في الإسلام، إطاراً لتنظيم العلاقات الاجتماعية والهيكل الثقافية والسياسية والاقتصادية (پورعباس وإبراهيم نژاد، ١٣٩٨ ش، ص ١٢٨). ويُسهّم هذا

المفهوم، من خلال نفي السلطة غير الإلهية، وترسيخ قيم العدالة والمساواة ووحدة الأمة، في تهيئة الأرضية لتشكيل هوية المواطنة في الحضارة الإسلامية. وفي هذا السياق، لا تتأسس هوية المواطنة على العرق أو القومية، بل على أساس القبول بسيادة الله والمشاركة الفاعلة في البنية الاجتماعية التوحيدية. وقد وصف القرآن المؤمنين بأنهم إخوة (الحجرات، ١٠)، وعرف الأمة الإسلامية بأنها مجتمع متماسك ذو مهام اجتماعية وسياسية. ويُنتج التوحيد الاجتماعي، من خلال شبكة من العلاقات القائمة على العدالة والأخوة والتعاون، هوية جماعية مسؤولة وبنّاءة للحضارة. وفي هذا الإطار، فإنّ مواطن الحضارة الإسلامية هو الفرد الذي تتشكّل هويته في ضوء القيم التوحيدية، ويرى نفسه خليفة لله في الأرض (البقرة، ٣٠)، ويتحمّل المسؤولية تجاه مصير مجتمعه (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٧٢، ص ٣٨)، ويرفض الفساد والظلم، ويتحلّى بروح التعاون والأخوة مع سائر المسلمين (الحجرات، ١٠). وهو، إلى جانب التزامه بالأحكام الفردية، يضطلع بدور فاعل في بناء الحضارة الإسلامية، ويفسّر الدين بوصفه مشروعاً حضارياً (مطهري، ١٣٧٦ش، ج ٢، ص ٨٤). وهكذا، يُقدّم التوحيد الاجتماعي نموذجاً لمواطنة توحيدية، يكون فيها الإنسان المسلم في خدمة تحقيق مجتمع إلهي ومثالي، ويُشكّل هذا النموذج الأساس النظري للحضارة الإسلامية، وهوية تتجاوز الحدود القومية والعرقية للأمة الإسلامية.

٦. تجلّي التوحيد الاجتماعي في سلوك المواطن في الحضارة الإسلامية

في الرؤية الاجتماعية للتوحيد، تكتسب جميع أبعاد الحياة الإنسانية، بما في ذلك الأفعال الفردية والاجتماعية، توجيهاً إلهياً. وبناءً على ذلك، فإنّ المواطن في الحضارة الإسلامية لا يكتفي بالإيمان الباطني بالله، بل ينظّم سلوكه على أساس العبودية له. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الأصل بقوله تعالى:

«قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ» (الأنعام، ١٦٢-١٦٣).

تُبيّن هذه الآية أنّ حياة الفرد الموحّد في المجتمع التوحيدي، في جميع شؤونها، هي انعكاسٌ لإرادة الله وتجسيدٌ للالتزام بسيادته المطلقة.

إنّ قبول سيادة الله لا يقتصر على الإيمان القلبي، بل يتطلب التزاماً عملياً وسلوكياً في المجتمع. فالمجتمع التوحيدي، بوصفه مجتمعاً متماسكاً تحت ولاية الله، يقتضي من مواطنيه أن يضبطوا سلوكهم وفق مبادئ كالعادلة، والتعاون، والإيثار، وتحمل المسؤولية الاجتماعية. وهكذا، يتحوّل التوحيد في هذا المستوى إلى إطار سلوكي-حضاري، تُضفى فيه على كل فعل إنساني صبغةً وغايةً إلهية.

من منظور آية الله مصباح، فإنّ الإيمان الحقيقي لا يقتصر على «المعرفة»، بل هو خضوع واع لسيادة الله والتزام عملي بمقتضياتها. ويؤكد أنّ الإيمان، كالثمرة، لا بدّ أن يظهر في السلوك الاجتماعي، وأنّ الادّعاء بالإيمان دون تحقق خارجي يبقى شكلياً وناقصاً.

لذلك، فإنّ المواطن التوحيدي هو من يقبل الله في قلبه وفعله ربّاً للعالمين، ويؤدّي واجباته في المجتمع على هذا الأساس؛ فيكون سلوكه تجسيداً ملموساً للتوحيد الاجتماعي، وهو ما يتجلّى في ممارساته وتفاعلاته الاجتماعية. ويظهر هذا التوحيد العملي في سلوك مواطني الحضارة الإسلامية من خلال تحمّل المسؤولية، والتمسك بالعدالة، والسعي إلى الوحدة، وتقديم المصلحة العامة على المصالح الفردية أو الفئوية. ومن منظور القائد الأعلى للثورة الإسلامية، فإنّ المسؤولية والالتزام اللذين يفرضهما التوحيد على الفرد والمجتمع الموحد يتجاوزان الشؤون الشخصية، ليشملا أهم قضايا المجتمع، كإدارة شؤون الحكم، والاقتصاد، والعلاقات الدولية، والعلاقات بين الأفراد. إنّ التدين التوحيدي لا يقتصر على الشعائر الفردية، بل يخلق التزاماً اجتماعياً بتحقيق العدالة، ومواجهة الظلم، والحفاظ على وحدة الأمة، ونشر الأخلاق. فالمواطن المسلم، من خلال إدراكه للصلة بين التوحيد والعدالة، يتجنّب التمييز والظلم، ويدعم البنى العادلة، ويشارك بفعالية في إصلاحها. وتعدّ الوحدة والتضامن الاجتماعي شرطاً مسبقاً لقيام الأمة الواحدة والحضارة الإسلامية الجديدة، وكل خطاب يثير الفِرقة يُعدّ مناهضاً للتوحيد. إنّ الإيمان بالله الواحد يدفع المواطنين إلى تفضيل المصالح الجماعية على المصالح الفردية أو الحزبية أو القومية، ويُرسّخ في نمط حياتهم قيماً كالتضحية، والإنصاف، والحوار، والمشاركة الجماعية.

٧. ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية بوصفه أداة لحكم المجتمع التوحيدي

يواجه العالم الإسلامي اليوم أزمات هويّة، وضعفاً في التماسك الاجتماعي، وتراجعاً في بعض من رأسماله الاجتماعي؛ وهي حالة ناتجة عن هيمنة الخطابات غير التوحيدية، كالعلمانية، والليبرالية، والتيارات المثيرة للفرقة. وهذه الأوضاع تتناقض مع التعاليم القرآنية، كما في قوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء، ٩٢).

ولمواجهة هذه الأزمة وإعادة بناء الهوية الحضارية، فإنّ صياغة «ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية» تُعدّ ضرورة لا يمكن إنكارها. ويهدف هذا الميثاق إلى إعادة تعريف مفهوم المواطنة على أساس الهوية التوحيدية، وخلق لغة مشتركة بين أبناء الأمة الإسلامية، من خلال تحويل التعاليم النظرية إلى التزامات عملية.

يرتكز ميثاق المواطنة على أربعة أصول أساسية:

التوحيد: بوصفه الأصل المنظم للحياة الاجتماعية، يؤكد على السيادة المطلقة لله ونفي العبودية لغيره.

الكرامة الذاتية للإنسان: تضمن المساواة الجوهرية بين جميع البشر.

المسؤولية المتبادلة بين المواطنين: كما ورد في الحديث النبوي الشريف: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ...» (المجلسي، ١٤٠٣هـ ج ٥٨، ص ١٥٠)، وهو ما يدل على ضرورة التعاطف والمشاركة والدعم المتبادل داخل الأمة الإسلامية. المقاومة في وجه الهيمنة والفساد: وهي واجب جماعي مستند إلى الأمر القرآني: «وَلَا تَكُونُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود، ١١٣). الهدف النهائي من هذا الميثاق هو الترجمة الاجتماعية للتوحيد، وإنشاء إطار مشترك للحياة السياسية والاجتماعية للأمة الإسلامية. ويُعدّ هذا الوثيقة حلقة وصل بين التنظير الإسلامي والتخطيط الحضاري، كما يُمهّد الطريق لتشكيل الحضارة الإسلامية الجديدة.

٨. الأصول المحورية لميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية

تشكل الأصول المحورية لـ«ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية» الإطارين النظري والعملي لهذا الميثاق. فهذه الأصول، المستندة إلى الرؤية الكونية التوحيدية، لا تقتصر على توضيح الأسس الفكرية للحضارة الإسلامية، بل تؤدي أيضاً دوراً استراتيجياً في تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للأمة الإسلامية. ومن ثمّ، يقدّم الميثاق نموذجاً شاملاً لتحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة، ويحدّد مسار السلوك الجماعي في المجتمع الإسلامي.

♦ أ. الأصول النظرية

١) أصل التوحيدية

يُعدّ أصل التوحيدية الركيزة النظرية الأساسية في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية، إذ يقوم على الإيمان بالله وعبادته في جميع أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية. ويوفّر هذا الأصل إطاراً شاملاً لإعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين، ويؤكد على ضرورة تنظيم جميع شؤون الحياة البشرية في ظل التوحيد. ومن هذا المنظور، تُعدّ التوحيدية «مقاربة حضارية» تهدف إلى توجيه الإنسان والمجتمع نحو العبودية الكاملة لله تعالى. وتتناقض هذه المقاربة مع الحضارة المادية الحديثة التي تقوم على مركزية الإنسان وإنكار المرجعية الميتافيزيقية. في المقابل، تعتمد الحضارة الإسلامية على مبدأ التوحيد في تنظيم العلاقات النظرية والعملية في المجالين الفردي والاجتماعي، على أساس ألوهية الله وعبودية الإنسان. وعليه، فإنّ التوحيدية، بوصفها منهجاً أساسياً، توفّر إطاراً لتحليل وتنظيم وتوجيه الحياة البشرية. وإنّ الحفاظ على هذه المرجعية التوحيدية يُمكن الأمة الإسلامية من تجنّب الانحراف

نحو النظم المادية والعلمانية عند مواجهة التحديات الجديدة، ويُسهّم في ترسيخ الأساس النظري لهويتها الحضارية.

٢) أصل كرامة الإنسان

تُعَدُّ الكرامة الذاتية للإنسان من أهمّ الأصول في الرؤية الكونية التوحيدية، وهي أساس التعامل المتكافئ في المجتمع الإسلامي. وقد أعلن القرآن الكريم كرامة جميع البشر دون تمييز عرقي أو قومي أو جنسي، بقوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، ٧٠)، وجعل التقوى المعيار الوحيد للتفاضل بينهم (الحجرات، ١٣). ويُسكِّل هذا التعليم الأساس النظري لرفض كل أشكال التمييز في المجتمع الإسلامي. وقد أكّدت المصادر الروائية هذا الأصل أيضاً؛ فقد قال النبي الأكرم (ص): «الناس سواءٌ كأسنان المشط» (المجلسي، ١٤٠٣هـ ج ٥٧، ص ٢٥١)، وذكر الإمام علي (ع) في رسالته إلى مالك الأشتر: «فإنهم صنفان؛ إما أخ لك في الدين، وإما نظيرٌ لك في الخلق» (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣). وهذان النصان يُجسّدان بوضوح مبدأ المساواة بين البشر في المجالين الاجتماعي والسياسي. كما اعتبر القائد الأعلى للثورة الإسلامية كرامة الإنسان من مبادئ النظام الإسلامي، قائلاً: «النظام الإسلامي يؤمن بكرامة الإنسان؛ الإنسان بما هو إنسان، لا الإنسان من منطقة معيّنة، أو من عرق معيّن، أو بلون معيّن. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ لقد كَرَّمْنَا بني آدم، وهذا هو القرآن؛ الإنسان الأسود من منطقة السود أيضاً هو من بني آدم؛ لا فرق إطلاقاً. هذا المنطق التمييزي الذي رَوّجه الغربيون بشكل فاضح ومارسوه، ولا يزالون يمارسونه حتى اليوم، هو مناقض تماماً للقرآن وللإسلام؛ والنظام الإسلامي يعارضه» (خامني، ١٤٠٢/٥/٢٦ ش). وفي المحصلة، تُعَدُّ كرامة الإنسان أساساً للتضامن والتعاشير العادل في المجتمع الإسلامي، ومن خلال رفض الهيمنة والتمييز، يُعاد تعريف هوية المواطن في الحضارة الإسلامية، ويُمهّد الطريق للنمو ومواجهة الظلم والتمييز.

٣) العدالة بوصفها منظّمة للعلاقات الاجتماعية

تحظى العدالة في الفكر الإسلامي بمكانة تتجاوز كونها مبدأً أخلاقياً، إذ تُعَدُّ قاعدةً أساسيةً لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع التوحيدي. وقد قدّم القرآن الكريم العدالة بوصفها أمراً إلهياً ومعياراً ملزماً للحياة الاجتماعية، كما في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠)، وقوله: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى» (الأنعام، ١٥٢)، حيث يُشَدّد على ضرورة مراعاة العدالة حتى في التعامل مع أقرب الناس. وقد اعتُبرت العدالة في السيرة النبوية والعلوية أساساً للحكم وبقاء الأمة وتماسكها. فقد قال النبي الأكرم (ص): «الملكُ يبقى بالعدل مع الكفر، ولا يبقى الجور مع الإيمان» (الشعيري، بلا تاريخ، ص ١١٩)، وقال أمير المؤمنين علي (ع) في نهج البلاغة: «العدلُ أساسُ به قِوامُ العالم» (المجلسي، ١٤٠٣هـ ج ٧٥، ص ٨٣). كما ورد في رسالته إلى مالك الأشتر أنّ العدالة

معيّارٌ لتقييم الولاة، وأساسٌ لأمن المجتمع وتضامنه (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣). وفي فكر المفكرين المعاصرين، تبقى العدالة مبدأً محورياً في الإسلام؛ فقد اعتبرها الشهيد مطهري أساساً للحقوق وأولويات البشر، ومعنى لرفض كل أشكال التمييز (مطهري، ١٤٠٢، ص ٥٦). كما أكّد القائد الأعلى للثورة الإسلامية أنّ العدالة هي معيار مشروعية النظام الإسلامي (خامني، ١٣٨٢/٨/٢٣ ش)، وشرطٌ مسبق لتحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة (خامني، ١٤٠٠/١١/٢٨ ش). وفي ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية، تُعدّ العدالة قاعدةً أساسية لتنظيم العلاقات الاجتماعية، تضمن المساواة القانونية، والتوزيع العادل للفرص، وإزالة التمييز، وصون كرامة الإنسان. فالمجتمع التوحيدي لا يملك تماسكاً ولا هويةً مستدامة دون العدالة، وهي المحرك الأساسي لمواجهة الاستبداد والهيمنة الداخلية والخارجية.

٤) أصل الأخوة الإسلامية

تُعدّ الأخوة الإسلامية من المبادئ الاجتماعية الأساسية في الإسلام، ولها دور حاسم في تشكيل هوية الأمة الواحدة. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الأصل بقوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ» (الحجرات، ١٠)، حيث يُقدّم مبدأ الأخوة بوصفه أساساً للمسؤولية الاجتماعية في الإصلاح والتضامن. وقد تناول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان هذا الأصل بتحليلٍ على مستويين: طبعي واعتباري. فالأخوة الطبيعية، بحسب رأيه، لا أثر لها في الشرائع والقوانين، بينما الأخوة الاعتبارية في الإسلام تُنتج آثاراً تشريعية واجتماعية معتبرة (الطباطبائي، ١٣٨٧ هـ ج ١٨، ص ٤٧٢). وتُعدّ سيرة النبي الأكرم (ص) دليلاً واضحاً على المكانة المحورية لهذا الأصل؛ إذ إنّ أول إجراء اجتماعي بعد الهجرة إلى المدينة كان عقد ميثاق الأخوة بين المهاجرين والأنصار، وهو من أهمّ عوامل تأسيس الدولة الإسلامية وتحقيق التماسك الاجتماعي في المدينة (ابن هشام، بلا تاريخ، ج ١، ص ٥٠٤). وفي الفكر المعاصر، يُطرح مبدأ الأخوة الإسلامية كاستراتيجية لمواجهة التفرقة والهيمنة. وقد اعتبر القائد الأعلى للثورة الإسلامية هذا الأصل من أركان وحدة المسلمين (خامني، ١٣٦٩/٨/٢٩ ش). وعليه، يُعدّ مبدأ الأخوة في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية أساساً لتعزيز التضامن الاجتماعي، وحلّ النزاعات الطائفية، وبناء مجتمعٍ متماسكٍ ومُنْتِجٍ للحضارة. فهذا الأصل يُشكّل من جهة قاعدةً للمسؤولية الاجتماعية بين المسلمين، ومن جهةٍ أخرى يُوفّر طاقة حضارية لمواجهة الانقسامات المفروضة، والاستعمار، والهيمنة الثقافية والسياسية.

♦ ب. الأصول العملية

١) نمط الحياة التوحيدي

تُعدّ أنماط الحياة في كل مجتمع انعكاساً للمنظومات القيمية والمعايير السائدة فيه. فالمعتقدات

والطموحات الكبرى، بوصفها عناصر محورية في كل عالم اجتماعي، تؤدي دوراً حاسماً في تشكيل الأفعال والأخلاق، وفي نهاية المطاف نمط الحياة. ومن هنا، فإنّ اختلاف الرؤى الكونية والمعتقدات يؤدي إلى اختلاف في المنظومة الأخلاقية، ويظهر هذا الاختلاف في صورة أنماط حياتية متميزة (حداد عادل، ١٣٨٩ش، ص ٧٣). ومن بين الرؤى الكونية المختلفة، تحظى الرؤية التوحيدية بمكانة متميزة؛ إذ إنّ الإيمان بالله الواحد ليس مجرد فكرة ذهنية أو نظرية فلسفية، بل هو أساس عملي لحياة المؤمنين. فهذه العقيدة تنظّم إطار حياتهم الفردية والاجتماعية، وتؤثر تأثيراً جوهرياً في قراراتهم الحياتية (علي خاني، ١٤٠٣ش، ص ٢٢٧). ويقدم التوحيد، من خلال رسم منظومة معنوية وقواعد أخلاقية وعبادية، نموذجاً شاملاً للحياة. وفي ظلّ هذا الإيمان، يختار المؤمنون نمط حياة متميزاً يستند إلى القيم التوحيدية في مجالات الأسرة، والاقتصاد، والسياسة، والثقافة (همان، ص ٢٢٩). وقد رسم القرآن الكريم نمط الحياة التوحيدي بوضوح، مؤكداً على مركزية الله في جميع شؤون الحياة، كما في قوله تعالى: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعما، ١٦٢)، حيث تظهر الآية أنّ حياة الإنسان المسلم، فرداً ومجتمعاً، يجب أن تتوجّه بكليتها نحو الله. كما يُقيم القرآن توازناً ديناميكياً بين الدنيا والآخرة، بقوله: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (القصص، ٧٧). ومن ثم، يتشكّل نمط الحياة التوحيدي في جميع أبعاد الإنسان وسلوكياته، وبحري التوحيد في كل جوانب وجوده وحياته (إبراهيم نژاد وهمكاران، ١٣٩٧ش، ص ١١). وقد اعتبر القائد الأعلى للثورة الإسلامية نمط الحياة جزءاً حقيقياً وجوهرياً من الحضارة، مؤكداً أنّ التقدّم الحقيقي لا يتحقّق بمجرد تطوير التكنولوجيا والبنية التحتية، بل يتوقّف على إصلاح نمط الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين (خامني، ١٣٩١/٧/٢٣ش). وعليه، فإنّ نمط الحياة التوحيدي يعدّ من الأصول العملية في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية، وهو تجلّ ملموس للإيمان بالتوحيد في الحياة اليومية. ويلزم هذا النمط المواطن في الحضارة الإسلامية بتجنّب الإسراف، وتعزيز بنيان الأسرة على أساس المودة والرحمة، ومراعاة العدالة والصدق في العلاقات الاجتماعية، والاستفادة من الثقافة والتكنولوجيا ضمن إطار القيم الإلهية.

٢) السعي نحو العلم والتقدّم

يُعدّ الالتزام بتحصيل العلم النافع والاستفادة من التقنيات الحديثة من الأصول العملية في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية، وهو ركنٌ أساسي في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين. وتقدّم تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية العلم بوصفه رسالة إلهية؛ إذ يدعو الله تعالى الإنسان إلى استخدام العقل والتفكير، كما في قوله: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (الزمر، ٩)، ويجعل من عمارة الأرض هدفاً للخلق عبر الفعل الواعي للإنسان: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»

(هود، ٦١). وقد اعتبر النبي الأكرم (ص) طلب العلم واجباً عاماً (المجلسي، ١٤٠٣ هـ ج ٦٧، ص ٦٨)، وعرف الإمام علي (ع) العلم بأنه مصدر للهداية والنجاة، قائلاً: «إن العلم يهدي ويرشد وينجي، وإن الجهل يُغوي ويُضِلُّ ويُردِّي» (ليثي واسطي، ١٣٧٦ ش، ص ١٥٤). ومن منظور توحيدي، ينبغي أن يكون العلم والتكنولوجيا في خدمة ارتقاء الإنسان وتربية النخب، وأن يرتبطا ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق والمعنوية؛ خلافاً للنظرة الأداتية في الحداثة التي حوّلت التكنولوجيا أحياناً إلى وسيلة للمهيمنة أو الاستهلاك المفرط. وفي هذا السياق، تُنظّم جميع الأنشطة العلمية والاجتماعية للمسلمين على أساس رضا الله والعدالة (پورعباس، ١٣٩٨ ش، ص ١٨١). وقد اعتبر القائد الأعلى للشورة الإسلامية العلم أساساً للحضارة الإسلامية (خامني، ١٣٨٢/٢/٢٢ ش)، ورأى أنّ التقدم العلمي شرطاً للقوة والعزة، قائلاً: «العلم بالنسبة لأيّ أمة هو وسيلة لتحقيق القوة والثروة الوطنية» (خامني، ١٣٨٧/٦/٥ ش). وعليه، فإنّ مبدأ العلم والتقدم في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية يعني التزاماً جماعياً بإنتاج المعرفة النافعة، والاستخدام الذكي للتقنيات الحديثة، وإحياء روح الاجتهاد والإبداع، وربط العلم بالقيم التوحيدية والأخلاقية؛ وهو توجه يجعل من العلم محركاً للحضارة الإسلامية، وممهّداً لدورٍ فاعل للمسلمين في الساحة العالمية.

٣) مكافحة الظلم والفساد

تُعَدّ مكافحة الظلم والفساد من المبادئ الأساسية في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية؛ وهو مبدأ متجذّر في التعاليم التوحيدية والفهم الاجتماعي للتوحيد. ففي الرؤية الكونية التوحيدية، السيادة المطلقة لله تعالى، وكلّ شكل من أشكال الاستبداد والفساد يُعدّ خروجاً عن دائرة العبودية وانتهاكاً لمبدأ التوحيد الاجتماعي. وقد أكّد القرآن الكريم مراراً على حرمة الظلم، واعتبره سبباً لهلاك الأمم، كما في قوله تعالى: «وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» (الكهف، ٥٩). ومن المنظور الاجتماعي، يُعدّ الفساد، ولا سيّما الفساد البنوي والاقتصادي، من العوامل الرئيسة لانحيار الحضارات. وقد نسب القرآن الكريم مصير الأمم السابقة إلى فسادها، بقوله: «فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ» (العنكبوت، ٤٠). وفي هذا السياق، تُعدّ مكافحة الفساد إصلاحاً اقتصادياً وسياسياً، وصوناً للتوحيد الاجتماعي، وحمايةً للعدالة الإلهية في العلاقات الإنسانية. وقد أكّد العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان أنّ التوحيد هو الأساس الوحيد الذي ينبغي أن تُبنى عليه القوانين الفردية والاجتماعية (الطباطبائي، ١٣٨٧ ش، ج ٢، ص ٩٩). كما شدّد القائد الأعلى للشورة الإسلامية مراراً على أنّ «مكافحة الفساد من الركائز الأساسية للحكم والنظام الإسلامي، وهي منهج أمير المؤمنين» (خامني، ١٣٨٠/٩/١٦ ش)، واعتبر الفساد تهديداً للثقة العامة وتماسك الأمة الإسلامية، مؤكّداً على ضرورة مواجهته بعزمٍ جاد (خامني، ١٣٨٣/٣/٢٧ ش). وعليه، فإنّ مكافحة الظلم والفساد في ميثاق

المواطنة في الحضارة الإسلامية تُعدّ مبدأً عملياً لإعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين. ويُسهّم هذا المبدأ، من خلال العودة إلى التوحيد الاجتماعي ونفي الهيمنة، في تعزيز رأس المال الاجتماعي للأمم، وتحقيق التضامن العابر للحدود. كما أنّ ترسيخ العدالة يُعبئ الطاقات المادية والمعنوية في مسار بناء الحضارة. ولا يمكن تحقيق الحضارة الإسلامية دون مواجهة بنيوية للظلم والفساد؛ إذ إنّ العدالة والشفافية وحدهما يُتيحان ازدهار الطاقات الإنسانية، ويُعيدان صياغة الهوية الحضارية على أساس التعاليم التوحيدية.

٢) التعايش السلمي

يُعدّ مبدأ التعايش السلمي من المبادئ العملية الأخرى في ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية؛ وهو مبدأ متجذّر في التعاليم التوحيدية والفهم الاجتماعي للتوحيد. ففي الرؤية الكونية التوحيدية، جميع البشر مخلوقون لله الواحد، ويتمتعون بكرامة ذاتية، كما في قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، ٧٠). وبناءً عليه، فإنّ التعايش السلمي يُعدّ واجباً إلهياً واجتماعياً على الأمة الإسلامية. وقد أكّد القرآن الكريم على رفض الإكراه في الدين والدعوة إلى السلم، كما في قوله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (البقرة، ٢٥٦)، وقوله: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (الأنفال، ٦١). وتُظهر هذه الآيات أنّ الإسلام يقبل التعايش مع أتباع الديانات الأخرى، بل ومع المخالفين فكرياً، ما لم يتحوّل الخلاف إلى عداء أو عدوان. وفي هذا السياق، يخاطب القرآن البشرية جمعاء بعبارات مثل «يَا بَنِي آدَمَ» و«يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، داعياً إلى المعاملة الحسنة، وردّ السيئة بالحسنى، ونبذ العنصرية. كما يحثّ المسلمين على إقامة علاقات سليمة مع سائر الأمم، بما في ذلك أهل الكتاب، وينهاهم عن التفرّق والنزاعات والحروب المذهبية، ويؤكد بدلاً من ذلك على البحث عن القواسم المشتركة، وأهمّها التوحيد وعبادة الله الواحد (الأعراف، ٢٦-٢٧-٣٥؛ العنكبوت، ٤٦؛ فصلت، ٣٣-٣٥). وقد تجلّى هذا المبدأ في صدر الإسلام؛ إذ أرسى النبي الأكرم (ص) في المدينة، من خلال عقد ميثاق الأخوة، نموذجاً تاريخياً للتعايش السلمي بين المسلمين واليهود وسائر الجماعات، ممّا أسّس لمجتمع متعدّد ومتماسك في آنٍ واحد (جعفریان، ١٣٨٥ش، ج ١، ص ٤٣٠-٤٥٠). ويرى العلامة الطباطبائي أنّ الغيرة والتعصّب نزعة طبيعية في الإنسان، وقد طهرها الإسلام من الشوائب القومية والنفسية، ووجهها نحو التوحيد؛ فهي لا تكون مشروعة إلا إذا كانت في سبيل الحق والقيم الإلهية، وإلا فإنّها تُقضي إلى التفرقة. ومن هذا المنطلق، يُعدّ التعايش السلمي قاعدةً ثابتة نابعة من التوحيد (الطباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ٤، ص ٦٧٤). وفي ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية، يُؤدّي التعايش السلمي دوراً أساسياً في إعادة بناء الهوية الحضارية للمسلمين. فهذا المبدأ يمنح التنوّع معنىً في إطار الوحدة الإلهية، ويحول دون تحوّل الاختلافات إلى صراعات مدمّرة، ويُمهّد لالتقاء الأمة وتفاعلها الإيجابي مع سائر الشعوب

والأديان. كما أنه، من خلال تعزيز التسامح، يُسهم في توظيف رأس المال الاجتماعي والطاقات العلمية والثقافية والاقتصادية في مسار بناء الحضارة. ولا يمكن أن تزدهر الحضارة الإسلامية إلا في بيئة خالية من العنف والتمييز.

٩. النتيجة

إنّ التوحيد، بوصفه أساساً للرؤية الكونية الإسلامية، لا يُعدّ مجرد مبدأ اعتقادي، بل هو إطار حضاري ينظّم علاقة الإنسان بالله، وبذاته، وبالمجتمع، وبالطبيعة، ويتحوّل على المستوى الاجتماعي إلى «توحيد اجتماعي». وتُظهر إعادة قراءة هذا المبدأ في العصر الراهن أنّ إحياء الهوية الحضارية للمسلمين لا يتحقّق إلا من خلال ترجمة التوحيد إلى واقع اجتماعي، وترسيخه في البنى والسلوكيات الجماعية. وفي هذا السياق، يُمثّل «ميثاق المواطنة في الحضارة الإسلامية» جهداً منظماً لإعادة تعريف مفهوم المواطنة على أساس الهوية التوحيدية، وإنشاء لغة حضارية مشتركة بين أبناء الأمة الإسلامية؛ وهو ميثاق يربط بين التعاليم النظرية والالتزامات العملية، ويُمهد الطريق نحو الوحدة والتقدم في سبيل تحقيق الأمة الواحدة. وقد بيّنت نتائج هذا البحث أنّ الأصول النظرية للميثاق - كالتوحيدية، وكرامة الإنسان، والعدالة بوصفها قاعدة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، والأخوة - إلى جانب أصوله العملية - كنمط الحياة التوحيدي، والسعي نحو العلم والابتكار، ومكافحة الظلم والفساد، والتعايش السلمي - تُشكّل البنية المفاهيمية والاستراتيجية لهذا الوثيقة، ويمكن أن تُعتمد أساساً لإعادة بناء الهوية المدنية والحضارية للمسلمين. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحضارة الإسلامية الجديدة لا تتعارض مع منجزات البشرية، بل تقوم على التوحيد الاجتماعي، وتنظيم متماسكٍ للحياة السياسية والثقافية والاقتصادية للأمة الإسلامية.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغه.

ابراهیم نژاد، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۷ش). تأملی در کارکرد توحید عبادی نسبت به مظاهر عینی و مادی تمدن نوین اسلامی. *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۴۵، ص ۲۴-۵.

ابن هشام (بی تا). *السيرة النبوية*. دار المعرفة، ج ۱.

پورعباس، محمد (۱۳۹۸ش). *توحید اجتماعی و نقش آن در تمدن سازی نوین اسلامی*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

پورعباس، محمد؛ ابراهیم نژاد، محمدرضا (۱۳۹۸ش). دکرترین توحید اجتماعی اندیشه ای بنیادین در تکامل هندسه توحیدی و تعالی معنوی موحدان. *پژوهش های عقلی نوین*، شماره ۷، ص ۱۱۷-۱۳۹.

جعفری، محمدتقی (بی تا). ترجمه و تفسیر *نهج البلاغه*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۵.

جعفریان، رسول (۱۳۸۵ش). *تاریخ سیاسی اسلام*. قم: دلیل ما، ج ۱.

حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۹ش). *مجموعه مقالات نشست اندیشه های راهبردی*. تهران: دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی و انتشارات پیام عدالت.

خامنه ای، سید علی (۱۳۷۳/۱۰/۱۰ش). *بیانات در دیدار کارگزاران نظام*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2735>

خامنه ای، سید علی (۱۳۹۸/۱/۱۴ش). *بیانات در دیدار با مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی*. قابل دسترس

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42152>

در:

خامنه ای، سید علی (۱۳۸۰/۹/۱۶ش). *بیانات در خطبه های نماز جمعه ۲۱ رمضان*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3096>

خامنه ای، سید علی (۱۳۸۲/۲/۲۲ش). *بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3175>

خامنه ای، سید علی (۱۳۸۲/۷/۲۲ش). *بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان زنجان*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3199>

خامنه ای، سید علی (۱۳۹۱/۷/۲۳ش). *بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21252>

خامنه ای، سید علی (۱۳۸۲/۸/۲۳ش). *بیانات در خطبه های نماز جمعه*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3204>

خامنه ای، سید علی (۱۴۰۲/۵/۲۶ش). *بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=53582>

خامنه ای، سید علی (۱۳۸۳/۳/۲۷ش). *بیانات در دیدار نمایندگان مجلس*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3235>

- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۰/۱۱/۲۸). بیانات در ارتباط تصویری با مردم آذربایجان شرقی. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49633>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۹/۸/۲۹). بیانات در دیدار رئیس جمهور موقت و رهبران احزاب اسلامی افغانستان. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2382>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۷/۶/۵). بیانات در دیدار نخبگان جوان دانشگاهی. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3685>
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۷). مشرق زمین، گاهواره تمدن. ترجمه احمد آرام و همکاران. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- زیدان، جرجی (۱۳۷۲). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر، ج ۱.
- سلیمانی امیری، محمدجواد (۱۴۰۰). تاریخ و تمدن اسلامی. قم: موسسه امام خمینی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). تاریخ تمدن. تهران: بی‌نا، ج ۱.
- شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا). جامع الأخبار. نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱۸، ۲، ۴.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیة.
- عزت‌دوست، محمد؛ مخلص‌آبادی، مبارکه (۱۴۰۳). مبانی نظری و بنیان‌های تمدن توحیدی از منظر شهید مطهری. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، شماره ۱۳، ص ۱-۳۲.
- عرب‌صالحی، محمد؛ پیشوایی، فریده (۱۴۰۳). توحید اجتماعی (با تأکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علی‌خانی، اسماعیل (۱۴۰۳). کارکرد توحید در سبک زندگی. پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۴۳، ص ۲۴۸-۲۲۱.
- کاظمی، مجتبی؛ مظاهری، ابوذر (۱۳۹۵). الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدوی. مشرق موعود، شماره ۳۹، ص ۶۶-۴۱.
- لثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عمیون الحکم و المواعظ. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۷۲، ۵۸-۵۷، ۶۷، ۷۵.
- محمدی سلیمانی، یوسف (۱۳۹۸). واکاوی مؤلفه‌های حقوق شهروندی در تمدن اسلامی با تأکید بر آیات قرآن. حقوق پزشکی، شماره ۱۳، ص ۹۹-۱۱۰.
- محمدی، محسن (۱۳۹۳). تحلیل عملکرد گروه‌های تکفیری در تضاد با هویت تمدنی مسلمانان. اسلام و مطالعات اجتماعی، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۳۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا، ج ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا، ج ۲.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). عدل الهی. تهران: صدرا.

Faith-Founded Justice and Faith-Based Order

Kowsar Ghasemi¹, Fathiyyeh Fattahizadeh², Habibollah Babaei³

¹ Post-Doc Researcher, Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. k.ghasemi@alzahra.ac.ir

² Professor, Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(Corresponding author). f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

³ Associate Professor, Research Center for Civilizational and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.babaei@isca.ac.ir



Abstract

Every civilization has its own indicators. These indicators and their nature distinguish one civilization from others and serve as its hallmarks. Although certain indicators are necessary in all civilizations, even seemingly similar indicators differ fundamentally and essentially from one another. Order is one of the essential and crucial indicators for the creation and endurance of any civilization. The nature of order in each civilization takes shape in accordance with that civilization's essence. The element of power is the source of order in material civilizations. Law and social compulsion are the primary means of establishing order in material civilizations. Faith, however, is the source of order in the monotheistic community civilization. The Holy Quran presents the monotheistic community civilization as the most suitable context for human perfection and elevation. Fundamentally, the nature of the monotheistic community civilization differs from material civilizations. In the monotheistic community civilization, faith-based elements constitute the essence of order. The Holy Quran identifies the faith-based elements that construct order. One of these faith-based elements that builds order is justice. Justice in material civilizations lacks a faith-founded essence. The nature of justice in material civilizations is shaped by humans enslaved to carnal desires. In contrast, Quranic justice is expounded by the Creator of humanity. In the Holy Quran, justice is a faith-based element. The origin, essence, and fruits of Quranic justice fundamentally differ from justice in material civilizations. The aim of the present research is to elicit the Quranic characteristics of the faith-based element of justice as one of the Quranic elements that constructs the indicator of order in the monotheistic community civilization. The question of this research is the nature of faith-based justice and its relation to the indicator of order. By what mechanism does Quranic justice implement order in society? This research, based on the interrogative (*istināqī*) method of Ayatollah Sadr, examines the nature

Cite this article: Ghasemi, K., Fattahizadeh, F. & Babaei, H. (2025). Faith-Founded Justice and Faith-Based Order. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 49-66.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73160.1056>

Received: 2024-11-24 ; **Revised:** 2025-01-06 ; **Accepted:** 2025-02-13 ; **Published online:** 2025-04-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



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

of the indicator of order within the network of verses on justice, with a focus on verse 135 of Surah an-Nisā'. Şadr, drawing on the statement of Imam Ali: "That is the Quran—interrogate it," considers recourse to the Quran to derive its theory on the issue at hand as the best method for understanding and interpreting the Holy Quran. This research interrogates the issue of order by comprehending the nature and position of the faith-based element of justice in the Holy Quran. The element of justice emerges within the context of faith-founded human relations in society. In material civilizations, external oversight by enforcers of man-made laws creates a power-centered order. In the monotheistic community civilization, the internal oversight of faithful individuals gives rise to a faith-founded order. The greater the faith and, consequently, the greater the presence of faith-based elements in the fabric of society, the more order is established. The presence of faith-based elements in society reduces bodily self-centeredness, social harms, and disorder, while increasing altruism and social order. One of the faith-based elements that constructs order is justice. The more faith grows in society, the more justice proliferates within it. Faith-based justice in society brings about faith-based order. One of the key verses expressing faith-founded justice is verse 135 of Surah an-Nisā': "O you who have believed, be persistently standing firm in justice, witnesses for Allah, even if it be against yourselves or parents and relatives. Whether one be rich or poor, Allah is more worthy of both. So follow not [personal] inclination, lest you not be just. And if you distort [your testimony] or refuse [to give it], then indeed Allah is ever, with what you do, Acquainted." According to this verse, establishing justice—even against one's own interests or those of loved ones—takes shape within faith-founded human relations. Based on verse 135 of Surah an-Nisā', the characteristics of faith-founded justice include universality, internal oversight, perpetual steadfastness, sincerity, truth-orientation, freedom from carnal desires, and God-wariness. Accordingly, in the monotheistic community civilization (1) Justice has a faith-based origin; (2) Establishing justice is a universal duty for all truth-oriented human beings; (3) Creating and maintaining justice is not limited to law enforcers at the societal level (external oversight); rather, every individual, in proportion to their faith, implements a degree of justice in society through internal oversight of their actions; (4) Establishing justice must be a continuous and uninterrupted endeavor; (5) The purpose of implementing justice must be to fulfill a divine duty, purely for the sake of God; (6) The criterion for justice must be the establishment and upholding of truth in society; (7) Justice must be performed to fulfill the divine duty and remain free from carnal desires; (8) Striving to increase God-wariness is the primary factor for ever-growing success in establishing faith-founded justice. Justice possessing these characteristics creates an order that surpasses any material civilization. The more faith increases in society, the greater faith-founded justice and, consequently, faith-based order become. All truth-oriented individuals bear responsibility for establishing justice in the monotheistic community civilization. The responsibility of every faithful person toward justice-doing corresponds to the degree of their faith. As each person's faith increases, so does their responsibility for establishing justice.

Keywords: Ummah, justice, faith-based order, verse 135 of Surah al-Nisā', interrogative method.



العدالة المؤسسة على الإيمان والنظام الإيماني

كوثر قاسمي^١، فتحية فتاحي زاده^٢، حبيب الله بابايي^٣

^١ باحثة ما بعد الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة الزهراء، طهران، إيران. k.ghasemi@alzahra.ac.ir
^٢ أستاذة في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة الزهراء، طهران، إيران. (المؤلفة المسؤولة). f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir
^٣ استاذ مشارك في معهد الدراسات الحضارية والاجتماعية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. h.babaei@isca.ac.ir



الملخص

لكل حضارة مؤشرات خاصة تُعبّر عن طبيعتها وتميّزها عن سائر الحضارات. وعلى الرغم من ضرورة وجود بعض المؤشرات في جميع الحضارات، إلا أنّ هذه المؤشرات، وإن تشابهت في الظاهر، تختلف اختلافاً جوهرياً في طبيعتها. ويُعدّ «النظام» من أبرز المؤشرات الضرورية لبناء الحضارات واستمرارها، غير أنّ طبيعة النظام في كل حضارة تتحدد بحسب طبيعة تلك الحضارة. ففي الحضارات المادية، تُعدّ «القوة» منشأ النظام، ويُفرض النظام من خلال القانون والإكراه الاجتماعي. أمّا في «الحضارة التوحيدية للأمة»، فإن «الإيمان» هو الأساس الذي يُبنى عليه النظام. ويُقدّم القرآن الكريم «الحضارة التوحيدية» بوصفها البيئة الأنسب لتكامل الإنسان وارتقائه. وتختلف طبيعة هذه الحضارة عن الحضارات المادية اختلافاً جذرياً، حيث تُنتج العناصر الإيمانية طبيعة النظام فيها. ويُعرّف القرآن الكريم هذه العناصر الإيمانية المكوّنة للنظام، ومن أبرزها «العدالة». فالعدالة في الحضارات المادية لا تقوم على أساس إيماني، بل يُسّنها الإنسان الخاضع لأهوائه. بينما العدالة القرآنية قد حدّد معالمها خالق الإنسان، وهي عنصر إيماني بحسب القرآن. وتختلف العدالة القرآنية عن العدالة المادية في منشئها وطبيعتها وآثارها. تهدف هذه الدراسة إلى استنطاق الخصائص القرآنية للعنصر الإيماني «العدالة»، بوصفه أحد العناصر القرآنية المنتجة لمؤشر «النظام» في «الحضارة التوحيدية للأمة». وتتمحور إشكالية البحث حول طبيعة «العدالة الإيمانية» وكيفية ارتباطها بمؤشر «النظام». ما الآلية التي تُحقّق بها العدالة القرآنية النظام في المجتمع؟ تعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستنطاقي الذي طرحه الشهيد الصدر (رحمه الله)، في دراسة طبيعة مؤشّر النظام من خلال شبكة الآيات المتعلقة بالعدالة، وبخاصة الآية ١٣٥ من سورة النساء. وقد اعتبر الشهيد الصدر، استناداً إلى قول أمير المؤمنين (ع): «ذلك القرآن فاستنطقوه»، أنّ الرجوع إلى القرآن الكريم لاستنباط النظرية القرآنية حول القضية المطروحة هو المنهج الأمثل لفهم وتفسير النصّ القرآني. تتناول هذه الدراسة استنطاق مسألة «النظام» من خلال فهم طبيعة «العدالة» كأحد العناصر الإيمانية وتحديد موقعها في القرآن الكريم. فالعدالة تتشكّل في سياق العلاقات الإنسانية القائمة على الإيمان داخل

استناداً إلى هذه المقالة: قاسمي، كوثر؛ فتاحي زاده، فتحية؛ بابايي، حبيب الله (٢٠٢٥). العدالة المؤسسة على الإيمان والنظام

الإيماني. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٢)، صص ٤٩-٦٦. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73160.1056>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١١/٢٤؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/١٠/٠٦؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٣؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٤/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



المجتمع. وفي حين أن الحضارات المادية تعتمد على الرقابة الخارجية التي يمارسها منفذو القانون البشري لإرساء نظام قائم على القوة، فإن «الحضارة التوحيدية للأمة» تُنتج نظاماً إيمانياً من خلال الرقابة الذاتية لدى الإنسان المؤمن. وكلما ازداد الإيمان، وتكاثر العناصر الإيمانية في بنية المجتمع، ترسخ النظام بشكل أوسع. فحضور العناصر الإيمانية يُقلّل من الأنانية الجسدية، والاضطرابات الاجتماعية، والفوضى، ويُعزّز من روح الإيثار والنظام الاجتماعي. وتُعدّ «العدالة» من أبرز العناصر الإيمانية المنتجة للنظام. فكلّما تعمّق الإيمان في المجتمع، ازدادت العدالة، و«العدالة المؤسسة على الإيمان» بدورها تنتج نظاماً إيمانياً. وتُعدّ الآية ١٣٥ من سورة النساء من أهم الآيات التي تُبيّن خصائص «العدالة المؤسسة على الإيمان»، حيث يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ، إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا، وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَقَدْ كَانَ اللَّهُ كَأَنَّ بَمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا». وتظهر هذه الآية أن إقامة العدالة في العلاقات الإنسانية القائمة على الإيمان يجب أن تتم حتى لو تعارضت مع المصالح الشخصية أو العائلية. وتُستنبط من هذه الآية سبع خصائص جوهرية للعدالة الإيمانية: «الشمولية»، و«الرقابة الذاتية»، و«القيام الدائم»، و«الإخلاص»، و«الانحياز للحق»، و«التحرر من الأهواء» و«التزام التقوى». بناءً على ذلك، فإن «العدالة» في «الحضارة التوحيدية للأمة»، تتسم بثماني خصائص جوهرية: ١. العدالة ذات منشأ إيماني. ٢. إقامة العدالة واجب عام، يشمل جميع البشر الحقيقيين. ٣. تحقيق العدالة وحفظها لا يقتصر على منفذ القانون في المجتمع (الرقابة الخارجية)، بل يطبق الجميع -كلّ بحسب درجة إيمانه- من خلال الرقابة الذاتية على أعمالهم مستوى من العدالة في المجتمع. ٤. العدالة يجب أن تُقام بشكل دائم ومستمر، لا موسمي أو مرحلي. ٥. يجب أن يكون الهدف من إقامة العدالة أداء الواجب الإلهي بإخلاص تام لوجه الله تعالى. ٦. يجب أن يكون الحق وتطبيقه معياراً للعدالة. ٧. العدالة يجب أن تُمارس أداءً للواجب الإلهي، وبعيداً عن الأهواء والشهوات. ٨. السعي إلى زيادة التقوى هو العامل الأساسي في تحقيق النجاح المتزايد للعدالة الإيمانية. إن العدالة التي تتحلّى بهذه الصفات تُنتج نظاماً يفوق النظام في كل الحضارات المادية. وكلّما ازداد «الإيمان» في المجتمع، ازدادت «العدالة المؤسسة على الإيمان»، وبالتالي ترسخ «النظام الإيماني». ويُعدّ كلّ إنسانٍ حقّاني مسؤولاً عن إقامة العدالة في «الحضارة التوحيدية للأمة»، وتتناسب مسؤوليته مع درجة إيمانه؛ فكلّما ارتقى إيمانه، تعاظمت مسؤوليته في ترسيخ العدالة.

الكلمات المفتاحية: الأمة، العدالة، النظام الإيماني، الآية ١٣٥ من سورة النساء، المنهج الاستنطاقي.

١. بيان المشكلة

تمثل الحضارة نظاماً كلياً من العلاقات الإنسانية المتحوّلة والمتكاملة، يتميّز بطابع منظومي ومنشأ عقلاني (باباي، ١٣٩٩ش، ص ١٥٦). ويملك الدين الإسلامي، بوصفه الدين الخاتم، قدرةً شاملة على هداية البشرية جمعاء. ومن أجل تحقيق هذا الهدف العظيم، أي الهداية العامة، يقدّم القرآن الكريم نموذجاً حضارياً فريداً يتجاوز كلّ الحضارات. فـ«الحضارة التوحيدية للأمة» هي نموذج قرآني للحياة الإنسانية السامية في الدنيا والآخرة. كما يعكس الأمر القرآني العالمي بتكوين مجتمع إنساني عظيم قائم على التمسك بحبل الله جميعاً، ضرورة السعي لتحقيق «الحضارة التوحيدية»، حيث قال الله سبحانه: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ٦٤). تمثل «الأمة» أكبر وأشمل نظام للعلاقات الإنسانية، وأفضل بيئة لتكامل الإنسان لتلبية الاحتياجات الشاملة المادية والروحية للفرد والمجتمع (قاسمي، فتاحي زاده و باباي، ١٣٩٨ش، ص ٣١). الخطوة الأولى لتحقيق «الحضارة التوحيدية للأمة» هي تحديد مؤشرات من آيات القرآن الكريم. فلبناء أي حضارة، لا بد من الوصول إلى مؤشرات، كما تُستخدم المؤشرات للتمييز بين الحضارات المختلفة. ويعد «النظام» أحد المؤشرات المهمة في أي حضارة، فلا حضارة تنشأ بدون «نظام»، كما أن استمرار أي حضارة يعتمد على ديمومة مؤشر «النظام». طبيعة ووظائف «النظام» في «الحضارة التوحيدية» تختلف عن الحضارات المادية؛ حيث تمثل «القوة» في الحضارات المادية العنصر الرئيسي في إرساء «النظام». على الرغم من أن كلمة «نظام» لم ترد في القرآن الكريم، فإن هذا البحث -باستخدام المنهج الموضوعي للشهيد الصدر- يبحث عن منشأ «النظام» وآلية بنائه في آيات القرآن الكريم. والمقصود بـ«النظام» هو الانضباط الاجتماعي المصاحب بنوع من الانتظام وتربية الروح لدى أفراد المجتمع (Newman, 1979, p. 476). إن موضوع «النظام» في القرآن الكريم هو مبحث مفصل، وهذا البحث يتناول دراسة جانب منه فقط. وفي هذه الورقة، تمت دراسة عنصر «العدالة» كأحد العناصر الإيمانية المكونة لـ«النظام» في القرآن الكريم. ويعتقد الشهيد مطهري (رحمه الله) أن الجذور والأصول الرئيسة للمناقشات العلمية حول مسألة «العدالة» يجب تتبعها في القرآن الكريم (مطهري، ١٣٨٨ش، ص ٣٥). فما هي طبيعة عنصر «العدالة» في «الحضارة التوحيدية للأمة» وما هي خصائصها؟ ولقد عرّف أمير المؤمنين (ع) «العدالة» بقوله: «العدل يضع الأمور في مواضعها» (نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧). ورغم كثرة الدراسات التي تناولت مفهوم «النظام» و«العدالة» بشكل منفصل، إلا أنه لم يتم بعد كتابة بحث يدرس «النظام» و«العدالة» معاً من منطلق إيماني. في هذا البحث، تم توضيح طبيعة العدالة المؤدية إلى النظام» في القرآن الكريم باستخدام منهج الاستنتاج المستمد من المنهج

الموضوعي للشهيد الصدر (رحمه الله). يرى الشهيد الصدر (رحمه الله) -بالاستناد إلى قول أمير المؤمنين(ع): «ذلك القرآن فاستنطقوه» (نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨)- أن أهم مرحلة في المنهج الموضوعي هي استنطاق آيات القرآن الكريم بشأن القضية المطروحة. ويُقصد بـ«الاستنطاق» السعي لاستخلاص منظور القرآن حول المسألة المعنية، وهو بحسب رأي الشهيد الصدر أجمل تعبير عن التفسير الموضوعي. وقد قال أمير المؤمنين(ع) في الخطبة ١٥٨ من نهج البلاغة: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه؛ ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء منكم، ونظم ما بينكم» (صدر، ١٣٩٥ ش، ص ٤١) في هذا البحث، تم أولاً توضيح طبيعة ومكانة «الإيمان» بوصفه منشأ «النظام» في «الحضارة التوحيدية للأمة». ثم تم بيان ماهية «العدالة المؤسسة على الإيمان»، وأعقب ذلك بشرح خصائص هذه «العدالة الإيمانية» بالاستناد إلى الآية ١٣٥ من سورة النساء.

٢. النظام الإيماني

يُعد «النظام» أحد المؤشرات الأساسية لقيام أي حضارة وديمومتها. وتشكل طبيعة «النظام» في كل حضارة بما يتناسب مع طبيعة تلك الحضارة. تمثل «الأمة» أكبر «حضارة توحيدية» حسب تعاليم القرآن الكريم. ففي الآية ١١٠ من سورة آل عمران، يتم تقديم «خير أمة» كالنموذج الأمثل الشامل: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ». وفقاً لهذه الآية، هناك مؤثران رئيسيان لقيام «الأمة» هما «الإيمان» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وتنبثق المؤشرات الحضارية الأخرى من هذين المؤشرين الأساسيين. كما يرتبط مؤشر «النظام» ارتباطاً وثيقاً بهذين المؤشرين الرئيسيين. يعتقد الخبراء أن مؤشر «النظام» في الحضارات المادية يتشكل بدعم من عنصر «القوة» (كيسنجر، ١٣٩٨ ش، ص ١١٠-١٢٠). يصنف العلامة جعفري (رحمه الله) الحضارات إلى نوعين: «قائمة على القوة» و«قائمة على الإنسان». وهو يرى أن الإسلام يمثل حضارة قائمة على الإنسان؛ إذ هذه الحضارة التوحيدية تنشأ وتتطور من خلال هداية الإنسان وارتقائه (جعفري، ١٣٥٩ ش، ص ٢٤١-٢٤٩). وتعتبر «القوة» عنصراً مؤثراً في إقامة «النظام» في جميع الحضارات. لكن طبيعة «القوة»، ومنشأها، وآلية إنتاجها، ومكانتها في «الحضارة التوحيدية» تختلف عن نظيراتها في الحضارات المادية. وفقاً للقرآن الكريم، تنشأ «القوة» في «الحضارة التوحيدية» من «الإيمان»: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ١٣٩). كما ينشأ «النظام» أيضاً في «الحضارة التوحيدية» من منبع إيماني. وبعبارة أخرى، فإن «الإيمان» هو العامل الرئيسي لإقامة «النظام» في «الحضارة التوحيدية». المقصود

بـ«الإيمان» هو الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح: «[الإيمان] معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان» (نهج البلاغة، الحكمة ٢٢٧). إن دخول «الإيمان» إلى نسيج المجتمع يفضي إلى ظهور العديد من العناصر الإيمانية. ويتم انتشار «الإيمان» من الحيز الفردي إلى الحيز الاجتماعي الكلي من خلال وجود العناصر الإيمانية وتكاثرها في صلب المجتمع. يقدم القرآن الكريم عددًا كبيرًا من العناصر الإيمانية، لكل منها دور بارز في بناء «الحضارة التوحيدية». بعض العناصر الإيمانية، مثل عنصر «العدالة»، تلعب دورًا أساسيًا في إيجاد واستمرار «النظام» في «الحضارة التوحيدية». ونظرًا لأن طبيعة العلاقات الإنسانية في «الحضارة التوحيدية» هي علاقات إيمانية، فإن النظام الإنساني فيها سيكون بدوره «نظامًا إيمانيًا». ومن أجل إصلاح المجتمعات الإنسانية وبناء حضارة توحيدية، ينقل القرآن الكريم مؤشر «الإيمان» من مستواه الفردي إلى المستوى الاجتماعي العام. فكل آية قرآنية تتضمن لفظًا أو حتى مفهومًا إيمانيًا، تُقدّم شكلًا من أشكال متطلبات العلاقات الإنسانية القائمة على الإيمان. وفي الآية ١١٠ من سورة آل عمران، يقابل القرآن بين نمطين من العلاقات الإنسانية: علاقات قائمة على الإيمان، وأخرى قائمة على الفسق: «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ». حقيقة «الإيمان» لا تقتصر على الاعتقاد القلبي، فالإيمان الصحيح هو الذي يتجاوز مرحلة القلب واللسان ليظهر في العمل (نهج البلاغة، الحكمة ٢٢٧). إن الإيمان المصحوب بالعمل الصالح هو إيمان قادر على بناء الحضارة، وطالما أن «الإيمان» لم يتجاوز العلاقات الفردية أو الجماعية الصغيرة ولم يبلغ المستوى الاجتماعي والحضاري الكلي، فلن تتحقق «الحضارة التوحيدية». كل عنصر من العناصر الإيمانية يلعب دورًا في بناء وتعزيز واستمرار نظام العلاقات الإنسانية القائم على الإيمان في «الحضارة التوحيدية». والخطوة الأولى للتعرف على العناصر الإيمانية هي مراجعة آيات القرآن الكريم واستكشاف شبكة الآيات في حقل «الإيمان» الدلالي. من الواضح أن الآيات المتعلقة بموضوع «الإيمان» تغطي حجمًا هائلًا من آيات القرآن الكريم، بما تشتمل عليه من كم هائل من المفاهيم والشبكات الترابطية بينها، تتطلب كلّ منها بحثًا مستقلًا. وفي هذا البحث، يتم استطاق «العدالة» بوصفها عنصرًا إيمانيًا مؤسسًا لـ«النظام» في آيات القرآن الكريم.

٣. العدالة المؤسسة على الإيمان

تُعدّ «العدالة» أحد العناصر الإيمانية الأساسية. وقد عرّف أمير المؤمنين (ع) العدالة بقوله: «[العدل] يضع الأمور في مواضعها» (نهج البلاغة، حكمة ٤٣٧). وقد وردت كلمتا «العدل» و«القسط» في القرآن الكريم بمعنى العدالة (طباطبائي، ١٤١٧ق، ج ٥، ص ١٧٥). وقد ذكر معظم علماء اللغة أن هاتين الكلمتين مترادفتان (ابن دريد، ١٩٨٨م، ج ٣، ص ١٢٦٥؛ الأزهرى، ١٤٢١ق،

ج ٨، ص ٢٩٩)، بينما ذهب بعضهم إلى وجود فرق دقيق بينهما. ففي كتاب «فروق اللغة»، فُسِّر «العدل» بأنه العدالة في الخفاء، و«القسط» بأنه العدالة في الظاهر (عسكري، ١٤٠٠ق، ج ١، ص ٢٢٩). ويُلاحظ اقتران لفظ «إقامة» بكلمة «القسط» في كثير من آيات القرآن الكريم، مما يدل على البُعد الاجتماعي الوظيفي لمفهوم «القسط». وفي القرآن الكريم، وردت هاتان الكلمتان في سياق الحديث عن «الله» و«الملائكة» و«الإنسان» و«الرسول». فوفقاً للآية ٤٧ من سورة يونس، يبعث الله تعالى رسلاً لكل أمة ويقضي بينهم بالقسط: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ فَجُذِبُوا إِلَيْهِ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (يونس، ٤٧). ووفقاً لهذه الآية، يقابل «القسط» (العدالة) «الظلم». كما أن الآية تُبين مقام «القسط» لله تعالى. وبحسب الآية ١٨ من سورة آل عمران، فإن الملائكة ومن اصطفاهم الله من عباده أيضاً مأمورون بالقيام بالقسط: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». لقد خلق الله تعالى العالم على أساس نظام القسط الإلهي. كما أن الرسل والأنبياء كانوا مكلفين بإعداد الناس لإقامة القسط. وفي الآية ٢٥ من سورة الحديد، يتحدث القرآن الكريم عن مهمة إقامة القسط من قبل الناس أنفسهم: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». بوجود الرسل في كل أمة، يكتسب البشر القدرة على إقامة القسط، وبذلك تكتمل الحجة عليهم. تشير لام الغاية في عبارة «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» إلى أن الهدف من إرسال الرسل إلى كل أمة هو الارتقاء بالناس وتمكينهم من أداء المهمة العظيمة المتمثلة في إقامة «القسط». وتُبين آيات أخرى من القرآن الكريم كيفية تمكين الناس من هذا الدور. ففي الآية ١٣٥ من سورة النساء، وكذلك الآية ٨ من سورة المائدة، يُؤمر المؤمنون بإقامة «القسط» والشهادة به. وتُعدّ إقامة «القسط» أحد مظاهر الإيمان، إذ إن دخول الإيمان إلى القلب واللسان والعمل هو ما يُقضي إلى إقامة «القسط»، ولا يتحقق الإيمان أو الارتقاء به إلا من خلال الارتقاء الروحي للإنسان. فبممارسة تعاليم الأنبياء الإلهيين، يهتدي الإنسان ويكتمل. كما أن إقامة «القسط» من قبل المؤمنين هي مثال على انتقال الإيمان من الحيز الفردي إلى الحيز الاجتماعي العام. ويصل إيمان الأفراد إلى نسيج المجتمع من خلال ظهوره في شكل عناصر إيمانية فاعلة. ومن الواضح أن حصر الإيمان في القلب أو حتى في اللسان، أو اختزاله في بُعد لاهوتي صرف، يتعارض مع هدف القرآن الكريم في هداية الإنسان. كما أن آيات القرآن تدلّ بظاهرها على ضرورة تطبيق «الإيمان» في الساحات الاجتماعية وعلى مستوى العلاقات الإنسانية. إن «العدالة» تُعدّ واحدة من العناصر الإيمانية الكثيرة التي يذكرها القرآن الكريم. وتُظهر عملية تحوّل الإيمان إلى عناصر إيمانية مثل «العدالة» من خلال الخطاب القرآني الموجه إلى المؤمنين لإقامة «القسط». ويُنشئ «النظام الإيماني» في المجتمع عبر هذه العناصر الإيمانية. فالإيمان يُنتج عناصر إيمانية، وهذه العناصر تُفضي إلى قيام النظام. فالإيمان يُنتج العدالة، والعدالة تُنتج النظام.

٤. خصائص العدالة المؤسسة على الإيمان

يختلف عنصر «العدالة» في القرآن الكريم عن مفهوم العدالة المتعارف عليه في المجتمعات البشرية. فـ«العدالة المؤسسة على الإيمان» تخلق نظاماً فريداً يتجاوز أي حضارة مادية. والخصائص الفريدة التي يذكرها القرآن الكريم عن «العدالة» تقدم مفهوماً له يتجاوز تصورات البشر:

٤-١. الشمولية

تأمر الآية ١٣٥ من سورة النساء جميع المؤمنين بإقامة «القسط»: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوتُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا». ويرى العلامة المجلسي (رحمه الله) في تفسيره لهذه الآية أنها تدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسير في طريق العدالة تجاه النفس والآخرين (طبرسي، ١٣٧٢ ش، ج ٣، ص ١٩١). وقد اضطلع جميع الأنبياء والأئمة، في رأس الحكومات التوحيدية، بمسؤولية إقامة «القسط»، كما في قوله تعالى: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (الأعراف، ٢٩): «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (يونس، ٤٧). ونظراً لأن «العدالة» عنصر اجتماعي يتعلق بالعلاقات بين الأفراد، بل وحتى بين المجتمعات البشرية، قد يبدو للوهلة الأولى أن إقامتها تقع حصراً على عاتق الحكومات والدول. ولا شك أن إقامة «القسط» من أهم واجبات الحكام، إلا أن القرآن الكريم، بالإضافة إلى المسؤولية الخطيرة الملقاة على عاتق الحكام لإقامة «القسط»، يجعل إقامة «القسط» واجباً على جميع البشر: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد، ٢٥). فبحسب هذه الآية، يتحمل جميع البشر مسؤولية إقامة «القسط»، ويحاسبون أمام الله على هذه المسؤولية الإلهية. ومن مستويات إقامة «القسط» من قبل الناس هو القيام بالأعمال الصالحة على أساس «القسط»: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ» (يونس، ٤). ثم يبين القرآن الكريم مستوى أسمى من إقامة «القسط»، وهو «الأمر بالقسط». ويندرج تحت هذا المستوى أولئك الذين لا يكتفون بالعمل وفقاً لمقتضيات «القسط» فحسب، بل يدعون الآخرين إليه أيضاً. ومع ازدياد الإيمان في قلب الإنسان، يزداد مستوى تأثيره الإيماني، ويتسع نطاق إيمانه في الوحدات البشرية الأكبر عدداً. فكلما تعمق الإيمان في الإنسان، تعاظمت همته الإصلاحية تجاه الآخرين، وبذل جهوده لهداية الناس على مستويات أرقى. تشير الآية ٢١ من سورة آل عمران إلى المؤمنين الذين استشهدوا في طريق الأمر بالمعروف «القسط»: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». ففي هذه الآية، قد أتى ذكر استشهاد الآمرين بالقسط، بعد ذكر استشهاد الأنبياء، وهي تؤكد مرة أخرى على شمولية مسؤولية إقامة «القسط». يتحمل جميع البشر مسؤوليتين جسيمتين تجاه تحقيق «القسط» في المجتمع: ١. القيام بالمسؤولية الإلهية المتمثلة في

إقامة «القسط». ٢. الأمر بإقامة «القسط» على مستوى المجتمع. بناءً على ذلك، لا تُسقط إقامة «القسط» من قبل فئة محددة في المجتمع هذه المسؤولية الثقيلة عن باقي البشر، بل يبقى الجميع مطالبين بها أمام الله. فكل إنسان يجب أن يرى نفسه مسؤولاً عن إقامة «القسط»، وأن يسعى لنشر هذه الفريضة الإلهية بين سائر الناس، أمراً إياهم بإقامة «القسط».

ومن البديهي أن إقامة «القسط» من قبل «الناس» تُفضي بشكل تلقائي إلى نشوء نظام شامل. نظام ينبثق من مصدر ذاتي، هو الإيمان، ويستقر عبر إقامة «القسط» في المجتمع. إن النظام الذي يُقدّمه القرآن الكريم يفوق كلّ نظام في أي حضارة مادية، كما أن العدالة التي يطرحها القرآن تتجاوز العدالة المعهودة في الحضارات المادية. ففي الحضارات المادية، يعمل منفذو القوانين الوضعية على إقامة «النظام»، بينما في «الحضارة التوحيدية»، يخلق الناس من خلال تربية إيمانية تلقائية نظاماً شاملاً عبر إقامة «القسط»، وعبارة أخرى، إن المشاركة القصوى للناس في إقامة «القسط» تنتج هذا النظام الشامل. وبناءً على ذلك، فإن جميع البشر الذين يشاركون في إقامة «القسط» يلعبون دوراً كبيراً في خلق «النظام». وتبعاً لاتساع نطاق المشاركة البشرية في إقامة «القسط»، ينشأ نظام أوسع. ليس هناك لهذه المشاركة القصوى في أداء الواجب العام المتمثل في إقامة «القسط» سابقة في أي حضارة مادية. هذه المشاركة تنشأ دون إكراه مادي، وباستسلام قلبي من الناس. فكل إنسان، وفقاً لمستوى إيمانه، يلعب دوراً فعالاً في إقامة «القسط» على مستوى المجتمع.

٤-٢. الرقابة الذاتية

إن إقامة «القسط» في «الحضارة التوحيدية» تنبع من إيمان البشر الداخلي قبل أن تعتمد على الإكراه الخارجي. فإقامة «القسط» التي تتحقق في المجتمعات الإيمانية لها مصدر داخلي؛ إذ إن الإنسان المؤمن يُقيم «القسط» في ذاته قبل أن يُقيمه في محيطه. ومن هنا، فإن أداء هذا الواجب الإلهي لا يمكن أن يتحقق من إنسان لم يتهذب ذاتياً ولم يروض نفسه. في بعض آيات القرآن الكريم، نرى توصيات جادة من الأنبياء بالعمل على أساس «القسط»: «وَيَا قَوْمِ أَوفُوا الْمِيثَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود، ٨٥)؛ «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن، ٩). هذه الآيات تبين أن ليس جميع البشر لديهم القدرة على العمل وفقاً لـ«القسط»، ولهذا فإن من مهام الأنبياء إعداد الناس لتحمل هذه المسؤولية الإلهية العظيمة. ولا يستطيع إقامة «القسط» ونشره في المجتمع إلا من اتخذ العمل بمبادئ القسط منهجاً وسلوكاً له. ويملك المؤمنون قدرات متفاوتة على إقامة «القسط» بحسب درجة إيمانهم. فكلما تعمق الإيمان في النفس، ازدادت الرقابة الذاتية عليه. وتشكل هذه الرقابة الذاتية لدى المؤمنين، تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين، شبكة علاقات إنسانية قائمة على الإيمان. وبقدر ما يتسع نطاق الإيمان، تتسع دائرة إقامة

«القسط» في العلاقات الإنسانية. وكلما توسع «القسط» في المجتمع، ينشأ نظام إيماني أقوى وأكثر متانة في نسيج المجتمع. وبالتالي، تزداد متانة ونظام هذه الشبكة البشرية بازدياد إيمان الأفراد. إن النظام الناتج عن الرقابة الذاتية للبشر يعمل بشكل أقوى وأكثر فعالية من الرقابة الخارجية لمنفذي القانون. وبعبارة أخرى، المجتمع الذي يتمتع بالإضافة إلى الرقابة الخارجية برقابة ذاتية، ينشأ فيه نظام أكبر وأكثر متانة.

٤-٣. القيام الدائم

يرد استعمال كلمة «القسط» في القرآن الكريم غالباً مقترناً بلفظ «القيام». ففي الآية ١٣٥ من سورة النساء، نجد عبارة «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ». ويرى بعض المفسرين أن كلمة «قَوَّامِينَ» تدلّ على كثرة القيام في جميع الأحوال والأزمنة والأمكنة (سيد قطب، ١٤١٢ق، ج ٢، ص ٧٧٥). و«قَوَّامِينَ» جمع «قَوَّام»، وهي صيغة مبالغة تدلّ على كثرة القيام، أي يجب أن يكون القيام بالعدل شأنًا دائمًا في كل حال، وكل عمل، وكل عصر وزمان، حتى يصير ذلك خلقًا راسخًا في نفسه، ويصبح الانحراف عنه مخالفاً لطبيعته وروحه. (مكارم شيرازي، ١٣٧٤ش، ج ٤، ص ١٦٢). إن أمر الله تعالى للمؤمنين بالقيام بالقسط هو أمر شامل، يجب تنفيذه في جميع الظروف والأحوال. فالمؤمن لا ينبغي له أن يتخلى عن واجب إقامة «القسط»، وعليه أن يؤدي هذا الواجب بما يتناسب مع وضعه وظروفه الزمانية والمكانية. ومن الواضح أن مثل هذا الأمر الإلهي الجليل لا نظير له في أي حضارة مادية. وقد صمّم هذا التكليف الإلهي بما يتناسب مع طبيعة الإنسان وروحه. ويظهر أمر الله تعالى للمؤمنين بإقامة «القسط» العلاقة المباشرة بين «الإيمان» و«إقامة القسط». إن إضافة لفظ «القيام» إلى «القسط» في القرآن الكريم يدلّ على عظمة هذا التكليف الإلهي. فإقامة «القسط» من قبل إنسان مؤمن تُسهم في ضخّ هذا المبدأ في نسيج العلاقات الإنسانية التي تضمّ جماعات من الناس. ولا يتحدث القرآن الكريم عن «القسط» بوصفه واجباً فردياً محضاً، بل إن هذا المفهوم لا يكتسب فعاليته إلا حين يُطبّق في جماعة بشرية. كما أن الأمر القرآني بإقامة «القسط»، هو الآخر، يُبرز بوضوح البعد الاجتماعي لهذا الفعل، ويؤكد استخدام صيغة الجمع «قَوَّامِينَ»، التي تُضفي مزيداً من التأكيد على الطابع الجماعي والمستمر لهذا الواجب. إن الأمر بإقامة القسط، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار ما تتضمنه صيغة المبالغة من تأكيد، يُظهر أن إقامة «القسط» تُدخل عدداً كبيراً من البشر في شبكة إنسانية مترابطة قوية، وتسوق هذا الكم الهائل من المؤمنين في مسار مشترك. ثم إن المواظبة الدائمة للمؤمنين على إقامة «القسط» تُعزز من قابلية المجتمع للانضباط وترسخ النظام الجماعي. فعندما يلتزم عدد كبير من الناس في المجتمع بإقامة «القسط» ويعملون بموجبه، تقلّ الحاجة إلى العوامل الخارجية لفرض «النظام». كما أن نسبة نجاح منفذي القانون في إقامة «النظام» تزداد بازدياد جهود الناس في إقامة «القسط».

٤-٤. الإخلاص

تُشير بعض آيات القرآن الكريم إلى ضرورة «الإخلاص» في القيام بـ«القسط»، كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ، إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا، وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (النساء، ١٣٥)، وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ، وَاتَّقُوا اللَّهَ، إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (المائدة، ٨). وبناءً على ذلك، فإن الهدف الأسمى للمؤمنين من إقامة «القسط» يجب أن يكون ابتغاء مرضاة الله تعالى وحده. فإذا لم يكن الدافع لإقامة «القسط» سوى رضا الله، فإن المؤمن لن يقع أسير أهواء وشهوات النفس. إن «الإخلاص» في المؤمن يضمن استمرارية أداء هذا الواجب الإلهي، ويمنع ترزيع الشبكة الاجتماعية التي تنهض بمسؤولية إقامة «القسط». فـ«الإخلاص» لا يقتصر أثره على تحسين نوعية إقامة «القسط» وزيادة عدد القائمين به، بل يقلل كذلك احتمالية تفكك الشبكة المنظمة للعلاقات الإنسانية، وبالتالي يقلل من مظاهر الفوضى والخلل في «الحضارة التوحيدية».

٤-٥. الانحياز للحق

تشير العبارة القرآنية «وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» في الآية ١٣٥ من سورة النساء إلى أن إقامة «القسط» يجب أن تكون على أساس «الحق». فلا يجوز للمؤمن أن يُدخل أدنى مصلحة شخصية أو عائلية في أداء هذا التكليف الإلهي. وعلى الرغم من توصيات القرآن الكثيرة ببرّ الوالدين ورعاية حقوقهم، إلا أن ذلك لا يُبرّر التهاون في إقامة «القسط» من أجلهم. وقد ذكرت الآية الكريمة الوالدين إلى جانب النفس والأقارب بشكل صريح، حتى لا يبقى أي مجال للشك أو التردد في حدود إقامة «القسط». إن مثل هذا التوجيه حول «إقامة القسط» والعمل وفق القانون بمعزل عن المصالح الشخصية لا نظير له في أي حضارة مادية؛ إذ إن الحضارة التي تُبنى على الماديات، تُعلي شأن المصالح المادية وتعطي الأولوية للمنافع الشخصية. وهذا في حين أن من أسباب اختلال النظام في المجتمعات هو تغليب المصالح الفردية أو الفئوية أو الحزبية على الحق. وعندما يُقدّم المؤمن جانب الله في أداء واجباته، ويُقصي طلب المنفعة، فإن احتمال تفكك شبكة العلاقات الإنسانية المنظمة ينتفي أو يتضاءل إلى الحد الأدنى. فالمؤمن، حين تتعارض مصالحه أو مصالح والديه وأقاربه مع الحق، يجب أن يقف في صفّ الحق دون تردد. وتُبيّن الآية ٢٤ من سورة التوبة معيار صدق الإيمان، وهو مدى حبّ الإنسان لله ورسوله، حيث جاء فيها: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَ... فَتَرْصُدُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ». وبناءً على هذه الآية، فإن من يُقدّم حبّه لوالديه، وأبنائه، وإخوانه، وزوجته، وأقاربه، أو

لأمواله وتجاراته ومسكانه على حبّ الله ورسوله والجهاد في سبيله، فهو فاسق. وبالتالي، فإن تفضيل أي شيء أو أي أحد على الله ورسوله يُخرج الإنسان من دائرة الإيمان. إنّ الإنسان الذي يتخذ الحقّ مبدأً لحياته هو وحده القادر على أن يضحي بمصالحه الشخصية ومصالح أحبّته في سبيل الله ورسوله. وإنّ مدى تضحية هكذا إنسان مرتبط بدرجة إيمانه؛ فكلّما ازداد إيمانه رسوخاً، ازداد انحيازه للحق. ومع ازدياد عدد الحقّانيين وارتفاع منسوب الإيمان بين الناس، يتسع نطاق الإيمان في المجتمع، فتراجع فيه الأنانيّة ويتعاطف الانحياز للحق في النسيج الاجتماعي. إن انحياز المؤمن للحق لا يخفّف من احتمالات تفكك «النظام» فحسب، بل تُسهم أيضاً في تعزيز متانة العلاقات الإنسانية داخل «الحضارة التوحيدية»، وتوسيع دائرة الحقّانيين فيها. وبناءً عليه، فإن الانحياز للحق يُقضي بطبيعته إلى نظام أكثر تماسكاً ورسوخاً، ويُسهم في اتساع رقعة «الحضارة التوحيدية».

٤-٦. التحرر من الأهواء

تُجيب عبارة «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا» في الآية ١٣٥ من سورة النساء عن شبهة تدخّل الأهواء في إقامة «القسط». فبحسب هذه الآية، لا يجوز أن تتأثر إقامة «القسط» بالأهواء والرغبات الدنيوية. ويرتبط ترك اتباع الهوى ارتباطاً مباشراً بالإيمان؛ فكلّما زاد الإيمان، قلّ الانقياد للأهواء. ويضمن الإنسان المؤمن، من خلال مخالفته للأهواء والشهوات، نشوء واستمرار «النظام» الناتج من «العدالة المؤسسة على الإيمان». وفي الحقيقة، من يُقحم أهواءه في إقامة «القسط» لا يمكنه أن يُقيمه فعلاً. وبعبارة أخرى، تُبيّن آيات القرآن الكريم أن إقامة «القسط» لا تكون ممكنة إلا في حال التحرر الكامل من الأهواء. فالذي يُقدّم هواه على الحق، لا يملك القدرة على إقامة «القسط». ولا يتحقق هذا التكليف الإلهي إلا حين يكون الإنسان متحرراً من كلّ نزعة نفسية تُزاحم الحق.

٤-٧. التزام التقوى

يُعدّ «الالتزام التقوى» من الأوامر القرآنية التي تُستخدم لتقييم مدى نجاح الإنسان في مسار إقامة «القسط». وبعبارة أخرى، فإن المؤمن الذي بلغ درجة التقوى يكون قد نجح أيضاً في أداء واجبه الإلهي في إقامة «القسط». فبحسب الآية ٨ من سورة المائدة، فإن إقامة «العدل» و«القسط» تُقرب الإنسان من التقوى: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى». وتُعدّ «التقوى» خلاصة جميع الخصائص التي يصفها القرآن الكريم لـ«العدالة المؤسسة على الإيمان». فكلّ خاصية من هذه الخصائص تُقرب الإنسان من التقوى. فالمؤمن الذي لا يتبع أهواءه، ويقدم الحق على مصالحه الشخصية والعائلية، ويُخلص في إقامة القسط لوجه الله تعالى، لا شك أنه قد اقترب من حدود التقوى. إن النسبة بين «القسط» و«التقوى» هي العموم والخصوص المطلق؛ فكلّ متّقٍ يُقيم «القسط»، لكن ليس كلّ من يُقيم

«القسط» بالضرورة متقبلاً. ومن هنا، تُعدّ «التقوى» عنصراً أقوى في ترسيخ النظام داخل المجتمع. وعلى الرغم من أن «التقوى» ليست عنصراً شائعاً بين جميع الناس، إلا أن كل فرد متقبّلٌ لعنصرٍ محورياً في إرساء «النظام» في المجتمع. وبقدر ما يزداد حضور الأتقياء في المجتمع، وتتعاظم جهودهم في تهذيب أنفسهم والارتقاء بالآخرين، يحظى «القسط» بحضور أكثر في المجتمع، ويترسخ النظام تبعاً لذلك. إن هذا الارتباط الوثيق بين «التقوى» و«النظام» هو ما يمكن ملاحظته أيضاً في وصية أمير المؤمنين (ع)، حيث قال: «أوصيكم بالتقوى الله ونظم أمركم» (نهج البلاغة، الرسالة ٤٧). ومن خلال التأمل في آيات القرآن الكريم، يتضح أن هذه الخصائص السبع لـ«العدالة المؤسسة على الإيمان» مترابطة ترابطاً وثيقاً. فالجهود المستمرة والخالصة التي يبذلها الإنسان الحقاني، بعيداً عن أهواءه وشهواته، في سبيل إقامة «القسط»، لا تتكلل بنجاح إلا من خلال رقابته الذاتية على أعماله والسير نحو التحلي بـ«التقوى». بل إن بعض المفسرين، كالفخر الرازي، فسّر عبارة «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» على أنها تدلّ على وجوب العدل (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١١، ص ٣٢٠). استناداً إلى آيات القرآن الكريم، إن «التقوى» تمثل مرتبة تالية لمرتبة «العدالة». بل يمكن القول إن المرحلة المتكاملة من ممارسة العدل لا تتحقق إلا عندما يبلغ الإنسان درجة التقوى. وكلّما اقتربت العلاقات الإنسانية في المجتمع من أفق التقوى، أصبحت إقامة «العدل» أكثر ضماناً واستقراراً. وبعبارة أخرى، إن إقامة القسط في المجتمع التقويّ أكمل وأوسع نطاقاً من أيّ مجتمع آخر. ومن خلال الجمع بين عبارتين قرآنيتين: «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا» (النساء، ١٣٥)، و«اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (المائدة، ٨)، تتشكل لدينا معادلة قرآنية: فبحسب الآية الأولى، تركُ اتباع الهوى يؤدي إلى العدل، وبحسب الثانية، تحقّق العدل يُفضي إلى التقوى. وتستند الخصائص التي وردت في شأن «العدالة المؤسسة على الإيمان» إلى ترتيب العبارات القرآنية في الآية ١٣٥ من سورة النساء. ووفقاً لهذا الترتيب إن الرقابة الذاتية، والسعي الدائم والمخلص لتحقيق الحق إنما تتحقق في الإنسان المؤمن الذي لا يخضع لأهوائه. فالإنسان الذي قد تحرّر من سلطان الهوى، يُقيم العدالة، ويملك القدرة على إقامة «القسط» على مستوى «الحضارة التوحيدية للأمة». وتُظهر هذه الحقيقة القرآنية أحد الفروق الجوهرية بين العدالة في الحضارات المادية، والعدالة في «الحضارة التوحيدية للأمة». ويرى الشهيد مطهري (رحمه الله)، أن العدالة في المجتمع بمنزلة الأساس في البناء (مطهري، ١٣٨٩ش، ص ١٨). وتنتج الخصائص التي يصفها القرآن الكريم لـ«العدالة المؤسسة على الإيمان» نموذجاً فريداً من العدالة، لا نظير له في أي حضارة مادية. فـ«العدالة المؤسسة على الإيمان» تُفضي إلى «نظام إيماني» يتجاوز كلّ أشكال النظام الأخرى. وكلّما تحققت هذه الخصائص في عدد أكبر من الناس، ازداد تماسك النظام في نسيج «الحضارة التوحيدية للأمة». وكلّما بلغ عدد أكبر من الناس درجة «التقوى»،

ازدادت قوة «العدالة الإيمانية»، وتعرّز «النظام الإيماني» في بنية هذه الحضارة. تُعدّ «العدالة» أحد العناصر الإيمانية التي يقدّمها القرآن الكريم بوصفها أساساً لإرساء «النظام» في «الحضارة التوحيدية للأمة». وتتحقّق حقيقة الإيمان من خلال تجلّي عناصره في المجتمع، وبالتالي، فإن اتساع نطاق الإيمان من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي يتحقّق عبر ظهور عناصر إيمانية، كـ«العدالة»، في البنية الاجتماعية. وكلّما ازداد الإيمان، ازدادت العدالة في المجتمع. وبقدر ما تنتشر خصائص «العدالة الإيمانية» بين جماهير المؤمنين داخل «الحضارة التوحيدية للأمة»، تزداد احتمالية تحقّق «النظام الإيماني». ويُسهّم بناء «العدالة المؤسسة على الإيمان» واتساع رقعتها في تقليص مظاهر العنف، والفوضى، والاضطرابات الاجتماعية، ويُعرّز من روح الإيثار والتضحية. وكلّما تراجعت الأنانية، وتعاظمت النزعة نحو إيثار الغير على النفس داخل المجتمع، توقّرت الأرضية اللازمة لإقامة «النظام».

٥. الخاتمة

إن «الإيمان» هو المنشأ الأساسي لبناء واستمرار «النظام» في «الحضارة التوحيدية للأمة». فالإيمان المتمكّن في القلب، إذا ما ظهر على اللسان، وتجلّى في العمل، يمهد الأرضية لكي يتوسع نطاقه في الاجتماع أيضاً. إن اتساع رقعة الإيمان من المستوى الفردي إلى المستوى الاجتماعي الكلي يتمّ من خلال ظهور مجموعة من العناصر الإيمانية في المجتمع. وتُعدّ العناصر الإيمانية نتاجاً للتفاعل الإيماني بين الأفراد داخل منظومة العلاقات الإنسانية. ومن بين هذه العناصر، تبرز «العدالة» بوصفها عنصراً مهماً في إقامة النظام داخل «حضارة التوحيد». وتختلف طبيعة العدالة والنظام، من حيث النوع والكم، بين الحضارات المادية والحضارة التوحيدية. فالطبيعة، وآليات الإنتاج، والمؤشرات للعناصر في «الحضارة التوحيدية» تختلف جذرياً عن نظيراتها في الحضارات المادية. حتى المؤشرات التي تبدو مشتركة بين الحضارات، مثل «النظام»، تحمل دلالات مختلفة في كلّ حضارة. إن «الحضارة التوحيدية للأمة» تُعدّ حضارة قائمة على الإنسان، حيث تتشكّل من خلال تربية الإنسان المؤمن، ويعتمد بقاؤها على «الإيمان». كذلك، تُعتبر «القوة» الركيزة الأساسية لإرساء «النظام» في الحضارات المادية، بينما يُشكّل «الإيمان» العامل الجوهري في بناء «النظام» داخل «الحضارة التوحيدية للأمة». ففي الحضارات المادية، يُعتمد على الإكراه الاجتماعي والرقابة الخارجية لضمان الالتزام بالقوانين وتحقيق العدالة، ومن ثم إقامة النظام. أما في «الحضارة التوحيدية»، فإن الرقابة الذاتية لدى الإنسان المؤمن، إلى جانب الرقابة الخارجية التي يقوم بها منفذو القانون، تُنتج «العدالة المؤسسة على الإيمان»، والتي تُفضي بدورها إلى «النظام المؤسس على الإيمان». وفي حين أن تطبيق القانون وإقامة

العدل في الحضارات المادية يهدف إلى تحقيق النظام، فإن إقامة «القسط» في الحضارة التوحيدية تنطلق من مبدأ الانحياز للحق، ويُعدّ النظام ثمرةً طبيعية لإحقاق الحق. أما مؤشر «النظام» في «الحضارة التوحيدية للأمة» فهو مؤشر متفرّع من مؤشر «الإيمان». فالمؤمن، بحكم إيمانه، يملك قلباً ولساناً وعملاً إيمانياً. ومن هذا الإنسان المؤمن، ومن المجتمع المؤمن، تنشأ «العدالة المؤسسة على الإيمان»، والتي تُنتج بدورها «النظام الإيماني». إن العدالة التي يُقدّمها القرآن الكريم تُشكّل تحدياً جوهرياً لمزاعم العدالة في أي حضارة أخرى.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

- ابن دريد، محمد بن الحسن (١٩٨٨م). *جمهرة اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين، ج ٣.
- الأزهري، محمد بن أحمد (١٤٢١ق). *تهذيب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٨.
- باباي، حبيب الله (١٣٩٩ش). *تنوع وتمدن در اندیشه اسلامی*. قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.
- جعفری، محمدتقی (١٣٥٩ش). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغة*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سيد قطب، ابن ابراهيم الشاذلي (١٤١٢ق). *في ظلال القرآن*. بيروت-القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة، ج ٢.
- صدر، سيد محمدباقر (١٣٩٥ش). *شيوه كشف پاسخ های قرآن به پرسش های معاصر انسان و ترجمه بحث های از اندیشمند بزرگ آیت الله شهید سيد محمدباقر صدر*. ترجمه: محمدحسين ملك زاده. قم: اعتدال اسلامی.
- طباطبائي، سيد محمدحسين (١٤١٧ق). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين، الطبعة الخامسة، ج ٥.
- طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢ش). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ج ٣.
- عسكري، حسن بن عبدالله (١٤٠٠ق). *التفريق في اللغة*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ج ١.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ق). *التفسير الكبير مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ج ١١.
- قاسمی، کوثر؛ فتاحی زاده، فتحیه؛ بابای، حبيب الله (١٣٩٨ش). «امت» فرائز از تمدن در آینه قرآن. *تقد و نظر*، ٢٤ (٣).
- کيسنجر، هنری (١٣٩٨ش). *نظم جهانی؛ تأملی در ویژگی ملت ها و جریان تاريخ*. ترجمه: محمدتقی حسینی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (١٣٨٨ش). *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (١٣٨٩ش). *بيست گفتار*. تهران: صدرا.
- مكارم شیرازی، ناصر (١٣٧٤ش). *تفسير نمونه*. تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ٤.

Newman, J. (1979). Two Theories of Civilization. *Philosophy*, no. 21.

The Nature of Governance with a Focus on Mahdist Governance

Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.elahinejad@isca.a.ir

Abstract

In line with political thought, doctrinal paradigms, social customs and norms, worldview and ideology, as well as the types of political and cultural systems and the civilizational and historical backgrounds of each society and nation, the distribution of power and the implementation of policy, which is collectively termed governance, are determined. Governance is a modern, high-frequency concept with a constructivist, multidimensional nature. As a soft, expansive, and widely embraced technology, it is prominently featured in various educational and research centers and institutes. In this paper, governance is defined as the systematic process of steering, guiding, facilitating, and regulating society from origin (policy-making) to destination (objectives), based on collective decisions and public participation. Mahdist governance is one of the constrained forms of governance, distinguished from others by the Mahdist qualifier. Mahdist governance is described as an Islamic governance model structured around the doctrine of Mahdism, dedicated to guiding and leading society and its citizens toward excellence and perfection in both material and spiritual dimensions. Mahdist governance is divided into two categories: Transcendent Mahdist Governance and Governance of *walī al-faqīh* (jurist guardian). In other words, Mahdist governance is characterized by two approaches: general and specific. In the general (broader) sense, Mahdist governance refers to absolute Mahdist governance without specifying those accepting the guardianship. In the specific (narrower) sense, the definition includes the designation of those accepting the guardianship. Accordingly, general Mahdist governance is an Islamic governance model structured around the doctrine of Mahdism, aimed at guiding society and citizens toward material and spiritual excellence and perfection. This definition encompasses governance under the direct sovereignty of Imam al-Mahdi and governance under the sovereignty of Imam al-Mahdi's successors, at the forefront of whom stands the jurist guardian. Specific Mahdist governance stands in contrast to the



Cite this article: Elahinejad, H. (2025). The Nature of Governance with a Focus on Mahdist Governance. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 67-86.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.68282.1007>

Received: 2024-11-09 ; **Revised:** 2025-01-14 ; **Accepted:** 2025-02-20 ; **Published online:** 2025-04-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



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

general form. The fundamental distinction lies in the fact that the specific governance focuses on the differences and exclusive features between transcendent Mahdist governance and governance of the jurist guardian, such as distinctions between ruled and rulers, and unique characteristics exclusive to each. In contrast, the general governance emphasizes the commonalities and overlaps between the two, such as their shared origin in the doctrine of Mahdism, their role in elevating and perfecting individuals and society, and so on. Both forms of governance originate from and are structured around the doctrine of Mahdism. The first is administrated under the direct sovereignty of Imam al-Mahdi, and the second under the sovereignty of his successors. In this paper, the research method is qualitative. Data collection is conducted through documentary and library-based methods, while data processing is carried out using descriptive and analytical approaches. Governance has to do with various topics, including the foundations and principles of governance, the role and functions of governance, the scope and domain of governance, the pillars and fundamentals of governance, the style and method of governance, the purpose and ultimate aim of governance, the criteria and standards of governance, the types and categories of governance, the nature and dimensions of the ruler and ruled. One of the most important discussions in governance is the nature and definition of governance, which is addressed under the framework of ontology and conceptualization. This paper undertakes the task of elucidating and justifying this aspect. Undoubtedly, governance, in the sense of steering and guidance, has become a highly frequent and widely discussed concept in the contemporary era. It is the subject of debate, dialogue, research, and investigation by scholars and intellectual elites across various disciplines and academic domains in diverse scientific centers and institutes. It should be noted that every subject and concept is generally examined through two approaches: conceptual and affirmative; that is, through conceptual and theoretical lenses. The general concept of governance and the specific concept of Mahdist governance are no exception to this rule. To identify and introduce them, it is necessary to conceptualize it through a study of its nature and essence. In conclusion, it is generally stated that the study of concepts (here, the concept of governance is intended, with emphasis on the concept of Mahdist governance) can be divided into two types: literal and terminological. Terminological conceptualization can in turn be divided into two types: simple and compound. The compound concept—also referred to as a construct or multidimensional concept—varies into essential and accidental conceptualization. Essential conceptualization itself is divided into complete definition and incomplete definition, while accidental conceptualization is divided into particular accident (referred to as complete description) and general accident (referred to as incomplete description). Incomplete description varies into types such as definition by method, definition by purpose, definition by problems, definition by analogy, and so forth.

Keywords: Governance, Islamic governance, Mahdist governance, governance of the jurist guardian, good governance, transcendent governance.



ماهية الحوكمة مع التأكيد على الحوكمة المهدوية

حسين الهينجاد

أستاذ، الكلام الاسلامي، بمعهد العالي للعلوم و الثقافة الاسلامية، قم، ايران. h.elahinejad@isca.a.ir

الملخص

يَحَسِّبُ الفكر السياسي، والنموذج الاعتقادي، والعادات والتقاليد الاجتماعية، ونوعية الرؤية الكونية والأيدولوجية، وأنماط النظم السياسية والثقافية، ووجود الامتدادات الحضارية والتاريخية في كل أمة ومجتمع، يتحدّد توزيع القوة وممارسة السياسة في المجتمع، وهو ما يُعبّر عنه بمصطلح الحوكمة. الحوكمة مفهوم جديد وكثير التداول، يتمتّع بطبيعة بنائية وبأبعاد متعدّدة، ويُعدّ تقنية غير ملموسة، واسعة الانتشار، وشديدة الحضور في المراكز والمؤسسات التعليمية والبحثية. وفي هذا البحث، يُقصد بالحوكمة العملية المنظمة التي تهدف إلى قيادة المجتمع وتوجيهه وإزالة عقباته وتنظيمه منذ البداية (أي: رسم السياسات) وحتى الغاية (أي: تحقيق الأهداف)، وذلك على أساس القرارات الجماعية وبمشاركة عامة من الناس. أمّا الحوكمة المهدوية فهي إحدى صور الحوكمة المقيدة، وتمتاز عن غيرها من الحوكمات بخصوصية ارتباطها بالفكر المهدوي. وتُعرّف بأنها: نموذج من الحوكمة الإسلامية يقوم على أساس فكر المهدوية، ويهدف إلى توجيه المجتمع والمواطنين وقيادتهم نحو بلوغ مراتب الكمال والرقى مادياً ومعنوياً. وتنقسم الحوكمة المهدوية إلى قسمين: الحوكمة المهدوية المتعالية وحوكمة ولاية الفقيه. وبعبارة أخرى، إن مفهوم الحوكمة المهدوية يتم تحديده على مستويين: عام وخاص. ففي المستوى العام أو بالمعنى الأعم يُراد بها مطلق الحوكمة المهدوية من دون النظر إلى تحديد القانونين عليها. أمّا في المستوى الخاص أو بالمعنى الأخص فيراد بها تعريف الحوكمة المهدوية مع تحديد المتولّين لشؤونها. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحوكمة المهدوية بالمعنى العام يشمل الحوكمة التي تتم بإشراف شخص الإمام المهدي (ع) نفسه، وكذلك الحوكمة التي تتم بإشراف خلفائه، ويتقدّمهم الولي الفقيه. أمّا الحوكمة بالمعنى الخاص فهي تُقابل الحوكمة المهدوية بالمعنى العام، والفرق الجوهرى بين العام والخاص يكمن في أنّ الحوكمة الخاصة تركّز أكثر على التمايزات والاختصاصات بين الحوكمة المهدوية المتعالية وحوكمة ولاية الفقيه، كاختلاف المتولّين والحكام، واختلاف الخصائص الحصرية بينهما. أمّا الحوكمة العامة فتركّز أساساً على أوجه الاشتراك والتداخل بين الحوكمة المهدوية المتعالية وحوكمة ولاية الفقيه، مثل انبثاقهما معاً من الفكر المهدوي، وسعيهما المشترك لبلوغ الناس والمجتمع مراتب الكمال والارتقاء. إن كلا النموذجين ينبعان من فكر المهدوية ويتقوّمان به؛ فالأول يُدار بحاكمية مباشرة للإمام المهدي (ع)، وأمّا الثاني

استناداً إلى هذه المقالة: الهينجاد، حسين (٢٠٢٥). ماهية الحوكمة مع التأكيد على الحوكمة المهدوية. *الحوكمة في القرآن والسنة*,

٣ (٢)، صص ٦٧-٨٦. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.68282.1007>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١١/٠٩؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠١/١٤؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٢٠؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٤/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



فُيَدَارُ بِحَاكِمِيَّةٍ خَلْفَاءَ الْإِمَامِ (ع) وَفِي طَلِيعَتِهِمُ الْوَلِيُّ الْفَقِيه. إِنَّ الْمَنْهَجَ الْمَعْتَمَدَ لِهَذَا الْبَحْثِ هُوَ الْمَنْهَجُ النَّوْعِي، وَفِي مَسْتَوًى جَمْعِ الْمَعْطِيَّاتِ أَتَّبَعَ الْأَسْلُوبَ الْوِثَاقِيَّ وَالْمَكْتَبِيَّ، وَأَمَّا فِي مَسْتَوًى مَعَالِجَةِ الْمَعْطِيَّاتِ فَاسْتُخْدِمَ الْمَنْهَجُ الْوَصْفِيُّ وَالتَّحْلِيلِيُّ. إِنَّ الْحُكْمَةَ تُعَدُّ مِيدَانًا غَنِيًّا بِالْمَبَاحِثِ، مِنْ قَبِيلٍ: مَبَادِئُ وَأَصُولُ الْحُكْمَةِ، أَدَوَارُهَا وَوُظَانُفُهَا، مَجَالُهَا وَسَعَتُهَا، أَرْكَانُهَا وَأَسْسُهَا، أَنْمَاطُهَا وَأَسَالِيِبُهَا، غَايَاتُهَا وَأَهْدَافُهَا، مَعَايِيرُهَا وَضَوَائِبُهَا، أَقْسَامُهَا وَأَنْوَاعُهَا، مَا هَيْتُهَا وَأَبْعَادُهَا، ثُمَّ الْقَائِمُونَ عَلَيْهَا وَالْمَتَوَلُّونَ شُؤْنَهَا. وَمِنْ أَبْرَزِ تِلْكَ الْمَبَاحِثِ مَسْأَلَةُ مَا هِيَ الْحُكْمَةُ وَتَعْرِيفُهَا، الَّتِي تُطْرَحُ فِي سِيَاقِ الْبَحْثِ عَنْ حَقِيقَتِهَا وَمَفْهُومِهَا، وَهُوَ مَا يَتَصَدَّى هَذَا الْبَحْثُ لِبَيَانِهِ وَتَفْسِيرِهِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْحُكْمَةَ، بِمَعْنَى الْقِيَادَةِ وَالتَّوَجِيهِ، قَدْ أَصْبَحَتْ فِي الْعَصْرِ الرَّاهِنِ مَفْهُومًا مُتَدَاوِلًا بِكَثْرَةٍ، وَتُدْرَسُ وَتُنَاقَشُ فِي الْمَرَاكِزِ وَالْمُؤَسَّسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ وَالنَّخَبِ الْأَكَادِمِيَّةِ فِي مَجَالَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ. وَتَجْدُرُ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ كُلَّ مَوْضُوعٍ أَوْ مَفْهُومٍ يُدْرِكُ عَادَةً مِنْ زَاوِيَتَيْنِ: تَصَوُّرِيَّةٍ وَتَصْدِيقِيَّةٍ، أَيْ مِنْ بُعْدَيْنِ مَفْهُومِيٍّ وَنَظَرِيٍّ. وَمَفْهُومُ الْحُكْمَةِ بِشَكْلِ عَامٍ، وَالْحُكْمَةُ الْمَهْدُويَّةُ بِشَكْلِ خَاصٍّ، لَا يُسْتَثْنَى مِنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ، إِذْ يَحْتَاجُ التَّعْرِيفُ بِهِمَا إِلَى دَرَاةٍ مَفَاهِيمِيَّةٍ ضَمَّنَ إِطَارِ الْبَحْثِ فِي الْمَاهِيَّةِ وَالْحَقِيقَةِ. يُمَكِّنُ الْقَوْلُ إِجْمَالًا إِنَّ الْبَحْثَ فِي الْمَفْهُومِ - وَالْمَقْصُودُ هُنَا مَفْهُومُ الْحُكْمَةِ - مَعَ التَّأَكِيدِ عَلَى مَفْهُومِ الْحُكْمَةِ الْمَهْدُويَّةِ - يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ: لَفْظِيٍّ وَاصْطِلَاحِيٍّ. أَمَّا الْمَفْهُومُ الْاصْطِلَاحِيُّ فَيَنْقَسِمُ بِدَوْرِهِ إِلَى قَسْمَيْنِ: الْمَفْهُومِ الْبَسِيطِ وَالْمَفْهُومِ الْمَرْكَّبِ. وَالْمَفْهُومُ الْمَرْكَّبُ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ أَحْيَانًا بِالْمَفْهُومِ الْبَنَائِيِّ أَوْ الْمُتَعَدَّدِ الْأَبْعَادِ يَنْتَوِعُ إِلَى الْمَفْهُومِ الْذَاتِيِّ وَالْمَفْهُومِ الْعَرَضِيِّ. وَالْمَفْهُومُ الْذَاتِيُّ يَقْسَمُ إِلَى الْحَدِّ التَّامِّ وَالْحَدِّ النَاقِصِ، أَمَّا الْمَفْهُومُ الْعَرَضِيُّ فَيُقَسَّمُ إِلَى الْعَرَضِ الْخَاصِّ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالرَّسْمِ التَّامِّ، وَالْعَرَضِ الْعَامِّ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالرَّسْمِ النَاقِصِ. وَالرَّسْمُ النَاقِصُ يَنْتَوِعُ إِلَى أَقْسَامٍ مُتَعَدَّدَةٍ، مِنْ قَبِيلٍ: التَّعْرِيفُ بِالْمَنْهَجِ، التَّعْرِيفُ بِالْغَايَةِ، التَّعْرِيفُ بِالْمَسَائِلِ، التَّعْرِيفُ بِالْتَّمَثِيلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

الكلمات المفتاحية: الحوكمة، الحوكمة الإسلامية، الحوكمة المهدوية، حوكمة ولاية الفقيه، الحوكمة الرشيدة، الحوكمة المتعالية.

١. المقدمة

إنّ الحوكمة مفهوم حديث وناشئ، يشتمل على مباحث متنوعة مثل: مبادئ وأصول الحوكمة، أدوارها ووظائفها، مجالها وسعتها، أركانها وأسسها، أنماطها وأساليبها، غاياتها وأهدافها، معاييرها وضوابطها، أقسامها وأنواعها، ماهيتها وأبعادها، ثمّ القائمون عليها والمتولّون شؤونها. ومن أبرز تلك المباحث مسألة ماهية الحوكمة وتعريفها، التي تُطرح في سياق البحث عن حقيقتها ومفهومها، وهو ما يتصدّى هذا البحث لبيانها وتفسيره. ولا شكّ أنّ الحوكمة - والتي تعني القيادة والتوجيه - قد غدت في العصر الحاضر مصطلحاً شائع التداول، ومثاراً للنقاش في المؤسسات والمراكز العلمية، وموضوعاً للبحث والتحقيق عند المفكرين والنخب الأكاديمية في حقول علمية شتى. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ موضوع أو مفهوم يُدرّك عادةً من زاويتين: تصوّريّة وتصديقيّة، أي من بُعدين مفهوميّ ونظريّ. ومفهوم الحوكمة بشكل عام، والحوكمة المهدويّة بشكل خاص، لا يُستثنيان من هذه القاعدة، إذ يحتاج التعريف بهما إلى دراسة مفاهيمية ضمن إطار البحث في الماهية والحقيقة. وعلى نحو عام، تنقسم «الدراسات المفاهيمية» إلى قسمين: الدراسات اللفظية والدراسات الاصطلاحية. والدراسات الاصطلاحية بدورها تنقسم إلى دراسة المفاهيم البسيطة والمركبة. أمّا المركبة - التي تُسمّى أيضاً المفهوم التركيبي أو متعدّد الأبعاد - فيتّوَع إلى مفهوم ذاتي ومفهوم عَرَضِي. والمفهوم الذاتي يُقسّم إلى حدٍّ تام وحدٍّ ناقص، بينما المفهوم العَرَضِي ينقسم إلى عَرَض خاص (ويُعبر عنه بالرسم التام) وعَرَض عام (ويُعبر عنه بالرسم الناقص). أمّا «الرسم الناقص» فيتشعّب إلى أقسام عدّة مثل: التعريف بالمنهج، التعريف بالغاية، التعريف بالمسائل، التعريف بالتمثيل، وغيرها

٢. البحث في المفاهيم والمصطلحات النظرية

٢-١. مفهوم الحوكمة

بشكل عام، يتمّ البحث في مفهوم الحوكمة في المرحلة الأولى على صعيدين: البحث في المفهوم اللغوي والبحث في المفهوم الاصطلاحي. أمّا البحث في المفهوم اللغوي فيتناول دراسة البعد اللفظي أو شرح الاسم، في حين أنّ البحث في المفهوم الاصطلاحي يتعلّق بدراسة البعد الدلالي والمعنوي للمفهوم. وغالباً ما يرتبط المفهوم الاصطلاحي بفئة معينة وباختصاص محدّد (كاصطلاح المتكلّمين، واصطلاح الفلاسفة، وما شابه ذلك). أمّا المفهوم اللغوي، فبعبارة أخرى، لا يقتصر على علم خاصّ أو مجال محدّد، بل يُستعمل على نحوٍ متساوٍ في جميع العلوم والتخصّصات.

٢-٢. المفهوم اللغوي للحوكمة

تُستعمل الحوكمة في اللغة بمعنى إدارة الأمور وتنظيمها، وتُطلق على العلاقة بين المواطنين

والحكّام. كما وردت بمعنى الحكم، والقيادة، والتوجيه، والإرشاد (حق شناس وهماكاران، ١٣٧٩ش، ص ٢٢١)، ولها مرادفات أو ألفاظ متقاربة في المعنى نظير الولاية والسلطنة والأمانة. كما تدلّ الحوكمة أيضاً على ممارسة السلطة واستعمال النفوذ والقوة الحاكمة (دهخدا، ١٣٧٧ش، ج ٥، ص ٢٣١). وأما في القواميس الإنجليزية فقد ورد المصطلح الإنجليزي Governance مقابل الحوكمة. (ويسبي، ١٣٩٢ش، ص ١٤٧). ويُعدّ مصطلح الحوكمة مصطلحاً جديداً لا يحمل معنى واضحاً ومفهوماً محدداً في علاقته بالمصطلح القديم «الدولة» و«الحكومة». ويرجع أصل الحوكمة إلى الكلمة اليونانية kubeman التي تعني التوجيه أو الإدارة، وقد استعملها أفلاطون عند حديثه عن كيفية تصميم نظام الحكم (نقيبي مفرد، ١٣٨٩ش، ص ٩٩). وفي قاموس التراث الأمريكي ورد تعريف الحوكمة بأنها نشاط أو أسلوب أو القدرة على ممارسة الحكم. وفي قاموس أوكسفورد الإنجليزي عُرِّفت الحوكمة بأنها النشاط أو الطريقة في ممارسة الحكم، وفرض السيطرة أو السلطة على نشاطات المروّوسين ضمن إطار القوانين والأنظمة المحددة. أما في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية فلا يرد تعريف للحكومة، بل إنّ هذا اللفظ غير وارد حتى في الفهرس (ميدري وخيرواهان، ١٣٨٣ش، ص ٨٨). وتتميّز الحوكمة في جميع تعريفاتها بمفهوم أوسع من مفهوم الحكومة؛ ذلك أنّ الحكومة تُبنى فقط على محور الدولة، بينما في الحوكمة يضاف إلى الدولة عنصران آخران هما الشعب والمؤسسات الشعبية.

٢-٣. المصطلح البسيط والمركّب

بصورة عامة تنقسم جميع الألفاظ في طبيعتها إلى قسمين: بسيط ومركّب. فالألفاظ البسيطة أو الساذجة لا تتسم من حيث طبيعتها ومفهومها بالتعقيد، ويكون تعريفها وإدراك مفاهيمها أمراً ميسوراً. أمّا الألفاظ المركّبة، والتي يُعبّر عنها أيضاً بالألفاظ متعدّدة الأبعاد أو المعقّدة أو البنائية، فلا يكون تعريفها بالأمر السهل، بل تُثار بشأنها رؤى متعدّدة ومقاربات مختلفة. ومفهوم الحوكمة، على غرار مفاهيم العدالة والدين والحضارة والثقافة، يُعدّ من المفاهيم المعقّدة والمتعدّدة الأبعاد والبنائية؛ ذلك أنّها من حيث المضمون - كما سيأتي لاحقاً في قسم المعنى الاصطلاحي للحكومة - يتّسم بتعدد المعاني وتنوّع المقاربات، وقد طُرحت بشأنه تعاريف وأوصاف متنوّعة. وعلى هذا الأساس يمكن توصيف مفهوم الحوكمة بأنّه مفهوم معقّد وبنائي. بصورة عامة تتمّ الدراسة المفاهيمية للمصطلحات على ثلاثة أنماط: «الماهوي» و«المنهجي» و«الغائي» (خسروپناه، ١٣٨٨ش، ص ٣٧). أي إنّ المفاهيم الاصطلاحية يتمّ تناولها بالبحث ضمن هذه النماذج الثلاثة. ففي النموذج الماهوي يُنظر إلى ماهية الألفاظ وأصولها، بينما في النموذج المنهجي يكون المحور هو المنهج ونقوم بتكييف منهجية الألفاظ (مصباح يزدي، ١٣٩٠ش، ص ٦٧). أمّا في النموذج الغائي فيُركّز على العلة الغائية من خلال

بيان الهدف والغاية المفهومية للألفاظ (فياض، ١٤١٩ق، ج١، ص٣١). وإلى جانب هذه الأنماط الثلاثة للدراسة المفاهيمية للمصطلحات، يُطرح نموذجان آخران هما: الدراسة المفاهيمية من خلال التمثيل، والدراسة المفاهيمية عن طريق المسائل. وهنا، في بيان المفهوم الاصطلاحي للحكومة، سوف نتناول النماذج الخمسة جميعها:

(١) في النموذج المنهجي، تُفهم الحكومة بمعنى «كيفية الحكم»، أو بمعنى «أسلوب ممارسة السلطة في إدارة التنمية الاجتماعية والاقتصادية»، أو بمعنى «طريقة توجيه قيادة وإدارة الدولة» (نقيسي مفرد، ١٣٨٩ش، ص٩٩). ومن ثم يُنظر في النموذج المنهجي إلى طبيعة العلاقة بين الحكومة والشعب والمؤسسات.

(٢) في النموذج الماهوي للحكومة يتم التطرق إلى وصف الجهاز الحاكم وبيان ماهيته.

(٣) يُشار في النموذج الغائي للحكومة إلى الهدف والغاية منها، وهو التنمية والكمال الإنساني.

(٤) في النموذج التمثيلي للحكومة تُعرض أمثلة وصور متنوعة لها، ثم يتم تناول الأمثلة بالبحث، مثل: الحكومة الرشيدة، الحكومة المطلوبة، الحكومة المتعالية، وغيرها.

(٥) أمّا في النموذج الخامس، أي الدراسة المفاهيمية عبر المسائل، فيُنظر إلى المسائل والعلاقات القائمة فيما بينها، فمثلاً في تعريف الحكومة تُؤخذ قضايا الحكومة وماهيتها والعلاقة فيما بينها بعين الاعتبار.

وعلى أساس تطبيق هذه النماذج الخمسة، تنقسم التعريفات بصورة عامة إلى قسمين: التعريف بالحد الأدنى والتعريف بالحد الأقصى. ففي التعريف بالحد الأدنى يُدرج أحد هذه النماذج الخمسة فقط في التعريف، بينما في التعريف بالحد الأقصى يُستخدم أكثر من نموذج واحد، أي اثنان أو أكثر، للتعرف على المفهوم. وعلى هذا الأساس فإنّ المفهوم الاصطلاحي للحكومة يمكن تقديمه أيضاً ضمن هذا الإطار، أي بتعريفات مختلفة وبرؤى متعددة، في إطار التعريف بالحد الأدنى أو بالحد الأقصى.

٢-٤. المعنى الاصطلاحي للحكومة

الحكومة في الاصطلاح هي عملية منظّمة تهدف إلى القيادة، والتوجيه، وإزالة العقبات، والتنظيم للمجتمع من المبدأ إلى الغاية. وبعبارة أخرى، الحكومة عملية وتقنية غير ملموسة تبدأ من رسم السياسات وتنتهي بتحقيق الأهداف (خسروپناه، ١٤٠٢ش، ص١٤). إن الحكومة قد طُرحت منذ القدم ولها جذور تاريخية طويلة (بور، ١٣٩٧ش، ص٢٢)، غير أنّها حينما تُقترن بوصفي «الحديثة» أو «الجديدة» تصبح ظاهرة مستجدة، وتُدرّس بمنظور أكاديمي كعملية منظّمة لصياغة السياسات، وتشريع القوانين، وبناء الهياكل. فالحكومة آلية هادفة تُوجّه النظم الاجتماعية نحو مقاصدها، وهي بمعنى آخر: النظام مضافاً إليه العقلانية. الحكومة تعني القيادة الصحيحة والمترابطة للسلطة من المبدأ

إلى الغاية لحلّ المشكلات للوصول إلى الأهداف. وبصيغة أخرى، الحكومة هي تدفق مؤسسة السلطة والسياسة في سائر المؤسسات الاجتماعية. كما يُقال أيضاً إنّ الحكومة تعني مراقبة المجتمع والإشراف عليه من خلال الدولة بهدف تطبيق القانون في المجتمع. الحكومة هي عملية إدارة الأمور، وهي ما تقوم به الدول والحكومات إزاء المواطنين، وكذلك ما تقوم به الشركات والمؤسسات إزاء موظفيها، سواء أكان ذلك بوعي أم من دون وعي (بور، ١٣٩٧ ش، ص ١١). والحكومة مجموعة من الإجراءات الفردية والمؤسسية، العامة والخاصة، للتخطيط والتعاون المشترك في إدارة الدولة. فبدلاً من أن تتحمل الحكومات بمفردها المسؤولية الكاملة لإدارة المجتمع على جميع المستويات، فإنّها تشرك الشعب والقطاع الخاص والمؤسسات الأهلية في اتخاذ القرار وإدارة شؤون البلاد. إنها آلية تُمكن من التآزر بين الطاقات والأفكار في القطاعين الخاص والعام والمجتمع المدني، وتشارك بشكل فعّال في تحديد الأهداف، وتعميم السياسات، وتنفيذ البرامج على المستويين الوطني والمحلي (ويس، ١٣٩٢ ش، ص ٩٨). كما أنها الطريقة التي تُدار بها الدولة وتُنظّم وتُراقب (قلي پور، ١٣٨٤ ش، ص ١١٢).

في سنة ١٩٨٠م قامت ثلاث مؤسسات دولية، هي صندوق النقد الدولي، ومنظمة الأمم المتحدة، والبنك الدولي، ببيان تعريف ومؤشرات وتوضيح المفهوم المتعلق بالحكومة الرشيدة (مقيمي، ١٣٩٠ ش، ص ١٧١). وقد عُرِّفت الحكومة في تقرير «لجنة الحكومة العالمية» سنة ١٩٩٥م على النحو الآتي: «مجموعة الطرق العديدة التي يدير بها الأفراد والمؤسسات، العامة والخاصة، شؤونهم المشتركة. وهي عملية مستمرة يتم من خلالها التوفيق بين المصالح المتعارضة أو المتنوعة، واتخاذ إجراءات تعاونية مشتركة» (حيدري فرد، ١٣٩٦ ش، ص ١٥٥). وبناءً على هذا التعريف الوارد في تقرير لجنة الحكومة العالمية، يمكن القول إنّ الحكومة عملية متواصلة يتم من خلالها التوفيق بين المصالح المتضاربة أو المتنوعة، ويتم اختيار إجراء تعاوني. والدولة الشفافة والفعّالة تقوم على أساس الاستحقاق والكفاءة، وعلى قوانين وأنظمة بسيطة وواضحة، وعلى سيادة القانون التي تُطبّق على نحو عادل (ميدري و خيرخواهان، ١٣٨٣ ش، ص ٧٨). وفي الحكومة الرشيدة، هناك شراكة بين الأركان الثلاثة الرئيسة: الدولة، والمجتمع المدني، والقطاع الخاص في تنفيذ الأنشطة، وهي شراكة تتجاوز أحياناً مفهوم المشاركة (شريف زاده، ١٣٨٢ ش، ص ٩٣). ويمكن إطلاق الحكومة بصورة تجريدية على جميع عمليات الإدارة، مما يقلل من التركيز على المؤسسات الرسمية للدولة (بور، ١٣٩٧ ش، ص ١٣). لقد استُخدمت الحكومة في تعريفها الأول ضمن إطار النظام والأداة، غير أنّها في السنوات الأخيرة تجاوزت نطاق العملية والنظام لتحوّل إلى مفهوم مفعّم بالقيم. وفي الوقت الراهن، إلى جانب الحديث عن الأنظمة، طُرِح موضوع الفكرة أيضاً؛ وبذلك نشأ مثلث تحت مفهوم الحكومة يتألف من: الفكرة، والنظام، والتنفيذ (لك زايي، ١٤٠٢ ش، ص ٧٩).

تُستَخدم الحكومة عند البحث عن موضوعين مترابطين: ١. جميع جوانب طريقة إدارة الأمة بما يشمل المؤسسات والسياسات والقوانين والأنظمة والعمليات والآليات الرقابية. ٢. مجموع الثقافة والأيدولوجيا المرتبطة بالحكومة، أي القيم والثقافات والتقاليد والأيدولوجيات التي توجد في ميدان الحكومة. وعليه فإنّ الحكومة، بالإضافة إلى مقاربتها البنيوية والمؤسسية، تُعرّف في الغالب على أساس مقارنة معيارية وقيمية. وبناءً على ذلك، لا يمكن النظر إلى الحكومة باعتبارها نظاماً وأسلوباً للحكم، تُقدّم في صيغة نموذج موحد يصلح لجميع الأمم على اختلاف رؤاها ومعتقداتها وثقافتها وعقائدها وأيدولوجياتها وحضاراتها. ومن هنا فإنّ مفهوم الحكومة يتنوّع ويختلف تبعاً لتلك المكونات. وتُطلق الحكومة على مجموعة معقّدة من القيم والمعايير والعمليات والمؤسسات التي من خلالها يتولّى المجتمع - بصورة رسمية وغير رسمية - إدارة عملية التنمية وحلّ التعارضات (دربندي وحق شناس، ١٣٩٩ش، ص ١٠٠). إنّ دور الثقافة والمعتقدات والقيم والتقاليد في التأثير على الحكومة دورٌ بالغ الأهمية ومؤثر (قلي پور، ١٣٨٤ش، ص ٨٠). ولعلّ العلاقة بين الحكومة والثقافة علاقة تأثير متبادل؛ إذ يمارس كلّ منهما أدواراً وآثاراً متقابلة ومتكاملة. فالبنى التحتية الثقافية من جهة، وبنى الحكومة التحتية من جهة أخرى، تؤثران في بعضهما تأثيراً متبادلاً (بشيري وشقاقي شهري، ١٣٩٠ش، ص ٧٨). كما ذهب بعض الباحثين إلى الحديث عن أثر الحكومة في الارتقاء بالثقافة (قلي پور، ١٣٨٤ش، ص ٨٠). والحكومة هي ذاتها فعل الحكم وأسلوبه، والمقام أو الوظيفة المتمثلة في ممارسة الحكم (كاير، ١٣٨٦ش، ص ٣).

الحكومة هي عملية تتعلّق بكيفية تفاعل الدولة وسائر المنظمات الاجتماعية مع بعضها البعض، وكيفية ارتباطها بالمواطنين، وكيفية اتخاذ القرارات والسياسات في المجتمع من أجل بلوغ الأهداف. وفي الحكومة الرشيدة ليست المشكلة في قلة تدخّل الدولة والحكومة أو كثرتّه، بل في نوعية هذا التدخّل. كما أنّ تعريف الحكومة الرشيدة يركّز على وصف طبيعة العلاقة بين الدولة والشعب والمنظمات الاجتماعية، لا على وصف جهاز الحكم نفسه؛ دائماً ما يتجه منظور الحكومة نحو القرارات الجماعية وليس الفردية. والحكومة هي الأسلوب والطريقة التي تُدار بها شؤون المجتمع باستخدام أدوات السلطة ولأهداف محدّدة، وعلى مستويات مختلفة: محليّة، إقليمية، وطنية، دولية وعالمية. وقد شكّل نهاية القرن العشرين انتهاء الحكومة الدولية، في حين مثّل مطلع القرن الحادي والعشرين بداية الحكومة العالمية بما تحمل من مؤشّرات وأهداف وتحديات مستقبلية (ريتبرغر، ١٣٨٩ش، ص ١١). ويُراد بالحكومة - وفقاً للرأي المختار - عملية منظمّة ترمي إلى القيادة، والإرشاد، وإزالة العقبات، والتنظيم للمجتمع ابتداءً من نقطة البداية (وضع السياسات) إلى نقطة النهاية (الأهداف)، وذلك استناداً إلى القرارات الجماعية وبمشاركة عامة من الناس. وعليه، فإنّ الحكومة من

حيث ماهيتها هي أولاً: عملية وتقنية غير ملموسة، وثانياً: مفهوم متعدّد الأبعاد وبنائي، وثالثاً: تعدّد دلالي، ورابعاً: لفظة جديدة وحديثة وكثيرة الاستعمال، وخامساً: يمكن تفسيرها وفق خمسة نماذج هي: الماهوي، الغائي، المنهجي، التمثيلي، ومن خلال المسائل. وسادساً: تنقسم تعريفات الحوكمة إلى قسمين؛ التعريف بالحد الأدنى والتعريف بالحد الأقصى. وسابعاً: تؤثر الثقافات والقيم والعادات والتقاليد والمعايير والمعتقدات في أصل تشكّل الحوكمة وفي نوعيتها.

٣. ماهية الحوكمة المهدوية

إنّ العلاقة بين لفظتي «الحوكمة» و«المهدوية» اللتين تكوّنان مصطلح «الحوكمة المهدوية» هي أولاً علاقة وصفية لا إضافية (واله، ١٤٠٠ ش، ص ٣٢). وثانياً، تقييد الحوكمة بوصف «المهدوية» في مقابل الحوكمة النبوية والعلوية هو تقييد توضيحي، بينما في مقابل الحوكمة العرفية أو «الحوكمة الرشيدة» ذات الأساس الليبرالي والاتجاه العلماني فهو تقييد احترازي. أمّا بالنسبة إلى «حوكمة ولاية الفقيه» التي تتشكّل في عصر الغيبة، فإنّ النسبة هنا نسبة قسم إلى مقسم. وبهذا التركيب والتقييد تميّز الحوكمة المهدوية عن سائر أنماط الحوكمة الأخرى. إن مفهوم الحوكمة المهدوية يتمّ تحديده على مستويين: عام وخاص. ففي المستوى العام أو بالمعنى الأعم يُراد بها مطلق الحوكمة المهدوية من دون النظر إلى تحديد القائمين عليها. أمّا في المستوى الخاص أو بالمعنى الأخصّ فيُراد بها تعريف الحوكمة المهدوية مع تحديد المتولّين لشؤونها.

٣-١. الحوكمة بالمعنى العام

الحوكمة المهدوية في تعريفها العام هي نموذج من الحوكمة الإسلامية يستند إلى فكر المهدوية، ويهدف إلى توجيه المجتمع والمواطنين وقيادتهم نحو بلوغ الكمال المادي والروحي. ويشمل هذا التعريف نمطين: الحوكمة التي تتمّ بإشراف شخص الإمام المهدي (ع) نفسه، وكذلك الحوكمة التي تتمّ بإشراف خلفائه، ويتقدّمهم الولي الفقيه؛ إذ إنّ كليهما يستندان إلى الفكر المهدوي ويقومان على أساسه.

٣-٢. الحوكمة المهدوية بالمعنى الخاص

تقع الحوكمة الخاصة في مقابل الحوكمة العامة المهدوية. والفرق الأساس بين العامة والخاصة هو أنّ الحوكمة الخاصة تركز أكثر على التمايزات والخصوصيات بين الحوكمة المهدوية المتعالية وحوكمة ولاية الفقيه، مثل اختلاف المتولّين والحكّام، وتفاوت الميزات الحصرية بينهما. أمّا في الحوكمة العامة فيُنظر أساساً إلى المشتركات والتقاطعات بين الحوكمة المهدوية المتعالية وحوكمة ولاية الفقيه، مثل انبعاثهما معاً من فكر المهدوية وسعيهما للارتقاء بالناس والمجتمع، وغير ذلك.

٣-٢-١. الحوكمة المهدوية المتعالية

إنّ الحوكمة المهدوية المتعالية هي النموذج الأخير والنهائي للحوكمة الإسلامية، التي تقوم على أساس الفكر المهدويّ، وتنتج برؤية عالمية إلى توجيه المجتمع والمواطنين والارتقاء بهم نحو تحقيق العدالة العالمية، والرفاه العالمي، والأمن العالمي، وغير ذلك. وهذا النمط من الحوكمة، بما أنّه متّصف بوصف «التعالي»، يُسمّى بـ «الحوكمة المهدوية المتعالية». وبعبارة أخرى: الحوكمة المتعالية هي ممارسة السلطة في المجتمع وفق رؤية الديمقراطية الدينية، على أساس فكر المهدوية وحاكمية الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، بهدف تنمية شؤون الإنسان المادية والروحية في الدنيا والآخرة معاً.

٣-٢-٢. حوكمة ولاية الفقيه (المطلوبة والمقدورة)

إنّ الحوكمة المطلوبة والمقدورة بقيادة وليّ الفقيه هي نموذج آخر من الحوكمة الإسلامية، يركّز إلى الفكر المهدويّ، ويتّجه برؤية تمهيدية إلى تهيئة المجتمع والمواطنين وإرشادهم ليلبغوا مستوى الاستعداد والجدارة والاستحقاق من أجل تحقّق الظهور. وبعبارة أخرى: الحوكمة المطلوبة (أو المقدورة) هي ممارسة السلطة في المجتمع برؤية الديمقراطية الدينية، على أساس نظرية ولاية الفقيه، بغية تحقيق جاهزية الناس واستحقاقهم للوصول إلى مرحلة التمهيد للظهور وتحقّقه. وهذا النمط من الحوكمة متّصف بوصفي «المطلوب والمقدور»، ولذلك يُسمّى «الحوكمة المطلوبة والمقدورة». والمقصود بالمطلوبة أنّ هذا النمط من الحوكمة هو مطلب المنتظرين ومحطّ إقبالهم، أمّا المقصود بالمقدورية فهو أنّ تحقّق هذا النمط من الحوكمة يتأسّس على الإمكانيات والقدرات المتاحة في عصر الغيبة، فهي تمتلك بالنسبة للحوكمة المتعالية المهدوية مطلوبة ومقدورية نسبيتين.

٤. الخصائص الحصرية للحوكمة المهدوية

إنّ الحوكمة المهدوية المتعالية تميّز عن سائر أنماط الحوكمة في العالم، سواء الإلهية وغير الإلهية، أو التوحيدية وغير التوحيدية، أو البشرية وغير البشرية، وكذلك في المجال الإسلامي عن الحوكمة النبوية والعلوية، وفي عصر الغيبة عن حوكمة ولاية الفقيه القائمة على نظرية ولاية الفقيه، وذلك في جملة من الخصائص الجوهرية، مثل: «الحوكمة العالمية»، و«العدالة العالمية»، و«الأمن العالمي»، و«أرقى أنماط الحوكمة»، و«الحوكمة الأخيرة والخاتمة لجميع الحوكمات»، و«اتّصال الحوكمة المهدوية بالقيامة». وسنشرح في ما يلي بعض هذه الخصائص الحصرية.

٤-١. الحوكمة المهدوية واتصافها بالعالمية

إنّ من أبرز خصائص الحوكمة المهدوية المتعالية، والتي تشكّل عامل تمايزها عن جميع أنماط الحوكمة الأخرى في الماضي والحاضر والمستقبل، هو بُعدها العالمي. وبهذه الخاصية الحصرية

تنفرد الحكومة المهدوية عن سائر الحكومة. فقد ورد عن النبي الأكرم (ص) حول حكومة الإمام المهدي العالمية: «الْأَيُّمَةُ مِنْ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ، أُولَئِهِمْ أَنْتَ يَا عَلِيُّ، وَأَخْرُهُمُ الْقَائِمُ الَّذِي يَفْتَحُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ عَلَى يَدَيْهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا» (صدوق، ١٣٧٦ ش، ص ١١١). وقال الإمام الباقر (ع) بهذا الشأن: «إِنَّ الْقَائِمَ يَمْلِكُ ثَلَاثِمِائَةٍ وَتَسَعِ سِنِينَ كَمَا لَبِثَ أَهْلُ الْكَهْفِ فِي كَهْفِهِمْ، يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلُمًا وَجَوْرًا، وَيَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَغَرْبَهَا» (الطوسي، ١٤١١ اق، ص ٤٧٤). وبحسب المعطيات التاريخية، لم يجرب البشر إلى اليوم حوكمة عالمية، ولن يجربوها. وإن كانت بعض المعطيات القرآنية تشير إلى حوكمة شبه عالمية في زمن النبي سليمان (ع) في بعض المناطق مثل بلاد الشام، إلا أن الحكومة العالمية المقرونة بدولة واحدة وسياسة واحدة لم تتحقق للبشرية بعد، ولن تتحقق مستقبلاً إلا في عصر الظهور. عندئذٍ، وفي ختام مسيرة التاريخ البشري، ينجز الإمام المهدي (عجل الله فرجه) هذه الحقيقة، فتدار أرجاء الأرض كلها بدولة واحدة وحكومة واحدة، وبمرافقة ومشاركة ورضا الأمة الواحدة.

٤-٢. الاتجاه العالمي في الحوكمة الرشيدة والمتعالية

تتوزع أنماط الحكومة في العالم، تبعاً للمناهج المختلفة باختلاف الماهية والأسس والوظيفة والغاية والبنية والمؤشرات والقيم إلى نماذج متعددة، مثل: الحكومة الرشيدة، والحكومة المطلوبة، والحكومة المتعالية، وغيرها. وقد برز مفهوم الحكومة الرشيدة منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين في خطاب التنمية باعتباره مفتاحاً للغز التنمية. وهذا المفهوم وليد مشاركة ثلاثة أطراف: الدولة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني. وقد عرّف البنك الدولي الحكومة الرشيدة بالاستناد إلى ستة مؤشرات: مكافحة الفساد، كفاءة وفاعلية الحكومة، الاستقرار السياسي ومواجهة العنف، جودة القوانين والأنظمة، سيادة القانون، وحقّ إبداء الرأي والمساءلة (سامتي وهمكاران، ١٣٩٠ ش، ص ١٨٣). والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما هي العلاقة بين الحكومة المتعالية، المستندة إلى التعاليم الدينية والمنتھية في نهاية المطاف إلى المهدوية، وبين الحكومة الرشيدة، التي تُسوّغ بمبادئ الليبرالية والعلمانية؟ وقد طُرحت في الإجابة عن هذا السؤال ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أن مؤشرات الحكومة الرشيدة منطبقة على الحكومة المتعالية (وفاجو وهمكاران، ١٣٩٧ ش، ص ١٩١).

الاتجاه الثاني: يرى أن مؤشرات الحكومة الرشيدة غير منطبقة على الحكومة المتعالية (زارعي، ١٣٨٣ ش، ص ١٥٥).

الاتجاه الثالث: الاتجاه التفصيلي، حيث يُقرّ بوجود انطباق في بعض المؤشرات واختلاف في بعضها الآخر (مفتح وهمكاران، ١٣٩٤ ش، ص ١٥١).

والواقع أنّ الاتجاه الثالث، أي الاتجاه التفصيلي، هو الأقرب إلى الحقيقة، إذ إنّ الحوكمة المتعالية تختلف اختلافاً جوهرياً وكاملاً مع الحوكمة الرشيدة في بعض الجوانب، مثل: البعد الماهوي، والأسس المعرفية، والغايات. بينما نجد في جوانب أخرى، مثل: القيم، والوظائف، والمؤشرات، قدراً من التشابه مع وجود اختلافات كذلك. وسنبيّن في ما يلي أوجه التمايز بينهما في أحد المؤشرات وهو مؤشر «العالمية».

♦ إنّ مؤشر «العالمية» للحوكمة المتعالية قائم على ثقافةٍ عالميّةٍ موحّدة، بينما هذا المؤشر للحوكمة الرشيدة قائم على ثقافاتٍ متعدّدة.

♦ إنّ مؤشر «العالمية» للحوكمة المتعالية يستند إلى قدرةٍ عالميّةٍ واحدة، بينما هذا المؤشر للحوكمة الرشيدة يستند إلى قوىٍ متنوّعة.

♦ في مؤشر «العالمية» للحوكمة المتعالية تصبح الحدود الجغرافيّة بلا معنى، أمّا في الحوكمة الرشيدة فهي أمرٌ مقبول.

♦ إنّ الحوكمة العالميّة المتعالية قائمة على دولةٍ عالميّةٍ واحدة، بينما الحوكمة العالميّة الرشيدة قائمة على دولٍ متعدّدة.

♦ إنّ الحوكمة العالميّة المتعالية قائمة على أمةٍ عالميّةٍ واحدة، بينما الحوكمة العالميّة الرشيدة قائمة على أممٍ متنوّعة.

♦ إنّ الحوكمة العالميّة المتعالية قائمة على قائدٍ وإمامٍ عالميّ واحد، بينما الحوكمة العالميّة الرشيدة قائمة على قادةٍ متعدّدين.

ومن خلال الدراسة المقارنة بين الحوكمة المتعالية والحوكمة الرشيدة في ضوء المحاور الستّة المتقدّمة، نخلص إلى أنّ الحوكمة الرشيدة ذات مؤشر «العالمية» مبنية على ثقافاتٍ وأممٍ متعدّدة، ودولٍ وحدودٍ جغرافيّةٍ متنوّعة، وقوى وحكوماتٍ مختلفة. أمّا الحوكمة المتعالية ذات مؤشر «العالمية» فهي قائمة على ثقافةٍ وأمةٍ عالميّةٍ واحدة، وقوّةٍ ودولةٍ عالميّةٍ موحّدة، من دون تعدّدٍ في الدول والحدود، وتحت قيادة إمامٍ وحاكمٍ واحدٍ للعالم بأسره. وبعد بيان هذه الفروق الجوهرية بين الحوكمة العالميّة المتعالية والحوكمة العالميّة الرشيدة، يحسن الإشارة إلى أمرين مهمّين: الأول: في الحوكمة الرشيدة يُطرح مفهوم العولمة، بينما في الحوكمة المتعالية يُطرح مفهوم التعولم. فالأول يُدار كمشروعٍ تضعه الدول والساسة التابعون للاستكبار العالمي، أمّا الثاني فهو مسار طبيعي تشأ ضرورته من وجدان الشعوب والمستضعفين في العالم. الحوكمة المتعالية تمتاز بوظائف مثل: العدالة العالميّة، الرفاه العالمي، الأمن العالمي، الصّحة والسلامة العالميّة. أمّا الحوكمة الرشيدة، على الرغم من ادّعائها العالميّة، فإنّها في الواقع وحسب الوقائع الموضوعية لم تُنتج عدالةً عالميّةً، ولا رفاهاً عالميّاً، ولا أمنّاً

عالمياً، ولا صحّةً وسلامةً عالميّة. بل على العكس، فقد ازدادت حدّة التفاوتات والتمييز في المجتمعات، وتفاقت المشكلات الاجتماعية وانعدام الأمن، وأصبحت صحة الأفراد وسلامتهم النفسية أكثر تعرضاً للخطر.

٤-٣. الحوكمة المتعالية خاتمة الحوكمات

من بين الخصائص المهمة للحوكمة المتعالية المهدويّة، والتي تُعدّ من خصائصها الحصريّة وتمثّل معياراً أساسياً لتمييزها عن سائر الحوكمات، خاصيّة كونها آخر الحوكمات. وبعبارة أخرى، حينما يُوصف الحكم المهدوي بأنّه آخر الحوكمات، فهذا يعني أنّ البشريّة بعده لن تعيش حوكمةً أخرى، بل إنّ الحوكمة المهدويّة المتعالية هي آخر حوكمةٍ وخاتمة جميع الحوكمات التي مرّت على البشريّة عبر التاريخ. وكما قال الإمام الباقر(ع) في هذا الصدد: «أَيُّهَا النَّاسُ، أَيَّنَ تَذْهَبُونَ؟ وَأَيَّنَ يُرَادُ بِكُمْ؟ بِنَا هَدَى اللَّهُ أَوْلَكُمْ، وَبِنَا يَخْتِمُ آخِرَكُمْ، فَإِنْ يَكُنْ لَكُمْ مُلْكٌ مُعَجَّلٌ، فَإِنْ لَنَا مُلْكٌ مُؤَجَّلٌ، وَلَيْسَ بَعْدَ مُلْكِنَا مُلْكٌ، لَأَنَّا أَهْلُ الْعَاقِبَةِ؛ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (الأعراف، ١٢٨)» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٤٧١). من خلال مخاطبة الإمام الباقر(ع) للناس في سياق حديثه عن الحوكمة بقوله: «أَيُّهَا النَّاسُ أَيْنَ تَذْهَبُونَ؟ وَأَيْنَ يُرَادُ بِكُمْ؟»، يتضح أن البشريّة عبر تاريخها لم تُجرب ولن تُجرب حوكمة رشيدة غير حوكمة الإمام المعصوم. ثم يبين الإمام(ع) في تنمة كلامه، من خلال وصف الحوكمة المهدويّة بالهداية والقيادة (بنا هدى الله)، وجه كونها حوكمة رشيدة ومتعالية. وفي السياق نفسه، يقول الإمام الصادق(ع): «إِنَّ دَوْلَتَنَا آخِرُ الدُّوَلِ، وَلَمْ يَبْقَ أَهْلٌ يَبْتَ لِهَمْ دَوْلَةٌ إِلَّا مَلَكُوا قَبْلَنَا، لِنَلَّا يَقُولُوا إِذَا رَأَوْا سِيرَتَنَا: إِذَا مَلَكْنَا سِرْنَا بِمَثَلِ سِيرَةِ هَؤُلَاءِ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (المفيد، ١٤١٣ق، ج ٢، ص ٣٨٤). كما ورد عنه(ع) أيضاً قوله: «مَا يَكُونُ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى لَا يَبْقَى صِنْفٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَقَدْ وَلُوا عَلَى النَّاسِ، حَتَّى لَا يَقُولَ قَائِلٌ: إِنَّا لَوْ وَلِينَا لَعَدَلْنَا، ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَالْعَدْلِ» (النعمانى، ١٣٩٧ق، ص ٢٧٤). في هذه الرواية يشير الإمام الصادق(ع) إلى إحدى الخصائص المهمة والحصريّة للحوكمة المهدويّة، وهي تحقيق العدالة العالميّة. ويُنَبِّه لإكمال الحجة أنّ جميع الجماعات والأصناف الاجتماعيّة المختلفة عبر التاريخ ستبلغ الحكم، لكنّها ستكون عاجزة عن إقامة العدالة الفرديّة والاجتماعيّة ذات البعد العالمي. وهنا يأتي الإمام المهدي(ع) عند ظهوره، فيقيم حكومةً عادلةً عالميّة، ليلبغ البشريّة هذا الحلم القديم الذي طالما تاقت إليه. وقد عبّر الإمام الصادق(ع) في أبياتٍ شعريّة عن الحوكمة المهدويّة المتعالية التي تُعدّ النموذج الأكمل لحكومة أهل البيت(ع):

«لِكُلِّ أُنَاسٍ دَوْلَةٌ يَرْقُبُونَهَا وَدَوْلَتُنَا فِي آخِرِ الدَّهْرِ تَطْهَرُ»

(صدوق، ١٣٧٦ش، ص ٤٨٩).

وفي هذه الأحاديث المتقدّمة، وردت كلمتا «الدولة» و«الملك». وقد جاء في معاجم اللغة أنّ

«المُلْك» تعني الحُكم والسُّلطان (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٠، ص ٤٩٢)، كما تعني القوة وتدريب شؤون الناس (الراغب، ١٤١٢ق، ج ١، ص ٧٧٤)، وتُسَمَّل أيضاً بمعنى الحُكم والولاية على الرعيّة (الفراهيدي، ١٤١٤ق، ج ٥، ص ٣٨٠). أمّا كلمة «الدولة» فقد تُستعمل أحياناً مترادفةً مع «الحكومة» (المبيّض، ١٩٩٩م، ص ٦٢٢)، وتشمل المعاني المرتبطة بها: الحكم، السياسة، الولاية، السلطان، المُلْك، الأمر، الإمامة، والخلافة (عكاشة، ١٤٢٢ق، ص ٢٥-٥٥). ومن مجموع هذه الروايات يمكن استخلاص عدّة نقاط صريحة وضمنيّة: أولاً: إنّ حوكمة الإمام المهدي (ع) هي الحوكمة الأخيرة في تاريخ البشريّة. ثانياً: المراد من كونها الأخيرة هو «الأخيرة زماناً» و«الأكمل كفاءةً وفعاليّة». ثالثاً: حوكمة الإمام المهدي (ع) تقع في ختام مسيرة التاريخ البشري، وهو ما يُعبّر عنه بـ «آخر الزمان» أو «أشراط الساعة». رابعاً: بعد حوكمة الإمام المهدي (ع) لن يكون هناك أي مجال لقيام أي حوكمة أو حكومة أخرى. خامساً: وقوع الحوكمة المهدويّة في نهاية التاريخ إنّما هو إتمامٌ للحجّة على جميع الفرق والأصناف البشريّة التي عجزت عن إقامة الحوكمة والعدالة العالميّة. سادساً: نهاية حوكمة الإمام المهدي (ع) هي بداية القيامة.

٤-٤. ماهيّة صفة «الأخيرة» للحوكمة المهدويّة

السؤال المطروح هنا هو: ما المقصود بوصف دولة الإمام المهدي (ع) في الروايات بأنها آخر الدول؟ هل المقصود به التأخر الزمني فحسب، أم المقصود أنها تسبق غيرها في المضمون والكفاءة؟ أم كلاهما معاً؟ وعليه، هناك ثلاثة تفسيرات محتملة، ويجب النظر إليها أكثر استناداً إلى الأدلة وأقرب إلى الواقع:

التفسير الأوّل: التفسير الزمني، وهذا التفسير يمكن تبريره بعدّة أدلّة؛ إذ نجد في مجموعة الروايات الواردة بخصوص «الدولة الأخيرة» تعابير مثل: «آخِرِ الدَّهْرِ»، «مُلْكاً مُؤَجَّلاً»، و«لَيْسَ بَعْدَ مُلْكِنَا مُلْكٌ»، وكلّها تشير بوضوح إلى الطابع الزمني لصفة «الأخيرة». وإلى جانب ذلك، هناك موضوعات أخرى تفيد أيضاً هذا المعنى، مثل: موضوع «آخر الزمان» الذي هو الإطار الزمني المحدّد لوقوع الظهور، وموضوع «أشراط الساعة» الذي يندرج فيه ظهور الإمام المهدي (ع). وهذان الموضوعان يحمالان بالأساس دلالة زمنيّة، وهو ما يعزّز التفسير الزمنيّ لوصف «الأخيرة».

التفسير الثاني: التفسير المضموني والكفائي، وهذا أيضاً يمكن أيضاً الاستدلال عليه بأدلة وبراهين مختلفة، لأن ظاهر العبارات الواردة في الروايات مثل: «يُمَثِّلُ سِيرَةَ هَؤُلَاءِ»، و«بِنَا هَدَى اللّهُ أَوَّلَكُمْ، وَبِنَا يَخْتِمُ آخِرَكُمْ» يدلّ على أنّ سيرة الحكم ستكون على نهج المعصومين (ع)، وأنّ القيادة ستكون قيادة وهداية معصومة. وهذا كلها تشير إلى أنّ الحوكمة في مضمونها كفوءة، ومتقدّمة ومتعالية.

التفسير الثالث: لا شك أنّ بالرجوع إلى الروايات، بل وإلى القرآن الكريم، يمكننا أن نفهم أنّ كلا

المفهومين مرادان معاً. فحين نقول إنّ حكومة الإمام المهدي (عج) هي «آخر دولة»، فإننا نعني أمرين: ١. إنها آخر وأرقى فكرة في القيادة والحكومة ٢. إنه بعد هذه الدولة لن تقوم أيّ حكومة أخرى، بل ستستمرّ حكومة الإمام المهدي (ع) إلى نهاية التاريخ، وتكون خاتمةً لجميع الحكومات.

وكما ورد عن الإمام الباقر (ع) في هذا السياق: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (ع): إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثَنَا اللَّهُ الْأَرْضَ، وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ، وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا» (العياشي، ١٣٨٠ق، ج ٢، ص ٢٥). في هذا الحديث تبرز عدّة نقاط: الأولى هي التصريح بأنّه بعد حكومة أهل البيت (ع) لن تقوم حكومة أخرى، والثانية هي الاستناد في ذلك إلى الآية الكريمة: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». ومن هذا الاستناد يتضح تفسير هذه الآية أيضاً، وعليه، فإن الآية الكريمة أيضاً -بالإضافة إلى الحديث- تشهد على أن هذه الحكومة هي الأخيرة زمنياً. ومن الملفت أنّ هذه الجملة القرآنية هي خاتمة آية بدأت بقول الله تعالى: «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ».

ومن المعلوم أنّ هذا المقطع أيضاً يرتبط بحكومة الإمام المهدي (عج)، وهذا يؤكد أنّ خاتمة الآية «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». أيضاً تتعلّق بحكومته. وحسب ما ورد في تفسير الإمام (ع) للآية، يكون مفهومها أنّه بعد الدولة المهدوية لن تقوم دولة أخرى. أمّا النقطة الأخيرة فهي أنّ للإمام المهدي (ع) خصيصاً فريدة لا يشترك فيها مع سائر الأئمة (ع)، وهي وراثته الأرض وراثته حصريّة؛ إذ إنّ الأئمة السابقين (ع) كانوا ورثةً ومورّثين في الوقت نفسه، أمّا الإمام المهدي (ع) فوارثٌ غير مورّث، أي أنه الوارث الوحيد الذي يرث جميع كمالات أسلافه من الأئمة (ع)، وبما أنه لن يأتي بعده إمام آخر يرثه، فلن يكون هناك من يرث منه. (جوادي آملي، ١٣٨٧ش، ص ٨٢). وقد سُئل الإمام الصادق (ع) عن سيرة حكومة الإمام المهدي (ع)، وهل تكون كسيرة أمير المؤمنين علي (ع)، فأجاب: «وَإِنَّ الْقَائِمَ يَسِيرُ فِيهِمْ بِخِلَافِ تِلْكَ السَّيْرِ، لِأَنَّهُ لَا دَوْلَةَ لَهُمْ». (صدوق، بى تا، ج ١، ص ١٥٠) والمقصود أن الإمام المهدي لن يتعامل معهم باللين والمرونة كما فعل الإمام علي (ع)، لأنهم لا دولة لهم حينذاك. وبناءً على ما تقدم، من مجموع الآيات والروايات يمكن استنتاج أنّ الاتجاه الثالث هو الأقرب إلى الواقع، أي أنّ مفهوم «الأخيرة» يجمع كلا المعنيين: التأخر الزمني (آخر في زمانها) والتفوق المضموني والكفاءتي (أعلى كفاءة). وبناءً عليه، فإنّ الحكومة المهدوية المتعالية، بوصفها آخر دولة لأهل البيت (ع)، هي الأخيرة من حيث الفكر والكفاءة، وكذلك من حيث الزمان؛ فلا بعدها فكرٌ أرقى، ولا بعدها حكومة أخرى.

٥. الخاتمة

يتم البحث في مفهوم الحكومة على المستويين اللغوي والاصطلاحي. فعلى المستوى اللغوي؛ الحكومة كلمة مشتقة من جذر (حكم)، ويقابلها في اللغة الإنكليزية مصطلح Governance، وهي

تعني إدارة شؤون المجتمع والمواطنين وتنظيمها. أما في الاصطلاح فهي عملية منظّمة تهدف إلى القيادة، والتوجيه، وإزالة العقبات، والتنظيم للمجتمع من المبدأ إلى الغاية. وبعبارة أخرى، الحوكمة عملية وتقنيّة تبدأ من رسم السياسات وتنتهي بتحقيق الأهداف. لقد عُرِفَت الحوكمة منذ القدم، ولها تاريخ طويل، غير أنّها بوصفها «حديثّة» أو «معاصرة» تُعدّ أمراً جديداً؛ وتُعرّف من المنظور الأكاديمي بأنها عملية منظّمة لصياغة السياسات، وكتابة القوانين، وبناء الهياكل. إن الحوكمة تتقاطع في بعض المؤشّرات مع مفاهيم متقاربة منها كالحكومة، والدولة، والسلطة، وتفترق عنها في مؤشّرات أخرى. وتنقسم الحوكمة - على أساس المبادئ والغايات والوظائف والأساليب - إلى أنواع متعدّدة، كالحوكمة الإلهيّة وغير الإلهيّة، والدينيّة وغير الدينيّة، والإسلاميّة وغير الإسلاميّة. والحوكمة الإسلاميّة بدورها تنقسم إلى أقسام متنوّعة، منها: الحوكمة النبوّة، والحوكمة العلويّة، والحوكمة المهدويّة. وهذه الأخيرة هي الأخرى تنقسم إلى قسمين: حوكمة متعالية تحت رعاية الإمام المهدي (ع)، وحوكمة مطلوبة تحت رعاية الوليّ الفقيه. أمّا الحوكمة المهدويّة المتعالية فهي آخر نموذج ومثال للحوكمة الإسلاميّة، وقد تأسّست على أساس فكر المهدويّة، تتولّى برؤية عالمية قيادة المجتمع والمواطنين وارتقاءهم من أجل بلوغ العدالة العالميّة، والرفاه العالمي، والأمن العالمي، وغير ذلك. وأمّا الحوكمة المطلوبة فهي نموذج آخر من الحوكمة الإسلاميّة قائم على أساس فكر المهدويّة، ويتّجه برؤية تمهيدية للظهور إلى إعداد المجتمع والمواطنين وقيادتهم نحو نيل الجاهزيّة والكفاءة والاستحقاق لتحقيق الظهور.

المصادر

القرآن الكريم

- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ج ۱۰.
- بشیری، عباس؛ شقایق شهری، وحید (۱۳۹۰ش). حکمرانی خوب، فساد و رشد اقتصادی (رویکردی اقتصادی به مقوله حکمرانی خوب). *بررسی های بازرگانی*، شماره ۴۸، صص ۷۶-۹۸.
- بور، مارک (۱۳۹۷ش). حکمرانی. ترجمه: عرفان مصلح و زهره کریم میان. تهران: نشر گزگدن.
- جوادى آملى، عبدالله (۱۳۸۷ش). *امام مهدي (ع) موجود موعود*. قم: الإسرائ.
- حق شناس، علی محمد و همکاران (۱۳۷۹ش). *فرهنگ معاصر هزاره*. طهران: فرهنگ معاصر.
- حیدری فرد، سجاد (۱۳۹۶ش). تحول مفهوم حکمرانی جهانی در روابط بین الملل. *تحقیقات سیاسی بین الملل*، شماره ۳۲، صص ۱۴۷-۱۷۱.
- خسروپناه، عبد الحسین (۱۴۰۲ش). حکمرانی قبیله ای. *خردورزی*، شماره ۲، صص ۲۱-۱۲.
- خسروپناه، عبد الحسین (۱۳۸۸ش). *فلسفه اسلامی*. قم: دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظر.
- دربندي، مارال؛ حق شناس، محمدجواد (۱۳۹۹ش). بررسی شاخص شفافیت از منظر حکمرانی خوب در جمهوری اسلامی ایران. *پژوهش های جغرافیای سیاسی*، شماره ۱۷، صص ۹۸-۱۱۸.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). *لغت نامه*. تهران: دانشگاه تهران، ج ۵.
- الراغب الأصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). *المفردات*. بيروت: دارالقلم، ج ۱.
- ریتیرگر، فولکر (۱۳۸۹ش). *سازمان های بین المللی*. ترجمه: علی بغیری. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- زارعی، محمدحسین (۱۳۸۳ش). حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران. *تحقیقات حقوقی*، شماره ۴۰، صص ۲۰۲-۱۵۵.
- سامتی، مرتضی و همکاران (۱۳۹۰ش). تحلیل تأثیر شاخص های حکمرانی خوب بر شاخص توسعه انسانی. *پژوهش های رشد و توسعه اقتصادی*، شماره ۴، صص ۲۲۳-۱۸۳.
- شریف زاده، فتاح (۱۳۸۲ش). حکمرانی خوب و نقش دولت. *فرهنگ مدیریت*، شماره ۴، صص ۱۰۹-۹۳.
- صدوق، محمد (۱۳۷۶ش). *الأمالی*. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد (بی تا). *علل الشرايع*. قم: داوری، ج ۱.
- الطوسي، محمد (۱۴۱۱ق). *الغیبة*. قم: دار المعارف الإسلامية.
- عکاشه، محمود (۱۴۲۲ق). *تاریخ الحكم في الإسلام: دراسة في مفهوم الحكم و تطوره*. القاهرة.
- العیاشی، محمد (۱۳۸۰ق). *تفسير العیاشی*. طهران: المطبعة العلمية، ج ۲.
- الفراییدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۴ق). *العین*. قم: أسوه، ج ۵.
- القیاض، محمد إسحاق (۱۴۱۹ق). *محاضرات في أصول الفقه*. قم: جماعة المدرسين، ج ۱.
- قلی پور، رحمة الله (۱۳۸۴ش). تحلیل رابطه الگوی حکمرانی خوب و فساد اداری. *مدیریت فرهنگ سازمانی*، شماره ۱۰، صص ۷۶-۸۹.

کایر، أنه مته (۱۳۸۶ش). حاکمیت. ترجمه: ابراهیم گلشن. تهران: موسسه آموزش عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.

الکلینی، محمد (۱۴۰۷ق). الکافی. طهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۱.
لک‌زایی، نجف (۱۴۰۲ش). تقلیل حکمرانی. خردورزی، شماره ۲، صص ۷۰-۷۶.
مبعض، عامر رشید (۱۹۹۹م). موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية: مصطلحات ومفاهيم. حمص.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ش). المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمه: محمد عبد المنعم خاقانی. قم: جامعه مدرسين.

مفتح، محمدهادی و همکاران (۱۳۹۴ش). امکان‌سنجی اجزای حکومت خوب در جوامع اسلامی با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران. بررسی‌های تطبیقی حقوق/سلام و غرب، شماره ۲، صص ۱۷۸-۱۵۱.

المفید، محمد (۱۴۱۳ق). الارشاد. قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ج ۲.
مقیم، محمد (۱۳۹۰ش). سنجش شاخص‌های حکمرانی خوب و نقش دولت الکترونیک در ارتقای آن. مدیریت فناوری اطلاعات، شماره ۸، صص ۱۸۸-۱۷۱.

میدری، احمد؛ خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۳ش). حکمرانی خوب، بنیان توسعه. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

النعماني، محمد (۱۳۹۷ق). الغيبة. طهران: صدوق.
نقیبی مفرد، حسام (۱۳۸۹ش). حکمرانی مطلوب. تهران: بنیاد تحقیقات و مطالعات حقوقی شهر دانش.

واله، حسین (۱۴۰۰ش). دین و حکمرانی: چالش‌ها و تأمل‌ها. تهران: طرح نو.
وفاجو، فریبرز و همکاران (۱۳۹۷ش). ارزیابی شاخص‌های حکمرانی خوب در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات سیاسی، شماره ۴۳، صص ۲۱۱-۱۹۱.

ویسی، هادی (۱۳۹۲ش). درآمدی بر دولت محلی. تهران: سمت.

The Compassionate Society Approach from a Civilizational Perspective in the Noble Quran

Talal Atrissi

Professor of Sociology, the Center for Human and Religious Sciences Research, Lebanon.
atrissi_talal@hotmail.com



Abstract

The main idea of this research is to highlight the foundational characteristic of society from a religious and Quranic perspective-namely, the characteristic of “compassion”-which differs fundamentally from the characteristics of society as understood in Western sociology or in modern society, the latter being grounded in individualism, self-centeredness, and the negation of the Other. The notion of society has long been a subject of discussions, and most philosophical and social theories across eras and civilizations have addressed it. This concern has typically been linked to the view of these theories regarding the universe, nature, the Creator, and the relationships of human beings with the unseen (*al-ghayb*), with the self, and with others. The research seeks to demonstrate that the divergence in the conception of society, its functions, and the nature of relationships that ought to prevail among its members stems fundamentally from differences in intellectual sources and religious beliefs. Accordingly, this study compares several levels between, on the one hand, the society produced by intellectual, social, and modernist transformations in the West-which has vigorously promoted individualism and the supremacy of the individual ego-and, on the other, the divine Quranic authority, which views society as aimed at the realization of “compassion,” founded upon a comprehensive system of mercy and compassion. This system originates with divine mercy, extends through the Prophet of Mercy, Muhammad (peace and blessings be upon him and his Household), and culminates in compassionate relationships among human beings, formed at the primary nucleus of society, that is, the family: “And We have placed between you affection and mercy” (Qur'an 30:21). The research-contrary to many social theories and hypotheses-emphasizes that the primary social unit is the conjugal pair (*zawjiyya*), which constitutes the nucleus from which society emerges. From this perspective, society is not merely an aggregate of

Cite this article: Atrissi, T.(2025). The Compassionate Society Approach from a Civilizational Perspective in the Noble Quran. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 87-112.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78878>

Received: 2024-11-02 ; **Revised:** 2025-01-13 ; **Accepted:** 2025-02-18 ; **Published online:** 2025-04-10

©The author(s)

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy



individuals; rather, the existence of these individuals is situated first within a social system called the family, and thereafter within broader geographic, political, educational, religious, tribal, ethnic, or other historical and social affiliations. The research demonstrates that the Quran accords primacy to familial relationships and their organization, placing them at the forefront of priorities. Only thereafter does it address social relationships across various levels-economic, administrative, pedagogical, and other dimensions of individual and communal life. The compassionate society envisioned by this research from the Quranic perspective is a society firmly grounded in the family, in which relationships among its members are regulated according to ethical priorities and human justice. In light of the purpose of human creation and the honoring of humankind through divine vicegerency-“And We have certainly honored the children of Adam” (Quran 17:70) - and given that the family constitutes the foundation for establishing society and, consequently, the basis for the emergence of civilizations, the essential core of family structure in the Quranic view is *ṣilat al-raḥim* (maintaining ties of kinship). Accordingly, kindness toward parents marks the beginning of maintaining kinship ties. This kindness forms the nucleus of a society that the Noble Quran desires to be compassionate- a society endowed with a fully human and comprehensive function. Without this kindness, no act of maintaining kinship ties can truly be connected to divine mercy. In such a compassion-oriented mindset, the human being does not perceive himself or herself merely as an autonomous individual actor; rather, the ultimate aim is the performance of righteous deeds that draw one nearer to God. The absence of this divine-transcendental mode of thought results in a society that stands outside any merciful conception and remains remote from the family-based compassionate dimension. The Quranic compassionate society is not limited merely to the practice of righteous deeds, charitable spending, goodness toward parents, justice, fulfillment of covenants, patience, humility, and forgiveness. Rather, it also includes proactive prevention of anything that might harm this compassionate structure- a dimension that finds no corresponding place in the attention of Western sociologists. Another crucial point on which the research insists is that compassionate relationships within society originate in the family and are not the product of social experience or field studies- as is the case with theories in sociology or education. Rather, they stem from a perspective and a set of values that pre-existed the formation of societies themselves. These values were shaped on the basis of divine knowledge of human interests-not derived from experience and political, urban, or civil developments.

Keywords: society, compassion, modernity, individualism, kindness, family.



مقاربة المجتمع التراحمي من منظور حضاري في القرآن الكريم

طلال عتريسي

مركز أبحاث العلوم الانسانية والدينية، لبنان. atrissi_talal@hotmail.com

الملخص

تسعى فكرة البحث الرئيسة إلى تبيان السمة الأساس للمجتمع من المنظور الديني القرآني وهي سمة "التراحم"، التي تختلف جذرياً عن سمة المجتمع، من منظور علم الاجتماع الغربي، أو من منظور مجتمع الحداثة الذي يقوم على الفردانية والذاتية ونفي الآخر. ولا يعدّ التصور حول المجتمع بحثاً جديداً، فقد اهتمت به معظم النظريات الفلسفية والاجتماعية عبر الأزمان والحضارات. وهو اهتمام يتصل برؤية هذه النظريات للكون والطبيعة والخالق، ولعلاقات الانسان مع الغيب ومع نفسه ومع الآخرين. ويحاول البحث أن يبيّن أن الاختلاف في تصور المجتمع ووظيفته، وما ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين أفرادها يعود إلى الاختلاف في مرجعيات التفكير والاعتقاد الديني. ولذا تمت المقارنة في هذا البحث في مواضع عدة بين المجتمع الذي أنتجته التحولات الفكرية والاجتماعية والحداثة في الغرب، والذي ذهب بعيداً في تعظيم أنا الفرد لتحريره من سطوة المجتمع، وبين المرجعية الإلهية القرآنية التي تريد من المجتمع أن يكون "تراحمياً" استناداً إلى نظام متكامل من الرحمة والتراحم يبدأ من الرحمة الإلهية، ومروراً برسول الرحمة النبي الأكرم وصولاً إلى العلاقات التراحمية بين البشر التي تشكل في نواة المجتمع الأولى وهي الأسرة "وجعلنا بينكم مودة ورحمة". يؤكد البحث خلافاً لكثير من النظريات والفرضيات الاجتماعية أن أول خلية تأسست هي خلية الزوجية التي ستكون نواة تشكّل المجتمع. ما يعني من وجهة النظر هذه، أن المجتمع لا يمكن أن يكون فقط مجموعة من الأفراد بل هو في الوقت نفسه وجود هؤلاء الأفراد في مُنْتَظَم اجتماعي هو الأسرة، ليكونوا بعد ذلك في مُنْتَظَم جغرافي، أو سياسي، أو تعليمي، أو ديني، أو قبائلي، أو عرقي، أو غيره من الانتماءات التي عرفتها المجتمعات الانسانية عبر تاريخها وتحولاتها. ويبيّن البحث أن أولوية العلاقات وتنظيمها وترتيبها في القرآن الكريم هي أولويات أسرية. لينتقل بعدها إلى العلاقات الاجتماعية بمستوياتها المختلفة، الاقتصادية، أو الادارية، أو التربوية، أو غيرها مما يتعلق بحياة الأفراد وعلاقاتهم في الأطر الاجتماعية التي يعيشون فيها. إن المجتمع التراحمي المقصود في هذا البحث من المنظور القرآني هو المجتمع الذي يتأسس على البناء الأسري، والذي تنتظم فيه العلاقات بين أفرادها على أولوية القيم الأخلاقية والعدالة الإنسانية. وعلى أساس الهدف من خلق الانسان وجوده وتكريمه بالخلافة الإلهية، "ولقد كرّمنا بني آدم". وبما أن الأسرة هي المبدأ في تأسيس المجتمع الذي سيكون بدوره

استناداً إلى هذه المقالة: عتريسي، طلال (٢٠٢٥). مقاربة المجتمع التراحمي من منظور حضاري في القرآن الكريم. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٢)، صص ٨٧-١١٢. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78878>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١١/٠٢ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠١/١٣ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٨ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٤/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



مبدأ تأسيس الحضارات واستمرارها، فإن جوهر بناء الأسرة سيكون من المنظور القرآني هي صلة الرحم. ومن بر الوالدين تبدأ صلة الرحم. هكذا يكون البر نواة المجتمع الذي يسعى القرآن الكريم إلى تشكّله التراحمي، وإلى وظيفته الانسانية والتكاملية. فمن دون هذا البرّ، لن يكون لأي صلة رحم اتصال بالرحمة الإلهية التي أشار إليها سبحانه وتعالى، وفي تكوين هذه الذهنية التراحمية لن يرى الإنسان معها ذاته في ما يفعل، بل سيكون الهدف هو العمل الصالح الذي سيقربه إلى الله سبحانه وتعالى. وأن غياب هذا المنهج الغيبي الإلهي في التفكير هو الذي يجعل المجتمع خارج أي تصور رحماني، وبعيداً عن أي بعد تراحمي أسري. ومن هذا المنظار إن المجتمع التراحمي الذي يريده القرآن الكريم لن يقتصر على العمل الصالح، والانفاق، وبرّ الوالدين، والحكم بالعدل، والوفاء بالعهد والصبر، والتواضع، والعفو... بل سيذهب إلى منع ما يمكن أن يسئ إلى هذا التكوين التراحمي المجتمعي، وهذا ما لم يكن موضع اهتمام أي من علماء الاجتماع الغربيين. كما أن الفكرة التي يحاول البحث إبرازها، ويعدها مهمة، هي أن ما يقدمه القرآن الكريم عن العلاقات التراحمية في المجتمع ابتداء من الأسرة ليس نتاج تجربة اجتماعية، أو بناء لدراسات ميدانية كما تفعل النظريات في علم الاجتماع أو التربية وسواها... بل هي نتاج رؤية وقيم سابقة على تكوّن المجتمعات. بمعنى أنها لم تكن وليدة التجربة، أو التحولات السياسية، أو العمرانية، أو المدنية، وإنما كانت وليدة المعرفة الإلهية بالمصلحة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: المجتمع، التراحم، الحداثة، الفردانية، البرّ، الأسرة.

١. المقدمة

قدمت النظريات الفلسفية والاجتماعية عبر الأزمان والحضارات تصورات عدّة حول الكون والطبيعة والخالق، وحول علاقات الانسان مع الغيب ومع نفسه ومع الآخرين. وقد اختلفت هذه النظريات استناداً إلى مرجعيتين، الأولى هي مرجعية المجتمع الذي عاش فيه هذا الفيلسوف أو المفكر، والذي تأثر بما يحصل فيه من مشكلات وما يجري فيه من تحولات، والثانية هي العقيدة الدينية أو غير الدينية التي يحملها وينظر من خلالها إلى الوجود وإلى الخالق وإلى باقي الموجودات. ولذا كانت النظرة إلى المجتمع في قلب هذه التصورات الفلسفية والحضارية الواسعة والمتداخلة، بل ربما كانت من أهم مركزاتها النظرية وانعكاساتها التطبيقية في علاقات الأفراد مع بعضهم ومع أنفسهم ومع الطبيعة. وقد شغلت علاقة الفرد بالمجتمع هؤلاء المفكرين وطرحوا مبكراً الأسئلة حول أولوية الفرد أم أولوية المجتمع. بمعنى من يسبق الآخر في التشكل، ومن يؤثر على الآخر، إلى غير ذلك من اسئلة لا تزال إلى اليوم متداولة بين علماء الاجتماع. وقد يكون سبب الاستمرار في طرح مثل هذه الاسئلة، ذلك المسار الفكري الحضاري الغربي الذي ذهب بعيداً في تعظيم أنا الفرد، لتحريره من سطوة المجتمع. لن يستعيد هذا البحث النقاش الذي لم ينته لغاية اليوم حول من له الأصالة الفرد أم المجتمع، أو حول مدى حرية الفرد في ظل الضوابط المجتمعية، أو كيف يحفظ الفرد خصوصيته وينسجم في الوقت نفسه مع القيم العامة المشتركة في المجتمع الذي يعيش فيه. فإذا كان المجتمع مجموعة أفراد، فإن هذا لا يلغي خصوصية الفرد ودوره الذي قد يكون في بعض الأحيان محركاً لمجتمع بأكمله. كما هو دور الأنبياء أو الرسل، أو بعض قادة الثورات أو المفكرين، ممن أثروا بشكل كبير على حركة التغيير في مجتمعاتهم. كما أن أهمية مثل هؤلاء الأفراد لن تتحقق إلا بمقدار ما تؤثر أفكارهم في مجتمعاتهم، أو حتى في مجتمعات أخرى. بمعنى أن الفرد على الرغم من استثنائيته يحتاج إلى أفراد (مجتمع) ينقل إليهم أفكاره، بحيث تكون العلاقة هي علاقة توازن بين أدوار كل من الفرد والمجتمع، لأن ما هو متوقع من الفرد، خاصة عندما يكون دوره أو فكره استثنائياً هو كيفية تأثير هذا الفكر على المجتمع سواء في فهم ما يجري فيه، أو من أجل تغييره نحو الأفضل. وهذا ما سيتبين عندما نتناول في بحثنا هذا المنظور القرآني الحضاري للمجتمع، وطبيعة العلاقات بين أفرادها، وترتيب أولوية هذه العلاقات، والتي يتحمل فيها الفرد مسؤولية أعماله بشكل مستقل عن المجتمع لكن عمله في الوقت نفسه يجب أن يكون في خدمة المجتمع (العمل الصالح).

٢. الخليّة الأسرية

إن أول خلية إنسانية تشكّلت منذ وجود الإنسان بحسب كل الروايات الدينية وحتى الانثروبولوجية

هي الأسرة التي بدأت بزوجين (آدم وحواء) بغض النظر عن الاختلاف في رواية وجودهما وخلقهما بين الكتب السماوية، مثل خلق حواء بشكل مستقل كما خلق آدم، بحسب القرآن، أم أنها خلقت من ضلع آدم كما تقول التوراة. المهم أن أول خلية تأسست هي خلية الزوجية التي ستكون نواة تشكّل المجتمع. ما يعني من وجهة النظر هذه، أن المجتمع لا يمكن أن يكون فقط مجموعة من الأفراد بل هو في الوقت نفسه وجود هؤلاء الأفراد في مُنْتَظَم اجتماعي. وهذا ما ستصبح عليه المجتمعات لاحقاً عبر تجاربها الحضارية الطويلة بحيث سيكون الأفراد بداية في مُنْتَظَم الأسرة، ثم في مُنْتَظَم جغرافي، أو سياسي، أو تعليمي، أو ديني، أو قبائلي، أو عرقي، أو غيره من الانتماءات التي عرفت المجتمعات الانسانية عبر تاريخها وتحولاتها. وسوف نلاحظ أن العلاقات التي يؤكد القرآن الكريم على تنظيمها وترتيب أولوياتها هي أولويات أسرية، التي ربما تعود إلى أولوية الخلية الأسرية في المجتمع الانساني، لينتقل بعدها إلى العلاقات الاجتماعية بمستوياتها المختلفة، الاقتصادية، أو الادارية، أو التربوية، أو غيرها مما يتعلق بحياة الأفراد وعلاقاتهم في الأطر الاجتماعية التي يعيشون فيها. إن المجتمع المقصود في هذا البحث من المنظور القرآني الحضاري هو المجتمع الذي يتأسس على البناء الأسري، والذي تنتظم فيه العلاقات بين أفرادها على أولوية القيم الأخلاقية والعدالة الإنسانية. وهذا ما لن نجده عملياً في أي من نظريات علم الاجتماع الغربية التي اكتفت بوصف المجتمع، وبكيفية تشكّله، وما يجري فيه من صراع أو تناقض بين فردانية الانسان ورغباته وأهوائه وبين ضغوط المجتمع في عاداته وتقاليده، من دون أن تحدّد هذه النظريات ما ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقات، ومن دون أن تشير إلى ما هو صحيح ومقبول وما هو غير ذلك كما يفعل القرآن الكريم. بل ستكتفي هذه النظريات بالوصف فقط من دون أي تدخل. وستكون هذه منهجية البحث التي سيعتمدها علم الاجتماع والعلوم الانسانية الغربية في التجربة الحضارية الغربية في فهم المجتمع ودراسته. ويعود أمر هذه المنهجية إلى تلك المرحلة من نشأة علم الاجتماع الغربي التي عدّ فيها نفسه محايداً وموضوعياً ليس فقط تجاه ما يجري في المجتمع، بل وحتى في كيفية دراسته التي يجب أن تشبه ما يجري في مختبرات العلوم الطبيعية التي لا يتعاطف فيها الباحث مع المادة التي يجري عليها الاختبار، ولا مع التحولات التي تتعرض لها هذه المادة.

٣. الموضوعية والحياد

لم يكن تقليد "الموضوعية" و"الحياد" في الدراسات الاجتماعية سوى تبعيّة تامة لمنطق المختبر الذي اعتمدت عليه الثورة العلمية التي عرفت أوروبا في عصر النهضة، عندما كان هذا المنطق مثابة إعلان تسيد العقل وتهميش الدين، وانتقال المعرفة في الوقت نفسه إلى التجريب دون سواه، ونفي أي

مصدر أو تأثير غيبي لأي معرفة حتى تلك المتعلقة بالإنسان وبالعلاقات ونواذعه ورغباته ومشاعره ومخاوفه. وهذه نقطة افتراق منهجية عميقة عمّا يتطلع إليه القرآن الكريم الذي لا يكتفي بوصف سلوك الأفراد أو الجماعات (كما يفعل علم الاجتماع) بل ينتقل إلى ما يجب، ليحدد كيف يُفترض أن تكون العلاقات سواء بين أفراد الأسرة، أو بين أفراد المجتمع. والقرآن بهذا المعنى ليس موضوعياً ولا محايداً بل يطلب من الناس ما ينبغي عليهم أن يقوموا به، ويذمّ سلوكيات معينة، ويمتدح غيرها، في الوقت الذي يصف فيه أفعال أفراد بالنفاق، أو الخبث، في مقابل أوصاف أخرى للطيبين والطيبات وللعمل الصالح. إن القرآن يُعلن ما يريده من المجتمع، وخشيته على المصير الذي قد يذهب إليه بعض الناس. ولذا يطلب منهم ما ينبغي أن يتعدوا عنه، وما يعده أفضل لأنفسهم، في حين لا يعبأ مؤسسو علم الاجتماع بذلك كله. بل سيكون هدف هذا العلم منذ تأسيسه بالإضافة إلى تقليد منهجية العلوم الطبيعية في التجريب، فهم الإنسان وتفسير سلوكه، وتوقع ما يمكن أن يقوم به، لضبط هذا السلوك والسيطرة عليه، على غرار الرغبة في السيطرة على الطبيعة. وستكون هذه المنهجية، أحد أهم أسباب الأزمة التي سيعيشها لاحقاً علم الاجتماع، والعلوم الانسانية التي أنتجتها تجربة الغرب الحضارية منذ قرنين (غولدنر، ٢٠٠٩م). وربما يعود هذا الاختلاف في منهجية المعرفة الاجتماعية بين حيادية ووصفية علم الاجتماع الغربي وبين تدخل الرؤية الدينية القرآنية وعدم حياديتها، إلى الأهداف التي جاء من أجلها، أو تأسس بسببها علم الاجتماع. وإلى الأهداف التي جاء من أجلها أو أراد الدين تحقيقها. أي أن الاختلاف هنا لن يكون له علاقة بتقليد علم الاجتماع لمنهج البحث التجريبي، بل بتباين الأهداف بين علم يريد أن يؤسس "دين جديد" للمجتمع الغربي يستعيد من خلاله تنظيم هذا المجتمع، كما ادعى أوغست كونت، (فيزياء اجتماعية) (فيليب، ٢٠١٠م، ص ٢٦)، وبين دين في خدمة البشرية، يريد أن يحقق التراحم بين الأفراد والجماعات يأخذهم من منظور حضاري مغاير إلى الكمالات المعنوية والانسانية (خلافة الانسان). في حين لم يكن مثل هذا الهدف أصلاً هو ما يريده أو حتى يفكر فيه علماء الاجتماع، بل ربما على العكس من ذلك، أراد واضعو هذا العلم أن يتعدوا عن كل ما يمتّ إلى مثل هذه التطلعات الدينية أو الأخلاقية التي تنتمي إلى الدين الذي انقلبوا عليه، وعدّوا هذا الانقلاب مثابة انتقال حضاري إلى الحداثة والتقدم والعقلانية.

٤. الرحمة الإلهية

"الرحمن الرحيم"، هو أول ما يصف به نفسه من أوجد الوجود، وخالق البشر والأكوان، "الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا" (يونس، ٥) "وَالَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (الأعراف، ١٥٨) "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (الحديد، ٣). هكذا تبدأ سورة الفاتحة "بسم الله

الرحمن الرحيم. "بحيث يكون أول ما يجذب التعرّف إلى الذات الإلهية هو أبرز صفاتها، التي هي الرحمة والرحمانيّة، والتي لن تتوقف عندها، بل ستتقل بدورها إلى الرسول الذي اختارته هذه الذات رسولاً للعالمين (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين). ومن اللافت في هذا الترابط الرحماني من المرسل إلى الرسول، أن الرسالة (القرآن الكريم) تختار الأسرة، قبل أي تشكّل اجتماعي آخر، في استكمال هذا التسلسل التراحمي، (وجعلنا بينكم مودة ورحمة) لتنتقل بعدها إلى المجتمع الأوسع (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم). ما يعني أن المجتمع التراحمي المنشود يبدأ في الأسرة، مع (صلة الرحم) لكنه لا يمكن أن ينفصل في تحقيقه هذا عن العلاقة الربانية، ولا عن العلاقة مع رسول الله. وإذا انفصل المجتمع لأي سبب من الأسباب عن هذه العلاقات، خاصة عن البعد الإلهي (الله ورسوله) فلن يكون تراحمياً، بل سيتحوّل عملياً إلى مجتمع يخلو من الرحمة، يكون فيه البقاء للأقوى، وإلى مجتمع الصراع والغلبة، وإلى الأقوى يلتهم الأضعف، وإلى أولوية الفرد وحريته على أي قيمة أسرية أو تراحمية اجتماعية (الآخر هو الجحيم كما يقول سارتر). يستخدم القرآن في الاطار نفسه مصطلح "الإنسان"، وليس "الفرد" في مقابل (الآخر) الذي تأسست عليه نظريات الغرب الاجتماعية. فالإنسان هو "خليفة الله" بالنسبة إلى القرآن الكريم، "إني جاعل في الأرض خليفة"، ويجب عليه في قيامه بهذا الدور أن يتصف برحمانيّة الله ورسوله. فعندما يطلب الأمر الإلهي بر الوالدين، أو صلة الرحم، أو الإحسان والقول الحسن حتى للجار البعيد، وخدمة الناس ... فلأن هذا كلّ من صفات الرحمة والرحمانيّة الإلهية. وخلافة الانسان الإلهية تكريم له "ولقد كرّمنا بني آدم"، وهي "الأمانة" التي قبل أن يحملها والتي تفرض عليه التصرف برحمانيّة تجاه كل ما في هذا الكون، من الطبيعة، إلى الإنسان، إلى باقي الكائنات. وستجلى هذه الرحمانيّة في صلة الرحم وفي الإحسان والقول الحسن، والإنفاق، والتذلل للوالدين، وفي كثير من الآيات التي تحض على التعامل بالرحمة والحسنى مع الطبيعة وحتى مع الحيوان. فالله تعالى هو ربّ الأرض وخيراتها، وربّ الإنسان والحيوان وكلّ دابة تنشر في أرجاء الكون الفسيح، وهذا يعني أنّ خليفة الله في الأرض مستخلف على هذه الأشياء كلّها، ولا يستثنى من ذلك إدارة الحكم والسياسة بين النّاس "بالحق" بما هو من صميم هذه الخلافة كما جاء في الآية الكريمة: "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (ص، ٢٦). ومن المهم الإشارة إلى أن "خلافة الإنسان"، في المنظور القرآني، "هي حركة لا تتوقّف أبداً؛ لأنها متّجهة نحو المطلق، وليس نحو باقي الموجودات بل من خلالهم، وأي هدف آخر لهذا المسار سوى المطلق - الله سبحانه وتعالى - سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يُجمد الحركة ويوقف عملية النموّ في خلافة الإنسان" (الصدر، ٢٠١١م، ص ٦). وربما هذا ما يفسر الجمود الذي أصاب الحركة الانسانية في التجربة الغربية التي اكتفت بالسعي إلى الموجودات المحدودة، وتخلت عن المطلق

الذي هو الله سبحانه وتعالى. ولعلّ هذا الاكتفاء بما هو موجود هو الذي جعل بعض المفكرين الغربيين يعدّون "فقدان المعنى" هو ما آلت إليه التجربة الغربية التي فقدت الثوابت التي يحتاج إليها الإنسان والمجتمع للشعور بالاستقرار، بعدما توقف الوحي والنص الديني عن منح الأمل واليقين، ما "خلق حداثة سائلة، مائعة وهشة، ولم يعد هناك مفهوم ثابت ومحدد، وبدأنا نسمع بنقد النص، ونقد العقل، ونقد الهوية، ونقد المنطق، ونقد الخطاب، ونقد المقدس ... ما خلق حالة من اللاتيقين والشك في كل شيء" (واحد، ٢٠٢٤م، صص ٧٣-٨٨). وقد صار "المحللون النفسيون يملؤون الفراغ الذي خلفه الكهنة والقساوسة، مستخدمين أساليب علاجية في مواجهة "إحساس عام بالهشاشة والعزلة يمكن استغلاله والتلاعب به بسهولة" (مراد، ٢٠٢١/٨/٢٧م، ص ٩). إن التخلي عن المطلق والتعلق فقط بالموجودات سيساهم بقوة في "فقدان المعنى". لأن هذا الهدف سيفقد معناه، ما أن يتم الحصول عليه (Pierre, 1984, p. 37). ومثل هذه الأهداف التي اقتصرت على ما هو موجود، ومحدود، تشبه ما كانت عليه المجتمعات الجاهلية. التي "لا تنظر إلى الحياة إلا من خلال شوطها القصير الذي ينتهي بالموت، ولا تدرك ذاتها ومتمتعها إلا من خلال إشباع ما لدى الإنسان من غرائز وشهوات، وهي على هذا الأساس تجد في المال بوصفه مالاً، وفي تجميعه وادّخاره والتنافس فيه الهدف الطبيعي الذي يضمن للإنسان القدرة على امتصاص أكبر قدر ممكن من إمكانيات الحياة المادية والخلود (النسبي) فيها. ولعل هؤلاء هم من قصدهم القرآن الكريم "أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ" (البقرة، ٨٦؛ الصدر، ٢٠١١م، ص ٢٥). "الرحمن الرحيم" كما تتوافق على ذلك معظم التفاسير، صفتان مشتقتان من الرحمة، و«الرحمن» أشدّ مبالغة من «رحيم» وزيادة المبنى تدل على كثرة المعنى، فهما صفتان لمعنى واحد هو «الرحمة» وتعني: الرقة والعطف والحنو والمغفرة. والرحمن صيغة مبالغة تدل على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن والكافر، وهي الرحمة العامة "قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدّاً" (مريم، ٧٥). وهو الرحيم يبيّن لهم سبيل رحمته الخاصة بالمؤمنين، "ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف، ١٥٦)، "وكان بالمؤمنين رحيماً" (الأحزاب، ٤٣). وقال تعالى: "إنه بهم رؤوف رحيم" (التوبة، ١١٧). فصفتا الله تعالى وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة ... هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث الشريف "تشبهوا بأخلاق الله" (الصدر، ١٤٠٣ق، ص ١٤١).

٥. الرسول الرحيم

إن الرسول الذي اختاره الله سبحانه وتعالى لنقل رسالته ورحمانيته سيتصف بدوره بهذه الصفات، وهذا منطقي وطبيعي، ولتأكيد عظمة الرسول ستكون صفاته من سنخ صفات المرسل. وهذا ما يؤكده

قول الباري عز وجل: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء، ١٠٧)، «فِيمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ» (آل عمران، ١٥٩)، «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (التوبة، ١٢٨)، ويضيف إلى ذلك «وإنك لعلی خلق عظیم». وها هو الرسول نفسه، يؤكد "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وكذلك قوله "أدبني ربي فأحسن تأديبي". ولا شك أن لهذا السبب "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" (النساء ٨٠). إن الرسول وفاق الرسالة التي يحملها والمرسل (الله) الذي اصطفاه وأرسله، هو "رحمة للعالمين" أي للبشر كافة. أي أن محتوى الدين الذي يشر به، ويدعو إليه هو الذي سيكون سبب هذه الرحمة الإلهية للعالمين. وهي رحمة يتصف بها مرسل الرسالة (الله سبحانه وتعالى) ورسوله إلى العالمين (محمد (ص))، والرسالة نفسها (الدين) الذي هو رحمة للعالمين. ولقد كتب الكثير عن الصفات الإلهية، وعن صفات الرسول الأكرم والتي لا تحتاج إلى المزيد من التفصيل حولها، لأن هدف البحث هو تبيان طبيعة العلاقات التراحمية في المجتمع الذي ينشده القرآن الكريم، والتي لا تفصل في جوهرها وأهدافها وتطلعاتها عن الصفات التراحمية الإلهية والنبوية.

٦. الأسرة التراحمية

لقد اختار القرآن الكريم الأسرة، قبل أي تشكّل اجتماعي، ليجعل فيها "المودة والرحمة"، قبل أن يطلب مثل ذلك من المكونات الاجتماعية المختلفة. والأسرة كما سبق وأشرنا هي الخلية الإنسانية الأولى التي سيبنى عليها المجتمع. ما يعني أن نواة تأسيس المجتمع في المنظور القرآني هي قيم المودة والرحمة التي جعلت في الأسرة. وربما يعود جعل المودة والرحمة في الأسرة تحديداً من دون ذكرها في أي بنى إنسانية أو اجتماعية أخرى، لأن الأسرة في المنظور القرآني، هي المكون الثابت في الوجود الإنساني، في حين أن المكونات الأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية قد تكون متغيرة ومتحولة. يتفق مع هذا المنطق الأسري للتأسيس الاجتماعي كل النظريات التي عرفتھا الدراسات الاجتماعية والتربوية والثقافية، خاصة وأنه منطق ينسجم مع التجارب الإنسانية التي عرفتھا الحضارات على مرّ العصور. لكن ما يستحق التأمل حول هذا الدور الأسري وتأثيراته المنطقية على المجتمع، ما تعرّضت له الأسرة في التجربة الغربية الحديثة وأدى إلى تهيمش دورها، وتوهين وظائفها الاجتماعية، وتراجع تأثيراتها القيمة التي انتقلت إلى المجتمع، لتتحول الأسرة بعد ذلك إلى مجرد متلقٍ لما يجري في هذا المجتمع، بعدما كانت هي التي تؤثر فيه وتمهّد لما سيكون عليه، كما كان حالها عبر تاريخ الحضارات والشعوب. والدليل على ذلك أن موجة الترويج للشذوذ في الغرب على سبيل المثال لم تبدأ من الأسرة، بل من مؤسسات اجتماعية مختلفة فكرية وسياسية وإعلامية وثقافية، لا بل كانت

الاسرة معارضة لهذا الترويج بعدما فرضت السياسات التعليمية والقوانين على أولياء الأمور تقبّل تلقين الشذوذ إلى الأطفال في المدارس، وحتى منعتهم من الاعتراض على هذه السياسات. أي أن الترويج للشذوذ لم يبدأ على الإطلاق من الأسرة لينتقل بعدها إلى المجتمع، بل العكس هو الذي حصل. لقد فقدت الاسرة في التجربة الغربية علاقة التفاعل التي كانت موجودة عبر التاريخ بينها وبين المجتمع، وتحوّلت إلى متلقٍ للقيم التي تنتشر في المجتمع وتنظم العلاقات بين أفرادها، مثل قيم التنافس والغلبة والفردانية. وهي قيم الرأسمالية المتعطشة للربح والنفعية، ما أدى بمرور الوقت إلى تهميش مكانة الأسرة، وتراجع دورها وأهميتها في المجتمعات الغربية. وعلى الرغم من أن النظريات التربوية والاجتماعية تؤكد حتى لدى معظم المفكرين الغربيين على أهمية الأسرة ودورها في التأسيس للقيم الاجتماعية، كما هو منطوق الأمور الذي تسير عليه حياة الإنسان، فإن ما جرى في مسار التجربة الغربية وصل إلى الانقلاب على هذا المنطق الطبيعي لمسار الأسرة وتأثيراتها التربوية والاجتماعية. بحيث سيبلغ الأمر في هذه التجربة أنّ المؤسسات المعنية من وزارات وهيئات تربوية وثقافية وحتى سياسية، هي التي ستحدد في أي سن تكون العلاقات بين الجنسين قانونية (من خارج إطار الزواج)، ومتى يستطيع الأبناء مغادرة ذويهم، من دون أي سبب، وكيف يستطيع الطفل الاتصال بالشرطة للاعتراض على طريقة تآديب والده أو والدته ...

٧. صلة الرحم

تقوم الأسرة على ما يسميه القرآن "صلة الرحم"، التي لا تقتصر على الصلة المباشرة بين الآباء والأبناء، بل تمتد حتى إلى الأقارب الأبعدين، بحيث تصبح هذه الصلة سلسلة ممتدة من العلاقات التي يحرص القرآن فيها على تقديم العون والمساعدة والإنفاق على من يحتاج منهم، وحتى على مجرد السؤال عن أحوالهم والاطمئنان عليهم. لكن ما قد يكون لافتاً ومستغرباً هو تلك المكانة العالية التي يعطيها القرآن الكريم لصلة الرحم، فهي لا تنفصل عن العبادة والتوحيد، ولا عن الإحسان إلى الوالدين (الأسرة) لتتوسع إلى ذي القربى كما جاء في سورة النساء "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَىٰ" (النساء، ٣٦)، وكما في قول النبي: "الرحم متعلقة بالعرش تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعته الله". ولا يكتفي القرآن بمثل هذا الترتيب لأهمية صلة الرحم ومكانتها، والتأكيد على أن "أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" (الأنفال، ٧٥)، بل يهدد في بعض آياته من يقطع هذه الصلة، "بسوء الحساب"، كما في قوله تعالى "وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ" (الرعد، ٢١). ويعدّ قطيعة الرحم في الوقت نفسه "إفساد في الأرض"، كما جاء في كثير من آيات القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية الشريفة "فَهْلُ

عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ" (محمد، ٢٢). وكذلك "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (البقرة، ٢٧). والمفسد في الأرض هو من عصى الله في الأرض، والإفساد هو نشر بذور التفرقة والعداوة والبغضاء بين الناس، وهو الاعتداء على الأموال والأرواح وإخلال الأمن. وقد رتب الله على الفساد عقوبة عظيمة، قال تعالى: "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ" (النحل، ٨٨). فقطيعة الرحم بهذا المعنى هي سبب من أسباب الخسران، واستحقاق العقوبة، و"اللعة"، ولهم سوء الدار" وعدم نوال شيء من رحمة الله. "وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ" (الرعد، ٢٥). وقد يكون هناك تنوع في آراء المفسرين حول أنواع الإفساد ودرجاته ومخاطره، لكن ذلك كله لا يقلل من القيمة العليا التي جعلها القرآن الكريم لصلة الرحم، وللإفساد الذي ربط به قطع هذه الصلة، واستحقاقه العقوبة والخسران والغضب الإلهي. في الاطار نفسه من تعظيم صلة الرحم، وبما يتجاوز العائد المباشر لمساعدة القريب من ذوي الأرحام، يربط القرآن وبشكل لا يمكن أن يتوقعه أي من مهندسي العلاقات الاجتماعية، ولا أي من منظري العلوم الاجتماعية، بين صلة الرحم وبين تحسين الخلق، والتوسعة في الرزق، ودفع البلاء، وميعة السوء، وحتى تأخير الأجل. فعن النبي (ص): "من سرّه أن يمدّ له في عمره، ويوسع له في رزقه، ويدفع عنه ميتة السوء، فليتنق الله وليصل رحمه". وكذلك "صلة الأرحام تزكي الأعمال وتتمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسر الحساب وتنسي في الأجل". وقال أيضاً "صلة الرحم تزيد في العمر، وتنفي الفقر". وعنه أيضاً "من سرّه أن ييسر له في رزقه، وينسأ له في أجله فليصل رحمه". وأيضاً "صلة الرحم تهون الحساب وتقي ميتة السوء". إن مثل هذا الربط بين صلة الرحم وسعة الرزق على سبيل المثال، أو الزيادة في العمر، أو نفي الفقر، أو تأخير الأجل والمد في العمر... لا يمكن أن يفهم بأي من الأبعاد المادية أو حتى الاجتماعية التي تتصل مباشرة بمساعدة الأقارب. ذلك أن كل ما يشير إليه القرآن الكريم من تداعيات لصلة الرحم يبدو أنها متعلقة بالرحمن مباشرة كما جاء في قول النبي (ص) "الرحم متعلقة بالعرش تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعته الله". أي أنها من أنباء الغيب، ومن صفات "الرحمن الرحيم" الإلهية، وليست متعلقة بالأبعاد المادية التي تفترضها النظريات في العلوم الاجتماعية وسواها من العلوم الانسانية. وتعلّقها بالرحمن الرحيم القادر على كل شيء، الذي أوجد كل شيء، والذي بيده ملكوت كل شيء، هو الذي يستطيع أن يجعل من صلة الرحم التي هي من صفاته ما يشاء، فتكون سبباً للرزق ولزيادة العمر، ولنفي الفقر، وحتى أنها تهون الحساب. ومثل هذه النتائج لصلة الرحم هي طبعاً خارج تصوّر أو إدراك، أي من النظريات الاجتماعية التي اكتفت فقط بمناهج التجريب سواء في فهم الانسان، أو في تفسير الترابط المادي المباشر بين ما

يقوم به وما يؤدي إليه من تفاعلات اجتماعية. فغياب البعد الإلهي عن هذا المنهج في التفكير هو الذي يجعله خارج أي تصور رحمانى لما يمكن أن يكون لصلة الرحم من أبعاد غير مادية وغير تجريبية.

٨. برّ الوالدين

المبدأ والمنطلق في صلة الرحم، وفي تأسيس المجتمع الترحامى هو برّ الوالدين، انطلاقاً من أن أول خلية إنسانية تأسست في الوجود هي الخلية الزوجية التي جعل فيها الله المودة والرحمة، بحيث تكون الأسرة هي نواة المجتمع الترحامى. وسوف يستند هذا النموذج من الترحام الأسري إلى مستويين: الأول هو الترحام بين الزوجين، (وجعلنا بينكم مودة ورحمة)، والثاني هو الترحام المتبادل بين الآباء والأبناء. وإذا من كان من الطبيعي أن يرحم الوالدين أبناءهم، فإن العكس لن يكون كذلك بالضرورة، أي أن علاقة الأبناء بالآباء لن تكون تلقائياً علاقة ترحام، ولذا توجه القرآن الكريم إلى الأبناء لحضّهم على برّ والديهم، كتعبير عن الترحام الذي يجب أن يتحقق في الأسرة بعدما جعل الله فيها المودة والرحمة بين الزوجين. بهذا المعنى يصبح برّ الوالدين من أعظم حقوق العباد التي أمر الله عز وجل برعايتها، حيث جعل هذا البرّ في المرتبة التي تلي حقّه سبحانه في التوحيد "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (الإسراء، ٢٣)، وقد أمر الله بالإحسان إلى الوالدين، على أن يسبق ذلك التوحيد وعدم الشرك، وهما مقدمة صلة الرحم الأوسع (ذي القربى). "وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ" (النساء، ٣٦). أي أن صلة الرحم هي علاقة عمودية تبدأ بالتوحيد ثم تنزل إلى الإحسان إلى الوالدين، لتصل إلى الإحسان لذي القربى. ينطبق على برّ الوالدين، من حيث تعظيم مكانته، وارتباطه بالصفات الرحمانية الإلهية، ومن حيث الوعيد الذي يتهدد من يقطع هذا البر ما ينطبق تماماً على صلة الرحم، لأن هذا البرّ هو أساس ومبتدأ صلة الرحم. ومن دونه لن يكون لأي صلة رحم اتصال بالرحمة الإلهية التي أشار إليها سبحانه وتعالى. لأن البرّ في الوقت نفسه هو التقوى، "وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ" (البقرة، ١٨٩).

من اللافت في حصّ القرآن على برّ الوالدين أن تبدأ الوصية بالإحسان إليهما معاً، قبل أن تنتقل إلى التوجه نحو الأم بشكل خاص، اعترافاً بجميل ما تحمّلت في أثناء الحمل والولادة، "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي سَامِيٍّ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ" (لقمان، ١٤)، وتكرر مثل هذه التوصية بالوالدين وبالأم تحديداً في آيات عدة. إلا أن القرآن الكريم ينتقل في بعض تلك الآيات إلى شرح كيفية تحقق هذا البرّ. فعلى الرغم من أن منطلق القرآن هو التوحيد، وأنه يربط قبول كل ما يقوم به الإنسان بالتوحيد وعدم الشرك، "أَلَا تَشْكُرُوا بِهِ شَيْئًا" "ولا تعبدوا إلا إياه..."، إلى أنه

يقدم برّ الوالدين على التوحيد. فإذا كان الوالدان مشركين على سبيل المثال، فلا يجب طاعتهم، ولكن في الوقت نفسه لا يجب التعامل معهما على أساس هذا الشرك. بل على أساس البرّ، الذي يفترض استمرار الاحسان اليهما ومصاحبتهم بالمعروف، وليس الابتعاد عنهما أو تحقيرهما أو إهانتهم بسبب شركهما. "وإن جَاهَدَكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" (لقمان، ١٤-١٥). هذه المكانة العظيمة للوالدين التي بدأها القرآن الكريم بالربط بينها وبين عبادته "لا تعبدون إلا الله وبالوالدين احسانا" لا تتوقف فيها آياته عند طلب هذا الإحسان والمصاحبة بالمعروف، بل تذهب واقعية القرآن إلى ما سيجري للوالدين عند التقدم في العمر، من احتمال تعامل الأبناء معهما كعبء لا يرغبان فيه. لذا تتوجه الآية للإبن بالأمر "فلا تقل لهما أف". وهذا الأمر لا ينفصل عن أمر "ألا تعبدوا إلا إياه". ويمنع القرآن حتى التلفظ بـ "أف" وهي أقل ما يعبر به المرء عن الانزعاج، ليستكمل هذا الأمر بالنهاي عما يمكن أن يكون الأسوأ، فلا "تتهرهما"، ليحدد بعدها مباشرة ما هو مطلوب "قولاً كريماً". أي أن البرّ عند تقدم الوالدين في العمر هو نهي عن التلفظ، وهو عدم التصرف بما يسئ إليهما، وهو تالياً الأمر بـ "القول الكريم". "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَهْزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا" (الاسراء، ٢٣). وقد يكون من المهم الالتفات إلى أن الآية السابقة تؤكد على بلوغ الكبر "عندك" إما يبلغن عندك الكبر، وليس في أي مكان آخر مثل المؤسسات الرعائية، أو الجمعيات التي نعرفها في عالمنا، بعدما انتشرت في الغرب، وتحولت إلى بديل عن "عندك" الأسرية.

لا يتوقف هذا التكريم والتعظيم للوالدين على الأمر بعدم التأفف أو الإساءة إليهما، بل تنتقل الآية نفسها إلى تكرار ما سبق من تقديم البرّ على التوحيد، وذلك بتقديم الذل للوالدين على العزة التي يأبها الله لرسوله وللمؤمنين، "وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ" (المناقون، ٨)، "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا" (فاطر، ١٠). فتطلب الآية من الأبن التذلل للوالدين بما هو تذلل الرحمة والتراحم وليس تذلل الإنكسار، أو الضغف أمام الشرك أو الطاغوت. "وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا" (الاسراء، ٢٤)، ربال على الرغم من قول الرسول الأكرم: "لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه، وقوله: "إن الله فوّض إلى المؤمن أمره كله ولم يفوّض إليه أن يكون ذليلاً". لأن "جناح الذل" تجاه الوالدين هو من الرحمة التي يجب أن يتصف بها "خليفة الله" في كل ما يقوم به، خاصة ما يتصل بصلة الرحم التي هي من صفات "الرحمن الرحيم". وكلما كان توجه مباشر إلى الرحمن الرحيم بالطلب والدعاء، وليس إلى سواه، فسيترافق ذلك مع الشعور بالتذلل والضعف: "وأنا عبدك الضعيف الذليل الحقير المسكين المستكين". كما جاء في دعاء كميل. هذا التذلل للوالدين الذي هو

جوهر الإحسان إليهما والبر بهما هو من أهم مصاديق التأسيس للمجتمع التراجعي الذي ينشده القرآن الكريم. فما جاء في الآيات التي سبقت الإشارة إليها يُفضي إلى تكوين وعي معرفي وسلوكي وأخلاقي لن يقتصر على الوالدين فقط، بل سينتقل إلى المجتمع، من خلال ثقافة الاعتراف بالجميل (حملته أمه وهنا على وهن)، وثقافة ضبط النفس عن التلفظ بأي إساءة (لا تقل لهما) واكتساب سلوك التواضع والاحسان. وسيكون المجتمع تراجعياً كلما انتشرت فيه علاقات الإحسان والقول الكريم وجناح الذل من الرحمة. وبهذا المعنى تكون "وجعلنا بينكم مودة ورحمة" الأسرية أساس "توادهم وتراحمهم" الاجتماعية. ومن منظور هذا الحرص القرآني على صلة الرحم، تلك الدعوة إلى تدخل هذه "الصلة" عند حصول شقاق بين الزوجين، "حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا" وليس أي طرف آخر، لأن من يتدخل من الأهل سيكون حريصاً على حل الشقاق بما يحفظ كيان الأسرة، وليس كما هو الحال اليوم في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية التي أوكل أمر التدخل فيها لحل الشقاق بين الزوجين لجمعيات مدنية، أو لمرشدين اجتماعيين أو نفسيين لا علاقة لهم بأي صلة رحم ولا حتى بأي قلق على مستقبل الأسرة أو حتى بالحرص على استمرارها وتماسكها. "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا" (النساء، ٣٥).

ولأن ما ينشده القرآن هو هذا المجتمع التراجعي، تقوم الآيات بترتيب أولويات ما ستكون عليه علاقات التراحم في هذا المجتمع، ابتداءً بالوالدين ثم بالأقربين ... "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ" (البقرة، ٨٣). وتضيف سورة النساء إلى ما سبق من ذي القربى واليتامى والمساكين، "وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فُجُورًا" (النساء، ٣٦)، وحتى عندما يرغب الإنسان في الإنفاق، وتقديم المساعدة لمن يحتاجها، يطلب القرآن أن يكون هذا الأمر وفق الأولويات نفسها أي الوالدين ثم صلة الرحم: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ" (البقرة، ٢١٥). أي أن الصورة الواقعية عن هذا المجتمع التراجعي ستبدأ في الأسرة بين الزوجين ومع الوالدين، لتنتقل بعدها إلى ذي القربى أولاً (صلة رحم) ولتتوسع بعد ذلك إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل، ثم إلى الجار الأقرب فالأقرب. وروي عن الرسول الأكرم أنه قال: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه". وأن "خير الناس أنفعهم للناس"، و"خدمة الناس أفضل العبادات". "أَوْ إِصْلَاحَ بَيْنَ النَّاسِ" (النساء، ١١٤). أي أن تحقق هذه العلاقات بالترتيب الذي جاء في آيات القرآن الكريم، من الأسرة إلى الأقربين إلى الجيران، إلى الناس، هو النموذج الذي يمكن أن يتوسع وينتشر في أي مكان، ومع أي أسرة، ومع أي جيران،

لتتكوّن بذلك ثقافة التراحم التي ينشدها القرآن للمجتمع الانساني. فحتى الجار، الذي لا علاقة له بصلة الرحم، لن يكون الجحيم (الآخر) كما يراه سارتر والوجوديون، "إنني ابتداءً من الآونة التي أشعر فيها أن أحداً ينظر إلي، أشعر أنني سُلِبْتُ عن طريق النظر إليّ وإلى العالم، وإن العلاقة بيننا وبين الآخرين هي التي تخلق شقاءنا، إن الآخرين هم الجحيم بعينه" (ماكوري، ١٩٨٢م). كما أن هذا الجار أو الآخر، ليس الذنب كما يراه الفيلسوف الانكليزي هوبس، بل هو امتداد للعلاقات التراحمية وللإحسان مع الوالدين ومع الأقربين، ومع باقي المجتمع. وما يضيفي المزيد من الحرص التراحمي على عملية الإنفاق أن الله سبحانه وتعالى جعل هذا الإنفاق في سبيله وليس كما يبدو في ظاهر هذا العمل أنه في سبيل الآخر. لا بل هو في الوقت نفسه من أجل من يقوم به "وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ" (البقرة، ٢٧٢)، والذي سيتجه أيضاً إلى الله سبحانه وتعالى "وَمَا تَقْدُمُوا لآنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ" (البقرة، ١١٠).

إن مثل هذا الربط بين الإنفاق، وبين جعله خيراً للإنسان نفسه وتقرباً إلى الله شديد الأهمية في التهذيب النفسي للإنسان، وفي كمالاته المعنوية، وفي تكوين الذهنية التراحمية التي لا يرى الإنسان معها ذاته في ما يفعل، بل الله سبحانه وتعالى، ولا يرى أي فضل له على الآخر الذي يُحسن إليه. فيبدو أنه يقدم خدمة لنفسه عندما يفعل الخير، بحيث لا يجب عليه أن يتباهى بما فعل. وربما هذا يفسّر لماذا طلب سبحانه وتعالى إلا يترافق هذا الإنفاق مع أي من قد يشعر معه من يتلقى العون أو المساعدة بأي إحراج اجتماعي، أو معنوي يُبطل أصل الهدف من الإنفاق الذي هو في سبيل الله، والذي سيحصل بسببه المنفق على الأجر الرباني وليس المجتمعي، والذي سيحقق له أيضاً ما يحتاج إليه أي إنسان من السكينة والاطمئنان "لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" وهو بلا شك أهم من أي عائد مجتمعي، أو عرفان بالجميل. وسنلاحظ كذلك أن "الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ" سيكون لهم أيضاً "أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (البقرة، ٢٧٧). أي أن من ينفق في سبيل الله لن يكون عليه خوف أو حزن، تماماً مثل من آمن وعمل صالحاً وأقام الصلاة وآتى الزكاة. وسنلاحظ هنا أيضاً كيف تم بعد الإيمان، تقديم العمل الصالح، على الصلاة والزكاة، ومن مصاديق العمل الصالح الإنفاق والبر والإحسان والقول الحسن ... وقد يكون مفاجئاً مدى أهمية العمل الصالح وعلو شأنه، أن يطلب الإنسان العودة إلى الحياة بعد الموت، "لعله يعمل صالحاً"، كما جاء في القرآن الكريم "حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ" (المؤمنون، ١٠٠). ومن اللافت أيضاً كيف ربط القرآن الكريم بين الإنفاق الذي هو فعل مادي، وبين مواصفات اخلاقية سلوكية (كظم الغيظ والعفو عن الناس) وعدّ ذلك كله من تصرفات "المحسنين" الذين يحبهم الله. "الَّذِينَ يَتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ" (آل عمران، ٣١٤)، وهي من أسس مكارم الأخلاق التي يجب أن يتصف بها الإنسان "خليفة الله"، والتي بُعث الرسول أصلاً، من أجل إتمامها "إنما بُعث لأتمم مكارم الأخلاق".

٩. المجتمع التراجعي

إن المجتمع الذي يبدأ بتعظيم حق الوالدين، ويحرص على إلى الاحسان والقول الحسن حتى إلى الجار البعيد، ليس هو المجتمع الذي يتصوره على سبيل المثال الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر: "غابة مجهولة، تسكنها الوحوش المفترسة، إما بالقوة أو بالحيلة والمكر، والإنسان ذنب لأخيه الإنسان، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد الجموع. الحياة إذن مجال للقوة الباطشة بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء" (عبد الفتاح إمام، ١٩٨٥م). لقد كان التوتر بين الجماعة والفرد هو جوهر التحديث والعلمنة التي شكلت المجتمع الغربي الحديث، الذي يراه روسو بداية تعاسة الانسان، بسبب الصراع على الموارد، والقوة، والثروة، "فقد باشر الإنسان الأول انحداره نحو الحياة المجتمعية من أجل الحماية والمنافع المتبادلة، وأظهر نمط علاقات معينة يُعبر عنها بكلمات مثل: كبير وقوي وضعيف وجبان وبطيء وشجاع وفقير وثري، وهي كلمات قائمة على التفاوت والعلاقة التصارعية التنافسية (مراد، ٢٠٢١/٨/٢٧م). هذا المجتمع كما يراه هوبس، أوروَسو، منفصل تماماً عن أي بعد إلهي أو رحماني أو تراجعي. ولذا لن يكون سوى غابة، وذئاب في القرن السابع عشر، وستصبح الوحوش المفترسة فيه بعد القرن التاسع عشر هي وحوش التنافس على الثروة والتملك، وستكون الذئاب فيه ذئاب الاستهلاك، والحروب على العالم من أجل الثروات والموارد. لكن هذه الغابة المملئية بالوحوش، التي تحدث عنها هوبس، لن تختفي، بل ستكون في الوعي الغربي في القرن العشرين هي باقي شعوب العالم غير الغربي، في حين سيكون الغرب هو الحديقة المزدهرة بالتملن، التي تهدد الغابة حضارتها وتمدنّها، كما قال في ١٨/١٠/٢٠٢٢ جوزف بوريل منسق السياسة الخارجية للاتحاد الأوروبي، خلال افتتاح الأكاديمية الدبلوماسية الأوروبية: "إن أوروبا حديقة، لقد بنينا حديقة، أفضل مزيج من الحرية السياسية والرخاء الاقتصادي، والترابط الاجتماعي استطاعت البشرية أن تبنيه، لكن بقية العالم ليس حديقة تماماً، بقية العالم هو أدغال ... الأدغال يمكن أن تغزو الحديقة، وعلى البستاني أن يتولوا أمرها".

إن المفاضلة التي يقوم بها منسق السياسة الخارجية الأوروبية بين الغرب وبين باقي شعوب العالم، مبنية على أساس الحريات السياسية والرخاء الاقتصادي، وليس على أي معيار إنساني كما هي المفاضلة التي وضعها القرآن الكريم بين الناس "إن أكرمكم عند الله أتقاكم". وفي الحديث الشريف

"لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى". وكما جاء في القول المأثور للإمام علي (ع) "الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق". والتقوى هي الخشية من الله (اتقوا الله) وليست التنافس على التملك أو التدافع من أجل الربح والسيطرة. وعدم المفاضلة بين عربي وأعجمي تحتاج إلى الحكم العادل، "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء، ٥٨). ومن المفارقة المهمة أن هذا التشدد القرآني في صلة الرحم وفي الحرص عليها وعلى أولوية ترتيبها في العلاقات والإنفاق، يتحول في سياسة العدل وفي إدارة الحكم إلى التحذير من الانحياز العاطفي (الهوى) إلى صلة الرحم نفسها، بما في ذلك إلى الوالدين الذين سبق وتشدد في البرّ بهما وفي عدم قول "أف" لهما. "وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا إِنَّ مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا" (سبا، ٣٧). وكذلك "لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (الممتحنة، ٣). و"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا" (النساء، ١٣٥). إن عدم التحيز إلى الوالدين وإلى صلة الرحم من الأقربين هو العدل الذي يفرض على المستخلف عدم اتباع الهوى، لأن العدل هو أقرب للتقوى "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ" (المائدة، ٨). ولأن العدل هو الحكم بالحق بين الناس كانت "الخلافة في القرآن أساس للحكم"، يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق" (ص، ٢٦). ولم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين ... لأن العدل في المسيرة الإنسانية وقيامها على أساس القسط هو الشرط الأساسي لنمو كل القيم الخيرة الأخرى ومن دون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبرز الإمكانات الخيرة" (الصدر، ١٤٠٣ق، صص ١٣٨-١٤٢). لقد بدأ التأسيس لـ "نظرية" المجتمع الرحمانى الذي لا يفاضل بين الناس أو الأقوام على أسس عرقية منذ بداية الخلق فقد وُصف إبليس بالرجيم لأنه عدّ نفسه أفضل من آدم الذي خُلِق من تراب، وهو خُلِق من نار. "قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ" (الأعراف، ١٢)، "قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا" (الإسراء، ٦١)، بينما كان اعتراض الملائكة هو على ما سيفعله آدم "يفسد فيها ويسفك الدماء" وليس على العنصر الذي تَكُون منه، أي التراب. ولهذا السبب فإن معيار التمييز الأساس في القرآن هو العمل الصالح وليس الجنس بين الذكر والأنثى، "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (النحل، ٩٧). والتمييز كذلك هو على أساس المواصفات الأخلاقية والسلوكية، مثل الإيمان والصدق والصبر والخشوع والتصدق والعفة، وذكر الله... "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ" (الحجرات، ١١)، و"إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَائِتِينَ وَالْقَائِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ

وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْعَافِينَ، وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الاحزاب، ٣٥).

هذه المساواة في الجزاء على العمل الصالح بين الذكر والأنثى، وفي المغفرة والأجر العظيم، يبدو أنها تتسجم مع الرواية القرآنية لسبب خروج آدم من الجنة، بعدما "أغواه" الشيطان ووسوس له، وليس (حواء) هي التي فعلت ذلك، فقال له "هَلْ أَذُكُّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٌ لِّيَ" (طه، ١٢٠)، وذلك خلافاً للرواية التوراتية التي تحمل المرأة وزر هذه الخطيئة. لتحدث الآية بعد ذلك بخطاب المثنى، عن المسؤولية في الاستجابة لوسوسة الشيطان، "فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى" (طه ١٢١-١٢٢)، ومن المعلوم، أن الربط المسيحي للمرأة بالخطيئة الأصلية، التي أبعدتها عن المقدس، ناتج من تلك الرؤية التوراتية التي تقول إن حواء أغوت آدم بتناول التفاحة التي أخرجته من الجنة. لكن تلك الرؤية ليست كذلك في المنظور القرآني، فهي تشير إلى استجابتهما معاً لإغواء الشيطان، في قوله تعالى: "فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاكَ الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا" (الأعراف، ٢٢)، والخطاب هنا عن آدم وحواء. "فَأَكَلَا مِنْهَا"، "فَزَلَّهِمَا الشَّيْطَانُ" (البقرة، ٣٦). لقد كان العمل مُشْتَرَكاً (بالمثنى) وليس بالمفرد؛ أي أن الرؤية القرآنية لا تبدأ بآتهام المرأة، ولا بدوئيتها، وهي ليست مصدر الخطيئة الأصلية؛ بل "هما" معاً الرجل والمرأة، آدم وحواء، يتحملان بالتساوي نتيجة ما فعلاه، فأخرجنا من الجنة. وتلك نقطة افتراق أساسية عن التأسيس التوراتي لدونية المرأة (عتريسي، ٢٠٢٤م، ص ٧٢). وربما يتحمل الرجل قبل المرأة التي تبعته مسؤولية ما حصل، بعدما توجه الشيطان إلى آدم: "قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَذُكُّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٌ لِّيَ" (طه، ١٢٠). لتلتحق به حواء، فيتحول الخطاب القرآني إلى المثنى، كما سبقت الإشارة إلى ذلك "فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ". ولعل الهدف من هذه الرواية في الوقت نفسه الإشارة إلى موقع الرجل الذي يتقدم فيه على المرأة في تحمل مسؤولية ما يمكن أن تصير عليه الأسرة والمجتمع. فما حصل بعد استجابة آدم لإغواء الشيطان هو "أَكَلَا مِنْهَا" أي أن حواء تبعت آدم بعد اغوائه، وتلا ذلك هبوطهما معاً إلى الأرض، لتبدأ مرحلة جديدة من وجودهما في هذه الدنيا، "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو" (الأعراف، ٢٤)، وهي مرحلة التكليف والكبح والاختيار بين إما شاكراً وإما كفوراً. ويذهب محمد باقر الصدر في تفسير هذه التجربة التي خضع لها آدم "بأنها كانت أول تكليف وجه إليه بأن يمسك عن شجرة معينة ترويضاً للإنسان الخليفة على أن يتحكم في نزواته ويكتفي من الاستمتاع بطيبات الدنيا بالحدود المعقولة من الإشباع الكريم ولا ينساق مع الحرص المحموم على المزيد من زينة الحياة الدنيا ومتعتها وطيباتها لأن هذا الحرص هو أساس كل ما شاهده

المسرح بعد ذلك من ألوان استغلال الانسان للإنسان" (الصدر، ١٤٠٣ق، ص ١٥٢).

١٠. الأحسن عملاً

لقد وضع الله عزَّ وجلَّ من منظور رحمانيته، مقياس "الأحسن عملاً"، وليس الأقرب رحماً، أو الأكثر مالاً وثروة، وقد حثَّ الناس على التنافس فيما بينهم ضمن هذا المقياس الرباني من خلال التسابق نحو العمل الصالح والعمل الأحسن، "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ" (تبارك، ١-٢). وفي الإطار نفسه من التوجه الرحماني عدَّ القرآن من بين "الأحسن عملاً" من يُنفق على الآخر، وليس من يكتنز الذهب والفضة. "الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب إليم" (التوبة، ٣٤). وحتى هذا الانفاق سيكون من ضمن أولويات صلة الرحم وصولاً إلى السائلين ممن قد لا يعرفهم من ينفق المال. فيكون الانفاق سراً أو علانية، عملاً ممتداً بين الدنيا والآخرة ولفاعليه "عقبى الدار" (الرعد، ٢٢)، بعد أن يحدد القرآن الكريم الشروط التي ستطبق على البر، والأولويات التي يجب أن يخضع لها: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالرَّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" (البقرة، ١٧٧). سنلاحظ في هذه الآية كيف يكون مبتدأ البر هو التوحيد (الإيمان بالله واليوم الآخر، والملائكة والكتاب والنبيين) ليبدأ بعد ذلك ترتيب الإنفاق: (ذوي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل، والسائلين، وفي الرقاب) كبعد اجتماعي لوظيفة الانفاق، في حين سيلي ذلك عودة إلى التوحيد عملياً من خلال (الصلاة وإيتاء الزكاة). أما صفات هؤلاء الناس الأخلاقية والسلوكية فهم (الموفون بعهدهم إذا عاهدوا، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس)، ولذلك تخلص الآية إلى أنهم (الصادقون والمتقون). وهم الذين "يدرون بالحسنة السيئة" (الرعد، ٢٢). والمتقون كما جاء في سورة البقرة هم الذين "مما رزقناهم ينفقون" (البقرة، ٣)، وهم الذين يتصفون في الوقت نفسه بصفات أخلاقية رحمانية أيضاً "الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس"، "الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس" * والله يحب المحسنين" (آل عمران، ١٣). وللتأكيد على أهمية هذا البعد الأخلاقي وأولويته يُعرِّف القرآن الكريم الرسل والأنبياء بصفاتهم الأخلاقية قبل أي صفة أخرى. فموسى "كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا"، وإسماعيل "كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا" (مريم، ٥٤)، وإدريس "كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا" (مريم، ٥٦). وتتلخص بعثة النبي محمد (ص) ب"إتمام مكارم الأخلاق". كما ستكون هذه المواصفات الأخلاقية مطلوبة أيضاً للذين سيقومون بمهمة الاستخلاف التي أَرَادَهَا اللهُ لِلْإِنْسَانِ. فهم

"عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا * وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا" (الفرقان، ٦٣-٦٤)، وهم من يسعى للحياة الآخرة ويخشى أن يكون مصيره جهنم وأن يضلّ سعيه في الحياة الدنيا، "وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ" (الفرقان، ٦٥)، وهم المؤمنون الموحدون "الَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا" (الفرقان، ٦٨)، وهم "الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا" (الفرقان، ٧٢)، وهم الذين "إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ" (القصص، ٥٥)، و"إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا" (الفرقان، ٦٧).

إن القرآن الذي يحرص على أسس تشكّل المجتمع التراحي، يؤكد في الوقت نفسه على تجنب سلوكيات وممارسات قد تؤذي هذا المجتمع، أو تسيء إليه، وهي سلوكيات لم يلتفت إليها أي نظام اجتماعي، ولا أي نظرية حول العلاقات الانسانية عند أي من المفكرين الغربيين الذي أتتجوا آلاف الصفحات عن المجتمع ونظرياته وعن الفرد والجماعة وعن تشكّل الجماعات وانفراط عقدها، وعن الدين ودوره وتأثيره ... لكنهم لم يهتموا بمثل تلك السلوكيات التي يشير إليها القرآن الكريم ويدعو إلى الإمتناع عنها. ولعل الدين وحده هو من يهتم بمثل هذا النوع من السلوك الأخلاقي، الذي ينظم الإلتزام به ما يسمى اليوم العلاقات والحقوق المدنية المتبادلة بين الناس، في حين أن علم الاجتماع نفسه وحتى باقي العلوم الانسانية الغربية لم تتأسس إلا على تلك القطيعة مع الدين التي رضيت أن يكون الفعل أخلاقياً إذا كان يحقق لمن يقوم به الرضا أو الإشباع من دون أي موجبات مسبقة تحدد كيف يجب أن يكون عليه هذا السلوك (عتريسي، ٢٠٢٢م). لقد دعا القرآن الكريم في هذا الإطار من تنظيم العلاقات الأخلاقية بين أفراد المجتمع على سبيل المثال إلى عدم المسارعة إلى اتهام الآخرين، وإلى عدم إشاعة الفاحشة بين الناس، وسوء الظن، وصولاً إلى الإمتناع عن الغيبة التي تعد من أسوأ ما يمكن أن يقوم به الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه. إن مثل هذه الصفات الأخلاقية والسلوكية التراحمية لم تلتفت إليها أي من النظريات التي قامت بدراسة تشكّل المجتمعات، حتى التي فعلت ذلك في علوم الانثروبولوجيا فإنما فعلت ذلك ليس لدعوتها إلى مجتمع أفضل أو مجتمع تراحي، وإنما لوصف ما وجدته في مثل هذه المجتمعات من قيم وثقافة ومعايير اجتماعية. وبما أن منظور علم الاجتماع لم يهتم بما سيكون عليه المجتمع، ولم يطرح على نفسه أصلاً مثل هذه المهمة، فإن أي نظرية بالتأكيد لن تفكر في سلبيات ما يمكن أن يحصل "إذا جاء فاسق نبأ"، أو "إذا شاع الجهر بالسوء"، أو إذا انتشر "سوء الظن بين الناس"، أو إذا اعتاد الناس على "الغيبة" التي شجّبهها القرآن الكريم، بأشبع ما يمكن تخيل حدوثة وهو نهش لحم الأخ الميت. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات، ٦). «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنْ

الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (النساء، ١٤٨) «إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النور، ١٩). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» (الحجرات، ١٢).

إن مثل هذا الحرص القرآني على تفاصيل سلوكية أخلاقية ينطلق من معرفة عميقة بالنفس الانسانية التي ستقوم بمثل هذه السلوكيات التي يمكن أن تصدّع المجتمع التراحمي الأوسع، بما في ذلك مجتمع "صلة الرحم". ولهذا يذكر الله سبحانه وتعالى هذه السلوكيات من ضمن مواصفاته الرحمانية "لا يحب الله الجهر بالسوء"، التي يجب أن يلتزم بها "خليفة الله" ويتجنبها في طريقه التكاملي إلى الاستخلاف. وفي هذا المجتمع لا ينبغي للمستخلف في مهمته الربانية "إني جاعل في الأرض خليفة" أن يمشي في الأرض مرحاً، أو أن يختال، أو يتفاخر على الناس، أو حتى يرفع الصوت، فهذا كله ليس من مواصفات "الرحمن الرحيم"، الذي "لا يحب كل مختال فخور" (لقمان، ١٨). وعليه أن يفي بالعهد (الإسراء، ٣٤)، وأن يغضّ بصره (النور، ٣١)، وألا يزوج لم لا يتأكد من صحته "لا تقف ما ليس لك به علم" (الإسراء، ٣٦). ومثل هذه المواصفات الأخلاقية والسلوكية يجب أن يتحلى بها الإنسان في أي مكان ومع أي جماعة يعيش معها، وفي أي علاقة مع الآخر. إذاً لا يكتفي المجتمع التراحمي بالتوحيد، نعم هو شرط أساس ولكن غير كاف. وسيحتاج هذا التوحيد إلى الإنفاق في أبعاده الرحيمية والاجتماعية، وإلى مواصفات أخلاقية وسلوكية مثل الوفاء بالعهد والصدق والصبر والعفو، مثلما لا يكتفي القرآن الكريم بالكلم الطيب الذي يحتاج إلى العمل الصالح ليرفعه، ولا يكتفي في الوقت نفسه بإيمان الذين يقولون ما لا يفعلون "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون" (الصف، ٢). كما أن المجتمع التراحمي الذي يريده القرآن الكريم لن يقتصر على العمل الصالح، والانفاق، وبرّ الوالدين، والحكم بالعدل، والوفاء بالعهد والصبر، والتواضع، والعفو... بل سيذهب إلى منع ما يمكن أن يسئ إلى هذا التكوين التراحمي المجتمعي. ولعل هذه النقطة ستكون مثار جدال ونقاش واسع حول الحريات الفردية والضوابط المجتمعية، التي أشرنا إليها في بداية هذا البحث. فقد طلب القرآن على سبيل المثال الامتناع عن لعب القمار (الميسر) وعن شرب الخمر لأنهما سيؤديان إلى وقوع "العداوة والبغضاء بين الناس"، وهي ليست من صفات المجتمع التراحمي. "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" (المائدة، ٩١). كما أنما سيقفان حائلاً أمام العبادة (ذكر الله والصلاة) وهما هدف الوجود الإنساني "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون". ويعود سبب هذا المنع إلى الأصول نفسها التي أسس لها القرآن الكريم في خلافة الإنسان، وفي بناء المجتمع التراحمي "فالجماعة البشرية التي تتحمل مسؤولية

الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله، ولهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها، أو بجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى، لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف. وإنما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله أمانته، بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده، وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والاسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية، فإن الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ... وهي ليست مسؤولة بين يدي أحد ... بل يكفي أن تتفق على شئ حتى لو كان مخالفاً لمصلحتها ولكرامتها عموماً ..." (الصدر، ١٤٠٣ق، صص ١٣٦-١٣٧).

تختلف هذه النظرة القرآنية التي تمنع بعض أنواع التصرفات التي لا تتفق مع طبيعة العلاقات في المجتمع التراجعي، عن تلك التي بلغت التجربة الغربية التي جعلت من تعظيم حرية الفرد، (الفردانية) وما يرغب القيام به أولوية لا تقبل أي منع، ولا حتى أي وجوب مسبق لها، سواء أكان دينياً أو اجتماعياً. وما يحصل عليه الفرد من دون ألم هو الصواب، وهو الأخلاقي وهو العقلاني، "بحيث مثلت النزعة الفردانية، التي بدأت على هامش الحداثة الغربية، التوجه الأكثر صعوداً واستمراراً طوال التاريخ الغربي الحديث" (مراد، ٢٧/ ٨/ ٢٠٢١م). وستحوّل الفردانية إلى تأليه الإنسان «الذي ستكون ذاته هي المرجع النهائي لكل أشكال المعرفة، ولكل المواقف والقرارات، استناداً إلى لاءات أربعة هي:

- ♦ لا سلطة فوق سلطة الذات.
- ♦ لا سعادة إلا من خلال الذات.
- ♦ لا قيمة أخلاقية إلا من خلال تحقيق منافع الذات.
- ♦ لا حقيقة إلا من خلال معرفة الذات.

فبات الإنسان، من وجهة نظر الفردانية والذاتانية، المقدس الأوحى في الوجود؛ لا شيء يعلو رأيه وحرّيته وسلطته وقراره، فهو صانع القرار وصانع الحقيقة». ولم يعد ثمة حاجة إلى استئصال التشريع من السماء أو أخذه من رجال الكنيسة؛ بل كلّ ذلك يجب أن يعود إلى الإنسان وحده» (القبانجي، ٢٠١١م، صص ٥٦، ٦٧، ٦٩؛ عتريسي، ٢٠٢٢م). وكأن ما حصل في التجربة الغربية كان مثابة هبوط من الإنسانية إلى الفردانية، كما كان هبوط آدم إلى الأرض. ومع مثل هذا التعظيم للفردانية التي لا يجب أن تصطدم رغباتها بأي منع أو معوقات، مهما كانت طبيعتها دينية أو اجتماعية، ومع عدم الحاجة إلى أي تشريع سماوي ينظم سلوك الإنسان، كان من الطبيعي ألا يقبل ما يدعو إليه القرآن الكريم من طلب أو نهْي أو أمر، فهذا كله لا يتطابق، ولا ينسجم مع فلسفة الفردانية ونفعيتها، ومع التأليه الذي بلغته في التجربة الحداثيّة الغربية. ولهذا السبب سيكون الاعتراض على مفاهيم المنع أو النهي القرآنية، من منطلق هذا "التأليه" الذي بلغته الفردانية، التي لا شأن لها "بالتواضع والتواضع" في حين أن مثل

هذا المنع، هو في الوقت نفسه الوجه الآخر للقيم الأخلاقية التي أمر القرآن أيضاً بالتحلي بها، مثل البرّ وصلة الرحم، والاحسان، والوفاء بالعهد، والتواضع ... إن الاختلاف في ظاهره هو حول حرية الفرد، لكنه في الجوهر هو حول "المعنى"، وحول الغاية من وجود الإنسان، هل هو "خليفة الله" وما تفترضه هذه الخلافة من سلوكيات يحدد ماهيتها، وقبولها ورفضها كتاب الهداية إلى هذه الخلافة (القرآن الكريم) أم أن هذا الوجود لا وظيفة له أبعد من إشباع الرغبات والحاجات في هذه "الحياة الدنيا". "إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ" (المؤمنون، ٣٧). ومن هذا المنظار، إن ما تريده الأكثرية ليس بديهيّاً في المنظور القرآني، ما لم يتوافق مع مكونات المجتمع التراحمي الإنساني، وما لم يعوّق ما تريده هذه الأكثرية من تشكّل هذا المجتمع أو حتى تسيئ له بعد تشكّله. إن القرآن يهدف من خلال بعض القيود على حريّة الإنسان، إلى تطوير كمالاته النفسية والمعنوية التي ستبني شخصيته التراحمية وتأخذ بيده في طريق الاستخلاف والعبودية. وتهدف هذه القيود إلى ترويض الرغبات وتهذيبها لمنع طغيانها وهيمتها على الإنسان. هذا في حين يهدف الغرب في تجربته الحديثة إلى رفع كل القيود عن هذه الحرية، لتحقيق كل ما يرغب به الإنسان حتى من دون أي سؤال عن كيفية تحقق هذه الرغبات.

١١. خاتمة

"لقد نشأت التصورات الغربية الفلسفية والاجتماعية حول علاقة الفرد بالمجتمع من تحولات وتجارب مجتمعية مثل الثورات والحروب والهجرات من الأرياف إلى المدن، وتغيّر أنظمة حكم، وتبدّل في أحوال الأسرة والمعيشة وغير ذلك. فكانت على سبيل المثال سيرورة الحداثة، والثورة الفرنسية، وظهور المجتمع الصناعي، والمدينة والمجتمع الحديث، شروطاً موضوعية لفهم السياق العام لنظرة السوسيولوجيا الكلاسيكية إلى علاقة الفرد بالمجتمع" (ياقين، ٢٠٢٠م). أما من المنظور الديني فقد تم التأسيس لهذه العلاقة التراحمية بناء على رؤية وقيم سابقة على تكوين المجتمعات. بمعنى أنها لم تكن وليدة التجربة، أو التحولات السياسية، أو العمرانية، أو المدنية، وإنما كانت وليدة المعرفة الإلهية بالمصلحة الإنسانية. ويمكن أن نقارن مدى سمو هذه القيم الإلهية في تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع، وفي طبيعة المجتمع (التراحمي) الذي تريده العزّة الإلهية، مع تجربة الغرب الحديثة التي أنتجت مجتمعاً يُعدّ الآخر فيه هو الجحيم، والأسرة هي مكان للصراع والتنافس على السلطة، والأقوى يلتهم الأضعف، وتملك الثروة والنفعيّة عبادة بديلة عن الدين. "وقد صار المحللون النفسيون الآن يملؤون الفراغ الذي خلفه الكهنة والقساوسة، مستخدمين أساليب علاجية في مواجهة "إحساس عام بالهشاشة والعزلة يمكن استغلاله والتلاعب به بسهولة" (مراد، ٢٠٢١/٨/٢٧م). لقد

تحوّلت بذلك النزعة الفردانية التي خلقت الغرب الحديث الليبرالي كما نعرفه اليوم "إلى وحش منفلت لا عقل له، وقد حطّمت في طريقها جميع شبكات الأمان والتضامن الاجتماعي والفعالية السياسية، وخلقت في المقابل شعوراً مؤلماً وحاداً بالخوف والعزلة والهشاشة، كتنويع تراجيدي لمسيرة الفردانية الغربية" (باومان، ٢٠١٧م، ص ٢٤). إننا أمام منطقتين حضاريين متعارضين ومتباعدين حول الفرد والمجتمع وحول هدف الإنسان من الوجود، وحول التعامل مع الرغبات والأهواء، بين من يريد أن يطلق لهذه الأهواء العنان، ومن يريد أن يُخضعها لنظام من الضبط والتوجيه والسيطرة. بين من يرى أن على المجتمع تنفيذ رغبات ما يريده مجموع الأفراد، بغض النظر عن طبيعة هذه الرغبات، وبين تصوّر إلهي لمجتمع يجب على الأفراد فيه أن يتحلوا بمواصفات تليق بخلافتهم الإلهية، وقد تحددت صفات هذا المجتمع التراحمية مسبقاً، ولم تكن نتاج تجارب الأفراد عبر السنين. ما يعني أن هذه السلوكيات والصفات التراحمية الإنسانية للعلاقات بين أفراد المجتمع لا يجب أن تتغير، أو تتبدل، طالما أن مهمة الإنسان الاستخلافية لا زالت باقية ومستمرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

"قل لأحد الحكماء: إن فلان يمشي فوق الماء

فقال: هذا غير مهم فلوح الخشب يطفو فوق الماء

فقالوا: إن فلان يطير

فقال: هذا غير مهم، إن الذباب أيضاً يطير

فقالوا له، إذا ما هي المعجزة؟

فقال: المعجزة هي أن تمشي بين الناس وتصبر على آذاهم ولا تفقد مبادئ الأخلاق. فلا تكذب،

ولا تسرق، ولا تخون، ولا تغش، ولا تغتاب، ولا تكسر قلوبهم، ولا تتدخل في حياتهم ولا في بيوتهم.

المعجزة الحقيقية هي أن تكون إنساناً."

المصادر

القرآن الكريم

باومان، زيجمونت (٢٠١٧م). *الخوف السائل*. ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رؤوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الصدر، محمداقر (١٤٠٣ق). *الإسلام يقود الحياة*. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي.

الصدر، محمداقر (٢٠١١م). *خلافة الانسان*. بيروت: جمعية المعارف الاسلامية الثقافية.

عبد الفتاح إمام، إمام (١٩٨٥م). *توماس هوبز فيلسوف العقلانية*. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

عتريسي، طلال (٢٠٢٢م). *العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحدائية مع الدين*. جامعة المعارف، العدد ٤.

عتريسي، طلال (٢٠٢٤م). *الجنود المخادعون: من المرأة الضحية إلى تفكيك المنظومة الأسرية*. بيروت: جامعة المعارف.

غولدنر، ألن (٢٠٠٩م). *الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي*. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

فيليب، كابان (٢٠١٠م). *علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية*. سوريا: دار الفرق.

القبانجي، صدرالدين (٢٠١١م). *الأسس الفلسفية للحدائية: دراسة مقارنة بين الإسلام والحدائية*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

ماكوري، جون (١٩٨٢م). *الوجودية*. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٨.

مراد، شريف (٢٠٢١/٨/٢٧م). *يحيا الفرد ويستقط المجتمع ... المسيرة المظلمة للفردانية في الغرب*. موقع الجزيرة.

واحك، مراد (٢٠٢٤م). *من مثقف الحدائية إلى مثقف السيولة عند زيجمونت باومن*. *مقاربات فلسفية*، ١١(١)، صص ٧٣-٨٨.

ياقين، محمد (٢٠٢٠م). *الفرد والمجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية: نصوص مختارة*. الرباط: منشورات دار نشر المعرفة.

Pierre, B. (1984). *Questions de la sociologie*. Paris: de Minuit.

The Wilāya-Oriented Society and the Ummah-Centered Order (The Relationship Between the Islamic Ummah and the Wilāya-Oriented Society in the Model of the Global Islamic Order)

Mojtaba Abdkhodaei[✉]

Associate Professor, Department of International Relations, Faculty of Law and Political Science,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Abdkhodaei.mojtaba@gmail.com



Abstract

This article examines the relationship between the Islamic Ummah and the Wilāya-oriented society within the framework of the model of the global Islamic order. The desirable model of global order, derived from Islamic teachings, is the “Ummah-Imamate Order.” On the other hand, Islamic sources emphasize a pattern of social interactions among Muslims under the title of “Wilāya” (guardianship), which shapes the Wilāya-oriented society. The main question of this article concerns the nature of the social fabric of the Ummah-centered order, its layers, characteristics, and the relationships among them. The goal is to explain the social layers in the Ummah-Imamate model, analyze the factors shaping the social fabric, examine the depth of patterning in each layer, and the role of deeper layers in organizing more superficial ones, and how each layer forms distinct levels of behavioral, identitarian, existential patterning and social order. The central idea is that the Ummah-Imamate order is a social order composed of two intertwined layers—the society of Muslims and the Wilāya-oriented society—and is part of the monotheistic society. The Wilāya-oriented society constitutes the central core and focal axis of the Ummah, and without it, talk of the emergence of the Ummah will make no sense. By proposing the idea of a network order in contrast to a hierarchical order, this article envisions a role for the Wilāya-oriented society that transcends the deepest social layer of the Ummah-Imamate order. This role elevates the Wilāya-oriented society as the focal axis and central core of the order and illustrates its position in transforming discussions of power, legitimacy, and foundational concepts of political science within the Islamic Ummah order. The

Cite this article: Abdkhodaei, M. (2025). The Wilāya-Oriented Society and the Ummah-Centered Order (The Relationship Between the Islamic Ummah and the Wilāya-Oriented Society in the Model of the Global Islamic Order). *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(2), pp. 113-136.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73087.1053>

Received: 2024-11-17 ; **Revised:** 2025-01-08 ; **Accepted:** 2025-02-15 ; **Published online:** 2025-04-10
©The author(s) **Type of article:** Research Article **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy



research method is analytical-deductive, and in citing Islamic sources, it employs valid and conventional methods of research in Islamic texts. The article is organized into two sections: the first section addresses the characteristics of the social layers, and the second section examines the position of the Wilāya-oriented society in transforming political concepts. In the first section, the monotheistic society is a space grounded in the shared belief in the centrality of justice and equity in social organization, which guarantees the rights of the entitled and values on the basis of the sacred. The Islamic society is formed within the monotheistic society and on the basis of explicating rights and values according to the Sharia and the Islamic methodology. This social fabric possesses a deeper essence than mere shared belief and creates an independent culture that is identity-forming. This stage of organization requires the determination of boundaries of self-sacrifice, the model of self and other, the model of friendship and enmity; in light of this, the Islamic society becomes capable of defining territorial and identitarian boundaries, strengthening solidarity against external forces, and preserving the independence and sovereignty of its domain. This capability provides the foundation for elevating the society-building of Muslims to believing Muslims and realizing the Wilāya-oriented society. Nevertheless, the society of Muslims is composed of a structure a portion of which lives in doubt and vacillation in thought, behavior, and faith. Therefore, realizing an order based on responsible collective inner commitment—which is the prerequisite for a network order—is difficult within it. Accordingly, it is organized on the basis of a hierarchical order and its requirements in realizing a system of obligation and obedience. The Wilāya-oriented society is the central point and deepest social layer of the Ummah, founded on profound heartfelt bonds with the sacred and constructed by saints (*awliyā'*) who are faithfully and committedly devoted to responsibility. They are capable, through their commitment and sincerity, of transforming the hierarchical order into a Wilāya-oriented network order. Through the three pillars of faith, affection, and commitment, they constitute the truth of the organizing social institutions in the Ummah-Imamate order—namely, enjoining good and forbidding evil, associating oneself with God's friends (*tawallī*) and dissociating oneself from God's enemies (*tabarrī*), and social guardianship (*wilāya*). In the second section, the role of the Wilāya-oriented society as the focal core of the Ummah-centered order is examined. The article distinguishes between hierarchical order (based on power and coercion) and network order (based on cooperation and empathy), and by delineating the Wilāya-oriented order as a network order, it addresses the transformation of foundational political concepts in light of this redefinition. In the transformation of political obedience and obligation, it examines amorous order in contrast to servile order; and in the transformation of calculative logic, it deals with the behavioral model based on self-sacrifice and acceptance of truth. In governance, the Imam, through the path of *hijra* (migration), *ba'tha* (prophetic mission), jihad, and *shahāda* (martyrdom), becomes the exemplar of the Ummah's virtues and organizes the Ummah's mobilization within the framework of mutual rights between ruler and ruled. In politics, the organization of power is founded upon struggle to attain the transcendent and is built on justice, freedom, and spirituality. *Wilāya* is the synthesis of sovereignty and love, and

stands apart from modern sovereignty (the monopoly of force). Ultimately, politics is centered on preserving justice, not on balancing power.

In the conclusion, the Wilāya-oriented society—the semantic core of the Islamic order—is network-based and amorous, whereas the other layers are hierarchical. The society of Muslims defines boundaries, and the monotheistic society resists tyranny (*tāghūt*). In the ideal model, power relations are organized according to the logic of Wilāya, and Wilāya-oriented actors are the pioneering social agents. This layering shapes the dynamics of international relations in the Islamic world.

Keywords: Ummah, *Wilāya*, global order, Islamic world, international politics.



المجتمع الولائي والنظام المرتكز على الأمة (علاقة الأمة الإسلامية بالمجتمع الولائي في نموذج النظام العالمي الإسلامي)

مجتبى عبدخدائي

أستاذ مشارك، قسم العلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة علامه طباطبائي، طهران، إيران.

Abdkhodaci.mojtaba@gmail.com



المخلص

يتناول هذا المقال دراسة العلاقة بين الأمة الإسلامية والمجتمع الولائي ضمن إطار نموذج النظام العالمي الإسلامي. النموذج المنشود للنظام العالمي، المستلهم من التعاليم الإسلامية، هو "نظام الأمة - الإمام". ومن جهة أخرى، تؤكد المصادر الإسلامية على نمط من التفاعلات الاجتماعية بين المسلمين يُعرف بـ "الولاية"، وهو ما يشكل أساس المجتمع الولائي. السؤال المحوري في هذا البحث يتمثل في ماهية النسيج الاجتماعي لنظام القائم على الأمة، وطبقاته، وخصائصه، والعلاقات المتبادلة بينها. ويهدف المقال إلى توضيح الطبقات الاجتماعية في نموذج الأمة - الإمامة، وتحليل العوامل المكونة للنسيج الاجتماعي، ودراسة عمق النمطية في كل طبقة، ودور الطبقات الأعمق في تنظيم الطبقات السطحية، وكيفية إسهام كل طبقة في تشكيل مستويات متميزة من النمطية السلوكية، والهوياتية والوجودية، والتنظيم الاجتماعي. الفكرة المركزية التي ينطلق منها البحث هي أن نظام الأمة - الإمامة هو نظام اجتماعي يتكوّن من طبقتين متداخلتين: مجتمع المسلمين والمجتمع الولائي، ويُعدّ جزءاً من المجتمع التوحيدي. ويشكل المجتمع الولائي النواة المركزية والمحور الجوهري للأمة، إذ لا يمكن الحديث عن نشوء الأمة دون وجود هذا المجتمع. يطرح هذا البحث فكرة "النظام الشبكي" في مقابل "النظام الهرمي"، لِيُسند إلى المجتمع الولائي دوراً يتجاوز كونه أعمق طبقة اجتماعية في نظام الأمة - الإمامة؛ إذ يرتقي بهذا الدور ليجعل من المجتمع الولائي محوراً مركزياً ونواةً أساسيةً للنظام، ويبرز مكانته في تحوّل مباحث السلطة، والشرعية، والمفاهيم الأساسية لعلم السياسة ضمن نظام الأمة الإسلامية. وقد اتّبع البحث منهجاً تحليلياً - استنتاجياً، مستنداً في الرجوع إلى المصادر الإسلامية إلى الأساليب البحثية المعتمدة والمتعارف عليها في دراسة النصوص الإسلامية. يتكوّن المقال من قسمين رئيسيين: يتناول القسم الأول خصائص الطبقات الاجتماعية، بينما يركّز القسم الثاني على موقع المجتمع الولائي في تحوّل المفاهيم السياسية. في القسم الأول، يُعرض المجتمع التوحيدي بوصفه فضاءً يقوم على إيمان

استناداً إلى هذه المقالة: عبدخدائي، مجتبى (٢٠٢٥). المجتمع الولائي والنظام المرتكز على الأمة (علاقة الأمة الإسلامية بالمجتمع الولائي في نموذج النظام العالمي الإسلامي). *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٢)، صص ١١٣-١٣٦.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73087.1053>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١١/١٧ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠١/٠٨ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٥ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٤/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



مشترك يتمحور حول العدالة والقسط في تنظيم البنية الاجتماعية، حيث تُضمن حقوق أصحابها وقيمهم على أساس الأمر القدسي. يتشكل المجتمع الإسلامي ضمن المجتمع التوحدي، وعلى أساس توضيح الحقوق والقيم وفقاً للشريعة والمنهج الإسلامي. هذا النسيج الاجتماعي يتمتع بجوهر أعمق من مجرد الإيمان المشترك، ويُنتج ثقافةً مستقلة تُسهم في بناء الهوية. وتقتضي هذه المرحلة من التنظيم تحديد حدود التضحية، ونمط التمييز بين الذات والآخر، ومعايير الصداقة والعداوة؛ وفي ضوء ذلك، يصبح المجتمع الإسلامي قادراً على رسم الحدود الجغرافية والهوية، وتعزيز التماسك في مواجهة القوى الخارجية، والحفاظ على استقلاله وسيادته على مجاله الخاص. وتُشكل هذه القدرة أرضيةً للارتقاء بعملية بناء المجتمع من مجرد مسلمين إلى مسلمين مؤمنين، وتحقيق المجتمع الولائي. ومع ذلك، فإن المجتمع المسلم يتكوّن من بنيةٍ تضمّ جزءاً يعيش في حالة من التردد والشكّ الفكري والسلوكي والإيماني؛ ومن ثم، فإن تحقيق نظام قائم على الالتزام الداخلي والمسؤولية الجماعية، وهو ما يتطلبه النظام الشبكي، يُعدّ أمراً عسيراً في هذا السياق. وبناءً عليه، يُنظّم المجتمع وفقاً للنظام الهرمي ومتطلباته، لتحقيق منظومة الالتزام والطاعة. يُعدّ المجتمع الولائي النقطة المركزية وأعمق طبقة اجتماعية في بنية الأمة، إذ يقوم على روابط قلبية عميقة مع الأمر القدسي، ويُشكل ثمرةً لأولئك الأولياء الذين يتسمون بالإيمان والالتزام، ويعشقون المسؤولية بإخلاص. هؤلاء، بصدقهم وتعهدهم، قادرون على تحويل النظام الهرمي إلى نظام شبكي ولائي، ويُسهمون من خلال الأركان الثلاثة: الإيمان، الألفة، والالتزام، في بناء حقيقة المؤسسات الاجتماعية المنظمة ضمن نظام الأمة - الإمامة، وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التولي والتبري، والولاية الاجتماعية. في القسم الثاني، يُبحث دور المجتمع الولائي بوصفه محوراً لنظام الأمة. ويُميّز المقال بين النظام الهرمي (القائم على القوة والإكراه) والنظام الشبكي (القائم على التعاون والتألف)، ويُقدّم تصوّراً للمجتمع الولائي باعتباره تجسّداً للنظام الشبكي، مما يفتح المجال لتحول المفاهيم الأساسية في علم السياسة في ضوء هذا التعريف الجديد. في تحول الطاعة والإلزام السياسي، يتناول البحث مفهوم "النظام العاشقاني" في مقابل "النظام الاستعادي"، وفي تحول المنطق الحسابي، يركّز على النموذج السلوكي القائم على الإيثار وقبول الحق. وفي مجال الحكم، يُصبح الإمام - من خلال مسار الهجرة والبعثة والجهاد والشهادة - قدوةً في الفضائل للأمة، ويُنظّمها في إطار الحقوق المتبادلة بين الوالي والرعية. أما في السياسة، فإن تنظيم السلطة يتم في سياق المجاهدة من أجل بلوغ الأمر المتعالي، ويُبنى على أسس العدالة والحرية والروحانية. وتُعدّ الولاية مزيجاً من الحاكمية والمحبّة، وهي تبتعد عن نموذج الحاكمية الحديثة القائم على احتكار القوة. وفي النهاية، تتركّز السياسة على حفظ العدالة لا على موازنة القوى. في الخاتمة، يُنظر إلى المجتمع الولائي بوصفه النواة المعنية للنظام الإسلامي، وهو نظام شبكي وعاشقاني، في حين تتسم الطبقات الأخرى بالطابع الهرمي. يقوم المجتمع المسلم بتحديد الحدود، بينما يتّوأم المجتمع التوحدي الطاغوت. وفي النموذج المثالي، تُنظّم علاقات السلطة وفقاً للمنطق الولائي، ويُعدّ الفاعلون الولائيون رواداً اجتماعيين في طليعة الحركة. وتُسهم هذه الطبقات في تشكيل ديناميات العلاقات الدولية في العالم الإسلامي

الكلمات المفتاحية: النظام العالمي الإسلامي، الأمة-الإمامة، المجتمع الولائي، العلاقات الدولية الإسلامية، النظام الولائي الشبكي، الولاية السياسية في النظام الدولي، ديناميات العلاقات الدولية في عالم الإسلام.

١. المقدمة

في الرؤية الشائعة بين المفكرين، يُعدّ النموذج المثالي للنظام العالمي المستتب من التعاليم الإسلامية هو "نظام الأمة - الإمامة". وعندما تُتخذ "الأمة" أساساً أو جزءاً من أساس التنظيم والنظام الاجتماعي الكلي، فإن ذلك يعني:

أولاً: أن هذا النموذج يسير من مسار بناء المجتمع نحو بناء الدولة، ويمنح الأولوية الترتيبية لتشكيل المجتمع وإرادة الأمة. بخلاف النظام المرتكز على الدولة، الذي لا يشترط فيه تكوّن المجتمع والنسيج الاجتماعي كركن أساسي في التنظيم الاجتماعي. فالدولة يمكن أن تكون امراً سابقاً على المجتمع، ويُفرض النظام القائم عليها من الأعلى على جماعة معينة، مما يُنتج نموذجاً من الحياة الاجتماعية "المفروضة". في المقابل، فإن نظام الأمة يُعدّ "نظاماً تكوينياً" يتشكّل وينمو ويتوسع وترسّخ في سياق بناء المجتمع، وتُبنى جميع نماذجه وقواعده على أساس الإيمان والإرادة الجماعية.

ثانياً: يُنظّم نظام الأمة على أساس الإيمان، والإيمان هو من جنس الاعتقاد والالتزام والمسؤولية الإنسانية والاجتماعية. لذا فإن نموذج التنظيم الاجتماعي فيه يركّز على بناء المجتمع وتمية المعتقدات والإيمان الجماعي. ومن ثم، فإن فهم نظام الأمة يتطلب دراسة كيفية تكوين النسيج الاجتماعي ومراحل وطبقاته المختلفة. فالنماذج الاجتماعية، بحسب قدرتها وحيويتها وفترات ازدهارها، تستطيع أن تُشكّل طبقات متعددة من بناء المجتمع، وتضع الطبقات الأعماق في مركز التنظيم الاجتماعي، بينما تُنظّم الطبقات السطحية حولها.

ثالثاً: الإيمان هو أمر تدريجي وطيفي ذو مراتب. فمراتب الإيمان، من الاعتقاد الأولي إلى الالتزام الوجودي العميق والجماعي، تُنتج طبقات اجتماعية مختلفة، ولكل مرتبة نمطها وقواعدها ومستوى خاص من التفاعل الاجتماعي «هُم لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ» (آل عمران، ١٦٧). رغم اختلاف مستويات الاعتقاد والتأثير، فإن جميع هذه المراتب تتشكل حول محور الاعتقاد بارتباط الأمر السياسي والاجتماعي بالأمر القدسي، أو انفصالهما، وتطلق من حقيقة واحدة. تُثير هذه النقاط سؤالاً جوهرياً: ما هي طبيعة النسيج الاجتماعي لنظام الأمة؟ وما هي طبقاته؟ وما خصائصها؟ وما علاقاتها ببعضها؟ يهدف هذا البحث إلى توضيح الطبقات الاجتماعية المختلفة في نموذج الأمة - الإمامة، وتحليل العوامل المكوّنة للنسيج الاجتماعي، ودراسة عمق ونمط كل طبقة، وتحديد دور الطبقات الأعماق في تشكيل الهوية وتنظيم الطبقات السطحية.

الفكرة المحورية لهذا البحث هي أن نظام الأمة - الإمامة هو نظام اجتماعي يتكوّن من طبقتين متداخلتين: مجتمع المسلمين ومجتمع الولاية، ويُعدّ في مستوى أعلى جزءاً من المجتمع التوحيدي. يُشكّل مجتمع الولاية النواة المركزية للنسيج الاجتماعي للأمة. ومع ذلك، فإن لكل طبقة من هذه

الطبقات خصائصها من حيث النسيج الاجتماعي، ومستوى القواعد، ومأسسة التنظيم، ونوع الفاعلين، ووحدات البناء الاجتماعي. ويسعى البحث إلى بيان عوامل التماسك الاجتماعي وعمق هذا التدخل، وكيف تُنتج كل طبقة أنماطاً متميزة من السلوك والهوية والوجود، وتُظهر مستويات مختلفة من التنظيم الاجتماعي. كما يطرح فكرة "النظام الشبكي" مقابل "النظام الهرمي"، ويُبرز دور مجتمع الولاية في تحوّل مفاهيم القوة والشرعية والمفاهيم الأساسية في علم السياسة ضمن نظام الأمة الإسلامية. يعتمد هذا البحث في فهم خصائص النسيج الاجتماعي لنظام الأمة على المصادر الإسلامية، ويُقدّم عرضه في قسمين: القسم الأول يُعالج خصائص الطبقات الاجتماعية في نظام الأمة - الإمامة، ويُحدّد قواعد كل طبقة وفقاً لخصائصها. أما القسم الثاني، فيُناقش مكانة ودور مجتمع الولاية كمحور مركزي للأمة، في تحوّل المفاهيم الأساسية للسياسة والحكم في نظام الأمة الإمامة.

٢. الطبقات الاجتماعية لنظام الأمة

تتكوّن الأمة الإسلامية من طبقتين اجتماعيتين، هما: مجتمع المسلمين ومجتمع الولاية. ولكن بما أن الأمة نفسها تُعدّ جزءاً من النسيج الاجتماعي للمجتمع التوحّدي، فإن من الضروري أولاً بيان خصائص المجتمع التوحّدي باختصار، ثم الانتقال إلى دراسة خصائص الطبقتين الاجتماعيتين للأمة الإسلامية.

٢-١. المجتمع التوحّدي: النظام العادل (في مقابل النظام الاستكباري)

المجتمع التوحّدي هو فضاء يتشكّل من هذا الاعتقاد المشترك، وهو أن محور النظام في تنظيم العلاقات الاجتماعية البشرية يجب أن يُبنى على أساس العدل والقسط (الطباطبائي، ١٣٧٣ش، ج١، ص ٢٧١). وبعبارة أدق، فإن العدل والقسط يُعدّان ركنًا تأسيسيًا للنظام. ثانيًا، العدل والقسط يعنّيان إيفاء الحقوق لجميع أصحابها (إعطاء كل ذي حق حقه) (السبزواري، بي تا، ج١، ص ٥٤؛ الطباطبائي، ١٣٧٣ش، ج١٢، ص ٢٣١)، وهذا لا يتحقق إلا من خلال نموذج للنظام العالمي تُحدّد فيه الحقوق والقيم بواسطة معيار حقيقي، أي الأمر القدسي والحق المطلق. أما إذا كانت المعايير غير الإلهية هي التي تحدّد الحق والقيمة، فإن ذلك يؤدي في النهاية إلى ترسيخ البنى القائمة على القوة والقدرة، ويُستبدل ضمان حقوق جميع الفاعلين الاجتماعيين بجعل مصالح القوى العظمى هي المعيار الحاكم. بناءً على ذلك، فإن هذا الاعتقاد يتكوّن من فكرتين: فكرة سلبية وأخرى إيجابية. الفكرة السلبية تقوم على أن تحديد الحق والقيمة في الشؤون الاجتماعية وتنفيذهما لا يمكن أن يكون بيد مرجعية غير إلهية، لأن المراكز غير الإلهية لا تخلو من النزعة النفعية، وهي تقوم بمصادرة هذه الحقوق وتوجيهها وتحريفها بما يخدم مصالحها ويعزز هيمنتها. أما الفكرة الإيجابية، فترتكز على الإيمان بأن الطريق

الوحيد لتحقيق العدل والقسط هو أن يُحدّد الحق والقيمة في الشؤون الاجتماعية من قبل مصدر فوق بشري، سامٍ وقُدسي. فالمرجع الوحيد الذي لا يخضع لمنطق المنفعة البشرية، ويستطيع أن يبيّن الحقوق المنبثقة من كرامة الإنسان وقيمه الإنسانية بعيداً عن النزعات السلطوية، هو ذلك المصدر القدسي، الذي يجعل من تنفيذ الحقوق والقيم الفردية والاجتماعية محوراً أساسياً لتنظيم العلاقات البشرية، بما يحقق العدالة والحقوق العامة. وعليه، فإن المجتمع التوحيدي هو فضاء من الإيمان الجمعي بالتوحيد، يقوم على الربط بين الشأن السياسي والاجتماعي وبين الشأن القدسي. ولإرساء هذا الإيمان الجمعي الموحد، يدعو القرآن المجتمعات التوحيدية إلى كلمة مشتركة: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَمْ» أي: أولاً، ألا نخضع لحاكمية القوانين والتنظيمات التي لا تستند إلى الأمر القدسي: «أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً» وثانياً، ألا نقبل في التنظيم الاجتماعي بالخضوع لسلطة غير إلهية أو القوى المستكبرة: «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ٦٤).

٢-٢. المجتمع الإسلامي/نظام الأمة - الإمامة (في مقابل أمة الكفر)

المجتمع الإسلامي هو فضاء متشكّل داخل المجتمع التوحيدي، ويقوم على هذا الإيمان الجمعي بأن محور القسط والعدل وتحديد الحق والقيمة على أساس الأمر القدسي لا يكفي وحده، بل إن الأمر القدسي يتعيّن في الحقوق والقيم التي يبيّنها "الإسلام"، وإن تحقيق القواعد، وصياغة المناهج، وبناء النماذج التنظيمية هو ما يُفضي إلى إقامة العدل والقسط. هذا الحدث يُنتج فضاءً من الإيمان الاجتماعي لا يكفي بمجرد رفض الظلم، بل يحمل في طياته طموحاً لتنظيم اجتماعي عادل، وهو طموح لا يتحقق إلا من خلال التشريع والحاكمة الإسلامية. ومن ثم، فإن هذا المجتمع لا يكفي بالنظام الأدنى الذي يتيح الحياة الإيمانية، بل يسعى إلى النظام الأمثل، أي النظام العادل القائم على الحقوق والقيم الإسلامية. يمكن بيان دلالات هذا النوع من بناء المجتمع في النقاط التالية:

أولاً من حيث عامل النسيج الاجتماعي: النسيج الاجتماعي لهذا النظام يتجاوز مجرد الإيمان التفاعلي بربط الشأن السياسي بالأمر القدسي ونفي انفصالهما، بل إن هذا النوع من النسيج الاجتماعي يتشكّل من الإيمان بنمط خاص من النظام القائم على الأمر القدسي، وفقاً لأمة ومنهج وشريعة ودين خاص يُسمّى الإسلام، ويُبنى أساس المجتمع على هذا الإيمان. ومن هنا، فإن النسيج الاجتماعي لهذا المجتمع أخصّ من النوع الأول، ويقوم على تشكّل جماعي من فاعلين اجتماعيين خضعوا لنموذج خاص من النظام القدسي، أي الإسلام.

ثانياً: هذا النوع من النسيج الاجتماعي هو ما يُشكّل الأمة. وأهمّ سمة في تكون الأمة هي أن جماعةً ما تنظّم نظامها الاجتماعي على أساس محاور الشريعة ومنهج خاص يُبيّن نظام الحقوق

والمعايير الاجتماعية: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (المائدة، ٤٨)، ومن هنا، فإن الأمة الإسلامية هي جماعة تُدار بالتشريعات الإلهية، والفكر الإلهي، والتشريع والتفويض الإلهي (خامنه اي، ١٣٩٢ش، ص ٥٤٠).

ثالثاً من حيث عمق واستحكام النسيج الاجتماعي: هذا النوع من الإيمان الجمعي متجذّر إلى درجة أنه اكتسب حياةً مستقلة عن المؤمنين به، وأدى إلى تكوّن ثقافة مشتركة بين الفاعلين الاجتماعيين. هذا العمق في النسيج الاجتماعي يقللنا إلى حالة تتجاوز الإيمان المشترك والتفاعلي المرتبط بالمؤمنين، بل هو نوع من الإيمان الجمعي الذي، بسبب جذوره التاريخية والاجتماعية، اكتسب استقلالاً عن مجموع المؤمنين، وحقق وجوداً يتجاوز الفكر والإيمان الجماعي للمسلمين. وبعبارة أخرى، فإن فضاء إسلامياً قد نشأ يتجاوز الإيمان المشترك والتفاعلي بين المسلمين، ويُجسّد تكوّن نوع من الإيمان الجمعي والثقافة. والثقافات تُنتج فضاءً:

أولاً: من حيث الوجود: هو أمرٌ مستقل عن إيمان الناس والمؤمنين به. فالفضاء الإسلامي هو وجودٌ ومعنى له حياة مستقلة عن المسلمين. يولد المؤمنون فيه، ويعيشون، ويكتسبون هويتهم، ويتصرفون وفقاً لهذه الهوية، بل يضعّون بوجودهم وحياتهم من أجله، ويرحلون عن هذا العالم، بينما يبقى هذا الفضاء ثابتاً في رسوخه. وهذا لا يعني أن المؤمنين لا يؤثرون في الثقافة التي يعيشون فيها، بل يعني أن الثقافة والناس هما كيانان مستقلان يتفاعلان ويتبادلان التأثير (ونت، ١٣٨٤ش، ص ٢٠٣).

ثانياً: هذا الفضاء يدفع العلاقة بين أعضاء هذا المجتمع إلى مستوى يتجاوز التوافق الفكري أو السلوكي في الأساسيات، بل يُنتج نوعاً من التآخي في العقيدة والمشاعر بينهم، ويُصبح مظلةً مشتركة تتيح استمرار التعددية في الأذواق والثقافات الفرعية تحت سقف الحياة المشتركة والجماعية.

ثالثاً: من حيث مستوى النمذجة: هذا المستوى من الإيمان الجمعي، الذي يُؤسس للثقافة المشتركة، لا ينظّم فقط السلوك الاجتماعي المنسجم، بل يُنتج الهوية، ويُشكّل السلوكيات من خلال بناء الهوية. ويُنتج مجتمعات تُحدّد هويتها الاجتماعية بالإسلام، وتُعرّف ذاتها وشخصيتها لا بالعرق أو الدم أو اللون أو القومية أو الأرض، بل بالإسلام (مصباح يزدي، ١٣٨٨ش، ص ١٧٠؛ سبحاني، ١٣٩٨ش، ص ٢٦١؛ مكارم شيرازي، ١٣٧١ش، ج ٢٢، ص ١٩٩). وقيسون حدود "الذات" و"الآخر" من خلاله، ويُحدّدون معيار الصداقة والعداوة بناءً عليه، ويُحسبون منطق المنفعة والعقلانية السلوكية وفقاً لتعاليم الإسلام وقيمه وحقوقه، ويجعلون في النهاية الحقوق والقيم الإسلامية أساساً وإطاراً لعملهم. وبعبارة أخرى، فإن طبيعة النسيج الاجتماعي للأمة هي أن جماعةً خاصةً تعيش داخل فضاء من الإيمان الجمعي الخاص، وتُحدّد من خلاله هويتها، وأساس التضحية، وأساس المواطنة، وأساس الذات والآخر، ونموذج الصداقة والعداوة، وتتميّز عن غيرها على هذا الأساس.

رابعا: هذا المستوى من النمذجة يُنتج نظامًا هرميًا، يشمل جميع من شهدوا بالإسلام، واختاروا قانونيًا الانتماء إليه (بغداد، ١٩٨٧م، ص ١٢)، وقبلوا بأن تكون الشريعة وقوانينها أساس تنظيمهم الاجتماعي، ومُنظمة لسلوكهم، ومُحددة لذاتهم والآخر، ومُبيّنة لأصدقائهم وأعدائهم، ومُشكلة لهويتهم.

٣-٢. المجتمع الولائي / نظام الولاية: النظام الإيماني (في مقابل النظام غير الإيماني: النفاق)

المجتمع الولائي هو فضاء متشكّل داخل المجتمع الإسلامي، ويعمل بوصفه بنية اجتماعية- روحية خاصة. هذا الفضاء يتجاوز الإيمان الجمعي والمُشترك، ويُنتج نسيجًا اجتماعيًا متميزًا قائمًا على الالتزام الداخلي بالقيم والحقوق الإسلامية، من خلال الروابط القلبية العميقة والتعاطف الوجداني بين الأعضاء حول محور الإسلام. هذا الالتزام يتجاوز القبول الصوري والظاهري بالأحكام، ويتحوّل إلى إيمان باطني متغلغل في قلوب أفراد المجتمع، يدفعهم إلى الحركة والفعل المسؤول تحت عنوان "القيام لله" والمجاهدة، ويتجلّى في سلوكهم الفردي والجماعي. تُبيّن النصوص الإسلامية أن بنية الأمة الإسلامية تتكوّن من مجموعتين: المؤمنين وغير المؤمنين «وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ» (يونس، ٤٠). أي أن مجرد الدخول في الإسلام لا يُكسب الفرد الكفاءات اللازمة لتشكيل المجتمع الإيماني. فهناك مسلمون لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم، رغم أنهم ظاهريًا خضعوا للنظام القائم على حاكمية الأمر القدسي والقوانين الإسلامية، إلا أن هذا الخضوع لا ينبع من الإيمان بحقيقتها، بل قد يكون بدافع الخوف أو الإكراه، أو نتيجة انفعال عاطفي، أو طمعًا في منفعة ومصلحة. «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات، ١٤). وعليه، فإن المجتمع الذي قبل بالنظام العالمي الإسلامي ويُعدّ جزءًا من الأمة الإسلامية، هو مزيج من المسلمين المؤمنين وغير المؤمنين الذين لا يحملون إيمانًا قليبيًا، بل خضعوا للإسلام وحاكمية قوانينه فقط. كذلك، فإن الفضاء الاجتماعي الإسلامي قد يكون فضاءً غير إيماني، أي خضوعًا اضطراريًا أو نتيجة حسابات نفعية (الطباطبائي، ١٣٧٣ش، ج ١٠، ص ٦٧). لكن بناء المجتمع الإيماني يتطلب نسيجًا اجتماعيًا يتكوّن من مؤمنين اجتمعوا عن بصيرة وإيمان بحقيقة النموذج التنظيمي القدسي، ونهضوا بكل وجودهم لتحقيقه. بحيث يصبح الإيمان دافعًا يحوّلهم إلى أفراد مسؤولين ومخلصين، يجاهدون في سبيل تحقيق النموذج التنظيمي الاجتماعي، ويُتجون بنية اجتماعية وثقافة خاصة تتسم بهذه الخصوصية. وعليه، فإن النسيج الاجتماعي لنظام الولاية هو فضاء يتجاوز الخضوع والانقياد، بل هو تجلٍ للعشق والتفاني، من نوع وجودي وقلبي في أعماق طبقات المعرفة. وبطبيعة الحال، فإن المختارين من المسلمين، أي المؤمنين، هم الذين يُشكّلون نسيج النظام الولائي، وتُقام بينهم أعمق الروابط الوجودية المتداخلة. ومن هنا، فإن المجتمع الولائي يُشكّل النواة

المركزية للأمة الإسلامية، وعلى خلاف المجتمع الإسلامي الذي يتكوّن من مسلمين خضعوا فقط للأحكام الإلهية دون أن يكونوا بالضرورة مؤمنين بها، فإن النسيج الولائي يُنتج فضاءً للأمة الإسلامية يتجاوز مجرد الخضوع للقوانين، بل يقوم على الإيمان بالنموذج التنظيمي، والسعي الوجودي لإقامته.

٣. خصائص المجتمع الولائي: يمكن بيان دلالات هذا المستوى من بناء المجتمع في النقاط التالية

أولاً: عامل النسيج الاجتماعي؛ أنّ ما يجعل النسيج الاجتماعي للمجتمع الولائي أعمق من المجتمع الإسلامي هو أن علاقات الأعضاء فيه تتجاوز مجرد الاشتراك في المعتقدات الذهنية، وتقوم على روابط قلبية متينة، بحيث يشعر الأعضاء تجاه بعضهم البعض بمسؤولية والتزام جوهري. ومن ثم، فإن نسيج المجتمع الولائي يتجاوز النسيج الاجتماعي العادي. فالبنى الاجتماعية التقليدية تنشأ من البنى التفاعلية الذهنية والمعتقدات المشتركة، أو من الروابط العاطفية والروحية التي تتكوّن وتتمو من خلال التفاعلات الثقافية والتشابكات الاجتماعية. لكن هذه البنى لا تستطيع أن تُنتج رابطة وجودية بين الأعضاء، تلك الرابطة التي تتبع من العلاقات القلبية وتنتج التزاماً ومسؤولية عميقة ودائمة بينهم. إن التشابك الاجتماعي في المجتمع الولائي يتشكّل من ارتباط وجودي عميق بين الأعضاء وبين الأمر القدسي بوصفه محور الحق والقيمة، مما يدفعهم جميعاً إلى "القيام لله" لتحقيق العدل والقسط، ويحملون مسؤولية هذا القيام بكل وجودهم. وتُبنى تفاعلاتهم على هذا النوع من الارتباط المحوري العميق: «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشَىً وَقَرَادَى» (سبأ، ٦٤). وعليه، فإن هذا الارتباط أولاً هو ارتباط عميق قائم على التزام وجودي، وثانياً يُنتج فضاءً فاعلاً يتجلّى فيه "الجهاد والمجاهدة في سبيل الله". النقطة المهمة أن الروابط القلبية نوعان، النوع الأول هو روابط قلبية بين الأعضاء، تكون تفاعلية ومشاركة، تنهار بزوال الجماعة، ولم تكتسب استقلالاً. النوع الثاني هو روابط قلبية تستمد العلاقة بين الأعضاء من علاقتهم القلبية بمحور وجودي مستقل، بحيث حتى لو تفككت الجماعة، فإن الرابط القلبي يبقى قائماً بسبب ثبات ذلك المحور الوجودي. هذا النوع الأخير من النسيج الاجتماعي القلبي يتجاوز المعتقد المشترك، ويقوم على رابطة وجودية نابعة من علاقة قلبية (لا مجرد علاقة ذهنية قائمة على الإيمان الجمعي). هذه العلاقة القلبية بين أعضاء المجتمع و"وليّ" عالم الوجود، أي الله تعالى، والحق المطلق، هي التي تُشكّل نسيج المجتمع الولائي. وبعبارة أخرى، فإن أعمق مستوى من الاتصال بين الأعضاء والأمر القدسي يتحقق في المجتمع الولائي: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (البقرة، ١٦٥). ذومن هنا، فإن جماعة ما قد أقامت أعمق ارتباط لها بمحور واحد يُسمّى الأمر القدسي، بحيث تُستمد باقي الروابط من هذا الارتباط، وتُفهم في ضوءه. فالعلاقات بين الأعضاء تتأثر بعلاقتهم بالمحور الوجودي الواحد، وبالتالي فإن النسيج الاجتماعي الناتج هو نسيج قدسي يتجاوز الإيمان المشترك أو الجمعي.

ثانيًا: من حيث عمق واستحكام النسيج الاجتماعي؛ المجتمع الولائي ليس مجرد مجموعة من المؤمنين وأولياء الله، بل هو مُنتج لفضاء ونسيج ولائي، حيث تكون الروابط القلبية بين الأعضاء انعكاسًا لرابطهم الوجودي مع محور الوجود والأمر القدسي. فالرابط القلبي الذي يُقيمه كل عضو مع الأمر القدسي، والمحورية العاشقة التي يُنتجها هذا الأمر، تجعل جميع المعتصمين بهذا الحبل الإلهي: «واعتصموا بحبل الله جميعًا» (آل عمران، ١٠٣). يرتبطون أيضًا ببعضهم البعض برابط قلبي: «وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (الأنفال، ٦٣). وهذا الرابط والمحبة يُنتجان في الوقت ذاته فضاءً من المسؤولية والالتزام والميثاق، لا ميثاقًا عاديًا، بل عهدًا قلبيًا وجوديًا تجاه التعلّق بالحق، ومسؤولية أخوية تجاه الأعضاء المجتمعين حول محور الحق، وفي النهاية التزام بـ "القيام" من أجل "إقامة" نظام اجتماعي قائم على العدل والقسط. هذا العهد يجعل أصحابه فاعلين في هذا الفضاء والبنية. في سياق النظام العالمي، تُشكّل المجتمعات الولائية أعمق وأرسخ (وإن لم تكن بالضرورة الأوسع) طبقة من نسيج الأمة الاجتماعي. ومن هنا، فإن الولاية في الأمة الإسلامية هي مرحلة التحقق العيني لأعلى درجات بناء المجتمع على أساس الأمة والإمامة.

ثالثًا: الولاية هي مزيج من ثلاثة عناصر؛ الالتزام والمسؤولية، الترابط والاتصال الاجتماعي الأخوي، الوفاء بالعهد والميثاق الإلهي وعليه، فإن المجتمع الولائي الإلهي هو فضاء إيماني يتشكّل نسيجه الاجتماعي من ثلاثة أركان:

- أ - الإيمان والاعتقاد القلبي بالولاية الإلهية ونفي ولاية الطاغوت، وهو ما ينبع من الوفاء بالعهد والميثاق الإلهي (النساء، ١٥٥؛ المائدة، ١٣).
- ب - الألفة والتعاطف تجاه محورية الأمر القدسي في التنظيم الاجتماعي، وبالتالي التعاطف مع الآخرين المجتمعين حول هذا المحور،
- ج - الالتزام والمسؤولية التي تجعل الإنسان في المجتمع الولائي فاعلاً ومسؤولًا تجاه مصير الآخرين (الأنفال، ٧٢).

ونتيجة لهذا النسيج الاجتماعي، تتشكّل ثلاث مؤسسات اجتماعية رئيسية في هذا المجتمع:

- أ - الولاية، التي تُنظّم الطاعة والالتزام حول محور الحق والقيم، أي العدل والقسط،
- ب - التولي والتبيري، اللذان يُحوّلان الإيمان القلبي والشعور الإيماني إلى مجال الفعل،
- ج - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يُوسّع مجال المسؤولية والالتزام ليشمل المشاركة الجماعية

رابعًا: مستوى النمذجة؛ هذه الطبقة من النسيج الاجتماعي تُستجّ أعظم مستوى من النظام

الاجتماعي، لأن النمذجة والنظام فيها تتبع من التناغم بين ثلاث مراحل من النمذجة: التناغم الفكري والإيمان الجمعي، التناغم الشخصي والهوي، التناغم الوجودي الجمعي، الذي يتجاوز المرحلتين السابقتين. هذا التناغم الجمعي يُنتج نمذجة فكرية وعقدية، وسلوكية، وشخصية وهويية، مما يُفضي إلى نمذجة وجودية تُشكّل أعمق مستوى من النمذجة والنظام الاجتماعي.

٤. دور المجتمع الولائي في نظام الأمة

يُعدّ المجتمع الولائي، بالإضافة إلى كونه أعمق طبقة اجتماعية في نظام الأمة، هو المحور والنواة المركزية لهذا النظام. بحيث لا يمكن الحديث عن تشكّل نظام الأمة دون تحقق المجتمع الولائي. ومن جهة أخرى، فإن محورية المحبة القلبية في المجتمع الولائي وتكوّن الحركة التآلفية فيه، تطرح أمامنا هذا السؤال الجوهرى: على أي أساس يُبنى التنظيم الاجتماعي وعلاقات القوة في مثل هذا المجتمع؟ في النظم السياسية الحديثة، يؤدي احتكار مركز القوة والإكراه إلى نشوء نظام قائم على تسلسل الطاعة والإلزام. وفي النهاية، فإن أساس شرعية هذا النوع من النظام القائم على الإكراه هو خضوع وقبول غالبية الناس لهذا الإلزام وتنازلهم عن حرياتهم الفردية والجماعية. ولكن في النظام الولائي، حيث تُستبعد محورية الإكراه والإجبار، كيف ينشأ التنظيم الاجتماعي والنظام من داخله؟ وبعبارة أخرى، كيف يكتسب النظام الولائي القدرة على التنظيم، وعلى أي أساس يُؤسّس شرعية هذه القدرة؟ هاتان المسألتان تضعاننا أمام أعمق نقاش في مجال التنظيم والنظام الاجتماعي، أي العلاقة بين القوة والشرعية والمشاركة السياسية، وكيفية تحقيقها في نواة نظام الأمة - الإمامة، أي المجتمع الولائي. وكيف يخضع الناس لسلطة القوة؟ وكيف يكتسبون الفاعلية والوكالة السياسية في ظل علاقات القوة؟ وفيما يلي، سنتناول كيف أن محورية الألفة والتعاطف الإيماني في المجتمع الولائي ونظام الأمة - الإمامة تُحدث تحولاً في المفاهيم الأساسية في مجال السياسة، مثل الطاعة والإلزام، والنظام والتنظيم، والسياسة، والشرعية، والمشاركة.

٤-١. النظام الشبكي والنظام الهرمي

قبل كل شيء، من الضروري التمييز من الناحية المفهومية والعملية بين نوعين بارزين من النظام الاجتماعي، وهما: النظام الهرمي^١، والنظام الشبكي^٢، والنظام المعقّد^٣ (Ferguson, 2018, p. 23-30; Albert & et al., 2010, p. 25-35; Faude, 2023, pp. 30-40). النظام الهرمي يقوم على البنى العمودية

1. Hierarchical Order
2. Network Order
3. Complex Order

المرتكزة على القوة، والإكراه^١، والتسلسل التنظيمي. ففي هذا النوع من النظام، تتشكل العلاقات الاجتماعية من خلال سلسلة من الأوامر والبنى السلطوية، وتوزع القوة بشكل مركّز في قمة الهرم (Lake, 2009, pp. 45-50). في المقابل، فإن النظام الشبكي يقوم على العلاقات الأفقية، والتعاون، والتعاطف الاجتماعي (Harrison, 2006, pp. 1-10). وفي هذا النموذج، تكون المحورية في الروابط العاطفية والقيم المشتركة مثل المحبة القلبية^٢ والداخلية^٣، والتعاطف المتبادل^٤، والعشق والإخلاص الداخلي^٥، وبحسب التعبير القرآني: الأخوة: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ١٠). أما نظام المجتمع الولائي، بوصفه قلب نظام الأمة، فإنه يتأسس على محورية المحبة، والتعاطف، والأخوة الإسلامية. ومن ثم، فهو ليس نظاماً هرمياً قائماً على القوة والإكراه، بل يُعدّ نموذجاً لا مركزياً قائماً على المشاركة الوجدية، ويُجسّد نوعاً من النظام الشبكي. ومع ذلك، فإن محورية الألفة القلبية وتكون الحركة التألفية فيه لا تعني بأي حال من الأحوال نفي الإلزام والطاعة في التنظيم. إذ إن غياب الإلزام والالتزام في التنظيم الاجتماعي لا يُنتج نظاماً، بل يُفضي إلى حالة من الفوضى والاضطراب. النقطة الحاسمة هنا هي أن الإلزام والطاعة ليسا من خصائص النظام الهرمي القائم على القوة والإكراه فحسب، بل يجب التمييز بين الإلزام والطاعة في هذين النموذجين من النظام الاجتماعي. وبعبارة أخرى، فإن أسلوب الإلزام^٦ والطاعة^٧ في النظام الولائي، القائم على المحبة والتعاطف، يختلف جذرياً عن النظام القائم على القوة والإكراه.

٢-٤. النظام، القوة والشرعية

١-٢-٤. التحول في الطاعة والإلزام

في النظام الاجتماعي القائم على البنية الشبكية الولائية، يُعاد تعريف مفهوم الإلزام والطاعة تحت تأثير شبكة من المفاهيم المرتكزة على المحبة والتعاطف القلبي، بحيث يتعد عن الإلزام والطاعة القائمين على الإكراه والقوة، ويتجه نحو طاعة وإلزام نابعين من الحب والالتزام الداخلي. ففي النظم الهرمية، تكون الطاعة غالباً ناتجة عن الخوف أو الإكراه أو الحسابات النفعية، بينما في النظام الشبكي الولائي، تنبع الطاعة والإلزام من المسؤولية والالتزام القائمين على الإيمان بحقيقة سامية. يمكن ملاحظة هذا التمايز في الفرق بين الطاعة في البنى العسكرية والنظام الثكني، وبين الطاعة العاطفية

1. Coercive Power
2. Cordial Affection
3. Intrinsic Affection
4. Reciprocal Empathy
5. Volitional Devotion
6. Obligation
7. Obedience

مثل العلاقات الأسرية. فطاعة الأبناء لأب عطوف، وطاعة الطلاب لمعلم رحيم يستثمر سلطته، تختلف كثيراً عن طاعة السجناء لسجان يمارس القوة، أو طاعة الجنود لقائد يمارس السلطة، أو طاعة العبيد لسيد يفرض حكمه على رعيته. ففي النظام العسكري، تكون طاعة الجنود للقائد قائمة على تسلسل هرمي من القوة والإكراه، أما في النظام الأسري، فطاعة الأبناء للوالدين تنبع من علاقات قائمة على الرحمة والرأفة، ومن الإيمان بهذه المحبة والنية الطيبة: الإمام علي(ع): واشعر قلبك الرحمة للرحمة، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبغاً ضارياً تغتتم أكلهم (نهج البلاغة، الكتاب ٥٣). النظام الهرمي هو نظام عبودي، والنظام الولائي هو نظام عشقي. ففي النظام الهرمي تتشكل علاقات الحاكم والمحكوم، الأعلى والأدنى، القائد والجندي، الملك والرحمة، المستعمر والمستعمر، والدولة والشعب. ومن هنا، فإن الطاعة الناتجة عن التسلسل الهرمي هي طاعة ضعيفة وقائمة على الإكراه، بينما الطاعة والإلزام المنبعثان من التفاني الوجودي والنظام الولائي هما طاعة قلبية نابعة من الاختيار والشوق، وتنتج نظاماً راسخاً. البنية الشبكية للنظام الولائي لا تُنتج تسلسلات من الأعلى إلى الأدنى لتنظيم المجتمع، بل تُنتج شبكة من التمكن، والمشاركة، والمسؤولية، والالتزام الشامل، المقرون بالحب، والمودة، والتفاني الجماعي، وتؤسس بذلك نظاماً من التفاني بدلاً من الخضوع. ومن هنا، فإن العلاقات في النظام الشبكي الولائي هي علاقة الولي والمولى عليه، علاقة المتفانين والعاشقين للحق، علاقة المتواضعين أمام الحق، علاقة القائمين لإقامة الحق، وعلاقة المجاهدين المؤمنين والمتعاطفين في جبهة واحدة. الطاعة والإلزام التي يُبديها هذا الجمع تجاه ولي الأمر تتجاوز الطاعة العادية والخضوع، بل هي نوع من التفاني تجاه ولي أمرٍ فُتح بجهد باب نزول الأمر القدسي، وتحمل دور الإمامة والقيادة من خلال المجاهدة، وسقى الجميع من هذا الفيض. وكم هو عظيم الفرق بين طاعة نابعة من الحب والتفاني، وطاعة نابعة من الخضوع والاستسلام، كما أن الفرق كبير بين نظام يتفتح من التفاني، ونظام يتشكل من الخضوع.

١-٢-٤. منطق الحسابات في النظام الشبكي

لا شك أن مثل هذا النظام، الذي يسعى إلى بناء وتكوين العدالة في العلاقات الاجتماعية على أساس الحق والقيمة، يحتاج إلى تغيير المعادلات السلوكية السائدة في البنى القائمة على القوة. يحتاج إلى زعزعة محورية الربح والمنفعة بوصفها المحور الوحيد للتفاعلات (لا إلى إلغائها كمعيار وسمة سلوكية)، ويحتاج إلى استبدال محورية الحب والمودة في التنظيم الاجتماعي، ويحتاج إلى الإيثار والتحرر، ويحتاج إلى اللامركزية (لا إلى نزع القوة) من مركز النظام، ويحتاج إلى تقبل الحق والخضوع للعدالة: الإمام علي(ع): الحق أوسع الأشياء في التواصف، وأضيّقها في التناسف. (نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦) مثل هذا النظام، ومثل هذا الإيثار، لا يتحقق إلا بالتفاني.

٢-٢-٤. التحول في الحكم والسيادة

إن الإلزام والطاعة في النظام الهرمي يكتسبان معناهما من خلال تشكّل تسلسل هرمي من العلو والدونية. أما في النظام الشبكي، فإن الإلزام والطاعة يُعرّفان ضمن علاقة التزام يُقيمها الأعضاء والوحدات فيما بينهم ومع الحق والقيمة. ومن هنا، فإن الجميع، من الإمام إلى الأمة، في ذروة الطاعة والالتزام بمحورية الحق والقيمة التي يُبينها الأمر القدسي. فالله هو الولي المطلق للمؤمنين، سواء كانوا إماماً أو أمة، والحركة الإيمانية تشكّل حول محور الحق والعدالة، ويُبنى أساس الإلزام والشرعية على هذا المحور. وبالتالي، بتشكّل نظام يقوم على عزّة الحق وسلطته، بوصفه النقطة المحورية في علاقة الإمام بالأمة: «عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَاعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ» (نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦). في مثل هذا النظام، لا يُطرح أصلاً ثنائية الدولة والشعب، ولا صراع السلطة بينهما، بحيث يُبحث عن حل لتعارض الديمقراطية مع السلطوية. بل إن علاقة الإمام بالأمة هي علاقة "ولائية" قائمة على الأخوة، والألفة، والمحبة، وتدور حول محور حاكمية الحق والقيمة. في هذا النظام، يُقطع أولاً رأس التسلسل الاستكباري والعبوديات الزائفة القائمة على القوة والإكراه. فالعبودية لا تكون إلا حول محور الحق. ويُصبح الحق عزيزاً على جميع أفراد المجتمع والعاملين فيه، ويُخضع الجميع أعناقهم لعبودية الحق. وفي ساحة العبودية الإلهية، تكون علاقة العبد بالمولى علاقة محبة وعشق، وعلاقة الطاعة والانقياد قائمة على الجاذبية والولاء، ذلك الولاء الذي يسمو بالروح، ويُهدّبها، ويُحدّد علاقاتها الأبدية. ومن هنا، كما أن الدنيا مسجد جميل لأولياء الله، فإن ساحة السياسة والمجتمع هي أيضاً معبد إلهي. فكون الحق عزيزاً يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة عشق، ويضع هذه العلاقة في مركز سائر العلاقات. وفي ظل هذه العلاقة، تكتسب العلاقة مع الآخرين، ومع الطبيعة، ومع الحيوانات، ومع البيئة، ومع النباتات، معنى، وتشكّل مراتب من المحبة والعشق. ولا يمكن لنظام كهذا أن يجعل من الحب والمودة أساساً لتنظيم العلاقات في مجال السلطة ومحورية النظام الاجتماعي، إلا إذا كان متصلاً بالأمر القدسي، وكان الحق عزيزاً. وعلى هذا الأساس، يتشكّل نوعان من الإيمان: الإيمان الإلهي: الذي يُنتج مجتمعات قائمة على الحب والألفة. الإيمان المنفصل عن الأمر القدسي، أي الكفر: الذي يُنتج مجتمعات قائمة على القوة، والإكراه، والربحية. فقط الإيمان الإلهي والأمر القدسي هما القادران على إنتاج إيمان عاشق. أما سائر أشكال الولاء، فهي إيمانات منفصلة عن الأمر القدسي، مادية، نفعية، خالية من الحب والمودة، إيمانات زائفة، إيمان بالأهواء السلطوية، وعبودية لطغيانهم، وإيمان بالطاغوت. أما الإيمان القدسي، فهو إيمان عاشق يُحرّر الإنسان من التعصّب، ويجعله مؤمناً، ناصحاً، مشفقاً. وهو إيمان عارف يُحرّره من أسر القوة والإكراه، ويجعله عاشقاً، مجتهداً، مجاهداً. وهو إيمان خاشع يُحرّره من عنف السلطة، ويجعل صاحب السلطة عادلاً، مناصلاً، محرّراً، ويرسخ في النهاية نظاماً عادلاً ومحرّراً.

٢-٢-١. المسؤولية والالتزام في المجتمع الولائي

من خلال ما سبق، تتجلى الولاية بمعنى واحد في مصداقين ومستويين لا انفصام بينهما. المستوى الأول هو الولاية العرضية، أي العلاقة الولائية التي تربط أفراد المجتمع الإسلامي بعضهم ببعض، وهي مسؤولية والتزام نابعان من الألفة والتعاطف بين أفراد الأمة في علاقتهم المتبادلة. المستوى الثاني هو الولاية الطولية، أي العلاقة الولائية التي يقيمها العاملون في النظام مع أفراد المجتمع الإسلامي، وهي أيضاً مسؤولية والتزام متبادلان، ينبعان من الألفة والتعاطف بين الناس والعاملين في الشأن العام (جواد آملی، ١٣٧٨ش، ص ١٣٣؛ مصباح يزدي، ١٣٧٩ش، ص ٢٣٥-٢٣٦؛ خامنه‌ای، ١٣٩٢ش، ص ٥٤٠). هذا التوحيد في التعبير على المستويين ليس أمراً عفوياً أو اعتبارياً، بل هو تعبير عن طبيعة النظام الشبكي لنظام الأمة، ودور المسؤولية في النظام الاجتماعي الإسلامي. ففي كلا المستويين، تكمن أركان الولاية الثلاثة: الإيمان، الالتزام، والعشق (الألفة)، وفي ظل هذه الأركان، يفهم معنى العامل، والوالي، والمسؤولية، والالتزام، والفعل الاجتماعي، وتُنظَّم علاقات القوة. في كلا المرحلتين من الولاية، يكون جميع أفراد المجتمع مسؤولين؛ مسؤولين عن تحقيق الحق والقيمة التي يبيّنها الأمر القدسي. ومن هنا، فإن الإمام في الولاية الطولية مسؤول عن تنظيم المجتمع وفقاً للأمر القدسي، كما أن الناس مسؤولون عن دعم دور الإمام في إقامة الحق والقسط. في هذا التصور للنظام الولائي، وعلى خلاف النظام الحديث، لا يُعرّف موقع الإمام والمسؤولية بوصفه رأساً في تسلسل هرمي من القوة والإكراه، بل يُنظر إلى الإمام بوصفه الولي الإلهي، مركزاً للفضيلة، والرأفة، والقيادة. فالإلزام والشرعية يُعرّفان على أساس حاكمية الفضيلة. وبعبارة أخرى، فإن النظام الشبكي، وإن كان ينفي التسلسل الهرمي القائم على القوة النفعية، والهيمنة، والسيطرة، إلا أنه يقوم على تسلسل هرمي من الفضيلة، ويُنظَّم علاقات القوة حول هذا المحور. فضيلة تشكّل وفقاً لمبادئ الهجرة، والبعثة، والجهاد، والشهادة.

٢-٢-٢. الإمامة، والهجرة، والبعثة، والجهاد، والشهادة

الإمام هو الولي الإلهي الذي استطاع أن يتجاوز الأنانية والمصالح الشخصية، ويبدأ "هجرة" من أعماق ذاته، وينهض وحده للقيام لله، ويخوض "الجهاد الأكبر" في مواجهة القوى الشيطانية في داخله، ليُفرغ موقع السلطة من النزعة النفعية والمصلحة الذاتية. وعندما يبلغ الإنسان هذه المرحلة، يصبح قادراً على وصل الأرض بالسماء، وفتح نافذة السماء أمام أهل الأرض، وتوفير أسباب نزول الوحي والاتصال بالأمر القدسي، فيتصل به، ويصبح مولعاً بأن يتصل الآخرون به كذلك. الولي الإلهي، من خلال هجرته من ذاته نحو ربّه، يُحقّق "البعثة"، ويفتح باب السماء لنزول "الميزان" والمعيار الذي يبيّن الحق والقيمة، أي الركن المؤسس للنظام المجتمعي القائم على العدل والقسط.

ولولا هو، ولولا مجاهدته وتهذيبه، لكانت يد المجتمع خالية من أي معيار لتمييز الحق من الباطل. ومن هنا، فهو أسبق الناس في جعل الحق والعدل محوراً للحياة، ولأنه هاجر، وبعث، وقام لله وجاهد، واتصل بالأمر القدسي، فإنه يستطيع أن يكون قدوةً، وأسوةً، ورأئداً، وإماماً، وشاهداً على حركة الأمة نحو الأمر القدسي، ويستطيع أن يُنظّم مجتمعاً نموذجياً يكون بدوره شاهداً على المجتمعات الأخرى. ومن هنا، فإن "الشهادة" تؤدي دوراً تكميلياً للمفاهيم الكلية، فتقدم الأسوة والنموذج العيني أمام أعين الآخرين، وتستدعي الجميع ليكونوا شهوداً على تشكّل جبهة الحق والباطل، وتقدم معياراً للتقييم، ليحكم كل فرد على نفسه: في أي جانب من التاريخ يقف؟ ومن هنا، فإن الإمام هو بنفسه شهيد، والأمة الإسلامية شهيدة على سائر الأمم: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقرة، ١٤٣)، إن تشكّل هذا المسار من الهجرة، والبعثة، والجهاد، والشهادة، بالنسبة للأسوة المتصلة بالأمر القدسي، يُتيح فرصةً لتنظيم هجرة اجتماعية، وبدء حركة لبناء المجتمع، وهجرة تأسيسية تُخرج جماعةً من حالة الاستخفاف وسيطرة الآلهة الزائفة، نحو بناء حالة مثالية للحرية الإنسانية. وهكذا، فإن "الهجرة هي نقطة البداية في بناء الأمة". فالأمة هي جماعةٌ اجتمعت بوعي حول قيادة الإمام، وعزمت على الهجرة من البنى الاجتماعية الجاهلية القائمة على الانفصال عن الأمر القدسي، من أجل بناء مجتمع مثالي قائم على استخلاف الإنسان، والتحرر من استخفاف الطاغوت، والقيام لله. ومن هنا، فإن بداية نظام الأمة والإمامة لا تكون بالبعثة، ولا بولادة النبي، بل تبدأ بالهجرة. وفي داخل هذا النظام، تبرز أمة متحررة، أمة تقوم علاقاتها الاجتماعية لا على أساس النفعية واغتصاب الحقوق، بل على أساس العدل والقسط، وفي هذا النظام تتحقق الولاية الإلهية، لأنها هي التي تستحق أن تمسك بزمام القوة و"الحديد"، وتُنظّم الأمة وفقاً للميزان والفرقان، من أجل تحقيق العدل والقسط، وتشكيل النظام الاجتماعي.

٢-٢-٣. الاقتدار أو القوة

من خلال ما سبق، يمكن إدراك أن الإيمان الإلهي يجعل الحب والعشق الولائي محوراً لعلاقات القوة، وذلك باقتلاع أعشاب الجشع والمادية، وبتحرير الإنسان من ارتباطاته الأنانية، ليزرع نواة الحب في العلاقات، ويُقيم أساسها على الألفة والأخوة. وتبلغ هذه الزراعة ذروتها في علاقة الأمة بالإمام؛ الإمام الذي بسط يديه لهداية الناس، ولكن قبل يديه، امتلأ قلبه بمحبة الناس. إنه ذلك الذي استطاع أن يملأ قلبه بالرحمة تجاه الخلق: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبباً ضارياً تغتم أكلهم» (نهج البلاغة: الكتاب ٥٣) ويُخفف جناح الرحمة تواضعاً لمن تبعه من المؤمنين: «وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الشعراء، ٢١٥)، ويُسخر كل شفقتة، ومواساته، وتعاطفه الوجودي في سبيل سعادتهم، وكأن روحه تخرج من جسده في هذا السعي: «لَعَلَّكَ

بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (الشعراء، ٣). في النظام الولائي، فإن وليّ الأمر، بوصفه محور هذا النظام، يتحمّل مسؤولية تدبير الأمور، لكن مكانته لا تتبع من قدرته على طلب السلطة أو الجشع، بل من قلبٍ مملوء بالمحبة، ومن شفقةٍ شاملة تجاه أفراد المجتمع، حتى غمرته إرادة الخير للناس. «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، وولي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك» (نهج البلاغة: الكتاب ٥٣) ويشعر الناس بطعم هذا الأنس والمحبة الأبوية بكل كيانه، يلمسونه، يتذوقونه، ويثقون به. ومن هنا، فإن تصرفاته في القيادة تُعدّ من نوع تصرفات المحبوب في حياة من يحبونه، ويُقبلون عليها. وهذا النوع من الإلزام والطاعة، الذي ينبع من التفاني والشوق الداخلي، يُفضي إلى نشوء نظامٍ راسخ وأصيل، حيث تتحوّل العلاقة بين وليّ الأمر والمجتمع إلى نوعٍ من التفاني الوجودي، يتجاوز الطاعة التقليدية.

٣-٢-٤. التحول في السياسة

إذا كانت الحقيقة السامية التي يسعى الإنسان لبلوغها أمراً قدسياً، وإذا كان بلوغ هذا الأمر الروحي مشروطاً بالفعل والتنظيم في المجال الدنيوي، فإن تنظيم العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك علاقات القوة، يُصبح ذا أهمية في مسار الإنسان نحو الأمر السامي. ومن هنا، فإن السياسة، بوصفها كيفية تنظيم الشأن الاجتماعي في علاقات القوة، تكتسب معناها من ارتباط القوة بالأمر القدسي وطريقة تنظيمها. في نظام الأمة - الإمامة، تُعدّ الدولة والحكومة جهداً لتنظيم المجتمع وضبط العلاقات في مجال القوة، لكن هذا الجهد يتم في فضاءٍ تم تأسيسه بوصفه مسجداً ومعبدًا. فالمسجد أُسس ليمنح أرواح البشر فرصة للسمو والارتقاء، لينتقلوا من تراب الأرض إلى آفاق السماء، ويجعلوا من الحياة المحدودة زاداً للحياة الأبدية. ومن الطبيعي أن يكون تنظيم القوة في فضاءٍ روحاني كهذا مختلفاً جوهرياً عن تنظيمها في قصرٍ بُني على أساس السلطة والمنفعة، كما أن المبادئ الحاكمة في كلا الفضاءين تختلف كذلك. فالمبادئ الأساسية للسياسة التي تُفرش على بساط المسجد، وتُعدّ فرصةً للارتقاء الأبدي للمجتمع الإنساني، هي: العدالة، الحرية، والروحانية. أما السياسة التي ترتكز على عرش القصر والسلطنة، فمبادئها هي: ترسيخ القوة، والهيمنة، والسيطرة. الأولى تُبنى على صون العدالة والحرية والمسؤولية من أجل سمو الروح البشرية، والثانية تُعرّف على أساس ضمان الهيمنة، والسيطرة، وإقصاء أو موازنة الخصوم الأقوياء. نظام الأمة يمنع منذ البداية أن تتحوّل السياسة إلى قصرٍ للسلطة، كي لا يُضطر في تنظيمه الاجتماعي إلى التركيز على ضبط علاقات القوة بدلاً من تنظيم العلاقات على أساس الألفة والأخوة، وتربية الإنسان. ومن هنا، فإن السياسة في النظام الولائي لا تُفسّر بالقوة والسيادة، بل بالولاية والتعاطف: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا

وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (القصص، ٨٣). ومن خلال ذلك، يتضح أن استخدام مصطلح "الولاية" بدلاً من "الحاكمية" في الأدبيات الدينية لم يكن أمراً اعتباطياً، بل اختياراً واعياً نابغاً من بصيرة، يُدرك انحرافات السلطة وتمرداتها. فالولاية مفهومٌ أعمق بكثير من الحاكمية، والملكية، والسلطة، والقوة، وليس عبثاً أن يُعبر عن مقام الحاكمية بالولاية. وعليه، رغم أن بعضهم فسر "الولاية" بـ "السلطان والملك"، أي السيطرة والحاكمية (الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٢، ص ٤٨٦؛ أبوالبقاء، ١٤٣٣ق، ص ٣٤٣)، وبعضهم فسر "الولي" بأنه الأحق بالتصرف في الأمور (دانش‌پژوه، ١٣٣٩ش، ص ١١٧؛ البيهقي، ٢٠٢٠م، ص ٢٦)، وآخرون أضافوا إلى المعنى الأول معنى "الصدقة والمحبة" (استرآبادي، ١٣٨٢ش، ج ٢، ص ٢٥١)، بل إن بعضهم، لتبرير انحراف الحكم في تاريخ المسلمين، ركّز فقط على المعنى الثاني، فإن الأدق هو أن الولاية هي تركيبٌ من الحاكمية (الرعاية) والمحبة (العلاقة، الألفة). أي أن الولاية ليست أي نوع من الحاكمية، بل هي حكمٌ قائم على المحبة الاجتماعية والارتباط القلبي بين الإمام والأمة. وهنا، تتعدّد الولاية كثيراً عن الحاكمية بمعناها الحديث. فالحاكمية في الدولة الحديثة تُعرف على أساس احتكار استخدام القوة وتنظيمها، أما الولاية في نظام الأمة - الإمامة، فتُبنى على طاعة نابعة من المحبة، وتسليم نابع من الولاء، وتنظيم قائم على الألفة. ومن هنا، فإن ركنها الأساسي هو تحمّل المسؤولية. الحاكمية تُمارس بالقوة فوق الرؤوس، والولاية تنفذ في القلوب. الحاكمية تُنتج طاعةً بالخوف، والولاية تُنتج خشيةً بالمحبة، وتسليماً بالتعلّق. ومن هنا، فإن مسؤولية تدبير الأمور من قبل الولي، والسلطة الشرعية التي يمتلكها، تختلف جذرياً عن السلطة الهرمية للدولة. فالطاعة والإلزام في الدولة الحديثة تقوم على سلطة هرمية، وعلى احتكار أدوات القوة بيد الدولة الفيبريه (ماكس فيبر)، أما في النظام الولائي، فإن السلطة تقوم على المحبة، واللفظ، والعلاقة العميقة مع الناس. الولاية هي ارتباطٌ قلبي بين أفراد المجتمع، وبين المجتمع والمسؤولين، قائم على الالتزام والمسؤولية والميثاق مع الأمر القدسي، في مجتمع بلغ بكامل كيانه إلى الإيمان بالحاجة والاضطرار إلى الأمر القدسي. وفي مثل هذا المجتمع، تختفي جميع الثنائيات: الملك والرعية، الدولة والشعب، الأعلى والأدنى، التي تُعرف في النظام الحديث، الإمبراطوري، العلماني، والهرمي، ويُقام نظامٌ إلهيٌّ ولائي قائم على المحبة. نظامٌ فيه الإمام والأمة ينظّمون علاقات القوة من خلال حركة ذاتية، من الداخل إلى الخارج، من السيطرة على الذات إلى السيطرة على الآخر، حركة قائمة على الجهاد الأكبر، وربط الجهاد الأصغر بالجهاد الأكبر. وفي هذا النظام وحده، يمكن "للسائل أن يجلس قبالة الملك". ومن هذا المنظور:

أولاً: رغم أن السياسة هي مجال تنظيم العلاقات والسلطة، إلا أن هذا التنظيم لا يُفهم بالقوة، بل بالأمر السامي، وبالفضاء الذي يُعدّ حفظه شرطاً لبلوغ ذلك الأمر. ومن هنا، فإن السياسة هي تنظيم

علاقات القوة من أجل حفظ هذا الفضاء، ومن أجل بلوغ هدفٍ ومعنى يتجاوز القوة نفسها، وتُصبح القوة أداةً لبلوغ ذلك الهدف.

ثانيًا: مركز السياسة هو حفظ العدالة، والحرية، والمسؤولية، وليس تثبيت أو موازنة القوة.

ثالثًا: السياسة هي بناءٌ وتطهيرٌ مستمرٌ لصريحٍ لا يتحقق إلا بالولاية، أي الحاكمية القائمة على المحبة.

رابعًا: الجميع لهم نصيبٌ في هذا السمو الروحي، وهذا الارتقاء الإنساني يحدث لكلٍ من المأموم والإمام، ولهما حقوق ومسؤوليات تجاهه.

فالذي يُميز مجال السياسة بوصفه مجالاً لعلاقات القوة عن سائر مجالات العلاقات الاجتماعية، ليس مركزية احتكار القوة، بل إن هذا المجال، كغيره، هو ممرٌ لسمو الروح.

٥. النتيجة

١. المجتمع الولائي بوصفه نواة المعنى للنظام الإسلامي يُعدّ المجتمع الولائي مركزًا معنويًا ونموذجًا للأمة الإسلامية، ويُجسّد الصورة المثالية لمبادئ وقواعد ونماذج النظام الإسلامي. هذا المجتمع، من خلال تجسيده لحقيقة وعمق التنظيم الإسلامي، يُقدّم النموذج الأمثل للنظام الإسلامي. ومع ذلك، فإن غياب تحقق المجتمع الولائي، بغض النظر عن كميته ونوعيته ومراتبه، يجعل الحديث عن تحقق الأمة والنظام الإسلامي أمرًا إشكاليًا. ومن منظور العلاقات الدولية، يُعدّ المجتمع الولائي أعمق طبقة اجتماعية مُشكّلة للهوية، ويُضفي المعنى على النظام والأمة الإسلامية، ويعمل كمحور مركزي في مواجهة النظم المنافسة.

٢. مراحل تطور بناء المجتمع في النظام الإسلامي إن بناء المجتمع هو عملية تدريجية تتشكّل في سياق طبيعي وتطوري. وفي مسار بناء الأمة الإسلامية، تمر المجتمعات والأفراد بثلاث مراحل اجتماعية، وينتج عنها ثلاث طبقات اجتماعية: المجتمع التوحيدي، مجتمع المسلمين، والمجتمع الولائي. ومن البديهي أن لكل طبقة بنية نموذجية خاصة بها تختلف عن الطبقات الأخرى، وتتناسب مع مراحل تطورها ومصالح النظام والتنظيم العام. ويُعدّ المجتمع الولائي ذروة هذه العملية، ويُقدّم نموذجًا مثاليًا قائمًا على مبادئ الولاية. أما الطبقتان الأخريان، فتتمثلان لقواعد ونماذج تتناسب مع مستوى تطورها. هذا التمايز في البنى الاجتماعية يُتيح تحليل ديناميكيات العلاقات الدولية في المجتمعات الإسلامية، حيث يمكن لكل طبقة أن تلعب دورًا مختلفًا في التفاعلات الإقليمية والعالمية، ويُمارس النظام الهرمي للأمة، تحت النظام الشبكي للولاية وقيادته، من جهة علاقات القوة، ومن جهة أخرى إدارتها وضبطها، مما يُنتج نظامًا شبكيًا معقدًا.

٣. التمييز النبوي والوظيفي بين المجتمع الولائي ومجتمع المسلمين يُعدّ المجتمع الولائي،

بوصفه نقطة كمال النظام الإسلامي، قائمًا على نظام شبكي وعشقي، يركز على الالتزام الداخلي، وتحمل المسؤولية، والخدمة الإيمانية، ويُبنى على مبادئ الولاية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتولي والتبري. هذا النظام الشبكي، بخلاف البنى الهرمية، يُركّز على التعاون والتكامل القائمين على الإيمان. أما مجتمع المسلمين، الذي يتكوّن من مؤمنين وغير مؤمنين، فهو يُجسّد النظام الهرمي القائم على الشريعة الإسلامية. فمجتمع المسلمين يُنتج مسلمًا، بينما المجتمع الولائي يُنتج أولياء مؤمنين ومخلصين في خدمتهم ومسؤوليتهم، قادرين على تحويل النظام الهرمي إلى نظام شبكي ولائي. مجتمع المسلمين يضم جماعة لا تزال بنيتها الاجتماعية تعيش حالة من التردد الفكري والسلوكي والإيماني، وبالتالي لم تبلغ بعد مرحلة النظام الشبكي ومتطلباته. ومن هنا، لا يمكن تحقيق نظام قائم على الالتزام الداخلي الجماعي، ويُظلم وفق النظام الهرمي ومتطلباته في الالتزام والطاعة، والتمسك بالشريعة والقوانين الإسلامية، وتحقيق الحاكمية الإسلامية. ومن منظور العلاقات الدولية، فإن مقتضى هذه المرحلة من التنظيم هو تحديد حدود التضحية، ونموذج الذات والآخر، ونموذج الصداقة والعداوة. وبالتالي، فإن الطبقة الاجتماعية للمسلمين، من خلال إنشاء شبكات قائمة على الأخوة الإسلامية، قادرة على تحديد الحدود الجغرافية والهوية، وتعزيز التضامن في مواجهة القوى الخارجية، والحفاظ على استقلال وسيادة المجال الإسلامي. وهذه القدرة تُمهّد الطريق لترقية بناء مجتمع المسلمين إلى مجتمع مؤمن، وتحقيق المجتمع الولائي.

٤. المجتمع التوحيدي ودوره في النظام الإسلامي المجتمع التوحيدي هو طبقة أخرى من النظام الإسلامي، يتكوّن من موحدين يتميزون بخصيصتين أساسيتين: أولاً، قبول التنظيم الاجتماعي القائم على الأمر القدسي والأحكام الإلهية؛ ثانياً، النضال الفاعل ضد الطاغوت، أي النظم التي تنظم المجتمع بانفصال عن الأمر القدسي. هذا المجتمع، من خلال خروجه من هيمنة الطاغوت ودخوله في نطاق الولاية الإلهية، يلتزم بالدين الحنيف ويخضع للأمر القدسي. ومع ذلك، وبسبب غياب الإيمان الكامل والتردد في طبيعة الأمر القدسي، فإن النظام السائد فيه لا يزال هرمياً وقائماً على الشريعة الإسلامية. ومن منظور العلاقات الدولية، يمكن للمجتمع التوحيدي أن يعمل كقوة مقاومة في مواجهة النظم العلمانية أو الطاغوتية، لكنه بسبب ضعف الإيمان والدين، يخضع للنظام الهرمي القائم على حاكمية الشريعة الإسلامية ومتطلباتها.

٥. في النموذج المثالي لنظام الأمة - الإمامة، تُنظّم علاقات القوة المحورية وفق منطق الطبقة الاجتماعية الولائية الفاعلون الرئيسيون في علاقات القوة هم نشطاء الطبقة الاجتماعية الولائية. ومن خلال ما سبق، يتضح أن في إطار النظام الإسلامي، يُعدّ المجتمع الولائي معياراً ونموذجاً مثالياً، ويؤدي دوراً محورياً في تشكيل وتثبيت النظام الإسلامي، بينما يُعدّ المجتمع التوحيدي ومجتمع

المسلمين مراحل تمهيدية تُمهّد للارتقاء إلى هذا المستوى. هذا التصنيف الطبقي يُشكّل ديناميكيات العلاقات الدولية في العالم الإسلامي، حيث تؤثر الفروقات في نماذج التنظيم والالتزام على التفاعلات الداخلية والخارجية للمجتمعات الإسلامية.

١٣٥

الحكومة في القرن السّنة

المجتمع الولائي والنظام المركزي على الأمت...

المصادر

القرآن الكريم.

النهج البلاغي.

ابوالبقاء، ايوب بن موسى (١٤٣٣ق). *الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغة*. قم: ذوالقري. استرآبادي، محمدجعفر بن سيف الدين (١٣٨٢ش). *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*. قم: بوستان كتاب (انتشارات دفتر تبليغات اسلامي)، ج ٢.

بغدادى، عبدالقاهر بن طاهر (١٩٨٧م). *الفرق بين الفرق وبيان الفرقه الناجيه منهم*. بيروت- لبنان: دارالجيل. البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين (٢٠٢٠م). *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد*. سوريا: دار التقوى. جوادى آملی، عبدالله (١٣٧٨ش). *ولايت فقيه: ولايت فقاها و عدالت (ولاية الفقيه: ولاية الفقاهة والعدالة)*. اسراء.

خامنه‌ای، سيد علی (١٣٩٢ش). *طرح کلی اندیشه اسلامي در قرآن (الخطة العامة للفكر الإسلامي في القرآن)*. صهبا.

دانش پژوه، محمدتقی؛ مشکوه، محمد (١٣٣٩ش). *معتقد الإمامية*. تهران: دانشگاه تهران. الزمخشري، محمود ابن عمر (١٤٠٧ق). *الكشاف عن حقائق التنزيل*. بيروت: دارالمعرفة، ج ٢. سبحانی، جعفر (١٣٩٨ش). *فروع ولايت، فروع ولايت: تاريخ تحليلي زندگانی امير مومنان علی (ع) (التاريخ التحليلي لحياة أمير المؤمنين علي (ع))*. موسسه تعليماتي و تحقيقاتي امام صادق (ع).

السيزواري، الملاهادي (بی تا). *شرح الأسماء الحسنى او شرح الجوشن الكبير*. بیدار، ج ١. الطباطبائي، السيد محمدحسين (١٣٧٣ش). *الميزان في تفسير القرآن*. اسماعيليان، ج ١، ١٢، ١٠. مصباح يزدي، محمدتقی (١٣٧٩ش). *آذرخشي ديگر از آسمان كربلا (صاعقة أخرى من سماء كربلاء)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني.

مصباح يزدي، محمدتقی (١٣٨٨ش). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام (نظرة موجزة إلى حقوق الإنسان من منظور الإسلام)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني.

مكارم شيرازی، ناصر (١٣٧١ش). *تفسير نمونه (الأمثل في تفسير القرآن)*. دارالكتب الاسلاميه، ج ٢٢. ونت، الكساندر (١٣٨٤ش). *نظريه اجتماعي سياست بين الملل (النظرية الاجتماعية للسياسة الدولية)*. تهران: دفتر مطالعات سياسي و بين المللي.

Albert, M., Cederman, L.-E. & Wendt, A. (Eds.). (2010). *New systems theories of world politics*. Palgrave Macmillan.

Faude, B. (2023). *The institutional topology of international regime complexes: Mapping inter-institutional structures in global governance*. Oxford University Press.

Ferguson, N. (2018). *The square and the tower: Networks and hierarchies and the struggle for global power*. Penguin Books.

Harrison, N.E. (Ed.). (2006). *Complexity in world politics: Concepts and methods of a new paradigm*. State University of New York Press.

Lake, D.A. (2009). *Hierarchy in international relations*. Cornell University Press.

_____ 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 _____

Jabbar Shojaei, Mohsen Mohajernia, Seyyed Sajjad Izdehi, Habibollah Babaei, Taybeh Mohammadikia.



Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 3, No. 2, Issue. 7, Summer 2025

7

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>