



الحكمة في القرآن والسنة

مجلة علمية محكمة فصلية

المجلد ٣، العدد ٣، الرقم المسلسل للعدد ٨، خريف 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 سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.Civilica.com)؛ مركز معلومات الجهاد العلمي الأكاديمي (Sid.ir)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://Ensani.ir)؛ والذي تم التحميله في موقع المجلة: jgq.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (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: ٣٦٨٨/٣٧١٨٥

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 سعدي روشن

أستاذ علوم القرآن، مركز بحوث الحوزة و الجامعة - قم

✓ حسين الهي نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ عبد الكريم بهجت بور

أستاذ العلوم القرآن، معهد الثقافة والفكر الإسلامي - طهران

✓ فوزي العلوي

أستاذ الفلسفة، جامعة الزيتونة - تونس

✓ محمد صادق يوسف 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، جامعته الكوفة - عراق

هيئة التحكيم للعدد الثامن

راضية محرابي كوشكي، علي رضا مقدم، محمود فلاح، همت بدرآبادي، محمد إسماعيل نبطيان، رسول

نوروزي، محمد سوري

■ 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 احرار 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 الإمكانيات 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 القرآن الكريم وقواعد الحضارات
زكي الميلاد
- ٢٩ أدلة إثبات الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم
محسن قمرزاده، محمد فكوري
- ٤٩ الطاقة التاريخية للقصص القرآنية في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة
محمدرضا قائمي نيك
- ٧١ تتبع أنماط المقاربة الدينية في التوجه إلى القرآن: دراسة تحليلية حول الأنماط الثلاثة للتوجه إلى القرآن: المدرسية الكلاسيكية، والتجديدية الحديثة، والتنويرية ما بعد الحديثة
عبدالمجيد مبلغي
- ٨٩ نظرة إسلامية على الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي ودوره في الحوكمة السياسية
أكرم عباس محمدعلي، السيد حميد الجزائري
- ١١٣ خلفيات وأدلة عالميّة القرآن الكريم وخلوده بالاستناد إلى آراء آية الله جوادي آملي
إحسان إبراهيمي

الحكمة في القرآن السنة

السنة الثالثة، العدد الثالث، الرقم المسلسل للعدد ٨، خريف ٢٠٢٥

The Holy Quran and the Foundations of Civilizations

Zaki Al-Milad

Researcher in Islamic Thought, Kingdom of Saudi Arabia. almilad@almilad.org

Abstract



This methodological research article explores the nexus between the Qur'an and the idea of Islamic civilization—a nexus which, according to the author, constitutes the most fundamental relationship in the entire history of human civilization. Drawing upon the perspectives of several Orientalists and scholars of civilization, the author underscores that Islamic civilization represents the first truly global civilization, whose spirit emanates from the Qur'an. The Qur'an is not merely a compendium of legal injunctions and moral teachings; rather, it is the source of a civic and civilizational spirit that flowed from Mecca to Medina, laying the foundation for the emergence of the Ummah and the Madīnat al-Nabī. Milad emphasizes that any study of the rise, flourishing, or decline of Islamic civilization will remain incomplete without reference to the Qur'an and its historical traditions, for the Qur'an is a book of guidance and insight encompassing all dimensions of human life—religious, social, political, and developmental. The author first introduces his central thesis, namely the “Theory of Historical Laws,” which he regards as the greatest intellectual achievement of the Qur'an in the history of human thought. By articulating the concept of divine laws (السنن الإلهية), the Qur'an provides universal and continuous principles for understanding the movement of history and the transformations of civilizations—principles such as rise and decline, progress and degeneration, and social evolution. According to his analysis, the Qur'an succeeded in generating a scientific conception of history and human society, one that had not previously appeared in any intellectual tradition or revealed scripture. Referring to the views of Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, and 'Imād al-Dīn Khalīl, he demonstrates that the theory of divine laws must be elevated from a theological notion to the level of social science, thereby becoming an independent field of knowledge with civilizational and sociological functions. Subsequently, Milad, relying on a linguistic and thematic analysis of the Qur'an, examines the relationship between the destruction of communities (هلاک القرى) and the law of injustice as the

Cite this article: Al-Milad, Z. (2025). The Holy Quran and the Foundations of Civilizations. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 9-28. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78953>

Received: 2025-01-15 ; **Revised:** 2025-03-29 ; **Accepted:** 2025-04-12 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



second civilizational principle. Through an extensive study of numerous verses that attribute the annihilation of societies to injustice, he demonstrates that the Qur'an regards injustice as the decisive and universal cause of social decline and the collapse of civilizations. This injustice is not confined to political oppression and tyranny; it also encompasses economic and moral dimensions, as explicitly illustrated in the narratives of the people of Shu'ayb (economic injustice), the people of Pharaoh (political injustice), and the people of Lot (moral injustice). In critiquing Ibn Khaldūn, Milad points out that his narrowly economic interpretation of injustice stems from a neglect of the Qur'an's comprehensive conception of the term, for the Qur'an identifies injustice as the very foundation of the disintegration of the entire social and cultural structure. The author then, in his third principle, examines the connection between the Ummah and the law of appointed term and historical respite. This law, mentioned in numerous Qur'anic verses, indicates that every community, like individuals, possesses a natural lifespan and a fixed term, which, once it arrives, can neither be advanced nor delayed. This divine ordinance, applied at the level of communities, reflects a general sociological law that structures the entirety of human history. In his critique of Ibn Khaldūn, Milad shows that Ibn Khaldūn focused solely on the second part of the verse ("they cannot delay it for even an hour"), while neglecting the fundamental notion of the determination of the lifespan of communities. Yet it is precisely this first part of the verse that provides the epistemological foundation for understanding the historical life cycle of civilizations. From the author's perspective, had Ibn Khaldūn approached the Qur'an with greater insight, he could have extended his theory beyond the scope of states and applied it to the law governing civilizations and nations. In the fourth principle, the author discusses the divine law of the alternation of days and succession, citing the verse, "And such are the days We alternate among the people", and examines the interpretations of Malek Ben nabi and 'Imād al-Dīn Khalīl concerning civilizational cycles. From the Qur'anic perspective, the alternation of time represents a purifying and hope-inspiring law that prevents the permanence of powers and civilizations, while simultaneously allowing for the possibility of renewal and revival. The verse, "Indeed, God does not change the condition of a people until they change what is within themselves", serves as the foundation of the law of civilizational change, opening the path to the reconstruction of civilizations through inner, moral, and spiritual transformation. Through his Qur'anic-civilizational method of analysis, Zaki Milad demonstrates that Islamic civilization has, at every stage of its development, drawn its vitality from the Qur'an, and that both its diagnosis and reconstruction must likewise proceed from this source. In his view, the theory of divine laws, the law of injustice, the law of appointed term, and the law of alternation constitute are the four foundational pillars of the Qur'anic philosophy of civilization. Together, they provide an epistemological framework for the formation of a renewed Islamic civilization in the contemporary era.

Keywords: The Holy Quran, Islamic civilizational thought, Decline of civilization, Birth of civilization.



القرآن الكريم وقواعد الحضارات

زكي الميلاد

باحث في الفكر الإسلامي، المملكة العربية السعودية. almilad@almilad.org

الملخص

تناول هذه الدراسة البحثية المنهجية العلاقة بين القرآن الكريم والفكر الحضاري مركزية البحث عن قواعد الحضارات؛ ومستندة إلى أن القرآن ارتبط بحضارة عُدَّت من الحضارات العظيمة في التاريخ الإنساني، هي الحضارة الإسلامية التي غيّرت وجهة الحضارات ومجرى الفكر الإنساني. وأشار الكاتب استناداً إلى آراء بعض المستشرقين وباحثي الحضارة، أن الحضارة الإسلامية هي أول حضارة عالمية حقيقية روحها منبثقة من القرآن الكريم. فالقرآن لم يقف عند حدود التعاليم الأخلاقية أو التشريعات الدينية مكتفياً بها، ومنصرفاً عما سواها، وإنما إلى جانب ذلك اعتنى بقضايا الحضارة وال عمران. لذا يؤكد الميلاد أن أي بحث في نشأة الحضارة الإسلامية أو ازدهارها أو أفلوها يظل قاصراً ما لم يرجع فيه إلى القرآن وسننه التاريخية؛ لكون أن القرآن كتاب هداية وبصيرة يشمل جميع مجالات الحياة الإنسانية الدينية والاجتماعية والسياسية والعمرانية. وفي نطاق البحث عن قواعد الحضارات في القرآن الكريم تطرق الكاتب إلى أربع قواعد مركزية، تحددت بهذا النحو، أولاً: "نظرية السنن التاريخية"، ورأى الكاتب أن القرآن قدم فتحاً عظيماً للفكر الإنساني حين كشف عن نظرية السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية الكلية والثابتة والمطردة، التي تحكم حركة التاريخ بكيته في جميع أزمنته وعصوره، وتوجه سير المجتمعات والحضارات تقدماً وتراجيحاً، صعوداً وهبوطاً، مهما كانت طبيعة هذه المجتمعات والحضارات وأشكالها وتقسيماتها. وبحسب تحليل الكاتب، فقد استطاع القرآن أن يُنشئ تصوراً علمياً للتاريخ والمجتمع الإنساني لم يُعرف من قبل في أي مدرسة فكرية أو كتاب سماوي. كما أشار الكاتب مستنداً إلى آراء محمد عبده، ومحمد باقر الصدر، وعماد الدين خليل، إلى أن نظرية السنن الإلهية ينبغي أن ترتقي من مستوى المفهوم اللاهوتي إلى مستوى العلم الاجتماعي، لتصبح حقلاً معرفياً مستقلاً ذي وظيفة حضارية واجتماعية. واستناداً إلى التحليل اللغوي والموضوعي للقرآن الكريم درس الميلاد العلاقة بين هلاك القرى وقانون الظلم باعتبارها القاعدة الحضارية الثانية. ووجد الكاتب من خلال تحليل واسع لآيات عديدة تظهر أن هلاك القرى إنما هو نتيجة للظلم بالمعنى الشامل، ومبيناً أن القرآن يعتبر الظلم عاملاً تاماً وعاماً لانهطاط المجتمعات وزوال الحضارات. ولا يقتصر هذا الظلم على معنى السياسي، بل يشمل أيضاً الأبعاد الاقتصادية والأخلاقية؛ كما ورد صريحاً في سيرة قوم شعيب (الظلم الاقتصادي)، وقوم فرعون (الظلم السياسي)،

استناداً إلى هذه المقالة: الميلاد، زكي (٢٠٢٥). القرآن الكريم وقواعد الحضارات. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٣)، صص ٩-٢٨.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78953>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/١٥ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٣/٢٩ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/١٢ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



وقوم لوط (الظلم الأخلاقي). وذكر الميلاد في معرض نقده لابن خلدون بأنه اقتصر نظره على الجانب الاقتصادي من الظلم، بما يدل عن غفلته لشمولية المفهوم القرآني، إذ إن القرآن يقدم الظلم باعتباره الأساس لانتهيار البنية الاجتماعية والثقافية برمتها. ثم انتقل الكاتب إلى القاعدة الثالثة باحثاً عن العلاقة بين "الأمة وقانون الأجل" والمهلة التاريخية، وبعد أن تتبع الكاتب الآيات الدالة على هذه القاعدة انتهى إلى خلاصة قررها قائلاً: من المؤكد لو أن الفكر الاجتماعي لدى العرب والمسلمين كان ناصباً ومُتقدِّماً في هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، لوجد في آيات الاقتران بين الأمة والأجل وأن لكل أمة أجل، أنها تلفت النظر إلى قانون اجتماعي له أهميته البالغة في دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية الكبرى، ومنها تدهور الجماعات والمجتمعات والأمم والحضارات وتراجعها وسقوطها، كونها محكومة بقانون الأجل الذي إذا حل بأمة فإنها بحسب البيان القرآني (لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ). في القاعدة الرابعة، تناول الكاتب سنة تداول الأيام وتعاقبها، مستنداً إلى قوله تعالى: (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ)، وفي هذا الشأن توقف الكاتب عند قضيتين مهمتين شغلت اهتمام المؤرخين والباحثين في حقل الدراسات التاريخية والحضارية، وتعددت بشأنهما وتفاوتت التصورات والتحليلات، هما: قضية لماذا لا تدوم الحضارات وتستمر؟ وقضية هل تعود الحضارات وتنهض من جديد؟ واستعرض الكاتب تفسيرات لمالك بن نبي وعماد الدين خليل في شأن الدورات الحضارية، ورأى القرآن بقاعدة تداول الأيام يقدم سنة باعثة على الأمل، إذ تحول دون دوام الحضارات على نحو مطلق، لكنها في الوقت نفسه تتيح إمكان العودة وإحياء الحضارة من جديد. كما أن قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) فإن هذه الآية تشكل قانون التغيير الحضاري، وتفتح الطريق أمام إعادة بناء الحضارات عبر التحول الداخلي والأخلاقي والإيماني. هذه هي أبرز القواعد الكلية التي رأى فيها الكاتب أنها تؤثّق علاقة القرآن الكريم بمسألة الحضارة، وتؤكد على ضرورة العودة إليه ليكون مرجعاً لنا في السعي إلى تكوين دورة حضارية تمهّد لقيام حضارة إسلامية جديدة. فمن القرآن نتبصر بقواعد الحضارات وقوانينها قياماً وسقوطاً، ونستلهم روح الحضارة التي تُغيّر مزاج الأمة كلّياً روحياً وعقلياً، ونكتسب عظمة الفكرة الدينية التي لا قيام لحضارة من دونها بعد التخلّق بها نفسياً وفكرياً. ومن القرآن بدأت الحضارة الإسلامية في عهدها الأول القديم، ومنه كذلك تبدأ عهدها الجديد إذا سعت سعيها الحضاري الشامل.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الفكر الحضاري الإسلامي، زوال الحضارة، تولد الحضارة.

مدخل: القرآن ومسائل الحضارة والعمران

ارتبط القرآن الكريم بحضارة عُدَّت من الحضارات العظيمة في التاريخ الإنساني، هي الحضارة الإسلامية التي غيّرت وجهة الحضارات ومجرى الفكر الإنساني، وأصبح تاريخ الحضارات ما بعد الحضارة الإسلامية يختلف عمّا قبله. وهذه حقيقة تاريخية لا جدال فيها ولا نزاع، ثابتة لدى المؤرخين والباحثين المنصفين المعنيين بتاريخ الحضارات وتاريخ الحضارات المقارن، قديمًا وحديثًا، مسلمين وآسيويين وأوروبيين وغيرهم. وهناك العديد من الشهادات الدالة على ذلك، منها ما ذكره المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١م) الذي رأى أن العرب أبدعوا حضارة جديدة، عدها أفضل من الحضارات التي جاءت قبلها (لوبون، ٢٠٠٠م، ص ١٤-٦٠٦). وما ذكره أيضًا الباحث الأمريكي ريتشارد إيتون الذي قدّر أن الحضارة الإسلامية هي أول حضارة عالمية حقيقية عرفها التاريخ، ومثّلت إحدى أكثر الحضارات التي شهدها العالم حيوية وقدرة على البقاء (إيتون، ١٩٩٥م، ص ١٨٣). ويعلم المؤرخون والباحثون أن دراسة الحضارة الإسلامية وفهمها نشأة ونهضة وعمرانًا، لا يمكن أن يكون بعيدًا عن القرآن الكريم، بوصفه الكتاب الذي خلق روحًا متوثبًا لهذه الحضارة، وبهذا الروح انبعثت الحضارة الإسلامية، ولا قيام لحضارة من الحضارات ولا لمدنية من المدينيات من دون وجود روح منبعث ومُتَوَهِّج يعرف في أدبيات الحضارات بروح الحضارة وروح المدنية. الأمر الذي يعني أن القرآن الكريم لم يكن مُجرّد تعاليم أخلاقية مرنة تستهدف إصلاح الإنسان وتهذيبه جوانبًا على طريقة ما سعت إليه المسيحية، كما لم يكن مجرد تشريعات دينية صارمة تستهدف ضبط حياة الإنسان وتديبرها على طريقة ما سعت إليه اليهودية، فالقرآن الذي جاء مصدقًا لما قبله من الكتب خاتمًا لها ومهيمنًا عليها، لم يقف عند حدود التعاليم الأخلاقية أو التشريعات الدينية مكتفيًا بها، ومنصرفًا عمّا سواها، وإنما إلى جانب ذلك اعتنى بقضايا الحضارة والعمران. من وجه آخر، لم يكن القرآن الكريم كتابًا يُعنى بعالم الآخرة والحياة الرغيدة والأبدية في ذلك العالم من دون الالتفات إلى عالم الدنيا وعمرانها، كما لم يكن كتابًا يوجه الإنسان نحو عالم الغيب وما بعد الطبيعة من دون الالتفات إلى عالم الشهادة وواجباته العمرانية. ولم يكن القرآن كذلك كتابًا يهتم بشؤون الإنسان الفرد ومصالحه، أو يُولي العناية بقضايا الأسرة ومتطلباتها، مكتفيًا بهاتين الدائرتين ومنحصرًا في حدودهما، فقد اعتنى -أيضًا- بمسائل المجتمع والأمة، واتّجه إلى ما هو أبعد من ذلك مجالًا وأفقًا كمسائل الحضارة والعمران. كما أن ارتباط الحضارة الإسلامية بالقرآن لا يحتاج إلى شواهد وبراهين دالة على إثباته، وذلك لشدة ظهور هذا الارتباط ووضوحه دينيًا وتاريخيًا، فهو كتابها المُقدّس الذي نزل بلسان عربي مبين، ومنبع روحها، ومنطلق حركتها، ومصدر تعاليمها العقائدية والتشريعية والأخلاقية، تنزّل مُنجمًا على مدى ثلاث وعشرين سنة، ما بين مكة والمدينة في الجزيرة العربية، ثلاث عشرة سنة في مكة مع مهبط الوحي

وبداية الدعوة إلى رسالة الإسلام، وعشر سنوات في المدينة بعد الهجرة إليها وإقامة أول جماعة للمسلمين فيها. وقد أصبح ملحوظاً فيه هذا التقسيم المكاني والزمني، ثابتاً في جميع آياته وسوره الموصوفة بالمكية والمدينة، نسبة إلى الحاضرتين الشريفتين مكة والمدينة. وبحكم هذا الارتباط الوثيق، فلا يمكن تفحص الحضارة الإسلامية قِيامًا وتراجعًا من دون العودة إلى القرآن والتبصر في آياته، كونه جاء للناس بصائر وهدى، وعرف نفسه بهذه الصفة، مُؤكِّدًا عليها مرات عدة، منها قوله تعالى: «هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (الجاثية، ٢٠)، وقوله تعالى: «بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (القصص، ٤٣). فالقرآن هو مرجع البصائر والهدى للناس عامة في كل زمان ومكان وحال، وعلى مستوى المجالات كافة دينًا ودنياً، ومهما كانت أطوار الناس وحياتهم تقدماً وتراجعاً، وملاسات ظروفهم يُسرّاً وعُسراً، ويجري هذا الأمر سارياً وممتداً بلا توقُّف أو انقطاع. والذين نظروا إلى الحضارة الإسلامية تاريخها وتطورها، التفتوا إلى ناحية علاقتها بالقرآن وأشاروا إلى ذلك في دراساتهم، ومنهم بعض المستشرقين الذين صدرت لهم دراسات عن الحضارة الإسلامية، كالمستشرق الفرنسي غوستاف لوبون الذي خصَّص في كتابه (حضارة العرب) فصلاً كاملاً بعنوان: (القرآن)، افتتحه قائلاً: «القرآن هو كتاب المسلمين المقدَّس، ودستورهم الديني والمدني والسياسي الناظم لسيرهم» (لوبون، ٢٠٠٠م، ص ١١٧). ومنهم أيضاً الباحث الأمريكي ول ديورانت (١٨٨٥-١٩٨١م) الذي خصَّص كذلك في كتابه (الحضارة الإسلامية النشأة والنهوض) باباً كاملاً بعنوان: (القرآن). مع ملاحظة أن كتابات هؤلاء المستشرقين تركَّزت على الجانب الوصفي للقرآن شكلاً ومضموناً، ولم تتطرق أو تقترب من قضية علاقة الحضارة الإسلامية بالقرآن نشأة وقِيامًا.

القرآن وقواعد الحضارات

عند النظر في الحضارة الإسلامية ومشكلتها استناداً إلى المنظورات القرآنية، يمكن الكشف عن بعض القواعد الكلية والأساسية التي تُثير لنا الدرب، وتُلهمنا بصائر وهدى في هذا الشأن الحضاري، من هذه القواعد الكلية:

أولاً: نظرية السنن التاريخية

قدَّم القرآن الكريم فتحاً عظيماً للفكر الإنساني حين كشف عن نظرية السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية الكلية والثابتة والمطرَّدة، التي تحكم حركة التاريخ بكيّيته في جميع أزمته وعصوره، وتوجّه سير المجتمعات والحضارات تقدماً وتراجعاً، صعوداً وهبوطاً، مهما كانت طبيعة هذه المجتمعات والحضارات وأشكالها وتقسيماتها. وحين توقف الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)، عند أول آية جاءت على ذكر السنن الإلهية، في قوله تعالى: «فَدُ خَلْتُ مِنْ قَبْلِكُمْ

سُنَّ فَيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران، ١٣٧)، رأى أن هذه الإشارة من القرآن الكريم لفكرة السُنن هي «إرشاد إلهي، لم يُعهد في كتاب سماوي، ولعله أُرجئ إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعدادة الاجتماعي، فلم يرد إلّا في القرآن الذي ختم الله به الأديان» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ١١٥). وعلى ضوء هذا البيان الإلهي، دعا الشيخ محمد عبده إلى تحويل هذه السُنن إلى علم يمكن تسميته علم السُنن الإلهية، أو علم الاجتماع الديني، أو علم السياسة الدينية، أو آية تسمية أخرى لا ضير عنده في ذلك، معتبراً «أن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سُنناً، يوجب علينا أن نجعل هذه السُنن علماً من العلوم، لنستفيد ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يُبينون لها سُنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وقد بيّنها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه. والعلم بسُنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ١١٤). وبهذا الكشف يكون القرآن الكريم قد قدّم أعظم فتح علمي وحضاري وعمراني للمجتمعات الإنسانية كافة، وبهذه السُنن تستطيع الأمم والمجتمعات أن تتقدّم أو تتأخّر، ويكون بإمكانها أن تدرك وتفسّر تقدّمها أو تأخّرها بصورة واضحة وبطريقة ظاهرة وبمنهجية عقلانية، بعيداً عن التفسيرات السحرية أو الأسطورية أو الخفية أو الغامضة. ولولا هذه السُنن لما استطاعت الأمم والمجتمعات أن تُنجز خطوة واحدة نحو الحضارة والعمران. وليس بإمكان هذه الأمم والمجتمعات أن تخرج على هذه السُنن وتتحرّك من دونها، كما ليس بإمكانها مقاومتها أو تعطيلها أو التخلّي عنها، وتبديلها أو تحويلها، وهذا ما نصّ عليه القرآن في قوله تعالى: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ٤٣).

وبعد ما نظر السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥-١٩٨٠م) مُتَفَحِّصاً في آيات السُنن القرآنية، رأى في مجموع هذه الآيات تبلوراً لمفهوم قرآني يُقرّر أن الساحة التاريخية مثل كل الساحات الكونية الأخرى لها سُنن وضوابط، وعدّه فتحاً عظيماً للقرآن الكريم، كونه أول كتاب عرفه الإنسان ضمّ بين دفتيه هذا المفهوم، مُقدِّراً أن هذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون لأن يُجري محاولات لفهم التاريخ فهماً علمياً، ومُؤكِّداً أن هذا الجهد البشري كله جاء استمراراً لهذا التنبيه القرآني الذي طرح هذه الفكرة لأول مرة في ساحة المعرفة البشرية (الصدر، ١٩٨٩م، ص ٦٢). من جانب آخر، خطأ الدكتور عماد الدين خليل أولئك الباحثين المعاصرين الذين رأوا أن ابن خلدون هو أول من سلك هذا المنهج السُنني، ولا توجد قبله آية محاولة في هذا السبيل، ومُحمّلاً الخطأ ذاته لابن خلدون كونه أشار في مقدمته إلى أنه لم يعثر على آية محاولة في هذا المجال، وكان أخرى به أن يُبين ما تضمّنه القرآن من إشارات تدل على ذلك، مضيقاً أن القرآن

يُقدّم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية (خليل، ١٩٧٥م، ص ٩-٨). لذا فإننا نمتلك أهم نظرية يمكن الاستناد إليها في تفحص مشكلة الحضارة الإسلامية تقدّمًا وتراجُعًا، ولا يمكن تفحص هذه المشكلة الحضارية والتبصّر فيها بعيدًا عن هذه النظرية السُّننية، وجميع الطرق الأخرى لا جدوى منها بعيدًا عن السير في درب هذه النظرية، وليس هناك نظرية أخرى قديمة أو حديثة ومهما كانت قوتها وخبرتها ومزاياها تستطيع أن تحل مكان هذه النظرية، أو تقوم مقامها، أو تكون بديلة عنها، أو حتى متكافئة معها، أو تشعر بعدم الحاجة إليها، أو غير ذلك من حالات أخرى. ومع أننا نملك هذه النظرية السُّننية العظيمة، لكننا لم نتقدّم كثيرًا في تحليل مشكلة الحضارة الإسلامية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أننا لم نظوّر هذه النظرية، ولم نرتقِ بها إلى هذا المستوى المعرفي والمنهجي الذي يكسبها صفة النظرية بحسب موازين نظرية المعرفة. بل إننا لم نتبّه مبكرًا إلى هذه النظرية، وتأخرنا طويلاً عن الالتفات إليها، مع قربها الشديد منا، وصلتنا الوثيقة بمنبعها القرآني.

وقد لفت انتباهي أن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٣٤٧-١٤٣٤هـ / ١٩٢٩-٢٠١٣م) الذي رجع إلى القرآن الكريم باحثًا عن منهج الحضارة الإنسانية، متوصلاً إلى وجود منهج متكامل لإنشاء هذه الحضارة المثلى، وبحسب علمه أن هذا المنهج المتكامل لم يتمّ إفراغه قبله في أيّ كتاب أو بحث علمي جامع، وأرقى ما انتهى إليه الكاتبون في معالجتهم لهذا الموضوع تحدّدت في علاجات جزئية متناثرة للتخلّص من بلاء التخلّف والصعود في مدارج الحضارة الإنسانية والإسلامية المنشودة، شارحاً رؤيته لهذا المنهج في كتابه (منهج الحضارة الإنسانية في القرآن) الصادر سنة ١٩٨٢م. مع ذلك لم يتطرّق الشيخ البوطي إلى نظرية السُّنن التاريخية والاجتماعية في القرآن، ولم يأتِ على ذكرها أبداً في جميع خطواته وتحليلاته التي تقصد منها اكتشاف منهج الحضارة في القرآن. ولا أدري ما تفسير هذا الأمر، هل نعدّه جهلاً بهذه النظرية، أو تغافلاً عنها، أو عدم انتباه لها، أو أنه رأى أن لا حاجة إليها، أو لم يكن مُتنبِّئاً منها، فلم يفصح عن أيّ شيء يتعلّق بهذا الأمر، ولم يُقدّم أيّ شيء يصلح أن يكون تفسيراً له، فاتحاً على نفسه باب التأويلات المُتعدّدة القريبة والبعيدة. والسؤال هل يمكن الحديث عن منهج متكامل للحضارة في القرآن من دون الإشارة بأيّ وجه من الوجوه إلى نظرية السُّنن! وكيف نعطي صفة التكامل لمنهج عن الحضارة في القرآن لا يتطرّق بأيّ صورة من الصور إلى هذه النظرية، التي من دونها قطعاً وجزماً لا يتمّ ولا يتكامل الحديث عن الحضارة ومنهج الحضارة في القرآن! وهي النظرية التي وصفت بأنها مثّلت فتحةً عظيماً جاء به القرآن ليس إلى المسلمين فحسب بل إلى الفكر الإنساني عامة. ولا شك أننا أولى الناس بالحديث عن هذه النظرية وإبرازها، ولفت

الانتباه إليها، وتركز النظر عليها، والسعي الجاد نحو الانتقال بها من طور النظرية إلى طور العلم. كما دعا إلى ذلك من قبل الشيخ محمد عبده في لفظة متفطنة بالغة الأهمية، لم تنتبه إليها مبكرًا، مقترحًا لهذا العلم عدة تسميات هي: علم السنن الإلهية أو علم الاجتماع الديني أو علم السياسة الدينية أو أي تسمية أخرى، معتبرًا أن العلم بهذه السنن من أهم العلوم وأنفعها (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ١١٤). وما ننتهي إليه في هذا الشأن، أننا كلما تقدّمنا في تطوير نظرية السنن، تقدّمنا في إمكانية فهم مشكلة الحضارة الإسلامية ماضيًا، وفي تبصّر هذه المشكلة حاضرًا، والتفطن لها مستقبلًا. ذلك لأن تراجع الحضارة وتدهورها في الماضي له علاقة بنظرية السنن وتحديدًا بسنن التراجع والتدهور، ونهضة الحضارة وتقدّمها في الحاضر والمستقبل له علاقة كذلك بنظرية السنن وتحديدًا بسنن النهوض والتقدّم.

١٧

الحكمة في القرآن السنة

القرآن الكريم وقواعد الحضارات

ثانيًا: هلاك القرى وقانون الظلم

استعمل القرآن الكريم تسميات عديدة مُعبرًا بها عن هيئة التجمعات الانسانية وأشكالها، منها تسميات: (القوم والقرية والمدينة والبلد والأمة وشعوب وقبائل)، وتكرّرت بعض هذه التسميات مرات عدة في سور مكية ومدنية، وجرى استعمال بعضها بصيغتي المفرد والجمع كتسمية القرية والأمة. وبيانًا لهذه التسميات وتوثيقًا لها، فعن تسمية «القوم» قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)، وتسمية «القرية» قال تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ» (الحجر، ٤)، وبصيغة الجمع قال تعالى: «وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (الكهف، ٥٩)، وعن تسمية «المدينة» قال تعالى: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى» (القصص، ٢٠)، وعن تسمية «البلد» قال تعالى: «وَتَحْمِلْ أَنْفَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّوُوفٌ رَحِيمٌ» (النحل، ٧)، وعن تسمية «الأمة» قال تعالى: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (البقرة، ١٣٤)، وبصيغة الجمع قال تعالى: «وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ» (فصلت، ٢٥)، وعن تسميتي «شعوب وقبائل» وردتا معا في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات، ١٣). وما يستدعي التأمل والنظر في هذه الاستعمالات، ذلك الاقتران الذي تكرر مرارًا في الربط بين قضية الهلاك وتسمية القرية على وجه الخصوص. وبيانًا لهذا الأمر وتبيينًا له، نُشير إلى مجموعة من هذه الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (الإسراء، ٥٨)، وقوله تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ» (الحجر، ٤)، وقوله تعالى:

«وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ» (الأنبياء، ١١)، وقوله تعالى: «فَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبْرِ مَعْطَلَةٍ» (الحج، ٤٥)، وقوله تعالى: «وَكَايُنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ» (الحج، ٤٨)، وقوله تعالى: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» (العنكبوت، ٣)، وقوله تعالى: «ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ» (الأنعام، ١٣١)، وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٢)، وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» (هود، ١١٧)، وقوله تعالى: «وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (هود، ١١٧)، وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (القصص، ٥٩). وتؤكد أهمية التأمل والنظر في هذا الاقتران وتكراره في الربط بين قضية الهلاك وتسمية القرية، بلحاظ أن هذا الاقتران لا نراه جارياً بالنسبة إلى التسميات الأخرى على تعددها وتنوعها، وتعين تحديداً في تسمية "القرية". فلا نرى هذا الاقتران جارياً بشأن تسمية "المدينة" التي وردت وتكررت في العديد من السور القرآنية، وهكذا بشأن تسمية "البلد" التي وردت وتكررت في العديد من السور وجاءت بصيغة ثلاثة اشتقاقات هي: (بلد وبلدة والبلاد)، وهكذا كذلك بشأن تسميتي "شعوب وقبائل" اللتين وردتا معاً في آية واحدة فقط في سورة الحجرات.

لذا فإن استعمال القرية في هذا المورد، وبهذا التعيين والتكرار، يُعدُّ أمراً مقصوداً مبنئاً ومعنى في الخطاب القرآني، ويستدعي التدقيق والتحقيق. ولم أجد في الكتابات التي تناولت فكرة الحضارة في القرآن إشارات مهمة بشأن هذه القضية تفسيرياً وتحليلياً، وهناك من تنبّه إلى هذا الاستعمال وأشار إليه، إلى جانب من لم ينتبه له ومرّ عليه من دون التوقّف عنده فحسباً وتبصراً. وقد تنبّه إلى هذا الاستعمال عماد الدين خليل في سياق حديثه عن قضية سقوط الدول والحضارات في ضوء البحث عن المسألة الحضارية في القرآن، لكنه لم يُمعن التبصّر فيه، وتجاوزته سريعاً، وعدّه استعمالاً جاء منسجماً مع بنية التقسيم الاجتماعي السائد في زمن نزول القرآن، مُفضّلاً عدم الانحصار عليه، ولا الاقتصار على المستوى الحضاري وحده، راعباً في مدّ النظر إلى مختلف التجارب السياسية والتشكيلات الاجتماعية، مُبيّناً رأيه قائلاً: «وقضية السقوط هذه، خلال الأمة أو الجماعة الواحدة التي كثيراً ما ترد في القرآن بتعبير قرية، انسجماً مع بنية التقسيم الاجتماعي السائد زمن نزول القرآن، والتي سوف لا تقصر تحليلنا على المستوى الحضاري وحده، وإنما نمُدّه إلى كافّة التجارب السياسية والتشكيلات الاجتماعية والكيانات المحلية أو العالمية، والتجمعات المذهبية إلى آخره» (خليل، ١٩٧٥م، ص ٢٦٥). وفي وقت لاحق، توقّف عند هذا الاستعمال الباحث السوري محمد شحور (١٩٣٨-

٢٠١٩م)، مُقَدِّمًا مقارنة أراد منها تأكيد التفارق بين مفهومي القرية والمدينة، مركِّزًا على التحليل اللغوي، ومتنبِّعًا استعمالاً لهما في القرآن، منتهيًا إلى ربط مفهوم القرية بمبدأ الأحادية في المهنة والسلوك، ومفهوم المدينة بمبدأ التعددية، ومعتبرًا أن الرسالة الإسلامية الخاتمة جاءت إعلانًا لبداية عصر المدن، ونهاية لعصر القرى، وافتتاحًا لعهد التعددية ونهاية لعهد الأحادية، موضِّحًا رأيه وشارحًا له في كتابه الموسوم بعنوان: (الدولة والمجتمع... هلاك القرى وازدهار المدن).

هذا الرأي الذي أشار إليه شحرور لا أرى دلائل عليه، ولا قرائن مُثبتة له، وجاء متناغمًا مع النسق الفكري الذي ظل شحرور يُعبِّر عنه، وينتمي إليه، ويُثير الجدل حوله. والذي أراه أن استعمال تسمية القرية في الآيات القرآنية السالفة الذكر، جاء بقصد الإشارة إلى طبيعة المجتمع المستوي الذي تصدق عليه حقيقة صفة المجتمع من الناحية الإثباتية والوجودية، ليكون موضوعًا تجري عليه نظرية السُّنن والقوانين الاجتماعية الكلية والمُطَّردة، المقصودة للاعتبار في هذه الآيات، والتي لها قابلية الجريان على المجتمع الإنساني في كل مكان وزمان، ومهما تعددت هويته وماهيته. وهذا المعنى للمجتمع يقع بخلاف الأشكال الاجتماعية الأخرى التي تكون فاقدة لعنصر الاستقرار المكاني، على شاكلة أهل الرعي والبدو الذين لا يستقرُّون في مكان معيَّن يعتبرونه أرضًا لهم يُقيمون فيه اجتماعهم، وإنما يتنقلون بين وقت وآخر، من مكان إلى مكان بحثًا عن الماء والكلاء. فهذا النمط الاجتماعي الرعوي والبدوي ليس محمودًا، ويقع على النقيض بالنسبة إلى مفهوم القرية، ولا تسري فيه السُّنن والقوانين الاجتماعية الكلية المقصودة بالاعتناظ والاعتبار. ويجري هذا الأمر كذلك على الأنماط الاجتماعية التي يمكن وصفها بالرخوة أو الهشَّة أو غير المكتملة، فإنها تكون خارجة عن القياس الاجتماعي، ولا تسري عليها نظرية السُّنن والقوانين الكلية والعامة، ومثال ذلك التجمُّعات الموصوفة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات البدائية المنقطعة عن العالم، والمنغلقة على ذاتها. فهذه الأنماط والأشكال الاجتماعية لا تتطابق ومفهوم القرية الوارد في الآيات القرآنية. ويتأكَّد لنا هذا المعنى من جهة أن مفهوم القرية في الآيات المذكورة لا يمكن تشخيصه بعيدًا عن نظرية السُّنن؛ لأن هذه الآيات جاءت أساسًا بقصد الإشارة إلى هذه النظرية السُّننية المُتعلِّقة بهذا الموضوع الذي أعطته الآيات وصف القرية. فهذه النظرية مثَّلت منزلة الأصل في هذه الآيات التي جاءت بيانًا لها، وتوجيهًا إليها، وتبصيرًا بها.

وتحدَّدت هذه النظرية السُّننية في ربط هلاك القرى بعامل الظلم بوصفه عاملاً تامًّا وعامًّا في هذا الشأن. ودلَّ على هذا الأمر الاقتران والتكرار في الآيات المذكورة سلفًا بين الهلاك والظلم مقترنًا بتسمية القرية مفردًا وبتسمية القرى جمعًا. ومتى ما حدث هذا النمط من الاقتران والتكرار في الآيات القرآنية دلَّ على الإشارة إلى أمر عام يقتضي الالتفات إليه على المستوى الجمعي العام جماعة

ومجتمعاً وأمة وحضارة. وبذلك يتأكد لنا أن هذا الأمر العام يندرج في نطاق الشُّنن الاجتماعية العامة الحاكمة على سير الأمم والمجتمعات والحضارات، والتي لا تقبل التبديل لقوله تعالى: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب، ٦٢)، ولا تقبل التحويل لقوله تعالى: «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (الإسراء، ٧٧). ومن الآيات القرآنية يتبين أن الظلم يُمثّل عاملاً تامّاً ورئيساً في تدهور الأمم والمجتمعات والحضارات مهما تنوّعت صورها وتعدّدت أشكالها، ويجري على مرّ الأزمنة قديماً وحديثاً. عاملاً تامّاً يستقل بنفسه، ورئيساً بمعنى أنه يتقدّم على جميع العوامل الثانوية الأخرى. ذلك لأن الظلم إذا سرى واستشرى في المجتمع فإنه يُدمّر كل شيء، يُخرّب النفوس، ويُحطّم العلاقات بين الناس، ويُفسد جميع المؤسسات والكيانات العامة، ويسري على كل شيء، ولا يتوقّف عند حدٍّ، فتختلّ علاقة السلطة بالمجتمع، وهكذا علاقة المجتمع مع جميع مكوناته الداخلية، ولا يبقى شيء إلا ويكون مُعرّضاً إلى الخلل والاختلال. وضمن هذا المعنى روي عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) قوله: «الظلم يزُلّ القدم، ويسلب النعم، ويُهلك الأمم» (محمدي الري شهري، ١٤٢٢ق، ج ٦، ص ٢٣٣٤). وتحدّث القاضي علي بن محمد الماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ) عن الظلم في كتابه (أدب الدنيا والدين)، قائلاً: «وليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور، لأنه ليس يقف على حدٍّ ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل» (الماوردي، ٢٠١٦م، ص ١٥٩).

والظلم المقصود في الآيات هو بالمعنى الشامل الذي يشمل الظلم السياسي والاقتصادي والأخلاقي، ويصدق كذلك على الجوانب الأخرى. وله هذه الطبيعة السارية التي تجعله يسري إلى جميع الجوانب والأبعاد بلا توقّف، وبلا حدٍّ مُعيّن، وهذه هي خطورة الظلم، وبهذه الخطورة المتعاطمة أصبح يُمثّل عاملاً تامّاً ورئيساً في تدهور الأمم والمجتمعات والحضارات وسقوطها. وقد أشار القرآن إلى هذه الأنواع من الظلم، مُتحدّثاً عنها في نطاقها الاجتماعي العام، مُتطرّقاً إليها في سياق كلامه عن أقوام الأنبياء ومجتمعاتهم، مُبيّناً مع كل قوم أحد أنواع الظلم. ولعل هذا التنوع كان مقصوداً في انتخاب هذه الأقوام، وتوجيه النظر إليها من دون سواها، بياناً لهذا الأمر وتأكيداً عليه. وعن هذه الأنواع من الظلم، نرى أن الظلم الاقتصادي مُتمثلاً في بنية النظام الاقتصادي، ومُتجسّداً ظاهراً في المعاملات المالية والتجارية، فقد حدث في مجتمع مدين وكان نبيهم شعيب (ع)، وأشار إليه القرآن في قوله تعالى: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاقْبَلُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (الأعراف، ٨٥). وقوله تعالى: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُسُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أراكم بخير وإنّي أخاف عليكم عذاب يوم محيط* وَيَا قَوْمِ

أَوْفُوا الْمَكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود، ٨٤-٨٥). وعن الظلم السياسي مُتمثلاً في بنية النظام السياسي، ومُتجسداً في الطغيان والاستعلاء والاستبداد والاستخفاف والاستكبار والتحكم، فقد حدث في مجتمع فرعون وكان نبينهم موسى (ع)، وهي القضية التي قصّها علينا القرآن مراراً في العديد من السور المكية والمدنية، مُبيناً هذه الظواهر بهذه التسميات. فعن ظاهرة الطغيان قال تعالى -مخطباً بنيه موسى -: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه، ٢٤)، وقال تعالى: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (النازعات، ١٧)، وعن ظاهرة الاستعلاء قال تعالى: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا» (القصص، ٤)، وعن ظاهرة الاستبداد قال تعالى: «وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الزخرف، ٥١)، وعن ظاهرة الاستخفاف قال تعالى: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (الزخرف، ٥٤)، وعن ظاهرة الاستكبار قال تعالى: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي» (القصص، ٣٨)، وعن ظاهرة التحكم قال تعالى: «قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر، ٢٩).

وعن الظلم الأخلاقي مُتمثلاً في بنية النظام الأخلاقي، ومُتجسداً في ظاهرة الفاحشة بين الرجال، فقد حدث في مجتمع نبي الله لوط (ع)، وأشار إليه القرآن في آيات عديدة، منها قوله تعالى: «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (الأعراف، ٨٠-٨١)، وقوله تعالى: «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطِعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ * قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ * وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ» (العنكبوت، ٢٨-٣١). وبعد أن قصّ القرآن في سورة هود أنباء سبعة أقوام جاءت تبعاً، وهي: أقوام نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى (ع) عَقَّبَتِ الآيَاتِ التي جاءت بعدها وأعطت هذه الأقوام وصف القرى من ناحية الموضوع، وتبعته بوصف الظلم من ناحية الحكم عليها، تأكيداً لربط العلاقة بين هلاك القرى وقانون الظلم، قال تعالى: «ذٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ * وَكَذٰلِكَ أَخَذَ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» (هود، ١٠٠-١٠٢). وفي مقدمته تبّه ابن خلدون لأثر الظلم، وعده مؤذناً بخراب العمران، وخصّص فصلاً بهذا العنوان، لكنه أظهر تركيزاً على الظلم الاقتصادي، مفتتحاً به الكلام قائلاً: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها

انتهايتها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته والعمران ووفوره. ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابتدع الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخرجت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص ٢٦٩).

وحين أراد ابن خلدون توسعة معنى الظلم، حصره أيضاً في النطاق الاقتصادي، موضحاً رأيه قائلاً: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وخصاب الأملاك على العموم ظلمة. ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص ٢٧٠). وبقي ابن خلدون على هذا النسق إلى نهاية الفصل، حاصراً الحديث عن الظلم في نطاقه الاقتصادي، ولم يتعداه إلى الأنماط الأخرى السياسية والأخلاقية وغيرهما لا من قريب ولا من بعيد، ناظراً إلى الظلم في نطاق أحادي وليس في نطاق تعددي شامل، خاتماً الحديث عن هذا الشأن قائلاً: «ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله، وشرع المكايسة في البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتفاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش. واعلم أن الداعي لذلك كله، إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم، ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة يستحدثون ألقاباً ووجوهاً يُوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تمحي دائرتها، ويذهب برسمها، ويغلبها طالبها» (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص ٢٧٢). ومن الملاحظ أن ابن خلدون لم يرجع في هذا الفصل إلى القرآن الكريم، وجاء الفصل خالياً كلياً من الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تطرقت مراراً إلى الظلم أقسامه وأنواعه، وشددت عليه خطورة وتعظيمها. ولورجع ابن خلدون إلى هذه الآيات تأملاً وتبصراً لما حصر الحديث عن الظلم في النطاق الاقتصادي، ولتنبيه

إلى المجالات الأخرى الدينية والأخلاقية والسياسية وغيرها. كما لم يتنبّه ابن خلدون إلى ربط القرآن هلاك القرى وسقوطها بقانون الظلم الذي لم يأت على ذكره في هذا الفصل، مع أنه كان معنيًا بصورة أساسية بالتبصّر في قضية قيام الدول وسقوطها، وعُدّت هذه القضية محور فلسفته. ولو أنه تنبّه إلى هذا الأمر لوجد فيه مرتكزًا مهمًا يُعينه في تقوية تحليلاته، وتعميق تبصّراته، وتوجيه تأملاته، ولقدّم لنا إسهامًا مضيئًا كونه خيرًا بهذا الشأن، وبوصفه مؤسسًا لعلم العمران البشري، ورائدًا لعلم الاجتماع.

ثالثًا: الأمة وقانون الأجل

إذا عدنا إلى الخطاب القرآني نجد اقترانًا أو ما يُشبهه الاقتران بين تسمية "الأمة" وقانون الأجل، أي إن الاستعمال الغالب لقانون الأجل في النطاق الاجتماعي العام جاء مقترنًا بتسمية الأمة على وجه التحديد. ولم نجد مثل هذا الاقتران حادًا بالنسبة إلى التسميات الأخرى الواردة في القرآن، والمُعبرة عن هيئة الاجتماع الإنساني، كتسميات المدينة والبلد والقبائل والشعوب. الأمر الذي يعني أن هذا الاختيار لتسمية الأمة مع تكراره في هذا الشأن جاء مقصودًا، ودالًا على موضوعه، وكاشفًا عن قانونه، ومُحقّقًا لمطلبه. وبيانًا لهذا الأمر وتوثيقًا له، نشير في الخطوة الأولى إلى هذه الآيات، وفي الخطوة الثانية نتبصّر فيها تأملًا. من هذه الآيات قال تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف، ٣٤)، وقال تعالى: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (يونس، ٤٩)، وقال تعالى: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (الحجر، ٤-٥)، وقال تعالى: «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (المؤمنون، ٤٣). وورد مثل هذا الاقتران بتسمية الناس مرتين في قوله تعالى: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (النحل، ٦١)، وقوله تعالى: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا» (فاطر، ٤٥). هذه الآيات جاءت وقرّرت أن قانون الأجل الذي يسري على الأفراد جميعًا، وبطريقة دائمة ومستمرة، ويكون ملحوظًا لدى الناس كافة وثابتًا لديهم، فإنه يسري كذلك على الأمة ويُراد بها عموم الجماعات الإنسانية الصغيرة والكبيرة بلا فرق بينها وبلا تمايز أو استثناء، وقد دلّ على ذلك الإطلاق في تسمية الأمة التي وردت وتكرّرت في جميع الآيات المذكورة بلا قيد وبلا حصر، دالّة بعموم وإطلاق على أن لكل أمة أجل. وحين توقّف الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/١٨٧٧-١٩٣٨م) متبصّرًا في قوله تعالى: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» ذكر قائلاً: «وهذه الآية مثّل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلّى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز تُوحى بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية،

وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين» (إقبال، ٢٠١٥م، ص ١٧٦).

والغريب أن ابن خلدون لم يأت في مقدمته على ذكر هذه الآيات المقصودة، ولم يتوقف ناظرًا في قانون الأجل، ومتبصرًا في علاقته بمفهوم الأمة، مع أنه كان معنيًا وبصورة جوهرية بهذه القضية. علمًا أنه قد اقترب من هذه القضية، وانشغل بها، وتطرق إليها، حين خصّص فصلًا معنيًا بقانون الأجل، حمل عنوان: (في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، مُقدّرًا أن الدولة في الغالب لا تعدو أن تكون لها أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين عامًا، فيصبح عمر الدولة مائة وعشرين سنة، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إذا عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا (ابن خلدون، ١٩٩٨م، ص ١٦٨). مستدلًا على رأيه بالقسم الثاني من آية الأجل في قوله تعالى: «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف، ٣٤). وهذا القسم من الآية الذي استشهد به ابن خلدون، إنما هو تفريع على أصل عام وتفصيل له؛ لأن الآية تكوّنت من أصل وفرع، الأصل تحدّد في القسم الأول من الآية بلسان «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ»، والفرع تحدّد في القسم الثاني من الآية نفسها بلسان «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ». وهذا القسم الثاني هو الذي أشار إليه ابن خلدون مكتفيًا به. ولا أدري لماذا تجاهل جانب الأصل في الآية، ولم يتوقف عنده فاحصًا ومتبصرًا، لما له من أهمية كبيرة، خصوصًا بالنسبة إليه، مستفيدًا من درايته بعلم التاريخ، وخبرته بالفكر الاجتماعي أو بعلم العمران البشري الذي عدّ نفسه مؤسسًا له. وتشتدّ هذه الملاحظة مع ما رآه إقبال من أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن، وعدّ ابن خلدون أنه مديّنًا للقرآن إلى حدّ كبير حتى في أحكامه على الأخلاق والطبائع (إقبال، ٢٠١٥م، ص ١٧٦).

وفي تفسير المنار، وبعدما تفحص الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥-١٩٣٥م) الآية المذكورة، تنبّه إلى ابن خلدون وأشار إلى رأيه السالف، مُخطئًا له في ناحية تقدير عمر الدولة بثلاثة أجيال، مُبيّنًا رأيه قائلًا: «وقد سبق حكيمنا العربي ابن خلدون إلى الكلام في آجال الأمم وأعمار الدول، وبيان ما يعرض لها من الهرم، وكونه إذا وقع لا يرتفع، فأصاب في بعض قوله وأخطأ في بعض، ومما أخطأ فيه جعله عمر الدولة ثلاثة أجيال أي ١٢٠ سنة كالأجل الطبيعي للأفراد على تقدير بعض متقدمي الأطباء. ولو قال: عمر الدولة ثلاثة أيام من أيام الله: طفولية، وبلوغ أشد ورشد، وشيخوخة وهرم، ولم يقدرها بالسنين لسدّد وقارب» (رشيد رضا، ١٩٩٩م، ج ٨، ص ٣٥٨). ومن المؤكّد لو أن الفكر الاجتماعي لدى العرب والمسلمين كان ناضجًا ومُتقدّمًا في هذه الأزمنة الحديثة والمعاصرة، لوجد في آيات الاقتران بين الأمة والأجل وأن لكل أمة أجل، أنها تلفت النظر إلى قانون اجتماعي له

أهميته البالغة في دراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية الكبرى، ومنها تدهور الجماعات والمجتمعات والأمم والحضارات وتراجعها وسقوطها، كونها محكومة بقانون الأجل الذي إذا حل بأمة فإنها بحسب البيان القرآني «لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ». ونلاحظ تأكيداً لهذا الرأي، حين نجد أن هذه الآيات قد غابت كلياً عن التحليلات الحضارية لدى مالك بن نبي الذي عدّه فهمي جدعان أنه «أبرز مفكر عربي معاصر عُنِيَ بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون» (جدعان، ١٩٩٧م، ص ٥٠٩). ولا نجد لهذه الآيات ذكراً في أبرز تأليفاته التي عالجت مشكلة الحضارة والحضارة الإسلامية، مثل كتب: (شروط النهضة)، و(وجهة العالم الإسلامي)، و(القضايا الكبرى)، و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي).

رابعاً: الحضارة وقانون التداول

هناك قضيتان مهمتان شغلت اهتمام المؤرخين والباحثين في حقل الدراسات التاريخية والحضارية، وتعددت بشأنهما وتفاوتت التصورات والتحليلات، هما: قضية لماذا لا تدوم الحضارات وتستمر؟ وقضية هل تعود الحضارات وتهض من جديد؟ وجد بعض الباحثين العرب المعاصرين في العودة إلى القرآن الكريم تأملاً وتبصراً، ما يُعينهم في تفسير هاتين القضيتين، وتكوين تحليلات بشأنهما استناداً إلى آيتين، هما: آية تداول الأيام بين الناس في قوله تعالى: «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، ١٤٠)، بالنسبة إلى القضية الأولى. وآية ربط التغيير الكلي بالتغيير الداخلي في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١)، بالنسبة إلى القضية الثانية. بشأن القضية الأولى، يمكن الإشارة إلى رأيين متقاربين في المنحى العام. الرأي الأول أشار إليه مالك بن نبي في محاضرة حول مشكلة الحضارة ألقاها في الجزائر سنة ١٩٧٠م، فقد تساءل: لماذا خرجت الأمة الإسلامية من طور الحضارة؟ وأجاب مُقدِّراً أن لا مشكلة في هذا الأمر، وعدّه حدثاً طبيعياً؛ لأن الحضارة الإسلامية قامت بدورها في المدة الكافية، وخرجت من الحضارة، بناء على أن الحضارة تدوم مدة معينة، ومن ثمّ تمضي إلى غيرها، وهذه سنة الله في كونه، مستشهداً بآية التداول «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، ١٤٠). وقد وجد ابن نبي في هذا الرأي، جواباً عن سؤال طرحه عليه في الجزائر سنة ١٩٤٨م المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣-٢٠١٢م)، حين قال له متسائلاً: لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟ فردّ عليه ابن نبي مُبيّناً أن الحضارة الإسلامية أدّت رسالتها في مدة من الزمن، كان كافياً لأداء رسالتها، كما أن الحضارة الرومانية التي سبقتها أدّت رسالتها في مدة كافية، مُتوثِّقاً بآية التداول نفسها (عويمر، ٢٠٠٧م، ص ١٨٤-١٨٥). الرأي الثاني أشار إليه الدكتور عماد الدين خليل، وجاء في سياق النظر إلى مسألة تدهور الدول والحضارات وسقوطها، مُتحرِّياً البحث عن الموقف الإسلامي، فبرزت لديه في البداية آية التداول «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ»، وعدّها آية حاسمة وذات دلالة خطيرة في هذا الشأن، وتأكّدت له أهميتها بلحاظ

ما قبلها وما بعدها من الآيات^١، مُقدِّراً أن القرآن بواقعيته وإحاطته المعجزة، يُقرّر منذ البدء عدم ديمومة الدول والحضارات والتجارب البشرية الأخرى، ولا يستثنى منها الإسلام والمسلمين؛ لأنها سُنَّةُ عامَّة تجري على الناس كافة، وفق أسبابها ومُقدِّماتها والتي هي في صميم الفعل الإنساني نفسه (خليل، ١٩٧٥م، ص ٢٥٦). وتَمَّتْ لرأيه وتأكيداً لِسُنَّةِ التداول، أضاف خليل أن القرآن الكريم طرح فكرة المداولة كفعل دينامي يستهدف تمحيص الجماعات البشرية، وما يتمخض عنه من تحريك الفعل التاريخي، ولا يفرز القرآن هذه الفكرة تشاؤماً كما هو حال بعض المواقف التفسيرية الوضعية، ولا يطرحها عبثاً وبلا جدوى كما هو حال مواقف أخرى، ولا يُقدِّمها كحتمية قاهرة تسلب من الناس الإرادة والعقل الحر كما هو الحال في مواقف ثالثة، مُقدِّراً أن التعبير القرآني يحمل دلالاته العميقة، فالمداولة تُوحي بالحركة الدائمة وبالتجدد والأمل، وتُقرّر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثَمَّ لا داعي لليأس والهزيمة (خليل، ١٩٧٥م، ص ٢٦٩). وبشأن القضية الثانية المُتعلِّقة بإمكانية نهضة الحضارة من جديد، فقد وجد بعض الباحثين تأكيداً لهذه الإمكانية استناداً إلى آية التغيير في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١). بناء على أن هذه الآية فتحت طريق التغيير وجعلته ممكناً أمام المجتمعات والأمم والحضارات، وأصلت له بوصفه قانوناً اجتماعياً عامّاً، يتوقّف فيه التغيير الكلي العام على التغيير النفسي الداخلي العام. ومن ثَمَّ فإن الحضارات يمكن أن تُغيّر نفسها، وتستعيد نهضتها من جديد.

ولعل أوضح من عبّر هذا الرأي وقال به هو عماد الدين خليل، الذي رأى أن الموقف الإسلامي يتفارق عن المواقف الوضعية الأخرى إزاء مسألة سقوط الدول والحضارات، مطلقاً تسمية الحتمية التفاؤلية، مُقدِّراً أن الموقف الإسلامي يُقرّر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يُقرّر أيضاً إمكانية آية أمة أو جماعة أن تعود وتُنشئ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولّى زمام القيادة الحضارية. وذلك بعد استكمال الشروط اللازمة، وأولها عملية التغيير الداخلي التي أكّد القرآن على حدّها الإيجابي بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ١١). وحدّها السلبي بقوله: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الأنفال، ٥٣). التغيير الذي يمتدُّ إلى الساحات الأخلاقية وسائر المكونات النفسية الأساسية، ويتّصل بكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين التي تُمكن الإنسان فرداً وجماعةً من مواجهة حركة التاريخ (خليل، ١٩٧٥م، ص ٢٦١).

١. الآيات هي: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَاسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ * هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ * وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسِكُكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ١٣٧-١٤١).

هذه لعلها أبرز القواعد الكلية التي تُوثق علاقة القرآن الكريم بمسألة الحضارة، ولا شك أنها تُؤكد على ضرورة العودة إليه ليكون مرجعاً لنا في السعي إلى تكوين دورة حضارية تُمهّد لقيام حضارة إسلامية جديدة. فمن القرآن نتبصر بقواعد الحضارات وقوانينها قياماً وسقوطاً، ونستلهم روح الحضارة التي تُغيّر مزاج الأمة كلياً روحياً وعقلياً، ونكتسب عظمة الفكرة الدينية التي لا قيام لحضارة من دونها بعد التخلُّق بها نفسياً وفكرياً. ومن القرآن بدأت الحضارة الإسلامية في عهدها الأول القديم، ومنه كذلك تبدأ عهدها الجديد إذا سعت سعيها الحضاري الشامل.

نتائج البحث

إن تحليل العلاقة بين القرآن والحضارات يمثل محاولة لإعادة الفكر الحضاري الإسلامي إلى منبعه القرآني؛ وهي محاولة اتسمت بمنهج مزدوج: نقد هُناك بعض المنظرين المسلمين في مجال الحضارة، ومحاولة تقديم تصوّر يجعل من القرآن مصدراً لقوانين الحضارة. وتكمن جدة هذا التصوّر في التمييز بين مستوى السنن الإلهية (القوانين العامة للتغيير الحضاري)، ومستوى التجليات الاجتماعية مثل: مظاهر (الظلم، الأفول، الأجل، والتداول). وبذلك، يغدو القرآن الكريم ليس كتاب هداية فردية وأخلاقية فحسب، بل نظاماً معرفياً مُنشئاً للحضارة، ويمكن أن يشكّل أساساً لعلم سنن الحضارات أو فقه العمران القرآني. وفي امتداد هذا المنظور، توجه الكاتب إلى نقد ابن خلدون، مبيناً أن الإغفال عن قواعد السنن القرآنية قد أدّى إلى انحسار الدراسات الحضارية المعاصرة في حدود الوصف التاريخي غالباً. كما أن التركيز على قانون الأجل وتداول الأيام يرفع رؤية الميلاد من حتمية التاريخ والبقاء في الماضي إلى «إرادة الأمة التاريخية»؛ أي إنّ الأمة الإسلامية، من خلال رفع الظلم، وإصلاح الداخل، وتغيير روحها، تستطيع أن تكسر دورة الأفول وتعود إلى دورة النهوض من جديد. ويقدم هذا التصوّر فهماً دينامياً وأنطولوجياً لتاريخ الإسلام، حيث تُعرّف الأمة بوصفها كياناً حيّاً، مسؤولاً، وقادراً على استعادة حضارته. وهكذا ينتهي مشروع الميلاد إلى إعادة بناء الفكر الحضاري الإسلامي بالاستناد إلى مرجعية القرآن الكريم. وذلك لكون أن القرآن كشف عن السنن الاجتماعية، ومصدر العقلانية التاريخية، ومثّل روح الحضارة. ومن هذا المنظور، فإنّ الحضارة الإسلامية المستقبلية لا تنطلق من تقليد النماذج الغربية، بل من استعادة المعرفة القرآنية وأصالتها، وتحقيق العدالة، واكتساب البصيرة، والتغيير الداخلي؛ وعندئذ ينتهي زوال الحضارة وتولد الحضارة من جديد.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن خلدون، عبدالرحمن (١٩٩٨م). المقدمة. ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي.

إقبال، محمد (٢٠١٥م). تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمه: عباس محمود. دمشق: دار وحى القلم.

إيتون، ريتشارد (١٩٩٥م). الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي. الاجتهاد، ٧ (٢٦-٢٧).

جدعان، فهمي (١٩٩٧م). الماضي في الحاضر دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

خليل، عماد الدين (١٩٧٥م). التفسير الإسلامي للتاريخ. بيروت: دار العلم للملايين.

رشيد رضا، محمد (١٩٩٩م). تفسير المنار. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٤، ٨.

رشيد رضا، محمد (١٩٩٩م). تفسير المنار. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٤.

الصدر، السيد محمدباقر (١٩٨٩م). السنن التاريخية في القرآن. بيروت: دار التعارف.

عويمر، مولود (٢٠٠٧م). مالك بن نبي رجل الحضارة. تيزي وزو: دار الأمل.

لوبون، غوستاف (٢٠٠٠م). حضارة العرب. ترجمه: عادل زعيتير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الماوردي، علي بن محمد (٢٠١٦م). أدب الدنيا والدين. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.

محمدي الري شهري، محمد (١٤٢٢ق). ميزان الحكمة. قم: دار الحديث، ج ٦.

Proofs for the Systematic Nature of Quranic Knowledge

Mohsen Ghamarzadeh¹, Mohammad Fakoori²

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, IRIB University, Tehran, Iran (**Corresponding author**). ghamarzadehm@gmail.com

² Level-4 graduate, Quran and Pedagogy, Seminary of Qom, Qom, Iran. mfakoori1370@chmail.ir

Abstract

The objective of this research is to examine and elucidate the systematic nature of Quranic knowledge or content as a comprehensive and rich source of knowledge. This study seeks to present reasons and evidence demonstrating the coherence and unity of Quranic knowledge. The Quran is examined not merely as a religious text but as an epistemic system capable of contributing to the intellectual and cultural development of societies. To this end, the primary goal of the research is to explain how the concepts and verses of the Quran cohere and to identify the factors that produce unity and order within its text. The central problem addressed by this study is: what reasons and evidence can be adduced to affirm the coherence and systematic character of the Quranic teachings? This question seeks to answer how various types of evidence—both external and internal to the text—can be employed to prove this systematic quality and what impact such proof has on understanding the Quranic teachings. In other words, the research aims to demonstrate that the Noble Quran, as a revealed text, possesses a distinctive structure and order that significantly influences the comprehension of its meanings and concepts. Despite the diversity of topics and verses, the coherence and interconnectedness of the Quran are clearly observable. Therefore, it is particularly important to examine the factors that contribute to textual coherence and to expound the theories of exegetes in this domain. This research employs two principal approaches: (1) non-religious methods: These include general systems theory and grounded-theory approaches that assist in content analysis of the Quran and the discovery of its coherent theories. This approach identifies patterns and relationships among various concepts in the Quran and enables us to analyze the text from scientific perspectives. (2) Religious

Cite this article: Ghamarzadeh, M. & Fakoori, M. (2025). Proofs for the Systematic Nature of Quranic Knowledge. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 29-48.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.72962.1047>

Received: 2025-01-19 ; **Revised:** 2025-03-22 ; **Accepted:** 2025-04-28 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



theories: These comprise the views of Muslim scholars who have explored the coherence and systematic character of Quranic teachings.

To prove the substantive coherence of the Quran, the following methods and elements are utilized: (1) Linguistic methods, including: causation and explanation, emphasis and parenthetical addition, apposition and exemplification, particularization of the general, qualification of the absolute. These methods help clarify the semantic and structural connections between verses and chapters. (2) Elements of textual cohesion: reference, substitution, ellipsis, lexical cohesion, and logical sentence connectives. These elements contribute to continuity and harmony in the Quranic text. (3) Semantic unity: The presence of general and specific key terms throughout the Quran is an indicator of substantive coherence. These key terms help the reader attain a deeper understanding of concepts and themes. (4) Context and inter-verse connections: Context is the continuity and semantic linkage of verses. Examining context facilitates better comprehension of verses and demonstrates the Quran's substantive coherence. This concept aids in understanding the meanings of verses and their interconnections. (5) Theories of Islamic scholars: Many Muslim thinkers have emphasized the importance of the Quran's substantive coherence. Notable among these theories are: The theory of the Quran's unity: the Quran as a single, unified discourse with coherence and interconnectedness among its parts. The theory of the "pillar" or central axis of each surah: every chapter revolves around one core theme. (6) Major exegetes such as 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ayatollah Ṣadr have investigated the coherence and systematic order of the Quran. They hold that every surah possesses an overall objective and that all of its verses are interrelated in some manner. The research methodology combines qualitative analysis with the examination of diverse texts. Drawing on authoritative scholarly sources, the theories of exegetes and Muslim thinkers, such as 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Farāhī, and others, are scrutinized. The study analyzes elements of textual cohesion (reference, substitution, ellipsis, and logical sentence linkage) while also paying attention to the context of verses and the overall objective of surahs. The findings of this research demonstrate that the Noble Quran possesses a distinctive systematic character that can be proven through diverse scientific and religious theories. This systematic quality encompasses not only spiritual and ethical dimensions but also theoretical and social ones. For example, the Quran repeatedly invites rational reflection and logical reasoning and stresses the necessity of employing the intellect to attain truth. This study emphasizes that the Quran, as a living and dynamic text, possesses conclusive evidence of the coherence and unity of its teachings and can therefore be recognized as a credible and universal source. This text is capable of contributing to the intellectual and cultural development of societies. Researchers and thinkers must engage in precise examination and analysis of the Quranic teachings in order to benefit from this divine treasure. The present research also enables us to discover a deeper connection between science and religion and to achieve a better understanding of the Quranic teachings—an understanding that can promote the dissemination of Quranic teachings and their proper application in daily life. Furthermore, the results of this study show that the substantive coherence of the Quran is effective not only in comprehending its

meanings but also in explaining the relationships among its concepts and doctrines. Consequently, this research can serve as a reliable resource for scholars and those interested in Quranic sciences and the philosophy of religion, contributing to a deeper understanding of the teachings of the Noble Quran. The coherence and systematic order of the Quranic teachings not only facilitate a better understanding of this sacred text but can also serve as guidance for the individual and social life of Muslims. Therefore, precise and scholarly investigation of these teachings will help promote and strengthen human and ethical values in Islamic societies.

Keywords: System, Systematicity, Quranic knowledge, Quranic teachings.



أدلة إثبات الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم

محسن قمرزاده^١، محمد فكور^٢

^١ أستاذ مشارك ورئيس قسم المعارف، جامعة إذاعة وتلفزيون، طهران، إيران (المؤلف المسؤول)، ghamarzadehm@gmail.com
^٢ خريج المستوى الرابع، الحوزة العلمية، تخصص القرآن والتربية والتعليم، قم، إيران. mfakoori1370@chmail.ir

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة وتبيين الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم كمصدر معرفي شامل وغني. وتسعى هذه الدراسة إلى تقديم الأدلة والبراهين التي تشير إلى تماسك ووحدة المعارف القرآنية. فالقرآن يُنظر إليه ليس فقط كنص ديني، بل كنظام معرفي، بإمكانه أن يساهم في التنمية الفكرية والثقافية للمجتمعات. وفي هذا السياق، يتمثل الهدف الرئيسي لهذه الدراسة في توضيح كيفية تماسك المفاهيم والآيات القرآنية، والتعرف على العوامل المؤثرة في خلق الوحدة والتنظيم داخل النص القرآني. وتتمحور المشكلة البحثية حول السؤال عن الأدلة والبراهين التي تؤكد على تماسك والطبيعة النظامية لمعارف القرآن، وكيف يمكن الاستفادة من الأدلة المختلفة، سواء كانت خارجة عن إطار الخطاب الديني أو داخله، لإثبات هذه الطبيعة النظامية، وما تأثير ذلك على فهم المعارف القرآنية. بمعنى آخر، يسعى البحث إلى توضيح أن القرآن الكريم كنص وحياني له بنية ونظام خاص يؤثر في فهم معانيه ومفاهيمه. وعلى الرغم من تنوع المواضيع والآيات، فإن التماسك والترابط في القرآن يظهر بوضوح. لذا، فإن دراسة العوامل المؤثرة في تماسك النص وتبيين آراء المفسرين في هذا المجال تحظى بأهمية خاصة. وقد اعتمد البحث على نهجين رئيسيين:

النهج الخارجي (خارج عن الخطاب الديني): ويشمل النظريات العامة للأنظمة والمنهج المبني على البيانات، والتي تساعد في تحليل محتوى القرآن واكتشاف نظرياته المتماسكة. ويسهم هذا النهج في التعرف على الأنماط والعلاقات بين المفاهيم المختلفة داخل القرآن، مما يتيح تحليل النص من منظور علمي.

النهج الداخلي (داخل الخطاب الديني): ويشمل آراء المفكرين المسلمين الذين درسوا تماسك والطبيعة النظامية لمعارف القرآن. لإثبات التماسك في المحتوى القرآني، تم استخدام الأساليب التالية:

(١) الأساليب اللغوية: وتشمل السببية والتعليل، والتأكيد والإعراض، والبدل والتوضيح بالأمثلة، والتخصيص العام، والتقييد والمطلق. تساعد هذه الأساليب في توضيح العلاقات المعنوية والبنوية بين الآيات والسور.

(٢) عناصر تماسك النص: مثل الإرجاع، والتراكم، والحذف، والتماسك اللفظي، والربط المنطقي بين الجمل،

استناداً إلى هذه المقالة: قمرزاده، محسن؛ فكور، محمد (٢٠٢٥). أدلة إثبات الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم. *الحكمة في القرآن والسنة*، (٣)، صص ٢٩-٤٨. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.72962.1047>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/١٩؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٣/٢٢؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/٢٨؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



وهي عناصر تعزز وحدة النص وتناغمه.

٣) الوحدة المعنوية: وجود الكلمات المفتاحية العامة والخاصة في النص القرآني يعد مؤشراً على تماسك المحتوى، إذ تساعد القارئ على فهم أعمق للمفاهيم والموضوعات.

٤) السياق والعلاقات بين الآيات: فالسياق يعني تتابع وترابط المعنى بين الآيات، ودراسة السياق تساعد على فهم أفضل للآيات وتدل على انسجام محتوى القرآن (سواء سياق التعبير أو سياق المعرفة).

٥) نظريات المفكرين الإسلاميين: حيث أكد العديد منهم على أهمية التماسك في محتوى القرآن، مثل نظرية وحدة القرآن التي ترى القرآن كلاماً واحداً مترابطاً، ونظرية عمود السورة التي ترى أن كل سورة تدور حول مضمون محوري.

٦) آراء المفسرين الكبار: مثل العلامة الطباطبائي والشهيد الصدر، الذين درسوا انسجام والطبيعة النظامية للقرآن، مؤكدين أن لكل سورة غرضاً عاماً، وأن جميع آياتها مترابطة بطريقة واضحة.

اعتمدت منهجية البحث على مزيج من التحليل النوعي ودراسة النصوص المختلفة، باستخدام مصادر علمية موثوقة، وآراء المفسرين والمفكرين المسلمين مثل العلامة الطباطبائي والفراهي وآخرين. كما تناول البحث عناصر تماسك النص مثل الإرجاع، والتراكم، والحذف، والربط المنطقي بين الجمل، بالإضافة إلى دراسة سياق الآيات والغرض العام لكل سورة. وتشير نتائج البحث إلى أن القرآن الكريم يتمتع بطبيعة نظامية خاصة يمكن إثباتها من خلال النظريات العلمية والدينية المختلفة. وتشمل هذه الطبيعة النظامية الجوانب المعنوية والأخلاقية، فضلاً عن الأبعاد العلمية والاجتماعية. فالقرآن، على سبيل المثال، يدعو إلى التفكير العقلاني ويؤكد على ضرورة استخدام العقل في إدراك الحقيقة. كما أظهرت نتائج البحث أن التماسك في محتوى القرآن يؤثر ليس فقط في فهم معانيه، بل أيضاً في توضيح العلاقات بين المفاهيم والتعاليم القرآنية. ومن ثم، فإن هذا البحث يمكن أن يكون مصدراً موثقاً للباحثين والمهتمين بالعلوم القرآنية وفلسفة الدين، ويسهم في الوصول إلى فهم أعمق لمعاني القرآن الكريم. فالانسجام ونظامية معارف القرآن لا يساعدان فقط في فهم أفضل للنص المقدس، بل يمكن أن يكونا دليلاً إرشادياً للحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين. وبذلك، فإن الدراسة الدقيقة والعلمية لهذه المعارف تساهم في تعزيز القيم الإنسانية والأخلاقية في المجتمعات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: نظام، نظامية، معارف القرآن.

١. المقدمة

إن المذهب أو الفكر الذي يدعي تحقيق سعادة الإنسان، لا بد أن يكون قادراً على عرض مسألته وأفكاره بصورة منظّمة وشاملة. وينبغي أن يكون هذا الفكر غنياً، مستنداً إلى مصادر موثوقة، ومبنيّاً على نظريات مترابطة وقابلة للتعليم. ويؤكد الشهيد الصدر أنّه إذا كنّا نعتقد بأنّ القرآن كتاب هداية للبشر، فيجب أن يقدّم الأجوبة عن الأسئلة المتعلقة بهداية الإنسان في كلّ عصر. فهذه الأسئلة ترتبط بالمستوى الكلّي لعقل الإنسان وتحتاج إلى إجابات منطقية ومستدلّة (يوسفى مقدم، ١٤٠٠ش، ج ١، ص ١٠٨). إنّ الدين الإسلامي، إلى جانب دعواه الخاتمية، يحمل أيضاً دعوى حضارية، ويجب أن تقدّم معارفه بصورة منسجمة ومتوافقة مع حاجات الإنسان المعاصر. وتعدّ الخطوة الأولى في هذا المسار إثبات الطبيعة النظامية والانسجام في معارف القرآن الكريم بوصفه مصدراً دينياً لا نظير له. إنّ البحث في مجالات القرآن المختلفة، والاهتمام بدقائقه ونكته، يمكن أن يؤسّس لمبادئ العلوم الإنسانية. وهذا عمل جوهري ومصيري، فإذا أنجز بصورة صحيحة، أمكن للباحثين أن يشيدوا على أساسه صروحاً علمية رفيعة في ميادين العلوم الإنسانية (خامنه اي، ١٣٨٨/٠٧/٢٨). كما يُعدّ الالتفات إلى الوحي باعتباره أعلى مصدر معرفي، والإيمان بعدم تحريف القرآن وتوقيفيه آياته، من النقاط الأساسية في هذا المجال. وينبغي أيضاً التمييز بين التناسب بين الآيات وبين الطبيعة النظامية في معارف القرآن الكريم، وتحديد من هم المخاطبون بالاستدلالات المطروحة. وفي نهاية المطاف، فإنّ استخدام القوانين الوضعية لإثبات الطبيعة النظامية في معارف القرآن أمرٌ جائز. وهذه النقاط مجتمعة تُبرز مكانة القرآن الكريم كأساس للعلوم الإنسانية، وتؤكد الحاجة الملحة إلى البحث والدراسة المتعمّقة في هذا المجال.

٢. الخلفية

لقد كان النظام والطبيعة النظامية في القرآن الكريم موضع اهتمام المفسرين منذ القديم. ويشمل هذا النظام العلاقات بين الألفاظ ومعانيها في ميدان البلاغة وعلم البديع. وقد تناول هذا الموضوع مفسرون كبار مثل الباقلاني والجرجاني والزّمخشري، كما بحث الزركشي والفخر الرازي والطبرسي في العلاقات بين الآيات والسور، وقد أسهمت تلك الجهود في تأليف كتبٍ مهمّة مثل: البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن ونظم الدرر في تناسب الآيات. (مهدي راد وهماكاران، ١٣٩٥ش، ص ١٣٦). أمّا مبحث وحدة القرآن وتكامله فقد بدأ مع فراهي وإصلاح، وجرى التعرّض له باختصار في أعمال الدكتور عبد الله دراز والعلامة الطباطبائي. وفي العقود الأخيرة، اتّخذ الخطاب حول نظام القرآن أبعاداً جديدة، ويمكن تتبع ذلك في أعمال مثل: الشبكة الدلالية (إيزوتسو، ١٩٨٢م)، المقاربة

العضوية (مستصر مير، ١٩٨٦م)، الشكل والبنية في القرآن (نيوورس، ٢٠٠٢م)، العلاقات النصية (العوّي، ٢٠١٦م)، الاستمرارية في القرآن (عبد الرؤوف، ٢٠١٨م)، البنية الهندسية للسور (خامّة كر، ٢٠١٦م)، نظرية الانسجام البنيوي (آقائي، ٢٠٠٩م)، دراسة القرآن بالمنهج النظامي (لطفّي، ٢٠١١م)، الوحدة الشبكية (قائمي نيا، ٢٠١٤م)، فهم القرآن في ضوء النظام الشبكي أو الفوقي (قرائي سلطان آبادي، ٢٠١٥م)، والوجه المتّصل للقرآن (ايازي، ٢٠٠١م). كما أنّ جهود العلماء والمفسّرين أمثال العلامة الطباطبائي والشهيد السيد محمد باقر الصدر، من خلال التفسير الموضوعي والتفسير التوحيدي، تُظهر بوضوح الطبيعة النظامية للمعارف القرآنية.

٣. النظام والطبيعة النظامية

إنّ لفظ «النَّظْم» في اللغة يدلّ على التّأليف والجمع بين الأشياء، وأمّا «النظام» - وهو على وزن فعّال - فهو اسمُ آلةٍ بمعنى الخيط الذي تُنظَّم به اللَّائِي وما يشبهها، ويُطلق كذلك على كلّ أداة تُسهّم في إيجاد مبدأ فعل النَّظْم (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٢، ص ٥٧٨). ويُقال: «نظمتُ اللؤلؤ» أي جمعتُ حَبّاته في سلكٍ واحدٍ وسَقَّتها على نسقٍ واحدٍ؛ ومن ثَمَّ لا يُطلق النظام على ما لا رابطَ أو طريقَ أو محورَ جامعاً بين أجزائه (الأزهري، ١٤١٢ق، ج ١٤، ص ٢٨١). وفي الاصطلاح، أُشير إلى معانٍ عدّة لمفهوم النظام؛ فقول: إنّ النظام هو «مجموعٌ مترابطٌ يمتلك غاياتٍ ومباني خاصةً به» (صدر، ١٣٧٥ش، ص ٢١٠). كما يرى بعض الباحثين أنّ النظام هو «مجموعةٌ من العناصر المترابطة، تعملُ معاً لتحقيق هدفٍ محدّد، بحيثُ يؤثرُ كلّ جزءٍ في الأجزاء الأخرى وفي الكلّ، ولا يستقلُّ أيّ عنصرٍ بتأثيرٍ منفصلٍ عن المجموع» (واسطي، ١٣٨٣ش، ص ١٣٠). ويعتقد صفائي حائري أنّ ما يُقدّم عادةً في تعريف النظام ليس إلّا «مجموعةٌ منظمّةٌ» وليس «نظاماً» بالمعنى الدقيق؛ فالنظام - بحسب رأيه - هو العامل الرابط بين المجموعات، وهو التيار الذي يمنح المجموعات المترابطة ذات الهدف معنًى ويكشف عن حقيقتها ويحلّلها (بابايي مجرد وعبد الحسين زاده، ١٣٩٧ش، ص ١١٧). وبناءً على التعريفات المطروحة، فإنّ مكوّنات النظام تتمثّل في البنية الكلّية، والعلاقات المتصلة والمتكاملة، والعقلانية، والسرعة في التوجّه نحو الغاية. وأمّا «بناء النظام» فهو إيجاد أكثر البنى تماسكاً وعقلانيةً بين عناصر المجموع بحيثُ يُفضي إلى أقصر وأسرع طريقٍ نحو الهدف (نبوي، ١٣٧٥ش، ص ١٤). كما أنّ النظام يشتمل على محورٍ مركزيٍّ يشكّل مركزَ الجاذبية والاتّجاه لجميع أجزائه، ويهيمن على كامل كيانه (جدي وهمكاران، ١٤٠١ش، ص ١٧٠). ويمكن تلخيصُ القدر الجامع بين هذه التعريفات في ثلاثة عناصر رئيسة: الكلّية، والتركيب والعلاقات المتبادلة بين الأجزاء، والهدفية والوظيفية (رضائيان، ١٣٧٦ش، ص ٣٠). وعليه، فإنّ «النظام» أو السيستم هو مجموعةُ العناصر التي

تجتمع بطريقة نظامية، متناسقة وذات فاعلية إيجابية، تسهم في بقاء الكل وبقاء أجزائه في آنٍ واحد، كما هو الحال في أجزاء السيارة أو في منظومة البشر والمؤسسات (يوسفى مقدم، ١٤٠٠ ش، ج ٢، ص ٢٢). ومن ثم، ينبغي أن يشتمل كل نظام على الكل والجزء، أو بتعبير آخر على «نظم فرعية»، وأن يضم عناصر ثابتة وأخرى متغيرة ترتبط فيما بينها بروابط شبكية (طولية وعرضية)، ذات تسلسل هرمي ومستويات متعددة، والأهم أن يكون هذا النظام مستقرًا وحيويًا في الوقت نفسه.

٤. أدلة إثبات الطبيعة النظامية في معارف القرآن الكريم

إن القرآن الكريم، من حيث الفصاحة والبلاغة، تتناغم ألفاظه ومفاهيمه مع بعضها البعض، كما أن مقاصد الآيات متسقة ومتماثلة. ويمكن ملاحظة هذا الانسجام في تفسير الظاهر من الآيات وكذلك في المعارف الباطنية للقرآن الكريم. هذا العرض يُعدّ خلاصة أفكار الباحثين في علوم القرآن، والتي تحتاج إلى إثبات بدلائل داخلية ودلائل خارجية.

١-٤. الأدلة الخارجية والطبيعة النظامية للقرآن الكريم

عند بيان الأدلة لإثبات الطبيعة النظامية للقرآن الكريم، من الضروري أولاً تناول الأدلة الخارجية لهيئة الأرضية لدراسة الأدلة الداخلية. هذه الأدلة، رغم أنها لا تُعرف عادةً كدلائل على الطبيعة النظامية، إلا أنها عند التعامل مع القرآن الكريم تُظهر الطبيعة النظامية للمصحف الشريف. ولا يمكن إنكار ضرورة تحليل النظريات وفق السياق المحلي في العلوم الإنسانية- الإسلامية، لكن قبل ذلك، يجب التعرف الكامل على أساليب البحث في النصوص الدينية، وبالأخص القرآن الكريم. بعض هذه الأساليب والاستراتيجيات تتوافق وتتطابق مع طرق الباحثين الدينيين، لكنها غالباً ما تُهمل بسبب نقص المنهجية أو أسباب أخرى.

١-١-٤. النظرية العامة للأنظمة والقرآن الكريم

أ. تعريف النظرية العامة للأنظمة

النظرية العامة للأنظمة، التي تطوّرت في العقود الأخيرة، تهدف إلى دراسة طبيعة الأنظمة في الطبيعة والمجتمع والعلم. وفقاً لهذه النظرية، يُعرف النظام كمجموعة من العناصر والعلاقات بينها، تكون مترابطة بخصائص محددة، وتشكل مع بيئتها كلاً متكاملًا. في هذا النظام، يؤثر سلوك كل عنصر على سلوك الكل، ويعتمد تأثير العناصر على الكل على ترابطها. وتُعد خاصية التعاضد أهم مؤشر للنظام، إذ تظهر أن كل جزء من النظام يمتلك خصائص تُفقد إذا انفصل عن النظام، ولا يمتلك أي جزء هذه الخصائص بمفرده. (محمدي و همكاران، ١٣٨٩ ش، ص ٣١-٣٢). تتكوّن الأنظمة من عناصر مسؤولة عن أداء الوظائف الأساسية للنظام، ويمكن اعتبار هذه العناصر كـ أنظمة فرعية.

وبشكل عام، تُقسم الأنظمة إلى ثلاث فئات: المدخلات، العمليات، والمخرجات (رضائيان، ١٣٧٦ش، ص ٣٥-٣٦).

٢-١-٤. الربط بين نظرية الأنظمة والقرآن الكريم

بعد فهم النظرية العامة للأنظمة، يجب إقامة علاقة بين هذه النظرية والقرآن الكريم. في هذا التحليل، يُستخدم تعريف "دوسوسور" للنظام الذي يعرف اللغة كنظام: "النظام هو كلّ منظم يتكون من عناصر متعددة لا يمكن تعريفها إلا من خلال ارتباطها ببعضها البعض وموقعها داخل هذا الكل" (دوران، ١٣٧٦ش، ص ١٤). من هذا المنظور، يُعتبر القرآن الكريم كنصّ وحياني ولغة بشرية بمثابة نظام، وفهمه وتفسيره يتطلب منهجاً نظامياً (آجيليان، ١٣٩٧ش، ص ٨٤). وبالتالي، يمكن القول إنّ القرآن نظام، وتطبق عليه المبادئ والقواعد المنظومية. علاوة على ذلك، كلّ دين، بما في ذلك الإسلام، يُعتبر نظاماً، ويجب أن يكون النص الذي يعرف الدين منظماً لكي ينقل الدين بشكل كامل. ومن هنا، يُعدّ القرآن الكريم، الذي يبيّن دين الإسلام، نظاماً معقداً؛ لأنّ عناصره ومكوناته مترابطة على شكل شبكة معقدة، وتوجد علاقات دلالية خاصة بينها. لكل مفهوم شبكة دلالية تؤثر على المفاهيم الأخرى (پهلوان نژاد و همكاران، ١٣٩٠ش، ص ٩-٤٤). ومن هذا المنطلق، يتم الوصول إلى التفسير الصحيح لكل مفهوم وموضوع في ضوء الروح الحاكمة للقرآن الكريم.

٣-١-٤. مدى الطبيعة النظامية للقرآن الكريم

يؤكد مؤيدو التفكير النظامي عند إثبات الطبيعة النظامية للقرآن الكريم على العلاقات بين الآيات والسور. فهم يعتبرون سور القرآن كنظام فرعي، والآيات كعناصر ضمن هذه الأنظمة الفرعية.

النهج الأول: النظام والخطية

كلام القرآن يتدفق بشكل خطي وفي بعد زمني واحد.

كل كلام يبدأ من نقطة معينة وينتهي عند نقطة أخرى.

هذا النهج يساعد على الفهم العام للقرآن.

النهج الثاني: الطبيعة النظامية الشاملة

يُنظر إلى نص القرآن ككلّ متماسك يتصل بالسور السابقة واللاحقة له.

تشكل أنماط التكرار، التوازي في البنية والمفردات أساس هذه الطبيعة النظامية.

الترباط الدلالي للمفردات والمفاهيم ضمن شبكة علاقات واسعة يعد من السمات المميزة للغة القرآن (آريان، ١٣٧٩ش، ص ٢١). في هذا النهج، يُقصد بالطبيعة النظامية أنّ النص يتحوّل إلى كل متماسك له اتصال مستمر مع السور السابقة واللاحقة له، وأنماط التكرار، التوازي البنيوي والمفرداتي

تشكل أساسه. ومن هذه الزاوية، يُعتبر القرآن كلامًا واحدًا متجانسًا (فراهي هندی، ١٣٨٨ش، ص ٧٥؛ قبطوري، ١٣٨٢ش، ص ٩٧). يساعد التفكير النظامي في التفسير الموضوعي للقرآن ويؤكد على ضرورة النظر إليه بشكل شبكي ومنسجم. فالقرآن الكريم، كنظام لغوي منظم، يحتوي على أنظمة فرعية متعددة الطبقات، ويجب على المفسر أن ينتبه إلى العلاقات داخل هذه الأنظمة (أحمدزاده، بی تا، ص ٦٠).

وهنا تُثار بعض التساؤلات:

- هل يمكن للمستمع/القارئ اكتشاف تنظيم وترابط الأنظمة الفرعية؟
 - بعد البحث في القرآن من قبل المفسر، هل يمكن للمستمع فهم طبيعة النظام والعلاقات؟
 - هل يجب أن يسود فكر القرآن ونهجه في ترتيب وربط الأنظمة الفرعية؟
- وبالتالي، يساهم هذا النهج في فهم أعمق للبنية والعلاقات داخل النص، ويبرز الحاجة إلى التفكير النقدي والتفاعل النشط مع النص.

٤-١-٤. نظرية البيانات الأساسية والقرآن الكريم

أ. التعرف على نظرية البيانات الأساسية

تعد نظرية البيانات الأساسية (Grounded Theory) منهجًا نوعيًا يتيح للباحثين استخراج النظريات من الملاحظات التجريبية. تهدف هذه النظرية إلى دراسة البيانات النوعية بطريقة منظمة لإنتاج نظرية حول موضوعات محددة.

الطريقة الاستقرائية: تساعد الباحث على تقديم تقرير نظري حول الخصائص العامة للموضوع واستنادها إلى الملاحظات التجريبية (مهري، ١٣٩٥ش، ص ٣٨).

إنتاج النظرية: هي عملية منظمة لإنتاج نظرية تفسر الفعل أو التفاعلات على المستوى المفاهيمي (دانایی فرد و إمامی، ١٣٨٦ش، ص ٧٤).

إن توطین الأساليب النوعية الجديدة، وخاصة نظرية البيانات الأساسية، ضروري للبحوث القرآنية. توفر نظرية البيانات الأساسية للباحثين القدرة على استخراج النظريات من بين كم هائل من البيانات، والتي قد تكون مهمة سابقًا أو غير مفسرة بشكل جيد. بشكل عام، تهدف هذه الطريقة إلى توليد النظريات من البيانات المتاحة، ويعد الإنتاج النظري الهدف الرئيسي منها.

تشمل مراحل إجراء البحث باستخدام نظرية البيانات الأساسية ما يلي:

جمع البيانات، الترميز، تصنيف الرموز، إنشاء المفاهيم، توسيع المفاهيم، تصنيف الفئات، انتقاء الفئات، بروز المتغيرات الرئيسية، تعديل وتصحيح المفاهيم ودمجها، إعداد تقرير البحث (حسرتي، ١٣٨٥ش، ص ٧٩).

في العينة الهادفة، يُستخدم الترميز المفتوح، الاختياري والمحموري، وتشمل هذه العملية ثلاثة مناهج: نظامية، ظاهرة وبنائية. ونظرًا لتزامن المراحل وتكرار الذهاب والإياب، لا يمكن فصلها بسهولة (داناىي فرد وإمامي، ١٣٨٦ش، ص ٧٦).

ب. الربط بين نظرية البيانات الأساسية والقرآن

بعد السماح باستخدام أدوات الاعتماد في فهم النصوص الدينية، يتيح نص القرآن الكريم للباحثين اكتشاف النظريات المتماسكة. وتُستخلص هذه النظريات القرآنية باستخدام طرق البحث النوعي. تتمتع نظرية البيانات الأساسية ببنية خوارزمية تحدد عملية إنتاج النظرية، مما يتيح تكرار الدراسات والتحقق من صحة النظريات. وتشير هذه الطريقة إلى وجود تشابهات مع منهج المفسرين المعاصرين والبحوث الحديثة في مجال معارف القرآن (قمرزاده و تيموري، ١٤٠١ش، ص ٤٦). يقول باول إن نظرية البيانات الأساسية هي طريقة لاستخراج النظريات والمفاهيم والافتراضات والقضايا بشكل مباشر من البيانات، بدلًا من الاستنتاج من الفرضيات السابقة أو الدراسات الأخرى أو الأطر النظرية الموجودة (مهراي و همكاران، ١٣٩٠ش). يقدم القرآن الكريم، كنص متماسك، نظريات مبتكرة وخالقة يمكن استخدامها كمراجع علمية في المجتمعات الإسلامية. توفر البحوث النوعية، وخاصة منهج البيانات الأساسية، إمكانية إنتاج النظريات، ويمكن أن تساهم في تعزيز قدرة العلماء المسلمين على مواجهة الشبهات. يمكن أن يؤدي اكتشاف وتقديم النظريات القرآنية بطريقة علمية ومقبولة إلى تعزيز مكانة القرآن الكريم في الميادين العلمية، ويمنع أن تُصنّف المصادر الدينية كـ"طرق غير علمية". كما أن دمج الأصول والفروع في القرآن، والانتباه إلى التفاصيل والكليات، ووجود الكلمات المفتاحية المسيطرة على المواضيع المختلفة، يظهر القدرات الكامنة لهذا النص الوحياني، والتي يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف الطبيعة النظامية لمعانيه ومعارفه.

٢-٤. الأدلة الداخلية

تمتلك العلوم الإسلامية، وخاصة العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم، تاريخًا طويلًا، وقد وصل المسلمون منذ نزول القرآن تحت تعليم النبي والأئمة المعصومين إلى فهم أعمق لمعانيه ومعارفه. وفي فترة الغيبة الكبرى، يحتل الحب والتواضع تجاه القرآن مكانة خاصة بين المفكرين المسلمين، وقد أنتجت العديد من الأعمال في هذا المجال. تحليل أعمال المتقدمين والمتأخرين يظهر أن هؤلاء العلماء يؤمنون بالطبيعة النظامية للقرآن، رغم أن هذا الموضوع لم يُصرح به صراحة. وقد أدت الجهود الفكرية حول محور القرآن إلى جعل الطبيعة النظامية لمعارف القرآن واحدة من المواضيع المهمة في علوم القرآن.

يمكن دراسة الطبيعة النظامية للقرآن في مجالين رئيسيين:

(١) الانسجام النصي: دراسة البنية والنظام في الآيات والسور.

(٢) الانسجام المعنوي: ترابط المفاهيم والمعارف القرآنية.

هذا الانسجام والطبيعة النظامية ليس فقط في التفاسير الترتيبية والموضوعية، بل يظهر أيضًا في كتب معارف القرآن والتحليلات الموضوعية. بشكل عام، وجود هذه الخصائص في القرآن الكريم أدى إلى إنتاج العديد من الأعمال في مختلف مجالات علوم القرآن، بحيث لا يبقى طالب علم خالي اليدين.

١-٢-٤. الانسجام النصي

سعى باحثو القرآن والمفكرون الإسلاميون ضمن علوم القرآن وعلم القرآن دومًا لإثبات انسجام وطبيعة نظامية نص القرآن الكريم، واستفادوا في هذا الطريق من آيات القرآن وأحاديث الأئمة المعصومين. يمكن تصنيف الآيات في قائمة مختصرة كما يلي:

أ. الأدلة القرآنية

إن كون القرآن الكريم قولًا فصلًا (الطارق، ١٤م) ولا ريب فيه (البقرة، ٢م) يُعد اعتقادًا راسخًا وإيمانًا عميقًا لجميع المسلمين في العالم، واستفاد باحثو القرآن من هذه الصفة لإثبات الطبيعة النظامية والانصهار النصي، وقد استندوا إلى عدة آيات شريفة. وفيما يلي بعض هذه الآيات بإيجاز:

(١) الآيات التي سمت القرآن "كتابًا"، مثل الآية ١٥٥ من سورة الأنعام، والآية ٢ من سورة الأعراف.

(٢) الآيات التي ذكرت القرآن بالصفة "عزيز"، مثل الآية ٤١ من سورة فصلت.

(٣) الآيات التي وصفت القرآن بالصفة "حكيم"، مثل الآية ١٥٨ من سورة آل عمران.

ب. أدلة علوم القرآن

يمكن تتبع الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم في موضوعات علوم القرآن، وخاصة في مجالي الإعجاز البياني والإعجاز التشريعي. وجود علم واسع يُعرف بـ علوم القرآن وظهور علماء معتبرين في هذا المجال يدل على أن القرآن نص معرفي وذو طبيعة نظامية. تشير الدراسات المختلفة في علوم القرآن، بما في ذلك دراسة القرآن آية آية، وسورة سورة، وعلاقات السور ببعضها البعض، إلى القابلية النصية والانسجام اللفظي والمحتوي للقرآن الكريم (دراز، ١٣٩٤ش، ص ١٨٥-٢١٠). وقد تم اختبار هذا الانسجام في تحليلات متعددة من قبل المؤمنين والنقاد على حد سواء، وكانت النتائج دائمًا إيجابية. من خصائص الانسجام النصي للقرآن: التوازن في اللفظ، إيصال المعنى الكامل، مخاطبة العموم والخاص، إقناع العقل، إرضاء العاطفة، الوضوح والإيجاز، الدقة في التعبير، الاقتصاد في الكلام، وخلو النص من الكلمات الغريبة (دراز، ١٣٩٤ش، ص ١٨٥-٢١٠). يقدم القرآن معارف

يسعى الإنسان إليها، وهو خالٍ من أي شوائب أو أوهام. وفي مجال تشريع الأحكام، تتميز المبادئ التشريعية الوحيانية بميزتين مهمتين:

(١) خلوها من الانحرافات الضالة.

(٢) مراعاتها للأبعاد الثلاثة الضرورية في حياة الإنسان (معرفت، ١٣٧٨ش، ص ٣٥-٣٦).

لذلك، يمكن بسهولة دراسة الإعجاز البياني من حيث فواصل السور، وعلاقات الكلمات، وبلاغة وفصاحة القرآن، وكذلك في موضوعات الإعجاز التشريعي، حيث يمكن تحليل الانسجام المعنوي للقرآن الكريم.

٢-٢-٤. الانسجام المعنوي

لقد جعلت المصادقية الوحيانية والإعجاز القرآني، إلى جانب الحب الناتج عن هذه المصادقية، المجتمع العلمي المسلم أقل حاجةً للجهد في إثبات غنى محتوى القرآن والإعجاز الفوق نصّي. في الأعمال العلمية للمفكرين الإسلاميين، يتركز الانتباه غالباً على ظاهر القرآن وانسجام نصّه، وتقتصر المناقشات المتعلقة بتكامل النص وترابطه غالباً على علاقات الآيات داخل السور أو علاقات السور ببعضها البعض.

أ. مؤشرات الانسجام المعنوي

لإثبات المناسبة داخل السورة، يُستخدم بجانب شهادة المفكرين الإسلاميين، الطرق اللغوية، والتي تشمل: السبب والتعليل، التأكيد، الإعراض، البديل، بيان المثال والمصداق، وتوسيع التخصيص والعام والتقييد والمطلق. وفي الحالات التي لا توجد فيها مناسبة ظاهرية، يمكن متابعة جوانب أخرى مثل: العطف، التمثيل، التنظير، والتضاد. تنقسم عناصر انسجام النص إلى خمس فئات: الإشارة، الاستبدال، الحذف، التماسك اللفظي، والارتباط المنطقي للجمل (ذوقي، ١٣٩٢ش، ص ١٥١). يشمل انسجام نص القرآن الكريم أيضاً الربط بين الأصول والفروع، ومعالجة الأفعال والسلوكيات الجزئية في حياة الإنسان جنباً إلى جنب مع القضايا الأساسية، ووجود الكلمات المفتاحية الكبرى والصغرى التي تحفز القارئ على التفكير. بالإضافة إلى ذلك، تؤثر مؤشرات متنوعة مثل العلامة والتنظير، المناسبة الظاهرية والمعنوية، ظروف ومواضع النزول، صفات المتكلم، حالات المخاطب، البرهان العقلي، الحقائق العلمية، والأحداث الخارجية في إدراك المعنى الموحد والشامل للآيات والسور (رجبي، ١٣٨٣ش، ص ٨٤). وفقاً لآراء المفسرين وباحثي علوم القرآن، توجد دلالات على انسجام نص القرآن، بعضها يتعلق بانسجام مفاهيم ومحتوى سورة أو أكثر، وبعضها الآخر يتعلق بوحدة وتكامل القرآن كله. ومن بين هذه الأدلة: أهمية السياق في التفسير، الغرض العام للسورة، وعلاقات السور أو الأزواج منها.

١. تنظيم محتوى السور في إطار الغرض الأساسي أو عمود السورة

الإيمان بتعدد المواضيع والمحتويات داخل السورة، مع وحدة هدفها وغرضها، هو نظرية طرحها مفكرون مختلفون مثل الدكتور محمد دراز والإمام الشاطبي. هؤلاء المفكرون يشيرون إلى شخصيات مثل أبو بكر النيشابوري، فخر الدين الرازي، أبو بكر ابن عربي، وبرهان الدين بقاعي كمن يؤمنون بوحدة كلام السورة (دراز، ١٣٩٤ش، ص ٢٣٩). اهتم المفسر الشيعي المعروف الطبرسي (توفي ١١٥٣م) في تفسيره مجمع البيان بهذا الموضوع، وخصص قسم «النظم» لشرح ارتباط ومناسبة الآيات داخل كل سورة. كما يوضح العلامة سيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان، قبل تفسير كل سورة، الغرض الرئيسي منها. على سبيل المثال، في سورة النور يكتب: غرض هذه السورة بيان بعض الأحكام التشريعية، ثم بعض المعارف الملائمة لتلك الأحكام" (طباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ١٥، ص ٧٨). يؤكد الطباطبائي أن كل سورة ليست مجرد مجموعة من الآيات المتفرقة، بل تخضع لوحدة شاملة تظهر تماسك الآيات (طباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ١، ص ١٦). يشير جناب فراهي إلى وجود عمود السورة أو الغرض العام للسورة، ويقول إن أصغر وحدة للنظام في القرآن هي السورة، وكل سورة تدور حول مضمون محوري (عمود). ويصف العمود بأنه خيط سبحة السورة، ويؤكد أن تفسير السورة يجب أن يتم بناءً عليه (آقاي، ١٣٨٦ش، صص ٨٠-٨١). وقد قدم فراهي الطريقة والاستراتيجية للوصول إلى هذا العمود بشكل دقيق، مؤكداً أنه عندما تتشابك مضامين الكلام حول هذا العمود، يكتسب الكلام وحدة وهوية متميزة. جمال نظام القرآن لا يقتصر على حسن التراص بين الموضوعات المتشابهة فقط، بل أحياناً يؤدي تجاوز المعاني المختلفة والمتضادة إلى بهاء وروعة النظام القرآني. ويتم ذلك أيضاً من خلال النظر إلى البنية العامة للسورة (دراز، ١٣٩٤ش، ص ٢٤٠).

٢. دراسة السياق (العلامة الطباطبائي)

يشير السياق في القرآن إلى تماسك الكلام والارتباط بين بداية ونهاية النص، ويُعد من الضرورات لفهم المعنى المقصود. هذا المفهوم مهم جداً لدرجة أنه بدون فهمه، قد يكون إدراك مقصود المتكلم صعباً. في اللغة، السياق يعني الدفع والتحريك (ابن فارس، ١٤٠٤ق، ج ٣، ص ١١٧). وفي المصطلح القرآني، يشير السياق إلى الانسجام اللفظي والمعنوي للجمل أو الآيات، مما يساعد على فهم أفضل للآيات، وله أنواع مختلفة مثل: سياق الإظهار وسيقا المعرفة (قائمي نيا، ١٣٩٠ش، ص ٥٥). يعمل السياق كدليل على المعنى اللفظي، سواء كان هذا الدليل داخلياً من النص نفسه أو خارجياً مؤثراً على النص (صدر، ١٤٠٨ق، ص ١٣٠). تشير دراسة الانسجام المعنوي للقرآن من منظور وحدة غرض السور إلى أن كامل السورة يخضع لسياق واحد. أصالة السياق، والتأكيد على الرجوع إلى القرآن من قبل الأئمة المعصومين، إلى جانب أصالة ترتيب النزول، تؤكد أهمية السياق ويمكن الاستفادة منه

كدليل على تناسب وارتباط مضمون السورة.

٣-٢-٤. نظريات المفكرين الإسلاميين حول طبيعة نظامية القرآن

النظر إلى القرآن بشكل منظم هو الخطوة الأولى لفهم أعمق لمعانيه. ورغم أن هذا النظر قد يحتوي على بعض النقص، إلا أنه لا يمكن وصفه بالقصور. إثبات طبيعة نظامية معارف القرآن يعتمد على فهم نظامه الخطي والظاهر. في دراسة أفكار العلماء الحكيميين، توجد كلمات مفتاحية مثل: وحدة النص والمنهج المذهبي، التي تشير إلى ترابط معارف القرآن. نشأت نظرية انسجام القرآن كله بعد فكرة تناسق الآيات والسور، وتحولت إلى منظور شبكي ومنسجم. يشير الشيخ محمود شلتوت إلى أن وحدة نص القرآن يمكن فهمها بالنظر إلى الموضوع الرئيسي له (شلتوت، ١٣٨٠ش، ص ١٠٢). بالإضافة إلى ذلك، تُترك نظريات الإعجاز البياني جانباً في هذا النقاش، بينما يوضح آية الله معرفت، جناب سيوطي، والدكتور محمد عبدالله دراز هذه القضايا بشكل دقيق.

أ. نظرية وحدة القرآن للعلامة الطباطبائي

يعد العلامة سيد محمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف والمفسر للقرآن الكريم، من أبرز المفكرين في تقديم النظريات القرآنية الحديثة. يؤكد على تفسير القرآن بالقرآن وعلى استقلالية القرآن في البيان، ويعتقد أن كل سورة لها غرض عام يُحدد في بداية تفسير السورة ويُتابع طوال التفسير. يمكن ملاحظة هذا الانسجام و الطبيعة النظامية للقرآن من خلال دراسة الآيات الأولى والأخيرة وسياق السور. وفقاً له، كل سورة ليست مجرد مجموعة من الآيات المتفرقة، بل هناك وحدة شاملة تحكمها تظهر ترابط الآيات (طباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ١، ص ١٦). في تفسير سورة الحمد، يشير العلامة الطباطبائي أيضاً إلى الغرض الرئيسي للقرآن ويقول إن هذه السورة تشمل جميع معارف القرآن، وعلى الرغم من قصرها، فإنها تشير إلى المعارف الأساسية وفروعها. ويقدم أربعة مبادئ رئيسية التي ترجع إليها معارف القرآن: التوحيد، النبوة، المعاد، وهداية العباد (طباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ١، ص ١٢٠). يبدو أن الاتجاه التوحيدي يلعب دوراً حيوياً في بنية النظام النصي للقرآن، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالغرض العام للقرآن. وأشار العلامة مراراً إلى أن الالتزام بالخطاب النظامي التوحيدي يشكل الهندسة الشاملة للطبيعة النظامية للآيات القرآنية (طباطبائي، ١٣٨٧ش، ج ١، ص ٦٢؛ ج ١٠، ص ١٣٥). ورغم أن العلامة الطباطبائي لم يضع طريقة محددة لاكتشاف انسجام القرآن أو المحور الرئيسي له، إلا أنه من خلال تحليل محتوى تفسيره، يمكن الوصول إلى المنظومة الفكرية الخاصة به.

ب. نظرية وحدة كل القرآن للفراهي

يعتبر الفراهي أن القرآن كلام واحد يوجد بين أجزائه صلة مستمرة من البداية إلى النهاية. ويعتبر

النظام من السمات الأساسية للقرآن التي تجعل تفسير القرآن بالقرآن ممكناً. الفراهي وتلميذه أمين أحسن صالحي اعتبرا تكاملاً ووحدة سور القرآن الأصل الأساسي لتفسيرهما، وقدما رؤية تفسيرية شاملة أكثر من غيرهما. في السنوات الأخيرة، قام مفسرون مثل سعيد حوي وعبد العلي بازركان بنفس النهج بكتابة تفسير كامل للقرآن (آقائي، ١٣٨٦ ش، ص ٨١). تلميذ الفراهي، إصلاحى، استعار مفهوم تكامل السورة وتقنيات الوصول إليه من معلمه، وأظهر في النهج الفراهي - إصلاحى أن القرآن له خطة ومنهج. يبين هذا النهج أن كل سورة لها موضوع محوري، وأنه يوجد علاقة تكاملية بين كل زوج من السور. بعبارة أخرى، القرآن يتمتع بانسجام موضوعي ووحدة هيكلية (آقائي، ١٣٨٦ ش، ص ٨٠). من مزايا هذه النظرية: المنهجية، تقليل الاعتماد على أدوات خارج القرآن، والإجابة المنسقة على الشبهات.

ج. نظرية الشهيد الصدر حول القرآن ونظرية مذهب (نظام) الإسلام

يعد السيد محمد باقر الصدر من علماء وعابرة الشيعة، ويعرف بأعماله القرآنية في مجالات علوم القرآن والتفسير. تشير آراؤه في التفسير الموضوعي ونظرية المذهب إلى الطبيعة النظامية لمعارف القرآن الكريم. في أعمال المفسرين، تظهر مصطلحات مثل «رأي»، «قانون»، أو «غرض عام» يمكن اعتبارها نوعاً من «نظرية»، لكن مصطلح «نظرية قرآنية» يمكن تتبعه بوضوح في رؤية الشهيد الصدر. شمول القرآن على نظريات ذات خصائص علمية يعد من أقوى الأدلة على الطبيعة النظامية لمعارف القرآن (نظريكي، ١٣٩٢ ش، ص ٤٢). تتمثل خصائص منهج التفسير للشهيد الصدر في تقديم المعارف الدينية بشكل سيستمي ومنظم. يظهر هذا المنظور بشكل واضح في كتابه اقتصادنا وأعماله السياسية والاجتماعية والثقافية الأخرى (نظريكي، ١٣٩٢ ش، ص ٤٦). واجه الشهيد الصدر المذاهب الاقتصادية الشيوعية والرأسمالية، ولذلك طرح مسألة المذهب (رضاي منش وهماكاران، ١٣٩٤ ش، ص ١٧٠). إن وجهة نظره في التفسير الموضوعي تظهر بجلاء رؤيته الطبيعة النظامية للقرآن الكريم. فوفقاً لاعتقاد الشهيد الصدر، فإن التفسير التحليلي يُقدّم العديد من المعارف والمفاهيم القرآنية بشكل متفرّق، دون أن يكون الهدف كشف الروابط بين الآيات أو صياغة نظرية قرآنية، رغم أن بعض الآيات تملك القدرة على استنباط النظرية الدينية (يوسفي مقدم، ١٤٠٠ ش، ص ٧٥). أمّا التفسير الموضوعي، فيسعى إلى فهم العلاقة بين مدلولات الآيات والتوصل إلى نظرية قرآنية متكاملة (صدر، ١٣٧٥ ش، ص ٣٤). وقد أوضح الشهيد الصدر باستخدامه أدوات وأساليب البحث العلمي المعروفة في التفسير، الجانب الوظيفي لمصطلح «البحث التفسيري» في تفسيره (نظريكي، ١٣٩٢ ش). وبشكل عام، قدّم تعريفاً فريداً للتفسير الموضوعي يمكن تلخيصه بالقول: «البحث القرآني القائم على القضايا، شامل، اجتهادي، ويؤدي إلى النظرية» (بهمني، ١٣٩٧ ش، ص ٥٧). وتبرز جهوده القيّمة في البحث وصياغة

النظرية في مجال العلوم الإسلامية، عبقرية المفكرين الإسلاميين المتميزة.

د. المنظومة الفكرية والحضارية للسيد علي الحسيني خامنئي

يُعدّ آية الله السيد علي خامنئي، المفكر والمجدّد في العالم الإسلامي، من العلماء المؤيدين لحركة «العودة إلى القرآن»، وقد تابع هذه الفكرة من خلال رؤية كبرى للتفسير القرآني. ويُعرف بكونه من أبرز الشخصيات المؤسّسة لنظرية «الحضارة الإسلامية الجديدة» على أسس المعارف القرآنية. وقد ارتكزت حركة الإصلاح التي بدأها آية الله خامنئي قبل الثورة الإسلامية على ثلاثة مرتكزات أساسية: (١) نقد سلوك المسلمين، (٢) الإحساس بوجود فراغ في التعاليم الدينية السائدة، (٣) غياب طبيعة نظامية بين المفاهيم الإسلامية (خوش منش و همكاران، ١٤٠٢ ش، صص ١٧٨-١٩٠). ويرى أن انشغال العامة بالأوهام والخرافات، واستغراق النخبة في الاستدلالات الفلسفية الجامدة، كان من العوامل الرئيسة لتراجع حضارة المسلمين أمام التقدم المادي الغربي (خامنئي، ١٣٩٢ هـ ص ٢٤٥). ويقدم آية الله خامنئي أربعة أسس رئيسية في منهجية تفسيره:

(١) تقديم الإسلام كمذهب اجتماعي.

(٢) تحقيق الانسجام والتوافق بين جميع مبادئ ومعارف الدين بهدف إنشاء نظام حياة.

(٣) ضرورة ترتيب الأولويات في عرض مبادئ ومعارف الإسلام لتحقيق الطبيعة النظامية.

(٤) اعتماد التفسير والنظرية على النصوص الأصلية للدين، وخاصة القرآن الكريم (مودب و همكاران، ١٣٩٦ ش، ص ١٦٤).

وتُظهر دراسة أعماله التفسيرية أن توجهه التفسيري في الغالب اجتماعي وسياسي، وأن منهجه التفسيري عقلاني واجتهادي. وفي السنوات الأخيرة، حظي التوجه التفسيري المعروف بـ «التفسير الحضاري»، الذي يسعى للكشف عن أسس بناء الحضارة في القرآن، باهتمام الباحثين، ويظهر توافقاً جزئياً مع المدرسة التفسيرية لآية الله خامنئي (جمعی از پژوهشگران، ١٣٩٣ ش، ص ١٥١). ومفهوم الطبيعة النظامية في فكره واهتمامه بمسألة الحضارة الإسلامية الجديدة، باعتبارها روح الحضارة الإسلامية، يُظهر نظريته المنسجمة والمنهجية للدين والقرآن الكريم. كما أن «عملية تحقيق الأهداف الإسلامية» نظرية وضعها لتوضيح مراحل تحقيق أهداف الإسلام، حيث يُعتبر الثورة الإسلامية المرحلة الأولى، وتصميم النظام الكلي للحكومة على أساس الفكر القرآني المرحلة الثانية (مودب و همكاران، ١٣٩٦ ش، ص ١٦٧). وبالتالي، فإن المنظومة الفكرية لآية الله خامنئي، التي تتضمن عناصر مترابطة، محوراً واحداً، وهادفاً محدداً، تؤكد على توجهه التفسيري وفكره الديني، ووجود أمثال هؤلاء العلماء في صفوف العلماء المسلمين دليل على الطبيعة النظامية للمعارف القرآنية (خسروپناه، ١٣٩٦ ش، ص ٤٣٥).

٥. النتيجة

لإثبات نظامية معارف القرآن الكريم، إلى جانب الآيات والأحاديث الصريحة، يُعد استخدام طرق التحليل الكيفي أمراً ضرورياً. يمكن لهذه الأساليب أن تساعد في اكتشاف النظريات القرآنية وبيان انسجام النص والمضمون في القرآن. ولا يمكن إثبات الترابط ووحدة القرآن كله إلا عندما يتم تقديم تفسير شامل لجميع آياته وسوره. تركز النقاشات الأساسية على طبيعة وروح النص الوحي للقرآن. ويجب على المجتمع النخبوي اليوم، من خلال اكتشاف النظريات الجزئية وضمها إلى أصول الدين، أن يرسم خريطة طريق لفهم أعمق للقرآن. ويشير تتبع آثار المفكرين القرآنيين أيضاً إلى نظامية معارف القرآن وإلى صرخة خلود وشمولية القرآن منذ أعماق التاريخ. وأفضل دليل لإثبات نظامية معارف القرآن هو المنظومة الفكرية والعملية لآية الله خامنئي، رائد الحضارة الإسلامية الجديدة. تُظهر نظرية الحضارة الإسلامية الجديدة وأساليب قيادته تكامل وتماسك المذهب الفكري ومصدره الأساسي، القرآن الكريم.

٤٦
الحكمة في القرآن السنة

المصادر

القرآن الكريم

آجیلیان، محمد مهدی (۱۳۹۷ ش). نظریه سیستم‌ها و کارکردهای قرآنی آن. اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، شماره ۱۷.

آریان، حمید (۱۳۷۹ ش). زبان قرآن: ساختار و ویژگی‌ها. معرفت، شماره ۳۵.

آقای، سید علی (۱۳۸۶ ش). انسجام قرآن؛ رهیافت فراهی - اصلاحی در تفسیر. پژوهش‌های قرآنی، ۱۳ (۴۹).

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۳.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

احمدزاده، سید مصطفی (بی تا). تفسیر سیستمی قرآن کریم. در: دومین کنفرانس ملی تفکر سیستمی.

الازهری، محمد بن احمد (۱۴۱۲ ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۴، چاپ دوم.

بابایی مجرد، حسین؛ عبدالحسین زاده، محمد (۱۳۹۷ ش). نظام‌سازی قرآن بنیان؛ چپستی، چرای و چگونگی.

قبسات، ۲۳ (۸۷)، ص ۱۱۱-۱۳۷.

بهمنی، سعید (۱۳۹۷ ش). نظریه‌های قرآن بنیان. پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن.

پهلوان‌نژاد، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۰ ش). معادل‌یابی واژگان قرآنی در پرتو روابط موجود در نظریه شبکه

معنایی. علوم قرآن و حدیث، ۴۳ (۸۶).

جدی، حسین و همکاران (۱۴۰۱ ش). تبیین ادله و مستندات نظام‌واره معنایی قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی،

شماره ۳۵.

جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۳ ش). مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. تهران:

انتشارات انقلاب اسلامی.

حسرتی، مصطفی (۱۳۸۵ ش). مقدمه‌ای بر روش کیفی نظریه داده‌بنیاد. زبان و زبان‌شناسی، شماره ۳.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۸/۷/۲۸ ش). بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور. قابل دسترسی در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259>

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶ ش). منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی.

خوش‌منش، ابوالفضل و همکاران (۱۴۰۲ ش). الگوپذیری مرجعیت یافتگی قرآن کریم از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای.

قیم، شماره ۲۸.

دانایی فرد، حسن؛ امامی، سید مجتبی (۱۳۸۶ ش). استراتژی‌های پژوهش کیفی؛ تأملی بر نظریه‌پردازی داده‌بنیاد.

اندیشه مدیریت، ۲۱ (۲)، ص ۶۹-۹۷.

دراز، محمد عبدالله (۱۳۹۴ ش). دیدگاه‌هایی نو درباره قرآن. ترجمه شعیب علی خواجه. نشر احسان.

دوران، دانیل (۱۳۷۶ ش). نظریه سیستم‌ها. ترجمه محمد یمینی دوزی سرخابی. انتشارات علمی و فرهنگی.

ذوقی، امیر (۱۳۹۲ ش). نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث،

شماره ۱۲.

- رجبی، محمود (۱۳۸۳ش). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رضایی منش، بهروز؛ بابایی مجرد، حسین (۱۳۹۴ش). معناشناسی نظام‌سازی و روش‌شناسی کشف نظام. قیسات، شماره ۷۶.
- رضائیان، علی (۱۳۷۶ش). تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم. تهران: سمت.
- شلتوت، محمد (۱۳۸۰ش). تفسیر القرآن الکریم. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۷۵ش). اقتصادنا. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸ق). دروس فی علم الاصول (الحلقه الاولى). قم: چاپخانه اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ش). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و پنجم، ج ۱۵، ۱، ۱۰.
- فراهی هندی، عبدالحمید (۱۳۸۸ش). دلائل النظام. المطبعة الحمیدیه.
- قائم‌نیا، علی‌رضا (۱۳۹۰ش). معناشناسی شناختی قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قمرزاده، محسن؛ تیموری، نسیم (۱۴۰۱ش). ارزیابی روش شناختی سبک تفسیر موضوعی داده‌بنیاد. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳(۵۰)، ص ۳۱-۶۰.
- قیطوری، احمد (۱۳۸۲ش). قرآن ساخت‌شکنی و بازگشت به خانه. قم: کتاب طه.
- لطفی، سیدمهدی (۱۳۹۰ش). پیوستگی متنی سوره‌های قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۴(۸).
- محمدی، داود و همکاران (۱۳۸۹ش). تجزیه و تحلیل سیستم‌ها: تفکر سیستمی با رویکرد تصمیم‌گیری و حل مسائل سازمانی. تهران: فقتنوس.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۸ش). تناسب آیات. مترجم عزت‌الله مولانی‌نیا. بنیاد معارف اسلامی.
- مودب، سیدرضا؛ عینی‌زاده، محمد (۱۳۹۶ش). نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۱.
- مهدوی‌زاد، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۵ش). تاریخ دانش تناسب آیات. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۵.
- مهرابی، امیرحمزه و همکاران (۱۳۹۰ش). معرفی روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد برای تحقیقات اسلامی. مدیریت فرهنگ سازمانی، شماره ۲۳.
- مهری، کریم (۱۳۹۵ش). دولت اسلامی براساس بیانات مقام معظم رهبری: روش نظریه داده‌بنیاد. دانش سیاسی، شماره ۲.
- نبوی، سیدعباس (۱۳۷۵ش). فقه، زمان و نظام‌سازی. کیهان/اندیشه، شماره ۶۷.
- نظرییگی، مریم (۱۳۹۲ش). رهیافت روش‌شناسانه شهید صدر در موضوع نظریه قرآنی. پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۳.
- واسطی، عبدالحمید (۱۳۸۳ش). نگرش سیستمی به دین. کتاب نقد، شماره ۳۳.
- یوسفی‌مقدم، محمدصادق (۱۴۰۰ش). نظام‌سازی قرآنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱-۲.

The Historical Capacity of Quranic Stories in the Face of Contemporary Hermeneutics and Historicity

MohammadReza Ghaemi Nik 

Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
ghaeminik@razavi.ac.ir

Abstract

In the Noble Quran, numerous Quranic stories are recounted. But do these Quranic narratives have a role to play in the new Islamic civilization? In order to understand this role and position, the present article addresses the following question: “What are the civilizational and historical capacities of the imaginative dimension of Quranic narratives when confronted with human stories grounded in the hermeneutic (and contemporary Western) imagination?” To answer this question, we have employed a comparative method and focused first on Martin Heidegger’s hermeneutics and historicity and then on the thought of Paul Ricoeur. Heidegger, in his explication of hermeneutics and historicity, regards Kant’s formation of the categories of the understanding as the product of productive imagination and describes imagination in the power of judgement as reconstructive imagination. In Heidegger’s view, understanding is constituted through the hermeneutic circle between these two meanings of imagination, and hermeneutics together with historicity replace traditional metaphysics and the transcendental subject. Continuing from there and with emphasis on the relationship between language, imagination, and narrative, we compare the positions of Heidegger and Paul Ricoeur in order to explain how, in contemporary Western hermeneutics, both reality and truth are shaped under the influence of linguistic imagination. In other words: how do human imaginative narrations inform the reality according to human imaginary forms? In the second part of the article, by referring to the efforts of Henry Corbin, we have demonstrated that the imagination which plays a central role in Heidegger’s hermeneutic understanding (and that of those who follow him) is equivalent to the “connected imagination” (*khiyāl muttasil*) in Islamic philosophy—particularly in the thought of Abū Naṣr al-Fārābī, Shāhāb al-Dīn

Cite this article: Ghaemi Nik, M.R. (2025). The Historical Capacity of Quranic Stories in the Face of Contemporary Hermeneutics and Historicity. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 49-70.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73081.1051>

Received: 2025-01-14 ; **Revised:** 2025-02-26 ; **Accepted:** 2025-03-29 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



Suhrawardī (Shaykh al-Ishrāq), and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā). Al-Fārābī, drawing a distinction between the prophet and the philosopher, considers revelation (*wahy*) to be the result of the prophet's connection with the Active Intellect (*'aql fa'āl*). In this conjunction, truths descend upon the prophet simultaneously both as intellectual truths and as imaginal truths. Whereas the philosopher's reception of truths is purely intellectual, the prophet apprehends those same truths in an outward form consisting of similitudes and imaginal figures while their inner essence remains rational and demonstrative. This specific mode of connection enables the prophet—unlike the philosopher—to communicate with ordinary people who are engaged with the sensible, using a language they can understand. Shaykh al-Ishrāq, by emphasizing the relationship between the connected imagination and the disconnected imagination (*khayāl munfaṣil*), draws a clear distinction between the true and divine imaginal forms on the one hand, and the demonic and false imaginal forms on the other. In the Transcendent Philosophy (*al-ḥikmat al-muta'āliya*) of Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, by introducing the concept of imaginal immateriality—in contrast to intellectual immateriality (*tajarrud 'aqlī*), which is restricted to the rare few—access to the imaginal forms belonging to the disconnected imagination is considered possible and within the reach of all human beings. Because of the relationship, in the view of Muslim philosophers, between the connected imagination and the disconnected imagination, intellectual and demonstrative realities are present in the inner dimension of these very imaginal forms. All human beings are capable of apprehending truths in their imaginal form, but attaining their hidden intellectual essence requires intellectual immateriality and is the prerogative of the rare elite. In a comparative perspective, it has been stated that imagination in Heideggerian hermeneutics remains confined to the purely human domain and is entirely subject to the synthetic activity through which man himself constructs imaginal forms out of particular sensible data—whether in the form of poetry, narrative, novel, play, or even cinema. Such a conception of imagination is wholly governed by human desires and inclinations; it possesses no fixed, factual (*nafs al-amrī*), and independently subsisting imaginal forms. In the final analysis, the complete severance of the connected imagination from the disconnected imagination leads inevitably to the historicization and relativization of all understanding. For this very reason, Martin Heidegger was unable to attain a metaphysical understanding that transcended poetic imagination. By contrast, in the tradition of Muslim philosophers, imagination is bound to metaphysics and to the intellect. This is why it is possible to distinguish between false imaginal forms and true imaginal forms. If we regard the Quranic stories as the fruit of the Prophet's connection with the Active Intellect, then within the inner dimension of the imaginal form of these Quranic stories there lie concealed metaphysical and intellectual realities. The historical narratives of the Quran, presented in the language of parable, symbol, and imagination, are accessible to all human beings. However, their hidden intellectual essence has become the very substance of the proofs of theology, philosophy, and jurisprudence. In this perspective, the connected imagination—although it is a human faculty and constructs particular imaginal forms by combining the sensible—nevertheless, because of the real relationship it maintains with the forms belonging to the disconnected

imagination, is capable of distinguishing between true imaginal forms and untrue ones. A purely human storytelling about the origin of man may indeed be composed from the synthesis of particular sensible forms, and the truth or falsity of such a story will not be manifest. By contrast, the Quranic narrative of creation is true, and its truth or falsity is definitively known. Therefore, when confronted with contemporary hermeneutics and historicism—which treat all purely human narratives as equally valid—the Quranic narratives, despite being clothed in imaginal forms, serve as the very prologue to demonstrative and metaphysical understanding of revealed truths. For this reason, they possess a distinctive validity relative to merely human narratives. In the concluding section of the article, through an examination of the statements of the major Quranic exegetes concerning both (a) the essential nature of the Quranic narratives and (b) the concrete subject-matter of these narratives, we have demonstrated that the analysis presented above—which rests upon the doctrines of Muslim philosophers—is fully consonant with the position that the imaginal forms of the Quranic narratives are real and veridical. In the conclusion, it is pointed out that this very capacity can prove effective, within all domains that belong to the public sphere of Islamic civilization—whether the various arts, narrative literature, or any other domain addressed to the general audience—when confronting the wave of relativism generated by the hermeneutical circle on the one hand, and by the humanistic Western novels and stories on the other.

Keywords: hermeneutics, Quranic stories, Heidegger, Corbin, connected imagination, disconnected imagination.



الطاقة التاريخية للقصص القرآنية في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة

محمدرضا قائمي نيك

لقسم العلوم الاجتماعية، بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، إيران. ghaeminik@razavi.ac.ir

الملخص

لقد وردت في القرآن الكريم قصص قرآنية متعددة، غير أن السؤال المطروح هو: هل لهذه القصص دور في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة؟ ولأجل فهم هذا الدور، تناولنا في هذه الدراسة السؤال الآتي: «ما هي الطاقات الحضارية والتاريخية للبعد المتخيل في القصص القرآنية في مواجهة القصص الإنسانية القائمة على الخيال الهرمنيوطيقي الغربي والمعاصر؟» وفي سبيل الإجابة عن هذا السؤال، اعتمدنا منهج الدراسة المقارنة، فركزنا أولاً على الهرمنيوطيقا والتاريخانية لدى مارتن هايدغر، ثم على آراء بول ريكور. إذ يرى هايدغر، في تفسيره للهرمنيوطيقا والتاريخانية، أن تشكّل مقولات الفاهمة عند كانط هو نتاج الخيال الإنتاجي، بينما يعرف الخيال في قوة الحكم بأنه خيال استرجاعي. ومن وجهة نظره، فإنّ الفهم يتكوّن عبر الدور الهرمنيوطيقي بين هذين المعنيين للخيال، بحيث تحلّ الهرمنيوطيقا والتاريخانية محلّ الميتافيزيقا التقليدية والذات الاستعلانية. وفيما بعد، ومع التأكيد على العلاقة بين اللغة والخيال والسرد، أوضحنا - من خلال المقارنة بين آراء هايدغر وريكور - كيف تشكّل الحقيقة والواقع في الهرمنيوطيقا الغربية المعاصرة تحت تأثير الخيال اللغوي، وكيف أن السرديات الإنسانية المتخيّلة تصوغ الحقيقة تبعاً لصوّر الخيال الإنساني. وفي القسم الثاني من المقال، ومع الإشارة إلى جهود هنري كوربان، بيّنا أن الخيال في الفهم الهرمنيوطيقي عند هايدغر وأمثلة يعادل «الخيال المتّصل» في الحكمة الإسلامية، ولا سيّما في آراء أبو نصر الفارابي، وشيخ الإشراق، وصدر المتألّهين الشيرازي. فالفارابي، من خلال تمييزه بين النبي والفيلسوف، يرى أن الوحي هو ثمرة اتصال النبي بالعقل الفعّال، حيث تنزل الحقائق على النبي في آن واحد بصيغتين عقلية وخيالية. بينما يتلقّى الفيلسوف الحقائق بصورة عقلية محضّة، فإنّ النبي يدركها في ظاهرها التمثيلي وصورها الخيالية، وفي باطنها العقلي والبرهاني. وهذه الكيفية من الاتصال تمكّن النبي، بخلاف الفيلسوف، من التواصل مع لغة عامة الناس المنشغلين بالمحسوسات. ويؤكد شيخ الإشراق على الصلة بين الخيال المتّصل والخيال المنفصل، ويميّز بين الصور الخيالية الحقيقية والإلهية من جهة، والصور الشيطانية والباطلة من جهة أخرى. وفي الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي، ومع طرح فكرة التجرّد المثالي (على خلاف التجرّد العقلي الذي يقتصر على النوادر)، يُعدّ

استناداً إلى هذه المقالة: قائمي نيك، محمدرضا (٢٠٢٥). الطاقة التاريخية للقصص القرآنية في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية

المعاصرة. الحكمة في القرآن والسنة، ٣(٣)، صص ٤٩-٧٠. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73081.1051>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠١/١٤؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٢/٢٦؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٩؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



الوصول إلى الصور الخيالية في الخيال المنفصل أمراً ممكناً ومتاحاً لجميع البشر. وبسبب العلاقة بين الخيال المتصل والمنفصل عند الحكماء المسلمين، فإنّ في باطن هذه الصور الخيالية تكمن حقائق عقلية وبرهانية. فجميع الناس يستطيعون إدراك الحقائق في صورتها الخيالية، غير أنّ الوصول إلى باطنها العقلي يظلّ محتاجاً إلى التجرد العقلي، وهو خاص بالنادر من البشر. وعند المقارنة، يتبيّن أنّ الخيال في الهرمنيوطيقا الهايدغرية يبقى محصوراً في المجال الإنساني، ويتبع التركيب الذي يصنعه الإنسان من الصور الجزئية المحسوسة في عالم الخيال، سواء في الشعر أو القصص أو الرواية أو اللعب أو حتى السينما. وهذا المعنى من الخيال تابع للأهواء الإنسانية، ولا يمتلك أي صورة متخيّلة ثابتة أو نفس الأمرية، وفي النهاية فإنّ انقطاع الخيال المتصل عن الخيال المنفصل يؤدّي إلى التاريخية والنسبية في الفهم. ولهذا السبب لم يكن مارتين هايدغر قادراً على أن يكون له فهم ميثافيزيقي يتجاوز الخيال الشعري. أمّا الخيال عند الحكماء المسلمين فهو مقيد بالميتافيزيقا والعقل، ولذلك يمكن التمييز بين الصورة الخيالية الباطلة والصورة الخيالية الحقيقية. إذا اعتبرنا القصص القرآنية ثمرة اتصال النبي بالعقل الفعال، فإنّه في باطن الصورة الخيالية لهذه القصص تكمن حقائق ميثافيزيقية وعقلية. إنّ فهم القصص التاريخية في القرآن، بلغة التمثيل والخيال، ميسور لجميع البشر، غير أنّ إدراك باطنها العقلي يقدم مادّة للبراهين الكلامية والفلسفية والفقهية. وفي هذا التصوّر، فإنّ الخيال المتصل، وإنّ كان خيالاً إنسانياً يركّب الصور الجزئية من المحسوسات ويصوغها، فإنّه بسبب علاقته بالصور في الخيال المنفصل يستطيع أن يميّز بين الصور الخيالية الحقيقية وغير الحقيقية. فالسرد الإنساني المحض عن أصل الإنسان يمكن أن يتكوّن من تركيب الصور الجزئية دون أن يكون التمييز بين صدقه وكذبه واضحاً، بينما القصة القرآنية عن الخلق قصة حقيقية، وصدقها وكذبها معلوم. ومن ثمّ، في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة التي تعتبر جميع القصص الإنسانية المحضنة متساوية في الاعتبار، فإنّ القصص القرآنية، على الرغم من استفادتها من الصور الخيالية، تُعدّ مقدّمة للفهم البرهاني والميتافيزيقي للحقائق الوحيانية، وبالتالي فهي تتمتع باعتبار متميّز عن القصص الإنسانية المحضنة. وفي القسم الختامي من المقال، ومن خلال دراسة أقوال مفسّري القرآن حول طبيعة القصص القرآنية وكذلك أقوالهم المتعلقة بموضوع هذه القصص، أوضحنا أنّ التحليل المذكور، القائم على آراء الحكماء المسلمين، ينسجم مع القول بأنّ الصور الخيالية في القصص القرآنية وكذلك لغتها واقعية وحقيقية. وقد أُشير في الخاتمة إلى أنّ هذه الطاقة يمكن أن تكون فعالة في مواجهة موجة النسبية الناشئة عن الدور الهرمنيوطيقي وعن القصص والروايات الإنسانية الغربية، وذلك في مختلف المجالات الفنية والسرديات القصصية وكلّ مجال يرتبط بالجمهور العام للحضارة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، القصص القرآنية، هايدغر، كوربان، الخيال المتصل، الخيال المنفصل.

١. المقدمة

على الرغم من أنّ الجذر اللغوي لكلمة «الهرمينوطيقا» مشتق من الكلمة اليونانية Hermeneuein (شرت، ١٣٩٠ش، ص ٣١)، فإنّ طرح مسألة «الفهم الهرمينوطيقي للوجود» في القرن العشرين يمكن تتبّعه في آراء اللاهوتي المسيحي في القرن التاسع عشر، إرنست شلايرماخر. فقد قدّم، في ردّ فعله على الفهم الميتافيزيقي للعصور الوسطى وتفسير كانط الأخلاقي لمنشأ الدين في كتابه «نقد العقل العملي»، التجربة الدينية^١ - التي تُعدّ نوعاً من الإحساس بالتبعية المطلقة - بوصفها منشأ الدين. «الممارسة العملية^٢ فنّ، والتفكير النظري^٣ علم، أما الدين فهو الإحساس^٤ باللامتناهي وتدوّقه^٥» (Schleiermacher, 1996, p. 23). هذا تصوّر ما قبل المفهومي^٦ أدى إلى أنّ شلايرماخر، في مقام الدعوة إلى الدين أو، بتعبير آخر، في الحوار حول الدين مع الآخر، لم يتمكّن من استخدام لغة المنطق أو الحجج الميتافيزيقيّة أو معايير العقل العملي؛ بل كانت الهرمينوطيقا هي السبيل الذي تُستثار من خلاله التجربة الدينية في شخص آخر. وقد نقل فيلهلم دلتاي تجربة شلايرماخر الدينية إلى حقل العلوم الإنسانية، ومن خلال تأكيده على «تجربة الحياة»^٧ بوصفها موضوعاً للعلوم الإنسانية، لم يكتفِ بالابتعاد عن المدرسة المثالية التي تبناها مفكرون مثل كانط وهيغل، بل طرح الهرمينوطيقا بوصفها لغة العلوم الإنسانية. فموضوع العلوم الإنسانية هو تجارب حياة الإنسان عبر التاريخ، ومن خلال الهرمينوطيقا يصبح فهم هذه التجارب وإعادة قراءتها أمراً ممكناً. إنّ تأكيد دلتاي على «التعاطف» لفهم التجارب التاريخية للإنسان إنّما يتحقّق بواسطة قوّة الخيال^٨ (واعظي، ١٣٨٦ش، ص ١١٨). ومع ذلك، وكما أشار مارتن هايدغر، فإنّ جهود دلتاي لم تتمكّن من صياغة العلوم الإنسانية على أساس التفسير الأنطولوجي للإنسان، وظلّت في حدود التفسير النفسي للدازاين^٩ (هايدغر، ١٣٨٦ش، ص ١٥٧) أما مارتن هايدغر، فقد حاول باستبدال الدازاين بالذات الكانطية، أن يجعل من الهرمينوطيقا عند دلتاي أنطولوجيا أساسية. وقد فسّر العلاقة بين الإنسان والوجود على أساس «الدائرة الهرمينوطيقية»، مستنداً إلى اللغة والزمان (التاريخانية)^{١٠} بوصفهما بيت الوجود. وفي هذا السياق،

1. Religious experience
2. praxis
3. Speculation
4. Sensibility
5. Taste
6. Preconceptual
7. Erlebnis
8. imagination
9. Da-sein
10. Historicity

تشكّل الدائرة الهرمنيوطيقية بين معنيين للخيال. بعد استكمال هذه المقدمة، سنتناول في هذا المقال آراء هنري كوربان، مترجم كتاب «الوجود والزمان» لمارتن هايدغر إلى اللغة الفرنسية. فقد تجاوز كوربان، من خلال اعتماده على آراء الحكماء والعرفاء الإيرانيين أمثال السهروردي، ابن عربي، وصدر المتألهين الشيرازي، وبالتركيز على معنى آخر للغة والزمان، الدائرة الهرمنيوطيقية، مع بقائه ملتزماً بالميتافيزيقا رغم اهتمامه بقوة الخيال. ففي آراء الحكماء الإيرانيين، يُعدّ الخيال مجالاً وسيطاً بين المحسوس والمعقول، وهو ذو وجه ناسوتي ولاهوتي، أي ما يُعرف بالخيال المتصل والخيال المنفصل. يرى الحكماء المسلمون أنّ حقيقة القرآن وكلام الوحي تتسم في آن واحد بطابع تخيلي (تمثيلي) وعقلاني (برهاني). ويعتبر الفارابي أنّ الفرق بين النبي والفيلسوف يكمن في أنّ النبي يتلقّى الحقائق الكلية بصورة تخيلية وعقلانية في آن واحد، ولذلك يستطيع نقلها إلى عامة الناس المنهمكين في الأمور المحسوسة. فالحقائق القرآنية، وإنْ عُرضت في صورة القصص القرآنية، فإنّها تحمل أيضاً وجوهاً عقلانية وبرهانية. وفي سياق شرح هذا التصور، ومع الإشارة إلى العديد من القصص والتمثيلات القرآنية، سعينا للإجابة عن الأسئلة التالية:

- ١) ما الفارق الجوهرى بين القصص القرآنية والقصص البشرية من حيث الخيال السردى؟
- ٢) ما المعنى الذي يحكم الخيال في القصص القرآنية؟
- ٣) ما هي الإمكانات الحضارية والتاريخية للبعد التخيلي في القصص القرآنية في مقابل القصص البشرية القائمة على الخيال الهرمنيوطيقي الغربى والمعاصر؟

٢. ظهور الهرمنيوطيقا المعاصرة في العالم الغربى بوصفها أساساً للعلوم الإنسانية

٢-١. من التجربة الدينية إلى تجربة الحياة

يُعدّ إرنست شلايرماخر^١ المتكلّم المسيحي الشهير ومؤسس اللاهوت الليبرالي، من أبرز من تناول الدين بوصفه نوعاً من الإحساس بالتبعية المطلقة، وذلك في كتابه «حول الدين»^٢، حيث ردّ على الشائبة التي أقامها كانط بين «نقد العقل النظري» و«نقد العقل العملي»، من خلال الإحساس بالتبعية المطلقة للمتأهلي إزاء اللامتناهي، حيث اعتبر التجربة الدينية الخالصة منشأ الدين. «الدين هو علاقة حميمة، تجربة جوّانية، إحساس، وسكنى اللامتناهي في المتأهلي» (كونغ، ١٣٨٦ش، ص ٢١٣). هذا الفهم ما قبل المفهومى للدين يتشكّل في البداية عبر قوّة الخيال، ويُسّثار في الآخرين أيضاً من خلال هذه القوّة عند نقله إليهم. «إنّ الخيال^٣ الذي يصنع لنا العالم، وبدون العالم لا يمكننا أن نمتلكوا

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)

2. On Religion: Speeches to its Cultured Despisers (1799)

3. Imagination

إلهًا. فالله أيضًا هو من صنع خيالنا. في الدين، نُعَين العالم مباشرة بوصفه مؤثّرًا فينا... فالله هو العالم نفسه وقد أضفى عليه الخيال شخصية» (Schleiermacher, 1996, p. 51-52). لا يعتبر شلاير ماخر مفهوم الله، بمعناه الحقيقي، موضوعًا واقعيًا للإحساس بالتبعية المطلقة، بل يرى أنّ من يخوض تجربة دينية، في تلك اللحظة الأصيلة يجب أن يفترض أنّ موضوع تجربته هو الله أو كائن لا متناهي. هذا الفهم القائم على الخيال والإحساس بالتبعية المطلقة، ما إن يُدرج ضمن مفاهيم منطقية، حتى يفقد طابعه الديني ويغدو خاليًا من المعنى الديني. ولهذا السبب، اضطرّ شلاير ماخر، في مقام نقل الدين من فرد إلى آخر، إلى استخدام لغة هرمنيوطيقية، كي يثير الشعور الديني في الآخرين عبر توظيف الأساليب الأدبية والنفسية. فالدعوة إلى الدين هو إثارة الإحساس الديني في الآخرين. «كان شلاير ماخر يرى أنّ فهم النصّ يتوقّف على إدراك الجانبين النحوي والفني للنصّ واللغة. الجانب النحوي للنصّ هو أمر موضوعي، ويمكن الوصول إليه من خلال تطبيق القواعد والقوانين المدوّنة، أمّا المشكلة الرئيسة في الفهم فتكمن في الجانب الفني للنصّ، الذي يحمل بعدًا نفسيًا، ويتّصل بفكر المؤلف وطريقة استخدامه وتصرفه في اللغة والمفردات» (واعظي، ١٣٨٦ش، ص ٩٢). هذا الجانب من الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر يتعامل مع قوّة الخيال. ومن ثمّ، فإنّ ظهور التجربة الدينية بهذا المعنى يرتبط ارتباطًا جوهريًا بطرح مسألة الهرمنيوطيقا. وسّع فيلهلم دلتاي، بتأثير من شلاير ماخر، هذا التصرّف للتجربة الدينية والهرمنيوطيقا من مجال الدين إلى حقل العلوم الإنسانية. فالعلوم الإنسانية، من خلال توظيف الهرمنيوطيقا، هي علوم تشكّل عبر فهم تجربة حياة الإنسان على امتداد التاريخ. إنّ العلوم، سواء كانت طبيعية أم إنسانية، تتعامل مع التجربة، ولكن كما بيّن كانط في «نقد العقل النظري» حدود هذه التجربة، حاول دلتاي أن يصوغ حدود العلوم الإنسانية في التاريخ. «إنّ الشرط الأول لإمكان العلوم التاريخية يقوم على هذه الحقيقة: أنّي كائن تاريخي؛ أي أنّ من يبحث في التاريخ يشبه من يصنع التاريخ» (واعظي، ١٣٨٦ش، ص ١٠٥). إنّ العلاقة بين بناء التاريخ وبانيه هي علاقة دائرية، وقد طرحها لاحقًا مارتن هايدغر تحت عنوان «الدائرة الهرمنيوطيقية» بوصفها أساسًا للمعرفة الإنسانية.

٢-٢. الهرمنيوطيقا بوصفها وصفًا وجوديًا للإنسان والعالم

في كتابه «الوجود والزمان»، ورغم ترحيبه بآراء دلتاي، يرى مارتن هايدغر أنّ فكرة دلتاي ما تزال أسيرة التفسير النفسي للحياة، بينما يسعى هايدغر إلى تأسيس قاعدة أنطولوجية للإنسان وفهمه الهرمنيوطيقي (هايدغر، ١٣٨٦ش، ص ١٨٥). وبعبارة أخرى، فإنّ هرمنيوطيقا دلتاي، في نهاية المطاف، تعتمد على الأبعاد النفسية لفهم الإنسان التاريخي، وتحاول من خلال توظيف الأساليب النفسية في الهرمنيوطيقا أن تفهم الأبعاد النفسية لتجربة الحياة الكامنة خلف النص. في المقابل، لم

يقتصر هايدغر على اعتبار الدائرة الهرمنيوطيقية مجرد دائرة تتعلّق بفهم النص أو التعبيرات الإنسانية الأخرى، بل وسّعها، من خلال إعادة قراءة الفينومينولوجيا لدى هوسرل وكانط، لتصبح بنية وجودية للإنسان وصفة أنطولوجية للدازاين.^١ تجدر الإشارة إلى أنّ مارتن هايدغر، بانحرافه عن إرث أستاذه إدموند هوسرل، قدّم عالم الحياة على الذات الفردية. فهو سرل كان يرى أنّ العالم قائم في وعي الذات، بينما اعتبر هايدغر أنّ «الوجود-في-العالم» يسبق الذات المتعالية الهوسرلية (بالمر، ١٣٨٧ش، ص ١٣٧). ولهذا الغرض، استخدم هايدغر الظاهراتية الهرمنيوطيقية في كتابه «الوجود والزمان»^٢ للإشارة إلى النتيجة المنطقية لهذا التقدّم، والتي تتمثّل في تشكّل دائرة بين الذات الفردية و«الوجود-في-العالم» الجمعي، وهي ما يُعرف بالدائرة الهرمنيوطيقية. الصيغة المبسّطة للمسألة هي أنّه إذا كانت الذات نفسها، في تأملها الذي ينتهي إلى افتراض عالم الحياة، موجودة منذ البداية داخل العالم، فإنّها لا تستطيع أن تتجاهل الافتراضات المسبقة المرتبطة بـ«الوجود-في-العالم». فالذات المتعالية منغمسة مسبقاً في عالم بينذاتي سابق عليها. وكلّ ذات، بما أنّها مفترضة داخل العالم، لا يمكن أن تكون بمنأى عن المسبقات الوجودية لهذا «الوجود-في-العالم». وفي ما يلي، سنقوم بشرح هذا المسار استناداً إلى عنصرَي الزمان واللغة في هرمنيوطيقا هايدغر.

٢-١. الزمان والتاريخانية

خلافًا للفهم الأفلاطوني للزمان، يرى هايدغر أنّ الزمان الخالي من الوجود لا معنى له. «الزمان، زمانيّ» (Heidgger, 1996, p. 21)، لأنّ الزمانية هي البنية الوجودية للدازاين. وفي شرحه لزمانية الزمان، يشير هايدغر إلى مفهوم «التاريخانية». والتاريخانية تعني أنّ الدازاين كان دائماً حاضراً ضمن سياق تاريخي، وكأنّه أمر مُلقًى^٣ في التاريخ. وبما أنّ الدازاين مُلقًى في العالم، فإنّه مرتبط بالحدث. فالدازاين هو حدث أصيل، والتاريخانية من جوهره. إنّ الدازاين، أي الإنسان، ليس سوى سلسلة من الأحداث المتعاقبة في التاريخ. ومن ثمّ، تقوم دائرة بين كونه حدثاً وبين كونه مُلقًى في التاريخ. وبما أنّ الدازاين قد أُلقي في سياق التاريخ والثقافة الإنسانية العامة، فهو حدث في التاريخ. ومع ذلك، فإنّ هذا الإلقاء في التاريخ يمثّل القاسم المشترك بين الدازاين (أي الإنسان الأصيل) والداسمان (أي الإنسان غير الأصيل)، سواء في القصديّة التاريخية أو في الغفلة عن هذا الإلقاء^٤. ولهذا، فإنّ كينونة الدازاين تتبع من اهتمامه ببعده التاريخي. وفي هذا الاهتمام والوعي بالتاريخانية، يكتسب الدازاين إشراقاً على ماضيه

1. Da-sein
2. Being and Time
3. Geforfenheit
4. Vergessen

وحاضره، ويغدو قادراً على بناء مستقبله. «الدازايين، كيفما نشأ، وأيّ فهم كان له للوجود، فإنّه ينمو دائماً ضمن الطريقة التقليدية التي فسّر بها نفسه، ولذلك، يدرك الدازايين نفسه في ظروف معيّنة وبشكل ثابت، وعلى أساس هذا الإدراك، يكشف عن إمكانيات وجوده وينظّمها» (Heidegger, 1995, p. 20). ومن ثمّ، فإنّ الإمكانية الوحيدة لتجاوز السياق التاريخي لدى الإنسان، في نظر هايدغر، تكمن في الوعي بالحياة اليومية وعدم الغفلة عنها. إنّ بداية الفهم الهرمنيوطيقي للإنسان تجاه الماضي، وإمكان إلقاء النظر نحو المستقبل، تتحقّق من خلال هذه القصص التاريخية إلى الماضي والحاضر. وفي غياب هذه القصص والوعي بتاريخية الإنسان، والانشغال بالأعمال الرتيبة اليومية، يُصاب الإنسان باللا-مأوى^١ واللا-أساس^٢. إنّ الماضي التاريخي، في نظر هايدغر، هو إرث^٣ يتملّكه الدازايين عبر إشرافه عليه، ويقوم بإعادة قراءته في لحظة الحاضر وفقاً للإمكانات التي يختارها للمستقبل. ومن هذا المنظور، فإنّ دازايين هايدغر، خلافاً للذات الديكارتية، ليس بلا تاريخ، ولكن في نفس الوقت، لا يمكن أن يكون سوى هذا التاريخ والقصد إليه. وعليه، فإنّ التاريخانية تمنح الدازايين عند هايدغر أصالة، غير أنّ الكيفية التي تجعل هذه التاريخانية تضع الدازايين على عتبة الوجود-بحيث يقوم قياماً ظهورياً في التاريخ- تعتمد على قوة الخيال واللغة، وهو ما سنتناوله لاحقاً.

٢-٢-٢. اللغة، والخيال، والسرد

يمثل الخيال واللغة، لدى هايدغر ذلك الجانب القصدي الذي يتيح إمكان تكوين واقع جديد في سياق التاريخانية. وكما نعلم، فإنّ كانط من خلال طرحه للقضايا التركيبية القبلية،^٤ جمع بين القضايا التحليلية القبلية الديكارتية والقضايا التركيبية البعدية الهيومية. ويرى كانط أنّ المعطيات الحسية والمفاهيم الذهنية المحضة مجالان منفصلان، وأنّ كيفية انطباق المفاهيم على المدركات الحسية مشوبة بفجوة وثنائية. ولحلّ هذه الإشكالية، طرح كانط مجالاً ثالثاً هو الخيال، الذي يمكنه أن يتوسّط بين الفاهمة والحس. وهذا الخيال هو خيال استرجاعي،^٥ ومرتبّط بـ«مقولات الفهم»؛ وهي مقولات سابقة على الفاهمة، تعمل من جهة على تنظيم كثرة المعطيات الحسية، ومن جهة أخرى على إقامة الصلة بين الإدراك والفهم (كاپلستون، ١٣٧٥ش، ج ٦، ص ٢٧١). وبناءً على هذا التصرّ، فإنّ الخيال له مرتبة لاحقة بالنسبة إلى الإدراك. ومع ذلك، ففي تفسير مارتن هايدغر لميتافيزيقا كانط، نواجه مجالاً من الخيال المتعالّي يمكن تسميته بالخيال الإنتاجي، وهو سابق على الإدراك العلمي. «إن

1. Hauslogiskeit
2. Bodenlos
3. Erbschaft
4. A priori
5. Reproductive

الحدس الخالص والتفكير الخالص هما نتاجا قوّة الخيال، كما أنهما في حدّ ذاتهما شيئان متخيّلان. إضافة إلى ذلك، إنّ بنيتهما أيضًا متجذّرة في بنية قوّة الخيال المتعالي، بحيث إنّ هذه القوّة تستطيع أن تتخيّل سلفًا في وحدة البنية معهما شيئًا ما» (هايدغر، ١٣٩٩ش، ص ٢١٣). ومن ثمّ، ففي فلسفة كانط، لا يوجد فقط الخيال الاسترجاعي الذي يرفع الفجوة بين الفاهمة والحس، بل يوجد أيضًا الخيال الإنتاجي^١ الذي يتوقّف عليه تشكّل المفاهيم في الفاهمة. هذان النوعان من الخيال مهّدَا السبيل لطرح فكرة الفهم الهرمنيوطيقي عند هايدغر (المصدر نفسه، ص ٢١٥-٢٥٥). فالدائرة الهرمنيوطيقية تُعرّف بين الخيال الإنتاجي والخيال الاسترجاعي، ويغدو الإدراك معتمدًا على هذه الدائرة الهرمنيوطيقية (بالمَر، ١٣٨٧ش، صص ١٨٤-١٨٦).

إنّ النظرة الهرمنيوطيقية إلى الفهم والإدراك بالاستناد إلى قوّة الخيال في رؤية بول ريكور تُعرض بتفصيل ووضوح أكبر. فقد سعى ريكور، بهدف إزالة الفاصل بين الفن والعلم أو بين الاستعارة والمنطق (Ricoeur, 1979, p. 140)، إلى التأكيد على أولوية السرد أو القصة على الواقع. ولم يكن ريكور يعتبر القصص أو السرديات مجرد نسخ من الواقع، بل إنّ القصة تُبدع^٢ الواقع وتكشفه في آن واحد (Ricoeur, 1979, p. 127)، كما أنّ صورة هذا الواقع تصبح أساسًا لقصة أخرى. «إنّ الصورة هي الوجه السلبي للقصة. إنّ قوّة النُظم الرمزية في إعادة بناء الواقع تتجلى تحديدًا في هذا الوجه من الصورة بوصفها قصة» (Ricoeur, 1978, p. 154). ولكي يفسّر ريكور هذا التبادل المستمر بين الواقع والقصة، استعان بمقولتين أساسيتين هما اللغة والعمل. فوظائف الخيال، في نظر ريكور، تتحقّق عبر اللغة والعمل معًا (Ricoeur, 1979, p. 127). ومن ثمّ، إذا جعلنا معيار الصدق والكذب هو الواقع العلمي، فإنّ الفن والخيال سيبدوان خاليين من القدرة على الحكم العلمي. غير أنّ تحليل ريكور لدور القصة في الواقع، يُظهر أنّ الخيال اللغوي غير قابل للإحالة إلى عالم آخر. «إنّ عالم الخيال اللغوي هو العالم الذي أُلقينا فيه منذ الولادة، ومن خلال إسقاط إمكاناتنا الداخلية على أساسه، نسعى إلى أن نجد مسارنا ونقيم فيه بالمعنى الحقيقي للكلمة» (Ricoeur, 1979, p. 139). في نظر بول ريكور، فإنّ الأثر الفني، بما في ذلك القصة، ليس أثرًا بلا إحالة إلى الحياة الإنسانية، كما أنّه ليس خاضعًا خضوعًا محضًا لعلاقات حياتنا اليومية، بل إنّنا، ومن خلال التحول الذي يحدث في فهمنا للحياة اليومية نتيجة الدائرة الهرمنيوطيقية والخيال اللغوي الشعري، نكتسب من الجانب السلبي إمكانية الابتعاد عن الحياة اليومية وسردها في قالب فني، ومن الجانب الإيجابي، يتاح لنا عبر السرد والقصة التي تشكّل في الأثر الفني أن نصوغ واقعًا جديدًا. فالأثر الفني، من خلال توظيفه لبُنى الخيال اللغوي مثل الاستعارة،

1. Productive
2. Invent

والسرد، والرمز ونظائرها، يميّزنا من جهة عن الحياة اليومية، ومن جهة أخرى يهيّئ لنا إمكانية تكوين واقع جديد للحياة. ومع ذلك، فإنّ الخيال اللغوي عند ريكور لا يحيل إلى خارج الحياة اليومية للأناس العاديين، مثلنا نحن، بل إنّهُ فقط بالاعتماد على الخيال (أي القصصية الهايدغرية إلى التاريخية) يمكننا أن نبتعد قليلاً عن الحياة اليومية ونُحدث تغييراً جديداً في وضع حياتنا.

٣-٢. تاريخانية الخيال

في جميع هذه المقاربات التي أُشير إليها باختصار تبعاً لمقتضى هذا المقال، فإنّ الخيال الفني أو السرديات اللغوية يقوم على قوّة الخيال المتّصل بالعقل الإنساني، ولا سبيل للاقترب من حقائق الخيال المنفصل. ومن هذا المنظور، بما أنّ الإنسان تاريخاني، ووجوده مرتبط بالزمان، فإنّ الواقع ليس سوى دائرة هرمنيوطيقية بين عالمين خياليين، أو بتعبير آخر، اللحظات التاريخية للثقافة الإنسانية. وبتعبير هايدغر، فإنّ الدوازين هو حدث يسعى في هذا السياق التاريخي إلى اكتساب وعيٍ بحياته اليومية. فالوقائع الإنسانية عبر التاريخ ليست سوى سرديات وقصص وأحداث صاغها دازينات مثل أفلاطون، المسيح، نيوتن، كانط وأمثالهم. وفي مقاله الشهير «عصر صورة العالم»، يكشف مارتن هايدغر، من خلال مفهوم «التمثّل»^١، عن اشتراك العلم والتكنولوجيا والفن الحديث في مجال التمثّل الخيالي. ووفق هذا التصرّو، فإنّ الأثر الفني، بالنظر إلى الجماليات الحديثة، ليس إلا موضوعاً لتجربة الإنسان النفسية، والفن هو وصف لتجربة حياة الإنسان. كما أنّ العلم والتكنولوجيا مؤسّسان على الرياضيات،^٢ وموطن هذه الرياضيات هو العقل الإنساني (هايدغر، ١٣٧٩ش، صص ١٣٩-١٥٦). وإذا قبلنا، وفق تحليل هايدغر لميتافيزيقا كانط، أنّ البنى الذهنية الرياضية للإنسان، التي صاغها كانط في «نقد العقل النظري» ضمن الفاهمة، هي نفسها نتاج الخيال الإنتاجي، فإنّ العلم والتكنولوجيا والوقائع التي يخلقها هي في الحقيقة نتاج الخيال الفني ونتاج أولوية السرديات على الواقع. فهذه السرديات الخيالية هي التي تستحوذ على الأدوات التصويرية وتوجّهها.

٣. العرفان والحكمة الإسلامية؛ الزمان واللغة القدسية

بعد اطلاع هنري كوربان على العرفان والحكمة الإسلامية، ولا سيّما «حكمة الإشراق» عند السهروردي، توصّل إلى معنى جديد للخيال يختلف عن التصرّو الشائع للخيال في هرمنيوطيقا الفلسفات الوجودية، إذ جعل تجاوز الحدود التاريخية أمراً ممكناً. وبناءً على ذلك، فإنّ الخيال في نظره ذو بُعدين أنطولوجيين: متّصل ومنفصل، والحقائق التي تتشكّل في الخيال المنفصل تميّز بصفة

1. Representation
2. Mathematical

ما فوق التاريخ. ويمكن القول إنّ أهمية هذا تصوّر الجديد للخيال تعود جذورها إلى بدايات تشكّل الفلسفة الإسلامية وأعمال الفارابي. يُعدّ الفارابي من المفكرين الذين تناولوا مكانة قوّة الخيال، ورأى أنّ الفرق بين الفيلسوف والنبي يكمن في هذا المجال تحديداً. فمن وجهة نظره، الفيلسوف في اتصاله بالعقل الفعّال لا يستطيع سوى تلقّي الحقائق الكلية على نحو عقلي، بينما النبي، بالإضافة إلى هذا التلقّي العقلي، يتلقّى الحقائق أيضاً عبر قوّة الخيال. «فمثل هذا الإنسان، من حيث إنّهُ يتلقّى الفيوضات عبر العقل الفعّال وبواسطة العقل المستفاد والعقل المنفعل، يُسمّى حكيماً وفيلسوفاً وعاقلاً كاملاً، ومن حيث إنّ فيوضات العقل الفعّال تُعطى لقوّته المتخيّلة، فإنّه ذو مقام النبوة والإنذار» (الفارابي، ١٤٠٣ق، ص ١٢٥). وإذا اعتبرنا النبوة والإنذار نوعاً من الاتصال ونقل الرسالة من العالم القدسي إلى العالم المادي، فإنّ الصلة بين الخيال المتّصل للنبي والخيال المنفصل تُشكّل أساس هذا النوع من الاتصال القدسي. وبالنظر إلى أنّ العقل الفعّال قد عدّ هو نفسه ملك الوحي، يمكن إدراك هذه الصلة في الحقائق الوحيانية للقرآن أيضاً؛ القرآن الذي، إلى جانب بعده البرهاني، يرتبط بعالم الخيال من خلال لغة التمثيل وقصصه القرآنية. فالقصص القرآنية ليست مجرد تخيلات بلا علاقة بالواقع البرهاني. أوضح هنري كوربان في تفسيره لهذه الصلة أنّ قوّة الخيال الإنساني، في ارتباطها بعالم المثال - الذي يُعرف بعناوين مثل الإقليم الثامن، اللا-مكان، مجمع البحرين، أرض الملكوت، مدينة جابلقا أو جابرسا، وعالم المثال - وهو الحدّ الفاصل بين عالم العقول المجردة وعالم المحسوسات، قد طُرحت لأوّل مرة على يد شهاب الدين السهروردي في صورة «عالم المثال المنفصل» (كوربان، ١٣٧١ش، ج ١، ص ٢٨٤). ومع ذلك، فإنّ بعض شارحي أعمال السهروردي، مثل الشهرورزي، بحثوا عن أصل هذه النظرية في حكماء فارس (شهرورزي، ١٣٧٢ش، ص ٥٥٤). وقد مهّد نقد السهروردي لنظرية انطباع الصور الخيالية في ذهن السبيل لطرح عالم المثال المنفصل في مؤلفاته (وحدتي پور و همكاران، ١٣٩٧ش، ص ٧٥). ومن منظور السهروردي، فإنّ عالم المثال المنفصل يقع في قوس النزول بعد عالم المثل الأفلاطونية وفوق عالم المادة (يزدان پناه، ١٣٨٩ش، ج ٢، ص ٢٠١). ومع ذلك، وبسبب عدم قبوله بتجرّد النفس المثالي وتجرّد قوّة الخيال، لم يكن السهروردي يؤمن بوجود الخيال المتّصل في قوس الصعود (المصدر نفسه).

ومع توسّع العرفان النظري عند ابن عربي، استمرّ هذا المسار، حيث طُرِح الخيال المتّصل بوصفه الخيال المقيد أو الأصغر، والخيال المنفصل بوصفه الخيال المطلق أو الأكبر (صدر المتألهين الشيرازي، ١٤١٠ق، ج ١، ص ٣٤٧). وقد فسّر السهروردي هذين النوعين من الخيال في قوسي الصعود والنزول: ففي قوس النزول يبدأ الوجود من العقل، ثم يبلغ المرتبة البرزخية، ثم عالم المادة؛ أمّا في قوس الصعود، فإنّ حركة الوجود تبدأ من الهيولي، وبعد المرور بالمراتب النباتية والحيوانية، تصل إلى

التجرد البرزخي، ثم إلى عالم العقل. ولهذا السبب، فإنّ جواهر عالم المثال المنفصل تشبه من حيث الكمّ الجواهر الجسمانية، بينما تماثل من حيث النورانية الجواهر العقلية. وقد شبّه القيصري العلاقة بين الخيال المنفصل والمتّصل بالشمس وأشعتها (قيصري، ١٣٧٥ش، ص ٩٧). إنّ عالم المثال المنفصل هو المنبع الذي تعتمد عليه القوى الخيالية لدى البشر؛ ومن ثمّ، فإنّ صور الخيال المتّصل، في حالتها الصحيحة، تنشأ من صور الخيال المنفصل، أمّا في حالتها غير الصحيحة، فهي إمّا نتيجة تمثّل الشياطين أو ثمرة إبداع قوّة المتخيّلة (المصدر نفسه، ص ١٠٤). في «الحكمة المتعالية»، قام صدر المتألّهين الشيرازي، من خلال مزج المدارس الفلسفية والعرفانية، بقبول وجود عالم المثال وتجرده عن المادة، كما طرح، من خلال شرح كيفية تجرد القوى الإدراكية للإنسان، إمكانية التجرد المثالي لجميع البشر. فقد كان يعتقد أنّ نفس كل إنسان يمكنها، بفضل الحركة الجوهرية، أن ترتقي من مرتبة الجسد إلى مرتبة التجرد والبقاء الروحاني (صدر المتألّهين الشيرازي، ١٤١٠ق، ج ٩، ص ٢٢-٢٣). وإذا كان التجرد العقلي خاصاً بالنوادر من البشر، فإنّ التجرد المثالي ميسور لجميع الناس. وقد أوضح ملاصدرا، من خلال بيان التناظر بين الإنسان والعالم، أنّ قوّة الخيال الإنساني متناظرة مع عالم المثال المتّصل، وأنّ جميع النفوس التي تبلغ التجرد البرزخي تحضر في هذا العالم (صدر المتألّهين شيرازي، ١٣٦٣ش، ص ٦٠٠). والفرق الأساسي بين رؤية ملاصدرا والسهروردي هو إيمانه بإمكان تجرد الخيال المتّصل في صورة تجرد مثالي للنفس.

وبناءً على مبدأ التجرد المثالي في الحكمة المتعالية، فإنّ لكل إنسان إمكانية بلوغ هذه المرتبة (صدر المتألّهين شيرازي، ١٣٦١ش، ص ١٠٥)، ويُعدّ الخيال المثالي ساحةً يستطيع فيها جميع البشر لقاء الحقائق المتعالية وإدراكها. وإذا قارنا إنجاز ملاصدرا في توضيح عمومية التجرد المثالي بدور قوّة الخيال في فكر الفارابي، ندرك أنّ العلاقة بين الخيال المتّصل والمنفصل تهبط للإنسان إمكانية تلقّي الحقائق المتعالية في صورة مثالية. وقد اعتبر هنري كوربان القصص الشيعة، ومنها قصة غيبة الإمام الثاني عشر، من هذا القبيل. «إنّ حكايات السهروردي والقصص الموجودة في التقليد الشيعي التي تروي بلوغ (أرض الإمام الغائب)، ليست خيالاً باطلاً أو غير واقعي أو تمثلياً، ولا يمكن فهمها إلا بمساعدة الإدراك الخيالي، كما أنّ الأحداث التي تقع هناك لا يمكن تجربتها إلا بمعونة هذا النوع من الإدراك» (كربن، ١٣٧٢ش، ص ٢٦٧). ويتوافق هذا التصرّو مع بعض الأحاديث أيضاً؛ فقد روي أنّ الإمام الحسن المجتبي (ع) قال يوم استشهد أمير المؤمنين (ع): «وإنكم لو طلبتم بين جابلق وجابرس رجلاً جلده رسول الله ما وجدتموه غيري وغير أخي الحسين» (مجلسي، ١٣٨٦ش، ج ٥٤، ص ٣٣٤). إنّ مجال الخيال، أو العالم الذي تُعرّف فيه مدينتا جابلقا وجابرسا، هو موضع مثل هذه اللقاءات، كما أنّ القصص القرآنية، من حيث ارتباطها بالواقع، تنتمي إلى هذا المجال نفسه. وبناءً على هذا التصرّو،

فإن القصص القرآنية، وإن صيغت ببيان تمثيلي وفي قالب قصصي، فإنها من حيث ارتباطها بالواقع، وعلى خلاف الروايات والقصص الهرمنيوطيقية الغربية، ليست محصورة في حدود تاريخانية الإنسان، بل تحمل بُعداً ما فوق التاريخ، ولذلك فهي فريدة في نوعها. فالقصص القرآنية، وإن أشارت إلى واقع تاريخي، فإنها، بسبب الصلة الخاصة بين النبي والحقائق المتعالية عن تاريخ البشر، ليست من صنع الخيال البشري الذي يتبدل ويتغير بفعل الفهم الهرمنيوطيقي. وفيما يلي سنتناول آراء المفسرين حول نسبة البيان التمثيلي في القصص القرآنية إلى واقعيتها.

٤. الخيال المنفصل والقصص القرآنية

كما أشرنا سابقاً، فإن حقيقة الوحي القرآني، بحسب شرح الحكماء المسلمين، هي ثمرة نزول الحقائق عبر العقل الفعّال على النبي. ومع ذلك، فإن هذه الحقائق قد عُرضت في كثير من المواضع بصيغة تمثيلية، وأحياناً في قالب القصص القرآنية.

٤-١. نسبة الأمثال القرآنية إلى الواقع

بوجه عام، يمكن تتبع أربعة اتجاهات بين مفسري القرآن فيما يتعلق بنسبة الأمثال القرآنية إلى الواقع:

(١) **النظرة الأسطورية:** في هذا الاتجاه، الذي تبناه بعض المفكرين مثل محمد أحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم، أو السيد أحمد خان الهندي، تُعتبر القصص والموضوعات التمثيلية في القرآن بلا صلة بالواقع أو الحقيقة (خلف الله، ١٩٩٩م، صص ١٩٨-٢٠٥). فعلى سبيل المثال، يرى السيد أحمد خان أن «الملائكة هي القوى الموجودة في الكون، ومن ثم فإن الحوار بين الله والملائكة هو بيان تمثيلي محض» هندي، بي تا، ج ١، ص ٥٩).

(٢) **النظرة العاطفية:** يرى محمد أحمد خلف الله وأمين الخولي، في تفسيرهما لبعض آيات القرآن، أن القصص القرآنية إنما وردت بغرض إثارة المشاعر، وليست ناظرة إلى الواقع (حسيني، ١٣٧٨ش، ص ٩٨). ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإن بعض المفسرين مثل رشيد رضا (١٤١٢ق، ج ٦، ص ٢٨٢) يذهبون أيضاً إلى هذا الرأي، معتبرين أن القصص التاريخية في القرآن مأخوذة من القصص الشائعة بين عامة الناس، وغايتها بيان الطريق الصحيح والخاطئ.

(٣) **النظرة الواقعية:** يذهب هذا الاتجاه إلى أن مدلول الأمثال القرآنية واقعي، وإن كان مرتبطاً بلغة التمثيل التي تتنوع في تصنيفات مختلفة، وسيُشار إليها لاحقاً. ومع ذلك، بالإضافة إلى الاستدلال العام المتعلق بالقرآن في بيان الحكماء، فقد طُرحت أدلة أخرى على واقعية الأمثال القرآنية. فقد أكد آية الله جوادي الآملي، بالنظر إلى فطرية لغة القرآن، هذا الموضوع (جوادي آملّي، ١٣٧٣ش، ج ١، ص ٣١).

وطرح العلامة محمد حسين الطباطبائي استدلالاً مشابهاً من خلال النظر إلى صفة «الحق» للقرآن. «إن الحق هو الخبر من حيث إن بحذائه خارجاً ثابتاً كما أن الصدق هو الخبر من حيث إنه مطابق للخارج، وعلى هذا فإطلاق الحق على الأعيان الخارجية والأمور الواقعية كما يطلق على الله سبحانه: أنه حق، وعلى الحقائق الخارجية أنها حقة إنما هو من جهة أن كلا منها حق من جهة الخبر عنها، وكيف كان فالمراد بالحق في الآية: الأمر الثابت الذي لا يقبل البطلان» (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٣، ص ٩). ويؤكد الأستاذ مرتضي المطهري، في سياق استدلالات مماثلة للفخر الزاري وابن كثير والمغنية، على واقعية التماثل القرآنية، استناداً إلى غاية النبوة. فهدف الأنبياء في الدعوة كان سامياً، صادقاً، ومطابقاً للواقع، ولم يستخدموا في هذا المسار أساليب غير لائقة. ومن دون شك، فإن جميع القصص القرآنية، كما وردت في القرآن، هي عين الواقع (مطهري، ١٣٨٥ش، ج ١٥، ص ٩٩؛ مغنية، ١٤٢٤ق، ج ٤، ص ٢٦٧؛ فخر الدين الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٣، ص ٥١٨؛ ابن كثير، ١٤٢٠ق، ج ٣، ص ٧٣-٧٤).

٢-٤. أنواع الأمثال القرآنية

إن الاتجاهات القائلة بواقعية لغة القرآن وأمثاله، صنفت الآيات التمثيلية في القرآن بأنحاء مختلفة، وذلك بحسب لغة التمثيل وموضوعه:

أ) التصنيف على أساس اللغة وأسلوب التمثيل

١. اللغة الرمزية: في هذه الفئة تندرج الآيات التي لغتها تمثيلية، لكن موضوعها ليس بالضرورة واقعاً عينياً خارجياً. غير أن هذا لا يعني أن التمثيل كاذب أو فاقد للصحة. ومن أمثلة ذلك الآية ٢١ من سورة الحشر^١ (جوادى آملی، ١٣٨٨ش، ص ٩٤)، حيث إنها من الآيات التي لا يمكن تحققها في الخارج واقعاً، لكن بيانها التمثيلي صادق. والتمثيل هنا يكون تمثيلاً أدبياً، ويُعرض عادة على هيئة القضايا الشرطية، حيث يُنَاط صدق النتيجة بصدق العلاقة بين المقدم والتالي. ويقول العلامة الطباطبائي -في مقام شرح الأمثلة ذات الطابع الرمزي، كتشبيه الحق والباطل بالماء والزبد- إن هذه الأمثلة ترشدنا إلى أن الوقائع المشهودة في عالم الحس هي مظاهر مناسبة لرسم عالم الغيب والحقائق الروحية. إيمان المؤمن -في هذا التمثيل- يشبه ماءً ينزل من السماء فيجري في الأودية المختلفة، فيعم به النفع وينسبط به الحياة والخير والبركة؛ أما الاعتقاد الباطل في نفس الكافر فكزبد يطفو على وجه السيل لا دوام له ولا ثبات (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١١، صص ٣٣٨-٣٣٩).

٢. اللغة غير الرمزية: إن اللغة التمثيلية في بعض الآيات الأخرى التي تتضمن تمثيلاً، إنما

١. «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ»

استُخدمت لتبسيط الحقائق ونقلها إلى الناس بلغة يسيرة. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإن قصة دخول آدم إلى الجنة وخروجه منها بسبب وسوسة الشيطان وعصيانه لله، ليست تمثيلاً خيالياً (طباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١، ص ٣٨٥). وكذلك قصة بقرة بني إسرائيل في الآيات المنتهية بالآية ٧٣ من سورة البقرة،^١ وقصة أصحاب القرية في الآية ١٣ من سورة يس،^٢ هي من القصص التي موضوعها واقعي، لكن استخدام لغة التمثيل فيها جاء لتقديم الحقائق بطريقة مناسبة لفهم عامة الناس (جوادي آملی، ١٣٨٨ ش، ص ٩٣).

ب) التصنيف على أساس متعلق التمثيل وموضوعه

في تصنيف آخر، يمكن تقسيم موضوع ومتعلق التمثيل إلى أصناف متعددة، منها:

١. **موضوع التمثيل كلي، لكنه واقعي:** بعض الأمثال لا تشير إلى قضية شخصية أو فرد بعينه، بل تتعلق بعموم الموضوع، وإن صيغت أحياناً في قالب قصة خاصة أو شخصية. ومن أمثلة ذلك الآية ٤١ من سورة العنكبوت. وقد تناول العلامة الطباطبائي تفسير الآية المعروفة بآية «الذر» أو «الميثاق» (الأعراف، ١٧٢)،^٣ وبعد عرضه للآراء المختلفة والمتصورة فيها، يستنتج -في ضوء نظرية العوالم المتعددة: المادي، والمثالي، والمجرد، وبالاستعانة بالآية ٤٤ من سورة الإسراء- أن كل مخلوق له عند الله وجود واسع وغير محدود، وعندما يُقدَّر له النزول إلى الدنيا، يصبح مضطراً إلى قبول الحد والقيود. وبناءً على هذا الأساس، فإن العالم الإنساني قبل ظهوره في الدنيا يمتلك وجوداً ملكوتياً، وفي ذلك المجال الجواني لا يكون هناك غياب أو غفلة عن ربّه، بل يدرك توحيد الله إدراكاً نفسانياً جوائياً. ومن ثم، فإن خطاب «ألست بربكم» في ذلك السياق هو خطاب حقيقي لا مجرد بيان حال، إذ إنهم شهدوا تكليم الله، أي تفهيم مراده في طلب الاعتراف، وأجابوا عليه بالقبول بلغة حقيقية لا بلغة الحال (طباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٨، صص ٣٠٦-٣٢٢).

٢. **الموضوع الخاص والواقعي:** هناك شكل آخر من الموضوعات التمثيلية، وهو ما يتعلق بشخص معين ومحدد في التاريخ، وفي الوقت نفسه واقعي. ومن أمثلة ذلك الآيات ١٠ إلى ١٢ من سورة التحريم،

١. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً، قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا؟ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»

٢. «وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ»

٣. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

٤. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا»

٥. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١٠)، «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكَ بَغْيًا مِّنْ نَّفْسِكَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (١١) «وَإِنْ تَصَفَّحُوا عَنْهُ وَتَصَفَّحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١٢)

وقصة الرجلين وبستانيهما في الآيات ٣٢ إلى ٤٣ من سورة الكهف (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١، ص ٣٠٨). ويرى العلامة الطباطبائي أنّ قصة الهبوط هي واقعة برزخية حدثت لآدم(ع) في عالم المثال حيث يتجاوز عالم المادة (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٢، ص ١٣٢). كما يعتبر رواية شق صدر النبي(ص) وإخراج الغلّ والحسد منه ووضع الرأفة والرحمة فيه ظهوراً مثاليّاً وتحققاً لنشأة برزخية (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٢٠، ص ٣١٧). ومن وجهة نظر آية الله جوادي الآملي، في الحالات التي استخدمت فيها لغة التمثيل، فإن القصد من التمثيل ليس تقديم قصة ذهنية لا تطابق واقعاً خارجياً كقصة رمزية، بل يعني أن حقيقة عقلية ومعرفة غيبية وقعت في الخارج فعلاً، ثم تم سردها في صورة محسوسة ومشهودة. فعلى سبيل المثال، إن كون الأمر بالسجود من إبليس لآدم(ع) تمثليّاً، لا يعني أنّ الأمر بالسجود لم يقع، وأنّه روي كقصة من صنع الخيال بلا واقع خارجي، بل يعني أنّ حقيقة معقولة ومعرفة غيبية قد رويت بصيغة محسوسة ومشهودة (جوادي آملي، ١٣٧٣ش، ج ٣، ص ٢٢٤). وفيما يخص قصة النبي داود(ع) والملائكة، يرى أنّ «تقدير الملكين تمثيل، وتصوير للقصة، لا إخبار بمضمون الكلام بحيث يستلزم الكذب» (جوادي آملي، ١٣٧٣ش، ج ٣، ص ١٢٠).

٥. نتائج البحث

إنّ من أبرز الصعوبات في تكوين الحضارات، ولا سيّما في العصر المعاصر، هو مجال الثقافة العامة. فالجماهير، بسبب انشغالهم بالأمر المحسوسة، لا يملكون القدرة على بلوغ الحقائق العقلية والمعقولة، وإدراكهم لمعاني الحياة وحقائق الأمور المحسوسة يتشكّل أساساً بالاعتماد على قوّة الخيال. والصورة الخيالية، وإن لم تكن كلية كالمعقولات، فإنّها، بفضل تجاوزها لساحة العالم المحسوس والمادي، تتيح إمكان تكوين حدود من المعاني الجماعية. وفي الحضارة الغربية المعاصرة، حيث نُفي اعتبار المعرفة الميتافيزيقية - وهي مجال إدراك الصور المعقولة للأشياء - فإنّه على الرغم من أنّ مفكرين مثل ديكارت، كانط، أو هيغل قد صاغوا صورة من العقل الرياضي أو الفيزيائي تحت عناوين العقلانية (Rational) أو العقل (Reason)، إلا أنّ إمكانية شرح الربط بينه وبين العالم ظلّ تحديّاً كبيراً. وفي القرن العشرين، أدرك مفكرون مثل مارتن هايدغر أنّ الحلّ لتجاوز أزمة المعرفة في العقل الحديث يكمن في تقديم الخيال على الواقع. فإن الخيال والسرديات القصصية، في تاريخانية الإنسان، هو الذي يتيح إمكان بناء وقائع متعدّدة. فالتاريخ والثقافة العامة الإنسانية يعتبران النقطة الوحيدة التي يمكنها أن تملأ الفجوة بين الذات الحديثة والموضوع. ولهذا السبب، وإن كان «الدور» في الميتافيزيقا اليونانية والمسيحية التقليدية يعتبر نقصاً للمعرفة الحقيقية، فإنّه في الفلسفات الوجودية، وبصورة خاصة في آراء مارتن هايدغر، أصبح الدور الهرمنيوطيقي، بالاعتماد على غنى

الخيال، مقوِّمًا للمعرفة. أما في المقابل، وفي فكر الحكماء المسلمين، فقد أكملت دائمًا الفجوة بين المحسوس والمعقول بواسطة قوة الخيال. ومع ذلك، فإنّ هذا الخيال الإنساني نفسه مقيدٌ بعالم الخيال المنفصل. ووفقًا لاستدلال الفارابي، فإنّ النبي في اتصاله بالعقل الفعّال يتلقّى الحقائق في آنٍ واحد بصورة عقلية وخيالية، ولذلك فإنّ الحقائق التي يدركها أهل الفلسفة بالبرهان هي نفسها الحقائق التمثيلية التي يدركها عامة الناس بلغة الخيال والتمثيل. ومن هذا المنظور، فإنّ الطاقة الفريدة للقصص القرآنية تتيح إمكان صياغة المجال العام للحضارة. إن أسس الحضارة الإسلامية، وإن كانت تقوم على إدراك عقلي، إلا أنّ اقناع عموم المنتمين لهذه الحضارة إنّما يتمّ بالاعتماد على قوّة الخيال والقصص التمثيلية. فالتجرد المثالي الذي يتحقّق بواسطة قوّة الخيال، وفقًا للحكمة المتعالية، ميسور لجميع البشر. ومن ثمّ، فإنّ هذه الطاقة يمكنها أن تقوم فيه باقناع عامة الناس في الحضارة الإسلامية، دون أن تكون تمثيلية القصص القرآنية وخياليتها بمعنى غياب عنصر البرهان والعقل فيها. فالقصص القرآنية، بما أنّها تستمدّ من حقائق الخيال المنفصل، فهي -رغم طابعها التمثيلي والخيالي- واقعية وحقيقية، كما أنّها موضوع للتعقّل ومادّة للبرهان عند أهل البرهان أيضًا. إنّ مواجهة الإنسان لهذه القصص بسبب استفادتها من الحقيقة البرهانية، لا تتضمّن الدائرة الهرمنيوطيقية كما هو الحال في المواجهة الهرمنيوطيقية. ففي الدائرة الهرمنيوطيقية، وبسبب تاريخية القارئ والنص في آنٍ واحد، يتغيّر النصّ مع تعمّق فهم المتلقّي، ويظهر نصّ جديد. ففي كل دور هرمنيوطيقي، وبفضل تقدّم الخيال والسرد على النص، يُعاد بناء النص ويختلف عن النص السابق. أمّا في تفسير القرآن، فإنّه وإن كان كلّ رجوع إلى النص يفرضي إلى تعميق التفسير بفضل ارتقاء مستوى فهم القارئ، إلا أنّ أصل النص، الذي هو حقيقة برهانية، لا يتغيّر. فالقصص القرآنية، لكونها واقعية وحقيقية، لا تتعرّض في الدائرة الهرمنيوطيقية لما يُسمّى بموت المؤلف، خلافًا للقصص البشرية، لأنّ الصورة المنزلة للقرآن كانت ثمرة الاتحاد أو الاتصال بين النبي والعقل الفعّال، وتلقّي تلك الحقائق على نحو برهاني وخيالي معًا. وهنا يظلّ المؤلف حيًّا، لأن الحقائق التمثيلية والقصص القرآنية - وإن اتّخذت صورًا متناسبة مع الخيال المتصل الإنساني - فإن لها مكانًا في الخيال المنفصل تمنع حدوث موت المؤلف. وهنا، وإن كان تفسير النص يتعمّق، فإن بقاء الصور الخيالية للقصص القرآنية في الخيال المنفصل، وهي أزلية وأبدية، يجعل منها معيارًا للحكم على صدق التفسير أو كذبه. وهذه الطاقة يمكن أن تكون فاعلة في مواجهة موجة النسبية الناشئة من الدور الهرمنيوطيقي، في مختلف الحقول الفنية، والسرديات القصصية، وكلّ مجال يرتبط بالجمهور العام للحضارة الإسلامية.

المصادر

القرآن الكريم.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (۱۴۲۰ق). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ۳.
- بالم، ريتشارد (۱۳۸۷ش). علم هرموتيك. ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني. تهران: هرمس.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۳ش). تفسير تسنيم. قم: إسرائ، ج ۱، ۳.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). قرآن در قرآن. قم: إسرائ.
- حسينی، سيد ابوالقاسم (۱۳۷۸ش). مبانی هنری قصه‌های قرآن. قم: دار الثقليين، چاپ دوم.
- خلف الله، محمد أحمد (۱۹۹۹م). الفن القصصي في القرآن الكريم. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
- رضا، رشيد (۱۴۱۲ق). تفسير المنار. بيروت: دار المعرفة، ج ۶.
- شرت، ايون (۱۳۹۰ش). فلسفه علوم اجتماعي قاره‌ای. ترجمه هادی جليلی. تهران: نشر ني.
- شهروزی، شمس الدين (۱۳۷۲ش). شرح الحكمة الإشراف. تصحيح و مقدمة حسين ضيائي تربتي. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۴۱۰ق). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۱، ۹.
- صدر المتألهين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۳ش). مفاتيح الغيب. مقدمة و تصحيح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقيقات فرهنگي.
- طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسير الميزان. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه، ج ۱-۳، ۱۱، ۸، ۱۳، ۲۰.
- الفارابي، أبو نصر (۱۴۰۳ق). تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس.
- فخرالدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۳.
- قيصري، داود (۱۳۷۵ش). شرح فصول الحكم. به كوشش سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
- كاپلستون، فردريك (۱۳۷۵). تاريخ فلسفه، از ولف تا كانت. ترجمه اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمي و فرهنگي، ج ۶.
- كونگ، هانس (۱۳۸۶). متفكران بزرگ مسيحي. ترجمه: گروهی از مترجمان. قم: مركز مطالعات و تحقيق اديان و مذاهب.
- كربن، هنري (۱۳۷۲ش). عالم مثال. ترجمه سيد محمد آويني. نامه فرهنگ، ۲ (۲-۳).
- كوربان، هنري (۱۳۷۱ش). تاريخ فلسفه اسلامي. ترجمه اسدالله مبشری. تهران: انتشارات اميركبير، ج ۱.
- مجلسي، محمدباقر (۱۳۸۶ش). بحار الأنوار. تهران: انتشارات اسلامية، ج ۵۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش). مجموعه آثار. قم: صدرا، ج ۱۵.
- مغنيه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسير الكاشف. قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ج ۴.
- واعظي، احمد (۱۳۸۶ش). درآمدی بر هرموتيك. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.

وحدتی‌پور، محبوبه؛ کهنسال، علیرضا؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۷ش). بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۰(۷۷)، صص ۷۱-۹۰.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۹ش). عصر تصور جهان. ترجمه سید حمید طالب‌زاده. فلسفه، شماره ۱.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶ش). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۹ش). کانت و مسئله متافیزیک. ترجمه مهدی نصر. تهران: انتشارات روزگار نو.

هندی، سرسید احمدخان (بی‌تا). تفسیرالقرآن و هو الهدی والفرقان. ترجمه فخر داعی. تهران: چاپخانه علمی، ج ۱.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹ش). حکمت اشراق (گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شهاب‌الدین سهروردی). نگارش مهدی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۲.

Heidegger, M. (1995). *Being and Time*. Trans. By Macquarrie & E. Robinson. New York: Blackwell.

Heidegger, M. (1996). *The Concept of Time*. W. McNeill, Oxford.

Ricoeur, P. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling. *Critical Inquiry*, 5(1), pp. 143-159.

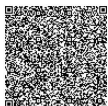
Ricoeur, P. (1979). The Function of Fiction in Shaping Reality. *Man and World*, no.12, pp. 123-141.

Schleiermacher, F.E. (1996). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. R. Crouter (ed.). Cambridge University Press.

Mapping Out Religious Approaches to Returning to the Quran: An Analytical Examination of the Modes of Engagement with the Quran in Classical Scholasticism and Modern and Postmodern Intellectualism

Abdulmajid Mobaleghi 

Assistant Professor, Political Science, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
mobaleghi@gmail.com



Abstract

The mapping of religious approaches to returning to the Quran becomes possible and feasible through a return to the history of consciousness and under reflection upon the transformations of rationality across its different epochs—from the classical era through modernity and then postmodernity. More specifically, this task must be understood and pursued within the framework of major epistemological formations that have played influential roles in the history of Islamic consciousness. In other words, the understanding and analysis of these diverse modes of returning to the Quran throughout history is a function of identifying the epistemological contexts and theoretical roots connected to a chain of intellectual transformations and the generative and formative relations that produced them. These transformations and relations reflect macro-level shifts in the apparatuses of consciousness that have been operative in Islamic thought and indicate the existence of diverse frameworks of rationality in different historical periods. Accordingly, the present study identifies and analyzes three major approaches to engaging with the Quran: the traditional scholastic approach, the modern intellectualist approach, and the postmodern intellectualist approach. Each of these approaches is the product of particular epistemological conditions and discursive relations that formulate, guide, and represent a distinct form of rationality. The primary focus of this research is to explain the different modes of returning to the Quran and to extract the epistemological distinctions among these three approaches. (Main objective). In pursuit of this objective, the fundamental question of the research is: within which epistemological foundations and under which theoretical presuppositions

Cite this article: Mobaleghi, A. (2025). Mapping Out Religious Approaches to Returning to the Quran: An Analytical Examination of the Modes of Engagement with the Quran in Classical Scholasticism and Modern and Postmodern Intellectualism. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 71-88. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73135.1054>

Received: 2025-02-05 ; **Revised:** 2025-03-09 ; **Accepted:** 2025-04-17 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



have each of these three modes of engagement taken shape, and how have they articulated and configured the relationship among text, rationality, and historical situation within the horizon of the capacities of their place of emergence and the field of their elaboration? In fact, one must ask: how have these three approaches—within the cognitive frameworks arising from their respective epochal relations and through the adoption of their own specific interpretive and discursive methods—been able to offer a coherent yet distinct understanding of the Quran, and what capacities have been effective in reproducing religious rationalities and historically influential reflections that account for the remarkable diversity in the understanding of the Quran across these three periods (classical, modern, and postmodern)? (Main question). Employing an analytical-historical method and within a comparative-critical approach, this study addresses this central question at its various levels and dimensions. It seeks, by relying on the capacities of this method, to reconstruct the epistemological logic, identify interpretive paradigms, and extract the fundamental differences and similarities in these modes of returning to the Quran across the three epistemological domains throughout human history. The crucial point is that this approach enables us to recognize these currents not merely as neutral, time-free models in the field of interpretation, but rather as epistemological formulations that arise from distinct cognitive apparatuses in interaction with historical transformations and the rationality they generate—and then to proceed to understand and classify them accordingly. (Methodology). The results and implications of the research, as reflected and explained in the body of the text, show that these three approaches have brought forth and offered significantly different capacities in returning to the Quran. In particular, the traditional scholastic approach, grounded in the systematic and propositional classical rationality, sought to detect and then deduce “truth” through established interpretive frameworks, linguistic rules, and principles of jurisprudence. The outcome of this approach was a field of exegesis (*tafsīr*) that itself encompasses diverse currents and saturated the pre-modern world with its reflections and subtle observations. The modern intellectualist approach, relying on analytical rationality, autonomous reason, and contemporary human sciences, advanced a rereading of the Quran within historical and social horizons and organized it through a series of theories rooted in contemporary humanistic reflection. This approach strove to understand and explain the “realities” of Quranic themes on the basis of scientific methodology and modern rationality. Finally, the postmodern intellectualist approach, with its emphasis on critical and situation-centered rationality, has viewed the Quran as a fluid, dialogical, and multi-layered text whose meaning is generated within “situations” and as something interactive and tied to historical, social, and discursive contexts—and has then understood and presented it accordingly. The outcome of this approach has been a kind of open interlocution and continuous dialogue with the Quran as a text whose horizon of meaningfulness remains open. This differentiation, based on recognizing the capacities of these three periods, makes possible a layered analysis of returning to the Quran and an understanding of the mechanisms that gave rise to these three modes of engagement.

Keywords: the Quran, mapping (current analysis), truth, reality, situation, modern, postmodern.



تتبع أنماط المقاربة الدينية في التوجه إلى القرآن: دراسة تحليلية حول الأنماط الثلاثة للتوجه إلى القرآن: المدرسية الكلاسيكية، والتجديدية الحديثة، والتنويرية ما بعد الحديثة

عبدالمجيد مبليغي

أستاذ مساعد في العلوم السياسية، في معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران. mobaleghi@gmail.com



الملخص

إن تتبع أنماط المقاربة للنص القرآني لا يتأتى إلا من خلال الرجوع إلى تاريخ الوعي، والنظر في تحولات العقلانية عبر أطوارها المتعاقبة، من العصر الكلاسيكي إلى العصور الحديثة ثم ما بعد الحديثة. ويتطلب هذا الأمر فهماً لهذه الظاهرة ضمن الأطر المعرفية الكبرى التي اضطلعت بدور فاعل ومؤثر في تاريخ الوعي الإسلامي. وبعبارة أخرى، فإن تحليل هذه الأنماط المختلفة في مقاربة النص القرآني في التاريخ يتوقف على تحديد السياقات المعرفية والجذور النظرية المرتبطة بسلسلة التحولات الفكرية والعلاقات التاريخية التي أنشأتها وأغذتها. إن هذه التحولات والعلاقات تعبر عن تغيرات عميقة في البنى المعرفية التي وجهت الفكر الإسلامي، وتكشف عن تنوع في أنماط العقلانية عبر المراحل المختلفة من تاريخه. وعلى هذا الأساس، تتولى هذه الدراسة تحديداً وتحليلاً لثلاث مقاربات رئيسية في التعامل مع القرآن: المقاربة المدرسية التقليدية، والمقاربة الحداثيّة التجديدية، والمقاربة ما بعد الحداثيّة العقلانية التنويرية. كلّ واحدة من هذه المقاربات تُعتبر نتاجاً لظروف معرفيّة وعلاقات خطائية مخصصة، وتمثل شكلاً متميزاً من أشكال العقلانية. ويتمثل الهدف الأساس من هذا البحث في توضيح طرائق التوجه المختلفة إلى القرآن واستخلاص الفوارق المعرفية بين هذه المقاربات الثلاث. (الهدف الرئيس) وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، تتمحور الإشكالية المركزية للبحث حول السؤال الآتي: على أيّ أسس معرفية، وتحت أيّ فرضيات نظرية، نشأت كلّ واحدة من هذه المقاربات؟ وكيف صاغت علاقة النصّ بالعقلانية والموقع التاريخي ضمن أفقها الخاص وظروف نشأتها وتشكلها؟ في الواقع، ينبغي أن يُطرح السؤال الآتي: كيف استطاعت هذه المقاربات الثلاث - في إطار البنى المعرفية المنبثقة من ظروفها التاريخية الخاصة، ومن خلال اعتمادها مناهج تفسيرية وخطائية متميزة - أن تقدم فهماً متماسكاً وفي الوقت ذاته مختلفاً للقرآن الكريم؟ وما هي الطاقات المعرفية التي أسهمت في إعادة إنتاج أنماط

استناداً إلى هذه المقالة: مبليغي، عبدالمجيد (٢٠٢٥). تتبع أنماط المقاربة الدينية في التوجه إلى القرآن: دراسة تحليلية حول الأنماط الثلاثة للتوجه إلى القرآن: المدرسية الكلاسيكية، والتجديدية الحديثة، والتنويرية ما بعد الحديثة. *الحكمة في القرآن والسنة*، (٣)، صص ٧١-٨٨. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73135.1054>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٠٥ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٣/٠٩ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٤/١٧ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



العقلانية الدينية والتأملات التاريخية التي أدت إلى هذا التنوع اللافت في فهم القرآن عبر العصور الثلاثة: الكلاسيكي، والحديث، وما بعد الحديث؟ (السؤال الرئيس) تعتمد هذه الدراسة على المنهج التحليلي - التاريخي، وتندرج ضمن مقاربة نقدية - مقارنة لمعالجة هذا السؤال المحوري في أبعاده ومستوياته المتعددة. وتسعى - بالاستناد إلى طاقات هذا المنهج - إلى إعادة بناء المنطق المعرفي الكامن خلف هذه المقاربات، وتحديد البارادايماوات التفسيرية الخاصة بها، واستخلاص أوجه التشابه والاختلاف الجوهرية في طرائق التوجه إلى القرآن ضمن هذه الحقول المعرفية الثلاثة الممتدة على خط التاريخ البشري. تكمن الأهمية هنا في أنّ هذه المقاربة تتيح لنا أن ننظر إلى هذه التيارات لا بوصفها أنماطاً تفسيرية محايدة أو خارجة عن سياقها الزمني، بل باعتبارها تشكيلات معرفية منبثقة من أجهزة وعي متميزة (Cognitive Apparatuses)، ومتفاعلة مع التحولات التاريخية والعقلانيات الناتجة عنها، ومن ثمّ تقوم بفهمها وتصنيفها (المنهجية). وتُظهر نتائج الدراسة - كما تنعكس في متن البحث أيضاً - أنّ هذه المقاربات الثلاث قدّمت طاقات معرفية متنوعة ومتميزة في التوجه إلى القرآن الكريم. فعلى وجه الخصوص، إن المقاربة المدرسية التقليدية، التي تستند إلى عقلانية نظامية كلاسيكية قائمة على القضايا، سعت إلى رصد الحقيقة واستنباطها من خلال الأطر التفسيرية المقررة والقواعد اللغوية وقواعد أصول الفقه. وقد تمخّض عن هذه المقاربة علم التفسير، الذي مثّل تيارات متعددة في داخله. أمّا المقاربة التجديدية الحديثة، فاستندت إلى العقلانية التحليلية والعقل الذاتي المستقلّ وعلوم الإنسان المعاصرة، لتطرح قراءة جديدة للقرآن في الأفق التاريخي والاجتماعي، من خلال منظومة من النظريات المستندة إلى تأملات العلوم الإنسانية الحديثة. وسعت هذه المقاربة إلى فهم «الواقع» الكامن في مضامين القرآن الكريم وشرحه وفق المنهجية العلمية والعقلانية الحديثة. وأخيراً، جاءت المقاربة الفكرية ما بعد الحداثيّة، المرتكزة على العقلانية النقدية والسياقية، لتقدّم تصوّراً للقرآن باعتباره نصّاً سيّالاً، قابلاً للتخاطب ومفتوح الدلالات، تتولّد معانيه داخل «السياقات» بوصفه ظاهرة تفاعلية مرتبطة بالسياقات التاريخية والاجتماعية والخطابية. لقد أفنّى هذا المنحى إلى نوع من التخاطب المفتوح والحوار المستمرّ مع القرآن الكريم، بوصفه نصّاً يظلّ أفق معناه في حالة انفتاح دائم. إنّ هذا التمييز بين المقاربات الثلاث، القائم على تشخيص الطاقات الكامنة وراء كلّ منها، يتيح إمكانية تحليل متعدد الطبقات لظاهرة التوجه إلى القرآن الكريم، وفهم آليات تشكّل هذه المقاربات الثلاث.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التعرف على المقاربات الفكرية، الحقيقة، الواقع، السياق، الحداثة، ما بعد

الحداثة.

١. المقدمة

إن تحديد التيارات الخاصة بمناهج التوجه إلى القرآن الكريم لا يتيسر إلا حين نَعْقِبُ الأسس النظرية والجذور المعرفية التي تقوم عليها هذه المناهج، وذلك في سياق سلسلة من التحولات الفكرية التي أثرت في هذا الشأن، وهي تحولات تكشف عن السرديات الكبرى للوعي الإنساني في أطواره المختلفة من التأمل والنظر. وعلى امتداد هذا المسار، تبلورت ثلاث مقاربات شاملة في العلاقة مع القرآن الكريم، والتي تمتد جذورها إلى ثلاث مواجهات معرفية متميزة مع هذا الكتاب المقدس. وهذه المقاربات هي:

(١) المقاربة التقليدية المدرسية تجاه القرآن، التي تنبني على عقلانية منظمة ولغة قائمة على القضايا، كما تجلت في تيارات التفسير الكلاسيكي للقرآن.

(٢) المقاربة الحديثة والتجديدية تجاه القرآن المعتمدة على الاستفادة من العلوم الإنسانية المعاصرة القائمة على العقل البشري،

(٣) المقاربة ما بعد الحداثية المرتكزة على التنوير الديني والعقل النقدي.

المقاربة الأولى، تبعاً لتطلعات التأملات المدرسية في بيان الحقيقة^١ بوصفها هدف المعرفة المعتمدة، منشغلة بمهمة الوصول إلى الحقائق القرآنية من خلال ممر التفسير. أما المقاربة الثانية، فبحسب دعوى العقل الذاتي الحداثي في معرفة الواقع^٢ بوصفه منبع المعرفة المعتمدة، فإنها تسعى إلى الكشف عن الواقع الكامنة في مضامين القرآن محاولة تقديم تفسير علمي ومعاصر له. وأخيراً، المقاربة الثالثة، في تعقيب رغبة التأملات ما بعد الحداثية في توضيح الموقع (أو الوضع أو السياق)^٣ بوصفه أساس المعرفة المعتمدة، تهدف إلى اكتشاف صيغ المعاني القرآنية في ارتباطها بالأوضاع والسياقات التي يرجع فيها إليها وزمان فهمها في قلب الخطابات التي تنتج وتكون هذه المعاني. وفي هذا المقال، سنعمل على بيان تحليلي ومقارن لهذه المقاربات الثلاث، ونناقش الأسس النظرية والنتائج المعرفية لكل منها في مواجهته مع القرآن بأسلوب نقدي.

٢. القسم الأول: المقاربة الكلاسيكية القائمة على الفكر المدرسي والمركزة إلى الحقيقة، ونشوء نظام التفسير التقليدي للقرآن

يُمثل التقليد المدرسي والعقلية السكولاستيكية الإسلامية عالماً معرفياً خاصاً يقوم على مسعى منهجي منظم للربط بين العقل الميتافيزيقي اليوناني، والعقل الإشرافي الإيراني، ونظام الوعي المنبثق

1. Truth
2. Reality
3. Situation

عن الوحي الإسلامي. وقد سعت هذه السّنة إلى أن تفتح، من خلال توظيف النّظم الفلسفيّة والكلاميّة والأصوليّة، طريقاً لفهم مراتب حقيقة الدين وبيان أبعادها، ولا سيّما القرآن الكريم، كي تبلغ في هذا المسار الوعر طاقةً معرفيّةً معتبرةً ومُعتدّاً بها. ووفقاً لهذه المقاربة، تُعدُّ اللغةُ طريقاً مفتوحاً لتحقيق المهامّ اللاهوتيّة بواسطة الإنسان المكلف؛ ومن ثمّ فإنّ التّيارات الواسعة في التأويل والفهم وشرح مضامين القرآن، على أساس المنهج الكلاسيكيّ الإسلاميّ -والتي يُشار إليها عادةً في هذا التقليد الممتدّ على مرّ العصور تحت عنوان «التفسير» المعروف والمهم- إنّما هي ثمرة لهذه المقاربة ونتائج لجهدا المعرفي. وفقاً لهذا الاتجاه، يُفهم القرآن، بوصفه مصدر معرفة يتميّز أساساً بنمط خاص من التعااطي مع اللغة. فوفقاً لهذا التقليد، يُمثّل القرآن طاقةً قطعيّةً لنقل المعاني النهائية (مضامين القرآن) من خلال لغة توقيفيّة (هي لغة القرآن). ومع أنّ دلالة هذه اللغة على تلك المعاني ليست ظاهرةً بينةً دائماً وفي كلّ الأحوال، فإنّ العدول عن المعنى الحقيقي لا يُعتبر مشروعاً إلا عند قيام قرينة معنويّة تُفيد المجاز أو الكناية: «في القرآن الكريم، كما في أيّ محاورَةٍ أو خطابٍ آخر، الأصل هو بيان المعنى الحقيقي وإفادة المعاني المطابقة للألفاظ والجمل. فإن أردنا في موضع ما أن ندعي المعنى المجازي أو الكنائي، وأنّ المعنى الحقيقي غير مراد، لزم أن تقوم على ذلك قرينة دالّة» (مصباح يزدي، ١٣٨٢ش، ج ٢، ص ٢٣٤). إنّ البنية والهيكل الجوهريين للوحي يعبران عن هذه الحقيقة القطعيّة، على الرغم من أنه قد يشتمل على عبارات استعاريّة ورمزية أيضاً. فنحن في الواقع نعتمد على لغة تكون فيها الاستعارات والرموز ذات أهميّة لا لذاتها، بل لكونها تُعين على إدراك الحقيقة وفهمها (Stefflr, 2002, p.ix). وفي التراث الإسلاميّ، وتحديدًا في نطاق علم «التفسير»، الذي يُجسّد الجهد التاريخي للمسلمين المزوّدin بالمنظومة المعرفية المدرسية في فتح الطريق إلى لغة القرآن، انصبّت همّة المفسّرين على تمييز الدلالات الصحيحة والتعرّف إلى المعاني الكامنة في الوحي على نحو معتبر. ويقوم علم التفسير على الافتراض القائل بأنّ في مواجهة الظاهرة الوحييّة، بوصفها مصدراً عابراً للزمان والمكان، ومشتملاً على الحقائق القطعيّة والمبرمة، ينبغي أن يُفتح طريقٌ نحو فهم تلك المعاني المطلقة الكامنة وراء النصّ وتحديدّها. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير الميافيزيقا التي تؤطر المواجهة مع الوحي في التقليد المدرسيّ -وهي الميافيزيقا التي أدّت إلى نشوء علم التفسير وتطوّره في التاريخ الإسلامي- ضمن إطار ثلاثة مبادئ أساسيّة، مكّنت من إقامة علاقة «منهجية» مع الوحي من خلال علم التفسير:

المبدأ الأوّل: إنّ الحقائق التي تدلّ عليها لغة القرآن، بمقتضى الإرادة الإلهيّة، قد عُرضت بطريقة منظّمة ومنهجية، وهي كامنة في صميم النصّ.

المبدأ الثاني: إنّ الوصول إلى هذه المدلولات ليس ميسوراً على الدوام، وذلك تبعاً للنقائص

المعرفية والقصورات اللغوية الإنسانية في فهم لغة الوحي (لا في الوحي نفسه)، ولذلك فإنّ المعنى الكامن في النصّ الوحياني قد يكون في كثيرٍ من الأحيان بعيد المنال وعصي الفهم على الإنسان.

المبدأ الثالث: إنّنا نحتاج إلى علم يزيد من قدرتنا على تجاوز هذا القصور على نحوٍ منظمٍ وممنهج، وقد أُطلق على هذا العلم في التراث الإسلامي اسم «التفسير». وهكذا، فإنّ علم التفسير يُعدّ ثمرةً للاعتراف بحضور «المعنى» بوصفه حقيقةً قطعيةً قائمةً في «نصّ» القرآن، باعتباره أمراً نهائياً من جهة، وكذلك للإقرار بوجودٍ من العجز عن الإحاطة بجميع أبعاد هذه الحقيقة من خلال هذا الطريق النهائي نفسه من جهةٍ أخرى، إذ إنّنا -على سبيل القضية الموجبة الجزئية- نعلم أنّ ثمة وجوهاً من القرآن ما تزال خفيةً علينا. وخلاصة الكلام، أنّنا نواجه في القرآن طاقاتٍ لغويةً معقدةً بحيث إنّ بعض المواضيع -على الأقل- إمّا أن تكون خاليةً من الدلالة الظاهرة، وإمّا أن تكون دلالتها الظاهرة موضع شكٍّ أو مظنةً إشكالٍ تبعاً للمعرفة الشاملة التي سبق أن بلغناها بشأن الظاهرة الوحيانية، مما يستدعي فتح طريقٍ نحو تأويلها. إنّ الجهود التي أفضت إلى هذه الفتوحات التأويلية قد تكوّنت ضمن التراث التفسيري عبر تاريخ المواجهة بين الإنسان المسلم والوحي الإسلامي، ووصلت إلينا من خلال ما ألفه المسلمون في تفسير القرآن الكريم. والجدير بالتنبيه أنّ هذا المسعى لفهم معنى النصّ الوحياني لا يكون معتبراً إلّا إذا كان -في ضوء العقل الكلاسيكي المدرسي- منسجماً مع نظام الوعي الجاري في عالمٍ دالٍّ مستمدٍّ من الوحي نفسه، ومُعترفاً بمصداقيته داخل العالم المعيش المنبثق عن الوحي. إنّ تجربة القرون الوسطى الإسلامية تُظهر بوضوح أنّ السير في هذا الطريق لم يكن ميسوراً إلّا بفضل جهدٍ علميٍّ اتّسم بعددٍ من الخصائص المشتركة: أولاً، الالتفات إلى قواعد المنطق (الأرسطي) في القيام بهذا الأمر. ثانياً، الاستفادة من الطاقات المعرفية الإسلامية، أو تلك التي طوّرها العلماء المسلمون -من علم الكلام إلى الصرف والنحو-؛ وذلك من أجل صياغة طرائق لفهم النصّ وتحديد أنماط التعامل مع الوحي. وأخيراً، توجيه الجهد نحو استكشاف معنى الوحي (الكتاب) عبر ممزج الأحاديث (السنة)، بحيث يُفتح طريق للنفاذ إلى ما وراء غوامض النصّ وإيضاح مجملاته. وفي هذا الإطار، سعى المفسّرون إلى بلوغ مراتب من الفهم المعتمد الذي يتيح لنا الكشف -ولو جزئياً- عن بعض وجوه الوحي. وقد أدّى هذا المسار إلى ثمرة تاريخية، وهي نشوء طاقةٍ معرفيةٍ خاصةٍ في القرون الوسطى الإسلامية، كانت، من جهة، ثمرة تفاعلٍ مستمرٍّ بين أجهزة علمية ذات أهمية في صميم العقلانية المدرسية الإسلامية، مثل الفقه والكلام والفلسفة والتصوّف. ومن جهةٍ أخرى، كان هذا التوجّه يتعلّق بالمعنى استناداً إلى الإمكانات اللغوية للعصر القديم، التي تجسّدت في علوم كالصرف والنحو والبيان والبدیع والبلاغة. وقد تمخّضت عن هذا الجهد الطويل والممتدّ عبر القرون الوسطى الإسلامية اتجاهاتٌ تفسيريةٌ ذات شأنٍ كبير، تجلّت في تصنيفاتٍ متعدّدة، مثل: التفسير السنيّة

والشيعية للقرآن، والتفاسير الاعتزالية والعقلانية أو الأشعرية والظاهرية، والتفاسير العرفانية الباطنية أو النصية الخارجية، وغيرها.

ومن أهم النتائج التي أدت إليه هذا التباين التفسيري القوي هو تشكيل بنية هرمية للمفسرين المعبرين للقرآن الكريم. والملاحظ أنّ مركز الثقل في هذا التيار - بخلاف المناهج الحديثة وما بعد الحديثة التي تركز على العقل الذاتي أو التجربة اللغوية الإنسانية - يقوم على الاعتماد التام والكامل للتقليد المدرسي الذي كان سائداً في العصور الوسطى الإسلامية، ذلك التقليد الذي يعمل على أساس التفاسير المترابطة والهرمية للنص القرآني المقدس. وينبغي أن ننتبه إلى أنّ الوصول إلى المعنى النهائي والقطعي للقرآن، في صلب هذا النظام الهرمي التقليدي - كما في المناهج الحديثة وما بعد الحديثة - لا يكون ممكناً دائماً وفي كلّ موضع، إلّا أنّ هذا التعذر في الوصول إلى المعنى يختلف جوهرياً عن اللايقينية الدلالية التي تتسم بها التفاسير الحديثة وما بعد الحديثة. فنحن هنا أمام بنية هرمية من المفسرين المعبرين، والتي شكّلت الهيمنة الحاكمة على فهم القرآن. وقد نشأت هذه البنية من الاعتقاد بأنّ فهم القرآن فهماً مباشراً، بمعزل عن التفاسير التي وردت ابتداءً في السيرة القولية والفعلية للنبي (ص) والأنمة (ع)، فهم غير موثوق به، بل هو عند كثير من المفسرين الكلاسيكيين غير معتبر أصلاً. وبذلك، فإن إدراك وجوه من الإعجاز القرآني، بما له من طابع دلالي ولساني في آن واحد، لا يتحقق إلّا من خلال الرجوع إلى المفسرين الرسميين ذوي الصلاحية الدينية. فبعد النبي (ص) والأنمة (ع) (عند الشيعة)، أو الصحابة (عند أهل السنة)، تولدت من هذا الاعتبار التاريخي حالة من الهيمنة التفسيرية أحاطت بالمفسرين الأوائل والعلماء البارزين الذين كانوا أقدر من غيرهم في الرجوع إلى المصادر المؤثرة في الفهم القرآني، وأجدر على حلّ معضلاته عبر الرجوع إلى التراث الحديث والاعتماد على العلوم الإسلامية. وقد استمرّ هذا التسلسل الهرمي، فظهر من بعدهم داخل هذا الهرم السلطوي مفسرون في مراتب أدنى، تأثروا بالتراث التفسيري لمن هم أعلى منهم مرتبة، وساروا في طريق فهم الأحاديث التي تحمل معاني القرآن. وهكذا تكوّن ضمن هذا البناء هرم من السلطة التفسيرية يمكن أن نعتبره بنيةً لتمييز التفاسير المعتمدة ضمن التقليد الإسلامي الكلاسيكي. وخلاصة القول: إنّنا في المنهج المدرسي لا نستطيع الحديث عن «فهم معتبر» إلّا إذا كان هذا الفهم قائماً على التزام مسبق بقبول سلطة تفسيرية قائمة على الهيكل الهرمي للمفسرين.

إنّ ثمرة هذا المنحى المعرفي والقائم على التسلسل التاريخي كانت نشوء دينامية خاصة يمكن تلمس حضورها الحاسم في مجمل تحولات العصور الوسطى الإسلامية، بل وفي القراءات المعاصرة المستندة إلى الفهم المدرسي الجديد (أو شبه المدرسي) للقرآن في العصر الحديث. فبحسب هذه الدينامية، كلّما ابتعدنا عن زمن إشراق الوحي، ازدادت المقدمات والأدوات اللازمة لاكتشاف معناه

تعقيداً؛ ذلك لأنّ المعاني الكامنة في القرآن، وإن كانت لا يمكن أن تتبدّل أو تتحوّل بحالٍ من الأحوال، فلا ينبغي أن تتوجّه همّتنا إلّا إلى اكتشاف هذا المعنى الثابت، القطعيّ، الموضوعي، النهائي، غير أنّ قدرتنا على رصد هذا المعنى وفهمه تتناقص على امتداد الزمن. وعلى وجه الخصوص، لقد تضاعفت الطاقة المنهجية الفاعلة في تحصيل الفهم المعتبر - بدءاً من الأدوات المتاحة للتحقق من صحّة الأحاديث (التي أخذت تضعف بسبب اتّساع الفاصل الزمنيّ المانع من التوثيق الدقيق)، وصولاً إلى الدلالات اللسانية (التي تأكلت شيئاً فشيئاً لبعدها المستمرّ عن التبادلات اللغوية المواكبة لنزول القرآن) -، الأمر الذي أسفر عن عجز منهجي في الوصول إلى الفهم المعتمد. وهذا ما جعل نوعاً من الأرثوذكسية يهيمن على الفهم الكلاسيكيّ والمدرسيّ للقرآن، على الأقلّ بالمقارنة مع الجهود الحديثة وما بعد الحديثة. فنتيجة هذه الأرثوذكسية أنّ هذا التقليد قد تحوّل إلى نظامٍ معرفيٍّ مكتفٍ بذاته، يميل بطبيعته إلى القديم، ويظهر سعيّاً تاريخيّاً دائماً إلى إزاحة حُجُب الزمن بغية الاقتراب من موضع إشراق الوحي الأول، ومحاولة فهمه اعتماداً على قدرة معرفيّة آخذة في الاضمحلال عبر التاريخ، للوصول إلى ذلك المركز المحوريّ والموقع الحيويّ للفهم. ومن هنا نفهم لماذا ظلّ التيار المدرسيّ في تفسير القرآن، القائم على الاستدلال القياسيّ واللغة المنطقيّة الكلاسيكية (على خلاف المناهج الحديثة وما بعد الحديثة كما سيأتي شرحه لاحقاً)، غافلاً عن مفاهيم مثل قابليّة الإنسان للتحوّل والتطور في مواجهته للنصّ. والأدقّ أن يُقال: إنّ المنهج الكلاسيكيّ والمدرسيّ يُمثّل في المقام الأول نمطاً من التفاعل مع النصّ الوحيانيّ لا يستثير أدنى شغفٍ برصدٍ منهجيٍّ للتجربة المعيشة أو القراءات الشخصية - كما حدث لاحقاً في سياق الالتفات إلى العقل الذاتي في الفكر الحديث أو إلى الطاقة اللسانية في الفكر ما بعد الحداثي - في علاقتها بالوحي. النقطة الأخيرة في بيان المنهج الكلاسيكيّ والمدرسيّ لتفسير القرآن هي أنّه، وإن كان هذا الجهد التاريخي في جوهره متعدّد الأوجه، ويُعرف باهتمامه على جوانب متنوّعة من التأمل الفكريّ، فإنّه في عمقه الدلاليّ يحمل بنيةً مشتركةً ومتشابهةً ومتجانسةً. فالمخرجات النظرية الناتجة عن هذا المسار - بما تضمّه من تفاسير شيعية وسنية، عرفانية وظاهرية، فلسفية ونصية، في العصور الوسطى الإسلامية - تتجاوز هذا التنوّع الذي يعكس اختلافات مذهبية وموضوعية ومجالية، لتدلّ في النهاية على تشابهات نمطية في مجمل التيار التفسيريّ للقرآن ضمن الإطار المدرسيّ السائد في العصور الوسطى؛ إذ إنّ المؤلفات التفسيرية الكلاسيكية كلّها انطلقت من رصيدٍ ميثافيزيقيّ سابقٍ متقاربٍ إلى حدّ كبير. ويمكن تلخيص هذا الرصيد الميثافيزيقي في اعتبار الأمر الوحياني القرآني بوصفه وضعاً منتهيّاً ومكتملاً، ويجب أن ينصبّ اهتمامنا الرئيسي والتاريخي على أداء مهمة تتبع قصد المؤلف (الله تعالى) عبر الرجوع إلى النص (القرآن) في إطار المنطق الأرسطي مع الالتزام بالإنجازات المعرفية الإسلامية أو التي طورها المسلمون.

٣. القسم الثاني: المنهج الحديث القائم على العقل الذاتي ومركزية الواقع، ونشوء المقاربات الدينية التجديدية الحديثة في التعامل مع القرآن

لقد قامت الحداثة على عقل ذاتي، وجّهت همّته إلى تحديد الواقع، بدلاً من بيان الحقيقة، كما كان الشأن في النظرات المدرسية القديمة. وينبغي أن ننتبه إلى أنّ الواقع، عند رواد الحداثة، يُمثّل أمراً شاملاً وحاضراً في كلّ مكان، ولا يستمدّ أصله من ميتافيزيقا كوسمولوجية كما في الرؤية المدرسية، وإن كان في جوهره مطلقاً وفريداً. وبعبارة أخرى، فإنّ الواقع في العقلية الحديثة هو أمر معرفي، تتجلى للإنسان في عالم الظواهر، وهو في الوقت نفسه شامل، كما هو كوني أيضاً بخلاف المقاربات السياقية التي ميّزت الفكر ما بعد الحداثي. أما الميتافيزيقا التي يؤيدها العقل الحديث، فهي ثمرة الطاقة المادية للعقل الإنساني ومرتبطة بالديناميكيات الناتجة عنها. وقد أوضح إيمانويل كانط أيضاً دقيقاً في مقدّمة كتابه المهمّ «نقد العقل المحض» أنّ هذه الميتافيزيقا تتكوّن في ارتباط بالبنى الذهنية والحسية للإنسان، وأنّها -كما يقول كانط نفسه- تتشكّل «بواسطة طبيعة العقل نفسه»، في مقام «ظاهرة» إنسانية (Kant, 1781, S. 7).

كما كتب كانط في مقالته الشهيرة بعنوان «فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالمية»: «أعظم مسألة أمام الجنس البشري، والتي تدفعه طبيعته إلى السعي لحلّها، هي تحقيق مجتمع مدنيّ عالميّ يحكم فيه القانون بين البشر» (Kant, 1991, p. 50). وهذا القانون، الذي يتّصل بالطبيعة ويجب أن ينصبّ جهد الإنسان -كما بذل كانط نفسه جهداً نظرياً لبيان مراحل هذه القضية- لتحقيقه، له طابع شموليّ يشمل جميع الناس في المدينة الكونية التي كان كانط يتطلّع إلى قيامها. لقد تأسّس التجديد الدينيّ الحديث في سعيه إلى الإفادة من هذا المنهج المعرفيّ المستند إلى العقل الحديث، وجعل همّه الأكبر إيجاد طاقة جديدة داخل التأمّلات الدينية تستوعب -على الأقلّ- جزءاً من الإمكانيات النظرية للتفكير الحديث بوصفه مسلّمات أساسية لها. وقد ظهرت نتيجة هذا الجهد الواسع، الذي بلغ ذروته في القرن العشرين، ليس في إطار مدرسة فكرية واحدة متماسكة، بل في طيف متنوّع من المناهج المعرفية التي اتّفقت على الأقلّ في قضيتين جوهريّتين: ضرورة التخطّي الكامل أو الجزئيّ للجهاز المعرفيّ للتراث المدرسيّ، واعتبار العقل الحديث أساساً لفهم السياقات الدينية والحكم على نتائجها وآثارها. ربما تجلّت نتيجة التقاء هذين المسارين -قبل كل شيء وأكثر من أي شيء- إلى خاصية مشتركة ومتمركزة تُعدّ بمثابة القاسم المشترك في مختلف أشكال التجديد الدينيّ الحديث، ألا وهي تجاوز أولوية التراث وسلطته (التي كانت السمة المنهجية الأبرز في التأمّلات المدرسية خلال العصور الوسطى الإسلامية)، والتمسك بالقرآن في بيان مراتب التدينّ على ضوء قدرات العقل الحديث. وبذلك، أصبح القرآن الكريم يحتلّ موقعاً محورياً في البرامج البحثية لهذه المجموعة من

الدراسات، وعُدَّ كأساس للتأمل الدينيّ التجديديّ.

وانطلاقاً ممّا تقدّم، ومن زاوية منهجيّة خالصة، يمكن القول إنّ التجديد الدينيّ الحديث مشروعٌ منبثقٌ من العقلانيّة النقديّة والاستعلائيّة الحديثة؛ أي إنّ التجربة، والعقل، والأخلاق، والروحانية (بمعناها العمليّ والمعاصر) جميعها حاضرة في هذا المشروع، والجوّ المعرفي الحاكم على كلّ برنامجٍ بحثيّ من هذه البرامج، بحسب طريقة تعامله مع القرآن الكريم، يولى جانباً من هذه الموضوعات اهتماماً أكبر. ويمكن على وجه التحديد التمييز بين أربعة اتجاهاتٍ رئيسيةٍ في الفكر الدينيّ التجديديّ الحديث: العلمي، والنقدي، والروحي، واللساني. وقد سعى كلّ من هذه الاتجاهات، من منظورٍ خاصٍّ به، إلى توظيف طاقات العقل الحديث الذاتي في فهم القرآن. وسنوضح هذه الاتجاهات فيما يلي:

٨١

الحديث في القرن السّنة

تبع أنماط المقاربة الدينية في التوجه إلى القرآن: دراسة تحليلية...

- **الاتجاه العلمي:** يقوم هذا الاتجاه على الأسس التي أرساها التيارُ الوضعيّ السائد في العلوم الإنسانية خلال عقدَي السّتينات والسبعينيات من القرن العشرين. ويرى أنّ القرآن نصٌّ إيجازيّ يتضمّن ويُشير إلى حقائق علميّة لم تُكتشف إلّا في العصر الحديث، وأنّ هذه الحقائق الأبدية كانت منعكسةً في القرآن قبل أن تنكشف للبشر. في المرحلة الثانية، ونظراً لهذه الإمكانية الفريدة للقرآن، فإن المنهجية الحديثة المعتمدة في فهم القرآن تركز على علوم الطبيعة وتهتم بالقوانين العلمية المعاصرة. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه مهدي بازركان (في مرحلته الأولى قبل الثورة الإسلامية)؛ حيث كان يرى أنّ «الرجوع إلى القرآن من منظور علمي وبأفكارٍ جديدةٍ يؤدي إلى فهمٍ أعمقٍ للآيات، وإلى انتفاعٍ أعظم من القرآن» (بازركان، ١٣٨٨ش، ج ١٩، ص ٤٠).

- **الاتجاه النقديّ:** يتأثر هذا الاتجاه أساساً بمدرسة فرانكفورت، ويندرج ضمن المقاربات الحداثيّة النقديّة والظاهرانيّة التاريخيّة التي تسعى أولاً إلى فهم التراث الإسلاميّ، ثم إلى إعادة بناء الهوية الدينيّة في ضوء الفكر النقديّ الحديث. ويعبّر هذا الاتجاه، في تعامله مع القرآن، عن شكلٍ من أشكال التآثر بالعقل الحديث؛ فهو، كالاتجاه العلميّ، يقبل قدرة العقل الكونيّ على فهم معاني النصّ، لكنّه -بخلاف الاتجاه العلميّ- لا يشغل باستخراج المكتسبات العلميّة الحديثة من القرآن؛ بل يوجّه جهوده نحو إعادة تمثيل المعاني القرآنيّة في إطار فهم المعاني التي بقيت خفية علينا تاريخياً من خلال الإحالة النقديّة إلى العلاقات الاجتماعية في عصر النبي (ص) (والتي يمكن أن تؤثر في ظهور معاني جديدة لهذا الكتاب السماوي في وعينا المعاصر). ويُعدّ علي شريعتي أبرز رموز هذا الاتجاه؛ إذ سعى إلى استخلاص رسالة تحرّريّة من القرآن، ورأى فيه منطلقاً للتوجه نحو الأمر الاجتماعيّ الموجّه نحو الثورة والتغيير. «... هؤلاء يدركون أكثر من غيرهم أنّ القرآن -إذا قرئ حقّ قراءته، ليس كتعويذة غامضة... بل ككتابٍ- يوقظ ويحرّك ويمنح العزّة، ويحوّل قوّة الإيمان إلى طاقةٍ وثورةٍ على الظلم

والذلّ والجهل» (شريعتي، ١٣٩٨ش، ص ١٤٩).

- **الاتجاه الروحي:** ينظر الاتجاه الروحي إلى القرآن بوصفه نصّاً روحانيّاً وعرفانيّاً، تنكشف معانيه في إطار التجارب الباطنيّة، ومرتبطةً بالمشاهدات الروحيّة. ومن ثمّ، فإنّ رجوع الإنسان إلى كتاب الله لا يثمر فهماً أعمق وإدراكاً أدقّ للمعاني الكامنة في هذا الكتاب السماويّ إلا إذا تمّ في سياقٍ من الوعي العرفانيّ، أو مدعوماً بتجارب روحية ذات صلة، وفق بعض التصورات. ويُعدّ اعتبار البعد الروحيّ وضِعاً كونيّاً شاملاً في هذا الاتجاه دلالةً على طبيعته الحديثة. ويُمثّل مفكرون مثل حسين نصر، وهنري كوربان، وعبد الكريم سروش (في مرحلته الأولى / نظرية قبض وبسط الشريعة) مدارس مختلفة للمنهج الروحي في التعامل مع القرآن. فعلى سبيل المثال، يحاول سيد حسين نصر أن يوضح كيف استطاع جلال الدين الرومي، متأثراً بالجانب الروحي للقرآن، أن ينتج منظومته الفكرية الخاصة، وأن الطبيعة الروحية للقرآن هي التي وفرت الإمكانات التي أدت إلى إبداعه الفلسفي والأدبي (Nasr, 1987, pp. 124-125).

- **الاتجاه اللساني:** يقوم الاتجاه اللساني على الاستلham من النظريّات اللسانية الحديثة في مقاربة النصّ القرآنيّ. فمحور هذا الاتجاه هو السعي إلى النفاذ إلى الجوانب والطبقات الخفيّة في دلالات الوحي بوصفه نصّاً مقدّساً. ويتأثّر من تنوع النظريّات اللسانية الحديثة، يتناول هذا الاتجاه القرآن باعتباره نصّاً استعاريّاً وتمثيليّاً ذا بنية متماسكة، يخزن في داخله قابليات كامنة غير مكتشفة على مستوى الدلالات اللغوية متعددة الطبقات. ويتميّز هذا الاتجاه، متأثراً باللسانيّات الحديثة، برؤية شاملة للمعاني القرآنيّة، ومن ثمّ فهو يندرج ضمن الإطار الحدائثي، وإن كان يمثّل الحدّ الفاصل الأخير الذي يُمهّد للانتقال نحو المقاربة ما بعد الحدائثيّة في التعامل مع القرآن الكريم. يُمثّل هذا المنهج النظري في التعامل مع القرآن مفكرون من توشيهيكو إيزوتسو إلى عبد الكريم سروش (في مرحلته الثانية / نظرية الأحلام النبوية).

٤. القسم الثالث: المقاربة ما بعد الحدائثيّة والسياقية للعقل وتشكّل أنماطٍ جديدة من التنوير الدينيّ ما بعد الحدائثي في التعامل مع القرآن

يُعدّ التنوير الدينيّ ما بعد الحدائثي ثمرةً تجاوز العقلانيّة الحدائثيّة القائمة على مركزية العقل، ولا سيّما في ما يتعلّق بطرائق التعامل مع القرآن وفهمه ونتائج ذلك. يقوم هذا الاتجاه على اعتبار سياقية الوعي والمعرفة أساساً للرجوع إلى القرآن، بدلاً من النزوع إلى بلوغ الحقيقة في القرآن كما هو شأن المنهج المدرسي وعلم التفسير الإسلاميّ، أو السعي إلى اكتشاف الواقع المكنون في القرآن كما هو حال القراءة الحدائثيّة والرؤى التجديدية الدينيّة. إنّ المفكرين الدينيين ما بعد الحدائثيين، بخلاف العلماء المدرسيين والمجدّدين الحدائثيين، ينشغلون بتعيين المعنى في القرآن في علاقته بالخطابات

وروابط القوة والقدرات النقدية المبنية اجتماعياً، وبالأبعاد فوق-اللغوية للوحي. وهذه المقاربة للقرآن تعبر في جوهرها عن فعلٍ حواريّ تخاطبيّ، لا يتحقق إلّا حين ننظر إلى القرآن لا بوصفه مصدراً للمعرفة فحسب- كما هو الحال في المقاربتين المدرسيّة والحداثيّة- بل باعتباره مجالاً للمواجهة والتفاعل. فإذا كنّا في المنهج المدرسيّ نسعى إلى «الحقيقة» المطلقة في الوحي، أو إذا كنا في المنهج الحداثيّ نأمل أن نحصل من منظور «الواقعية» الشاملة، على تصوّراتٍ جديدةٍ للوحي، تتلاءم مع المعرفة المتطورة لعصر الحداثة، فإنّنا في المنهج ما بعد الحداثيّ نتطلّع إلى حوارٍ مع الوحي يسعى من خلال جهد منهجيّ إلى تحديد موقعنا في علاقتنا بالوحي، وإلى تحصيل فهمٍ لموقع النصّ في علاقته بنا نحن؛ وهو ما يجعل هذا الفهم ممكناً ومُبرّراً معرفياً. هذا يعني أنّ القرآن- في إطار هذا المنهج- ليس نصّاً مغلقاً أو مُنجزاً نهائياً، بل هو لغةٌ حيّةٌ جاريةٌ إلى اليوم، تتخلّل علاقتنا الراهنة، وتُخاطبنا في سياقاتنا الزمانية والمكانية المعاصرة، وتكتسب معناها تبعاً لهذه السياقات ذاتها. وإذا أردنا استخدام مصطلحات الهرمنيوطيقا لتقديم صياغة لهذه الحالة النظرية، فيمكن القول إنّ المعنى القرآنيّ يتولّد من تفاعل المفسّر مع النصّ ضمن سياقٍ تاريخيّ واجتماعيّ وفلسفيّ محدّد؛ سياقٍ يجب أن يشكل تحديد مستوياته، على الأقل من منظور منهجيّ، هاجسنا الأساسي في السعي نحو فهم متجدّد ومتنامي لهذا الكتاب السماوي. وخلاصة القول، أنّه بدلاً من الرؤية المدرسية القائمة على القضايا التي تهدف إلى تحصيل الحقيقة (كما هو شأن العلم التفسيريّ الكلاسيكيّ الإسلاميّ)، وبدلاً من النظرة الحداثيّة القائمة على المعرفة المنظمة التي تشغل بتوظيف الواقع في قراءة متطورة للقرآن (كما هو شأن التنوير الدينيّ الحديث)، فإنّ المقاربة ما بعد الحداثيّة ترى القرآن نصّاً سيّالاً، حيّاً، ومنفتحاً، بحيث لا يمكن بلوغ مراتب فهم متزايدة العمق منه إلا بأسلوب حوارٍ تفاعليّ ومن خلال إدراك سياقية المفسّر. (المنهج ما بعد الحداثيّ) في هذا الأفق، لم يعد النصّ- كما في المقاربات الكلاسيكيّة- دهليزاً محضاً لنقل الحقيقة، ولا هو- كما في المقاربات الحداثيّة- مرآة صافية عاكسة للواقع؛ بل غدا مرآة مكسورة متعدّدة الشظايا، يمسك كلّ فردٍ بقطعةٍ منها، ويُبصر فيها صورةً تتشكّل بحسب موقعه وزاوية نظره. في هذه المرآة تتجلّى معاني القرآن على نحوٍ متعدّدٍ ومتنوّعٍ، تبعاً لاختلاف آفاق الفهم وتعدّد مواقع الناظرين، فتعكس من خلالها قراءاتٍ وتأويلاتٍ متكاثرة.

وانطلاقاً من هذا المنظور النظريّ، فإنّنا نصادف خمسة اتجاهاتٍ أساسيّة في التفسير ما بعد الحداثيّ للقرآن، هي: الاتجاه الأنطولوجي (الوجودي)، والاتجاه الحضاريّ الإنساني، والاتجاه التاريخانيّ النقدي، والاتجاه الأركيولوجي الخطابي، والاتجاه الجينالوجي الخطابي. وفيما يلي نشرح هذه الاتجاهات الرئيسية في الرؤية التنويريّة الدينيّة ما بعد الحداثيّة في تعاملها مع القرآن: الاتجاه التفسيريّ الأنطولوجي (الوجوديّ): يُستوحى هذا الاتجاه من الهرمنيوطيقا الوجوديّة، كما بلورها

فلاسفة من طراز هانز جورج غادامير، ترى القرآن نصاً يتفاعل معه القارئ في ضوء افتراضاته المسبقة، وبما يتأثر به من قدراته المعرفية المرتبطة بكيفية وجوده ونمط حياته. وهذا يعني أننا لا نقف أمام النص بوصفنا مجرد قراء، بل ندخل في علاقة تخاطبية معه، حيث تنشأ إمكانية للفهم من خلال التلاقي بين أفق وعينا وأفق الوعي الكامن في النص. وهذا الفهم لا ينفصل عن واقعنا الحالي وظروفنا الراهنة، بل يجعل من الوحي ظاهرة ديناميكية متجددة، تتجاوز كونه حدثاً تاريخياً منتهياً، وترتبط دوماً بسياق التخاطب مع المتلقي. ومن ثم، فإن هذا التفاعل مع الوحي لا يفتح فقط باباً لفهم جوانب من النص، بل يساعدنا أيضاً على اكتشاف وعينا الذاتي في علاقته بالوحي، حين نكون في مقام التحوّل معه. وبناءً عليه، فإن ثمرة هذا المنهج في التعامل مع القرآن، وفقاً لما يدّعيه أنصاره، هي الوصول إلى فهم تساؤلي للوحي، في أفق يُعزّز وعي قارئ هذا الكتاب السماوي بذاته على ضوء وعيه المستمد من النص. ويمكن تتبع هذا التوجه الهرمنيوطيقي لدى شخصيات مثل محمد مجتهد شبستري، خاصة في تأثره بغادامير في قضايا محورية مثل قابلية النص لقراءات متعددة، تاريخانية الفهم الناتج عن الرجوع إلى النص، ضرورة استتطاق النص وإخراجه إلى الكلام، وكذلك في معنى وأبعاد الدائرة الهرمنيوطيقية (دهقان پور و همكاران، ١٣٩٩ش، صص ٩-٣٠).

الاتجاه التفسيري الحضاري الإنساني: ينهل هذا الاتجاه من الهرمنيوطيقا التي صاغها بول ريكور، ومن النزعة الإنسانية ذات المنحى الوجودي، حيث يعيد قراءة السردية الناشئة عن مقاربة إنسان-مركزية للوحي. وتتميز هذه المقاربة بانطواءها على قدرة هائلة لإعادة بناء الوحي بما يتناسب مع احتياجاتنا الحضارية الراهنة، كمسلمين، في عصر الحداثة وما بعد الحداثة. وفق هذا المنظور، يتسم موقعنا إزاء الوحي بطابع حضاري، غير أنه يختلف عن المقاربات الحضارية الحديثة؛ إذ لا يسعى إلى إحالة الحاضر إلى ماضٍ شامل، بل يحاول أن يعيد تفسير الوحي في ضوء الأبعاد الحضارية المعاصرة الناتجة عن واقع المسلمين الهجين والمتغير، ويفهمه في سياق احتياجات حضارية متغيرة باستمرار، تنفتح على آفاق جديدة دون انقطاع. فهذه القراءة لا تحاول أن تُرجع الحاضر إلى الماضي، بل تسعى إلى إعادة تفسير الماضي في ضوء الحاضر، مستخرجةً من القرآن إمكانيات معرفية تشكل أساساً لاهوتياً موجهاً لمعالجة العلاقات الاجتماعية المتغيرة باستمرار. ومن أبرز الشخصيات التي تمثل هذا الاتجاه المفكر حسن حنفي، الذي تميز مشروعه البحثي بمحاولة منهجية لترقية الحضارة الإسلامية من كونها موضوعاً للدراسات الاستشراقية إلى فاعل معرفي قادر على فهم الغرب (Browsers, 2006, pp. 77-78). وفي هذا السياق، طرح حنفي فكرة ضرورة المعرفة النقدية بالغرب انطلاقاً من إمكانيات الشرق، وتحدث عن مفهوم «علم الاستغراب». كما ينشغل في مؤلفاته بتأسيس رؤية حضارية لواقع المسلمين في العالم المعاصر، حيث يُنظر إلى القرآن بوصفه نصاً يتفاعل مع

الأسئلة المتغيرة التي يطرحها الواقع المعاصر.

الاتجاه التفسيري التاريخي النقدي: يرى هذا التيار أنّ فهم القرآن ينبغي أن ينطلق من إدراكه بوصفه نصّاً تاريخياً ناتجاً في سياق مجتمعي محدد، ومن ثمّ يسعى إلى الكشف عن ديناميات التفاعل مع هذا النصّ عبر الأطوار التاريخية المختلفة، ومن ثمّ في الواقع المعاصر. ينطلق هذا المنهج من الطبيعة الحوارية للوحي، ساعياً لفهم هذه الديناميكية لإيجاد مسار واع واستفهامي لحوار فعال مع النص. ويُعدّ نصر حامد أبو زيد أبرز ممثلي هذا الاتجاه. الاتجاه التفسيري الأركيولوجي الخطابي: يسعى هذا التوجه إلى استعادة الإمكانيات الدلالية والخطابية المؤثرة في فهم النص القرآني، من خلال تحليل السياق التاريخي الذي نشأ فيه القرآن، والبنى المعرفية التي كانت سائدة في زمن نزوله، مستلهمًا من المنهج الأركيولوجي عند ميشيل فوكو، حيث لا يُنظر إلى القرآن باعتباره نصّاً مقدساً يحمل تعاليم تتجاوز الزمان فقط، بل يُفهم بوصفه جزءاً من خطاب معرفي تاريخي، نشأ وتطوّر في تفاعل مع بيئته وسياقه الزمني. ويُعدّ محمد أركون من أبرز المفكرين الذين تبوّأوا هذا المنهج، إذ تعكس جهوده قدرة نظرية على فهم العقلانية التي أسهمت في بناء وإنتاج التراث، ضمن سياق أسس لتوظيفه التاريخي (Taji-Farouki, 2006, p. 149). وفي إطار هذا المنهج الخطابي، يُفهم القرآن بالإحالة إلى الإمكانيات التي ساهمت في نشوء النص ومعالجته في زمن ظهوره أولاً، ثم في كيفية الرجوع إليه في المراحل التاريخية اللاحقة. ويهدف أركون من خلال هذا النوع من التأمل إلى تجاوز التفسير التي أدّت إلى قراءات أيديولوجية جامدة بعيدة للنص القرآني.

الاتجاه التفسيري الجينالوجي الخطابي: يسعى هذا الاتجاه، بالاستناد إلى أدوات التحليل الجينالوجي للتراث الإسلامي، إلى الكشف عن الكيفية التي أسهمت بها بُنى القوة، والإيديولوجيا، والظروف السياسية، والعلاقات الاجتماعية عبر التاريخ الإسلامي في تشكيل أنماط الفهم وأساليب التفسير وإنتاج المعرفة الدينية. يتأثر هذا الاتجاه بالمنهج الجينالوجي كما طوّره ميشيل فوكو، ويرى في القرآن مصدراً خَصَّعَ، عبر مساره التاريخي، لإعادة قراءات وتوظيفات سلطوية، ويؤكد على ضرورة الكشف عن الجذور التاريخية المؤثرة في نشوء وتشكّل الوعي الذي أنتج هذه الأنماط من الفهم، بهدف فتح أفق نحو وعي مغاير يتجاوز الهيمنة التاريخية السائدة على تفسير النص. ولتحقيق هذا الفهم المختلف للقرآن، يضع هذا الاتجاه في صلب اهتمامه التساؤل حول كيفية تشكّل الدلالات، والمؤسسات، والسلطات الدينية. وبهذا المعنى، يُطرح القرآن بوصفه ساحة للصراع بين اللغة والسلطة والتاريخ والتطلعات الجديدة. ويُعدّ محمد عابد الجابري أبرز ممثلي هذا التوجه؛ إذ تناول قضايا التراث والحداثة في العالم الإسلامي من منظور جينالوجي وتاريخي (Irvine & Bilimoria, 2009, p. 288). فقد سعى، انطلاقاً من الحاضر نحو الماضي، إلى تحليل الجذور التاريخية للخطابات الدينية المنبثقة

عن القرآن، ليُظهر كيف أسهمت هذه الخطابات في ترسيخ بُنى العقل والمعرفة في العالم العربي. وقد أتاح له هذا المنهج الجينالوجي أن يكشف عن آليات الهيمنة الكامنة في القراءات الرسمية للقرآن.

٥. نتائج البحث

يحتل القرآن الكريم موقعاً محورياً في منظومة الوعي الإسلامي، إذ إنّ أبرز الوجوه المهمة والتاريخية في الحضارة الإسلامية إنّما هي ثمرة التوجّه المباشر أو غير المباشر إلى القرآن. وقد تبلور هذا التوجه للقرآن عبر التاريخ الإسلامي ضمن الإطار المدرسي التقليدي، ثم في العصر الحديث من خلال المقاربات الحداثيّة وما بعد الحداثيّة. فقد كان الهمّ الأساس للمنهج المدرسي هو الكشف عن الحقيقة المضمرّة في النص، وكانت ثمرة هذا المسعى نشوء علم التفسير الإسلامي. أمّا المقاربة الحداثيّة فقد انصب جهدها على فهم القرآن من منظور الواقع، وكانت حصيلتها التاريخية بروز تيارات التجديد الديني ذات الطابع الحداثي. في حين أنّ المقاربة ما بعد الحداثيّة سعت إلى تفسير القرآن انطلاقاً من الموقع والسياق، وأفضت إلى تيارات فكرية إسلامية ذات طابع ما بعد حداثي. ينظر التقليد المدرسي إلى القرآن كمصدر للقضايا الحقيقية الثابتة، ويعتبر أن فهمها مرهون بقبول التسلسل الهرمي المعتمد في شرح المعاني القرآنية. وبناءً على هذا، يجب للفهم المعتمد للقرآن الرجوع إلى المفسرين ذوي المكانة الدينية، وتحديدًا فتح طريق نحو فهم القرآن من خلال الأحاديث. وقد كانت الثمرة التاريخية لهذا الاتجاه -في أكثر تجلياتها عملية- هي تشكّل علم الفقه واعتلاؤه منزلةً رفيعةً بين المسلمين. أما التيار التجديدي الحديث، يعرف النص القرآني بوصفه حاملاً للعلم الإلهي، يمكن من خلاله استكشاف معارف تتجاوز التاريخ. ووفقاً لهذا المنظور، فإننا اليوم، في ظل التحولات الأخلاقية والاجتماعية والفلسفية المعاصرة، نمتلك قدرة أنسب لفهم هذا النص وإعادة قراءته مقارنةً بالأجيال السابقة. وانطلاقاً من هذا الاتجاه، وبفعل التأثير بعقالاتيّة الحداثة، نشأت أربعة اتجاهاتٍ كبرى في مقارنة المعنى القرآني: الاتجاه العلمي، والاتجاه النقدي، والاتجاه الروحي، والاتجاه اللساني. وقد سعت هذه الاتجاهات إلى اكتشاف القرآن في علاقته بالواقع الخارجي والاجتماعي، وتُظهر هذه الاتجاهات، من جهة، التزاماً إيمانياً ودينياً، ومن جهة أخرى، إيماناً منهجياً بالوعي المستمد من العقل الحديث، ما يجعلها تسعى إلى تحقيق فهم شامل وعالمي للنص القرآني، من خلال مناقشة دلالاته في ضوء «الواقع» القابل للفهم من منظور العقل المعاصر. أمّا التيار ما بعد الحداثي، فينظر إلى القرآن بوصفه نصّاً متعدّد الطبقات، متنوّع المعاني، وحاملاً لطبيعة خطابيّة مفتوحة، حيث يتولّد المعنى فيه ويُنشأ، لا أن يُكتشف كما في المقاربتين السابقتين. وفي ظلّ هذا الاتجاه، نشأت خمسة اتجاهات تفسيرية كبرى: الاتجاه الأنطولوجي الوجودي، الاتجاه الحضاريّ الإنساني، الاتجاه التاريخاني النقدي، الاتجاه الأركيولوجي الخطابي، الاتجاه الجينالوجي الخطابي. وتجسّد هذه الاتجاهات طرائق

متنوعة في تمثيل المعنى القرآني، بما يتناسب مع القدرات المنهجية لما بعد النبوية الحديثة. وينبغي التنبيه إلى أنّ غاية هذه التمثيلات ليست نقل الحقيقة كما هي، ولا كشف الواقع كما يُرى، بل يتعداه إلى توسيع قدرتنا على إدراك موقعنا إزاء القرآن، وهو ما يتزامن مع جهد نظري لفهم موقع القرآن بالنسبة إلينا.

المصادر

بازرگان، علی اکبر (۱۳۸۸ش). مجموعه آثار مهندس علی اکبر بازرگان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱۹.
دهقان پور، جان محمد؛ عباسی، بابک؛ عباسی، مهرداد؛ آیازی، سید محمدعلی (۱۳۹۹ش). هرمنوتیک، فهم و تفسیر: بازخوانی تطبیقی در مبانی آرای شبستری و غادامر. جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۰۴.
شریعتی، علی (۱۳۹۸ش). مذهب علیه مذهب (پدر ما متهمیم). تهران: سپیده باوران.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ش). کاوش‌ها و چالش‌ها. تحقیق: محمد مهدی نادری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.

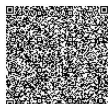
- Browsers, M. (2006). *Democracy and civil society in Arab political thought: Transcultural possibilities*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Irvine, A.B. & Bilimoria, P. (Eds.). (2009). *Postcolonial philosophy of religion*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft, Erste Auflage*, Riga. Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1991). *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*. In: Kant: Political Writings, ed. by H. Reiss; trans. by H.B. Nisbet. Cambridge University Press.
- Nasr, S.H. (1987). *Islamic art and spirituality*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Steffler, A.W. (2002). *Symbols of the Christian Faith*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Taji-Farouki, S. (Ed.). (2006). *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*. Oxford, UK: Oxford University Press.

An Academic Perspective on the Legal Capacity of Artificial Intelligence and Its Role in Political Governance

Akram Abbas MohammedAli¹, Hamid Al-Jazaeri²

¹ Ph.D. in Private Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding author**).
Alialiakber977@gmail.com

² Ph.D. in Quranic Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. s.hjazayeri@miu.ac.ir



Abstract

Artificial Intelligence (AI) represents one of the most significant technological transformations of the modern era, necessitating its study from two fundamental perspectives: legitimacy and legality—particularly within the legislative frameworks of Islamic countries, where laws are expected to be grounded in Islamic Sharia. The importance of this research lies in examining the extent to which AI can be granted independent legal and religious standing, along with the responsibilities and rights that may ensue, and the implications this could have for political governance. The complexity of the research problem is further heightened by the absence of a clear legal framework regulating the status of artificial intelligence, particularly in cases where it acts independently of the programmer's or user's will. This makes the determination of civil or criminal liability exceedingly difficult. Consequently, the central question of the study revolves around: "What is the legal capacity of artificial intelligence, and what role does it play in political governance?" From this central question emerges a set of subsidiary inquiries addressing the foundations of granting legal capacity, the accompanying jurisprudential and legal challenges, and the complexities of liability. In addition, the research seeks to clarify the potential impact of such capacity—if recognized—on strengthening governance and monitoring the performance of governmental institutions.

The study adopts a comparative legal-analytical methodology, through an examination of the general principles of legal capacity in both civil law and Islamic jurisprudence, linking them to the characteristics and operational mechanisms of artificial intelligence. It further highlights AI's growing role in political governance,

Cite this article: MohammedAli, A.A. & Al-Jazaeri, H. (2025). An Academic Perspective on the Legal Capacity of Artificial Intelligence and Its Role in Political Governance. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 89-112. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78895>

Received: 2025-02-27 ; **Revised:** 2025-04-09 ; **Accepted:** 2025-05-01 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



particularly in the fields of surveillance, data analysis, and decision-making support.

The study concludes that understanding the legal and religious nature of artificial intelligence's capacity constitutes a necessary entry point for reformulating laws in Islamic countries in a manner that keeps pace with technological advancements. Such an approach ensures the resolution of issues related to liability, contracting, and the regulation of intelligent systems. Moreover, the research underscores the importance of artificial intelligence in supporting good governance by enhancing efficiency, accelerating procedures, and reducing human error. The significance of this research is further underscored by its focus on the evident legislative gap within contemporary Islamic legal systems, at a time when applications of artificial intelligence are increasingly expanding and intertwining with governmental, social, and economic activities.

Keywords: Legal capacity, Religious Capacity, Artificial Intelligence, Liability, Political Governancem Law, Sharia.



نظرة إسلامية على الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي ودوره في الحوكمة السياسية

أكرم عباس محمدعلي^١، السيد حميد الجزائري^٢

^١ دكتوراه في القانون الخاص، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران (المؤلف المسؤول).

Alialiakber977@gmail.com

^٢ دكتوراه في علوم القرآن، اختصاص القانون، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. s.hjazayeri@miu.ac.ir

الملخص

يشكل الذكاء الاصطناعي (AI) واحدة من أبرز التحولات التقنية في العصر الحديث، مما استدعى دراسته من زاويتين أساسيتين: الشرعية والقانونية، ولا سيما في البيئات التشريعية للدول الإسلامية التي ينبغي أن تستند قوانينها إلى الشريعة الإسلامية. وتبرز أهمية هذا البحث في مناقشة مدى إمكانية منح الذكاء الاصطناعي أهلية شرعية وقانونية مستقلة، وما يترتب على ذلك من مسؤوليات وحقوق، وتأثير ذلك على الحوكمة السياسية. وتزداد إشكالية البحث تعقيداً بسبب غياب إطار قانوني واضح ينظم وضع الذكاء الاصطناعي، خصوصاً في الحالات التي يتصرف فيها بصورة مستقلة عن إرادة المبرمج أو المستخدم، مما يجعل تحديد المسؤولية المدنية أو الجنائية أمراً بالغ الصعوبة. ومن ثم، يتمحور السؤال الرئيسي للبحث حول: "ما هي الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي وما دورها في الحوكمة السياسية؟" وتبحث عن هذا السؤال مجموعة من التساؤلات الفرعية التي تتناول أسس منح الأهلية، والتحديات الفقهية والقانونية المصاحبة، وإشكاليات المسؤولية، إلى جانب بيان أثر هذه الأهلية - إن تقرر - في تعزيز الحوكمة ومراقبة أداء المؤسسات الحكومية. وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي القانوني المقارن، وذلك عبر تحليل القواعد العامة للأهلية في القانون والفقه الإسلامي، وربطها بخصائص الذكاء الاصطناعي وآليات عمله، وبيان دوره المتنامي في الحوكمة السياسية، لا سيما في ميادين المراقبة، وتحليل البيانات، ودعم اتخاذ القرار. وتوصلت الدراسة إلى أنّ فهم الطبيعة القانونية والشرعية لأهلية الذكاء الاصطناعي يمثل مدخلاً ضرورياً لإعادة صياغة القوانين في الدول الإسلامية بما يواكب التطور التكنولوجي، ويضمن معالجة الإشكالات المتعلقة بالمسؤولية والتعاقد وتنظيم استخدام النظم الذكية. كما يبرز البحث أهمية الذكاء الاصطناعي في دعم الحوكمة الرشيدة من خلال تعزيز الكفاءة، وتسريع الإجراءات، والحد من الأخطاء البشرية. وتبرز أهمية هذا البحث أيضاً لكونه يسألط

استناداً إلى هذه المقالة: محمدعلي، أكرم عباس؛ الجزائري، السيد حميد (٢٠٢٥). نظرة إسلامية على الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي ودوره في الحوكمة السياسية. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٣)، صص ٨٩-١١٢.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2025.78895>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٢٧ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٠١ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



الضوء على فراغ تشريعي واضح في المنظومات القانونية الإسلامية المعاصرة، في الوقت الذي تتزايد فيه تطبيقات الذكاء الاصطناعي وتداخلها مع العمل الحكومي والاجتماعي والاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: الأهلية القانونية، الأهلية الشرعية، الذكاء الاصطناعي، المسؤولية، الحوكمة السياسية، القانون، الشريعة.

١. المقدمة

يمتلك الدين الاسلامي من السعة والشمول ما يجعله يستوعب كل المسائل المستحدثة ومنها مستجدات التقنيات الحديثة والاستفادة منها، وهذا يتماشى مع هدف خلافة الإنسان في الأرض: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الجاثية، ١٣). كما يحث الاسلام إلى الاستفادة من التدبر في العقل والتفكير للوصول للعلم النافع، وهذا قطعاً يجر إلى الاستفادة المثلى من التقنيات الحديثة في تلبية احتياجات المجتمع وحل مشاكله، كما جاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في نهج البلاغة: «العقل رأس العلم، والفكر رأس العقل» (نهج البلاغة، الحكمة ١١٣). ومن ذلك يتضح ان الذكاء الاصطناعي من الوسائل الحديثة المهمة والمميزة التي تساعد على التعامل مع كميات هائلة من المعلومات والبيانات بذكاء خارق يختصر الجهد والزمن، مما يساعد الباحثين على تحقيق نتائج بشكل أعمق وأسرع وأدق من خلال هذه التكنولوجيا، ذلك باحترافها على تحليل البيانات بدقة واستخراج الأنماط وتسهيل العمليات البحثية، وهذا يغني الباحث عن القيام بالأعمال الروتينية ويساعده على الوصول إلى رؤى أعمق (نوري همداني، ١٤٠٣ش). يشهد العالم تطوراً متسارعاً في مجال الذكاء الاصطناعي، مما أدى إلى ظهور تطبيقات متعددة تُستخدم في مجالات مختلفة، مثل الصناعة، والطب، والتعليم، والقضاء، والأمن، والحوكمة السياسية ومراقبة الأداء للمؤسسات والأفراد العاملين فيها، وغير ذلك. وأدى هذا التطور إلى إثارة العديد من القضايا القانونية والأخلاقية، لاسيما فيما يتعلق بالأهلية الشرعية أو القانونية للذكاء الاصطناعي. فمع تقدم الذكاء الاصطناعي إلى مستويات متطورة، لم يعد يقتصر دوره على تنفيذ الأوامر المبرمجة مسبقاً بل أصبح قادراً على اتخاذ القرارات، والتعلم من التجربة، والتفاعل مع البيئة المحيطة بطريقة تُشبه سلوك البشر. إن هذا التطور يفرض تساؤلات جوهرية حول وضع الذكاء الاصطناعي من منظور الشرع والقانون، ومدى إمكانية منحه أهلية مستقلة، وما يترتب على ذلك من مسؤوليات وحقوق. فهل يمكن اعتبار الذكاء الاصطناعي شخصاً مشابهاً للأشخاص الاعتباريين مثل الشركات؟ أم أنه يظل مجرد أداة يتحمل مُستخدمه أو مُطوِّره المسؤولية عن أفعاله؟ هذه التساؤلات تُشكل محوراً هاماً للنقاش في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، حيث تترتب عليها آثار عميقة في مجالات المسؤولية المدنية والجنائية، والعقود، والملكية الفكرية، وحماية البيانات، والخصوصية (السنهوري، ٢٠٠٩م، ج ٢، ص ١٢)، كما أثارت العديد من الأسئلة في مجال الحوكمة. على الرغم من أن الذكاء الاصطناعي أصبح عنصراً حاسماً في العديد من القطاعات، إلا أن الإطار القانوني الذي يُنظم وضعه لا يزال غير واضح في العديد من الأنظمة القانونية، وخصوصاً في بلداننا الإسلامية والتي ينبغي أن تكون القوانين متوافقة ومستمدة من الشريعة الإسلامية. ففي بعض الحالات، يتصرف الذكاء الاصطناعي بشكل مستقل عن إرادة المبرمج

أو المستخدم، مما يشير إشكالية تحديد المسؤولية القانونية عند وقوع أخطاء أو أضرار. فمثلاً، في حالة ارتكاب سيارة ذاتية القيادة حادث سير، مَنْ المسؤول شرعاً وقانوناً: الشركة المصنعة، المطور، المستخدم، أم النظام نفسه؟ كما تبرز إشكالية أخرى تتعلق بحقوق الذكاء الاصطناعي، فهل يمكن منحه حقوقاً شرعية وقانونية مثل الأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين؟ وما هي حدود هذه الحقوق إن وجدت؟ وهل يمكن أن يكون الذكاء الاصطناعي مسؤولاً عن أفعاله بشكل مستقل، أم أنه سيظل مجرد أداة لا تمتلك أهلية مستقلة؟ وفي الختام فقد تضمّن هذا البحث بيان كليات ومفاهيم أهلية الذكاء الاصطناعي وحكومته، ومناقشة التحديات والمخاطر المرتبطة به، وخصائصه، وآثار شخصيته القانونية ومسؤوليته، ثم مناقشته وفق المنظور الإسلامي، وبيان دوره وأهليته في الحوكمة السياسية.

١-١. سابقة البحث

كُتبت العديد من الكتب والمقالات حول الأهلية القانونية والشرعية بشكل مطلق. مع ذلك، نظراً لحدثة استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوتات في الدول الإسلامية، فلا توجد دراسات علمية دقيقة حول الأهلية القانونية لهما.

٢. مفاهيم وكليات البحث

١-٢. الذكاء الاصطناعي^١

الذكاء الاصطناعي^٢ هو أحد أكثر المجالات العلمية والتكنولوجية تطوراً في العصر الحديث، حيث يمثل مزيجاً من علوم الحوسبة والرياضيات والإحصاء والتعلم الآلي بهدف تطوير أنظمة قادرة على محاكاة الذكاء البشري. يُستخدم الذكاء الاصطناعي في مجموعة واسعة من التطبيقات، بدءاً من تحليل البيانات واتخاذ القرارات إلى الروبوتات والتفاعل بين الإنسان والآلة. وكذلك يشير مصطلح الذكاء الاصطناعي إلى ذلك النوع من الذكاء المرتبط بالأجهزة الرقمية أو الإلكترونية مثل الحاسب الآلي والأجهزة الخلوية أو الروبوتات، ويعبر عن قدرة هذه الأجهزة الرقمية على أداء المهمات المرتبطة بالكائنات الذكية (Al-Ruqibi, 2008, p. 303). ويقوم نظام الذكاء الاصطناعي على الأتمتة، أي التشغيل الآلي ذاتياً دون تدخل بشري، فيعمل على تقديم رؤى أفضل بالإضافة إلى تحسين الإنتاجية في كافة المجالات، وذلك بسبب قدرة الذكاء الاصطناعي على اتخاذ القرارات وتحليل البيانات والتعلم واكتساب تجارب جديدة تساعده على اتخاذ قرارات أفضل (إبراهيم، ٢٠٢١، ص ٣). ويعرف الذكاء الاصطناعي: إنه آلة مبرمجة بالكمبيوتر تستخدم خوارزميات وإجراءات محددة لأداء

1. Artificial Intelligence

2. AI

مهمة أو عمل معين، ويحصل هذا الجهاز المبرمج على مدخلات تلقائياً ويطبق نفس الشيء وفقاً للبرنامج (Boden, 2018, p.5). وكذلك يمكن تعريف الذكاء الاصطناعي بأنه قدرة الآلات أو البرامج الحاسوبية على تنفيذ مهام تتطلب عادةً ذكاءاً بشرياً، مثل التعلم، والتفكير، واتخاذ القرارات، والتكيف مع البيئة المحيطة. كما أوضحت لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي بشأن الجوانب القانونية للمعقود الذكية والذكاء الاصطناعي: "قد وضع عدد من التعاريف للذكاء الاصطناعي، غير أن أيّاً منها لم يحظَ بقبول عالمي، والذكاء الاصطناعي، بشكل عام، هو علم استنباط نظم قادرة على حل المشاكل وأداء الوظائف بمحاكاة العمليات الذهنية، ويمكن تلقين الذكاء الاصطناعي كيفية حل مشكلة ما، ولكنه قادر أيضاً على دراسة المشكلة ومعرفة كيفية حلها بمفرده دون تدخل بشري، ويمكن للنظم المختلفة أن تبلغ مستويات مختلفة من التشغيل الذاتي وفي مقدورها أن تتصرف باستقلالية. ومن غير الممكن، في هذا الخصوص، التكهن بعمل تلك النظم ولا بنتائجها لأنها تتصرف باعتبارها «صناديق سوداء»" (لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي، ٢٠١٨م، صص ٢-٣).

يعتمد الذكاء الاصطناعي على نماذج وخوارزميات قادرة على معالجة البيانات واستخراج الأنماط منها لاتخاذ قرارات أو تقديم استنتاجات. بدأت فكرة الذكاء الاصطناعي في الخمسينيات من القرن العشرين عندما قام عالم الرياضيات آلان تورينج بوضع اختبار لقياس قدرة الآلة على محاكاة الذكاء البشري. تطورت الأبحاث بعد ذلك، وظهرت خوارزميات تعلم الآلة^١ والتعلم العميق^٢، مما أدى إلى تحقيق قفزات كبيرة في هذا المجال، خاصة بعد توفر كميات هائلة من البيانات وقوة حوسبية عالية. فالذكاء الاصطناعي هو الآلة الذكية التي تقلد التفكير الذاتي والتلقائي لدى الإنسان. وهو علم بناء الآلات الذكية من خلال كمية كبيرة من البيانات والتعلم من الخبرة وذلك للقيام بالأعمال المحاكية لأعمال الإنسان. وإذا كان الذكاء الاصطناعي قد نشأ في البداية ليحاكي الذكاء البشري علي النحو السابق، إلا أنه تجاوزه بعدة مراحل وذلك لإمكانية في القيام بالعديد من العمليات التكنولوجية والحسابية التي قد يعجز الذكاء البشري عن القيام بها، وبالأخص في مجال العلوم الرياضية والهندسة التطبيقية، وإن ظل حتى الآن محكاً للذكاء البشري في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي تنسم بالغموض والتناقض في بعض الأفكار، حيث أدى هذا الغموض ومن بينها العلوم القانونية إلى التضييق من نطاق استخدام الذكاء الاصطناعي في هذه المجالات (الخطيب، ٢٠٢٠م). وهذه الآلة الذكية تقوم بأعمال قد تجاوز القدرات البشرية وتشمل المعرفة مهارات حل المشكلات والإبداع والآلات ذات ردود الفعل، والذاكرة والعقل والحذر والحيلة الذاتية. وتقوم هذه الآلات بالرد على

1. Machine Learning
2. Deep Learning

المستهلكين وتقديم الخدمات لهم ومساعدة العمال في الصناعات المختلفة. غير أن الخطير في الأمر هو اتجاه دول كثيرة إلى استغلال الذكاء الاصطناعي في مجالات الحرب والعدوان، ومن هنا ظهرت الطائرات بدون طيار، والناقلات بدون سائق والمدركات ذاتية الحركة، وغير ذلك من أدوات الدمار. لقد كان المأمول ألا يقع الذكاء الاصطناعي في دائرة الاستخدام الحربي وقصره على أعمال البنوك والقيادة وفي الطائرات المدنية والمركبات المسيرة، وكذلك دوره في المجال الطبي في إجراء العمليات الجراحية (أحمد، ٢٠٢١م، ص ٢٤٠) والتشخيص والبحث عن المعادن والغوص في المناجم وأعماق البحار وعمليات الزراعة والري وعلف الماشية والإشراف على تربيتها.

٢-٢. علم الروبوتات

يأخذ تطبيق الذكاء الاصطناعي شكل الآلة المسماة بالروبوت (يوسف، ٢٠٢٠م) وهو آلة ميكانيكية مبرمجة سلفاً لتكون قادرة على القيام بأعمال إما بإشارة وسيطرة مباشرة من الإنسان أو بالإشارة من برامج حاسوبية. بناء على ذلك، يظل الروبوت آلة من خلق وإبداع الإنسان ويمنح لها القدرة على العمل. مفاد ذلك أن هذه الآلة تعمل بأمر الإنسان أو طبقاً للبيانات المزودة بها من قبل الإنسان. غير أن هذه الآلة قد تخرج عن الأعمال المحددة لها أو يختل نظام عملها وتحدث من ثم الآثار الضارة المترتبة على فعلها. يعتبر المهندس المسلم «بديع الزمان أبو العزّ بن إسماعيل بن الرّزّاز الجَزَرِيّ» المعروف بإسماعيل الجزري (١١٣٦-١٢٠٦م) أول من صمم فكرة الروبوت ومخترع أول روبوتات، فهو من أعظم الميكانيكيين والمخترعين في التاريخ ويوصف بأنه "أبو علم الروبوتات" (Elises, 2020). أما في أوروبا، فبرزت فكرة الروبوتات القادرة على تسهيل حياة البشر خلال القرون الوسطى فأدت تدريجياً إلى اختراع الروبوتات المبكرة، كاختراع الساعة التي تدق الأجراس لتعلن الوقت أو إنتاج صناعات الألعاب والآلات القادرة على الكلام وعزف الموسيقى. ظهرت كلمة «روبوت» لأول مرة عام ١٩٢٠م في مسرحية الكاتب التشيكي «كارل تشابيك» وهي في اللغة التشيكية مشتقة من كلمة "Robota" التي تعني العمل الإجباري، فاستخدم الكاتب هذه الكلمة للإشارة إلى الأعمال الشاقة التي من المتوقع أن يقوم بها الروبوتات في المستقبل (Čapek, 1920). والروبوت (أو الإنسان الآلي أو الإنسالة) اليوم هو آلة معينة تقوم بأعمال يعتبرها البشر أعمالاً ذكية مثل تجميع قطع غيار السيارات في المصانع وقيادة السيارات في الشوارع، وقادرة على اتخاذ قرار بناء على قواعد البيانات المخزنة فيه. مع ذلك يظل الروبوت كيان أو جسد بلا روح، ومن ثم فهو في نظر الفلاسفة منقول أو عقار حسب إلحاقه بعقار لخدمته أو صيانتها، والفكر القانوني منذ القانون الروماني وحتى الآن يقوم على حصر المسؤولية عن أفعاله في فكرة حراسة الأشياء. ولقد أدى تفاعل الآلة الروبوت مع الإنسان وقيامها بالرد على الأسئلة المطروحة إلى التساؤل هل تخرج من نمط الآلة أو الأشياء لتقترب من فكرة الإنسان أو

الشخص البشري؟ ويؤيد ذلك بالقول إلى أن فكرة المركز القانوني باعتبارها مجموعة القواعد التي تطبق على شخص أو كيان في طريقها للتغيير. ولا شك أن تكنولوجيا الروبوت، والنانوتكنولوجيا، وتكنولوجيا الأحياء البيولوجية تؤدي إلى تغيرات عميقة في المجتمع، وتؤثر بالتالي في الفكر القانوني القائم وضرورة تطويره ليلانم الآثار المترتبة على هذه التكنولوجيا.

٣. أصناف الذكاء الاصطناعي

يمكن تصنيف الذكاء الاصطناعي إلى عدة أنواع وفقاً لقدراته: منها الذكاء الاصطناعي الضيق،^١ والذي يركز على مهام محددة مثل الترجمة الفورية، التعرف على الصوت، أو تحليل البيانات الطبية، ومنها الذكاء الاصطناعي العام،^٢ والذي يتمتع بقدرات شبيهة بالذكاء البشري، حيث يمكنه التعلم والتكيف مع مهام مختلفة دون الحاجة إلى برمجة مسبقة، ومنها الذكاء الاصطناعي الفائق،^٣ وهو المستوى النظري المستقبلي حيث تتجاوز قدرات الذكاء الاصطناعي إمكانيات الإنسان في جميع المجالات. أما التقنيات والخوارزميات التي تعتمد عليها أنظمة الذكاء الاصطناعي فهي عديدة نختصر على أهمها، ومنها التعلم الآلي،^٤ والذي يمكن الأنظمة من التعلم من البيانات دون الحاجة إلى برمجة صريحة، ومنها التعلم العميق،^٥ والذي يعتمد على الشبكات العصبية الاصطناعية لمحاكاة طريقة عمل الدماغ البشري، ومنها معالجة اللغة الطبيعية:^٦ تسمح للآلات بفهم وتحليل وتوليد اللغة البشرية، ومنها الرؤية الحاسوبية:^٧ والتي تساعد الحواسيب على تحليل وفهم الصور والفيديوهات. يمتد استخدام الذكاء الاصطناعي إلى مختلف القطاعات المهنية، مثل الطب، حيث يستفاد منه في تشخيص الأمراض، وتحليل الأشعة، وتطوير الأدوية، وكذلك في الأعمال من خلال تحليل البيانات، وتحسين تجربة العملاء، وأتمتة العمليات، وأيضاً يستفاد منه في المواصلات من خلال تطوير السيارات ذاتية القيادة وأنظمة المرور الذكية، وأيضاً في الأمن السيبراني من خلال اكتشاف التهديدات والهجمات الإلكترونية، وكذلك في التعليم من خلال توفير منصات تعليمية ذكية وتخصيص المناهج بناءً على احتياجات الطلاب، ويقوم الذكاء الاصطناعي بالعديد من هذه الأشياء من خلال الروبوتات (الكعبي، ٢٠٢٥م، ج ٢، ص ٢٠٥).

1. Narrow AI
2. General AI
3. Super AI
4. Machine Learning
5. Deep Learning
6. NLP
7. Computer Vision

٣-١. التحديات والمخاطر المرتبطة بالذكاء الاصطناعي

يواجه الذكاء الاصطناعي رغم فوائده العديدة، تحديات مثل الأخلاقيات والمسؤولية، إذ يستخدم في المراقبة وانتهاك الخصوصية والتأثير على سوق العمل، وأيضاً تحدي الأمان والخصوصية، فمن يتحمل المسؤولية عند حدوث أخطاء؟ وهل يمكن استبدال بعض الوظائف البشرية بالآلات؟، يمثل الذكاء الاصطناعي ثورة تكنولوجية غير مسبقة، حيث أصبح جزءاً أساسياً من حياتنا اليومية، وبينما يحمل وعوداً كبيرة بتحسين الإنتاجية والكفاءة، إلا أن التعامل معه بحذر وتطوير سياسات تنظيمية وأخلاقية واضحة يظل أمراً ضرورياً لضمان استخدامه بشكل إيجابي ومستدام (الكعبي، ٢٠٢٥م، ج ٢، ص ٢٠٧). تُعد الأهلية القانونية من المفاهيم الأساسية في القانون، حيث تحدد مدى قدرة الأشخاص على التمتع بالحقوق وتحمل الالتزامات القانونية (الأسيوطي، ٢٠٢٠م). ترتبط الأهلية بالقدرة على التصرف وإبرام العقود والمشاركة في العلاقات القانونية، وتختلف درجتها باختلاف السن والحالة العقلية والتمييز، في هذا المقال، سنناقش تعريف الأهلية القانونية، أنواعها، شروطها، وأهم تطبيقاتها في المجالات القانونية المختلفة.

٣-٢. الأهلية القانونية

الأهلية القانونية هي القدرة على اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات وفقاً للقانون. وتنقسم الأهلية إلى نوعين: **الأول: أهلية الوجوب**: وهي صلاحية الشخص لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات دون الحاجة إلى تدخل إرادته.

الثاني: أهلية الأداء: وهي القدرة على ممارسة الحقوق القانونية وتحمل الالتزامات بنفسه، وتتطلب توافر الإدراك والتمييز.

في ظل التطور السريع والمتزايد للذكاء الاصطناعي، أصبح من الضروري دراسة الأبعاد القانونية المرتبطة به (Brandusescu & Sieber, 2025)، لاسيما مسألة الأهلية القانونية لهذا الكيان غير البشري. فمع اعتماد الذكاء الاصطناعي في مختلف مجالات الحياة، بدءاً من الرعاية الصحية إلى القرارات الاقتصادية وحتى القضايا الأمنية، تزداد الحاجة إلى إطار قانوني ينظم مسؤولياته وحقوقه، كما برزت احتياجات جديدة فيما يتعلق بالعقود وغيرها من المسائل القانونية مع ظهور وسائل الاتصال الحديثة. (رشدي، ٢٠٠٥م) ومع ذلك، لا يزال الاعتراف بالأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي محل جدل واسع بين الفقهاء القانونيين والمشرعين، خاصة مع اختلاف طبيعة الذكاء الاصطناعي عن الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين الذين يُعترف لهم بالشخصية القانونية في الأنظمة التقليدية. إن أحد أبرز التحديات التي تعيق منح الذكاء الاصطناعي أهلية قانونية مستقلة هو تحديد المسؤولية القانونية عند وقوع أضرار ناجمة عن قراراته أو أفعاله. فإذا ما ارتكب نظام ذكاء اصطناعي خطأ أدى إلى خسائر مالية،

أو تسبب في حادث مروري عبر سيطرة ذاتية القيادة، فمن يتحمل المسؤولية؟ هل هي الشركة المصنعة؟ أم المبرمج؟ أم النظام نفسه باعتباره كياناً مستقلاً؟ علاوة على ذلك، فإن الاعتراف بالشخصية القانونية للذكاء الاصطناعي يثير تساؤلات حول الحقوق والواجبات التي ستُمنح له، ومدى توافقها مع المبادئ القانونية التقليدية. فهل يمكن تحميل الذكاء الاصطناعي المسؤولية الجنائية عن أفعاله؟ وهل يجوز له امتلاك أصول والتصرف فيها كما يفعل الشخص الاعتباري؟ كل هذه الإشكالات تتطلب إعادة النظر في المفاهيم القانونية التقليدية وتطوير أنظمة تشريعية جديدة تتناسب مع طبيعة الذكاء الاصطناعي. لمعالجة هذه التحديات، وتوجه بعض الدول والمنظمات القانونية إلى استحداث أطر تنظيمية جديدة، مثل وضع تصنيفات قانونية مخصصة للأنظمة الذكية، أو إنشاء آليات للمسؤولية المشتركة تجمع بين المستخدم والمطور والمُصنّع. كما يُطرح خيار إنشاء "كيان قانوني رقمي" يمنح الذكاء الاصطناعي شخصية محدودة الأهلية، مشابهة للشخصية الاعتبارية للشركات، بحيث يكون له حقوق وواجبات ضمن نطاق معين، مع وضع ضمانات تحول دون إساءة استخدامه. ومن الحلول الأخرى المقترحة تطوير نظم رقابة وإشراف حكومي على تطبيقات الذكاء الاصطناعي لضمان امتثالها للقوانين والأخلاقيات العامة، فضلاً عن تعزيز الوعي القانوني بأهمية تنظيم هذه التقنيات قبل أن تصبح غير قابلة للسيطرة. في النهاية، يتضح أن الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي لا تزال مفهوماً قيد التطوير، وتحتاج إلى دراسة عميقة ومقاربة متوازنة بين الاستفادة من إمكانات الذكاء الاصطناعي من جهة، وضمان عدم تجاوزه للحدود القانونية والأخلاقية من جهة أخرى. إن التعامل مع الذكاء الاصطناعي كمجرد أداة قانونية دون تحميله أي مسؤولية قد يكون أمراً غير عادل في المستقبل، كما أن منحه شخصية قانونية كاملة قد يؤدي إلى تعقيدات قانونية لا يمكن التنبؤ بعواقبها. لذا، فإن التوجه الأمثل يكمن في تطوير أنظمة قانونية مرنة تراعي طبيعة الذكاء الاصطناعي وتكيفها مع المبادئ القانونية الحالية، بما يحقق العدالة ويحمي حقوق الأفراد والمجتمعات في عصر الثورة الرقمية.

٣-٣. الحوكمة^١

"الحوكمة" من الكلمات القديمة التي تم إحيائها حديثاً وأصبحت من أهم المفاهيم في الإدارة العامة، فهي من الناحية اللغوية بمعنى القيادة والحكم والإمارة، وتشير إلى عمل الحاكم وشغله (أقايروز، ٢٠٢٤م، ص ١٨٣). فالحوكمة هي حالة وعملية واتّجاه، كما أنّها نظام مناعة وحماية يحكم الحركة ويضبط الاتّجاه ويحمي سلامة كافة التصرفات ونزاهة السلوكيات داخل المنشآت، وحاجز حماية فعال (ميخائيل، ٢٠٠٥م، ص ٤)، فهي مجموعة من القوانين والقواعد والإجراءات التي تهدف

إلى تحقيق الجودة والتميز في الأداء من خلال اختيار الأساليب الصحيحة والفعّالة من أجل إدارة المنظمات وتحقيق أهدافها. أما "الحكومة السياسية"، باختصار، هي اتباع نظام معين للتحكم في العلاقات بين الأطراف الأساسية التي تؤثر على أداء المنظمات في الحكومة وتعزيز سيادة القانون وتوفير الخدمات العامة، مما يساعد على تنظيم العمل وتحديد المسؤوليات لتحقيق الأهداف على المدى الطويل.

٣-٤. خصائص الذكاء الاصطناعي

الذكاء الاصطناعي يتميز بعدة خصائص تجعله فريداً ومختلفاً عن الأنظمة التقليدية، ومنها:

- (١) **التعلم والتكيف:** يعتمد الذكاء الاصطناعي على خوارزميات التعلم الآلي والتعلم العميق، مما يمكنه من التعلم من البيانات وتحسين أدائه بمرور الوقت.
- (٢) **اتخاذ القرارات الذاتية:** بعض أنظمة الذكاء الاصطناعي قادرة على اتخاذ قرارات دون تدخل بشري، بناءً على تحليل البيانات والتنبؤ بالنتائج.
- (٣) **معالجة البيانات الضخمة:** يمتلك الذكاء الاصطناعي قدرة هائلة على معالجة وتحليل كميات ضخمة من البيانات بسرعة ودقة عالية.
- (٤) **التعرف على الأنماط:** يمكنه تحليل البيانات واكتشاف الأنماط المخفية التي قد لا تكون واضحة للبشر، مما يساعد في تحسين التنبؤات واتخاذ قرارات ذكية.
- (٥) **التفاعل مع البيئة:** بعض أنظمة الذكاء الاصطناعي قادرة على التفاعل مع المستخدمين والبيئة المحيطة، مثل المساعدات الصوتية والروبوتات الذكية.
- (٦) **تنفيذ المهام المتكررة بدقة:** يتميز الذكاء الاصطناعي بقدرته على تنفيذ المهام المتكررة دون ملل أو خطأ، مما يحسن الإنتاجية والجودة.
- (٧) **التعلم المستمر:** يمكن لأنظمة الذكاء الاصطناعي تحسين أدائها مع مرور الوقت من خلال التغذية الراجعة وتصحيح الأخطاء.
- (٨) **التكيف مع متغيرات البيئة:** يتمكن الذكاء الاصطناعي من تعديل سلوكه بناءً على التغيرات في البيئة أو المدخلات الجديدة، مما يجعله أكثر مرونة.
- (٩) **التفكير والاستدلال:** بعض أنظمة الذكاء الاصطناعي المتقدمة تعتمد على تقنيات الذكاء الرمزي والمنطق لاستخلاص استنتاجات واتخاذ قرارات معقدة.
- (١٠) **العمل في بيئات مختلفة:** يمكن للذكاء الاصطناعي العمل في مجالات متعددة مثل الطب، الصناعة، الاقتصاد، الأمن، وغيرها، مما يجعله تقنية متعددة الاستخدامات (انظر: الكعبي، ٢٠٢٥م، ج ٢ ص ٢١٠).

٤. الشخصية القانونية للذكاء الاصطناعي

٤-١. آثار الشخصية القانونية للذكاء الاصطناعي ومسؤوليته

نظراً لخطورة الآثار التي ممكن أن تترتب على استخدام الذكاء الاصطناعي الحالية والمستقبلية ومن كافة الجوانب المدنية منها والجنائية، وذلك لزيادة التطور التقني وكثرة استعمال الآلات والبرمجيات تلقائية التصرف وفي كافة الجوانب المدنية والتجارية والصحية والأمنية والإدارية، كالوكيل الذكي في التعاقد ومنصات التحكيم الالكترونية والمعدات الصناعية والحربية الذكية مثلاً، وكذلك لمجابهة كافة المخاطر المحتمل وقوعها كالقرصنة والجرائم الرقمية مثلاً... (أوسوبا و ويلسر، ٢٠١٧م)، لزم تحديد الشخصية القانونية والمسؤولية القانونية للذكاء الاصطناعي. إذ تُمنح الشخصية القانونية عادةً للأفراد الطبيعيين والأشخاص الاعتباريين (مثل الشركات والمؤسسات)، ولإضفاء الشخصية القانونية على الذكاء الاصطناعي، يجب أن تتوفر فيه بعض المعايير مثل القدرة على اتخاذ قرارات مستقلة وتحمل المسؤولية عن أفعاله، وفي هذا الصدد توجد ثلاث اتجاهات رئيسية تتمثل بالاتجاه التقليدي الذي يعتبر الذكاء الاصطناعي مجرد أداة تقنية تُنسب أفعاله إلى الجهة التي تتحكم فيه، سواء كان مبرمجه أو مستخدمه. والاتجاه الوسطي الذي يقترح الاعتراف بالذكاء الاصطناعي كشخصية قانونية ذات مسؤولية محدودة، مثل الشركات، والاتجاه الحديث والذي يدعو إلى منح الذكاء الاصطناعي شخصية قانونية كاملة، لكنه لا يزال محل جدل قانوني وأخلاقي (الكعبي، ٢٠٢٥م، ج ٢، ص ٢١٣).

٤-٢. الذكاء الاصطناعي وفق المنظور الإسلامي

أجاز جملة من فقهاء الإسلام التعامل مع الذكاء الاصطناعي وصناعته وبرمجته وتطويره وفق الشروط الشرعية والأخلاقية التي يتبناها الإسلام، بل أن بعضهم أوجب على التقنيين المتخصصين العمل على تطوير الذكاء الاصطناعي؛ فمنذ سنوات أصدر قائد الثورة الإسلامية سماحة الإمام السيد علي الخامنئي أوامره بوجوب تطوير الذكاء الاصطناعي واعتبره عنصر المنافسة الأساسي للتقدم والتطور على كافة المستويات الطبية والعسكرية والصناعية وغيرها بين دول العالم، ويؤكد هذا المنحى أن أمريكا كعادتها بدأت تحاول احتكار الأجزاء المكونة لهذه التقنية من خلال اختراق الدول الأخرى وتخريب هذه التقنية لديهم لعرقلة تطوّرهم في هذا المجال، أو من خلال تظليل وعدم مشاركة الآخرين بهذه التقنية وغير ذلك من وسائلها اللاأخلاقية، إلى درجة صارت تسمع أصوات من مسؤوليهم تدعو إلى الاستحواذ الأمريكي على الذكاء الاصطناعي ووضع أساليب منع وحظر للدول الأخرى لتطويره واعتبار امتلاك دول أخرى له كامتلاكهم للنووي، وعلى أي حال فإن أهمية هذا

المجال الذي اعتبره الكثير من الخبراء انه سيكون معيار ميزان القوى العالمي للمستقبل متجاوزا لمعيار القوة الاقتصادية والنووية، وسيمتاز بهذه القوى من يكون قادرا على صناعة وتطوير هذه التكنولوجيا الجديدة العملاقة، لذلك نجد أن الإمام الخامني خص هذا المجال باهتمام منقطع النظير في دعمه لهذا المشروع وفي التأكيد على تطويره كرارا ومرارا في خطابه، ومن ذلك:

- خلال لقائه مع النّخب الإيرانيين في عام ٢٠٢١، حيث دعا إلى ارتقاء الجمهورية الإسلامية رتبة عالمية في هذا المجال قائلا: "اقترح أن يكون الذكاء الاصطناعي واحداً من القضايا التي يجري التركيز عليها والاهتمام بها والتعمق فيها، إذ سيكون له دورٌ في التحكّم في مستقبل العالم. علينا أن نعمل بما يجعلنا على الأقلّ في عداد الدّول العشر الأولى في العالم في قضيّة الذكاء الاصطناعي، فنحن لسنا كذلك اليوم. في الدول التي تعمل أساساً في مجال الذكاء الاصطناعي اليوم وتتصدر القائمة، باستثناء أمريكا والصين وما شابههما، هناك بعض الدول الآسيوية والأوروبية [لكن] نحن لسنا منها. يبدو أن الدول الآسيوية أكثر. ويبدو أن تعداد الدول الآسيوية أكثر في المراكز العشرة الأولى. يجب أن نعمل على نحو يجعلنا على الأقلّ في عداد الدّول العشر الأولى في العالم في هذه القضية" (خامنه‌ای، ١٤٠٠/٠٨/٢٦ ش).

- خلال لقائه مع أعضاء البرلمان الإيراني في مايو من عام ٢٠٢٣م أشار الإمام الخامني إلى إمكانية استخدام هذه التقنية في منع تناقض وتراكم القوانين التشريعية حيث قال: "لا يجب تراكم القوانين... كذلك وصل إلى يدي تقرير مفاده أن القوانين تُنقّح بالذكاء الاصطناعي، فلنُزال هذه التناقضات" (خامنه‌ای، ١٤٠٢/٠٣/٠٣ ش).

- خلال كلمته في الذكرى السنويّة الرابعة والثلاثين لرحيل الإمام الخميني (قده): "لا شكّ أنّه في عصر الذكاء الاصطناعي والكمّ والإنترنت وأمثال هذا التقدّم العلمي، فلا يمكن العمل بأساليب الأعوام الأربعين السابقة نفسها، [أي] عصر الهواتف وأجهزة تسجيل الصوت الفلائية، لا يُمكن العمل اليوم بتلك الأساليب نفسها. لا بدّ اليوم من أجل تحقيق التقدّم إلى هذا الهدف من اختيار الأدوات التي تتناسب مع الزمان، ولا شكّ في هذا. تتغير الأدوات لكن ما لا يتغير هو الجبهات" (خامنه‌ای، ١٤٠٢/٠٣/١٤ ش).

كما أكد المرجع الديني آية الله الشيخ حسين نوري الهمداني على أهمية توظيف التكنولوجيا الحديثة في تطوير العلوم بل حتى العلوم الدينية لمواجهة التحديات المعاصرة، حيث قال: "نشهد في عصرنا الحالي، تحولاً غير مسبوق في مجال العلم والتكنولوجيا، حيث تمتد آثاره بسرعة لتشمل جميع المجالات العلمية والثقافية. ومن بين هذه التحولات الجذرية، التقدم الملحوظ في مجال الذكاء الاصطناعي؛ تلك المعرفة التي لم تعد حكرًا على كونها أحد المحاور الرئيسية للتنمية العالمية، بل

أصبح دورها في تحليل البيانات، وتسهيل الأبحاث، وتقديم الحلول المبتكرة في جميع العلوم، بما فيها العلوم الدينية، أمراً لا يمكن إنكاره“ (نوري همداني، ١٤٠٣ش).

ومن هذا السياق يتبين أن الصناعة والتطوير أو التعامل مع الذكاء الاصطناعي صحيح شرعاً بل مهم شرط الالتزام بالمبادئ الأخلاقية الإسلامية، أما تعاملاته ونتاجاته فتعتبر كغيرها من الأدوات والوسائل التي يمكن استخدامها بالأمور المحرمة أو المحللة شرعاً لذلك ينبغي الاستفادة من الذكاء الاصطناعي بما يتوافق مع احكام الشريعة الاسلامية وأن تكون الوسيلة التكنولوجية موثوقة تقنيا وقادرة على تحقيق اليقين الشرعي بتحقيق الإرادة الحقيقية للأطراف التي تتعامل معها. ويتبين من ذلك ضرورة استحداث احكام تستمد من قواعد الفقه الاسلامي لضمان صحة هذه التعاملات وتكييف الفقه الاسلامي لتشريع قوانين تواكب التطورات التقنية الحديثة في مجال الذكاء الاصطناعي، مع التأكيد على ضرورة ان يكون هذا الإطار القانوني متكامل لضمان توافق التشريعات القانونية مع الأحكام الشرعي، لأهمية هذا المجال وضرورة مواكبته من جميع الاتجاهات.

٣-٤. دور الذكاء الاصطناعي وأهليته في الحوكمة السياسية

تُعَدُّ العلاقة بين الذكاء الاصطناعي والممارسات السياسية الحديثة والحوكمة موضوعاً متزايد الأهمية، خاصةً مع التقدم السريع في التكنولوجيا وتأثيرها المتنامي في عمليات صنع القرار السياسي. فإذا كان الهدف الأساسي للحوكمة السياسية تطوير الآليات المتبعة لتعزيز شرعية الدولة وتطوير قدراتها لمواجهة متطلبات الشعب، فيمكن الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي في وضع إطار تنظيمي وأخلاقي بطريقة مسؤولة وأمنة تركز على معالجة القضايا المرتبطة بالتحيز في الخوارزميات، والشفافية في اتخاذ القرارات لضمان نزاهتها، وحماية الحكومة أمام الفساد في مؤسساتها، والمساءلة عند حدوث الأخطاء، إضافةً إلى حماية البيانات وحقوق الأفراد. وقد شهدت الحكومات في السنوات الأخيرة، زيادة ملحوظة في اعتماد أنظمة الذكاء الاصطناعي لتحسين كفاءة الخدمات العامة، وتعزيز عملية صنع القرار، فإنه يُستخدم في تحليل البيانات الضخمة لتحديد الاتجاهات، والتنبؤ بالاحتياجات المستقبلية، ما يدعم تطوير سياسات عامة أكثر فعالية (أبو فرحة والخاجة، ٢٠٢٥م). وكذلك تساعد حوكمة الذكاء الاصطناعي المواطنين في المشاركة في صنع القرارات، وفهم حقوقهم، وما عليهم من واجبات، وكيفية تطبيقها بشكل صحيح. فيكون للحوكمة الإلكترونية دور كبير في رسم العلاقة بين مؤسسات الدولة والشعب. والغرض منها مواءمة استراتيجيات تكنولوجيا المعلومات مع أهداف العمل الشاملة وإدارة المخاطر وضمان الاستخدام الفعال للتكنولوجيا. والحوكمة بمختلف أنواعها تهدف إلى وضع إطار تنظيمي يضمن الشفافية، والمساءلة، والكفاءة في إدارة المؤسسات والموارد. فمنها الحوكمة المؤسسية التي تُعنى بتنظيم العلاقة بين المساهمين والإدارة، مما يعزز الاستدامة والثقة

في بيئة الأعمال. بينما الحوكمة الإدارية تحدد الأدوار والصلاحيات داخل المؤسسات لضمان تحقيق الأهداف بكفاءة، أما الحوكمة البيئية فتسعى لحماية الموارد الطبيعية وتقليل الأثر البيئي للنشاطات البشرية. يستخدم الذكاء الاصطناعي في مجموعة من المجالات في الحكومة، فيمكن استخدامه لتعزيز أهداف السياسة العامة (في مجالات مثل خدمات الطوارئ، والصحة، والرعاية الاجتماعية)، إلى جانب مساعدة العامة في التفاعل مع الحكومة (من خلال استخدام المساعدين الافتراضيين مثلاً)، فإن تطبيقات الذكاء الاصطناعي على القطاع العام واسعة ومتزايدة، مع وجود تجارب مبكرة لها في أنحاء العالم» (Martinho-Truswell, 2018). ينجم عن استخدام الذكاء الاصطناعي في الحكومة فوائد كبيرة، من ضمنها الكفاءات المؤدية إلى توفير في التكاليف (من خلال تخفيض عدد المكاتب الأمامية مثلاً)، وتقليل فرص الفساد. من ناحية ثانية، هناك مخاطر أيضاً قد تنتج عن استخدامه (Zheng & et al., 2018).

أما الحوكمة في القطاعات المختلفة فتشمل: حوكمة الشركات لضمان مصالح المستثمرين، وحوكمة المنظمات غير الربحية لتعزيز الشفافية والاستدامة المالية. كما تتناول الحوكمة التشاركية إشراك المواطنين في صنع القرار، في حين تُعنى الحوكمة المالية بتنظيم المعاملات المالية. في القطاعات المتخصصة، تسهم الحوكمة التعليمية في تحسين جودة التعليم، وحوكمة الرعاية الصحية في ضمان كفاءة الخدمات الطبية، بينما تساعد حوكمة الذكاء الاصطناعي على تطوير تقنيات مسؤولة وأخلاقية. كل هذه الأشكال من الحوكمة تسهم في ضمان الاستدامة والكفاءة في مختلف القطاعات، مما يعزز في بناء مجتمعات أكثر عدالة واستقراراً. ومع ذلك، يثير هذا الاعتماد المتزايد على الذكاء الاصطناعي تساؤلات حول الشفافية والمساءلة في العمليات السياسية. ويشير مقال نُشر في مجلة Science and Public Policy إلى أن تبني أنظمة الذكاء الاصطناعي في المجالات السياسية يتطلب فهماً عميقاً للعوامل التي تؤثر في مواقف الأطراف المعنية تجاه استخدام هذه التكنولوجيا وحوكمتها (Dawes & Pardo, 2023). وفيما يتصل بأهمية الشفافية في الأنظمة السياسية وعلاقتها بالذكاء الاصطناعي، تُعدّ الشفافية عنصراً أساسياً في الأنظمة السياسية الديمقراطية، حيث تضمن أن تكون عمليات صنع القرار مفتوحة وقابلة للمساءلة أمام الجمهور. وتعزز الشفافية الثقة بين المواطنين والحكومة، وتسهم في منع الفساد وسوء الإدارة. ومع إدخال أنظمة الذكاء الاصطناعي في العمليات الحكومية، تزداد الحاجة إلى ضمان أن تكون هذه الأنظمة شفافة ومفهومة؛ فإن الشفافية في الذكاء الاصطناعي تتطلب فهماً متعدد الأبعاد، يشمل الجوانب التقنية والقانونية والاجتماعية (أبوفرحة و

١. مثلاً انظر: المادة ٢٢ من قانون الضمان الصحي لسنة ٢٠٢٠م.

الخاجة، ٢٥٠٢م). استناداً إلى ذلك، فإن للتكنولوجيا دوراً معتبراً في تحقيق الشفافية؛ حيث تلعب دوراً مزدوجاً في تعزيزها؛ فمن جهة، يمكن استخدامها لزيادة الشفافية من خلال توفير منصات مفتوحة للبيانات وأدوات لمراقبة الأداء الحكومي. ومن جهة أخرى، قد يؤدي الاستخدام غير الشفاف للتكنولوجيا، مثل أنظمة الذكاء الاصطناعي غير المفهومة، إلى تقويض الشفافية؛ فإن الانتقال من الشفافية إلى المساءلة في أنظمة الذكاء الاصطناعي يتطلب تجاوز الطموحات إلى تنفيذ عملي يشمل تطوير أطر عمل واضحة للمساءلة.

٤-٤. ما مدى أهلية الذكاء الاصطناعي من منظور الحوكمة؟

تعتمد الحوكمة في هذا المجال على مبادئ رئيسية مثل الإنصاف، والأمان، والقابلية للتفسير، لضمان أن الذكاء الاصطناعي يُستخدم لخدمة البشرية دون انتهاك القيم الأخلاقية أو تعريض المجتمعات لمخاطر غير متوقعة. كما تسهم في وضع معايير تنظيمية تساعد الحكومات على تحقيق توازن بين الابتكار والمسؤولية. وهنا تبرز مسألة أهلية الذكاء الاصطناعي أكثر فأكثر. وعليه، يُعدّ التكامل بين الذكاء الاصطناعي والممارسات السياسية الحديثة مجالاً معقداً يتطلب توازناً دقيقاً بين الابتكار التكنولوجي، والحفاظ على المبادئ. وتلعب الشفافية دوراً حاسماً في هذا السياق، حيث تضمن أن تكون عمليات صنع القرار، مدعومة بالذكاء الاصطناعي، مفتوحة وقابلة للمساءلة. ومن خلال تبني أطر حوكمة فعّالة، وتركيز على الشفافية، يمكن للحكومات الاستفادة من قدرات الذكاء الاصطناعي، مع الحفاظ على ثقة الجمهور، وضمان تحقيق العدالة في العمليات السياسية. وكذلك تسهم تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحديد جدول الأعمال، الذي يحتوي على أبرز القضايا والمشكلات السياسية التي تستحوذ على اهتمام الجماهير وصانعي السياسات؛ حيث تمكّن تقنيات الذكاء الاصطناعي الحكومات من الحصول على كمية بيانات ضخمة تلتقطها البرامج الذكية عبر الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية كافة (أبوزيد، ٢٠٢٢م، ص ١٥٧)، وبالتالي قياس اتجاهات الرأي العام للقضايا السياسية التي يتناولها رواد هذه المواقع. وفي هذا السياق أعلنت الحكومة البريطانية عام ٢٠١٥ تعاقدها مع ٧ شركات؛ وذلك لرصد المعلومات والاتجاهات وآراء لمواطنين في القضايا والمواقف السياسية؛ بهدف معرفة الواقع السياسي، من وجهة نظر الشعب؛ ما يساعدها على صياغة السياسة العامة وتطبيقها بشكل يرضي الجميع. من جهة أخرى، كانت هناك محاولات هائلة لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي المتطورة للعمل على ضمان الحيادية والأمانة والنزاهة في تعيين الأشخاص العاملين في أجهزة الدولة، تبعاً لجدارتهم واستحقاقهم لمناصبهم. وذلك باستخدام الروبوتات التي تختبر المتقدمين، ومن ثم تحليل بياناتهم واختباراتهم، واختيار الشخص الأنسب دون التدخل البشري.

وكذلك يلعب الذكاء الاصطناعي حالياً دوراً مهماً جداً في إدارة العمليات الانتخابية، حيث يُستخدم في المجال السياسي لتحسين دقة نتائج الانتخابات، وذلك بسبب تطور الذكاء الاصطناعي بشكل كبير في السنوات الأخيرة، عبر تطوير تقنيات التعلم العميق، وتوفير البيانات الضخمة وقدرات الحوسبة. وقد مكّنت هذه التقنيات الجديدة، مثل النماذج اللغوية الكبيرة (LLMs) والنماذج التوليدية، الفرق والمنظمات المسؤولة عن مراقبة العمليات الانتخابية من تحليل النصوص المعقدة وتلخيصها، وإنشاء بيانات متعددة الأنماط، مثل الفيديو والصوت. وأكبر مثال لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في هذا المجال هو مركز معلومات التسجيل الإلكتروني (ERIC) وهو مركز يعتمد على تقنيات متطورة جداً لتحليل سجلات الناخبين؛ كي يتم اكتشاف أي عملية تلاعب، كتسجيل أحد الناخبين صوته مرتين، أو مثلاً اكتشاف عدم أهلية أحد الناخبين. أيضاً، تعتمد الكثير من الدول حالياً على أنظمة توقع بيومتری ونماذج إحصائية؛ وذلك لتحليل نتائج الانتخابات وضمان عدم التلاعب بها (Juneja, 2024). كذلك، من أبرز المنصات، التي تعتمد على الذكاء الاصطناعي لكشف التلاعب المالي في الحملات الانتخابية، منصة open secret التي اشتهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وتحلل بيانات تمويل الحملات، وتقدم معلومات واضحة وصريحة للناخبين والجماهير. أيضاً يلعب الذكاء الاصطناعي دوراً أساسياً في كشف الفساد وسوء استخدام السلطات، وذلك من خلال تحليل سلوك الحكومات وتوجهاتها، وتحديد أي نشاط مشبوه تقوم به، وذلك ضمن مجال البيانات المالية والمعاملات الحكومية، عبر استخدام خوارزميات التعلم العميق وتحليل الوثائق والملفات الحكومية؛ لكشف أي ممارسات متحيزة أو فاسدة. ومن الأمثلة على هذه الميزة مشروع BHOOMI الذي استُخدم في الهند؛ بهدف تحسين الشفافية والمصادقية لعمل المؤسسات الحكومية في خصخصة الأراضي؛ لمنع بيعها بشكل مخالف للقوانين. وبعد استخدام الذكاء الاصطناعي في عملية صناعة السياسة، فإنه يُستخدم أيضاً في مراقبة تنفيذ هذه السياسات وتقييم أداؤها (أبوزيد، ٢٠٢٢م، ص ١٥٨)؛ وذلك لقياس مدى تحقيقها أهدافها، ومدى إرضائها للجماهير، وذلك من خلال قياس البيانات المرتبطة بتأثير السياسات في المجتمع والاقتصاد والبيئة والصحة ومختلف المجالات، ومقارنة هذه البيانات قبل تطبيق السياسة. ومن أشهر المنصات، التي تتيح للجماهير معرفة نتائج تطبيق السياسات بشكل دقيق، منصة Good AI for social و POLICYAI وتُستخدم هذه المنصات لتحليل البيانات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ لتقييم تأثير هذه السياسات، وأيضاً للمساعدة على صناعة سياسات وقرارات المرحلة المستقبلية، وذلك بعد معرفة نفاذ الضعف، والعمل على معالجتها لتحسين كفاءة تخصيص الموارد، وتحقيق أهداف الدولة التنموية والسياسية والاجتماعية (أبوفرحة والخاجة، ٢٠٢٥م). لكن هذا ليس كل شيء؛ فكما أن الذكاء الاصطناعي قادر على ضمان الشفافية والحيادية والأمانة والنزاهة، فإنه قادر

أيضاً على أن يكون نقبضها.

بعبارة أخرى: من الممكن التلاعب بالخوارزميات والحصول على النتائج المرجوة وليس النتائج الحقيقية، لأن "الذكاء الاصطناعي ليس ذكياً كما يُعتقد ولا مستقلاً عن المبرمجين" (إبراهيم، ٢٠٢٢م). على سبيل المثال في مجال الانتخابات، لقد شهدنا حادثة مثيرة للجدل حول التلاعب بالذكاء الاصطناعي، وهي إلقاء الاتهام على شركة جوجل (Google) وفيسبوك (Facebook) بإساءة استخدام البيانات للتلاعب بالذكاء الاصطناعي خلال الانتخابات الرئاسية الأمريكية لعام ٢٠٢٠م، بحيث يشير حوالي ثلاثة أرباع الناخبين الجمهوريين والديمقراطيين والمستقلين إلى فيسبوك كمصدر محتمل للمعلومات المضللة، بينما الجمهوريون أكثر ميلاً من الديمقراطيين للاعتقاد بأنهم واجهوا معلومات مضللة على جوجل. (Jones, 2020) كما تقول مقالة نشرها موقع تابع لجامعة أكسفورد بخصوص الانتخابات السابقة لها: "وشهد العالم أيضاً الاستخدام غير السليم للبيانات في عام ٢٠١٦، حيث أساء المستشارون الرقميون لحملة ترامب استخدام بيانات ملايين مستخدمي فيسبوك لإنشاء ملفات تعريف للناخبين لاستهداف المحتوى السياسي للتأثير على الانتخابات" (Bozkurt & et al., 2024) وبعد أربع سنوات من الانتخابات الرئاسية ٢٠٢٠، اتهمت صحيفة نيويورك بوست شركة ميتا (Meta Platforms, Inc). بتسويه الحقائق حول حادث اغتيال «ترامب» من خلال التلاعب بالذكاء الاصطناعي لصالح الحزب الديمقراطي: "انتخابات أخرى، فجولة أخرى من شركات التكنولوجيا الكبرى التي تجمع معلومات صحيحة تماماً وتحرف الحقائق بطريقة تخدم الديمقراطيين ... إن أداة الذكاء الاصطناعي التابعة لشركة ميتا تنشر معلومات مضللة حول محاولة اغتيال دونالد ترامب في ١٣ يوليو/تموز في بتلر، بنسلفانيا، واصفةً إياها بـ"الخيالية"، ولم تقدم سوى القليل من التفاصيل الحقيقية بل تقدم الكثير من التفاصيل الزائفة بشكل واضح. كل ذلك مع تقديم معلومات وفيرة عن حملة نائبة الرئيس كامالا هاريس" (Post Editorial Board, 2024). بالإضافة إلى تلاعب الشركات نفسها، هناك أيضاً مسألة المتسللين والقرصنة. مثلاً أعلنت شركتا مايكروسوفت^١ وجوجل، في أكثر من تصريح بأنهما واجهتا محاولات عديدة لعمليات التجسس والتأثير على سمعة المرشحين والتلاعب بآراء الناخبين. (الراوي، ٢٠٢٠م). لذلك، تُعد أهلية الذكاء الاصطناعي - والإجابة عن هذا السؤال: «من سيتحمل مسؤولية انتهاكاته أو إساءة استخدامه لقدراته؟» - أمراً بالغ الأهمية في الحوكمة. ونظراً للتقدم المتزايد في هذا العلم والمخاوف التي أحدثها الذكاء الاصطناعي - والتي مهدت الطريق لانتهاكات متقدمة جداً مثل التزييف العميق (ديب فيك / DeepFake) - ينبغي إجراء بحوث موسعة في مجالات القانون والعلوم السياسية والاجتماعية في هذا الصعيد.

٥. نتائج البحث

مع التطور المتسارع لتقنيات الذكاء الاصطناعي على المستوى العالمي، أصبحت الحاجة إلى تنظيمها قانونياً أمراً ملحاً، خاصة في ظل اعتماد العديد من القطاعات على الأنظمة الذكية في اتخاذ القرارات الحاسمة في البلدان الإسلامية، وعلى الرغم من عدم وجود تشريعات واضحة ومحددة بشأن الأهلية القانونية للذكاء الاصطناعي، إلا أن الواقع القانوني يفرض ضرورة التعامل مع هذه المسألة بشكل جدي لمواكبة التغيرات التكنولوجية وحماية حقوق الأفراد والمجتمع. إن أغلب التشريعات للدول الإسلامية لا تتضمن أي نصوص صريحة تعترف للذكاء الاصطناعي بأهلية قانونية مستقلة، مما يشير تساؤلات حول كيفية التعامل معه في حالة حدوث أضرار أو عند الحاجة إلى تحديد المسؤولية القانونية الناجمة عن قراراته أو أفعاله. ففي غياب الاعتراف القانوني بشخصية الذكاء الاصطناعي، تبقى المسؤولية محصورة في الجهات المسؤولة عن تطويره وتشغيله، مثل الشركات المصنعة، المبرمجين، أو المستخدمين النهائيين، وفقاً للقواعد العامة للمسؤولية المدنية والجنائية. لكن الإبقاء على هذا النهج التقليدي قد لا يكون كافياً في المستقبل، خاصة مع تطور أنظمة الذكاء الاصطناعي التي باتت تمتلك قدرة على التعلم الذاتي واتخاذ قرارات قد لا يكون للإنسان تدخل مباشر فيها. وهذا يطرح إشكالية كبيرة أمام المشرع القانوني، إذ أن الاستمرار في التعامل مع الذكاء الاصطناعي كأداة تقنية فقط دون وضع إطار قانوني خاص به قد يؤدي إلى ثغرات قانونية يصعب التعامل معها مستقبلاً.

في ظل هذه التحديات، تحتاج التشريعات القانونية لهذه البلدان إلى تطوير قوانين ولوائح تنظم استخدام الذكاء الاصطناعي وتحدد نطاق مسؤوليته القانونية، ويمكن أن يتم ذلك من خلال عدة اتجاهات:

- إقرار قوانين خاصة بالذكاء الاصطناعي تحدد مسؤولية الجهات المطورة والمشغلة له، وتضع أسساً قانونية لتنظيم استخدامه في القطاعات المختلفة، لا سيما في المجالات الحساسة مثل الصحة، والأمن، والاقتصاد.

- تطوير مفهوم الشخصية القانونية المحدودة للذكاء الاصطناعي، بحيث يتم منحه أهلية قانونية جزئية تُمكنه من تحمل بعض المسؤوليات القانونية وفق نطاق معين، على غرار الشخصية الاعتبارية التي تُمنح للشركات.

- إنشاء هيئات تنظيمية متخصصة تشرف على تطبيقات الذكاء الاصطناعي وتضمن امتثالها للقوانين والمعايير الأخلاقية، مع وضع آليات واضحة للمساءلة القانونية في حال حدوث أخطاء أو انتهاكات.

- مراجعة القوانين الحالية مثل قانون العقوبات والقانون المدني لتضمين مواد تتعلق بمسؤولية

الذكاء الاصطناعي وتحديد الإطار القانوني المناسب لمساءلته أو مساءلة الجهات المسؤولة عنه. رغم غياب تشريعات واضحة حتى الآن، يمكن للمشرع الاستفادة من التجارب القانونية الدولية في هذا المجال، وتأطيرها وفق الشريعة الإسلامية حيث أنّ الفقهاء الأعلام لم يدخروا جهداً في هذا المجال ولديهم فتاوى وأحكام مفصلة فيه، كما يمكن للمشرع الاستفادة من التوجهات الحديثة في القانون المقارن لإنشاء بيئة قانونية متوازنة تحمي حقوق الأفراد دون تقييد الابتكار التكنولوجي. القوانين المشار إليها في المقال:

- ١) قانون التوقيع الإلكتروني والمعاملات الإلكترونية العراقي رقم (٧٨) لسنة ٢٠١٢م.
- ٢) قانون حماية حق المؤلف العراقي رقم (٣) لسنة ١٩٧١م، المعدل بالقانون رقم (٨٣) لسنة ٢٠٠٤م.

٣) قانون الضمان الصحي العراقي رقم (٢٢) لسنة ٢٠٢٠م.

٤) القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١م.

٥) قانون وزارة التعليم العالي العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٨٨م.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

إبراهيم، خالد ممدوح (٢٠٢١م). التنظيم القانوني للذكاء الاصطناعي. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي.
إبراهيم، سارة (٢٠٢٢م). هل الذكاء الاصطناعي بالذكاء الذي تتصوره فعلاً؟ [مقال على الموقع]. نشر في ١٧ فبراير ٢٠٢٢م وتم الاسترجاع بتاريخ ٢٨ فبراير ٢٠٢٥م، في موقع "سويس إنفو" (www.swissinfo.ch). من:

<https://B2n.ir/wz1481>

أبو زيد، أحمد الشورى (٢٠٢٢م). الذكاء الاصطناعي وجودة الحكم. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٣(٤)، صص ١٤٥-١٧٦.
<https://doi.org/10.21608/jpsa.2022.269199>

أبو فرحة، السيد علي؛ الخاجة، عبدالله (٢٠٢٥م). استخدام الذكاء الاصطناعي في مراقبة الامتثال السياسي: التحديات والفرص [مقال على الموقع]. نشر في ٢٩ يناير ٢٠٢٥م وتم الاسترجاع بتاريخ ٢٩ فبراير ٢٠٢٥م، في موقع "تريندز للبحوث والاستشارات". من:

<https://B2n.ir/qp1848>

أحمد، حمدي أحمد سعد (أغسطس ٢٠٢١م). الطبيعة القانونية للذكاء الاصطناعي. في: مقالات المؤتمر العلمي الدولي الرابع لكلية الشريعة والقانون بطنطا. المؤتمر العلمي الدولي الرابع المتعدد بكلية الشريعة والقانون لجامعة الأزهر من ١١ إلى ١٢ أغسطس ٢٠٢١م بعنوان: "التكيف الشرعي والقانوني للمستجدات المعاصرة وأثره في تحقيق الأمن المجتمعي"، طنطا، مصر، ج ٣.

الأسيوطي، ايمن محمد (٢٠٢٠م). الجوانب القانونية للذكاء الاصطناعي. القاهرة: دار مصر للنشر والتوزيع.
أفايروز، علي (٢٠٢٤م). أسس ومبادئ الحوكمة الإدارية في الإسلام. الحوكمة في القرآن والسنة، ٢(٤)، صص ١٧٥-٢١٣.
<https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.76939>

أوسوبا، أوسوندي أ.؛ ويلسر، ويليام (٢٠١٧م). مخاطر الذكاء الاصطناعي على الأمن ومستقبل العمل [مقال على الموقع]. تم الاسترجاع بتاريخ ١٤ يناير ٢٠٢٥م في موقع "مؤسسة RAND". من:

https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/perspectives/PE200/PE237/RAND_PE237z1.arabic.pdf

خامنه‌ای، سید علی (١٤٠٣/٠٣/١٤ ش). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52934>

خامنه‌ای، سید علی (١٤٠٣/٠٣/١٤ ش). بیانات در مراسم سی و چهارمین سالگرد ارتحال امام خمینی. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=53057>

خامنه‌ای، سید علی (١٤٠٠/٠٨/٢٦ ش). بیانات در دیدار جمعی از نخبگان واستعدادهای برتر علمی. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49011>

الخطيب، محمد عرفان (٢٠٢٠م). الذكاء الاصطناعي والقانون: دراسة نقدية مقارنة في التشريع المدني الفرنسي والقطري في ضوء القواعد الأوروبية في القانون المدني للإنسالة لعام ٢٠١٧م والسياسة الصناعية الأوروبية للذكاء الاصطناعي والإنسالات لعام ٢٠١٩م. الدراسات القانونية لكلية الحقوق والعلوم السياسية، ٢٠٢٠(١).

الراوي، طه (٢٠٢٠م). التكنولوجيا والانتخابات الأمريكية. من الترويج والحشد إلى الاختراق والتبشير [مقال على الموقع]. نشر في ١٧ أكتوبر ٢٠٢٠م وتم الاسترجاع بتاريخ ٢٠ يناير ٢٠٢٥م، في موقع "نون بوست". من:

<https://www.noonpost.com/38605>

رشد، محمد السعيد (٢٠٠٥م). التعاقد بوسائل الاتصال الحديثة ومدى حجيتها في الإثبات. الإسكندرية: منشأة المعارف للطباعة والنشر والتوزيع.

السنهوري، عبدالرزاق أحمد (٢٠٠٩م). الوسيط في شرح القانون المدني الجديد. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ج ٢.

الكعبي، أكرم (٢٠٢٥م). إضاءات إسلامية على القوانين الوضعية للبرمجيات والعقود الإلكترونية. الوارث للطباعة والنشر، ج ٢.

لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (٢٠١٨م). الجوانب القانونية للعقود الذكية والذكاء الاصطناعي: ورقة مقدمة من تشيكيا [ورقة عمل مقدمة للجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي في الدورة الحادية والخمسين من دورات اللجنة، التي أقيمت في ٢٥ حزيران/يونيه إلى ١٣ تموز/يوليه ٢٠١٨ في نيويورك]. نيويورك: الجمعية العامة للأمم المتحدة. الرابط: <https://docs.un.org/ar/A/CN.9/960>

ميخائيل، أشرف حنا (سبتمبر ٢٠٠٥م). تدقيق الحسابات وأطرافه في إطار منظومة حوكمة الشركات. في: مقالات المؤتمر العربي الأول حول التدقيق الداخلي في إطار حوكمة الشركات. المؤتمر العربي الأول حول التدقيق الداخلي في إطار حوكمة الشركات المنعقد في من ٢٤ إلى ٢٦ سبتمبر ٢٠٠٥م، القاهرة، مصر.

نوري همداني، حسين (١٤٠٣/١١/١٣هـ). پیام آیت الله نوری همدانی به همايش هوش مصنوعي فرصتها، جانشینها و راهکارها. الرابط: <https://iqna.ir/fa/news/4263209>

يوسف، سلوان فرنسيس (٢٠٢٠م). الذكاء الاصطناعي ودوره المستقبلي في العراق. الزمان العراقية، ٢٣ (٦٧٧٠)، ٢٧ من سبتمبر، ص ٥. الرابط:

<https://www.azzaman.com/archives/pdf/qpdfarchive/2020/09/27-09/p5.PDF>

Al-Ruqibi, J. (2008). *Institutions that provide Islamic financial services and the extent of their need for advanced governance*. Conference of Islamic financial services, Tripoli, Libya.

Boden, M.A. (2018). *Artificial Intelligence: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Bozkurt, B., Townes, D.J. & Li, L. (2024). *Election Interference: How tech, race, and disinformation can influence the U.S Election*. URL= <https://www.oii.ox.ac.uk/news-events/election-interference-how-tech-race-and-disinformation-can-influence-the-us-elections>

Brandusescu, A. & Sieber, R.E. (2025). Missed opportunities in AI regulation: lessons from Canada's AI and data act. *Data & Policy*, 7(e40). <https://doi.org/10.1017/dap.2025.17>

Čapek, K. (1920). *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)*. Prague: Aventinum.

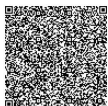
Dawes, S.S., Pardo, T.A. (2023). Governance and Artificial Intelligence in Public Administration. *Science and Public Policy*, 50(2), p. 161-174.

- Elices, J. (2020). *Medieval robots? They were just one of this Muslim inventor's creations*. URL= <https://www.nationalgeographic.com/history/history-magazine/article/ismail-al-jazari-muslim-inventor-called-father-robotics>
- Jones, J. (2020). *In Election 2020, how did the media, electoral process fare? Republicans, Democrats disagree*. URL= <https://knightfoundation.org/articles/in-election-2020-how-did-the-media-electoral-process-fare-republicans-democrats-disagree>
- Juneja, P. (2024). *Artificial Intelligence for Electoral Management*. <https://doi.org/10.31752/idea.2024.31>
- Martinho-Truswell, E. (2018). *How AI Could Help the Public Sector*. URL= <https://hbr.org/2018/01/how-ai-could-help-the-public-sector>
- Post Editorial Board. (2024). *Meta AI's false facts about Trump shooting are part of a disturbing trend*. URL= <https://nypost.com/2024/08/03/opinion/meta-ais-false-facts-about-trump-shooting-are-part-of-a-disturbing-trend>
- Zheng, Y., Yu, H., Cui, L., Miao, Ch., Leung, C., Yang, Q. (2018). SmarHS: An AI Platform for Improving Government Service Provision. In: *Proceedings of the annual AAAI Conference on Artificial Intelligence*, 32(1).
- Thirty-Second AAAI Conference on Artificial Intelligence*. February 2-7, 2018, New Orleans, Louisiana, USA. <https://doi.org/10.1609/aaai.v32i1.11382>

Backgrounds and Arguments for the Universality and Eternity of the Holy Qur'an Based on the Views of Ayatollah Jawādī Āmulī

Ehsan Ibrahimi 

Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Arts, Higher Institute of Qur'an and Hadith,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Ehsan_Ebrahimi@miu.ac.ir



Abstract

The primary objective of this study is to investigate the backgrounds and arguments for the universality and eternity of the Holy Qur'an, with particular reference to the views of Ayatollah Jawādī Āmulī. As the final revealed scripture, the Qur'an possesses unique characteristics that distinguish it from the sacred books of earlier prophets. Chief among these features are its trans-spatial and trans-temporal nature, together with its enduring capacity to guide humankind across all ages and lands. This study seeks to demonstrate why and how the Qur'an has attained the status of a universal and eternal book, remaining throughout history a source of guidance for all humankind. The central issue addressed in this article is the elucidation of the various dimensions of the Qur'an's universality and eternity, and the search for an answer to the question of what backgrounds and arguments establish the Qur'an as a book that is both all-encompassing and everlasting. This question is significant because a proper understanding of the Qur'an's characteristics clarifies its scientific and guiding authority, and reveals why Qur'anic teachings are capable of responding to human needs in every era. By analyzing exegetical perspectives, this article seeks to demonstrate that the Qur'an is not merely a historical or time-bound text, but in fact possesses the enduring and universal capacity to guide humankind. The methodology of this research is descriptive-analytical and based on library studies. By examining Qur'anic verses and Islamic traditions, and by drawing upon the exegetical discussions of Ayatollah Jawādī Āmulī, the author seeks to identify the principal components of the Qur'an's universality and eternity. This approach is structured around the study of written sources and rational analysis, and through clarifying the interrelation of rational, innate, and revelatory foundations, it offers a

Cite this article: Ibrahimi, E. (2025). Backgrounds and Arguments for the Universality and Eternity of the Holy Qur'an Based on the Views of Ayatollah Jawādī Āmulī. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 113-127. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73065.1052>

Received: 2025-02-14 ; **Revised:** 2025-04-07 ; **Accepted:** 2025-05-09 ; **Published online:** 2025-07-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



comprehensive portrayal of the Qur'an's position. The findings of the study indicate that the realization of the universality and eternity of the Holy Qur'an rests upon several fundamental grounds. The first is the "universality of the Qur'anic language," a language shaped upon the shared human nature, thereby rendering its message intelligible and accessible to all. The second is the "harmony of the Qur'an with rational teachings," which demonstrates that the Qur'anic doctrines are not in conflict with reason and logical argumentation, but are instead articulated on the basis of clear proof and sound reasoning. The third foundation is the "comprehensive outlook of the Qur'an," meaning that the Qur'an provides inclusive and far-reaching laws and guidelines for all individual and social domains, and is therefore not confined to any specific time or place. Furthermore, the study presents three major arguments to substantiate the universality and eternity of the Qur'an:

First, the "universality of the Qur'an's call and guidance," emphasized in expressions such as "a guidance for all people" (هُدًى لِّلنَّاسِ) or "a reminder for humankind" (ذِكْرٌ لِّلْبَشَرِ) in various verses, signifies the inclusiveness of the Qur'an's invitation to all humanity. Second, the "trans-temporal and trans-spatial mission of the Prophet of Islam (peace be upon him)," which, unlike the missions of earlier prophets that were confined to specific peoples or periods, is global and perpetual, thereby guaranteeing the Qur'an's universality. Third, the "finality of the religion of Islam," which presents Islam as the last divine dispensation; consequently, its scripture—the Holy Qur'an—is also the final revealed book, destined to remain forever responsive to human needs, with no scripture to be revealed after it.

The overall findings of the research demonstrate that, in light of these foundations and arguments, the Holy Qur'an has secured its position as a universal and eternal book. The Qur'an remains forever as a *dhikr*—a reminder—for all people, since it is grounded in the shared human nature and is in harmony with rationality. Moreover, the comprehensiveness of its teachings has enabled it to address human needs in every domain—individual, social, ethical, and legal alike. The teachings of the Qur'an transcend tribe, language, and geography; hence, spatial and temporal boundaries play no role in the scope of its guidance. Moreover, the present study has demonstrated that, in terms of language, content, mode of expression, and guiding objectives, the Holy Qur'an possesses distinctive qualities that render it worthy of the title "a universal and eternal book." These features ensure that the Qur'an remains vibrant and ever-fresh across all ages, capable of responding to the scientific, cultural, and social transformations of humankind. Thus, the eternity and universality of the Qur'an are not merely theoretical or doctrinal attributes, but have in practice been manifested throughout history and within Islamic civilization—continually opening new horizons before scholars and human societies.

Keywords: Universality of the Qur'an, Eternity of the Qur'an, Foundations of Universality and Eternity of the Qur'an, Arguments for Universality and Eternity of the Qur'an, Ayatollah Jawādī Āmulī, Tafsīr al-Tasnīm.



خلفيات وأدلة عالمية القرآن الكريم وخلوده بالاستناد إلى آراء آية الله جوادي آملّي

إحسان إبراهيمي

أستاذ مساعد في قسم علوم وفنون القراءات، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.
Ehsan_Ebrahimi@miu.ac.ir



الملخص

الهدف الرئيس من هذا البحث هو دراسة الخلفيات والأدلة الدالة على عالمية القرآن الكريم وخلوده، بالاعتماد على آراء آية الله جوادي آملّي. إنّ القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية، يمتاز بخصائص فريدة تفرّقه عن كتب الأنبياء السابقين. وأهمّ هذه الخصائص كونه فوق الزمان والمكان، وقدرته على هداية الإنسان في جميع العصور والأصوار. يسعى هذا البحث إلى بيان الكيفية التي تمكّن القرآن من أن يحتلّ مكانة الكتاب العالمي الخالد، وأن يبقى على مرّ التاريخ مرجعاً لهداية البشر أجمعين. المسألة المحورية في هذا المقال هي تبين الأبعاد المختلفة لعالمية القرآن وخلوده، والإجابة عن السؤال الأساس: ما هي الخلفيات والأدلة التي تجعل من القرآن كتاباً شاملاً وخالداً في كلّ زمان؟ تكمن أهمية هذا السؤال في أنّ الفهم الدقيق لخصائص القرآن يوضّح مرجعيّته العلميّة والهديّة، ويبيّن سبب قدرته على الإجابة عن حاجات الإنسان في مختلف العصور. يحاول هذا المقال - من خلال تحليل الرؤى التفسيرية - أن يبرهن أنّ القرآن ليس كتاباً تاريخياً مرحلياً، بل يمتلك في حقيقته قابليّة الهداية الخالدة والعالميّة. منهجيّة البحث توصيفيّة وتحليليّة، اعتمدت على الدراسات المكتبيّة. وقد سعى الكاتب، من خلال مراجعة الآيات والروايات الإسلامية واستناداً إلى مباحث آية الله جوادي آملّي التفسيرية، إلى استخراج العناصر الرئيسة لعالمية القرآن وخلوده. وقد بُني هذا المنهج على دراسة المصادر المكتوبة والتحليل البرهاني، بغية تقديم صورة شاملة لمكانة القرآن من خلال الربط بين الأسس العقلية والفطرية والوحيانية. تشير نتائج البحث إلى أنّ تحقّق عالميّة القرآن الكريم وخلوده يقوم على عدّة ركائز أساسيّة:

أولاً: عالميّة لغة القرآن؛ فهي لغة قائمة على الفطرة الإنسانية المشتركة، ولذا فإنّ رسالته مفهومة وميسورة لجميع البشر.

ثانياً: توافق القرآن مع التعاليم العقلية؛ فتعاليمه لا تتنافى مع العقل والمنطق، بل تقوم على البرهان والحجّة الواضحة.

استناداً إلى هذه المقالة: إبراهيمي، إحسان (٢٠٢٥). خلفيات وأدلة عالمية القرآن الكريم وخلوده بالاستناد إلى آراء آية الله جوادي

آملّي. *الحكمة في القرآن والسنة*، ٣(٣)، صص ١١٣-١٢٧. <https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73065.1052>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/١٤ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٤/٠٧ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٠٩ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٧/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



ثالثاً: شمولية الرؤية القرآنية؛ أي إنّ القرآن في جميع المجالات الفردية والاجتماعية يقدم قوانين وتوجيهات شاملة، ولذلك لا يُحصر بزمان أو مكان محدّد. بعد ذلك، يعرض البحث ثلاثة أدلة رئيسة على عالمية القرآن وخلوده:

١. عمومية الدعوة والهداية القرآنية، كما في التعبيرات القرآنية مثل: «هُدًى لِلنَّاسِ» و «ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ»، الدالة على شمول دعوة القرآن للبشر كافة.
 ٢. رسالة النبي الأكرم (ص) المتجاوزة للزمان والمكان؛ خلافاً للأنبياء السابقين الذين حُصّت رسالتهم بقوم أو زمن معيّن، فإنّ رسالة النبي محمد (ص) عالمية ودائمة، ما يضمن عالمية القرآن ذاته.
 ٣. خاتمية الدين الإسلامي؛ فالإسلام هو آخر الشرائع الإلهية، ومن ثمّ فإنّ كتابه، أي القرآن الكريم، هو آخر الكتب السماوية، المكلف دوماً بتلبية حاجات الإنسان، ولن يُنزل بعده كتاب آخر.
- تُظهر النتائج العامة للبحث أنّ القرآن الكريم استطاع - بفضل هذه الخلفيات والأدلة - أن يحتلّ مكانة الكتاب العالمي الخالد. فالقرآن باقٍ على الدوام «ذِكْراً» وتذكيراً للناس جميعاً، لأنّه يستند إلى الفطرة المشتركة ويتّسق مع العقل السليم. كما أنّ شمولية تعاليمه جعلته صالحاً للإجابة عن حاجات الإنسان في جميع المجالات: الفردية، الاجتماعية، الأخلاقية، والقانونية. وتتجاوز تعاليم القرآن حدود القوم واللغة والجغرافيا، لذا فإنّ الحدود الزمانية والمكانية لا تؤثر في مجاله الهادي. كذلك أظهر البحث أنّ القرآن الكريم يتمتّع - من حيث اللغة والمضمون وطريقة البيان وأهداف الهداية - بخصائص تجعله جديراً بلقب «الكتاب العالمي الخالد». وهذه الخصائص تضمن بقاء القرآن حياً متجدداً في جميع العصور، قادراً على مواكبة التحوّلات العلمية والثقافية والاجتماعية للإنسان. وبناءً على ذلك، فإنّ خلود القرآن وعالميّته لا يشكّلان مجرد صفة نظرية أو اعتقادية، بل حقيقة عملية تجلّت عبر التاريخ وفي الحضارة الإسلامية، حيث ظلّ القرآن يفتح آفاقاً جديدة أمام المفكرين والمجتمعات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: عالمية القرآن، خلود القرآن، خلفيات عالمية القرآن وخلوده، أدلة عالمية القرآن وخلوده، آية الله جوادي آملّي، تفسير تسنيم.

١. المقدمة

إنّ القرآن الكريم هو الجبل المتصل والمتين لله تعالى، طرفه بيد الله سبحانه والطرف الآخر بيد البشر، والتمسك والاعتصام به سبب السعادة والسيادة في الدنيا والآخرة (جواد آملّي، ١٣٩٠ ش/الف، ج ١، ص ٢٤١). وبناءً على ذلك، ينبغي لمتلقّي القرآن أن يتعرّفوا أولاً إلى هذا الكتاب الإلهي وأسمائه وصفاته وخصائصه، كي ينكشف جانب من طاقات خزائنه غير المتناهية، وتظهر الأهداف الهدائية والتربوية لتعاليمه. ومن طرق معرفة القرآن الكريم دراسة الآيات التي تتحدث عن أوصاف هذا الكتاب السماوي وخصائصه الفريدة، لأنّ أحسن من يصف القرآن الكريم هو القرآن نفسه؛ فالله الحكيم قد عرض في آيات كثيرة أسماء القرآن وأوصافه وخصائصه، وكلّ واحد منها يكشف عن مظهر من مظاهره أو بعد من أبعاده الجليلة. وفي هذا البحث نعرض لواحدة من خصائص القرآن الكريم، وهي العالمية والخلود؛ وهي خصيصة مهمة تميّز هذا الكتاب السماوي عن سائر كتب الأنبياء.

٢. ماهية عالميّة القرآن وخلوده

القرآن الكريم كتاب يتجاوز حدود المكان والزمان؛ فلا الحدود الجغرافية ولا الفواصل الإقليمية تحدّد نطاق رسالته، ولا امتداد الزمان يؤثر في سعة شموله وعمومه، بل هو غائب حاضر، يجري على الماضي والمستقبل كما ينطبق على الحاضر (جواد آملّي، ١٣٩٠ ش/الف، ج ١، ص ١٦٧). فالقرآن الكريم لا يختصّ بزمن معيّن ولا يقوم أو جماعة مخصوصة، بل يخاطب جميع الأمم والشعوب إلى يوم القيامة، ويحاوهم جميعاً، لأنّه خاتم الكتب السماوية، وقد نزل بحكمة إلهية لهداية البشر كافة في كل عصر، فلا يحده زمان ولا مكان، وسيبقى ثابتاً راسخاً إلى قيام الساعة (المصدر نفسه). وقد ورد هذا الوصف صريحاً في الروايات، فقد قال الإمام الباقر (ع): «الْقُرْآنُ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (العياشي، ١٣٨٠ ق، ج ١، ص ١٠). نعم! إنّ منشأ الوحي الإلهي هو علم الله وإرادته؛ فالقرآن الكريم كلام الإله الذي أحاط علمه بجميع مصالح البشر ومفاسدهم، وبما يسعدهم ويشقيهم إلى يوم القيامة، وهو محيط بجميع حاجات المخلوقات، ولذلك كان عالمياً وخالداً، قادراً على تلبية حاجات البشرية كلّها إلى قيام الساعة.

٣. أسس عالميّة القرآن وخلوده

قبل بيان الأدلة على عالميّة القرآن وخلوده، تُعرض بعض الأسس التي تساهم في تكوين هذه الخصويّة:

٣-١. عالميّة لغة القرآن

القرآن الكريم كتاب هداية لجميع البشر في كلّ العصور والأصاغر؛ فالأرض كلّها ومجرى الزمان

كله ميدان إشعاع شمس هدايته الدائمة. ومجال رسالة النبي الأكرم (ص) هو البشر كافة، لا جماعة من أهل الحجاز فقط؛ ولهذا فإن نور القرآن يمتد ما امتدت حدود البشرية، ولا يختص بعصر معين أو إقليم مخصوص أو قوم دون آخرين (جواد آملی، ١٣٩٠ ش/الف، ج ١، ص ٣١). ولأن القرآن الكريم نزل لهداية الجميع، وهو عالمي من حيث سعة مجال إرشاده، فإنه يتحدث بلغة عالمية كي ينتفع به الناس كافة، فلا يكون قصور اللغة أو الاختلاف الثقافي مانعاً عن الاهتداء بهديه، ولا عذراً للتخلف عن صراطه المنجي (المصدر نفسه). ولغة «الفطرة» هي العامل الذي ينسجم به الوجود الإنساني المتسع، وهي الثقافة العامة المشتركة بين البشر في كل زمان ومكان، يعرفها كل إنسان وينتفع بها، ولا يستطيع أحد أن يدعي الجهل بها. كما أن يد الزمن لا تظال صفاءها وثباتها؛ لأن الله فاطر الفطرة قد صانها من كل تبديل (المصدر نفسه). وقد قال تعالى: «فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (الروم، ٣٠). والبشر متباينون في اللغات والآداب، ومختلفون في الثقافات القومية والإقليمية، لكنهم مشتركون في الثقافة الإنسانية الثابتة، أي الفطرة التي لا تبدل. ومن منظور القرآن، فإن تعدد اللغات والأعراق والأقاليم والعادات ... كلها خاضعة لوحدة الفطرة الباطنية؛ ولهذا يخاطب القرآن الناس بهذه الثقافة المشتركة. فمخاطب القرآن هو فطرة الإنسان، ورسائله إحياء هذه الفطرة، ولغته لذلك مفهومة للبشر جميعاً (جواد آملی، ١٣٩٠ ش/الف، ج ١، ص ٣٢-٣٧). إن القرآن جاء لبيان الحقائق الأصلية والعناصر المحورية في نظام الوجود، وهي أمور لا يطرأ عليها التغير؛ كما قال سبحانه: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ٤٣)، ولذلك لا يهرم القرآن ولا يصبح قديماً أبداً. إن معنى ثبات العالم من بدايته إلى نهايته وثبات فطرة البشر في كل عصر ومصر وجيل هو أن قوانين العالم غير قابلة للتغيير؛ أي أن الطبيعة والمادة سائرتان نحو كمالهما، وإن فطرة الإنسان دائمة الطلب للكمال ومحتاجة إلى القيادة. وفي هذا المسار يكون القرآن بمنزلة الصلة العلمية والثقافية بين فطرة الإنسان وحقيقة العالم وخالفه الذي أفاض عليه الوجود (جواد آملی، ١٣٨٣ ش، ص ١٩٧). وقد تجلّت عالمية لغة القرآن واشتراك ثقافته في المشهد الاجتماعي البهي لسلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي وأويس القرني وعمار وابوذر الحجازي. إن عمومية فهم القرآن وتيسر إدراك معارفه للناس جميعاً مبنية في آيات كثيرة؛ فالله الحكيم يحث كل البشر على التدبر في القرآن ويذمهم على ترك التفكير في آياته، فيقول: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ٢٤). وهذه الآية شاهد واضح على عالمية لغة القرآن وشمول فهم معارفه، إذ لو كان القرآن يخاطب بلغة خاصة ببعض الناس لكان دعوة الجميع إلى التدبر فيه لغوا (جواد آملی، ١٣٩٠ ش/الف، ج ١، ص ٣٢-٣٧).

وفي آيات كثيرة عد القرآن تذكراً لفطرة جميع العالمين لا لقوم مخصوص، لأن الانتفاع به وبمعارفه يسير، ولأن مضمونه منسجم مع المطالب الباطنية والفطرة المشتركة للبشر كافة (جواد

آملي، ١٣٧٨ ش/ الف، ج ١، ص ٢٣٢). فمثلا يقدم الله سبحانه القرآن بانه تذكرة للعالمين: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (الانعام، ٩٠). ويقول في آية أخرى: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (القمر، ١٧). وكذلك الآيات التي تدل على الفطرة التوحيدية للانسان كقوله تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ٣٠)، وقوله: «وَإِذَا عَشِيَهِمْ مَوْجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (لقمان، ٣٢)، تظهر جميعها ان القرآن تذكرة لفطرة الانسان وأن اصول معارفه فطرية. فالقرآن تذكرة موجهة الى فطرة كل البشر؛ فطرة الهية لها معرفة سابقة باصول التعاليم الدينية. وروح دعوة جميع الانبياء هي تنبيه هذه الفطرة، كما قال تعالى مخاطبا النبي (ص): «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (الغاشية، ٢١-٢٢)، اي انك لا سلطان لك عليهم وانما دورك التذكير (جوادى آملي، ١٣٧٨ ش/ ب، ج ١٢، ص ٧٣)، وبناء على ذلك، يشترك جميع البشر في فطرة توحيدية واحدة، لكنهم يحتاجون الى محور يوحدهم لتزدهر هذه الفطرة ويصلوا الى مزايا الدين العالمي المشترك. ومن هنا جعل الله القرآن كتابا للجميع ومحورا فكريا للعالمين، وجعل الرسول صدقة عامة وقائدا كونيا لتحقيق احكام القرآن في الواقع (جوادى آملي، ١٣٨٢ ش/ ب، ج ٢، ص ٣٣٧). وبناء على ذلك، فحيثما وجد البشر وجد القرآن هاديا لهم، يخاطبهم بلغته المقبولة عالميا، وهي لغة الفطرة المشتركة بين الامم والشعوب، مطالبها بالقسط والعدل والحياة السلمية والمجتمع السليم، لان العالم بمنزلة قرية واحدة ينبغي لاهلها ان يعيشوا معا، ولا ينسجم هذا العيش الا بلغة الفطرة التي بوسعها ان توحد هذا العالم وتقيم على اساس القسط والعدل. والقرآن يخاطب الجميع بهذه اللغة الفطرية، وكتاب بهذه المواصفات قادر على ادعاء العالمية والقدرة على الادارة العالمية والدولية (جوادى آملي، ١٣٩١ ش، ج ٢٢، ص ١١٩). وهذا الكتاب العالمي يحمل رسالة خاصة لكل البشر، سواء قبلها جميع الناس او اعرض عنها بعضهم. وهو ملزم بتقديم قانون راسخ لتنظيم علاقات البشر كافة، على ان لا يكون هذا القانون منبثقا عن العادات والتقاليد والاعراف الثقافية للشعوب، لانها تشكل تبعا للظروف التاريخية والاقليمية المختلفة، وما يصدر عنها من قوانين لا يمكن ان يصبح عالميا ابدا. وفي المقابل، معارف القرآن قائمة على الفطرة وقادرة على بيان الاصول المشتركة، لان الفطرة ثابتة عند الجميع، والقوانين المنبثقة عنها قابلة للعالمية؛ ولذلك يعلن القرآن شموله وانسانيته العامة (جوادى آملي، ١٣٨٨ ش، ص ٢٣). ولا ريب ان انسجام القرآن مع الفطرة يعد ركنا من أركان عالميته وخلوده؛ فكيف يمكن لكتاب أن يُنزل لهداية البشر ولا تكون له موافقة عميقة مع العالم الرفيع من جهة، ومع النفس الملكوتية للانسان من جهة أخرى، ثم يبقى هاديا ورائدا؟ (جوادى آملي، ١٣٧٨ ش/ الف، ج ١، ص ٢٩٣). وحيث إن القرآن غير مختص بمكان او زمان، فلا بد أن يستعمل لغة واسعة دائمة وشاملة، وهي لغة تملك خصائص الدوام والكلية والاطلاق، لانها لغة الفطرة التي لا تتعدد ولا تتحول (المصدر نفسه).

وما كان فطرياً من القيم مثل العدل والصدق والأمانة والعفة والغيرة فهو منسجم مع روح الإنسان ومألوف لديه، وهو قيمة معتبرة في الشرق والغرب على السواء. وإتاما الذي يسبب اختلاف درجة الميل الى هذه القيم هو الانغماس في الطبيعة والابتعاد عن الفطرة؛ فالإنسان السليم، كما يستلذ بنسيم الروائح الطيبة ويشم من النتن، كذلك يحكم بالعدل على حسن هذه القيم وقبح ضدها، ولا يغير حكمه بتغير الزمان أو المكان، ولا يتأثر بالإغراء ولو كثرت الرشا. وعلى هذا، توجد ثقافة مشتركة عامة في الدين ومجال الاعتقاد التوحيدي منشؤها الفطرة الإنسانية، ولا يحتاج إدراك هذه الثقافة الفطرية الى حلقات علمية في الحوزات ولا الى صفوف جامعية، بل الى صفاء الروح ونقاء القلب ليرى الإنسان حقائقه، ويسمع معانيه، ويستشوق روائحه الملكوتية؛ فإن طهارة القلب تمكن الإنسان من إدراك رائحة الطاعة والبحث عن الله، ومن تمييز الرائحة الخبيثة للمعصية والبعد عن الله، فيختار الأولى ويتبعها بكل وجوده، ويتعد عن الثانية بكل طاقته. والقرآن الكريم أيضاً يستعمل لغة الفطرة، وبدرسه التوجيهية يدعو فطرة البشر جميعاً الى الحكم العلمي من جهة، والتمييز العملي بين الحق والباطل من جهة أخرى، والفرز بين الحجة والشبهة من جهة ثالثة، متحملاً مسؤولية هداية الناس كافة، لا جماعة مخصوصة منهم (جواد آملی، ١٣٨٢ ش/ الف، ج ١٥، ص ١٩٣-١٩٦). ومما ينبغي ذكره أن من مقومات الانتفاع بهداية القرآن وجود فطرة لم تدنس بظلم المعصية، لأن الذنب والفساد والاحاد وتقليد الأبطال من الآباء هي مفاتيح غلق القلب، وهي التي تصد الإنسان عن التدبر في معارف القرآن وأساره (جواد آملی، ١٣٩٠ ش/ الف، ج ١، ص ٣٨).

٣-٢. انسجام القرآن مع التعاليم العقلية

انسجام القرآن مع العقل، من بين السبل الأخرى لإثبات شمولية وخلود هذا الكتاب الإلهي، إذ أن التعاليم العقلية ثابتة دوماً ولا تتغير، ولا تُعرض للزوال أو التحول (جواد آملی، ١٣٩٣ ش، ص ١٣٠). جميع ادعاءات ودعوات القرآن مصحوبة بالدليل والبرهان، لذلك وصفها الله بـ «البرهان»: يا أيها الناس! لقد جاءكم برهان من ربكم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (النساء، ١٧٤). البرهان دليل ظاهر وواضح وقطعي، ليس مبهماً أو غامضاً، ويُطلق عليه البرهان، كما أن عصا ويد بيضاء موسى كليم (ع) وُصفت بالبرهان: «فَإِنَّكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ» (قصص، ٣٢)، لأنهما برهانان وشاهدان واضحتان لا يتركان مجالاً للشك. القرآن أيضاً يحتوي على مضمون متوافق مع الفطرة الداخلية للإنسان ومتوافق مع العالم الخارجي، ومن حيث الشكل والأسلوب، جاء بصورة برهانية واضحة ومصحوبة بدليل قاطع. إذا ادعى القرآن أنه كلام الله، فإنه يقدمه مع دليل، وإشاراته توضح أنه يدعو جميع البشر لمواجهة الحق والباطل، وإذا هداهم الى التوحيد والدين والوحي والرسالة والمعاد، فإنه يقدم لكل منها دليلاً مصاحباً (جواد آملی، ١٣٧٨ ش/ الف، ج ١، ص ٢٩٥). أيضاً القرآن الكريم

وُصف بأنه «بَيِّنَةٌ»: «فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (الأنعام، ١٥٧)؛ وهو هداية للبشر وأدلة واضحة للتمييز بين الحق والباطل: «شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ» (البقرة، ١٨٥). «البَيِّنَةُ» تعني أمرًا واضحًا ظاهرًا مثل الشمس، كما يُسمَّى شهادة اثنين صادقين بَيِّنَةً. كذلك آيات وسور القرآن بَيِّنَات، أي ليس فقط معجزة القرآن الأصلية واضحة، بل معانيه ومضامينه واضحة جدًا، فتزيل أي مجال للشك، كما قال الله: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (البقرة، ٢). «الحكيم» أيضًا من أوصاف القرآن، وقد أقسم به: «يَس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ» (يس، ١-٢). ويشير إلى معنى الثبات والاستقامة، لأنه يتكلم في الوقت المناسب وبأسلوب جيد، ويرفق كلامه بالبرهان والدليل. الكلام بلا برهان ليس قويًا وقد يتزعزع. مقابل ذلك، القرآن الحكيم قوي، ويحوي حكمة نظرية مثل علم اللهيات وحكمة عملية مثل الفقه والأخلاق والحقوق، لذلك قال في الآية: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (الإسراء، ٣٩). وفق بعض الآيات، طريقة تفسير القرآن تشمل تقديم الحكمة والبرهان، وإلقاء الموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل، ١٢٥). القرآن يختلف عن باقي الكتب البرهانية والعقلية، فهو لا يقدم الاستدلالات العقلية المجردة فقط، بل يبدأ بالحكمة والبرهان القطعي، ثم يستخدم الأمثال للأشخاص البسطاء والغير معتادين على البرهان. على سبيل المثال، لإثبات توحيد الله، يشير إلى برهان التمانع: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الأنبياء، ٢٢). وفي آية أخرى، ينفي أي اختلاف أو فوضى في الكون ويصف الله بالوحدانية: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (المملك، ٣). هاتان الآيتان تثبتان بطريقة برهانية وقطعية وحسية حكومة الله الواحد في الكون، ويقبلها العقلاء، ومن يشك في آياته وبرهانه، يكون قصور فهمه أو مرضه الداخلي. فهم معارف القرآن يحتاج إلى العقل والعلم، ولا يمكن الاستفادة منه بدون هاتين القوتين الروحيتين (جوادى آملي، ١٣٧٨ش/ الف، ج ١، ص ٢٩٥).

٣-٣. الشمولية الكاملة للقرآن

شمولية القرآن مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالشمولية العالمية وخلوده، إذ أنها سبب لعالمية هذا الكتاب الإلهي وعدم اقتصره على زمان أو مكان محدد (جوادى آملي، ١٣٩٣ش، ص ١٣٥). القرآن الكريم يدعي العالمية والخلود ويقدم رسالة لجميع البشر؛ أي يمكنه حتى نهاية العالم حل مشاكل جميع المجتمعات، والإجابة على حاجات وتطلعات البشر، لذلك يجب أن يكون له قانون في جميع المجالات ويغطي جميع احتياجات البشر، ويكون هاديًا علميًا وعمليًا لجميع البشر إلى يوم القيامة (جوادى آملي، ١٣٩٠ش/ر، ص ٦٧). أعلم الله سبحانه وتعالى النبي الأكرم (ص) بعدم إيمان كثير من الناس بالقرآن: «إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود، ١٧). أما في آيات مثل: «وَمَا هِيَ

إِلَّا ذِكْرِي لِلْبَشَرِ» (المدثر، ٣١) و «تَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (المدثر، ٣٦)، فقد وصف القرآن بأنه كتاب كافٍ لإدارة البشر إلى يوم القيامة، كما أن بيان أسلوب التعامل مع غير المسلمين والحكم بضرورة مراعاة القسط والعدل تجاه الكفار والملحدين يمكن اعتباره من مؤيدات العالمية له. كما أنه وفقاً للآية: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (المائدة، ٣٣)، فإن من يهدد أمن شخص أو جماعة محترمة أرواحهم وأموالهم وعرضهم، يُعتبر مفسداً في الأرض؛ سواء كانت تلك المجموعة مسلمة أو غير مسلمة تعيش تحت حماية الدولة الإسلامية. هذه الآيات تبين شمولية القانون الإلهي وإنسانيته (جوادى آملي، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٣٧٤). كذلك، في ثقافة القرآن الكريم، يجب ألا يعتبر المسلمون أنفسهم أعظم من غيرهم مثل المسيحيين واليهود، بل الكرامة والفضل الحقيقي لمن يؤمن ويعمل صالحاً، كما قال: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة، ٦٢). أي كل من يؤمن بالوحي الإلهي ويعمل به في عصره، يكون من أولياء الله وعمله صالح. هذه الآيات تدل على العالمية لهذا القرآن، إذ ينظر الله إلى المسلمين كما ينظر إلى اليهود والمسيحيين والصابئين والمجوس (جوادى آملي، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٢١٥). وبالطبع، آيات مثل: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (المتحنة، ٨)، التي تأمر بالقسط والعدل العام، تشير إلى أن قوانين القرآن الشاملة لها بعد إلهي وإنساني. وكذلك الآية: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (المائدة، ٤٢). تتعلق بأهل الكتاب الذين يطلبون القضاء الإسلامي، وتوصي رسول الله (ص) بالتصرف بعدل، أي إذا كان طرف النزاع مسلماً، فلا يجوز الحكم لصالحه بطريقة غير عادلة. مثل هذا الكتاب القائم على العدل والذي منح قيمة عظيمة للقضاء بالقسط والعدل، يمكن أن يدعي العالمية والفكر العالمي، لأنه ينظر إلى المسلم والملحد والمسيحي واليهودي ... بنظرة واحدة (جوادى آملي، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٤٩٢). هذا الكتاب لا يختص بزمان أو مكان أو لغة أو عرق أو عادات محددة، وبناءً على شمولية واستمرار الحاجة البشرية له، يجب أن يكون دائماً جديداً، ولا يغشاها غبار القدم أو العطب. قال الإمام الصادق (ع) عن سبب بقاء القرآن دائماً جديداً: «لأنه لم يُرسل لزمان أو قوم معين ليصبح قديماً. القرآن خالد وعالمي، وفي كل زمان جديد، ولدى كل قوم حلو وجذاب حتى يوم القيامة: «لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِرَمَانٍ دُونَ رَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عَصَى إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (الطوسي، ١٤١٤ق، ص ٥٨٠).

٣-٤. الشمولية الكاملة للقرآن

شمولية القرآن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشمولية العالمية وخلوده، إذ أنها سبب لعالمية هذا الكتاب

الإلهي وعدم اقتصره على زمان أو مكان محدد (جواد آملی، ١٣٩٣ش، ص ١٣٥). القرآن الكريم يدعي العالمية والخلود ويقدم رسالة لجميع البشر؛ أي يمكنه حتى نهاية العالم حل مشاكل جميع المجتمعات، والإجابة على حاجات وتطلعات البشر، لذلك يجب أن يكون له قانون في جميع المجالات ويغطي جميع احتياجات البشر، ويكون هادياً علمياً وعملياً لجميع البشر إلى يوم القيامة (جواد آملی، ١٣٩٠ش/الف، ج ١، ص ٦٧). أعلم الله سبحانه وتعالى النبي الأكرم (ص) بعدم إيمان كثير من الناس بالقرآن: «إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود، ١٧). أما في آيات مثل: «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ» (المدثر، ٣١) و «نَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (المدثر، ٣٦)، فقد وصف القرآن بأنه كتاب كاف لإدارة البشر إلى يوم القيامة، كما أن بيان أسلوب التعامل مع غير المسلمين والحكم بضرورة مراعاة القسط والعدل تجاه الكفار والملحدين يمكن اعتباره من مؤيدات العالمية له. كما أنه وفقاً للآية: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (المائدة، ٣٣)، فإن من يهدد أمن شخص أو جماعة محترمة أرواحهم وأموالهم وعرضهم، يُعتبر مفسداً في الأرض؛ سواء كانت تلك المجموعة مسلمة أو غير مسلمة تعيش تحت حماية الدولة الإسلامية. هذه الآيات تبين شمولية القانون الإلهي وإنسانيته (جواد آملی، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٣٧٤). كذلك، في ثقافة القرآن الكريم، يجب ألا يعتبر المسلمون أنفسهم أعظم من غيرهم مثل المسيحيين واليهود، بل الكرامة والفضل الحقيقي لمن يؤمن ويعمل صالحاً، كما قال: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة، ٦٢). أي كل من يؤمن بالوحي الإلهي ويعمل به في عصره، يكون من أولياء الله وعمله صالح. هذه الآيات تدل على العالمية لهذا القرآن، إذ ينظر الله إلى المسلمين كما ينظر إلى اليهود والمسيحيين والصابئين والمجوس (جواد آملی، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٢١٥). وبالطبع، آيات مثل: «لَا يَتَّخِذُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنة، ٨). التي تأمر بالقسط والعدل العام، تشير إلى أن قوانين القرآن الشاملة لها بعد إلهي وإنساني. وكذلك الآية: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (المائدة، ٤٢) تتعلق بأهل الكتاب الذين يطلبون القضاء الإسلامي، وتوصي رسول الله (ص) بالتصرف بعدل، أي إذا كان طرف النزاع مسلماً، فلا يجوز الحكم لصالحه بطريقة غير عادلة. مثل هذا الكتاب القائم على العدل والذي منح قيمة عظيمة للقضاء بالقسط والعدل، يمكن أن يدعي العالمية والفكر العالمي، لأنه ينظر إلى المسلم والملحد والمسيحي واليهودي ... بنظرة واحدة. (جواد آملی، ١٣٩١ش، ج ٢٢، ص ٤٩٢). هذا الكتاب لا يختص بزمان أو مكان أو لغة أو عرق أو عادات محددة، وبناءً على شمولية واستمرار الحاجة البشرية له، يجب أن يكون دائماً جديداً، ولا يغشاها غبار القدم أو العطب. قال الإمام

الصادق (ع) عن سبب بقاء القرآن دائماً جديداً: لأنه لم يُرسل لزمان أو قوم معين ليصبح قديماً. القرآن خالد وعالمي، وفي كل زمان جديد، ولدى كل قوم حلو وجذاب حتى يوم القيامة: «لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لَزْمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (الطوسي، ١٤١٤ق، ص ٥٨٠).

٣-٥. الرسالة العابرة للزمان والمكان للنبي الأكرم (ص)

الأنبياء أولوا العزم أصحاب العزم والشرعة الخاصة الذين في أداء الرسالة الإلهية يمتلكون عزيمة وتصميماً لا ينهار. من حيث المكان، كانت رسالة جميع هؤلاء الأنبياء الإلهيين عالمية، إلا أن النبي الأعظم (ص) له رسالة شاملة للعالم من حيث المكان والزمان لجميع البشر في جميع العصور والأزمان (جواد آملی، ١٣٧٦ش، ج ٦، ص ٦٩). كثير من الآيات تبين اتساع نطاق رسالة رسول الخاتم (ص) وشمولها واستمرارها، وتعرف رسالته بالعالمية. على سبيل المثال، يقول الله سبحانه وتعالى له: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبا، ٢٨). وكذلك قال النبي عن نطاق رسالته: لقد أوحى إليّ القرآن لتحذيركم ومن يصل إليه: «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (الأنعام، ١٩). ونطقاً عاماً للبشر: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (الأعراف، ١٥٨). كلمة «الناس» في هذه الآيات تشمل جميع البشر في جميع الأزمنة (جواد آملی، ١٣٧٧ش، ص ١٩٥). النبي الأكرم (ص) لم يُبعث للعرب فقط أو لشعوب الشرق الأوسط، ومخاطب القرآن ليس فقط أهل الحجاز، بل هو رسول لجميع البشر، وتستمر رسالته حتى يوم القيامة (جواد آملی، ١٣٨٣ش/ب، ص ٩٢). كما قال: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (الشورى، ٧). الرسالة العالمية والشاملة والدائمة للنبي الأكرم (ص) موجهة لكل فرد في كل زمان، ومنطقة تأثير رسالته تمتد إلى نطاق الإنسانية، أي حيثما يوجد الفكر والإدراك البشري، تصل أشعة الرسالة النبوية ولا يُستثنى أحد من هذا الشمول (جواد آملی، ١٣٧٨ش/ب، ج ١٢، ص ٧١). ومن جهة أخرى، كل دليل على عالمية رسالة النبي الأكرم (ص) يدل أيضاً على عالمية القرآن الكريم، لأن هذين الأمرين مرتبطان، ودليل كل منهما يثبت الآخر (جواد آملی، ١٣٨٢ش/ب، ج ٢، ص ٣٣٨). يُذكر أن رسالة النبي الأكرم (ص) كانت عالمية منذ البداية، رغم أنه بدأ دعوته سرّاً وبأشخاص محددين، ودعا تدريجياً الجميع إلى الإسلام. وعندما توفرت الظروف المناسبة وزالت بعض العقبات، كُلف النبي بالإعلان عن الدعوة إلى الإسلام، فبدأ بدعوة أهل مكة وما حولها، ثم وسع دعوته إلى جميع البشر، وكتب رسائل إلى زعماء الأمم والشعوب والإمبراطوريات الكبرى ودعاهم إلى الإسلام (جواد آملی، ١٣٩٠ش/د، ج ١٧، ص ٦٩).

٣-٦. خاتمة الدين الإسلامي

الدين الإسلامي آخر شريعة إلهية، وشريعة النبي الأكرم (ص) أهم عامل حياة للمجتمعات البشرية، وبعده لن يأتي دين أو شريعة جديدة، لذلك يجب أن يضمن التقدم العلمي والعملية للبشر عبر مبادئه وقوانينه العامة، وهداية البشر إلى الأبد. بلا شك، هذه الشريعة هي شريعة الخاتم وكتابها كتاب الخاتم (جواد آملی، ١٣٧٨ ش/الف، ج١، ص ٢٨٥). والنبي الأكرم (ص) هو خليفة الله في الأرض وإنسان كامل، لا يوجد من هو أكمل منه في العالم الممكن، لذلك فإن رسالته واسعة جداً، فلا يُبعث نبي بعده في التاريخ، ولا يصل أحد إلى النبوة في زمانه. إنه خاتم الأنبياء ونهاية أصل النبوة والرسالة (جواد آملی، ١٣٧٧ ش، ص ١٩٦). الإسلام هو الدين الوحيد الذي نزل على آدم وخاتم والأنبياء الآخرين (ع)، وكل ما ورد في الأنبياء السابقين ظهر بشكل شامل وكامل في قرآن حضرة محمد (ص) (جواد آملی، ١٣٨٠ ش، ص ١٧٨). وبناءً عليه، الإسلام هو الدين الوحيد الذي يدعي الخلود والعالمية، وبفضل الاستدلال العقلي المحكم وامتلاكه تعاليم بشرية نافعة، يختص بهذا الامتياز لنفسه، وقد أعد نظاماً دقيقاً وشاملاً في جميع أبعاد وجود الإنسان لحياته الفردية والاجتماعية (جواد آملی، ١٣٩٠ ش/ز، ص ١٧). الإسلام يقدم فكراً مثالياً شاملاً عن الحياة الفردية والحياة الاجتماعية للإنسان، لأن الإنسان له شأنان: ثابت ومتغير، وقوانين هذا الدين الإلهي أيضاً تنقسم إلى جزء ثابت وجزء متغير؛ القوانين الثابتة تتعلق بالفطرة التوحيدية الثابتة وروحه، والقواعد المتغيرة في الإسلام تتعلق بشأنه المتغير، أي طبيعته وجسده. الإسلام، بالإضافة إلى التوجه نحو الأصلين: التوحيد والعدل، يعرف الإنسان على مكانته الحقيقية ويبين له مفهوم السعادة الحقيقية. هذا الشمول في الإسلام يظهر في الفكر والسلوك؛ فهو لا يكتفي بالإيمان بالمبادئ والعقائد الصحيحة، بل يطلب من الإنسان أن يطبق معتقداته عملياً، لأنه وفقاً للسنة الإلهية في نظام الكون، ما لم يغير الإنسان نفسه ويعمل بالعقائد الصحيحة ويقتدي بالفطرة الإلهية، لن تتغير حياته الفردية والاجتماعية ولن يبلغ نعم الله وحياة مثالية. نعم! الإسلام نزل شاملاً وخاتماً وخالداً وعالمياً، لذلك لم يترك أي غموض في هذا الشأن، ولا يمكن القول إن تعاليم الإسلام مخصصة لألف وأربعمائة سنة مضت، أو أن هذا الدين الإلهي غير قادر على تلبية احتياجات الإنسان المعاصر، أو أن العالم الصالح لا يُبنى بالعمل بتعاليم الإسلام (جواد آملی، ١٣٨٧ ش، ج١، ص ١٧، ص ١٩٦). القرآن الكريم أيضاً هو آخر كتاب إلهي نزل مع خاتم الأنبياء (ص). الله تعالى يقول: محمد (ص) ليس والد أي رجل منكم، لكنه رسول الله وخاتم الأنبياء: «ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ» (الأحزاب، ٤٠). القرآن يحتوي على أعظم المعارف التوحيدية والنظرية والإنسانية، وأفضل القواعد والقوانين الحياتية والإنسانية، وكل ما يتعلق بصحة وسعادة الإنسان الأبدية، لذلك لن تأتي شريعة أو كتاب بعده، لأنه لا

حاجة لذلك (جوادي آملي، ١٣٧٨ ش/الف، ص ٢٨٥). القرآن الكريم متفوق ومهيمن على الكتب السماوية الأخرى، ويختتمها، ويحتوي على تعاليم عليا لم تُذكر في الكتب الأخرى، فهو يمتلك جميع مراتب الكمال ويعرضها للإنسان، وإلا لما كان قادراً على هداية الإنسان، وكان يجب أن يُرسل كتاب آخر لهداية البشر بشكل شامل (جوادي آملي، ١٣٨٦ ش، ص ٤٥).

٤. نتائج البحث

العالمية والخلود في القرآن الكريم، من أبرز الخصائص المميزة لهذا الرسول الإلهي، وتعني أن هذا الكتاب السماوي يتجاوز الحدود المكانية والزمنية، وله هداية للمخاطبين في كل أرض وفي كل زمان؛ فلا تحدّد الحدود الجغرافية أو المناطقية نطاق رسالته، ولا تؤثر الفترات الزمنية على دائرة شمولية وانتشار تعاليمه. هناك بعض العوامل التي ساهمت في تحقيق هذه الخاصية المهمة من العالمية والخلود للقرآن، وأهمها: العالمية في لغة القرآن، توافق القرآن مع التعاليم العقلية، والشمولية في جميع أبعاد القرآن. كما أن «عمومية دعوة وهداية القرآن الكريم»، و«رسالة النبي الأعظم (ص) فرازمانية وفراغرافية»، و«خاتمية الدين الإسلامي» تعتبر من أهم الأدلة على العالمية والخلود للقرآن الكريم.

المصادر

القرآن الكريم.

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۶ش). تفسیر موضوعی: سیره پیامبران در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۶.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۷ش). صهباى حج. تنظیم: حسن واعظی محمدی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش/الف). تفسیر موضوعی: قرآن در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱، چاپ نهم.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش/ب). تفسیر موضوعی: فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۲.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش). انتظار بشر از دین. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش/الف). تفسیر موضوعی: حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۵.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش/ب). سرچشمه اندیشه. تحقیق: عباس رحیمیان مطلق. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش). نزاهت قرآن از تحریف. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش). قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع). مترجم: زینب کربلایی. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش). تفسیر موضوعی: جامعه در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۷.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). روابط بین الملل در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش/الف). تسنیم، تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱، چاپ نهم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش/ب). تسنیم، تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۳، چاپ چهارم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش/د). تسنیم، تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۷، چاپ سوم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش/ر). نسیم/اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء، دفتر سوم، چاپ سوم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۱ش). تسنیم، تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲۲، چاپ سوم.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش). قرآن میزان شناخت قرآن. تحقیق و تنظیم: احسان ابراهیمی. قم: مرکز نشر اسراء.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه،

ج ۱.

————— **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 Eighth issue** —————

Razieh Mehrabi Koushki, Alireza Moghadam, Mahmoud Fallah, Hemmat
Badrabadi, Mohammad Esmail Nabatian, Rasoul Norouzi, Mohammad Souri.



Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 3, No. 3, Issue. 8, Autumn 2025

8

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>