



الحكمة في القرآن والسنة

مجلة علمية محكمة فصلية

المجلد ٤، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ١٠، ربيع ٢٠٢٦

١٠

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لكزائي

رئيس التحرير: نجف لكزائي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: نجمة باقریان

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

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

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

رقم الهاتف: ٠٩-٢٥٣١١٥٦٩٠٩

موقع المجلة: <http://jgq.isca.ac.ir>

البريد الإلكتروني: jgq@isca.ac.ir

المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

✓ نجف لكزائي

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

✓ محمد باقر سعیدی روشن

أستاذ علوم القرآن، مركز بحوث الحوزة و الجامعة - قم

✓ حسين الهی نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ عبدالکريم بهجت بور

أستاذ العلوم القرآن، معهد الثقافة والفكر الإسلامي - طهران

✓ فوزي العلوي

أستاذ الفلسفة، جامعة الزيتونة - تونس

✓ محمد صادق يوسفی مقدم

أستاذ العلوم القرآن، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم

✓ شريف لكزائي

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

✓ سيد مهدي امامي جمعة

أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة اصفهان - اصفهان

✓ حيدر زاير عبوسي محسن العامري

أستاذ العلوم السياسية، جامعة الكوفة - عراق

هيئة التحكيم للعدد العاشر

سيد سجاد ايزدهي، سيد كاظم سيد باقري، جبار شجاعی، محمود فلاح، علي اكبري معلم، رسول نوروزي

فیروز

■ 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/القرآن 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 القرآن و السنة يجب أن لا تكون منشورة سابقا او مرشحة للنشر الى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى احراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.
- ✓ تتمتع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلًا من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان.
- الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تأريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).
- ✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.
- ✓ تقبل مجلة المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من افكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

■ خطوات ارسال المقال الى المجلة

- ✓ يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني.
- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

■ كيفية تقديم المخطوطة في الموقع

- الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:
- (١) ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)
- (٢) ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)
- (٣) ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)
- ملاحظة:** يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات

بشكل صحيح في موقع المجلة

٤) يجب على الباحث المسؤول أن يمثلاً الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

■ أسلوب طباعة نص المقال المقدم

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

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

■ شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث. تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

■ طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية

١) أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢) طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣) عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤) طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢، ٣، ٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

■ هيكلية البحث

يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١) العنوان

٢) الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣) المقدمة (وتتضمن، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعاً جديداً وأصيلاً)

٤) الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥) الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦) قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دوراً في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانات اللازمة، وأيضاً لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماءهم للتقدير إلزامي؛

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

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

■ كتابة الهوامش

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

■ توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرآنية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضاً
- ✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمري 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 مسار ممارسة السلطة في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم؛ مقارنة اجتهادية في العلاقة بين الدولة والشعب
نجف لكزالي، رضا لكزالي
- ٢٩ مكانة العلاقات الإنسانية في القراءة الحضارية للقرآن
زهرا محمودى
- ٤٣ تضاد مفهومي الشعب والأمة: تأمل في أحد التحديات الجادة أمام تحقق الحضارة الإسلامية
حسين سوزنجى
- ٦٥ مقارنة تطبيقية لأنس المقاومة في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر
عابدين مومني، سعيد نظري توكلي، مصطفى خرم آبادي
- ٨٣ التحليل الحضاري لهوية المرأة في خطاب الطهارة والعفة في القرآن ودورها في استقرار وتحول المجتمع
زهرا روح الله اميرى، سيد مهدى حسيني
- ١٠٧ التحليل الفقهي للقواعد المرتبطة بسياسات الحكومة الإسلامية في دعم الأعمال
منصوره ارجمندى فرد، على محمدیان

الحكمة في القرآن السنة

السنة الرابع، العدد الاول، الرقم المسلسل للعدد ١٠، ربيع ٢٠٢٦

The Process of Power in the Political System from the Perspective of the Quran: An Ijtihad-Oriented Approach to the Relationship between Government and People

Najaf Lakzaee¹, Reza Lakzaee²

¹ Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. nlakzaee@bou.ac.ir

² Assistant Professor, Imam Sadiq Islamic Sciences Research Institute, Qom, Iran (**Corresponding author**). r.lakzaee@isri.ac.ir



Abstract

This article aims to explain the process of power in the Islamic political system from the perspective of the Holy Quran, employing an ijtihad-oriented method and the method of implication or signification to examine the nature, necessity, models, and flow of power. The main research question concerns how to regulate the flow of power between rulers and the people within this system so that it aligns with divine will. The present study investigates this issue by focusing on the discourse of the flow of power. In the Quranic view, power is defined as "action upon intention." Intention, as a key component, determines the direction and nature of power, dividing it into two fundamental types: transcendent power, which is oriented towards reason, revelation, and divine values, and base power, which is oriented towards worldliness and carnal desires. This definition serves as the basis for analyzing the nature of power in the Quran. Considering the direction of intention, which can be divine, non-divine, or anti-divine, power in the Quranic system is divided into three types. Examining this process is essential because it addresses fundamental questions of political philosophy—such as the legitimacy of obedience to power, the reason for such obedience, and the qualifications of the power-holder. The Holy Quran, in verses such as "Obey Allah and obey the Messenger" (Surah Al-Imran: 132), outlines the general framework for answering these questions. The main innovation of this article lies in elevating this relationship from a merely legal, contractual, or functional level to a "relationship of the lover and the beloved" and a "relationship of guardianship (*wilaya*)" based on faith and

Cite this article: Lakzaee, N. & Lakzaee, R. (2026). The Process of Power in the Political System from the Perspective of the Quran: An Ijtihad-Oriented Approach to the Relationship between Government and People. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 9-28.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.72350.1037>

Received: 2025-06-20 ; **Revised:** 2025-08-22 ; **Accepted:** 2025-09-28 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



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

righteous deeds. In this view, the ultimate goal of the power process is not merely the administration of society, but rather paving the way for the spiritual proximity (*qurb*) of individuals to God.

The research findings identify and delineate four models of power in the Quran:

1) The *Tāghūt* (Tyrannical) Model: This model represents the absolute deviation of power. It is a completely despotic, top-down model based on domination, force, and fear, establishing a master-slave relationship. In this model, the ruler considers himself in a lordly (*rububi*) position (like Pharaoh) and views the people as humiliated instruments. Here, power is a means for arrogance and oppression. **2) The Conventional Democratic Model:** This model represents the conventional, secular (earthly) form of regulating power. The relationship is of the servant-master type, and its legitimacy derives from the will and vote of the majority. However, its focus is primarily on securing material interests and worldly pleasures, lacking a transcendental and stable ethical orientation. This directionlessness exposes it to short-term populism. **3) The Islamic Democratic Model:** This model redefines power within a divine-popular framework. At the macro level, the relationship between the Imam (leader) and the Ummah (community) is a guiding, educative relationship based on *wilayah* (guardianship). At the executive level, the relationship between government and people is reciprocal, involving mutual rights and duties. Legitimacy is derived from commitment to the revealed framework, while acceptability is derived from popular support (through consultation/*shura*).

4) The Model of the Lover and the Beloved (The Loving *Wilayah* Relationship): This model represents the highest level and the spirit governing the ideal system of power, serving as an upgraded version of Islamic democracy. Here, the relationship transcends legal and political interactions, elevating to a fraternal, emotional bond based on faith and righteous deeds. The axis of this relationship is mutual love, affection, and compassion between the leadership and the Ummah, which itself is a manifestation of divine love. This is the ideal goal of the Islamic political system, transforming the function of power into service for divine proximity. Historical examples include the governments of the prophets and divine saints, such as Prophet Solomon, Prophet Joseph, Prophet Muhammad, Imam Ali, and Imam Hasan (peace be upon them all).

From the Quran's perspective, the ideal process of power transcends dry legal and contractual relations or mere service exchange; it is a dynamic, ethics-centered relationship. God Almighty desires that the relationship between the people and the leaders and officials of the Islamic system—especially the Imam of the Muslims at the head of society—goes beyond a purely political relationship based on citizenship and mere economics focused on meeting people's needs, or a military/police relationship aimed at establishing order and security. He desires it to transform into a relationship of *wilayah* (guardianship). Or, in other words used in the Quran, to elevate to a relationship of the lover and the beloved. Essentially, the Quran seeks to remove the factors of love from mere emotional and sentimental affairs and embed them within rational, logical, and faith-based matters, so as to reach the ultimate goal: proximity to God.

Keywords: Political Power, Islamic System, Process of Power, Quran, Justice, *Wilayah* (Guardianship), Islamic Democratic Model.



مسار ممارسة السلطة في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم؛ مقاربة اجتهادية في العلاقة بين الدولة والشعب

نجف لكزالي^١، رضا لكزالي^٢

^١ أستاذ، جامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران. nlakzaee@bou.ac.ir

^٢ أستاذ مساعد، معهد الإمام الصادق (ع) للبحوث والدراسات الإسلامية، بقم، إيران. (الكاتب المستول). r.lakzaee@isri.ac.ir



الملخص

يُعدّ تحليل ماهية السلطة في النظام السياسي الإسلامي، بوصفه أحد الموضوعات المحورية في العلوم السياسية والدينية، ضرورة لا مناص منها. وتتمحور إشكالية هذا البحث حول تبيين «تدفق السلطة»، أي كيفية الارتباط والتفاعل بين السلطة السياسية (الدولة/ المسؤولين الحكوميين) والسلطة الاجتماعية (الشعب/ الأمة) من منظور القرآن الكريم. وقد أُنجز هذا البحث بالمنهج الاجتهادي، وباعتماد على المنهج الدلالي، ووفق مقاربة منهجية. وفي هذا الإطار، جرى -من خلال توظيف الأساليب الاستنباطية والتحليل المفاهيمي- استخراج وتفسير مكونات تدفق السلطة من النصّ القرآني. وتُظهر نتائج البحث أنّ القرآن الكريم يرسم أربعة أنماط رئيسة لمسار ممارسة السلطة، وهي: النمط الطاغوتي، ونمط الديمقراطية المتعارفة، ونمط الديمقراطية الإسلامية، ونمط العلاقة بين المُحبّ والمحبوب. ويكمن إبداع المقالة في تقديم تحليل منهجي يركّز على هذه الإشكالية الخاصة، فضلاً عن طرح «علاقة المُحبّ والمحبوب» بوصفها العلاقة المنشودة والمثالية، المتجاوزة للأطر الحقوقية والسياسية المتعارفة. وهي علاقة تقوم على الإيمان والعمل الصالح، وتُعرّف في ضوء الهدف النهائي المتمثل في القرب الإلهي.

الكلمات المفتاحية: السلطة السياسية، النظام الإسلامي، مسار ممارسة السلطة، القرآن الكريم، العدالة، الولاية، نموذج الديمقراطية الإسلامية.

استناداً إلى هذه المقالة: لكزالي، نجف؛ لكزالي، رضا (٢٠٢٦). مسار ممارسة السلطة في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم؛ مقاربة اجتهادية في العلاقة بين الدولة والشعب. *الحكومة في القرآن والسنة*، (١)، ٩-٢٨.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.72350.1037>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٢٠؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٨/٢٢؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٢٨؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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

١. المقدمة

لطالما كانت السلطة في النظام السياسي الإسلامي من القضايا الجوهرية في دراسات العلوم السياسية والدينية. ويتناول القرآن الكريم، بوصفه المصدر الأساس للتعاليم الإسلامية، تحليل مسار ممارسة السلطة والعلاقة بين الحاكمين والمحكومين تناولاً شاملاً ومتكاملاً. فالسلطة في المنظور القرآني لا تُفهم باعتبارها أداةً للهيمنة، بل تُعرّف بوصفها أمانةً إلهيةً ينبغي ممارستها في إطار العدالة والرحمة. وتؤكد آيات من قبيل الآية (٥٨) من سورة النساء على مبدأ الأمانة والعدل في الحكم، في حين تُبين آيات أخرى، كآية (٥٩) من السورة نفسها، ضرورة طاعة أولي الأمر ضمن إطار الأحكام الربانية. ويسعى هذا المقال، اعتماداً على المنهج الاجتهادي والتحليل الدلالي لآيات القرآن الكريم، إلى دراسة ثلاثة أنماط رئيسة للسلطة في القرآن، وهي: نمط الديمقراطية الإسلامية، ونمط الديمقراطية المتعارفة، والنمط الطاغوتي. تجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يؤكد على علاقة المُحبِّ والمُحَبَّوب بوصفها العلاقة المنشودة بين الدولة والشعب. فهذه العلاقة تتجاوز العلاقات السياسية المتعارفة، وتقوم على الإيمان والعمل الصالح، وغايتها القصوى هي القرب الإلهي. وفيما يلي من المقال، سيتم تبين الأبعاد المختلفة لهذه العلاقة من خلال تحليل آيات القرآن الكريم والروايات. يعتمد المقال الحالي مقارنةً منهجية. ووفقاً للتحليل المنهجي، يتكوّن كلّ نظامٍ سياسي من بُعدين أساسيين: البنية والوظيفة. وفي كلّ بُعدٍ يُجاب عن أربعة أسئلة، وهي:

١. مبررات وضرورات تأسيس النظام السياسي الإسلامي (انظر: لكزايي وآخرون، ١٤٠٢ش: صص ٧-٣١)،
٢. حدود النظام السياسي الإسلامي،
٣. العنصر المحوري في النظام السياسي الإسلامي،
٤. شبكة السلطة (انظر: لكزايي وآخرون، ١٤٠٣ش: ٧-٣٢)،
٥. مركز اتخاذ القرار في النظام السياسي الإسلامي،
٦. حدود الصلاحيات في النظام السياسي الإسلامي،
٧. تدفق السلطة في النظام السياسي الإسلامي،
٨. التغذية الراجعة (فيرحي، ١٣٨٢ش).

ويسعى هذا المقال، من خلال مقارنة منهجية، وبالاعتماد على المنهج الاستنباطي والمنهج الدلالي كما بيّنا في علم المنطق (الطوسي، ١٣٦٧ش، ص ٧) وعلم أصول الفقه (العراقي، ١٣٦١ش، ج ١، ص ٨٢)، إلى عرض مسار ممارسة السلطة في النظام السياسي من منظور القرآن الكريم، مع التركيز على الآيات القرآنية. وبناءً على ذلك، يقتصر هذا المقال على معالجة السؤال السابع من بين

الأسئلة الثمانية للتحليل المنهجي، على أن تُخصَّص مقالات أخرى لمعالجة سائر الأسئلة. ويهدف هذا المقال، من خلال دراسة مسار ممارسة السلطة من منظور القرآن الكريم، إلى الإجابة عن هذا السؤال الرئيس: كيف ينبغي تنظيم تدفق السلطة في النظام السياسي الإسلامي بما ينسجم مع الإرادة الربانية؟ وبعبارة أخرى، تتمحور إشكالية المقال حول بيان كيفية تشكُّل تدفق السلطة، أي العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية، وكيف تتدفق السلطة بين القائمين على الحكم والفاعلين السياسيين من جهة، وبين الشعب والأمة والمجتمع من جهة أخرى. وبعد تناول مفهوم السلطة، سننتقل إلى إشكالية البحث الرئيسية.

٢. مفهوم السلطة

تُطرح في الفلسفة السياسية إشكاليات من قبيل: هل يجب إطاعة السلطة؟ ولماذا يجب إطاعة السلطة؟ ولمن ينبغي تفويض السلطة أو من يجب طاعته؟ وقد أجابت إحدى الآيات القرآنية عن الأسئلة الثلاثة جميعاً، حيث قال تعالى: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (آل عمران، ١٣٢). ومن القضايا الأخرى المطروحة في هذا السياق مسألة تعريف السلطة. فالسلطة تعني: الفعل عند الإرادة. ويُعدُّ كلُّ من العلة والإرادة عنصرين مكوّنين لمفهوم السلطة. وبناءً على ذلك، يذهب بعض الحكماء المسلمين في تعريف السلطة إلى القول: «حقيقة القدرة هي أنه حيثما كان الفعل عن علة وإرادة، وكان للفاعل قوة أن يفعل وأن لا يفعل. وعليه يمكن تعريف القدرة بأنّها: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» (الخميني، ١٣٨١ش، ج ٢، ص ٢٩٢). ويمكن اختصار هذا التعريف في عبارة: الفعل عند الإرادة. وهذه الإرادة قد تكون إلهية متعالية، قائمة على المعارف العقلية والوجدانية والتجربة المعبرة، وقد تكون غير إلهية، بل مضادة لله، قائمة على الجهل المرّكب، والشهوة، والشك، والخرافة، والنزعات الشخصية أو الحكومية. ومن ثم، فإنّ ذكر الإرادة في تعريف السلطة يكشف عن اتّجاه السلطة ومنحها الإلهي أو غير الإلهي. وبناءً على ذلك، ومع ملاحظة جهة الإرادة واتّجاهها، تُقسّم السلطة إلى: سلطة متعالية (بمعنى ترجيح العقل على الدين)، وسلطة متدانية (بمعنى ترجيح الدنيا على الآخرة، أو أصالة الدنيا ونفي الآخرة). (انظر: لكزايي وأرجيني، ١٣٩٨ش، صص ٩٣-١٠٨؛ لكزايي ولكزايي، ١٣٩٨ش، صص ٧٣-٩٤؛ لكزايي وشاكري، ١٣٩٦ش، صص ٥١-٧٠؛ لكزايي وملكوتيان، ١٣٩٨ش، صص ٧٨٣-٨٠٣؛ لكزايي، ٢٠٢٣م، صص ٧١-٣٤) واستناداً إلى ما ورد في الآية (٨٢) من سورة يس: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، يمكن تقديم تعريف جامع للسلطة بوصفها: الفعل عند الإرادة. وهذا التعريف يشمل جميع أنواع السلطة وجميع ممارستها. غير أنّه في قدرة الله تعالى لا يوجد أيّ فاصل بين الإرادة والفعل، إذ إنّ قدرته منزّهة عن كلّ نقص. أمّا

في سائر الموجودات، فإن هناك فاصلةً بين الإرادة والفعل، وإن كانت بمقدار طرفة عين، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل، ٤٠).

٣. أنواع استعمالات السلطة

عندما يُبحث في مفهوم الإرادة، فإن مسألة الاختيار تفرض نفسها بالضرورة. وتُصنّف الإرادة، استناداً إلى التقسيم الثلاثي الوارد في سورة الحمد، إلى: إرادة إلهية، وإرادة غير إلهية، وإرادة مضادة لله. فقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الحمد، ٦) يشير إلى الإرادة الإلهية للإنسان، أي إرادة الذين قرّروا السير في المسار الإلهي. أما «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» (الحمد، ٧)، فهم الذين كانت إرادتهم مضادة لله، إذ إنهم مع معرفتهم بالحق يُعرضون عنه. في حين أنّ «الضَّالِّينَ» (الحمد، ٧) يمثلون الفئة التي تاهت في الطريق، فكانت إرادتهم وتوجّهاتهم غير إلهية. وبناءً على هذا الأساس، تنقسم السلطة بدورها إلى ثلاثة أقسام. فالسلطة، من المنظور القرآني، ينبغي أن تكون موجهة نحو الإرادة الإلهية. ومن الآيات المحورية المرتبطة بهذا البحث قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء، ٥٨). وهنا تجدر الإشارة إلى توضيح يتعلّق بمفهوم السلطة والتصور السائد لها في الفكر الإسلامي. فالقرآن الكريم، في الآية المذكورة، يبيّن في شطرها الأول خطاباً موجّهاً إلى الناس، ومرتبّطاً بالسلطة الاجتماعية؛ إذ يأمر بأداء الأمانات إلى أهلها، أي تسليم المسؤوليات والولايات إلى من هم أهلٌ لها، وهو ما يُشير بوضوح إلى مبدأ الجدارة والاستحقاق. أما الشرط الثاني من الآية، فيرتبط بالحكم وبعملية ممارسة السلطة السياسية، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. والقدر المتيقّن من الحكم هنا هو القضاء والفصل في الخصومات. ومن هذا المقطع يمكن استنتاج أنّ الإجراءات التي تُنفّذ في حق عموم المواطنين، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، يجب أن تقوم على أساس العدل؛ إذ إنّ الآية قالت: «بَيْنَ النَّاسِ» ولم تقل: بين المؤمنين. ولهذا ذهب بعض المفسرين إلى أنّ المقصود هو شمول الحكم العادل لكلّ من كان طرفاً في النزاع، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم (آل غازي، بى تا، ج ٥، ص ٥٦٧)، فتشمل الآية جميع من يعيشون بوصفهم مواطنين في الدولة الإسلامية. ثم تختتم الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. وقد قيل إنّ وصف الله تعالى بالسميع والبصير يعود إلى الأمرين المتقدمين؛ أي أدّوا الأمانات إلى أهلها لأنه بصير، واحكموا بين الناس بالعدل لأنه سميع. ثم يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء، ٥٩). إنّ الأمر بطاعة الرسول (ص) الذي تكرر يتعلّق بمقام حكومته وولايته. ثم يقول: إذا وقع نزاع في أمر السلطة، فإن الحكومة ملزمة بحل النزاعات.

٤. الواجبات والمحظورات في مسار ممارسة السلطة

بما أنّ البحث في تدفق السلطة يتعلّق بمسار ممارسة السلطة نفسه وبطبيعة العلاقات القائمة بين السلطة السياسيّة والسلطة الاجتماعيّة، أو بعبارة أخرى بين الدولة والمجتمع، أو بين الحكّام والمواطنين، فإنّ الأصل الحاكم لهذه العمليّة في المنظور القرآني يقوم على الرأفة والرحمة والمودّة والولاية. فالقرآن الكريم، إلى جانب تأكيده على تنفيذ القانون، يُشدّد في الوقت نفسه على العفو والتجاوز، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى، ٤٠). ومن جهة أخرى، يُدين القرآن كلّ ما من شأنه أن يُعدّي الكراهية، والضغينة، وروح الانتقام في المجتمع، ويعدّه أمرًا مرفوضًا ومنبوذًا، كما هو محرم في التشريع الإسلامي أيضًا. ومن هذا المنطلق، قد يمكن القول إنّ تحريم الربا -على سبيل المثال- يعود إلى كونه يروّج لمشاعر القسوة، والضغينة، والانتقام، والشقاء، كما تؤكد ذلك الآيات الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة، ٢٧٨-٢٧٩). ذلك أنّ المرابي يشترط منذ البداية زيادةً محدّدة، فإذا عجز المدين عن السداد، عمد إلى مضاعفتها مرارًا، الأمر الذي يؤدي إلى ترسيخ القسوة في نفسه. فالمدين يزداد حقًا ونفورًا بسبب ما يُنتزع منه قسرًا، أمّا المرابي، إذا أراد الاستمرار في هذا السلوك، فلا يمكنه أن يتحلّى بالرحمة، ويُفضي تدريجيًا إلى تجذّر القسوة والشقاوة في نفسه. وفي مقابل ذلك، يقترح القرآن الكريم في الآية التالية القرض بدل الربا، فيقول: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، ٢٨٠). أو مثلاً في قضية القصاص، رغم أنّ القرآن يعترف بهذا الحق بوصفه أقصى درجات العقوبة العادلة إلا أنه يؤكد في الوقت ذاته أنّ العفو والصفح أفضل وأحسن (البقرة، ١٧٨). كما أنّه في أطول آية في القرآن، والتي تتعلق بكتابة الديون والالتزامات الماليّة، يبيّن أنّ الحكمة من هذا التشريع هي الحيلولة دون النزاعات والصراعات الاجتماعيّة (البقرة، ٢٨٢). وفي شأن النبيّ (ص) يقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم، ٤). ويقول في موضع آخر: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، ١٥٩). كما يقول أيضًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء، ١٠٧). وفي بيان فلسفة بعثة الأنبياء، يصرح القرآن بأنهم أرسلوا من أجل فضّ النزاعات والفصل بين الناس (البقرة، ٢١٣). كذلك قوله تعالى: ﴿أَذْهَبْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه، ٤٤) يدلّ على أنّ الأنبياء يسعون إلى إقامة علاقات قائمة على المودّة والمحبة، يعتمدون الاستدلال والحجّة والمنطق في أمر الدعوة. وإلى جانب ذلك، شدّد القرآن في مواضع عديدة

١٥
الحكم في القرآن السنية

على تقديم الصلح على الحرب والاستعداد له، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال، ٦١). كما أنّ بعض المفاهيم المطروحة في التعاليم الإسلامية، من قبيل التواضع، والترحم، والعفو، والصفح، والإيثار، وتشريعات الخمس والزكاة، كلّها تشكّل منظومة متكاملة تدلّ على مكانة الرحمة والرفقة في دين الإسلام. وفيما يتعلّق بعلاقة المؤمنين بعضهم ببعض، يصفها القرآن بقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح، ٢٩)، وهذا يعبر عن الرحمة والمودة في مجال السياسة الداخلية داخل المجتمع الإسلامي. وفي السياق ذاته، يوصي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) مالك الأشر، في عهده الشهير، قائلاً: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣).

٥. مسار ممارسة السلطة والعدالة

نقطة أخرى جوهرية هي أنّ جريان السلطة في الدولة القرآنية يجب أن يُنظّم ويُدير على نحو لا يؤدي إلى نشوء علاقة كعلاقة السيّد بالعبد. يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ٨٠). وكلمة «أرباب» جمع «رب»، وهذا يعني أنّ نمط السلطة في الدولة الإسلامية لا ينبغي أن يكون نظير النمط الذي كان سائداً في الحكم الفرعوني. فقد ادّعى فرعون الربوبية العليا حين قال: ﴿قَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (النازعات، ٢٤)، أي أنه أراد أن يجعل علاقته بالناس علاقة السيد بعبده، ويتصور نفسه رباً وإلهاً وخالقاً لهم. لذلك ينهى الله تعالى عن هذا العمل. في الواقع، عندما لا يمكن أن تكون العلاقة بين الأنبياء والناس علاقة ربٍّ ومربوب أو سيد وعبد، فمن باب أولى، إنّ العلاقة بين الحاكم والناس، إذا أرادت أن تكون على أساس القرآن الكريم، لا ينبغي أن تكون هكذا. لذلك، في الآيات القرآنية، عندما يُحدث عن الحكومات النموذجية، ولا سيما حكومة النبي (ص)، فإن أكبر صفة تُذكر له هي عبوديته لله سبحانه. لقد تكرر ذم ادعاء السيادة على الآخرين في آيات أخرى أيضاً، حيث وُبحّ أولئك الذين يضعون أنفسهم في موقع ربوبي أو مقام إلهي في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ٦٤). وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ العدالة، وما يرتبط بها من شبكة مفهومية، تُشكّل ركناً أساساً في بحث تدفق السلطة. ومن ثم، فإنّ تدفق السلطة لا ينبغي له -بأيّ وجهٍ من الوجوه- أن يكتسب طابع الظلم. الأمر المثالي والمطلوب في مسار ممارسة السلطة هو أن يتحول إلى هداية وولاية ومحبة ومودة ورفق ورحمة. أي إن جوهر الدولة الإسلامية لا يقوم على

السلطة والتأكيد عليها، بل على الولاية والمودة والمحبة والرفق والرحمة. لكن المجتمع الإسلامي يضمّ الناس بمختلف توجهاتهم. والدليل على ذلك الآية التي تؤكد أنه عندما تحكمون بين الناس فليكن بالعدل. وبما أن فيها استُخدمت كلمة «الناس»، فهي تشمل المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء (النساء، ٥٨). وعلى هذا الأساس، تُعد إقامة القسط إحدى أهمّ فلسفات بعثة الأنبياء، كما يصريح القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد، ٢٥). فالأنبياء، من خلال التعليم والتربية، يعملون ضمن مسار تربويّ متدرّج على إعداد الإنسان ليصبح قائماً بالقسط، غير أنّ الواقع الاجتماعي يشهد في كثيرٍ من الأحيان أنّ مشكلات المجتمع لا يمكن حلّها دائماً عبر العدالة وحدها؛ وذلك لأنّ ناقضي العدالة قد يحولون دون تحقيقها الشامل، أو لأنّ الدولة الإسلامية عند تأسيسها تكون واثقةً لجملةٍ من الالاعات المتراكمة من المراحل السابقة. ويظهر هذا المعنى بوضوح في تجربة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة؛ إذ إنّ المهاجرين الذين قدموا من مكّة كانوا قد تعرّضوا لظلمٍ شديد، وصودرت أموالهم، ولم يُسمح لهم بحمل ممتلكاتهم معهم. ونتيجةً لذلك، وصل كثيرٌ منهم إلى المدينة إمّا بلا مالٍ أصلاً أو مع القليل جداً منه. وفي مثل هذه الحالة، لم يكن من الممكن معالجة حالتهم بالعدالة وحدها، ومن هنا، ظهر مفهوم المواسة. والمواسة تختلف جوهرياً عن الإيثار والإنفاق؛ ففي الإيثار، يُقدّم الإنسان ما يحتاج إليه هو نفسه بشكل كامل للآخر. وفي الإنفاق، يُنفق الإنسان من فائض أمواله وما زاد عن حاجته. أمّا في المواسة، فإنّ الإنسان يُشرك غيره فيما يحتاج إليه هو نفسه. وقد تجسّد هذا المفهوم عملياً في المدينة، حيث قام الأنصار بإسكان المهاجرين في بيوتهم، أو تقاسموا معهم أموالهم وثرواتهم. إذن، المواسة خروج عن الحالة الاعتيادية، حيث يشترك الإنسان مع غيره في ما هو بنفسه محتاج إليه. أما العدالة فهي أمر يجب أن تعمل الدولة الإسلامية والشعب والقيادة وإمام المسلمين جميعاً على تحقيقها في المجتمع، بحيث يُعطى كلّ ذي حقٍّ حقه. فإذا حدث ذلك وُضع كلّ شيء في موضعه، وأعطى كلّ ذي حق حقه، فلن تكون هناك حاجة إلى المواسة، إذ لن يبقى محتاجٌ يُضطرّ الآخرون إلى مشاركته فيما يحتاجون إليه هم أنفسهم. إذن، المواسة هي حالة استثنائية في المجتمع. والمفترض ألا يكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً يحتاج باستمرار إلى المواسة. وعليه، فإنّ المواسة تمثّل حالة استثنائية ومؤقتة في المجتمع الإسلامي، ولا يُفترض أن تكون سمةً دائمةً له. وفي الحوادث غير المتوقّعة، مثل الفيضانات والزلازل، حيث تعجز الدولة وأجهزة الإغاثة عن التصدي لها بسبب ضخامة حجم الكارثة، فإنّ التدبير الذي اعتمده الإسلام يتمثّل في الدعوة إلى الإيثار والإنفاق والمواسة. ومن هنا، لا بدّ من الالتفات إلى كامل الشبكة المفهومية؛ إذ إنّ الإسلام ليس مجموعة أحكامٍ معزّاة، بل هو كلّ متكامل ونظامٌ مترابط. غير أنّ هذا النظام ليس نظاماً مثاليّاً مجرداً ومنفصلاً

عن الواقع، بل هو منظومة واعية بالوقائع العينية، كالكوارث الطبيعية والأوبئة والأزمات الكبرى، وحتى يأخذ في الحسبان عمق الفاجعة واتساعها. ولذلك، أدرجت ضمن الثقافة والمفاهيم الإسلامية آليات عملية قادرة على مساندة المجتمع في مثل هذه الظروف، وتعدّ المواساة واحدة من هذه الآليات، إلا أن الأصل والركن الأساس في مسار ممارسة السلطة هو العدالة.

٦. النماذج القرآنية لمسار ممارسة السلطة

٦-١. النموذج الطاغوتي

النموذج الأول هو ذلك النموذج الذي يبرز في الأنظمة الاستبدادية، حيث تمارس السلطة فيه مساراً من الأعلى إلى الأسفل. وقد أطلق القرآن الكريم على هذا النمط اسم النموذج الطاغوتي. ويُشتق مفهوم الطاغوت أو الطاغى من مادة الطغيان، وهي في أصلها اللغوي تُستعمل في وصف الأنهار. فيقال: طغى الماء، أي فاض، بمعنى أن مجرى النهر امتلاً وخرج عن سعته الطبيعية، فتجاوز المقدار المحدّد له (الفراهمدي، ١٤٠٩ق، ج، ٤، ص ٤٣٥؛ ابن فارس، ٤٠٤ق، ج، ٣، ص ٤١٢) واندفع خارج ضفافه، مدّماً كل ما هناك. وعندما يُستعمل هذا المفهوم في سياق الحكم الطاغوتي والاستبدادي، فإنّه يدلّ على انحراف الحاكم المستبدّ عن المسار الصحيح والأصيل، أي طغيانه على نفسه، وسيطرة الأنانية، والرجسية، والقوى الحيوانية - من قبيل قوّة الشهوة وقوّة الغضب، بل حتّى قوّة الوهم والمكر - على قوّة العقل. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ» (الفجر، ١١). ففي هذه السورة، يُبيّن القرآن أن منشأ الطغيان هو النفس المتمرّدة غير المربّاة، التي تنقّص على الناس، وتنتهك حقوقهم، وتبيد مواهبهم التي أنعم الله بها عليهم، فتكون نتيجة عملها الفساد في الأرض. ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى في آية الكرسي: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (البقرة، ٢٥٧). فوفق هذا البيان القرآني، إنّ النمط الذي يتبعه الكافرون هو الخروج من النور إلى الظلمات. واللافت في الآية أنّها استعملت في هذا الموضع صيغة الجمع: «يُخْرِجُونَهُمْ» في حين أنّها عند الحديث عن النمط الخاص بالمؤمنين تقول: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». وهذا الفرق في التعبير إنما حدث لأن الطريق إلى النور واحد، أمّا الطرق إلى الظلمة فمتعدّدة. وبعبارة أخرى، فإنّ الأنظمة الطاغوتية والاستبدادية تتنوّع في أشكالها وتجاربها التاريخية، وإن اشتركت جميعاً في جوهر الطغيان والإفساد. ويُعدّ كلّ من حكم نمرود وحكم فرعون من أبرز النماذج المطروحة في هذا القسم.

٦-٢. نموذج الديمقراطية المتعارفة

النموذج الثاني المطروح في العالم المعاصر هو نموذج الديمقراطية. ووفق التعريف الشائع، يقوم

هذا النموذج على كون تدفق السلطة من الأسفل إلى الأعلى؛ أي إنّ القائمين على السلطة التنفيذية، وكذلك المشرّعين في السلطة التشريعية، يتمّ اختيارهم من قبل الشعب، وبالاعتماد على أصواته وآرائه وإرادته. وفي الفلسفة السياسيّة، يُشار إلى هذه النماذج بعنوان النماذج الجماعية أو المدن الجماعية (الفارابي، ١٩٩٦م، ص ١١٤). وفي هذا النموذج، يتّجه شكل النظام السياسي تبعاً لاتّجاهات الأغلبية؛ فإذا مالت الأغلبية نحو المصالح المادّية وتوفير اللذات، اتّخذ النظام السياسي هذا المسار، وتحول إلى نموذج يركّز على توفير المنافع والخدمات الرفاهيّة. ويختلف هذا النموذج جذرياً عن النموذج الطاغوتيّ الأول، الذي كان يقوم على الهيمنة والاستبداد والطغيان والإجبار والقوّة والظلم. فطبيعة العلاقة بين الشعب والدولة في نموذج الديمقراطية المتعارفة هي علاقة المخدم بالخادم؛ أي إنّ الدولة تُقدّم الخدمة للشعب وللناخبين. بينما كانت العلاقة في النموذج الأول علاقة السيّد بالعبد، أو الجَبّار بالمجبر، أو المتسلّط بالخاضع للسلطة. لذلك، يُفترض أن تتّجه السياسات في النموذج الثاني نحو الشعبويّة؛ إذ تضطرّ الأحزاب السياسيّة، من أجل كسب الأصوات الانتخابيّة، إلى رفع شعارات تلقى استحسان الشعب والناخبين.

٣-٦. نموذج الديمقراطية الإسلاميّة

يقوم نموذج الديمقراطية الإسلاميّة في إطار الحكومة الدينيّة أو الحكومة الإسلاميّة. ويرى بعض الباحثين أنّ الدولة الإسلاميّة يمكن توصيفها بوصفها دولةً تعاقديّة، بحيث تُطبّق فيها نظريّات العقد الاجتماعيّ المعروفة في الفلسفة السياسيّة (فيرحي، ١٤٠٣ش). ويمكن قبول هذا الرأي بشرط أساس، وهو أن تكون هذه العقود مقيّدة بإطار الإسلام والوحي. ففي الحالات التي كان النبي (ص) يعقد فيها عهداً مع أي قبيلة أو جماعة أو فرد، كان ملتزماً دائماً ألا تكون هذه العهود مخالفة للإسلام والوحي. بل إنّه في بعض الحالات، عندما أعلنت إحدى القبائل استعدادها للدخول في العهد بشرط أن تكون الخليفة بعده منها، رفض النبي (ص) هذا الشرط. فالعقود التي كان يعقدها النبي (ص) كانت مقيّدة بالوحي والأحكام الإسلاميّة. وقد أكّد القرآن الكريم هذا المبدأ في مطلع سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. ومن جهةٍ أخرى، يقدّم القرآن الكريم مستويات مختلفة للعلاقة بين الناس والحكّام. ففي مستوى عموم الناس، تقوم العلاقة في هذا النموذج على نمط العلاقة بين المربّي والمتربّي أو المعلم والمتعلّم، وهو ما يجعل البعد الثقافي لهذا النمط بارزاً جداً. علماً بأن أولئك الذين يرتكبون الجرائم يواجهون الوجه الأمني والشرطي للدولة، ويُعامل معهم وفق قواعد العقاب والجزاء المقرّرة. غير أنّ البحث هنا لا يتناول فئة المجرمين، بل يركّز على تدفق السلطة عند عموم الناس والمواطنين والقائمين على الحكم وأولئك الذين يتولون إدارة منظومة الحكم وتنظيم شؤون المجتمع. نظراً لأنّ ترسيم شبكة السلطة في الدولة الإسلاميّة يقوم على بنية ثنائيّة المستوى، فإنّ المستوى الأول

يتمثل في قيادة الأمة الإسلامية؛ حيث يتبوأ الإمام موقع القيادة العليا، ثم تتشكل -بمشاركة القائد والأمة- الدولة ونظام إدارة المجتمع من أجل تنفيذ الشريعة الربانية وضمان أمن الناس. وعليه، فإن العلاقة الكلية والأولية في هذا النموذج هي علاقة الإمام والأمة، أو المعلم والمتعلم أو المربي والمتربي. وبعد هذه العلاقة التي تربط المستوى الكلي (الإمام) بالأمة، تتشكل علاقة أخرى بين الدولة والناس، وهي العلاقة التي عبر عنها القرآن الكريم بمفاهيم من قبيل البيعة والشورى. ونظرًا لكون إدارة الشؤون في هذا المستوى مرتبطة بالوجه المتغير من حياة الناس، فإن تدبير الأمور يتم عبر المشورة، ولكن ضمن إطار المبادئ الكلية التي قررها الشارع، مثل مبدأ العدالة ومبدأ عبودية الله تعالى. وبعبارة أدق، فإن اتخاذ القرار يتم بالشورى، ولكن في إطار العدالة وعبودية الله والوحي الإلهي، حتى لا يتخذ أي قرار يكون مخالفًا للأوامر الإلهية. ومن هنا، وُصفت هذه العلاقة بأنها علاقة متبادلة، تقوم على تلازم الحق والتكليف في كلا الطرفين. ففي جهة إمام المجتمع، وفي جهة الدولة، يوجد حق وتكليف معًا، وكذلك الحال في جهة الناس حيث يوجد الحق والتكليف أيضًا. وهذا بخلاف النموذج الأول، أي النموذج الطاغوتي، حيث تكون جميع الحقوق للحاكم، وتقع جميع التكاليف على عاتق الناس. وكذلك بخلاف النموذج الثاني، حيث يتمتع الناس بالحقوق، بينما يتحمل القائمون على شؤون الدولة التكاليف، ويتقاضون في مقابل أدائها الأجور. ولنموذج الديمقراطية الإسلامية شواهد تطبيقية متعددة، من أبرزها: حكومة النبي (ص)، وحكومة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، وكذلك نماذج قرآنية أخرى مثل حكومة ذي القرنين، وحكومة سليمان (ع)، وحكومة يوسف (ع). وفي نموذج حكومة يوسف (ع)، تُقدّم الخدمة الاقتصادية للمجتمع على مستوى شامل وكبير، وتتولى الأجهزة التنفيذية -وبالتعاون مع الناس أنفسهم- توفير حاجات المجتمع. عند التدبر في آيات القرآن الكريم، تتكشف لنا ملامح شبكة من العلاقات الأكثر دقة وتفصيلاً؛ إذ نجد في الحكومة الإسلامية والدولة الإلهية مستويات من العلاقات. فهناك المستوى العام الذي يتعلق بالعلاقة بين الإمام والأمة، وبين الدولة والناس، والذي يتمحور حول توفير الاحتياجات العامة. وذلك نظير التعاون والمشاركة والمشاركة التي تُستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، ١٥٩)، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة، ٢) وأمثالها، بالإضافة إلى موضوع الإنفاق والزكاة والصدقات ونظائرها.

وفي هذا السياق، تبرز المقولة الشهيرة للإمام الخميني (قده): «إن ناديتوني (خادمًا) خير من أن تنادوني (قائدًا)» (الخميني، ١٣٨٩ش، ج ١٠، ص ٤٦٣). وهذا يعكس رؤية الدولة لنفسها بوصفها خادمة للشعب في أحد مستوياتها، ساعية لتحقيق مصالحه العامة. وبناءً على الأوجه الثلاثة للدولة (الوجه الرفاهي، والثقافي، والأمني)، يمكننا تعريف ثلاثة أنماط من العلاقة:

١. العلاقة الاقتصادية، حيث تتولى الدولة مسؤولية توفير الاحتياجات المعيشية للناس. فللشعب

حقاً على الدولة، وللدولة تكاليف اتجاهه. وتلتزم الدولة بتوفير الاحتياجات الاقتصادية، والاحتياجات المشتركة، والاحتياجات الصحية، مؤديةً بذلك دورها كـ «خادمة» للمجتمع.

٢. النمط الثاني يختص بالاحتياجات الدينية والتربوية مثل التعليم والتربية والتزكية. وهنا يتعين على الدولة - بالتعاون مع المجتمع - توفير هذه الاحتياجات وأن تظهر دورها بوصفها معلّمة لأفراد المجتمع.

٣. النمط الثاني تختص بتوفير ما يُعرف بـ «الأمن المتعالي» (لكزاوي، ١٣٩٨ش)، حيث تبرز مسألة القضاء والجزاء بشكل أكبر، وتتمحور حول العدالة.

٤. نمط «المحب والمحبوب»: وهو العلاقة المرغوب فيها بين الشعب والقائمين على الحكم في النظام الإسلامي.

في نصوص القرآن الكريم، بالإضافة إلى المستويات التي ذكرت سابقاً، يمكن ملاحظة مستوى أرقى، وهو أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تتجاوز علاقة الناس مع قادتهم ومسؤوليهم - ولا سيما الإمام الذي يتصدر المجتمع الإسلامي - حدود العلاقة السياسية الصرفة أو العلاقة القائمة على المواطنة أو الاقتصاد - التي تركز على توفير الحاجات المعيشية - أو النموذج العسكري والأمني - الذي يركز على حفظ النظام والأمن - لتتحول إلى علاقة ولائيه وروحية، أي إلى علاقة المحب والمحبوب التي وردت الإشارة إليها في القرآن الكريم. إن القرآن يريد أن يرفع عوامل المحبة من كونها ظواهر شعورية وانفعالات وجدانية مجردة، لتصبح عناصر استدلالية، منطقية، عقلانية وإيمانية (الإمام الخامني، ١٣٩٩ش، ص ٤٩). وللولاية أبعاداً ووظائف داخلية وخارجية متعددة: الوظيفة الداخلية الأولى للولاية تتمثل في إيجاد أقصى درجات الترابط والتآزر والتلاحم ووحدة الصفوف بين مختلف الأفراد والفئات في المجتمع الإسلامي، وعلى ذلك، فهي تعزز البنية الداخلية للمجتمع الإسلامي وتقويها. الوظيفة الداخلية الثانية للولاية تتجلى في إحكام العلاقة بين الشعب وقادته وأئمة، بحيث لا يترك أي فجوة يمكن أن يستغلها العدو ليتسلل منه. فالوظيفة الأولى تتعلق بالجانب العرضي للولاية، والوظيفة الثانية تتعلق بالجانب الطولي للولاية. أما الوظيفة الثالثة للولاية فهي تتعلق بتنظيم علاقة المجتمع الإسلامي مع الخارج، وفي مجال العلاقات الدولية والسياسة الخارجية. وفي ضوء الأوامر التي وردت في القرآن الكريم، عندما يقبل المسلمون هذا النموذج من الولاية، فإنهم لن يخضعوا بعد ذلك لأي شكل من أشكال الولاء لأعداء الدين (الخامني، ١٣٩٧ش، ص ٤١٣؛ الخامني، ١٣٩٩ش، صص ٥-٦). قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المتحنة، ١) فالإيمان يتقدم على أي أصرة عاطفية أو أسرية (انظر: الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ١٩، ص ٢٣٥). إن الله سبحانه وتعالى يحب أن تكون العلاقة القائمة بينه وبين الناس

علاقة من نمط العلاقة بين الرب والمربوب، أو المحب والمحبوب (انظر: لك زائي، ١٣٩٤ش، ص ١٠١). وعلى هذا الأساس، فإنه يريد كذلك أن تكون العلاقات التي تشكّل داخل المجتمع الإسلامي -سواء بين الناس بعضهم مع بعض، أم بين الناس والقائمين على شؤونهم- علاقات قائمة على المحبة والمودة. وترتكز هذه العلاقة على ركنين أساسيين: الإيمان والعمل الصالح. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم، ٩٦)، وفي آية أخرى، يقول: ﴿لَنْ تَأْكُلُوا الْبَرَّ حَتَّى تُفَقُّوا مِمَّا تَحِبُّونَ﴾ (آل عمران، ٩٢)، حيث يكون الإنفاق مصداقاً للعمل الصالح. وفي موضع آخر، يقول: ﴿وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا﴾، والصفح مرتبة أسمى من العفو؛ إذ إنه بمعنى عدم الذكرى ونسيان الإساءة من الأساس. واللافت أنّ الخطاب في ﴿وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا﴾ جاء بصيغة الجمع، ممّا يدلّ على أنّ المخاطب هو جميع أفراد المجتمع الإسلامي، ثم يقول: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور، ٢٢). ففي هذه الفقرة يذكر الله تعالى أنّ نمط العلاقة التي يريدها بينه وبين عباده هو ذاته النمط الذي يريد أن يسود بين المؤمنين بعضهم مع بعض، أي إنه يريد أن يعفو عنكم، فاعفوا بعضكم عن بعض. أو عبارة أخرى، اعفوا بعضكم عن بعض ليعفو الله عنكم. وبهذا، يتشكل العمل الصالح بين الدولة والشعب، وفي المستوى الأسمى بين الإمام والأمة، وهذه العلاقة علاقة قائمة على الإيمان والعمل الصالح، حيث يُعدّ العفو والصفح من مصاديق العمل الصالح.

لقد انتبه عددٌ من مفكرَي الإسلام إلى هذه النقطة لدرجة أنّ بعضهم قد قال: إذا استقرّت المحبة بين الناس، استغني عن العدل، لأنّ المحبة تُنتج وحدةً طبيعيّةً واختياريةً، بينما العدل يصنع وحدةً قهريّةً وإجباريةً، ومن هنا، فإن الشريعة قد دعت إلى المحبة والأخوة، (نراقي، بى تا، ج ١، ص ١٢٣). كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات، ١٠). وفي الآية: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (القيامة، ٢٠)، أشار الله تعالى إلى أنّ بعض الناس يحبّون «العاجلة» أي الدنيا ولا يحبّون الآخرة، بينما يريد الله منهم أن يحبّوا الآخرة. كذلك قال في موضع آخر: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر، ٢٠)، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة، ١٩٠)، وقد أتت عبارة «لَا تَعْتَدُوا» في الآية بصيغة الجمع لتفيد العموم، فتشمل علاقة الدولة بالشعب وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض. وفي آية أخرى، قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة، ١٩٥). إنّ منشأ المحبة والإحسان هو حفظ الحدود الإلهية وعدم الطغيان والتعدّي على الآخرين. وهذه التوصية أيضاً عامّة وتشمل جميع العلاقات الاجتماعية؛ مثل علاقة الأب بالابن، والأبناء بالوالدين، والعائلات فيما بينها، والجماعات الاجتماعية بعضها مع بعض، وعلاقة الجماعات الاجتماعية بالدولة، وعلاقة الدولة بالجماعات الاجتماعية، وعلاقة الأمة بالإمام، وعلاقة الإمام بالأمة، وعلاقة الإمام بالدولة، وعلاقة الدولة بالإمام. فإذا كنّا محسنين، تصبح علاقتنا بالله علاقة محبة، ويحبّنا الله. وكذلك إذا أحسنّا إلى بعضنا بعضاً،

سحب بعضنا بعضاً؛ أي إن من يُحسن إليك تحبّه، ومن تُحسن إليه يكون معبباً لك، وبهذا تصبح العلاقة علاقة قائمة على المحبة. وفي آية أخرى يقول تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة، ٢٢٢). وهناك آيات أخرى في هذا المجال نعرض عن ذكرها (انظر: آل عمران، ٧٦، ١٣٤، ١٤٦، ١٥٩؛ المائدة، ١٣، ٤٢). وفي مقابل ذلك، توجد آيات أخرى يبين الله تعالى فيها الأمور التي لا يحبّها. من ذلك قوله تعالى: «وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (البقرة، ٢٠٥)، وقوله: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (البقرة، ٢٧٦). ومراد الآية هنا أن الله تعالى لا يحب أن يسود الربا بين المؤمنين، وفي المقابل فإنّه يزيد الصدقات ويبارك فيها، ويوصي بأن يتوجّه الناس إلى الصدقة بدلاً من التعامل بالربا؛ لأنّ الربا ممّا لا يحبّه الله، فيمحقّه ويعاقب عليه، بينما يجعل في الصدقات البركة والنماء. وفي ختام الآية يصرّح بأنّ الله لا يحب الإنسان الكفور الأثيم، وهو أمرٌ يكتسب دلالة خاصة في سياق مسألة تدفق السلطة والعلاقات السياسيّة. وفي آية أخرى يقول تعالى: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ٣٢). وفي آية أخرى: «وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران، ٥٧). وفي القرآن الكريم يقترن الإيمان والعمل الصالح في جميع المواضع، ليدلّ على أن أساس العمل الصالح هو الإيمان. ومن هذه الآية تُستخرج قاعدة مفادها أن الظلم موجبٌ لسخط الله وغضبه، وأنّ العدل سببٌ لمحبتّه.

وكذلك قوله تعالى: «وَلْيَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران، ١٤٠)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (النساء، ٣٦)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا» (النساء، ١٠٧)، وقوله: «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (المائدة، ٦٤)، وقوله: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (الأعراف، ٥٥)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (الأنفال، ٥٨)، وقوله: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» (النحل، ٢٣)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ» (الحج: ٣٨)، وقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (القصص، ٧٦)، والآية الأخيرة قد نزلت في شأن قارون الذي كان يُعجب بثروته ويغفل عن الله، فبين الله تعالى أنّه لا يحبّ فرح البطر. ومن الواضح أنّ ما لا يحبّه الله تعالى يجب أن يُتجنّب في تنظيم العلاقات والتفاعلات بين القوّة الاجتماعيّة والقوّة السياسيّة في النظام الإسلامي. وفي آية أخرى يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (المائدة، ٥٤). واللافت في هذه الآية أنّ العلاقة المطروحة هي علاقة محبة ومودة. وفي الآيات التالية يرّد مضمونٌ جدير بالاهتمام والتأمل، حيث يقول تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (البقرة، ١٦٥). وبعبارة أخرى، في

الجانب المقابل أيضاً العلاقة قائمة على المحبة؛ أي إن الذين لا يحبون الله إنما يحبون الطاغوت. وعلى هذا النسق يمكن أيضاً دراسة آيات المودة والولاية. من ذلك قوله تعالى مخاطباً النبي الأكرم (ص): «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (الشورى، ٢٣)، وهي من الآيات المحورية والأساسية في هذا البحث. وفي المقابل، وفيما يتعلّق بالحكومات غير الإلهية، ورد في حديث عن النبي (ص) أنّه قال: «إِذَا بَلَغَ آلُ أَبِي الْعَاصِ ثَلَاثِينَ رَجُلًا اتَّخَذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَةً حَوْلًا وَدِينَهُ دَخَلًا» (ابن بطريق، ١٤٠٧ق، ص ٤٧١؛ أحمد بن حنبل، بى تا، ج ٣، ص ٨٠؛ ابن أبي الحديد، ١٣٧٨ق، ج ٩، ص ٢٢٠). أي إنهم بدلاً من أن يجعلوا الاقتصاد في خدمة الناس، يحصرونه في قبضتهم، ويتدخلون في شؤون الثقافة، بل وفي الدين الإلهي نفسه، فيحدثون البدع، ويحولون عباد الله إلى عبيد لهم. وبدل أن تتشكل علاقة ثقافية ودينية وإيمانية بين الإنسان وربّه على أساس الإيمان والعمل الصالح، يعملون على قطع صلة الناس بالله، وتحويلهم إلى بشر في موقع العبودية لهم. وفي هذا الصدد يقول أمير المؤمنين عليّ (ع) في نهج البلاغة: «لَكِنِّي أَسَى أَنْ يَلِيَّ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سُفَهَاؤُهَا وَفُجَارُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَةً حَوْلًا» (نهج البلاغة، الكتاب ٦٢).

٧. النتائج

فيما يخص العلاقة بين الشعب والدولة، وبين الإمام والأمة في النظام السياسي الإسلامي يمكن القول: صحيح أن هذه العلاقة هي علاقة متبادلة من حيث الحقوق والواجبات، والخدمة العامة تُقدّم إلى جميع الناس، وتقوم العلاقة على نمط العلاقة بين الخادم والمخدوم، أو المرشد والمترشّي، أو المعلم والمتعلّم، أو الهادي والمهدي، إلّا أنّ أسمى من كلّ ذلك هي علاقة المُحِبِّ والمُحَبَّوب، أي علاقة الولاية. فتدقق السلطة في النظام السياسي القرآني قد ارتقى من مستوى العلاقات المديّة التي تتباهى بها العلوم السياسيّة المعاصرة، إلى مستوى أعلى؛ حيث إن القرآن قد ارتقى به متجاوزاً حدود علاقات المواطنة. صحيح أنّ المؤمن والكافر في هذه الدنيا يتّعمان بِنِعَمِ الله جميعاً، ولكن ينبغي أن تكون العلاقة بين الإمام والأمة، وبين القائمين على الحكم والشعب، من نوع العلاقات المبنية على المحبة والمودة والتآخي، والمرتكزة على الإيمان والعمل الصالح. وفي هذه الحالة، يكون لدينا مجتمع ومسؤولون حكوميون يُراقبون دائماً ما يفعلون ليفعلوا ما يجعل الله يحبّهم؛ فإذا أحبّهم الله، فإنهم سيأتون بأفعالٍ يجعل الناس يحبّونهم أيضاً، «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مريم، ٩٦). لذلك يسعون لأن يكونوا من أهل الإحسان والصبر والتوكّل والتقوى، وهذه كلّها معاني الآيات التي ذُكرت سابقاً؛ أي إنّ الله يحبّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ويعملون ما يحبّه الله، ويجتنبون ما لا يحبّه. فهم لا يكونون من أهل الفساد، ولا من أهل الذنب والكذب والفسق ونقض العهد والكفر والضلال، بل على

العكس، هم من أهل البرّ والإحسان، والتقوى، والسلام، والخير، والصدق، والمعروف. يقيمون الصلاة، ويُنفِقون، ويؤدّون الزكاة، وهم في الحقيقة الموحّدون الحقيقيّون. فالعلاقات يجب أن تكون مبنية على الإيمان والعمل الصالح، وأن ترتقي لثبني على المودة والمحبة. وكما ينبغي أن تقوم العلاقة داخل الأسرة على المحبة والمودة، كذلك يريد الله تعالى أن تكون العلاقات في الاقتصاد على هذا النحو، بحيث لا يخدع الناس بعضهم بعضاً، كما يريد أن تكون في مجال الصحة، وفي الحرب والجهد أيضاً كذلك، بحيث يكون المجاهدون من أهل الإيثار، والتقوى، والمحبة، والمودة، والولاية. فالعلاقة التي يحبها الله تعالى بينه وبين عباده، يحب كذلك أن تكون هي نفسها العلاقة السائدة بين الناس بعضهم مع بعض. إنّ الله سبحانه وتعالى هو من أهل العفو، والمغفرة، والإحسان، وهو العليم، الحكيم، الخبير، الرؤوف، الرحمن، الرحيم، ويحب أن يكون المؤمنون أيضاً من أهل العفو، والمغفرة، والإحسان، والرحمة. وهذا التأكيد المستفاد من آيات القرآن الكريم على أن علاقة المحبة ينبغي أن تكون قائمة على الإيمان والعمل الصالح، إنّما كان من أجل فصل هذا البحث عمّا يطرح في النقاشات الكاريزماتية. وفي هذا السياق، ثمة عدّة مباحث أخرى ينبغي الالتفات إليها، من بينها بحث العقل والاختيار وحرية الإنسان، إذ إنّ العقل والاختيار هما اللذان يمنحان معنى للحب والبغض، وللمحبة والمودة. وفي الواقع، ينبغي تنظيم مسار السلطة على نحو يؤدّي، في العلاقات بين الدولة والشعب، إلى العمل الصالح؛ لأنّ الهدف من العمل الصالح هو القرب من الله. وعليه، يمكن القول في الإطار الكلّي إنّ النظام السياسي الإسلامي، في ظلّ القيادة والهداية الإلهية، يسعى إلى توجيه الناس نحو القرب الإلهي؛ إذ إنّ الدولة ليست سوى أداة بيد إمام المسلمين لتهيئة الأرضيات التي تمكّن الناس من نيل القرب الإلهي من خلال العمل الصالح، وبدافع الإيمان. وفي النهاية، يمكن القول إنّ النظام السياسي الإسلامي، المستلهم من القرآن الكريم، يسعى إلى إقامة مجتمع تكون فيه السلطة ليست أداة للهيمنة والسيطرة، بل أمانة إلهية تُسخر لخدمة الناس وتحقيق القرب الإلهي.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

- آل غازی، عبدالقادر بن ملا حویش (بی تا). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی، ج ٥.
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (١٣٧٨ش). شرح نهج البلاغة. تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ج ٩.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن (١٤٠٧ق). عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- ابن فارس، أحمد (١٤٠٤ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ج ٣.
- أحمد بن حنبل (بی تا). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: دار صادر، ج ٣.
- خامنه ای، سید علی (١٣٩٧ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: صهبا، چاپ بیستم.
- خامنه ای، سید علی (١٣٩٩ش). بیان قرآن: تفسیر سوره ممتحنه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خمینی، سید روح الله (١٣٨١ش). تقریرات فلسفه امام خمینی. تقریر: عبد الغنی الأردبیلی. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ٢.
- خمینی، سید روح الله (١٣٨٩ش). صحیفه امام. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم، ج ١٠.
- الطباطبائی، السید محمد حسین (١٣٩٠ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ١٩.
- طوسی، محمد بن محمد (١٣٦٧ش). أساس الاقتباس. تحقیق: محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- العراقی، ضیاء الدین (١٣٦١ش). بدائع الأفكار فی الأصول. تقریر میرزا هاشم الآملی. النجف الأشرف: المطبعة العلمية، ج ١.
- الفارابی، أبو نصر محمد بن محمد (١٩٩٦م). السياسة المدنية. تحقیق وشرح: علي بو ملحم. بیروت: دار ومكتبة الهلال.
- الفراهیدی، الخلیل بن أحمد (١٤٠٩ق). کتاب العین. تحقیق مهدی مخزومی وإبراهیم السامرائی. قم: نشر هجرت، ج ٤.
- فیرحی، داود (١٣٨٢ش). نظام سیاسی ودولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
- فیرحی، داود (١٤٠٣ش). پیامبری وقرارداد: جامعه شناسی سیاسی دولت در صدر اسلام. تهران: نشر نی.
- لك زای، رضا (٢٠٢٣م). السلطة السياسية في فكر الإمام الخميني. الفكر السياسي الإسلامي، ٢(٣)، صص ٣٤-٧١.
- لك زای، رضا (١٣٩٤ش). مولفه های بنیادین اندیشه سیاسی امام خمینی. قم: مركز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- لك زای، رضا؛ أرجینی، حسین (١٣٩٨ش). ایضاح مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی. معرفت سیاسی، ١١(٢)، صص ١٣-٤٨.

لكزایی، رضا؛ شاکری، روح‌الله (۱۳۹۶ش). منابع نرم قدرت متعالی در اندیشه سیاسی امام خمینی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۶(۵۸)، صص ۱۴-۵۸.

لكزایی، رضا؛ ملکوتیان، مصطفی (۱۳۹۸ش). منابع سخت قدرت متعالی در اندیشه سیاسی امام خمینی. *سیاست*، ۵۲(۳)، صص ۱۴۳-۱۶۳.

لكزایی، نجف (۱۳۹۸ش). *امنیت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لكزایی، نجف؛ لكزایی، رضا (۱۳۹۸ش). چهره چالشی قدرت؛ از شرّ ضروری تا خیر وجودی با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی. *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ۷(۱۶)، صص ۷۳-۹۴.

لكزایی، نجف؛ لكزایی، رضا (۱۴۰۲ش). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. *فقه و سیاست*، ۴(۲)، صص ۷-۳۱.

لكزایی، نجف؛ لكزایی، رضا (۱۴۰۳ش). شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به‌کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. *فقه و سیاست*، ۵(۱)، صص ۷-۳۲.

نراقی، مهدی بن ابی‌ذر (بی‌تا). *جامع السعادات*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۱.



The Position of Human Relations in the Civilizational Interpretation of the Quran

Zahra Mahmoudi

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Bint al-Huda Higher Education Complex,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Zahra.mahmudi.m@gmail.com



Abstract

Since human relations are among the most important indicators of civilization, the civilizational interpretation of the Quran must be undertaken with the aim of fostering these relations. In a civilizational reading, engaging with any Quranic verse raises the question of how that verse can address the challenges of human interactions or regulate human relations. This research, aiming to clarify the position of human relations in the civilizational interpretation of the Quran, first discusses the relationship between these relations and the concept of civilization, and then explores the status of these relations within Islamic civilization and how they are organized through the civilizational reading of the Quran. Accordingly, the main question is: What position do human relations hold in Islamic civilization and the civilizational interpretation of the Quran? What role does the Quran, as the primary source of Islamic civilization, play in improving and developing human relations? Can the Quran be used to strengthen and consolidate human solidarity and connection? Using a descriptive-analytical method, this research examines theories of civilization and Quranic verses to reach conclusions about the status and regulation of human relations. Accordingly, human relations in civilization can be defined at two levels: the intra-civilizational level and the inter-civilizational level. At the intra-civilizational level, it must be understood that Islam, despite the cultural and religious diversity of its followers, is unique. Amidst this plurality and diversity within the scope of Islamic civilization, various factors can be identified for creating unity among people and improving human relations—factors such as the Quran, charismatic leadership, the principles of religion, sacred law (Shariah), art, and others. Among these, the Quran is the primary factor in creating unity among Muslims. In this way, relying on the Quran, Islam can view linguistic, racial, and ethnic diversities

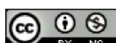
Cite this article: Mahmoudi, Z. (2026). The Position of Human Relations in the Civilizational Interpretation of the Quran. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 29-42.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80029>

Received: 2025-05-14 ; **Revised:** 2025-07-02 ; **Accepted:** 2025-07-25 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



as assets or civilizational capacities, fostering convergence and synergy among these capacities. One of the exegetes who has attended to the regulation of intra-civilizational human relations amid this diversity is Ayatollah Asifi. He believes that Islam has a complete theory regarding human relations, which he calls the "law of guardianship" (*Wilāya*). *Wilāya* is a comprehensive network that encompasses nearly all of a person's relationships with the external world. These relationships have three orientations: vertical, horizontal, and longitudinal. Ayatollah Asifi identifies seven elements at these three levels that organize relations within Islamic civilization. These elements include unity in worship, unity in guardianship (longitudinal level), unity in the social fabric of allegiance, unity in political obedience, unity in responsibility and oversight, unity in immunity and sanctity (horizontal level), and the relationship of Muslims with their civilizational heritage (vertical level). Thus, human relations at the intra-civilizational level are regulated in all their dimensions. As for inter-civilizational relations, attention must be paid to the need for civilizations, beyond their internal relations, to coordinate with other civilizations at a macro level for their well-being and flourishing. At this level, three types of relations between civilizations can be discussed: "exchange," "conflict," and "mutual recognition." Citing verse 13 of Surah Al-Hujurat, Zaki Milad proposes the theory of "mutual recognition among civilizations" in contrast to the clash of civilizations and even beyond mere exchange or dialogue of civilizations. He views the multi-ethnic, multicultural, and multi-continental nature of Islamic civilization as stemming from a particular vision within Islam, one capable of outlining a model for human relations between Islamic civilization and other civilizations. He identifies this vision as "Ta'āruf" (mutual recognition). Verse 13 of Surah Al-Hujurat points to several key ideas, the most important being that it accepts human diversity as a social and historical reality, and provides a model for human relations amid this diversity in order to organize such plurality and variety. This model is precisely "Ta'aruf," which regulates human relations at the inter-civilizational level. The concept of Ta'aruf is superior to dialogue, cooperation, and unity; in a positive sense, it can lay the foundations for these aforementioned concepts, and in a negative sense, it can eliminate the causes of conflict between civilizations. Thus, the idea of "Wilayah" at the intra-civilizational level and the idea of "mutual recognition among civilizations" at the extra-civilizational level represent the Quranic method for regulating human relations. These ideas provide a basis for strengthening the internal cohesion of Islamic civilization and for building bridges between Islamic civilization and other civilizations, both of which contribute to the growth of Islamic civilization and reveal the hidden gems within it.

Keywords: Civilization, Human Relations, Quran, Network of *Wilāya*, Solidarity.



مكانة العلاقات الإنسانية في القراءة الحضارية للقرآن

زهرا محمودي

أستاذة مساعده، قسم القرآن والحديث، مجمع بنت الهدى للتعليم العالي التابع لجامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

Zahra.mahmudi.m@gmail.com



الملخص

في معظم تعريفات الحضارة، كان الإنسان وعلاقاته محور الاهتمام. وتكتسب العلاقات الإنسانية في الحضارة أهمية بالغة، حتى أن بعض الباحثين في هذا المجال اعتبروها جوهر الحضارة. لذا، ينبغي إيلاء اهتمام خاص للإنسان وعلاقاته في أي منهج حضاري. تتناول هذه المقالة قراءة القرآن الكريم بهدف تنمية العلاقات الإنسانية، وذلك من خلال تفسيرها على أنها منهج إنساني في قراءة القرآن. فقراءة القرآن بهذا المنهج تُعزز العلاقات الإنسانية وتُحسنها في مختلف جوانبها، مما يُقضي إلى ازدهار القدرات الإنسانية. لذا، فإن سؤالنا الرئيسي عند تناول آيات القرآن هو: ما دور هذه الآيات في تحسين العلاقات الإنسانية وتطويرها؟ وكيف ينبغي قراءة كل آية لفتح آفاق جديدة لتعزيز التضامن والتواصل بين البشر؟ وبناءً على ذلك، تُجرى جميع تحليلات القرآن الكريم مع التركيز على الإنسان وعلاقاته. وخلصت الدراسة إلى أن القرآن الكريم قد نظم العلاقات الإنسانية على مستويين: داخل الحضارة الواحدة وبين الحضارات المختلفة. على المستوى الحضاري الداخلي، تُسهم العناصر النظرية كالوحدانية والشرعية والوصاية، والعناصر العملية كالأدب والخير والتعاون والتوافق مع القائد والحوار، في توحيد أفراد الحضارة الإسلامية. أما على المستوى الحضاري المشترك، فيُسهم التوافق والاعتماد على القواسم المشتركة وتقدير التنوع والأدب في بناء روابط متينة وتفاهم متبادل بين الحضارات. ومن خلال تعزيز العلاقات الإنسانية على هذين المستويين، اتسعت دائرة مصداقية الحضارة الإسلامية، وازداد نفوذها وتأثيرها على الحضارات الأخرى.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الحضارة، العلاقات الإنسانية، شبكة الولاء، التضامن.

استناداً إلى هذه المقالة: محمودي، زهرا (٢٠٢٦). مكانة العلاقات الإنسانية في القراءة الحضارية للقرآن. *الحكمة في القرآن والسنة*.

ص ٢٩-٤٢. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80029>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٥/١٤؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٧/٠٢؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٢٥؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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

١. بيان المسألة

في أغلب تعريفات الحضارة، يحتلّ الإنسان والعلاقات الإنسانية مركز الاهتمام. وتتمتع العلاقات الإنسانية في الحضارة بأهمية بالغة إلى حدّ أنّ بعض الباحثين في الحضارة اعتبروا أهمّ قضاياها متعلّقة بهذه العلاقات نفسها. فـ «جيكوبسن» يرى أنّ أهمّ مسألة في الحضارة هي مساعدة كلّ فرد من أفراد الإنسان على النموّ، بحيث تتحقّق بينهم حالة من التوافق المتبادل (جيكوبسن، ١٣٩٨ش، ص ٤٩). كما يرى «يوكيجي» أنّ الحضارة عمليّة يتغيّر فيها «العلاقات البشرية تدريجياً نحو الأفضل» (يوكيجي، ١٣٧٩ش، ص ١١٩). وذهب آخرون إلى اعتبار الحضارة «فنّ ربط البشر بعضهم ببعض» (هاتينغتون، ١٣٧٠ش، ص ١١)، وهو ما يؤكّد المعنى نفسه. بل إنّ بعض المفكرين الذين يرون الدين محرّكاً أساسياً للحضارة، إنّما توصّلوا إلى ذلك لأنّهم يعتبرون الدين وسيلة لتلطيف السلوك الإنساني وتعديله (مزليش، ١٣٩٨ش، ص ١٨١). وانطلاقاً من هذه الرؤية، ومع التأكيد على أهمية العلاقات الإنسانية في الحضارة، يطرح السؤال الرئيسي في القراءة الحضارية لأيّ ظاهرة: ما الدور الذي تؤديه الظاهرة المدروسة في تحسين العلاقات الإنسانية وتمييزها؟ وكيف يجب التعامل مع الظاهرة بحيث يمكن توظيفها لتعزيز التضامن والارتباط بين البشر؟ وبما أنّ الأصل في الحضارة هو تجلّي إنسانية الإنسان من خلال إصلاح علاقاته، فإنّ المنهج الحضاري هو ذاك الذي يدرس كلّ موضوع بحثي - سواء كان مجتمعاً أو فناً أو تقنية وغيرها - من خلال الإنسان وفعله وعلاقاته. فعلى سبيل المثال، يقيم المنهج الحضاري التقنية الغربية بناءً على مدى مساعدتها أو إعاقته لنموّ قوى الإنسان وقدراته. ومن ثمّ، وعلى الرغم من أنّ المنهج الحضاري يدرس جميع الأبعاد، إلا أنّ محور التحليل فيها كلّها هو الإنسان وإرادته (رهدار، ١٤٠٢ش، ص ٢٦٧). وعلى هذا الأساس، تكون العلاقات الإنسانية محور تحليل الآيات في القراءة الحضارية للقرآن. وفي قراءة كلّ آية، يسأل المفسّر: كيف تُسهم هذه الآية في تقوية العلاقات الإنسانية أو حلّ إحدى مشاكلها؟

٢. نسبة العلاقات الإنسانية إلى الحضارة

لتأكيد مركزيّة موضوع العلاقات الإنسانية في الحضارة، يمكن الرجوع إلى تاريخ البحث في مفهوم الحضارة، إذ يُظهر أنّ المشكلة الأولى التي أدّت إلى ظهور هذا النقاش كانت العنف بين البشر (بي يش، ١٣٩٨، ص ٣٠٣؛ ساكلساجي، ١٣٩٨، ص ١٩١-١٩٢). العنف داخل الجماعة محدود في كل ثقافة، ولكن في الحضارة يكون الهدف هو توسيع نطاق اللاعنف ليشمل الأفراد خارج الجماعة، وهو ما ينطوي على درجة من العالمية (ساكلساجي، ١٣٩٨ش، ص ٢١٦). وفي سياق ازدهار التأمّلات الغربية الحديثة، ظهر مصطلح الحضارة في إطار البحث عن الروابط التي تصل البشر

بعضهم ببعض؛ ذلك أنّه قبيل الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، ومع تسارع وتيرة التحوّلات المادية، أصبح التأمل في أشكال الروابط التي تجمع البشر أو تفصلهم أمراً لا مفرّ منه (مزليش، ١٣٩٨ش، ص ١٨٢). وفي هذا المنظور، إذا اعتبرنا «الهمجي» هو من يسيء معاملة الآخر لمجرّد كونه «آخر» (ساكلساجي، ١٣٩٨ش، ص ١٩٠)، فإنّ الحضارة تصبح إطاراً للتعامل المنظم مع «الآخر» على المستوى الواسع؛ وهذا الآخر قد يكون إنساناً، أو طبيعة، أو حيواناً، أو نباتاً، أو جماداً، أو فكراً، أو أيّ شيء آخر. كما أن هناك العديد من الأحاديث التي تتناول موضوع أهمية حب الحيوانات، واحترام الحياة النباتية، والحفاظ على الأشجار والنباتات، مما يدل على أن العلاقات الإنسانية مع العالم غير البشري يجب أن تقوم أيضاً على الرحمة (نصر، ١٣٨٥ش، ص ١٩٧-١٩٨). ويعتقد باحثو الحضارة المعاصرون أنّه حتى لو توقّرت جميع العوامل المادية لظهور حضارة ما، فإنّ غياب العنصر الإنساني المناسب يجعل ظهور الحضارة مستحيلاً. فغاية الحضارة ليست الصناعة أو التقنية أو التنمية، بل هي مسار لترقية العلاقات الإنسانية. ومن ثم، فإنّ ظهور الحضارة يتطلّب تربية الإنسان الحضاري (رهدار، ١٤٠٢ش، ص ٢٦٦) وتعزيز العلاقات الإنسانية. وعلى هذا الأساس، فإنّ معيار الحكم على حضارية مجتمع ما هو مكانة الإنسان والعلاقات الإنسانية فيه، وهي التي تتجلّى في ضبط العنف، والأخوة، والتسامح، والزهد، والحوار السلمي، والسلام الواسع، والتضامن الإنساني، مع الحفاظ على التنوع والاختلافات العقائدية والسلوكية والمذهبية والقومية والعرقية. ترتبط الزهد، على سبيل المثال، ارتباطاً مباشراً بالسيطرة على العنف. ويشير كل من فيبر وفوكو وإلياس إلى الزهد كجزء من "عملية التمددين" أو "أصول العقل الحديث". ويحلل فوكو وفيبر مزيح الممارسات الزهيدة والدولة تحت عنوان "الانضباط الاجتماعي" أو "المجتمع المنضبط" (ساكلساجي، ١٣٩٨ش، ص ٢٠٢-٢٠٤). ومن الجدير بالذكر أنّ الحضارة تُعدّ شأنًا إنسانياً (ولا تُطلق على مجتمع الحيوانات أو الملائكة) لأنّها تقوم على النموّ والتكامل، وهو أمر يختصّ بالإنسان الذي يظلّ في حالة صيرورة وتطوّر، بخلاف الملائكة والحيوانات (رهدار، ١٤٠٢ش، ص ٢٦٤). غير أنّ إنسانية الحضارة لا تعني أنّ جميع قواعدها تتعلق بعلاقة الإنسان بالإنسان فقط؛ بل إنّ الحضارة تشمل فعل الإنسان، وهذا الفعل لا يقتصر على العلاقات البشرية، بل يمتدّ إلى الحيوانات والنباتات وجميع الموجودات (المصدر نفسه، ص ٢٦٥). وفي الواقع، فإنّ تحضّر العلاقات داخل الجماعة الإنسانية لا يجعلها متمدّنة تجاه الإنسانية فحسب، بل يجعلها متمدّنة تجاه الطبيعة أيضاً (كالينكوود، ١٣٩٨ش، ص ١١٣-١١٤). فالتعامل الراقي مع الطبيعة هو نتيجة مباشرة لتحضّر السلوك الإنساني. ومن منظور آخر، فإنّ نموّ العلاقات الإنسانية هو وسيلة لبلوغ غاية الحضارة، وهي نموّ الإنسان وازدهاره. فكما يقول يوكيجي، لا يستطيع الإنسان في العزلة أن ينمي مواهبه وذكاؤه الفطري (يوكيجي، ١٣٧٩ش، ص ١١٩). ومن ثمّ، فإنّ الحضارة، من خلال توفير

بيئة يعيش فيها الجميع كأعضاء في أسرة واحدة، تساعد على تنمية قدرات كل فرد من أفراد هذه الأسرة. وبناءً على ذلك، فإن غاية هذا التضامن الإنساني هي نمو الإنسان وازدهاره وتكامله، وهو الهدف الذي تؤكد عليه الحضارة. وكلما ازدادت قوة الروابط الإنسانية واتسع نطاقها، اقتربت مواهب الإنسان من الظهور والاكتمال.

٣. مكانة العلاقات الإنسانية في الحضارة الإسلامية

لقد أكد عدد من المفكرين المسلمين على العلاقة الوثيقة بين العلاقات الإنسانية والحضارة. فالعلامة جعفري يعرف الحضارة بأنها: «إقامة النظام والانسجام في علاقات أفراد المجتمع البشري، بحيث تلغى التصادمات والتزاحمات المدقمة، ويُستبدل بها التنافس في مسار النمو والكمال، على نحو يجعل الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات سبباً في تفعيل طاقاتهم البناءة» (جعفري، ١٣٨٨ ش، ص ١٦٢٠). كما يرى حسيني الهاشمي أن الحضارة هي كيفية الارتباط (جمالي، ١٣٩٩ ش، ص ٥١٤)، وأن هذا الارتباط بالغ الأهمية إلى حد أن آية الله أصفي يؤكد أن الإنسان يُقيّم أساساً من خلال علاقاته (أصفي، ١٣٨٥ ش، ص ٣٧٨). فإذا كانت علاقاته سليمة ومنظمة، أصبح إنساناً سعيداً ومستقراً، وإذا فسدت علاقاته، شقي وانهارت أسس حياته (المصدر نفسه، ص ٣٩٢). ويشير جرج كرامر، الذي بحث الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، إلى أن النزعة الإنسانية كانت إحدى السمات الثلاث الكبرى لحضارة الإسلام في ذلك القرن (رهدار، ١٤٠٢ ش، ص ٢٥٦). ومن هنا يمكن اعتبار الحضارة ومسارها إطاراً لتعزيز العلاقات الإنسانية، حيث تتراجع النزاعات وتزداد القدرة على التوافق (بهمني، ١٣٩٨ ش، ص ٣٢). وكلما ازداد هذا «فنّ الارتباط والانسجام»، ازدادت حضارية المجتمع. ولذلك تُعد جودة العلاقات الإنسانية أهمّ معياراً للتمييز بين الهمجية والحضارة. وفي هذا السياق، تصبح الهواجس التوحيدية والانسجامية نقيضاً لعمليات الإقصاء والتمييز والتفكك. وبصورة عامة، فإن الحضارة الإسلامية -وفق الرؤية التوحيدية- هي حضارة تتخذ من العلاقات التوحيدية والقرآنية أساساً لها، فتقوّي صلة الإنسان بربه أولاً، ثم صلته بسائر البشر انطلاقاً من تلك الصلة. وفي الرؤية التوحيدية، يظهر أحد تجليات ارتباط الإنسان بالله في ارتباط البشر بعضهم ببعض. ويشير سيد حسين نصر إلى أن كلمة religion في الإنجليزية تعني «الربط» من حيث الأصل اللغوي (نصر، ١٣٨٢ ش، ص ١٣)، وكذلك في العربية إذا فُسّرت بمعنى الانقياد أو الجزاء. فالدين، في جوهره، يربط الإنسان بالله، ومن خلال هذا الارتباط يربط البشر بعضهم ببعض؛ كما أن الأمة الإسلامية تشكّلت على أساس الإيمان. ومن ثم، فإن غاية الدين هي نمو الإنسان عبر صلته بالله، ثم عبر صلته بالناس. والحضارة -بوصفها وعاء لتحقيق الدين- لا تهدف إلا إلى ترقية الإنسان عبر هذا الارتباط.

ومن هنا، ينبغي للقراءة الحضارية للقرآن أن تبحث في كيفية بناء هذا الارتباط وتوسيعه. وعليه، فنحن نبحث عن قراءة قرآنية تُقضي إلى تعزيز الروابط الإنسانية رغم التنوع والاختلاف. وفي هذه القراءة، يُنظر إلى جميع البشر كأعضاء في أسرة واحدة، هدفها التعايش من أجل نموّ كلّ فرد، بحيث «يُعرَف» مصير كلّ فرد من خلال مصير الآخرين» (بابائي، ١٤٠٢ش، ص ١٥٤).

وفي هذا الإطار، ينبغي تعريف العلاقات الإنسانية في الحضارة على مستويين:

(١) المستوى داخل الحضارة

(٢) المستوى بين الحضارات

وقد وُجدت في الحضارة الإسلامية عناصر عديدة تُسهم في وحدة العلاقات الإنسانية، سواء داخل الحضارة أو خارجها. وما يظهر من تحليل «هاجسن» أن تنوّع العناصر الحضارية في الإسلام قابله وجود عوامل وحدوية كثيرة تربط بين هذه العناصر المتعدّدة. وهذه العوامل المتنوعة هي التي صنعت الترابط والوحدة في تاريخ الإسلام وبين الثقافات الإسلامية المختلفة (بابائي، ١٣٩٣ش، ص ٥٤).

٣-١. العلاقات الإنسانية في المستوى الداخلي للحضارة

إنّ العالم الواسع للإسلام يشبه السجادة الإبرائية ذات نقشة الترنج، حيث تتجلى فيه التنوّعات والتعقيدات ضمن إطار من الوحدة والانسجام (نصر، ١٣٨٥ش، ص ٧١). فالإسلام، بسبب التعدّد والتنوّع الثقافي والديني لأتباعه، هو دينٌ فريد في نوعه. ولذلك ينبغي النظر إلى هذه التنوّعات بوصفها طاقة حضارية تُسهم في ترسيخ بناء الحضارة الإسلامية. وقد شهد التاريخ أنّ الحضارة الإسلامية كانت دائماً غنيّة بالتنوّع في اللغة، والفن، والخط، والعمارة، والمذهب، والعقيدة، وكان هذا التنوّع نفسه سبباً في ازدهارها.^١ وفي ظلّ هذا التعدّد الواسع داخل الحضارة الإسلامية، يمكن الإشارة إلى عوامل متعدّدة تُسهم في تحقيق الوحدة بين البشر وإصلاح العلاقات الإنسانية. فقد أشار بعض الباحثين إلى دور: القرآن، والدين، والشخصيات الكاريزمية كالرسول أو الإمام أو الولي (بابائي، ١٣٩٦ش، ص ١١)، وكذلك السنّة والحديث، وأصول الدين، وأسس الشريعة، والأحكام العملية،^٢ والمعايير الأخلاقية، والفن الإسلامي،^٣ والتواصل العملي بين المسلمين، وتبادل العادات

١. للاطلاع على شواهد هذا التنوّع، انظر: غرونيام، ١٣٤٢ش.

٢. تؤدّي الصلوات اليومية الخمس باللغة العربية سواء كنّا في البوسنة أم في ماليزيا، ويُقام الحجّ في جميع أنحاء العالم الإسلامي، كما يلتزم جميع المسلمين في الأقاليم السبعة بصيام شهر رمضان، وتربط الزكاة وسائر الشعائر الدينية المسلمين بعضهم ببعض أينما كانوا (نصر، ١٣٨٥ش، ص ٧٣).

٣. إنّ الفنّ الإسلامي، الذي يمتدّ نطاقه من تلاوة القرآن إلى الزخارف الهندسية، قد أدّى -على الرغم من الاختلافات المحلية والتنوّع الثقافي- دوراً بالغ الأهمية في تحقيق الوحدة والانسجام (المصدر نفسه، ص ٧٢-٧٣).

والتقاليد،^١ في تعزيز العلاقات الإنسانية وتحقيق الوحدة. وتتوقف بروز أحد هذه العناصر المشتركة بوصفه عاملاً للوحدة على الظروف والسياقات التاريخية (بابائي، ١٣٩٦ش، ص ١٠). ومع ذلك، يبقى القرآن العامل الأهم في تحقيق الوحدة بين المسلمين (نصر، ١٣٨٥ش، ص ٧٢). فوجود القرآن بوصفه مصدراً إيمانياً مشتركاً خلق ذهنية مشتركة في الأصول العقديّة، وجعل المسلمين يشتركون في الحد الأدنى من مقومات الدين. وقد أدى هذا العنصر الإيماني المشترك إلى ظهور عناصر وحدوية أخرى بين الثقافات الإسلامية المتنوعة. وبعد القرآن، كان وجود شخص النبي الأكرم (ص) في «مدينة النبي» أحد أهم العناصر المشتركة التي شكّلت مرجعية فكرية وثقافية، سواء في حياته أو بعد وفاته (بابائي، ١٣٩٣ش، ص ٥٨). وقد أكّد بعض الباحثين في الحضارة على دور الشخصية الكاريزمية -وأبرز مثال لها الأنبياء^٢- في العملية الحضارية. ويرى ساكلساجي أن الشخصية التي تترك أثراً حضارياً عميقاً هي تلك التي لا يقتصر تأثيرها على حياتها، بل يمتد إلى كيفية موتها (الشهادة) التي تجعل رسالتها خالدة في التاريخ (ساكلساجي، ١٣٩٨ش، ص ٢١١؛ بابائي، ١٣٩٩ش، ص ١١٥). كما يؤكّد العلامة فضل الله على الدور المحوري للقيادة في تحقيق الوفاق الاجتماعي (ميرعرب، ١٣٩٦ش، ص ٤٦). ولذلك تحتاج كلّ مرحلة تاريخية إلى «إنسان نموذجي» قادر على بلوغ حدود الحضارة (بابائي، ١٣٩٦ش، ص ٢٥). وبهذا يمكن لروح الإسلام الإنسانية أن تجعل من التّوّعات اللغوية والعرقية والقومية رأس مال حضارياً (دهشيري، ١٣٩٦ش، ص ٣٨)، وأن تحوّلها إلى طاقة للتقارب والتكامل. يُعدّ آية الله آصفی من أبرز المفسّرين الذين درسوا العلاقات الإنسانية داخل الحضارة الإسلامية بمنهج نظامي. فهو يرى أن الإسلام يمتلك نظريّة كاملة وشاملة حول العلاقات الإنسانية، ويطلق عليها اسم «قانون الولاية» ويؤكد أنّه لا يوجد في المدارس الأخرى تصوّر مماثل لهذه الشبكة الواسعة من العلاقات. ويصف آصفی شبكة الولاية بأنها شبكة شاملة ومتماسكة تشمل جميع علاقات الإنسان مع العالم الخارجي دون استثناء. وتتكوّن هذه العلاقات من ثلاثة مستويات: المستوى الطولي (العمودي) وهو علاقة الإنسان بالله، وبأولياء الأمر، بل وبنفسه أيضاً. وقد استشهد بآيات مثل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة، ٥٥) و﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء، ٥٩). المستوى العرضي (الأفقي) وهو علاقة الإنسان بالآخرين في المجتمع، وتجلّى في صور: الأخوة، المحبة، المودة، التعاون، والتكافل. وقد استشهد بآيات مثل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

١. كان عاملاً وحدة المسلمين في القرن الثاني عشر الميلادي ناتجاً عن التماسّ العملي فيما بينهم وتشابكهم في العقائد والسنن، الأمر الذي أدّى على الرغم من الاختلافات المحلية - إلى أن يشعر جميع المسلمين باتّصافهم إلى جماعة المسلمين.

وكانت هذه الوحدة نفسها عاملاً في ارتقاء المجتمع الإسلامي إلى أعلى مستوياته (كرونيان، ١٣٤٢ش، ص ٤٧).

٢. إنّ النموذج الأساسي للكاريزما عند فيبر ليس الساسة ولا الفاتحين، بل الأنبياء (ساكلساجي، ١٣٩٨ش، ص ٢٠٦).

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (التوبة، ٧١) و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا...﴾ (الأنفال، ٧٢). المستوى العمقي (التاريخي - الحضاري) وهو علاقة الإنسان المسلم بعمق تاريخه وحضارته. ويعتبر آصفي أنّ السلام والنصيحة هما العنصران الأساسيان في هذا المستوى: السلام: مرحلة تطهير العلاقات من الفساد والعداوة. النصيحة: مرحلة إثراء العلاقات بالخير والمودة والتعاون والنصرة (آصفي، ١٣٨٥ ش، ص ٣٧٩-٣٨١؛ ١٣٦٦ ش، ص ٣-٦). يستشهد آصفي بالآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء، ٩٢) ليؤكد ضرورة وحدة الأمة. ويحدد سبعة أركان لهذه الوحدة: وحدة العبودية^١ وحدة الولاية^٢ (وهما في المستوى الطولي)، وحدة النسيج الاجتماعي للولاية^٣ (وهو المستوى العرضي)، وحدة الطاعة السياسية^٤ وحدة المسؤولية والرقابة^٥ وحدة الحماية والحرمة الارتباط الحضاري عبر التاريخ (آصفي، ١٣٩٣ ش، ص ١٣١-١٣٦). وتشكّل هذه العناصر السبعة شبكة العلاقات الإنسانية في مستوياتها الثلاثة: الطولي، العرضي، والعمقي، وبذلك تنظّم العلاقات داخل الحضارة الإسلامية في جميع أبعادها.

٢-٣. العلاقات الإنسانية في المستوى بين الحضاري

كما أنّ سعادة الإنسان مرهونة بانسجامه مع الآخرين (جوادي آملي، ١٣٩٠ ش، ص ٨)، فإنّ سعادة الحضارات أيضاً تعتمد على انسجامها مع الحضارات الأخرى على المستوى الواسع. وفي دراسة العلاقات بين الحضارات، يمكن الحديث عن قدرة الحضارات على بناء الجسور. فمن منظور حضاري شامل، لا تكتشف أيّ حضارة ذاتها إلا في علاقتها بغيرها، ويُعدّ اتّساع نطاق تواصلها عاملاً أساسياً في نموّها. ويصوّر حسين نصر نوعين من العلاقات البين-حضارية: التبادل والاشتباك، وهو ما يسمّيه هانتغتون «الحدّ الدموي للحضارات». ففي التبادل، يمكن تبادل الأفكار بشرط أن تُهضم داخل البنية الثقافية للحضارة المتلقية. ويرى نصر أنّه كلّما كانت الأديان المؤسسة للحضارات متقاربة في «الفكرة الهادية»، ازداد مستوى الوفاق والانسجام والتفاهم بينها، وهو وفاق نابع من نوع من التفاهم الداخلي بين الأديان التي تشكّل أساس تلك الحضارات (نصر، ١٣٨٦ ش، ج ٢، ص ٢٣٤-٢٣٥). ويقول الشهيد مطهري إنّّه لا توجد حضارة لم تستفد من حضارات أخرى، غير أنّ هذا الأخذ يجب أن

١. ﴿وَمَا أَمَرُوا إِلَّا ليعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (توبة، ٣١)

٢. ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائدة، ٥٥)

٣. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (أنفال، ٧٢)

٤. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء، ٥٩)

٥. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران، ١١٠)

يكون «تغذوياً» لا «تلفيقياً» (مطهري، بي تا، ص ٣١٦). وعلى مستوى أعلى من التبادل والتغذية الحضارية، يمكن الحديث عن «تعارف الحضارات»، وهو المفهوم الذي يطرحه المنظور القرآني في مقابل «صدام الحضارات» أو حتى «حوار الحضارات» (ميلاد، بي تا، ص ٧٠؛ ميلاد وجوهري، ٢٠١٤م، ص ٥٥-٨٧). وقد طرح زكي ميلاد هذا المفهوم في كتابه تعارف الحضارات مستنداً إلى الآية ١٣ من سورة الحجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». ويشير ميلاد إلى أن الحضارة الإسلامية - بسبب طابعها المتعدد الأعراق والثقافات والقارات - تختلف عن الحضارات الأخرى التي كانت غالباً محلية، وأن هذا التنوع لا بد أن يكون نابعاً من رؤية قرآنية استطاعت أن ترسم نموذجاً للعلاقات الإنسانية بين الحضارة الإسلامية وغيرها. ويرى أن هذه الرؤية هي «التعارف»، وهو مفهوم أساسي في القرآن ينبغي أن يُبنى عليه تنظير حضاري. ويعرض ميلاد ثلاثة نماذج كبرى في العلاقات البين - حضارية: حوار الحضارات (روژه غارودي)، صدام الحضارات (هانتغتون)، عام حوار الحضارات ٢٠٠١ (مبادرة الأمم المتحدة بدعم من سيد محمد خاتمي)، ثم يقدم في مقابلها النموذج القرآني: تعارف الحضارات (ميلاد وجوهري، ٢٠١٤م، ص ٥٥-٨١). يستخرج ميلاد من الآية خمس نقاط أساسية: الخطاب موجّه إلى جميع البشر، فالآية الوحيدة في سورة الحجرات التي تبدأ بـ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» هي هذه الآية، ما يدلّ على أنّها تخاطب جميع البشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وثقافتهم. الإشارة إلى وحدة الأصل الإنساني في قوله تعالى: «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» وهو تأكيد أن البشر - رغم اختلافاتهم - يعودون إلى أصل إنساني واحد، وهو أساس أخلاقي للتعامل بين الناس داخل الحضارة الواحدة أو بين الحضارات. الإقرار بالتنوع البشري في قوله تعالى: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» وهو وصف لواقع اجتماعي وتاريخي، ولم يرد هذا التعبير في موضع آخر من القرآن. تحديد نموذج العلاقة بين البشر بعد ذكر الوحدة والتنوع، يأتي الجواب: «لِتَعَارَفُوا» أي أن التنوع ليس سبباً للتنازع أو العزلة، بل غايته التعارف - وهو تعارف على مستوى الحضارات. ويرى ميلاد أن استعمال «التعارف» بين الشعوب والقبايل يحيز استعماله بين الحضارات أيضاً، وبذلك تصبح الآية أساساً لنموذج العلاقات البين - حضارية في القرآن. تميّز مفهوم التعارف عن مفاهيم أخرى. فالآية لم تقل: «لِتَتَحَاوَرُوا» أو «لِتَتَحَدَّوْا» أو «لِتَتَعَارَفُوا»، بل اختارت «لِتَعَارَفُوا»، ما يدلّ على عمق هذا المفهوم وفاعليته. يُعدّ «التعارف» مفهوماً إيجابياً: يؤسّس للحوار، والوحدة، والتعاون، وسلبياً: يمنع الصدام والاحتراق بين الحضارات. ولا يعني «تعارف الحضارات» مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات، بل يؤكد ضرورة تطورها وتعاونها وتبادل المعرفة والخبرة. فالعالم لا يحتاج إلى حضارة واحدة، بل إلى نمو الحضارات كلّها. ويرى ميلاد أن «تعارف الحضارات» أدقّ وأصحّ من «حوار الحضارات»، لأنّه يعكس الرؤية الإسلامية

بوضوح أكبر، ويؤسّس للحوار ويقوّيه (المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٧). ويمكن اعتبار «تعارف الحضارات» الرؤية القرآنية للعلاقات البين-حضارية، وهو ما يشكّل قدرة الحضارات على بناء الجسور، إذ إنّه «يساعد من جهة على نمو الحضارات، ومن جهة أخرى يكشف الجواهر الكامنة فيها» (علواني، ١٣٧٧ش، ص ٢٨).

٤. النتيجة

تتسم العلاقات الإنسانية في الحضارة بأهمية بالغة، إلى حدّ أنّ بعض الباحثين اعتبروا أهمّ قضايا الحضارة متعلّقة بهذه العلاقات نفسها. وبالنظر إلى أهمية هذه العلاقات في الحضارة، ومن ثمّ في القراءة الحضارية، فإنّ السؤال الرئيسي في أيّ قراءة حضارية لأيّ ظاهرة هو: ما الدور الذي تؤديه الظاهرة في تحسين العلاقات الإنسانية وتمييزها وتعزيز التضامن والارتباط بين البشر؟ وعلى هذا الأساس، فإنّ القراءة الحضارية للقرآن تقوم على تفسير كلّ آية وفق أثرها في حلّ النزاعات الإنسانية، وتنمية العلاقات البشرية، وتعزيز التفاعل بين الناس. وفي المنظور القرآني، فإنّ الحضارة الإسلامية هي حضارة تتخذ من العلاقات التوحيدية والقرآنية أساساً لها، فتقوّي صلة الإنسان برّبّه أولاً، ثمّ صلته بالآخرين انطلاقاً من تلك الصلة. وفي هذا الإطار، يُعرّف القرآن العلاقات الإنسانية على مستويين: المستوى الداخلي للحضارة والمستوى البين-حضاري. تُذكر عوامل عديدة لتحقيق الوحدة بين الناس وإصلاح العلاقات الإنسانية. ويؤكد آية الله آصفی أنّ الإسلام يمتلك نظرية كاملة وشاملة للعلاقات الإنسانية، ويسمّيها قانون الولاء. «ويعتبر شبكة الولاء شبكة واسعة تشمل جميع علاقات الإنسان مع العالم الخارجي، وتتكوّن من ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الطولي: علاقة الولاية بين الله وأوليائه الأمور والإنسان. الاتجاه العرضي: علاقة الإنسان بالآخرين في المجتمع، من أخوة ومحبة وتعاون. الاتجاه العمقي: علاقة الإنسان المسلم بعمق تاريخه وحضارته. يقدّم زكي ميلاد -استناداً إلى الآية ١٣ من سورة الحجرات- نظرية» تعارف الحضارات «في مقابل نظريات «صدام الحضارات» و«حوار الحضارات». وفي هذه النظرية، يُعدّ «تعارف الحضارات: «إيجابياً: أساساً للحوار والوحدة والتعاون. سلبياً: وسيلة لإزالة أسباب الصدام والاحتراّب بين الحضارات. ولا يقتصر هذا المفهوم على الاعتراف بتعدّد الحضارات، بل يؤكد ضرورة تطوّرها، وتفاعلها، ومشاركتها، وتبادل المعرفة والخبرة. إنّ تعزيز العلاقات الإنسانية -سواء داخل الحضارة الإسلامية أو بينها وبين الحضارات الأخرى- يؤدي إلى: تقوية وحدة المسلمين وانسجامهم، نموّ الحضارة الإسلامية، توسيع نطاق علاقاتها، زيادة أثرها الحضاري على المستوى العالمي، تعزيز مكانتها واعتبارها بين الأمم، وبذلك تصبح العلاقات الإنسانية ركيزة أساسية في بناء الحضارة الإسلامية وفي تفعيل دورها الحضاري في العالم.

المصادر

القرآن الكريم.

- آصفی، محمد مهدی (۱۳۹۳). *جهان اسلام و چالش های معاصر*. قم: بوستان کتاب.
- آصفی، محمد مهدی (۱۳۶۶ ش). *حق الامان فی المجالات المختلفة*. تهران: ششمین کنفرانس اندیشه اسلامی.
- آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۵ ش). *مبانی نظری حکومت اسلامی، بررسی فقهی تطبیقی*. تهران: مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
- بابائی، حبیب اله (۱۳۹۶ ش). *تنوع اسلامی در فرایند تمدنی*. *نقد و نظر*، شماره ۸۸، ص ۴-۲۷.
- بابائی، حبیب اله (۱۳۹۳ ش). *پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه مارشال هاجسن)*. *نقد و نظر*، شماره ۲، ص ۳۵-۵۹.
- بابائی، حبیب اله (۱۳۹۹ ش). *تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابائی، حبیب اله (۱۴۰۲ ش). *رویکرد تمدنی به مثابه کلان نگری*. در: *چیستی رویکرد تمدنی از عرصه نظر تا صحنه عمل (مجموعه مقالات جمعی از تمدن پژوهان)*، ویراستار: محمدرضا بهمنی و مهدی مولائی آرانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۷۳-۱۴۱.
- بهمنی، محمدرضا (۱۳۹۸ ش). *از واژه پردازی تمدن تا رویکرد تمدنی*. در: *چیستی تمدن*، ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۹-۴۳.
- بی‌یشت، رابرت (۱۳۹۸ ش). *شاخص های تمدن*. ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸ ش). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۹ ش). *مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی*. در: *جستارهای نظری در اسلام تمدنی*، به کوشش حبیب اله بابائی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۵۳۷-۵۰۹.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۰ ش). *محورهای وحدت*. *میقات حج*، ۱۹ (۷۶)، ص ۶-۳۳.
- جیکوبسن، ان. پی. (۱۳۹۸ ش). *مسئله تمدن*. در: *چیستی تمدن*، ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۴۵-۹۲.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۶ ش). *انقلاب اسلامی و جهانی شدن؛ از نظریه تا عمل*. *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۳ (۱۴)، ص ۲۷-۵۷.
- رهدار، احمد (۱۴۰۲ ش). *چیستی رویکرد تمدنی و تطبیق آن بر موضوع گفتمان مقاومت*. در: *چیستی رویکرد تمدنی از عرصه نظر تا صحنه عمل (مجموعه مقالات جمعی از تمدن پژوهان)*، ویراستار: محمدرضا بهمنی و مهدی مولائی آرانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۲۵۵-۲۹۸.
- ساکلساجی، آرپد (۱۳۹۸ ش). *تمدن و سرچشمه های آن*. در: *چیستی تمدن*، ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۸۸-۲۲۰.
- علوانی، جابر (۱۳۷۷ ش). *اصلاح تفکر اسلامی مدخلی به ساختار گفتمان اسلامی معاصر*. ترجمه محمود شمس. تهران: قطره.

کالینگوود، آر. جی. (۱۳۹۸ ش). تمدن. در: چیستی تمدن، ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۹۳-۱۵۶.

گرونیام، گوستاو ای. فن. (۱۳۴۲ ش). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی. ترجمه عباس آریان پور. تبریز: کتابفروشی معرفت.

مژلیش، بروس (۱۳۹۸ ش). خاستگاه‌ها و اهمیت مفهوم تمدن. در: چیستی تمدن، ترجمه سید محمدحسین صالحی. تهیه مرکز مطالعات اجتماعی و تمدنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۵۷-۱۸۷.

مطهری، مرتضی (بی تا). تقلید بر مارکسیسم. تهران: صدرا.

میرعرب، فرج الله (۱۳۹۶ ش). وفاق و اتحاد در اندیشه مفسران اجتماعی: علامه طباطبائی، سید قطب، علامه فضل الله، ابن عاشور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میلاذ، زکی (بی تا). المسئلة الحضارية، کیف نبتكر مستقبلنا فی عالم متغیر. مغرب: المركز الثقافی العربی (دار البيضاء).

میلاذ، زکی؛ جوهری، صلاح الدین (۲۰۱۴ م). تعارف الحضارات، رویه جدیدہ لمستقبل العلاقات بین الحضارات. الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية.

نصر، حسین (۱۳۸۲ ش). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.

نصر، حسین (۱۳۸۵ ش). قلب اسلام. ترجمه محمدصادق خرازی. تهران: نشر نی.

نصر، حسین (۱۳۸۶ ش). معرفت جاودان. به اهتمام سید حسن حسینی. تهران: مهر نیوشا، ج ۲.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰ ش). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر علم.

یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹ ش). نظریه تمدن. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: نشر گویو.

The Conflict between Nation and *Ummah* (Transnational Islamic Community): A Reflection on a Serious Challenges Facing the Realization of Islamic Civilization

Hossein Soozanchi

Professor, College of Culture and Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
soozanchi@gmail.com



Abstract

In an era when the nation-state model of governance—in other words, governance tied to nationality—is so dominant that no other option for governance remains, one cannot speak of moving towards Islamic civilization unless we overcome the dichotomy of nation versus *ummah* (transnational Islamic community). Unlike the natural process of nation-state emergence in European countries, where the formation of the *nation* occurred organically and in harmony with the established culture and geography of those peoples, the creation of the nation-state in Iran, from the Pahlavi era onward, took place through forced modernization. Although Islam had been present in the cultural and social life of the people of Iran for over a thousand years, anti-Islam intellectuals—who effectively steered the Pahlavi government—from the outset sought to reconstruct Iranian nationality in opposition to Islam, drawing some inspiration from Atatürk in this regard. Consequently, from the beginning, the emergence of Iranian nationality was accompanied by serious cultural and social challenges in Iran. Following the victory of the Islamic Revolution in Iran, these challenges continued in a different form. The contrast between “Ummah-oriented” and “nationalist-oriented” approaches to various issues has created numerous problems in the realm of the state's major political decisions. On one hand, the social identity that forms the foundation for the emergence of Islamic civilization—and which the new state strongly presented itself as striving to achieve—is something referred to in Quranic literature with the keyword *Ummah*. The Quran has established this word as the basis for a specific social identity, in contrast to words such as *qawm* (people/tribe), *qabilah* (clan), *ahl al-qaryah* (people of the village), *ahl al-madinah* (people of the city), etc. On the other hand, a new phenomenon brought

Cite this article: Soozanchi, H. (2026). The Conflict between Nation and Ummah (Transnational Islamic Community): A Reflection on a Serious Challenges Facing the Realization of Islamic Civilization. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 43-64. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.73386.1058>

Received: 2025-07-05 ; **Revised:** 2025-09-17 ; **Accepted:** 2025-10-03 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



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

about by modernity is the formation of the *state* in its new sense, which is tied to the *nation*. The nation has a serious connection to a country's political geography and defines its members' identity within that political geography. The formation of the modern state—more precisely, the nation-state—has reached a point where today, especially after World War II, a fixed number of countries with defined geographical borders exist on the map, borders that are no longer easily subject to increase or decrease. The boundaries of political geography determine the most important part of individuals' social identity. Here, the word “nation” in its modern sense creates specific requirements, and religion is sidelined not so much from its political position but from its legal position in regulating human social relations. The problem is this: how can a religious state, whose formal exercise of power is confined within the bounds of a specific nation, pursue the concerns of a specific *Ummah* ? When a conflict or contradiction arises between the interests, benefits, or demands of the *nation* and the *Ummah*, how can a government that defines itself as a religious state reconcile the two? If reconciliation is impossible, which one should it prefer, and why? In this article, first, through historical analysis, the roots of the formation of the modern concept of nation are extracted and explained: how the fundamental nature of the governance problem has changed in the modern era and what new requirements it has created. Attention is also drawn to some of the complications and consequences of this transformation in the Iranian context over the past century. Then, using thematic analysis, the article seeks to discover the position of the Holy Quran regarding the two keywords *Ummah* and *nation*. The word *Ummah* is fundamentally Quranic, and extracting its implications was straightforward. However, what required reflection was examining the extent to which current “Ummah-oriented” responses are compatible with the Quranic position regarding *Ummah*. Recovering the equivalent of the word “nation” in Quranic literature, however, faces challenges, which the article attempts to overcome. Subsequently, through a historical comparison, the article re-examines the degree of alignment between the position of the Islamic Republic system and this Quranic literature. The final claim of this research is that a religious state within the context of the modern state cannot reasonably achieve its goals unless it can somehow reconcile the *Ummah* and the nation and produce a new synthesis of *Ummah* and nation that overcomes the conflict between purely Ummah-oriented and purely nationalist approaches. To ensure that this discussion does not remain merely at an abstract level, the article attempts to demonstrate an example of how this reconciliation can be achieved when confronting the issue of Palestine.

Keywords: Nation, Ummah, nationalism, national identity, nation-state, Islamic civilization.



تضاد مفهوم الشعب والأمة: تأمل في أحد التحديات الجادة أمام تحقق الحضارة الإسلامية

حسين سوزنجي

أستاذ، كلية الثقافة والعلوم الاجتماعية والعلوم السلوكية، جامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران. souzanchi@gmail.com

الملخص

في مرحلة يهيمن فيها نموذج الدولة-الشعب (nation-state)، أو بتعبير آخر: نمط الحكم المرتبط بالقومية، إلى الحد الذي لم يعد معه خيار آخر للحكم، لا يمكن الحديث عن الحركة نحو الحضارة الإسلامية ما لم تتغلب على ثنائية الشعب-الأمة. والواقع أن من أهم المسائل التي أفرزت، منذ تأسيس نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، تحديات متعددة في مجال القرارات السياسية الكبرى، هو تقابل المنهجين (المقاربتين): الأممية والشعبية في مواجهة القضايا المختلفة. فمن جهة، إن الهوية الاجتماعية التي تشكل البنية التحتية لقيام الحضارة الإسلامية هي أمر يُشار إليه في الأدبيات القرآنية بمصطلح "الأمة"، وقد جعل القرآن هذه الكلمة، في مقابل كلمات مثل: القوم، والقبيلة، وأهل القرية، وأهل المدينة، وغير ذلك، أساساً لهوية اجتماعية خاصة. ومن جهة أخرى، فإن الظاهرة الجديدة التي نشأت في الحداثة هي تشكل "الدولة" بمعناها العصري (state)، المرتبط بـ "الشعب" (nation). وقد أدى نشوء الدولة العصرية، أو بتعبير أدق: الدولة-الشعب (nation-state)، إلى وضع صار فيه اليوم، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، عدد معين من البلدان ذات الحدود الجغرافية المحددة قائماً على الخريطة، ولم يعد من السهل زيادة هذا العدد أو إنقاصه. وأصبحت حدود الجغرافيا السياسية تشكل أهم عناصر الهوية الاجتماعية للأفراد. وهنا ترتب على كلمة الشعب، بمعناها الحديث، مقتضيات خاصة، ويُقصى الدين، لا من موقعه السياسي فحسب، بل من موقعه الحقوقي في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس قبل ذلك. في هذه المقالة، جرى أولاً، من خلال تحليل تاريخي، استخراج جذور تشكل مفهوم الشعب العصري وبعض مقتضياته في مجال الحوكمة. ثم سعيًا، بالاعتماد على منهج تحليل المضمون، إلى استكشاف معنى الأمة في الأدبيات القرآنية، وإلى معرفة مدى انسجام الإجابات الأممية الراهنة مع الرؤية القرآنية. وتتمثل الدعوى الرئيسة لهذا البحث في أن من لوازم أخذ الحوكمة الدينية على محمل الجد في سياق الدولة العصرية، إيجاد صيغة للجمع بين الأمة والشعب، والتخلي عن تقابل المنهجين (المقاربتين) الأممية والشعبية. وقد جرت محاولة لبيان نموذج من هذا الجمع في كيفية التعامل مع قضية فلسطين.

الكلمات المفتاحية: الشعب، الأمة القومية، الهوية الوطنية، الدولة القومية، الحضارة الإسلامية.

استناداً إلى هذه المقالة: سوزنجي، حسين (٢٠٢٦). تضاد مفهوم الشعب والأمة: تأمل في أحد التحديات الجادة أمام تحقق الحضارة

الإسلامية. *الحكومة في القرآن والسنة*، (١٤)، صص ٤٣-٦٤. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.73386.1058>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٠٥؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٩/١٧؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٠/٠٣؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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

١. مقدمة

كان وقوع الثورة الدستورية في إيران علامة على حدوث زلزال اجتماعي عظيم تمثل في تغيير البنى الأساسية للمجتمع الإيراني. فقد واكب العلماء الشيعة هذه الثورة في خطواتها الأولى، بدافع السعي نحو تحقيق العدالة والحد من الاستبداد الملكي (الشاهي)، وهم كانوا من أهم العوامل في إنطلاق الثورة الدستورية غير أن ثمار هذه الثورة سرعان ما جنتها فئة من منوري الفكر الذين كان برنامجهم الأساس يقوم على إقصاء الدين وإبعاد رجال الدين عن ساحة الحياة الاجتماعية والسياسية في إيران. ومن هنا نشهد أنه لم يقتصر الأمر، بعد انتصار الدستوريين، على تهميش العلماء المؤثرين أو تصفيتهم، بل إنه بعد أقل من عقدين على اندلاع الثورة الدستورية وصل رضاخان (البهلوي الأول) إلى الحكم، وانتقلت عمليا إدارة البلاد إلى تيار من منوري الفكر المعادين للدين، الذين بذلوا جهدا كبيرا لكي يسير رضا خان في إيران على خطى أتاتورك. وقبل هذه المرحلة، يمكن توصيف نمط الحكم في إيران بوصفه من نوع الحكومات التقليدية؛ أي الحكومات التي كانت تقترب في الغالب ببنية قبلية، سواء في صورة النظام الملكي الأقطاعي الذي ساد قرونا طويلة في مناطق مختلفة من إيران، أم في صورة الأنظمة ذات الطابع الإمبراطوري التي تولت الحكم في فترات أقدم كالعهد الساساني وما قبله، أو في فترات متأخرة كالعصر الصفوي. وفي جميع هذه الحالات نلاحظ أن قبيلة أو أسرة معينة كانت تتولى السلطة، وبحكم طبيعة حياة الناس التي كانت في الغالب حياة دينية، كانت تقيم علاقة ما مع دين المجتمع، بل وكانت تحاول أحيانا أن تؤسس لنفسها نوعا من الشرعية عبر الربط بينها وبين الدين. غير أنه سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح، فإن طبيعة الحكم كانت تقليدية، وكانت تدخلاته في الحياة العامة للناس محدودة للغاية. أما في عهد رضاخان، فقد وضعت أسس تأسيس الدولة الحديثة على وفق نموذج الدولة القومية^١ الذي كان يشهد رسوخا في كثير من بقاع العالم. وقد شهدت إيران خلال فترة النظام البهلوي الممتدة لنحو خمسين عاما تحولا جذريا من ذلك الوضع التقليدي إلى وضع حديث، بما يحمله من مقتضيات عميقة لتغيير البنية الاجتماعية الإيرانية، إلى الحد الذي يرى معه بعض الباحثين أن من أسباب انهيار النظام البهلوي نفسه كان تثبيت نموذج الدولة القومية في إيران؛ إذ أن هذا القالب، مع إرساء نظام تعليمي حديث وبيروقراطية واسعة ترافقه، يحدث تحولات في الثقافة العامة للمجتمع لا يمكن، بحسب المنطق، أن تتسجم مع استمرار حكم استبدادي عائلي. ومن ثم فإن سقوط النظام البهلوي، الذي أراد أن يكون في الوقت نفسه دولة قومية حديثة وأن يحافظ على نمط الحكم الاستبدادي التقليدي، كان أمرا طبيعيا وقابلا للتوقع.^٢ ومن أهم القضايا التي أحدثها هذا النمط

1. Nation-state

٢. ولكن المسألة هل هذا مقتضى طبيعي لهذه الظاهرة أم أن ما حدث في إيران وبعض المجتمعات الأخرى مجرد حالة خاصة؟

من الحكم الحديث إدخال مصطلح «الشعب» بمعناه الحديث، بوصفه مقابلاً لمفهوم «nation»، إلى الخطاب الاجتماعي الإيراني. وقد كان لهذا المفهوم في سياق الحكم البهلوي وظيفة استهداف خصمين رئيسيين في ساحة السلطة: الأول التيارات القومية- القبلية التي كانت تتعقب هويتها في إطار اضيق من «دولة إيران»، وتجعل من «الولاء المحلي للمنطقة أو العشيرة أو الجماعات القومية» محور نشاطها، وبذلك كانت تمتلك نوعاً من النفوذ والقوة؛ والثاني تيار المرجعية الدينية الذي كان يتعقب هويته في فضاء أوسع من «دولة إيران»، أي في إطار العالم الإسلامي، أو على الأقل العالم الشيعي، ويتخذ من «الولاء للإسلام» عنواناً لنشاطه، وكانت قضيته الأساس هي الإسلام و«الأمة» الإسلامية، ومن خلال هذه الهوية كان يتمتع بقوة ونفوذ في المجتمع. وبعبارة أخرى، كان رضاخان يرى في الساحة الاجتماعية داخل إيران منافسين أساسيين لسلطته، وكان لا بد له من القضاء على قوتيهما: العشائر، التي واجهت سياسة التوطين القسري ونزع طابعها العشائري؛ ورجال الدين، الذين واجهوا سياسة إضعاف الإسلام عبر الحد المتزايد من نفوذ المؤسسات الدينية (مناشري، ١٣٩٧ش، ص ١٤٣). ويتركز اهتمامنا هنا على المواجهة الثانية على نحو خاص: كان النظام البهلوي، من الزاوية الثانية، يؤكد بجديّة على إبراز التقابل بين «الإسلامية» و«الإيرانية» من أجل تثبيت سلطته، ولعل الكلمة المفتاحية في هذا النزاع كانت مفهوم «الشعب» في مقابل مفهوم «الأمة»، الأمر الذي أسهم في تشكيل تيار «القومي» في مواجهة تيار «الإسلامي» تمثله المرجعية الدينية. ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية واحتلال إيران من قبل قوات الحلفاء ونفي رضا خان، تمكن المجتمع الإيراني لبضع سنوات من التقاط أنفاسه في مواجهة ذلك الضغط الحكومي الشديد. وفي مقابل التيار الغربي المرتبط بالحكومة الذي كان يوجج هذا التقابل، تشكل تحالف بين التيار الوطني والتيار الديني، ممثلين بشخصيتين بارزتين هما مصدق وكاشاني، وهو تحالف افضى الى ما يمكن اعتباره اول خطوة وطنية كبرى خلال قرنين في مواجهة الأجانب، تمثلت في تأميم صناعة النفط غير أنه ما إن واجه هذا التحالف تحديات داخلية حتى استعادت الحكومة البهلوية زمام الأمور، وعادت الأوضاع إلى مدارها السابق من التقابل. ويمكن القول إنه خلال العقدين أو الثلاثة الأولى من الحكم البهلوي، تنبّهت التيارات الحريضة على مصلحة البلاد إلى مخاطر التقابل بين المقاربتين «الإسلامية» و«القومية»، لكنها لم تنجح في الجمع بينهما. ومن أوائل الجهود النظرية التي بذلت للجمع بين هذين البعدين سلسلة المحاضرات التي القاها الاستاذ مطهري تحت عنوان «الخدمات المتبادلة بين الاسلام وايران» سنة ١٣٤٧ش، والتي نشرت سنة ١٣٤٩ش، واعيد طبعها ثماني مرات قبل انتصار الثورة (ابان

هذا محل نقاش، إذ أنه ما زال في بعض الدول الغربية (مثل بريطانيا) وبعض الدول التي يبدو أن الدولة الحديثة استقرت فيها (مثل كثير من الدول العربية) ما تزال الحكومات الملكية قائمة في نموذج متقدم من حكم عائلي استبدادي.

١٣٥٧ش). وقد سعى في هذا الكتاب الى التشكيك في اصل هذا التقابل، مستندا الى خلفيتنا الحضارية، ومقدما شواهد تاريخية متعددة لإعادة تعريف «الهوية الوطنية» للإنسان الإيراني في نسبتها إلى كونه «مسلمًا» (مطهري، ١٣٦٢ش، ص ٦٦-٨٢).

ومن غرائب التأريخ أن الثورة التي رفعت شعار العودة إلى الإسلام انطلقت على يد هذا «الشعب» نفسه الذي خضع لعقود طويلة لمنظومة تعليمية عصرية، في وقت كانت فيه السلطة توجه ضربات قاسية إلى بنية التعليم التقليدي (الكتاتيب والحوزات العلمية)، وتروج لمدة خمسين عاما لفكرة «الهوية الإيرانية» في مواجهة «الإسلامية». وكان من الطبيعي أن يعاد فتح ملف العلاقة بين «الشعب» و«الامة». وعلى الرغم من أن قيادة الثورة اتخذت خطوة بعيدة النظر في اوائل انتصارها، حين عرضت مسألة «أسلمة الحكم» على الاستفتاء العام وحصلت على توقيع «الشعب الإيراني» بالموافقة، فإن من الطبيعي أن يعاود النزاع الذي ظل حاضرا لأكثر من نصف قرن في هذا البلد الظهور من زوايا متعددة. وهنا نلاحظ أن من المسائل المحورية التي واجهت صناع القرار والمهتمين بالنظام منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، والتي تظهر بين حين وآخر في سياق القرارات السياسية الكبرى، مسألة التقابل بين المقاربة «الأممية» والمقاربة «القومية» في التعامل مع مختلف القضايا. ومن أبرز نماذج هذا التقابل ما يتجلى في ميدان السياسة الخارجية، ولا سيما في ما يتعلق بقضية احتلال فلسطين والظلم الواقع على المجتمع الفلسطيني. فقد كانت الاهتمامات، قبل انتصار الثورة الإسلامية، تبرز في إيران في حدود بعض مواقف العلماء الدينيين الرافضة لشرعية إسرائيل والداعية إلى دعم الشعب الفلسطيني، أو في التحاق بعض الأفراد المسلمين - كمصطفى چمران - بجهة المقاومة ضد إسرائيل. ولم يكن لهذا الأمر حضور واضح في السياسة الرسمية للدولة، بل كان يعد مجرد اختلاف في الرأي بين بعض فئات الشعب والسلطة في شأن قرار من القرارات الدولية؛ وهو أمر نشهد شيئا له اليوم، ولا سيما بعد أحداث طوفان الأقصى، في التظاهرات الشعبية المناهضة لإسرائيل في بلدان تدعم حكوماتها إسرائيل أو تلتزم الحياد تجاهها، حيث لا يتجاوز الأمر في الغالب حدود الاحتجاج المدني الذي لا يترك أثرا جوهريا في توجهات السياسة الدولية لتلك الحكومات، سوى تقليص بعض أشكال الدعم العلني لإسرائيل أو إبطاء وتيرة تطبيع العلاقات معها. أما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتولي الحكم من قبل شخصيات عرفت هويتها أولا وبالذات في نسبتها إلى الإسلام لا إلى الإيرانية، فقد اكتسبت القضية بعدا مختلفا؛ إذ أن رأس السلطة، منذ مؤسس النظام إلى اليوم، ينظر إلى قضية فلسطين بوصفها قضية هو، وإن كانت تسمع أحيانا داخل بنية السلطة أصوات مخالفة، كما توجه انتقادات من خارجها إلى هذه السياسة. ومن هنا ينشأ التحدي في الحالة الإيرانية: هل يمكن لحكومة دينية، يقتصر نطاق ممارستها الرسمية للسلطة على «شعب» معين، أن تبني هموم «امة» بأكملها؟

وعند وقوع تراحم بين مصالح او منافع او مطالب هذا «الشعب» وتلك «الأمة»، كيف يمكن لحكومة تعرف نفسها بوصفها حكومة دينية ان توفق بينهما؟ واذا تعذر الجمع، فايهما تقدم، ولماذا؟ ربما يكون المثال الوحيد المماثل لوضعنا في العالم هو وضع إسرائيل! حيث أنهم أيضا يواجهون تحديا مشابها؛ مع الفرق أنهم فضّلوا تماما جانب «الأمة» على «الشعب»، وفي سبيل أهداف أمة اليهود يعتبرون بقية السكان في أرضهم مواطنين من الدرجة الثانية، بل أجنب، ويلتزمون بما يقتضيه ذلك! كما أنهم عرّفوا حكومتهم أولا وبالذات استنادا إلى هوية دين اليهود (أو بالأدق: الصهيونية)؛ ولأن مسألتهم تتعلق بـ «أمة اليهود»، فإن جميع المسلمين والمسيحيين الذين عاشوا هناك منذ قرون لا مكان لهم إنسانيا في حكمهم! ولكننا نعلم أنا لا يمكننا أن نكون هكذا.

الإجابة الشائعة في أوساط كثير من المتدينين الثوريين الذين يعدّون إسلامية النظام، السمة الأساسية له، تنطلق من إبراز البعد المثالي للمسألة؛ إذ يذهب هؤلاء إلى أن الأمة حقيقة عينية حاضرة بقوة في الأدبيات الدينية، ولا سيما في القرآن الكريم، في حين أن الشعب بمعناه الحديث بناء حديث لم يكتسب أهميته إلا في الأفق الجغرافي وبأبعاد عاطفية. وبناءً على ذلك، فإذا كان وجدان أبناء هذا البلد الإسلامي يقطّأ، فإنهم سيعدّون تطبيق الإسلام ومتابعة قضايا الأمة قضيتهم الخاصة؛ و من ثم ينبغي تقديم «الأمة» على «الشعب» (بالمعنى العصري له) وأحيانا يستندون حتى إلى أدبيات الأستاذ مطهري في كتاب «الخدمات المتقابلة» حيث يصف «منطق الوطنية والمشاعر القومية والناسيونالية» بأنه «منطق عاطفي يليق بالبشر غير المتكاملين» (مطهري، ١٣٦٢ش، ص ٥٤). بينما كانت نقاشاته قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران تهدف إلى منع إثارة المشاعر الوطنية ضد المشاعر الدينية (نفس المصدر، ص ٥٥)؛ في حين أن المسألة الراهنة هي: عند التراحم بين مصالح وأهداف أمة الإسلام (التي تتجاوز إيران) وبين الشعب الإيراني، أيهما يجب أن يُفضّل؟ وفي المقابل، ترى فئات من المجتمع، منذ الأيام الأولى لتأسيس دولة الجمهورية الإسلامية، ومن منطلق واقعي، أنه ما دامت ساحة الحكم الرسمية نازرة إلى أناس يعيشون ضمن هذه الجغرافيا السياسية، وما دامت موارد الدولة وتمويلها قائمين على العائدات والثروات والضرائب التي يدفعها هذا الشعب، وما دام المخاطب الجاد للحكومة - الذي تملك حياله سلطة الأمر والنهي المباشر وتنفيذ سياساتها في نطاق حياته - هو هذا الشعب، فإن مقتضى ذلك أن تُقدّم مصالح الشعب على الأمة في عملية صنع القرار. ويذهب بعضهم إلى وصف الأهداف المثالية المرتبطة بتطبيق الإسلام والدفاع عن الأمة الإسلامية بأنها تصورات غير واقعية، يؤدي الاستمرار فيها إلى تدهور أوضاع معيشة الشعب يوما بعد يوم، وربما إلى اتساع المسافة بين الناس وبين الإسلام نفسه. لمواجهة هذا التحدي، تسعى هذه المقالة أولاً إلى تقديم توضيح حول ماهية ظاهرة «الشعب» بوصفها ظاهرة حديثة،

ليبين كيف أن الشعب بمعناه الجديد يُعيد صياغة مسألة الحكم صياغةً خاصةً تختلف عما كان قائماً قبل الحداثة في أغلب المجتمعات، مع الإشارة إلى بعض الخصوصيات التي تجلّت في الحالة الإيرانية. ثم ننتقل في الخطوة الثانية إلى القرآن الكريم لإعادة قراءة ثنائية «الأمة» و«الشعب» بقدر الإمكان، ومحاولة بيان مدى انسجام الصياغة الرائجة للمسألة في سياق الحكومة الدينية القائمة اليوم - التي تميل غالباً إلى تقديم الأمة على الشعب مع الأدبيات القرآنية. وفي الخطوة الأخيرة، نحاول في نموذج محدد (قضية فلسطين) أن نُظهر كيف يمكن تعقّب الأهداف الإسلامية نفسها في إطار مفهوم الشعب، مع أخذ ظاهرة الدولة القومية (nation-state) في الأدبيات الدولية على محمل الجد.

٢. تغيير صورة مسألة الحكم في العصر الحديث

إن تشكّل الدولة^١ بمعناها العصري أحدث تحولات في مقتضيات إدارة الحكم، بحيث يمكن الحديث - ربما - عن تحوّل في «معنى الحكومة» نفسه. فمنذ أن تحدّث التاريخ عن وجود حياة اجتماعية بشرية، وُجدت أنماط من الحكم في مختلف بقاع العالم. غير أنه قبل عصر النهضة، وفي معظم الأنظمة التقليدية، كان الدين - سواء أكان توحيدياً أم وثنيّاً - هو الذي يسبق الحكومات في تعريف القوانين النازمة للحياة والعلاقات بين الناس، ويرسم عملياً مسار حياتهم، وكانت الحكومات تضطر إلى تعريف هويتها في نسبتها إلى ذلك الدين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، صادقة أو ريائية. وكان الارتباط بين الحكومات التقليدية والدين، وأخذ الدين السائد في المجتمع على محمل الجد - ولو بمعنى توظيفه أداةً - أمراً بالغ الوضوح، إلى درجة أن فصل الدين عن الدولة عدّ أحد المكونات الأساسية للحداثة، بل ذهب بعضهم إلى اعتبار «العلمانية» بهذا المعنى أولى سمات الحداثة (نجفي، ١٣٩٠ ش، ص ١٨١)، لما أحدثته من تمايز عن سائر النظم التقليدية. وفي هذا السياق برزت ظاهرة جديدة تماماً في العصر الحديث، هي نشوء الدولة بمعناها الجديد في ارتباط وثيق بالشعب. وقد أدى تشكّل الدولة الحديثة، أو بتعبير أدق الدولة القومية (nation-state)، بما مرّت به من تحولات خلال أربعة قرون، إلى واقع أصبح فيه العالم - ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية - مكوّناً من عدد محدد من الدول ذات حدود جغرافية واضحة على الخريطة، لم يعد من السهل تغييرها توسعةً أو تضييقاً. وأصبحت هذه الحدود عنصراً أساسياً في تشكيل الهوية الاجتماعية للأفراد؛ وهنا يبرز مفهوم الشعب بمعناه الحديث (nation) بما يستتبعه من مقتضيات خاصة. قبل ذلك، كانت أبرز العناصر التي تحدّد حدود الهوية الاجتماعية للإنسان، وبالتالي النظام الحقوقي المؤثر في حياته وعلاقاته، إما من نوع

1. State

الدين والعقيدة - وهو ما أفرز ظاهرة الأمة أو من جنس الروابط القرابية كالـ «قوم» والقبيلة، أو الانتماء إلى مدينة أو حيٍّ بالمعنى التقليدي، لا الحدود التي تعترف بها الحكومات لنطاق سيادتها. بل إن حدود الحكومات التقليدية نفسها لم تكن دقيقة؛ إذ كانت غالباً تشير إلى السيطرة على مدن كبرى، لا إلى خطوط فاصلة محددة كما هو الحال اليوم، حتى في المناطق الصحراوية القاحلة؛ وكان الأمر في الغالب مرتبطاً بمن يحكم تلك الرقعة من حيث النسب والانتماء، وهو ما لم يكن يعني كثيراً العامة الناس. وكان الحكام مشغولين غالباً بصراعات القوة، وينجحون حين يتمكنون من إنشاء سلطة مركزية قوية تربط هويتها بدين معين، وتجعل من الأمة سنداً فعلياً لها. فالإمبراطورية العثمانية قامت على تأكيد الهوية السنية وتمديد فكرة الخلافة، في مقابل الدولة الصفوية التي نهضت على أساس الهوية الشيعية. وكذلك حكمت الإمبراطورية الرومانية المقدسة، بدعم الكنيسة الكاثوليكية، أجزاء واسعة من أوروبا قرونًا طويلة وهكذا غيرهم. سواء في الحكومات المحلية الصغيرة أو الإمبراطوريات الكبرى، كان نطاق سنّ القوانين وممارسة السلطة عادةً محدوداً برغبات الحاكم الشخصية والعائلية. وإذا استثنينا الحالات القليلة التي يمكن فهمها في سياق صراع السلطة (مثل الحاجة لبناء الطرق والجسور لتسخير الجيش، أو إنشاء أسوار وأبراج لحماية المدينة وغيرها) فإن أي اهتمام بالمصالح العامة كتشديد الطرق والجسور والمستشفيات والمدارس الدينية وغيرها كان غالباً نتيجة إرادة الملك الحاكم نفسه ويدل على حكمة الحاكم، وليس واجباً عادياً وطبيعياً للحكومات. وكان من الطبيعي أن تدور الحكومة حول الحاكم أو القبيلة التي تمتلك السلطة، وأن تسير الأمور وفق رغباتهم وقدراتهم، مع توفير متطلبات رفاه البلاط ومسائل مماثلة. وربما كان الواجب العام الوحيد المتوقع من الحكومات هو توفير الأمن الداخلي والخارجي، وحتى إقامة النظام الاجتماعي كان يتم غالباً من خلال تطبيق تعاليم الدين بقدر ما يرضى الحاكم أو على الأقل لا يعوق حكمه. وبمعنى آخر، في الحياة التقليدية، كان تدخل الحكومة في الحياة اليومية للناس محدوداً جداً، وكان أهم عمل للحاكم إما الانشغال برفاهه الشخصي أو الحرب والنزاع للسيطرة على أراضٍ أخرى. في هذا السياق، كان الحديث عن أمة واحدة له معنى: الحكومات كانت إما تتصارع ضمن حدود أمة واحدة، أو إذا اندلعت حرب بين حكومتين تنتمي كل واحدة لأمة مختلفة، فإنها إذا لم تنته بالسلام، كان من الطبيعي أن ينتهي الأمر بإخضاع أفراد أحد الطرفين للآخر. وقد تكون أمة واحدة تحت حكم عدة حكومات في وقت واحد، لكن رعايا هذه الحكومات كانوا يحددون هويتهم أساساً عبر الانتماءات القبلية أو الإثنية أو عضويتهم في إحدى الأمم، وليس بالضرورة بالانتماء للحكومة نفسها. ويعتبر بعض المؤرخين أن نقطة التحول كانت مع معاهدة وستفاليا، التي وُقعت بعد نهاية حرب الثلاثين عاماً الدينية في أوروبا عام ١٦٤٨م. وقدمت هذه المعاهدة، لأول مرة على نطاق واسع نسبياً، حقوق متساوية للدول كوحدات سياسية مستقلة،

وأُسست لنواة الدولة الحديثة، أو الـ nation-state (الدولة الوطنية).^١ وبالتدريج، ومع تراجع الدين عن موقعه السياسي والاجتماعي، شعرت هذه الدول، التي كانت غالباً علمانية، بمسؤولية تجاه الهوية الثقافية للبشر بوصفهم شعباً (nation) وليس أتباع دين محدد. ومع الثورة الصناعية وتقسيم العمل، ضعفت الروابط التقليدية للمجتمع، وسهّلت التكنولوجيا الحديثة وسائل التنقل، وتطور الاتصال، مما أتاح البنية التحتية للدول الحديثة، وقلّ تأثير الدين المحلي على أسلوب حياة الناس، وأصبح التخلي عن الدين الأبوي أسهل، وزاد التساهل مع أتباع الديانات الأخرى يوماً بعد يوم. وبذلك، أخذت الدولة (state)، التي كانت في معظم الحالات حكماً علمانياً، تُقيم هويتها تدريجياً من خلال علاقتها بالشعب كـ nation، وليس كأتباع دين محدد. وكانت الـ nation والناشونالية تحل تدريجياً محل مفهوم الأمة (وحدة البشر تحت دين واحد)، ومع أن التركيز الأول كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وحدة عرقية ولغوية (مشابهة للقبائل والشعوب في المعنى القرآني)، إلا أنه لاحقاً، خصوصاً بعد الحربين العالميتين، أصبح التعريف مرتبطاً أكثر بالموقع الجغرافي والأرض، متقدماً على أي عنصر ثقافي أو بشري آخر. وفي كثير من الدول الأوروبية الحديثة، تم إخراج الدين من دوره القانوني في تنظيم العلاقات الاجتماعية قبل أن يتراجع عن دوره السياسي، حتى في حكومات مثل الولايات المتحدة بعد الاستقلال، حيث كان الدين يستطيع فقط العمل ضمن البنى القانونية المتوافقة مع الدولة الحديثة. وهذا خلق مشاكل إضافية بالنسبة للجمهورية الإسلامية: كيف يمكن لدولة تعتمد على الحدود الجغرافية والشعب كـ nation في مقتضياتها القانونية أن تطبق شعارات إسلامية تتعلق بالأمة الإسلامية والعالم الإسلامي؟

٢-١. تطبيق المسألة على الوضع الحالي في إيران

رغم أن مبدأ الديوانيات (البيروقراطية) كان موجوداً في بعض النظم التقليدية (وخاصة الإمبراطوريات)، إلا أننا عند النظر إلى مدى نفوذ البيروقراطية الحديثة في صلب الحكومات الحديثة ندرك فرقاً شاسعاً. على سبيل المثال، في حكم تقليدي كان عدد أعمدة ووكلاء الحكومة محدوداً

١. في الغرب، ربما يمكن تصور مراحل وسيطة للانتقال من حالة «القبيلة» و«العشيرة» و«الأمة» إلى حالة «الأمة» بمعناها الحديث الذي يندرج تحت أدبيات الـ nation-state؛ وربما أهم هذه المراحل هو الفترة الإقطاعية (الفيودالية). فمثلاً، يرى شلر أن المحركات الثلاثة الرئيسية للتاريخ هي: الدم (كمحرك عرقي وروابط نسبية)، والقوة (وهي ما شكّل المجتمعات الإقطاعية بشكل خاص)، والمحرك الغذائي (العلاقات الاقتصادية التي أسست النظام الرأسمالي)، والتي كانت، وفقاً له، المحركات الرئيسية للتاريخ في أوروبا على التوالي (كنوبلاخ، ١٣٩٠ ش، ص ١٤٠). ولكن، ولأن هذه المراحل لا تكتسب أهمية بالنسبة لمعالجة مسألة المجتمع الإيراني، فقد تم استثاؤها من التحليل.

للغاية: كان يتألف من الملك، وزير أو وزيرين، قاضي القضاة، عدد من الكتاب والسكرتارية، خدم البلاط، والجيش (بما في ذلك القادة والمرفؤسون، الذين كانوا مسؤولين عن الأمن الداخلي عبر هياكل مثل الداروجة ... وأيضاً عن الحرب ضد الأعداء الخارجيين). وكانت العلاقات بين الناس تُنظم أساساً وفق الدين والشريعة، وكذلك الأعراف المستقرة في المجتمع، وكان تدخل الحكومة في شؤون الحياة العامة محدوداً ومحددًا للغاية: أقصى ما كان يتمثل في تحصيل الضرائب من الناس لتلبية حاجات ورغبات الحكام وأفراد البلاط، أو إقامة بعض الاحتفالات المحلية وأمثالهم. في الواقع، إذا استثنينا الجيش ومن يوفر الأمن الداخلي والخارجي، فإن الذين كانوا يعيشون مباشرة من الحكومة («أهل البلاط») كانوا مجموعة محدودة للغاية؛ غالباً في حدود عائلة كبيرة وبعض الموظفين والخدم التابعين لهم. بينما في أغلب الحكومات الحديثة اليوم، إلى جانب الجيش ومن يوفر الأمن الداخلي والخارجي، نجد ثلاثة سلطات: تشريعية، قضائية، وتنفيذية. أصبحت السلطة التشريعية مستقلة تماماً عن السلطة الدينية وتعمل ضمن بروتوكولات معقدة تحت مسمى «السلطة التشريعية»، بحيث أن الأحكام الشرعية مادامت لم تُحوّل إلى قانون رسمي عبر هذه السلطة، لا يمكنها أن تلعب دوراً فعالاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية للبشر. أما السلطة القضائية فقد اتخذت نظاماً صارماً بحيث لا يمكن تطبيق العديد من قواعد «الحاكم الشرعي» فيها، ولذلك يُصر على أن القضاة العاديين لا يكونون مجتهدين (لأن حكم المجتهد لا يمكن نقضه). السلطة التنفيذية اليوم تظهر ذروة هذا الفرق: بدلاً من وزير أو وزيرين وعدد قليل من المستشارين والكتبة، تضم السلطة التنفيذية اليوم عشرات الوزراء ووزارات، ومئات الإدارات والمنظمات، وربما مئات آلاف الموظفين، الذين يفترض أن يشرفوا على أدق تفاصيل حياة الناس تحت تدخل الحكومة المباشر. أما الهياكل والمؤسسات الحكومية المختلفة اليوم، مثل نظام التعليم، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، وزارة الصحة والعلاج، وزارة الاقتصاد، وزارة الثقافة، وزارة الرياضة، وغيرها، فهي تتحمل وظائف متعددة كانت في النظام التقليدي خارج نطاق الحكومة، وكانت تتولاها غالباً العائلة الممتدة أو المجتمع المحلي.

٣. الأمة والشعب في القرآن الكريم

حتى هذه المرحلة من البحث، رأينا أنه للإشارة إلى «المجتمع» الذي تتعامل معه الحكومة الدينية، نواجه كلمتين: أمة و nation (الذي تُرجم في اللغة العربية بـ «الشعب» وفي اللغة الفارسية بـ «ملت»). «الأمة» في الأدب الديني والتقليدي لها دلالة واضحة، وتشير إلى البشر الذين اجتمعوا بقصد وهدف واحد؛ وهذا الاجتماع ليس اجتماعاً جغرافياً أو زمنياً بقدر ما بل هو اجتماع قلبي وطقوسي. ولذلك، عندما يُذكر مثلاً «الأمة الإسلامية»، فإن العيش في زمان ومكان مشترك ليس

شرطاً، فجميع البشر الموجهون نحو الإسلام هم أعضاء في هذه الأمة حتى ولو لم يشتركوا في الزمان والمكان، وحتى شخص واحد وحده في زمان ومكان محددين مثل النبي إبراهيم (ع) يمكن أن يكون أمة بمفرده (النحل، ١٢٠). ولا يقتصر هذا المصطلح على التوجه الإيجابي، فهناك أمم كفر أيضاً: وحتى يوم القيامة يُحشر الناس تحت أمم، وأعضاء الأمم يُدفعون معاً إلى النار، ويتخاصمون هناك بوصفهم أمماً (الأعراف، ٣٨). ويبدو أن هذا الاستخدام لمصطلح «الأمة» للإشارة إلى المجتمع الديني في الأدب القرآني يقابل تعابير أخرى مثل القوم والقبيلة وأهل المدينة وأهل القرية والناس... وبعبارة أخرى، كلمة «أمة» هي كلمة مفتاحية مهمة في القرآن، تدل على الروابط العميقة بين الأفراد، هذه الروابط التي تبدأ من أفق الإيمان وتمتد إلى الأعمال والطقوس المشتركة، وفي منطق القرآن، كانت الصراعات بين الأمم من أهم العوامل المؤثرة في حركة التاريخ. في التقرير القرآني عن تأريخ البشر، كانوا في البداية أمة واحدة، ولكن بينهم اختلاف حدث (يونس، ١٩)، وهنا أرسل الله الأنبياء وتعاليمه ليجمعهم على صراط مستقيم (البقرة، ٢١٣) ليشكلوا أمة واحدة من بين الأمم التي ظهرت في العالم. ومع أن المشيئة الكونية لله هي أن يمتلك الإنسان الاختيار ولا يجبر على أن يكون أمة واحدة (هود، ١١٨-١١٩؛ النحل، ٩٣؛ الشورى، ٨)، فقد وسَّع المجال لتحقيق معارضات هذه الأمة الحق، ولم يخف عن هذه الأمم الباطلة من النعم، حتى لو لم يكن هناك خطر أن يظل البشر تحت أمة واحدة كافرة، لما وفر لهم الله أكثر (الزخرف، ٣٣). أما الإرادة التشريعية، فهي أن يُكوّن البشر أمة واحدة تحت الربوبية الإلهية. وبعبارة أخرى، من بين البشر الذين خلقهم الله، تظهر أمة واحدة تتحرك نحو الحق وتستحق اسم «أمة الحق» (الأعراف، ١٨١)، وهذه هي أمة جميع الأنبياء: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (الأنبياء، ٩٢؛ المؤمنون، ٥٢)، وحتى في «قوم موسى»، الذين بُعث لإنقاذهم وخدمهم، لم يصبح جزء من هذه «أمة الحق» سوى بعضهم (الأعراف، ١٥٩). أما الكلمة الثانية أي nation، فلا يبدو أن لها سابق قرآني مباشر؛ وربما ترجمة مصطلح nation إلى «ملت» (في اللغة الفارسية) واحدة من أكبر التحريفات التي أُجريت في القرن المعاصر لترسيخ واستقرار الحداثة في إيران (سوزنجي، ١٤٠٣ ش، ص ٣٠)؛ فقد وردت «الملة» في القرآن بمعنى الدين، وليس بمعنى المجتمع (مثل: «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً» البقرة، ١٣٥؛ النساء، ١٢٥؛ يوسف، ٣٧-٣٨؛ الص، ٧). وربما إذا أردنا إيجاد مصطلح قرآني قريب من المعنى الحديث، يمكن الإشارة إلى «أهل المدينة» (التوبة، ١٠١؛ الحجر، ٦٧) أو «أهل القرى» (الأعراف، ٩٦-٩٨) أو «أهل قرية» (الكهف، ٧٧)، الذين يعيشون في منطقة جغرافية محددة وغالباً تحت حكومة واحدة. أما ما العلاقة بين معنى «الشُعوب» الحديث (الذي يعادل اليوم في العربية كلمة nation) وبين معنى «الشُعوب» في القرآن؟ وخصوصاً بالنظر إلى الآية ١٣ من سورة الحجرات، هل يمكن القول إن «الشُعوب» تقف على مستوى «القبائل»؟ يزعم المرحوم مصطفى أن

الشعوب هو ما ينشعب من أصل نوع الإنسان، كالأسود والأحمر والأبيض والأصفر. الشُّعُوبُ باعتبار الامتيازات الطبيعيّة الخارجيّة، والقبائل باعتبار الخصوصيّات الحاصلة بالنسب (مصطفوي، ١٣٦٨ ش، ج ٦، ص ٦٨). ويعتقد ابن عطية أن الشعوب جمع شعب وهو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبطاً بنسب واحد، ويتلوه القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الأسرة والفصيلة (ابن عطية، ٤٢٢ ق، ج ٥، ص ١٥٣). ويشير المرحوم الطبرسي بعد ذكر هذا القول، بأنّ الشعوب الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم سموا بذلك لأنهم تأولوا «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا» على أن الشعوب من العجم كالقبائل من العرب؛ وينقل عن أبي عبيدة الشعوب العجم وأصله من التشعب وهو كثرة تفرقهم في النسب (طبرسي، ١٣٧٢ ش، ج ٩، ص ٢٠٢)، أي الذين لم يكن يمكن جمعهم تحت نسب واحد، سمّوهم شعوب، على خلاف القبائل عند العرب التي يجمعها نسب واحد؛ وقد نقل هذا القول أيضاً قاضي أبو محمد بهذه العبارة: «و قيل للأمم التي ليست بعرب: شعوبية، نسبة إلى الشعوب، وذلك أن تفصيل أنسابها خفي فلم يعرف أحد منهم إلا بأن يقال: فارسي تركي رومي زناتي. فعرفوا بشعوبهم وهي أعم ما يعبر به عن جماعتهم، ويقال لهم الشعوبية بفتح الشين، وهذا من تغيير النسب، وقد قيل فيهم غير ما ذكرت، وهذا أولى عندي» (ابن عطية، ١٤٢٢ ق، ج ٥، ص ١٥٣). ويبدو أنّه كما افترض خليل، كان العرب كلهم يعتبرون أنفسهم شعباً واحداً، مع الاهتمام بتعدداتهم الداخلية (القبائل)، أما عند مواجهة الأعراق والجنسيات الأخرى مثل الفرس والأتراك والروم، فمن الطبيعي أن يلاحظوا إلى اختلافهم وتكثرتهم (فراهيدي، ١٤٠٩ ق، ج ١، ص ٢٦٣). قد يُقال إنّ كلا من الشعوب والقبائل يشير إلى وحدة وتعدد في الوقت نفسه، حيث يكون التعدد أعظم في الشعوب والوحدة أقوى في القبائل؛ ومن ثم فإن التعبير القرآني الوارد في الآية من باب عطف الخاص على العام. على أي حال، يبدو أن تتبع العلاقة بين الأمة والشعب (nation) في القرآن يجب أن يتم عبر دراسة الحكومات التي كان الأنبياء مسؤولين عنها. ومن بين الأنبياء المذكورين في القرآن، ظهر تشكيل الحكومة والمجتمع الديني منذ زمن موسى (ع)، الذي كانت حكومته ذات طابع قومي قوي، بمعنى أنه رغم كونها حكومة دينية، كان معظم الخاضعين لها من بني إسرائيل، ولم يكن كل هذا القوم بالضرورة جزءاً من أمة الحق، رغم أنه ربما في عهد سليمان ظهرت حكومة أوسع نطاقاً. أما الحكومة والمجتمع الديني الآخر الذي ركز عليه القرآن بشكل خاص فهو مجتمع المدينة وحكومة النبي (ص) بعد الهجرة. هنا تكونت من جهة «الأمة الإسلامية» التي لا تقتصر على المدينة، ومن جهة أخرى «أهل المدينة» الذين يعيشون في مكان وزمان محددين وتحت حكومة دينية، وليسوا بالضرورة مؤمنين أو أعضاء في الأمة الإسلامية، وقد ذُكروا بتعابير مثل «منافقون»، «مرجون لأمر الله»، «الذين في قلوبهم مرض»، «مرجفون» وغيرهم.

٣-١. تطبيق المسألة على إيران الحالية

ذكر أن هذا الوضع المعقد الذي نواجهه اليوم تحت إطار شعب الدولة الحديثة (nation-state) تفرض مقتضيات على «المجتمع الإيراني» تجعل دخول الدين في الحكم يواجه مسائل جديدة. ومن الأمثلة التي تبين الفرق بين هذه المساحات هي مسألة الحرب ضد الأعداء:

في الحكومات التقليدية، كانت الحروب غالباً بغرض الفتوحات أو صراع على السلطة، ولم تكن بهذه الحروب صبغة دينية، ومشاركة العامة فيها لم تكن واجباً دينياً. أما الحروب ذات الصبغة الدينية الواضحة، فهي نوعان: الحروب الدفاعية، خاصة عند هجوم غير المسلمين، وأحياناً عند اعتداء مسلم على مسلم، وقد نزلت آية سورة الحجرات ٩ بهذا الصدد؛ والحروب الابتدائية التي كانت تحت إذن أو قيادة النبي (ص) أو الإمام (ع)، وهي حروب ذات صبغة حكومية ودينية في آن واحد.

في الحكومات العصرية، مثل الحكومات الاستبدادية غير الدينية التقليدية، عند قرار الحرب، لا يهم موافقة الناس أو رضاهم، وتشبه كثيراً الحكومات التقليدية التي كانت تُعرف في الأدب الديني بالحكومات الظالمة، وتُطبّق التجنيد الإجباري وتُفرض أعباء مالية على الشعب.

الحكم الإسلامي، اليوم لا محالة يعمل ضمن قواعد الدولة الوطنية (nation-state) في اتخاذ القرارات في هذه المجالات. ونحن في الوقت الحالي لا نبحث في المسألة التي تقتصر على الدفاع عن وحدة الأراضي في المنطقة الواقعة تحت حكم هذه الدولة الوطنية؛ المسألة الرئيسية هنا تتعلق بالوصول إلى أهداف إسلامية تتجاوز مجرد صد المعتدي عن أراضيها، مثل إسقاط الظالم (كما في مواصلة حرب إيران مع العراق بعد تحرير خرمشهر) أو الدفاع عن المظلومين في أماكن أخرى (مثل الدفاع عن الشعب الفلسطيني ضد إسرائيل).

أولئك الذين يعرضون المسألة من منظور «أمّتي» مقابل المنظور «قومي» يواجهون هذا التحدي المهم: إذا كانت الدولة الوطنية الحديثة تمنح إمكانية التجنيد الإجباري أو الاستيلاء على الضرائب والإيرادات العامة التي تخص أمة معينة، وبالواقع تخص سكان جغرافيا محددة (لأن الضرائب أخذت منهم...) لصالح الحكومات، فهل يسمح المنطق القرآني بمثل هذا التصرف وفرض هذه الأعباء؟ يجب الانتباه إلى أن النقاش هنا لا يتعلق بالمكان الذي يشارك فيه الناس تحت الحكم برضاهم الكامل في الجهاد؛ بل يتعلق بالحالة التي يكون فيها كثير من الناس تحت هذا الحكم غير راغبين أو غير موافقين على المشاركة في الجهاد، سواء بالمشاركة الجسدية أو المالية.

مراجعة آيات القرآن الكريم والأحكام والواجبات الشرعية المتعلقة بالجهاد في الحكومات الإسلامية الفعلية (أي الحكم النبوي والعلوي) قد تثير تحديات على النماذج التي تظهر اليوم في ذهن العديد من الثوريين على أنها واجبات الحكومة الإسلامية. لا شك أنه كواجب شخصي، كان تقديم

الدعم المالي والجسدي لهذه الجهاديات (سواء كانت ابتدائية أو دفاعية) واجباً، وحتى في جهاد إنقاذ الشعوب التي تتعرض للظلم في أراضٍ أخرى كان يُشجّع عليه بشكل متكرر (النساء، ٧٥)، وأحياناً وُعدَّ العصاة من الممتنعين عن هذا الواجب الإلهي بالعذاب (التوبة، ٣٨-٣٩). لكن هل يعني هذا أن المشاركة في هذه الجهاديات واجباً قانونياً يُستطاع متابعته ومعاقبة الممتنعين عنه من قبل الحكومة؟

يمكن للمنتقدين للنهج "الامي" في الحكم أن يدّعوا أن الأدلة تشير إلى العكس:

أولاً، بما أن هذه الحروب كانت ذات طابع ديني بالكامل، فقد أعفي غير المسلمين الذين كانوا تحت الحكم الإسلامي تماماً من المشاركة المالية والجسدية في هذه الحروب، وأحد أوجه الجزية على أهل الكتاب (أي غير أفراد الأمة الإسلامية المقيمين في الأراضي الإسلامية) كان أنهم معفون من المشاركة في الحرب.

ثانياً، كان بإمكان المسلمين أيضاً الامتناع عن المشاركة في هذا الجهاد بسهولة، أي أنه لا يوجد قانون يُمكن من خلاله للحكومة إجبارهم. على سبيل المثال، في سياق الآيات نفسها من سورة التوبة التي تم الاستدلال بها، يوضح القرآن أنه إذا طلب شخص ما الإذن بعدم الحضور، حتى بدون عذر مشروع، كان النبي (ص) يمنحه الإذن بسهولة (التوبة، ٤٥-٤٩). ورغم أن أسلوب الآيات يوحي وكأن النبي (ص) يحذر من منح هذا الإذن، إلا أن الوضوح أن هذا التحذير كان فقط لكشف النفاق الداخلي لهؤلاء الذين حتى لو لم يمنحهم النبي الإذن لما جاءوا: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ...﴾ (التوبة، ٤٣-٤٥)، وليس من باب إجبار الناس على المشاركة. وقد ذكر كثير من المفسرين أن العتاب هنا لا يدل على أن النبي (ص) أخطأ في إقرار هذا الإذن، إذ أن الله تعالى قد منح النبي في مواضع أخرى الحق في هذا الإذن (النور، ٦٢)، والمقام في الآية مقام كشف الكذب والنفاق، والعتاب إذا وُجّه للنبي فكان بمثابة «أقول للبواب لسمع الجدار» (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ٥، ص ٥٢؛ الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ٩، ص ٢٨٥).

وأيضاً، القرآن ذكر صراحة المنافقين الذين «يعصون أمر الجهاد» ويمتنعون عن أي دعم مالي أو جسدي لجبهة الحرب. ورغم إدانتهم الشديدة، إلا أنه لا يوجد دليل على إجبارهم على المشاركة، والعقوبة على مخالفتهم هي أنه في المرة القادمة إذا وقع جهاد، لا يحق لهم الحضور والمشاركة، وأقصى عقوبة هي أن يُلصق بهم صفة المنافق، والتي لا تترتب عليها عقوبة دنيوية كالإعدام أو السجن أو النفي، وإنما أن النبي (ص) لا يصلي على موتاهم (التوبة، ٨١-٨٤). أما بالنسبة للذين لم يبلغوا حد المنافقين ولكنهم امتنعوا عن المشاركة، فقد كان يتم مقاطعتهم اجتماعياً وليس سجنهم؛ أي إجراء اجتماعي بمشاركة الناس ضدهم، وليس عقوبة حكومية: النبي (ص) لم يظهر لهم الترحيب ولم يرد على كلامهم، وكل الناس، حتى أفراد أسرهم، اتبعوا هذا الإجراء (القمي، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٢٩٦-٢٩٧).

والهدف من هذه المقاطعة ليس «إعطاء درس للآخرين»، بل لتحقيق تنبه وتوبة حقيقية لهم لئلا يسمح لهم بالمشاركة في الجهاد مستقبلاً (التوبة، ١١٧-١١٨). وفي موضع آخر، يؤكد القرآن أنه رغم أن الجهاد في سبيل الله واجب، فإن النبي (ص) لا يملك إجبار الآخرين على ذلك، ويجب أن يكون الحث على المشاركة فقط بالتشجيع (النساء، ٨٤). بشكل عام، في القرآن الكريم وما وصلنا من السيرة النبوية والعلوية، لم يؤخذ أي مال بالقوة لأغراض الحرب، ولم يُجبر أحد على المشاركة فيها. وهناك حالتان فقط يمكن رصد نوع من الإلزام، وكلاهما مبرّر:

حالة من يأتي إلى الجبهة طوعاً ثم يفر عند الشدة أمام العدو، والقرآن يذكر هنا فقط أن الفار يرتكب حراماً وأن العقاب أخروي (الأنفال، ١٥-١٦)، ويستتنبط الفقهاء أنه يجوز في مثل هذه الحالات تنفيذ بعض العقوبات، مع أن الحضور لم يكن إجبارياً أصلاً.

وحالة الجهاد الدفاعي حيث تُفرض ظروف الحرب على المجتمع بدون إرادة أفرادها، أي بسبب هجوم العدو أو الحصار تُفرض تكاليف على جميع سكان الأرض. القرآن يشير إلى أن بعض الناس كانوا يمتنعون البقاء بين البدو لتجنب المخاطر، ويمتنعون عن المشاركة (الأحزاب، ٢٠)، ومع ذلك لم يُذكر إجبارهم على المشاركة أو دفع التكاليف، وفي موضع آخر يُوعد الله من تحملوا هذه النفقات بالتعويض في الآخرة (التوبة، ١٢٠). والواضح أن هذه النصوص تهدف إلى تشجيع المشاركة في الجهاد الدفاعي وتحمل نفقات الحرب، وليست لإلزام الأفراد من قبل الحكومة.

يمكن أن يستنتج البعض أنه حتى من المنظور الديني، الحق مع القوميين الذين يعارضون النهج «الأممي» في الحكم، ويرون أن واجب «الأمة الإسلامية» يقتصر على الجهود الفردية. لكن يبدو أن هذا الاستنتاج يعتمد على فرضية «عدم إمكانية الجمع بين الأمة والأمة الوطنية». فهل في عصر يكون فيه هوية الحكومات ضمن إطار nation-state، يجب على المسلمين متابعة أهداف الأمة الإسلامية على المستوى الشخصي فقط؟! وهل الدين الخاتم، الذي يكون ناظر لكل الأزمنة، لا يقدم إرشادات للعمل الاجتماعي في زمن استقر فيه نموذج الدولة الوطنية؟

٤. مثال على أخذ ظاهرة شعب الدولة بجديّة في متابعة أهداف الأمة الإسلامية (مسألة فلسطين)

يبدو أن الافتراض المذكور مشوب بالخلل، ومن الممكن الجمع بين النهج «القائم على الأمة» والنهج «القائم على الأمة الوطنية» (الوطنية بمعنى nation). ولتوضيح هذا الجمع بصورة عملية، سأبيّنه من خلال تطبيقه على قضية فلسطين، سواء من زاوية داخلية أو خارجية:

من زاوية داخلية، ربما كانت فكرة «الجمهورية الإسلامية» أو «الديمقراطية الدينية» التي عُرضت منذ البداية بتعبير مختلف عن «الحكم الإسلامي» تسعى فعلياً إلى أخذ إرادة الشعب على محمل الجد؛ رغم أن هذه الفكرة، بسبب غموضها النظري ووجود صراع بين النهجين الإسلامي والوطني في

ذهنية أغلب الثوريين، لم تتمكن أحياناً من تحقيق النتائج العملية المرجوة:

فكرة «الجمهورية الإسلامية» أكدت منذ البداية أن دور الشعب في الحكم ليس دوراً شكلياً أو هامشياً، بل هو أحد الركيزتين الأساسيتين للسلطة؛ ومع ذلك، فإن غلبة خطاب تقسيم الناس إلى «ذوي» و«غير ذوي» خفّض هذا الدور إلى مجرد واجهة. من الطبيعي أن أي حكومة تحتاج إلى وضع حد بين «الذوي» و«غير الذوي»، لكن أولاً يجب أن يكون هذا الحد في سياق الحكم لا في سياق الحقوق المدنية، وثانياً والأهم، يجب أن تُستقطب الدائرة الأوسع لـ «غير الذوي» بحيث تتحول إلى أقلية صغيرة جداً، بحيث يقر أي عقلاء محايدون بأن الحفاظ على النظام الاجتماعي والمصلحة العامة يستلزم أحياناً مراعاة إرادة الأغلبية الساحقة على الأقلية.

مثلاً في قضية فلسطين، إذا كان التعامل مشابه لما كان في بداية الثورة، بحيث كانت إرادة أغلبية المجتمع الإيراني تعني الاستمرار في الإنفاق من أجل الدفاع عن فلسطين، فهل كان الدفاع عن فلسطين، إلى جانب كونه هدف «أممي إسلامي»، لا يصبح أيضاً هدف «أمة إيران»؟ وهل يبقى صراع بين النهج القائم على الأمة والنهج القائم على الوطن؟ في الواقع، إذا أخذت فكرة «الجمهورية الإسلامية» و«الديمقراطية الدينية» على محمل الجد، يمكن للحكومة أن تعرض أي قرار إسلامي ينبع من رؤية أممية على الاستفتاء الشعبي، فتتحوّل إلى «طلب وطني» بلا أي قلق، بدلاً من أن تُختزل دائرة «الذوي» إلى أقلية في المجتمع تحت عنوان «النواة الصلبة للنظام» تطالب النظام بمطالب خاصة.

من زاوية خارجية، ربما يعود الجذر الأهم للمشكلة إلى أن خطاب «تصدير الثورة» وسلوك «الابتعاد عن حكومات العالم الإسلامي» أصبح جاذباً منذ اللحظة الأولى لانتصار الثورة. معنى «تصدير الثورة» كان أن الحكومات القائمة في العالم الإسلامي ليست حكومات إسلامية مطلوبة، وأنها تعمل وفق أهداف شخصية للحكام ونظام الاستكبار، لا وفق أهداف إسلامية، وهي بعيدة عن شعوبها. يجب أن تستيقظ الشعوب، و«إذا رجعت الحكومات إلى الشعوب فلا بأس، وإذا لم ترجع، يجب على الشعوب أن تفرق بين نفسها وبين الحكومات، وتتصرّف مع الحكومات كما تصرف إيران مع حكومتها حتى تحل المشاكل» (الخميني، ١٣٨٥، ج ١٣، ص ٩١). أي أن واجب الشعوب تحت أي حكم هو أن تغيّر الحكومة القائمة بإجراء ثوري، وتأتي بحكومة إسلامية مطلوبة! على الرغم من أنه كان يُرد على الانتقادات بالقول إن «قصّداً من تصدير الثورة ليس غزو الدول»، وتمّ التأكيد على ضرورة هذا اليقظة بالنسبة إلى «الدول» بالإضافة إلى «الشعوب» (الخميني، ١٣٨٨، ص ٥٢٩). إلا أن التركيز ظل على يقظة الشعوب، والتي على الأقل بشكل غير مباشر تشير إلى ضرورة قيامهم بثورة ضد الحكومات القائمة (الخامنئي، ١٣٦٨/١٢/٢٢). وفي هذا السياق، كان من أهم الأعمال السياسية للحكومات حينها قطع العلاقات مع «الحكومات العميلة» تحت أي ذريعة، دعمًا لـ «النضال الحقّ

للشعوب المستضعفة ضد المستكبرين في أي مكان في العالم» (المادة ١٥٤ من الدستور)، ولهذا السبب تم قطع العلاقات بسهولة مع أقوى الدول في العالم الإسلامي آنذاك، مثل مصر والسعودية. ويبدو أن هذه المواقف كانت أكثر نتيجة لعدم فهم عميق لظاهرة الـ nation-state. أي أنه لو تمّ الجمع بين الأهداف القومية-الإسلامية (مثل إنقاذ فلسطين) وفهم عميق لهذه الظاهرة، لكان المسار مختلفاً، وكان الوصول إلى هذه الأهداف أكثر واقعية وقابلية للتحقيق.

وتوضيح الموضوع أنّ ظاهرة الثورة بالمعنى الحديث هي ظاهرة خاصة ظهرت بعد انتشار واعتماد نموذج الـ nation-state في العالم، وكان أبرز المدافعين عنها في البداية التيارات الماركسية. في الماركسية، يُفترض أن للتاريخ مساراً محدداً، ودور المثقفين والأفراد الواعين يقتصر على زيادة التناقضات في المجتمع حتى تصل إلى مرحلة الانفجار وتنتقل إلى المرحلة التالية. بينما في أدبيات باقي التيارات الفكرية، وفي أدبيات الفقهاء كأعمق علماء الإسلام، الثورة (بالمعنى السياسي) ليست ظاهرة مرغوبة. ليس فقط لأن المسار الذي ادعاه الماركسيون كان خيالياً ولم يحدث أبداً، بل لأن الثورة تحدث اضطراباً في المجتمع قد لا يكون الوضع التالي أفضل من السابق، وغالباً ما يستغل الانتهازيون الفرصة مباشرة بعد إسقاط النظام الحاكم، وكما قال جورج بوشنر: «الثورة تبتلع أبنائها». في إيران، حتى الإمام الخميني لم يسهّ من البداية للثورة بالمعنى السياسي، بل في سنوات ١٩٧٧-١٩٧٨ وقعت تحولات في البلاد مكنت من إمكانية إسقاط الحكومة القائمة بطريقة يمكنه هو من خلالها السيطرة على الأمور (ذو علم، ١٣٨٤ ش، ص ١٣٩-١٥٠). لقد سمح بحركة احتجاجه أن تصل إلى حد الثورة وتغيير البنى فقط عندما تأكد من قدرته على السيطرة على الوضع في البلاد. لكن إغفال دور القيادة في هذه الثورة، وربما سيطرة الخطاب الماركسي على أجواء الأدبيات الثورية آنذاك، خلق التصور القائل إنه لتحقيق أهداف الأمة الإسلامية، يجب على بقية «الشعوب» المسلمة (أي الأفراد المقيمين في بقية الدول الإسلامية) أن يثوروا ضد حكوماتهم ويسقطوها ويسيروا نحو أهداف العالم الإسلامي، بما في ذلك تحرير فلسطين. هذا التصور كان سائداً حتى الآونة الأخيرة لدرجة أنه أطلق على الثورات التي بدأت في الدول العربية اسم «الصحو الإسلامية» مع الفكرة أن ما حدث في إيران يجب أن يحدث أيضاً في تلك الدول. لكن عوامل متعددة، مثل غياب قيادة دينية قوية ونافذة مثل الإمام الخميني، أظهرت أن غالباً ما تكون أضراس «الثورة» أكبر بكثير من فوائدها.

بينما إذا كان يتم أخذ ظاهرة الـ nation-state على محمل الجد، كان يجب لحل مسألة فلسطين أن ترافق المقاومة الشعبية العمل السياسي للحكومات، أي توحيد العالم الإسلامي والتوصل إلى حل مشترك على أفق من التعاون مع الدول. في الواقع، بعد ظهور الـ nation-state، الذي ترتبط هويته بشدة بالسكان ضمن حدود جغرافية محددة وتعمل فيه العلاقات ضمن نظام عالمي معين، أصبح موقع

الدول في التحركات العالمية مهمًا للغاية، بحيث لا يمكن تحقيق أي عمل سياسي مهم في العالم بمجرد تشجيع الشعوب دون النظر إلى الهياكل السياسية والحكومات القائمة، إلا إذا أردنا إشعال ثورة في دول أخرى! الحل المقترح هنا هو، بمعنى ما، دمج ثلاث نقاط من خطاب القيادة في الأشهر الأخيرة: مع «وحدة العالم الإسلامي» (الخامني، ١٣/٧/١٤٠٣ ش) و«خاصة على أفق الدول» (الخامني، ١٤٠٣/٨/٦ ش) يمكننا القيام بعمل عملي ولملموس، حتى لو تطلب هذا العمل «تراجعًا تكتيكيًا» (الخامني، ١٤٠٣/٥/٢٤ ش)، أي الامتثال لمقتضيات السياسة والميدان لتحقيق الوحدة فعليًا، لتتجاوز الشعارات وترجم إلى نتائج ميدانية. في الواقع، صحيح أن حل مسألة فلسطين مرتبط باتحاد العالم الإسلامي، لكن لتحقيق النتائج، فإن تدخل الدول بشكل خاص في هذه القضية له أهمية كبيرة. من الواضح أنه في ساحة الدول، لا يمكن الاعتماد بشكل معتبر على دول غير العالم الإسلامي؛ وإن العمل المشترك للعالم الإسلامي (اتحاد العالم الإسلامي) الذي يرغب في أن يكون له تأثير على الساحة السياسية يعتمد على التوصل إلى موقف مشترك بين الدول التي هي الفاعلون الرئيسيون في السياسة، ومادام أننا في أفق الدول نتنازع فيما بيننا، فإن جهودنا ستكون فاشلة وبدون أثر (الأنفال، ٤٦). الشرط الأساسي لتحقيق اتحاد حقيقي هو: أولاً إيجاد التفاهم وتجنب التفرقة والصراع بيننا (وقد يتضمن ذلك ضرورة تعديل بعض المواقف الرسمية للمسؤولين الإيرانيين تجاه الدول القائمة في العالم الإسلامي)؛ وثانياً، عند الوصول إلى حل، يجب أن يكون الهدف فعالاً هو التوافق والسعي للوصول إلى نقطة الاتفاق، لا مجرد مطالبة الآخرين بقبول حلنا فقط. وهذا لا يعني التخلي عن حلنا منذ البداية وتنفيذ ما يقوله الآخرون، بل يجب أولاً تعزيز وتدقيق حلنا لدى أنفسنا من خلال توضيحات تشمل جميع الاعتبارات السياسية والثقافية التي تجعل الآخرين مقتنعين، ثم في أجواء التفاهم والتعاون بين دول العالم الإسلامي، يحاول كل طرف (بما في ذلك نحن) تقديم حله وإقناع الآخرين به. الفرق بين الوصول إلى حل بالتشاور المتفاهم ليكون محل إجماع الجميع، وبين السعي فقط ليقبل الآخرون حلنا بطريقة نعرف مسبقاً أن الدول القائمة من الصعب أن تقبلها. الوحدة الجبهوية لا تتطلب الوحدة الأيديولوجية؛ بمعنى أنه بينما نحافظ على مواقفنا من الناحية الأيديولوجية، يمكننا وضع النزاعات جانباً، ومن أجل الهدف المشترك (إنقاذ الشعب الفلسطيني المظلوم من هذا الظلم الطويل) الوصول إلى توافق بين الحكومات بشأن كيفية تحقيقه. تماماً كما في نقاش وحدة الشيعة والسنة، ففي حين أننا لا نتنازل عن أي من مبادئ التشيع، فإننا لا نسمح بظهور أي جوانب من معتقداتنا الأيديولوجية التي قد تجرح مشاعر الطرف الآخر. في أجواء التفاهم بين دول العالم الإسلامي، يمكن أن تتفق السياسة على حل معين -ونحن نسعى لأن يكون حلنا- وإذا صدرت صوت موحد من دول العالم الإسلامي، يمكن إجبار إسرائيل وأمريكا على قبوله.

٥. الاستنتاج

مع حدوث الثورة الدستورية في إيران، ثم حكم البهلوية، تغير وضع الحكومة في إيران من حالة الحكم التقليدي ذو المتطلبات الخاصة إلى حالة الدولة الوطنية (nation-state) التي كانت تثبت في العديد من مناطق العالم، وأدخلت كلمة «الأمة» ((nation)) إلى أدبياتنا الاجتماعية. هذا في حين أن الهوية الاجتماعية التي تشكل أساس الحضارة الإسلامية كانت تُشير إليها الأدبيات الدينية بمفتاح «الأمة»؛ وفي ذلك الوقت نشب صراع شديد بين هذين المفهومين. مع قيام الثورة الإسلامية وتشكيل نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، أعيد فتح ملف العلاقة بين «الأمة» و«الأمة الإسلامية»، ومن القضايا المهمة التي ظلت دائماً أمام صانعي السياسات ومهتمي هذا النظام، ويظهر أثرها في القرارات السياسية الكبرى، هو تقابل النهجين: «النهج الأمة-محور» و«النهج القومي». فكيف يمكن لحكومة دينية، تكون دائرة سلطتها الرسمية ضمن «أمة» محددة، أن تتابع اهتمامات «أمة» محددة أخرى؟ وعندما يحدث تعارض بين مصالح أو رغبات «الأمة» و«الأمة الإسلامية»، كيف يمكن للحكومة التي تعرف نفسها كحكومة دينية أن تجمع بين الاثنين؟ وإذا لم يكن الجمع ممكناً، أيهما يجب أن تفضل ولماذا؟ المثال الأبرز لهذا التناقض يظهر في السياسة الخارجية، في موقفها تجاه مسألة اغتصاب فلسطين والظلم الواقع على الشعب الفلسطيني. وقد تم في هذا المقال توضيح أن المواقف الفكرية التي تُطرح تحت عنوان «النهج الأمة-محور» وبصفة «إسلامية» في بلدنا، والتوصيات المرتبطة بالسياسات الكبرى للحكومة، قد لا تتوافق كثيراً مع التحليل القرآني لدور الحكومة الدينية. ولكي يمكن تحقيق الأهداف الإسلامية الأمة-محورية عبر حكومة مجبرة على العمل ضمن إطار الدولة الوطنية (nation-state)، يجب التحرك في أفق يسمح بتوحيد ودمج الاثنين بدل الصراع بينهما. وقد تم توضيح ذلك بشكل نموذجي في قضية محددة (فلسطين)، على المستويين الداخلي والخارجي، أن الأهداف الإسلامية الأمة-محورية يمكن متابعتها ضمن معنى «الأمة» مع أخذ ظاهرة الدولة الوطنية (nation-state) بعين الاعتبار.

المصادر

القرآن الكريم

ابن عطية، عبدالحق بن غالب (١٤٢٢ق). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٥. خامنه‌ای، سید علی (١٣/٧/١٤٠٣ش). *بیانات در خطبه نماز جمعه*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57811>

خامنه‌ای، سید علی (٢٢/١٢/١٣٦٨ش). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد حضرت ولی عصر*.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2275>

قابل دسترس در:

خامنه‌ای، سید علی (٢٤/٥/١٤٠٣ش). *بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره ملی شهدای استان کهگیلویه و*

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57489>

بویراحمد. قابل دسترس در:

خامنه‌ای، سید علی (٦/٨/١٤٠٣ش). *بیانات در دیدار خانواده‌های شهدای امنیت*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=58113>

خمینی، سید روح‌الله (١٣٨٥ش). *صحیفه امام*. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ١٣.

خمینی، سید روح‌الله (١٣٨٨ش). *آیین انقلاب اسلامی*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

ذوعلم، علی (١٣٨٤ش). *نظریه تحول در اسلام (رهیافتی در باب گفتمان دینی/انقلاب)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سوزنجی، حسین (١٤٠٣ش). *خانواده، تعلیم و تربیت (نشست‌های علمی همایش «خانواده مقاوم، چالش‌های اخلاقی در جهان متحول»)*. قم: انتشارات مرکز تحقیقات زن و خانواده.

الطباطبایی، السید محمدحسین (١٣٩٠ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ٩.

الطبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. طهران: ناصر خسرو، ج ٩، ٥.

الفرهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق). *کتاب العین*. قم: دار نشر هجرة، ج ١.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

قمی، علی بن ابراهیم (١٤٠٤ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب، ج ١.

کنوبلاخ، هوبرت (١٣٩٠ش). *جامعه‌شناسی معرفت*. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

المصطفوی، حسن (١٣٦٨ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ج ٦.

مطهری، مرتضی (١٣٦٢ش). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.

مناشری، دیوید (١٣٩٧ش). *نظام آموزشی و ساختن ایران مدرن*. ترجمه عرفان مصلح. تهران: نشر حکمت سینا.

نجفی، موسی (١٣٩٠ش). *تملن برتر*. تهران: نشر آرما.

Comparative Study of the Foundations of Resistance in Islamic Sharia and Contemporary International Law

Abedin Momenei¹, Saeed Nazari Tavakoli², Mostafa Khorramabadi³

¹ Professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding author). abedinmomenei@ut.ac.ir

² Professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran.
sntavakkoli@ut.ac.ir

³ PhD., Student, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran.
khoaramabadi.71@ut.ac.ir



Abstract

This article aims to conduct a comparative study of the foundations of the legitimacy of resistance in the Holy Quran, Islamic jurisprudence (*fiqh*), and contemporary international law. The main research question is on what basis resistance is recognized as legitimate in each of these two theoretical systems, and what their points of convergence and divergence are. The primary focus in the Islamic section is on defensive jihad, while in the international law section it is on the right to self-determination and legitimate defense. The research method is analytical-comparative and relies on the examination of Quranic verses, the opinions of Shia and Sunni jurists, and international instruments. In the first step, the concept of resistance is examined from lexical and terminological perspectives, and two minimal and maximal meanings are presented. In its minimal sense, resistance refers to legitimate defense against aggression. In its maximal sense, it also encompasses cultural, economic, and political dimensions. This article focuses on the minimal meaning—that is, military defense against occupation and aggression—and analyzes its religious and legal foundations. In the Quranic section, the following foundations are examined: First, the defense of the oppressed (*mustaḍ'afīn*), which is presented in Verse 75 of Surah An-Nisa as a divine obligation and makes fighting to save the oppressed a duty. Second, the divine permission for defensive jihad in Verse 39 of Surah Al-Hajj, which ties the legitimacy of fighting to the occurrence of oppression and aggression. Third, the principle of negating foreign domination, derived from Verse 141 of Surah An-Nisa, which has been

Cite this article: Momenei, A., Nazari Tavakoli, S. & Khorramabadi, M. (2026). Comparative Study of the Foundations of Resistance in Islamic Sharia and Contemporary International Law. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 65-82. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80031>

Received: 2025-05-08 ; **Revised:** 2025-06-04 ; **Accepted:** 2025-06-29 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



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

transformed in *fiqh* into the rule of *Nafy al-Sabīl* (negation of the way [for domination]). Fourth, the necessity of patience and constant vigilance, which portrays resistance as a continuous process requiring permanent preparedness. In addition to these foundations, the Quran also establishes a clear ethical framework, including the principle of non-aggression and the prohibition of killing innocents, which form the basis of the rules of war in Islam. Next, the status of resistance in Islamic jurisprudence is examined. Although the term “resistance” is not used in classical *fiqh* works, there is a consensus among Islamic schools of thought on the obligation of defensive jihad. Islamic *fiqh* has established specific rules for this defense, including the prohibition of attacking non-combatants, observance of proportionality, fidelity to covenants, and avoidance of indiscriminate destruction. In the section on contemporary international law, the article shows that although the principle of the prohibition of the use of force was established after the World Wars, international instruments have recognized certain exceptions. Article 51 of the UN Charter recognizes the right of states to self-defense in the event of an armed attack. Additionally, UN General Assembly resolutions, especially the Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations (Resolution 2625) and certain resolutions related to anti-colonial struggles, have affirmed the legitimacy of peoples’ struggles for liberation from colonialism and foreign occupation. However, this legitimacy is conditional upon compliance with international humanitarian law, including the principle of distinction between civilians and combatants and the principle of proportionality. The distinction between legitimate resistance and terrorist acts is also made on this basis. In the comparative section, the article identifies three main areas of convergence: first, acceptance of the principle of defense against aggression; second, emphasis on observing ethical and humanitarian standards during resistance; and third, the common goal of liberation from domination and the realization of a form of independence. In contrast, there are also significant differences: First, the difference in the source of legitimacy—in Islam, legitimacy derives from divine revelation, whereas in international law it is based on the will of states and international agreements. Second, the difference in the nature of resistance—in Islamic *fiqh*, resistance is a religious duty and sometimes an individual obligation (*wājib ‘aynī*), while in international law it is a right that may be exercised or waived. Third, the difference in the ultimate objective—in Islam, the goal is the realization of divine justice and the victory of the faith, whereas in international law the primary objective is the preservation of territorial integrity and national sovereignty. Fourth, the difference in enforcement mechanisms—in international law, institutions such as the Security Council have a supervisory role, but their performance faces political challenges. In conclusion, the study finds that despite fundamental differences, there is a degree of practical convergence between the two approaches regarding defense against occupation and adherence to humanitarian principles. This potential can serve as a basis for developing a comprehensive ethical-legal framework to support legitimate resistance and protect the rights of oppressed nations.

Keywords: Resistance, Quran, Islamic Fiqh, International Law, Legitimate Defense, Occupation.



مقارنة تطبيقية لأسس المقاومة في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر

عابدين مومني^١، سعيد نظري توكلي^٢، مصطفى خرم آبادي^٣

^١ الأستاذ، فرع الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، جامعة طهران، طهران، إيران. (الكاتب المسؤول). abedinmomeni@ut.ac.ir

^٢ أستاذ، فرع الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، جامعة طهران، طهران، إيران. sntavakkoli@ut.ac.ir

^٣ طالب مرحلة الدكتوراة في اختصاص الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، جامعة طهران، طهران، إيران. khoaramabadi.71@ut.ac.ir

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إجراء مقارنة تحليلية للأسس التي تمنح الشرعية للمقاومة من منظور القرآن الكريم والفقه الإسلامي والقانون الدولي المعاصر. وتتمثل إشكاليته الرئيسية في الكشف عن طبيعة هذه الأسس ومواطن الاتفاق والاختلاف بين الخطابين الديني والقانوني، مع التركيز على الجهاد الدفاعي في الفقه الإسلامي وحق تقرير المصير في القانون الدولي. اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، من خلال استقراء النصوص القرآنية وتفسيرها وفق المنهج الموضوعي، واستعراض الآراء الفقهية في المذاهب الإسلامية المختلفة (الشيعية والسنية) مع الاستناد إلى أمهات المصادر التفسيرية والفقهية، إضافة إلى تحليل الوثائق الدولية ذات الصلة كميثاق الأمم المتحدة وقرارات الجمعية العامة والأعراف الدولية. توصل البحث إلى أن القرآن الكريم يطرح المقاومة باعتبارها تكليفاً إلهياً وأخلاقياً لا مجرد حق، يستند إلى مبدأ الدفاع عن المستضعفين ونفي الهيمنة الأجنبية، مع إجماع فقهي في المذاهب الإسلامية على وجوب الجهاد الدفاعي كفرصة عينية أو كفاية عند الاحتلال. في المقابل، يعترف القانون الدولي المعاصر بحق الشعوب في مقاومة الاحتلال استناداً إلى حق تقرير المصير والدفاع المشروع المنصوص عليه في المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة، لكنه يعتبره حقاً قانونياً قابلاً للتقييد وليس تكليفاً ملزماً. وكشف البحث عن تقارب عملي بين المنظورين في ضرورة الالتزام بالمبادئ الأخلاقية الإنسانية أثناء المقاومة، كحماية المدنيين والتمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، مع تباين جوهري في مصدر الشرعية (إلهي في القرآن مقابل وضعي في القانون الدولي) وفي غاية المقاومة (العدل الإلهي والفلاح الأخروي مقابل السيادة الوطنية والاستقلال السياسي). وقد خلص البحث إلى أن تكامل الرؤيتين يمكن أن يؤسس لإطار قانوني-أخلاقي جامع يحمي حقوق الشعوب في مواجهة الاحتلال والظلم، مع ضرورة معالجة إشكالية ازدواجية المعايير في تطبيق القانون الدولي.

الكلمات المفتاحية: المقاومة، القرآن، الفقه الإسلامي، القانون الدولي، الدفاع المشروع، الاحتلال.

استناداً إلى هذه المقالة: مومني، عابدين؛ نظري توكلي، سعيد؛ خرم آبادي، مصطفى (٢٠٢٦). مقارنة تطبيقية لأسس المقاومة في

الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر. *الحكومة في القرآن والسنة*، (١)، صص ٦٥-٨٢.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80031>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٥/٠٨؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/٠٤؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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

١. المقدمة

ليست مقاومة الهيمنة والعدوان والظلم ظاهرة حبيسة زمان أو مكان محددين، بل هي متأصلة في الفطرة الإنسانية والمفاهيم الأساسية للفكر البشري. من كفاح اليونانيين القدماء من أجل الاستقلال إلى انتفاضات التحرر في القرن العشرين، يشهد التاريخ الإنساني على هذه الحقيقة: أن الإنسان سعى دائماً للحفاظ على كرامته وحرية وحقه في حياة مستقلة. وقد تجسد هذا الثبات تارة في عصيان مدني، وتارة أخرى في مقاومة مسلحة، حيث تم تعريف أطره النظرية وتفسيرها في خطابين رئيسيين: الفكر الديني والقانون الدولي. في العالم الإسلامي، يؤكد القرآن الكريم بصفته المصدر الرئيسي للشرعية، من خلال رفض الظلم والاستكبار بشكل مطلق، على ضرورة الدفاع عن المظلومين والثبات في وجه المعتدي. فآيات مثل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ...﴾ (النساء، ٧٥)، لا تمنح الإذن فحسب، بل تُصدر أمراً بالقتال في سبيل الله لإنقاذ المستضعفين، مقدمة الجهاد الدفاعي كفريضة شرعية على المسلمين. وهذا المنظور يرتقي بالمقاومة من مجرد رد فعل سياسي إلى فريضة إلهية. من ناحية أخرى، في مجال القانون الدولي المعاصر، خاصة بعد كوارث الحروب العالمية، بُذلت جهود واسعة لتنظيم العلاقات بين الدول ومنع استخدام القوة. ومع ذلك، فإن بعض الوثائق مثل ميثاق الأمم المتحدة، من خلال الاعتراف بالحق الأصيل في الدفاع المشروع (المادة، ٥١) ومبدأ حق تقرير المصير للشعوب، منحت الشرعية للمقاومة في وجه الاحتلال والاستعمار. وقد رفع هذا التطور حقوق المقاومة من مفهوم عرفي إلى مبدأ قانوني، ممهداً الطريق لكفاحات مشروعة للعديد من حركات التحرر. إن السؤال الرئيس والذي يسعى هذا البحث للإجابة عنه هو: ما هي الأسس التي تُضفي الشرعية على المقاومة في القرآن الكريم والفقه الإسلامي، وكيف يمكن التوفيق بينها وبين مبادئ القانون الدولي المعاصر؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية، هي: في أي إطار يشرع القرآن الكريم المقاومة وما هي مقوماتها؟ ما هو موقع المقاومة في الفقه الشيعي والسني؟ تحت أي ظروف يعترف القانون الدولي بشرعية المقاومة؟ وأخيراً، ما هي أهم نقاط الالتقاء والتباين بين الخطاب الديني والقانوني في هذا المجال؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، ينطلق البحث من فرضية رئيسية مفادها أن أسس المقاومة في القرآن الكريم تستند إلى مبادئ الدفاع عن المظلومين ونفي هيمنة الأجانب، وهي مبادئ ترتقي بالمقاومة من مجرد حق إلى فريضة إلهية، وهو ما يختلف عن أساسها في القانون الدولي القائم على مبدأ السيادة الوطنية والاستقلال السياسي. غير أن هذا الاختلاف لا يمنع وجود تقارب ملحوظ يمكن أن يشكل قاعدة لوضع إطار قانوني-أخلاقي شامل. ولتحقيق ذلك، سيتم تقسيم البحث إلى خمسة أقسام رئيسية: يعقب هذه المقدمة مبحث تأصيلي في مفهوم المقاومة، يليه مبحث عن الأسس القرآنية للمقاومة، ثم مبحث عن مكانتها في القانون الدولي المعاصر، يتبعه مبحث

عن رؤية الفقه الإسلامي، وأخيراً مبحث مقارن يخلص إلى النتائج والتوصيات.

٢. مفهوم المقاومة: تأصيل وتعريف

أشار الدكتور أصغر افتخاري في كتابه "المقاومة في الإسلام" (افتخاري، ١٣٩٩ش، ص ٨٠) إلى أنّ المقاومة لها معانٍ مختلفة ولكن بالتأمل في استعمالاته المتنوعة، يمكن القول: إنه إلى جانب هذا المعنى الشائع، توجد طائفة متنوعة من المعاني اللغوية الأخرى، يشكل كل منها وجهًا من النظام الدلالي لمفهوم المقاومة. وأهم عناصر هذه الشبكة الدلالية هي:

أولاً: الاستقامة (Resistance): تدل "الاستقامة" على الصلابة الداخلية لظاهرة ما؛ بحيث تمكنها من المقاومة في وجه القوة المهاجمة.

ثانياً: الوقوف / الصمود (Withstand): يدل "الوقوف في وجه شيء" على قيام الفاعل المستهدف بوضع نفسه في مسار المهاجم ومقابلته، بحيث يسد الطريق أمامه.

ثالثاً: التحمل (To endure): يدل "التحمل" على قبول تبعات وضغوط فعل المهاجم والصبر عليها؛ بحيث يؤدي ذلك إلى استنزاف قدرة المهاجم.

رابعاً: الدفاع (Defence): يدل "الدفاع" على مجموعة متنوعة من إجراءات الفاعل المستهدف، والتي تؤدي بشكل ما إلى دفع الفاعل المهاجم أو قمعه.

خامساً: المنع (To prevent): يدل "المنع" على ردع الفاعل المهاجم عن القيام بفعل ضد الهدف، وذلك عن طريق خلق "مانع" أمامه.

سادساً: ضبط النفس (... Stop yourself from): إمساك النفس عن ... "أو ضبط النفس، هو أحد أنواع المنع، ويُفهم من خلال النظر إلى الفاعل المستهدف (وليس المهاجم). إن ضبط النفس، لأنه يوسع نطاق المقاومة ليشمل المستوى الداخلي ومجال الفاعل المستهدف، هو جدير بالتأمل.

سابعاً: المعارضة (To oppose): تدل "المعارضة" على الفعل العملي للفاعل المستهدف في مواجهة الفاعل المهاجم، وتشير إلى نوع من "الوقوف" يكون فيه التعارض في حدود المعارضة (وليس التعارض العملي كالحرب).

ثامناً: القتال (Fighting): القتال "هو من بين الدلالات العملية للوقوف، وسمته البارزة هي استخدام عنف العنف الذي يميزه عن غيره من أنواع المعارضة.

تاسعاً: الحماية والحفظ من التأثيرات (not being effected): ... يدل "الحفظ" على سعي الفاعل المستهدف إلى إبعاد نفسه عن نطاق تأثير سياسات الفاعل المهاجم، ويمكن أن يشمل ذلك طيفاً متنوعاً من الإجراءات.

عاشراً: الرفض (Refuse): يدل "الرفض" على دلالة عامة وأشمل من المعارضة؛ بحيث يفيد "عدم القبول" وليس مجرد المعارضة الفعلية.

أحياناً يقدم بعض العلماء المسلمين معنى المقاومة بأنها الدفاع عن الدين والأراضي الإسلامية مقابل الغطرسة والعدوان العسكري أي كما قال عنه الشيخ وهبة الزحيلي الجهاد الدفاعي (الزحيلي، ١٩٩٢م، ص ١٢٤) في كتابه آثار الحرب في الفقه الإسلامي رغم أن صاحب الجواهر قال بأن الجهاد الدفاعي ليس بجهاد بل هو الدفاع (نجفي، ١٣٨٤ش، ص ١٥). وأحياناً بعض العلماء المسلمين مثل الإمام السيد علي الخامنئي قدّموا مفهوم المقاومة بأن مفهوم المقاومة أعم جداً من مفهوم الدفاع العسكري فإنّها تشمل المقاومة الثقافية وغيرها.^١ من ناحية القانوني الدولي فعرفت المادة الثانية من لائحة لاهاي لعام ١٩٠٧م المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية، الشعب القائم أو المنتفض في وجه العدو بأنه "مجموعة من المواطنين من سكان الأراضي المحتلة، الذين يحملون السلاح ويتقدمون لقتال العدو، أكان ذلك بأمر حكومتهم أو بدافع اندفاعهم الوطني، وعليه أضحي من واجب الشعوب المتعرضة للعدوان أن تهب للدفاع عن نفسها وحقوقها" (أبو قوس، ٢٠٠٦م، ص ٢٦). وأفراد المقاومة المسلحة أو الأنصار هم عناصر لا ينتمون إلى أفراد القوات المسلحة النظامية، لكنهم يأخذون على عاتقهم القيام بعمليات القتال دفاعاً عن المصالح الوطنية أو القومية ضد قوى أجنبية (العراقي، ٢٠١١م، ص ٢).

ويقصد أيضاً بالمقاومة والحركات المنظمة لها بأنها عبارة عن منظمات شعبية، أخذت على عاتقها مهمة تحرير شعوبها وأوطانها من التواجد العسكري الأجنبي فوق ترابها الوطني، وتستمد المقاومة شرعيتها من تأييد الجماهير لها، وتتخذ عادةً من أقوال البلاد المحيطة حرماً لها تستمد منها تمويلها وتدريب قواتها، ويُعرف أيضاً باسم حرب العصابات التي يمكن وصفها بأنها منظمات وطنية ذات جناحين سياسي وعسكري، تنشأ في البلدان المستعمرة، وتقود كفاحاً مسلحاً من أجل التحرر وحق تقرير المصير (أحمد، ١٩٩٩م، ص ٥٠٠). والمقاومة الشعبية ليست سوى عمليات يقوم بها أفراد الشعب العاديين، بهدف الضغط على المعتدي وإجباره على التنازل عن الأراضي التي يحتلها أو وقف عدوانه (أبو الوفاء، ١٩٩٦م، ص ٦٥٠). والمقاومة تعني الاستخدام المشروع لكل الوسائل بما فيها القوة المسلحة لدفع العدوان، وإزالة الاحتلال والاستعمار، وتحقيق الاستقلال، ورفع الظلم المسنود بالقوة المسلحة، بوصفها أهدافاً سياسية. والرأي المختار هو أننا نستطيع أن نقول بأن المقاومة لها حد أعلى وهي المنظومة التي تشمل الجانب العسكري والثقافي والاقتصادي وغيره من الجوانب وكذلك

١. في الذكرى السنوية لتحرير مدينة خرمشهر

<https://search.eitaa.com/?url=https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52847>

لها حد أدنى وهو الدفاع المشروع أو الجهاد الدفاعي وهنا في هذه المقالة سنركّز على الحد الأدنى والذي يعتمد على الرد العسكري للعدوان.

٣. الأسس القرآنية للمقاومة

يقدم القرآن الكريم، بصفته المصدر الرئيسي للفكر الإسلامي، رؤية شاملة لمسألة المقاومة تتجاوز المفهوم العسكري المحض. وللكشف عن هذه الرؤية، يعتمد البحث على منهج "التفسير الموضوعي" الذي يهدف إلى جمع الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع واحد وتفسيرها في ضوء بعضها البعض للوصول إلى نظرة قرآنية كلية. وقد تم انتقاء المفاهيم والمحاور الرئيسة المتعلقة بالمقاومة بعد استقراء شامل للآيات التي تناولت مواضيع الدفاع والجهاد والظلم والاستضعاف.

٣-١. مشروعية المقاومة على أساس الدفاع عن المستضعفين

يُعد الدفاع عن المستضعفين ومحاربة الظلم أهم أساس تستند إليه مشروعية المقاومة في القرآن. فآية ٧٥ من سورة النساء، بوصفها الوثيقة الرئيسة للجهاد الدفاعي، تُصرّح بهذا التكليف بوضوح: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾. تظهر هذه الآية بوضوح أن الكفاح لإنقاذ المظلومين، حتى لو كانوا في أرض غير أرض المسلمين، هو واجب ديني. في تفسير هذه الآية، يذكر العلامة الطباطبائي أنها موجهة إلى المسلمين الذين كانوا يعيشون في المدينة وكانوا غير مباشرين بوضع المظلومين في مكة، وأنها تفرض عليهم وجوب الجهاد لإنقاذ المستضعفين من المسلمين (الطباطبائي، ١٣٩٧ق، ج ٥، ص ٢٩١). كما يرى الفخر الرازي أن هذه الآية دليل على وجوب دفع الظلم عن المظلوم، حتى لو لم يكن مسلماً (الرازي، ١٤٢٠ق، ج ١٠، ص ١٤٩).

٣-٢. الإذن الإلهي للجهاد الدفاعي

تُمثل الآية ٣٩ من سورة الحج أول إذن إلهي بالجهاد والكفاح: ﴿أُوذِنَ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾. تُعلن هذه الآية مشروعية الجهاد بسبب الظلم والعدوان على المسلمين، وهي بذلك تفصل بين الجهاد الدفاعي وغيره. ويؤكد مفسرون مثل مكارم الشيرازي (١٣٧٤ق، ج ١٤، ص ٥٥) والزمخشري (الزمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ١٧٦) على أن هذه الآية نزلت رداً على ظلم قريش واعتدائها على المسلمين، وأنها تمنحهم الإذن بحمل السلاح للدفاع عن أنفسهم.

٣-٣. نفي الهيمنة ومبدأ "عدم السبيل"

من الأسس الرئيسة الأخرى للمقاومة، نفي أي نوع من الهيمنة أو ولاية الكافرين على المؤمنين.

فقد جاء في الآية ١٤١ من سورة النساء ما يؤسس لهذا المبدأ: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. تُشكّل هذه الآية، بوصفها قاعدة فقهية وقانونية، الأساس للمقاومة في وجه الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للأجانب (جوادي آملي، ١٣٨٦ق، ص ١١٢). فمن وجهة النظر الفقهية، أي معاهدة تؤدي إلى هيمنة سياسية أو اقتصادية للأجانب على المجتمع الإسلامي، بناءً على هذه الآية، تُعد غير مشروعة وباطلة (البجنوردي، ١٤١٩ق، ج ١، ص ١٨٦).

٣-٤. الثبات والصبر والمراقبة

لا تُعد المقاومة في المنظور القرآني عملاً عسكرياً فحسب، بل هي عملية مستمرة تحتاج إلى صبر وثبات. فقد جاء في الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. ويشير مفهوم "المراقبة" إلى حراسة الحدود والاستعداد العسكري للدفاع عن ثغور الإسلام. وتظهر هذه الآية أن المقاومة استراتيجية طويلة المدى تحتاج إلى ثبات فردي وجماعي.

٣-٥. المبادئ الأخلاقية للمقاومة

في الوقت الذي يمنح القرآن الشرعية للمقاومة، فإنه يضع لها إطاراً أخلاقياً. ففي الآية ١٩٠ من سورة البقرة، يوضح مبدأ "عدم الاعتداء": ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ كُنُفَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. تجيز هذه الآية شن الحرب فقط في الظروف الدفاعية مع مراعاة المبادئ الأخلاقية. كما تؤكد آيات أخرى، مثل الآية ٣٢ من سورة المائدة التي تعتبر قتل إنسان بريء بمثابة قتل البشر جميعاً، على ضرورة احترام حقوق الإنسان في جميع الظروف. وتشكل هذه المبادئ أساس قوانين الحرب في الإسلام.

٤. مكانة المقاومة في القانون الدولي المعاصر

بعد كوارث الحروب العالمية، سعى المجتمع الدولي إلى وضع قواعد تحظر اللجوء إلى القوة. ومع ذلك، فقد اعترف القانون الدولي المعاصر بمكانة للمقاومة في مواجهة الظلم والعدوان. ويستند منح هذه الشرعية إلى أسس قانونية واضحة تجسدت في العديد من الوثائق الدولية.

٤-١. الأساس الوثائقي لشرعية المقاومة

تعتبر قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة الحجر الأساس في إقرار شرعية كفاح الشعوب من أجل التحرر. يُعد قرار الجمعية العامة رقم ١٣٠/٤٥ (١٩٩٠) من أبرز هذه القرارات، حيث "يؤكد من جديد شرعية كفاح الشعوب من أجل الاستقلال والوحدة الوطنية والتحرر من السيطرة الاستعمارية

والفصل العنصري والاحتلال الأجنبي بجميع الوسائل المتاحة، بما في ذلك الكفاح المسلح." كما سبق ذلك قرار الجمعية العامة رقم ٣١٠٣ (١٩٧٣) الذي أقر بالمبادئ المتعلقة بالوضع القانوني للمقاتلين ضد السيطرة الاستعمارية والاحتلال الأجنبي، معتبراً نضالهم مشروعاً ومطالباً بمعاملتهم كأسرى حرب في حال الأسر وفقاً لاتفاقيات جنيف.

ويُعتبر قرار الجمعية العامة رقم ٢٦٢٥ (١٩٧٠) المعروف باسم "إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية" من الوثائق المحورية، إذ ينص على واجب كل دولة في الامتناع عن أي عمل قسري يحرم الشعوب من حقها في تقرير المصير، كما يقرر أن لهذه الشعوب الحق في التحرر من السيطرة الأجنبية (Brownlie, 2008, p. 582).

٢-٤. الإطار القانوني المنظم

بينما تمنح الوثائق السابقة الحق في المقاومة، فإنها تضعها في الوقت ذاته ضمن إطار قانوني يحكم استخدام القوة. ينص ميثاق الأمم المتحدة، المادة ٥١، على "أنه ليس في هذا الميثاق ما يُضعف الحق الأصيل في الدفاع عن النفس فردياً أو جماعياً إذا اعتُدي على عضو من الأمم المتحدة بعمل مسلح". هذا الحق هو آلية حصرية للدول وليس للأفراد أو الجماعات، ويخضع لإشراف مجلس الأمن الذي يجب إبلاغه فوراً بأي إجراء اتخذ دفاعاً عن النفس (Shaw, 2021, p. 1131). كذلك، فإن الحق في المقاومة، بما في ذلك المسلحة، ليس مطلقاً، فهو يخضع بشكل كامل لقواعد القانون الدولي الإنساني، وخاصة مبادئ التمييز بين المدنيين والمقاتلين، والتناسب، والضرورة العسكرية. وأي عمل لا يلتزم بهذه القواعد يقع خارج نطاق الحماية القانونية (Dinstein, 2016, p. 235). وهذا هو المعيار الجوهري للتمييز بين المقاومة المشروعة والإرهاب: فالمقاومة المشروعة نضال منظم ضد قوة احتلال، ملتزم بقانون الحرب، في حين يستهدف الإرهاب المدنيين عشوائياً بهدف نشر الرعب، وهو محظور دولياً بغض النظر عن الدافع (Shaw, 2021, p. 1160-1164).

٣-٤. تحديات التطبيق وأزمة التنفيذ

رغم وضوح الإطار القانوني النظري، فإن التطبيق العملي يواجه تحديات جسيمة. ينتقد الأمين العام للأمم المتحدة أنطونيو غوتيريش ما وصفه بانقلاب المعايير، حيث "يتم استبدال سلطة القانون بقانون السلطة"، مشيراً إلى أن بعض القوى الكبرى تعامل القانون الدولي على أنه لا ينطبق عليها، مما يؤدي إلى نظام معايير مزدوج. ويكمن أحد أسباب هذه الأزمة في عجز مجلس الأمن عن تنفيذ مهامه

1. United Nations. (2023, January 12). Secretary-General's remarks to the Security Council debate on the Rule of Law among Nations. United Nations Secretary-General.

الأساسية في حفظ السلم والأمن الدوليين بشكل عادل، بسبب الاستخدام السياسي لحق النقض (الفيتو) من قبل أعضائه الدائمين (Shaw, 2021, p. 1374).

٥. مكانة المقاومة في الفقه الإسلامي

يتبنى الفقه الإسلامي، بوصفه النظام القانوني للإسلام، موقفاً واضحاً تجاه مسألة الجهاد والدفاع المشروع. ولم يجرِ الحديث عن عنوان "المقاومة" لفظاً على لسان الفقهاء القدماء في كتبهم، كما صرح بذلك الشيخ محمد مهدي آصفی في كتابه "فقه المقاومة" (آصفی، ١٤٢٥ق، ص ١٥)، غير أن علماء المسلمين من مختلف المذاهب لم يختلفوا قط في مسألة الدفاع أو الجهاد الدفاعي، وإنما جرى الاختلاف في قضايا جزئية أو في المصاديق. على سبيل المثال كما ذكر سابقاً صاحب الجوار قال بأنّ الجهاد الدفاعي ليس بجهاد بل إنّ الدفاع ويشرح سبب تسميته بالدفاع ولا بالجهاد أنّه "يجب الدفاع على من كل من يخشى على نفسه مطلقاً" (النجفي، ١٣٨٤ش، ج ٢١، ص ١٧) أي أنّه رحمه الله أراد أن يقول ضرورة القيام بالدفاع أمر واضح تماماً ولا يحتاج القيام به إلى فتوى العلماء كما الجهاد الابتدائي يحتاج إليها.

٥-١. الدفاع، موقع الإجماع

يقسم فقهاء الشيعة وأهل السنة الجهاد إلى نوعين رئيسيين: الجهاد الابتدائي (الجهاد لنشر الإسلام) والجهاد الدفاعي (الجهاد للدفاع عن النفس والوطن والدين). وفي حين توجد خلافات حول شروط الجهاد الابتدائي، إلا أن هناك إجماعاً بين الفقهاء على وجوب الجهاد الدفاعي وهو كما ذكرنا سابقاً الحد الأدنى للمقاومة.

- **في فقه الإمامية:** يرى فقهاء الشيعة أن الجهاد الدفاعي من الواجبات الكفائية التي تتحول إلى فرض عين على جميع المكلفين في حالة هجوم العدو على حدود البلاد الإسلامية أو احتلال أراضي المسلمين (النجفي، ١٣٨٤ش، ج ٢١، ص ١٥). وأشار ابن إدريس في كتاب السرائر إلى أنّه "اللهم إلا أن يدهم المسلمين والعياذ بالله أمر من قبل العدو يخاف منه على بيضة الإسلام، ويخشى بواره، وبيضة الإسلام: مجتمع الإسلام وأصله، أو يخاف على قوم منهم، وجب حينئذ أيضاً جهادهم ودفاعهم، غير أنّه يقصد المجاهد والحال ما وصفناه الدفاع عن نفسه، وعن حوزة الإسلام، وعن المؤمنين، ولا يقصد الجهاد مع السلطان الجائر، ولا مجاهدتهم ليدخلهم في الإسلام، وهكذا حكم من كان في دار الحرب، ودهمهم عدو يخاف منه على نفسه، جاز أن يجاهد مع الكفار دفعاً عن نفسه وماله، دون الجهاد الذي يجب في الشرع" (ابن إدريس الحلّي، ١٤١٠ق، ج ٢، ص ٤). ويؤكد الإمام الخميني أنّه إذا تعرضت أي أرض من أراضي الإسلام للهجوم، فإنه يجب على الجميع الدفاع عنها

بكل الوسائل الممكنة (الخميني، ١٤١٠ق، ج ١، ص ٣١٤). وأشار العلامة الحلي في كتابه "قواعد الأحكام" إلى أنّ الدفاع عن النفس والأهل والعيال بكل ما يستطيع واجب، ولا يجوز الاستسلام للعدو، ويجوز للإنسان أن يدافع عن ماله كما يدافع عن نفسه، والمدافع إذا قتل فهو شهيد (العلامة الحلي، ١٤١٣ق، ج ١، ص ٥٧١). وأشار أيضاً في كتابه الآخر "تذكرة الفقهاء" إلى أنّ من قُتل في سبّته (خندقه أو مترسه) فهو شهيد (العلامة الحلي، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٣٠٧). والمقصود بذلك هو الجهاد الدفاعي، لأن المتمركز في الخندق عادةً ما يخوض حرباً دفاعية.

- **في فقه أهل السنة:** يتفق فقهاء المذاهب الأربعة على وجوب الجهاد الدفاعي أو ما سمّاه البعض بجهاد الدفع وهو في حالة يهاجم العدو بلداً من البلاد الإسلامية وتتعرض الأنفس والأموال والنساء للخطر. ومن هنا أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي "قرار رقم ٢٠٧" (٢٠١٥م) كالتالي:

جهاد الدفع: وهو ما يفرضه واجب الدفاع الشرعي المقرر إذا حدث اعتداء على الأمة أو المجتمع أو الدين أو الوطن أو الأفراد، وهذا الجهاد يزول حكمه بزوال الاعتداء وخروج العدو من بلاد المسلمين. يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة، ١٩٠).

سيصبح المقال طويلاً جداً إذا أردنا أن نعرض كل الفتاوى للعلماء السنة بشأن مسألة الدفاع ولكن مع ذلك سنعرض عدداً منها أنموذجاً كالتالي:

- **الفقه المالكي:** إجتمع علماء المذهب المالكي على أنّ الدفاع أمر واجب على كل المسلمين ويرون وجوب جهاد الدفع جهاداً عينياً (الخديم، د.ت، ج ١، ص ٣٦٤). ومن هذا المنطلق قال محمد بن أحمد الدسوقي في كتابه الذي ألفه شرحاً على كتاب الشرح الكبير لأحمد بن محمد الدردير "ويتعين الجهاد بفجء العدو، أي توجه الدفع بفجئ (مفاجأة) على كل أحد وإن امرأة أو عبداً أو صبيّاً، ويخرجون ولو منعهم الولي والزوج ورب الدّين" (الدسوقي، د.ت، ج ٢، ص ١٧٤).

- **الفقه الحنفي:** واجتمع علماء المذهب حنفي أيضاً على أنّ الدفاع أمر واجب على كل المسلمين وقال عنه ابن عابدين (١٤١٢ق، ج ٣، ص ٢٣٨): "وفرض عين إن هجم العدو على ثغر من ثغور الإسلام فيصير فرض عين على من قرب منه، فأما من وراءهم ببعد من العدو فهو فرض كفاية إذا لم يحتج إليهم، فإن احتيج إليهم بأن عجز من كان بقرب العدو عن المقاومة مع العدو أو لم يعجزوا عنها ولكنهم تكاسلوا ولم يجاهدوا فإنه يفترض على من يليهم فرض عين كالصلاة والصوم لا يسعهم تركه، وثم إلى أن يفترض على جميع أهل الإسلام شرقاً وغرباً على هذا التدريج" وما اختلف علماء المذهب الحنفي في هذا الأمر بل يمثل هذا أفتى ابن الهمام (د.ت، ج ٥، ص ١٩١) والكاساني (١٤٠٦ق، ج ٧، ص ٧٢) وابن نجيم (د.ت، ج ٥، ص ١٩١).

- **الفقه الشافعي:** واجتمع علماء المذهب حنفي أيضا على أنّ الدفاع أمر واجب على كل المسلمين جاء في نهاية المحتاج للرملي: "فإن دخلوا بلدة لنا وصار بيننا وبينهم دون مسافة القصر فيلزم أهلها الدفع حتى من لا جهاد عليهم، من فقير وولد وعبد ومدين وامرأة" (الرملي، ١٤٠٤ق، ج ٨، ص ٥٨).

- **الفقه الحنبلي:** جاء في (المغني) لابن قدامة: "ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع: ١. إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان. ٢. إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم. ٣. إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير" (المغني، ١٣٨٨ق، ج ٨، ص ٣٤٥). ويقول ابن تيمية: "إذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب، إذ بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة، وأنه يجب النفير إليها بلا إذن والد ولا غريم، ونصوص أحمد صريحة بهذا" (الفتاوى الكبرى، ١٣٨٦ق، ج ٤، ص ٦٠٨). وقال في السياق ذاته ابن عثيمين: "يجب الجهاد ويكون فرض عين إذا حضر الإنسان القتال ... الثاني: إذا حصر بلده العدو فيجب عليه القتال دفاعاً عن البلد، وهذا يشبه من حضر الصف في القتال؛ لأن العدو إذا حصر البلد فلا بد من الدفاع" (ابن عثيمين، ١٤٢٥ق، ج ٨، ص ١٣-١٠).

٥-٢. شروط وضوابط المقاومة في الفقه

يضع الفقه الإسلامي شروطاً للجهاد الدفاعي تهدف إلى منع الفوضى وتغطي مبادئ القانون الإنساني: (أ) الدفاع عن النفس والعرض والمال، (ب) جواز القتال فقط ضد المعتدين مع تحريم قتل غير المقاتلين من المدنيين والنساء والأطفال والشيخوخة (ابن رشد، ١٤٢٥ق، ج ١، ص ٤٦٧)، (ج) مراعاة المبادئ الأخلاقية كالوفاء بالعهد، وحظر تدمير البيئة، وحظر المثلة. وقد تناول الشهيد الثاني هذه الضوابط في كتابه "الروضة البهية" (الشهيد الثاني، ١٤١٠ق، ج ٢، ص ٤٠٣)، كما فصلها الشيخ محمد حسن النجفي في "جواهر الكلام" (النجفي، ١٣٨٤ش، ج ٢١، ص ٥٨).

٦. مقارنة تطبيقية لأسس المقاومة

من خلال استقراء أسس المقاومة في الخطابين (القرآني والفقهية) من جهة، والقانون الدولي من جهة أخرى، يمكن الوصول إلى نقاط تقارب واختلاف جوهرية.

٦-١. نقاط الالتقاء والتقارب

١. **شرعية الدفاع في وجه العدوان:** يعد هذا أهم نقطة تقارب. ففي الفقه الإسلامي يُطرح هذا المبدأ تحت عنوان "الجهاد الدفاعي"، وفي القانون الدولي تحت عنوان "الحق الأصيل في الدفاع المشروع" (المادة، ٥١ من الميثاق). يرفض كلا النظامين الهجوم على المدنيين والاعتداء على أراضي الآخرين، ولا يعترفان بمشروعية إلا للدفاع في وجه المعتدي.

٢. **مراعاة المبادئ الأخلاقية:** يؤكد كلا الخطابين على ضرورة مراعاة المبادئ الأخلاقية والإنسانية أثناء المقاومة، فالقرآن ينهى عن قتل الأبرياء (المائدة، ٣٢)، والفقه يضع أحكاماً للتعامل مع الأسرى واجتناب التدمير العشوائي، والقانون الدولي الإنساني يؤكد على هذه المبادئ نفسها.

٣. **الهدف المشترك (التحرر والسيادة):** الهدف النهائي للمقاومة في كلا الخطابين هو التحرر من الهيمنة والوصول إلى السيادة. في الإسلام يُطرح هذا تحت عنوان "نفي السبيل" و"إنقاذ المستضعفين" (النساء، ٧٥)، بينما يُعترف به في القانون الدولي تحت عنوان "حق تقرير المصير".

٢-٦. نقاط الاختلاف والتباين

١. **مصدر الشرعية:** هذا هو أبرز اختلاف. ففي الخطاب الإسلامي، تتبع شرعية المقاومة من الوحي الإلهي، وهي جوهرية وغير قابلة للتغيير. أما في القانون الدولي، فمصدر الشرعية هو إرادة الدول والاتفاقيات الدولية والعرف القانوني، وهي أمور قد تتغير بتغير الظروف السياسية.

٢. **التكليف أو الحق:** في الفقه الإسلامي، تعد المقاومة تكليفاً شرعياً ودينياً يقع على عاتق جميع المسلمين في حالة الهجوم على الأرض الإسلامية، وتركه يعد إثماً. أما في القانون الدولي، فالمقاومة حق للشعوب يمكنها أن تستخدمه أو لا، ولا يوجد إلزام بالكفاح.

٣. **الغاية النهائية:** الغاية النهائية للمقاومة في الإسلام هي تحقيق العدل الإلهي ونصرة الدين والفلاح الأخروي، بينما الهدف في القانون الدولي هو تحقيق الاستقلال السياسي وسلامة الأراضي والسيادة الوطنية.

٤. **الضمانة والفاعلية:** في الإسلام، الوعد الإلهي بالنصر (محمد: ٧) وحماية المظلوم هو سند المقاومة، أما في القانون الدولي فإن المؤسسات الدولية مثل مجلس الأمن هي الهيئات الداعمة، لكن فاعليتها عملياً تخضع لتأثير المصالح السياسية للقوى الكبرى.

٧. النتائج

بعد استقراء وتحليل الأسس التي تمنح الشرعية للمقاومة في كل من القرآن الكريم والفقه الإسلامي من جهة، والقانون الدولي المعاصر من جهة أخرى، يمكن تقديم النتائج التالية بشكل تلفيقي يجيب عن أسئلة البحث ويحقق أهدافه:

أولاً: في شرعية المقاومة ومصدرها

يتفق كل من الخطاب الإسلامي والقانون الدولي على إضفاء الشرعية على مقاومة الاحتلال والعدوان، لكن الاختلاف الجوهرى يكمن في مصدر هذه الشرعية وطبيعتها. ففي القرآن الكريم والفقه الإسلامي، تستمد المقاومة شرعيتها من الوحي الإلهي، وهي بذلك تكليف رباني لا مجرد

خيار بشري. وقد تجلّى ذلك في آيات محورية كالنساء: ٧٥ التي توجب القتال لإنقاذ المستضعفين، والحج: ٣٩ التي تربط الإذن بالجهاد بكون المقاتلين "طُلموا". أما في القانون الدولي، فمصدر الشرعية هو إرادة الدول والاتفاقيات الدولية، كالمادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة وقرارات الجمعية العامة (رقم ١٣٠/٤٥ و ٢٦٢٥)، مما يجعلها حقاً قابلاً للتقييد والتغيير بتغير موازين القوى والمصالح السياسية.

ثانياً: في طبيعة المقاومة (تكليف أم حق)

يختلف الموقف اختلافاً جوهرياً في تحديد طبيعة المقاومة. ففي الفقه الإسلامي (بإجماع المذاهب كما ورد عن ابن عابدين والتّجفي والإمام الخميني و...)، تُعد المقاومة في مواجهة الاحتلال تكليفاً شرعياً وواجباً دينياً يتحول إلى فرض عين على كل مسلم قادر، وتركه إثم ومعصية. بينما يعتبرها القانون الدولي حقاً للشعوب (right) تمارسه أو تمتنع عنه حسب تقديرها وظروفها، دون أن يرقى إلى مرتبة الواجب القانوني الملزم.

ثالثاً: في غايات المقاومة

تتمايز الغايات بشكل واضح بين المنظورين. فالقرآن يهدف من خلال المقاومة إلى تحقيق العدل الإلهي، ونصرة الدين، وإنقاذ المستضعفين، والفوز بالآخرة، مما يضفي على المقاومة بُعداً غيبياً وأخروياً يتجاوز حدود الزمان والمكان. وهذا ما أكدته النصوص في نفي الهيمنة (النساء، ١٤١) والأمر بالصبر والمراعاة (آل عمران، ٢٠٠). في المقابل، يهدف القانون الدولي من الاعتراف بالمقاومة إلى تحقيق أهداف دنيوية محضة هي: الاستقلال السياسي، وسلامة الأراضي، والسيادة الوطنية، وحق تقرير المصير، كما تجلّى في وثائق التحرر الوطني.

رابعاً: في المبادئ الأخلاقية والضوابط

يشكل الالتزام بالمبادئ الأخلاقية والإنسانية أبرز نقاط الالتقاء بين المنظورين. فالقرآن يضع إطاراً أخلاقياً صارماً للمقاومة بمبدأ "لا اعتداء" (البقرة، ١٩٠) وتحريم قتل الأبرياء (المائدة، ٣٢). والفقهاء (كابن رشد والشهيد الثاني) وضعوا ضوابط دقيقة لحماية المدنيين والأسرى والبيئة. وبالمثل، يؤكد القانون الدولي الإنساني (في اتفاقيات جنيف) على مبادئ التمييز والتناسب والضرورة العسكرية. وهذا التقارب يمكن أن يشكل أرضية مشتركة للتمييز بين المقاومة المشروعة والإرهاب المدان.

خامساً: في التحديات والضمانات

رغم وضوح الإطار النظري في القانون الدولي، يعاني التطبيق العملي من أزمتين بنيويتين تتمثل في ازدواجية المعايير واستخدام حق النقض (الفيتو) في مجلس الأمن، مما يحول دون إنصاف الشعوب المحتلة (Shaw, 2021, p. 1374). أما في المنظور الإسلامي، فالضمانة الأساس هي الوعد الإلهي بالنصر (محمد: ٧) وحماية الله للمظلومين، مما يمنح المقاومين صبراً وثباتاً يتجاوز حسابات القوة

المادية المجردة. في النهاية يمكن القول بأن التكامل بين الرؤية الإسلامية (القائمة على التكليف والغيب والأخلاق) والرؤية القانونية (القائمة على الحقوق والضوابط الدولية) قادر على تقديم إطار شامل للمقاومة المشروعة، يجمع بين عمق الدافع الإيماني ودقة التنظيم القانوني، بما يحقق العدالة للشعوب ويحمي كرامة الإنسان.

المصادر

القرآن الكريم.

أصفي، محمد مهدي (١٤٢٥ق). *فقه المقاومة: دراسة فقهية مقارنة*. بيروت: دار الهادي.
ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور (١٤١٠ق). *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي،

ج ٢.

ابن الهمام، كمال الدين (د.ت.). *فتح القدير شرح الهداية*. بيروت: دار الفكر، ج ٥.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٣٨٦ق). *الفتاوى الكبرى*. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ج ٤.
ابن رشد، محمد بن أحمد (١٤٢٥ق). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. بيروت: دار ابن حزم، ج ١.
ابن عابدين، محمد أمين (١٤١٢ق). *رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)*. بيروت: دار الفكر، ج ٣.
ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٥ق). *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. الدمام: دار ابن الجوزي، ج ٨.
ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (١٣٨٨ق). *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، ج ٨.
ابن نجيم، زين الدين (د.ت.). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. بيروت: دار المعرفة، ج ٥.
أبو الوفاء، أحمد (١٩٩٦م). *الوسيط في القانون الدولي العام*. القاهرة: دار النهضة العربية.
أبوقوس، سليمان (٢٠٠٦م). *المقاومة، الإرهاب رؤية تاريخية للحالة الفلسطينية*. رسالة ماجستير. من كلية الدراسات العليا جامعة بيرزيت فلسطين.

أحمد، محمد (١٩٩٩م). *المقاومة الشعبية في الأراضي المحتلة*. فلسطين: جامعة بيرزيت.
إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول (قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٢٤٢٥، ١٩٧٠).

افتخاري، اصغر (١٣٩٩ش). *مقاومت در اسلام: نظريه والگو*. تهران: مركز تحقيقات استراتژيك انديشه سازان نور.
الجنوري، السيد حسن (١٤١٩ق). *القواعد الفقهية*. قم: مؤسسة دار العلم، ج ١.
جواد آملی، عبدالله (١٣٧٨ش). *ولاية الفقيه*. قم: مركز نشر إسرائ.
الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر (١٤١٣ق). *قواعد الأحكام*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ١.

الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر (١٤١٩ق). *تذكرة الفقهاء*. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ج ١.
خامنه‌ای، سيد علی (١٤٠٢/٠٢/٢٩ش). *مرور بیانات حضرت آیت الله خامنه‌ای درباره مسئله مقاومت در راه حق به مناسبت روز سوم خرداد، روز مقاومت، ایثار و پیروزی*. قابل دسترس در:

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52847>

الخديم، محمد الحسن بن أحمد (د.ت.). *مرام المجتهد من شرح كفاف المبتدي*. ج ١.
الخميني، السيد روح الله (١٤١٠ق). *تحرير الوسيلة*. قم: مؤسسة دار العلم، ج ١.
الدسوقي، محمد بن أحمد (د.ت.). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. بيروت: دار الفكر، ج ٢.
الرازي، فخر الدين (١٤٢٠ق). *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١٠.
الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد (١٤٠٤ق). *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. بيروت: دار الفكر، ج ٨.

الزحيلي، وهبة (١٩٩٢م). *آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة*. بيروت: دار الفكر المعاصر، طبع ٤.
 الزمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ج ٣.
 الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (١٤١٠ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*. قم: مكتبة الداوري، ج ٢.
 الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٩٧ق). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ج ٥.

الطباطبائي، سيد محمد حسين (١٣٩٧ق). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: جمعية المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ج ٥.

العراقي، سيف الدين أحمد (٢٠١١م). *المقاومة المسلحة في القانون الدولي*. بغداد: شركة ذي قار.
 الكاساني، علاء الدين (١٤٠٦ق). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٧.
 مجمع الفقه الإسلامي الدولي. *القرار رقم ٢٠٧ (٣/٢٢) بشأن جهاد الطلب وجهاد الدفع*. الدورة الثانية والعشرون، الكويت، ٢٠١٥م.

مكارم الشيرازي، ناصر (١٣٧٤ق). *تفسير نمونه*. طهران: دار الكتب الإسلامية، ج ١٤.
 ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥).

نجفي، محمد حسن (١٣٨٤ش). *جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام*. تصحيح و تحقيق عباس قوچانی. تهران: دارالكتب الاسلاميه، ج ٢١.

Brownlie, I. (2008). *Principles of Public International Law* (7th ed.). Oxford University Press.

Dinstein, Y. (2016). *The Conduct of Hostilities under the Law of International Armed Conflict* (3rd ed.). Cambridge University Press.

Shaw, M. N. (2021). *International law*. (9th ed.). Cambridge University Press.

Civilizational Analysis of Women's Identity in the Discourse of Chastity and Modesty in the Quran and Its Role in Social Stability and Transformation

Zahra Rouhollahi Amiri¹, Seyed Mehdi Hosseini²

¹ Associate Professor, Department of History, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (**Corresponding author**), z.rooholahiamiri@yahoo.com

² PhD., History of Islam, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. hoseini.sm60@gmail.com



Abstract

The issue of women's identity and its relationship with moral order and civilizational sustainability is among the most fundamental topics in Quranic studies and contemporary social thought. Historical developments show that the status of women in dominant discourses has always been a site of contention. In pre-Islamic ignorant culture (*Jāhiliyya*), women were defined within the framework of tribal relations and male ownership. In the modern era, with an emphasis on individualism and the primacy of the body, women's identity became increasingly reduced to physicality and the right to dispose of one's body. In postmodern readings, women's identity, within the horizon of meaning's fluidity and discursive constructions, has been emptied of any ontological stability. In this context, the Holy Quran, by presenting a conceptual system including modesty (*iḥfāẓ*), chastity (*ḥayā*), dignity (*waqār*), God-consciousness (*taqwā*), and purity (*tahāra*), offers a distinct image of woman that requires a civilizational and systematic re-reading. The aim of this research is to provide a civilizational analysis of the Quranic discourse on chastity and modesty and to explain its role in reconstructing women's identity and shaping a stable social order. The article seeks to demonstrate that modesty in the Quran is not merely an individual moral recommendation or a jurisprudential ruling limited to dress; rather, it is part of the "civilizational software" of Islam, playing a fundamental role in regulating human relations, safeguarding individual dignity, and strengthening the foundation of the family. From this perspective, women's identity in the Quran is defined not in opposition to social presence, but within the framework of moral responsibility and conscious agency, thus enabling their active

Cite this article: Rouhollahi Amiri, Z. & Hosseini, S.M. (2026). Civilizational Analysis of Women's Identity in the Discourse of Chastity and Modesty in the Quran and Its Role in Social Stability and Transformation. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 83-106.
<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80032>

Received: 2025-05-16 ; **Revised:** 2025-07-28 ; **Accepted:** 2025-08-12 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



participation in the process of civilization-building. The main question of this research is: How does the Quranic discourse on modesty, within its historical context, critique and negate the objectifying structures of *Jāhiliyya*, while simultaneously avoiding the reduction of women's identity to modern body-centeredness or postmodern fluidity? The central question is: What conceptual and normative mechanisms are employed in the Quran to elevate women from the position of "object of gaze and possession" to that of "moral and social subject"? Furthermore, this research seeks to clarify the relationship between modesty and the psychological security of society, moral capital, and the transmission of intergenerational values, and to examine the possibility of presenting a theoretical model for addressing the identity challenges facing contemporary women. The research method is civilizational-discursive analysis with a descriptive-analytical approach. Within this framework, verses related to women and modesty are studied in a conceptual network and analyzed using authoritative commentaries and theories from civilizational studies. Employing an intratextual approach, the research examines the semantic evolution of women's status in the Quran at three levels: "the negation of degrading structures," "the redefinition of identity based on monotheism and God-consciousness," and "legal and social institutionalization." Additionally, using a comparative approach, the fundamental differences between the Quranic discourse and Jahili, modern, and postmodern discourses are analyzed to reveal the distinctiveness of the Quranic approach to understanding the body, gender, and women's social presence. The findings of the research indicate that by explicitly criticizing the ostentatious display (*tabarruj*) of the *Jāhiliyya* era, the Quran elevates women's bodies from the level of tribal symbolic capital to the level of a divine trust, grounding her value in human dignity and individual piety. Concepts such as *khimār* (head covering), *jilbāb* (outer garment), and *ghaḍḍ al-baṣar* (lowering the gaze) are mechanisms for the mutual regulation of gaze and behavior in society, demonstrating that modesty is a bidirectional responsibility and part of the general moral system, not a one-sided obligation. Furthermore, the portrayal of women such as Mary (AS), the mother of Moses, and the Queen of Sheba in the Quran presents models of women's rational, spiritual, and social agency, indicating the possibility of combining modesty with active engagement. Consequently, modesty in the Quranic logic does not lead to isolation but provides a framework for responsible and meaningful presence. The final conclusion of the research is that modesty in the Quranic discourse is a civilizational construct and regulator of human relations, playing a role in channeling instincts, establishing moral boundaries, strengthening the family, and enhancing social capital. By linking women's identity to meaning, piety, and responsibility, this discourse on the one hand preserves her individual dignity and, on the other hand, provides the ground for her active and conscious participation in the civilization-building process. Thus, a civilizational re-reading of modesty can offer a theoretical model for reconstructing the identity of Muslim women in the contemporary world; a model that balances freedom, dignity, commitment, and social order, and possesses the capacity to respond to the existential crises of the modern age.

Keywords: Woman, Islamic Civilization, Chastity, Modesty, Social Transformation, Quranic Discourse, Identity.



التحليل الحضاري لهوية المرأة في خطاب الطهارة والعفة في القرآن ودورها في استقرار وتحول المجتمع

زهرا روح الله اميري^١، سيد مهدي حسيني^٢

^١ أستاذه مشارك، قسم التاريخ، بجامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران (المؤلف المسؤول). z.rooholahiamiri@yahoo.com

^٢ دكتوراه، تاريخ الإسلام، جامعة باقر العلوم (ع)، بقم، إيران. hoseini.sm60@gmail.com



الملخص

يتناول هذا البحث بمنهج حضاري- خطابي إعادة قراءة مكانة المرأة في القرآن، ويسعى إلى بيان أن مفاهيم مثل العفة والحياة والوقار والطهارة، ليست مجرد أحكام فردية وأخلاقية، بل هي مؤسسات حضارية تلعب دوراً محورياً في إعادة تعريف هوية المرأة واستقرار النظام الاجتماعي. المسألة الرئيسة للمقالة هي كيف أعاد الخطاب القرآني للعفاف بناء هوية المرأة في مواجهة الخطابات الجاهلية، الحديثة وما بعد الحديثة، ورفعها إلى مستوى الفاعلية في المجال الحضاري. يعتمد منهج البحث على التحليل الحضاري- خطابي، الذي من خلال دراسة النصوص القرآنية، التفسيرات المعتمدة والنظريات الحضارية، يحقق في التحول الدلالي لمكانة المرأة ويحدد ثلاث مراحل في عملية الخطاب القرآني: النفي، إعادة التعريف والتشريع. تظهر نتائج البحث أن القرآن، من خلال نقد الهياكل ما قبل الإسلام والخطاب القائم على الجسد، حول المرأة من موضوع سلبي إلى فاعل أخلاقي وعقلي. مفاهيم مثل الخمار، الجلباب وغض البصر في هذا الإطار ليست أدوات للقيود، بل هي بنى حضارية لحماية الكرامة، النظام الاجتماعي والأمن الأخلاقي. كذلك، تقدم النماذج القرآنية مثل مريم، ملكة سبأ وبنات شعيب، نماذج للمرأة المؤمنة والحضارة-صانعة. الخلاصة أن العفة في الخطاب القرآني هي بنية حضارية، حيث إلى جانب ضبط الغرائز وتنظيم العلاقات الاجتماعية، يساهم في إعادة إنتاج القيم الأخلاقية وتعزيز استقرار الأسرة والمجتمع، وبهذا يؤدي دوراً أساسياً في إعادة بناء هوية المرأة المسلمة في العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: المرأة، حضارة إسلامية، الطهارة، العفاف، التحول الاجتماعي، الخطاب القرآني، الهوية.

استناداً إلى هذه المقالة: روح الله اميري، زهرا؛ حسيني، سيد مهدي (٢٠٢٦). التحليل الحضاري لهوية المرأة في خطاب الطهارة والعفة في القرآن ودورها في استقرار وتحول المجتمع. *الحكمة في القرآن والسنة*، ١٤(١)، صص ٨٣-١٠٦.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.80032>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٥/١٦ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٧/٢٨ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/١٢ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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

١. المقدمة

في كل حضارة، تُعكس هوية المرأة نظام القيم والثقافة في المجتمع، وفي الوقت نفسه تلعب دوراً فاعلاً في تشكيل واستمرار البنى الاجتماعية والأخلاقية. السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف أعاد الخطاب القرآني حول العفة تعريف هوية المرأة، وجعلها في خدمة استدامة وتحول المجتمع والحضارة؟ إن هذا التعريف لا يقتصر على المستوى الأخلاقي الفردي، بل يشمل الآليات التي من خلالها تنتج الحضارة الإسلامية نظاماً دلاليًا جديدًا في مجال الجسد والأخلاق والمجتمع للمرأة. في الحضارات ما قبل الإسلام، وخصوصاً في الهيكل القبلي الجاهلي، كانت المرأة تُعتبر غالباً أداة لعلاقات السلطة والنسب، وبدون دور اجتماعي مستقل. في المجتمع العربي الجاهلي، كانت المرأة تُعرف إما كموضوع جنسي أو كراسمال قبلي، وكانت هويتها غالباً تُحدد من خلال علاقتها بالرجال (الطبري، ١٤٠٩ هـ ج، ١، ص ٣٨٢؛ ابن سعد، ١٤٠٥ هـ ج، ٨، ص ١٢١). في الخطاب الحديث، يتركز التركيز بشكل أساسي على ملكية المرأة لجسدها والتحرر من القيود التقليدية (Bordo, 1993, p. 2; Wolf, 1991, p. 62). ومن هذا المنظور، غالباً ما يُفسر مفهوم «العفة» أو «الحياء» كأدوات للقمع الأبوي ويُستبعدان من المجال الأخلاقي للمرأة. أما الخطاب ما بعد الحديث، بالاعتماد على نظريات مثل «الجنس كإنتاج خطابي» (Butler, 1990, p. 33) «فيعرض الهوية النسائية برمتها لأزمة؛ فالمرأة لا تعيد تشكيل جسدها وجنسيته فحسب، بل تعيد بناء ذاتها باستمرار من خلال التمثيلات الثقافية والإعلامية، ما يحولها إلى كائن سائل وبدون مرجع دلالي ثابت. في هذا السياق، تبرز أهمية إعادة قراءة الحضارة القرآنية. يظهر هذا البحث، من خلال المنهج التحليلي الحضاري - الخطابي، أن العفة في القرآن ليست مجرد حكم أخلاقي، بل مؤسسة حضارية تنظم الغرائز، وتضبط النظرات، وتصفّي الكلام، وتحدد السلوك، مما يمهد لاستمرار الأخلاق في الحضارة. وبناءً عليه، فإن الأسئلة الرئيسية للبحث هي: أولاً، كيف يعيد الخطاب القرآني حول العفة تعريف هوية المرأة من خلال نقد التقاليد الجاهلية والنظريات الحديثة وما بعد الحديثة؟ ثانياً، ما مكانة العفة في تعزيز الأسرة، واستقرار المجتمع، ونقل القيم الحضارية؟ وثالثاً، كيف يمكن الاستفادة من المفاهيم القرآنية لتقديم نموذج حضاري لهوية المرأة المعاصرة؟ يسعى هذا المقال إلى تحليل العفة ليس كمفهوم فردي فحسب، بل كمؤسسة حضارية تُسهم في بناء النظام الاجتماعي.

٢. للمبادئ المفهومية والإطار الحضاري للبحث

٢-١. الحضارة

من بين التعريفات المتنوعة للحضارة، يُعدّ منظور أرنولد توينبي أحد أكثر الروى تأثيراً واستشهاداً

بها في مجال الدراسات التاريخية والحضارية. فهو يعرف الحضارة بأنها «استجابة إبداعية للتحدي» (Toynbee, 1934, vol. 1, p. 3). وفقاً لهذا المنظور، فإن الحضارة هي أكثر من مجرد مجموعة من المؤسسات أو التكنولوجيا أو الثروة المتراكمة، فهي في الحقيقة عملية ديناميكية وذات معنى تنشأ من تفاعل الإنسان النشط مع الأزمات. يؤمن توينبي بأن الحضارة هي نتيجة اختيار واع وفعل إبداعي، وليست مجرد نتيجة تطور طبيعي أو خطي. في هذه النظرية، يلعب «التحدي» دوراً محورياً؛ وهو يمكن أن يكون بيئياً مثل الظروف الجغرافية الصعبة، أو اجتماعياً مثل انهيار النظام السياسي، أو حتى نفسياً وثقافياً مثل أزمة المعنى. المجتمعات التي تتعامل مع هذه التحديات بطريقة إبداعية تتجاوز المستوى الأولي وتصبح صانعة حضارة، بينما المجتمعات السلبية تتجه نحو الركود والانحطاط. وبذلك، فإن هذا التعريف يؤكد على البعد النوعي والمحوري للعملية في الحضارة، وبرز الإرادة والابتكار والمسؤولية التاريخية، مقدماً الحضارة كظاهرة ثقافية وأخلاقية تحتاج إلى دينامية مستمرة.

٢-٢. الحضارة الإسلامية

تعدّ الحضارة الإسلامية من الحضارات القليلة التي تشكلت على أساس الدين، حيث يشكل الدين محورها الجوهرية. وعلى خلاف الحضارات الجغرافية كالمصرية أو الهندية أو الصينية التي ارتبطت هويتها بالأرض، فإن الحضارة الإسلامية تستمد نشأتها من دعوة النبي محمد (ص)، ومنذ بدايتها ارتبطت بالعالم الوحياني والمفاهيم القرآنية (جان أحمد، ١٣٨٦ ش، ص ٢٧). ويمكن تعريف هذه الحضارة بأنها مجموعة من المنجزات والمدخرات المادية والمعنوية التي أوجدتها المجتمعات الإسلامية في ظل تعاليم الإسلام. فالمنجزات تشمل إبداعات الإنسان المسلم في مجالات العلم والفن والسياسة والاجتماع، أما المدخرات فتشير إلى التراث العلمي والثقافي والتجريبي لمختلف الأمم الذي تم استيعابه وإعادة إنتاجه في إطار الحكم والثقافة الإسلامية (شريعتي، ١٣٥٩ ش، ج ١، ص ١٢-١٣). وتكمن السمة الأساسية للحضارة الإسلامية في رؤيتها التوحيدية؛ رؤية ترى الإنسان ذا أبعاد مادية وروحية، وتقيم صلة لا تنفصم بين الدنيا والآخرة (إسلامي فرد، ١٣٨٩ ش، ص ٢٣). ومن ثم يمكن تعريف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة إلهية ذات بعد فكري، يشكل الدين والأخلاق والعلم والعدل والقوانين الاجتماعية عناصرها الأساسية، وغايتها النهائية توجيه الإنسان نحو الكمال المادي والمعنوي (جان أحمد، ١٣٨٦ ش، ص ٥١-٥٢).

٣-٢. المنهج المادي والبرمجي في الحضارة

في الدراسات الحضارية، أحد الأطر الرئيسة لتحليل طبيعة الحضارات هو التمييز بين البعدين:

«المادي» و«البرمجي». يستخدم سيد حسين نصر في *Islam and the Plight of Modern Man* هذا التمييز ويعتبر الحضارة مزيجاً من هذين الجانبين: أولاً، البعد المادي والبنائي الذي يشمل التكنولوجيا وال عمران والنظم الإدارية والحكومية ويعرف بأنه المكون المادي للحضارة؛ وثانياً، البعد الروحي، الفكري والأخلاقي الذي يقوم بدور البرمجة (Nasr, 1975, p. 84). يتيح هذا المنهج، إلى جانب تقديم صورة شاملة عن الحضارة، الكشف عن العلاقة بين ظاهرها وباطنها. وفقاً لنصر، النظم المعرفية، المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية هي الأسس البرمجية التي تحدد استقرار أو انهيار الهياكل المادية. بناءً على ذلك، يجب على الباحث في الحضارة أن يتجاوز المظاهر الخارجية ويولي اهتماماً بالطبقات العميقة. تكمن أهمية هذا النظر في أن الضعف الحضاري غالباً ما ينشأ من الانحراف في المجال البرمجي، وبالتالي فإن إحياء الحضارة يتطلب قبل كل شيء إعادة بناء الأسس الفكرية والأخلاقية.

٢-٤. الحضارة الإسلامية في القرآن

قدم المفكرون المعاصرون، مستلهمين من القرآن، رؤى عميقة للحضارة الإسلامية. ورغم اختلاف مناهجهم في التركيز والأسلوب، إلا أنهم جميعاً يؤكدون على التوحيد، العدل وكرامة الإنسان والغاية الإلهية كركائز أساسية للحضارة الإسلامية. يعتبر مالك بن نبي الحضارة نتاج تفاعل «الإنسان والأرض والزمن» وعندما يقترن بالإيمان والأخلاق القرآنية، يوفر أرضية لتحقيق خلافة الإنسان في الأرض. ويؤكد في شروط النهضة أن الآية «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة، ٣٠) هي الأساس الإلهي لهذه الحضارة (أعظمى، ١٩٦٠م، ص ٥٢). يرى فضل الرحمن في *Islam and Modernity* أن الحضارة الإسلامية تجسيد تاريخي للقيم الوحيانية مثل العدل والرحمة والشورى في المؤسسات الاجتماعية والقانونية ويعتبر الآية «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل، ٩٠) الأساس الأخلاقي لها (Rahman, 1982, p. 45). ويؤكد سيد قطب في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته أن الحضارة الإسلامية تنبع من تصور توحيد للكون والإنسان وهدفها تحقيق العدل وكرامة الإنسان في ظل عبودية الله، ويعتبر الآية «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات، ١٣) مؤشراً لذلك (قطب، ١٩٩٣م، ص ٤٥). ويصف طه عبد الرحمن في العمل الديني وتجديد العقل الحضارة الإسلامية بأنها حضارة أخلاقية، أساسها تركية النفس والعقل العبادي، وتجلي الآية «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (الشمس، ٩؛ طه عبد الرحمن، ٢٠٠٦م، ص ١١٢). تظهر هذه الرؤى أن الحضارة الإسلامية لا تفهم في الآلات والتكنولوجيا، بل في التوحيد نالعدل والعقلانية الأخلاقية وتقدم نموذجاً دائماً لإعادة القراءة في العصر الحاضر.

٣. المرأة في خطاب ما قبل الإسلام

الجاهلية مفهوم يشير إلى المواقف والمعتقدات الدينية والأخلاقية قبل الإسلام في جزيرة العرب. وتعرف هذه الفترة باسم «العصر الجاهلي» وتمتاز بخصائص مثل الفكر الدهري والشرك وإنكار المعاد والخرافات والتعصب القبلي والعنصرية ومحورية الرجل وأولوية اللذة والتفاخر والتكاثر. إضافة إلى ذلك، كانت من السمات اتباع الظن، تجاهل البرهان والدينية والظلم والفتنة، وانعدام الالتزام بالمبادئ الإنسانية السائدة. ولم تشمل الجاهلية مجال العقيدة فحسب، بل نمط الحياة والعلاقات الاجتماعية أيضاً (Izutsu, 2002, pp. 140-160). كلمة «الجاهلية» مأخوذة من جذر «جهل» ولها في المصادر اللغوية معنيان رئيسيان. الأول، «الجهل مقابل العلم» وهو ما ذكره لغويون مثل خليل بن أحمد وابن فارس وجوهري وابن منظور بمعنى عدم المعرفة والافتقار إلى العلم. والثاني «الجهل مقابل العقل» الذي يشير إلى الصفات مثل السفاهة والعنف والتعصب والكبرياء. وقد طرح هذا المعنى الثاني باحثون مثل جواد علي وإزوتسو وغلدزيهر، بلاشر وأحمد أمين واعتبروا الجاهلية ليست مجرد جهل نظري بل هي أسلوب حياة قائم على العاطفة والأنانية. تقوم هذه الرسالة بتحليل تاريخي وأدبي لهذين المعنيين وتبحث مكانة الجاهلية قبل وبعد الإسلام. على سبيل المثال يربط بعضهم هذه الفترة بين زمن آدم ونوح أو بين إدريس ونوح بينما يربط آخرون زمن داود وسليمان أو زمن ولادة إبراهيم وبعضهم يربطها بالفترة بين عيسى والرسول الخاتم (ص). ويعتبر جواد علي وبعض الباحثين أن فترة الجاهلية تمتد نحو مئتي سنة قبل ظهور الإسلام حتى هجرة الرسول وتأسيس الحوكمة الإسلامية (علي، ١٣٨٠ ش، ج ١، ص ٣٧-٣٨؛ الفراهيدي، ١٤٠٩ ق، ج ٣، ص ٣٩٠؛ طريحي، ١٤١٤ ق، ج ١، ص ٤٢٢). بالمقابل، يرى البعض أن الجاهلية غير مقيدة بزمن أو مكان محدد، بل تشير إلى نوع من الثقافة والمعتقدات والعادات التي يمكن أن تظهر في أي عصر (طه حسين، ١٩٣٣ م، ص ٣٨). يتطلب تحليل هذه الفترة دراسة البنية الاجتماعية، الاقتصادية والرمزية للعرب الجاهليين، وتمثيل المرأة في الشعر، الأسطورة والعلاقات القبلية؛ حيث كانت المرأة تُنظر إليها كموضوع للملكية والاعتبار (Ahmed, 1992, pp. 11-12). في المجتمع الجاهلي، كانت مكانة المرأة تُحدد ضمن البنية القبلية؛ فالقبيلة كانت الوحدة الأهم للهوية والسياسة، وكانت الزيجات تتم غالباً لتعزيز السلطة أو المصالح الاقتصادية والاجتماعية. في هذا النظام، كانت المرأة أداة لحل النزاعات أو تعزيز الروابط القبلية، وكانت أحياناً عرضة لعنف مثل عادة وأد البنات (Ahmed, 1992, p. 12; Izutsu, 1997, p. 145). كما كان تمثيل المرأة في الشعر الجاهلي غالباً مادياً وجمالياً ففي المعلقات صوّرت المرأة كموضوع شهواني وجميل وليس كفاعل عقلائي أو أخلاقي (عبدالمجيد، ٢٠٠٣ م، ص ٨٧). وكان حضور النساء في الطقوس الدينية محدوداً ولم يكن لهن استقلال معنوي (Wadud, 1999, p. 18). وكان للمرأة في

هذا النظام ثلاث وظائف: اقتصادية-سياسية ورمزية، وجنسية-استهلاكية (Ahmed, 1992, pp. 11-13). ففي شعر امرء القيس، تصوّر المرأة كالبضاعة اللامعة، وفي شعر عنتره تُحدد قيمتها نسبة إلى البطولة الذكورية (عبدالمجيد، ٢٠٠٣م، ص ٩١؛ Ahmed, 1992, pp. 13-14). وكانت الأسرة تُعرف بناءً على الملكية والمصالح القبلية وكانت أنواع الزواج غير التقليدي مثل الاستبضاع والمضامدة دليل على النظر إلى المرأة كأداة (ابن هشام، ١٤١٠ق، ج ١، ص ١٩٢). وتشير تقارير الواقدي إلى غياب النظام الأخلاقي وفقدان الحرم الأسري (واقدي، ١٩٨٩م، ج ١، ص ١١٢). ويرى إزوتسو أن هذا الوضع دليل على انهيار دلالي جعل المرأة موضوعاً بلا كرامة (Izutsu, 1997, p. 147).

٤. المرأة في الخطاب العصري

في الخطاب العصري، لم تعد المرأة تُنظر إليها ككائن بيولوجي ذو أدوار محددة مسبقاً، بل تُعتبر فاعلاً تاريخياً واجتماعياً في طور بناء الفهم. وفي هذا الإطار الهوية الأنثوية ليست أمراً ثابتاً أو طبيعياً، بل هي بناء مرتبط بالسلطة واللغة والهياكل الاجتماعية. بمعنى آخر كينونة المرأة خلافاً للرؤية التقليدية التي اعتبرتها طبيعة غير قابلة للتغيير هي نتاج عمليات ثقافية وتمثيلات رمزية وأفعال اجتماعية. يمكن أن يُرصد بداية هذا التحول في فكر سيمون دوبوار التي أكدت في كتابها الجنس الآخر: «لا يولد أحد امرأة بل تصبح امرأة» (de Beauvoir, 1949, p. 295). هذه المقولة تتحدى الجوهرية وتعتبر المرأة نتاج التاريخ والعلاقات الاجتماعية، لا مجرد الجسد البيولوجي. وتؤكد دوبوار كذلك أن النساء ذرن دائماً يُعرفن كـ «الآخر للرجل» وأن هويتهن تتشكل بالنسبة إلى الرجال. (Ibid., pp. 16-20) وفي مسار متصل ترى جوديت باتلر في كتابها الفوضى الجنسية (١٩٩٠) أن هوية المرأة أمر متحرك وتمثيلي يُبنى في سياق تكرار الأعراف الاجتماعية. وتعتبر الجنس ليس أمراً طبيعياً بل أداءً ثقافياً وتمثيلاً (Butler, 1990, p. 25). لذلك، في الخطاب العصري، تُعد المرأة مفهوماً ديناميكياً نابعاً من تفاعل اللغة والسلطة والتاريخ وما يتيح إمكانية إعادة تعريف ونقد الهياكل الأبوية.

٥. المرأة في الخطاب ما بعد العصري

في الخطاب ما بعد العصري، لم تعد «المرأة» هوية مسبقة أو جوهرية، بل هي ظاهرة سائلة، متعددة الأجزاء ودائماً في حالة إعادة الإنتاج. خلافاً للمنهج العصري الذي كان يسعى إلى تعريف شامل وعالمي للمرأة ينفي ما بعد العصرية أي تعميم، ويعتبر المرأة بناءً مرتبطاً باللغة، السلطة، الثقافة والتاريخ. وقد تشكل الفكر لدى مفكرين مثل جوليا كريستيفا ولوس إيريجاري وجوديت باتلر على هذا الأساس؛ حيث تُقدّم المرأة ليس كثابتة بل كهوامش في اللغة المذكّرة وخارج النظام الرمزي. تقول كريستيفا في مقالتها «الزمن الأنثوي»: «المرأة ليست مفهوماً يمكن تعريفه ... هي لا فاعل ولا

موضوع، بل فراغ بين اللغة والجسد تتجاهله النظام المذكر» (Kristeva, 1986, p. 137). في نظرها، المرأة أكثر من أن تكون موجوداً عينياً، فهي حدث لغوي في حالة الصيرورة والمقاومة ضد التثبيت في الخطاب الرجالي. لذلك، يعدّ مفهوم المرأة في هذا المنظور مفهوماً متكتّراً ولا يمكن تقليده في هوية واحدة. وتقدّم هذه الرؤية نقداً جاداً للنسوية الموجة الثانية التي كانت تسعى لتثبيت هوية نسائية موحدة. وبالتالي ليست المرأة فئة بيولوجية بل موقف غير مستقر يُفهم ضمن سياق اللغة والسلطة.

٥-١. الفرق بين المرأة في الخطاب العصري وما بعد العصري

يرجع الفرق بين تعريف «المرأة» في الخطاب العصري والخطاب ما بعد العصري إلى كيفية النظر إلى الهوية والثبات والمعنى ويمكن تلخيصه في عدة محاور رئيسية.

أولاً مسألة الجوهرية ومناهضة الجوهرية: في الفكر العصري تُعتبر المرأة فاعلاً ذا هوية جوهرية عقلانية وأخلاقية وتعريف متأثر بأفكار التنوير مثل الحرية والعقل والمساواة. ورغم أن دوبوار تكتب في الجنس الآخر «لا تولد المرأة بل تُصنع» (De Beauvoir, 1949, p. 267)، إلا أنها مع ذلك تؤكد على وجود هوية منسجمة للمرأة.

في المقابل، ينكر الخطاب ما بعد العصري أي هوية ثابتة، ويرى المرأة بناءً خطابياً يتشكل في سياق اللغة والثقافة والسلطة وعلى حد تعبير كريستيفا: «المرأة ليست مفهوماً يمكن تعريفه... هي لا فاعل ولا موضوع» (Kristeva, 1986, p. 137).

ثانياً مسألة الهوية الواحدة أو المتعددة: يسعى العصري إلى تقديم هوية عامة للنساء لتمكينهن من المشاركة في النظام العقلاني والاجتماعي الجديد بينما يعارض ما بعد العصري هذه الوحدة ويؤكد على تعدد المواقع والسرديات النسائية.

ثالثاً الفرق بين المساواة القانونية ونقد اللغة: في العصري تُطرح المرأة كإنسان مساوٍ في مجال العقل والقانون، أما ما بعد العصري فيركز على نقد اللغة والنظام الأبوي والدعوة إلى تجاوزه.

٦. المرأة في الخطاب الإسلامي

القرآن الكريم، بصفته كتاب هداية، يؤدي دوراً خطابياً في التاريخ والثقافة يتجاوز الأحكام العبادية. ومن أبرز تجليات ذلك إعادة تعريف مكانة المرأة عبر ثلاث مراحل: النفي والتحول والتشريع وهو نموذج يوفر إطاراً توحيدياً لنقد الهيمنة وإعادة بناء الهوية النسائية.

٦-١. المرحلة الأولى: النفي نقد الخطاب ما قبل الإسلام

في المرحلة الأولى من إعادة تعريف مكانة المرأة في القرآن نشهد مواجهة مباشرة بين هذا النص الوحياني والخطاب الجاهلي. ففي بداية البعثة وقف القرآن في مواجهة البنية الاجتماعية غير المتكافئة

في ذلك العصور ولا سيما في نطاق الأسرة والعلاقات الجندرية. وقد كشفت الآيات المكية مثل سور التكويد والنجم والأعراف عن مظاهر العنف ضد البنات؛ من الوأد إلى تحقيرهن في الأدوار الاجتماعية (الطبرسي، ١٤٠٨ق، ج ٢٦، ص ٣٢٨). في تلك الرؤية كانت البنت مصدر عار وكانت المرأة عبئاً على القبيلة. فجاء القرآن بلغة حاسمة لينفي هذا المنهج. ففي سورة النحل ٥٨-٥٩، يُصور رجل يستحي من ولادة الأنثى ويتردد بين إمساكها على هون أو قتلها (تابنده، ١٣٦٠ش، ص ١٤). ويصف القرآن هذا الفعل بأنه ظلم مبین. كما قدم رسول الإسلام (ص) انطلاقةً من التوحيد رؤية جديدة ترى المرأة والرجل متكافئين ومتكاملين. وتشير سورة النبأ، بالتأكيد على الخلق من زوجين إلى أن الاختلاف بين المرأة والرجل مجال للتكامل لا للتمييز. ويرى القرآن أن إصلاح العلاقات الاجتماعية إصلاح جذري لا سطحي كما في سورة عبس حيث يدل فرار الإنسان من الروابط العاطفية يوم القيامة على أن العلاقة المؤسسة على الصلة بالله هي القيمة الباقية. وفي سياق نقد الجاهلية، يقدم القرآن شخصيات مثل ملكة سبأ ليعرض صورة جديدة للمرأة امرأة عاقلة وشجاعة وصاحبة سلطة وهي تتجاوز العصبية الرجالية وتنتهي ببصيرة إلى الإيمان بالحق (طباطبائي، ١٣٥٢ش، ج ١٥، ص ٣٥٤). فهي ليست فاعلاً سلبياً، بل صاحبة قرار تفضل الحوار على الهيمنة. وإلى جانب هذا النموذج، يرسم القرآن في سورة يوسف (٥١) مساراً تدريجياً في شخصية زليخا. فهي التي ظهرت أولاً بنية الإغواء ومن موقع سلطة، تتحول في النهاية بالاعتراف بالخطأ وقبول الحقيقة إلى فاعل أخلاقي. هذا التحول يقدم نموذجاً مغايراً للمرأة: امرأة قادرة على تجاوز الزلل والوصول إلى الصدق ومعرفة الذات. كما أن يوسف باختياره الطريق الأخلاقي يبطل الضغوط النبوية والعاطفية ويتحدى القيم الجاهلية. ويقرر القرآن المسؤولية الإنسانية دون تمييز جنسي. فالمرأة في هذا الخطاب ليست فتنة مسلوطة الإرادة بل ميداناً للإيمان والابتلاء. ففي سورة التغابن تتحول الأسرة والأولاد إلى اختبار للإيمان غير أن توجيه القرآن يقوم على المسامحة والعفو وصيانة الروابط الإنسانية. وهكذا يعاد تعريف علاقة المرأة والرجل على أساس المودة، السكنية والكرامة المتبادلة. فالمرأة في المنطق القرآني فاعل حر مسؤول وقيمتها كامنة في اختيارها وعملها.

٢-٦. المرحلة الثانية: التحول إعادة تعريف هوية المرأة

في المرحلة الثانية من التحول الدلالي لمكانة المرأة في القرآن يتم الانتقال من نفي البنى ما قبل الإسلامية إلى إعادة بناء هوية المرأة على أساس معايير توحيدية قائمة على العدل. تتسم هذه المرحلة بطابع إيجابي إذ لا تكتفي برفض خطاب الماضي، بل تقدم إطاراً جديداً لمكانة المرأة في الأسرة والمجتمع وعلاقتها بالله. في أساس الأسرة، تؤكد الآية «هو الذي خلقكم من نفس واحدة...» الأعراف ١٨٩ على الوحدة الوجودية بين المرأة والرجل، وتبين أن كليهما منبثق من حقيقة واحدة، لا

من كيانين متعارضين أو غير متكافئين. وفي المجال الاجتماعي، يقدم القرآن شخصيات مثل أم موسى وملكة سبأ ومريم ليعرض صورة جديدة للمرأة نساء يقفن أمام التحديات بعقلانية، إيمان وتحمل للمسؤولية. في هذا الخطاب، معيار القيمة ليس الجنس بل التقوى والعمل الصالح. فالآيتان «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» الحجرات ١٣ و«لا أضيع عمل منكم من ذكر أو أنثى» آل عمران ١٩٥ تؤكدان بوضوح رفع التمييز الجندري في الميزان الإلهي. ويبلغ هذا التحول ذروته في قصة مريم فعندما عبرت امرأة عمران عن أسفها لكون المولود أنثى، جاء الرد الإلهي: «وليس الذكر كالأنثى» آل عمران ٣٦. يدل هذا الجواب على أن الكرامة والرسالة الإلهية تتجاوز الأطر الأبوية، وأن المرأة جديدة بحمل أدوار وحيانية سامية (الطباطبائي، ١٣٥٢ ش، ج ٣، ص ١٧١). ويضع القرآن مريم في مقام رعاية إلهية خاصة بتعابير مثل «فتقبلها ربها بقبول حسن» و«أنبتها نباتا حسنا»، مبينا حضورها العميق في التجربة الدينية. كما تقدم علاقتها بذكرها نموذجا جديدا حيث يستلهم نبي رجل من إيمان فتاة مصطفاه وهو ما يشكل إعادة تعريف لدور المرأة في المجال الروحي. وتؤكد الآية «إن الله اصطفاك... على نساء العالمين» اصطفاء مريم وجعلها نموذجا للروحانية النسائية. ثم يتجاوز القرآن مستوى العرض الرمزي إلى المجال الحقوقي. ففي الأحكام الجزائية، يعد الرجل والمرأة متساويين في المسؤولية والعقوبة؛ كما في سورة المائدة حيث يذكر حد السرقة لكليهما بصيغة واحدة. وفي آل عمران يعلن الله أن عمل أي مؤمن أو مؤمنة لا يضيع، وتؤكد عبارة «بعضكم من بعض» على الاشتراك الوجودي والمسؤولي بين المرأة والرجل. وفي سورة التوبة، يميز بين الرجال والنساء المؤمنين أو المنافقين على أساس الإيمان لا الجنس. ويتكرر هذا المنطق في النحل ٩٧: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن...»، حيث يحدد الإيمان والعمل الصالح معيار القيمة الإنسانية. وحتى استعمال الضمير «هو» في القرآن نابع من البنية اللغوية العربية لا من تفضيل جنس على آخر. وبذلك يعيد القرآن، على مستوى عميق، تعريف مفاهيم الإنسان والإيمان والعمل بما يتجاوز الفوارق الجندرية.

٣-٦. المرحلة الثالثة: التشريع (النظام الحقوقي للخطاب الإسلامي)

في المرحلة الثالثة من التحول القرآني بشأن المرأة، أي مرحلة التشريع، يتجه القرآن إلى تثبيت المكانة الحقوقية والهوياتية للمرأة في مختلف المجالات. وتمثل هذه الفترة، المتزامنة مع السنوات الثالثة إلى الثامنة للهجرة، ذروة ترسيخ الكرامة الإنسانية والأخلاقية للمرأة في المجتمع الإسلامي. في البعد الإيماني، يقرر القرآن مساواة المرأة والرجل في الإيمان والعمل الصالح والثواب الأخروي. ففي سورة الأحزاب تذكر الصفات الإيمانية بصيغة مزدوجة للرجال والنساء، وتعد المغفرة والأجر العظيم لكلا الفريقين. وعليه فإن معيار التفاضل هو الإيمان والتقوى لا الجنس. وعلى الصعيد الاجتماعي،

ألغى القرآن قانون الظهار الجاهلي، فحرر المرأة من وضع قانوني ملتبس. كما أن زواج النبي من زينب زوجة زيد السابقة أسهم في إبطال قاعدة التبني الجاهلية غير العادلة وأعاد تنظيم مكانة المرأة داخل الأسرة. وفي سورة الحجرات من خلال النهي عن السخرية والتميز والاحتقار القومي تهيأت بيئة تساعد على نمو الشخصية المستقلة للنساء. وفي المجال الاقتصادي، نالت المرأة لأول مرة نصيباً محدداً في الإرث. وعلى خلاف العرف الجاهلي، أثبت القرآن حقها الاقتصادي، بل جعل نصيبها في بعض الحالات معادلاً أو أوضح تحديداً، كما في بيان نصيب الأم ضمن نظام الموارث. وكذلك ضمنت للمرأة بعد الطلاق حقوقاً مثل المهر، النفقة ونصيبها الإرثي وفق الأحكام الشرعية. وفي أحكام الزواج، اشترط القرآن العدل في التعدد، فإن خيف عدم القدرة عليه فالتوجيه إلى الاكتفاء بواحدة. وأقر الزواج من الإماء، غير أنه قيده بأحكام تصون كرامتهن وتحفظ حقوقهن. وفي باب الحدود، قررت عقوبة الزنا بشروط إثبات صارمة، منها شهادة أربعة شهود، مع إبقاء باب التوبة مفتوحاً للرجال والنساء على السواء. وهكذا، تؤكد هذه المرحلة، من خلال ترسيخ المساواة الإيمانية، وصيانة الكرامة الإنسانية، وإلغاء الأعراف الجاهلية، انتقال المرأة من الهامش إلى متن المجتمع الإسلامي في إطار نظام حقوقي متكامل.

٧. خطاب العفاف والطهارة

٧-١. الخطاب الجاهلي: إظهار الجسد، التبرج والعرض الاجتماعي للمرأة

في النظام الاجتماعي والثقافي الجاهلي، لم يكن إظهار النساء لجسدهن (التبرج) مجرد ممارسة شائعة، بل كان علامة على المكانة القبلية وأداة لعرض السلطة الذكورية. ففي هذه البنية التي كانت تقيم قيمة الإنسان على أساس النسب والانتماء وسلطة القبيلة، كانت المرأة غالباً أداة رمزية لإظهار الثروة، الشرف وسيطرة الأب أو الزوج. وكان حضور النساء في المجال العام بملابس رقيقة، أثواب فاخرة وزينة ظاهرة انعكاساً لهذه الثقافة الأبوية التي حولت المرأة إلى موضوع سلبي ووسيلة لإعادة إنتاج النظام القبلي. تشير التقارير مثل: «كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشي وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال» أي كانت المرأة ترتدي أثواباً من اللؤلؤ وتسير في الطريق لتعرض نفسها للرجال (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ٥٢٨)، و«كانت المرأة تلبس الدرع من اللؤلؤ غير مخيطة الجانبيين، وتلبس الثياب الرقاق ولا توارى بدنهما»؛ أي كانت المرأة ترتدي لباساً من اللؤلؤ غير مخيطة الجانبيين، وملابس رقيقة لا تغطي جسدها (قرطبي، ١٣٦٤ش، ج ١٤، ص ١٧٩) يدل على انتشار إظهار الجسد في ذلك المجتمع وفي المقابل، أعاد الخطاب الإسلامي، بنزول آيات النهي عن التبرج، بناء مكانة المرأة الإنسانية، وحدد حدود حضورها الاجتماعي على أساس الكرامة، العفاف والعقلانية

الدينية. وبحسب المصادر التفسيرية والتاريخية واللغوية فإن كلمة «تبرج» مأخوذة من جذر «ب-ر-ج» بمعنى الإظهار والظهور. ففي العصر الجاهلي، كانت النساء يظهرن بزينة ظاهرة وتزيين الوجه وحركات مغرية وصوت ناعم في الأماكن العامة. وتشمل مظاهر التبرج كشف الشعر والرقبة وزينة الجسد، والمشي بخطوات رقيقة وإظهار الذات، والكلام بنبرة لطيفة (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٢٠٦). وتشير التقارير التفسيرية إلى أن النساء كن يضعن الأغطية خلف الرأس، بحيث تكون الرقبة، الأذن والصدر ظاهرة (طبرسي، ١٤٠٨ق، ج ٧، ص ١٥٠). وتدل هذه الأدلة على أن جسد المرأة كان معروضاً في الفضاء العام، وأن الحجاب كان محصوراً بالنساء الكبيرات أو جماعات معينة. وكان التبرج في هذا السياق ليس خياراً فردياً، بل بناءً ثقافياً واجتماعياً. فالمرأة المتبرجة كانت في سباق للظهور وكسب القيمة الاجتماعية، وكانت جمالياتها أداة لشرف الرجال. كما أن الشعر الجاهلي مليء بالوصف الخارجي للنساء؛ مثل بيت امرؤ القيس: «وبيضة خدر...»، الذي يصف المرأة مدللة بخطوات رقيقة (امرؤ القيس، ١٤٠٣ق، ص ٥٢). وزهير بن أبي سلمى شبه المرأة بالنور في الظلام (زهير، ١٤٠٥ق، ص ٧٤). والأعشى قيس شبه شعر المرأة بسحب ساحرة (الأعشى، ١٩٨٣م، ص ١٤٥). وتنعكس هذه الأشعار الهيكل القيمي والجمالي للجاهلية. وقد جعل الخطاب الجاهلي جسد المرأة موضوعاً للعرض، المنافسة والحكم العام، لا في إطار الحرم أو الكرامة. فكانت النساء في الأسواق، مناسك الحج والتجمعات الاجتماعية غالباً بملابس قليلة وزينة ظاهرة، وكان الصوت جزءاً من إظهار الجسد. ويشير القرآن في قوله «فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض» الأحزاب ٣٢ إلى هذا البعد، معتبراً الخضوع في الصوت نوعاً من العري الحسي الذي يحول المرأة إلى موضوع سمعي في نظر الرجل. وكانت منطقية إظهار الجسد الجاهلي قائمة على الملكية. فالمرأة كانت تجيز لها ممارسة التبرج طالما كانت تحت سلطة الأب، الزوج أو المالك، أما في حال عدم وجود سند قبلي أو مالك محدد، فكانت تُرفض من المجتمع. وهذه النظرة لم تكن أخلاقية، بل قائمة على منطق الملكية والسيطرة. لم يقتصر القرآن، من خلال نقد هذا البناء، على التوصية بالستر فحسب، بل غير منطق ذلك. فتعبير «تبرج الجاهلية الأولى» نقد هذا السلوك في سياقه التاريخي، وعرفه كعلامة على نظام القيم الجاهلي؛ ثقافة كانت تعتبر المرأة سلعة للجاذبية وموضوعاً للنظر. لذلك، لم يكن التبرج مجرد سلوك فردي، بل خطاباً حول الجسد، النظر والمجال العام؛ حيث كانت الرؤية تعادل القيمة. كما تؤكد الدراسات المعاصرة على هذه النقطة. فتشير ليلي أحمد إلى أنه في الثقافة ما قبل الإسلامية، كان جسد المرأة جزءاً من الفضاء العام الذكوري، وقد رسخ ذلك تدريجياً (Ahmed, 1992, p. 10). وقد عرف القرآن، بإدراكه لهذا البناء، مفاهيم جديدة مثل «العفاف»، «الحجاب»، «الجلباب» و«غض البصر»، وأعاد ترتيب المفردات السائدة في تلك الثقافة في إطار قيمي جديد. وبذلك، بدأ

القرآن بأسلوب تدريجي من كشف التبرج، ومن خلال إعادة تعريف جسد المرأة على أساس الكرامة والوقار، أسس خطاباً جديداً. ففي هذا الخطاب، لم تعد قيمة المرأة محصورة في الجمال الظاهري أو نظر الآخرين، بل في الإيمان، الأخلاق والعقلانية.

٢-٧. الخطاب الإسلامي: الرزنة الاجتماعية، والعفة، والطهارة الفاعلة

في المقابل للخطاب الجاهلي الذي كان يعرف المرأة من خلال النظر والجسد المعروض، قدم القرآن بنية جديدة لمعنى ودور العفاف؛ بنية حيث لا يكون العفاف مجرد حكم فقهي أو سلوك سلبي، بل هو فعل أخلاقي ومسؤول في الميدان الاجتماعي. ففي هذا الخطاب، يقدم اللباس والعفاف تفسيراً جديداً للجسد، النظر، الصوت والمجال، ويحول المرأة من «موضوع للنظر» إلى «فاعل أخلاقي». الخطوة الأولى للقرآن هي وضع المصطلحات لمواجهة للثقافة الجاهلية. فتعبير «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» يقدم رمزاً لخطاب الجاهلية. فالتبرج الذي كان في الجاهلية علامة على المكانة الاجتماعية، ذم في القرآن واعتبر غير محبذ (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٢٠٦). الخطوة الثانية هي إعادة تعريف مفاهيم اللباس. يأمر القرآن: «وليضربن بخمرهن على جيوبهن». فالخمار كان غطاء رأس طويل يلتقي على الظهر لكنه لا يغطي الصدر. بهذا الأمر، يتحول الخمار من رمز للزينة إلى أداة للحرمة (الطبري، ١٤٠٨ق، ج ٧، ص ١٥٣). كما يرى العلامة الطباطبائي أن هذه الآية تشير إلى خلق نظام العفاف في ذهن وسلوك النساء المؤمنات (الطباطبائي، ١٣٥٢ش، ج ١٥، ص ١١٣). أما كلمة «جلباب» في آية «يدينن عليهن من جلبابهن» فتشير إلى لباس طويل يغطي كامل الجسد، وكلمة «يدينن» تدل على فعل إرادي وأخلاقي؛ فالمرأة بنشاطها الواعي تنقل جسدها من فضاء العرض إلى حرمة الكرامة (نفس المصدر، ج ١٦، ص ٣٤٠). ويؤكد النص: «ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين»؛ أي أن الهدف هو تثبيت الهوية الإيمانية ومنع الأذى، لا استبعاد المرأة من المجتمع. ولا يقتصر الخطاب الإسلامي على ستر الجسد فحسب، بل يشمل النظر والصوت والسلوك. ففي سورة النور، دعي الرجال والنساء إلى «غض البصر» أي ضبط النظر أخلاقياً في الفضاء العام، لا مجرد إغلاق العين. وفي سورة الأحزاب، دُعيت نساء النبي إلى «فلا تخضعن بالقول»؛ بمعنى أن الصوت يجب ألا يكون مثيراً. وتوضح هذه التوصيات أن القرآن لا يرى الجسد مجرد كيان مادي، بل يضفي عليه معنى في إطار السلوك الاجتماعي الكامل. الخطاب الإسلامي لا يرى جسد المرأة مصدر خجل أو فتنة، بل ساحة لتحقيق التقوى والوقار. ففي نظر القرآن، للمرأة في ظل الإيمان والأخلاق حق الحضور في المجتمع والهجرة والبيعة والتعليم والمشاركة الاجتماعية. فالمرأة المؤمنة تتقدم كصائمة وصادقة وحافظة للفرج؛ جسدها مقام للعبودية والكرامة لا للمهانة والإذلال. وبإعادة صياغة مصطلحات مثل «خمار»

و«جلباب»، رفع القرآن تلك الرموز من علامات طبقية أو جمالية إلى دلالات للوقار، الهوية والأمن. والستر في القرآن ليس أداة لإقصاء المرأة من المجتمع، بل وسيلة لتمكين حضورها الآمن في المجال العام. وعلى عكس التصورات العصرية للحجاب كقيد، يرى القرآن فيه وسيلة للتمييز الأخلاقي والأمن الاجتماعي. وهكذا، يميز الحجاب الهوية الإيمانية للمرأة عن الثقافة الجاهلية، ويوفر بيئة أخلاقية لفاعليتها. كما يؤكد الخطاب الإسلامي على العلاقات الاجتماعية العفيفة. ففي حين كانت الثقافة الجاهلية تحرم المرأة من المشاركة الاقتصادية أو اعتبارها أداة للرجال، يرسم القرآن دور المرأة الفاعل مع حدود العفاف. فمثال آية ﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ إِمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ (قصص، ٢٣) يوضح ذلك؛ فلفظ «تذودان» يدل على أن المرأتين احتفظتا باستقلالهما العملي، وتجنبتا الاختلاط بالرجال، وحافظتا على عزتهما (الطبري، ١٤٢٢ق، ج ٢٠، ص ١٢٣). وفي قوله تعالى ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا﴾ (قصص، ٢٣)، يقدم كلام موسى (ع) نموذجاً للتواصل المحترم والمضبوط بين المرأة والرجل. ففي سياق كان فيه الخطاب الجاهلي ينظم التعامل مع النساء من موقع الإذلال أو النية الشهوانية، اختار موسى (ع) كلاماً يحترم الكرامة ولا يثير الشهوة (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ١٨٢). وهذا يوضح أن الخطاب الإسلامي يحدد علاقات المرأة والرجل على أساس الاحترام والحاجة الاجتماعية، لا على الرغبة الجنسية. كما توضح إجابة المرأتين معايير حضور المرأة في الإطار الإسلامي: ﴿قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبْنَا شَيْخَ كَبِيرَ﴾ (قصص، ٢٣). فقد قدمن سبب حضورهما باختصار ووضوح، وأكدن على الامتناع عن الاختلاط غير الضروري مع الرجال (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٩٧). وعبارة «وَأُبْنَا شَيْخَ كَبِيرَ» تعكس دفاعاً عن مكانتهن الاجتماعية ففي مقابل الثقافة الجاهلية التي اعتبرت النساء العاملات بحاجة وضعيفات، تقدّم الآية حضور المرأة في غياب الوصي المتمكن كمشروع ومحترم (الطوسي، بي تا، ج ٨، ص ٢٢٨). وتنتقد هذه الآية بوضوح البنية الاجتماعية لعصر النزول، وتبين أن الإسلام يمنح المرأة مكانة متوازنة: لا إقصاء من المجتمع ولا حرية بلا ضابط، بل حضور قائم على الكرامة والعفاف. وفي هذا الإطار، يبرز مفهوم «الحيا» كمعيار اجتماعي مهم. فالآية ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ﴾ (قصص، ٢٥) تدل على أن السلوك والكلام العفيف معيار لحضور المرأة في المجتمع (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٣، ص ١٨٣). وتذكر المرأة موسى باسم والدها: ﴿قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ﴾ (قصص، ٢٥)، لتوضح أن التواصل ضمن إطار الأسرة وليس شخصياً (فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٥، ص ٩٧). ويشير القرآن أيضاً إلى مريم (س) في آية ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا...﴾ (الأنبياء، ٩١)، ليظهر الصلة بين الفعل الإنساني واللطف الإلهي. فمريم بعفافها الواعي أصبحت نموذجاً عالمياً: «وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ»؛ نموذج يرفض التمييز بين الجنسين ويعرض المرأة حاملة رسالة عالمية (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٤، ص ٢٦٥؛ فخر الرازي، ١٤٢٠ق، ج ٢٧،

ص ٢٢٥). الآية «وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» (التحریم، ١٢) تحدد الهوية العائلية لمريم (س) بذكر اسم والدها، لكنها تقدمها ليس ضمن إطار العلاقات الأبوية، بل كنموذج إيماني يتجاوز القيود القبلية. هذا التعبير يخرج المرأة من الإطار الطبقي والنسبي، ويعرضها كفاعل مستقل في المجتمع الديني (زمخشري، ١٤٠٧ق، ج ٤، ص ٦٧٨). وتشير عبارة «فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» إلى أنه رغم أن الضمير «فِيهِ» قد يشير إلى مقام النبوة للقديس عيسى (ع)، فإن تحقيق هذا الحدث يتم في سياق هوية مريم الأنثوية. وهذا يؤكد على دور المرأة في عملية الإنتاج المعنوي والإلهي، مقابل النظرة الجاهلية التي حصرها في وظائف بيولوجية ضيقة (القطبي، ١٣٦٤ش، ج ١٨، ص ٥٧). كما أن «وَكَاثَتْ مِنَ الْفَاتَيْنِ» تدل على أن الطاعة الإلهية تتجاوز الحدود الجندرية، وأن النساء شأنهن شأن الرجال قدرات على بلوغ مراتب الإيمان العليا (ابن عاشور، ١٣٩٤ق، ج ٢٨، ص ٤٤٥). وبالتالي، يمكن القول إن القرآن، بخطابه، فصل مفاهيم العفاف والحياء والحجاب عن وظائفها الظاهرية والجاهلية، وربطها بمعايير مثل التقوى والسكينة والوقار. وبهذا تصبح المرأة، من مجرد موضوع جسدي للعرض، فاعلة أخلاقية ومؤثرة في المجتمع.

٨. الخطاب القرآني: إعادة بناء هوية المرأة الحضارية من خلال العفاف

٨-١. التصور القرآني الجديد: من التبرج إلى الوقار، من الجسدانية إلى العقلانية الإيمانية

في المنطق الحضاري للقرآن، المفاهيم المتعلقة بالعفاف مثل التبرج، الحجاب، الخمار، الطهارة والوقار، ليست مجرد توصيات فردية أو أخلاقية، بل هي جزء من بنية حضارية تعمل على إعادة تعريف هوية المرأة، كبح الجسدانية، وإرساء نظام أخلاقي. الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، بنفيها للتبرج الجاهلي، تنتقد الخطاب القائم على الجسد وتضع مكانه الوقار والكرامة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٦، ص ٣٤٠). لقد قللت الحضارة الجاهلية والعصر العصري من شأن المرأة من خلال تحويل جسدها إلى سلعة استهلاكية (Bordo, 1993; Wolf, 1991)، لكن القرآن بمفاهيم مثل غض البصر، الخمار، الجلباب والعقلانية الإيمانية، يصنع جسداً أخلاقياً، ذا معنى، ومركزاً على الهوية (نور، ٣٠-٣١: الأحزاب، ٥٩). ويعتقد مالك بن نبي أن الحضارة تبدأ بالإرادة الموجهة نحو المعنى، وأن العفاف أحد الشروط الأساسية لتشكيلها (٢٠٠٣م، ص ٧٢). وفي هذا السياق، لا يكون العفاف أداة للسلطة، بل آلية داخلية لمشاركة المرأة الفاعلة في الأسرة والمجتمع (Nasr, 1975, p. 154). كما يرى ابن خلدون أن زوال الحضارات مرتبط دائماً بانحطاط الأخلاق (٢٠١٥م، ص ٢٩٤-٢٩٦).

٨-٢. المرأة المؤمنة: فاعلة حضارية لا كائن سلبي

في الخطاب القرآني، المرأة المؤمنة ليست كائناً سلبياً، بل فاعلة حضارية تساهم في البناء

الحضاري من خلال مفاهيم مثل القنوت، الحياء، العفاف، الوقار والطهارة، في ارتباطها بالمعنى والأخلاق والمسؤولية الاجتماعية. الآية ٣٥ من سورة الأحزاب تعتبر الرجال والنساء المؤمنين متساويين في الصفات الأخلاقية، وبحسب علامه طباطبائي، معيار التفوق في القرآن هو التقوى وليس الجنس (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٦، ص ٣٥٢). القنوت يعني الثبات في العبادة والفعل الأخلاقي، بينما الوقار في الآية ٣٢ من الأحزاب يشير إلى الحفاظ على الكرامة في القول والفعل، لا إلى حرمان المرأة من المجتمع (همان، ص ٣٤٠). وتقدم نماذج قرآنية مثل ابنة شعيب بسلوكها المبني على الحياء (قصص، ٢٥) والسيدة مريم (س) بأوصافها القانتة، الصادقة والعفيفة (آل عمران، ٤٢-٤٣)، نموذجاً حضارياً للمرأة المؤمنة. كما اعتبر سيد حسين نصر (١٩٧٥ م، ص ١٥٤) العفاف دور المرأة الروحي في الحضارة الإسلامية، وشدد مالك بن نبي (٢٠٠٣ م، ص ٧٢) على ضرورة تأسيس الأخلاق النسائية لضمان دوام الحضارة. في هذا الإطار، تُعرض المرأة المؤمنة كفاعل أخلاقي، حافظ للكرامة، ومؤسس للنظام الحضاري.

٨-٣. نظام العفاف في القرآن باعتباره بناءً حضارياً

العفاف في القرآن لا يُنظر إليه مجرد حكم فقهي أو فضيلة فردية، بل يعمل كبنية حضارية تضمن إنتاج المعنى، التنظيم الأخلاقي، والتوازن الاجتماعي في إطار الحضارة الإسلامية. ويؤكد مالك بن نبي (٢٠٠٣ م، ص ٧٢) أن الحضارة تظهر عندما يجد الإنسان والمادة والزمن معنىً في نظام أخلاقي، وفي هذا السياق يلعب العفاف دوراً أساسياً؛ إذ يضبط الغرائز ويبقي المجتمع من الإفراط والاضطراب، ووفق قوله، الحضارة الإسلامية بوصولها إلى العبادات مثل الصلاة، الصيام والعفاف، توظف الميل الإنساني في خدمة المعنى (نفس المصدر، ص ٧٨). ويأمر القرآن في سورة النور (٣٠-٣١) بغض البصر وحفظ الفروج لكل من النساء والرجال في آن واحد، مما يدل على بناء مؤسسات اجتماعية. كما تعرض الآية ٥٩ من الأحزاب لباس المرأة المؤمنة كرمز للتميز الأخلاقي وحفظ الكرامة. ويعتبر طباطبائي (١٣٧٤ ش، ج ١٦، ص ٣٤٠) الحجاب حضوراً يمنح المعنى في المجتمع. من منظور حضاري، مؤسسة العفاف تثبت الهوية المؤمنة، تمنع التبرج (الأحزاب، ٣٣)، تقوي الأسرة، وتؤسس للثقة الاجتماعية. كما يرى سيد حسين نصر (١٩٧٥ م، ص ١٥٦) أن العفاف هو «تجلي النظام الروحي على الجسد»، وهي مؤسسة مرتبطة بشكل بنيوي بالأسرة والتربية.

٩. كيفية إعادة إنتاج القيم، ضبط الغرائز، وتأسيس الأخلاق في الأسرة والمجتمع

في المنظومة الحضارية للقرآن، تعمل ثلاث وظائف أساسية - إعادة إنتاج القيم، ضبط الغرائز، وتأسيس الأخلاق - كأسس جوهري للمجتمع الإسلامي، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمؤسسة الأسرة،

العفاف، والنظام التربوي. أولاً، في مجال إعادة إنتاج القيم، يعرف القرآن الأخلاق في ارتباطها بالأسرة والمجتمع. الآية ٢٦ من سورة النور بـ «الطيبات للطيبين» تشير إلى آلية تكوين الأزواج الأخلاقيين واستمرارية المجتمع الطاهر. ويؤكد طباطبائي أن الأسرة العفيفة هي البنية الأساسية لانتقال الأخلاق إلى الأجيال القادمة (الطباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ١٥، ص ١٤٢). ثانياً، في مجال ضبط الغرائز، يرى القرآن أن إدارة الميل الجنسي ليست قمعاً، بل تنظيم في مسار النمو العقلي والاجتماعي. وتعرف سورة المؤمنون (٥-٧) المؤمنين بأنهم من يضبطون غرائزهم ضمن الإطار المشروع. ويعتبر طباطبائي هذا الضبط بمثابة تحديد الحدود التوحيدية (همان، ص ٢٥). ويؤكد مالك بن نبي أن ترك الغرائز بلا ضبط يؤدي إلى انهيار الحضارة (بن نبي، ٢٠٠٣ م، ص ٩١). كما يسمي سيد حسين نصر العفاف «حكمة الجسد في نظام الروح» (Nasr, 1975, p.156). ثالثاً، في تأسيس الأخلاق، تحدد سورة التحريم (آية ٦) الأسرة كمسؤولة عن تربية ورعاية الأجيال. ويشير طباطبائي إلى أن هذه المسؤولية تتطلب توجيهاً سلوكياً ورقابة تربوية (١٣٧٤ ش، ج ١٩، ص ٢٦١). تؤسس هذه الوظائف الثلاث الحضارة الإسلامية على محور الأخلاق والتنظيم، مما يجعل العفاف أحد أعمدة البناء الحضاري.

٩-١. العفاف النسائي باعتباره منظومة لتنظيم الفضاء العام

في المقاربات الحديثة، تُفهم مفاهيم العفاف («حياء») والطهارة («طهارة») في القرآن ليس فقط كأحكام فردية، بل كبنى حضارية تلعب دوراً في تنظيم الفضاء العام والأخلاق الجماعية من خلال الأبعاد النفسية، اللغوية والاجتماعية. وتشير دراسة ساوايا وزملائه (٢٠٢٠) إلى أن الحياء في القرآن يمثل دافعاً أخلاقياً رادعاً يتحكم بالسلوك الفردي ويساهم في نمو الأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي. من منظور لغوي، تقع مفردات الحياء، الطهارة والتبرج في شبكة دلالية تدعم ترسيخ المعايير الأخلاقية وفي هذا الإطار، العفاف هو شعور إيجابي في الأخلاق الاجتماعية يساعد على الامتناع عن السلوكيات الضارة واحترام حقوق الآخرين (Sawai & et al., 2020, p. 18). كما حددت أداة Muslim Moral Emotions Inventory (MMEI) خمسة أبعاد رئيسية للعفاف:

- تنظيم الكلام،
- الانتباه للحكم الاجتماعي،
- ضبط النظر،
- الحفاظ على عهد الزواج،

- اختيار اللباس المناسب (Sawai & et al., 2020, pp. 15-20).

تحليل إيزوتسو لمفردة الطهارة يوضح أن هذه الكلمة تشير إلى التطهير الداخلي والمعنوي للأعمال الجسدية، بالإضافة إلى الطهارة الظاهرية، ولها مكانة أساسية في النظام الأخلاقي للقرآن.

ومن ثم، العفاف والطهارة في الإسلام ليست فضائل فردية فحسب، بل مؤسسات حضارية ترتبط باللغة النفس والمجتمع وتحافظ على الهوية والأمن العام.

١٠. التمييز الحضاري للمرأة المسلمة عن المرأة في الحضارات الجاهلية والحديثة

تحليل مقارن لمكانة المرأة في ثلاث منظومات: الجاهلية، الحديثة والإسلامية، يوضح أن التمييز الحضاري للمرأة المسلمة يقوم على الكرامة والأخلاق والنظام ويختلف اختلافاً جذرياً عن النموذجين الآخرين. في الحضارة الجاهلية، كانت المرأة بلا هوية مستقلة وتظهر كموضوع تابع وقابل للاستغلال، مثل دفن البنات أحياء (تكوير، ٨-٩) واعتبار المرأة ميراثاً مما يدل على استبعادها من الحياة الأخلاقية والاجتماعية (طباطبائي، ١٣٧٤ ش، ج ٢٠، ص ٩٥). أما في الحضارة الحديثة، فعلى الرغم من تحرير المرأة من سلطة التقليد وتحولها إلى موضوع فردي إلا أن الرأسمالية حولتها إلى سلعة في مجال الإعلانات، الموضة وصناعة الترفيه. وقد وصف ماركوزه هذا المسار بـ «انحدار المرأة من موضوع إلى سلعة استهلاكية» (Marcuse, 1964, pp. 57-60) واعتبره حرية ظاهرية مقابل قيود ثقافية خفية (Rhode, 1997). في المقابل، تقدم الحضارة الإسلامية المرأة ككائن كريم، له مسؤولية اجتماعية ومركز أخلاقي: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، ٧٠). مفاهيم مثل الطهارة، الحياء، الولاية والقنوت تحدد موقع المرأة في علاقتها بالله وبالأسرة والمجتمع (نصر، ١٩٧٥ م، ص ١٥٦؛ بن نبي، ٢٠٠٣ م، ص ٧١).

ويتشكل هذا التمييز الحضاري على ثلاثة مستويات:

— **الحد الهوياتي:** الذي يضع الكرامة الإلهية مقابل التبعية القبلية أو الفردانية الليبرالية (Izutsu, 1997, p. 141).

— **الحد الجسدي:** الذي يعتبر جسد المرأة حيزاً أخلاقياً وليس أداة للعرض،

— **الحد الاجتماعي:** الذي يربط حضور المرأة في الفضاء العام بالوقار، العقلانية واحترام الحدود الشرعية لتحقيق المعنى الاجتماعي (Sawai & et al., 2020, p. 22).

هذا الإطار يشكل أساس الهوية الحضارية للمرأة المسلمة.

١٠-١. التحليل المقارن للآيات المتعلقة بالمرأة المؤمنة والمرأة المتبرجة

يقدم القرآن الكريم من خلال تصوير وجهين متقابلين للمرأة، نموذجاً مزدوجاً للهوية الأخلاقية والاجتماعية للمرأة، يعكس كل منهما خطاباً حضارياً مختلفاً. في الصورة الأولى، تُعرض المرأة المؤمنة في آية ٣٥ من سورة الأحزاب إلى جانب الرجال المؤمنين بهوية مستقلة ومسؤولة. وكما يوضح علامه طباطبائي، معيار التفوق في هذه الآية هو عبادة الله والفضيلة الأخلاقية، وليس الجنس. علاوة

على ذلك، تحدد آيات ٣٠-٣١ من سورة النور إطاراً أخلاقياً للحضور الاجتماعي للمرأة المؤمنة من خلال التوصية بضبط النظر، ارتداء اللباس المناسب، والابتعاد عن الصوت المحقز، ويكون محور هذا الإطار الكرامة والوقار. في المقابل، تعرض آيات ٣٣ من سورة الأحزاب و ٦٠ من سورة النور المرأة المتبرجة، والتبرج يعني إظهار الزينة لجذب الانتباه، ومن وجهة نظر طباطبائي يؤدي إلى إثارة الطمع في المجتمع. وحتى بالنسبة للنساء المستآت، يعتبر القرآن العفاف أفضل وخيراً، على الرغم من التخفيف في شروط اللباس. وبالتالي، المرأة المؤمنة في الخطاب القرآني هي فاعلة أخلاقية ومبدعة حضارياً، بينما المرأة المتبرجة تتحول من خلال التظاهر والإغراء إلى موضوع مستهلك وتهديد للنظام والأمن الاجتماعي. وهذا التباين يوفر نموذجاً واضحاً لإعادة تعريف كرامة وهوية المرأة المسلمة.

الجدول ١- المقارنة الحضارية بين المرأة المؤمنة والمرأة المتبرجة

الميزة	المرأة المؤمنة	المرأة المتبرجة
المرجع الهوياتي	عبودية الله و الكرامة	التأييد الخارجي، نظرة الآخرين
الفعل الاجتماعي	مبني على المسؤولية والنظام والوقار	التظاهر، الإثارة، مخل بالتوازن الاجتماعي
المكانة في النظام الاجتماعي	بانية ثقافة الإيمان	مدمرة لحدود الأخلاق في المجتمع
مجال الدلالي في القرآن	النور والذكر والتقوى والطهارة	الجاهلية والزينة والطمع والفتنة

١٠-٢. الطهارة، قوام الأسرة، ثبات النسل، وإعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي في النظام الإسلامي

في المنظومة المعرفية للقرآن، تُعد مفاهيم الطهارة وقوام الأسرة واستمرار النسل وإعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي عناصر مترابطة تشكّل كلاً حضارياً وتهدف جميعها إلى حفظ الكرامة الإنسانية والاستقرار الاجتماعي وهوية المجتمع الإيماني. أولاً، الطهارة في القرآن تعني النقاء الداخلي والخارجي: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾. ويرى إيزوتسون أن الطهارة تمثل حلقة الوصل بين النظام الجسدي وتقية الروح، وتعتبر أساس الأسرة المبنية على التقوى. ثانياً، تُعرض الأسرة في القرآن على أنها قائمة على السكينة والمودة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾. ويعتبر بن نبي الأسرة المسلمة نواة حضارية يتم فيها ترسيخ العفاف والكرامة. ثالثاً، يتحقق استمرار النسل من خلال الزواج الطاهر: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾. ويفسر طباطبائي مصطلح «الحَرْث» بأنه إنتاج نسل مشروع ومتقي. رابعاً، تؤدي إعادة الإنتاج الثقافي - المعنوي في الأسرة الإيمانية إلى نشوء جيل «ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ»، مما يضمن استمرار الحضارة الإيمانية.

١١. الوظائف الحضارية للمرأة العفيفة في الاستقرار والتحول الاجتماعي

في التقليد الحضاري للإسلام، لا تُعرف المرأة العفيفة فحسب كفرد ذي فضيلة أخلاقية، بل

تتجاوز ذلك لتكون مؤسسة حضارية تعمل على تثبيت النظام الاجتماعي، تنشئة الجيل المؤمن، نقل الحكمة الدينية، وتحديد الحدود الأخلاقية للمجتمع. استناداً إلى التفسير القرآني وأفكار مفكرين مثل العلامة طباطبائي ومالك بن نبي وسيد حسين نصر، يمكن تصنيف وظائف المرأة العفيفة في محاور أساسية:

أولاً، صيانة الكرامة والنظام الأخلاقي؛ فأية ٣١ من سورة النور ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ ترسم، وفقاً لطباطبائي، نموذجاً ثقافياً وسلوكياً للمرأة المؤمنة، ويشير إيزوتسو إلى أنها أداة للوقاية من تحويل الجسد إلى موضوع مستهلك في المجتمع.

ثانياً، تنشئة الجيل المؤمن؛ تؤكد آية ٣٥ من سورة آل عمران على الدور التربوي لزوجات عمران، ويعتبر بن نبي ذلك نقطة انطلاق للعملية الحضارية.

ثالثاً، نقل التقليد والحكمة الدينية؛ تستدعي آية ٣٤ من سورة الأحزاب نساء النبي (ص) لتذكر بالآيات والحكمة، ويعرّف نصر النساء كحاملات للحكمة في الحضارة الإسلامية.

رابعاً، المشاركة الاجتماعية القائمة على الأخلاق؛ تظهر بنات شعيب نموذجاً للحضور الفاعل المصحوب بالوقار، وتعرض خديج (س)، من خلال نشاطها الاقتصادي المشروع، نموذجاً للمرأة البانية للحضارة.

خامساً، ترسيم الحدود الأخلاقية للفضاء العام؛ تحدد آيات ٥٩ من سورة الأحزاب و ٦٠ من سورة النور قواعد الحضور الآمن للمرأة، ويعتبر إيزوتسو ذلك جزءاً من النظام الحضاري للقرآن. وبالجملة، تُعد النساء البارزات مثل مريم وآسية وخديجة وزوجة عمران (سلام الله عليهن)، نماذج واضحة للنساء اللواتي أضفن معنى حضارياً للإسلام من خلال الطهارة والكرامة.

١٢. النتائج

أظهرت هذه الدراسة، من خلال تبني المنهج الحضاري-الخطابي، أن القرآن الكريم، في مواجهة الخطابات السائدة قبل الإسلام، والحديث وما بعد الحداثة، يقدم مساراً بديلاً للمرأة، حيث لا يقتصر «العفاف» على حكم فردي أو فضيلة أخلاقية، بل يُعرض كمؤسسة حضارية ذات وظائف هوياتية وأخلاقية واجتماعية ومعنوية. يعيد الخطاب القرآني، من خلال نقد الهياكل الجسمانية في الجاهلية والتفسيرات الاستهلاكية الحديثة، تموضع المرأة من مستوى موضوع النظرة والمنافسة الجنسية إلى فاعلة أخلاقية وفاعلة معنوية. تُشكل مفاهيم مثل الحياء والوقار والقنوت وغض البصر والخمار والطهارة والسكينة، منظومة معنوية متكاملة تُعيد تعريف مكانة المرأة المسلمة؛ مكانة لا تُفهم في مواجهة الرجل، بل في إطار إعادة إنتاج النظام الأخلاقي للمجتمع وتعزيز الأسرة. تبرز أهمية العفاف

الحضاري في تثبيت الهوية الإيمانية، ضبط الغرائز، تعزيز أسس الأسرة وخلق فضاء من الثقة الاجتماعية، وفق تحليل الآيات القرآنية والتفاسير المعتبرة مثل الميزان وآراء المفكرين المعاصرين. تؤكد الدراسة على أهمية إعادة قراءة المفاهيم القرآنية في سياق التحولات الحضارية؛ قراءة يمكن أن توفر نموذجاً محلياً، مستداماً ومعنياً لإعادة تعريف هوية المرأة في العالم المعاصر. في النهاية، يشكّل العفاف في الخطاب القرآني، ليس فضيلة فردية فحسب، بل بنية اجتماعية وحضارية تغيّر معنى وجود المرأة؛ نموذج يقدم أفقاً معنوياً وحضارياً جديداً في مواجهة الأزمات الأخلاقية، اضطرابات الهوياتية، وتشويش الخطابات الحديثة.

المصادر

القرآن الكريم

ابن خلدون، عبدالرحمن (٢٠١٥م). المقدمة. بيروت: دارالكتب العلمية.
ابن سعد، محمد بن سعد (١٤٠٥ق). الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر، ج ٨.
ابن عاشور، محمد طاهر (١٣٩٤ق). التحرير والتنوير من التفسير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ج ٢٨.
ابن هشام، عبدالملك (١٤١٠ق). سيرة ابن هشام. تحقيق مصطفى سقا وهمكاران. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ١.

اسلامى فرد، زهرا (١٣٨٩ش). تاريخ فرهنگ و تمدن اسلام. قم: نشر معارف.
أعشى، ميمون بن قيس (١٩٨٣م). ديوان الأعشى الكبير. تحقيق محمد حسين الأعرجى. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

أعظمى، مالك بن نبى (١٩٦٠م). شروط النهضة. بيروت: دارالفكر.

امروالقيس بن حجر (١٤٠٣ق). ديوان امرئ القيس. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف.

تابنده، احمد (١٣٦٠ش). ديدگاه تحولى موضوع زن در قرآن. تهران: نشر قلم.

جان احمدى، فاطمه (١٣٨٦ش). تاريخ فرهنگ و تمدن اسلامى. به كوشش مهدي نجف. قم: نشر معارف.

زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق). تفسير الكشاف. بيروت: دار الكتاب العربي، ج ٣-٤.

زهير بن أبى سلمى (١٤٠٥ق). ديوان زهير بن أبى سلمى. تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت: دار المعرفة.

شريعتي، على (١٣٥٩ش). مجموعه آثار: تاريخ تمدن. تهران: دفتر تدوين و تنظيم مجموعه آثار، ج ١١.

الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٧٤ش). الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ج ١٥-١٦، ١٩.

الطبرسى، حسن بن فضل (١٤٠٨ق). مجمع البيان. بيروت: دارالمعرفة، ج ٢٦، ٧.

طبري، محمد بن جرير (١٤٠٩ق). تاريخ الامم والملوك. بيروت: دارالفكر، ج ١.

طبري، محمد بن جرير (١٤٢٢ق). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. القاهرة: هجر، ج ٢٠.

طريحي، فخرالدين بن محمد (١٤١٤ق). مجمع البحرين و مطلع النيرين. قم: بنیاد بعثت، ج ١.

طه حسين (١٩٣٣م). تاريخ الأدب الجاهلى. القاهرة: فاروق.

طه عبدالرحمن (٢٠٠٦م). العمل الديني وتجديد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي.

طوسي، محمد بن حسن (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ٨.

عبدالمجيد، على (٢٠٠٣م). المرأة في الشعر الجاهلي: دراسة في العجسد والرمز. بيروت: دار المدار الإسلامى.

علي، جواد (١٣٨٠ش). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. قم: منشورات الشريف الرضى، ج ١.

فخر رازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ق). التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث، ج ٢٥، ٢٨.

فراهيدي، الخليل بن أحمد (١٤٠٩ق). العين. تحقيق: مهدي المخزومي و ابراهيم السامري. قم: مؤسسة دار

الهجرة، ج ٣.

قباوة، احمد (١٩٨٩م). المغازى. تأليف محمد بن عمر الواقدي. بيروت: عالم الكتب، ج ١.

- قطب، سيد (١٩٩٣م). *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته*. بيروت: دار الشروق.
- قطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ج ١٤، ١٨.
- واقدي، محمد بن عمر (١٩٨٩م). *المغازي*. بيروت: عالم الكتب، ج ١.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Ben Nabi, M. (2003). *Shurūt al-Nahḍah*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- De Beauvoir, S. (1949). *The Second Sex*. Vintage Books.
- Izutsu, T. (1997). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tiara Wacana.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Kristeva, J. (1986). *Women's time*. In: T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader*. Columbia University Press, p. 137.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Nasr, S.H. (1975). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperOne.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rhode, D. L. (1997). *The Politics of Appearance*. Yale University Press.
- Sawai, R. P., Jaafar, N., Mohd Noah, S. & Krauss, S. E. (2020). Inculcating the sense of modesty (al-ḥayā') in youth from the perspectives of the Quran and Sunnah. *Journal of Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 16(2), pp. 16-30.
- Toynbee, A. J. (1934). *A Study of History*. (Vol. 1). Oxford University Press.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wolf, N. (1991). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. Harper Perennial.

Analysis of Jurisprudential Principles Governing Islamic Government Policy-Making in Support of Workers

Mansoorreh Arjomandifard¹, Ali Mohamadian²

¹ Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Payame Noor University, Tehran, Iran (**Corresponding author**). arjomandifard@pnu.ac.ir

² Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. mohammadian@buqaen.ac.ir



Abstract

The present study aims to identify and analyze the jurisprudential principles that underpin the protection of workers' rights within the framework of Islamic governance. The author seeks to demonstrate how these principles can serve as a foundation for fair and supportive policy-making toward workers. To address the existing gap in the literature, this research attempts to provide a Sharia-based model for improving workers' conditions. The central issue explored in this paper concerns the multiple challenges faced by workers in Islamic societies, including violations of rights, lack of health and safety protections, and various forms of economic exploitation. Despite the strong emphasis of the Qur'an and the Sunnah on justice, fairness, and the preservation of human dignity, it appears that neglect of these principles and the failure to align legal systems with jurisprudential rules have contributed to the erosion of workers' rights. Accordingly, this study seeks to answer the question of which jurisprudential principles can serve as appropriate religious foundations for Islamic governmental policy-making in comprehensive support of workers, and how these principles can be reflected in current laws and regulations. The research employs a descriptive-analytical method with a problem-oriented approach. Drawing on library sources—including Qur'anic verses, narrations of the Prophet's Household (peace be upon them), classical Imami jurisprudential texts, and statutory laws of the Islamic Republic of Iran such as the Constitution and the Labor Law—the author extracts and analyzes relevant jurisprudential principles. This analysis is conducted on three levels: conceptual, inferential, and applicative, with the aim of clarifying the logical relationship between

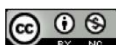
Cite this article: Arjomandifard, M. & Mohamadian, A. (2026). Analysis of Jurisprudential Principles Governing Islamic Government Policy-Making in Support of Workers. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 4(1), pp. 107-122. <https://doi.org/10.22081/jgq.2026.72694.1042>

Received: 2025-04-18 ; **Revised:** 2025-06-28 ; **Accepted:** 2025-07-25 ; **Published online:** 2026-01-10

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



religious foundations and contemporary legal requirements. The findings indicate that the three jurisprudential principles of human dignity (*karāmah*), no-harm (*lā ḍarar*), and causation (*tasbīb*) constitute the primary religious bases for protecting workers. The selection of these three principles is grounded in a logical hierarchy of worker protection within Islamic jurisprudence. The principle of dignity is adopted as the fundamental and value-based foundation, evaluating all policies and behaviors in light of the inherent worth of the human being. The no-harm principle prohibits any action or condition that inflicts material or moral harm on workers—including unsafe workplaces, inadequate wages, or psychological pressure—and establishes enforceable obligations to prevent such harm. Finally, the principle of causation addresses gaps in responsibility, particularly in complex industrial settings where direct causation between the employer's conduct and the worker's injury may not be immediately evident. More specifically, the principle of dignity, based on Qur'an 17:70, affirms the inherent honor granted to all human beings and deems any conduct that undermines the worker's status or humanity as unacceptable. This principle obligates employers and the government not only to avoid modern forms of servitude and humiliation but also to uphold workers' dignity by ensuring psychological well-being, job security, and opportunities for skill development. The no-harm principle, grounded in the Prophetic tradition "There is no harm and no harming in Islam" and related Qur'anic teachings, prohibits any form of harm to others. In the context of labor relations, it invalidates unsafe working conditions, excessive working hours, unfair wages, and any practice that threatens the physical or mental health of workers, while imposing liability on employers for compensating resulting damages. The principle of causation, by establishing civil liability for indirect harm, holds employers responsible even when they do not directly cause an accident, provided that negligence in providing safety equipment or creating hazardous conditions contributed to the harm. This principle is reflected in modern labor regulations through mandatory social insurance and compliance with occupational safety standards. In conclusion, the study emphasizes that these jurisprudential principles are not merely abstract doctrines but possess strong potential for translation into practical policies and protective legislation. They can bridge the gap between religious texts and the needs of contemporary industrial societies, enabling lawmakers to formulate regulations that are both Sharia-compliant and responsive to emerging labor issues. Ultimately, an Islamic government can, by relying on the principle of dignity, design policies that enhance workers' quality of life; by applying the no-harm principle, enforce strict occupational health and safety standards; and by invoking the principle of causation, establish an effective system of insurance and compensation. Thus, this research proposes an Islamic model for achieving social justice in the workplace.

Keywords: The Employee, Employment Rights, Principles of Islamic Jurisprudence, Qur'anic Foundations.



التحليلُ الفقهي للقواعدِ المُرتبطةِ بسياساتِ الحُكومةِ الإسلامية في دَعمِ العُمالِ

منصوره ارجمندی فرد^١، علي محمدیان^٢

^١ أستاذ مساعد، قسم الفقه و مباني الحقوق الإسلامية، جامعة پیام نور، طهران، إيران (الكاتب المسؤول). arjomandifard@pnu.ac.ir

^٢ أستاذ مشارك، قسم الفقه والحقوق الإسلامية، جامعة بزرگمهر قاننات، قانن، إيران. mohammadian@buqaen.ac.ir

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تحديد وتحليل القواعد الفقهية الناطرة إلى حماية حقوق العمال في النظام الإسلامي. فعلى الرغم من تأكيد النصوص الدينية على حقوق العمال، فإن غياب الوعي الكافي بالقواعد الفقهية ذات الصلة وعدم مواءمتها مع القوانين القائمة قد يؤديان إلى تهميش حقوق هذه الفئة. ومن ثمّ تتمحور المشكلة الرئيسة للبحث حول دراسة القواعد الفقهية المرتبطة بحماية العمال وكيفية توظيفها في سياسات الحكومة الإسلامية. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي - التحليلي وبمقاربة مسئلة - محورية. وجمعت البيانات من خلال الدراسة المكتبية والرجوع إلى المصادر القرآنية والروائية والفقهية والحقوقية، إضافة إلى تحليل محتوى النصوص الإسلامية والقوانين المتعلقة بحقوق العمل. وقد حدّد البحث ثلاث قواعد فقهية رئيسة تشكّل مرتكزات حماية العمال:

(١) **قاعدة الكرامة:** استناداً إلى آيات القرآن، يتمتع الإنسان بكرامة ذاتية تشمل جميع بني البشر. وبناءً عليه، يلتزم صاحب العمل والدولة بصيانة مكانة العامل وسلامته الجسدية والروحية، والابتعاد عن كلّ أشكال الظلم والاستغلال.

(٢) **قاعدة لاضرر:** وهي قاعدة ذات جذر قرآني تنفي كلّ أشكال الإضرار بالآخرين. وفي مجال العمل، يُحظر على صاحب العمل تعريض العامل لبيئة غير آمنة أو استغلاله بما يهدّد سلامته، ويكون مسؤولاً عن التعويض عند وقوع الضرر.

(٣) **قاعدة التسيب:** ومفادها أنّ من يتسبّب - ولو بطريق غير مباشر - في إيقاع الضرر بالآخر يتحمّل مسؤولية التعويض. وقد انعكست هذه القاعدة في التشريعات العملية مثل التأمين الإجباري واشترطات السلامة. وتخلص الدراسة إلى أنّ قواعد الكرامة، لاضرر، والتسيب تشكّل أساساً راسخاً لحماية حقوق العمال في النظام الإسلامي. فهي لا تؤكد فقط على ضرورة احترام الحقوق الإنسانية للعامل، بل يمكن اعتمادها أيضاً أساساً للتشريع وصياغة السياسات العامة الهادفة إلى تأمين السلامة والأمن وتحقيق العدالة للعمال.

الكلمات المفتاحية: العامل، حقوق العمل، القواعد الفقهية، الأسس القرآنية.

استناداً إلى هذه المقالة: ارجمندی فرد، منصوره؛ محمدیان، علي (٢٠٢٦). التحليلُ الفقهي للقواعدِ المُرتبطةِ بسياساتِ الحُكومةِ الإسلامية في دَعمِ العُمالِ. الحُكْمَةُ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ، ٤(١)، صص ١٠٧-١٢٢.

<https://doi.org/10.22081/jgq.2026.72694.1042>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٨ ؛ تاريخ المراجعة: ٢٠٢٥/٠٦/٢٨ ؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/٢٥ ؛ تاريخ النشر: ٢٠٢٦/٠١/١٠

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: مقالة بحثية

© المؤلفون



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



١. بيان المسألة

يُعدّ موضوع حقوق العمّال أحد المحاور الأساسية في البحوث الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، وهو بحاجة إلى مزيد من التعمّق في الأصول والقواعد الفقهية التي تناولتها النصوص الدينية، ولا سيما القرآن الكريم. فالعمّال، بوصفهم القوّة المحرّكة للإنتاج والتنمية الاقتصادية، يواجهون تحديات وإشكالات عديدة قد تُفضي إلى تهديد حقوقهم ومصالحهم. ومن ثمّ فإنّ دراسة القواعد الفقهية والشرعية القادرة على حماية حقوق العمّال تُعدّ ضرورة علمية وحيوية. وقد تضمّن القرآن الكريم آيات عديدة تتناول موضوعات الإنصاف والعدالة والحقوق الإنسانية واحترام العامل. وهذه الآيات لا تبين المبادئ العامة لحقوق الإنسان فحسب، بل تقدّم أيضاً قواعد خاصة لحماية العمّال وضمان حقوقهم. غير أنّ ضعف الوعي بهذه القواعد الفقهية وعدم مواءمتها مع الأنظمة القانونية القائمة قد يؤدّي إلى انتهاك حقوق العمّال وإغفال احتياجاتهم. وتسعى هذه الدراسة إلى تحديد وتحليل القواعد الفقهية المرتبطة بحقوق العمّال. والهدف الرئيسي منها هو استخراج الأصول والقواعد التي يمكن أن تسهم في تحسين الوضع القانوني للعمّال وتوفير الأسس اللازمة لبناء نظام حقوقي منسجم ومتوافق مع المبادئ الفقهية. ونظراً لأهمية الموضوع وضرورة الالتفات إلى حقوق العمّال في المجتمع الإسلامي، يمكن أن يشكّل هذا البحث مرجعاً للباحثين والمشرّعين والفاعلين في مجال حقوق العمّال. كما أنّ تحديد التحديات والعوائق التي تعترض تطبيق هذه المبادئ الفقهية يُعدّ أمراً ضرورياً. فكثيراً ما يؤدي ضعف الوعي بالقوانين القائمة أو عدم انسجامها مع الاحتياجات الواقعية للعمّال إلى انتهاك حقوقهم. ومن هنا يسعى هذا البحث إلى تمهيد الأرضية اللازمة لحماية فعّالة لحقوق العمّال. وتوضيحاً لذلك، فإنّ التعاليم الدينية في مجال الموارد البشرية والقوى الفاعلة في المجتمع -بوصفها ركائز أساسية في تحقيق الأهداف الاقتصادية الكلية- قد اشتملت على برامج وتوجيهات قيّمة، يحظى كلّ منها بأهمية بالغة. وتتعاظم أهمية الموضوع بالنظر إلى أنّ الأصل الرابع من الدستور يُلزم المشرّع بأن يُعدّ القوانين ومبادئ إدارة الدولة وفقاً للمعايير والتعاليم الشرعية. وجدير بالذكر أنّ حقوق العمّال يمكن تناولها من زوايا عديدة، غير أنّ ما دفع إلى إعداد هذا البحث هو دراسة أحد المحاور الأساسية في حقوقهم، وهو صيانة وحماية سلامة القوى العاملة. وفي هذا السياق، سيتمّ في هذه الدراسة تحليل القواعد الفقهية النافذة إلى تأمين سلامة هذه الفئة، بالاستناد إلى المصادر والمستندات في الفقه الإسلامي والمباني القرآنية. وبناءً على رسالة البحث، فبعد عرض الدراسات السابقة، سيُقدّم تعريف موجز لعلم الفقه والقواعد الفقهية، ثمّ تُعرض لمحة عن مكانة العمّال في النصوص الإسلامية، وفي النهاية تُبحث القواعد الفقهية المتعلقة بتأمين سلامة العمّال بدقّة وتحليل.

٢. خلفية البحث

رَبَّانِي فِي مَقَالَتِهِ الْمَعْنُونَةِ «ارزبایی ارزش کار و حقوق کارگر در اسلام» (تقييم قيمة العمل وحقوق العامل في الإسلام) (١٣٥٨ش، ص ٨٣-٦٧)، تناول بيان رؤية الإسلام لأهمية العمل والسعي، مستشهداً بعدد من الآيات والروايات في هذا المجال. أما محمديان وحائري، ففي دراستهما الموسومة «تحليل فقهي حقوق كارگر در جامعه اسلامي با رويكردي بر آراي امام خميني» (التحليل الفقهي لحقوق العامل في المجتمع الإسلامي بمنهج يرتكز على آراء الإمام الخميني (١٣٩٣ش، ص ٢٥٣-٢٣٣)، فقد قاما بعرض أنواع حقوق العامل في الإسلام، مثل حق الحرية في اختيار المهنة وحق المشاركة في الأنشطة الإنتاجية وغيرها، ثم بيّنا آراء الإمام الخميني في هذا الشأن. كما أنّ فقيه حبيبي وپارسا، في بحثهما «نگرشی تحلیلی به چالش های ضمانت اجرای عدم انجام تعهدات و تکالیف کارگر و کارفرما» (رؤية تحليلية للتحديات المتعلقة بضمانات تنفيذ عدم الالتزام بالتعهدات والتكاليف من جانب العامل وصاحب العمل (١٤٠١ش، ص ١٠٣-٨٨)، أشارا إلى أنّ التزامات العامل وصاحب العمل تُعدّ من أعقد المسائل القانونية في البلاد، وأنّ كثيراً من العمال تُهدر حقوقهم بسبب نقص الوعي، ثمّ عمداً إلى تحليل كيفية أداء هذه الالتزامات المتبادلة. وبالنظر إلى عناوين الدراسات المذكورة وموضوعاتها، يتّضح -وبقدر ما وقف عليه الباحث- أنّه لم يُنجز حتى الآن بحث مستقل يتناول موضوع هذه المقالة، ومن ثمّ يُعدّ هذا البحث عملاً أصيلاً وجديداً، ولا سيما من حيث تحديد القواعد الفقهية ذات الصلة بالموضوع.

٣. المفاهيم النظرية للبحث

٣-١. علم الفقه ومداه

الفقه في اللغة يعني الفهم العميق والدقيق لأيّ مسألة (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٣، ص ٥٢٢؛ الطريحي، ١٤١٦ق، ج ٦، ص ٣٥٥). أمّا في الاصطلاح فهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستندة إلى مصادرها الأربعة: الكتاب (القرآن)، السنّة (سيرة وأقوال وأفعال النبي وأهل بيته)، الإجماع (اتفاق الفقهاء)، والعقل (العلامة الحلي، ١٤٢٠ق، ج ١، ص ٣١؛ الشهيد الأول، ١٤١٩ق، ج ١، ص ٤٠). ويكتب الشهيد مطهري في تعريف الفقه: «فهم عميق واستنباط دقيق للأحكام والأنظمة النافذة إلى الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين، اعتماداً على مصادر محدّدة» (مطهري، ١٣٨١ش، ج ٣، ص ٣١). ويلاحظ أنّ جميع شؤون الحياة البشرية تقريباً تدخل في نطاق علم الفقه، بل يرى الفقه نفسه مرجعاً للإجابة عن مختلف المسائل المطروحة في تلك الشؤون: «الفقه من حيث موادّه ومصادره أغنى منظومة فقهية وقانونية في العالم، ولا نظير له» (جنّاتي، ١٣٧٤ش، ص ٤٧٩). ومع

التعمّق في المصادر والآداب الفقهية، يتبيّن أنّ الحاجة العملية اليوم قد وسّعت دائرة الرجوع إلى الفقه توسعاً كبيراً؛ فمثلاً في مسائل الملكية وحدودها، وتعيّيدات النقود والعملات والمصارف، والضرائب، والتجارة الداخلية والخارجية وغيرها (منتظري، ١٤٠٩ق، ص ٢). وقد قيل في تفسير ذلك إنّ فطريّة الدين وخاتميّته تستلزمان شمول الفقه الإسلامي لكلّ الأزمنة، وقدرته على تلبية جميع الاحتياجات الإنسانية عبر الزمن، وهو ما أشارت إليه بعض الآيات، ومنها قوله تعالى: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (النحل، ٨٩؛ مكارم شيرازي، ١٤٢٧ق، ص ٧٧). ويقول أحد المفكرين المعاصرين: «منذ صدر الإسلام وإلى اليوم، لم تُطرح مسألة تتعلّق بشؤون الإنسان المادية أو المعنوية إلا وكان الفقه الإمامي قادراً على الإجابة عنها ولم يتركها بلا حلّ» (جعفري تبريزي، ١٤١٨ق، ص ١).

٢-٣. قواعد الفقه

يبدو أنّه مع توضيح أهميّة الفقه في الحضارة الإسلامية، تتّضح أيضاً أهميّة قواعد الفقه في هذه الحضارة العظيمة. وبتفصيل ذلك، فإنّ الفقه الإسلامي يبيّن جميع الأحكام والمسائل المتعلقة بأفعال المكلفين، ويُمكّنه الإجابة عن الأحكام الشرعية الناطقة إلى تلك المسائل. ومع توضيح مكانة الفقه في الحضارة الإسلامية، يمكن أيضاً إدراك أهميّة قواعد الفقه؛ إذ إنّ قواعد الفقه تُعدّ البنية التحتية وأساس الفقه والقانون الإسلامي، ومعرفتها تُعدّ ذات أهميّة فائقة في الوصول إلى مرحلة الاستنباط وفهم المسائل الفقهية، ولا سيّما استنتاج الأحكام الشرعية للمسائل المستحدثة. فهي تُضفي تنظيمًا خاصًا على المعارف المكتسبة، وتُسهم - إضافةً إلى دورها في تسهيل حفظ الأحكام الشرعية - في توسيع قدرة الاستدلال والتحليل الفقهي والقانوني. وبما أنّ هذه القواعد تُعدّ ضوابط وقواعد ومقاصد عامّة للمسائل الفقهية، فإنّها تمكّن الباحثين في الفقه من الارتقاء إلى المستوى العالي في هذا العلم واكتساب ملكة الاجتهاد الفقهي. وقد قيل في تعريف قواعد الفقه إنّها صيغٌ كليّة تُعدّ منطلقاً لاستخراج قوانين أكثر تخصيصاً. وهذه الصيغ الكلية لا تُحصر في مورد أو موارد جزئية محدّدة، بل تُعدّ - بوصفها أصولاً عامّة - أساساً لعدد كبير من القواعد الفرعية. وبعبارة أخرى، فإنّ قواعد الفقه هي بنية عام وشامل، وبسبب عمومها وشمولها يمكن الاستناد إليها في موارد عديدة (محقّق داماد، ١٤٠٦ق، ج ١، ص ٣). فعلى سبيل المثال، يوجد فرق واضح بين قاعدة لا ضرر - وهي حكم وقاعدة كليّة - وبين مسألة جزئية محدّدة تقول: «إذا أدّى توقّف السيّارة في مكان غير مرخّص إلى إلحاق الضرر بالآخرين، يجب على صاحب السيّارة تحمّل تعويض الضرر». وفي بيان أهميّة قواعد الفقه، قيل: «إنّ أهمّ طريق موثوق لاستخراج الأحكام واستنباط أحكام الحوادث الواقعة هو الاجتهاد عبر الأصول والقواعد الفقهية الجامعة وتطبيقها على المصاديق الفرعية» (جنّاتي، ١٣٧٠ش، ص ٢٨٥).

٤. تصوير عام عن منزلة العمل والعامل في الشريعة

وفقاً لرواية مشهورة، فإنّ من يسعى في العمل لتأمين رزق عياله يُعَدّ بمنزلة المجاهد في سبيل الله: «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ٥، ص ٨٨). وفي منظومة المعارف الدينية، يُعَدّ العمل ذا قيمة عالية، وقد أُكِّد على أهميته كثيراً في السيرة النبوية وحياة أئمة أهل البيت (ع)، ونُقلت شواهد عديدة في التراث الروائي عن اشتغالهم بالعمل وممارستهم له (حرّ عاملي، ١٤٠٩ق، ج ١٧، ص ٦٢). وبحسب بعض التقارير التاريخية، لمّا كان رسول الله (ص) راجعاً من غزوة تبوك، خرج أحد أصحابه لاستقباله، فلمّا صافحه النبي (ص) لاحظ خشونة يده وسأل عن سبب ذلك، فأجاب الصحابي أنّها نتيجة عمله في الزراعة. فقَبِلَ النبي (ص) يده وقال: «هذه اليد لا تمسّها النار» (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج ٢، ص ٤٢٠؛ الخطيب البغدادي، ١٤١٧ق، ج ٧، ص ٣٥٣). وفي رواية أخرى أنّ أحد أصحاب الإمام الباقر (ع) رآه في حرّ شديد وهو مشغول بعمل شاقّ، فاستغرب وقال له: إذا جاءك الموت في هذه الحال فماذا تصنع؟ فقال (ع): «أكون حينئذٍ في غاية السرور، لأنّي مشغول بعبادة الله، وأرتّب بمعلمي هذا معاشي ومعاش أهلي» (الطوسي، ١٤٠٧ق، ج ٦، ص ٣٢٥).

٥. نتائج البحث

يبدو أنّ القواعد الفقهية المتعلقة بوجوب تأمين سلامة العمّال يمكن دراستها في إطار عدد من القواعد والأصول الأساسية في الشريعة.

٥-١. قاعدة الكرامة

أولّ التعاليم التي يمكن - في ضوء مفادها - إلزام صاحب العمل، وفي بعض الموارد الدولة، بصيانة سلامة القوّة العاملة وحمايتها، هو قاعدة الكرامة الذاتية لأدّمين الواردة في القرآن الكريم. ولا بدّ من الإقرار بأنّ كرامة الإنسان قابلة للبحث من زوايا عديدة وفي ضوء مدارس فكرية وأديان مختلفة؛ غير أنّه يبدو أنّ مكانة هذا الأصل الأخلاقي في الفكر الديني، ولا سيّما في التعاليم القرآنية، قد حظيت بتأكيد وتصريح أوضح. والكرامة في اللغة بمعنى المنزلة والرفعة، ووفقاً لهذا المعنى يُطلق الكريم على من يتّصف بالشرف والفضل (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج ١٢، ص ٥١٠). وقد صرّح أهل اللغة بأنّ من لوازم الكرامة امتلاك الشرف الإنساني والأخلاقي، وكلّ إنسان يجد في ذاته نوعاً من الشرف يُوصف بالكرامة (ابن فارس، ١٤٠٤ق، ج ٥، ص ١٧٢؛ راغب الأصفهاني، ١٤١٢ق، ص ٧٠٧). والكلام حول كرامة الإنسان في منظومة المعارف الدينية يكتسب أهمية خاصة من حيث أنّه يُظهر مكانة الإنسان وقيّمته الوجودية بمعزل عن الانتماءات العرقية والدينية والجغرافية، ويقدم وصفاً للإنسان يرتبط ببنية الوجودية. وفي هذا السياق، يُعَدّ موقع الإنسان ومكانته في عالم الوجود من أبرز الموضوعات التي

تناولها القرآن. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء، ٧٠). فقد كرم الله بنى آدم، ووفر لهم وسائل الحركة في البر والبحر، ورزقهم من الطيبات، وفضلهم على كثير من مخلوقاته. ومع التأمل في الآية يتضح أن هذه الكرامة تشمل جميع بنى آدم، إذ لا يوجد فيها قيد الإيمان أو الإسلام. كما أن القرآن يظهر أن هذا المخلوق المكرم قد مُنح الإمكانيات والوسائل وفرص الحركة والرزق الطيب، ثم فُضِّل على كثير من المخلوقات. وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الكرامة المذكورة في الآية تشمل نوع الإنسان كله بلا فرق بين لون أو عرق أو غيره (فضل الله، ١٤١٩ق، ج ١٤، ص ١٧٨؛ ابن عاشور، ١٤٢٠ق، ج ١٤، ص ١٣١). ومثال ذلك ما ذكره صاحب الميزان: «إن المقصود من الآية بيان حال نوع الإنسان، بمعزل عن الكرامات الخاصة والفضائل الروحية والمعنوية التي يختص الله بها بعض عباده» (الطباطبائي، ١٣٩٠ق، ج ١٣، ص ١٥٦). وفي توضيح هذه الكرامة الذاتية، يرى بعض العلماء المسلمين أنه لو كان الإنسان - كسائر المخلوقات - مخلوقاً من التراب فقط، لما أمكن اعتبار كرامته ذاتية؛ غير أن التعاليم الوحيانية تُظهر أن للإنسان أصلاً وفعراً؛ ففرعه يعود إلى التراب، لكن أصله منسوب إلى الله تعالى (جواد آمل، ١٣٦٦ش، ص ٦٢). وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول إن حفظ حرمة الإنسان وكرامته يُعدّ مؤشراً واضحاً على الأطر الأخلاقية التي يمكن أن تقود إلى سياسات ناجحة في بيئة العمل. فهذا الأصل الأساس يمكن أن يكون معياراً محورياً في ترسيخ العدالة، ويلزم صاحب العمل باحترام حقوق العامل. ومن هذا المنطلق، يجب على صاحب العمل أن يُدرك جميع العوامل الاقتصادية والظروف الاجتماعية وهشاشة وضع العامل، فيحفظ كرامته، ولا يُعرض سلامته الجسدية أو النفسية للخطر، ولا يدفعه إلى الإخلال بأداء واجباته الأخلاقية. ومع أن العامل قد يُنظر إليه من زاوية اقتصادية كأداة مفيدة لتحسين الإنتاج، إلا أنه لا يجوز التعامل معه كآلة أو جسم بلا روح، بل يجب صيانة شأنه وكرامته. ومن ثم فإن سلامة العمال الجسدية والنفسية - بوصفهم القوى المنتجة وأحد أركان التنمية الاقتصادية - تُعدّ ذات أهمية بالغة، ولا سيما في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمعيشية الصعبة التي يعيشها المجتمع العمالي. ومن الضروري - مع مراعاة كرامة العامل - وضع التدابير اللازمة للوقاية من الآفات الاجتماعية في بيئة العمل والحياة، ومنع انتشار الظواهر التي تُهدّد سلامة هذه الفئة. وعليه، فإن دراسة ظروف العمل غير المناسبة والوقاية من الأخطار المهدّدة للسلامة بهدف حفظ السلامة الجسدية والنفسية والاجتماعية للعمال يجب أن تحظى باهتمام خاص. ويُذكر أن بعض الروايات صرّحت بأنّ من الذنوب التي لا تُغتفر تضييع حقوق العامل (المجلسي، ١٤١٠ق، ج ١٠٣، ص ١٦٦). وفي رواية أخرى: «من ظلم أجيراً أحبط الله عمله، ولا يشمّ ريح الجنة» (الصدوق، ١٤٠٦ق، ص ٦٤٥). وقد علّق أحد العلماء المسلمين على الرواية الأخيرة قائلاً: «إذا ظلم أحدٌ عاملاً

في أجره أو حقّه، فإنّ جميع أعماله الخيرة تذهب ... لكن ما هو الظلم؟ هل هو فقط عدم دفع الأجر؟ نعم، هذا ظلم كبير، لكنّه ليس كلّ الظلم. واحتمل أنّ عدم القيام بواجبات مثل التأمين، والرعاية الصحية، ورفع المهارة، والتدريب، وعدم إعطاء مجال للمبادرة، كلّها ظلم أيضاً؛ فإذا أردتم ألاّ تُظلموا العامل، فعليكم أن توقّروا له وسائل الارتقاء، والتأمين، والصحة، وسلامة الأسرة، والأمن الوظيفي؛ ففقدان هذه الأمور هو ظلم كذلك» (خامنه اي، ١٤٠٢ ش). ويبدو أنّه يمكن بيان الحرمة الشرعية للسلوك المنافي لتأمين سلامة العمّال وحقوقهم في ضوء قاعدة الكرامة، بالاستناد إلى قاعدة الملازمة العقلية. والمقصود بهذه القاعدة - كما يعتبر أحد المفكرين المعاصرين - أنّ بين حكم العقل وحكم الشرع تلازماً دائماً؛ فما حكم به العقل حكم به الشرع، وما حكم به الشرع حكم به العقل. وبعبارة أخرى، إذا كشف العقل مصلحةً كشفاً يقينياً، حكم بأنّ الإسلام يأمر بها، ولو لم يصل إلينا نصّ شرعي (مطهري، ١٣٧٦ ش، ج ٢١، ص ١٦٨). وقد صرّح بعض الباحثين بأنّ قاعدة الملازمة من القواعد الثابتة في الفقه، وقد دلّ العقل والنقل على اعتبارها (عليدوست، ١٣٨٤ ش، ص ١٥٠). وفي ضوء ذلك، وبما أنّ العقل يُدرك قطعاً ولزوماً ضرورة تأمين الحقوق الإنسانية والبدئية للقوة العاملة، فإنّ حكم الشرع بوجوب تأمين سلامة العمّال يُستكشف من هذا الطريق.

٥-٢. قاعدة لاضرر أو نفي الضرر

إحدى القواعد الفقهية المشهورة التي يُستند إليها في أبواب عديدة وتترتب عليها آثار واسعة هي قاعدة لاضرر. وتكمن أهميّة هذه القاعدة بوصفها من القواعد الأساسية والبنائية إلى حدّ أنّها استُعملت في معظم أبواب الفقه، سواء في العبادات أو المعاملات. وفي بيان مكانتها، فقد أفرد لها كثير من فقهاء الشيعة البارزين رسائل ومؤلفات مستقلة؛ لأنّ قاعدة لاضرر ليست مختصة بباب واحد من أبواب الفقه، بل تمتدّ من باب الطهارة إلى باب الديات (الشريعة الأصفهاني، بي تا، ص ١٥؛ السيستاني، ١٤١٤ ق، ص ٥). ومعنى هذه القاعدة أنّه لا يوجد في الشريعة الإسلامية حكمٌ يستلزم الضرر، وأنّ كلّ حكم يكون أصل تشريعه أو توسعه أو استمراره موجباً للضرر، فهو منفيّ ومرفوع في الإسلام. وبعبارة أخرى، هي قاعدة عامّة عالميّة تقرّها الشريعة، ومفادها أنّ الأحكام الشرعية لا يجوز أن تؤدّي إلى الضرر. بل يمكن القول إنّهُ لو رأى المسلمون طائفتين غير مسلمتين يُلحق بعضهن الضرر ببعض، لوجب عليهم منع ذلك (جعفري التبريزي، ١٤١٩ ق، ص ٨٧). ويقول الشهيد مطهري إنّ الإسلام قد وضع قاعدة باسم «لاضرر»، وهي قاعدة حاکمة على جميع القواعد التي وضعها الشرع في نطاق الفقه. فالله تعالى يقول: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة، ٦). وهذا حكم عام في باب العبادة. لكنّه يقول في موضع آخر: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج، ٧٨). ويقول: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (حرّ عاملي، ١٤٠٩ ق، ج ١٤، ص ٢٦). فمع أنّ

الله أمر بالوضوء، إلا أن قاعدة لا ضرر تقول: إذا كان الوضوء مضرًا بالفرد، سقط عنه. فقاعدة لا ضرر هنا تُقيّد حكم الوضوء. وهذه القاعدة الحاكمة على الفقه وظيفتها الأساسية التحكم في الأحكام الأخرى وتحديد نطاقها، وكأنّ الشريعة جعلت لها حقّ «النقض» على غيرها (مطهري، ١٣٧٦ ش، ج ١٩، ص ١٢٢). وفي القرآن الكريم آيات عديدة ورد فيها لفظ «ضرر» أو مشتقاته، ومن مجموعها يمكن استنباط قاعدة عامّة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة، ٢٣٣). أي لا يجوز للأُم أن تلحق الضرر بولدها (كقطع الرضاع)، ولا للاب أن يفعل ما يُسبب الضرر لولده. وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة، ٢٣١). أي لا يجوز للرجال أن يُمسكوا النساء بعد الطلاق بقصد الإضرار بهنّ. وقد ذكر بعض العلماء أنّ بعض الرجال كانوا يرجعون إلى نساءهم بعد الطلاق لا رغبةً فيهنّ، بل لإيقاع الظلم بهنّ أو لمنع حقوق مالية قد تثبت لهنّ، فهى الله عن ذلك (فاضل مقداد، بى تا، ج ٢، ص ٢٨٢). وفي آية أخرى: ﴿لَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (البقرة، ٢٨٢). أي لا يجوز للكاتب أو الشاهد أن يفعل ما يُسبب الضرر لأطراف عقد الدّين، كأن يكتب غير الواقع أو يشهد بخلاف الحقّ. ويبدو أنّ قاعدة لا ضرر - إضافةً إلى دليل الشرع - لها سند عقلي قوي؛ إذ إنّ العقلاء يجمعون على أنّ الإضرار بالآخرين مذموم، وأنّ من يُسبب الضرر يتحمّل مسؤولية التعويض. ولذلك فهذه القاعدة مقبولة في جميع الأنظمة القانونية (محقّق داماد، ١٤٠٦ ق، ج ١، ص ١٥١). وقد اعترف الدستور في بلادنا بهذه القاعدة؛ فالأصل الأربعون ينصّ على أنّه لا يجوز لأحد أن يستعمل حقّه على وجه يُسبب الضرر للغير. كما أنّ الأصل ٤٣ يُحرّم الإضرار بالآخرين. وبناءً على ذلك، فإنّ من القواعد الدالّة على ضرورة صيانة سلامة العمّال قاعدة لا ضرر؛ لأنّ السلامة الجسدية والنفسية شرط أساس في إنتاجية العامل. وبما أنّ تحسين الصحة الجسدية والنفسية في بيئة العمل يتوقّف على تعامل صحيح من صاحب العمل، فإنّ كلّ استغلال أو إرهاب للقوّة العاملة يُعرّض سلامتها للخطر يوجب ضمان صاحب العمل. ومن المعلوم أنّ من أهمّ وظائف إدارة الموارد البشرية (أي أصحاب العمل) حماية القوّة العاملة وتوفير الصحة والسلامة في بيئة العمل. ويبدو أنّ نظام المحافظة على الموارد البشرية يشمل جانبين:

(١) ما يتعلّق بحفظ وتقوية الجانب الجسدي للعاملين، مثل برامج السلامة والصحة والرياضة.

(٢) ما يتعلّق بتقوية الجانب النفسي، مثل التأمين والتقاعد والخدمات الإدارية.

وتأمين الصحة في بيئة العمل يشمل الطرائق الطبية، وطرائق ضبط البيئة، والطرائق النفسية. كما أنّ رعاية الصحة المهنية تُسهم في رفع الروح المعنوية وتقليل الحوادث وزيادة الرفاه. وعليه، يجب على أصحاب العمل أن يدرّكوا أهميّة العنصر البشري ويوفّروا عوامل السلامة ويعملوا على حفظ صحّة العاملين. ومن الواضح أنّه وفقاً للتعاليم الشرعية، فإنّ صاحب العمل يُعدّ ضامناً عند الإخلال بهذه

الأمر. ومن الناحية القانونية، فإن مسؤولية صاحب العمل يمكن إثباتها عبر قاعدة لاضرر؛ لأن هذه القاعدة لا تعني فقط حرمة الإضرار بالآخرين، بل تلزم الدولة أيضاً بوضع القوانين المناسبة لمنع الضرر. ومن هنا تتضح مسؤولية الدولة الإسلامية في حماية حقوق العمال، ولا سيما سلامتهم.

٣-٥. قاعدة التسبب

لأجل الفهم الدقيق لقاعدة «التسبب»، لا بد أولاً من تعريف «الإتلاف». فالإتلاف هو أن يُتلف الشخص مال غيره أو يُصيب غيره بضرر بطريق مباشر، سواء كان ذلك عن عمد أو غير عمد؛ فمثلاً إذا أحرق شخص سيارة غيره مباشرة، أو كسر وحده قفل باب بيت، فقد ارتكب إتلافاً. أما إذا أشعل ناراً للتدفئة فحملتها الرياح إلى سيارة فأحرقتها، أو حفر بئراً فسقط فيها عابر، فإن تدخله ليس مباشراً، فلا يُعد فعله إتلافاً، بل هو مصداق للتسبب؛ إذ في التسبب، بخلاف الإتلاف، لا يُباشر الشخص إعدام مال الغير، بل يُهيئ مقدّمات التلف، فيقع الضرر نتيجة فعله، كما لو حفر بئراً في طريق عام فسقط فيها أحد المارة (هاشمي شاهرودي، ١٤٢٦ق، ج ٢، ص ٤٦٦؛ الخميني، ١٤٢٥ق، ج ٣، ص ٣٣٥). وقد ذكر بعض الحقوقيين المسلمين ضابطاً للتسبب فقالوا: «في التسبب، لا يُعدم فعل الشخص مال (أو نفس) غيره مباشرة، بل تكون العلاقة بين الفعل والتلف على نحوٍ لو لم يقع ذلك الفعل، لما وقع الإتلاف» (محقق داماد، ١٤٠٦ق، ج ١، ص ١١٧). وفي بيان الأساس القرآني لقاعدة التسبب، فإن من الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة، ١٩٤). فإتلاف أموال الناس ومنافعهم وحقوقهم من غير إذنهم من مصاديق الاعتداء، وبمقتضى الآية يجوز الأخذ من المعتدي بمقدار ما أتلّفه، واسترجاع المنافع والحقوق المهدورة منه، وهذا يستلزم - إن لم يكن مدلول الآية الصريح، فعلى الأقل مدلولها الالتزامي - ثبوت ضمان المعتدي. وقد استدل أيضاً بآيات أخرى، مثل: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى، ٤٠)، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل، ١٢٦)، ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا﴾ (يونس، ٢٧)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ (يونس، ٢٣) (للتفصيل: مكارم شيرازي، ١٤١١ق، ج ٢، ص ١٩٥؛ مصطفىوي، ١٤١٢ق، ص ٢٠). وبعد توضيح معنى القاعدة، يُقال: بما أن العامل غالباً الطرف الأضعف في مواجهة صاحب العمل، فإن على المشرع أن يضع قوانين مناسبة لحماية حقوق العمال وصيانتها. ومن مصاديق مسؤولية صاحب العمل تجاه سلامة القوة العاملة ما يقع من حوادث أثناء أداء العمل تلحق الضرر بالعامل. وفي مثل هذه الحالات، لحسن الحظ، اتخذ المشرع تدابير لازمة وألزم صاحب العمل بالتعويض عن الأضرار. فالمادة ٩٥ من قانون العمل تُقرّر أن تأمين الضوابط الصحية والفنية في العمل ومراعاتها من مسؤولية صاحب العمل أو الأشخاص المذكورين في المادة ٨٥ من القانون نفسه. وعليه، إذا وقع حادث بسبب الإهمال أو عدم مراعاة الضوابط المقررة، يتحمل صاحب العمل أو

الأشخاص المذكورون في المادة ٨٥ المسؤولية المدنية والجزائية والعقوبات المنصوص عليها في قانون العمل. وقد يحدث أن لا تُنسب الخسارة في بداية الأمر مباشرة إلى صاحب العمل، لكنّ المشرّع - حمايةً للقوة العاملة - ألزمه بتحمّل بعض الأضرار. ومن هنا ألزم صاحب العمل في كثير من الأنشطة بتأمين العمّال. فالمادة ١٤٨ من قانون العمل تنصّ على أنّ الورش المذكورة فيها يجب أن يُخضعها صاحب العمل للتأمين الاجتماعي، وأن يؤمّن عمّاله. ويُذكر أنّ تحقّق مسؤولية صاحب العمل تجاه العامل، وفقاً للمادة ١٢ من قانون المسؤولية المدنية، يتوقّف على توافر شروط عديدة، ولا يثبت الضمان ما لم تتحقّق: تحقّق الضرر وثبوته يقيناً؛ أي أن يكون الضرر واقعاً ومتحقّقاً، لا مجرد احتمال، إذ لا يمكن إدخال الضرر الاحتمالي غير المثبت في نطاق قواعد التعويض. أن يكون الضرر خاصاً؛ أي أن يكون المتضرّر شخصاً أو أشخاصاً معيّنين أصابهم الضرر نتيجة فعل صاحب العمل، فلا يجوز لغيرهم المطالبة بالتعويض. فلو فرض أنّ شخصاً «أ» أصيب بسبب عدم توفّر وسائل السلامة، لا يحقّ لشخص «ب» أن يطالب بالتعويض لمجرد عدم وجود تلك الوسائل. أن يكون الضرر مباشراً؛ أي أن يثبت وجود علاقة مباشرة بين الفعل الضار وإصابة العامل، على نحو يُقرّه العرف، بحيث يُقال عرفاً إنّ الحادث وقع مباشرة بسبب فقدان وسائل السلامة. ألا يكون الضرر ناشئاً من تقصير العامل نفسه؛ فإذا كان الضرر نتيجة فعل العامل نفسه، ورأى العرف أنّه هو المقصّر، فإنّ المسؤولية تقع عليه، ولا يُحمّل صاحب العمل تبعه ذلك. بهذا يتّضح أنّ قاعدة التسبب، مع سائر القواعد المتقدمة، تشكّل أساساً فقهيّاً وقانونيّاً إلزام صاحب العمل بتحمّل مسؤولية الأضرار الناشئة عن بيئة العمل، متى تحقّقت شروط الضمان.

ع. النتيجة

وفقاً لما تقدّم، تُعدّ القوى البشرية، ومن جملتها العمّال، من أهمّ الركائز الأساسية لتنمية اقتصاد أيّ دولة. وقد تناول هذا البحث - نظراً لضرورة الموضوع - القواعد الفقهية والقرآنية ذات الصلة، محلّلاً إيّاها في ضوء الرجوع إلى المصادر والمستندات الإسلامية، وقد توصّل إلى تحديد ثلاث قواعد محورية ورئيسية. وبحسب نتائج البحث، فإنّ أولّ تعاليم يمكن الاستدلال من خلاله على ضرورة صيانة سلامة القوة العاملة هو قاعدة الكرامة الذاتية لآدميين الواردة في القرآن الكريم. ذلك أنّ حفظ حرمة الإنسان وكرامته يُعدّ مؤشراً واضحاً على الأطر الأخلاقية التي يمكن أن تقود إلى سياسات ناجحة في بيئة العمل. وهذا الأصل الأساس قادر على أن يكون معياراً محوريّاً في ترسيخ العدالة، وإلزام صاحب العمل باحترام حقوق العامل. كما يمكن بيان الحرمة الشرعية للسلوك المنافي لتأمين سلامة العمّال وحقوقهم في ضوء قاعدة الكرامة، بالاستناد إلى قاعدة الملازمة العقلية. والقاعدة الثانية التي يمكن أن تكون نافعة في محلّ البحث هي قاعدة نفي الضرر، وهي من أهمّ القواعد الفقهية وأعمقها

جذوراً في التعاليم القرآنية. ذلك أنّ السلامة الجسدية والنفسية تُعدّ عاملاً أساسياً في إنتاجية العامل وفاعليته، وبما أنّ تحسين الصحة الجسدية والنفسية في بيئة العمل يتوقّف أولاً على تعامل صحيح من صاحب العمل، فإنّ كلّ استغلال أو إرهاق للقوّة العاملة يُعرّض سلامتها للخطر يوجب - وفقاً لقاعدة نفي الضرر - ضمان صاحب العمل ووجوب تعويضه عن الأضرار. والقاعدة الثالثة التي يمكن الاستناد إليها في باب صيانة سلامة القوّة العاملة هي قاعدة التسبب. ذلك أنّه قد لا يكون لصاحب العمل تدخّل مباشر في وقوع الضرر، لكنّ المشرّع - حمايةً للعامل - يُلزمه بالتعويض. ولهذا السبب، وخصوصاً في بعض الأنشطة، وُضعت التزامات قانونية تُلزم صاحب العمل بتأمين العامل. وفي هذا السياق، ألزم المشرّع في قانون العمل أصحاب العمل بأن يؤمّنوا عمّالهم وفقاً لقانون التأمين الاجتماعي. وبناءً على ذلك، يجب على كلّ صاحب عمل أن يؤمّن عمّاله، حتى إذا وقع ضرر يُصيب العامل أثناء العمل، يتمّ التعويض عنه عبر التأمين.

المصادر

القرآن الكريم.

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹ق). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. بيروت: دار الفكر، ج ۲.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *التحرير والتنوير*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ج ۱۴.
- ابن فارس، احمد بن زكريا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاييس اللغة*. قم: دارالكتب العلمية، ج ۵.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بيروت: دارالفكر، چاپ سوم، ج ۱۳-۱۲.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۴۱۸ق). *منابع فقه*. تهران: موسسه نشر كرامت.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *رسائل فقهی*. تهران: موسسه نشر كرامت.
- جناتی، محمدابراهيم (۱۳۷۰ش). *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*. تهران: انتشارات كیهان.
- جناتی، محمدابراهيم (۱۳۷۴ش). *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*. تهران: انتشارات كیهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶ش). *كرامت در قرآن*. تهران: مركز نشر فرهنگي رجا.
- حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ج ۱۷، ۱۴.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۲/۰۲/۰۹ش). *بیانات در دیدار با کارگران*. قابل دسترس در: <https://khl.ink/f/52694>
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*. بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بیضون، ج ۷.
- خمینی، سید روح الله (۱۴۲۵ق). *تحریر الوسیله*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. سوریه: دارالعلم.
- ربانی، محمدعلی (۱۳۵۸ش). *ارزیابی ارزش کار و حقوق کارگر در اسلام*. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۹(۱۱)، ص ۶۷-۷۳.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). *قاعده لا ضرر ولا ضرار*. قم: دفتر آية الله سیستانی.
- شریعت اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد (بی تا). *قاعده لا ضرر*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق). *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ج ۱.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال وعقاب الاعمال*. قم: دارالشریف الرضی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم، ج ۱۳.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*. تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم، ج ۶.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالكتب الإسلامية، ج ۶.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). *تحریر الأحکام الشرعیة*. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ج ۱.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴ش). *فقه و مقاصد شریعت*. فقه اهل بیت، شماره ۴۱.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (بی تا). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. قم: المکتبة المرتضویة، ج ۲.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بيروت: دارالملاک، ج ۱۴.
- فقیه حبیبی، علی، پارسا، مهناز (۱۴۰۱ش). *نگرشی تحلیلی به چالش‌های ضمانت اجرای عدم انجام به تعهدات و تکالیف کارگر و کارفرما*. پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، پیاپی ۳۸، ص ۸۸-۱۰۳.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸/۹/۱۲.

قانون کار، مصوب ۱۳۶۹/۸/۲۹.

قانون مسئولیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹/۰۲/۰۷.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية، ج ۵.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۱۰۳.

محقق داماد، مصطفی (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم، ج ۱.

محمدیان، علی؛ حائری، محمدحسن (۱۳۹۳ش). تحلیل فقهی حقوق کارگر در جامعه اسلامی با رویکردی بر

آرای امام خمینی. مدیریت اسلامی، شماره ۸۹، ص ۲۵۳-۲۳۳.

مصطفوی، محمدکاظم (۱۴۱۲ق). مائة قاعدة فقهية. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش). فقه و حقوق (مجموعه آثار). قم: صدرا، ج ۲۱، ۱۹.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش). آشنائی با علوم اسلامی. قم: انتشارات صدرا، ج ۳.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهية. قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع)، ج ۲.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع).

منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی. قم: مؤسسه کیهان.

هاشمی شاهرودی، سید محمود و همکاران (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). قم: مؤسسه

دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ۲.

———— 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 Sourì.



Governance in the Qur'an and Sunnah

The Quarterly Journal of

Vol. 4, No. 1, Issue. 10, Spring 2026

10

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>

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