

أصغر افتخاري..... أستاذ (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 محمد حسن خاني..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 محمد رضا برزوي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والثقافة والاتصالات)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 رضا بي أسد..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والإدارة)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 توكل حبيب زادة..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والقانون)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 محمد جواد شريف زادة..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والاقتصاد)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 أحمد علي قانع..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 علي شريف..... أستاذ مشارك (قسم دراسات القرآن والحديث والدراسات الإسلامية)، جامعة العلامة الطباطبائي، إيران
 علي حسن نيا..... أستاذ مشارك (كلية العلوم الإنسانية)، جامعة شاهد، إيران
 محمود واعظي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة طهران، إيران
 محمود كربعي بنادكوي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران
 علي رضا قانبي نيا..... أستاذ مشارك (قسم العلوم السلوكية)، معهد بحوث علم النفس بالمدارس الدينية والجامعة، إيران
 أندرو نيومن..... أستاذ (الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط)، جامعة إدنبرة
 كابريل سعيد رينولدز..... أستاذ (الإلهيات والدراسات الإسلامية وعلوم الدين)، جامعة نوتردام
 طلال عترسي..... أستاذ (علم الاجتماع التربوي وعلم النفس الاجتماعي)، الجامعة اللبنانية، لبنان
 رنيفة أبوراس..... أستاذة (كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، جامعة حلب، سوريا
 شفيق إن ويراني..... أستاذ (قسم دراسات الأديان)، جامعة تورنتو، كندا
 إبراهيم خان..... أستاذ (مدير برنامج الدرجات المتقدمة في كلية اللاهوت)، جامعة تورنتو، كندا

المحرر اللغوي: محمد أمين تقوي فردود

التخطيط: علي رضا ألهادي

المقالات الواردة في هذا المنشور لا تعكس بالضرورة آراء الجامعة

المطبوعة: منشورات جامعة الإمام الصادق (عليه السلام) / ١٧١ صفحة / ١٠٠٠٠٠ ريال

العنوان: جامعة الإمام الصادق (ع)، جسر مديريت، طريق الشهيد جمران السريع، طهران، إيران

الرمز البريدي: ١٤٦٥٩٤٣٦٨١

إدارة الشؤون التقنية والطباعة: نائب البحث والتكنولوجيا / تليفكس: ٢١-٨٨٠٩٤٩١٥

إدارة الشؤون العلمية والتحريرية: مركز اللغات / تليفكس: ٢١-٨٨٠٩٤٩٢٣

الهاتف: ٠١-٩٤٠٠١-٨٨٢١-٩٨٨٢١+ (الرقم الداخلي) ٧٤٧ (الدوام: من السبت حتى الأربعاء / ٠٨:٠٠ صباحاً حتى ٠٤:٠٠ عصر)

عنوان البريد الإلكتروني: isqh@isu.ac.ir / الموقع الإلكتروني: https://isqh.isu.ac.ir



بسم الله الرحمن الرحيم

مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث (ISQH)

دوره ۲، شماره ۲، (شماره پیاپی ۶)، پاییز ۱۴۰۳

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مدیر مسئول: محمود کربیی بنادکویی

سرمدیر: محمود کربیی بنادکویی

مدیر داخلی: أحمد توانایی

اعضای هیات تحریریه:

اصغر افتخاری..... استاد (دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
محمدحسن خانی..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
محمدرضا برزویی..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
رضا بی‌اسد..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی و مدیریت)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
توکل حبیب‌زاده..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی و حقوق)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
محمدجواد شریف‌زاده..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
احمدعلی قانع..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی، الهیات و ارشاد)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
علی شریفی..... دانشیار (گروه علوم قرآن و حدیث و معارف اسلامی)، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران
علی حسن‌نیا..... دانشیار (دانشکده علوم انسانی)، دانشگاه شاهد، ایران
محمود واعظی..... دانشیار (دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، دانشگاه تهران، ایران
محمود کربیی بنادکویی..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی، الهیات و ارشاد)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران
علیرضا قانعی‌نیا..... دانشیار (گروه معرفت‌شناسی)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران
اندرو نیومن..... استاد (مطالعات اسلامی و مطالعات خاورمیانه)، دانشگاه ادینبرو
گابریل سعید رینولدز..... استاد (الهیات، مطالعات اسلامی و علوم دینی)، دانشگاه نوتردام
طلال عتریمی..... استاد (جامعه‌شناسی تربیتی و روان‌شناسی اجتماعی)، دانشگاه لبنان، لبنان
رنیفة ابوراس..... استاد (دانشکده ادبیات و علوم انسانی)، دانشگاه حلب، سوریه
شفیق ان ویرانی..... استاد (گروه مطالعات ادیان)، دانشگاه تورنتو، کانادا
ابراهیم خان..... استاد (مدیر برنامه مقاطع پیشرفته در دانشکده الهیات)، دانشگاه تورنتو، کانادا

ویراستار زبانی: محمد امین تقوی فردود

صفحه آرا: علیرضا اله‌دادی

مقاله‌های این نشریه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) نیست.

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) / ۱۷۱ صفحه / ۱۷۰۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، پل مدیریت، بزرگراه شهید چمران، تهران، ایران

کدپستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱

مدیریت فنی: معاونت پژوهش و فناوری / تلفکس: ۰۲۱-۸۸۰۹۴۹۱۵

مدیریت علمی، تحریریه و چاپ: مرکز زبان / تلفکس: ۰۲۱-۸۸۰۹۴۹۲۳

تلفن: ۰۱-۸۸۰۹۴۰۰۱+۹۸۲۱ (شماره داخلی) ۷۴۷ (پاسخگویی: شنبه تا چهارشنبه / ۰۸:۰۰ الی ۱۷:۰۰)

نشانی پست الکترونیک: isqh@isu.ac.ir / درگاه اینترنتی نشریه: https://isqh.isu.ac.ir

جامعة الإمام الصادق عليه السلام

النظام الأساسي لمجلة «الدراسات البينية في القرآن و الحديث» العلمية

Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

(إصدار ثنائي اللغة: العربية. الإنجليزية)

فيما يتعلق بضوابط تحديد مصداقية المطبوعات العلمية للدولة المعتمدة من قبل هيئة المطبوعات بوزارة العلوم والبحوث والتكنولوجيا وقانون الصحافة بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ولوائح الجامعة فقد تم تدوين النظام الأساسي لمجلة «الدراسات البينية في القرآن والحديث» العلمية لجامعة الإمام الصادق عليه السلام حسب التفاصيل أدناه:

الكليات، الأهداف والضرورة

القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) هما المصدران الرئيسيان للدين الإسلامي والمذهب الشيعي الإمامي اللذان كانا على الدوام محط اهتمام علماء المسلمين منذ زمن بعيد. وبحسب شهادة القرآن الكريم لا شيء إلا ما ورد في هذا الكنز العظيم فلا رطبٍ ولا يابس الا في كتابٍ مبين. ومن ناحية أخرى فإن أحاديث أهل البيت عليهم السلام بمنزلة القرآن الكريم، لأنها تنبع من مصدر المعرفة الإلهية وتحتوي على مادة قيّمة في مجالات علمية مختلفة يمكن الاستفادة منها في حل العديد من المشاكل شخصياً وعالمياً.

و«الدراسات البينية» احتلت في العالم المعاصر مكانة بارزة في الجامعات والأوساط العلمية، فمسار العلم يتقدم بحيث لم يعد بإمكان الباحثين حل المشكلات من خلال التركيز فقط على مجالهم المتخصص، لأن مشاكل المجتمع انتقلت من بسيطة وأساسية إلى أن تصبح معقدة بطريقة تتطلب حلها طلب المساعدة من مختلف مجالات العلوم؛ والعلوم الإنسانية الإسلامية هي أحد المجالات التي تخضع للدراسات متعددة التخصصات.

أكد المرشد الأعلى سماحة الإمام الخامنئي (مد ظله) على الحاجة إلى أسلمة العلوم الإنسانية في مناسبات مختلفة (راجع: نص خطبه في ٠٣ يونيو ٢٠١٦ - ٢٢ مايو ٢٠١٧ - ١٠ يونيو ٢٠١٨ و ...)، ولقد جعلت جامعة الإمام الصادق عليه السلام رسالتها الأساسية إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية وعملت على تحقيق هذا الهدف لسنوات عديدة، ويمكن رؤية نتاجها في شكل كتب ومقالات وأطروحات. وبحسب شعار «مرجعية الجامعة العلمية» فإنه من المناسب نشر هذه المصنفات وكذلك الأعمال المماثلة من المراكز العلمية والأكاديمية داخل وخارج الدولة في شكل مقالات بلغات أخرى منها العربية والإنجليزية؛ وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة لهذا الأمر، إلا أن الإنجازات متعددة التخصصات لهذه الجامعة لم يتم نشرها حتى الآن إلا باللغة الفارسية، لكي تصل إلى كمالها ونموها الصحيح من خلال التآزر مع أبحاث المراكز العلمية الأخرى.

بالنظر إلى القدرات العالية للكليات وأساتذتها في مجال الدراسات البينية، وكذلك قدرة وإمكانيات أعضاء هيئة التدريس في مركز تعليم اللغة بالجامعة في مجال اللغة العربية والإنجليزية وأدائها، وكذلك في الدراسات

الإسلامية بما في ذلك مجال دراسات القرآن والحديث والفقہ والقانون والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، هناك قوة ودوافع كافية لنشر مثل هذه المجلة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام. تفسر هذه العوامل ضرورة إصدار مجلة نصف سنوية للدراسات البينية في القرآن والحديث باللغتين العربية والإنجليزية. وتجدر الإشارة إلى أنه لا توجد مجلة لها نفس العنوان باللغة الفارسية ولا توجد مجلة في هذا المجال تصدر باللغتين العربية والإنجليزية.

مجاور الدراسات:

١. دراسات اللغة والثقافة والاتصال في القرآن والحديث

٢. الدراسات الإدارية في القرآن والحديث

٣. دراسات العلوم الاقتصادية في القرآن والحديث

٤. دراسات في العلوم التربوية وعلم النفس في القرآن والحديث

٥. دراسات العلوم السياسية في القرآن والحديث

٦. دراسات القانون في القرآن والحديث

مواصفات المجلة:

١-٣. الإشراف: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

٢-٣. إدارة الشؤون العلمية والتحريرية: مركز تعليم اللغات بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

٣-٣. إدارة الشؤون الفنية والمساندة: دائرة البحوث والتكنولوجيا بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

بيان أخلاقيات المجالات الأكاديمية بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

مقدمة

فيما يتعلق بنهج ISU لإنتاج ونشر وتحديث العلوم الإسلامية والإنسانية، وتقديم إجابات للمطالب الناشئة حديثاً للثورة والحكومة الإسلامية، وكذلك الامتثال للمبادئ التوجيهية الوطنية والدولية لأخلاقيات البحث، والتي تختص بلجنة أخلاقيات النشر (COPE)، و"مدونة قواعد الممارسة لأخلاقيات البحث" المصادق عليها لدى إدارة البحوث التابعة لوزارة العلوم والبحوث والتقنيات في جمهورية إيران الإسلامية والمجلات والمنشورات الأكاديمية إيسو (ISU) الملتزمة بمراعات قواعد السلوك المهني ذات الصلة. ومن ثم، فإن الواجبات الرئيسية للمشاركين وهم المؤلف (المؤلفون)، والمدير، ورئيس التحرير، وهيئة التحرير المذكورة بإيجاز أدناه:

مسؤوليات المؤلفين

- يجب أن تكون البحوث المقدمة غير منشورة مسبقاً - محلياً ودولياً - حتى تتم الموافقة على نشرها في مجلات ISU؛ يجب أن تكون العمل أصيلاً للمؤلف (المؤلفين) ولها مصادر واستشهادات دقيقة.
- تقع المسؤولية النهائية للمحتوى الكامل للبحث المقدم على عاتق المؤلف، فمن المناسب الإبلاغ عن نتائج المقال بالكامل والعناية الكافية بها وتحليلها. ويجب أن تحتوي المقالة على تفاصيل وموارد كافية للسماح للباحثين الآخرين بالوصول إلى بيانات مماثلة لمزيد من البحث.
- قبل تقديم المقال، يجب ذكر أي تضارب محتمل في المصالح يؤثر على نتائج البحث وتحليل البحث أو اختيار رئيس التحرير والمراجعين ويجب تسمية الجهات الممولة للبحث.
- يجب مراعاة منهج التقييم السري، ويجب تجنب الكشف عن هوية المؤلف (المؤلفين) للمراجعين. بمعنى آخر: يجب أن تتجنب المقالة الكشف عن المعلومات الذاتية لمنع المراجعين من تحديد المؤلف (المؤلفين).
- يجب ضمان معلومات التأليف وذكرها بشفافية وبشكل كامل ويجب استبعاد غير المساهمين.
- يجب الحفاظ على خصوصية ودعم وكرامة ورفاهية وحرية جميع المشاركين في البحث ويجب الإعلان عن أي تهديد يتعرض له البشر والمخلوقات الأخرى.
- يجب على المؤلف إخطار مسؤولي المجلة بأي خطأ أو عدم دقة في الوقت المناسب والشروع في تصحيحها أو سحب المقالة بأكملها.
- يجب أن يعلن المؤلف (المؤلفون) بوضوح عن أصالة العمل وخلوه من الانتحال أو نشره مسبقاً.
- حالات السلوك غير الأخلاقي في البحث والنشر:
- التلفيق: الإبلاغ عن الأمور غير الواقعية وتقديم بيانات ونتائج ملفقة باسم النتائج التجريبية والشخصية، وتسجيل غير واقعي للأحداث أو استبدال نتائج البحوث المختلفة.
- التزوير: تسجيل نتائج البحث وعرضها بطريقة يتم التلاعب بتفاصيلها أو عملية جمع البيانات، أو إزالة بعض البيانات أو تغييرها، أو المبالغة في بعض النتائج البسيطة لإخفاء الحقائق من أجل قيادة نتائج البحث إلى أهداف خاصة أو لجعل النتائج المقدمة مقبولة بشكل لا شك فيه.
- الانتحال: الاستيلاء على أفكار وعبارات الكتاب الآخرين، ونسخ الآراء، والتشابه الهيكلي في الكتابة، واستعارة أفكار ونتائج الآخرين دون إسناد أو مرجع مناسب، أو تقديمها كبحت علمي أصيل.
- التوظيف العلمي: توظيف أشخاص آخرين لإجراء البحث بدلا من المؤلف (المؤلفين) وبعد بعض التلاعب بتمريره على أنه خاص به.
٥. الانتماء غير الحقيقي: الانتماء غير الحقيقي للمؤلف (المؤلفين) إلى بعض المنظمات أو المراكز التعليمية والبحثية التي لم يكن لها أي دور في إنجاز المهمة.
٦. تقديم مكرر: مقال أو جزء من مقال تم نشره محلياً أو دولياً أو قيد المراجعة والنشر.

النشر المتداخل: نشر بيانات أو نتائج من مقالات سابقة مع بعض التعديلات في مقال آخر تحت عنوان جديد.

مسؤوليات المدير

السعي للوصول الحر إلى المعلومات الواردة في المجلة وتوسيع نطاق نشرها.

مراقبة ومتابعة شؤون هيئة التحرير ورئيس التحرير.

تجنب التدخل في عملية التحكيم.

تجنب التدخل في القرارات العلمية لهيئة التحرير ورئيس التحرير.

مراعاة الحقوق المادية والفكرية للمؤلفين ورئيس التحرير وهيئة التحرير والمحكمين والأعضاء التنفيذيين.

التأكيد النهائي للمواد المقدمة للنشر من وجهة نظر قانونية.

مسؤوليات هيئة التحرير

الحفاظ على حرية وسلطة رئيس التحرير في تنفيذ واجباته بشكل مستقل، مثل قبول أو رفض المقالات الواردة

بمساعدة هيئة التحرير ومراعاة المزايا العلمية للمقال بما في ذلك الحفاظ على الحقوق المادية والفكرية وأصالة

البحث وآراء المحررين والمراجعين.

محاولة تعزيز وإنفاذ لوائح الأخلاق وسلامة البحث.

تلقي أدلة مستندية حول الشروط التالية عند قبول المخطوطات من مؤلفيها:

أ- منح حقوق نشر المقال في مجلة الجامعة.

ب- الإعلان عن تضارب المصالح المحتمل.

اختيار المحكمين المؤهلين من خلال الاعتماد على تخصصاتهم وخبراتهم العلمية والمهنية، وكذلك احترام

الطلبات المنطقية للمؤلف (المؤلفين) للمحكمين الخاصين.

تجنب الكشف عن المعلومات عن المؤلف (المؤلفين) والمحكمين ومناقشة تفاصيلها مع الآخرين.

منع أي نوع من تضارب المصالح في التحكيم التي يمكن أن تؤثر على قبول المقالات ونشرها.

تقييم دقيق للأعمال المكلفة بخرق القواعد من قبل المحكمين أو الجهات الأخرى، وإذا لزم الأمر التصرف وفقا

للقواعد ذات الصلة.

إجراءات التعامل مع السلوك غير الأخلاقي في النشر والبحث

إخطار هيئة تحرير المجلة وإرسال رسالة إلى المؤلف المقابل لطلب التوضيح دون أي حكم مسبق.

تخصيص وقت مناسب لتلقي الرد من المؤلف (المؤلفين) المتهمين بالنشر غير الأخلاقي والسلوك البحثي، ومتابعة

الانتهاكات المحددة حتى النهاية.

إحالة القضية إلى هيئة التحرير في حالة تلقي مبررات غير مقبولة من المؤلف (المؤلفين) لاتخاذ قرار نهائي بشأن

قبول أو رفض البحث المقدم.

بناء على القرار النهائي لهيئة التحرير:

أ- إرسال إشعار خطي للمؤلف وتذكيره بسياسة المجلة، أو طلب التصحيحات والاعتذار عن العدد التالي من المجلة.

ب- إنذار المؤلف المقابل لرفض أي عمل آخر للمخطئ.

إصدار إعلان اعتذار في العدد المطبوع القادم من المجلة وتضمينه في النسخة الإلكترونية للمقال المسحوب. محاولة التحسين المستمر لجودة وضمان سلامة محتوى المجلة واحترام إدارتها وجميع الأشخاص المعنيين والجمهور.

فحص جميع المقالات الواردة في الوقت المناسب.

مسؤولية المحكمين

المساعدة في الجودة العلمية وتحليل محتوى المقالات من أجل تحسين وضعها.

تطبيق المعرفة والخبرة المهنية المتعلقة بمجال موضوع المجلة وإعلان رفض المقالات المقدمة لرئيس التحرير عندما لا تتوافق مع المصالح المشتركة سواء كانت مالية أو تنظيمية أو شخصية أو بسبب ضيق الوقت اللازم للمراجعة.

التعبير عن آراء الخبراء والتصحيحات بوضوح، بناء على الأدلة العلمية والمنطق الكافي في وقت محدد لرئيس التحرير والمؤلف (المؤلفين)، وتجنب التحيز بسبب تفضيلات الفرد والعرق والمعتقد الديني والميل المهني وغير ذلك في مراجعة المقالات المقدمة.

تجنب الاستيلاء على البيانات والمناقشات والتفسيرات والأفكار الواردة في عملية المراجعة وحتى المعلومات غير المنشورة للمؤلف (المؤلفين) لتحقيق مكاسب شخصية.

احترام سرية عملية المراجعة وتجنب الاستيلاء على المعلومات والمناقشات والتفسيرات والأفكار الواردة في عملية المراجعة، أو استخدام البيانات والمفاهيم الجديدة المستمدة من المقالة لصالح أو ضد بحث الفرد أو أبحاث الآخرين أو لانتقاد أو تشويه سمعة المؤلف (المؤلفين).

مساعدة رئيس تحرير المجلة في تقديم تقرير عن "سلوك البحث والنشر غير الأخلاقي" حول المخطوطات المستلمة للمراجعة.

إبلاغ رئيس التحرير في حالة التأخير في مراجعة المقالات وطلب تخصيص المزيد من الوقت أو اختيار محكم آخر.

إدارة مكاتب المجالات العلمية البحثية

وضع سياسات النشر والإعلان عنها بوضوح، خاصة فيما يتعلق باستقلالية رئيس التحرير في اتخاذ القرارات، وأخلاقيات النشر، وحماية الملكية الفكرية وحقوق المؤلف، وتضارب المصالح، وواجبات المؤلفين، والمراجعين، ورئيس التحرير، وهيئة التحرير، وعملية المراجعة واتخاذ القرار، وطلبات المراجعة والشكاوى، والحفاظ على الوثائق العلمية لعملية صنع القرار، والحفاظ على معلومات المؤلفين والمراجعين، وتصحيح أو إزالة المقالات المستلمة، وحل النزاعات بين المشتكين والمتهمين بسلوك البحث والنشر غير الأخلاقي.

دراسة ومتابعة الشكاوى البحثية لمجلات الجامعة.

المساعدة في ضمان أصالة وسلامة المقالات المنشورة في مجلات الجامعة.

مبادئ الشفافية و أفضل الممارسات في النشر العلمي

مجلة الدراسات البيئية في القرآن والحديث كعضو في مجلات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، تلتزم بتطبيق

أخلاقيات النشر، بناء على مدونة قواعد السلوك وأفضل الممارسات الخاصة بـCOPE

دليل المؤلفين: شروط تدوين المقالات ونشرها في مجلة «الدراسات البيئية في القرآن والحديث»

مجلة الدراسات البيئية في القرآن والحديث، مجلة علمية محكمة فصلية تصدر عن مركز اللغات بجامعة الإمام

الصادق (عليه السلام) الإيرانية وتنشر البحوث من الجامعات والمؤسسات العلمية والدراسية الإيرانية والعربية

والأجنبية في الدراسات متعددة التخصصات حول القرآن والحديث. فتسر أسرة المجلة هذه دعوتكم للإسهام

بنشر البحوث والدراسات المبتكرة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها باللغة العربية

وبعد مراعاة الأمور التالية:

الف) الشروط الأولية لتدوين المقالات وقبولها

أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وبسلامة اللغة ودقة التوثيق.

أن يكون البحث مكتوباً باللغة العربية الفصحى. في حالة إرسال المقالات باللغة الفارسية ستكون تكاليف الترجمة

على حساب الباحث.

يجب ألا يكون البحث منشوراً في مجلة أخرى، و ألا يكون إرساله إلى المجلة متزامناً مع إرساله إلى مجلات أخرى

محلية أو أجنبية.

يتحمل الكاتب مسؤولية صحة المعلومات الواردة في المقالة من الناحيتين العلمية والحقوقية.

تخضع المقالات المستلمة للتحكيم العلمي على نحو سري من قبل أستاذين أو ثلاثة أساتذة من المختصين.

تحتفظ مجلة الدراسات البيئية في القرآن والحديث لنفسها حق رفض المقالات أو قبولها، أو تصحيحها.

للإحالة إلى الآيات القرآنية يُذكر اسم السورة القرآنية متبوعاً بنقطتين، ثم يأتي رقم الآية الكريمة. نحو: (البقرة:

٦٤) ويجب كتابة الآيات الكريمة بين علامة ﴿ ٦٤ ﴾.

تُرسل البحوث عبر الموقع الإلكتروني للمجلة حصراً على أن تتمتع بالمواصفات التالية: ملف Word قياس

الصفحات A4، ٤، القلم TraditionalArabic، قياس ١٤ للنص وقياس ١٢ للهوامش السفلية، الهوامش ٣ سم من

كل طرف وتُدرج الأشكال والجداول والصور في موقعها ضمن النص.

ب) قواعد النشر بالمجلة

الالتزام بالمنهج العلمي المعترف في إعداد المقالات العلمية، تأصيلاً ومنهجاً وصياغة وتوثيقاً وعزواً.

مواصفات المقال موضوعياً وشكلياً:

أ) المقدمة وتحتوي ما يلي: بيان المسألة والأسئلة والفرضيات وأهمية المقال وأهدافه وسابقيه ومنهجية البحث.

- ب) مراعاة أن تكون المباحث ذات عناوين واضحة، ومتناسقة حجمًا، ومتسلسلة في المنهجية العلمية.
- ج) الخاتمة تشمل ما يلي: ملخص متضمن لموضوع المقال، نتائجه، في صفحة واحدة.
- د) مراعاة علامات الترقيم، ونهاية وبداية الفقرات.
- ج) الأسلوب الفني لتنظيم المقالات
- ألا يزيد عدد صفحات البحث على ٢٠ صفحة.
- تتضمن ملخصًا يتراوح بين ٢٠٠ و ٢٥٠ كلمة باللغتين الانثنتين العربية والإنكليزية، وكذلك الكلمات الرئيسية (ثلاث أو ست كلمات)، والمقدمة، والنص الأصلي، والنتيجة، وفهرس المصادر.
- الخطوط (نوع الريشة)
- يرجى كتابة النص العربي بخط (ريشة) Traditional Arabic ١٤ والملخص الإنجليزي Times New Roman ١٢
- ينبغي أن تكون أحجام (قياسات) الريشة وفقا لما يلي:
- * عنوان المقالة يكتب بريشة قياسها ١٦ أسود عريض.
- * كلمة الملخص يكتب بريشة قياسها ١٣ أسود عريض.
- * كلمة المفردات الرئيسة تكتب بريشة قياسها ١٣ أسود عريض.
- * نصّ الملخص والمفردات الرئيسة يكتبان بريشة قياسها ١٢ رقيق.
- * العناوين الرئيسة في النصّ تكتب بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.
- * العناوين الفرعية في النصّ تكتب بريشة قياسها ١٣/٥ أسود عريض.
- * تدرج الإرجاعات (الإشارات المرجعية) داخل النصّ وبين قوسين (هلالين) بريشة قياسها ١٢ رقيق.
- * الكلمات والحروف اللاتينية تكتب بريشة قياسها ١٢ رقيق، وذلك ملائمة للنص.
- * تكتب جميع الاشارات المرجعية داخل النص وبصورة طبيعية عدا (المصدر نفسه) اذ تكتب بصورة مائلة، وتكون كيفية الإرجاع على الشكل التالي: (لقب المؤلف، سنة النشر بالميلادى، مجلده ورقم الصفحة أو الصفحات) ، نحو: (تقيه، ١٩٩٨: ٥٣) أو إذا استفاد من مجلد من مجلداته، تكتب: (تقيه، ١٩٩٨: ٤٣/٣)
- * تكتب كلماتنا «النتيجة» و«المصادر» بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.
- * تكتب المصادر بريشة قياسها ١١ رقيق وفقًا للإشارة المرجعية التالية: لقب المؤلف، اسمه؛ (سنة النشر)، عنوان الكتاب **Bold** ، اسم المترجم أو المصحح، عدد الطبع، مكان النشر، الناشر. نحو (الشرتونى، رشيد؛ (٢٠٠٠)، مبادئ العربية، المحقق: محمد حسن تقيه، الطبعة الأولى، شيراز. إيران، دار- نويد شيراز)
- * يرجى مراعاة كيفية استخدام الفواصل، والنقط، وسائر علامات الترقيم.
- * قسم المصادر والمراجع حسب ترتيب الحروف الأبجدية وتكون وفق الترتيب التالي: ١. الكتب (الكتب العربية ثم الفارسية ثم الإنكليزية. ٢. الرسائل الجامعية. ٣. المجلات. ٤. المواقع الإلكترونية.
- * نظام الإحالة إلى المجلات والدوريات في قسم المصادر والمآخذ:

لقب المؤلف، اسمه؛ (سنة النشر)، «عنوان المقالة بين علامتي التنصيص»، اسم المجلة **Bold**، مكان النشر، الناشر، رقم الصفحات (من ص إلى ص).

* نظام الإحالة إلى المواقع الإلكترونية في قسم المصادر والمآخذ:

لقب المؤلف، اسمه؛ (تاريخ النشر)، «عنوان الموضوع بين علامتي التنصيص»، الاسم والعنوان الإلكتروني بخط مائل.

* يكتب أعلى الصفحة بريشة قياسها ١٠ Arabic Traditional (للنص العربي) تدرج في الصفحات ذات العدد الزوجي مواصفات المجلة، وفي الصفحات ذات العدد الفردي يدرج عنوان المقالة.

(د) إرشادات أساسية للباحثين والمؤلفين

يجب حذف الفراغ بين علامات الترقيم والكلمة السابقة. مثلاً إذا وضعنا النقطة آخر الجملة يجب التصاق النقطة بالكلمة السابقة. أما إذا فتحنا قوساً أو علامة تنصيص، فيجب التصاقهما بالكلمة التالية، وإذا سددناهما يجب التصاقهما بالكلمة السابقة.

ومن الأمثلة الصحيحة: (تقيه، ١٩٩٠: ٢٠) «هذا الموضوع يمكن أن ...» أو ﴿جاء الحق وزهق الباطل﴾ (الإسراء:

٨١) ومن الأمثلة غير الصحيحة: (تقيه، ١٣٩٠ ش: ص ١٥): و «هذه الظاهرة يمكن أن...».

يجب حذف الفراغ بين واوات العطف والكلمات التي تليها. مثال: قدم زيد وعلى وحضرا معاً.

لفصل الإحالات والمراجع ضمن النص يوضع علامة (:)، نحو: (تقيه، ١٩٩٠: ٣٤؛ ناجي، ٢٠٠٠: ٤٠).

ثمة طريقتان لوضع النقطة في ختام العبارات المنقولة وهما: وضع النقطة بعد ختام الجملة مباشرة وقبل تسديد علامة التنصيص، نحو: «... حتى تمكنوا من احتواء النيران».

لا حاجة إلى ترقيم المصادر والمراجع، وثبت المراجع يوضع في آخر البحث وفق الترتيب الهجائي لأسماء المؤلفين والباحثين. مثلاً إذا كان المصدر أو المرجع كتاباً، يذكر على النحو التالي في قائمة المصادر والمراجع:

تقيه، محمد حسن؛ (١٩٩٠)، شرح وترجمة مبادئ العربية ج٤، الطبعة الأولى، شيراز: نويد شيراز.

وإذا كان المصدر أو المرجع مقالة، تُذكر على الشكل الآتي:

تقيه، محمد حسن، (٢٠٠٠)، «ترجمة القرآن: التحديات والحلول»، العلوم الإنسانية بجامعة تربيت مدرس، طهران، العدد السابع، المجلد ١٤، صص ٢٤٤-٢٦٥.

(هـ) يتم الاتصال بالمجلة عبر العناوين التالية

ترسل البحوث والمقالات والدراسات وفق صيغة word إلى هيئة التحرير على الموقع الإلكتروني التالي وتلتزم المجلة بإعلام الباحثين في غضون شهرين بقبول البحث المقترح أو تعديله أو رفضه استناداً إلى قرار المحكمين.

الدراسات البينية في القرآن و الحديث (ISQH)

المجلد ٢، العدد ٢ (المسلسل ٦)، الخريف ٢٠٢٤ / ١٤٤٦

الفهرست:

- قراءة نقدية نفسية لمفهوم «الحب» في الآية ٥٤ من سورة المائدة (آية المحبة) وفق نظرية إريك فروم... ١٤٧
محمد أمين تقوي فردود وإحسان ناصري سراب باديه *
- أثر الالتزام بالعبادات على التربية الدينية للطلاب؛ دراسة حالة لنظريات آية الله جوادي آملّي حول الصلاة... ١٧٣
محمد عترت دوست ، حسن زرنوشه فراهاني وفاطمة كريبي فرشاد
- حديث «أمرت أن أقاتل الناس...» بين ردّ القادحين وأخذ المتطرفين الإرهابيين..... ١٩٥
عبدالله غلامي وعمر فارس حسن *
- التفسير الديناميكي لمبدأ «إعداد القوة»: تحوله المفاهيمي من «رباط الخيل» ليشمل التقنيات الدفاعية الحديثة ومقتضيات الأمن الشامل..... ٢٢٥
رضا ملازاده يامجي* وميثم شعيب
- دراسة مقارنة لطبيعة روح القدس ووظيفته في الإسلام و المسيحية مع التركيز على آراء المذهبيين: الشيعي الإثني عشري والمسيحية الكاثوليكية..... ٢٤٩
بابك مشهدي* وأحمد رضا مفتاح
- اعتبار القرآن الكريم «آية» و«إشارة» وتأثيره على توقع الإنسان منه..... ٢٧٧
مهدي نوري افشان* و حامد فتوت احمدي



Vol. 2, Issue. 2 (Serial 6), Autumn 2024, pp. 147-172

A Psychological Critical Reading of the Concept of “Love” in Verse 54 of Surah al-Mā'idah (The Verse of Affection) According to Erich Fromm's Theory

Mohammad Amin Taghvi Fardood* , Ehsan Naseri Sarab Badieh **

* Assistant Professor, Arabic Language Department, Language Education Center, Imam Sadiq (PBUH) University, Tehran, Iran; Director of the Arabic Language and Islamic Civilization Academy, Research Institute, Imam Sadeq University, Tehran, Iran.

Email: Dr.Ma.Tf@isu.ac.ir

orcid.org/0000-0003-3843-2493

** PhD. Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Abo Ali Sina University, Hamedan, Iran; Researcher, Arabic Language and Islamic Civilization Academy, Research Institute, Imam Sadiq (PBUH) University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: ehnaseri1378@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8073-3789

Abstract

Spiritual and human perfection in this world and the hereafter is attainable solely through sincere love for the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt, alongside practical adherence to their guidance and benefitting from their divine grace. Modern psychological theories, when illuminated by the Qur'anic revelation, can offer renewed pathways for understanding divine truths in today's world. Among the early psychologists who approached religion affirmatively was Erich Fromm, whose reinterpretation of “love” introduced a vital paradigm for examining both human and transcendent relationships. This paper examines the referent of *ḥubb* in Qur'an 5:54, which, according to prominent exegetes, pertains to Imam 'Alī (peace be upon him) through the lens of Fromm's theory and in light of classical Qur'anic exegesis. Using a descriptive-analytical method, the study finds that Fromm's model of mature, fearless, reciprocal, and liberating love aligns with Qur'anic love as a divine-human bond rooted in knowledge, selflessness, humility, and ethical commitment. Unlike egocentric or dependent forms of affection, this love embodies a perfected ethical and spiritual ideal, reflecting the believer's deep responsibility, courage, and devotion to both God and fellow believers.

Keywords: Holy Qur'an; Verse of Love; Erich Fromm; Love Theory

Received: 24 August 2024

Revised: 8 September 2024

Accepted: 26 September 2024

Article type: Research Article

Publisher: Imam Sadiq University



DOI: 10.30497/isqh.2025.247575.1043

© The Author(s).

How to cite: Naseri Sarab Badieh, E. and Taghvi Fardood, M. A. (2024). A Psychological Critical Reading of the Concept of “Love” in Verse 54 of Surah al-Mā'idah (The Verse of Affection) According to Erich Fromm's Theory. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 147-172. doi: 10.30497/isqh.2025.247575.1043

<https://doi.org/10.30497/isqh.2025.247575.1043>



الدراسات البيئية في القرآن والحديث، السنة ٢، المجلد ٢، العدد ٦، الخريف ٢٠٢٤ / ١٤٤٦، صص ١٤٧-١٧٢

قراءة نقدية نفسية لمفهوم «الحب» في الآية ٥٤ من سورة المائدة (آية المحبة) وفق نظرية إريك فروم

محمد أمين تقوي فردود*، إحسان ناصري سراب باديه**

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، مركز تعليم اللغات، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران، إيران؛ مدير أكاديمية اللغة العربية والحضارة الإسلامية، مركز البحوث، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران، إيران.

Dr.Ma.Tf@isu.ac.ir

أوركيد: ٢٤٩٣-٣٨٤٣-٠٠٠٠-٠٠٠٠

** طالب دكتوراه، قسم اللغة العربية وأدائها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة أبو علي سینا، همدان، إيران؛ باحث، أكاديمية اللغة العربية والحضارة الإسلامية، مركز البحوث، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران، إيران.

ehnaseri1378@gmail.com

أوركيد: ٣٧٨٩-٨٠٧٣-٠٠٠٠-٠٠٠٠

الملخص

إن نيل مراتب الكمال المعنوية والإنسانية في الدنيا والآخرة لا يكون إلا عبر محبة القرآن الكريم وعترة أهل البيت، والالتزام العملي بأوامرهم، والانتفاع بفيض بركاتهم. ويمكن تفسير بعض النظريات النفسية الحديثة في ضوء الآيات النورانية للوحي، بما يفتح آفاقاً جديدة لفهم المعنويات والمعارف الإلهية في عالمنا المعاصر. يُعد إريك فروم من أوائل علماء النفس الذين اتخذوا موقفاً إيجابياً وبناءً إزاء الدين، وقد قدّم نظرية أعاد من خلالها قراءة مفهوم «الحب»، مما أتاح مجالاً جديداً للبحوث في ميدان المحبة والعلاقات الإنسانية وما فوقها. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل نقدي نفسي لمصداق «الحب» في آية المحبة (الآية ٥٤ من سورة المائدة)، والتي وردت -بحسب رأي غالبية المفسرين- في شأن مولانا الإمام علي (عليه السلام)، وذلك استناداً إلى أسس نظرية فروم، بنظرة نقدية أدبية نفسية وفي ضوء النصوص التفسيرية للقرآن الكريم، مستخدمةً المنهج الوصفي التحليلي. وتُشير نتائج البحث إلى أن مطابقة مفهوم «الحب» في الآية مع نظرية فروم في «الحب» تفيد في تصوير حيّة ناضجة، حرة، متكاملة، مطمئنة ومتبادلة بين الله والمؤمنين، وبين المؤمنين بعضهم مع بعض. هذا الحب، على خلاف أنواع الحب غير الناضجة التي تقوم على الأناية أو الارتباطات المادية، يرتكز على الغنى النفسي، المعرفة، التواضع، التضحية، الشجاعة، الإيثار، الإيمان، الإخلاص، تحمّل المسؤولية والالتزام الأخلاقي.

المفردات الرئيسية

القرآن الكريم، آية المحبة، إريك فروم، نظرية الحب، النقد النفسي.

نوع المقالة: علمية محكمة	تاريخ الوصول: ٢٤ آب ٢٠٢٤	تاريخ المراجعة: ٨ أيلول ٢٠٢٤
تاريخ القبول: ٢٦ أيلول ٢٠٢٤	DOI: 10.30497/isqh.2025.247575.1043	الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام
© المؤلف (المؤلفون)		
الإحالة: ناصري سراب باديه، إحسان و تقوي فردود، محمد أمين . (٢٠٢٤). قراءة نقدية نفسية لمفهوم «الحب» في الآية ٥٤ من سورة المائدة (آية المحبة) وفق نظرية إريك فروم. الدراسات البيئية في القرآن والحديث، ٢(٢)، ١٤٧-١٧٢. doi: 10.30497/isqh.2025.247575.1043		
https://doi.org/10.30497/isqh.2025.247575.1043		

١. المقدمة وطرح الإشكالية

في العصر الراهن، باتت الدراسات البيئية تشكل اتجاهًا علميًا معاصرًا في تحليل النصوص وتفسيرها، بما يتيح إمكانية التفاعل الخلاق بين ميادين متعددة من العلوم كالأدب، علوم القرآن والحديث، علم النفس وسواها من المعارف الإنسانية. هذا الاتجاه، مع حفاظه على أصالة النصوص الأدبية، يفسح المجال أمام آفاق فكرية جديدة ويُسهّم في بناء جسور تواصلية بين فروع العلوم الإنسانية. ومن بين المفاهيم المركزية في المنظومة الدلالية للقرآن الكريم، يبرز «الحُبّ والعشق» بوصفه أحد المرتكزات الأساسية في العلاقة بين الإنسان وربّه، وكذلك بينه وبين بني جنسه وسائر المخلوقات. فالحبّ في الخطاب القرآني ليس مجرد إحساس عاطفي، بل هو مفهوم مركّب ذو أبعاد متعددة، يتجلّى في عبودية الإنسان لخالقه، وفي مشاعره العميقة تجاهه، كما يتوسّع ليشمل علاقاته الإنسانية والاجتماعية. ومن هذا المنظور، فإنّ الآية الرابعة والخمسين من سورة المائدة (آية المحبّة) تمثّل مشهدًا بلاغيًا وروحيًا بالغ العمق في تجليات الحبّ الإلهي والبشري، إذ تبيّن مراتب المحبّة بين الله والمؤمنين، وبين المؤمنين بعضهم لبعض. وقد نالت هذه الآية موقعًا بارزًا في كتب التفسير، حيث يرى أكثر المفسّرين أنّها نزلت في حقّ الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام). وقد تناول منظرو الحبّ في ميادين متنوّعة كعلم النفس والفلسفة والاجتماع، هذا المفهوم من زوايا معرفية وعاطفية ووجودية شتى، إذ سعى كلّ منهم إلى فكّ شفرة هذا الإحساس المعقّد، للإجابة عن سؤال جوهرية: هل الحبّ ينبع من القلب أم من العقل؟ أحد أبرز هؤلاء المنظرين هو إريك فروم، الذي تناول مفهوم الحبّ من زاوية تتداخل فيها الأبعاد النفسية مع الدينية والأنطولوجية.

وقد نظر فروم إلى الحبّ لا كعاطفة مجردة أو انفعال عابر، بل كفنّ ومهارة إنسانية، تتطلّب جهدًا، معرفة، تضحية، إخلاصًا والتزامًا أخلاقيًا. وفي أعماله المتعلقة بالله والدين، أبدى فروم موقفًا إيجابيًا، حيث لم ينفِ دور الإيمان في بناء الهوية الإنسانية، بل اعتبر العلاقة بالخالق عنصرًا جوهريًا في نضوج الذات وتحققها. وفي ضوء هذه الرؤية، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ونقد نفسي لمصداق «الحُبّ» في القرآن الكريم، وتحديدًا في آية المحبّة، من منظور نظرية الحبّ عند إريك فروم، ووفق قراءة تأويلية تستند إلى النصوص التفسيرية للقرآن الكريم. وتسعى هذه الدراسة إلى بناء فهم عميق لمفهوم العشق في النصوص الدينية، وتحليل دوره في تشكيل الأبعاد المعرفية والأخلاقية والاجتماعية لحياة المؤمن العاشق، من خلال تقاطع المعاني القرآنية مع المقولات التحليلية لنظرية فروم.

ويسعى هذا البحث للإجابة عن السؤالين الآتيين:

١- كيف تتجلى دلالات «الحُبِّ والعشق» في الآية ٥٤ من سورة المائدة؟ وفي أيِّ سياقٍ إلهيٍّ وعرفانيٍّ تُفهم؟

٢- ما هي الأبعاد التي يمكن من خلالها تطبيق مصداق «الحُبِّ» في هذه الآية على أسس نظرية الحُبِّ عند إريك فروم وتحليلها وفق مبانيها السيكلوجيَّة؟

وقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي-التحليلي القائم على تأويل النصِّ في ضوء نظرية الحُبِّ لفروم، محاولةً استجلاء المعاني الدقيقة للآية الكريمة بدقة علميَّة منهجيَّة.

٢. الأسس النظرية والأدبيات العلمية

في هذا المقام، ومن أجل توطيد الفهم الدقيق لمعنى "العشق والحُبِّ" لغةً واصطلاحاً، وكذلك لتبيين نظرية إريك فروم في التحليل النفسي للعشق، سيتم استعراض الأسس النظرية والأبعاد الأيديولوجية لهذا المفهوم بدقة وتفصيل.

٢.١. الدراسات السابقة

بوجه عام، لم تحظَ عملية المواءمة بين نظريات فروم التحليلية وبين آيات القرآن الكريم وشخصياته الدينية بعناية كافية في البحوث العلميَّة؛ ومن ثمَّ، فإن دراسة الآيات القرآنية -لاسيما الآية المشار إليها- في ضوء رؤية فروم للعشق والمحبة تُعدُّ ضرورةً علميَّة لم تُلبَّ بعد. وسنشير فيما يلي إلى أبرز الدراسات السابقة ذات الطابع البيئي في هذا السياق، مع تحليل أهدافها ونتائجها:

تناول ملا إبراهيمي وآخرون (٢٠٢٤م) في دراسة تحليلية سلوكيات النبي موسى (عليه السلام) وفرعون، مستندين إلى نظرية "النمو والانحلال" لدى إريك فروم. وقد كشفت نتائج بحثهم، في ضوء الأسس النظرية للمدرسة الفروومية، عن أن مظاهر النموِّ في شخصية النبي موسى (ع) تتجلى في توقه إلى الحياة، تحرّره من النموذج الأمومي المثالي ومحبته للإنسان. أما شخصية فرعون فقد تميزت بعلامات الانحلال أبرزها التعلُّق بالموت، الاندماج المرضيِّ بالأُم المثالية والترجسية الحادة، والتي تجلّت في سلوكه العدوانيّ والانتقامي.

كما قام يعقوبي وزملاؤه (٢٠٢١م) بدراسة مقارنة حول الكمالية وخصائص الإنسان الكامل في فكر الإمام السجاد (عليه السلام) وإريك فروم. وقد اعتمدت منهجيتهم على التحليل النوعيِّ والمحتوى المقارن. أظهرت نتائجهم أنّ الكمالية في الصحيفة السجادية تنقسم إلى أبعاد عاطفية (مثل محبة الله)، سلوكية (كالإيمان بالمعاد)، روحية واجتماعية (كالعدالة وشكر النعمة). وتقوم هذه الكمالية على مبدأ التوحيد ومحورية الله ثم مركزية الإنسان، بينما يركّز فروم حصراً على

النزعة الإنسانية أو الذاتية. ومن هنا، يرى الإمام السجاد (ع) ضرورة الجمع المتناغم بين محورية الله ومحورية الإنسان للوصول إلى الكمال. أما قنبر علي باغني وآخرون (٢٠١٩م)، فقد سعوا في دراستهم إلى تحليل البعد التحليلي النفسي في شعر سيمين بهباني ذي الطابع الديني، مستندين إلى المنظومة الفكرية لإريك فروم. وباستخدام منهج التحليل والوصف، هدفوا إلى الكشف عن مدى تطابق المكونات الدينية المستخلصة من تصنيفات الأديان لدى فروم مع الدين الإسلامي، وتفسير هذه الأبعاد من خلال النصوص الشعرية الدينية للبهباني. وقد أظهرت نتائجهم وجود تشابهات واختلافات ملحوظة بين سمات الأديان السلطوية والإنسانية، كما صاغها فروم، من جهة، وبين الإسلام وتجليات الشريعة في شعر البهباني المرتكز على الآيات والأحاديث القدسية من جهة أخرى. وفي السياق نفسه، بحث پورحسن وهاشمي (٢٠١١م) في تقاطع مفاهيم الدين والتربية، وتأثيراتهما المتبادلة في فلسفة ملا-صدرا ونظريات فروم. وقد سعى البحث إلى الكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين رؤيتيهما، من خلال قضايا جوهرية كالحركة والكينونة، المحبة، الأخلاق، الحرية والوصول إلى السعادة. وأظهرت الدراسة تفوق الرؤية الصدراتية من حيث العمق والنظرية الشاملة على نظرة فروم المحدودة.

ومع الاعتراف بوجود بعض الدراسات المتفرقة حول تقاطع أطروحات فروم النفسية مع نصوص أدبية أخرى، فإن طبيعة هذا البحث، بوصفه دراسة بينية قرآنية-نقدية-نفسية، اقتضت الإقتصار على البحوث ذات الصلة الوثيقة بالدين والقرآن الكريم في النقد الأدبي النفسي. ومن ثم، يمكن القول بثقة علمية راسخة إن هذا البحث - بالنظر إلى محاوره ومضمونه - يُعدّ إضافة أصيلة وغير مسبوقه في هذا الحقل المعرفي.

٢،٢. نظرة في مفهوم "الحُب" ونظرية العشق عند إريك فروم

يُعدّ العشق من الموضوعات المحورية والأساسية التي شغلت حيزاً واسعاً في الفكر الديني والأدبي والنفسي منذ أقدم العصور، وقد أولاه المفكرون عناية فائقة لما له من تأثير بالغ في حياة الإنسان وسلوكه الوجودي. ونظراً إلى الطابع البيئي لهذه الدراسة، فإنّه من المناسب قبل التطرّق إلى آراء إريك فروم ونظريته في الحُب، أن نُلقِي نظرة تمهيدية على مفهوم "الحُب" في اللغة والاصطلاح الديني. الـ"حُب"، في لسان العرب، يقابل "البُغض" و"الكراهية" (ابن منظور، ١٩٨٤م: ٢٨٩/١)، ويُحيل إلى معاني عميقة من التعلّق العاطفي، والميل الشديد، والهيّام القلبي بشيء ما (المصطفي، ١٩٩٦م: ١٥٢/٢). ومن منظور بعض المفسّرين، يظهر الإنسان في القرآن الكريم ككائن مفلطوح على التعلّق بذاته وكلّ ما يراه خيراً وصلاً له، تبعاً لفطرته وسجّيته الأصلية (الطباطبائي،

١٩٧٣ م: ٣٤٧/٢٠). وهذا الحبّ الفطريّ والخيريّ الذي يسكن كينونة الإنسان قد ورد بيانه في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات: ٨). ولا يقف الأمر عند كونه ميلاً عاطفياً، بل هو مبدأ وجوديّ أصيل، ينبع من جوهر الكيان الإنسانيّ ويُعدّ عنصراً مركزياً في تشكيل التجربة البشرية بمختلف أبعادها (بياني، ٢٠٠٦ م: ١٧٩).

إريك فروم، المحلل النفسيّ وعالم الاجتماع ذو الأصل الألمانيّ، يُعدّ من أبرز أعلام مدرسة فرانكفورت الفكرية، ومن رموز النزعة الإنسانية في الفلسفة الغربية المعاصرة، ولا سيما في الفكر الأميركي. نال درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة فرانكفورت سنة ١٩٢٢ م. وقد أثر تأثيراً بالغاً في ميادين علم النفس، وعلم الاجتماع، والفكر الفلسفيّ، لاسيما فيما يتعلق بإبراز دور العوامل الثقافية والاجتماعية والدينية في بناء السلوك الإنسانيّ. من أهم مؤلفاته: الهروب من الحرية، الإنسان من أجل ذاته، فنّ المحبّة والمجتمع السليم. وتُعدّ أفكاره حول الحبّ والعشق من أعمق أطروحاته، إذ جمع في كتابه الباقي على مرّ العصور "فنّ المحبّة" خلاصة تأملاته في طبيعة الحبّ، مع تحليل نفسيّ متعمّق لأبعاده ومقوماته، مما جعله من رواد هذا المجال بلا منازع. وقد قدّم فروم نظرية متماسكة في "علم النفس العشقيّ" تُعدّ من أبرز النظريات التحليلية في هذا الحقل. فهو يرى أنّ الإنسان، بفطرته، يشتمل على مجموعة من الاحتياجات الأصيلة والأساسية، وإنّ عدم إشباع هذه الاحتياجات يُفضي إلى القلق والاضطراب النفسيّ. ومن بين هذه الحاجات الجوهرية — بل من أعظمها — الحاجة إلى الحبّ (فروم، ٢٠١٣ م، ص ٢٢٩). ويرى فروم أنّ الحبّ الحقيقيّ ليس مجرد شعور عابر، بل هو استجابةً وجوديةً للجوهر المشترك في الطبيعة الإنسانية، والتي تعكس الفطرة الإلهية في الإنسان (فروم، ٢٠٠٩ م: ٣٥). ومن هذا المنطلق، فإن أولى مهمّات الإنسان هي أن يحقّق معرفة حقيقية بكينونته الذاتية، بيد أنّ هذه المعرفة لا تبلغ كمالها إلا من خلال تجربة الحبّ الإلهيّ والاتصال بالمبدأ المتعالّي (وولف، ٢٠٠٧ م: ٨٠٠). وحين يصل الفرد إلى هذا النوع من الحبّ القدسيّ، يُدرك ذاته على نحو أعمق، ومن ثمّ ينفث على العالم الخارجيّ ويدرك ما حوله بفهمٍ شامل ومتكامل (أقاجاني وآخرون، ٢٠١٦ م: ٩٤).

يرى إريك فروم أن الوصول إلى الحبّ الحقيقيّ والمتعالّي ليس أمراً أنياً أو عارضاً، بل هو عملية مركّبة وممتدة تقتضي المرور بمراحل متعدّدة، تمهيداً لبلوغ الحقيقة المشتركة، التي هي في نظره الفطرة الإلهية الكامنة في كيان الإنسان. المرحلة الأولى في هذا المسار هي الاستغناء؛ وهي حال من التحرّر الباطنيّ، يتحرّر العاشق من ربة التعلّقات المادية والأطماع الدنيوية، فيصبح قادراً على أن يهب نفسه للمحبيب دون انتظار مقابلٍ ماديّ أو نفع دنيويّ. الاستغناء بهذا المعنى هو أولى

درجات السموّ العشقيّ، الذي يرفع العاشق فوق دوافع الأنانية والنفعية. أما المرحلة الثانية، فهي المسؤولية والالتزام؛ وهي التزامٌ وجدانيّ وعقليّ تجاه المحبوب، يشمل الحاضر والمستقبل، ويُشعر العاشق بواجبات أخلاقية وروحية تجاه المحبوب، ويجعله مستعداً لتحمل أعباء العلاقة وبذل الجهد لصيانتها. ثم تأتي المعرفة والتضحية كمرحلة ثالثة؛ حيث يقتضي الحبّ الحقيقيّ معرفة عميقة بالمحبوب وصفاته المعقدة، فكلما ازداد العاشق إدراكاً لجوانب شخصيّة المحبوب، ازداد استعداداً للتضحية في سبيله، لأنّ المعرفة تُنتج فهماً، والفهم يُثمر محبة قائمة على الاختيار الواعي. وأما المرحلة الرابعة فهي الجرأة والشجاعة؛ إذ لا يخلو طريق الحبّ من الأخطار والمخاوف. ولا بدّ للعاشق من التجرد من التردد والوجل، وأن يُقدّم على المخاطرة بقلبٍ شجاع، مُتسلحاً بيقين داخلي بأنّ هذا السعي العشقيّ يستحقّ المجازفة. ويأتي الإيمان والاعتقاد في المرتبة الخامسة؛ وهو إيمان يتجاوز المحبوب المخلوق ليشمل الخالق، والحبّ ذاته، والقيم العليا التي يجسدها.

بهذا الإيمان، يثبت العاشق على طريق الحبّ، ويستمدّد من هذه العقيدة الوجدانية الثبات والقوة في وجه الصعوبات. وأخيراً، يشير فروم إلى التواضع والعطف كمرحلة سادسة ونهاية، يتمّ بها نضج تجربة الحبّ. فالحبّ لا يبلغ كماله ما لم يتخلّص العاشق من الغرور والرؤى المثالية الزائفة، ويقبل المحبوب على ما هو عليه، لا على ما يتصوّره أو يتمناه. إنّ هذه المراحل الستّ؛ الاستغناء، الالتزام، المعرفة، الجرأة، الإيمان والتواضع تمثّل عند فروم معارج العروج إلى الحبّ الحقيقيّ، الذي يتجاوز الهوى، ويصطبغ بالعمق الوجودي والأخلاقيّ (فروم، ١٨، ٢٠١٨ م: ١٤٣-١٥٣). وسوف ننظر الآن في كيفية انطباق هذه الأبعاد والمراحل على مضمون "آية المحبة"، تأصيلاً وتفسيراً.

٣. الأبعاد والثقل في مفهوم «الحب» في آية المحبة وفقاً لنظريّة العشق عند فروم

منذ القرن الرابع للهجرة وحتى يومنا هذا، تعددت آراء المفسرين الشيعة والسنة بشأن سير نزول الآية رقم ٥٤ من سورة المائدة، المعنونة بـ «آية المحبة». وبوجه عام، يمكن القول إنّ أبرز الأقوال في هذا الصدد تتعلّق بشخصيات بارزة كأبي بكر بن أبي قحافة ورفاقه، الأنصار، سلمان الفارسي وقومه، الإمام علي بن بي طالب عليه السلام، وكذلك وجود صاحب الزمان المقدّس وأصحابه (جهادي، صابريان وقاسمي، ١٩، ٢٠١٩ م: ٢٥٣-٢٥٤). إلّا أنّ الرأي الذي يُؤكّد عليه هذا البحث، وفقاً لما ورد في تفسير «البرهان» للبحراني، هو محبة أهل البيت عليهم السلام من العصمة والطهارة (البحراني، ١٩٩٥ م: ٣١٥/٢). إنّ الإله في ثقافة التشيع هو كائنٌ مُتفجّر بالمودة والعشق والبساطة المطلقة. وهو الله الذي وُصف في القول المقدّس: (وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (سورة ق: ١٦)

(نكونام، ٢٠١٤ م: ٧٨)، حيثُ يعبر هذا الوصفُ عن قُربه اللامتناهي إلى عبادِهِ، وسيطرته الشاملة على الوجود الكونيّ اللامحدود.

٣،١. الاستغناء والاعتماد الذاتي المتعالي

إنَّ الاستغناء في الحبِّ يُعدّ مسألةً أساسيةً، لا من حيث إنَّ المحبَّ يُلقي بنفسه في حرمانٍ مُفتعلٍ، بل لأنّه، من خلال هذا التحرّز، يذوق حياةً أرقى وإحساساً متدفقاً بالوجود والنموّ الروحيّ (فروم، ٢٠٢٠ م: ٣٣). فالحبُّ، بوصفه أمراً أصيلاً وحقيقياً، يفضي إلى الاستغناء والاستقلال عن غير الله. يرى فروم أنّ الحبَّ الحقيقيّ هو نوعٌ من العلاقة التي تنقل الإنسان إلى الاستقلال والتحرّز من التعلّقات الدنيويّة الزائلة؛ إذ إنّ الحبَّ يعني ازدهار الذات، لا امتلاك الآخر أو الخضوع له. وقد أشار الله تعالى في الآية المذكورة إلى هذا المعنى، حين قال للمؤمنين: إن ارتدّ قومٌ عن الدين بدافع الأهواء والتعلّقات، فإنَّ الله يأتي بقومٍ يحبّهم ويحبّونه: (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (المائدة: ٥٤). وهذه المحبّة مقترنةٌ بالاستغناء عن غير الله والاستقلال عنه، إذ هم أدلّةٌ على المؤمنين، أعزّةٌ على الكافرين (المائدة: ٥٤) (سيد قطب، ١٩٩١ م: ١٧٢/٢-٩١٨). ووفقاً لتفسير هذه الآية، فإنَّ فروم يرى الحبَّ قدرةً على الحفاظ على الاستقلال والاستغناء. فالقوم المحبوبون من الله يجمعون بين المحبّة المتبادلة والعزّة الإنسانيّة في وجه الجبابة والطغاة (الشيخ الطبرسي، ١٩٩٤ م: ٣٢١/٣-٣٢٤). كما أنّ الاستغناء في هذا السياق يعني التحرّز من التعلّق بمدح الناس وتزكيتهم؛ فإنَّ المحبّين الصادقين لله يجاهدون في سبيله، ولا يخافون لومة لائم: (وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (المائدة: ٥٤). وهذه السمة تُمثّل قِمّةَ الاستغناء العاشق، وتدلّ على عمق ارتباط الحقيقة الإلهيّة بالمؤمنين الذين تربطهم رابطة الأخوة، وتصدر هذه الخصيصة عن فضل الله وكرامته: (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ) (المائدة: ٥٤) (حجازي، ١٩٩٢ م: ٣/٤٦٩). ومن ثمّ، فالحبُّ الحقيقيّ لله هو استغناءٌ روحيٌّ يقترن بالمحبّة الإلهيّة، العزّة، الاستقلال، الجهاد في سبيل الحقّ والاستغناء عن تأييد الناس أو لومهم. وهذا الفضل الإلهيّ لا يُمنح إلا لمن استحقّه، وهم أولياء الله، الذين يُمثّلهم أهل البيت عليهم السلام، أصحاب العصمة والطهارة.

وفي حديثٍ وُرد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ومرويٍّ لدى الفريقين من الشيعة والسنة: «لَأُعْطِيَنَّ الرَّأْيَةَ غَدًا رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ»، فأعطى الراية لعليّ عليه السلام (ابن عساكر، ١٩٩٤ م: ٤٢/١٠٤). وفي هذا الحديث، يشير النبيّ إلى نقطةٍ في غاية الأهميّة، وهي المحبّة المتبادلة بين الله ورسوله وعليّ، والمحبّة التي تربط الله بشيعة عليّ، مع التأكيد على أنّ عليّاً عليه السلام هو الذي لا يُشكّ في كونه سبباً في النصر والظفر (الشيخ

الكليتي، ١٩٨٦ م: ٣٥١/٨) غير أن ما يستوجب التأمل في هذا الحديث هو مفهوم الاستغناء الكامن في ثناياه، ومدى انطباقه على نظرية فروم في الحب. فعلياً عليه السلام، الذي وصفه الرسول الأكرم بأنه محبوب الله ورسوله، قد بلغ من الكمال والترفع عن الدنيا وتعلقاتها، ما يجعل حبه لله ولرسوله تعبيراً ناصعاً عن هذا الاستغناء. فهو محبٌ عاشقٌ، لا تشوبه شائبة الحاجة إلى غير الله، بل يتحوّل من خلال عشقه الإلهي إلى وسيلةٍ وواسطةٍ لبثّ الحبّ الإلهي في الآخرين. وبحسب نظرية فروم، فإنّ الحبّ الحقيقيّ هو "حبّ مولّد"، ينبع من النضج والاعتماد على الذات. فالعاشق لا يكون محتاجاً إلى المعشوق، بل يغدو هو نفسه مصدراً للحبّ والنموّ والعطاء. وهذا الحبّ المولّد هو بعينه الاستغناء؛ أي إنّ المحبّ لا يُحبّ بدافع الحاجة، بل بسبب النضج والامتلاء الباطني. وفي ضوء هذا، فإنّ عليّاً عليه السلام هو النموذج الأسمى للحبّ المولّد؛ فهو المحبوب من الله ورسوله، والعاشق الحقيقيّ الذي لا يبتغي مكافأةً دنيويّةً، بل يفيض حباً خالصاً نحو معشوقه الأسمى؛ أي الله ورسوله. وهنا يتخذ الاستغناء معنىً أعمق، فلا يعود مجرد ترفعٍ عن الآخرين، بل يصبح اتّصلاً كاملاً بالمصدر الحقيقيّ للحبّ والكمال، وهو الله جلّ جلاله. إنّ أمير المؤمنين عليه السلام، في ذروة هذا الاستغناء، يُعلن عن نفسه بوصفه غنياً عمّا سوى الله، ويُصبح بفضل هذا الاستغناء، القادر على تحقيق الفتح المبين في قلوب الناس: (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا) (الفتح: ١).

٣،٢. المسؤولية والالتزام

تُعدّ المسؤولية والشعور بالالتزام في فكر "إريك فروم" ظاهرةً إراديةً تتجلّى بوصفها استجابةً فرديةً لحاجات الآخرين، سواء أكانت هذه الحاجات مُعلنةً وصرّيحةً، أم كانت ضمنيةً وخفيةً (فروم، ٢٠٢٠ م: ٣٨). وتسلّط الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ) (المائدة: ٥٤) في أفقها التفسيريّ، الضوء على مظهرٍ رفيعٍ من التلازم بين الإيمان والتبصّر في العواقب من جهة، والمسؤولية والالتزام تجاه هذا الإيمان من جهةٍ أخرى، حيث تؤكد على الارتباط المتين بين المحبّة والالتزام في صفوف المؤمنين (قرائتي، ٢٠٠٩ م: ٣١٦/٢-٣١٧). فالمؤمنون في هذه الآية يُقدّمون بوصفهم أفراداً يستشعرون المسؤولية تجاه التحديات التي تواجه الدين والمجتمع، وهي مسؤولية تدفعهم إلى الجهاد في سبيل الله (يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (المائدة: ٥٤)، ويظهر هذا البعد المحوريّ في التزامهم العميق بدينهم وبيعتهم بعضهم بعضاً.

ومن ثمّ، فإنّ الالتزام الذي أشار إليه فروم لا يُفهم إلا بوصفه تجلياً لإرادة المؤمنين واستشعارهم المسؤولية تجاه "حاجات الآخرين"، لا سيما في ظروف الأزمات، كما كان الحال مع الإمام علي عليه السلام في صدر الإسلام ودفاعه عن النبي صلّى الله عليه وآله، حيث كان مثلاً

للملتزم الذي يرى نفسه مسؤولاً أمام الله ورسوله وسائر المؤمنين. وبناءً عليه، يمكن القول إن هذه الآية تُجسّد صورةً حيّةً للروح المسؤولة والملتزمة في صفوف المؤمنين، وهي صورة يمكن تعميمها على فكر فروم في ما يتعلّق بالاستجابة الإرادية للفرد إزاء حاجات الآخرين. وتُعدّ هذه الرسالة الأخلاقية والروحية فضيلةً إلهيةً ذات بُعدٍ فرديٍّ واجتماعيٍّ في آنٍ واحد. ثم إن الله تعالى في هذه الآية لا يقتصر على التحذير من خطر الارتداد والانصراف عن الدين الإلهي، بل يعبر عن علاقة قائمة على المحبة المتبادلة بينه وبين المؤمنين، أولئك الذين يحبهم الله ويحبونه حباً خالصاً. وهذه المحبة المتبادلة، التي تتجاوز الانفعالات العاطفية السطحية، تتجلى في قالب المسؤولية والالتزام (الرازي، ١٩٨٠ م: ١٢/٢٥-٢٦). فالقوم المذكورون في الآية لا يكتفون بحب الله، بل يتواضعون لإخوانهم المؤمنين، ويُبدون العزة والثبات في وجه الكافرين. ويُعدّ هذا السلوك مظهراً من مظاهر المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية تجاه أوامر الله تعالى، حيث ينعكس حبهم له والتزامهم بدينه في ممارساتهم اليومية.

وفي ضوء نظرية "فروم" في الحب، التي ترى المحبة محتاجةً إلى العناية والاحترام والمعرفة والشعور بالمسؤولية، يظهر المؤمنون وهم يُثبتون أقصى درجات الالتزام وتحمل المسؤولية تجاه القيم الإلهية والاجتماعية من خلال جهادهم في سبيل الله، وعدم اكتراثهم بلوم اللاتمين. وما يجعلهم مسؤولين هو حبهم اللامشروط لله، وهو حبٌ متجدّدٌ في القلب ويظهر في سلوكهم والتزامهم العملي. وبعبارةٍ أخرى، فإنهم لا يُثبتون حبهم بالتفكير فحسب، بل يُجسّدونه في أفعالهم وجهادهم ضد الكفار المرتدين، وهذا الحب هو الذي يجعلهم غير آبهين بالملمات الاجتماعية. وتختتم الآية ببيانٍ لطيفٍ يشير إلى أن الحب والالتزام فضلٌ من الله: (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (المائدة: ٥٤)، وهو فضلٌ يختصّ به من يشاء من عباده (شاه عبد العظيمة، ١٩٨٤ م: ٣/١١١-١١٣). وتبرز هذه الإشارة أنّ هذه العلاقة العاشقة بين الله والمؤمنين قائمة على اختيارٍ إلهيٍّ من جهة، وعلى اختيارٍ حرٍّ للإنسان في الالتزام والجهاد وأداء الدين تجاه الإسلام والمجتمع الإسلامي من جهةٍ أخرى. فهذا الحب ليس مجرد شعور، بل هو فعلٌ مسؤولٌ والتزامٌ عمليٌّ، تماماً كما يربط فروم بين الحب والمسؤولية ربطاً لا انفصام فيه (فروم، ٢٠٠٩ م: ٩٥). ومن هذا المنظور، فإن الالتزام والمسؤولية في الحب يشكّلان التجلي الواقعي للإيمان، ذلك الإيمان الذي يتجلى في كل لحظة من حياة المؤمن باعتباره مسؤوليةً إلهيةً والتزاماً أخلاقياً-اجتماعياً لا ينفك عنه.

٣،٣. التفاني في سبيل الإدراك والمعرفة

يُعدّ الإدراك — في نظر "إريك فروم" — المكوّن الجوهريّ والأصيل في بنية الحبّ. فالحبّ، في غياب المعرفة والإدراك الواعي، يبقى عميقاً، عديم الأثر، غير قادر على الإثمار والتحقّق الواقعيّ (فروم، ٢٠١١ م: ٦٨-٧١). ومن ثمّ، يرى فروم أنّ الحبّ الحقيقيّ إنّما هو نوعٌ من التفاني والتضححية القائمة على معرفة عميقة وإدراكٍ سامٍ، إذ لا يقتصر الحبّ في تصوّره على الشعور العاطفيّ البسيط، بل يتخطّاه ليغدو التزاماً وجودياً يرتبط بترقي الإنسان وتفتح كيانه، فرداً كان أم مجتمعاً. وعند النظر في بعض المظاهر القرآنية المتّصلة بهذا الفهم، تبرز الآية الكريمة: (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (المائدة: ٥٤)، لتجسّد نموذجاً رقيقاً للقوم الذين أُشربت قلوبهم حبّ الله. فهؤلاء نتيجة إدراكهم العميق لمحبة الله ومعرفتهم السامية به، يُضحّون بأنفسهم وأموالهم، ويُقدّمون أعظم صور التفاني في سبيل صيانة الإيمان ومقارعة أعداء الدين (التوبة: ٤٤). فمواقفهم المتواضعة تجاه المؤمنين، وشدهم على الكافرين، ليست إلا انعكاساً لتلك المعرفة الإيمانية التي تُترجم إلى سلوك اجتماعي راقٍ يهدف إلى حفظ البنية الإيمانية للمجتمع الإسلاميّ. فتعزيز الروابط الإيمانية والاجتماعية بين المؤمنين لا يتمّ إلا من خلال التواضع والتنازل والتفاني في سبيل الجماعة (الطبري، ١٩٩٤ م: ٢٢ / ٢٦٠-٢٦٢). وهذا التواضع بدوره وليد فهم دقيق للدين ووظائف الإنسان في إطار المجتمع، كما أنّ شدة المؤمنين في مواجهة الكفار تعبّر عن وفائهم للمبادئ السامية واستعدادهم للتضححية في سبيلها. أمّا الجهاد في سبيل الله، فهو المظهر الأقصى لهذا التفاني، إذ يعبّر عن ذروة التضححية الذاتية في سبيل نيل الحقيقة والمعرفة الإلهية، وهو أمر لا يصدر إلا من قلوبٍ نضجت بمحبة الله، وتطهّرت من الأنانية، وارتقت إلى مراتب العشق الإلهي.

وفي نهاية المطاف، تُبرز الآية الكريمة أنّ ما ذُكر من صفات ومقامات هو فضلٌ إلهي خالص (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ)، وهو ما يتناغم مع تصور فروم بأنّ الحبّ الحقيقيّ نعمة إلهية لا يُمنح لكل أحد، بل يحتاج إلى سعي معرفيٍّ وأخلاقيٍّ يسمو بصاحبه فوق الأنانية والتمركز حول الذات (فروم، ٢٠٠٩ م: ١٠٢). لذا، فإنّ صورة المؤمنين في هذه الآية تمثّل تجلياً للحبّ المقترن بالتفاني، المبنيّ على إدراكٍ ووعي عميق، وهو المعنى الذي تتلاقى عنده الرؤية القرآنية ورؤية فروم الإنسانية. ومن الجوانب اللافتة التي تستحقّ التأكيد في هذا السياق، هي مسألة التفاني في الجهاد ضد الكفار المرتدّين، فبحسب قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ...) (المائدة: ٥٤)، يُفهم أنّ السبب الأساس للانحراف والارتداد هو فقر المعرفة وغياب الحبّ الصادق للدين وصفات الله العليا (قراحتي، ٢٠٠٩ م: ٣١٦/٢). فالإنسان، متى ما حُرّم

من إدراك حقيقة الدين، وانقطع وجدانيًا عن ربّه، أصبح عرضةً للضلال والانفصال، فتغيب عن قلبه وعمله جذوة الجاذبية الإيمانية.

ويجدر التنبيه إلى أنّ الجهاد - وفق المفهوم القرآني - لا يقتصر على الحرب العسكرية (الجهاد الأصغر)، بل يشمل الصراع الأشمل في ميدان الدفاع عن الإيمان، وخاصة مجاهدة النفس (الجهاد الأكبر)، كما أشار إلى ذلك الحديث النبوي الشريف (الحزّ العاملي، ١٩٩٥م: ١٥/١٦١). ومن هنا، فإنّ الجهاد في بعده الحقيقي هو اختبار للتفاني الصادق، ونموذج لإدراك راقٍ للحقيقة الإلهية، ولا يهض به إلا العاشقون الذين بلغوا مقام المعرفة المحركة للعمل والتضححية. إنّ في الجهاد في سبيل الله، بين المعرفة الدينية والمحبة الإلهية يعني بحقائق الدين، والحب الصادق لله تعالى، يمثلان ركيزتين أساسيتين في مفهوم الجهاد الإسلامي. فالمجاهد الحقّ هو من أدرك أنّ قيمة الدين وعلاقته بالله تتجاوز حدود العالم المادّي، كما في قوله تعالى: (وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً) (النساء: ٩٥). وهو بذلك مستعدّ للتضححية بنفسه وماله وأهله وراحة دنياه في سبيل الدفاع عن القيم الإلهية والمبادئ الربّانية (انظر: مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠م: ٣/٤٠٠). وهذا التفاني في حقيقته ثمرة معرفة تُحرّر الإنسان من أسر الدنيا وتعلّقاتها الزائفة. أمّا في المقابل، فإنّ الانحراف والارتداد عن الدين غالبًا ما يكونان نتيجة فقدان هذه المعرفة، وغياب الحبّ لله عزّ وجل. فإذا ما تباعد القلب عن الله وعن الروحانية، تهيأت الأرضية لوقوعه في حبال الدنيا وزخارفها؛ كما في قوله تعالى: (فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ) (المائدة: ٥٢). فعندئذٍ، يسهل على النفس أن تُفتن باللذات العاجلة، وتنخدع بوهم الأمان الدنيوي.

من هنا، فإنّ المجاهد في سبيل الله، إنّما يتحرك بدافع من معرفة عميقة وعشقيّ نقّي لله تعالى، يحثّه على التضححية والإيثار، بينما الذي يرتدّ عن دينه، فإنّما يفعل ذلك لانعدام هذه المعرفة، وافتقاده لمحبة الله، وانقياده لوساوس الشيطان، كما جاء في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ) (محمد: ٢٥). وهذا يتبيّن أنّ الجهاد في سبيل الله، لا ينفكّ عن المعرفة بالله تعالى ومحبيته، بل هما عمادُهُ وشرطُهُ الجوهرية. فكلمًا ازداد الإنسان معرفةً بحقيقة الدين، ونقاءً في باطنه، وطهارةً في روحه، كلّما تعاضمت استعدادة للتضححية في سبيله (انظر: الإمام الخميني، ٢٠٠٣م: ١/٤٣). وفي المقابل، فإنّ غياب المعرفة والمحبة يُفضي حتمًا إلى التردّي في هاوية الارتداد والبعد عن الدين الحقّ. من ثمّ، فإنّ

المجاهدة الصادقة في سبيل الله لا تتحقق إلا بوجود معرفة سامية وحب خالص لله عز وجل، وإلا فإن أي جهد أو صراع ظاهري، ما لم يُدعم بهذين الأصلين، سيكون عديم الأثر وثمرته بلا جذور.

٣،٤. الشجاعة والجرأة

من منظور إريك فروم، تُعد الشجاعة والجرأة قوةً وقدرةً تجعل الفرد مستعداً ومهيأً للوقوف في وجه القوى العليا والسلطوية، دون أن يثنيه الخوف من العواقب السلبية أو غير المرغوبة عن اتخاذ القرار أو الفعل (فروم، ٢٠٢٠ م: ٣٦). إن الإستعداد والقدرة على مواجهة مثل هذه القوى تدلّان على روحٍ وفكرٍ سامٍ يعجز عن التزلزل أمام تهديدات سلطوية، فلا يرهب الهيبة ولا يخشى الأضرار المحتملة. الجزء الثالث من الآية الكريمة: (يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (المائدة: ٥٤) مرتبطٌ مباشرةً بمفهوم الشجاعة في نظرية فروم. إذ يرى فروم أن الحب الحقيقي يتطلب الشجاعة، لأنها تستلزم التفاني والتضحية والثبات في مواجهة الشدائد (فروم، ٢٠٠٩ م: ١٠٤). والمؤمنون هم الذين يجاهدون في سبيل الله، ولا يهابون لوم اللائمين. هذه الصفة تشير إلى شجاعة المحب التي يعرفها فروم بأنها: «الشجاعة للدفاع عن المبادئ والمعتقدات التي نحبها، وعدم الخوف من أحكام ونقد الآخرين» (فروم، ٢٠٢٠ م: ٥٦).

إذ يظهر المؤمنون، من خلال ثباتهم أمام اللوم الاجتماعي والمعارضة الدنيوية، أن محبتهم لله تعني امتلاك شجاعة تفوق كل لوم. ختام الآية: (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (المائدة: ٥٤) يؤكد أن هذه الشجاعة والتواضع والكرامة جميعها من فضل الله الذي يمنحه للمؤمنين. فلذا، تتطابق هذه الآية الشريفة مع نظرية فروم في الشجاعة؛ فالحب الحقيقي في كلا النظريتين يتطلب شجاعة تمكّن الفرد من الثبات على القيم الإلهية والأخلاقية والإنسانية، رغم الأحكام الجائرة والضغوط الاجتماعية. وبالنسبة للآية (يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) (المائدة، ٥٤) فإنها تحمل، في جوهرها، معنى الجهاد في سبيل الله إلى ذروة الإيثار والاستسلام الكامل لإرادة الحق سبحانه وتعالى، وبشدة عظيمة تجاه الكفار والمرتدين، مع شجاعة لا تقتصر على القتال بالسيف والميدان الظاهر، بل تمتد إلى الجسد والروح في سبيل المعرفة والسلوك إلى الله. إن الجهاد في هذه الآية يشير إلى أن المحب لله ينبغي أن يخوض معارك داخلية وخارجية في كل أبعاد وجوده. ويُبرز هنا مفهوم الجهاد الأكبر، أي الجهاد مع النفس الأمارة بالسوء (الطباطبائي، ١٩٧٣ م: ٣٨٥/٥). العاشق لله في هذا الطريق لا يخاف لوم اللائمين الذين هم أهل الدنيا ومتعلقون بشهوات النفس وملذاتها، ويبلغ في مقام الفناء في الله مرحلة يصبح فيها وجوده وأفعاله خالصين لرضى الله تعالى فقط. إنَّ عدم الخوف من لوم الناس يمثل ذروة التسليم لمشيئة الله،

والتخلي عن كل اعتبار وقلق من الدنيا وأهلها. وإنّ عبارة (لا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) تدلّ على أن المؤمنين الحقيقيين في مراحل تزكية النفس والمقامات الروحية لا يعيرون انتباهاً لتقييمات العالم أو لوم أولئك المحجوبين بأهوائهم، فهم غارقون في معرفة الله وساعون فقط إلى مرضاته. هذا التجاهل للوم والعتاب يدل على نضوج مقام التوحيد الفعلي، حيث تصبح كل الأفعال والحالات خالصة لله، فلا يمكن لأحد من المخلوقات التأثير عليه أو أن يثنيه عن مسيره.

٣،٥. الإيمان والاعتقاد الراسخ للعاشق كمؤمن حقيقي

يُعدُّ الإيمان الذي يتحدث عنه إريك فروم تجلياً للثقة الراسخة واليقين المطلق لدى العاشق المؤمن، وهو إيمان ينبثق من نشاطات عقلية مثمرة وعواطف إنسانية سامية لا تتزعزع. هذا الإيمان ليس مجرد اعتقاد سطحي وعابر، بل هو ثمرة تفكير متأمل وتجربة عاطفية عميقة، ويُشكّل رابطةً متينةً بين العقل والقلب في أعماق طبقات الوجود لدى العاشق (فروم، ٢٠٢٠م: ١٤٠-١٤٢). وقد جسّدت الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (المائدة: ٥٤) مفهوم الإيمان والاعتقاد الفردي بصورة مؤكدة، حيث تُعدّ تحذيراً للمؤمنين بعدم التراجع عن المبادئ والعقائد الثابتة بسهولة. وفي هذه الآية، يُصوّر الإيمان على أنه رصيد روحي وقيمة لا تُقدّر بثمن، فحينما يرتد المؤمن عن دينه، لا يُحرم نفسه فقط من النعم الإلهية (وَمَنْ يُنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) (آل عمران: ١٤٤)، بل يهيباً بذلك لمجيء قومٍ جدد محبّين لله ومحبوبين منه (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ) (المائدة: ٥٤)، وهم يتميزون بخضوعهم ورافتهم مع المؤمنين وعزّتهم وقوتهم أمام الكافرين، مما يعكس التزامهم العميق بالقيم الإلهية وروح الجهاد والثبات على الحق. وترتكز العلاقة بين المؤمنين والله تعالى على المحبة المتبادلة، فالعبارة (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) تدلُّ على ارتباط روحي عميق حيث يتشابك الحب والإيمان، وهذا الارتباط لا يعزز فقط الثقة الراسخة في قلوب المؤمنين، بل يرسّخ بناء مجتمع قوي مؤمن، يسعى أفرادُه بعزم وإرادة لتحقيق القيم الإلهية (صدر الدين الشيرازي، ١٩٧٥م: ١٣٥).

وبناءً على ذلك، يؤكّد فروم بدوره أن الحب الحقيقي يتطلب الشجاعة والقوة لمواجهة التحديات والمصاعب. ومن هذا المنظور، تُعدّ الآية المذكورة دعوةً لتقوية إيمان المؤمنين واعتقادهم الراسخ، حيث تتداخل في هذا النظام الروحي الإيمان والحب والجهاد في سبيل الله، مكونةً مجتمعاً مؤمناً نشطاً ومتفاعلاً. وهذه العلاقة المتبادلة تجسّد عمق الحب كقوة أساسية في العلاقات الإنسانية والإلهية، مؤكدةً أن المؤمنين يمثلون عملياً تجسيد المحبة الإلهية في المجتمع. وعموماً،

لا تتناول هذه الآية واجب المؤمنين في الحفاظ على إيمانهم فحسب، بل تقدم رسالة عميقة عن القيم الإنسانية والإلهية وأهمية الاعتقاد الراسخ في الحياة اليومية. فالمؤمن الحقيقي هو ذلك الإنسان المختار الذي في ضوء الأنوار القدسية للحق تعالى، يقيم علاقة حبّ ملكوتية مفعمة بالصفاء والإخلاص مع ربه (المصطفوي، ١٩٩٦م: ١٥٠/١-١٥١)، علاقة مبنية على المحبة المتبادلة كما يتجلّى في قوله تعالى: (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ). هذه العلاقة الثنائية بين العاشق والمعشوق تتجاوز نطاق المحبة العادية الدنيوية، فمحبة الله للمؤمن لا تنبع فقط من عطف سماوي ورحمة، بل هي تجلّ لاعتناء خاص وفضل رباني نابع من إيمان المؤمن الذي ينصره في طريق القرب والوصول إلى الله. هذه المحبة الإلهية تميز المؤمن عن الماديات وتقوده نحو العوالم الروحية. من جهة أخرى، فإن محبة المؤمن لخالقه تتجاوز مجرد تعلق عاطفي بسيط، فهي تعبير عن تسليم كامل وانصهار تام في إرادة الله، مصحوبة بطاعة مطلقة وانقياد كامل لأوامر الوحي ونواهيه. في هذه المرحلة من الكمال، يتحرر المؤمن في ظل محبة خالقه من كل قيود الدنيا ويبلغ أعلى درجات الروحية والمعنوية (قرايتي، ٢٠٠٩م: ٣١٨/٢-٣٢٠). هذه المحبة المتبادلة قوة دافعة تصل بالنفس المؤمنة خلال مراحل السلوك إلى مقام «ولي الله»؛ مقام يتجلّى فيه المؤمن كمعشوق لله تعالى، كما في مقام الإمام علي عليه السلام، ليس فقط كونه مستحقاً لمحبة الله، بل كقناة للفيض والكرم الإلهي للآخرين. وعلى الرغم من خضوع المؤمن الكامل أمام الذات الإلهية ومحبته، إلا أنه في مواجهة الكافرين يبلغ عزةً وشموخاً فريداً: "أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ" (المائدة: ٥٤). هذه العزة نابعة من إيمانٍ راسخٍ متجذّر في معرفة صفات الله. المؤمن الحق لا يشعر بالذل أمام الكافرين المنكرين لحقائق الله ووجوده، بل تتغلب عزة روحه ومجده على كل مظاهر الغش والزيف الدنيوي (قرايتي، ٢٠٠٩م: ٣١٧/٢). وتنتج هذه العزة عن اعتماد المؤمن على القوة اللامتناهية لله، قوة بحسب رؤية فروم لا تزعزع أبداً، وتدعم دائماً من يسير في طريق الحق. المؤمنون بثباتٍ وقوة إرادة فولاذية يقفون صامدين أمام كل هجوم وضغط ومحنة، سواء كانت من جهلٍ أو ظلمٍ أو فسادٍ، ولا يسمحون لأي تأثير سلبي بأن يمس عقائدهم (فروم، ٢٠٠٩م: ١٢٤). وهذه العزة لا تنبع من كبرياء أو غرور، بل من معرفة عميقة بمكانة الإنسان السامية وكرامته في نظام الخلق الإلهي. وهكذا، يصل المؤمن الحقيقي إلى ذروة الحب الإلهي، وفي نفس الوقت يُظهر عزّته وصلابته أمام الكفر والنفاق. إنه كائنٌ يخلط بين التسليم الكامل لإرادة الله في البعد الباطني والروحي، وبين عدم الخضوع للباطل والانحراف في البعد الظاهري والاجتماعي (الكاشاني، ١٩١٧م: ٢٥٦/٣). وفي الختام، يمكن القول إنه وفقاً لمطابقة الآية مع فكر فروم وتحليلاته، فإن المؤمن الحقيقي هو الذي يصل بمقام

خضوعه وتواضعه أمام الحق إلى أعلى مراتب الحب والروحانية، وفي مقام عزته وشموخه أمام الكافرين يصبح قدوةً ورمزاً للثبات والكرامة، رابطاً بين السماء والأرض، بين الحق والخلق، بين الحب والعزة.

في مضممار البحث العلمي الدقيق والمتقن، يتجلى مفهوم الإيمان الراسخ والعشق الصادق بوصفهما من أسس مراتب الوجد الإنساني التي تتكامل فيها أبعاد العقل والقلب، فتتأسس على أنقى درجات الوعي الروحي والفكري، بحيث يصبح الإيمان ذروة الإدراك العقلي والوجداني على حد سواء، وقاعدةً ثابتةً لا تزلزلها التحديات النفسية أو الظرفية.

إذ لا يخفى على ذوي الفهم أن الإيمان عند فروم ليس مجرد اعتقاد مجرد أو تمسك ظاهري بمظاهر الدين، بل هو عملية نفسية وجودية متشابهة تنطوي على استنطاق عميق للنفس واستنهاض متواصل للوعي الذاتي، ينبثق عن فعل عقلائي راشد، وتجربة وجدانية مؤثرة، توصل العاشق المؤمن إلى ذروة اليقين والقطع، بما يضيفي على كيانه وحدة متماسكة غير قابلة للانفصام. والمرجعية القرآنية التي استحضرت في النص السابق تُبرز هذا المفهوم في أرق صورة، إذ تنطوي الآية الكريمة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) على دلالة بيانية بليغة تفيد أن الإيمان الحقيقي لا بد أن يكون متجذراً في الذات، بحيث لا يختل بفعل عواصف الإحباط أو عوامل الانحراف. فما أعظم هذا الربط الذي أرساه الله بين الحب الإلهي المتبادل وبين صمود الجماعة الإيمانية، حيث يصبح الحب قوة دافعة تحيي الروح، وتخلق جماعةً متماسكةً، لا تنهار في وجه المشكلات والمحن، بل تزداد قوة وصلابة، مقتديةً بالأنبياء والأولياء. ولا يقتصر هذا الحب المتبادل على مجرد عواطف سطحية، بل هو نبعٌ روحي أزلي متصل بمصدر الوجود، تجلى في التفاعل الجدلي بين العاشق والمعشوق، حيث يعانق العقل القلب، وتتوحد الذات مع الذات الإلهية في انسجام سرمدى، يتجاوز حدود المحبة الدنيوية المحدودة. ومن ثم، فإن محبة الله للمؤمن لا تقتصر على الرأفة والشفقة فقط، بل تتعداهما إلى عناية خاصة، تكريس رحمةً متدفقةً تستنير بإرادة الله الحكيمة، تنزل على المؤمن لتوازره في مشواره الروحي والجهادي نحو الكمال. وهذا المقام الرفيع للمؤمن هو الذي يعلله فروم في سياق مفهومه للعشق كقوة تبني الذات وتدفعها نحو الانعتاق من قيود المادة إلى فضاءات الروح، متحررةً من النزعات السطحية والذاتية، متجهةً نحو أفق الاتصال بالله، والامتثال لأوامره بلا تردد أو تذبذب، مما يجعل الإيمان والعشق والجهاد عناصر متكاملة في منظومة روحية واحدة.

وأما عزّة المؤمن التي تنبثق من معرفته العميقة بالله وصفاته، فهي لا تعني الكبر أو التعالي، بل هي صورة من صور الوقار والكرامة التي تمنحه قوة نفسية ومعنوية تجعله يقف صامداً كالصخر أمام حملات الجهل والباطل، غير متأثر بأهواء الدنيا الزائلة. ومن هنا، يتبدى للمراقب أن العزّة الحقيقية ليست غاية في ذاتها، بل هي نتيجة حتمية لانتماء روحي عميق، ومنهج حياة متزن، يستمد قوته من خضوعه التام لله، وهو بذلك يحقق التوازن بين الخضوع الإلهي والعزّة الإنسانية، في نموذج فريد يُجسّد كمال الإنسان المؤمن. وفي الختام، يجدر التنبيه إلى أن هذا التشابك البنيوي بين الإيمان العميق، والمحبة الربانية، والجهاد في سبيل الله، يشكل نسيجاً روحياً متكاملًا، يُحدث نقلة نوعية في وعي الفرد والمجتمع، ويؤسس لعلاقات إنسانية تقوم على المحبة الصادقة، والثبات على المبادئ، ما يفضي إلى ترسيخ مجتمع أخلاقي قوي قادر على مواجهة تحديات العصر، والارتقاء بالإنسان نحو الكمال الروحي والأخلاقي في ظل العقيدة الحقّة.

٣,٦. التواضع وتحمل المشاق

من منظور إريك فروم، الإنسان المتواضع الذي يعيش في ظل الرقة واللطف، يكون بمنأى عن دنس الغرور والخبث النفسي، ومن ثمّ يستطيع، دون أن ينظر إلى الآخر بازدراء أو دونية، أن يحتضنه بمودة ورحمة كاملة (فروم، ٢٠٢٠م: ١٥٢). ويرى فروم أن المودة لا تتحقق إلا عندما يتحمّل الإنسان الألم والمشقة في سبيل ذلك، ومن خلال هذا يتحقق له معنى وقيمة وجوده (فروم، ٢٠١٢م: ٥٦). وبناءً على هذا المفهوم، نستعرض تفسير الآية الكريمة. فكلما قرب الله تعالى عبده بلطفه ومحبه، يختبره بامتحانات أصعب وابتلاءات أشد ليقاس مدى عبوديته الصادقة (الكليني، ١٩٨٦م: ٢٥٣/٢). وكما قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إن أجر العبد مع البلاء العظيم، والله ما أحب قوماً إلا ابتلاهم» (العلامة المجلسي، ٢٠٠٠م: ٢٠٧/٦٤). ولتبيان مفهوم التواضع والخضوع لدى المؤمنين، وتحليلها بدقة بمقارنتها مع مفهوم التواضع وتحمل الشدائد من منظور فروم، كما ورد في قوله تعالى: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٥٤)، لا بدّ أولاً من التدقيق في السياق اللغوي والدلالي للمصطلحات. فكلمة «أَذِلَّةٍ» مأخوذة من جذر «ذَلَّ» التي تعني الخضوع والهوان (الراغب الأصفهاني، ١٩٥٤م: ١٧/٢) ولكن في هذا السياق القرآني لا يُراد بها الحط من القدر أو الانكسار المهين، بل تعني التواضع القائم على المحبة والإحسان. وقد أوضح مفسّرون كبار مثل العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان» أن هذا التواضع هو من جنس العبادة والإخلاص الذي يُظهره المؤمنون لخالقهم ووليّ أمرهم من إخوان الإيمان (الطباطبائي، ١٩٥٤م: ٦٣٢/٥). هذا التواضع ينبثق من عاطفة حبّ صادقة تجاه المجتمع الذي ينتهي إليه

هؤلاء، حيث يتقاربون بين بعضهم البعض لا بدافع ضعف أو إجبار، بل بدافع الوعي والنية الصالحة للإصلاح ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠)، وهم متحابون متعاطفون. والنقطة التي يؤكدتها فروم هنا أن هذا التواضع والخضوع ليس دلالة على ضعف الشخصية أو وهن الإرادة، بل هو تجلٍ للعظمة والكرامة النفسية للعاشق الحقّ (فروم، ٢٠٠٩ م: ١٣٤).

والمؤمنون، لما لديهم من رؤية إلهية ونظام قيمي سامٍ، يرون أنفسهم صغارًا أمام الآخرين، لأن هذا الخضوع مراد به توثيق الوحدة الإيمانية وتعزيز الروابط الاجتماعية والروحية في المجتمع. فالتواضع ينبع من حبّ الله، وهذا الحب يجعلهم يتصرفون مع الآخرين بما يعزز الترابط والتعاون الجماعي (الخان، ١٩٩٤ م: ٥٥/٢). أما كلمة «أعزّة» التي تعني الشموخ والقوة، فقد وردت في وصف الكافرين، وهي تدل على صلابة الشخصية واستقلالها، وثبات العزيمة عند المتشبهين بالحق والذين يواجهون الجهل والكفر (الراغب الأصفهاني، ١٩٥٤ م: ٥٩٠/٢). وعزة المؤمنين تجاه الكافرين تعبير عن غير دينية وضمود أمام الباطل، بحيث لا يخضعون ولا يسامون مع من غادروا المبادئ الإيمانية. في المجمل، تشير هذه الآية الكريمة إلى خاصيتين متكاملتين من خصائص الاتزان الأخلاقي والسلوكي في شخصية الإنسان العاشق، هما التواضع الممزوج بالمحبة والعزة المصحوبة بالصبر على الشدائد، وهما دلالة على نضج أخلاقي ومعرفي يسمح لهما بتحقيق توازن مستقر بين الخضوع الرحيم والعزة الصلبة. في سياق البحث العلمي المتعلق بمفهومي التواضع وتحمل الشدائد في شخصية المؤمن، يتعين استجلاء هذين البعدين النفسيين والسلوكيين من خلال مقاربات علمية تجمع بين الدراسات النفسية والاجتماعية، وتأملات فلسفة الأخلاق، إضافة إلى الاستنادات النصية القرآنية والتأويلية.

يُعَدُّ التواضع، وفقًا لما قدمه فروم من خلال تحليله النفسي الاجتماعي، نزعة وجدانية ترتكز على الإحساس بالضعف الذاتي المرتبط برؤية شمولية للإنسانية، لا بوصفه مقامًا للضعف أو الهوان، بل كحالة من الوعي العميق بالذات ومنبع للعطف والمودة تجاه الآخرين. هذه النزعة تمثل تماهيًا نفسيًا متوازنًا بين الذات والغير، بحيث لا تغيب قيمة الذات بقدر ما تُعزز الإحساس بالانتماء والتكافل، فينتج عنها سلوك التواضع الذي لا ينطوي على انكسار، بل على انفتاح وجداني إنساني مُشبع بالرحمة والاحترام. هذا الفهم يتوافق مع ما ذُكر في آية ﴿أَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، إذ يُحتمل أن ذكر «الأذلة» يشير إلى تواضع المؤمنين الناشئ عن مقام عبوديتهم لله ومودتهم المتبادلة بين أفراد الجماعة، وليس إلى مهانة أو ذل مهين. من ناحية أخرى، فإن تحمل

الشدائد في ضوء النصوص الدينية يُطرح كألية صقل نفسية وبلورة أخلاقية، حيث يتعرض المؤمن لامتحانات قاسية تبرز ثباته وتماسكه العقائدي والوجداني. تتجلى هذه القوة في الصمود ضد المغريات والتهديدات التي قد تنال من ثبات الإيمان، وهو ما يبرز في التوصيف القرآني للكافرين بأنهم «أعزة» أي ذوو عزيمة صلبة وشموخ نفسي يمنعونهم من الاستسلام، ولكن هذه العزة ذات دلالة سلبية في مقابل «أذلة» المؤمنين التي تعني التواضع الإيجابي المتوازن. بهذا، تتقاطع الأبعاد الأخلاقية بين مفهوم العزة بمعناه النفسي المقاوم، والتواضع بمعناه الذي يركز على المحبة والرحمة، لتكوّن صورة متكاملة لشخصية المؤمن التي تجمع بين الاتزان النفسي الداخلي والتفاعل الاجتماعي البناء. هذا الاتزان يفضي إلى نموذج نفسي أخلاقي متميز يتمثل في قدرة الإنسان على الحفاظ على كرامته الذاتية دون أن تتحول إلى تعصب أو تعالي متغطرس، وفي ذات الوقت استيعاب حالة الضعف الإنساني بما يثمر التعاطف والتعاون الاجتماعي. ومن هنا، يتضح أن «التواضع» و«تحمل الشدائد» ليستا متناقضتين، بل هما قطبان متكاملان يجمعهما وعي عميق بقيمة الروح الإنسانية وأسس العبادة الحقّة، مما يتناغم مع نظريات فروم حول الحب الحقيقي والعلاقة الإنسانية التي تتطلب توازناً بين القوة واللين، والسيادة والوداعة. في هذا السياق، يشكل تحليل دلالات المصطلحات القرآنية ودلالاتها البلاغية – كما ورد في التفاسير الكبرى كالميزان للعلامة الطباطبائي أساساً لفهم كيفية تجلي هذه القيم في واقع المؤمن، وكيف يمكن توظيفها في الدراسات الحديثة التي تتناول العلاقة بين السلوك الديني، الصحة النفسية، والتماسك الاجتماعي.

النتائج

تشير نتائج البحث إلى تجلّي نوع من الحبّ الإلهيّ المتكامل؛ حبّ يتجاوز الرغبات النفسية والجاذبيات العاطفية السطحية، ويتحرّك في أفق معرفيّ وقدسّي، قائم على بنية ثنائية الجانب بين العاشق «المؤمن» والمحبوب «الإلهي». هذا النوع من المحبة ينبثق من فضاء التوحيد المعرفي، ويستند إلى مبادئ الإيثار، التواضع، الاستغناء عن مظاهر الدنيا وتجلّي الشجاعة في ميادين الجهاد الأصغر والأكبر. وهو حبّ تصل فيه فاعلية العاشق، في ظل الإيمان والالتزام والجهاد مع النفس، إلى مرتبة من الثبات الوجودي والثبات أمام الابتلاءات الوجودية والأنطولوجية. ومن منظور أكثر دقة، فإنّ هذا الحبّ الإلهي ليس فقط خاليًا من أي أبعاد مادية أو أداة، بل يمتلك بنية ترقية وكمالية، حيث ينظر المحبوب «الرّب» في أفق المحبة المتبادلة إلى العاشق «العبد»، فيتشكّل بذلك رابط يتجاوز الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس، فإنّ الآية الكريمة «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» ليست مجرد

تعبير عن محبة عاطفية، بل هي تفسير لنموذجٍ سامٍ من الاتصال الوجودي بين الإنسان ومصدره الأعلى؛ نموذجٌ يصل في قراءته العميقة للحب إلى أرفع مراتب الصفاء، الوعي، التواضع، الالتزام والتحرّز من الأنانيّة، ليقود الإنسان نحو الكمال النهائي والقرب الإلهي في أفقه الفردي والحضاري على حدٍ سواء. إنّ الحبّ الإلهي في البحث يظهر كصلة روحية معرفية تتجاوز العاطفة، تركز على التوحيد، الإيثار والتزام المؤمن.

المصادر

القرآن الكريم

أقاجاني، زهرا، وأحمدي، مائدة، والإماميدوست، سيد مجتبي، وجابر زاده أنصاري، شقايق، ومحمدي، طيبة. (٢٠١٦). *الحب من الحلم إلى الواقع*. طهران: منشورات الثقافة المعاصرة.
ابن عساکر، علي بن الحسن. (١٩٩٤). *تاريخ مدينة دمشق (تحقيق: علي شيري)*. بيروت: دار الفكر.
ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٨٤). *لسان العرب*. قم: منشورات أدب الحوزة.
الإمام الخميني، روح الله. (٢٠٠٣). *شرح حديث «جنود عقل وجهل»*. قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

البحراني، هاشم بن سليمان. (١٩٩٥). *البرهان في تفسير القرآن*. طهران: مؤسسة البعثة.
بور حسن، قاسم، وهاشمي، خديجة. (٢٠١٢). *دراسة مقارنة لنموذج التربية الدينية من وجهة نظر صدر المتألهين وإريك فروم*. مجلة الفكر الديني بجامعة شيراز، ١١ (٣٩)، ٢١-٤٢.
البياني، أحمد. (٢٠٠٦). *علم نفس الحب*. معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، العدد (١٥-١٦)، ١٧٩-١٩٧.

جهايدي، محمد، وصابريان، علي رضا، ومحمد قاسمي، حميد. (٢٠١٩). *دراسة مقارنة لأية المحبة من وجهة نظر الفريقين مع التركيز على دلالة الآية*. مجلة الدراسات القرآنية، ٣٨ (١٠)، ٢٥١-٢٧٦.

حجازي، محمد محمود. (١٩٩٢). *التفسير الواضح*. بيروت: دار الجيل الجديد.
الحر العاملي، محمد بن الحسن. (١٩٩٥). *وسائل الشيعة*. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد. (١٩٩٤). *لباب التأويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، فخر الدين. (١٩٨٠). *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر.
الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٩٩٥). *مفردات ألفاظ القرآن: ترجمة وتحقيق بتفسير لغوي وأدبي (ترجمة: غلامرضا خسروي حسيني)*. طهران: دار مرتضوي للنشر.
سيد قطب، إبراهيم حسين. (١٩٩١). *في ظلال القرآن*. بيروت: دار الشروق.
شاه عبد العظيمي، حسين. (١٩٨٤). *تفسير إثني عشري*. طهران: دار ميقات للنشر.

- صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم. (١٩٧٥). **المبدأ والمعاد** (تحقيق: سيد جلال الدين أشتياقي). طهران: جمعية الفلسفة في إيران.
- الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٩٥). **ترجمة تفسير الميزان**. قم: دار الإسلامي للنشر التابعة لجماعة المدرسين في حوزة قم العلمية.
- (١٩٧٣). **الميزان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبرسي، فضل بن الحسن. (١٩٩٤). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبري، محمد بن جرير. (١٩٩٤). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- العلامة المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (٢٠٠٠). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. قم: دار الكتب الإسلامية.
- فروم، إريك. (٢٠٠٩). **التحليل النفسي والدين** (ترجمة: أرسن نظريان). طهران: دار مرواريد للنشر.
- (٢٠١١). **الإنسان من أجل ذاته: دراسة في علم نفس الأخلاق** (ترجمة: أكبر تبريزي). طهران: منشورات بهجت.
- (٢٠١٢). **باسم الحياة** (ترجمة: أكبر تبريزي). طهران: دار مرواريد للنشر.
- (٢٠١٣). **المجتمع السليم** (ترجمة: أكبر تبريزي). طهران: دار مرواريد للنشر.
- (٢٠١٨). **فن الحب** (ترجمة: بوري سلطاني). طهران: دار مرواريد للنشر.
- (٢٠٢٠). **فن الحب** (ترجمة: شهناز كميلى زاده). طهران: دار سنگ للنشر.
- قرايتي، محسن. (٢٠٠٩). **تفسير النور**. طهران: المركز الثقافي لدروس من القرآن.
- قنبر علي باغتي، زهرا، وأوجاق عليزاده، شهين، وهاشمي أصفهاني، سيدة ماندانا. (٢٠١٩). **التحليل النفسي للدين في شعر سيمين بهباني معتمداً على نظرية إريك فروم**. دراسات الأديان والتصوف المقارن، ٣(١)، ٦٥-٨٦.
- الكاشاني، ملا فتح الله. (١٩٥٧). **تفسير منهج الصادقين في إلزام المخالفين**. طهران: مكتبة محمد حسن علي.
- الكليني، محمد بن يعقوب. (١٩٨٦). **الأصول من الكافي** (تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي). طهران: دار الكتب الإسلامية.
- المصطفوي، السيد حسن. (١٩٩٦). **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**. طهران: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

- مكارم الشيرازي، ناصر. (٢٠٠٠). الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام).
- ملا إبراهيمي، عزت، وزند وكيل، محمد تقي، وبيكدلي، نرجس. (٢٠٢٤). تحليل شخصية موسى (عليه السلام) وفرعون في القرآن الكريم بناءً على نظرية النمو والانحلال لإريك فروم. مجلة البحوث الأدبية والقرآنية الفصلية، ١١(٢)، ٣٤-٤٧.
- نكونام، آية الله محمد رضا. (٢٠١٤). محبوب الحب. طهران: منشورات صبح فردا.
- وولف، ديفيد. (٢٠٠٧). علم نفس الدين (ترجمة: محمد دهقاني). طهران: دار رشد للنشر.
- اليعقوبي، أبو القاسم، وعروتي موفق، أكبر، ويار محمدي، زهرة. (٢٠٢١). دراسة مقارنة لوجهة نظر الإمام السجاد وإريك فروم فيما يتعلق بالكمالية. البحوث الاجتماعية الإسلامية، ٢٧(٢٣)، ٣٧-٥٨.

Bibliography

*** Holy Quran

- Alavī Zādah, Maryam, and Faḍā' ilī, Sayyidah Maryam (2012), An Examination and Analysis of Interdisciplinary Approaches in Linguistics, Second National Conference on Literary Criticism, Tehran: Khānah-yi Kitāb. [In Persian]
- Al-Khāzin, Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad (1994), Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl [The Essence of Interpretation in the Meanings of Revelation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- Al-Allāmah al-Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī (2001), Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār [Seas of Light: A Comprehensive Collection of the Noble Narrations of the Pure Imams]. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1995), Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān [The Proof in the Interpretation of the Qur'an]. Tehran: Bunyād-e Beathat. [In Arabic]
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1995), Translation and Investigation of Mufradāt Alfāz al-Qur'ān with Lexical and Literary Interpretation of the Qur'an, translated by Khusrawī Ḥusaynī, Ghulām Rizā. Tehran: Murtazawī Publishing. [In Arabic]
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1981), Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, widely known as Al-Tafsīr al-Kabīr or Mafātīḥ al-Ghayb [The Great Exegesis or The Keys to the Unseen]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1994), Tafsīr al-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān [Al-Ṭabarī's Exegesis from His Book, The Comprehensive Clarification of the Interpretation of Qur'anic Verses]. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. [In Arabic]
- Al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1995), Translation of Tafsīr al-Mīzān [The Scale in the Interpretation of the Qur'an]. Qom: Islamic Publications Office (affiliated with the Society of Teachers at the Seminary of Qom). [In Arabic]
- (1996), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān [The Scale in the Interpretation of the Qur'an]. Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
- Āqājānī, Zahra; Aḥmadī, Mā'ida; Imāmī Dūst, Sayyid Mujtabā; Jābirzādah Anṣārī, Shaqā'iq; and Muḥammadī, Ṭayyibah (2016), 'Ishq: Az Ru'yā tā Wāqī'iyat [Love: From Dream to Reality]. Tehran: Farhang-e Mo'āshir Publications. [In Persian]
- Bayānī, Aḥmad (2006), Ravān-shināsī-ye 'Ishq [The Psychology of Love], Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Nos. 15 and 16, pp. 179–197. [In Persian]
- Fromm, Erich (2011), Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics, translated by Akbar Tabrīzī. Tehran: Behjat Publications. [In Persian]

- (2012), *To Have or to Be?*, translated by Akbar Tabrīzī. Tehran: Mavārīd Publishing. [In Persian]
- (2013), *The Sane Society*, translated by Akbar Tabrīzī. Tehran: Mavārīd Publishing. [In Persian]
- (2018), *The Art of Loving*, translated by Pūrī Sultānī. Tehran: Mavārīd Publishing. [In Persian]
- (2020), *The Art of Loving*, translated by Shahnāz Kamīlī Zādah. Tehran: Sang Publishing. [In Persian]
- Hijāzī, Muḥammad Maḥmūd (1992), *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ [The Clear Exegesis]*. Beirut: Dār al-Jīl al-Jadīd. [In Arabic]
- Ḥurr al-Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan (1995), *Wasā'il al-Shī'ah [The Means of the Shī'a]*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('alayhim al-salām) li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ibn Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan (1994), *Tārīkh Madīnat Dimashq [The History of the City of Damascus]*, edited by 'Alī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1985), *Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]*. Qom: Adab al-Ḥawza Publications. [In Arabic]
- Imām Khomeinī, Rūḥallāh (2003), *Sharḥ Ḥadīth Junūd al-'Aql wa-l-Jahl [Commentary on the Hadīth "The Armies of Intellect and Ignorance"]*. Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works. [In Persian]
- Jahādī, Muḥammad, Šābīrān, 'Alī Režā, and Muḥammadqāsimī, Ḥamīd (2019), *A Comparative Study of the Verse of Affection from the Perspective of Sunnis and Shi'as with Emphasis on Semantic Analysis of the Verse*, *Quarterly Journal of Qur'anic Studies*, 38(10), 251-276. [In Persian]
- Kāshānī, Mullā Faṭḥullāh (1957), *Tafsīr Minhāj al-Šādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn [The Method of the Truthful in Binding Opponents]*. Tehran: Muḥammad Ḥasan 'elmī Bookstore. [In Arabic]
- Makāram Shīrāzī, Nāšir (2000), *Al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal [The Best in the Exegesis of the Book of God Revealed]*. Qom: Madrasat al-Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib. [In Arabic]
- Muḥammadī, Muṣṭafā, and Nāmdār, Līdā (2022), *An Analysis of the Character of Bilqīs in the Novel Kelīdar Based on Erich Fromm's Theory of Love*, *Journal of Comparative Literature Studies*, 19(6), 59-84. [In Persian]
- Mullā Ibrāhīmī, 'Izzat, Zand Vakīlī, Muḥammad Taqī, and Bīgdilī, Narges (2024), *An Analysis of the Characters of Moses (AS) and Pharaoh in the Noble Quran Based on Erich Fromm's Theory of Growth and Decay*, *Quarterly Journal of Literary and Qur'anic Research*, 11(2), 34-47. [In Persian]
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1996), *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm [Investigation into the Words of the Noble Qur'an]*. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

- Muṣṭafawī, Sayyid Ḥusayn (2001), *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* [Investigation into the Words of the Noble Qur'an]. Qom: 'Allāmah Muṣṭafawī Publishing. [In Arabic]
- Nakūnām, Ayatollah Muḥammad Riḍā (2014), *Maḥbūb-i 'Ishq* [The Beloved of Love]. Tehran: Ṣubḥ-e Fardā Publications. [In Persian]
- Pūr Ḥasan, Qāsim and Hāshimī, Khadījah (2012), "A Comparative Study of the Model of Religious Education from the Perspective of Ṣadr al-Muta'allihīn and Erich Fromm," *Quarterly Journal of Religious Thought*, Shiraz University, 11(39), 21-42. [In Persian]
- Qanbar alī Bāghnī, Zahra; Ujā Alīzādah, Shahīn; and Hāshimī Iṣfahānī, Sayyidah Māndānā (2019), "A Psychoanalytic Analysis of Religion in Sīmīn Behbahānīs Poetry Based on Erich Fromm's Theory," *Comparative Studies of Religions and Mysticism*, 3(1), 65-86. [In Persian]
- Qaraatī, Muḥsin (2009), *Tafsīr-i Nūr* [The Light Commentary]. Tehran: Dars-hāi az Qur'ān Cultural Center. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1975), *Al-Mabda' wa al-Maād* [The Origin and the Return], edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Iranian Society of Philosophy. [In Arabic]
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn (1991), *Fī Zilāl al-Qur'ān* [In the Shade of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Shāh-'Abd al-'Azīmī, Ḥusayn (1984), *Tafsīr Ithnā 'Asharī* [The Twelver Exegesis]. Tehran: Miqāt Publishing. [In Arabic]
- Shaykh al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1987), *Al-Uṣūl al-Kāfī* [The Fundamentals of Al-Kāfī], edited by 'Alī Akbar Ghafārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Shaykh al-Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Compilation of Eloquence in the Interpretation of the Qur'an]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-al-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Yaqūbī, Abū al-Qāsim, 'Urwatī Mūwaffaq, Akbar, and Yārmuḥammadī, Zahrā (2021), "A Comparative Study of the Views of Imām al-Sajjād and Erich Fromm on Perfectionism," *Islamic Social Research*, 27(123), 37-58. [In Persian]

The Effect of Adherence to Worship on Students' Religious Education: A Case Study of Ayatollah Javadi Amoli's Theories Regarding Prayer

Mohammad Etrat Doost^{*}, Hasan Zarnosheh Farahani^{**},
Fatemeh Karimi Farshad^{***}

^{*} Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: Etratdoost@sru.ac.ir orcid.org/0000-0003-4631-6628

^{**} Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran..

Email: zarnosheh@sru.ac.ir orcid.org/0000-0003-3843-2493

^{***} Secretary of Education and Master's student in Quran and Hadith Sciences, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

Email: fatemehkarimifarshad@gmail.com orcid.org/0000-0003-3843-2493

Abstract

Given the social and cultural developments in the contemporary world and the constant efforts of the False Front to combat divine religions, the need to examine the relationship between religion and morality in order to accurately understand social developments is felt more than ever. It seems that religious worship, as a value system, not only affects the individual behavior of humans but can also act as a basis for creating healthy and balanced social relations. In this research, by raising the issue of what effects religious worship and duties have on the process of students' religious growth and education and how it organizes their individual and social ethics, a case study of Ayatollah Javadi Amoli's views, especially on prayer, which is one of the most important acts of worship in Islam, was conducted. An attempt was made to first extract his views on the effects of prayer, especially with an educational and ethical approach, using the content analysis method, and then classify them into two areas of individual and social ethics, in accordance with the subject of this research, namely students. The research findings show that performing religious worship and continuing in it will help form the religious identity and strengthen the ethics of students and will lead to the improvement of social behaviors and the enhancement of the quality of their human relationships in society.

Keywords: Prayer, Ayatollah Javadi Amoli, religious worship, individual and social ethics, religious education, students.

Received: 18 September 2024

Revised: 5 October 2024

Accepted: 21 October 2024

Article type: Research Article

Publisher: Imam Sadq University



DOI: 10.30497/isqh.2025.248911.1061

© The Author(s).

How to cite: Etrat Doost, M. , Zarnosheh Farahani, H. and Karimi Farshad, F. (2024). The Effect of Adherence to Worship on Students' Religious Education; A Case Study of Ayatollah Javadi Amoli's Theories Regarding Prayer. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 173-194. doi: 10.30497/isqh.2025.248911.1061

<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.248911.1061>



الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٢، المجلد ٢، العدد ٦، الخريف ٢٠٢٤ / ١٤٤٦، صص ١٧٣-١٩٤

أثر الالتزام بالعبادات على التربية الدينية للطلاب؛ دراسة حالة لنظريات آية الله جوادى آملي حول الصلاة

محمد عترة دوست*، حسن زرنوشه فراهاني**، فاطمه كريمى فرشاد***

*. أستاذ مشارك، قسم أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة الشهيد رجائي لإعداد المعلمين، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول).

Etratdoost@sru.ac.ir

أوركيد: ٠٠٠٣-٤٦٣١-٦٦٢٨

** أستاذ مشارك، قسم أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة الشهيد رجائي لإعداد المعلمين، طهران، إيران.

zarnosheh@sru.ac.ir

أوركيد: ٠٠٠٧-٣٩٦٤-٩٠٦٨

*** معلمة الثانوية وطالبة الماجستير في علوم القرآن والحديث بجامعة الشهيد رجائي لتدريب المعلمين، طهران، إيران.

fatemehkarimifarsad@gmail.com

أوركيد: ٠٠٠٧-٣٩٦٤-٩٠٦٨

الملخص

في ظل التطورات الاجتماعية والثقافية في العالم المعاصر، وجهود الجبهة الكاذبة المستمرة لمحاربة الأديان السماوية، تبرز الحاجة إلى دراسة العلاقة بين الدين والأخلاق لفهم التطورات الاجتماعية بدقة، أكثر من أي وقت مضى. ويبدو أن العبادة الدينية، كمنظومة قيمية، لا تؤثر فقط على السلوك الفردي للبشر، بل يمكن أن تشكل أيضاً أساساً لبناء علاقات اجتماعية سليمة ومتوازنة. في هذا البحث، ومن خلال طرح مسألة آثار العبادة والواجبات الدينية على عملية النمو والتربية الدينية للطلاب، وكيفية تنظيم أخلاقياتهم الفردية والاجتماعية، أجريت دراسة حالة لآراء آية الله جوادى آملي، وخاصةً فيما يتعلق بالصلاة، التي تُعد من أهم العبادات في الإسلام. سعى الباحثون أولاً إلى استخلاص آرائه حول آثار الصلاة، لا سيما من منظور تربوي وأخلاقي، باستخدام منهج تحليل المحتوى، ثم تصنيفها إلى قسمين: أخلاقيات فردية واجتماعية، بما يتناسب مع موضوع البحث، أي الطلاب. وأظهرت نتائج البحث أن أداء العبادات الدينية والمداومة عليها يُسهم في تكوين الهوية الدينية، ويعزز أخلاق الطلاب، ويؤدي إلى تحسين سلوكياتهم الاجتماعية، وتحسين علاقاتهم الإنسانية في المجتمع.

المفردات الرئيسية

الصلاة، آية الله جوادى آملي، العبادات الدينية، الأخلاق الفردية والاجتماعية، التربية الدينية، الطلاب.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٤ أيلول ٢٠٢٤

تاريخ المراجعة: ٨ تشرين الأول ٢٠٢٤

تاريخ النشر: ٢٤ أيلول ٢٠٢٤

10.30497/isqh.2025.248911.1061



الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: عترة دوست، محمد، زرنوشه فراهاني، حسن وكريمى فرشاد، فاطمه. (٢٠٢٤). أثر الالتزام بالعبادات على التربية الدينية للطلاب؛

دراسة حالة لنظريات آية الله جوادى آملي حول الصلاة. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*, (٢)، ١٧٣-١٩٤. doi:

10.30497/isqh.2025.248911.1061

<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.248911.1061>

المقدمة

في العصر المعاصر، حيث تزايد التعقيدات الاجتماعية والتحديات الأخلاقية بشكل مستمر، تبرز الحاجة الملحة إلى الاهتمام بالقضايا الأخلاقية باعتبارها ركائز أساسية للحياة الإنسانية. فالعبادات الدينية، ولاسيما في الثقافة الإسلامية، لا تُعدّ مجرد منظومة روحية وفكرية، بل هي أيضاً دليل عملي للسلوك الفردي والاجتماعي، مما يمنحها أهمية خاصة. إذ تسهم العبادات إسهاماً بارزاً في تشكيل الهوية الفردية والاجتماعية للإنسان، وتساعد على السير في طريق النمو والارتقاء وقد أكدت آيات القرآن الكريم وروايات المعصومين (عليهم السلام) بوضوح على أهمية العبادات، واعتبرتها علامات حقيقية للإيمان والتقوى (انظر: البقرة: ١٠٣، الأنفال: ١). ومن جهة أخرى، فإنّ الروايات التي تناولت صفات المؤمنين جمعت بين العقائد والعبادات من جهة، والأخلاق من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال، ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام): «المؤمن مَنْ طَابَ مَكْسَبُهُ وَحَسُنَتْ خَلِيقَتُهُ وَصَحَّتْ سَرِيرَتُهُ...» (الكليني، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٢٣٥).

يسعى هذا البحث للإجابة على هذه التساؤلات: ما الآثار التي يتركها الالتزام بالمناسك العبادية في نمو وتربية الطلاب دينياً؟ وكيف يمكن تعزيز الترابط بين العبادات الدينية والأخلاقيات الإنسانية في عملية التربية الدينية للطلاب؟

نظراً لأنّ التربية الدينية للطلاب تُعدّ إحدى المراحل الأساسية في تشكيل هويتهم، فهي تحتاج إلى عناية خاصة بالترابط بين العقائد الدينية والأخلاق الفردية والاجتماعية. ومن هنا فإنّ ترسيخ القيم الأخلاقية والعبادية في مرحلتها الطفولة والمراهقة يمكن أن يترك أثراً عميقاً ودائمة على سلوكياتهم المستقبلية. وبما أنّ الطلاب في هذه المرحلة الحساسة يتأثرون بالأسرة والمدرسة والمجتمع، فإنّ من الضروري أن تُصمّم البرامج التعليمية والتربوية بطريقة تعزز هذا الترابط. تتناول هذه المقالة دراسة كيفية ارتباط العبادات الدينية بالأخلاق الفردية والاجتماعية من منظور الآيات القرآنية والروايات، كما تُحلّل أثر هذا الترابط في التربية الدينية للطلاب. واستناداً إلى المصادر الدينية والعلمية الموثوقة، فضلاً عن آراء آية الله جوادى آملي، يسعى البحث إلى استكشاف أبعاد هذا الترابط واقتراح حلول عملية لتحسين عملية التربية الدينية للطلاب. يُرجى أن يُسهم هذا البحث في إرساء فهمٍ أعمق لدور العبادات الدينية في تشكيل السلوكيات الأخلاقية والاجتماعية، بما يعزز التربية الدينية في النظام التعليمي للبلاد، ويُهمّد لبناء مجتمع متكامل، متسام، قائم على الأخلاق، وحيويّ في آنٍ واحد.

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة في هذا البحث، تم أولاً استخدام منهج تحليل المضمون؛ حيث جرى الرجوع إلى مجموعة مؤلفات آية الله جوادى آملی عبر برنامج «إسراء»، واستخراج آرائه المتعلقة بالصلاة. ثم جرى تصنيف هذه الآراء، مع تخصيص جزء منها لما يرتبط بالآثار والوظائف التربوية والأخلاقية، ليُفحص بشكل خاص ضمن جدول تحليل المضمون. وفي تحليل هذه المواد، اقتصر الاهتمام على تلك المضامين التي تناولت بصورة مباشرة الآثار التربوية والأخلاقية للصلاة على الطلاب والجيل الناشئ، مع التركيز على ما يُبرز دورها في بناء الشخصية الدينية والأخلاقية للشباب.

وبالطبع، فقد اعتمد هذا البحث على مصادر دينية وعلمية موثوقة لدراسة الآيات القرآنية وروايات المعصومين (عليهم السلام) في مجال العلاقة بين العبادات الدينية والأخلاق الإنسانية. ويُؤمل أن تُسهم نتائج هذا التحقيق في إرساء فهمٍ أعمق لدور المناسك الدينية في صياغة السلوكيات الأخلاقية والاجتماعية، وأن تُمدد لرفع مستوى جودة التربية الدينية في النظام التعليمي للبلاد.

١. الإطار النظري للبحث

في هذا الجزء من المقالة، يُعرض أولاً الخلفية البحثية، ثم تُوضَّح أهم المصطلحات المرتبطة بهذا البحث، وبعد ذلك يُصار إلى دراسة ترابط هذه العناصر مع التربية الدينية للطلاب، بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم و الروايات الشريفة.

١.١. الخلفية البحثية

من الجدير بالذكر أنه قد أُنجزت دراسات عديدة حول دور وتأثير العبادات والعقائد في القضايا الأخلاقية للإنسان، وكذلك تأثيرها في التربية الدينية للجيل الناشئ. وفيما يلي يُعرض جانب من هذه الدراسات:

قام مهدي خدابنده لو في رسالته الجامعية الموسومة بـ «تحليل العلاقة بين الأحكام العبادية والأخلاق والتربية في القرآن» بدراسة تأثير الأحكام العبادية على الأخلاق، وكذلك تأثير الأخلاق على الأحكام العبادية، محاولاً أن يُبين طبيعة العلاقة القائمة بينهما. ومن خلال بحثه في الآيات الأخلاقية ومجالات وأنواع الأخلاق، إضافةً إلى الأحكام العبادية والأخلاق الفردية والاجتماعية، توصل إلى أنّ الأحكام العبادية تُسهم إسهاماً كبيراً في تعميق وتقوية الأخلاق الإلهية، الفردية والاجتماعية. كما أنّ للأخلاق دوراً أساسياً في أهداف تشريع الأحكام العبادية، سواء كانت أهدافاً

نهائية أو مباشرة، فضلاً عن دورها في قبول هذه الأحكام وطاعتها عند التطبيق العملي (خدايندهلو، ٢٠١٧).

قد تناولت ربحانة كيمجاني في رسالتها الجامعية الموسومة بـ «العلاقة بين المناسك الدينية والنمو الأخلاقي و الروحي في القرآن الكريم» مؤشرات النمو الأخلاقي والروحي من منظور القرآن الكريم، ودرست العلاقة بين أداء المناسك الدينية والنمو الأخلاقي والروحي. وفي ختام بحثها خلصت إلى أن المناسك الدينية ينبغي أن تقترن بالمؤشرات الأخلاقية والروحية المستمدة من القرآن الكريم، لكي تكون مؤثرة في تكامل الإنسان وبلوغه القرب الإلهي (كيمجاني، ٢٠١٧).

وفي النهاية، وبعد مراجعة المصادر العلمية والمقالات المتعددة التي تناولت هذه القضية، تبين أنه بالرغم من الأعمال القيّمة التي أُنجزت، لا يزال هناك نقص في الدراسات الجادة والمنهجية التي تُبيّن كيفية ومدى تأثير العبادات الدينية في المجال الأخلاقي، خصوصاً من منظور آية الله جوادي أملي وتأثير ذلك على التربية الدينية للطلاب. ومن هنا تتضح ضرورة إنجاز مثل هذا البحث، كما تبيّن خصوصيته ووجه الابتكار والتميز فيه.

١,٢. مفهوم الأخلاق

الأخلاق «على وزن أفعال» كلمة عربية وهي جمع «خُلِقَ». والخُلُق يُطلق على صفات النفس الإنسانية، كما أنّ الخُلُق يُطلق على صفات الجسد. والأخلاق في اللغة تعني السجية والطبع؛ سواء أكانت هذه السجية والطبع حسنة ومحمودة مثل الشجاعة والشجاعة، أم سيئة ومذمومة مثل الدناءة والجبن (مصباح يزدي، ٢٠٠٣، ص ١٣؛ الزبيدي، بلا تاريخ، ج ٦، ص ٣٣٧). في تعريف آخر ورد: «الأخلاق ملكة نفسانية يصدر عنها الفعل بسهولة. وبعض هذه الملكات فطرية، وبعضها الآخر يُكتسب بالتفكير والتمرين والمجاهدة وتعويد النفس عليها...؛ فالبخيل مثلاً قد يُعطي بصعوبة في البداية، ولكن مع التكرار يصبح الكرم سجيةً له» (المجلسي، ١٩٨٧، ج ٦٧، ص ٣٧٩). من وجهة نظر الأستاذ جوادي أملي، فإنّ الأخلاق «تُنال بترسّخ الفضائل في النفس حتى تصبح ملكة ثابتة» (جوادي أملي، ٢٠١١، ص ٥١).

تُدرس الأخلاق في البُعدين: الفردي والاجتماعي. فقد ورد: «بعض الصفات الأخلاقية لها طابع فردي فقط، وتُطرح من دون النظر إلى المجتمع. ويُطلق على هذا النوع من الصفات الأخلاق الفردية، كما أنّ بعض المفاهيم الأخلاقية تُعدّ من فضائل أو رذائل الأخلاق الفردية» (مكارم الشيرازي، ١٩٧٧، ص ٧٦-٧٧). إنّ الاهتمام بتعليم الأخلاق الفردية الصحيحة للطلاب يُسهم إسهاماً كبيراً في نمو

شخصياتهم وتكاملهم الروحي ومن جهة أخرى، فإن الأخلاق الاجتماعية هي الصفات التي تُطرح في سياق علاقة الإنسان بالمجتمع، بحيث لو فرض عدم وجود مجتمع لما كان لهذه الصفات أي معنى أو تحقق. ومن أمثلة ذلك: السخاء، الوفاء بالعهد، التواضع والخضوع، العدالة، الحلم والصبر، الإنصاف، الصدق والاستقامة، الأمانة، الإيثار والتسامح، مراعاة الأدب وغيرها (جزائري، ٢٠١٠، ص ٢٣). إن تعليم الأخلاق الاجتماعية للطلاب، مع التركيز على آثارها وفوائدها، يُعزّز من توجههم نحو هذه الفضائل ويرفع مستوى أدائهم الأخلاقي.

وبناءً على ما تقدّم، فإن الأخلاق تعني الصفات الباطنية الثابتة في الإنسان، والتي تدفعه إلى صدور أفعالٍ تتناسب معها بصورة تلقائية ومن غير تكلف.

١،٣. العبادات الدينية

يذكر الطبري في تفسيره جامع البيان أنّ أصل العبودية -والتي تشمل العبادة أيضاً- عند العرب جميعاً تعني النذل والخضوع، والعبادة هي التعبّد والخضوع لله تعالى. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ العبادة تمثّل أعلى مراتب الخضوع وإظهار النذل، وهي لا تليق إلا بالله سبحانه وتعالى (الطباطبائي، ٢٠٠٥، ص ٤٢٤).

في الاصطلاح الفقهي، تُعرّف العبادة بأنها العمل الذي يُؤدّى بقصد القرب من الله تعالى والعبادة بالمعنى الخاص هي العمل الذي يكون قصد القربة جزءاً منه أو شرطاً لصحته، بحيث إنّ العمل من دون قصد القربة يُعدّ فاسداً وباطلاً. تنقسم هذه العبادة إلى نوعين: واجبة ومستحبة. أمّا العبادة بالمعنى العام فهي العمل الذي لا يُشترط فيه قصد القربة، أي أنه صحيح حتى من دون قصد القربة، لكنّ العمل نفسه قابل لأن يُقترن بقصد القربة، مثل الواجبات التوصلية وسائر الأعمال المباحة (جزائري، ٢٠١٠، ص ٦٥).

العبادة تُعدّ أسى كمالٍ إنساني، وهي نوع من الشكر لله تعالى ومرتبة رفيعة من مراتب القرب منه. فالله سبحانه هو الكمال المطلق، وأقصى درجات تقرب الإنسان من هذا الكمال المطلق تتجلى في لحظة العبادة. وكانت الدعوة الأولى والأهم لجميع الأنبياء الإلهيين هي التوحيد العبادي، حيث عرفوا عبادة الله تعالى بأنها الطريق الوحيد إلى سعادة الإنسان ونجاته. إنّ الثناء والطاعة لله يرفعان الإنسان من حضيض النذل إلى ذروة العزّة، ويضعانه في مقامٍ أسى من مقام الملائكة (محمدي، ١٩٨١، ص ٢٤).

وعليه، فالعبادة تعني الأعمال التي يقوم بها الإنسان بغية التواصل مع الله والوصول إليه، وهي لا تُصرف إلا لله وحده، ولا تُؤدى لأي شخص أو لأي شيء آخر.

١,٤. التربية الدينية

التربية مأخوذة من الفعل «ربا، يربو» الذي يدلّ على النمو والزيادة والارتفاع والازدهار. قد ذكر ابن منظور في لسان العرب: «رَبَا الشَّيْءُ يَرْبُو رُبُوًّا وَرِبَاءً: زَادَ وَنَمَا» (ابن منظور، ١٩٩٣، ج ١٤، ص ٣٠٥) وفي تعريف آخر ورد أنّ «التربية هي تنمية الاستعدادات المادية والروحية وتوجيهها نحو الأهداف والكمالات التي أودعها الله تعالى في وجود الإنسان من أجل تلك الغايات» (صانعي، ٢٠٠٠، ص ١٣). من منظور الشهيد مطهري، فالتربية تعني: «الإنماء؛ أي إخراج الاستعدادات الداخلية الكامنة في الشيء من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، وإيجاد التوازن والانسجام بينها، لكي يبلغ المتربي من هذا الطريق إلى أقصى درجات كماله» (مطهري، ٢٠٠٤، ص ٤٣). تُصنّف هذه المعاني في مجالين: «العمليات العينية للتربية» و«علم التعليم والتربية». فالتربية تشمل أنشطة وسلوكيات المرابي والمتربي في مقام التربية، وبما أنّ هذه السلوكيات والأنشطة تتمّ بوعي وقصد، فهي تقوم على أهداف محدّدة. ومن هنا، تُستعمل التربية أحياناً بمعنى النظام التربوي الذي يضمّ الأهداف والمبادئ والأسس والطرائق، وأحياناً أخرى بمعنى الأعمال والأنشطة المؤثرة التي تهدف إلى إحداث تغيير مرغوب في نمو المتربي (عترت دوست وزملاؤه، ٢٠١٩، ص ٥٨).

كما ورد في القرآن الكريم بشأن تعامل الوالدين مع الأبناء، فقد جرى تكريم الدور التربوي للوالدين، وفي المقابل فُرض على الأبناء أن يُكرموا والديهم. ويكمن في ذلك معنى مهم، وهو أنّ الوالدين بما أنّهما ربّيا أبناءهما، فقد اكتسبا حقاً عليهم. قال تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (الإسراء: ٢٣-٢٤). أي أنّ الله تعالى أمر بعبادته وحده، وبالإحسان إلى الوالدين، ولا سيما عند بلوغهما الكبر، بحيث لا يُسمح بأدنى إساءة إليهما، بل يُؤمر الأبناء بالقول اللطيف، وخفض جناح التواضع رحمةً بهما، والدعاء لهما بالرحمة جزاءً لتربيتهما لهم في الصغر. إنّ الهدف من التربية الدينية هو مساعدة الطلاب على فهم الدين، لكي يتمكنوا من التفكير فيه بوعي. ويتحقق ذلك حين لا يُغلق الإنسان أبواب عقله وعاطفته أمام الدين، ولا يتصوّر أنّ الدين أمر منسوخ أو أنّ دراسته بلا قيمة. وبناءً على ما تقدّم، فإنّ السبيل الوحيد لسعادة الإنسان هو استفادته من التعليم والتربية الدينية.

٢. البحث

تحتل الأخلاق مكانة رفيعة في القرآن الكريم والروايات، كما أنّ موقعها كان موضع اهتمام وتأکید في جميع الأديان، سواء السماوية أو الوضعية وفي الإسلام، بلغت أهمية الأخلاق الفردية والاجتماعية حدّاً كبيراً، حتى ورد التأكيد على أنّ الهدف من بعثة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) هو إتمام مكارم الأخلاق؛ حيث قال: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (الطوسي، ٢٠١٤، ص ٥٩٦). ومن وجهة نظر أفلاطون: «إنّ العبادات الدينية، ولا سيما المناسك الفردية، لها تأثيرات عميقة وواسعة على أخلاق الفرد. وإنّ العلاقة بين الدين والأخلاق تُعدّ من القضايا الممتدة ذات الجذور التاريخية التي تعود إلى آلاف السنين؛ فمسألة كون الحسن والقبح ذاتيين أو إلهيين طُرحت على الأقل منذ زمن سقراط» (أفلاطون، بلا تاريخ، ج ١، ص ٢٤٨-٢٥٣).

في الإسلام، تُعدّ العبادة كلمة مفتاحية مرتبطة بالتربية الروحية، إذ إنّ العبادات تُلبّي جانباً كبيراً من الحاجات الروحية للإنسان. ومن منظور المتخصصين، تُعتبر العبادة إحدى الوسائل الأساسية للتربية الروحية (أذربايجاني، ٢٠١٧، ص ٣٣).

لقد قسّم كثير من المحلّين الوظائف العبادية إلى قسمين: الوظائف العبادية الفردية مثل الصلاة، الحج، الدعاء، وتعلّم المسائل الدينية والوظائف العبادية الاجتماعية مثل الأذان، صلاة الجماعة وإمامة الجماعة، الجهاد، والشهادة. وفي مثل هذه التصنيفات يوضّح أنّ العبادات الفردية ذات طابع شخصي، وأنّ منافعها تتوجّه بالدرجة الأولى إلى نفس الفرد؛ كالصوم، الاعتكاف، الحج، طلب العلم، وكسب المعاش. أمّا العبادات الاجتماعية فتشمل سلسلة من الأعمال و الوظائف التي تتوجّه منافعها وأثارها إلى أفراد المجتمع؛ مثل الجهاد، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، الخمس والزكاة (وجداني وعلي بور، ٢٠٢٢، ص ١٢). ومن جهة أخرى، فإنّ العبادات التي تُعدّ اصطلاحاً فردية تحمل في ذاتها أبعاداً اجتماعية، ولذلك فإنّ النمو والتربية الروحية لهما طبيعة اجتماعية، ولا يمكن أن تتحقّقا في ظروف منعزلة أو فردانية (وجداني وعلي بور، ٢٠٢٢، ص ٣٣).

تُطرح التربية العبادية للطلاب في أربعة محاور أساسية: القرآن الكريم، الذكر والدعاء، الصلاة، والصوم (داودي، ٢٠٠٤، ص ٢٦). وتشمل التربية العبادية تنمية البُعد الروحي وإيجاد أرضية للتواصل مع الله تعالى. وهي تُعدّ من أبعاد التربية الدينية، إذ تُعرّف المتربي بالأعمال والتكاليف العبادية وتُلزمه بأدائها بدافع راسخ وقناعة ثابتة (ملكي راد، ٢٠٢٠، ص ٦٣). والتربية العبادية تعني تعليم العبادات للمتربين وإلزامهم بالقيام بها، ومن أهم هذه العبادات: الصلاة، الصوم، الخمس

والزكاة والصدقة (العبادات المالية)، الحج، الذكر والدعاء، وتلاوة القرآن الكريم (داودي، ٢٠٠٤، ص ١١١).

بناءً عليه، فإن الطالب الذي يخضع للتربية الروحية تنمو أبعاده الفردية والاجتماعية بشكلٍ منسجم ومتناغم. وبصورة أدق، تُعدّ التربية الروحية مجالاً واسعاً يشتمل في داخله على التربية في سائر الأبعاد، ومنها التربية الأخلاقية (وجداني وعلي بور، ٢٠٢٢، ص ٨-٩). ومن أبرز العبادات في الإسلام الصلاة، التي وردت لها آثار دنيوية وأخرية كثيرة في الآيات والروايات. وتُعتبر الصلاة أهمّ عمل ديني، فإذا قُبِلت عند الله تعالى قُبِلت سائر العبادات، وإذا لم تُقبل لم يُقبل غيرها. كما قال الإمام الباقر (عليه السلام): «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ، مَثَلُهَا كَمَثَلِ عَمُودِ الْفُسْطَاطِ؛ إِذَا تَبَّتْ الْعَمُودُ يَثْبُتُ الْأَوْتَادُ وَالْأَطْنَابُ، وَإِذَا مَالَ الْعَمُودُ وَانْكَسَرَ لَمْ يَثْبُتْ وَتَدَّ وَلَا طُنُبٌ» (الكليني، ١٩٨٤، ج ٣، ص ٢٦٦). أي أنّ الصلاة هي عمود الدين، ومثلها كمثل عمود الخيمة؛ فإذا كان العمود ثابتاً استقرت الأوتاد والحبال، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا حبل.

ومن خلال مضامين الآيات القرآنية والروايات يتّضح الموقع الأساسي والحيوي لعبادة الصلاة، إذ لها آثار بالغة في التربية الأخلاقية والروحية للطلاب. وفي هذا البحث، سيُصار -على نحوٍ خاص- إلى دراسة آراء آية الله جوادى آملي من خلال دراسة حالة، وذلك لبحث تأثير العبادات الدينية في التربية الدينية للطلاب ضمن مجالين: الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. ومن الجدير بالذكر أنّه في كلّ قسم من أقسام البحث، ستُذكر مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث ذات الصلة، إضافةً إلى آراء المفسرين وسائر المفكرين في القرآن الكريم، لتكون شاهداً ومؤيداً لآراء آية الله جوادى آملي.

٢,١. تأثير العبادات الدينية في الأخلاق الفردية للطلاب

في الإسلام، تستند الأخلاقيات إلى العقائد الدينية المستوحاة من القرآن الكريم وسنة النبي (صلى الله عليه وآله)، ولها دور بارز في توجيه الطلاب نحو حياة أخلاقية. ومن وجهة نظر زابلي: «إنّ أهمّ عنصر في الأخلاق هو الأخلاق الفردية. فالخير والشر في الحياة، حيث يختصّان بالفرد، يُسمّيان بالأخلاق الفردية. وإذا جرى تحليل أفعال الإنسان الفردي من منظور أنّها تتشكّل عبر آليات نفسية وباطنية داخلية، فإنّها تُدرس في المجال الفردي. وفي الأخلاق الفردية يكون معيار تنظيم سلوك الفرد هو الخير والشر» (بودينه زابلي، ١٩٩١، ص ٢).

جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات: ١٤). أي أنّ الأعراب قالوا: آمنا، فأمر النبي أن يقول لهم: لم تؤمنوا، بل قولوا أسلمنا، إذ لم يدخل الإيمان بعد في قلوبكم. كما ورد في روايات المعصومين (عليهم السلام): «أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ يُغْفَرَ لَكُمْ»: أي أكرموا أبناءكم وأحسنوا تربيتهم ليُغفر لكم. وهذا التكرار والتأكيد يدل على أهمية دخول العقائد الدينية إلى قلوب المتعلمين، واقتنائها بتزيينهم بالأخلاق الحسنة، وهذان الأمران متكاملان (جوادى أملي، ٢٠٠٧، ص ٢٢٢). وفي بعض التعاريف قيل: إنّ التربية الدينية هي «مجموعة التدابير والطرائق التي تُنفذ من أجل إيجاد العقائد والأخلاق والأعمال الدينية، والحفاظ عليها وإكمالها» (بهشتي، ٢٠١١، ص ١٩٨). ومن جهة أخرى، فإنّ التربية الأخلاقية هي «تعريف الفرد بالحق والباطل، والخير والشر، بحيث يقبلها ويعمل بها». (داوودي، ٢٠٠٦، ص ٥٣) ومن هذين التعريفين يمكن أن نستنتج أنّ طبيعة التربية الدينية والتربية الأخلاقية واحدة، ولا فرق بينهما في الجوهر، فكلاهما يسعيان إلى هدف واحد وهو بناء الإنسان الكامل في عقيدته وسلوكه.

لقد بيّن الله تعالى في كثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَهِنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون: ١١٥)، أنّ خلق الوجود والعالم لم يكن عبثاً، بل له أهداف غائية، وأعظم هذه الأهداف هو وصول الإنسان إلى مقام القرب الإلهي، وهو أمر لا يتحقق إلا بالتربية الدينية (جوادى أملي، ٢٠٠٩، ص ٢٨). وبحسب قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ٣٠)، فإنّ أعلى مقام ينبغي للإنسان أن يسعى إليه هو مقام الخلافة الإلهية. فإذا بلغ الإنسان مرتبة الخلافة، فقد يتهيأ له طريق الولاية والرسالة والنبوة، وإن لم يصل إليها، فإنّه ينال مقاماً يتناسب مع درجته. ولتحقيق الخلافة الإلهية، لا بد للإنسان أن يكون أميراً على نفسه لا أسيراً لها، فإن لم يستطع أن يؤثّر في الآخرين ويُنشئ خلفاء، فعلى الأقل أن يسيطر على نفسه. وأوج الخلافة الإلهية هو تعليم جميع الأسماء والصفات الإلهية، ومن أهمها صفة الخليفة-المنشئ، أي القدرة على تربية خلفاء لله في الأرض. وأعظم مثال لهذه الحقيقة نراه في وجود النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله)، الذي كان محور الخلافة الإلهية على الملك والمملوك (جوادى أملي، ٢٠١٠، ص ١٣٥-١٥٠).

وبما أنّ في الثقافة الإسلامية، تعليم وتربية الأفراد الذين يُعدّون بناه المجتمع له منزلة رفيعة، فقد ورد التأكيد عليه كثيراً في آيات القرآن وروايات المعصومين (عليهم السلام). إنّ التزام الطلاب بالدين والأخلاق الحسنة يُهيئهم للتربية الدينية ويقربهم من هدف الخلق، وهو الكمال. كما أنّ

الالتزام بالعقائد الدينية له آثار واسعة على الأخلاق الفردية للأطفال والناشئة والطلاب، مثل تعزيز المسؤولية، التمسك بالصدق، الأمانة، وإيجاد الطمأنينة الروحية. وسنقتصر هنا على دراسة مثالين من هذه الآثار.

٢, ١, ١. تعزيز العلاقة مع الله تعالى

من أهم السبل لتعزيز العلاقة مع خالق العالم الصلاة، فهي تُبقي ذكر الله حياً في القلب. وقد ورد: «ذكر الله قيمة، وهو الوسيلة الوحيدة لطمأنينة القلوب، والصلاة هي ذكر الله. وذكر القيامة قيمة، وهو رادع عن المعصية والفساد، والصلاة تذكري بيوم الدين. وأن يكون الإنسان في خطئ الأنبياء والشهداء والصالحين قيمة، ونحن في الصلاة نطلب من الله أن يجعلنا في «صراط الذين أنعمت عليهم»، ونعلن رفضنا للظالمين والضالين بقولنا: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (نجم بور، ٢٠١٨، ص ٦). ومن جهة أخرى، فإن ذكر الله يُحيي الروح، ويُسهّم في تكامل الفضائل الإنسانية، كما يُعزّز الحق والعدالة، ويُبعد الإنسان عن التعدي على حقوق الأفراد والمجتمع (سبحاني ومحمد رضائي، ٢٠٠٥، ص ١٥٩).

يكتب آية الله جوادي آملي في تفسير قوله تعالى: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (البقرة: ٤٥)، أي استعينوا بالصبر والصلاة لحل مشكلاتكم والبقاء طاهرين من الملوّثات والوصول إلى رحمة الله، وأنّ هذا الأمر ثقيل إلا على من يخشع قلبه أمام الحق. ويقول: «في لقاء الله، تنال الروح المجردة للإنسان الكامل لقاء ذلك الذات المنزهة في ظلّ شهود الجمال الإلهي. وهذا الرجوع لا يستلزم قدماً ذاتياً أو زمانياً لتلك الروح. ولقاء الله له درجات متعددة؛ إذ إنّ كثيراً من الناس يلتقون بأسماء الله الحسنى والوسطى، وبعضهم يلتقي بأسماء الجمال والرحمة، وآخرون بأسماء الجلال والقهر. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: «أَقْمِنُ وَعَدْنَاهُ وَعَدًّا حَسَنًا فَهُوَ لِأَقْيَمِهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُخْضَرِّينَ» (القصص: ٦١). فاللقاء مع الله بالنسبة إلى عامة المؤمنين هو التمتع بنعم الله في يوم القيامة» (جوادي آملي، ٢٠١٩، ج ٤، ص ١٥٦).

وقد ذكر آية الله جوادي آملي في موضع آخر: «إن الصلاة لها خاصية إيجاد علاقة لا تنفصم بين المصلّي والله تعالى. فإذا قال وجود أمير المؤمنين (عليه السلام): إنّ بعض الناس يعبدون «خوفاً من النار»، وبعضهم «شوقاً إلى الجنة»، وبعضهم «حباً لله»، وكان ذلك في مقام الحديث مع المحبوب، فطوبى للمصلّين الذين يقتدون بمثل هذا الإمام! فإنّ هذا الإمام يتكلّم بلسانه، ويُعبّر في الوقت

نفسه عن رغبة المصلّي وطلبه. وقد اعتبر الوصول إلى مرحلة العبادة «حباً لله» ثمرةً للولاء والتمسك بالولاية، وبين أنّ محور محبة الله هم الأربعة عشر معصوماً (عليهم السلام). فإذا كنتم تحبّون الله، فاسعوا لتكونوا محبوبين عنده، والطريق من المحبّ إلى المحبوب هو الدوران حول حبيب الله. و بركة الحرم المطهّر للإمام الثامن وسائر الذوات القدسية، فإنّ وجد نقص في أعمالنا فإنّهم يتكفلون بإتمامه، كما كان الأمر كذلك إلى يومنا هذا» (جواد آملّي، ٢٠١٧، ص ٦٤).

فعلى سبيل المثال، فإنّ سجود الصلاة يجعل الإنسان خاضعاً ومتواضعاً، والإنسان الخاضع لا يقول أبداً: أنا... (جواد آملّي، ٢٠٠٦، ص ١٠٦). أمّا المصلّي الذي يناجي ربّه، فإنّه يتزّين بالصلاة ويتشكّل بصورتها، إذ إنّ الصلاة لا تكون إلاّ مناجاةً مع الله ولأجل المناجاة، وهي في حقيقتها وجه الله الباقي. ولذلك قال المعصوم (عليه السلام): «قيام الصلاة الباطني هو المناجاة؛ لأنّ المصلّي يناجي ربّه» (المجلسي، ١٩٨٧، ج ٧١، ص ٢١٥).

٢، ١، ٢. الردع عن المعصية

يبيّن القرآن الكريم أنّ من أثار الصلاة ردعها عن الفواحش والمنكرات، كما في قوله تعالى: «إنّ الصلّاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون» (العنكبوت: ٤٥). أي أنّ الصلاة تمنع المصلّي من ارتكاب الأعمال القبيحة والمنكرة، وذكر الله أعظم وأسمى، والله مطلع على جميع أعمالكم. كما قال أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «وإنّها لتخفّ الذنوب حتّى الورق، وتطلقها إطلاق الريق»؛ أي أنّ الصلاة تُسقط الذنوب كما تسقط أوراق الشجر، وتحرّر الإنسان من ربة المعصية (حيدري، ٢٠٠٦، ص ١٠٤). وقد شرح آية الله جواد آملّي سبب عدم تحقّق أثر الصلاة في ردع المعصية عند بعض المصلّين قائلاً: «إنّ صفة الردع عن المعصية هي أثر طبيعي للصلاة، لكنّها على نحو الاقتضاء لا على نحو العلية التامة التي لا تقبل التخلف. فالصلاة تؤثر بقدر ما لا يوجد مانع أو مزاحم، فإذا لم يكن هناك عائق فإنّها تردع المصلّي عن الفحشاء والمنكر. أمّا إذا وجد مانع أو مزاحم، فإنّ أثرها يُعطل، فيقع المصلّي فيما لا يُنتظر منه. فقد تكون الأهواء النفسانية الداخلية مانعاً يحول دون تأثير الصلاة، فتصبح الصلاة في حدود قدرتها حاجزاً أمام العدو الداخلي، لكنّ النفس الأمارة إذا كانت أقوى فإنّها تمنع هذا التأثير.

وخالصة القول: إنّ ذكر الله والموانع التي تعترض أثره يشبهان كفتي الميزان؛ فإذا رجحت كفة ذكر الله امتنع المصلّي عن المعصية، وإذا رجحت كفة الموانع ضعف ذكر الله وانصرف المصلّي عن حقيقته وارتكب الذنب» (جواد آملّي، ٢٠٢٠، ج ١٦، ص ٢٠١).

٢، ٢. تأثير العبادات الدينية في الأخلاق الاجتماعية للطلاب

إنّ مراعاة الأخلاق تُعدّ من أهمّ الأركان الأساسية في العلاقات الاجتماعية، وهي الجذر الذي تنبثق منه أعمال وسلوكيات الطلاب. وبعبارة أخرى، فإنّ الأخلاق هي الفضائل الإنسانية والصورة الباطنية التي تمنح سلوك الإنسان اتجاهه الصحيح. ومن ثمّ فإنّ تصرفات الطلاب وتفاعلاتهم مع الآخرين تُعدّ مظهرًا وتجليًا لأخلاقهم الداخلية. وفي البُعد الفردي، يمكن للأخلاق أن تمنح الطلاب روحاً هادئة وسليمة، كما تحمهم من الأمراض النفسية والتوترات. وقد وصف القرآن الكريم النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) بهذه الصفات، فقال تعالى: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (الفتح: ٢٩)، أي أنّ محمداً رسول الله، والذين معه أشدّاء على الكافرين، رحماء فيما بينهم. كما جاء في قوله تعالى: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (التوبة: ١٢٨). وهذه الآية تُظهر أعلى درجات العلاقة الأخلاقية للنبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) مع الناس، بحيث يبدو وكأنّ جزءاً من أرواحهم ومن روح المجتمع قد تجلّى في شخصه الشريف (مكارم الشيرازي، ١٩٧٧، ج ٨، ص ٢٠٦-٢٠٧).

إنّ الدين الذي يأمر المؤمن أن يقوم في صلاة الليل عند السحر ويدعو لعدد كبير من الناس — ولو عشرة أو أكثر. هو نفسه الذي يأمره في النهار أن يسعى في قضاء حوائج أربعين مؤمناً. فحين يقول له: فم بالليل وادع للآخرين، فإنّ ذلك يعني أنّ عليه في النهار أن يعتني بشؤونهم أيضاً. وهذه التعاليم تُعلّم الإنسان الكرم، وتربّيه على أن يجعل الآخرين ضيوفاً على مائدته (جوادي أملي، ٢٠٠٨، ص ٢٢٩). فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، يميل بالفطرة إلى العلاقات الاجتماعية. وجوهر التعاليم الدينية يهدف إلى تنمية الأبعاد الفردية والاجتماعية للإنسان معاً. وبناءً على ذلك، فإنّ الصلاة — وهي علم الدين وشعاره — لا بدّ أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقضايا الاجتماعية الكبرى مثل المسؤولية. ويمكن القول إنّ الصلاة، مع مراعاة شروطها، تُضفي على الروح لطافةً، وعلى القلب دقّةً، وعلى المشاعر حدّةً ورهافةً.

أما الأخلاق الاجتماعية فهي التي تُظهر سلوك الطلاب في تعاملاتهم، وتُنظّم العلاقات فيما بينهم. و بعبارة أخرى، الأخلاق الاجتماعية هي جملة السلوكيات الحسنة التي يُبديها الأفراد في تفاعلهم مع الآخرين. ومن أهمّ مباحث علم الأخلاق كيفية المعاشرة مع الناس وطبقات المجتمع المختلفة، ومراعاة الأصول والآداب الأخلاقية في العلاقات معهم. والعبادة الدينية، بما هي عمل روحي واجتماعي، تُحدث تأثيرات عميقة في الأخلاق الاجتماعية. ويرى آية الله جوادي أملي أنّ الخلوة - و إحدى مراحل السير والسلوك العرفاني ومقام من مقامات العارفين - يجب أن تُفسّر تفسيراً

صحيحاً بحيث لا تُشبهه بالعزلة المذمومة. فالخلوة بمعنى الإعراض عن المجتمع والانزواء عن المسؤولية الاجتماعية أمرٌ مذموم لا ممدوح (جوادى أملي، ٢٠٠٩، ص ٤١٨).

إن إدراك الأبعاد الاجتماعية للعبادة يُظهر أنّ العبودية والروحانية ليستا أمراً يُنال في عزلةٍ عن الآخرين، ولا من دون تفكير واهتمام بمصالحهم. حتى في أحصّ العلاقات بين الإنسان وربه، مثل صلاة الليل والدعاء والذكر والمناجاة والاعتكاف، لا يُهمل المؤمن الآخرين، بل يفكر فيهم أكثر مما يفكر في نفسه، ويدعو لهم بالسلامة والعافية والنجاح (ابن بابويه، ٢٠١٦، ج ١، ص ١٨٣). بل إن بعض العبادات تمتاز تماماً بالجهد العملي لمعالجة قضايا المجتمع الإسلامي.

وكما ذكر، فقد تناولت الآيات والروايات مصاديق كثيرة من الفضائل الأخلاقية الاجتماعية التي تؤثر بعمق في العلاقات الاجتماعية للطلاب، وقد أولى الإسلام لهذه الفضائل اهتماماً بالغاً وأكد عليها كثيراً. غير أنّ البحث في جميع هذه المصاديق يتجاوز حدود هذا التحقيق وإمكاناته، ولذلك سنقتصر على دراسة بعض أهمّ الفضائل الأخلاقية الاجتماعية بقدر الحاجة و الضرورة، وهي:

٢، ٢، ١. بناء النموذج الأخلاقي - السلوكي

يكتب آية الله جوادى أملي في تفسير قوله تعالى: «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (البقرة: ٤٥)، أي اطلبوا العون من الله بالصبر والصلاة، فإن الصلاة مع حضور القلب أمر عظيم وشاق إلا على الخاشعين. ويقول: «هذه الآية تُظهر طريق الاستعانة وما يمكن أن يُستعان به، فتأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة. ثم تُبين شرط تحقق هذه الاستعانة، وهو أن يكون القلب خاشعاً؛ فحينئذ يمكن للإنسان أن يستعين بالصبر والصلاة في مواجهة المشكلات وأداء التكليف. فإذا كان الضمير في (إنّها) عائداً إلى الاستعانة، فالمعنى أنّ الاستعانة لا تتحقق إلا بالخاشعين. أمّا إذا كان عائداً إلى الصلاة، فالمعنى أنّ الانتفاع بالصلاة لا يكون إلا لمن يُعدّ من الخاشعين. فالقلب المنكسر والخاشع هو الذي يستطيع أن يتلقّى من عالم الغيب المدد الإلهي، ويفدو حياً نضراً كما أنّ الأرض المنخفضة تستقبل ماء المطر فترتوي وتزدهر. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أنّ الصبر في الآية مختصّ بالصبر في الصلاة، وعلّلوا ذلك بأنّ وجه الجمع بين الصبر والصلاة هو أنّ المراد بالصبر هو الصبر على تكاليف الصلاة وأوصافها الحقيقية؛ إذ إنّ مراعاة حضور القلب ودفع الوسواس الشيطانية تحتاج إلى استقامة وصبر شديد. والصبر ليس مجرد سكوت، بل هو كفّ النفس بأمر الله سبحانه، وهو أفضل وسيلة للانتصار في مواجهة المشكلات. وكما تقدّم، فإنّ أداء الصلاة مع الخضوع والخشوع وحضور القلب، ومراعاة جميع شروطها وخصوصياتها، لا يتحقق إلا بالصبر والثبات» (جوادى أملي، ٢٠١٩، ج ٤، ص ٣٠).

إِنَّ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمِهِمْ: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (النساء: ٦٩)، يمكن أن يكونوا نماذج صالحة للمصلين، لأنهم مشمولون بعناية ربهم، وهم الذين أنعم الله عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، وهؤلاء هم خير رفقاء. وهذا هو عين تقديم النماذج المناسبة للجيل الشاب.

ويكتب آية الله جوادي آملي في موضع آخر في سياق الهوية الجماعية والشعور بالمسؤولية الاجتماعية عند السالك إلى الله: «يجب أن يكون الإنسان ذا همّة عالية، والسالك أيضاً يسير في طريق يوصله إلى الهدف السامي وهو مقام لقاء الله والوصول إلى حضرته. وفي هذا السياق لا يريد أن يبلغ ذلك المقام وحده، بل يسعى إلى أن يكون إماماً وقائداً للأخريين كي يقتدوا به. وبعبارة أخرى، عندما يسبق الإنسان غيره في ميدان الخيرات، لا يكتفي بحفظ نفسه والوصول إلى الغاية، بل يفكر بهمة عالية في إمامة أهل الطريق وهدايتهم. فإذا صار إماماً للأخريين، فإنّ مقامه الرفيع عند الله يُفتح له شيئاً فشيئاً؛ أي أنه يصل أولاً بنفسه إلى المقصد، ثم يأخذ بأيدي الأخريين في هذا الطريق: «وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (الفرقان: ٧٤)» (جوادي آملي، ٢٠١٠، ص ٤٢).

وبناءً على ذلك، فإنّ تعليم وتوضيح العبادات، والاستفادة من النماذج الأخلاقية والسلوكية للعابدين، يُسهم في إيجاد الطمأنينة، وتشكيل العلاقات الاجتماعية الصحيحة، وتنمية الشخصية وارتقاءها لدى الطلاب. فمن جهة، تُعدّ الصفات السلوكية والأخلاقية للعابدين في القرآن الكريم والروايات نموذجاً شخصياً مفيداً للطلاب، ومن جهة أخرى يصبح الطلاب أنفسهم في المستقبل نماذج عملية لغيرهم، وبهذا تتحسن وتترقى العلاقة الفردية والاجتماعية للناس مع الله تعالى.

٢، ٢، ٢. تعزيز الوحدة والتألف

من أهمّ الفرص والوسائل لنشر الصلاة إبراز دور المشاركة والتألف والتعاون في المجتمع، وذلك من خلال حضور صلاة الجماعة وصلاة الجمعة وغيرها، والإطلاع على القضايا المهمة في جميع المجتمعات الإسلامية، والاستفادة من طاقات المؤمنين والخيرين في عملية نشر ثقافة الصلاة وترويجها. وقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: «... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ...» (المائدة: ٢). أي تعاونوا في الخير والتقوى، وأيّ خير أعظم من إعلاء شأن الصلاة ونشر ثقافتها؟ فمن خلال المشاركة في العبادات الجماعية، يستطيع الأفراد أن يشعروا بمزيد من التألف والتعاطف فيما

بينهم، ويزداد ارتباطهم الروحي والاجتماعي، فيتحقق بذلك أثر عميق في بناء مجتمع متماسك يقوم على القيم الدينية والأخلاقية.

يقول آية الله جوادي آملي في تفسير قوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (البقرة: ٢٦١): «إن هذه الآية تُشجّع المؤمنين على الإنفاق الطيب في سبيل الله بلا مئة ولا أذى، وتُدكرهم بالثواب العظيم في الدنيا والآخرة. وقد شبه الله تعالى حال المنفقين في سبيله بحبة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبل مائة حبة، أي سبعمائة ضعف أو أكثر. وهذا التشبيه من الناحية الأدبية هو من صنف تشبيه جريان بجران، ومن الناحية المعرفية هو من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس، وذلك لإيجاد النشاط والدافع، ولجعل البيان حياً مؤثراً، إذ إن التشبيه له أثر بياني بالغ. والمعيار في هذا التمثيل هو تشبيه المعقول بالمحسوس، سواء وُجد ذلك المحسوس في الخارج أم لم يوجد. فمحور الآية ليس إثبات وجود مزرعة تُعطي كل حبة هذا المقدار من المحصول، ولا الحاجة إلى البحث عن تحقق ذلك في المزارع الطبيعية، كما حاول بعضهم. بل إن تضاعف الحصيلة إلى سبعمائة ضعف أو أكثر أمر ممكن، وإن لم يكن متحققاً إلى الآن، فقد يتحقق في المستقبل بفضل تقدّم العلوم الزراعية. والله تعالى يُعطي من يشاء سبعمائة ضعف، بل ويُضاعفها لمن يشاء أكثر من ذلك: ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ﴾، ولاحد ولا حصر لمضاعفة أجر الإنفاق: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. وبما أنّ مشيئة الله قائمة على الحكمة، فإنّه يعلم تماماً لمن يُعطي الثواب مضاعفاً، أكان واحداً أو اثنين أو سبعمائة أو أكثر» (جوادي آملي، ٢٠١٩، ج ١٢، ص ٢١٠).

لقد ورد في القرآن الكريم أنّ ثواب الإنفاق ذُكر بتعابير ومراتب مختلفة: فمرة يُعطي المنفق وعداً بأنّ إنفاقه لا يُنقص من ماله شيئاً، بل إنّ الله يُعوّضه ويُبدله، ويكون الحد الأدنى لمقداره مساوياً لما أنفق، وأمّا الحد الأعلى فلا يُحصى ولا يُعدّ. ومثل هذا الإنفاق كمثل أخذ الماء من نهر جارٍ، فإنّ المكان الذي أخذ منه يمتلئ فوراً ولا يبقى فارغاً، بخلاف الحجر الذي يُقتلع من الأرض فيبقى مكانه حفرة (جوادي آملي، ٢٠٢٠، ج ١٢، ص ٢١٢).

وبالجمله يمكن القول: أولاً، إنّ العبادات تُعتبر مكتملة لسائر الأنشطة والخدمات الاجتماعية. وبحسب تعبير آية الله جوادي آملي، فإنّ المصلي يُحسن إلى الآخرين، ويجعل من ماله نصيباً للفقراء، ويؤدّي الأمانة، ويلتزم بتعهداته الاجتماعية، ويشهد بالحق في القضايا الحقوقية (جوادي آملي، ٢٠٠٦، ص ٩٦-١٠١). ولذلك، إذا أوصى الدين بترك الدنيا، فإنّ المراد بترك الدنيا ليس ترك خدمة الناس، بل هو ترك زخارفها والتخلّص من الأهواء والشهوات. أمّا العزلة والانطواء وترك

خدمة المجتمع فليست أمراً مشروعاً، لأنّ خدمة المسلمين عبادة في ذاتها (جوادى أملى، ٢٠٠٨، ص ٨٥).

نتائج البحث

في هذه المقالة جرى تناول دور وأثار أداء العبادات الدينية في التربية الدينية للطلاب من منظور آية الله جوادى أملى. وقد تمّ ذلك من خلال جمع وانتقاء آراءه الواردة في مجموعة مؤلفاته المنشورة حول الصلاة، التي تُعدّ من أهمّ العبادات في الإسلام، ثمّ تصنيفها وتقسيمها ضمن مجالين رئيسين: الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. وبعد ذلك جرى عرض الحالات التي تناولت بصورة مباشرة موضوع التربية الدينية للطلاب والجيل الناشئ، حيث أُدرجت هذه النتائج في هذه المقالة لتوضيح كيفية انعكاس العبادات – ولاسيما الصلاة – على بناء شخصية الطالب روحياً وأخلاقياً واجتماعياً، بما يُسهم في إعداد جيل ملتزم بالقيم الإسلامية ومؤهلّ لتحملّ المسؤوليات الفردية والجماعية.

تُظهر نتائج هذا البحث أنّ العبادات الدينية والأخلاق تُشكّلان عنصرتين أساسيتين في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، وأنّ بينهما ارتباطاً عميقاً ووثيقاً. فالآيات والروايات الإسلامية تؤكد بوضوح على أهمية الأخلاق في الحياة الفردية، وتبيّن أنّ الإيمان بالله وأداء المناسك الدينية يمكن أن يوجّه الإنسان نحو السلوكيات الحميدة. هذا الترابط العميق بين العبادة والأخلاق يُسهم في تكوين الشخصية الأخلاقية للفرد. ومن هنا ينبغي أن تقوم التربية الدينية للطلاب على أساس المبادئ والتعاليم الدينية، ليتمكنوا من اكتساب فهم أعمق لعباداتهم. كما أنّ التعليم الصحيح والمتناسب مع أعمار الطلاب واحتياجاتهم يُساعد على تعزيز أخلاقهم الفردية والاجتماعية. ولا يقتصر أثر هذا المسار على تحسين السلوكيات الفردية فحسب، بل يمتدّ ليُسهم في إيجاد روح التعاون والتضامن الاجتماعي. لذلك فإنّ الاهتمام بأداء المناسك الدينية والالتزام بالمبادئ الأخلاقية في البرامج التعليمية والتربوية أمرٌ ضروري. وتؤكد هذه الدراسة على أهمية مواصلة الأبحاث في هذا المجال، للوصول إلى فهمٍ أفضل للتأثيرات المتبادلة بين العبادة والأخلاق في المجتمعات المختلفة، بما يُعزّز بناء هوية دينية وأخلاقية متوازنة للأجيال القادمة.

المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

- آذربايجاني، مسعود، (٢٠١٧)، التربية والنمو الروحي في مرحلة المراهقة، طهران: نشر الكو.
- ابن بابويه، محمد بن علي، (٢٠١٦)، كمال الدين وتمام النعمة، طهران: منشورات إسلامية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٩٩٣)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر.
- أفلاطون، (بلا تاريخ)، مجموعة آثار أفلاطون، ترجمة: محمد حسن لطفي؛ رضا كاوياني، طهران: سراي علم.
- بهشتي، أحمد (٢٠١١)، الإسلام وتربية الأطفال، طهران: منشورات منظمة الإعلام الإسلامي.
- بودينه زابلي، زينب، (١٩٩١)، الأخلاق الفردية من منظور العلماء، طهران: مجموعة مقالات المؤتمر الوطني الثامن في الدراسات الحديثة بمجال التربية وعلم النفس والإرشاد.
- جزائري، محمد علي (٢٠١٠)، دروس الأخلاق الإسلامية، قم: منشورات مركز إدارة الحوزة العلمية.
- جوادى أملي، عبد الله، (٢٠٠٦)، تفسير تسنيم، تحقيق أحمد مقدسي، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠٠٧)، مراحل الأخلاق في القرآن، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠٠٨)، أسرار الصلاة، إعداد علي زماني قمشه اي، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠٠٩)، المجتمع في القرآن، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠١٠)، القرآن الحكيم من منظور الإمام الرضا (ع)، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠١١)، العلم ومنهج العبودية، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠١٧)، تفسير الإنسان بالإنسان، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠١٩)، منبع الفكر، قم: مركز الإسراء للنشر.
- ، (٢٠٢٠)، حكمة العبادات، قم: مركز الإسراء للنشر.
- حيدري، كبرى، (٢٠٠٦)، دور الصلاة في الحياة، قم: نور السجاد للنشر.
- خدا بنده لو، مهدي، (٢٠١٧)، تحليل العلاقة بين الأحكام العبادية والأخلاق والتربية في القرآن، قم: جامعة المعارف الإسلامية.
- داودي، محمد، (٢٠٠٤)، السيرة التربوية للنبي وأهل البيت (ع)، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة.
- داوودي، محمد (٢٠٠٦)، "دور المعلم في التربية الدينية"، مجلة الحوزة العلمية والجامعية الفصلية، العدد ٣، ص ٦-١٩.

- زبيدي، محمد مرتضى (بلا تاريخ). تاج العروس من جواهر المعجم، بيروت: دار المكتبة الحياة.
- سبحاني، جعفر؛ محمد رضائي، محمد، (٢٠٠٥)، الفكر الإسلامي، قم: معارف للنشر.
- صانعي، سيد مهدي، (٢٠٠٠)، بحث في التربية والتعليم الإسلامي، مشهد: منشورات سناباد.
- الطباطبائي، سيد محمد حسين، (٢٠٠٥)، تفسير الميزان، تحقيق سيد محمد باقر موسوي همداني، قم: مكتب المنشورات الإسلامية. جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
- الطوسي، محمد بن حسن، (٢٠١٤)، الأمالي، قم: دار الثقافة.
- عترت دوست، محمد؛ نصيري، أميد؛ غياثي، هادي (٢٠١٩). "الشبكة الموضوعية لعوامل الفقر في المجتمع الإسلامي من آيات القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام"، المجلة العلمية الفصلية لدراسات القرآن الكريم والحديث، العدد ٢٨.
- الكليبي، محمد بن يعقوب، (١٩٨٤)، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة.
- كيمجاني، ريحانة، (٢٠١٧)، العلاقة بين المناسك الدينية والنمو الأخلاقي والروحي في القرآن الكريم، طهران: جامعة القرآن والحديث.
- المجلسي، محمد باقر، (١٩٨٧)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، طهران: دار الكتب الإسلامية.
- محمدي، غلام محمد، (١٩٨١)، الخصائص الاعتقادية والعبادية والأخلاقية للأمة المثالية من منظور القرآن الكريم، قم: المجمع العالي للقرآن والحديث.
- مصباح يزدي، محمد تقي، (٢٠٠٣)، فلسفة الأخلاق، طهران: منشورات أمير كبير.
- مطهري، مرتضى، (٢٠٠٤)، التربية والتعليم في الإسلام، الطبعة الحادية والأربعون، طهران: صدرا.
- مكارم الشيرازي، ناصر، (١٩٧٧)، الأخلاق في القرآن، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع).
- ملكي راد، محمود (٢٠٢٠). "المرجعية الصحفية للأخلاق الاجتماعية في انتظار ترسيخ رأس المال الاجتماعي"، مجلة إدارة المعرفة الإسلامية، العدد ٧، صص ١٠٦-١٢٦.
- ملكي راد، محمود، (٢٠٢٠)، «دراسة مجلة الأخلاق الاجتماعية للمنتظرين في تعزيز رأس المال الاجتماعي»، مجلة إدارة المعرفة الإسلامية، العدد ٧، صص ١٠٦-١٢٦.
- نجفپور، فهيمه (٢٠١٨). "أثار الصلاة على الأخلاق الفردية"، عدد خاص من المؤتمر الوطني حول الصلاة والتفوق الفردي والاجتماعي، صص ٤٨٣-٤٥٧.
- وجداني، فاطمة؛ علي بور، فاطمة، (٢٠٢٢)، «تبين الطبيعة الاجتماعية للتربية الروحية في الإسلام: استناداً إلى الأبعاد الاجتماعية للعبادة في رؤية آية الله جواد آمل»، الأخلاق الوحيانية، السنة ١٤، العدد ٣١.

Bibliography

The Holy Quran.

Nahjul-Balagha. [In Arabic]

Azarbajani, Masoud, (2017), Spiritual Education and Growth in Adolescence, Tehran: Akhlaq Al-Aqsa Publication. [In Persian]

Beheshti, Ahmad, (2011), Islam and the Education of Children, Tehran: Islamic Propaganda Organization Publications. [In Persian]

Davoodi, Mohammad, (2004), The Educational Life of the Prophet and the Ahl al-Bayt (AS), Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian]

Davoodi, Mohammad, (2006), "The Role of the Teacher in Religious Education", Seminary and University Bi-Quarterly, No. 3, pp. 6-19. [In Persian]

Etrat Doost, Mohammad; Nasiri, Omid; Ghiyati, Hadi (2019). "Thematic Network of Factors Creating Poverty in Islamic Society from the Verses of the Quran and Hadiths of the Ahlul Bayt", Scientific Bi-Quarterly of Quran and Hadith Studies, Issue 28. [In Persian]

Heydari, Kubra, (2006), The Role of Prayer in Life, Qom: Noor Al-Sajjad Publishing House. [In Persian]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali, (2016), Kamal al-Din and Tamam al-Naama, Tehran: Islamia Publications. [In Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokram, (1993), Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Fekr Publication. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdullah, (2006), Tasnim Commentary, edited by: Ahmad Moqaddasi, Qom: Esra Publication Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2007), Stages of Morality in the Quran, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2008), Secrets of Prayer, edited by: Ali Zamani Qomshehi, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2009), Society in the Quran, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2010), The Wise Quran from the Perspective of Imam Reza (AS), Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2011), Knowledge and Method of Worship, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2017), Interpretation of Man to Man, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdullah, (2019), The Source of the Fountain of Thought, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]

- Javadi Amoli, Abdullah, (2020), The Wisdom of Worship, Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
- Jazayeri, Mohammad Ali (2010), Islamic Ethics Lessons, Qom: Seminary Management Center Publications. [In Persian]
- KhodabandehLu, Mahdi, (2017), Analysis of the Relationship between Worship Commandments and Ethics and Education in the Quran, Qom: Islamic Education University. [In Persian]
- Komeyjeni, Rayhaneh, (2017), The relationship between religious rituals and moral and spiritual growth in the Holy Quran, Tehran: University of the Quran and Hadith. [In Persian]
- Kuleiny, Muhammad ibn Yaqub, (1984), Al-Kafi, Ali Akbar Ghaffari's research, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah, 5th edition. [In Arabic]
- Majlesi, Muhammad Baqir, (1987), Bihar al-Anwar al-Jama'ah for the news of the pure Imams, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser, (1977), Ethics in the Quran, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School (AS). [In Persian]
- Maleki Rad, Mahmoud, (2020), "The Journalistic Evidence of the Social Ethics of the Waiting People in Strengthening Social Capital", Islamic Knowledge Management Journal, Vol. 7, pp. 106-126. [In Persian]
- Malekirad, Mahmoud (2020). "The Journalistic Reference of Social Ethics of the Awaiting in Strengthening Social Capital", Islamic Knowledge Management Journal, Issue 7, pp. 106-126. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi, (2003), Philosophy of Ethics, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Mohammadi, Ghulam Muhammad, (1981), The characteristics of the belief, worship and morality of the desired people from the perspective of the Holy Quran, Qom: Supreme Quran and Hadith Society. [In Persian]
- Motahari, Morteza, (2004), Education and Training in Islam, 41st edition, Tehran: Sadra. [In Persian]
- Najafpour, Fahimah (2018). "The Effects of Prayer on Individual Ethics", Special Issue of the National Conference on Prayer, Individual and Social Excellence, pp. 457-483. [In Persian]
- Plato, (No date), Plato's Works, Translated by: Lotfi, Mohammad Hassan; Kaviani, Reza, Tehran: Saray-e-Alam. [In Persian]
- Poudineh Zaboli, Zeinab, (1991), Individual Ethics from the Perspective of Scholars, Tehran: Collection of Articles of the Eighth National Conference of Modern Studies and Research in the Field of Educational Sciences, Psychology and Counseling in Iran. [In Persian]

- Sanei, Seyyed Mahdi, (2000), A Research in Islamic Education and Training, Mashhad: Sanabad Publishing House. [In Persian]
- Sobhani, Jafar; Mohammad Rezaei, Mohammad, (2005), Islamic Thought, Qom: Maarif Publishing House. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (2005), Tafsir al-Mizan, Mousavi Hamedani, Seyyed Mohammad Baqir, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association. [In Persian]
- Tusi, Mohammad ibn Hassan, (2014), Al-Amali, Qom: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]
- Vejdani, Fatemeh; Alipour, Fatemeh, (2022), "Explanation of the Social Nature of Spiritual Education in Islam; Based on the Social Dimensions of Worship in the Viewpoint of Ayatollah Javadi Amoli", Revival Ethics, Vol. 14, Vol. 31. [In Persian]
- Zubeydi, Mohammad Morteza (No Date). The Bridal Crown from the Jewels of the Dictionary, Beirut: Scientific publications. [In Arabic]

The Hadith "Umirtu An 'Uqātil al-Nāsa..." Between the Misinterpretations of Detractors and Extremist Terrorists

Abdollah Gholami *, Omar Fares Hasan **

* Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Email: gholami@razi.ac.ir

orcid.org/0009-0005-9314-5720

** M.A. Student, Department of Theology, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran. (Corresponding Author)

Email: omerfares649@gmail.com

orcid.org/0009-0000-5684-2555

Abstract

This study examines the Prophetic hadith "Umirtu An 'Uqātil al-Nās Ḥattā Yashhadū 'An Lā 'Ilāha 'Illā Allāh...", which has been the subject of widespread controversy and misrepresentation from two directions. The first consists of critics who have used its apparent wording as a pretext to accuse Islam of violence and coercion, while the second consists of extremist groups that have relied on it to justify terrorism, excommunication (takfīr), and bloodshed. The core problem lies in the misunderstanding of the term "Uqātilu", which denotes defensive fighting or combat rather than killing, as well as in the generalization of the word "people" to all humanity, contrary to its historical context and Qur'anic indications. The study adopts a critical analytical methodology, drawing on authoritative hadith and exegetical sources and comparing the views of Sunni and Shi'i jurists, while also employing the historical method to understand the circumstances surrounding the hadith and relate it to Qur'anic texts such as the verse "Lā 'Ikrahā Fī al-Dīn." The study concludes that the hadith refers to fighting hostile polytheists who prevented the manifestation of religion, not to the indiscriminate killing of non-Muslims. It further argues that the inviolability of life and property is established merely through the declaration of the two testimonies of faith. The findings emphasize the necessity of judging people by outward appearances and leaving hidden intentions to God, demonstrate the invalidity of extremist interpretations, and highlight the harmony of the correct understanding with the values of peace, mercy, and the prohibition of arbitrary takfīr.

Keywords: al-Ḥadīth al-Nabawī (Prophetic Hadith), al-Muqāṭala (Combat), al-Taṭarruf al-Irhābī (Terrorist Extremism), al-Takfīr (Excommunication), al-Mushrikūn al-Muḥāribūn (Belligerent Polytheists), al-Qāḍihūn (Detractors).

Received: 6 October 2024

Revised: 29 October 2024

Accepted: 10 November 2024

Article type: Research Article

Publisher: Imam Sadīq University



DOI: 10.30497/isqh.2025.248317.1051

© The Author(s).

How to cite: Gholami, A. and Kamali, O. Fares (2024). The Hadith "I Have Been Commanded to Fight People..." Between the Misinterpretations of Detractors and Extremist Terrorists. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 195-224. doi: 10.30497/isqh.2025.248317.1051

<https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248317.1051>

حديث «أمرت أن أقاتل الناس...» بين ردّ القادحين وأخذ المتطرفين الإرهابيين

عبدالله غلامي*، عمر فارس حسن**

* أستاذ مساعد، قسم الإلهيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الرازي، کرمانشاه، إيران.

gholami@razi.ac.ir

أوركيد: ٥٧٢٠-٩٣١٤-٠٠٠٥-٠٠٠٩

** طالب ماجستير، قسم الإلهيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الرازي، کرمانشاه، إيران. (المؤلف المسؤول)

omerfares649@gmail.com

أوركيد: ٢٥٥٥-٥٦٨٣-٠٠٠٠-٠٠٠٩

الملخص

يتناول هذا البحث الحديث النبوي «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» الذي كان موضع جدل واسع وتحريف من جهتين: الأولى، القادحون الذين اتخذوا بظاهرة ذريعة لاتهام الإسلام بالعنف والإكراه، والثانية، الجماعات المتطرفة التي استندت إليه لتبرير الإرهاب والتكفير وسفك الدماء. وتكمن المشكلة في الفهم الخاطئ للفظ «أقاتل» الذي يعني المقاتلة الدفاعية لا القتل، وكذلك في تعميم لفظ «الناس» على جميع البشر أخلاقاً للسياق التاريخي والدلالات القرآنية. اعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي، بالرجوع إلى المصادر الحديثية والتفسيرية الموثوقة، والمقارنة بين آراء فقهاء السنة والشيعة، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي لفهم أسباب ورود الحديث وربطه بالنصوص القرآنية مثل آية «لا إكراه في الدين». وقد خلصت الدراسة إلى أن المقصود بالحديث مقاتلة المشركين المحاربين المانعين من إظهار الدين، لا قتل غير المسلمين مطلقاً، وأن عصمة الدماء والأموال تتحقق بالنطق بالشهادتين فقط. وتؤكد النتائج على ضرورة الحكم بالظاهر، وترك السرائر إلى الله، وبطلان فهم المتطرفين، مع إبراز انسجام الفهم الصحيح مع قيم السلم، والرحمة، وحرمة التكفير العشوائي.

المفردات الرئيسية

الحديث النبوي، المقاتلة، التطرف الإرهابي، التكفير، المشركون المحاربون، القادحون.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ القبول: ١٠ تشرين الثاني ٢٠٢٤

تاريخ المراجعة: ٢٩ تشرين الأول ٢٠٢٤

تاريخ الوصول: ٦ تشرين الأول ٢٠٢٤

[10.30497/isqh.2025.248317.1051](https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248317.1051)



الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: الغلامي، عبدالله وكماي، عمر. (٢٠٢٤). حديث «أمرت أن أقاتل الناس...» بين ردّ القادحين وأخذ المتطرفين الإرهابيين». *الدراسات البيئية في القرآن والحديث*، ٢(٢)، ١٩٥-٢٢٤. doi: 10.30497/isqh.2025.248317.1051

doi: 10.30497/isqh.2025.248317.1051 . ٢٢٤-١٩٥، (٢)، ٢٢٤-١٩٥

<https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248317.1051>

١.١ المقدمة

يبين النبي (ص) في حديث: «أمرت أن أقاتل النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» (البخاري، ٢٠٠١: ١٤/١؛ مسلم، د. ت: ١/٥٣؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٦٨/٢٤٢؛ النوري، ١٩٨٧: ١٨/٢٠٦؛ ابن الأثير، ٢٠٠٥: ٥/١٤١؛ السيوطي، د. ت: ١/٢٤)، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِمَقَاتِلَةِ الْمُشْرِكِينَ الْمُحَارِبِينَ وَالْوَاقِفِينَ أَمَامَ الدَّعْوَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ الَّذِينَ أُذِنَ لِلَّهِ فِي قِتَالِهِمْ، بِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة/١٩٠) حَتَّى يَشْهَدُوا بِالْوَحْدَانِيَّةِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَبِأَنَّ مُحَمَّدًا (ص) رَسُولُهُ وَنَبِيِّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ فِي أَمْوَالِهِمْ الزَّكَاةَ، وَمَا دَلَّ عَلَى مَا قُلْنَا، هُوَ الْحَدِيثُ الْمَذْكُورُ أَعْلَاهُ؛ فَإِذَا فَعَلُوا هَذِهِ الْأُمُورَ الْمَذْكُورَةَ، أَصْبَحَتْ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ مَعْصُومَةً وَمَحْفُوظَةً إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، فَلَا يَجُزُّ قَتْلُهُمْ إِلَّا إِذَا ارْتَكَبُوا جَرِيمَةً أَوْ جِنَايَةً يَسْتَحِقُّونَ عَلَيْهَا الْقِتْلَ شَرَعًا كَقِتْلِ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ؛ فَيُقْتَلُ الْقَاتِلُ قِصَاصًا، وَيُقْتَلُ الْمُرْتَدُّ وَالزَّانِي الْمُحْصَنُ حُدًّا، ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَتَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى جَسَدَهُمْ؛ وَيَجَازِيهِمْ عَلَى مَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْإِيمَانِ أَوْ الْكُفْرَانِ، فَيُثَبِّبُ الْمُؤْمِنَ الْمُخْلِصَ، وَيُعَاقِبُ الْمُتَنَافِقَ الْمُفْلِسَ، وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا الظَّاهِرُ.

وهذا الحديث يعتبر قاعدة مهمة من قواعد الدين: فقال ابن دقيق العيد: «هذا حديث عظيم، وقاعدة من قواعد الدين» (ابن دقيق العيد، ٢٠٢٠: ٥٣). وقال ابن حجر الهيتمي: «هو حديث عظيم مشتمل من قواعد الدين على مهماتها» (الهيتمي، ٢٠٠٧: ١١٤). قال المناوي -مبيناً كون الحديث من قواعد الدين-: هذا الحديث عظيم: ينص على قواعد الدين وأصوله، من توحيد الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والجهاد في سبيله، وإقامة باقي واجبات الإسلام، كما ينص على حرمة دم المسلم وماله (ناظم سلطان، ٢٠٠٩: ٩٦). فلأهمية المسألة وخطرها اختار الباحثان عنوان المقال: حديث «أمرت أن أقاتل الناس...»، بين ردّ القادحين، وأخذ المتطرفين الإرهابيين.

١-١. ضرورة البحث

والذي جعلنا أن نرى ضرورة كتابة البحث في العنوان السابق هو:

- أن المتطرفين والإرهابيين يحرفون معنى هذا الحديث لتبرير إجرامهم باسم الدين فيستحلون به دماء المسلمين وغير المحاربين من الكفار وأموالهم.

- أن أعداء الإسلام والقادحين يعترضون بهذا الحديث على دين الإسلام حتى والنبى (ص) أحياناً بأن هذا الدين دين القتل والعنف والإكراه.

- أن جمعا من المسلمين السذج يُخدَعُونَ بالفرقتين فريق بالفرقة الأولى وفريق بالفرقة الثانية.

- أن عدم الفهم الصحيح للحديث لاسيما كلمة «أقاتل» كان سببا لانحراف المنحرفين.

- أن النبى (ص) اكتفى بهذا القدر ولم يشترط علينا أن نشق قلب المقرين بما في الحديث حتى نطلع على ما في قلوبهم هل هم مخلصون صادقون فيه أم لا؟

٢-١. أسئلة البحث

١. ما هو المعنى المراد من الحديث الشريف وفقاً لشرح علماء الحديث المعتمدين؟

٢. هل الحديث المذكور صحيح ومتفق عليه بين المسلمين، وهل يمكن الاستناد إليه في استنباط الأحكام الشرعية؟

٣. هل الأمر بالقتال في الحديث يشمل جميع الناس أم أنه مخصص للمشركين المحاربين الذين يمنعون إظهار دين الله؟

٤. ما هي الأدلة الشرعية التي تؤكد أن الواجب هو قبول الأعمال الظاهرة وترك سرائر الناس لله، وكيف يمكن الرد على شبهات الإرهابيين المتطرفين في هذا السياق؟

٥. هل يوجد تعارض بين هذا الحديث والنصوص الشرعية الأخرى التي تدل على عدم الإكراه في الدين وضرورة الرحمة؟

٣-١. أهمية المقال

يتميز هذا المقال بما له من أهمية لا يمكن الإغفال عنها، كونه يُصجِّح الفهم الخاطئ لحديث «أمرت أن أقاتل الناس...»، ويرد على شبهات المشككين والمتطرفين الذين يُحرِّفون النصوص. كما يكشف انحراف الجماعات الإرهابية في تفسيرها، معتمداً على مصادر موثوقة من علماء السنة والشيعية.

بالإضافة إلى ذلك، يؤكد على قيم السلام والتعايش، ويحذّر من مخاطر التكفير العشوائي، مما يجعله مرجوياً في أن يكون مُطالِعاً مفيداً للقارئ، ووسيلة لتوعية المجتمع.

٤-١. أهداف البحث

يُرَكِّزُ هذا البحث على بيان المعنى المراد في الحديث المكتوب عليه المقال، وفقا لقول فرسان الميدان من علماء الحديث، ويكون إجمال ذلك فيما يلي:

١. تعيين المراد بالحديث الشريف، نقلا عن كتب شروح الحديث المعول عليها.
٢. أن هذا الحديث صحيح، ومتفق عليه من المسلمين، وليس على نسبته إلى رسول الله (ص) غبار، فلا يكون مردوداً، وبالتالي يكون استنباط الأحكام منه مقبولا.
٣. التأكيد على أن الأمر بقتال الناس في الحديث، ليس كما يقوله القادحون، من أنه أمر بقتل جميع الناس ما عدا المسلمين، بل بمقاتلة المشركين المحاربين المانعين من إظهار دين الله تعالى .
٤. أن الواجب علينا قبول الأعمال الظاهرة، والحكم بما يقتضيه الظاهر، وأن أمور سرائر الناس إلى الله تعالى، وبهذا نردُّ شبهات الإرهابيين المتطرفين، المعلنين الجهاد ضد غير المسلمين جميعا، بل والمسلمين المخالفين لانحرافاتهم.
٥. نفي التعارض بين هذا الحديث والنصوص الشرعية الأخرى التي تدل على عدم الإكراه والإجبار في الدين، والرحمة التي أرسل بها النبي الكريم.

١-٥. منهجية البحث

اعتمد البحث على:

١. المنهج التحليلي لتفكيك ألفاظ الحديث ودلالاتها.
٢. المنهج النقدي لردّ الشبهات وتقييم الأدلة.
٣. المنهج الاستقرائي لربط الحديث بالنصوص الشرعية وسياقه التاريخي.
٤. المنهج المقارن بين آراء المذاهب الإسلامية.

٢. الأسس النظرية للبحث

١-٢. الدراسات السابقة

نظراً لأهمية حديث «أمرت أن أقاتل الناس» المحورية وكونه من قواعد الدين، فقد تناول عدد من الباحثين الحديث بالدراسة والتحليل من زوايا متعددة، إلا أن أعمالهم لم تُغطِّ جميع الجوانب، ويمكن عرض أبرز هذه الدراسات وفقاً للغات كالاتي:

لؤي علي (٢٠٢٢): ركزت دراسته على تحليل فهم التنظيمات المتطرفة للحديث، مستنداً إلى تقارير مرصد الأزهر، لكن دراسته غفلت عن الرد على شبهات الملحدين والعلمانيين بشكل مفصل ولم يتعرض لأحاديث خطر التكفير، كما لم يرتب بحثه في مباحث مستقلة وواضحة.

خالد عبد العليم متولي (٢٠١٧): ردّ على الشبهات التي أثارها العلمانيون والملحدون حول الحديث، دون بيان توظيف المتطرفين للحديث في استباحة الدماء.

حسين عبد الحكم خليل كريم (٢٠٢١): ركّز على الرد على الطاعنين في صحة الحديث ودلالته، مع عرض مختصر لنتائج بحثه، وانصب أكثر على تحليل شخصيات الطاعنين.

أبو الفضل قاسمي (بالفارسية): فنّد فهم التكفيريين للحديث من خلال روايات الصحيحين، مؤكّداً على قاعدة الحكم بالظاهر ورفض العنف ضد غير المحاربين.

أميد صالح (بالفارسية): حلّل الحديث تاريخياً وفقهياً، وسلط الضوء على خطأ فهم المتطرفين للسياق النبوي، مشدّداً على أن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة تسبق مرحلة القتال.

محسن قاسم پور ومحمد شيرين كار (بالفارسية): ناقشا الحديث سنّداً ودلالة، وبيّنا أن الحروب النبوية كانت دفاعية، وأكّدا على غياب الحديث في أكثر مصادر الحديث الشيعية المشهورة.

David Cook (2005, English): تناول في كتابه Understanding Jihad الإشكالات المثارة حول نصوص القتال في الإسلام، ومن ضمنها حديث «أمرت أن أقاتل الناس...»، وأشار إلى خطورة القراءة المتطرفة للنصوص دون مراعاة السياق التاريخي والتفسيرات التقليدية.

يمكن الإشارة إلى عنصر التجديد في المقالة بأن هذا البحث يتميز عن غيره بجمعه بين الرد على القادحين والمتطرفين معاً، مع توضيح الفرق بين المقاتلة والقتل، وتحديد المقصود بـ«الناس» في الحديث. كما اعتمد على تفسير علمي دقيق للحديث استناداً إلى القرآن والسنة وأقوال علماء السنة والشيعية، محذراً من خطورة التكفير، ومؤكّداً على أن الإسلام دين يسعى لإقرار السلام والرحمة وينبذ العنف والإكراه.

٢-٢. تمهيد للفصول الفرعية

ينقسم نص المقالة بعد ذلك إلى مباحث رئيسة تشمل: السياق التاريخي لورود الحديث في غزوة خيبر. وأقوال الشراح في حديث المقال وتحليل ألفاظه ودلالاتها وأقوال فقهاء الفريقين (السنة والشيعية) والرد على القادحين المعترضين وتخطئة فهم المتطرفين للحديث.

٣. البحث والتحليل

١-٣. السياق التاريخي لورود الحديث في غزوة خيبر

إن معرفة سبب الحديث يعين على فهمه على الوجه الصحيح، كمعرفة سبب النزول للآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب. فننقل سبب ورود هذا الحديث لعله يسهم في فهمه.

لما طال الحصار في يوم خيبر؛ لأنهم حاصروا خيبر مدة فلم تفتح عليهم، وصار بينهم وبين اليهود قتال، فقال في بعض الأيام عليه الصلاة والسلام: «لَأُعْطِينَ هَذِهِ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ» ... فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَأَعْطَاهُ إِيَّاهَا، -الراية- «وَقَالَ: امْشِ، وَلَا تَلْتَفِتْ، حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيْكَ» ...، ولما صرخ الإمام وطلب الإرشاد من النبي ليبين له على ماذا يقاتل الناس فقال (ص): «قَاتِلُهُمْ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ مَنَعُوا مِنْكَ دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» (القشيري النيشابوري، د. ت: ٤ / ١٨٧١؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٣٩ / ١٢؛ المازندراني، ٢٠٠٨: ١٢ / ٤٩٤).

وروى الحاكم في المستدرک وغيره حديث الراية، عندما أعطى الرسول الراية لعلي (ع) يوم فتح خيبر، وعقد له، ودفع إليه الراية. فقال علي: يا رسول الله، علام أقاتلهم؟ فقال: على أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وإني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد حقنوا متي دماءهم وأموالهم إلا بحقهما، وحسابهم على الله عز وجل. قال: فلقبهم، ففتح الله عليه (الحاكم، ١٩٩٠: ٣ / ٤٠؛ الحسيني، د. ت: ٣٦٣ / ١)

٢-٣. أقوال الشراح في الحديث وتحليل ألفاظه ودلالاتها

أ. أقوال الشراح في الحديث، قال ابن حجر شارحاً قوله (ص): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا لا إله إلا الله» يعترفوا بكلمة التوحيد، أي يسلموا، أو يخضعوا لحكم الإسلام إن كانوا أهل كتاب، يهودا أو نصارى. ولما لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر غير الله سبحانه، فالأمر له في الحديث، الدال عليه، «أمرت» هو الله سبحانه، ليس غير. (العيني، د. ت: ٨ / ٢٤٥). وقياسه في الصحابي إذا قال أمرت فألغى أمرني رسول الله (ص)، ولا يحتمل أن يريد أمرني صحابي آخر لأنهم من حيث إنهم مجتهدون لا يحتجون بأمر مجتهد آخر، وإذا قاله التابعي أحتمل. والحاصل أن من اشتمر بطاعة رئيس إذا قال ذلك فهم منه أن الأمر له هو ذلك الرئيس. ومقاتلة الناس المأخوذ من «أن أقاتل الناس» من العام الذي أريد به الخاص (القسطلاني، ٢٠٠٢: ١ / ١٠٨).

فَأَكْثُرُ الشُّرَاحِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ عَبْدَةُ الْأَوْثَانِ دُونَ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يُرْفَعُ عَنْهُمْ السَّيْفُ إِلَّا بِالْإِفْرَارِ بِنُبُوءَةِ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَوْ إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ، وَيُؤَيِّدُهُ رَوَايَةُ النَّسَائِيِّ: «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ» (القاري، ٢٠٠٢: ٨٠ / ١).

جُعِلَتْ غَايَةُ الْمُقَاتَلَةِ وَجُودَ مَا ذُكِرَ بَعْدَ «حَتَّى يَشْهَدُوا»، فَمُقْتَضَاهُ أَنَّ مَنْ شَهِدَ وَأَقَامَ وَآتَى عُصِمَ دَمُهُ وَلَوْ جَحَدَ بَاقِيَ الْأَحْكَامِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ الشَّهَادَةَ بِالرِّسَالَةِ تَتَضَمَّنُ النَّصِيبَ بِمَا جَاءَ بِهِ، مَعَ أَنَّ نَصَّ الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُهُ «إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ» يَدْخُلُ فِيهِ جَمِيعُ ذَلِكَ. وَبَيْنَ فِعْلِ الصَّلَاةِ، وَإِقَامَتِهَا فَرْقٌ، وَلِذَا لَمْ يَقُلْ (ص): «وَيُؤَيِّمُوا الصَّلَاةَ» أَي: يُدَاوِمُوا عَلَى الْإِثْبَانِ بِهَا بِشُرُوطِهَا، مِنْ قَامَتِ السُّوقُ إِذَا تَفَقَّتْ، - رَاجَتْ تِجَارَتُهَا - وَقَامَتِ الْحَرْبُ إِذَا اشْتَدَّ الْقِتَالُ، أَوْ الْمُرَادُ بِالْقِيَامِ الْأَدَاءُ - تَغْيِيرًا عَنِ الْكُلِّ بِالْجُزْءِ - إِذْ الْقِيَامُ بَعْضُ أَرْكَانِهَا. وَالْمُرَادُ بِالصَّلَاةِ، الْمَفْرُوضُ مِنْهَا.

وَقَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعَيْدِ فِي شَرْحِ الْعُمْدَةِ: «لَا يَلْزَمُ مِنْ إِبَاحَةِ الْمُقَاتَلَةِ إِبَاحَةُ الْقَتْلِ لِأَنَّ الْمُقَاتَلَةَ مُفَاعَلَةٌ تَسْتَلْزِمُ وَفُوعَ الْقِتَالِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَلَا كَذَلِكَ الْقَتْلُ». وَحَكَى الْبَيْهَقِيُّ عَنِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «لَيْسَ الْقِتَالُ مِنَ الْقَتْلِ بِسَبِيلٍ، فَدَى يَجَلَّ قِتَالُ الرَّجُلِ وَلَا يَجَلَّ قَتْلُهُ». وَإِبْتَاءُ الزَّكَاةِ الَّذِي جَعَلَ بَعْضًا مِنْ غَايَةِ الْمُقَاتَلَةِ، بِقَوْلِهِ: «وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ»: لَا يَكُونُ إِلَّا مَفْرُوضَةً، وَفِيهِ دَلِيلٌ لِقِتَالِ مَا نَعِيَهَا، وَلَا نِزَاعَ فِيهِ، وَمِنْ ثَمَّ قَاتَلَهُمُ الصِّدِّيقُ، وَأَجْمَعَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ. (ينظر المصدر السابق: ٨٠ / ١).

وعبر النبي (ص) عما بعضه قول، بالفعل، «فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ» وذلك إمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيْبِ، وَإِمَّا عَلَى إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْأَعْمَى، إِذْ الْقَوْلُ فِعْلُ اللَّسَانِ. وَمَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ (ص): «عَصَمُوا» حَفْظُوا وَمَنَعُوا، وَأَصْلُ الْعِصْمَةِ مِنَ الْعِصَامِ وَهُوَ الْخَيْطُ الَّذِي يُسَدُّ بِهِ فَمَّ الْقِرْبَةِ لِيَمْنَعَ سَيْلَانَ الْمَاءِ. «مَيِّ دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ»، فَلَا تُهْدَرُ دِمَاؤُهُمْ وَلَا تُسْتَبَاحُ أَمْوَالُهُمْ بَعْدَ عِصْمَتِهِمْ بِالْإِسْلَامِ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ. وَلِلْعِصْمَةِ الْمَأْخُوضَةِ مِنَ «عَصَمُوا»، مَسْتثنَى، فَلِذَلِكَ أَتَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ، وَقَالَ: «إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ» أَي: إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ لَا يَجُوزُ إِهْدَارُ دِمَائِهِمْ وَاسْتِبَاحَةُ أَمْوَالِهِمْ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ مِنْ اسْتِيفَاءِ قِصَاصِ نَفْسٍ أَوْ طَرْفٍ، إِذَا قُتِلَ أَوْ قُطِعَ، وَمِنْ أَخْذِ مَالٍ إِذَا غُصِبَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْحُقُوقِ الْإِسْلَامِيَّةِ، كَقَتْلِ لِنَحْوِ زَنَا مُحْصَنٍ، وَقَطْعِ لِنَحْوِ سَرْقَةٍ، وَتَغْرِيمِ مَالٍ لِنَحْوِ إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ الْمُحْتَرَمِ» (المصدر نفسه، ٨١ / ١).

وليست كلمة على الواردة في الحديث، «وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» دالة على الوجوب، بل ذلك على سبيل التشبيه، أي هُوَ كَالْوَجِبِ عَلَى اللَّهِ فِي تَحْقِيقِ الْوُقُوعِ، وَذَلِكَ أَنْ لَفْظَةَ «عَلَى» مَشْعُورَةٌ بِالْإِجَابِ فِي عَرَفِ الْإِسْتِعْمَالِ، وَلَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ شَيْءٌ، وَكَأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يُقَالَ: وَحَسَابُهُمْ لِلَّهِ أَوْ إِلَى اللَّهِ.

(العيبي، بدر الدين، د. ت: ١/ ١٨١). فُتْرِكُ مُقَاتَلَتُهُ وَلَا يُفْتَشُّ بِاطْنُهُ هَلْ هُوَ مُخْلِصٌ أَمْ لَا فَإِنْ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ وَحِسَابُهُ عَلَيْهِ (القسطلاني، ١٩٠٥: ١٠/ ٨٢).

فَأَمَعَى: أَنْ أُمُورَ سِرَائِرِهِمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. وَالنَّبِي (ص) إِنَّمَا حَكَمَ عَلَى الظَّاهِرِ، وَالوَاجِبَ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ بِالظَّاهِرِ فَنَعَامِلَهُمْ بِمَقْتَضَى ظَوَاهِرِ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ. وَفِيهِ ذَلِيلٌ عَلَى قَبُولِ الْأَعْمَالِ الظَّاهِرَةِ وَالْحُكْمِ بِمَا يَفْتَضِيهِ الظَّاهِرُ. وَيُؤَخَذُ مِنْهُ تَرْكُ تَكْفِيرِ أَهْلِ الْبِدْعِ الْمُقَرَّنِينَ بِالتَّوْحِيدِ الْمُتَّزِمِينَ لِلشَّرَائِعِ، وَقَبُولِ تَوْبَةِ الْكَافِرِ مِنْ كُفْرِهِ، مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلِ بَيْنِ كُفْرِ ظَاهِرٍ أَوْ بَاطِنٍ.

إِنْ إقْرَارِ النَّاسِ بِالشَّهَادَتَيْنِ يَكُونُ سَبَبًا لِعَدَمِ الْمَطَالِبَةِ بِمَا يَسْتَسِرُّونَ بِهِ فَقَطْ، دُونَ مَا يَخْلُونَ بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْهِمْ فِي الظَّاهِرِ، فَإِنَّهُمْ إِذَا أَخْلَوْا بِشَيْءٍ مِنْهُ يَطَالِبُونَ بِمَوْجِبِهِ، فَقَالَ الْمَجْلِسِيُّ: وَقَوْلُهُ: «وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» مَعْنَاهُ فِيمَا يَسْتَسِرُّونَ بِهِ، دُونَ مَا يَخْلُونَ بِهِ، مِنَ الْأَحْكَامِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْهِمْ فِي الظَّاهِرِ، فَإِنَّهُمْ إِذَا أَخْلَوْا بِشَيْءٍ مِمَّا يَلْزِمُهُمْ فِي الظَّاهِرِ يَطَالِبُونَ بِمَوْجِبِهِ (المجلسي، ١٩٨٢: ٦٨/ ٢٤٢). وَقَالَ النَّوَوِيُّ: قَالَ الْخَطَّابِيُّ... فَبَيْنَهُ أَنْ مَنْ أَظْهَرَ الْإِسْلَامَ وَأَسْرَرَ الْكُفْرَ قَبْلَ إِسْلَامِهِ فِي الظَّاهِرِ وَهَذَا قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ (النووي، ٢٠٠٣: ١/ ٢٠٦). فَإِنْ قِيلَ: مُقْتَضَى الْحَدِيثِ قِتَالُ كُلِّ مَنْ أَمْتَنَعَ مِنَ التَّوْحِيدِ، فَكَيْفَ تَرَكَ قِتَالَ مُؤَدِّي الْجَزِيَّةِ وَالْمُعَاهِدِ؟ فَالْجَوَابُ مِنْ أَوْجِهٍ:

أَحَدُهَا: دَعَاؤُ النَّسْخِ بِأَنْ يَكُونَ الْإِذْنُ بِأَخْذِ الْجَزِيَّةِ وَالْمُعَاهَدَةِ مُتَأَخِّرًا عَنِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ، بِدَلِيلِ أَنَّه مُتَأَخَّرٌ عَنِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» (التوبة/ ٥).

ثَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَامِّ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ الْخَاصَّ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالنَّاسِ فِي قَوْلِهِ «أَقَاتِلِ النَّاسَ» أَيُّ: الْمُشْرِكِينَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ رِوَايَةُ النَّسَائِيِّ بِلَفْظِ «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلِ الْمُشْرِكِينَ».

ثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِمَا ذُكِرَ مِنَ الشَّهَادَةِ وَغَيْرِهَا التَّعْبِيرُ عَنِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَإِذْعَانِ الْمُخَالِفِينَ، فَيَحْصُلُ فِي بَعْضِ بِالْقَتْلِ وَفِي بَعْضِ بِالْجَزِيَّةِ وَفِي بَعْضِ بِالْمُعَاهَدَةِ.

رَابِعُهَا: أَنْ يُقَالَ الْغَرَضُ مِنْ صَرْبِ الْجَزِيَّةِ إِضْطِرَّارُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَسَبَبُ السَّبَبِ سَبَبٌ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: حَتَّى يُسَلِّمُوا أَوْ يَلْتَزِمُوا مَا يُؤَدِّيهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَهَذَا أَحْسَنُ...، وَاللَّهُ أَعْلَمُ (العسقلاني، ١٩٥٩: ٧٧/ ١).

ب. تحليل ألفاظ الحديث ودلالاتها: بين المقاتلة والقتل فرق كبير

-الفرق اللغوي بين «أقاتل» و«أقتل»: إن لفظ الحديث «أقاتل» وليس أقتل، فأقاتل من المقاتلة - للمشاركة- بين اثنين أو أكثر، وتستلزم وجود طرفين يقاتل بعضهم البعض، قال ابن المنظور «القتال الذي هو من المقاتلة والمحاربة بين اثنين» (ابن منظور، ١٩٩٣: ١١/ ٥٤٩). أما أقتل فلا

تفيد نفس المعنى، ولا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل، بل يمكن وقوع المقاتلة دون حدوث القتل «وَقَدْ أَطْنَبَ ابْنُ دَقِيقِ الْعَيْدِ فِي شَرْحِ الْعُمْدَةِ فِي الْإِنْكَارِ عَلَى مَنْ اسْتَدَلَّ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَلَى ذَلِكَ، وَقَالَ: لَا يَلْزَمُ مِنْ إِبَاحَةِ الْمُقَاتَلَةِ إِبَاحَةُ الْقَتْلِ؛ لِأَنَّ الْمُقَاتَلَةَ مُفَاعَلَةٌ تَسْتَلْزِمُ وَقَعَ الْقِتَالِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَلَا كَذَلِكَ الْقَتْلُ، وَحَكَى الْبَيْهَقِيُّ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «لَيْسَ الْقِتَالُ مِنَ الْقَتْلِ بِسَبِيلٍ، فَقَدْ يَحِلُّ قِتَالُ الرَّجُلِ وَلَا يَحِلُّ قَتْلُهُ»، (العسقلاني، ١٩٥٩: ١/٧٦). وقال الشيخ الشعراوي في تفسيره «أي لا يقاتل مسلم من لم يقاتله ولا يعتدي»، (الشعراوي ١٩٩٧: ٢/٨٢٢). فالأمر كان بقتال من يقاتلنا أي بالقتال لا بالقتل وبقتال من يقاتلنا ويمنع من إظهار ديننا لا بقتال المشركين كلهم.

وجاء في صفحة «مركز الأبحاث العقائدية» سؤال، وهو أنه: كيف يمكن التوفيق بينه -حديث- «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...»- وبين قول الله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (البقرة/ ٢٥٦)؟ فأجيب بما هذا مختصره: يمكن الجمع بين هذا الحديث المذكور والآية الكريمة بالشكل التالي: إن المراد من قوله (ص): «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا...» أي: الذين يقاتلونهم (ص) وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا... وأنت تعلم أن رسول الله (ص) لم يقاتل أهل خيبر إلا بعد أن حاربوه، وغالوا للإسلام الغوائل، وسعوا فساداً في الأرض. بل إن القرآن الكريم رخص للمسلمين أن يُحْسِنُوا وَيُكْرِمُوا مَنْ لَمْ يِقَاتِلُوهُمْ فِي الدِّينِ، وَلَمْ يَخْرُجُوهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ؛ فَقَالَ تَعَالَى: «لَا يَهْرَبُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنة/ ٨).

وبعد ما قال الإمام علي: يا رسول الله أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ قال: «انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه فوالله لئن يهد الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم»، مع أن النبي (ص) لم يقاتل أهل خيبر إلا بعد أن حاربوه، وغالوا للإسلام الغوائل، وسعوا فساداً في الأرض (المازندراني، ٢٠٠٨: ١٢/٤٩٤؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٣٩/١٢؛ النمازي، ب. ت: ٣/١٠؛ البحراني، ب. ت: ١/٢٨٧).

ج. كلمة الناس لم تَبَقَّ على عمومها الظاهر

إن كلمة الناس وإن كانت عامةً بحسب الأصل إلا أنها يراد بها الخاص هنا، وليس قولنا هذا بغريب، فقد جاءت كلمة الناس في عدة آيات من القرآن الكريم، ويراد بها بعضهم بداهةً، منها: قول الله عز وجل عن عيسى (ع): «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمُهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران/ ٤٦)، ولم يكلم عيسى (ع) كل الناس بل كلم من اتهموا أمه مريم بالزنى ظلماً وزوراً. وقوله سبحانه: «أَمْ يَحْسُدُونَ

النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء/ ٥٤) يقول المفسر ابن كثير في تفسيره: «يَعْنِي بِذَلِكَ: حَسَدُهُمْ النَّبِيَّ (ص) عَلَى مَا رَزَقَهُ اللَّهُ مِنَ النَّبُوءِ الْعَظِيمَةِ، وَمَنْعَهُمْ مِنْ تَصْديقِهِمْ إِيَّاهُ (ص) حَسَدُهُمْ لَهُ؛ لِكَوْنِهِ مِنَ الْعَرَبِ وَلَيْسَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (ابن كثير، ١٩٩٩ م: ٢/ ٢٩٦). فظهر لنا أن لفظ الناس لا يراد به العموم دائما، وقد أكّد العلماء أن المقصود بـ«الناس» في الحديث، المشركون المحاربون المانعون من إظهار دين الله، لا أهل الكتاب، فقال الحافظ ابن حجر ذاكراً للأوجه التي يُوجَّه بها ظهور عموم كلمة «الناس» في الحديث: ...أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَامِّ الَّذِي أُريدَ بِهِ الْخَاصُّ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالنَّاسِ فِي قَوْلِهِ «أُقَاتِلِ النَّاسَ» الْمُشْرِكِينَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ رِوَايَةُ النَّسَائِيِّ بِلَفْظِ «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ».

وقال ابن تيمية: «وَقَوْلُ النَّبِيِّ (ص): «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ»؛ مُرَادُهُ قِتَالُ الْمُحَارِبِينَ الَّذِينَ أَدَانَ اللَّهُ فِي قِتَالِهِمْ، لَمْ يَرِدْ قِتَالُ الْمُعَاهِدِينَ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَفَاءِ عَهْدِهِمْ» (ابن تيمية، ١٩٩٦: ١٩/٢٠). وقال في موضع آخر: «الْقِتَالُ هُوَ لِمَنْ يِقَاتِلُنَا إِذَا أَرَدْنَا إِظْهَارَ دِينِ اللَّهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (البقرة/ ١٩٠؛ ابن تيمية، ١٩٩٦: ٢٨/ ٣٥٤). فالذين أُمرَ رسولُ الله (ص) والمسلمون بمقاتلتهم في الآية هم كفار مكة وحلفاؤهم الذين لم يرضوا بتهجير رسول الله (ص) والمسلمين فقط بل أرادوا أن لا يكون لهم مكان يستريحون فيه في أرض الله الواسعة.

وقد حذّر رسولُ الله (ص) المسلمين من قتل المعاهد وجعلهُ سبباً لعدم دخول الجنة والبعد منها بحيث لا يراح القاتل ولا يجد راحتها، فعبدالله بن عمرو بن العاص: قال: قال رسول الله (ص): «مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا يَوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا» (البخاري، ٢٠٠١: ٩٩/٤؛ السيوطي، ٦٣٠/٢؛ المحمدي الري شهري، د. ت: ٢١٨/١).

فلم يأمر الله نبيّه (ص) بقتل الناس والمشركين كلهم بل أمره بمقاتلة المشركين المحاربين من الناس المانعين من إظهار دين الله، ومعلوم لدى الجميع أنّ النبي (ص) قبِلَ التعددية في المدينة وكتب الصحيفة، وفي فتح مكة عَقِيَ عَمَنَ أَخْرَجُوهُ مِنْهَا وَهَجَّرُوهُ وَالْمُسْلِمِينَ إِلَى شِعْبِ أَبِي طَالِبٍ ثُمَّ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ فَقَالَ هَذَا الرَّسُولُ (ص) الَّذِي أَرْسَلَ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ بَعْدَ كُلِّ ذَلِكَ: «أَذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطَّلَاقُ». وَلَمْ يُكْرِهْ أَحَدًا عَلَى الْإِسْلَامِ، فَدَخَلُوا فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا. فَهَلْ كَفَاكُمْ ذَلِكَ؟!.

ولنا في هذا المبحث شيء آخر جدير بالذكر وهو أن الأمر لم يرد بصيغة الجمع مثل «أمرتكم» أو «أمركم» أو «أمرنا» بل جاء بصيغة الواحد والمتكلم «أمرت» الذي استنبط منه بعض العلماء الدلالة على أن هذا الأمر برسول الله (ص) منه تعالى خاص به (ص) ولا يتعداه إلى غيره من أمته، نظيره قوله تعالى: «وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ» (الزمر/ ١٢)؛ حيث قال فيه ابن الزبير الغرناطي: أمر خاص به، ولا يشركه فيه غيره، ونظير هذا قوله: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ» (الأنعام/ ١٤؛ الغرناطي، ٢٠٠٧: ٢/ ٤٢٥). فإنهم لما حكموا بأن الأمر خاص برسول الله قالوا: إن الأمر توجه إليه من حيث كونه إماما لا من حيث إنه رسول أو نبي وأوضح ذلك القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام».

٣-٣. أقوال فقهاء الفريقين (السنة والشيعة)

أولا: أقوال فقهاء أهل السنة في الحديث: اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ الْمُسْلِمُونَ دَارَ الْحَرْبِ فَحَاصَرُوا مَدِينَةً أَوْ حَصَنًا دَعَا الْكُفَّارَ إِلَى الْإِسْلَامِ؛ لِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ (رض): مَا قَاتَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمًا حَتَّى دَعَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوا كَفُّوا عَنْ قِتَالِهِمْ لِحُصُولِ الْمُتَّفُؤُدِ، وَقَدْ قَالَ (ص): «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ...» (البخاري، ٢٠٠٢: ١/ ١٤؛ مسلم، د. ت: ٥٣/ ١؛ المجلسي، ١٩٨٢: ٦٨/ ٢٤٢؛ النوري، ١٩٨٨: ١٨/ ٢٠٦؛ ابن الأثير، ٢٠٠٥: ٥/ ١٤١؛ السيوطي، د. ت: ١/ ٢٤؛ مجموعة من المؤلفين، ٢٠٠٦: ١٦/ ١٤٣).

ومن أسلم وله مال وأرض، فهما له ولا يُؤخذ منه فقال ابن أبي العز الحنفي شارحاً قول المصنف صاحب كتاب الهداية: «من أسلم على مال فهو له»: أخرجه البيهقي وضعفه، ولكن قد جاء معناه في الصحيحين من حديث...: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ...» وروى أحمد وأبو داود...: «أن قوماً من بني سليم فروا عن أرضهم حين جاء الإسلام فأخذتها، فأسلموا فخاصموني فيها إلى النبي (ص) فردها عليهم، وقال: «إذا أسلم الرجل فهو أحق بأرضه وماله» (أبي العز الحنفي، ٢٠٠٣: ٤/ ٢٣٩).

ويقبل إيمان المنافق فيما بين المسلمين، ويعامل معاملتهم في المذهب الشافعي، وإن كان كافراً عند الله تعالى محرماً عليه دخول الجنة، فقال صاحب نهاية المحتاج بعد نقل حديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ...»: «فَيَكُونُ الْمُنَافِقُ مُؤَمِّناً فِيمَا بَيْنَنَا كَافِرًا عِنْدَ اللَّهِ، قَالَ تَعَالَى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا» (النساء/ ١٤٥).

واختلف الفقهاء في أن النطق بالشهادتين، هل شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدنيا، فلا يكون جزءاً من الإيمان، أم هو أو جزء منه داخل في مسمى الإيمان، ولذا قال: «وَهَلِ النَّطْقُ بِالشَّهَادَتَيْنِ

شَرَطُ لِإِجْرَاءِ أَحْكَامِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ وَالتَّوَارُثِ وَالمُنَاكِحَةِ وَغَيْرِهَا غَيْرُ دَاخِلٍ فِي مُسَمَّى الإِيْمَانِ، أَوْ جُزْءٍ مِنْهُ دَاخِلٍ فِي مُسَمَّاهُ قَوْلَانِ: ذَهَبَ جُمْهُورُ المُحَقِّقِينَ إِلَى أَوْلِيَاهُمَا وَعَلَيْهِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يَقِرَّ بِلسَانِهِ مَعَ تَمَكُّنِهِ مِنَ الإِقْرَارِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ، وَهَذَا أَوْفَقُ بِاللُّغَةِ وَالْعُرْفِ، وَذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الفُقَهَاءِ إِلَى تَانِيَهُمَا، وَأَلْزَمَهُمُ الأَوَّلُونَ بِأَنَّ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ فَاخْتَرَمَتْهُ المُنِيَّةُ قَبْلَ اتِّسَاعِ وَقْتِ الإِقْرَارِ بِلسَانِهِ يَكُونُ كَافِرًا، وَهُوَ خِلَافُ الإِجْمَاعِ عَلَى مَا نَقَلَهُ الإِمَامُ الرَّازِي وَغَيْرُهُ» (الرملي، شمس الدين، ١٩٨١: ١/٥٥).

إسلام كافر يعصم دمه وإن كان حال أسرِه، فما بقي للإرهابيين المكفرين؟، فقال المحشي البجيرمي الشافعي: «وإسلام كافرٍ بعدَ أسرِه يعصم دمه» مِنَ القَتْلِ لِخَبَرِ الصَّحِيحَيْنِ: «أُمرتُ أَنْ أَقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا

إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا» (البجيرمي، ١٩٤٩: ٤/٢٥).

والحنبلية يعدون الاتيان بالشهادتين توبة المرتد وكل كافر، و يستدلون بهذا الحديث على أن العصمة تثبت بمجرد الاتيان بالشهادتين، فقال فقههم ابن أبي تغلب شارحاً قول مصنف دليل الطالب: «وتوبة المرتد» وتوبة «كل كافرٍ، إتيانه بالشهادتين»، وهو قول: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» لقلوه (ص): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل». وهذا يدل على أن العصمة تثبت بمجرد الاتيان بالشهادتين، «مع رجوعه عما كفر به» أي مع إقرار جاحدٍ لفرضٍ أو تحليلٍ أو تحريمٍ أو نبيٍّ أو كتابٍ أو رسالةٍ محمد (ص) إلى غير العرب، بما جحدته (الشَّيباني، ١٩٨٢: ٢/٣٩٢).

ثانياً: أقوال فقهاء الشيعة في الحديث: ويكفي في إسلام الشخص الكافر مجرد الإقرار باللسان عند الموسوي الخليلي، وإن لم يكن عن اعتقاد قلبي، لكن مثل ذلك المقر مسلمٌ في الدنيا فقط لا في الآخرة، واستدل على ذلك بأدلة مقنعة، منها:

- السيرة النبوية، فإنه صلى الله عليه وآله كان يكتفى في الحروب وغيرها بمجرد الإقرار بالشهادتين، مع العلم بعدم اعتقاد أكثرهم -بل جميعهم- بهما، لقرب عهدهم بالإسلام. بل إن بعض المنافقين لم يؤمنوا بالله طرفة عين، ومع ذلك كانوا يظهرون الشهادتين باللسان، وهو (ص) مع علمه بحالهم لم يحكم بكفرهم.

-الكتاب العزيز، حيث قال عز من قائل: «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»، (المنافقون/ ١) مع أن النبي (ص) كان يعامل معهم معاملة الإسلام في الطهارة وسائر الأحكام. وقال تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا مَا لَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»، فان مفاده كفاية الإقرار باللسان في حقيقة الإسلام، وإن لم يكن كافياً في حقيقة الإيمان.

-الأخبار الدالة على أن الإسلام ليس إلا الشهادتين... بل ورد... في صحيح البخاري عن النبي (ص) قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»، فتحصل: أنه يكفى في الإسلام الإقرار باللسان، وإن لم يكن عن اعتقاد قلبي. إلا أن مثله مسلم الدنيا يترتب عليه فيها أحكامه، من الطهارة، وحقن الدماء، واحترام المال، وجواز النكاح، ولكنه يجري عليه في الآخرة أحكام الكافر، (الموسوي الخليلي، د. ت: ٣/١٢٣-١٢٤).

وحكم ابن العلامة بوجوب قبول إتيان الكافر بلفظ الإسلام، ولو كان زنديقاً، واستدل على ذلك بقوله: «لأننا» متعبدون بالظاهر ولا يمكن الاطلاع منا على ما في القلوب ولا يعلمه إلا الله تعالى فإذا أتى بلفظ الإسلام وجب قبوله منه «للاية» و«لقول» النبي صلى الله عليه وآله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم ولجواز صدقه في توبته ولا يجوز التجري على دمه» (الحلي، ١٩٦٧: ٤/٥٥٢).

ولا يعتبر في ترتب عصمة الدماء والأموال على إظهار الشهادتين، الاعتقاد بالإسلام قلباً وحقيقة، فقال صاحب التنقيح في شرح العروة الوثقى، الخوئي: «وعلى الجملة إن احترام الدماء والأموال وغيرهما من الآثار مترتب على إظهار الشهادتين، ولا يُعتبر في ترتبها الاعتقاد بالإسلام قلباً وحقيقة نعم، إنما يعتبر العقد القلبي في الإيمان، ومع فقدته يعامل الله سبحانه معه معاملة الكفر في الآخرة وهو الذي نصلح عليه بمسلم الدنيا وكافر الآخرة. فالذي تحصل أن المدار في الإسلام إنما هو على إجراء الشهادتين باللسان دون العقد القلبي ولا هما معاً» (التبريزي، ١٩٨٦: ٢/٦٩). وقبول الجزية خاص باليهود والنصارى والمجوس، ولا يقبل من غيرهم إلا الإسلام، وفي ذلك يقول الشيخ الحلي: «ولا يقبل من غير الأصناف الثلاثة (اليهود والنصارى والمجوس) من سائر فرق الكفار إلا الإسلام فلو بدلوا الجزية لم يقبل منهم كعبادة الأوثان والأصنام والأحجار والنيران والشمس وغير ذلك من غير اليهود والنصارى والمجوس من العرب والعجم وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يقبل من جميع الكفار إلا العرب، وقال أحمد: يقبل من جميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب، وقال مالك: إنها تقبل من الجميع إلا مشركي قريشٍ أما إنهم ارتدوا، وقال الأوزاعي وسعيد بن عبد

العزیز: إنها تقبل من جميعه. لنا قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»، (التوبة/ ٥) وهو عام خرج منهم اليهود والنصارى بمعنى والمجوس لمشاهبتهم فيه، فيبقى الباقي على الأصل، وما رواه الجمهور عن النبي (ص) أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماهم وأموالهم الا بحقها»، وهو عام خص منه أهل الكتاب، للآية، والمجوسي، لقوله عليه الصلاة والسلام: «سنوا بهم أهل الكتاب»، (مالك بن أنس، ١٩٨٥/١: ٢٧٨؛ العطاردي، ٦: ٢٤٠؛ النوري، ١٠٦/١٤؛ الفيض الكاشاني، ٣٤/٢٤؛ المجلسي، ٣٠٩/١٠٤؛ العطاردي، ٢٣/٢؛ العطاردي، ٣١٧/١؛ النمازي، ٣٣٨/٩)، على ما قلناه فيبقى الباقي على العموم». (الحلي، ٢/ ٩٦١).

وبعد أن تبين من أقوال فقهاء الفريقين (السنة والشيعة) أنّ المدار في عصمة الدماء والأموال هو الإقرار بظاهر الإسلام من خلال النطق بالشهادتين، يحسن أن نعضد ذلك بما ورد في روايات أئمة أهل البيت (ع)، إذ جاءت نصوص صريحة تؤكد هذا المعنى وتوضح أن الإسلام الذي به تجري الأحكام ويحفظ به الإنسان من الاعتداء هو مجرد إظهار الشهادتين، دون اشتراط ما وراء ذلك من تفاصيل الاعتقاد، فأما ما روي عن أئمة أهل البيت فيكيفك ما رواه سماعة عن الإمام الصادق (ع) قال: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله، به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث» (الكليني، ١٩٨٦: ٢/٢٥) وكل هذه الأحاديث تصرح بأن ما تحقق به الدماء وتصان به الأعراس ويدخل الإنسان به في عداد المسلمين هو الاعتقاد بتوحيده سبحانه ورسالة الرسول (ص)، وعلى ذلك جرت سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد كان يكتفي من الرجل بإظهاره، الشهادتين، ولم ير منه أنه سأل عن الوافدين المظهرين للشهادتين: هل هم يتوسلون بالأنبياء والأولياء والقديسين أو لا؟ هل هم يتبركون بأثارهم أو لا؟ هل هم يزورون قبور الأنبياء أو لا؟ فيشترط عليهم أن يتركوا التوسل والتبرك والزيارة.

أجل كل ذلك يدل على أنّ الإسلام الحاقن للدماء الصائن للأعراس والأموال هو قبول الشهادتين وإظهارهما فقط، وأما ما وراء ذلك فلا دخالة له في حقن الدماء والأموال والأعراس (السبحاني، د. ت: ١/ ٥٣٩ - ٥٤٠).

٣-٤. الرد على القادحين المعترضين وتخطئة فهم المتطرفين للحديث

٣-٤.١. الرد على القادحين المعترضين بسبب الحديث

يقول أعداء الدين القادحون: إن الإسلام انتشر بالسيف ودينكم دين عنف وإرهاب ومتعطشٌ للدماء، وإزهاق أرواح الأبرياء؛ لأن رسول الله (ص) قال «أُمرتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...». وجمع من المعترضين يُعَسِّلُونَ كلامهم ويُلبِّسون المسألة على أتباعهم بادعاء الحماية عن القرآن وأية «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (البقرة/ ٢٥٦). وبادعاء تزويه النبي من الخطأ، وكلهم يبني شهيته على جملة أقاتل الناس في حديث: «أمرت أن أقاتل الناس لأنه يأخذ القتل من «أقاتل» جهلاً باللغة العربية الذي كان سبباً لجهلهم بالدين، ويزعم أن كلمة «الناس» بقيت على عمومها، لكن قولهم هذا ليس بصحيح، وظلمٌ ظلموا به ديننا بل ما فهموا، غيرُ ما أريد من الحديث وديننا دين السلم والتعايش.

ولله درّ القائل حين قال: «الملاحدة المعاصرون يذكرون قتالَ النبي (ص) والصحابة لكفار قريش لكرمهم لا يذكرون ظلم كفار قريش للمستضعفين من الولدان والنساء من الصحابة، ولا يذكرون بلالاً الذي كان يُعذب ولا سمية التي استشهدت ولا الفقراء من المهاجرين الذين استولت كفار قريش على أموالهم وممتلكاتهم بعد إخراجهم من أرضهم وديارهم! الملاحدة وأعداء الدين يذكرون قتال النبي (ص) والصحابة ليهود المدينة لكرمهم لا يذكرون غدر اليهود بالمسلمين عدة مرات ولا تحالفهم مع أعدائهم، ولا إيدائهم للرسول (ص) ولا محاولاتهم لاغتيال النبي الكريم! هكذا أكثر الملحدين الذين يعادون الدين في عصرنا كلما كتبوا أو نطقوا عن قتال النبي (ص) والصحابة لم يذكروا أبداً علل قتالهم ولا جرائم أعدائهم طعنوا في الدين وكرهاً للمسلمين».

٣-٤-٢. تخطئة فهم المتطرفين الإرهابيين لمعنى الحديث

إن المتطرفين الإرهابيين كما قال أحد الخطباء: «قودهم خوارج ضالون وعملاء مُحترقون ممن ارتهنوا أنفسهم لأعداء الدين والأمة والأوطان» (الدكتور صالح بن حميد، ٢٠١٤). وإن الجرائم الفظيعة التي ارتكبتها وسيرتكها الجماعات الإرهابية من قتل من لا مبرر لقتله من غير المسلمين والمسلمين المخالفين لهم، والتفجير وغصب أموال الناس بل والمذابح الجماعية التي قاموا بها كما سمعنا ورأيناها في فيديوهاتهم المسجلة التي باهوا وافتخروا بها ومع كل جريمة من جرائمهم التي ارتكبوها استدلوا بأيات قرآنية وأحاديث نبوية أخطأوا في فهمها خطأ فادحاً ففي هذا المبحث نذكر مجموعة أدلة شرعية تجعل حججهم الواهية هباء منثوراً إن شاء الله.

وينبغي أن نعلم أن دين الإسلام لم يُجِز للمسلمين أن يشنوا حرباً مع غيرهم من غير أن يحسوا بالخطر منهم عليهم فإن غزوات النبي (ص) كلها للدفاع عن النفس ويظهر ما قلنا واضحاً من هذه الآية الكريمة: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»، (البقرة/

١٩٠) فليس لنا نحن المسلمين أن نقاتل من لم يقاتلنا أو يعتد علينا بل أمرنا الله تعالى في الآية بمقاتلة من يقاتلوننا.

إن الرسول الأكرم (ص) وهو المأمور من الله بالقتال المذكور في الحديث لم يبادر بمقاتلة وقتل من لم يقاتله فإنه لم يقاتل المنافقين المعلوم لديه أسماؤهم بوحى من الله بل حينما استؤذن من النبي (ص) قتل عبد الله بن أبي لأنه قال: «وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (المنافقون/٨)، قال: «دَعُهُ لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ» ذكر الحديث مطولا في صحيح البخاري (البخاري، ٢٠٠١: ٦/١٥٤).

ولما هاجر النبي (ص) إلى المدينة المنورة -وكان فيها ثلاث قبائل مشهورة من اليهود وهم: يهود بنو قينقاع ويهود بنو النضير ويهود بنو قريظة- عقد النبي (ص) معهم معاهدات وكتبوا وثيقة وقرروا أن يلتزم كل من الطرفين بها. وكذلك في فتح مكة عفى النبي (ص) عمن أخرجوه منها وأصلح ولم يُكره أحدًا على الإسلام، فدخلوا في دين الله أفواجا.

وهدد النبي الكريم (ص) من يقتل معاهدا بعدم روح رائحة جنات النعيم فقال: «مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا يَوْجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا» (البخاري، ٢٠٠١: ٤/٩٩). والوعيد يفيد أن قتله كبيرة وبه صرح الذهبي وغيره (المنائي، ١٩٣٧: ٦/١٩٣). لكن الإرهابيين قتلوا عشرات من المسلمين الذين فعلوا وعملوا بما في الحديث بأسرها قتلهم لأنهم لم يوافقوهم فيما هم عليه من الانحراف.

والتسبب في قتل المسلمين المعصومين جرم كبير، وذنب عظيم؛ فكيف لو قتله، فإنه «لِزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ» كما قال (ص). (الترمذي، ١٩٧٥: ٤/١٦؛ النسائي، ٢٠٠٠م: ٣/٤١٧؛ ابن ماجه، ٢٠٠٨: ٣/٦٣٩؛ السيوطي، د.ت: ٢/٤٠٣).

ولما لم يتورع المتطرفون من مسألة التكفير، ولم ينحصر تكفيرهم في الكافرين، بل كفروا من لم يتبعوهم من المسلمين، واقتدى بهم جمع من المسلمين السذج، فخاضوا هم في تكفير المسلمين الأبرياء أيضا صار من الضروري أن نذكر تحريم تكفير المسلمين وأهل كلمة التوحيد في بيان مستقل إن شاء الله.

٣-٤-٣. ضوابط التكفير في الإسلام

-تعريف التكفير لغة وشرعا: وقبل أن نخوض في البيان نُعرِّف التكفير والكفر لغة وشرعا كي نشعر فيه على بصيرة:

- التكفير في اللغة: هو النذل والخضوع؛ قال في النهاية: والتكفير: هو أن ينحني الإنسان ويضطأطء رأسه قريباً من الركوع كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه (ابن الأثير، ١٩٧٨: ٤ / ٣٤٠). وفي الشرع: الحكم بالكفر، قال الغزالي: التكفير حكم شرعي كالرق والحرية.

- الكُفْرُ لُغَةً: التَّعْطِيبَةُ لِلشَّيْءِ والسَّتْرُ لَهُ، فَكَأَنَّهُ تَغْطِيبُهُ مِنْهُ عَلَى حَقِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَفُلَانٌ كَفَرَ نِعْمَةً اللَّهِ: إِذَا سَتَرَهَا فَلَمْ يَشْكُرْهَا، وَأَصْلُ «كَفَرَ»: يَدُلُّ عَلَى السَّتْرِ وَالتَّغْطِيبَةِ (يُنْظَرُ: ابن فارس، ١٩٧٩: ١٩١ / ١٩٩١: ٧١٤؛ ابن بطال، ٢٠٠٢: ٨ / ٣٨٤).

- والكُفْرُ شرعاً: إنكار ما عَلِمَ ضَرُورَةً أَنَّهُ مِنْ دِينِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ (ص) كإِنْكَارِ وُجُودِ الصَّانِعِ، وَنُبُوتِهِ (ص)، وَحُرْمَةِ الزَّنا وَنحو ذلك (الزركشي، ١٩٨٤: ٣ / ٨٤).

الإقدام على تكفير إنسان لا يكون في الإسلام أمراً هيناً، بل هو عظيم وخطير جداً، ويجب على المسلم في إطلاق الكفر على أحد التبيين، وتوفير الشروط وارتفاع الموانع، وإلا فقد يتهم المسلم البريء بالكفر بمجرد الهوى، والهوس وحينئذ يرتكب ما نهى الله تعالى عنه في هذه الآية القرآنية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (النساء / ٩٤).

٣-٤-٤. شروط التكفير

وينبغي أن نجد لقول مسلم ظاهر الكفر محملاً ولا نُكْفِرُهُ مادام أمكن حمله على محمّلٍ حسن، قال ابن عابدين: «لَا يُفْتَى بِكُفْرٍ مُسْلِمٍ أَمَكَنَ حَمَلُ كَلَامِهِ عَلَى مَحْمَلٍ حَسَنٍ أَوْ كَانَ فِي كُفْرِهِ خِلَافٌ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ رِوَايَةً ضَعِيفَةً» (ابن عابدين، ١٩٩١: ١ / ٢٢١). ولا يلزم من وقوع عمل من أعمال الكفر من شخص ووقوع الكفر عليه، يعني ليس لنا أن نقول لشخص معين: إنه كافر لأنه عمل عملاً كان كفراً ظاهراً، بل يجب أن نُقِيمَ عَلَيْهِ الحُجَّةَ، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَحَقِيقَةُ الأَمْرِ فِي ذَلِكَ أَنَّ القَوْلَ قَدْ يَكُونُ كُفْرًا فَيَطْلُقُ القَوْلَ بِتَكْفِيرِ صَاحِبِهِ، وَيُقَالُ مَنْ قَالِ كَذَا فَهُوَ كَافِرٌ، لَكِنْ الشَّخْصَ المُعَيَّنَ الَّذِي قَالَهُ لَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْهِ الحُجَّةُ الَّتِي يَكْفُرُ تَارِكُهَا، وَهَذَا كَمَا فِي نصوص الوعيد فإن الله سبحانه وتعالى يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (النساء / ١٠)، فهذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المُعَيَّنَ لَا يُشْهَدُ عَلَيْهِ بِالوَعِيدِ، فَلَا يُشْهَدُ المُعَيَّنَ مِنْ أَهْلِ القِبْلَةِ بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد لفوات شرط أو ثبوت مانع، فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من فعل المُحْرَمِ، وقد تكون له حسنات عظيمة تمحو عقوبة ذلك المُحْرَمِ، وقد يُبْتَلَى بمصائب تكفر عنه، وقد يشفع فيه شفيع مطاع».

ويجب وقوع الاتفاق على تكفير شخص بعمل كان عمله، أو دل دليل لا يقبل التأويل من كتاب أو سنة على تكفيره، وإلا تقع الفوضى بين المسلمين ويكفر كل فرقة مخالفيه من الفرق الأخرى كما نرى ذلك اليوم واضحا من التكفيريين وفي هذا يقول ابن عبد البر في «التمهيد»: «فَأَلْوَاجِبُ فِي النَّظَرِ أَنْ لَا يُكْفَرَ إِلَّا إِنْ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَى تَكْفِيرِهِ أَوْ قَامَ عَلَى تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مِدْفَعَ لَهُ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ» (ابن عبد البر، ١٩٦٧: ١٧/٢٢). ويقول الإمام أبو حامد الغزالي: «وينبغي الاحتراز من التكفير ما وجد الإنسان إلى ذلك سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من سفك محجمة من دم مسلم» (الغزالي، ٢٠٠٣: ١/١٣٥).

وقال ابن القيم في قصيدته «النونية»:

الكُفْرُ حَقُّ اللَّهِ ثُمَّ رَسُولِهِ بِالشَّرْعِ يَنْبُتُ لَا يَقُولُ فُلَانُ
مَنْ كَانَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَعَبْدُهُ قَدْ كَفَرَاهُ فَذَلِكَ ذُو الْكُفْرَانِ
(ابن قيم الجوزية، ١٩٩٦: ٢٧٧).

٣-٤-٥. شواهد حديثية على حديث «أمرت أن أقاتل الناس...»

ومن الأحاديث الزاجرة عن الحكم على مسلم بكفر ما يلي:

- ما في صحيح مسلم عن النبي (ص) أنه قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ»، (مسلم، د. ت: ٧٩/١). وقيل في معنى هذا الحديث ونظيره في البخاري: أقوال، أرجحها أن من قال لمسلم يا كافر وليس له شبهة في تكفيره يكفر نفسه. قال النووي: «هَذَا الْحَدِيثُ مِمَّا عَدَّهُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْمُشْكَلَاتِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ ظَاهِرَهُ غَيْرُ مَرَادٍ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَذْهَبَ الْحَقَّ أَنَّهُ لَا يُكْفَرُ الْمُسْلِمُ بِالْمَعَاصِي، كَالْقَتْلِ وَالزَّانَا وَكَذَا قَوْلُهُ لِأَخِيهِ كَافِرٌ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ بَطْلَانِ دِينِ الْإِسْلَامِ».

٣-٤-٥-١. تناول النووي تأويل الحديث لحل المشكلات

وَإِذَا عُرِفَ مَا ذَكَرْنَاهُ فَقِيلَ فِي تَأْوِيلِ الْحَدِيثِ أَوْجُهُ مِنْهَا: «أَنَّهَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ لِذَلِكَ وَهَذَا يُكْفَرُ فَعَلَى هَذَا مَعْنَى بَاءَ بِهَا أَيُّ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ وَكَذَا حَارَ عَلَيْهِ وَهُوَ مَعْنَى رَجَعَتْ عَلَيْهِ أَيُّ رَجَعَ عَلَيْهِ الْكُفْرُ فَبَاءَ وَحَارَ وَرَجَعَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ» (النووي، ١٣٩٢: ٥٠/٢).

-والحديث الذي يبين أن رمي إنسان بالفسوق أو الكفر سبب لفسوق الرامي أو كفره إن لم يكن المرمي كذلك حيث يقول النبي الكريم (ص) «لَا يَزِمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَزِمِيهِ بِالْكَفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ» (البخاري، ٢٠٠١: ١٥/٨؛ السيوطي، د. ت: ٤/٢).

-وما أخبر به النبي (ص) من أن عدم تكفير من قال لا اله الا الله، بذنوب، من أصل الإيمان فقال: «ثلاث من أصل الإيمان الكف عمن قال لا اله الا الله ولا نكفره بذنوب ولا نخرجه من الإسلام بعمل» (السجستاني، ٢٠٠٨: ٤/١٨٤؛ سعيد بن منصور، ١٩٨٢: ١٧٦/٢؛ السيوطي، د. ت: ١/٥٢٧).

-وحديث آخر صحيح في تعظيم حرمة دم المسلم، فإنه يكفي لمن يكتفي بالكافي، ويبين أن «لا اله الا الله» يوم القيامة خصم لمن قتل من أقر بكلمة التوحيد «لا اله الا الله» فهل من ناصر لمن كانت لا اله الا الله خصمه؟! واليكم الحديث: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) بَعَثَ بَعْثًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَأَتَتْهُمْ التَّقْوَا، فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ فَقَتَلَهُ، وَأَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ فَقَتَلَهُ، وَكُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ فَلَمَّا رَفَعَ عَلَيْهِ السَّيْفَ، قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَتَلَهُ، فَجَاءَ الْبُشَيْرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَسَأَلَهُ، وَأَخْبَرَهُ، حَتَّى أَخْبَرَهُ خَبَرَ الرَّجُلِ كَيْفَ صَنَعَ، فَدَعَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: «لِمَ قَتَلْتَهُ؟» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أُوجِعَ فِي الْمُسْلِمِينَ، وَقَتَلَ فُلَانًا وَفُلَانًا وَسَخَى لَهُ نَفْرًا وَإِنِّي حَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَى السَّيْفَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «أَقْتَلْتَهُ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟» قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَغْفِرْ لِي. قَالَ: «وَكَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟» فَجَعَلَ لَا يَزِيدُ عَلَيَّ أَنْ يَقُولَ: «كَيْفَ تَصْنَعُ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، (مسلم، د. ت: ١/٩٧).

٤-النتائج

موضوع المقال يتناول هذا البحث دراسة حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله...» في مواجهة تحريفين رئيسيين:

- تحريف القادحين الذين يتهمون الإسلام بالإكراه والعنف استنادًا إلى ظاهر الحديث.

- تحريف المتطرفين الإرهابيين الذين يسوغون جرائمهم بتأويل خاطئ للحديث.

ومما سبق قوله، توصلنا إلى النتائج التالية:

١. أن ليس المراد بـ«أقاتل» في الحديث القتل، وبينهما فرق كبير، و«لَيْسَ الْقِتَالُ مِنَ الْقَتْلِ بِسَبِيلٍ»؛ فإن المقاتلة للمشاركة - بين اثنين أو أكثر، وتستلزم وجود طرفين يقاتل بعضهم البعض.

٢. وأن كلمة «الناس» فيه، عام يراد به الخاص وهم المشركون المحاربون.
٣. أن جمعاً من العلماء على أن «أمرت» خاص برسول الله، (ص) وأن الأمر توجه إليه من حيث كونه إماماً، لا من حيث إنه رسول أو نبي. وبهذا يُبطلُ اعتراض القادحين بالحديث على دين الإسلام.
٤. أن دين الإسلام لم يُجزَ للمسلمين أن يشنُّوا حرباً مع غيرهم من غير أن يحسوا بالخطر منهم عليهم، بل أمرنا بمقاتلة من يقاتلوننا.
٥. أن الرسول الأكرم (ص) لم يقاتل المنافقين المعلومَ لديه أسماءُهم بوجي من الله. فَمَنْ أَظْهَرَ الْإِسْلَامَ وَأَسَرَ الْكُفْرَ، قُبِلَ إِسْلَامُهُ فِي الظَّاهِرِ، وَهَذَا قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ.
٦. أن تكفير القائل بكلمة التوحيد حرام، و لا يجوز تكفير شخص بعمل كان عمله إلا بعد وقوع الاتفاق على تكفيره، أو يدل دليل لا يقبل التأويل من كتاب أو سنة، على تكفيره، حتى يُكْفَرَ.
٧. أن نبي الرحمة (ص) لم يرض بقتل من أقر بكلمة التوحيد، ولو قتل غير واحد من المسلمين فيما قبل. وبهذا نقضنا ما بنى عليه المتطرفون الإرهابيون جرائمهم الفظيعة من قتل، وذبح، وتفجير، وغصب أموال الناس، تمسكا بما فهموه من ظاهر الحديث.

المصادر

القرآن الكريم

أولاً: الكتب

- ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي؛ (٢٠٠٣)، التنبيه على مشكلات الهداية، المحقق: عبد الحكيم بن محمد شاكر، السعودية، مكتبة الرشد.
- ابن الأثير، محمد؛ (٢٠٠٥)، الشافي في شرح مسند الشافعي، المحقق: أحمد بن سليمان و أبي تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد.
- ابن بطلال، علي؛ (٢٠٠٣)، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم؛ (١٩٩٥)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن دقيق العيد، محمد؛ (٢٠٠٣)، شرح الأربعين النووية، د. ب، مؤسسة الريان.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله؛ (١٩٦٧)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن فارس، أحمد؛ (١٩٧٩)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، د. ب، دار الفكر.
- ابن قيم الجوزية، محمد؛ (١٩٩٦)، الكافية الشافية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر؛ (١٩٩٩)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن ماجه، عبد الله؛ (٢٠٠٩)، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، د. ب، دار الرسالة العالمية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم؛ (١٩٩٣)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- البيهقي، سليمان؛ (١٩٧٦)، التجريد لنفع العبيد، د. ب، مطبعة الحلبي.
- البحراني، سليمان؛ (د. ت)، كتاب الأربعين، المحقق: السيد مهدي الرجائي، د. ب.
- البخاري، محمد بن اسماعيل؛ (٢٠٠١)، الجامع المسند الصحيح المختصر، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، د. ب، دار طوق النجاة.
- التبريزي، الميرزا علي؛ (د. ت)، التنقيح في شرح العروة الوثقى، النجف الأشرف، مطبعة الآداب.
- الترمذي، محمد؛ (١٩٧٥)، سنن الترمذي، المحقق: أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- الجزري، المبارك بن محمد؛ (١٩٧٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المحقق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية.
- الجوزجاني، سعيد؛ (١٩٨٢)، سنن سعيد بن منصور، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية.
- الحاكم النيسابوري، محمد؛ (١٩٩٠)، المستدرک على الصحيحين، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الحسيني، السيد صلاح الدين؛ (د.ت)، نهج المستنير وعصمة المستجير، د. ب، مركز الأبحاث العقائدية.
- الحلي، فخر المحققين محمد بن حسن؛ (١٩٦٧)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. قم، اسماعيليان.
- الخلخالي، سيد محمد الموسوي؛ (د.ت)، معجم الفقه الجعفري. قم، مؤسسة داية المعارف الفقه الاسلامي.
- الراغب الأصفهاني، الحسين؛ (١٩٩١)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، بيروت-دمشق، دار القلم-الدار الشامية.
- الرملي، محمد بن أحمد؛ (١٩٨٣)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر.
- الزركشي، محمد؛ (١٩٨٥)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية.
- السيحاني، الشيخ جعفر؛ (د.ت)، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، د. ب.
- ؛ (د.ت)، مفاهيم القرآن، د. ب، مؤسسة الإمام الصادق (ع).
- السجستاني، سليمان؛ (٢٠٠٩)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، د. ب: دار الرسالة العالمية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر؛ (د.ت)، الجامع الصغير، بيروت، دار الفكر.
- الشعراوي، محمد متولي؛ (١٩٩٧)، تفسير الشعراوي-الخواطر، د. ب: مطابع أخبار اليوم.
- الشيبياني، عبد القادر؛ (١٩٨٢)، نيل المآرب بشرح دليل الطالب، المحقق: الدكتور محمد سليمان عبد الله الأشقر، الكويت، مكتبة الفلاح.
- الطبرسي، أحمد بن علي؛ (١٩٨٢)، الإحتجاج على أهل اللجاج، المحقق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضى.
- الطبري، محمد بن جرير؛ (٢٠٠١)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. ب، دار هجر.

- العبيسي، عبد الله؛ (١٩٨٨)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر؛ (١٩٥٩)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة.
- العطاردي، عزيز الله؛ (٢٠٠٢)، مسند الإمام الباقر أبي جعفر محمد بن علي (ع)، طهران، عطاردي.
- العيثي، محمود؛ (د.ت)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم؛ (٢٠٠٧)، ملك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، المحقق: سعيد الفلاح، د. ب، دار الغرب الإسلامي.
- الغزالي، محمد بن محمد؛ (٢٠٠٤)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفيض الكاشاني، محمد؛ (١٩٨٥)، الوافي، أصفهان، كتابخانه إمام أمير المؤمنين علي (ع).
- القاري، الملا علي؛ (٢٠٠٢)، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، دار الفكر.
- القسطلاني، أحمد بن محمد؛ (٢٠٠٢)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.
- القشيري النيسابوري، مسلم بن حجاج؛ (د.ت)، المسند الصحيح المختصر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الكليني، محمد بن يعقوب؛ (١٩٨٦)، الكافي، المحقق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- المازندراني، محمد صالح؛ (٢٠٠٨)، شرح أصول الكافي، مع تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، د. ب. مالك بن أنس؛ (١٩٨٥)، الموطأ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- المباركفوري، محمد؛ (د.ت)، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- المجلسي، محمدباقر؛ (١٩٨٢)، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.
- مجموعة من المؤلفين؛ (٢٠٠٦)، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار الصفاة.
- المنائي، زين الدين محمد؛ (١٩٣٧)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
- ناظم سلطان؛ (٢٠٠٩)، قواعد وفوائد من الأربعين النووية، بيروت، دار ابن حزم.
- النسائي، أحمد بن شعيب؛ (٢٠٠١)، السنن الكبرى، المحقق: حسن عبد المنعم شلي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- النمازي الشاهرودي، علي؛ (١٩٩٧)، مستدرك سفينة البحار، د. ب، مؤسسة النشر الإسلامي.
- النوري، الميرزا حسين؛ (١٩٨٧)، مستدرك الوسائل، المحقق: مؤسسة آل البيت (ع)، د. ب.
- النووي، يحيى بن شرف؛ (١٩٩٨)، رياض الصالحين، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ؛ (٢٠٠٣)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر؛ (٢٠٠٨)، الفتح المبين بشرح الأربعين، جدة، دار المنهاج.

ثانياً: المقالات

قاسم پور، محسن، شيرين كار موحد، محمد؛ (٢٠١٧)، «بررسی سندی و دلالي حديث "أمرت أن أقاتل الناس..."»، پژوهش های قرآن و حديث، السنة الخمسين، جلد ١٦، صص ١٠١-١٢١.

قاسمي، أبو الفضل؛ (٢٠٢٣)، «صحيحين ونفي تكفير»، مجموعه مقالات كنگره جهاني جريان هاي افراطي و تكفيري از ديگاه علمای اسلام. مجمع جهاني شيعه شناسی (المجمع العالمي لمعرفة الشيعة). ٦، ٢٥١-٢٧١.

ثالثاً: المصادر الإلكترونية

بن حميد، صالح؛ (٢٠١٤)، «خطبتا الجمعة من المسجد الحرام والمسجد النبوي»، وكالة الأنباء السعودية: <https://www.spa.gov.sa/1264987>

حسين، عبدالحكم خليل كريم؛ (٢٠٢١)، «الفهم الصحيح لحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» شبكة الألوكة: <https://www.alukah.net/sharia/0/149705>

صالح، أميد؛ (٢٠١٢)، «بررسی حديث: مأمور گشته ام با مردم بچنگم تا شهادتین بگویند...»، نوگرا، سايتی برای نو اندیشان: <https://eslahe.com/tag>

علي، لؤي؛ (٢٠٢٢)، «حديث "أمرت أن أقاتل الناس" يكشف فساد فهم التنظيمات المتطرفة»، مرصد الأزهر لمكافحة التطرف: <https://www.youm7.com/story/2022/11/22>

متولي، خالد عبد العليم؛ (٢٠٢٣)، «سمعت بعض الناس يشكك في حديث البخاري: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله"»، موقع الشيخ الدكتور خالد عبد العليم متولي. <https://audio.islamweb.net>

Bibliography

Holy Quran.

- Al-'Absi, Abdullah. (1988). *Al-Kitab al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Athar* (Ed. by: Kamal Yusuf al-Hut). Riyadh: Al-Rushd Library. [In Arabic]
- Al-Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar. (1959). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-'Attardi, 'Aziz Allah. (2002). *Musnad al-Imam al-Baqir Abi Ja'far Muhammad ibn Ali (as)*. Tehran: 'Attar. [In Arabic]
- Al-'Ayni, Mahmud. (N.D.). *'Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Al-Bahrani, Sulayman. (n.d.). *Kitab al-Arba'in* (The Book of Forty). (Ed. by: Al-Sayyid Mahdi al-Rijai). n.p. [In Arabic]
- Al-Bujayrimi, Sulayman. (1976). *Al-Tajrid li Nafi' al-'Abid* (The Abstraction for the Benefit of Servants). n.p., Al-Halabi Press. [In Arabic]
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. (2001). *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar* (The Authentic Abridged Collection of Sound Hadiths). (Ed. by: Muhammad Zuhayr bin Nasir al-Nasir). n.p., Dar Tawq al-Najah. [In Arabic]
- Al-Fayd al-Kashani, Muhammad. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Ali Library. [In Arabic]
- Al-Gharnati, Ahmad ibn Ibrahim. (2007). *Milak al-Ta'wil al-Qati' bi Dhawi al-Ilhad wa al-Ta'til fi Tawjih al-Mutashabih al-Lafzi min Ay al-Tanzil* (Ed. by: Sa'id al-Fallah). n.p: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. (2004). *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Hakim al-Naysaburi, Muhammad bin Abdullah. (1990). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* (Ed. by: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdalhalim. (1995). *Majmu' al-Fatawa* (Ed. by: 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim). Al-Madinah al-Nabawiyyah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an. [In Arabic]
- Al-Haythami, Ahmad bin Muhammad bin Hajar. (2008). *Al-Fath al-Mubin bi Sharh al-Arba'in*. Jeddah: Dar al-Minhaj. [In Arabic]
- Al-Hilli, Fakhr al-Muhaqqiqin Muhammad bin al-Hasan. (1967). *Idah al-Fawa'id fi Sharh Mushkilat al-Qawa'id*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
- Al-Husayni, Al-Sayyid Salah al-Din. (n.d.). *Nahj al-Mustanir wa 'Ismat al-Mustajir*. n.p.: Aqaid Research Center. [In Arabic]
- Ali, Lo'ai. (2022). "The Hadith 'I have been commanded to fight the people' Reveals the Corruption of Extremist Organizations' Understanding". *Al-Azhar*

Observatory for Combating Extremism.
<https://www.youm7.com/story/2022/11/22> [In Arabic]

Al-Jawzjani, Sa'id. (1982). *Sunan Sa'id ibn Mansur* (Ed. by: Habib al-Rahman al-A'zami). India: Al-Dar al-Salafiyyah. [In Arabic]

Al-Jazari, Al-Mubarak bin Muhammad. (1979). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (Ed. by: Tahir Ahmad Al-Zawi & Mahmud Muhammad Al-Tanahi). Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Al-Khalkhali, Al-Sayyid Muhammad al-Musawi. (n.d.). *Mu'jam al-Fiqh al-Ja'fari*. Qom: Mu'assasat Da'irat Ma'arif al-Fiqh al-Islami. [In Arabic]

Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qub. (1986). *Al-Kafi* (Ed. by: Ali Akbar Ghaffari & Muhammad Akhundi). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Foundation. [In Arabic]

Al-Mazandarani, Muhammad Salih. (2008). *Sharh Usul al-Kafi* (With annotations by Mirza Abi al-Hasan al-Shiraani). n.p. [In Arabic]

Al-Mubarakfuri, Muhammad. (n.d.). *Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

Al-Munawi, Zayn al-Din Muhammad. (1937). *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*. Egypt: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra. [In Arabic]

Al-Namazi al-Shahrudi, Ali. (1997). *Mustadrak Safinat al-Bihar*. n.p.: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb. (2001). *Al-Sunan al-Kubra* (Ed. by: Hassan Abdel-Moneim Shalbi). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. (1998). *Riyad al-Salihin*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. (2003). *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Al-Nuri, al-Mirza Husayn. (1987). *Mustadrak al-Wasa'il* (Ed. by: Mu'assasat Al al-Bayt). n.p. [In Arabic]

Al-Qari, Mulla Ali. (2002). *Mirqat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Al-Qastallani, Ahmad bin Muhammad. (2002). *Irshad al-Sari li Sharh Sahih al-Bukhari*. Egypt: Al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah. [In Arabic]

Al-Qushayri al-Nishaburi, Muslim bin al-Hajjaj. (n.d.). *Al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar* (Ed. by: Muhammad Fu'ad Abdul Baqi). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

- Al-Raghib al-Isfahani, Al-Husayn. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Ed. by: Safwan Adnan al-Daoudi). Beirut-Damascus: Dar al-Qalam - al-Dar al-Shamiyya. [In Arabic]
- Al-Ramli, Muhammad bin Ahmad. (1983). *Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Shaibani, Abd al-Qadir. (1982). *Nayl al-Ma'arib bi Sharh Dalil al-Talib* (Ed. by: Dr. Muhammad Sulaiman Abdullah al-Ashqar). Kuwait: Maktabat al-Falah. [In Arabic]
- Al-Sha'rawi, Muhammad Mutawalli. (1997). *Tafsir al-Sha'rawi - Al-Khawatir*. n.p: Matabi' Akhbar al-Yawm. [In Arabic]
- Al-Sijistani, Sulaiman. (2009). *Sunan Abi Dawud* (Ed. by: Shu'ayb al-Arna'ut & Muhammad Kamil Qarah Balili). n.p: Dar al-Risalah al-Alamiyyah. [In Arabic]
- Al-Subhani, Sheikh Ja'far. (n.d.). *Mafahim al-Qur'an*. n.p: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq (peace be upon him). [In Arabic]
- Al-Subhani, Sheikh Ja'far. (n.d.). *Umdat al-Uyun fi Sihah al-Akhbar fi Manaqib Imam al-Abrar*. n.p. [In Arabic]
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. (n.d.). *Al-Jami al-Saghir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Ed. by: Abdullah ibn Abdul Mohsen al-Turki). n.p: Dar Hajar. [In Arabic]
- Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali. (1982). *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj* (Ed. by: Muhammad Baqir Khorsan). Mashhad: Murtada Press. [In Arabic]
- Al-Tabrizi, Al-Mirza Ali. (n.d.). *Al-Tanqih fi Sharh al-Urwat al-Wuthqa* (The Revision in the Explanation of "The Firmest Bond"). Vol. 2. Najaf al-Ashraf: Al-Adab Press. [In Arabic]
- Al-Tirmidhi, Muhammad. (1975). *Sunan al-Tirmidhi* (The Traditions of al-Tirmidhi). (Ed. by: Ahmad Muhammad Shakir and others). Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library and Printing Company. [In Arabic]
- Al-Zarkashi, Muhammad. (1985). *Al-Manthur fi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs. [In Arabic]
- Bin Hameed, Saleh. (2014). "The Two Friday Sermons from the Holy Mosque and the Prophet's Mosque". *Saudi Press Agency*. <https://www.spa.gov.sa/1264987>. [In Arabic]
- Group of Authors. (2006). *Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dar al-Safwa. [In Arabic]
- Hussein, Abdel Hakam Khalil Karim. (2021). "The Correct Understanding of the Hadith 'I have been commanded to fight the people until they testify that there is no god but Allah...'. *Alukah Network*, Horizons of Sharia:

- Contemporary Issues & Doubts: Intellectual and Doctrinal Doubts. <https://www.alukah.net/sharia/0/149705> [In Arabic]
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdullah. (1967). *Al-Tamhid li ma fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid*. Morocco: Ministry of General Endowments and Islamic Affairs. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Izz al-Hanafi, Ali ibn Ali. (2003). *Al-Tanbih 'alá Mashkilāt al-Hidāyah*. (Ed. by: Abdul Hakim ibn Muhammad Shaker). Saudi Arabia: Maktaba al-Rushd. [In Arabic]
- Ibn al-Athir, Muhammad. (2005). *Al-Shafi' fi Sharh Musnad al-Shafi'i* (Ed. by: Ahmad bin Sulaiman & Abi Tameem Yasser bin Ibrahim). Riyadh: Al-Rushd Library. [In Arabic]
- Ibn Battal, Ali. (2003). *Sharh Sahih al-Bukhari li Ibn Battal* (Ed. by: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim). Riyadh: Al-Rushd Library. [In Arabic]
- Ibn Daqiq al-Eid, Muhammad. (2003). *Sharh al-Arba'in al-Nawawiyyah*. n.p.: Al-Rayan Foundation. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Ed. by: Abd al-Salam Muhammad Harun). n.p.: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar. (1999). *Tafsir al-Quran al-Azim* (Ed. by: Muhammad Husayn Shams al-Din). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
- Ibn Majah, Abdullah. (2009). *Sunan Ibn Majah* (Ed. by: Shu'aib al-Arna'ut et al.). n.p., Dar al-Risalah al-Alamiyah. [In Arabic]
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mokarram. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad. (1996). *Al-Kafiyah al-Shafiyah*. Ibn Taymiyyah Library, 2nd Edition, Cairo. [In Arabic]
- Malik bin Anas. (1985). *Al-Muwatta*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Metwally, Khaled Abdel Aleem. (2023). "I heard some people casting doubt on the Hadith in Al-Bukhari: 'I have been commanded to fight the people until they testify that there is no god but Allah'". *Website of Sheikh Dr. Khaled Abdel Aleem Metwally*. [In Arabic]
- Nazim Sultan. (2009). *Qawa'id wa Fawa'id min al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Qasempour, Mohsen, & Shirinkar Moahhad, Mohammad. (2017). "A Textual and Documental (Sanad) Analysis of the Hadith 'I have been commanded to fight the people...'". *Quran and Hadith Studies*, Year. 50, No. 16, pp. 101–121. [In Persian]

Qasimi, Abolfazl. (2023). "Sahihayn and the Rejection of Takfir," *Proceedings of the International Congress on Extremist and Takfiri Movements from the Perspective of Islamic Scholars*. The World Shia Studies Assembly. 6, pp. 251-271. [In Persian]

Salehi, Amid. (2012). "An Examination of the Hadith: 'I have been commanded to fight the people until they testify...'" . *Nowgara*, A Site for New Thinkers: <https://eslahe.com/tag> [Online] [In Persian]

The Dynamic Interpretation of the Principle of "Preparing Strength" (I'dad al-Quwwah): Its Conceptual Transformation from "Tethering of Horses" to Encompass Modern Defense Technologies and the Imperatives of Comprehensive Security

Reza Mollazadeh Yamchi^{*}, Meysam Shoab^{**}

^{*} Postdoctoral Fellow, Ferdowsi University. (Corresponding Author)

Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir orcid.org/0009-0001-6593-7545

^{**} Phd. Graduate of the Department of Jurisprudence, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: m.shoab@urd.ac.ir orcid.org/0000-0003-2904-9601

Abstract

The Qur'anic principle of "Preparing Strength" (I'dad al-Quwwah), stipulated in the 60th verse of Surah Al-Anfal, represents a central and strategic concept in the Islamic defense and security paradigm. Through a qualitative content analysis methodology and drawing upon a wide range of classical and modern exegeses, this study explores the dynamic interpretation and profound conceptual transformation of this principle. It traces its evolution from its initial military applications, such as "archery" (al-ramy) and the "tethering of horses" (ribat al-khayl), to its modern-day inclusion of contemporary defense technologies and its expansion to encompass non-military dimensions of power. The findings demonstrate that the concept of "strength" (al-quwwah), owing to the semantic breadth of the term and the comprehensiveness of the rule "whatever you are able" (ma istata' tum), has been inherently flexible from its inception, allowing it to adapt to the requirements of each era. In the literature of contemporary exegetes, it has evolved to include modern military capabilities (including advanced defense industries), in addition to the pillars of economic, scientific, cultural, and political power. This conceptual shift has consistently been anchored in the core objective of "deterrence" (tarhib)—that is, building an effective deterrent capability against declared enemies and potential, unseen threats ("others from among them whom you do not know"). This has solidified the principle of "preparing strength" as an integrated strategy for establishing the foundations of "comprehensive security" and reinforcing its sustainability within the Muslim community. This renewed awareness of the principle's objectives urges the Islamic Ummah to direct its investments toward all components of power and to strive diligently for self-sufficiency, thereby safeguarding its security, sovereignty, and dignity in a firm and sustainable manner.

Keywords: Preparing Strength (I'dad al-Quwwah), Tethering of Horses (Ribat al-Khayl), Comprehensive Security, Deterrence (Tarhib), and Dynamic Interpretation.

Received: 19 October 2024

Revised: 6 November 2024

Accepted: 21 November 2024

Article type: Research Article



DOI: 10.30497/isqh.2025.248393.1054

Publisher: Imam Sadig University

© The Author(s).

How to cite: Mollazadeh Yamchi, R. and Shoab, M. (2024). The Dynamic Interpretation of the Principle of "Preparing Strength" (I'dad al-Quwwah): Its Conceptual Transformation from "Tethering of Horses" to Encompass Modern Defense Technologies and the Imperatives of Comprehensive Security. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 225-248. doi: 10.30497/isqh.2025.248393.1054
<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.248393.1054>

التفسير الديناميكي لمبدأ «إعداد القوة»: تحوله المفاهيمي من «رباط الخيل» ليشمل التقنيات الدفاعية الحديثة ومقتضيات الأمن الشامل

رضا ملازاده يامجي*، ميثم شعيب**

* زميل ما بعد الدكتوراه، جامعة فردوسي، المؤلف المسؤول

reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

أوركيد: ٧٥٤٥-٦٥٩٣-٠٠٠١-٠٠٠٩

** خريج الدكتوراه في قسم الفقه، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي، مشهد، إيران.

m.shoib@urd.ac.ir

أوركيد: ٩٦٠١-٢٩٠٤-٠٠٠٣-٠٠٠٠

الملخص

يُمثل المبدأ القرآني «إعداد القوة»، المنصوص عليه في الآية السَّيِّئِينَ من سورة الأنفال، أحد المفاهيم المحورية والإستراتيجية في منظومة الفكر الدفاعي والأممي الإسلامي. وتُستكشف هذه الدراسة، عبر منهج تحليل المحتوى الكيفي واستناداً إلى ذخيرة واسعة من التفاسير القديمة والحديثة، التفسير الديناميكي والتحوُّل المفاهيمي العميق لهذا المبدأ، انطلاقاً من تطبيقاته العسكرية الأولية كـ«الرَّمْي» و«رباط الخيل»، ووصولاً إلى استيعابه التقنيات الدفاعية المعاصرة وتشعُّبه ليشمل الأبعاد غير العسكرية للقوة. وتُبرزُ النتائج أنَّ مفهوم «القوة»، بفضل السَّعة الدلالية للفظ وشمولية قاعدة «مَا اسْتَطَعْتُمْ»، قد اتَّسَمَ منذ نشأته بمرونة تُتيح له التلاؤم مع مقتضيات كلِّ حقبة زمنية، ليغدو في أدبيات المفسرين المعاصرين متضميناً القدرات العسكرية الحديثة (بما في ذلك الصناعات الدفاعية المتقدمة)، بالإضافة إلى أركان القوة الاقتصادية والعلمية والثقافية والسياسية. وقد ارتكز هذا التحوُّل المفاهيمي باستمرارٍ على الغاية الجوهرية المتمثلة في «الترهيب» - أي بناء قدرة ردِّ فعالية تجاه الأعداء المُعلنين والتهديدات الكامنة وغير المنظورة («أَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ») - الأمر الذي رسَّخ مبدأ «إعداد القوة» كإستراتيجية متكاملة لإرساء دعائم «الأمن الشامل» وتعزيز استدامته في المجتمع الإسلامي. إنَّ هذا الوعي المتجدد بمقاصد المبدأ لِيَحْتُ الأُمَّة الإسلامية على توجيه استثماراتها نحو كافة مُقَوِّماتِ الاقتدار، والعمل الدؤوب لبلوغ الاكتفاء الذاتي، بما يصبون أممها وسيادتها وكرامتها على نحوٍ راسخٍ ومستدام.

المفردات الرئيسية

إعداد القوة، رباط الخيل، الأمن الشامل، الردع (الترهيب)، التفسير الديناميكي.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ القبول: ٢١ تشرين الثاني ٢٠٢٤

تاريخ المراجعة: ٦ تشرين الثاني ٢٠٢٤

تاريخ الوصول: ١٩ تشرين الأول ٢٠٢٤

10.30497/isqh.2025.248393.1054



النشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: ملازاده يامجي، رضا وشعيب، ميثم. (٢٠٢٤). التفسير الديناميكي لمبدأ «إعداد القوة»: تحوله المفاهيمي من «رباط الخيل» ليشمل التقنيات الدفاعية الحديثة ومقتضيات الأمن الشامل. *الدراسات البيئية في القرآن والحديث*, ٢(٢), ٢٤٨-٢٢٥. doi: 10.30497/isqh.2025.248393.1054

<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.248393.1054>

١. المقدمة

إشكالية البحث

إِنَّ الْأَمْرَ الْإِلَهِيَّ السَّامِيَّ، «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (الأنفال: ٦٠)، بتعبئة المؤمنين أقصى طاقاتهم لمُقابَلَةِ الأعداء، لِيُشَكِّلَ حَجَرَ الزاوية ومحور الارتكاز في صرح الفكر الإستراتيجي الدفاعي والأمني في الإسلام. وفي خضمِّ عالمٍ معاصرٍ تموجُ به التعقيداتُ المتعاضدة على مسرح العلاقات الدولية، وتتوالى فيه الطفراتُ النوعية في ميدانِ التقنيات الدفاعية، ويتحوَّرُ فيه مفهومُ الأمنِ نفسه متجاوزاً أُطرَهُ العسكرية التقليدية ليغدو منظومةً «شاملةً» تتداخلُ فيها الأبعادُ الاقتصادية والثقافية والعلمية والاجتماعية، فإنَّ بعثَ النظرِ في هذا المبدأ القرآني الخالد، وسرَّ أغوارِ دلالاته العميقة، واستكشافَ آفاقه التطبيقية المستجدة، يُمثِّلُ ضرورةً معرفيةً ومنهجيةً لا محيدَ عنها. وليستْ هذه القراءةُ التأصيليةُ المتجددةُ مجردَ استجابةٍ لمُتطلباتِ الدفاعِ الأنيَّةِ، بل هي سعيٌّ حثيثٌ لاستنباطِ أُسسِ رؤيةٍ قرآنيةٍ متكاملةٍ كفيلةٍ بتحقيقِ أمنٍ راسخٍ وشاملٍ؛ ذلك المفهومُ الذي ما فتئ هو نفسه يتطورُ ويتشكَّلُ، مما يخلعُ على هذه المقاربةِ البحثيةِ أهميةً استثنائيةً. ولقد تنبَّهَ صفوةٌ من المفسرينَ المعاصرينَ إلى هذه الديناميةِ الخلَّاقةِ التي ينبضُ بها مفهومُ «القوة»، مُشَدِّدينَ على حتميةِ تفاعلهِ الخلَّاقِ مع معطياتِ كلِّ زمانٍ ومكانٍ؛ فجاءتْ اجتهاداتُهم لتوسِّعَ من آفاقهِ الدلاليةِ متجاوزةً به حدودَ العدةِ الحربيةِ المعهودةِ، ليحتضنَ شتى مظاهرِ الاقتدارِ الحديثِ، بما في ذلك القوةُ الصناعيةُ والإنتاجيةُ (المرآغي، دت، ١٠: ٢٤؛ السبحاني، ٢٠١٦: ١٢: ٢٢٧)، والمقدرةُ الاقتصاديةُ (مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠، ٥: ٤٧١؛ فضل الله، ١٩٩٨، ١٠: ٤١٦)، ناهيك عن النفوذِ السياسيِّ والمنارةِ الثقافيةِ (الصادقي الطهراني، ١٩٨٥، ١٢: ٢٧٥). إنَّ هذا الأفقَ التفسيريَّ الرحبَ لِيُفتَحَ البابَ على مصراعيه لاستجلاءِ ما تكتنزهُ هذه الآيةُ الفارقةُ من إمكاناتٍ هائلةٍ لصياغةِ عقيدةٍ أمنيةٍ متكاملةٍ الأركانِ، تستجيبُ بوعيٍّ وبصيرةٍ لرهاناتِ العصرِ وتحدياتِهِ.

أهداف البحث وإشكالياته الرئيسية

ترمي هذه الدراسة في مقصدها الأسمى إلى تتبع تجليات «التفسير الديناميكي» للمبدأ القرآني الأصيل «إعداد القوة» واستكناه أبعاده، مع الغوص في أعماق «تحوله المفاهيمي» الجذري، بدءاً من تجسدهاتهِ الأوليةِ كـ«رباط الخيل»، مروراً باستيعابه منظومة «التقنيات الدفاعية المستجدة»، وانتهاءً بتأصيلِ وشائجهِ العضويةِ بـ«مقتضيات الأمن الشامل» في إطارها الحضاري الراهن. وانطلاقاً من هذه الغاية، يضطلع البحث بمهمة الإجابة عن التساؤلات المحورية التالية:

ما هي المصاديق التأسيسية، والأبعاد المتشعبة، والآفاق الدلالية الرحبة لمفهوم «القوة» و«رباط الخيل» على النحو الذي تبلورت به في ذخائر التراث التفسيري، وفي ضوء المعطيات السياقية لعصر التنزيل؟

كيف اعتور هذين المفهومين تطور نوعي واتساع في الأفق تجاوبا مع الاحتياجات المتنامية للمجتمعات الإسلامية، وتفاعلا مع الوثبات التقنية المتلاحقة عبر مختلف الحقب، وخاصة في واقعنا المعيشي؟

ما هي طبيعة العلائق وجسور التواصل وآليات التفاعل القائمة بين الأمر الإلهي المحكم: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، ومقاصده الإستراتيجية المنصوص عليها: «تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»، من جهة، وبين المفهوم المعاصر لـ«الأمن الشامل» ومستلزماته الحيوية في عالمنا اليوم من جهة أخرى؟

رحاب التفاسير ومنزلة البحث

إن الآية الستين من سورة الأنفال لتنبؤاً منزلة فريدة بين أي الذكر الحكيم إذ ما انفكت منذ إشراقه أنوار النبوة إلى عصرنا هذا، محطّ عناية المفسرين ومرتعاً لخصيب قرائحهم ففاضت حول دقائق مفرداتها السامقة وأبعاد مراميها السديدة، أنظاراً ثاقبةً وتأويلاتٍ مائعةً متنوعاً. فلقد نذر لفهم هذه الآلية الربانية ثلة من جهابذة التأويل وأساطين البيان، يتقدمهم أئمة السلف الأفاضل كالإمام الطبري في «جامع البيان» (١٩٩١، ١٠: ٢١-٥٠)، والقي في «تفسيره» (١٩٨٤، ١: ٢٧٩)، وشيخ الطائفة الطوسي في «التبيان» (د.ت، ٥: ١٤٧-١٤٩)، تلثم أجيال من الخلف الممحصين، وصولاً إلى كوكبة من فرسان الدرس التفسيري المعاصر، من أمثال العلامة الطباطبائي في «الميزان» (١٩٧٠، ٩: ١١٤-١٢٤)، وسيد قطب في «في ظلال القرآن» (٢٠٠٤، ٣: ١٥٤٣-١٥٤٥)، والعلامة رشيد رضا في «المنار» (١٩٩٣، ١٠: ٦١-٦٩)، والمرآغي في «تفسيره» (د.ت، ١٠: ٢٤-٢٦)، وإمام المتكلمين الفخر الرازي في «مفاتيح الغيب» (١٩٩٩، ١٥: ٤٩٩-٥٠١)، فضلاً عن ثلة من أعلام الدراسات القرآنية الراهنة، كالشيخ مكارم الشيرازي في «الأمثل» (٢٠٠٠، ٥: ٤٧٠-٤٧٧)، والشيخ السبحاني التبريزي في «منية الطالبين» (٢٠١٦، ١٢: ٢٢٧-٢٣٢)، والسيد محمد حسين فضل الله في «من وحي القرآن» (١٩٩٨، ١٠: ٤٠٨-٤٢٠).

وتتوخى هذه الدراسة، إذ تستضيء بهذا التراث التفسيري العريق وتستلهمه، وتركز بؤرتها على العنوان الذي تنصدر به هذه المقالة، أن ترقى عن مجرد عرض الأقوال واستعادتها، لتقدّم رؤية تحليلية نسقية متماسكة، تجلو «الدينامية التفسيرية» الكامنة، وتكشف عن أبعاد «التحول

المفاهيمي» العميق الذي اعترى مبدأ «إعداد القوة». أما الإضافة النوعية التي يطمح هذا البحث إلى تحقيقها، فتتمثل في اقتفاء دقيق لمسارات هذا التطور الدلالي والمفاهيمي، مع تسليط الضوء على آليات تكيفه الخلاق مع منظومات الدفاع المستجدة، واستجلاء طبيعة العلائق العضوية التي تشده إلى مفهوم الأمن الشامل بتجلياته المعاصرة المتشابكة؛ وهي مقارنة، وإن تكن بعض الإشارات العابرة في المدونات التفسيرية قد ألمحت إلى جوانب منها، فإنها، على حد اطلاعنا، لم تحظ بعدُ بمعالجة استقصائية شاملة تضع هذا الموضوع الجليل في موضعه اللائق به من الدرس والتحليل.

الإطار المنهجي للدراسة

يَهْضُ هذا البحثُ في بنيانه المنهجي على مُقارَبة تحليل المحتوى الكيفي، مُتخذاً من مدوِّنة مُنتقاة من النصوص التفسيرية التي عالجت الآية الستين من سورة الأنفال مادةً له ومرتكزاً. وإذ يتغيّر تحقيق هذا المرام فإن المدخلَ الإجرائيَّ الأوَّلَ يقتضي استقصاءً دقيقاً لمُجمل الآراء ووجهات النظر المتصلة اتصالاً وثيقاً بالمفاهيم المفتاحية التي تنبضُ بها الآية الكريمة (أمثال «قوة»، و«رباط الخيل»، و«ترهبون به»، و«آخرين من دونهم»، و«ما تنفقوا»)، تُستخرجُ من مظانها الأصيلية في أمهات كتب التفسير، على أن يُصارَ تالياً إلى تصنيف هذه الحصيلة المعرفية وفق أُسس واضحة من التشابه والتباين، والتسلسل الزمني، والطبيعة المنهجية للمقاربات التفسيرية المتبعة.

ثُمَّ تَعْقُبُ ذلك مرحلة يُكْرَسُ فيها الجهدُ للتحليل المقارن لتلك الرؤى والأطروحات التفسيرية، بغية استجلاء مسارات التطور وديناميات التحوُّل المفاهيمي الذي اعترى مفردات الآية ومقاصدها العميقة، مع التركيز بوجهٍ أخصٍّ على رصد مُنعطفات تطورها النوعي بدءاً من المصاديق التي شاعت في عصر التنزيل، وصولاً إلى الأشكال التي تتلاءمُ بها مع تحديات العصر الراهن ومعطياته التقنية المتسارعة، توطئةً لاستنباط الخصائص الجوهرية والسمات الفارقة لهذا المسار التجديدي. وغاية هذا الجهد التحليلي في نهاية المطاف هي إماطة اللثام عن الكيفية التي أبدع بها المفسرون، وفي طليعتهم المعاصرون، في الإفادة من وعيمهم الثاقب بروح الرسالة القرآنية الخالدة واستيعابهم العميق لرهانات العصر ومقتضياته، وذلك في سبيل إخصاب دلالات هذه المفاهيم الاستراتيجية وتعميق أغوارها، وتوسيع آفاقها الاجتهادية والتطبيقية.

الدراسات السابقة

إنَّ مبدأ «إعداد القوة» في سورة الأنفال (٦٠) قد شكَّلَ عبر العقود محوراً لعددٍ من الدراسات الأكاديمية والجهود التفسيرية، التي يمكن تصنيفها في ثلاث مسارات رئيسية:

أ. المسار التفسيري الفقهي التقليدي: تركزت الغالبية العظمى من الدراسات التفسيرية التقليدية، مثل ما ورد في [المصدر ١: مثال: التفسير الكبير للرازي، أو الميزان للطباطبائي]، على البُعد اللغوي والفقهي للمفهوم حيث فسرت «القوة» في سياقها التاريخي الأولي لتشمل الأدوات القتالية المعاصرة للنزول، كـ«الرَّمْي» و«رباط الخيل». ورغم سعة التفسير اللفظي لـ«ما استطعتم»، إلا أن هذه الدراسات غالباً ما اقتصرت على الأحكام الشرعية المتعلقة بالجهاد وغفلت عن تناول التحوّل المفاهيمي الديناميكي للقوة في سياق الأمن الحديث.

ب. المسار العسكري الإستراتيجي الحديث: تناولت بعض الأبحاث، خاصة تلك المكتوبة باللغة الإنجليزية والفارسية، تطبيق المبدأ في ضوء التقنيات العسكرية المعاصرة. فركزت دراسات مثل [المصدر ٢: مثال: مقالة في الإستراتيجية الدفاعية] على أهمية القوة الرادعة (الردع) والتكنولوجيا المتقدمة، وربطت «إعداد القوة» بمفاهيم الأمن القومي الحديث. ومع ذلك، تبقى هذه الدراسات في الغالب وصفية أو تطبيقية وتفتقر إلى العمق التفسيري والأصولي الذي يبرهن على أن هذا التحوّل المفهومي متأصل في النص القرآني نفسه، لا مجرد إسقاط خارجي عليه.

ج. المسار التحليلي لشمولية المفهوم: حاولت مجموعة ثالثة، مثل [المصدر ٣: مثال: رسالة جامعية حول أبعاد القوة الشاملة] توسيع نطاق المفهوم ليشمل الأبعاد غير العسكرية كالقوة الاقتصادية والثقافية والسياسية. ورغم شموليتها، فإنها في الغالب لم تنجح في تقديم إطار نظري متكامل يشرح كيفية انتقال مفهوم «القوة» من الحالة التقليدية إلى الحالة الشاملة، مكتفية بذكر الأبعاد المختلفة دون تحليل ديناميكي للتحوّل المفاهيمي.

ابتكار المقالة

بناءً على النقد الموجّه للدراسات السابقة، يكمن ابتكار هذه المقالة (التفسير الديناميكي لمبدأ «إعداد القوة») ووجه تميّزها في الجوانب التالية:

١. المقاربة الأصولية للتحوّل: لا تكتفي المقالة بوصف شمولية القوة، بل تستخدم منهج تحليل المحتوى الكيفي (المذكور في الملخص) لإثبات أصول هذا التحوّل المفاهيمي انطلاقاً من المبدأ النصي للآية (الأنفال ٦٠). وهي تبرهن على أن مفهوم «القوة» في الآية يحمل مرونة دلالية أصيلة تجعل تحوّلها من «رباط الخيل» إلى التقنيات المعاصرة تحوّلًا نصياً داخلياً، وليس مجرد تطبيق حديث.
٢. التركيز على المقتضيات غير العسكرية (إعادة تعريف الإعداد): تتجاوز المقالة النظرة التقليدية والحديثة التي تركّز على البُعد العسكري الصرف، وتركّز على مقتضيات الأمن

الشامل (الشأن غير العسكري). وهي بذلك تقدم إطاراً نظرياً يُعيد تعريف عملية «الإعداد» نفسها، ليتجاوز الإعداد المادي الصرف إلى الإعداد الشامل للأمة، وهو ما لم تتناوله الدراسات السابقة بهذا العمق التحليلي والمنهج الأصولي.

الأسس النظرية للبحث

لقد تبوأ الآية الكريمة «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (الأنفال: ٦٠)، منذ إشراق المدينة الإسلامية الأولى، مكانة محورية في صميم الخطاب التفسيري، وشغلت حيزاً معتبراً من اجتهادات الأئمة الأعلام الرامية إلى استكناه أبعاد التأهب الدفاعي في المجتمع المسلم وتحديد تجلياته المتعددة. وإن الغوص في لُجج تلك الرؤى الثاقبة لِيُفضي بنا إلى حقيقة مؤداها أن المفهومين النواة، «قوة» و«رباط الخيل»، برغم أن فهمهما الابتدائي قد تبلور في سياق مُعطيات عصر التنزيل ووسائله المتاحة، إلا أنهما قد أُودعا منذ النشأة الأولى طاقات دلالية وحركية دفيئة، فتحت مصراعها لاحتضان التكييف الخلاق مع ما استجد من تحديات العصور اللاحقة وما أملتته من ضرورات.

سير أغوار مصاديق «قوة» في الرؤية التفسيرية الباكورة

لقد توسّع أعلام التفسير الأوائل في تبيان تجليات مفهوم «قوة»، مُدلين بدلوهم في بحر زاخر من المصاديق والأمثلة المتنوعة الأبعاد، التي يسع الناظر الفاحص أن يُبويها ضمن حقول دلالية جامعة، لكلٍ منها سمائه الخاصة. وإن هذا الثراء في التحديدات المصاديقية ليشي، في حد ذاته، بالمدى الرحب الذي اتسم به هذا المفهوم الجوهري منذ اللحظة الأولى لتنزيله، وبامتناعه الأصيل عن الانحصار في قوقعة مصاديق يتيم أوحده.

مفهوم «قوة» بوصفها عدّة الحرب التقليدية وعتادها الأصيل

لقد ذهب شطرٌ وافٍ من أعلام التفسير في صدر الإسلام إلى أن مفهوم «قوة» يتجلى في المقام الأول في عُدّة الحرب وعتادها المعهود في زمانهم. ويأتي في صدارة هذه المصاديق مصطلح «السلاح» بمفهوميته الشامل؛ فمما أثير عن ابن عباس أن المراد بها «من سلاح» (نقلاً عن الفيروزآبادي، دت، ص ١٥١)، وقال أبو حمزة الثمالي إنها «السلاح» (١٩٩٩: ص ١٨٦). وذهب مقاتل بن سليمان إلى أنها «يعنى السلاح» (٢٠٠٢: ٢: ١٢٣)، وفي تفسير القمي هي «السلاح» (١٩٨٤: ١: ٢٧٩). وكذلك نُقل عن السدي أن «قوة» هي «السلاح» (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ ابن أبي حاتم، ١٩٩٨: ٥: ١٧٢٢). وهذه الرؤية تُعتبر «قوة»، في منطلقها، تجسيدا للإمكانات المادية الصلبة والتجهيزات الأساسية

اللازمة لخوض غمار الزّوال. وإلى جانب هذا الأفق الدلاليّ العام يتبوأ «الرّمّي» مكانةً سامقةً، بوصفه أحد أبرز تجليات «قوة» وأشدّها بأساً، سواءً في هدي السنّة النبوية المطهّرة أم في رحاب المدونات التفسيرية التي استنارت بأنوارها. فقد تواترت المأثورات النبوية بأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قد فسّر «قوة» تفسيراً صريحاً، إذ قال: «ألا إنّ الفؤة الرّمّي»، و«قَالَهَا ثَلَاثًا» تأكيداً على منزلته الرفيعة وأهميته الإستراتيجية (انظر على سبيل المثال: الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ العياشي، ١٩٦٠: ٢: ٦٦؛ السمرقندي، ١٩٩٥: ٢: ٢٩؛ الطبراني، ٢٠٠٨: ٣: ٢٧١؛ القرطبي، ١٩٤٥: ٨: ٣٥؛ ابن كثير، ١٩٩٨: ٤: ٧١). ولقد كان لهذا الإرشاد النبويّ البليغ صداداً العميق في أن يذهب جلةً من المفسرين، كالفرّاء الذي روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ «القُوة: الرّمّي» (١٩٨٠: ١: ٤١٦)، وعقبة بن عامر، فارس هذا الحديث وراويته (انظر على سبيل المثال: الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠: ٥: ٤٧١)، إلى اعتبار «الرّمّي» المصداق الأتملّ والأكمل لمفهوم «قوة». وتتأتى أهمية «الرّمّي» من كونه الوسيلة التي كانت تُمكّن من النيل من العدو عن بُعد، ممّا حوّله دوراً إستراتيجياً حاسماً في فنون القتال وخططه الساندة آنذاك (الشعراوي، ١٩٩١: ٨: ٤٧٧٥). كذلك، أُدرجت «الحصون» و«المعاقل المنيعه» ضمن مصاديق «قوة» في طائفة من التفاسير الباكرة. ويُعدّ التابعي الجليل عكرمة من بين القائلين بأنّ «قوة» تُفيد معنى «الحصون»، إذ قال: «الْحُصُونُ» (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ ابن أبي حاتم، ١٩٩٨: ٥: ١٧٢٢؛ السمرقندي، ١٩٩٥: ٢: ٢٩؛ الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ الزمخشري، ١٩٨٧: ٢: ٢٣٢). ويثني هذا التأويل بأنّ مفهوم «قوة» لم يكن وقفاً على أدوات الكرّ والهجوم بل كان يستوعب في رحابه التدايير الوقائية والتحصينات الدفاعية. ومما يُستطرف في هذا السياق: ما يُروى عن ابن سيرين أنّه، في معرض فتواه بشأن وصية مالية لـ«الحصون»، وجّهها نحو ابتياع الخيل للجهاد والمرابطة، قائلاً: «هي الخيل، أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ الشَّاعِرِ: "وَلَقَدْ عَلِمْتُ عَلَى تَجَنُّبِي الرِّدَى إِنَّ الْحُصُونَ الْخَيْلُ لَا مَدْرُ الْقُرَى"» (أي أنّ المعاقل الحقيقية هي الجياد الصافنات، لا الأسوار الطينية للقرى الهامشية) (الرازي، ١٩٩٩: ١٥: ٤٩٩؛ الفاضل المقداد، ١٩٩٤: ١: ٣٨٨). وتُجلي هذه الرؤية الناقبة منزلة الخيل ليس فقط كأداة للنزال والمواجهة، بل أيضاً كركيزة أساسي في منظومة الدفاع والتحصينات الإستراتيجية. وفضلاً عما سلف، فقد حفلت مدونات التفسير المتقدمة بذكر مصاديق أُخرَ لمفهوم «قوة». من ذلك ما أثير عن الإمام الصادق عليه السلام إذ قال في تفسيرها: «سَيْفٌ وَتُرْسٌ» (العياشي، ١٩٦٠: ٦٦: ٢؛ اللاهيجي، ١٩٩٤: ٢: ٢٠٩؛ البحراني، ١٩٩٤: ٢: ٧٠٦). وتُبرهن هذه الشواهد المتنوعة على

السَّعة الدلالية لمفهوم «قوة» وقدرته على استيعاب مختلف أدوات الحرب ووسائل الدفاع التي كانت معهودَةً في تلك الحقبة.

مفهوم «قوة» بوصفها من مقومات الاقتدار غير المادية

ومما يسترعي الانتباه في هذا المضمار، أن مفهوم «قوة» في بعض التأويلات التفسيرية قد تجاوزَ حدودَ الأدوات المادية المحضة، ليمتدَّ ويشملَ عناصرَ معنويةً للاقتدار. فعلى سبيل المثال، أشار الطبرسيُّ إلى قولٍ يذهبُ إلى أن «قوة» تعني «اتفاق الكلمة والثقة بالله تعالى والرغبة في ثوابه» (الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ السبزواري، ١٩٨٥: ٣: ٢٩٦). وتبرزُ هذه الرؤيةُ أهمية التماسك الداخلي، وعمق الإيمان، وقوة الدافع الروحي، بوصفها أركاناً جوهريةً للاقتدار الشامل. وفي سياق متصل، نجدُ في روايةٍ أخرى، وردت في كتاب «من لا يحضره الفقيه» ونقلتها بعضُ التفاسير، أن «الخضاب بالسواد» (أي صبغ الشعر واللحية باللون الأسود) قد عُدَّ كذلك من مصاديق «قوة» (الحويزي، ١٩٩٤: ٢/ ١٦٤؛ البحراني، ١٩٩٤: ٢: ٧٠٦؛ مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠: ٥: ٤٧١). ويُمكنُ أن يُحملَ هذا الأمرُ على إرادة إلقاء المهابة والرَّهبة في قلوب الأعداء من خلال إظهار مظهر الشباب والقوة، ممَّا يُشيرُ إلى أن الجوانب النفسية والتأثير المعنوي في العدو كانت أيضاً منظورةً في مفهوم «قوة». وعلى ذات المنوال، يُروى أن مجاهداً، وهو يتأهبُّ للغزو ويحملُ متاعه و زادَهُ (الجوالق)، قد اعتبرَ ذلك أيضاً من مصاديق «قوة» (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ ابن أبي حاتم، ١٩٩٨: ٥: ١٧٢٢؛ الثعلبي، ٢٠٠١: ٤: ٣٦٩؛ ابن عطية، ٢٠٠١: ٢: ٥٤٥). وتُظهِرُ هذه الشواهدُ بجلاءٍ مدى السَّعة الدلالية التي اتسمَ بها لفظُ «قوة» منذُ بواكير التفسير، وعدمَ اقتصاره على مجرد الأسلحة المتعارفة آنذاك.

شمولية مفهوم «قوة» في منظور المتقدمين ودلالاتها المتجددة

يحتلُّ القولُ بشمولية مفهوم «قوة»، الذي يذهبُ إلى أنه يستوعبُ كلَّ ما من شأنه أن يُعزِّزَ القدرة على مواجهة العدو، مكانةً مركزيةً في مدونات التفسير المتقدمة، وقد أسَّسَ هذا الاتجاهُ أرضيةً خصبةً للدينامية التفسيرية في العصور اللاحقة. وفي هذا السياق يُصرِّحُ الإمامُ محمدُ بنُ جرير الطبريُّ بأنَّ الأمرَ الإلهيَّ بإعداد «قوة» قد جاء بصيغةٍ عامةٍ، ولا مسوَّغ لتقييده بمعنى خاصٍ من بين مختلف المعاني التي يحتملها اللفظُ (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١). ورداً على مَنْ قد يستشكلُ بتفسير النبي صلى الله عليه وآله «قوة» بأنَّها «الرَّميُّ»، يوضِّحُ الطبريُّ أنَّه وإنَّ صحتْ هذه الروايةُ، فلا دليلَ فيها على أنَّ المقصودَ هو «الرَّميُّ» حصراً دونَ سائرِ ما يندرجُ تحتَ مفهوم «قوة»؛ بل إنَّ

«الرَّمِي» هو أحد مصداقي «قوة»، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله ما يفيد أن «قوة» تقتصر على «الرَّمِي» دون غيره (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١). ثم يُضيف الطبري بأن السيف والرمح والحربة، وكل ما يُعِين على قتال المشركين، يندرج ضمن مفهوم «قوة»، سواء أكان في منزلة «الرَّمِي» أم فاقه تأثيراً (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١). وهذا المنهج التفسيري، الذي تبناه مفسرون آخرون بعبارة متقاربة - فعلى سبيل المثال، يرى ابن عطية في «المحرر الوجيز» صواب القول بعموم لفظ «قوة»، معتبراً أنه يشمل المراكب والسلاح والألبسة الحربية وسائر الأدوات والنفقات (ابن عطية، ٢٠٠١: ٢: ٥٤٥)، كما يعتبره الفخر الرازي في «التفسير الكبير» لفظاً عاماً يشمل كل ما يُوجب التقوية في الحرب على العدو وكل ما هو من آلات الجهاد (الرازي، ١٩٩٩: ١٥: ٤٩٩) - يُبرهن بوضوح على أن القدرة على تكييف مفهوم «قوة» مع مختلف الأدوات والأساليب المستجدة والمتنوعة لمواجهة العدو، كانت ماثلة في أفهام المفسرين منذ العصور الأولى، وهو ما مهد السبيل أمام حركية التأويل وتجذره في الأجيال اللاحقة.

«رباط الخيل» رمزاً للتأهب والقدرة الحركية العسكرية في عصر التنزيل

إلى جانب المفهوم الأمّ لـ«قوة»، تُفرد الآية الكريمة بالتنويه «رِبَاطَ الْخَيْلِ». ويُعنى هذا المبحث باستجلاء كونه مدلول «رباط الخيل» ومكانته السامقة في مدونات التفسير الباكرة. وفيما يتصل بتعيين مصداق «رباط الخيل»، نلاحظ أن طائفة من المفسرين الأوائل، وفي مقدمتهم ابن عباس كما جاء في «تنوير المقباس» (الفيروزآبادي، د.ت، ص ١٥١)، والفراء في «معانيه» (١٩٨٠: ١: ٤١٦)، وعكرمة فيما أورده الطبري (١٩٩١: ١٠: ٢١)، قد جنحوا إلى تفسيره بـ«إناء الخيل»، ولعل ذلك راجع إلى ما لها من دور حيوي في التوالد وتكثير نسل الجياد. وفي مقابل ذلك، يُؤثر عن مجاهد أنه تأوّل «قوة» (التي قد تستوعب الخيل في بعض السياقات) بأنها «ذكور الخيل» (ابن أبي حاتم، ١٩٩٨: ٥: ١٧٢٢)، ويُحتمل أن يكون منطلق هذا التأويل ما عُرف عن الفحول من بأسٍ أشدّ وقدرة فائقة في معترك الرّجال. بيد أن المتأمل في مجمل أقوال المفسرين يخلص إلى أن جمهورهم قد رأى في «رباط الخيل» إشارة أصيلة إلى مبدأ اقتناء الجياد وتعهدها بالإعداد والتجهيز للدؤد عن حياض الدين، بمعزل عن تحديد جنس بعينه. وإنّ أفراد «رباط الخيل» بالذكر، عَقِبَ لفظ «قوة» الجامع، لِيُنْبِئ عن المنزلة الرفيعة التي كانت للخيل بوصفها إحدى الدعائم الرئيسة للحرب، ورمزاً شامخاً للاقتدار والقدرة على الأهبة الحركية والمناورة العسكرية في تلك الحقبة الفارقة. وفي هذا الصدد، يُنوّه الطبرسي في «مجمع البيان» بأن «رباط الخيل» يُعدّ من أكيد أدوات الجهاد وأمضاها، معتبراً هذا العطف الخاص على العامّ شبيهاً بعطف جبريل وميكائيل على الملائكة، إعظماً لشأنه وإشادةً

بمكاتبته (الطبرسي، ١٩٥٣:٤:٨٥٢؛ اللاهيجي، ١٩٩٤:٢:٢٠٩). ولم تكن منزلة الخيل مقصورةً على ساحات الوعى فحسب، بل كانت لها وظيفة إستراتيجية في حراسة الثغور وحصونها (المرابطة)، وفي بثّ الرعب والرهبة في أفتدة المتربصين (مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠:٥:٤٧٠). وقد استفيض في المأثورات النبوية بيان فضل اتخاذ الخيل وإعدادها للجهاد، ومن ذلك ما روي من أن «ظهورها لكم عزٌّ وأجوافها كزٌّ» (أي أن ظهورها لكم مدعاة للعزة والمنعة، وبطونها لكم كنز بالإشارة إلى بركة نسلها وقدرتها على التوالد) (الطبرسي، ١٩٥٣:٤:٨٥٢؛ الحويزي، ١٩٩٤:٢:١٦٥). وتجلي هذه التوجهات المتضافرة، بما لا يدع مجالاً للشك، المكانة المحورية التي تبوأها «رباط الخيل» في صميم الإستراتيجية الدفاعية الإسلامية في بواكير عهدها، بوصفه الرمز الأبرز للقوة والقدرة الفائقة على الحركة والتأهب العسكري الشامل.

مسار التحول المفاهيمي لمبدأ «إعداد القوة» وتكيفه مع مستجدات التقنيات الدفاعية

كما سبقت الإشارة في المبحث المتقدم فإن مفهوم «إعداد القوة»، كما تجلّى في الآية الستين من سورة الأنفال، قد انطوى منذ إشراقات التفسير الأولى على سعة دلالية رحبة، أتاحت له أن يستوعب تأويلات متجددة تتناغم مع مقتضيات كل عصر ورهاناته المتغيرة. ويُعنى هذا الفصل بتتبّع معالم هذا التحول المفاهيمي، وبخاصة في مرآة الطفرات التقنية التي شهدتها الساحة العسكرية، وفي ضوء ما استقرّ عليه نظر المفسرين وأهل الفكر في العصر الحديث.

دينامية قاعدة «مَا اسْتَطَعْتُمْ»: من «الرَّمْي» إلى منظومات التقنية المعقدة

إنّ واحداً من ألمع تجليات الحركة التأويلية الكامنة في الأمر الرباني بإعداد «قوة»، يتجسّد في ذلك الإطلاق والعموم اللذين يسمان قوله تعالى: «مَا اسْتَطَعْتُمْ» (أي كلُّ ما يندرج تحت وسعكم ويدخل في دائرة طاقتكم). ولقد أطبق جُلُّ المفسرين، سلفاً وخلفاً، على أنّ تخصيص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لبعض المصاديق بعينها، كـ«الرَّمْي»، بالذكر، لم يكن إلا من باب بيان أبرز صور «قوة» وأنفذهها أثراً أو أيسرها تحصيلاً في سياق الزمّي، لا من باب قصر مفهوم «قوة» على ذلك المصداق وحصره فيه دون ما عداه. وفي هذا المقام يُنبيّه الإمام الفخر الرازي (١٩٩٩:١٥:٤٩٩) والقاضي البيضاوي (١٩٩٧:٣:٦٥) إلى أنّ تخصيص النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله لـ«الرَّمْي» بالبيان يُشبه قوله «الْحَجُّ عَرَفَةٌ»، وهو قول لا يلغي سائر أركان الحج، وإنما يُعلي من شأن الركن الأعظم ويُبرّزه؛ وعلى هذا النسق فإنّ «قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "الْقُوَّةُ هِيَ الرَّمْيُ" لَا يُنْفِي كَوْنَ غَيْرِ الرَّمْيِ مُعْتَبَرًا... بَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَذْكُورَ جُزْءٌ شَرِيفٌ مِنَ الْمُقْصُودِ، فَكَذَا هَاهُنَا». ومن شأن هذه القراءة العميقة

أَنْ تَبْسُطَ نِطَاقَ «مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» لِيَشْمَلَ فِي رَحَابِهِ كُلَّ مَا يُسْتَجَدُّ فِي أَيِّ عَصْرٍِ مِنْ مَقُومَاتِ الْاِقْتِدَارِ وَوَسَائِلِ الدِّفَاعِ النَّاجِعَةِ. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ قَاعِدَةَ «مَا اسْتَطَعْتُمْ» تُوجِبُ عَلَى الْأُمَّةِ الْمُسْلِمَةِ فِي كُلِّ طَوْرِ مِنْ أَطْوَارِ تَارِيخِهَا أَنْ تَهَضَّ، بَعْدَ اسْتِكْنَاهِ أَحْدَثِ التَّقْنِيَّاتِ وَأَكْثَرِهَا فَعَالِيَةً فِي مِيدَانِ الدِّفَاعِ، إِلَى امْتِلَاكِ نَاصِيئِهَا وَتَوَطُّيئِهَا، مَا وَسِعَهَا الْجُهْدُ وَمَا أَطَاقَتْهُ الْمُقَدَّرَةُ. وَبِمَثَلِ هَذَا الْمَبْدَأِ الْأَصِيلِ، كَمَا يُقَرِّرُ الْعَلَامَةُ رَشِيدُ رِضَا فِي تَفْسِيرِ «الْمَنَارِ» (١٩٩٣: ١٠: ٦١)، مِنْهَا جَأَ إِلَهِيًّا شَامِلًا وَدَسْتُورًا خَالِدًا لِلْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي كُلِّ آيٍ وَمَكَانٍ، وَيَتَّخِذُ امْتِثَالَهُ الْعَمَلِيُّ صُورًا تَتَفَاوَتْ بِتَفَاوُتِ «دَرَجَاتِ الْإِسْتِطَاعَةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ بِحَسَبِهِ».

تجليات مفهومي «قوة» و«رباط الخيل» في ضوء الرؤى المعاصرة والتقنيات المستجدة

انطلاقاً من هذا الأساس التأويلي المتسم بالدينامية، فقد عمدتُ لثة من المفسرين وأهل النظر في العصر الحديث إلى تكييف مصاديق «قوة» و«رباط الخيل» بما يتلاءم مع ما استجدت من أدوات العصر ومقتضيات الحضارية. ففيما يختص بمفهوم «قوة»، تحتضن الرؤى المعاصرة طيفاً رحباً من وسائل الاقتدار العسكري المستحدثة. ومن أبرز هذه التجليات، بناء منظومات متكاملة للمدفعية الثقيلة (المدافع)، وتشكيل أسراب من الطائرات المقاتلة (الطائرات)، وتطوير القنابل بأنواعها، وحشد الأرتال من الدبابات، وإنشاء الأساطيل البحرية والغواصات، فضلاً عن حتمية امتلاك ناصية المعارف التقنية والصناعية التي تُفضي إلى إنتاج هذه المعدات وتطويرها (المراغي، د.ت، ١٠: ٢٤؛ رشيد رضا، ١٩٩٣: ١٠: ٦٤-٦٥؛ السبحاني، ١٦: ٢٠: ١٢: ٢٢٧؛ حوى، ٣: ٢٠٠٣: ٤: ٢١٩٠؛ الزحيلي، ١٩٩٠: ١٠: ٤٨-٥٢). وفي هذا السياق يُصرح كلٌّ من رشيد رضا (١٩٩٣: ١٠: ٦١) والألوسي (١٩٩٤: ٥: ٢٢٠) بأن مفهوم «الرَّمِي» في العصر الراهن يستوعب كلَّ مقدوفٍ، بما في ذلك طلقات البنادق (البنديق) وقذائف المدافع، وأنَّ مبدأً المقابلة بالمثل مع الأعداء الذين يتوسلون بهذه الأدوات يظلُّ فريضةً شرعيةً. كما يُلحُّ سيد قطب على شمولية مفهوم «قوة» وقدرته على استيعاب كافة أشكال القوة وأسبابها في كلِّ زمانٍ ومكانٍ (قطب، ٢٠٠٤: ٣: ١٥٤٣). ويُلمح محمد تقي المدرسي (١٩٩٨: ٤: ٧٨) إلى أنَّ الطاقات البدنية ينبغي أن تتجسد في صورة أسلحة وأدوات وصناعات متطورة. أما الشيخ الشعراوي (١٩٩١: ٨: ٤٧٧٥-٤٨٠٩)، فيُفصّل القول في هذا المقام متبعاً بإسهابٍ مسازٍ تطور الأسلحة منذ العهد النبوي (كالسهم والرمح والسيف) وصولاً إلى الحقيبة المعاصرة (كالمدفعية والطائرات والصواريخ)، مشدداً على أنَّ الغاية القصوى تظلُّ هي امتلاك أسلحة ذات مدى أبعد، كفيلة بتحقيق الغلبة على العدو. بل إنَّه يرى في تكييف قدرة محركات المركبات بما يُصطلح عليه بـ «قوة الحصان» إشارةً دقيقةً إلى الإعجاز الأدائي للقرآن المجيد في لفته

الأنظار إلى «الخيال». وفيما يتعلق بمفهوم «رباط الخيل»، فإنه وإن كانت الجياد في سالف العصر والأوان تمثل الرمز الأبرز للقدرة الحركية والسطوة العسكرية، فإن المفسرين المعاصرين قد وسَّعوا من أفاق هذا المفهوم بما ينسجم مع مقتضيات الزمان وواقعه. فـ«رباط الخيل» في المنظار المعاصر لا ينحصر في مجرد اقتناء الأفراس، بل يمتد ليشمل المفهوم الأرحب للتأهب اللوجستي المتكامل، والقدرة الفائقة على التحريك الخاطف للقوات، وحياسة أحدث منظومات النقل البري والجوي والبحري، وذلك بهدف نقل الجيوش وتأمين خطوط إمدادها واحتلال معاقل العدو ودكها بعد أن تُفل شوكتها الأولى. وإن المكانة التاريخية التي تبوأها الخيل كأيقونة للقدرة على الحركة والمناورة، وضرورة تكييف مفهوم «قوة» مع الأدوات المستجدة، لتُحتمل هذا التطور المفاهيمي الذي لا محيد عنه. وفي هذا السياق يذهب الشيخ الشعراوي (١٩٩١: ٨: ٤٨٠٩-٤٨١٠) إلى أن «رباط الخيل» في الماضي السحيق يُوازي في عصرنا الحاضر «المدركات» (القوات المدرعة) التي تضطلع بمهمة السيطرة على الأرض وتثبيت أقدامها فيما عَقِب الضربات التمهيدية (سواء أكانت بـ«الرَّهْي» في الأزمنة الغابرة أم بالأسلحة بعيدة المدى في أيامنا هذه). ويُبرهن هذا التحول المفاهيمي على أن جوهر «رباط الخيل»، المتمثل في إيجاد القدرة على الحضور الخاطف والمؤثر في قلب المعركة وصون المواقع الإستراتيجية، لا يزال حياً نابضاً، وإن استبدل مصاديقه القديمة بأخرى جديدة وتجلت في أبواب قشبية.

حتمية الاكتفاء الذاتي وتوطين التقنيات الدفاعية منظوراً قرآنياً

إنَّ ما يتسم به الأمر الإلهي «مَا اسْتَطَعْتُمْ» من إطلاق وعموم وما ينطوي عليه التأكيد على إعداد «قوة» بكل ما أوتي المسلمون من وسعٍ وطاقَةٍ، لِيُومئِي في منظور طائفة من أعلام المفسرين المعاصرين إلى حتمية استقلال القرار وتحقيق الاكتفاء الذاتي في تدبير الاحتياجات الدفاعية، وتوطين الصناعات العسكرية وتطويرها داخل الحياض الإسلامي. وفي هذا السياق يُجلى السيد محمد حسين فضل الله (١٩٩٨: ١٠: ٤١٦-٤١٧) بوضوح أنَّ معضلة الركود إلى دُولٍ أخرى في استيراد السلاح من شأنها أن تُوقع البلد المستورد تحت نير ضغوطٍ سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية، وأن تجعل مصائر أي مواجهة عسكرية رهينة لسياسات البلد المنتج للسلاح وأجنداته الخفية. ويُشدِّد سماحته على أنَّ هذا الواقع يفرض، لزاماً، ما أسماه «إعداداً لإنتاج السلاح» (أي التأهب لتوطين صناعة السلاح وتملك ناصيتها). كما يُعرب كلُّ من الشيخ محمد أبو زهرة (د.ت، ٦: ٣١٧٤) والشيخ جمال الدين القاسمي (١٩٩٧: ٥: ٣١٥) بأسفٍ بالغ عن غفلة المسلمين عن هذا الشأن المصيري وعن تبعيتهم المُزرية في اقتناء السلاح للغير (الذي قد يكون في بعض الأحيان من اللدِّ خصوم

الإسلام ومناوئيه)، مُؤكدين على وجوب إنشاء قلاعٍ صناعيةٍ للأسلحة وتوطين الإنتاج الدفاعي بكافة أبعاده. وتُبرهن هذه الرؤية المستنيرة على أن مفهوم «إعداد القوة»، في أسس تجلياته وأنبيل مقاصده، يستلزم بلوغَ درجةِ الاقتدارِ على إنتاج التقنيات الدفاعية وتطويرها في رحاب المجتمعات الإسلامية، سداً لذريعة كلِّ تبعيةٍ من شأنها أن تُعرضَ استقلال الأمة للخطر وتُفوّضَ أركان أمنها القومي.

«إعداد القوة» إستراتيجية لتحقيق الأمن الشامل بمحورية غاية «الترهيب»

إنَّ الأمرَ الربانيَّ بإعدادِ «قوة»، كما تجلَّى في الآية الستين من سورة الأنفال، ليس مجرد توجيه بالتجهز العسكري، بل هو إستراتيجية متكاملة الأركان، تهدفُ إلى إرساء دعائم أمنٍ راسخٍ وشاملٍ للمجتمع الإسلامي. وتكمنُ محورية هذه الإستراتيجية في غايتها القصوى، المتمثلة في قوله تعالى: «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ»، وهو ما يُؤكِّدُ على ضرورة بناء قدرة ردعٍ فعالةٍ وواسعة النطاق. ويُعنى هذا المبحثُ بتحليل أبعاد هذه الإستراتيجية، بدءاً من الردع العسكري، وصولاً إلى مواجهة التهديدات الكامنة، وانتهاءً بضرورة إيلاء العناية اللازمة لأبعاد القوة غير العسكرية.

الردعُ الفعَّالُ (الترهيبُ): الفلسفةُ الجوهريةُ للتأهبِ الدفاعي

إنَّ الغايةَ الأوليةَ والأساسيةَ من «إعداد القوة»، كما نصَّتْ عليه الآية الكريمة، هي تحقيق «الترهيب» أو الردع الفعَّال. ولا يقتصرُ أثرُ هذا الردع على الأعداء المُعلنين فحسب، بل يمتدُّ ليشمل الأعداء المحتملين وغير المعروفين أيضاً، ويستهدفُ في جوهره صونَ السلم والأمن من موقعِ الاقتدار والمنعة. لقد ذهب جمهورُ المفسرين إلى أنَّ لفظَ «تُرْهِبُونَ» يُفيدُ معنى «تُخَوِّفُونَ» (أي تُلقون الرُّعب في قلوبهم) (انظر على سبيل المثال: الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢١؛ أبو عبيدة، ١٩٦١: ١: ٢٤٩؛ الثعلبي، ٢٠٠١: ٤: ٣٦٩؛ الواحدي، ١٩٩٤: ١: ٤٤٦؛ الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ القرطبي، ١٩٤٥: ٨: ٣٥؛ ابن كثير، ١٩٩٨: ٤: ٧١). على أنَّ هذا التخويف ليس المقصودُ به إثارة الهلع العبيِّي أو الاستعداد للعدوان، بل هو إيجادُ حالةٍ من المهابة والتأهبِ الشامل في كيان المجتمع المسلم بما من شأنه أن يردع العدو عن أيِّ تفكيرٍ في التَّيْل منهُ أو التعدي على حُرُماته. وفي هذا السياق يُفصِّلُ الإمامُ الفخر الرازي (١٩٩٩: ١٥: ٥٠٠) القولَ في الفوائدِ الجَمَّةِ المترتبة على هذا «الخوف» الذي يستشري في نفوس الأعداء، ومن ذلك أنهم يرتدون عن التفكير في اقتحام ديار الإسلام بل وربما يُقدمون من تلقاء أنفسهم على أداء الجزية، أو قد يكونُ هذا التأهبُ سبيلاً إلى استمالة قلوبهم نحو الإيمان، فيكفون عن مناصرة سائر الكفار ضدَّ المسلمين، ويُفضي ذلك في نهاية المطاف إلى أن يكون

للمسلمين الزينة والمنعة والاعتدال في دار الإسلام. كما يُشَدُّ سيد قطب (٤: ٢٠٠: ٣: ١٥٤٣) على أن من الغايات الأولية لهذه القوة، ردع أعداء الدين عن مجرد التفكير في الاعتداء على «دار الإسلام»، فضلاً عن إرهابهم من الوقوف في وجه امتداد الدعوة الإسلامية الهادفة إلى تحرير الإنسان. ويُمثَّل هذا التأهب، في منظور بعض المفسرين المعاصرين، ضرباً من «السلام المسلح» الذي تكون فيه القوة والتأهب، في حد ذاتهما، عاملاً حاسماً في درء الحرب وصون السلام (المراغي، دت، ١٠: ٢٥: الشعراوي، ١٩٩١: ٨: ٤٨١٨). وعليه، فإن «الترهيب» في هذا المقام يُرادُ به شلُّ إرادة العدوان لدى العدو، وحمله على احترام حقوق المجتمع المسلم وسيادته، وذلك من خلال إظهار القوة والتأهب الشامل على كافة الأصعدة.

التأهب لمواجهة التهديدات الكامنة والمجهولة (مفهوم «آخرين من دُونهم»)

توسَّع الآية الكريمة نطاق الردع المطلوب ليتجاوز الأعداء المعروفين («عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»)، ويمتد ليشمل «آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ». وتؤكد هذه العبارة القرآنية على حتمية تأهب المجتمع المسلم لمجاهدة التهديدات غير المتوقعة، والمخاطر المستترة، ومواجهة خصوم قد لا تكون هويتهم أو نواياهم العدائية بادية للعيان في لحظة معينة، وفيما يتعلق بتحديد مصاديق هؤلاء «الآخرين»، فقد تباينت أنظار المفسرين، ممَّا يعكس مدى اتساع دائرة هؤلاء الأعداء وتشابك طبيعتهم. فمنهم من ذهب إلى أنهم «بنو قريظة» (ابن عباس نقلاً عن الفيروزآبادي، دت، ص ١٥١؛ مجاهد نقلاً عن الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢٢؛ مقاتل بن سليمان، ٢٠٠٢: ٢: ١٢٣؛ السمرقندي، ١٩٩٥: ٢: ٢٩). ومنهم من رأى أنهم «أهل فارس» (السدي نقلاً عن الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢٢؛ الثعلبي، ٢٠٠١: ٤: ٣٦٩؛ الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ الزمخشري، ١٩٨٧: ٢: ٢٣٢) أو «الروم» (القرطبي، ١٩٤٥: ٨: ٣٨ نقلاً عن السدي). وثمة اتجاه ثالث، يحظى بأهمية خاصة وقد تبناهُ جمعٌ غفيرٌ من المفسرين كالحسن البصري وابن زيد والواحدي، يرى أن المقصود بـ«الآخرين» هم «المنافقون»؛ أولئك الذين يندسون في صفوف المسلمين، يُظهرون الشهادات وربما يشاركون في الغزوات، ولكنهم يُبطنون العداء، والمسلمون غافلون عن حقيقة نفاقهم (الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢٢؛ الطوسي، دت، ٥: ١٤٨؛ الواحدي، ١٩٩٤: ١: ٤٤٦؛ الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٢؛ الرازي، ١٩٩٩: ١٥: ٥٠٠؛ ابن كثير، ١٩٩٨: ٤: ٧١؛ الألوسي، ١٩٩٤: ٥: ٢٢٠). كما ذهب فريق آخر إلى أنهم «كفار الجبن» أو «الشياطين» الذين تُرهبهم وفقاً لبعض المرويات، صهيل الخيل (ابن عباس نقلاً عن الفيروزآبادي، دت، ص ١٥١؛ الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢٣؛ الطبراني، ٢٠٠٨: ٣: ٢٧١؛ الزمخشري، ١٩٨٧: ٢: ٢٣٢؛ القرطبي، ١٩٤٥: ٨: ٣٨؛ ابن كثير، ١٩٩٨: ٤: ٧١؛ رشيد رضا، ١٩٩٣: ١٠: ٦٧). ويُضيف الماتريديُّ

(٢٠٠٥: ٢٤٧) احتمالاً آخر، وهو أن يكون المراد بهم أعداء سيظهرون في مستقبل الأيام إلى قيام الساعة. إن هذا التنوع اللافت في تحديد مصاديق «الآخرين» لنبئ عن ضرورة استعداد المجتمع المسلم لمواجهة طيف واسع من التهديدات، سواء أكانت من أعداء داخلين أم خارجيين، ظاهرين أم مستترين، بل وحتى تلك المخاطر التي قد تستجد في المستقبل. وتأتي عبارة «لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» لتؤكد بجلاء على هذا البعد من عدم اليقين، ولترسخ حتمية التأهب الشامل والدائم.

«إعداد القوة» ركيزة للأمن الشامل: آفاق تتجاوز المفهوم العسكري المحض

على الرغم من أن التجليات الأولية لمفهوم «قوة» كانت تنصب في جُلِّها على مظاهر الاقتدار العسكري، فإن ثلَّة من أعلام المفسرين المعاصرين، كما سلفت الإشارة في المبحث الثاني، قد انطلقوا من رؤية دينامية خلاقية لهذا المفهوم الجوهرية، فبسطوا آفاقه الدلالية لتستوعب كافة أبعاد القوة الوطنية الشاملة، التي تُعدُّ لبنات أساسية في صرح أمن راسخ ومستدام. وبهذا المنظار الثاقب، يرتقي مبدأ «إعداد القوة» من كونه مجرد توجيه بالتأهب العسكري، ليصبح إستراتيجية متكاملة الأركان، تهدف إلى بناء صرح الاقتدار الوطني بمنأى عن أي تبعية أو انتقاص. وفي هذا السياق يُقرَّر مفسرون أجلاء، من أمثال الشيخ مكارم الشيرازي (٢٠٠٠: ٥: ٤٧١)، بأن مفهوم «قوة» لا يقتصر على العدة والعتاد الحربي، بل يمتد في رحابه ليشمل القدرات الاقتصادية الناجزة، والحصانة الثقافية المنيعة، والنفوذ السياسي الوزن. كما يؤكد الصادق الطهراني (١٩٨٥: ١٢: ٢٧٥-٢٧٨) على أن «قوة» ينبغي أن تُستحصَل وتوطن في كافة الميادين الحيوية، سواء أكانت ثقافية أم عقدية أم اقتصادية أم سياسية أم حربية، وأن على الأمة الإسلامية أن تبلغ في جميع هذه المناحي درجة من الاقتدار تخلغ قلوب الأعداء رهبة وتلقي في أفئدتهم الرعب. ويُشيدُ السيد محمد حسين فضل الله (١٩٩٨: ١٠: ٤١٦-٤١٧) على حتمية امتلاك ناصية «قوة» في أبعادها العلمية والاجتماعية والاقتصادية، بما يُعتق الأمة الإسلامية من رتبة التبعية للغير ويُمكنها من أن تخطو في الساحة الدولية مرفوعة الهامة، عزيزة الجانب، مستقلة القرار. ويؤمى كذلك محمد تقي المدرسي (١٩٩٨: ٤: ٧٨) إلى أن المنظومات الفكرية الإسلامية الأصيلة يجب أن تتجسد قوة اجتماعية متراصة البنیان، وأن الكنوز الطبيعية والموارد الخام ينبغي أن تُستثمر لتُصبح قوة اقتصادية ضاربة وثروة مالية حصينة. وتبرهن هذه القراءات العميقة، بما لا يدع مجالاً للريب، على أن الأمن الشامل، في منظوره القرآني الأصيل، إنما هو ثمرة يانعة للتنمية المتوازنة لكافة مقومات الاقتدار الوطني، وأن الأمر الرباني بـ«إعداد القوة» يُمثلُ توجهاً إلهياً جامعاً، ومنهاج عمل متكامل، لبلوغ هذه الغاية المنشودة وتحقيق هذا المقصد النبيل.

دور الإنفاق («وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ» في إرساء دعائم الأمن الشامل والضمان الإلهي) «يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ»

إنَّ بلوغَ مرتبةِ التأهبِ الدفاعيِّ المنشودِ وتحقيقِ الأمنِ الشاملِ بكافةِ أبعادهِ التي سلفتِ الإشارةُ إليها، ليستلزمُ بطبيعةِ الحالِ استثماراً مُعتبراً وتخصيصَ مواردٍ ماليةٍ طائلةٍ. ومن هذا المنطلقِ تأتي الآيةُ الكريمةُ، عَقِبَ الأمرِ الصريحِ بإعدادِ «قوةٍ» و«رباطِ الخيلِ» مباشرةً، لثُبُوتِها على المنزلةِ المحوريةِ للإنفاقِ في هذا المسارِ، إذ يقولُ الحقُّ تباركُ وتعالى: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ». ويُفيدُ التنكيرُ والعمومُ في قوله «مِنْ شَيْءٍ» شموليةَ الإنفاقِ بحيثُ يستوعبُ كلَّ ما يُبدلُ من جهدٍ أو مالٍ، سواءً أكانَ مادياً ملموساً أم غيرَ ماديٍّ (كوقتٍ يُنفقُ أو علمٍ يُبدلُ، أو خبرةٍ تُوظفُ)، في سبيلِ اللهِ ومن أجلِ تقويةِ البنيةِ الدفاعيةِ والأمنيةِ للمجتمعِ المسلمِ (مكارم الشيرازي، ٢٠٠٠: ٥: ٤٧٧؛ الطباطبائي، ١٩٧٠: ٩: ١٢٣-١٢٤). وأمَّا عبارةُ «فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، فإنها وإن كانت تنصرفُ في المقامِ الأولِ إلى الجهادِ والتأهبِ العسكريِّ، إلا أنها، في ضوءِ اتساعِ مفهومِ «قوةٍ» ليشملَ الأبعادَ غيرَ العسكريةِ، يمكنُ أن تستوعبَ كافةَ النفقاتِ التي تُعدُّ ضروريةً لتقويةِ شوكةِ المجتمعِ المسلمِ وتحقيقِ أمنِهِ الشاملِ (الطبرسي، ١٩٥٣: ٤: ٨٥٤؛ الرازي، ١٩٩٩: ١٥: ٥٠١؛ رشيد رضا، ١٩٩٣: ١٠: ٦٩؛ الزحيلي، ١٩٩٠: ١٠: ٥٢). ويمثِّلُ الوعدُ الإلهيُّ «يُوفَّ إِلَيْكُمْ» (أي يُردُّ إليكم وافياً كاملاً) و«وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (أي لا يُنتقصُ من جزائكم شيءٌ ولا يلحقكم حيفٌ) ضمانَةً ربانيةً لجبرانِ هذه النفقاتِ واستيفائها، سواءً في العاجلةِ أم في الآجلةِ (ابن عباس نقلاً عن الفيروزآبادي، د.ت، ص ١٥١؛ الطبري، ١٩٩١: ١٠: ٢٤، ٥٠؛ ابن أبي حاتم، ١٩٩٨: ٥: ١٧٢١؛ الواحدي، ١٩٩٤: ١: ٤٤٦). وإنَّ هذا الضمانَ الإلهيَّ ليعُدُّ حافزاً عظيماً للاستثمارِ الإستراتيجيِّ في كافةِ مقوماتِ الاقتدارِ والأمنِ، إذ يُؤكِّدُ على أنَّ أيَّ جهدٍ يُبدلُ وأيَّ نفقةٍ تُقدَّمُ في هذا السبيلِ، لن تذهبَ سُدًى، بل ستعودُ على المجتمعِ المسلمِ وأفرادِهِ بالخيرِ العميمِ والبركةِ والنماءِ على أتمِّ وجهٍ وأكملِهِ. وقد يتجلَّى هذا العائدُ في صورٍ شتى، كانتصارٍ مؤزَّرٍ، أو كسبِ مغانمٍ أو صونِ استقلالٍ، أو ترسيخِ أمنٍ في الحياةِ الدنيا (ابن عطية، ٢٠٠١: ٢: ٥٤٥؛ القاسمي، ١٩٩٧: ٥: ٣١٥)، فضلاً عن الأجرِ الجزيلِ والثوابِ العظيمِ في الدارِ الآخرةِ.

الخاتمة

يُظهر التحليلُ المعمَّقُ لآراءِ المفسرينِ حولِ الآيةِ (٦٠) من سورة الأنفالِ، تحوُّلاً مفاهيمياً عميقاً ومُتسبِقاً لمبدأِ «إعداد القوة». لقد انبثقَ هذا المبدأُ المؤسَّسُ بقدرةٍ تأويليةٍ فدَّة، مدعوماً بإطلاقِ لفظِ

«قوة» وشمولية قاعدة «مَا اسْتَطَعْتُمْ»، مما مكنه من التناغم الخلاق مع التحديات المتجددة لكل عصر.

لقد أسهم الرواد الأوائل للتفسير، بتأكيدهم على عدم تقييد القوة بمصداقٍ معيّن (كالرّمّي ورباط الخيل)، في شقّ الطريق أمام هذه الدينامية. ويتجلّى هذا التحول اليوم في توسيع نطاق «القوة» ليشمل كافة منظومات التقنية الدفاعية المعاصرة، وصولاً إلى أبعادها غير العسكرية المحورية؛ بما فيها الاقتدار الاقتصادي، والتفوق العلمي، والحصانة الثقافية، والنفوذ السياسي، واللحمة الاجتماعية. كما تحول مفهوم «رباط الخيل» ليصبح دالاً على التأهب اللوجستي الشامل والقدرة على المناورة الإستراتيجية بأحدث الوسائل.

يستند هذا التوسّع الدلالي والتطور المفاهيمي، في كافة منعطفاته، إلى الغاية المحورية الناظمة: «الترهيب»، أي بناء منظومة ردع فعّالة وحصيفة تجاه الأعداء الظاهرين والمستترين (آخرين من دُونهم). وعليه، فإن «إعداد القوة» هو إستراتيجية قرآنية شاملة ومتكاملة الأبعاد، تهدف إلى إرساء أركان الأمن الشامل للمجتمع المسلم، من خلال تأسيس قوة ردع حقيقية، وهو ما يحث الأمة على بناء مقومات الاقتدار الشامل وبلوغ الاكتفاء الذاتي.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد؛ (١٩٩٨)، تفسير القرآن العظيم (ابن أبي حاتم)، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب؛ (٢٠٠١)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر؛ (١٩٩٨)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- أبو السعود، محمد بن محمد؛ (١٩٨٣)، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- أبو حمزة الثمالي، ثابت بن دينار؛ (١٩٩٩)، تفسير القرآن الكريم (الثمالي)، بيروت، دار المفيد.
- أبو زهرة، محمد؛ (د.ت.)، زهرة التفاسير، بيروت، دار الفكر.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى؛ (١٩٦١)، مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الأشكوري، محمد بن علي؛ (١٩٩٤)، تفسير شريف لاهيجي، طهران، مكتب نشر داد.
- الآلوسي، محمود بن عبد الله؛ (١٩٩٤)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- البحراني، هاشم بن سليمان؛ (١٩٩٤)، البرهان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
- البرسوي، إسماعيل حقي؛ (د.ت.)، تفسير روح البيان، بيروت، دار الفكر.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر؛ (١٩٩٧)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- حوى، سعيد؛ (٢٠٠٣)، الأساس في التفسير، القاهرة، دار السلام.
- الحويزي، عبد علي بن جمعة؛ (١٩٩٤)، تفسير نور الثقلين، قم، منشورات إسماعيليان.
- الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)؛ (١٩٩٩)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الزحيلي، وهبة؛ (١٩٩٠)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر.
- الزمخشري، محمود بن عمر؛ (١٩٨٧)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي.

- السبحاني التبريزي، جعفر؛ (٢٠١٦)، منية الطالبين في تفسير القرآن المبين، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- السيزوري، محمد؛ (١٩٨٥)، الجديد في تفسير القرآن المجيد، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
- السمرقندي، نصر بن محمد؛ (١٩٩٥)، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، بيروت، دار الفكر.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف؛ (١٩٩٣)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- الشعراوي، محمد متولي؛ (١٩٩١)، تفسير الشعراوي، بيروت، أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات.
- الصادق الطهراني، محمد؛ (١٩٨٥)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، قم، منشورات فرهنگ إسلامي.
- الصادق الطهراني، محمد؛ (د.ت.)، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الصادق الطهراني)، قم، مكتب المؤلف.
- صديق حسن خان، محمد صديق؛ (١٩٩٩)، فتح البيان في مقاصد القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- الطباطبائي، محمد حسين؛ (١٩٧٠)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- الطبراني، سليمان بن أحمد؛ (٢٠٠٨)، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبراني)، إربد، الأردن، دار الكتاب الثقافي.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن؛ (١٩٥٣)، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، منشورات ناصر خسرو.
- الطبري، محمد بن جرير؛ (١٩٩١)، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، بيروت، دار المعرفة.
- الطوسي، محمد بن الحسن؛ (د.ت.)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- العياشي، محمد بن مسعود؛ (١٩٦٠)، التفسير (تفسير العياشي)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله؛ (١٩٩٤)، كثر العرفان في فقه القرآن، طهران، منشورات مرتضوي.
- الفراء، يحيى بن زياد؛ (١٩٨٠)، معاني القرآن (الفراء)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فضل الله، محمد حسين؛ (١٩٩٨)، من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (جامع)؛ (د.ت.)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، منسوب إلى عبد الله بن عباس، بيروت، دار الكتب العلمية.
- القاسمي، جمال الدين؛ (١٩٩٧)، تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- قطب، سيد؛ (٢٠٠٤)، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق.
- القي، علي بن إبراهيم؛ (١٩٨٤)، تفسير القي، قم، دار الكتاب.
- الكرمي، محمد؛ (١٩٨٢)، التفسير لكتاب الله المنير، قم، مطبعة علميه.

- الماتريدي، محمد بن محمد؛ (٢٠٠٥)، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- المدرسي، محمد تقي؛ (١٩٩٨)، من هدى القرآن، طهران، دار محبي الحسين.
- المراغي، أحمد مصطفى؛ (د.ت.)، تفسير المراغي، بيروت، دار الفكر.
- مقاتل، بن سليمان؛ (٢٠٠٢)، تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- مكارم الشيرازي، ناصر؛ (٢٠٠٠)، الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام).
- الواحدي، علي بن أحمد؛ (١٩٩٤)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (الواحدي)، بيروت، دار القلم.

Bibliography

***Al-Qur'an al-Karim

- Abu al-Sa'ud**, M. b. Muhammad. (1983). *Tafsir Abi al-Sa'ud* (Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Qur'an al-Karim). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Abu Hamza al-Thumali**, T. b. Dinar. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (al-Thumali). Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Abu Ubaydah**, Ma'mar b. al-Muthanna. (1961). *Majaz al-Qur'an*. Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic]
- Abu Zahra**, Muhammad. (n.d.). *Zahrat al-Tafasir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Alusi**, M. b. Abdullah. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Ashkuri**, M. b. Ali. (1994). *Tafsir Sharif Lahiji*. Tehran: Maktab Nashr Dad. [In Persian]
- Al-Ayyashi**, M. b. Mas'ud. (1960). *Al-Tafsir* (Tafsir al-Ayyashi). Tehran: Al-Maktabah al-Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Bahrani**, H. b. Sulaiman. (1994). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qum: Mu'assasat al-Bi'thah. [In Arabic]
- Al-Baydawi**, A. b. Omar. (1997). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Tafsir al-Baydawi). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Burusawi**, I. Haqqi. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Farra'**, Y. b. Ziyad. (1980). *Ma'ani al-Qur'an* (al-Farra'). Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab. [In Arabic]
- Al-Fadil al-Miqdad**, M. b. Abdullah. (1994). *Kanz al-Irfan fi Fiqh al-Qur'an*. Tehran: Manshurat Murtadawi. [In Arabic]
- Al-Fayruzabadi**, M. D. M. b. Ya'qub. (n.d.). *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn Abbas*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Huwayzi**, A. A. b. Jum'a. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Qum: Manshurat Isma'iliyan. [In Arabic]
- Al-Karmi**, Muhammad. (1982). *Al-Tafsir li Kitab Allah al-Munir*. Qum: Matba'ah Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Qasimi**, J. al-Din. (1997). *Tafsir al-Qasimi al-Musamma Mahasin al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Qummi**, A. b. Ibrahim. (1984). *Tafsir al-Qummi*. Qum: Dar al-Kitab. [In Arabic]

- Al-Razi**, M. b. Omar (Fakhr al-Din). (1999). *Al-Tafsir al-Kabir* (Mafatih al-Ghayb). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Sabzawari**, M. (1986). *Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at. [In Arabic]
- Al-Sadiqi al-Tahrani**, M. (1986). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah*. Qum: Manshurat Farhang Islami. [In Arabic]
- Al-Sadiqi al-Tahrani**, M. (n.d.). *Al-Tafsir al-Mawdu'i li al-Qur'an al-Karim* (al-Sadiqi al-Tahrani). Qum: Maktab al-Mu'allif. [In Arabic]
- Al-Samarqandi**, N. b. Muhammad. (1995). *Tafsir al-Samarqandi al-Musamma Bahr al-Ulum*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Samin al-Halabi**, A. b. Yusuf. (1993). *Al-Durr al-Masun fi Ulum al-Kitab al-Maknun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Sha'rawi**, M. Mutawalli. (1991). *Tafsir al-Sha'rawi*. Beirut: Akhbar al-Yawm. [In Arabic]
- Al-Subhani al-Tabrizi**, Ja'far. (2016). *Munyat al-Talibin fi Tafsir al-Qur'an al-Mubin*. Qum: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq. [In Arabic]
- Al-Tabarani**, S. b. Ahmad. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-Azim* (al-Tabarani). Irbid, Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
- Al-Tabataba'i**, M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. [In Arabic]
- Al-Tabarsi**, F. b. al-Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Manshurat Nasir Khusraw. [In Arabic]
- Al-Tabari**, M. b. Jarir. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Tafsir al-Tabari). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-Tusi**, M. b. al-Hasan. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Wahidi**, A. b. Ahmad. (1994). *Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (al-Wahidi). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Al-Zamakhshari**, M. b. Omar. (1986). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Zuhayli**, Wahbah. (1990). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hawwa**, Said. (2003). *Al-Asas fi al-Tafsir*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
- Ibn Abi Hatim**, A. R. b. Muhammad. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Ibn Abi Hatim). Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]
- Ibn Atiyyah**, A. H. b. Ghalib. (2001). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Kathir**, I. b. Omar. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Ibn Kathir). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]

- Ma'turidi**, M. b. Muhammad. (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* (Tafsir al-Maturidi). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Makarem Shirazi**, Nasir. (2000). *Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munazzal*. Qum: Madrasat al-Imam Ali b. Abi Talib (a.s.). [In Arabic]
- Muqatil b. Sulaiman**. (2002). *Tafsir Muqatil b. Sulaiman*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Qutb**, Sayyid. (2004). *Fi Zilal al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
- Siddiq Hasan Khan**, M. S. (1999). *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Fadlallah**, M. Hussein. (1998). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
- Al-Mudarrisi**, M. T. (1998). *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn. [In Arabic]
- Al-Maraghi**, A. M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

A Comparative Study of the Nature and Function of the Holy Spirit in Islam and Christianity with Emphasis on Imami Shiite and Catholic Perspectives

Babak Mashhadi^{*}, Ahmad Reza Meftah^{**}

^{*} Ph. D. Student, Comparative religions, Department of Christian Theology, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: habibmohajer110@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5822-7572

^{**} Associate Professor, Department of Christian Theology, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: meftah@urd.ac.ir

orcid.org/0009-0005-3745-9872

Abstract

This article seeks to critically examine the nature and function of the Holy Spirit in Islam and Christianity through a descriptive-analytical comparative approach, with a focus on Imami Shiite and Catholic perspectives. In the Quran, the Holy Spirit is identified as Gabriel (a), tasked with responsibilities such as conveying revelation to the Prophet (s), enabling the pregnancy of Mary (a), supporting Jesus (a), and facilitating his speech in the cradle. However, in Imami Shiite hadiths, a broader interpretation emerges, encompassing both Gabriel and a divine spirit connected to prophets, successors, and the infallible Imams (a). In the Christian tradition, the Holy Spirit is an eternal, immaterial entity, one of the three persons of the Trinity, united with God the Father and the Son, and entrusted with numerous roles, including baptism, uniting the Christian community, guiding and teaching the Church, accompanying and guiding believers, renewing Christian life, granting salvation, exorcising demons, and healing the sick through Jesus (a). A comparative analysis of Islam and Christianity reveals similarities and differences in the nature and function of the Holy Spirit: unlike Christianity, which considers the Holy Spirit an eternal entity united with the divine essence, in Islam, the Holy Spirit refers to Gabriel or a divine spirit that is a created being. Performing extraordinary acts, such as Mary's pregnancy, and possessing a sacred, distinct character are among the similarities of the Holy Spirit in Islam and Christianity.

Keywords: Holy Spirit, Holy Spirit in the Quran, Holy Spirit in Christianity, Bible, Comparative Study.

Received: 26 October 2024

Revised: 19 November 2024

Accepted: 27 November 2024

Article type: Research Article

Publisher: Imam Sadiq University



DOI: 10.30497/isqh.2025.247445.1040

© The Author(s).

How to cite: Mashhadi, B. and Meftah, A. Reza (2024). A Comparative Study of the Nature and Function of the Holy Spirit in Islam and Christianity with Emphasis on Imami Shiite and Catholic Perspectives. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 249-276. doi: 10.30497/isqh.2025.247445.1040
<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.247445.1040>



الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٢، المجلد ٢، العدد ٦، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص: ٢٤٩-٢٧٦

دراسة مقارنة لطبيعة روح القدس ووظيفته في الإسلام و المسيحية مع التركيز على آراء المذهبين: الشيعي الإثني عشري والمسيحية الكاثوليكية

بابك مشهدي*، أحمدرضا مفتاح**

* طالب الدكتوراه، الأديان المقارنة، قسم اللاهوت المسيحي، كلية الأديان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (المؤلف المسؤول)

habibmohajer110@gmail.co

أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٠١-٥٨٢٣-٧٥٧٣

** الأستاذ المشارك، قسم اللاهوت المسيحي، كلية الأديان، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.

meftah@urd.ac.ir

أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٥-٣٧٤٥-٩٨٧٣

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل و مقارنة طبيعة روح القدس ووظيفته في الإسلام و المسيحية، مع التركيز على آراء المذهب الإمامي و الكاثوليكي، باستخدام منهج وصفي-تحليلي. في القرآن الكريم، يُشار إلى روح القدس بأنها جبريل (عليه السلام)، الذي يتولى مهام مثل إيصال الوحي إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، إعداد مريم (عليها السلام) للحمل، تأييد عيسى (عليه السلام)، و تمكينه من التكلم في المهد. أما في الروايات الإمامية، فتُفسَّر روح القدس بمعنى أوسع يشمل جبريل، وكذلك كائن روحاني يرتبط بالأنبياء والأوصياء والأئمة الأطهار (عليهم السلام). في المقابل، يُعتبر روح القدس في الكتاب المقدس و الديانة المسيحية الكاثوليكية كائنًا غير مادي و أزلي، و هو أحد الأقانيم الثلاثة المتحدة مع الله الأب و الابن و يتولى مهام متعددة مثل المعمودية، توحيد الأمة المسيحية، رعاية الكنيسة و تعليمها، هداية المؤمنين و مرافقتهم، تجديد الحياة المسيحية، تخصيص الخلاص، طرد الشياطين و شفاء المرضى بواسطة عيسى (عليه السلام). تكشف هذه الدراسة المقارنة بين الإسلام و المسيحية عن أوجه التشابه و الاختلاف في طبيعة روح القدس ووظيفته: ففي حين تُعدَّ روح القدس في المسيحية كائنًا أزليًا متحدًا بجوهر الله، يُشار إليها في الإسلام بأنها جبريل أو روح إلهية مخلوقة. في كل من القرآن و الكتاب المقدس، يُنسب حمل مريم (عليها السلام) إلى روح القدس، و تُعزى معجزات عيسى (عليه السلام)، مثل التكلم في المهد، إلى علاقته الخاصة بروح القدس.

المفردات الرئيسية

الروح القدس، القرآن، المسيحية، الكتاب المقدس، دراسة مقارنة، روح القدس.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ القبول: ٢٧ تشرين الثاني ٢٠٢٤

تاريخ المراجعة: ١٩ تشرين الثاني ٢٠٢٤

تاريخ الوصول: ٢٦ تشرين الأول ٢٠٢٤

[10.30497/isqh.2025.247445.1040](https://doi.org/10.30497/isqh.2025.247445.1040)



الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: مشهدي، بابك و مفتاح، أحمدرضا. (٢٠٢٤). دراسة مقارنة لطبيعة ووظيفة الروح القدس في الإسلام و المسيحية مع التركيز على آراء المذهب الشيعي الإثني عشري و المسيحية الكاثوليكي. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، (٢)، ٢٤٩-٢٧٦. doi: 10.30497/isqh.2025.247445.1040

<https://DOI.org/10.30497/isqh.2025.247445.1040>

المقدمة

تُعدّ «روح القدس» كائناً روحانياً مؤثراً في عالم التكوين والملكوت ويُعتبر أحد الأقانيم الثلاثة في المسيحية، كما يحظى بمكانة خاصة في القرآن والروايات الإسلامية. على الرغم من الخلافات العديدة في المسيحية حول طبيعة روح القدس ونشاطها، يُنظر إلى روح القدس في القرآن، بحسب العديد من المفسرين الإمامية، على أنها «جبريل»، الملك العظيم الذي يحمل الوحي الإلهي. ومع أن الروايات الإمامية تُفسّر روح القدس بمعنى أوسع، إلا أن هذا التفسير لا يتعارض مع القرآن، بل يوسّع المعنى القرآني ويؤكدّه. إن المكانة الخاصة للروح القدس في الأدبيات الدينية الإسلامية كحامل للوحي وروح إلهية وفي الأدبيات المسيحية كأحد الأقانيم الثلاثة، إلى جانب الغموض المحيط بطبيعتها ووظيفتها، تبرز ضرورة دراسة مقارنة لطبيعة روح القدس ودوره من منظور الإسلام والمسيحية. تسعى هذه الدراسة إلى تحليل طبيعة روح القدس ووظيفته في القرآن والكتاب المقدس، مع التركيز على آراء المذهب الإمامي و المسيحية الكاثوليكية، بهدف استكشاف الأبعاد المختلفة لوجود هذا الكائن الروحاني ونشاطاته. من خلال المنهج الوصفي-التحليلي وبالاستناد إلى آيات القرآن الكريم، التفاسير والروايات الإمامية في الديانة الإسلامية الشيعية الإثني عشرية، والكتاب المقدس وتفسيره والديانة المسيحية الكاثوليكية، تُجرى دراسة مقارنة لطبيعة روح القدس ودوره. تهدف هذه الدراسة إلى توضيح أوجه التشابه والاختلاف بين وجهات نظر الإسلام، مع التركيز على المذهب الشيعي الإثني عشري، والمسيحية، مع التركيز على الديانة المسيحية الكاثوليكية، فيما يتعلق بروح القدس.

الأسس النظرية

تعددت الأعمال التي تناولت موضوع روح القدس، وفيما يلي إشارة إلى بعضها:

١. في رسالة ماجستير بعنوان «جديستي و نقش روح القدس در آموزه های انجيل، قرآن و روايات» (٢٠١٤)، أشارت فاطمة شاكر إلى أن المسيحيين يعتبرون روح القدس ذا مقام إلهي كما يشكل ذلك الضلع الثالث في التثليث. يلعب هذا الروح دوراً مهماً في قيادة المجتمع الديني بعد صعود المسيح، وله بركات عديدة. في القرآن، استُخدمت كلمتا «الروح» و«روح القدس»، و على الرغم من أن العديد من المفسرين السنة يرون أنها تشير إلى جبريل، فإنه هناك روايات تشير إلى أن روح القدس حقيقة شاملة وقوة مقدسة تصدر عن الله وتكون حاضرة حيثما يشاء الله.

٢. في مقال بعنوان «ماهيت روح القدس از ديدگاه قرآن كريم و كتاب مقدس» (٢٠٢٠)، الذي نُشر في مجلة «پژوهشنامه آديان»، وصل علي رضا إبراهيم وآخرون إلى أن روح القدس مخلوق أعلى

من الملائكة، بينما تشير قرائن أخرى إلى أنه ملك. توجد أدلة على التطابق بين روح القدس وجبريل (عليه السلام) في القرآن والكتاب المقدس. يُعدّ روح القدس تجلياً لحضور الله وقوته الإلهية على الأرض، وهو مسؤول عن إهلاك الأقوام المتمردة، نقل الرسالة الإلهية إلى الأولياء ومساعدتهم في إنجاز المعجزات. وبالتالي، يمكن اعتبار روح القدس من المفاهيم التي أكدها القرآن في امتداد للكتاب المقدس.

٣. في مقال بعنوان «روح القدس در آموزه های مسیحی و اسلامی» (٢٠١٠)، الذي نُشر في مجلة «الهيئات تطبيقي»، تناول علي الله بداشتي، آراء بعض المفسرين والحكماء حول روح القدس، ثم بحث عن بعض وظائفه في المسيحية، مثل الوظائف النفسية والمعرفية والوجودية.

٤. في مقال آخر بعنوان «جيسى روح القدس و آثار آن» (٢٠١٢)، الذي نُشر في مجلة «انديشه نوين ديني»، تناول محمود قيومزاده، بالاستناد إلى المصادر الدينية، حقيقة روح القدس، وعلاقته بالملائكة وخاصة جبريل، وكيفية وجوده للأفراد والجماعات المختلفة، بما في ذلك الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ودوره في علم الإمام.

٥. وفي مقال آخر بعنوان «تحليل و بررسى ماهيت روح القدس از منظر عقل و دين» (٢٠١٣)، الذي نُشر في مجلة «عقل و دين»، قدّم محمد حسن يعقوبيان أربعة آراء حول روح القدس: يرى المفسرون والفلاسفة أنه جبريل والعقل الفعّال؛ بينما تعدّه الروايات مخلوقاً أعظم من الملائكة؛ وفي المسيحية، هو أحد الأقانيم الثلاثة بصفات إلهية. ووصل إلى أن روح القدس ليس جبريل ولا العقل الفعّال، بل هو مخلوق يفيض العلم على الأنبياء (عليهم السلام) ويعزز أعمالهم. لهذا الروح أقسام: أحدها مشترك بين الأولياء والأوصياء، والآخر خاص بالنبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام).

ما يميّز دراستنا هذه عن غيرها من الأبحاث هو نهجها المقارن والتركيز على آراء المذهب الإمامي والديانة المسيحية الكاثوليكية. فقد تناول الباحثان، إلى جانب القرآن وتفسير المذهب الإمامي، الروايات الشيعية حول روح القدس وقاما بتحليلها. كما ركّزا في المسيحية على آراء الكاثوليكية، وقدّما مقارنة تطبيقية بين الاثنين. تم تطبيق هذا النهج المقارن في التحليل التفسيري والروائي وحتى في دراسة الألفاظ، مع إضافة أقسام بعنوان «التحليل» لتحليل الألفاظ بشكل مقارن. ما لا يُعثر على منهجية مماثلة بهذه الصورة في المصادر الأخرى.

١. المفاهيم

١.١. المعنى اللغوي للروح

١.١.١. المعنى اللغوي للروح في الإسلام

الروح أصلها كبير شائع يدل على السعة والانبساط والانتشار، و أصلها «ريح». (ابن فارس، ١٩٨٣: ٤٥٤/٢). الروح هي النفس التي بها حياة الجسد، و يقال: «خرجت روحه» أي خرجت نفسه. وجمعها أرواح، والمخلوقات الروحانية كالملائكة التي خلقت بلا جسد. و«الروح» هو جبريل عليه السلام، وهو روح القدس (الفراهيدي، ١٩٨٩: ٢٩١/٣). الأصل الواحد في هذه المادة هو ظهور وجريان أمر لطيف، ومن مصاديقه تجلي الفيض، وجريان الرحمة وظهورها، وظهور مقام النبوة وإرسالها، وجريان الوحي، وتنزيل الكتاب والأحكام، وظهور مظاهر القدس والزاهة، وظهور مظاهر الحق والحكمة، وتجلي نور الحق وجريانه. ومن آثار هذا الظهور والجريان: حصول الفسحة والسرور والفرح والطيب والراحة والفرجة والسهولة والنجاة والانقاذ. الأصل الأول في هذه المادة هو الجريان المعنوي، كما أن الأصل في «ريح» هو الجريان والتحرك الظاهري المادي (المصطفوي، ١٩٨١: ٢٥٧/٤).

الفرق بين الروح والنفس: الروح مظهر الظهور والتجلي وما يحصل من الإفاضة والنفخ، وأمّا النفس فهي الفرد المتشخص المطلق. وأمّا إطلاق النفس على الروح: فهو مصطلح فلسفي... كل ما ورد في القرآن الكريم: فهو بهذا المعنى المتشخص الفرد، ولا يستعمل واحد منهما في مورد استعمال الآخر. فلا يصح أن يقال: «نفخت فيه من نفسي»... «قل النفس من أمر ربي» (المصطفوي، ١٩٨١: ٢٥٨/٤).

٢.١.١. المعنى اللغوي للروح في المسيحية

الروح في أصلها تعود إلى كلمة «إسيريتوس» اللاتينية التي تعني «الريح» أو «الروح». وتعني الروح الجزء غير المرئي من الإنسان الذي يشمل الخصائص التي تكوّن شخصيته، ويعتقد كثيرون أنها تستمر في الحياة بعد الموت (Longman ED، 2009: 980). وتشير الروح إلى الجزء المتميز عن الجسد، ويعتقد البعض أنها تستمر في الحياة بعد الموت (Cambridge ED، 2013: 625). استخدامات اللغة الإنجليزية السابقة لهذه الكلمة مشتقة أساسًا من أجزاء في النسخة اللاتينية القديمة للكتاب المقدس [Vulgate]، حيث استخدمت كلمة «spiritus» لترجمة الكلمة اليونانية «πνεῦμα» (Trvevpia) والعبرية «רוח» (ruah). وترجمة هذه الكلمات إلى «spirit» كانت شائعة منذ زمن «وايكليف» وما بعده في النسخ المختلفة للكتاب المقدس. وقد ذُكرت في قاموس أكسفورد الكامل معانٍ متعددة لكلمة «spirit» منها: ١. القوة المحيية في البشر والحيوانات؛ ٢. الجزء غير المادي من كائن مادي، يُعتبر خاصة كعامل أخلاقي؛ ٣. كائن خارق للطبيعة، غير مادي، عقلي أو

ذكي، غالبًا غير مرئي للبشر، ولكنه يمكن أن يُرى بإرادته من خلال كلمات معينة، مثل الملائكة والشياطين...؛ ٤. (في اللاهوت بحرف كبير) الجوهر الإلهي أو القوة الأساسية لله التي تُعتبر ذات تأثير خلاق ومحيي و مُلمهم، وتُطلق خاصة على روح القدس (Oxford ED، 1989: 251/16).

تحليل كلمة «الروح»

إن تحليل أصل ومعنى كلمة «الروح» في المصادر الإسلامية والمسيحية تُظهر اتفاقًا على اشتقاقها من كلمة «الريح» التي تدل على الجريان والحركة، وقد يكون هذا الجريان ماديًا، كما أشار العلامة المصطفوي إلى أنه قد يدل على الجريان المعنوي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن اشتقاق هذه الكلمة من الريح يمكن أن يشير إلى الحياة أو القوة المحيية؛ ففي قاموس أكسفورد، يُشار إلى «الروح» كقوة محيية في الإنسان والحيوان، وهو ما يتفق مع المعنى الشائع في المصادر الإسلامية التي تعتبر الروح عطية إلهية يتميز بها الإنسان وحيها، وإن كان معنى الروح في الأدبيات القرآنية والروائية يركز أكثر على الجانب القدسي والملكوتي للإنسان، الذي يؤدي تهذيبه وتزكيتته وتزيينه بالصفات الحميدة إلى الكمال والتأله والاتصاف بالأسماء الحسنى الإلهية، ويبدو أن الجوانب المعنوية لهذه الكلمة هي الأكثر تركيزًا. وعلى أي حال، ففي الإسلام والمسيحية، تُعد «الروح» الحقيقة غير المرئية للإنسان التي تُعتبر مصدر الحياة المادية والمعنوية.

٢.١. المعنى اللغوي للقدس

١.٢.١. المعنى اللغوي للقدس في الإسلام

القدس يعني التنزيه (الفراهيدي، ١٩٨٩: ٧٣/٥). القدس: الطهارة. و «الْقُدُس» (بضم القاف وسكون الدال) مصدر واسم، ويُقال: «الْقُدُس: الطهر» (القرشي، ١٩٩١: ٢٥٥/٥). الأصل الواحد في هذه المادة هو القداسة والمباركة، أي الطهارة المعنوية، و«الطهر» أعم من الطهارة الظاهرية والمعنوية... «الْقُدُس» و«الْقُدُس» مصدران، يقال: قدس يقُدس قدسا و قدسا: تبارك وطهر طهارة معنوية. (المصطفوي، ١٩٨١: ٢١٠/٩).

٢.٢.١. المعنى اللغوي للقدس في المسيحية

أصل هذه الكلمة يعود إلى الإنجليزية القديمة المشتقة من اللغة الجرمانية، وتعني «الكامل» أو «التام». تطور كلمة «holy» من «hailo» غير واضح، لأن معناها الأولي قبل المسيحية غير مؤكد، وإن كان من المرجح أنها تعني «غير قابل للانتهاك، مصون من التعرض، يجب حفظه كاملاً أو سليماً، لا يمكن إلحاق الضرر به دون عقاب»... وقد تكون مشتقة أيضاً من «hail» بمعنى «الصحة، الحظ السعيد، الرفاه»، أو مرتبطة بمعنى «الفأل الحسن» كما في «فأل جيد» (Oxford ED، 318/7).

1989):. ذُكرت في قاموس أكسفورد معانٍ متعددة لهذه الكلمة: ١. بالنسبة للشيء أو المكان: يُعتبر مقدسًا، مُخصصًا للاستخدام أو المشاهدة الدينية، مُقدس؛ ٢. بالنسبة لله أو صورته: يُحترم دينيًا، خاصة في الكنيسة المسيحية، خالٍ من أي تلوث بالخطيئة أو الشيطان، كامل أخلاقيًا أو روحياً؛ ٣. بالنسبة للشخص: مُخصص بشكل خاص لله، مستمد منه أو مكرس له؛ وبالنسبة للشيء: متعلق أو ناشئ أو مُقدس بإله أو التثليث؛ ٤. تقي، يتمتع بحياة و شخصية إلهية، شبيه بالقدسين، طاهر أخلاقيًا و روحياً (Oxford ED، 1989: 318/7).

في الكتاب المقدس، يعود معنى «القداسة» إلى الله وما ينشأ عنه، وما يجعل الأشخاص أو الأماكن مقدسة حقًا وباطنيًا هو موهبة روح القدس ذاته، وعندئذ تنتشر المحبة التي هي الله نفسه (يوحنا الأولى ٤:٨) (معجم اللاهوت الكتابي، ١٩٨٦: ٦٢٠).

تحليل كلمة «القدس»

يبدو أنه لا يمكن التوصل إلى معنى واحد لأصل هذه الكلمة في الإسلام والمسيحية، إذ يشير «القدس» في الإسلام إلى الطهارة التي تشمل الطهارة المعنوية والمادية، بينما في المسيحية يُذكر لأصل هذه الكلمة معنى الكمال والسلامة من التعرض أو الصحة، ويُطلق على ما ينشأ عن الله. ومع ذلك، يمكن جمع المعنى الجذري في الديانتين بأن «القدس» يعني الطاهر، المصون من التلوث أو التسليم والكامل ماديًا ومعنويًا. أما بالنسبة للمعنى المتبادر من كلمة «القدس» في الإسلام والمسيحية، فيمكن اعتبار الارتباط بالله والاجتناب عن النجاسة المادية أو المعنوية معنى مشتركًا يمكن تطبيقه على الأشخاص والأماكن والأشياء.

٣.١ معنى روح القدس

إضافة «الروح» إلى «القدس» تدل على تجلي الروح وظهورها في القلب مثل القداسة والتبارك بعد زوال الضعف والخلل منه (المصطفوي، ١٩٨١: ٢١٠/٩). ومراد «روح القدس» كما قيل هو جبريل عليه السلام... و«القدس» يبدو أنه اسم وليس مصدرًا، وإضافة الروح إليه للاختصاص، أي الروح الطاهر من الآفات والخطأ والنسيان والعصيان (القرشي، ١٩٩١: ٢٥٥/٥).

عندما تتوجه الروح إلى شخص معين أو طائفة معينة، يجب أن تكون بطريق الشهود والحضور في القلب، ويُعبر عن ذلك بمقام الحق اليقين، كما في العلم الشهودي والحضور، وبهذا التجلي والنورانية الشهودية ينقلب القلب إلى حال ومقام أعلى بحسب خصوصية تلك الروح المتجلية. وعندما تكون تلك الروح المتوجهة والنازلة متصفة بالقداسة والنزاهة وتدخل القلب بحضور وانكشاف، كما في اتحاد العالم والمعلوم في الروحانيات، ينقلب القلب إلى صفة القداسة، وتزول

عنه الصفات الرذيلة والظلمة والكدورة، وهكذا يتهبأ لشهود الحقائق والمعارف الإلهية. وعندما تتصف بالأمن والطمأنينة، يزول الشك والاضطراب، و يُحصل على الاطمئنان والسكون التام، فيعمل بواجباته وينفذ ما أمر به بحزم دون اضطراب أو تزلزل. ونزول أي نوع من الروح ضروري لتحقيق ما يناسبه، مثل نزول روح الأمين لدفع اعتراض المعارضين ورفع الاضطراب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و في مقام الأمر بالاستقامة في التبليغ (المصطفوي، ١٩٨١: ٤/٢٦١-٢٦٢). وفي المسيحية، يُعد روح القدس هو الله في صورة الروح (Longman ED، 2009: 492). يقوم روح القدس بالدور الرئيسي في التقديس المسيحي. فهو الذي يملأ الجماعات الأولى بالعطايا ومواهب الخدمة الروحية (معجم اللاهوت الكتابي، ١٩٨٦: ٦٢٣-٦٢٢).

٢. روح القدس في القرآن

١.٢. خصائص روح القدس

استخلص العلامة الطباطبائي ست خصائص لروح القدس من الآيات الكريمة: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (التكوير / ١٩-٢١)، وهي: «فقوله: «رَسُولٍ» يدل على رسالته وإلقائه وحي القرآن إلى النبي صلى الله عليه وآله، وقوله: «كَرِيمٍ» أي ذي كرامة وعزة عند الله بإعزازه، وقوله: «ذِي قُوَّةٍ» أي ذي قدرة وشدة بالغة، وقوله: «عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ» أي صاحب مكانة عند الله والمكانة القرب والمنزلة، وقوله: «مُطَاعٍ ثَمَّ» أي مطاع عند الله فهناك ملائكة يأمرهم فيطيعونه، ومن هنا يظهر أن له أعوانا من الملائكة يأمرهم فيأتمرون بأمره، وقوله: «أَمِينٍ» أي لا يخون فيما أمر به يبلغ ما حمله من الوحي والرسالة من غير أي تصرف فيه» (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٢٠/٢١٨).

وفي تفسير مجمع البيان، بشأن قوله «مطاع ثم أمين»، يُذكر أن من طاعة الملائكة لجبريل عليه السلام أنه أمر خازن الجنة ليلة المعراج بفتح أبواب الجنة لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، فدخلها ورأى ما فيها من طوبى والكوثر والأهجار الجارية والحدور العين وغيرها. كما أمر مالك النار بفتح له باب جهنم فنظر إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وفيما يتعلق بالآية الكريمة (ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ)، وردت رواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسأل فيها جبريل عليه السلام عن قوته وأمانته المشار إليهما في الآية، فأجاب: «أما قوتي فإني بعثت إلى مدائن لوط وهي أربع مدائن في كل مدينة أربعمائة ألف مقاتل سوى الذراري فحملتهم من الأرض السفلى حتى سمع أهل السماوات أصوات الدجاج ونباح الكلاب ثم هويت بهن فقلبتهن وأما أمانتي فإني لم أوامر بشيء فعدوته إلى غيره» (الطبرسي، ١٩٩٣: ١٠/٦٧٧).

٢.٢. إنزال القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم

في الآية الكريمة: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (النحل/ ١٠٢)؛ تُراد بها التخصيص، أي الروح الطاهر من الدنس المادي والمتره عن الخطأ والغلط والضلال (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١٢/٣٤٦). وبناءً على الروايات، فإن المقصود بـ«الذين آمنوا» هم أهل البيت عليهم السلام (العروسي الحويزي، ١٩٩٤: ٨٧/٣)، ولا ينافي ذلك أن يحصل التثبيت لغيرهم من المؤمنين، إذ إن أهل البيت عليهم السلام هم النموذج الكامل للمؤمنين، وهم مجرى الفيض الإلهي إلى العباد، وبالتالي يتمتعون بأعلى مراتب الهداية والثبات في طريق الحق. وعليه، فإن روح القدس (جبريل) نزل القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتحقيق ثلاثة أهداف: ١. تثبيت المؤمنين؛ ٢. أن يكون هداية للمسلمين؛ ٣. أن يكون بشرى للمسلمين.

جاء في التفسير الأمثل، أن كلمة «الروح» في الآية: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر/ ١٥)، وكذلك في الآية ٢ من سورة النحل: «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ»؛ وفي الآية ٥٢ من سورة الشورى التي تخاطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبين نزول القرآن والإيمان والروح عليه: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»؛ كلها تدل على أن «الروح» في هذه الحالات تعني الوحي والقرآن والتكاليف الإلهية. وإذا ورد في بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تفسير «الروح» في الآية بـ«روح القدس» واختصاصها بالنبي والأئمة المعصومين، فلأن روح القدس هي الروح المقدسة والمقام الروحاني الرفيع الذي يوجد بكماله في الأنبياء والأئمة المعصومين، وغالبًا ما يتجلى شعاع منه في أشخاص آخرين، فإذا أعانهم «فيض روح القدس» أدوا كلمات أو أعمالاً إلهية عظيمة (مكارم الشيرازي، ١٩٩٥: ٥٤/٢٠).

٣.٢. نصرة المؤمنين

في الآية الكريمة: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (التحریم/ ٤)، فكلمة «تظاهر» تعني التمسند والتعاون، وأصلها «تتظاهرا»، والضمير في «هو» يشير إلى أن الله سبحانه له عناية خاصة بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذلك ينصره بنفسه دون وساطة من مخلوقاته، ويتولى أموره، وكلمة «مولى» تعني الولي والقائم بأمر المتولى عليه، فيحميه من كل خطر يهدده، وكلمة «جبريل» عطف على اسم الجلالة (الله)، وكلمة «صالح المؤمنين» عطف على «جبريل»، وتشير بحسب الروايات المنقولة من الشيعة والسنة إلى أمير المؤمنين عليه السلام (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١٩/٣٣٢-٣٣١). وعليه، فإن من

مهام جبريل عليه السلام نصرته النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إلى جانب أمير المؤمنين عليه السلام والملائكة، كأَنْصار للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في أموره بإذن الله.

٤.٢. التمثّل

بناءً على الآية الكريمة: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مريم/١٧)، فإن من خصائص جبريل عليه السلام أنه يستطيع بإذن الله أن يتمثل ويظهر في صورة إنسان. ولكن ليس بمعنى أن يتحول صورته وسيرته إلى إنسان، إذ إن هذا التحول والانقلاب مستحيل. فقد ظهر جبريل عليه السلام في صورة إنسان بينما كان سيرة ملكًا، لكن مريم عليها السلام تصورت أن إنسانًا يقف أمامها (مكارم الشيرازي، ١٩٩٥: ٣٦/١٣). ومعنى تمثّل جبريل عليه السلام لمريم عليها السلام في صورة بشر هو أنه بدا لها في حواسها وإدراكها بهذه الصورة، لا أنه تحول فعلاً إلى تلك الصورة، بل كان في الخارج عن إدراكها ذا صورة غير صورة البشر. وهذا المعنى يتفق مع المعنى اللغوي لكلمة «تمثّل»، إذ نقول: «تمثّل شيء لشيء في صورة كذا»، أي ظهر له في تلك الصورة في تصويره، لا أنه صار فعلاً تلك الصورة أو شيئاً آخر. فتمثّل الملك في صورة بشر هو ظهوره للناظر بصورة بشر، لا أن يصير الملك بشراً، لأن ذلك يستلزم أن يصبح شيء شيئاً آخر، لا أن يظهر في صورة شيء آخر (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٣٦/١٤).

٥.٢. إعطاء ولد بإذن الله

في الآية: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مريم/١٩)، يرى العلامة الطباطبائي أن سياق الكلام يدل على أن مريم عليها السلام فهمت من قول جبريل عليه السلام «أهَب لك غلاماً زكياً» أنه سيمهها هذا الغلام في تلك اللحظة (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٤١/١٤). وفي تفسير الصافي، يذكر الفيض الكاشاني روايات تفيد أن سبب حمل مريم عليها السلام هو نفخ جبريل عليه السلام في جيبها، وأن مدة حملها كانت تسع ساعات (الفيض الكاشاني، ١٩٩٤: ٢٧٧/٣). وعليه، فإن من الأفعال الإعجازية لجبريل عليه السلام إعطاء مريم عليها السلام ولداً بنفخة إلهية، حيث تحول الجنين في زمن قصير جداً إلى ولد كامل ووُلد.

٦.٢. تكلم عيسى عليه السلام في المهدي

في الآية: «إِذْ أَيْدُتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (المائدة/١١٠)، يرى العلامة الطباطبائي أن تكلم عيسى عليه السلام في صغره هو أثر تأييده بروح القدس، ويعتبر التكلم في المهدي ناتجاً عن هذا التأييد، وليس كرامتين منفصلتين. ويرى أن عدم الفصل بين التأييد بروح القدس

والتكلم بحرف «واو» العطف يدل على أن كليهما معجزة واحدة. وفي بعض الآيات مثل «يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمُهْدِ وَكَهْنًا» وبعض الحالات اكتُفي بمسألة التأييد بروح القدس، كما في الآية: «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (البقرة/ ٨٧)؛ وإذا كان المراد من التأييد هو الوحي ووساطة الروح (الملائكة)، فهذا لا يختص بالمسيح، إذ إن سائر الأنبياء نالوا هذه المعجزة، ويزيد على ذلك أن سياق الآية نفسها يأبى أن يكون المراد من التأييد الوحي (الطباطبائي، ١٩٩٦: ٦/٢٢٠).

تحليل آيات القرآن

يُستخلص من آيات القرآن أن «روح القدس» هو الملك المقرب «جبريل» عليه السلام، الذي أُسندت إليه مناصب متعددة وفقاً للآيات القرآنية، مثل: الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام، نصرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، التمثل في صورة إنسان، إعطاء ولد لمريم عليها السلام بنفخته، و تكليم عيسى عليه السلام بتأييده. كما تُستخلص من الآيات خصائص لجبريل عليه السلام، مثل: كونه رسولاً، كريماً، ذا قوة، صاحب مقام ومنزلة عند الله، أمراً تُطاع أوامره من الملائكة. وأميناً لا يخون في الرسالة ولا يتدخل أو يتصرف فيها، بل يؤدي وظائفه وواجباته على أكمل وجه.

٣. روح القدس في الروايات

١.٣. بعثة الأنبياء والأوصياء وعلمهم بواسطة روح القدس

في حديث عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال: «... سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ كِتَابُ اللَّهِ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ النَّاسَ عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ وَ أَنْزَلَهُمْ ثَلَاثَ مَنَازِلٍ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ "فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ" وَ "أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ" وَ "السَّابِقُونَ" فَأَمَّا مَا ذَكَرَ مِنْ أَمْرِ السَّابِقِينَ فَأَيُّهُمْ أَنْبِيَاءُ مُرْسَلُونَ وَ غَيْرُ مُرْسَلِينَ جَعَلَ اللَّهُ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءَ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرُ مُرْسَلِينَ وَ بِهَا عَلِمُوا الْأَشْيَاءَ وَ بِرُوحِ الْإِيمَانِ عَبَدُوا اللَّهَ وَ لَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهَدُوا عَدُوَّهُمْ وَ عَالَجُوا مَعَاشَهُمْ وَ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ أَصَابُوا لَذِيذَ الطَّعَامِ وَ نَكَحُوا الْحَلَالَ مِنْ شَبَابِ النِّسَاءِ وَ بِرُوحِ الْبَدَنِ دَبُّوا وَ دَرَجُوا...» (الكليني، ١٩٨٦: ٢/٢٨٢).

كلمة «الروح» تشير إلى قوة معنوية ومصدر للأثار التي ذكرها الإمام عليه السلام، سواء كانت هذه الأرواح الخمس مستقلة ومتميزة أو درجات ومراتب لروح واحدة هي الروح الناطقة الإنسانية التي تميز الإنسان عن الحيوان. ومع ذلك، يظهر أن كل روح مستقلة، وأن روح القدس وروح الإيمان تأتيان من خارج الإنسان، بينما الأرواح الثلاث الأخرى تعينه من داخله. و يُستفاد من الحديث أن

روح الحركة عامة في كل إنسان، بينما روح القدس خاص بالأنبياء والرسل، ولا توجد حتى في المؤمنين من أصحاب اليمين (الكليني، ١٩٩٠: ١٦/٢).

في حديث آخر، قال جابر سألت الإمام الباقر عليه السلام عن علم العالم (أي النبي والأنمة صلوات الله عليهم): «يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَيُرُوحُ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ النَّبِيِّ ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يُصِيبُهَا الْخَدَنَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُوُ وَ لَا تَلْعَبُ» (الكليني، ١٩٨٦: ١/٢٧٢).

المراد من الأفات والحوادث التي تصيب الأرواح الأربعة هو أنها قد تتعرض لموانع تمنع تأثيرها الطبيعي، فتصبح مشغولة باللهو أو العبث، كروح الشهوة والحركة في الشيخوخة أو المرض، لكن روح القدس، وهي مبدأ علم وفهم الإمام، لا تعثرها آفة ولا عبث، وتُدرِك الحقائق دائماً دون زيادة أو نقصان (الكليني، ١٩٩٠: ١٧/٢).

و في حديث آخر، عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَا تَحْكُمُونَ إِذَا حَكَمْتُمْ قَالَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ دَاوُدَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْنَا الشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ عِنْدَنَا تَلَقَّانَا بِهِ رُوحُ الْقُدُسِ» (الكليني، ١٩٨٦: ١/٣٩٨). وعليه، فإن العلم بالأحكام الحقيقية وقدرة تمييز الحكم الصحيح والقضاء العادل هي موهبة إلهية تُلقى أو تُلهم إلى قلب الإمام بواسطة روح القدس، مما يمكنه من إدراك الحقيقة في المنازعات.

٢.٣. إلهام روح القدس للنبي صلى الله عليه وآله وسلم

قال الإمام الباقر أو الإمام الصادق عليهما السلام: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ قَدْ نَفَثَ فِي رُوحِي رُوحَ الْقُدُسِ أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَ إِنْ أُنْبِطَ عَلَيْهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَ لَا يَخْمَلَنَّكُمْ اسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِمَّا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ تُصِيبُوهُ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلَّا بِالطَّاعَةِ» (الكليني، ١٩٨٦: ٥/٨٠-٨١). وبناءً على هذه الرواية، فإن روح القدس، إلى جانب إلهام كلمات القرآن الكريم التي نزلت جميعها من الله على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة جبريل عليه السلام، كان يُلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهله وسلم أموراً أخرى، فكان يبينها للناس بعباراته النورانية، وهي تُعد من الأحاديث.

٣.٣. نصرة المؤمنين

قال الإمام الصادق عليه السلام: «شِعَارُنَا يَا مُحَمَّدُ يَا مُحَمَّدُ وَ شِعَارُنَا يَوْمَ بَدْرٍ يَا نَصْرَ اللَّهِ أَقْرَبُ أَقْرَبُ وَ شِعَارُ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ أُحُدٍ يَا نَصْرَ اللَّهِ أَقْرَبُ وَ يَوْمَ بَنِي النَّضِيرِ يَا رُوحَ الْقُدُسِ أَرِحْ» (الكليني،

١٩٨٦: ٤٧/٥). وقد يكون استنصار المسلمين بروح القدس في الحروب، إلى جانب مكانته الخاصة عند الله بين الملائكة، بسبب خاصية «القوة» التي أُشير إليها في القرآن والروايات، إذ وُصف جبريل عليه السلام في القرآن بأنه «ذو قوة»، وفي الروايات نُسبت إليه هلاك قوم لوط، حيث حملهم بيديه إلى السماء ثم قلمهم. وقد يكون استنصار المؤمنين بروح القدس، إضافة إلى ذلك، بسبب عداوة بعض اليهود لجبريل عليه السلام، التي كانت ذريعة لرفضهم الإسلام.

٤.٣. معية روح القدس والمدافعين عن أهل البيت عليهم السلام

قال كميث بن زيد الأسدي: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: «وَاللَّهِ يَا كُمَيْتُ لَوْ كَانَ عِنْدَنَا مَالٌ لَأَعْطَيْنَاكَ مِنْهُ وَ لَكِنَّ لَكَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِحَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ لَنْ يَزَالَ مَعَكَ رُوحُ الْقُدْسِيِّ مَا ذَبَبْتَ عَنَّا» (الكليني، ١٩٨٦: ١٠٢/٨). تدل هذه الرواية على معية روح القدس والمؤمنين ماداموا يدافعون عن أهل البيت عليهم السلام. وهي شاهد على المكانة الخاصة لأهل البيت عليهم السلام، إذ إن الدفاع عن مكتب أهل البيت والرد على أعدائهم مهمة عظيمة تحتاج إلى جانب العلم- إلى تأييد وتوفيق إلهي ومعونة على شكل إلهام للمدافعين عن هذا المكتب الإلهي. وقد يكون المراد من معية روح القدس هذه المعونة الفكرية والعقلية التي ينالها المدافعون، فيتمكنون بواسطة روح القدس من تمييز الحق من الباطل، وإرشاد الطالبين إلى طريق الحق، حتى لا يتهموا في الشبهات ولا ينحرفوا عن سبيل الهداية.

٥.٣. عبادة المعصومين عليهم السلام في بداية الخلق بواسطة روح القدس

عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا صَ وَ عَثْرْتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ قُلْتُ وَ مَا الْأَشْبَاحُ قَالَ ظِلُّ النُّورِ أَبْدَانٌ نُورَانِيَّةٌ بِلَا أَرْوَاحٍ وَ كَانَ مُؤَيَّدًا بِرُوحٍ وَاحِدَةٍ وَ هِيَ رُوحُ الْقُدْسِيِّ فِيهِ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ وَ عَثْرْتُهُ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ خُلَمَاءَ عُلَمَاءَ بَرَّةٍ أَصْفِيَاءَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ بِالصَّلَاةِ وَ الصُّومِ وَ السُّجُودِ وَ التَّسْبِيحِ وَ التَّهْلِيلِ وَ يُصَلُّونَ الصَّلَوَاتِ وَ يَحُجُّونَ وَ يَصُومُونَ» (الكليني، ١٩٨٦: ٤٤٢/١).

٦.٣. بعض خصائص روح القدس

قال المفضل بن عمر: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن علم الإمام بما في أقطار الأرض وهو في بيته خلف الستار؟ فقال: «سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْإِمَامِ بِمَا فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ وَ هُوَ فِي بَيْتِهِ مُرَخًى عَلَيْهِ سِتْرُهُ فَقَالَ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ فِي النَّبِيِّ صَ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْحَيَاةِ فِيهِ دَبٌّ وَ دَرَجٌ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ فِيهِ نَهْضٌ وَ جَاهِدٌ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فِيهِ أَكْلٌ وَ شَرِبٌ وَ آتَى النِّسَاءَ مِنَ الْحَلَالِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ

فَبِهِ أَمَنَ وَ عَدَلَ- وَ رُوحَ الْقُدْسِ فِيهِ حَمَلُ النُّبُوَّةِ فَإِذَا فُيِضَ النَّبِيُّ صِ انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدْسِ فَصَارَ إِلَى الْإِمَامِ وَ رُوحُ الْقُدْسِ لَا يَنَامُ وَ لَا يَغْفُلُ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَزْهُو وَ الْأَزْبَعَةُ الْأَزْوَاجُ تَنَامُ وَ تَغْفُلُ وَ تَزْهُو وَ تَلْهُو وَ رُوحُ الْقُدْسِ كَانَ يَرَى بِهِ» (الكليبي، ١٩٨٦: ٢٧٢/١). تشير هذه الرواية بوضوح إلى ارتباط الأئمة عليهم السلام بروح القدس وتمتعهم بها، وتصف تحمل النبوة بواسطة روح القدس. وانتقال روح القدس من النبي إلى الإمام قد يشير إلى أن مكانة الإمامة الخاصة تستلزم ارتباطاً دائماً للإمام بروح القدس، إذ يتولى الإمام هداية الشريعة الظاهرة وهداية القلوب إلهياً، فيجب أن يكون مؤيداً دائماً بروح الهيبة، خالياً من الخطأ والنسيان، وأن يبين الأحكام الحقيقية في الأحكام والقضاء وسائر المناصب الإلهية، وهذه الأمور المهمة تحتاج إلى إلهام ومعونة إلهية تتحقق بواسطة روح القدس.

تحليل الروايات

يُستخلص من مجموعة الروايات أن روح القدس من جهة ينطبق على جبريل عليه السلام، ومن جهة أخرى قد يشير إلى خاصية روحية خاصة يتمتع بها الأنبياء والأوصياء والأئمة الأطهار عليهم السلام، تمكنهم من معرفة كل شيء دون أن يخفى عليهم شيء، سواء كان متعلقاً بالشريعة أو غيرها. ومع ذلك، حتى في هذه الحالة، يبقى احتمال انطباق روح القدس على جبريل عليه السلام وارداً بناءً على الروايات. فالأنبياء يتحملون النبوة بواسطة روح القدس ويتلقون الوحي الإلهي، وهذا الارتباط الخاص مقتصر عليهم، بينما العلم بالشريعة وتفصيلها وسائر الأمور مشترك بين الأنبياء والأوصياء والأئمة عليهم السلام. ومع ذلك، فإن المؤمنين الحقيقيين المدافعين عن حياض الولاية يتمتعون، بحسب استعداداتهم الروحية، بدرجات من هداية وتأيد روح القدس. ومهما كان المراد من روح القدس، سواء جبريل عليه السلام أو روح خاص إلهي، فهو منزه عن الغفلة والهوى والخداع والعجب والهوى والنوم، وهو روح طاهر إلهي يعلم كل شيء. كما أن روح القدس معين يساعد في تحمل النبوة، وإدراك الأنبياء والأوصياء لكل مجهول، وفي معية المؤمنين المدافعين عن أهل البيت عليهم السلام، ودعم المؤمنين في مواجهة الأعداء.

٤. روح القدس في المسيحية

حافظ العهد الجديد على عناصر العهد القديم المتعلقة بشخصية وأداء الروح القدس، مع التأكيد على أن الروح القدس يقيم في داخل كل مؤمن. وفقاً للعهد الجديد، يُسبب الروح القدس الإيمان: فأخبركم أنه لا أحد يتكلم بروح الله يقول إن يسوع ملعون، ولا أحد يستطيع أن يقول إن يسوع رب إلا بالروح القدس (رسالة كورنثوس الأولى، ١٢: ٣). كما يفيض الروح القدس المحبة في قلوب البشر: والرجاء لا يخزي، لأن محبة الله قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطينا

(رسالة بولس إلى رومية، ٥:٥). ويهدي عبادات المسيحيين: وكذلك الروح أيضًا يعين ضعفاتنا، لأننا لا نعلم ما نصلي به كما ينبغي، لكن الروح نفسه يتشفع فينا بأنات لا تُنطق (رسالة بولس إلى رومية، ٨:٢٦). كما يُعتبر الروح القدس كضمانة أو تأمين لسعادة المؤمنين (McGrath، 2017: ٢٨١).

١.٤. ماهية روح القدس

في التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، دُكر بشأن شخصية الروح القدس ما يلي:

إن الثلاثة أقانيم - الأب، الابن، والروح القدس - متميزون عن بعضهم البعض (يوحنا ١٤:٧-١٥، ١٦:١٤-١٧، ٢٦:١٤؛ كورنثوس الأولى ٤:١٢-٦؛ بطرس الأولى ٢:١). لكنهم متساوون في الجوهر. يُطلق اسم «الله» على الثلاثة (يوحنا ٢٧:٦؛ عبرانيين ٨:١؛ أعمال الرسل ٥:٣-٤). يمنحون الحياة (يوحنا ٢١:٥؛ رومية ٨:١١). يتلقون التكريم الذي يليق بالله (يوحنا ٥:٢٣؛ كورنثوس الثانية ١٤:١٣). وهم أزليون (يوحنا ١:١؛ عبرانيين ١٤:٩). يمكن إخماد شعلة الروح القدس (تسالونيكي الأولى ٥:١٩)، لكنه ليس قوة أو طاقة، بل له شخصية. فهو يتكلم (أعمال الرسل ٢:١٣)، يمكن أن يُحزن (إشعيا ١٠:٦٣؛ أفسس ٤:٣٠)، ويمكن أن يُهان (عبرانيين ٢٩:١٠). والتكلم ضد الروح القدس يُعتبر تجديدًا لا يُغفر (مرقس ٣:٢٨-٢٩). الابن هو ابن الأب وحده (يوحنا ١٦:٣)، والروح القدس ليس الأب ولا الابن، بل يُرسل من الأب والابن (يوحنا ٢٦:١٥). لكن فكر الثلاثة وإرادتهم وهدفهم واحد، كما أن جوهرهم واحد. شُبه الله الثالوث ببيضة تتكون من قشرة وبياض و زلال، لكنها معًا تُشكل بيضة واحدة. لكن الله ليس مكونًا من ثلاثة أجزاء، لأن جوهره واحد. كما شُبه أيضًا بالماء الذي يوجد في ثلاثة أشكال: سائل، جليد، وبخار، لكنه في الأصل مادة واحدة. هذا التشبيه أنسب من السابق، لأنه يُظهر مادة واحدة في الأشكال الثلاثة، لكن مشكلته أن الماء لا يمكن أن يوجد في الثلاثة أشكال معًا في آن واحد، بينما الله يوجد في ثلاثة أقانيم في الوقت ذاته (مرقس ١٠:١-١١) (هيل، ٢٠٠١: ٥٨-٥٩).

وفي قاموس الكتاب المقدس، دُكرت نقاط هامة بشأن شخصية الروح القدس:

تثبت شخصية الروح القدس من خلال: (١) نسبة صفات الشخصية إليه، كالذكاء والإرادة (يوحنا ١٧:١٤، ٢٦:١٤، ٢٦:١٥؛ كورنثوس الأولى ١٠:٢ و١١:١٢). فهو يوبخ، يعين، يمجد، ويتشفع (يوحنا ١٦:٧-١٣؛ رومية ٨:٢٦). (٢) تنفيذه لمناصب خاصة بالأشخاص فقط، مما يظهر تميزه الشخصي (لوقا ١٢:١٢؛ أعمال الرسل ٥:٣٢، ١٥:٢٨، ١٦:٦، ٢٥:٢٨؛ كورنثوس الأولى ١٣:٢؛ عبرانيين ٤:٢، ٧:٣؛ بطرس الثانية ٢١:١). أما ألوهيته فتثبت من: (١)

نسبة أسماء الله إليه (خروج ١٧:٧؛ مزمور ٩٥:٧؛ عبرانيين ١١-٣:٧). (٢) نسبة صفات إلهية إليه، كالوجود في كل مكان (مزمور ١٣٩:٧؛ أفسس ١٨، ١٧:٢؛ كورنثوس الأولى ١٣:١٢)، العلم الكلي (كورنثوس الأولى ١٠:٢-١١)، القدرة المطلقة (لوقا ١:٣٥؛ رومية ٨:١١)، والأزلية (عبرانيين ٩:١٤). (٣) نسبة الخلق إليه (تكوين ١:٢؛ أيوب ١٣:٢٦؛ مزمور ١٠٤:٣٠) وصنع المعجزات (متى ١٢:٢٨؛ كورنثوس الأولى ١٢-٩:١١). (٤) تطلب العبادة له ونُسبت إليه (إشعياء ٦:٣؛ أعمال الرسل ٢٨:٢٥؛ رومية ٩:١؛ رؤيا ٤:١؛ متى ٢٨:١٩) (Easton، 1997: ٥٦٩-٥٦٨).

٢.٤. استمرار تعاليم المسيح

يواصل الروح القدس الأعمال التي كان يقوم بها المسيح بعد موته، مثل تقوية التلاميذ، نصيحهم وتشجيعهم، وهو بمثابة المعزي للمؤمنين كما كان يسوع عليه السلام؛ وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد، أي روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه، أما أنتم فتعرفونه لأنه يمكث معكم ويكون فيكم... لكن المعزي، أي الروح القدس الذي سيرسله الأب باسمي، سيعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم (يوحنا ١٤:١٦ و١٧ و٢٦). بعد صعود المسيح، يدخل روح القدس في المؤمنين فقط ويقيم فيهم. لم يكن بإمكان تلاميذ يسوع فهم بعض كلامه في حياته، لكن الروح القدس، بعد رحيله، لم يُدكّرهم بكلامه فحسب، بل علمهم معاني تلك الأقوال والأعمال. واليوم، لا يزال الروح القدس مرشداً ومعلماً للكنيسة (هيل، ٢٠٠١: ٥٠٦). وعليه، فإن أحد الأدوار المهمة التي يؤديها الروح القدس في العهد الجديد هي مرافقة المؤمنين بالمسيح وتعليمهم.

٣.٤. علاقة الروح القدس بيسوع عليه السلام

مُسح يسوع بالروح القدس ليبدأ خدمته (مرقس ١٠:١؛ لوقا ٤:١٨؛ أعمال الرسل ١٠:٣٨). كان يسوع، مثلنا، بحاجة إلى مساعدة وقوة الروح القدس، لأنه تجسد إنساناً بالكامل. وعندما كان على الأرض، احتفظ بطبيعته الإلهية لكنه تخلى عن قوته ومجده (يوحنا ٥:١٧؛ فيليبي ٢:٧). في أصحاحات يوحنا ١٤ إلى ١٦، وعد يسوع تلاميذه بقدم عصر جديد للروح، لأنه كان قد عاش معهم من قبل (يوحنا ١٦:١٤-١٧) (هيل، ٢٠٠١: ٦٠).

٤.٤. حمل مريم عليها السلام بالروح القدس

حملت مريم عليها السلام بالروح القدس: «فقالَت مريم للملاك: كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً؟ فأجابها الملاك وقال: الروح القدس يحل عليك، وقوة العلي تظلك، فلذلك يُدعى المولود القدوس ابن الله» (لوقا، ١: ٣٤-٣٥). وُضع يسوع عليه السلام في رحم مريم بواسطة الروح القدس.

٥.٤. طرد الشياطين بمساعدة الروح القدس

بواسطة الروح القدس، تُطرد الأرواح الشريرة من الخطاة، فيحصلون على حياة جديدة بالإيمان ويصل إليهم ملكوت الله: «لكن إن كنت أنا بروح الله أطرِد الشياطين، فقد أتى إليكم ملكوت الله» (متى ١٢: ٢٨). ليس فقط الممسوسون، بل جميع غير المؤمنين يخضعون لسلطان الشيطان. هذا العالم هو مملكة الشيطان، وعندما يستجيب شخص لدعوة يسوع ويؤمن به، يتحرر من سلطان الشيطان ويدخل ملكوت الله (هيل، ٢٠٠١: ٢٧٨-٢٧٩).

٦.٤. شفاء المرضى بمساعدة الروح القدس

من خصائص الروح القدس أن يسوع كان يشفي المرضى بقوته بطريقة إعجازية: «أي يسوع الناصري الذي مسحه الله بروح القدس والقوة، فجال يصنع خيراً ويشفي جميع المتسلط عليهم إبليس، لأن الله كان معه» (أعمال الرسل ١٠: ٣٨).

٧.٤. هداية المؤمنين بالروح القدس

في إنجيل يوحنا، ورد عن هداية الروح القدس: «ومتى جاء ذاك، أي روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بالآيات» (يوحنا ١٣: ١٦). يُبين الروح القدس للمؤمنين قبح الخطيئة، ولا يكتفي بإرشادهم إلى الطريق، بل يعينهم ويؤثر فيهم ليسير في طريق الهداية (Henry، 2003: 1081). الروح القدس هو الأول الذي يوقظ الإيمان في الإنسان ويهبه حياة جديدة تتمثل في معرفة الأب والابن (Catholic Church، 1997: 179).

٨.٤. التعميد بالروح القدس والاتحاد الروحي للمسيحيين

يظهر دور الروح القدس في تعميد المسيحيين واتحادهم الروحي بوضوح في رسالة كورنثوس الأولى: «لأنه كما أن الجسد واحد وله أعضاء كثيرة، وكل أعضاء الجسد، وإن كانت كثيرة، هي جسد واحد، كذلك المسيح أيضاً. فإننا جميعاً، يهوداً كنا أم يونانيين، عبيداً كنا أم أحراراً، اعتمدنا بروح واحد إلى جسد واحد، وسُقينا جميعاً من روح واحد» (كورنثوس الأولى ١٢: ١٣-١٢). يشكل المسيح والكنيسة جسداً واحداً، المسيح رأسه، والباقيون أعضاؤه، ويصبح المسيحيون أعضاء هذا الجسد

بالتعميد. وبقوة الروح القدس الحيوية، يصبح المسيحيون أعضاء هذا الجسد. جميع أعضاء هذا الجسد مهمون ومفيدون، وعلى كل منهم أداء الواجبات الموكلة إليه بإتقان (Henry، 2003: 1208).

٩.٤. أداء الروح القدس بعد قيامة يسوع عليه السلام

لعب الروح القدس دورًا خاصًا في التحول الداخلي للحواريين وغيرهم ممن ظهر لهم المسيح بعد قيامته: «ليس هنا، لأنه قام كما قال. تعالوا انظروا الموضوع الذي كان الرب مضطجعًا فيه، واذهبوا سريعًا وقولوا لتلاميذه إنه قام من الأموات، وها هو يسبقكم إلى الجليل، هناك ترونه. ها أنا قد قلت لكم» (متى ٢٨: ٦-٧). قام يسوع من قبره، وكان ملاكان وجهاهما كالبرق عند قبره. رأى كثيرون قيامته وانتصاره على الموت، وحل الروح القدس على الحواريين، فامتألوا بالفرح وقوة الروح القدس وتحولوا بعد أن كانوا جنباء وغير أوفياء (يوحنا ٢٢: ٢٠: أعمال الرسل ٤: ٢). تدريجيًا، تحول آخرون مثل بولس وامتألت حياتهم بالروح القدس (هيل، ٢٠٠١: ٥٤٧-٥٤٨). يُعد «عيد الخمسين» [البنطيقسطس] أحد الأعياد الرئيسية عند المسيحيين، حيث يُحتفل «بنزول الروح القدس على الحواريين»: «ولما جاء يوم الخمسين، كانوا جميعًا معًا بقلب واحد. وفجأة صار صوت من السماء كصوت ريح عاصفة، فمأ كل البيت حيث كانوا جالسين، وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار واستقرت على كل واحد منهم، وامتأ الجميع من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون بألسنة مختلفة كما أعطاهم الروح أن ينطقوا» (أعمال الرسل ٢: ١-٤). وفقًا للاعتقاد المسيحي، قام المسيح من الموت بعد يومين من صليبه، وبعد هذا الحدث، ظل يعلم تلاميذه حتى اليوم الأربعين، ثم صعد إلى السماء.

١٠.٤. دور الروح القدس في تشكيل الأمة المسيحية

يُعد الروح القدس القوة المحركة لإعلان البشارة، والعامل الذي يؤدي إلى الإيمان بيسوع كالمسيح. يمنح الناس القوة، ويعينهم في تحمل الصعاب، ويوجه الجهود التبشيرية الأولى - خاصة جهود بولس - ويُلهم الرسالة إلى الأمم. يعمل الروح القدس، تحولت المجموعة غير المنظمة من المؤمنين الأوائل إلى بداية تشكيل الأمة المسيحية (جويور، ٢٠١٤: ٨٩). ويُعد الإيمان بوجود وهداية الروح القدس أحد المبادئ الأساسية في المسيحية، لأن الله حاضر دائمًا بين المسيحيين من خلال الروح القدس، ووجوده المستمر يحفظ الأمة المسيحية حية وملتزمة بأوامر الله، ويؤهلها لفهم أعمق (جويور، ٢٠١٤: ٩٣).

تحليل روح القدس في المسيحية

في العهد الجديد، يُعد الروح القدس أحد الأقانيم الثلاثة المتحدة مع الله الأب والابن، وله شخصية متميزة تملك إرادة وتقوم بأنشطة متنوعة، مثل: حمل مريم عليها السلام، مساعدة يسوع عليه السلام في طرد الشياطين من أجساد البشر وشفاء المرضى، هداية وتكميل نفوس المؤمنين، مرافقة المؤمنين وتوحيدهم، تعليم الكنيسة وقيادتها، لعب دور حيوي في تشكيل الأمة المسيحية، إلهام الحواريين وبعض المؤمنين وتقويتهم في التبشير بالمسيحية كما في حادثة البنطيقسسطس، المعية والعيش في المؤمنين، وتمتعهم بصفات مثل المحبة، الفرح، السلام، الطول أناة، اللطف، الصلاح، الإيمان، الوداعة، والتعفف بفضل العيش في الروح القدس.

٥. رؤية الكنيسة الكاثوليكية بشأن الروح القدس

١.٥. القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠)

في رسالته «حول الثالوث»، أكد أوغسطين على تميز الروح القدس، لكنه اعتبره في الوقت ذاته ما هو مشترك بين الأب والابن. الأب هو أب الابن فقط، والابن هو ابن الأب فقط، لكن الروح هو روح الأب والابن، ويربطهما برباط المحبة. يرى أوغسطين الروح كرابط وحدة بين الأب والابن من جهة، وبين الله والمؤمنين من جهة أخرى. الروح هو موهبة من الله، يوحد المؤمنين مع الله ومع بعضهم البعض. يُنشئ الروح القدس روابط الوحدة بين المؤمنين التي تعتمد عليها وحدة الكنيسة في النهاية. الكنيسة هي «هيكل الروح القدس» الذي يقيم فيه الروح. والروح الذي يربط الأب والابن في وحدة الله، يربط أيضًا المؤمنين في وحدة الكنيسة (McGrath، 2017: 285).

٢.٥. جدل الفيوليوك

يشير مصطلح «الفيوليوك»، الذي يعني «ومن الابن»، إلى التغيير الذي طرأ في الكنيسة الغربية في تعريف الروح القدس. فقد كان يُشار إلى الروح القدس سابقًا بأنه ينبثق من الأب وحده، لكن أُضيف في الصيغة الجديدة عبارة «ومن الابن»، مما أثار استياء الكتّاب اليونانيين. يرى العديد من العلماء أن هذا الشعور بالاستياء ساهم في الانشقاق بين الكنيسة الغربية والشرقية الذي وقع حوالي عام ١٠٥٤م. كان الكتّاب اليونانيون الأوائل يعتقدون أن هناك مصدرًا واحدًا لوجود الثالوث، وهو الأب، الذي يُولد الابن وينفخ الروح القدس. أما في الكنيسة الغربية، فالأب يُولد الابن، وكلاهما - الأب والابن - ينفخان الروح القدس. استند أوغسطين إلى عبارة من إنجيل يوحنا: «وَمَا قَالَ هَذَا نَفَخَ وَ قَالَ لَهُمْ: اقْبَلُوا الرُّوحَ الْقُدُسَ» (يوحنا ٢٠: ٢٢)، التي تشير إلى نفخ يسوع الروح القدس على

الحواريين بعد قيامته، ليؤكد أن الروح القدس ينفخ من الأب والابن. ومع ذلك، شدد أوغسطين على أن هذا النفخ من الابن قد أُعطي له من الأب (McGrath، 2017: 287-289).

٣.٥. المجمع الفاتيكاني الثاني بشأن الروح القدس

من أبرز إنجازات المجمع الفاتيكاني الثاني صياغة منطق متماسك بشأن الروح القدس، متجذر ليس فقط في الكتاب المقدس والتقليد، بل مرتبط أيضًا بحياة الكنيسة. وفي رأي المجمع، فإن الروح هو الذي يمكّن الناس من فهم الأمور الأساسية للإيمان والاستجابة لها في إطار حياة جديدة منظمة. يجمع الروح القدس المؤمنين كـ«شعب الله». ومن خلال هذا السياق الجماعي، تتحقق رسالة الكنيسة كمؤسسة خارج حدودها. أقر المجمع بأهمية الروح القدس في تحويل المجتمع، حيث يعمل كمرشد يوجه النظام الاجتماعي نحو تحقيق أعمق وأكمل للعدالة والحرية من خلال «إحياء وتطهير وتقوية الطموحات النبيلة للبشر» للوصول إلى الكرامة الإنسانية في المجتمع (McGrath، 2017: 291-292).

كما أكد المجمع الفاتيكاني الثاني مرارًا الدور الحيوي للروح القدس في إعداد عقول وقلوب البشر للوحي والخلاص: «لإتمام فعل الإيمان هذا، يجب أن تسبق نعمة الله وتساعد الروح القدس داخليًا، فتحرك القلب وتوجهه نحو الله، وتفتح عيون العقل، وتمنح الجميع الفرح والراحة في الاعتراف بالحق والإيمان به». ووردت نقطة مماثلة في كاتيشيزم (التعليم المسيحي) الكنيسة الكاثوليكية بشأن دور الروح القدس في تحقيق الخلاص: «إن نعمة الروح القدس لها القدرة على تبريرنا، أي تطهيرنا من خطايانا وإبلاغنا عدالة الله من خلال الإيمان بيسوع المسيح ومن خلال المعمودية» (McGrath، 2017: 297).

تحليل الديانة المسيحي الكاثوليكي

الروح القدس شخصية متميزة تربط الأب بالابن بالمحبة، وتربط الله بالمؤمنين. يخلق الوحدة بين المؤمنين، وهي وحدة تعتمد علمًا وحدة الكنيسة، فالكنيسة هي هيكل الروح القدس. تعتبر الكنيسة الكاثوليكية الروح القدس صادرًا من الأب والابن، حيث ينفخه كلاهما. من خلال الروح القدس، يفهم الناس أسس الإيمان ويجتمعون كشعب الله. يلعب الروح القدس دورًا حيويًا في إعداد عقل وقلب الإنسان للوحي والخلاص.

٦. دراسة مقارنة لروح القدس في الإسلام والمسيحية

١.٦. بعض أوجه التشابه

كما أن نزول الروح القدس على الحواريين تسبب في ثورة روحية لديهم واكتسابهم المفاجئ لمعرفة اللغات المختلفة، مما يدل على القوة المعجزة لارتباطهم بالروح القدس، فقد وردت في القرآن والروايات إشارات إلى القوى الروحية والأعمال الخارقة لروح القدس. ففي القرآن، كان تكلم عيسى عليه السلام في المهد مؤيداً بروح القدس، أو حمل السيدة مريم عليها السلام الذي تم بنفخة روح القدس، والذي أدى - وفقاً للروايات الإمامية في مدة قصيرة، تسع ساعات - إلى ولادة عيسى عليه السلام المعجزة. وفي الروايات الإمامية أيضاً، يُعزى علم الإمام بكل ما في الوجود إلى ارتباطه بروح القدس.

إحدى النقاط المذكورة في المسيحية هي الجانب المكمل للروح القدس، الذي يملك القدرة على مرافقة وتكميل المؤمنين حسب استعدادهم. تكوّن الجنين في رحم مريم عليها السلام، الذي تم - وفقاً لروايات الإمامية - في زمن قصير جداً بنفخة إلهية من جبريل عليه السلام، يعبر عن هذه الحقيقة، حيث إن روح القدس لا يكمل النفوس المستعدة في الأمور الروحية فحسب، بل بفضل قوته الإلهية يمكن أن يؤثر في النمو والتكوين السريع للكائنات بإذن الله. في القرآن، إلى جانب الحمل المعجزي لمريم بواسطة جبريل عليه السلام، فإن تكلم عيسى عليه السلام عند ولادته يعود إلى تأييده بجبريل، مما يشير إلى نموه العقلي والعلمي في بداية طفولته. كل هذه الظواهر الخارقة يمكن أن تدل على القوة المعجزة لروح القدس في نمو و تكميل الإنسان المادي والروحي للأشخاص المختارين. من أوجه التشابه الأخرى بين الإسلام و المسيحية فيما يتعلق بروح القدس هي معية الروح القدس و مرافقته للمؤمنين، التي أُشير إليها في المسيحية وتجد تأكيداً في روايات الإمامية. ففي رواية قال الإمام عليه السلام لكميت: «... لَنْ يَزَالَ مَعَكَ رُوحُ الْقُدُسِ مَا ذُبِبَتْ عَنَّا» (الكليني، ١٩٨٦: ١٠٢/٨)، تشير إلى أن المؤمن، مادام يسير في طريق الدفاع عن المكتب الإلهي، يتمتع بهداية و تأييد روح القدس.

و كما أن الروح القدس في المسيحية يُوصف بأنه كائن متميز وصاحب إرادة، ففي الإسلام، سواء كان المقصود بروح القدس جبريل عليه السلام أو روحاً خاصاً إلهياً، فهو منزّه عن الغفلة، اللهو، الخداع، الغرور، العجب، الهوى، والنوم، وهو روح طاهر إلهي يؤدي وظائفه على أكمل وجه، مما يدل على شخصيته المتميزة.

٢.٦. بعض الاختلافات

ما يُستخلص من العهد الجديد عن ماهية الروح القدس، بأنه أحد الأقانيم الثلاثة المتحدة مع الجوهر الإلهي، يختلف عن الصورة الإسلامية لروح القدس، سواء كان جبريل عليه السلام وفقاً

للقرآن أو روحًا مقدسًا كما ورد في روايات الإمامية. ففي الإسلام، سواء كان روح القدس هو جبريل عليه السلام أو روحًا أعظم منه أو روحًا مقدسًا يتمتع به الأخيار، فهو مخلوق من مخلوقات الله، يعمل بأمره وبإذنه بالكامل. أما في المسيحية، فإن الروح القدس، مع كونه روح الله، له تميز وشخصية وإرادة خاصة، وإن كانت إرادته لا تتعارض مع الإرادة الإلهية، وهو كائن أزلي.

من الاختلافات الأخرى أن المسيحية تقدم صورة أعم للروح القدس، حيث يتمتع به جميع المؤمنين، وهو حلقة الوصل بينهم، بينما في القرآن، روح القدس هو جبريل عليه السلام، الملك الموكل بالوحي الإلهي بوظائف خاصة. وفي الروايات، سواء كان منطبقًا على جبريل أو درجة روحية ممتازة، فإن الارتباط بروح القدس خاص بالأنبياء والأوصياء والأئمة، وبعض المؤمنين المدافعين عن حياض الولاية. ومع ذلك، في الإسلام، وفقًا للآيات والروايات، ارتبطت نساء مختارات و طاهرات مثل السيدة فاطمة ومريم عليهما السلام بروح القدس ارتباطًا خاصًا، مما يدل على مكانتهما الرفيعة والمتميزة.

في الإسلام و المسيحية، يتحقق حمل مريم عليها السلام بواسطة روح القدس، لكن في الإسلام، روح القدس هو جبريل عليه السلام، بينما في المسيحية هو «روح الله» الذي حل على مريم وحملت منه. علاوة على ذلك، وفقًا لروايات الإمامية، تم حمل مريم بنفخة إلهية من جبريل في جيبها، بينما لم يُذكر في المسيحية شيء عن كيفية الحمل.

الخاتمة والنتائج

١. في القرآن، يشير «روح القدس» إلى جبريل عليه السلام، وفي روايات الإمامية ينطبق على جبريل وأيضًا على كائن روحاني قد يكون أعظم من جبريل وفقًا لبعض الروايات. ومن المحتمل أن يشير روح القدس، بناءً على الروايات، إلى درجة خاصة من الطهارة الروحية التي يتمتع بها الأنبياء والأوصياء والأولياء الإلهيون بفضل طهارة نفوسهم، فيعرفون بواسطتها كل شيء. وعلى أي حال، فإن روح القدس، وفقًا للقرآن، له وظائف مثل الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام، إعطاء ولد لمريم عليها السلام ونصرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ وله مكانة كريمة بين الملائكة، بحيث يطيعه كثير من الملائكة، وهو أمين وقوي في رسالته. ووفقًا لروايات الإمامية، فإن روح القدس منزّه عن اللهو، الخداع، الغرور، العجب، الهوى، الغفلة والنوم؛ وهو روح ظاهر إلهي. كما أنه معين في تحمل النبوة، وإدراك الأنبياء والأوصياء لكل مجهول، وفي مرافقة المؤمنين المدافعين عن أهل البيت عليهم السلام ودعم المؤمنين في مواجهة الأعداء.

٢. في العهد الجديد والديانة المسيحية و المسيحي الكاثوليكي، يُعد الروح القدس أحد الأقانيم الثلاثة المتحدة مع الله الأب والابن، وله دور واسع جدًا. فهو لا يقيم في المؤمنين ويعيش فيهم فحسب، بل يهدمهم ويكملهم ويوحدهم ويعرفهم. كما أن قيادة الكنيسة وتشكيل الأمة المسيحية، وتجديد الحياة المسيحية، ومنح الخلاص جزء من وظائفه.

٣. على عكس الإسلام الذي يصف روح القدس بأنه جبريل عليه السلام أو روح إلهي مخلوق ومطيع لأوامر الله، تصف المسيحية الروح القدس بأنه متحد مع الجوهر الإلهي، وله شخصية وإرادة متميزة وأزلية. عدم وجود فهم شامل ومانع لطبيعة ووظيفة روح القدس في المسيحية أدى إلى اختلافات وتناقضات في آراء العلماء، حتى تسبب في انشقاق الكنيسة الشرقية والغربية بشأن هذا الركن العقائدي المهم، والمسيحية الكاثوليكية تعتبر الأب والابن معاً مصدر نفخ الروح القدس.

٤. على الرغم من الاختلافات بين الإسلام والمسيحية بشأن طبيعة ووظيفة روح القدس، هناك العديد من أوجه التشابه في النصوص الأصلية لكلا الدينين، التي يمكن أن تكون من جهة عاملاً لتقريب آفاق التفكير بينهما وتعزيز التفاعل والتفاهم الأفضل، ومن جهة أخرى دليلاً على صدقية المذهب الإسلامي. علاوة على ذلك، فإن الصورة الواضحة التي يقدمها القرآن عن روح القدس كملك مقرب إلهي، خاصة فيما يتعلق بعيسى عليه السلام وطريقة ولادته المعجزية وتكلمه في المهدي، والتي ترتبط جميعها بروح القدس، يمكن أن تلعب دوراً مهماً في إعادة نظر الإخوة المسيحيين في طبيعة ووظيفة هذا الكائن الروحاني.

المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدس: كتب العهدين (العتيق والحديث)

- ابن فارس، أحمد بن زكريا. (١٩٨٣). معجم مقاييس اللغة. قم: منشورات دفتر تبليغات اسلامي. اله بداشتي، علي. (٢٠١٠). روح القدس در آموزه های مسيحي و اسلامي (بالفارسية). الهيات تطبيقي، ١(٣)، ١٨-١.
- باسيم، بولس. (١٩٨٦). معجم اللاهوت الكتابي. بيروت: دار المشرق.
- جويور، ماري. (٢٠١٤). درآمدى به مسيحييت (بالفارسية) (حسن قنبري، مترجم). قم: منشورات جامعة الأديان والمذاهب.
- سرمستاني، جمشيد، ابراهيم، علي رضا، و حاج ابراهيمي، طاهرة. (٢٠٢٠). ماهيت روح القدس از ديدگاه قرآن كريم و كتاب مقدس (بالفارسية). فصلية پژوهشنامه اديان، ١٤(٢٧)، ٦١-٨٢.
- شاکر اشتيجه، فاطمة. (٢٠١٤). «جیستی و نقش روح القدس در آموزه های انجيل، قرآن و روايات» رسالة الماجستير، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية (بالفارسية). قم: جامعة قم.
- الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٩٦). الميزان في تفسير القرآن. قم: منشورات دفتر انتشارات إسلامي.
- الطبرسي، فضل بن الحسن. (١٩٩٣). مجمع البيان في تفسير القرآن. طهران: منشورات ناصر خسرو.
- العروسي الحويزي، عبد علي بن جمعة. (١٩٩٤). تفسير نور الثقلين. قم: منشورات إسماعيليان.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٩٨٩). كتاب العين. قم: منشورات هجرت.
- الفيض الكاشاني، ملا محسن. (١٩٩٤). تفسير الصافي. طهران: منشورات الصدر.
- قرشي، سيد علي أكبر. (١٩٩١). قاموس قرآن (بالفارسية). طهران: دار الكتب الإسلامية.
- قيوم زاده، محمود، و شاکراشتيجه، محمدتقي. (٢٠١٢). جیستی روح القدس و آثار آن (بالفارسية). فصلية نديشه نوين ديني، ٨(٣٠)، ٨٧-١٠٠.
- الكليني، محمد بن يعقوب. (١٩٨٦). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
- (١٩٩٠). الكافي (بالفارسية) (السيد جواد المصطفوي، الترجمة والشرح). طهران: منشورات كتابفروشي علمية إسلامية.
- المصطفوي، حسن. (١٩٨١). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. طهران: مركز الكتاب للترجمة

والنشر.

مكارم الشيرازي، ناصر. (١٩٩٥). تفسير نمونه (بالفارسية). طهران: دار الكتب الإسلامية.
هيل، توماس، وتورسون، استيفان. (٢٠٠١). تفسير كاربردي عهد جديد (بالفارسية) (ترجمة:
آرمان رشدي وفريبرز خندان). بدون مكان.
يعقوبيان، محمد حسن. (٢٠١٣). تحليل وبررسی ماهيت روح القدس از منظر عقل و
دين (بالفارسية). فصلية عقل ودين، ٥(٨)، ١١٩-١٤٥.

Bibliography

The Noble Qur'an.

The Holy Book: The Old Testament and New Testament.

Al-'Arūsī al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Juma'ah. (1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (Interpretation of the Light of the Two Weighty Things). Qom: Intishārāt-i Ismā'īliyān. [in Arabic]

Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1986). *Al-Kāfi* [The Sufficient]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Arabic]

Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1990). *Al-Kāfi* [The Sufficient]. (Sayyid Jawād Muṣṭafawī, Trans. and Commentary). Tehran: Kitābfurūshī-yi 'Ilmiyyah Islāmiyyah. [in Persian]

Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. (1981). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* [The Investigation into the Words of the Noble Qur'an]. Tehran: Markaz al-Kitāb lil-Tarjama wa al-Nashr. [in Arabic]

Al-Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Compilation of Elucidation in the Interpretation of the Qur'an]. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusraw. [in Arabic]

Al-Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1996). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (The Scale in the Interpretation of the Qur'an). Qom: Daftar Intishārāt-i Islāmī. [in Arabic]

Bāsīm, Būlus. (1986). *Mu'jam al-Lāhūt al-Kitābī* [Dictionary of Biblical Theology]. Beirut: Dār al-Mashriq. [in Arabic]

Cambridge Learner's Dictionary. (2004). UK: Cambridge University Press.
Catholic Church. (1997). *Catechism of the catholic church* (2nd ed.). US: Libreria Editrice Vaticana.

Easton, M. G. (1997). *Easton's Bible dictionary*. USA: Thomas Nelson.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1989). *Kitāb al-'Ayn* [The Book of the Source]. Qom: Nashr Hijrat. [in Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfi* [The Pure Interpretation]. Tehran: Intishārāt-i al-Ṣadr. [in Arabic]

Hale, Thomas, & Thorson, Stephen. (2001). *Tafsīr-i Kārbardī-yi 'Ahd-i Jadīd* [Applied New Testament Bible Commentary] (Ārmān Rushdī & Farīburz Khandānī, Trans.). England: Kingsway Publications. [in Persian]

Henry, Matthew. (2003). *Matthew Henry's concise commentary on the Bible*. USA: Christian Classics Ethereal Library.

- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyyā. (1983). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of Language Standards]. Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī. [in Arabic]
- Ilāh Badāshī, ʿAlī. (2010). The Holy Spirit in Christian and Islamic Teachings. *Comparative Theology*, 1(3), 1-18. [in Persian]
- Longman English Dictionary*. (2009). UK: Pearson Education Limited.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995). *Tafsīr-i Nimūnih* [Exemplary Interpretation]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Persian]
- McGrath, Alistair E. (2017). *Christian Theology*. UK: Wiley Blackwell.
- Qayyūmzādih, Maḥmūd, & Shākir Ashījah, Muḥammad Taqī. (2012). The Nature of the Holy Spirit and Its Effects. *Modern Religious Thought*, 8(30), 87-100. [in Persian]
- Qurashī, Sayyid ʿAlī Akbar. (1991). *Qāmūs-i Qurʾān* [Qurʾān Dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Persian]
- Sarmastānī, Jamshīd, Ibrāhīm, ʿAlī Riḍā, & Hāj Ibrāhīmī, Ṭāhira. (2020). The Nature of the Holy Spirit from the Perspective of the Noble Qurʾān and the Holy Book. *Journal of Religious Studies*, 14 (27), 61-82. [in Persian]
- Shākir Ishāqa, Fātima. (2014). *Chīstī va Nāqsh-i Rūḥ al-Qudus dar Āmūzah-hā-yi Injīl, Qurʾān, va Rivāyāt* [The Nature and Role of the Holy Spirit in the Teachings of the Gospel, Qurʾān, and Narrations]. (Master's thesis, Faculty of Theology and Islamic Studies). Qom: University of Qom. [in Persian]
- Simpson, J. A., & Weiner, E. S. C. (1989). *Oxford English Dictionary* (2nd ed.). UK: Oxford University Press.
- Thiselton, Anthony C. (2013). *The Holy Spirit: In biblical teaching, through the centuries, and today*. UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Weaver, Mary Jo. (2014). *Darāmadī bar Masīḥiyyat* [Introduction to Christianity] (Ḥasan Qanbarī, Trans.). Qom: Intishārāt-i Dānishgāh-i Adyān va Mazāhib. [in Persian]
- Yaʿqūbiyān, Muḥammad Ḥasan. (2013). *Tahlīl va Barrasī-yi Māhiyyat-i Rūḥ al-Qudus az Manẓar-i ʿAql va Dīn* [Analysis and Examination of the Nature of the Holy Spirit from the Perspective of Reason and Religion]. *Reason and Religion*, 5(8), 119-145. [in Persian]



Vol. 2, Issue. 2 (Serial 6), Autumn 2024, pp. 277-304

The Qur'an as "Sign" and "Indication" and Its Impact on Human Expectation

Mahdi Nouriafshan^{*}, Hamed Fotovat Ahmadi^{**}

^{*} Faculty Member, Arabic Learning, Language Center, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Email: nouriafshan@isu.ac.ir

orcid.org/0000-0002-8422-5404

^{**} Master of Arts in Qur'anic Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Email: hamed.fotovat@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1517-771X

Abstract

Muslim scholars have approached the Holy Qur'an from various perspectives: some view it solely as a textual and outward discourse, while others focus more on its inner dimensions. Certain scholars regard the Qur'an as the speech of the Prophet (peace be upon him), whereas others read it as prophetic visions. Some consider the Qur'an limited to the era of its revelation, while others see it as encompassing all ages. This study proposes a renewed understanding based on the idea that the Qur'an is God's communication with humanity through the language of signs (āyāt) and indications. The Qur'an, by its own testimony, is both a sign and something pointed toward. Its nature as a "sign" is reflected in the repeated use of the term āyah in numerous passages, while its nature as an "indication" appears through its language of clarification, explanation, detail, light, and insights, as well as through its many references to realities beyond itself. In this study, the term āyah refers to the markers placed along the path of guidance. The Qur'an's method for employing these signs and unveiling their meanings is contemplation and rational reflection. Thus, the Qur'an is a book of guidance for the insightful and upright human being through its signs and indications, and expectations of it must be grounded in this linguistic and intellectual structure. Its indications are at times internal and at other times external: it guides through its own content while also pointing to other sources of guidance such as reason, the heart, and nature, emphasizing the necessity of benefiting from them. Under this understanding, the Qur'an becomes a text that transcends time and place, standing at the central axis of the human guidance system alongside its other sources. This study employs semantic and structural methodologies, situating interpretation within the context and architecture of the Qur'anic text.

Keywords: Expectation of the Qur'an, sign (āyah), indication, guidance, symbol.

Received: 30 November 2024

Revised: 12 December 2024

Accepted: 19 December 2024

Article type: Research Article

Publisher: Imam Sadiq University



DOI: 10.30497/isqh.2025.248817.1059

© The Author(s).

How to cite: Nouriafshan, M. and Fotovat Ahmadi, H. (2024). The Qur'an as "Sign" and "Indication" and Its Impact on Human Expectation. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, 2(2), 277-304. doi: 10.30497/isqh.2025.248817.1059

<https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248817.1059>

اعتبار القرآن الكريم «آية» و«إشارة» وتأثيره على توقع الإنسان منه

مهدي نوري افشان*، حامد فتوت احمدي**

* عضو هيئة التدريس، قسم اللغة العربية، معهد اللغات، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول).

nouriafshan@isu.ac.ir

أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٢-٨٤٣٢-٥٤٠٤

** الماجستير في الدراسات القرآنية من معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران.

hamed.fotovat@gmail.com

أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٣-١٥١٧-٧٧١٨

الملخص

لقد نظر العلماء المسلمون إلى القرآن الكريم من زوايا مختلفة؛ فريق يراه نصاً وظاهراً فقط، وآخر يهتم بباطنه أكثر. ويرى بعضهم أن القرآن كلام النبي (ص)، ويقروه آخرون كرؤى نبوية. ويعتبر فريق القرآن مختصاً بعصر نزوله، ويراه فريق آخر شاملاً لكل الأعصار. وتدعو هذه الدراسة إلى فهم جديد يركز على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى مع الإنسان بلغة الآيات والإشارات؛ فهو، بشهادة نفسه، آية ومشار إليها. فكونه آية يتجلى في تكرار لفظ «آية» في مواضع عديدة، وكونه إشارة يظهر من خلال لغة «البيان والتبيين، والتفصيل، والنور والبصائر»، ومن خلال إشارات كثيرة إلى ما هو خارج عن نفسه. والمراد بـ«الآية» في هذه الدراسة هي العلامات الموجودة على طريق الهداية. وطريقة استخدام هذه الآيات وكشف رموزها عند القرآن هي التفكير والتعقل. فالقرآن كتاب هداية للإنسان الفهيم والحنيف بالآيات والإشارات، ويجب أن يكون التوقع منه مستنداً إلى هذه البنية اللغوية والفكرية. فهو كتاب تكون إشارات داخلية أحياناً وخارجية أحياناً أخرى؛ يهدي نفسه، ويشير إلى سائر مصادر الهداية كالعقل والقلب والطبيعة، ويؤكد على الانتفاع بها. وبهذا الفهم يكون القرآن كتاباً فوق المكانية وفوق الزمانية، يقوم في مركز الركن في منظومة الهداية الإنسانية مع سائر مصادرها. وقد تناولت هذه الدراسة المنهج الدلالي والمنهج البنائي، ووضعت الفهم في سياق النص وبنائه.

المفردات الرئيسية

التوقع من القرآن، الآية، الإشارة، الهداية، العلامة

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ١٩ كانون الأول ٢٠٢٤

تاريخ المراجعة: ١٢ كانون الأول ٢٠٢٤

تاريخ النشر: ٣٠ تشرين الثاني ٢٠٢٤

[10.30497/isqh.2025.248817.1059](https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248817.1059)



النشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: نوري افشان، مهدي و فتوت احمدي، حامد . (٢٠٢٤). اعتبار القرآن الكريم «آية» و«إشارة» وتأثيره على توقع الإنسان منه.

الدراسات البيئية في القرآن والحديث، ٢(٢)، ٢٧٧-٣٠٤. doi: 10.30497/isqh.2025.248817.1059

<https://doi.org/10.30497/isqh.2025.248817.1059>

١- المقدمة

١-١- بيان المسألة:

كان القرآن الكريم، باعتباره كلام الله تعالى، مركز اهتمام المسلمين منذ نزوله، وحول طريقة فهمه وتفسيره تنازعت الآراء. فقد سعى المفكرون المسلمون منذ البدء إلى وضع قواعد لتفسير القرآن، وإن كانت المقاربات المختلفة ليست متجانسة في المنهج أو الفرضيات. فمن أبرز المواضيع المشتركة بينهم:

- اعتقادهم بأن المعنى قائم بذاته، غير متعلق باللغة، وموجود في وعي المؤلف.
- رؤيتهم للغة بأنها وسيلة تواصلٍ معتمدة لنقل المعاني، وأن طبيعة اللغة الشفوية والكتابية واحدة، فليس للتحويل من الشفوية إلى الكتابية أثرٌ على الوظيفة.
- اللغة أساساً أداة للتواصل والتفاهم، وفي نقل المعاني المرادة من المؤلف أو الأطراف المتحدثة تكون موثوقة تماماً، والمعنى من خلال هذه الطريقة له القدرة على إعادة الإنتاج، وإلا فإن الأمر يتعارض مع حكمة الوضع وصنع اللغة.
- استخدام الله تعالى في الوحي اللغة العرفية المشهورة بين العقلاء، ولذلك كان الغالب على أسلوب القرآن هو النص والظهور، وقد استخدم المجاز والاستعارة والتمثيل فقط في بعض المواضيع.

- تركيزهم على أنّ فهم النصوص ينبغي أن يكون مستنداً إلى الفهم الممكن في زمان النزول، لا إلى الفهم الحديث (أحمدي، ٢٠٠٧، ص ١٩٢-١٩٣).

ومن الملاحظ أنه لو كان «التوقع من القرآن» هو التوقع السابق لمعنى النصّ قبل قراءته، فإنّ فهم القرآن ليس معوّفاً بذلك؛ فالمفسّر يستطيع فهم النص من خلاله نفسه، والنص يسلم المعنى للمتلقّي بلا احتياطٍ مسبقة (للمزيد انظر: الشهرستاني، ١٩٨٨، ج ١، ص ١٨١-١٨٧؛ ابن جوزي، ١٩٨٩، ص ٨٢-٨٣؛ زرين كوب، ١٩٩٠، ص ٢٦٨؛ ابن حزم، ١٩٨٧، ج ٣، ص ١٩١).

وفي مواجهة هذه المواقف، يوجد استثناءان رئيسيان:

- أولهما: نظرية المجسّمة والمشبهة التي تفسّر القرآن تفسيراً حرفياً، وتنفي كونه يحمل معنى غير الظاهر.
- ثانيهما: نظرية المتأولين من العرفاء التي ترى أن القرآن كلّهُ إشارة إلى الحقائق بلغة التمثيل، ولا يمكن حصولها إلا بالتأويل (أحمدي، ٢٠٠٧، ص ١٩٢). وجددير بالذكر أن اعتقاد وجود باطن للقرآن ليس حصراً على العرفاء، بل هو مشهور بين جمهور المسلمين

-خاصة الشيعة- ويؤيده العديد من الروايات، كحديث النبي(ص): «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن» (ابن أبي جمهور، ١٩٨٥، ج ٤، ص ١٠٧؛ فيض الكاشاني، ١٩٩٥، ج ١، ص ٣١ و٥٩). ولكن الخلاف قائم حول «إمكانية حصول الباطن وطريقته».

وفي العصر الحديث، ظهرت مواقف أخرى من بين الباحثين الدينيين، كنظرية «التجربة النبوية» لنصر حامد أبو زيد، التي تراه نصّاً منتجاً ثقافياً، له علاقة دياكتيكية مع الواقع، ويحمل آثار اعتقادات العرب الجاهليين مثل الجن والسحر (عسكري وميرزاوي، ٢٠١٩، ص ٥٩٢). وككلام عبد الكريم سروش عن «الرؤى النبوية»، الذي يرى أن النبي(ص) كان يستقبل معنى الوحي فقط في رؤاه، ثم يضعه في قوالب لغوية ليكون قابلاً للنقل (سروش، ٢٠٠٨، ص ٨؛ هو نفسه، ٢٠١٣، ص ٥).

وتنشأ هذه المواقف الجديدة من رؤية أصحابها للنقائص والإبهامات في المواقف السابقة، ومن عجز الفهم السابق للقرآن عن مواجهة كافة التساؤلات في كل عصر. وتقدّم هذه الدراسة فرضية جديدة تقول:

بناءً على آيات القرآن الكريم، الفرضية الأساسية لدراسته هي كونه «آية» و«إشارة». وفي هذه الفرضية، تكون آيات القرآن الكريم -كما يشير لفظ «آية» نفسه- علاماتٍ على طريق الهداية الإنسانية. والمراد بـ«الآية» هنا ليس المعجزة، بل العلامة الدالة على السبيل. فغرض القرآن هو هداية الإنسان إلى «الصرائط المستقيمة»؛ أي وضع علامات تُرشد الإنسان للسبيل في الطريق المستقيم، وتمنعه من الضلال. ولذلك فلغة القرآن هي لغة الآيات والإشارات، ليست لغة رؤى، ولا نصّاً صامتاً، ولا كلاماً مقتصرًا على بناء عصر النزول، ولا نصّاً قانونياً أو تاريخياً أو علمياً (بلغة الحاضر)، ولا حتى نصّاً متعدّد الطبقات يغيب معناه عن الفهم؛ بل هو نموذج فريد من النصوص التي تضع في كل آية لوحة دالة على طريق الهداية، لينظر إليها من هو في السبيل، ويكتشف رمزها، وينتفع بها. ويتم ذلك -مثل جميع العلامات في الطبيعة وفي النفس البشري- من خلال الملاحظة والفهم والعمل. وكما أن لغة الله تعالى في تواصله مع الإنسان في مجالات أخرى -كالرؤى والطبيعة والعلم والإلهام والوحي- هي لغة الآيات والإشارات، فكذلك القرآن يتبع هذه السنة الإلهية. وإذا قبلنا أن القرآن يتكلم بلغة الآيات، ففهمه لا بد أن يكون مستنداً إلى ذلك. وأكثر من ذلك، فإن آيات القرآن تقدّم مصادر أخرى للهداية، وتدعو إلى الانتفاع بها لتثبيت الخطى في طريق الهداية، وهذا هو معنى «الإشارة» في القرآن. فهو يشير إلى مجالات الهداية مثل العقل والقلب والطبيعة والتاريخ والسنة والرؤى الصادقة، فيذكر بها ويبرز أهميتها.

ومن الجدير بالذكر أن العديد من المفسرين يرون أن إشارات القرآن إلى مظاهر الطبيعة هي «آيات على قدرة الله وعظمته»، ويفسرونها كدلائل لمعرفة الخالق (مثلاً: الطبرسي، ١٩٩٣، ج ١، ص ٤٥٠-٤٥١؛ مكارم الشيرازي، ١٩٩٥، ج ١، ص ٥٦٢؛ الزمخشري، ١٩٨٧، ج ١، ص ٢١١؛ ابن عطية، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٢٣٤؛ القرطبي، ١٩٨٥، ج ٢، ص ٢٠١؛ إيزوتسو، ١٩٨٢، ص ١٧٤-١٧٩). وهذا الرأي صحيح في موضعه، لكنه غير كافٍ. فهذه الدراسة تؤكد أنّ الآيات القرآنية هي علامات لهداية الإنسان إلى «الصراط المستقيم»، وأنّ معرفة الله شرط لازم للهداية، لكنه ليس شرطاً كافياً؛ لأنّ الإنسان محتاجٌ إلى علاماتٍ تدلُّه على الطريق لِيَهْتَدِيَ بها إلى الصراطِ المستقيم ويسيرَ فيه. ولذلك، فإنّ الوصولَ إلى الصراطِ المستقيم والسيرَ عليه يقتضيان - إلى جانب معرفة الله تعالى - الالتفاتَ إلى الآياتِ الموجودةِ في الأفاقِ والأنفُسِ، ومعرفتها، ثمّ الاتِّصافَ بسلوكٍ منسجمٍ معها ومبنيٍّ عليها. وقطعاً، سيغيّر هذا الفرض الجديد نظرتنا إلى القرآن، وبالتالي سيعيد تشكيل طريقة توقعنا منه وفهمنّا له. وادّعاؤنا هو أنّ هذه الفرضية تجمع بين الفرضيات السابقة، وفي نفس الوقت تحلّ عدداً من الالتباسات والنقائص في فهم القرآن.

٢-١- البحوث السابقة ومنهج البحث

في هذه المقالة، يتم الاهتمام بأساليب تحليل النص ودراسة السياق في آيات القرآن الكريم، وفي التعامل مع بعض المفردات، يتم استخدام مناهج علم الدلالة (مثل العلاقات الاستبدالية والسياقية أو الترامنية كالتكميلية والاشتدادية والتقابلية والبنوية) وعلم أصول الكلمات (الإيتيمولوجيا).

وفي مجال «التوقع من القرآن»، توجد مقالات قريبة من موضوع هذه الدراسة، مثل مقالة «انتظار از قرآن در تفاسیر قرن اخیر» لعلي حيدري (مجلة پژوهشهای قرآنی، ١٩٩٦) التي تعالج التفسيرين «في ظلال القرآن» و«الميزان»، ومقالة «قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن» لمصطفى كربی (مجلة قرآن شناسی، ٢٠٠٨) التي تركز على الباطن، ومقالة «انتظار از متن در تفسیر من وحی القرآن» لسيدحيدر علوي نجاد (مجلة پژوهشهای قرآنی، ٢٠١١)، وكتاب «انتظار قرآن و انتظار از قرآن» لفتح الله نجارزادغان (٢٠٠٩) الذي يتناول في الجزء الثاني مواضيع مثل الهداية إلى السعادة الحقيقية وتوضيح دور الحياة الدنيوية في بناء السعادة أو إحداث الخسارة. ورغم استفادة هذه الدراسة من بعض مواقف هذه المصادر، فإنّ فرضيتها الجديدة تختلف جذرياً في وجهة النظر والمنهجية.

٢-تاريخ المسألة

١-٢- توقع البشر من الدين

في عالم اليوم، تقابل الفكرة الدينية قضية تُعرف بـ«توقعات البشر من الدين»، وفي هذا السياق، تُطرح أسئلة، على سبيل المثال:

- لماذا جاء الدين أساساً؟

- وأي من حاجات الإنسان تدفعه إلى الالتزام بالدين؟

أسئلة من هذا القبيل ظهرت غالباً منذ القرن الثامن عشر الميلادي وما بعده، بعد أن تمكن البشر إلى حد ما من التغلب على الطبيعة. لقد دفعت الاكتشافات العلمية والتقدم التكنولوجي والتجارب الحديثة بعضهم إلى التشكيك كلياً في وظيفة الدين، أو على الأقل حاولوا إيجاد منشأ دنيوي له، وقدموا نظريات مختلفة بخصوص الدين كنظام من المعتقدات تلجأ إليه الأمم – بغض النظر عن حقيقته – لمجرد تلبية إحدى الحاجات البشرية الأساسية (بلامناتز، ١٩٩٤، ١٠٩-٩٨). بالإضافة إلى ذلك، طُرح الحديث عن مكانة العقل، والعلاقة بين العقل والدين، وكذلك العلاقة بين العلم والدين، وشكلت حولها العديد من النقاشات والجدالات.

فيما يتعلق بمعنى كلمة «انتظار» في عبارة «انتظار بشر از دين» (توقعات البشر من الدين)، يجب القول: إن الانتظار قد يكون أحياناً بمعنى الحاجة والضرورة، وهو ما يسبق الوصول إلى الدين والإيمان به، وقد يكون أحياناً بمعنى التوقع، وهو ما يرتبط بما بعد قبول الدين (جوادي آملي، ٢٠٠١، ٤). ورداً على هذه التساؤلات، تحدث المؤمنون بالدين عن الحاجات الكاذبة والصادقة، وعرفوا الدين بمنزلة طبيب ماهر يقوم أولاً بإظهار الحاجات الحقيقية للإنسان، وثانياً بتبليتها (المصدر نفسه).

٢-٢- التوقع الأدنى والأقصى

وفي سياق توقعات البشر من الدين، اختلف المؤيدون والذين كانوا متمسكين بالدين الإلهي أنفسهم في نطاق الدين ومستوى التوقعات منه؛ فاعتبرت مجموعة الدين يلبّي جميع حاجات الإنسان الفردية والاجتماعية، المادية والمعنوية، الدنيوية والأخروية، وكانت توقعاتهم من الدين قصوى (حدّ أقصى) (راجع: صدر الدين الشيرازي، ١٩٧٢، ص ١٩٩-٢٠٠؛ الشعراي، ١٩٦٤، ج ٢، ص ٣٣٧؛ فيض الكاشاني، ١٩٩٥، ج ٣، ص ١٥١؛ الطبرسي، ١٩٩٣، ج ٤، ص ٢٨٩ و ج ٦، ص ٥٨٦؛ السيوطي، ٢٠٠٧، ص ٥٣٤-٥٤٠؛ الألوسي، ١٩٩٥، ج ٧، ص ٤٥١؛ كاشاني، (غير محدد)، ج ٥، ص ٢١٨؛ الغزالي، (غير محدد)، ج ١، ص ٢٨٩؛ وخسروبناه، ٢٠٢٢، ص ٢٢٩-٤٢٣) مستندين إلى روايات (راجع: الكليني، ١٩٩٩، ج ١، ص ١١٣-١١٦). وقد حدّد بعضهم وظيفة الدين في إطار العلاقة

الشخصية بين الفرد وربّه، أو في القضايا المتعلقة باليوم الآخر، فكانت توقّعاتهم من الدين دنيا (حدُّ أدنى) (راجع: فخرالدين الرازي، ٢٠٠٠، ج٧، ص٧٢؛ الزمخشري، ١٩٨٧، ج١، ص٣٢٠؛ البيضاوي، ١٩٩٨، ج١، ص١٦٢؛ أبو زيد، (غير محدد)، ص٣٣٨-٣٥٢؛ نفسه، ١٩٩٧، ص٦٧-٨٩؛ إيازي، ١٩٩٩، ص٦٢؛ فقيه، ٢٠١٠، ص١٦١؛ فراستخواه، ١٩٩٥، ص٣٣؛ جليلي، ١٩٩٤، ص٤٣؛ رستمي، ٢٠٠٦، ص١٩؛ بازركان، ١٩٩٥، ص٤٦-٦١؛ عبد الرزاق، (غير محدد)، ص١٤٥-١٧٨؛ حائري يزدي، ١٩٩٥، ص١٧٢-١٧٣؛ وسروش، ١٩٩٩، مقالات «دين أقلّي وأكثرّي» و «ذاتي وعرضي در أديان»).

٣-٢- التوقع من القرآن

فبعد طرح مقولة توقّع البشر من الدين، تم طرح توقّعنا من القرآن والمسائل المرتبطة به. بمعنى أن الأسئلة الأساسية السابقة في شأن الدين عُيّنَت في القرآن؛

- لِمَ جاء القرآن؟

- أيّ حاجة في الإنسان تجعله يميل إلى القرآن؟

وأضيفت إليه أمور؛

- ما هو دور المفاهيم السابقة والافتراضات في تشكيل توقّعنا من القرآن، ومن ثمّ الفهم والإدراك لآياته؟

- هل يجب أن يتشكّل توقّعنا من القرآن قبل الولوج إليه، أم خلال دراسته؟

- ما هو القرآن بوصفه وحيًا، وما هي مؤلفاته في كلّ من الجوانب المعرفية، والظاهرية، والدلالية؟

والمقصود في هذا المقال هو تقديم نظرية جديدة في مجال كيفية توقّعنا من القرآن بدراسة آيات القرآن الكريم، والتي سنتناولها الآن.

٣- الفهم المسبق، الافتراض، والتوقع

عمل المفسّرون الأوائل للقرآن على بذل جهودهم في تحليل آيات القرآن ودراستها وفهمها على مدى القرون، وإن اختلفت معاييرهم ومقاييسهم وطرقهم. تدريجيًا، ظهر باحثون اهتموا بموضوع مستقل تحت عنوان «علم التفسير» (حيدري، ١٩٩٦، ص٥٧). اليوم، يعبر عن علم فهم النصوص أو علم التفسير والتأويل بـ«الهرمنيوطيقا» (Hermeneutics). في فهم نصّ ما، بما في ذلك القرآن، تعتبر عوامل مثل المفاهيم المسبقة (الفهم المسبق)، الافتراضات، توقّعات القارئ من النص، وطريقة استخلاص المفاهيم منه ذات أهمية.

نقطة جديرة بالذكر في هذه المقالة هي أنه كلما ورد حديث عن «نوع النظر إلى القرآن»، تم استخدام مصطلح عام له تطبيق عام (خاصة بالنسبة للمتقدمين) يعبر عن جهة وكيفية الفكر والدخول إلى القرآن بشكل عام. بذلك، قد يشير المقصود بنوع النظر إلى القرآن أحياناً إلى «الافتراض»، وأحياناً أخرى إلى نفس «التوقع والانتظار» الذي لدى المفسر أو الباحث تجاه القرآن، وأحياناً كان المقصود «ماهيته وكيفيته».

المفاهيم المسبقة، سواء كانت واعية أو غير واعية، تؤثر على افتراضاتنا ونوع توقعاتنا. المفاهيم أو المعارف المسبقة، هي المعلومات التي يمتلكها القارئ بأيّ طريق ممكن قبل الدخول إلى نصّ ما، والتي قد تكون بحدّ ذاتها مسببة لبعض الافتراضات. ورغم أنّ هذه المعلومات قد تكون صادقة أو كاذبة، إلا أنّها مقبولة ومؤثرة لدى القارئ؛ على سبيل المثال، شخص يتصوّر، فقط بناءً على ما سمعه - وليس بناءً على البحث والدراسة وأيّ طريق موثوق - أنّ القرآن كتاب إلهي أوحى به الله إلى رسوله. هذا الأمر بالذات يسبب هذا الافتراض لديه بأنّ هذا الكتاب مقدّس ومحترم، وأنّ قراءته تتطلب أدباً معيّن. في المقابل، لو أنّ هذا الشخص نفسه من طريق مثل الدعاية السلبية كان يعتقد عكس ذلك، ينشأ فيه هذا الافتراض بأنّه يواجه كتاباً مضللاً وخطيراً، يجب أن يتوقّع منه في كلّ لحظة قراءة موادّ ممزوجة بالكذب، بل والشنيع. أو لو عرفنا أنّ شخصاً ما هو خبير في علم الفيزياء، ولكنّه لا يمتلك أيّ معرفة بالأدب، ثم رأينا كتاباً له، لافترضنا أنّ موضوع الكتاب هو الفيزياء، وتوقعنا أن يزيد من معارفنا الفيزيائية بقراءته، لا أن نقابل أساليب أدبيّة والشعر وأمثال ذلك. وبعبارة أخرى، المفاهيم المسبقة هي التي تؤثر في تكوّن افتراضاتنا أو توقعاتنا وانتظاراتنا من نصّ ما.

يوجد خلاف في مدى تأثير المفاهيم المسبقة وتوقعات المفسر على عمليّة التفسير الصحيح؛ فالبعض يعطون لها تأثيراً أساسياً وجوهرياً، ولا يعتقدون بمعنى مستقلّ وراء هذه المفاهيم المستندة إلى التصوّرات والتوقعات، ويبحثون عن كلّ الحياة المعنويّة والمفاهيميّة للنصوص في إطار التفاسير والنظرات، والبعض الآخر يعطون نصيباً للمفاهيم المسبقة ومعلومات المفسر وتوقعاته إجمالاً، وليس كلّ نصيب (المصدر نفسه، ص ٥٨). على سبيل المثال، يرى سروش بأنّ فهم القرآن يتوقّف على المسلّمات المسبقة والمعارف السابقة وتوقعات المفسر منه، وإذا كان من المفترض أن تؤخذ هذه التوقعات والمسلّمات من القرآن نفسه، فهذا يستلزم دوراً منطقياً ومُحالاً. بناءً على ذلك، يجب علينا أولاً أن نحدّد توقعاتنا من الدين والنصوص الدينيّة، بما في ذلك القرآن، ثمّ نرجع إليها، لا أن نسأل حدود توقعاتنا من القرآن نفسه. في هذا الرأي، النصّ صامت، وعلينا أن نوضّح توقعاتنا منه أولاً من خلال المعارف المسبقة والمسلّمات، وثانياً أن نذهب إليه بالأسئلة الصحيحة لنتمكّن من

جعله ينطق (انظر: سروش، ١٩٩٤، ص ٥٤، ١٧٠-١٦٩، ١٨٩-١٩٠، ٢٤١-٢٣٩: المصدر نفسه، بدون تاريخ)، الجلسة ١٧؛ ومجتهد شبستري، ١٩٩٦، ص ٢٣، ٢٦-٢٢).

في هذا المجال، صرح الكثير من المفسرين المتقدمين والمتأخرين بأن عمل التفسير، قبل الخوض في النص نفسه، يحتاج إلى مجموعة من المعارف المتعلقة باللغة، والمفاهيم الحقيقية والمجازية، والنقاط اللغوية والبلاغية، ومعرفة سبب النزول، والاتفات إلى المخاطبين والأسئلة، والمبادئ والأصول التفسيرية، وغير ذلك (حيدري، ١٩٩٦، ص ٥٨). في المقابل، يعتبر بعض الباحثين المفاهيم المسبقة والمسلّمات الناتجة عنها (خاصة العلمية والكلامية) سبباً لتحميل أمور على القرآن ويحدّرون منها بشدّة (علوي نجاد، ٢٠١١، ص ١٩٢). على كلّ حال، المتفق عليه هو أنّه لا يمكن الفرار من المسلّمات المسبقة، لأنّ المفاهيم والتصوّرات المسبقة أشبه بنظارة يرى بها المفسّر، شاء أم أبى، كلّ شيء بلونها، ولكن يمكن تحديدها.

الحقيقة أنّنا نتوقّع من القرآن أن نجده الهاديّ إلى السعادة والكمال عن طريق الأسباب الخارجة عن نصه، وبالنظر إلى ما وعدنا به النبي (في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى روايات عديدة تؤكّد هداية القرآن العزيز، منها: نهج البلاغة، الخطبة ١٤٧ و ١٧٦؛ الكليني، ١٩٩٩، ٢ / ٤٥٩؛ ابن بابويه، ١٩٩٧، ٥٤٦؛ هو نفسه، ١٩٧٨، ٢٢٤؛ والمجلسي، ١٩٨٣، ٨٩ / ١١٧)؛ ولكن كيف ينجز القرآن هذه المهمة، وما هو نطاق هدايته، أمور ليست واضحة من خارج القرآن. بعبارة أخرى، المعرفة بهدف القرآن أمر خارج عن نصه، أمّا سعة الهداية وتفصيلها ومصداقها، بالإضافة إلى منهج القرآن، فهي أمور داخل نصه. يمكننا، مثل الكثير من الكتب الأخرى، أن نرجع إلى القرآن نفسه لنرى كيف يعرف نفسه وما هو منهجه في هداية البشر؟ بالطبع، منهج القرآن في تعريف نفسه وطرقه يختلف عن الكتب الأخرى. معظم الكتب في توطئتها، أو مقدمتها، أو في بدايات بعض فصولها، تقدّم مجموعة من المعلومات والتصنيفات المنسجمة حول الأهداف وطرق تحقيقها، ولكنّ القرآن ليس كذلك. القرآن كتاب يجب علينا قراءته كلّه والتدبّر فيه، والنظر إلى المحتويات بجانب بعضها البعض لنتمكّن من تكوين رؤية صحيحة لكليّته، وتكون توقّعاتنا منه واقعية. إنّ بناء القرآن يجعل رؤية الإنسان أكثر صحّة ودقة مع كلّ قراءة، ويقربه من الصواب في كلّ ظرف وكلّ مستوى. ولعلّ هذا هو السبب الذي من أجله يقول القرآن العزيز عن نفسه: (فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) (المزمل: ٢٠).

٤- القرآن الكريم «آية» و «إشارة» من خلال كلامه نفسه

على ما ذكر، فإن أفضل طريق لمعرفة التوقع الصحيح من القرآن هو الدخول إليه وآتباع الطريق الداخلى. يسمي الله في القرآن الكريم أسماء و صفات للقرآن وآياته تعبّر عن ماهيته وكيفيته ومنهج عمله، و بالنظر إليها يمكننا أن نجعل نوع نظرتنا إلى القرآن بما يريد الله. يشير البعض، كالطبرسي، من بين جميع هذه الأسماء والصفات، إلى أربعة أسماء فقط: القرآن، الفرقان، الكتاب، والذكر (الطبرسي، ١٩٩٣، ١٤). ولكن البعض يشيرون إلى عدد أكبر منها؛ على سبيل المثال، يعدّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره ما يصل إلى ٤٣ اسما (أبو الفتوح الرازي، ١٩٨٨، ٥)، ويوصل الفيروزآبادي عددها إلى ١٠٠ (فيروزآبادي، ١٩٩٦، ١ / ٩٦-٨٨).

الأسماء والصفات الأكثر تكرارًا التي سمّي بها القرآن نفسه أو وصفها هي كالتالي:

الرقم	الاسم أو الصفة	العدد
١	آية و آيات	١٠٠
٢	قرآن	٦٨
٣	بيان / تبيان / مبيّنات / مُبين / بيّنة و بيّنات	٣٨
٤	ذكر و ذكري	٢٧
٥	تفصيل / مُفصّل / فصل / فصلنا / فُصِّلَتْ / نفصل / يفصل	٢٣
٦	هدى	١٣
٧	رحمة	١١

عناوين أخرى مثل؛ بشري، وبصائر، وفرقان، وشفاء، ونور، تكرر كلّ واحد منها خمس مرات أو أقلّ، والعديد من العناوين الأخرى لم تُستخدم إلا مرة واحدة للقرآن. بالنظرة الإجمالية إلى الأسماء والصفات التي استخدمها الله، يمكننا أن نفهم نظرة القرآن حول نفسه بصورة أفضل:

القرآن كتاب يُقرأ (قرآن) وهو مملوء بالآيات والعلامات (آية) لتوضيح الطريق والإشارة إليه (بيان وتبيان ونور وبصائر) وتفصيله (تفصيل) والتذكير (ذكر) بما يوجد داخل الإنسان ويجب أن يُلتفت إليه أكثر، وهداية (هدى) نحو الحق والصرّاط المستقيم والنموّ والتعالى. القرآن هو الذي يشفي القلوب (شفاء) وهو رحمة (رحمة) من الله يُظهر الطريق للإنسان، ويُسبب التمييز والفصل (فرقان) بين الحق والباطل، ويُبشّر أتباعه بالسعادة الحقيقية (بُشرى).

أما بالنسبة لكلمة «آية»، فيجب أن يُذكر بعض النقاط:

١- فيما يخصّ المعاجم، فالمعاني التي تُعطيها كلمة «آية» هي: علامة و نشرة، عبرة، معجزة، قصد، أمر عجيب، كلام مفيد، رسالة، علامة وبناء عال، شخص، مرشد، وجماعة من الناس. (ابن دريد، ١٩٨٨، ١ / ٢٥٠؛ صاحب، ١٩٩٤، ١٠ / ٤٧٢؛ ابن فارس، ١٩٨٤، ١ / ١٦٨ و ١٦٩؛ ابن سيده،

٢٠٠١، ١٠/٥٩٤ و ٥٩٥؛ الراغب الإصفهاني، ١٩٩٢، ١٠١-١٠٣؛ ابن منظور، ١٩٩٤، ١٤/٦١-٦٣؛ الطريحي، ١٩٩٦، ١/٣٩ و ٤٠؛ مرتضى الزبيدي، ١٩٩٤، ١٩/١٧٩)

٢- هذه الكلمة في مقالة أخرى للمؤلف بعنوان «تأمل في سبب زندگی توحيدى برپايه معناشناسى واژه آيه در قرآن كريم» قد تم البحث فيها من حيث علم المعاني في القرآن الكريم، وكانت النتيجة كالآتي: «بدراسة السياقات والأنساق المرتبطة بكلمة «آية» في القرآن، وتحليل التراكيب المتكررة التي تحوي هذه الكلمة في المرحلة الأولى، ومع مراعاة العلاقات السياقية والاستبدالية لهذه الكلمة مع سائر المفردات الأخرى، نجد أن المعنى الأساسي والمفتاحي لكلمة «آية» في القرآن هو «العلامة و الدليل»، مع أنه يمكن من حيث التطبيق تقسيمها إلى عدة أقسام» (نوري أفشان وفتوت أحمدي، ٢٠٢٢، ص ١٨٠). «قد تستخدم هذه العلامة (الآية) أحياناً في ما يتعلق بآيات القرآن الكريم (الآيات الاصطلاحية) (٢٨.٥٪)؛ لأن كل آية هي علامة و دليل، تشير -كاللافتة- إلى الله تعالى، وترشد الإنسان إلى المسار الصحيح. وفي أحيان أخرى، تشير هذه العلامة إلى شيء خارج القرآن. وقد يكون ذلك الشيء هو المعجزات الإلهية (١٩.٥٪) التي كانت تجري غالباً على أيدي الأنبياء لإثبات حقايقهم ولهداية العامة، أو مظاهر الطبيعة وقوانينها وسننها المتعلقة بها (٣٨٪)، أو القضايا المتعلقة بالإنسان والأنثروبولوجيا (٥٪)، أو الحالات التي يجب أن تكون عبرة للبشر (٩٪)، وأوضحها عذاب الأمم من قبل الله و مسألة المعاد والقيامة. كل واحدة من هذه الحالات هي علامة و دليل يقودنا أولاً نحو عقيدة توحيدية، و ثانياً، باستخدامها يمكننا السير في درب الهداية والصرط المستقيم.» (المصدر نفسه)

٣. تُستخدم كلمة «آية» في القرآن الكريم ٨٦ مرة بصيغة المفرد (آية، الآية، وآيتك)، ومرة واحدة بصيغة المثني (آيتين)، و ٢٩٥ مرة بصيغة الجمع (آيات، الآيات، آياتنا، آياته، آياتي، آياتك، آياتها)، مما يصل إلى ٣٨٢ مرة (عبد الباقي، ١٩٤٥، ص ١٠٣-١٠٨). ومن هذه، حوالي ١٠٠ مرة تتعلق بالقرآن نفسه وبالآيات الواردة في السور، وهي التي اعتمد عليها هذه المقالة. وبناءً على ذلك، فإن الله تعالى قد ذكر القرآن وأجزائه المكونة له باسم «آية/آيات» أكثر من أي اسم آخر، مما يؤدي بنا في هذه المقالة، بناءً على نتائج علم المعاني السابقة، إلى استنتاج أن القرآن الكريم «آية وعلامة».

ومن ناحية أخرى، فإن تعابير من قبيل «البيان والتفصيل (ومشتقاتهما)، والنور والبصائر»، بل وحتى «الهدى، والفرقان، والذكر»، التي يبلغ مجموع تكرارها في القرآن ١١٠ موضعاً، تدل على أن القرآن يُضيء طريق الهداية، ويهدي إليه، ويدگر به، ويُنبئ الإنسان إلى المسالك التي تؤدي إلى الهداية والسعادة. وليست هذه الطائفة من الآيات مقصورةً على ما تقدم فحسب؛ بل إن هناك

آياتٍ أخرى كثيرةً نقلت المعنى نفسه دون استعمال هذه المفردات. بناءً على هذا، نعتبر في هذه المقالة خصيصةً أخرى للقرآن، هي «الإشارة»، أي كونه مُشيرًا إلى الآيات والعلامات.

لذلك، فإن القرآن هو نفسه آية وعلامة، وهو أيضًا يُشير إلى آياتٍ أخرى؛ فهو آيةٌ بنفسه،^١ ويُطلق الآية أيضًا على الطبيعة وقوانينها والسنن الجارية فيها،^٢ كما تسمى المسائل المتعلقة بالإنسان والمعرفة الإنسانية آيات.^٣ ومن هذا المنطلق، لا يوجد اختلافٌ جوهري بين العلامات والإشارات الواردة في القرآن – أي الآيات الاصطلاحية – من جهة، والآيات الأفاقية والأنفسية من جهةٍ أخرى. والحقيقة أن الله تعالى قد خلق الوجود بلغةً مشتركة، بحيث تجد فيها كلَّ المخلوقات – بمختلف مستويات الفهم ودرجات الوجود – علاماتها الخاصة، وتستفيد منها، وتتواصل مع المخلوقات الأخرى بواسطتها، وفوق ذلك كلّه، إنها جزءٌ منها؛ وهذه اللغة ليست سوى «لغة العلامة والإشارة».

يجب على الإنسان أن يرى العالم كلّه والعلاقات بين الموجودات، بل وحتى نفسه والعلاقات بين البشر، علاماتٍ ورموزًا؛ فالرموز مشفرةٌ ومكودة، فيتعين فك رموزها، والعلامات واللافتات والإشارات لها اتجاهات، فيتعين العثور على الاتجاه والمسار الصحيح، واكتشاف الغاية الأساسية. وكما قال كارل ياسبرز: نحن نعيش في مستوياتٍ وطبقاتٍ مختلفة من الحياة. إذا ما تركنا مستوى العقل (verstand) العاديّ اليوميّ الذي نعيشه يوميًا، وعبرناه، ودخلنا مستوى الوجود (existenz)، فإننا سنجد أنفسنا في عالمٍ غريبٍ فجأةً، كأننا واقفون أمام الله تعالى (إيزوتسو، ١٩٨٢، ص ١٧٠). والحقيقة أن الطبيعة والأشياء والإنسان والعلاقات بينها، وخلاصةً كلَّ الوجود بأكمله، هي كتابٌ مكتوبٌ بالرموز والإشارات، يمكننا أن نسميه «كتاب الخلق» (نوري أفشان وفتوت أحمدي، ٢٠١٩، ص ١٧٦)، ولا يستطيع قراءة هذا الكتاب إلا الذين يعيشون في مستوى الوجود:

(وَمَا يَعْرِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (يونس: ٦١)

كون القرآن آيةً وإشارةً يعني أنه كاللوحات المنصوبة في الطرق، يُشير باستمرار إلى شيءٍ داخله أو خارجه، ومن هذه الناحية يمكن القول إن بقية أسماء القرآن وصفاته هي نفسها نوعٌ من الآيات والإشارات. وهذه النظرة كانت موجودةً دائمًا، بوعيٍ أو بدون وعي. فالمفسرون يسعون من خلال تفسيرهم للآيات إلى فك الرموز واكتشاف المعنى الحقيقي لها عبر تتبع العلامات الموجودة فيها. وفي

^١ - على سبيل المثال: (الر تَلِكْ آيَاتِ الْكِتَابِ وَقُرْآنِ مُبِينٍ) (الحجر: ١)

^٢ - على سبيل المثال: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (الشورى: ٢٩)

^٣ - على سبيل المثال: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ... وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الروم: ٢٠ و٢١)

اللسانيات الحديثة أيضًا، يُعدّ علم الدلالة (Semiotics) من فروع علم العلامات (Semantics)، ووظيفة البحوث الدلالية في ألفاظ القرآن تقوم بالضبط على هذه الرؤية نفسها؛ إذ يستخدمون للوصول إلى المعنى الدقيق لكل مفردة أساليب مثل دراسة البدائل (العلاقات الاستبدالية) والمصاحبات والعلاقات السياقية (التكميلية والاشتدادية والتقابلية)، ودراسة البنية التركيبية للجمل والآيات المرتبطة في السياقات القرآنية، وكلّ هذا ما هو إلا تتبع للعلامات الموجودة في القرآن للوصول إلى المعنى الصحيح للمفردة.

لقد خلق الله تعالى الوجود في ذروة الجمال والغائية والكمال. وهو سبحانه الذي هو الحق بذاته،^٤ وخلق السماوات والأرض على أساس الحق والقانون.^٥ ومن أجل نموّ الإنسان وهدايته، ملأ العالم كلّه بالآيات والإشارات، وجعل القرآن هدايةً لإتمام الحجّة وللتعريف بها. لقد هدى الله تعالى الإنسان بالقرآن، وحثّه على الاختبار في مختبر الدنيا، ومن رحمته زوّد الإنسان بأدواتٍ شتى داخلية وخارجية ليسير بصورة صحيحة في طريق النموّ والسعادة. فالانتباه إلى هذه النقاط ضروريٌّ لسلك مسار النموّ والسعادة. تأملوا في هاتين الآيتين:

(وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (النور: ٤٥ و ٤٦)

يبين الله تعالى خلق أنواع مختلفة من المخلوقات وعلاقتها بالماء، ثمّ يعدها آيةً واضحةً لتبيين مسير الهداية؛ وهذا يعني أنّ الإنسان يمكنه، بل يجب عليه أن يتابع هذه العلامات مستفيداً من العلوم الأخرى لفهم القرآن، وأن يضع نفسه في الصراط المستقيم.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ علامات القرآن ذات طبقاتٍ متعدّدة؛ فبعض العلامات تُشير إلى مسائل بسيطة وطبقات أولية، بينما بعضها الأخر يكشف الستار عن الطبقات السفلية، وهذا هو معنى كون القرآن ذا بطون. فبفهم الطبقات الأولية وتجاوزها يمكن الوصول إلى الطبقات التالية، وبهذا يُستفاد من البطون المختلفة للقرآن، ولعلّ المرء يصبح من «أولي الألباب»: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ) (ص: ٢٩)

وبعبارةٍ أخرى، على الإنسان أن يولي اهتمامه للآيات والإشارات في كلّ لحظةٍ من لحظات حياته وطوال مسيرته؛ إذ لولا ذلك لربّما ضلّ السبيل وانحرف عن الجادة، حتى يصل به الأمر إلى عجزه

^٤- (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) (الحج: ٦٢ و لقمان: ٣٠)

^٥- (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ) (الأنعام: ٧٣ و ١٢ آية أخرى)

عن تمييز أي آية أو إشارة. والأمر أشبه ما يكون بالإشارات المنصوبة على الطرق؛ فما دام السائر على الدرب يستطيع رؤية العلامات؛ ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، أما إذا حاد عن الطريق وأصبح في عداد «الضالين»، فإنه لن يُبصر علامات الطريق بعد ذلك، وعليه أن يتوب ويرجع، ويضع نفسه من جديد على الصراط كي يتسنى له رؤية العلامات: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَأُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَن يَشَأُ اللَّهُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (الأنعام: ٣٩)

وفي هذه الآية يُصريح تعالى بأنَّ من لا يُعبر آيات الله انتباهه يُصبح كالأصمِّ الأعمى الذي لا يقدر على أن يهتدي إلى طريقه؛ ذلك أنه ليس على الدرب حتى يُبصر العلامات المحيطة به، وإنما يهتدي إلى سبيله فقط إذا عاد إليه سبحانه من جديد مستعينا بالله وآياته: (لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (النور: ٤٦)^٦

٥- المصاحبات السياقية لكلمة «آية» في القرآن

وفقاً للرؤية القرآنية، فجميع المخلوقات آياتُ الله، «ولا يدرك طبيعتها الرمزية إلا أولئك الذين لديهم العقل ويمكنهم التفكير بالمعنى الحقيقي للكلمة» (إيزوتسو، ١٩٨٢، ص ١٧٠). والقرآن الكريم يُذكر دائماً بالأداة الباطنية التي وهبها الله للإنسان؛ أي القلب ووظائفه من قبيل «التعقل والتفكير والتفقه والتعلم والالتفات إلى الجوانب المعنوية والعاطفية»^٧، ويحمّله المسؤولية تجاهها^٨ متزامناً بلفت الانتباه إلى الآيات والإشارات.

حتى في هذه الدنيا، يكون الأنجح من يولي اهتماماً أكثر وأدق للعلامات حوله. لقد شاهد جميع البشر في حياتهم مراراً سقوط التفاحة من الشجرة، لكن نيوتن -عالم الفيزياء- فقط هو من استخلص من هذه العلامة اكتشافاً فيزيائياً عظيماً وتوصل إلى صيغته. والقبطان الذي يوصل سفينته بسلامة هو من يولي اهتماماً جيداً للعلامات المختلفة، بما في ذلك علامات الطقس، تحديد الاتجاه، وعمق الماء، والمؤشرات والمقاييس داخل قمرة القيادة. والمحقق الذي يتعرف على المجرم بدقة هو من يراقب قرائن موقع الجريمة ويستطيع بتدقيق خاص أن يجد العلاقات بين الدلائل. فلذلك حينما وُجدت آية، فإن اكتشاف ارتباطها بآيات أخرى واستخراج مواد مفيدة منها يحتاج إلى تفكير، وتعقل، وحكمة، وذكاء.

^٦ انظروا إلى هاتين السياقين في هذا المجال: (البقرة: ١٧-٢٠) و(النور: ٣٩-٤٦)

^٧ للقلب في القرآن الكريم دور أساسي، بما في ذلك التعقل والتفكير. على سبيل المثال، انظر إلى هذه الآية: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا) (الحج: ٤٦)

^٨ (ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (الإسراء: ٣٦)

بدراسة القرآن، نجد أن كلمة «آية/آيات» قد اقترنت بعبارة «لقوم يعقلون» في ثماني مواضع:

النص	المصاحب	السورة والآية
لآياتٍ ... إنَّ في	لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ	البقرة: ١٦٤
إِنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ		الرعد: ٤، النحل: ١٢، الروم: ٢٤
إِنَّ في ذَلِكَ لآيَةً		النحل: ٦٧
وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً		العنكبوت: ٣٥
كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ		الروم: ٢٨
آيَاتٍ		الجاثية: ٥

كما اقترن هذا المصطلح في أربع آيات أخرى بعبارة «لعلكم تعقلون»:

النص	المصاحب	السورة والآية
يُرِيكُمْ آيَاتِهِ	لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	البقرة: ٧٣
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ		البقرة: ٢٤٢
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ		النور: ٦١
قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ		الحديد: ١٧

اقترنت كلمة «القرآن» بهذه العبارة في آيتين:

النص	المصاحب	السورة والآية
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا	لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	يوسف: ٢
إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا		الزخرف: ٣

وفي آية واحدة، اقترن مفهوم الآية ومصداقها بهذه العبارة، دون استخدام لفظ «الآية»:

النص	المصاحب	السورة والآية
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ...	لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	غافر: ٦٧

وكذلك اقترنت كلمة «آية/آيات» بعبارة «لقوم يتفكرون» سبع مرات:

النص	المصاحب	السورة والآية
كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ	لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	يونس: ٢٤
إِنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ		الرعد: ٣، الروم: ٢١، الزمر: ٤٢، الجاثية: ١٣
إِنَّ في ذَلِكَ لآيَةً		النحل: ١١ و ٦٢

واقترنت بعبارة «لقوم يعلمون» ثماني مرات:

النص	المصاحب	السورة والآية
قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ	لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ	الأنعام: ٩٧
وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ...		الأنعام: ١٠٥
نُفَصِّلُ الْآيَاتِ		الأعراف: ٣٢، التوبة: ١١
يُقَصِّلُ الْآيَاتِ		يونس: ٥
إِنَّ في ذَلِكَ لآيَةً		النمل: ٥٢

فصلت: ٣	كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا
---------	--

وكذلك ورد ذكر «أولي الألباب» سبع مرات بشأن محتوى الآيات وضرورة التعمق فيها، مشيرة إلى أن أصحاب العقول هم وحدهم الذين يتذكرون:

السورة والآية	المصاحب	النص
البقرة: ٢٦٩	أولوا الألباب	يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا
آل عمران: ٧		... مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا
الرعد: ١٩		أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ الرِّبِّ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ
إبراهيم: ٥٢		هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ
ص: ٢٩		كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ
الزمر: ٩		قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ
الزمر: ١٨		الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ

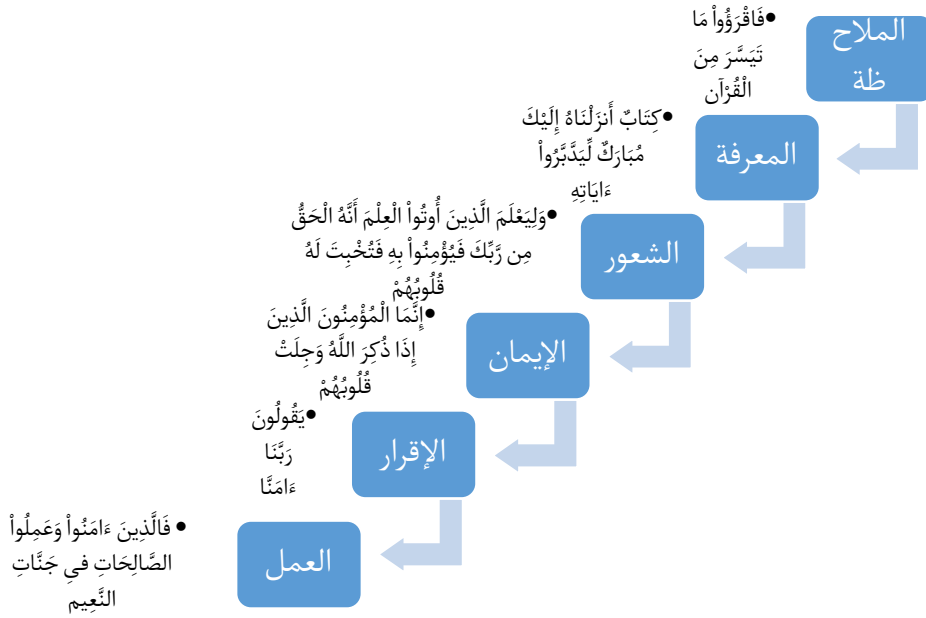
تلاحظون أن القرآن الكريم، في ٣٧ آية، يؤكد بعبارات متنوعة على التعمق في الآيات والعلامات، والأهم من ذلك أنه يعتبر الآيات خاصة وحصرية للعقلاء والعلماء؛ أي أن السبيل إلى إدراك هذه الآيات وكشف أسرارها يكمن في امتلاك العقل والعلم والقدرات الداخلية واستخدامها. هذا غير الحالات التي نتحدث بشكل عام عن ضرورة اكتساب الوعي واستخدام التفكير وقيمة العقل والعلم والفكر. النتيجة هي أن هداية الله في القرآن تتحقق من خلال تربية البشر وتنميتهم^٩ عبر تشجيعهم وتحفيزهم على استخدام الأدوات الداخلية للقلب والتعقل والتفكير، والتي تتحقق من خلال فحص الآيات والإشارات (سواء داخل القرآن، أو الآيات الأفاقية والأنفسية، أو غيرها من العلامات والآيات).

٦- مراحل التعامل مع الآيات الإلهية

في البداية، لا بد من التذكير بأن الإنسان في مواجهته لأي آية – سواء كانت آيات كلامية، أو آيات سلوكية، أو آيات في الطبيعة، وغيرها – يجب أن يتبع أساليب محددة تتناسب معها، حتى يتمكن من فهمها بشكل صحيح واستخدامها في الاتجاه الصحيح. أحيانا تُستخدم الأساليب المختبرية والتجريبية، وهي غالبا ما تكون في الآيات الطبيعية وحتى في بعض الحالات المتعلقة بالسلوك الإنساني، وأحيانا يجب الاستفادة من الكشف والشهود، وفي أوقات أخرى تُستخدم دقائق فهم النص – أو ما يُعرف بال«هرمنيوطيقا» – والأساليب المتعلقة بالنبوية وعلم المعاني. وفي موضع آخر

^٩ - إن دراسة كلمة «رشد» في القرآن الكريم تحتوي على نقاط قيمة في مجال أسلوب هداية الله، ولكن لا مجال لمناقشتها في هذه المقالة. نكتفي بذكر هاتين الآيتين من سورة الجن كشاهد على ما نقول: (قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ) (الجن: ١ و٢)

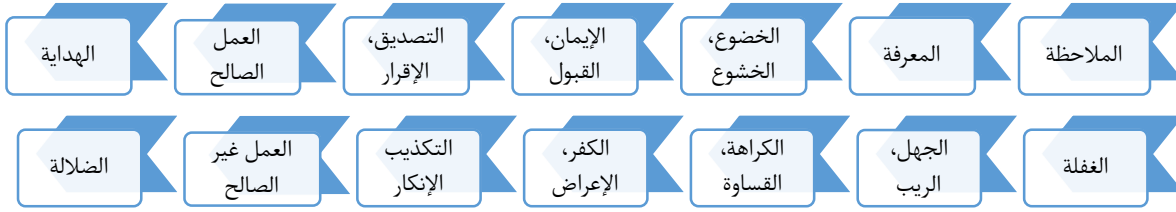
يجب استخدام العقل والاستقراء والقياس، وحتى في بعض الأحيان، يجب على الإنسان أن يلجأ إلى قواعد تفسير الأحلام والرؤى، أو الوصول إلى ما في الضمير اللاواعي، لفهم الآيات بشكل أفضل. الأهم هو أن نفهم الآيات ونعمل بناء عليها. وما يلي هو مخطط لمراحل الفهم والوصول إلى العمل في التعامل مع الآيات، والذي استخلص من صميم آيات القرآن الكريم. ويمكنكم الاطلاع على التوضيح المتعلق بها في مقالة «تأملى در سبک زندگی توحیدی برپایه معناشناسی واژه آیه در قرآن کریم»، الصفحات ١٥-٢١:



المخطط ١- مراحل التعامل مع الآيات الإلهية

المرحلة الأولى في التعامل مع الآيات هي الملاحظة الدقيقة لها وعدم الغفلة عنها. والملاحظة في آيات القرآن الكريم هي «القراءة والتلاوة والترتيل والسمع»، وفي الآيات الأفاقية والأنفسية هي الرؤية والاستماع والسير والسياحة والتجربة. المرحلة الثانية، والتي وردت بألفاظ مثل «التفكير والتعقل والتدبر والعلم والفقه»، هي المعرفة واكتساب الوعي. المرحلة الثالثة هي تأثر المشاعر والعواطف؛ مثل الخشية والخوف والخبت والخضوع والخشوع. المرحلة الرابعة هي الإيمان، أي التصديق القلبي العميق بمحتوى الآيات. المرحلة الخامسة من التعامل مع الآيات هي إعلان الاعتقاد بها باللسان، أو ما يُعرف بالإقرار والتصديق. وفي المرحلة السادسة والنهائية، يجب تنظيم السلوكيات الفردية

والأسرية والاجتماعية بناءً على المراحل السالفة. فحيثما أمر القرآن الكريم وآياته بأمر مثل إقامة الصلاة والصوم والإطعام وما شابه ذلك، أو نهى عن أمور مثل السرقة والزنا والغيبة وما شابه ذلك، فيجب العمل بمقتضى ذلك. وحيثما أُشير إلى الآيات الأفاقية والأنفسية، فذلك يعني أنه يجب من خلال الدراسة الدقيقة لها، اكتشاف القوانين والعلاقات بينها واستخدامها في الحياة؛ لأنَّ كلَّ هذا ما هو إلا حصيلة قدرة الله وعلمه، الذي تفضَّل به في هذا العالم لتسخير الإنسان. وإذا حصل في أيِّ مرحلة غفلةً أو انحراف، فبالطبع لن تتحقق النتيجة المرجوة، وهي الهداية.



المخطط ٢- مقارنة بين نوعي التعامل مع الآيات

٧- النتيجة

العديد من الأسئلة والالتباسات والشبهات حول القرآن الكريم تنشأ بسبب النظرة الخاطئة إليه. البعض، يعتبرون النصوص بما فيها القرآن صامتاً يجب أن ينطق بأسئلتنا المعدة مسبقاً، والبعض الآخرون يعتبرون أنه يحتوي على دلالات باطنية لا يمكن فهمها إلا من خلال التأويل. النظرات المختلفة إلى القرآن تؤدي إلى فهم مختلف له. نظراً لخصوصية القرآن، لا يزال النقاش حول النظرة إلى القرآن والتوقع من هذا النص موضوعاً حديثاً ومثيراً للتحدي. من الضروري أن يكون لدينا افتراض مسبق حول القرآن الكريم، لكنه ليس كافياً. بالرجوع إلى القرآن، نرى أنه يعرّف نفسه مراراً وبأوصاف مختلفة، بما في ذلك القرآن والبيان والتّبيان والذّكر والهدى والرحمة، وبالطبع الآية. كون القرآن آية وعلامة يعني أنه، مثل اللوحات المثبتة على طريق، يشير باستمرار إلى شيء داخلي أو خارجي؛ الطريق الذي اسمه الصراط المستقيم. القرآن ليس كتاباً علمياً أو تاريخياً أو أدبياً أو غير ذلك، بل هو كتاب يدل الناس على طريق الهداية والسعادة. إذا نظرنا إلى القرآن من هذه الزاوية، سنجد أنه ليس من المفترض أن تكون كل المصايق والتفاصيل مجمعة في هذا الكتاب؛ بل إن القرآن في كثير من الأحيان يرشدنا بآياته نحو الاتجاه الصحيح، لكنه يترك لنا مهمة إيجاد الحقيقة واتخاذ القرارات الصحيحة. بناءً على ذلك، فإن القرآن كتاب عالمي يتجاوز الزمان والمكان، ليهدى الإنسان في كل زمان ومكان إلى التقدم ورفع مستوى قدراته وكفاءته. في هذه الحالة لا حاجة للاهتمام ببعض التفاصيل وليس هناك خلل في عدم استمرارية الأحداث في قصصه وأمثله أو

إبهام العبارات العلمية والتاريخية، بل الأهم هو الاهتمام بنتيجتها. نعم، ينبغي أن يكون توقعنا من القرآن على أقصى تقدير، ولكن بناءً على أن كل علامة من آيات القرآن يمكن أن تقودنا نحو بوابة من المعرفة، وإشارات القرآن إلى الطبيعة وآيات الأفاق والأنفس هي دليل على مشروعية الفحص والدراسة عليها واستخدام النتائج الناتجة عنها. القرآن هو كتاب الدليل يقدم الحزمة الكاملة لهداية الله تعالى في الدنيا ويعلم الإنسان كيفية استخدامها. اعتبار القرآن آية يؤثر أيضاً على فهمه؛ لأن المفسر، بالإضافة إلى الاهتمام بالكلمات والمصطلحات، يبحث باستمرار عن اتجاه الآيات من أجل الوصول إلى فهم أعمق وهداية أكبر من خلال تتبع القرائن داخل القرآن أو خارجه. القرآن كتاب تنبئ قراءته دائماً ليكشف للإنسان عن المزيد من الآيات؛ لأنه اعتماداً على المرحلة التي يكون فيها الإنسان في الصراط المستقيم، وتحت أي ظروف روحية ونفسية وبأي أسئلة قد رجع إلى القرآن، فإن العلامات التي يجدها من قراءة القرآن ستكون مختلفة، ويمكنه العثور على علامات خاصة به، وهذا هو الذي جعل القرآن لا يشم رائحة القدم أبداً ويبقى خالدًا.

٨- المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

آقاي، أصغر وأترك، حسين (٢٠١٩)، وحي رؤيائي؛ برسي نظرية رؤيا انگارانه وحي، اندیشه نوين ديني، ٥٧، ٧١-٨٢

الآلوسي، سيد محمود (١٩٩٥)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق علي عبدالباري عطية، بيروت: دارالكتب العلمية

ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين (١٩٨٥)، عوالي اللئالي العزيمية في الأحاديث الدينية، تحقيق وتصحيح مجتبي عراقي، قم: دار سيد الشهداء للنشر

ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي (١٩٩٧)، الأمالي، طهران: كتابي، الطبعة ٦

..... (١٩٧٨)، التوحيد، تحقيق و تصحيح هاشم حسيني، قم: جامعة المدرسين

ابن جوزي، أبو الفرج (١٩٨٩)، تليس أليس، ترجمة علي رضا ذكاوتي، طهران: نشر دانشگاهي

ابن حزم الأندلسي (١٩٨٧)، رسائل «ج٣»: رسالة البيان عن حقيقة الأديان»، بيروت: المؤسسة العربية

ابن دريد، محمد بن حسن، (١٩٨٨)، جمهرة اللغة، بيروت: دار العلم للملايين

ابن سيده، علي بن إسماعيل، (٢٠٠١)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت: دارالكتب العلمية

ابن عطية الأندلسي، عبدالحق بن غالب، (٢٠٠٢)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق

عبد السلام عبدالشافى محمد، بيروت: دارالكتب العلمية

ابن فارس، أحمد بن فارس، (١٩٨٤)، معجم مقاييس اللغة، قم: مكتب الأعلام الإسلامي

ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٩٩٤)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة ٣

أبوالفتوح الرازي، حسين بن علي (١٩٨٨)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق محمد جعفر

ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية في العتبة الرضوية المقدسة (بنياد پژوهشهاي

اسلامي آستان قدس رضوي)

أبوزيد، نصر حامد (دون تاريخ)، تاريخ مندي، مفهوم پوشيده و مبهم، ترجمة وتحقيق محمد تقي كرمي،

طهران: نقد و نظر، ٣ (٤)

..... (١٩٩٧)، النص، السلطة، الحقيقة، بيروت: دارالبيضاء: المركز الثقافي العربي

أحمدي، محمد أمين (٢٠٠٧)، إنتظار بشر أز دين، طهران: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

(پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي)، الطبعة ٣

أيازي، محمد علي (١٩٩٩)، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت: كتاب ميين

إيزوتسو، توشيهيكو، (١٩٨٢)، خدا و إنسان در قرآن، ترجمة أحمد آرام، طهران: شركة سهامی انتشار للنشر

بازرگان، مهدي (١٩٩٥)، آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبياء، طهران: كيان، ٢٤، ٤٦-٤٦

- البيضاوي، عبدالله بن عمر (١٩٩٨)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي
- بلامناتس، جان (١٩٩٤)، ايدنولوژی، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران: علمي و فرهنگي
- جليلي، سيد هدايت الله (١٩٩٤)، وحي در هم زباني و هم لساني قوم، طهران: كيان، ٢٣
- جوادى آملی، عبدالله (٢٠٠١)، إنتظار بشر از دين، تنظيم محمدرضا مصطفى پور، پاسدار اسلام، ٢٣٣
- حائري يزدي، مهدي (١٩٩٥)، حكمت و حكومت، (غير محدد): شادي
- حيدري، علي (١٩٩٦)، إنتظار از قرآن در تفاسير قرن أخير، پژوهشهاي قرآني، ٨٧، ٧٥-٥٦
- خسروبناه، عبدالحسين (٢٠٢٢)، إنتظارات بشر از دين، طهران: مؤسسه فرهنگي دانش و أنديشه معاصر؛ (منظمة منشورات لمركز البحوث للثقافية والفكر الإسلامي) سازمان إنتشارات پژوهشگاه فرهنگ و أنديشه إسلامي، الطبعة ٤
- الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، (١٩٩٢)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالقلم
- رستمي، حيدرعلي (٢٠٠٦)، نقد و بررسي نظرية تأثيرپذيري قرآن از فرهنگ زمانه، طهران: مشکوة، ٦٠
- زين كوب، عبدالحسين (١٩٩٠)، در قلمرو وجدان، طهران: إنتشارات علمي
- الزمخشري، محمود (١٩٨٧)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة ٣
- سروش، عبدالكريم (١٩٩٤)، قبض و بسط تئوريك شريعت، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط
- (١٩٩٩)، بسط تجربة نبوي، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط
- (٢٠٠٨)، محمد آفريننده قرآن أست، بازتاب أنديشه، قم: مركز پژوهشهاي اسلامي صدا و سيما، ٩٦، ٢٢-٧
- (٢٠١٦-٢٠١٣)، محمد راوي رؤياهاي رسولانه، المقالة ١-٦، www.ar_soroush.com
- (دون تاريخ)، سلسله درسههاي كلام جديد، نقلا عن «محمد أمين أحمدی (٢٠٠٧م)، إنتظار بشر از دين، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي)، الطبعة ٣»
- السيوطي، جلال الدين (٢٠٠٧)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد سالم هاشم، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة ٢
- الشعراني، أبو الحسن (١٩٦٤)، تعليقات بر شرح جامع مولی محمد صالح مازندراني، طهران: مكتبة الإسلامية
- الشهرستاني، عبدالكريم (١٩٨٨)، الملل والنحل، قم: دار الرضي للنشر
- صاحب، إسماعيل بن عباد، (١٩٩٤)، المحيط في اللغة، بيروت: عالم الكتب
- صدرالدين الشيرازي، ملاصدرا (١٩٧٢)، شرح أصول الكافي، طهران: منشورات مكتبة المحمودي
- الطباطبائي، سيدمحمد حسين (١٩٩٧)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مكتب المنشورات الإسلامية لجامعة المدرسين (دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين)، الطبعة ٥
- الطبرسي، فضل بن حسن (١٩٩٣)، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران: انتشارات ناصر خسرو، الطبعة ٣

- الطريحي، فخر الدين بن محمد، (١٩٩٦)، مجمع البحرين، طهران: مرتضوي، الطبعة ٣
- عبدالباقي، محمدفؤاد، (١٩٤٥)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دارالكتب المصرية
- عبدالرزاق، علي (دون تاريخ)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة و وثائق بقلم محمد عمارة، (غير محدد): المؤسسة العربية للدراسات والنشر
- عسكري يزدي، علي وميرزايي، سعيد (٢٠١٩)، برسي و نقد چيستي وحي أز ديدگاه نصرحامد أبوزيد، فلسفه دين، ٤، ١٢-٥٩١
- علوي نجاد، سيدحيدر (٢٠١١)، إنتظار أز متن در تفسير «من وحي القرآن»، پژوهشهاي قرآني، ٦٥ و ٦٦، ٢٠١-١٨٠
- غزالي، أبوحامد (دون تاريخ)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي
- فخرالدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر (٢٠٠٠)، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣
- فراست خواه، مقصود (١٩٩٥)، دين در چالش ميان اعتقاد و انتقاد: جستاري در راز و رمز دينداري معاصر، طهران: طهور
- فقيه، حسين (٢٠١٠)، قرآن و فرهنگ عصر نزول، قم: بينات، ٦٧
- فيروزآبادي، محمد بن يعقوب (١٩٩٦)، بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار و عبدالعليم الطحاوي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة ٦
- فيض الكاشاني، ملامحسن (١٩٩٥)، تفسير الصافي، تحقيق حسين أعلي، طهران: الصدر، الطبعة ٢
- القرطبي، محمد بن أحمد، (١٩٨٥)، الجامع لأحكام القرآن، طهران: ناصر خسرو
- كاشاني، فتح الله (دون تاريخ)، منهج الصادقين، طهران: دار علمية إسلامية للنشر
- كريمي، مصطفى (٢٠٠٨)، قلمرو موضوعي قرآن أز ديدگاه قرآن، قرآن شناخت، ٢، ١٣٨-١٠١
- الكليني، محمد بن يعقوب (١٩٩٩)، الكافي، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات
- مجتهد شبستري، محمد (١٩٩٦)، هرمنوتيك، كتاب و سنت، طهران: طرح نو
- المجلسي، محمد باقر (١٩٨٣)، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٢
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد، (١٩٩٤)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر
- مكارم الشيرازي، ناصر، (١٩٩٥)، تفسير نمونه (الأمثل)، طهران: دار الكتب الإسلامية
- نوري أفشان، مهدي و فتوت أحمدي، حامد (٢٠١٩)، با قرآن تارستاخيز، طهران: دارالعلم
- (٢٠٢٢)، تأملي در سبک زندگي توحيدى برپايه معناشناسي واژه «آيه» در قرآن كريم، مطالعات قرآني و فرهنگ اسلامي، ٣، ١٩٧-١٦٥

Bibliography

Holy Qur'ān

Nahj al-Balāghah

Āqā'ī, Asghar, and Aṭrak, Ḥusayn (2019), Revelation as Visionary Experience: A Study of the Dream-Based Theory of Revelation, *Andīshe-ye Nowīn-e Dīnī* (New Religious Thought), 57, 71–82. [In Persian]

Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1995), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* [The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Qur'ān], ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭiyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]

Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad ibn Zayn al-Dīn (1985), *'Awālī al-La'ālī al-'Azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* [The Precious Gems in Religious Traditions], edited and corrected by Mujtabā 'Irāqī. Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā' Publications. [In Arabic]

Ibn Bābawayh (al-Shaykh al-Ṣadūq), Muḥammad ibn 'Alī (1997), *Al-Amālī* [The Dictations]. Tehran: Kitābchī, 6th ed. [In Arabic]

——— (1978), *Al-Tawḥīd*, ed. Hāshim Ḥusaynī. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj (1989), *Talbīs Iblīs* [The Deception of Satan], trans. 'Alī Reẓā Zekāvātī. Tehran: University Press. [In Persian]

Ibn Ḥazm al-Andalusī (1987), *Rasā'il*, Vol. 3: *Risālat al-Bayān 'an Ḥaqīqat al-Adyān* [On the True Nature of the Religions]. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabīyah. [In Arabic]

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan (1988), *Jamhurat al-Lughah* [Compendium of Language]. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]

Ibn Sayyidah, 'Alī ibn Ismā'īl (2001), *Al-Muḥkam wa-l-Muḥīt al-'Aẓam* [The Precise and the Greatest Comprehensive (Lexicon)]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]

Ibn 'Aṭīyyah al-Andalusī, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib (2002), *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz* [The Concise Commentary on the Noble Book], ed. 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris (1984), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of Linguistic Roots]. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (1994), *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs], 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī (1988), *Rauḍ al-Jinān wa-Rūḥ al-Janān fī Tafṣīr al-Qur'ān* [The Gardens of Paradise and the Soul of Paradise], eds. Muḥammad Ja'far Yāḥaqī & Muḥammad Maḥdī Nāshih.

- Mashhad: Islamic Research Foundation of Āstān-e Quds-e Rażawī. [In Persian]
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid (n.d.), “Tārīkhmandī, Mafhūm-e Poshīdeh va Mobham” [Historicity: The Hidden and Ambiguous Concept], trans. and ed. Muḥammad-Taqī Karāmī, *Naqd o Nazar* 3(4). [In Persian]
- (1997), *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* [Text, Authority, Truth]. Beirut: Casablanca; The Arab Cultural Center. [In Arabic]
- Aḥmadī, Muḥammad Amīn (2007), *Entezār-e Bashār az Dīn* [Human Expectation from Religion]. Tehran: Pajooheshgāh ‘Olūm va Farhang-e Islāmī, 3rd ed. [In Persian]
- Āyāzī, Muḥammad ‘Alī (1999), *Qur’ān va Farhang-e Zamānah* [The Qur’an and the Culture of Its Time]. Rasht: Ketāb-e Mobīn. [In Persian]
- Izutsu, Toshihiko (1982), *Khudā va Insān dar Qur’ān* [God and Man in the Qur’an], trans. Aḥmad Ārām. Tehran: Sherkat-e Sahāmī Inteshār. [In Persian]
- Bāzargān, Mehdi (1995), “Ākherat va Khodā; Hadaf-e Be’sat-e Anbiyā” [The Hereafter and God: The Purpose of the Prophets’ Mission], *Keyān*, 24, 46–61. [In Persian]
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (1998), *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta’wīl* [The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation], ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar’ashlī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Blumenats, Jean (1994), *Ideology*, trans. ‘Izzat Allāh Fūlādvand. Tehran: ‘Elmī va Farhangī Publications. [In Persian]
- Jalīlī, Sayyid Hidāyat Allāh (1994), “Waḥy dar Hamzabānī va Hamlesānī-ye Qawm” [Revelation in the Vernacular and Language of the Nation], *Keyān*, 23. [In Persian]
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh (2001), *Entezār-e Bashār az Dīn* [Human Expectation from Religion], ed. Muḥammad Reżā Moṣṭafāpūr, *Pāsdār-e Islām*, 233. [In Persian]
- Ḥā’irī Yazdī, Mehdi (1995), *Ḥikmat va Ḥukūmat* [Wisdom and Government]. (No place): Shādī. [In Persian]
- Ḥaydarī, ‘Alī (1996), “Entezār az Qur’ān dar Tafāsīr-e Qarn-e Akhīr” [Expectation from the Qur’an in the Contemporary Commentaries], *Pazhouheshhā-ye Qur’ānī*, 7–8, 56–75. [In Persian]
- Khosrowbannah, ‘Abd al-Ḥusayn (2022), *Entezārāt-e Bashār az Dīn* [Human Expectations from Religion], Tehran: Ma’refat va Andīsheh-ye Mo’āsher Institute; Pajooheshgāh-e Farhang va Andīsheh-ye Islāmī Publications, 4th ed. [In Persian]
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1992), *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* [Glosses on Qur’anic Terms]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

- Rostamī, Ḥaydar ‘Alī (2006), “Naqd va Barrasī-ye Nazariyy-e Ta’thīr-pazīrī-ye Qur’ān az Farhang-e Zamānah” [Critique of the View of the Qur’an’s Influence by the Culture of Its Time], *Mashkooḥ*, 60. [In Persian]
- Zarrīn-kūb, ‘Abd al-Ḥusayn (1990), *Dar Qalamar-e Vejdān* [In the Realm of Conscience]. Tehran: ‘Elmī Publications. [In Persian]
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* [The Unveiler of the Realities of the Qur’anic Mysteries], 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]
- Soroush, ‘Abd al-Karīm (1994), *Qabz wa Bast-e Tī’urik-e Sharī‘at* [The Theoretical Contraction and Expansion of the Shariah]. Tehran: Mu’assasah-ye Farhangī-ye Širāt. [In Persian]
- (1999), *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavī* [Expansion of the Prophetic Experience]. Tehran: Mu’assasah-ye Farhangī-ye Širāt. [In Persian]
- (2008), “Muḥammad Āfarīnandeh-ye Qur’ān Ast” [Muhammad as the Creator of the Qur’an], *Bāztāb-e Andīsheh*, Qom: IRIB Islamic Research Center, 96, 7–22. [In Persian]
- (2013–2016), “Muḥammad Rāvī-ye Ru’yāhā-ye Rasūlānah” [Muhammad the Narrator of Prophetic Visions], Articles 1–6, www.ar.soroush.com. [In Persian]
- (n.d.), *Silsilah-ye Dars-hā-ye Kalām-e Jadīd* [Series of Lectures on Modern Theology], quoted from: Muḥammad Amīn Aḥmadī (2007), *Entezār-e Bashar az Dīn*, Tehran: Pajooheshgāh-e ‘Olūm va Farhang-e Islāmī, 3rd ed. [In Persian]
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (2007), *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* [The Perfect Guide in the Sciences of the Qur’an], ed. Muḥammad Sālīm Hāshim, 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]
- al-Sha’rānī, Abū al-Ḥasan (1964), *Ta’līqāt bar Sharḥ-e Jāme‘-e Mullā Muḥammad Šāliḥ Māzandarānī* [Annotations on the Comprehensive Commentary of Mullā Muḥammad Šāliḥ Māzandarānī]. Tehran: Maktabat al-Islāmīyah. [In Persian]
- al-Shahrastānī, ‘Abd al-Karīm (1988), *Al-Milal wa-l-Niḥal* [Religions and Sects]. Qom: Intishārāt al-Raḏī. [In Arabic]
- Šāhib, Ismā‘īl ibn ‘Abbād (1994), *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* [The Comprehensive Lexicon of the Language]. Beirut: ‘Ālam al-Kutub. [In Arabic]
- Šadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Šadrā) (1972), *Sharḥ al-Uṣūl al-Kāfi* [Commentary on Al-Kāfi]. Tehran: Maktabat al-Maḥmūdī Publications. [In Arabic]

- al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1997), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Scale in the Interpretation of the Qur'an], 5th ed. Qom: Dār al-Intishārāt al-Islāmīyah of the Society of Teachers. [In Arabic]
- al-Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Compilation of Eloquence in the Qur'anic Commentary], 3rd ed. Tehran: Nāṣir-Khusraw Publications. [In Arabic]
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1996), *Majma' al-Baḥrayn* [The Junction of the Two Seas], 3rd ed. Tehran: Murtaẓavī. [In Arabic]
- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād (1945), *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* [A Concordance of the Words of the Noble Qur'an]. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah. [In Arabic]
- 'Abd al-Razzāq, 'Alī (n.d.), *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* [Islam and the Foundations of Government], study and documentation by Muḥammad 'Amārah. (No place): al-Mu'assasah al-'Arabīyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr. [In Arabic]
- 'Askarī-Yazdī, 'Alī, and Mīrzā'ī, Sa'īd (2019), "A Study and Critique of the Nature of Revelation According to Naṣr Ḥāmid Abū Zayd," *Philosophy of Religion*, 4, 591–612. [In Persian]
- 'Alavī-Nejād, Sayyid Ḥaydar (2011), "Expectation from the Text in *Min Wahy al-Qur'ān*," *Pazhouheshā-ye Qur'ānī*, 65–66, 180–201. [In Persian]
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (n.d.), *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (2000), *Maḥāṭib al-Ghayb* [The Keys to the Unseen], 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Farasatkāh, Maqṣūd (1995), *Dīn dar Chalesh-e Mīān-e E'teqād va Enteqād: Jostārī dar Rāz va Ramz-e Dīndārī-ye Mo'āṣer* [Religion in the Challenge between Belief and Critique: An Inquiry into the Mystery of Contemporary Religiousness]. Tehran: Ṭahur Publications. [In Persian]
- Faqīh, Ḥusayn (2010), "Qur'ān va Farhang-e 'Aṣr-e Nuzūl" [The Qur'an and the Culture of the Age of Revelation], *Bīnāt*, 67. [In Persian]
- Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1996), *Baṣā'ir Dhawī al-Tamīz fī Laṭā'if Kitāb al-'Azīz* [The Insights of the Discerning Regarding the Subtleties of the Noble Book], eds. Muḥammad 'Alī al-Najjār & 'Abd al-'Alīm al-Ṭahāwī. Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs, 6th ed. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin (1995), *Tafsīr al-Ṣāfi* [The Pure Commentary], ed. Ḥusayn A'lamī, 2nd ed. Tehran: al-Ṣadr Publications. [In Arabic]
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1985), *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* [The Compendium of Qur'anic Rulings]. Tehran: Nāṣir-Khusraw. [In Arabic]
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh (n.d.), *Minḥāj al-Ṣādiqīn* [The Path of the Truthful]. Tehran: Intishārāt 'Ilmīyah Islāmīyah. [In Arabic]

- Karīmī, Moṣṭafā (2008), “Thematic Scope of the Qur’an from the Qur’anic Viewpoint,” *Qur’ān-shenākht*, 2, 101–138. [In Persian]
- al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1999), *Al-Kāfi* [The Sufficient]. Beirut: Dār al-Ta‘āruf li-l-Maṭbū‘āt. [In Arabic]
- Mojtāhed Shabestārī, Muḥammad (1996), *Hermeneutics, Book, and Tradition*. Tehran: Taḥr-e Now. [In Persian]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1983), *Biḥār al-Anwār* [Seas of Lights], 2nd ed. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- al-Murtaḍā al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad (1994), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* [The Bride’s Crown from the Jewels of the Qāmūs]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Makāram Shīrāzī, Nāṣir (1995), *Tafsīr-e Nemūneh* [The Exemplary Commentary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
- Nūrī-Afshān, Mehdi, and Fotūḥ-Aḥmadī, Ḥāmid (2019), *Bā Qur’ān tā Rastekhīz* [With the Qur’an until Resurrection]. Tehran: Dār al-‘Ilm. [In Persian]
- (2022), “Ta’amolī dar Sabk-e Zendegī-ye Tūḥīdī bar Payeh-ye Ma’nā-shenāsī-ye Vajeh-ye ‘Āyah’ dar Qur’ān-e Karīm” [Reflection on Monotheistic Lifestyle Based on the Semantic Field of the Word ‘Āyah’ in the Noble Qur’an], *Qur’anic and Islamic Culture Studies*, 3, 165–197. [In Persian]

Interdisciplinary Studies of Quran and Hadith (ISQH)
Vol.2, Issue.2 (Series 6), Autumn 2024

Contents

- A Psychological Critical Reading of the Concept of “Love” in Verse 54 of Surah al-Mā'idah (The Verse of Affection) According to Erich Fromm’s Theory 147**
Mohammad Amin Taghvi Fardood & Ehsan Naseri Sarab Badieh*
- The Effect of Adherence to Worship on Students' Religious Education: A Case Study of Ayatollah Javadi Amoli's Theories Regarding Prayer 173**
Mohammad Etrat Doost , Hasan Zarnosheh Farahani & Fatemeh Karimi Farshad*
- The Hadith " 'Umirtu An 'Uqātil al-Nāsa..." Between the Misinterpretations of Detractors and Extremist Terrorists..... 195**
*Abdollah Gholami & Omar Fares Hasan**
- The Dynamic Interpretation of the Principle of "Preparing Strength" (I'dad al-Quwwah): Its Conceptual Transformation from "Tethering of Horses" to Encompass Modern Defense Technologies and the Imperatives of Comprehensive Security 225**
Reza MollazadehYamchi & Meysam Shoaib*
- A Comparative Study of the Nature and Function of the Holy Spirit in Islam and Christianity with Emphasis on Imami Shiite and Catholic Perspectives 249**
Babak Mashhadi & Ahmad Reza Meftah*
- The Qur'an as “Sign” and “Indication” and Its Impact on Human Expectation 277**
Mahdi Nouriafshan & Hamed Fotovat Ahmadi*

In the Name of Allah, the Compassionate, the Merciful

Interdisciplinary Studies of 6 Quran and Hadith (ISQH)

Vol.2, Issue.2 (Series 6), Autumn 2024

Publisher: Imam Sadiq University

Director-in-Charge: Mahmoud Karimi

Editor-in-Chief: Mahmoud Karimi

Executive Manager: Ahmad Tavanai

Editorial Board In Alphabetical & Academic Rank Center

Asghar Eftekhari Professor (Islamic Studies and Political Science), Imam Sadiq University, Iran
Reza Bani Asad Associate Professor (Islamic Studies and Management), Imam Sadiq University, Iran
Mohammad Javad Sharif Zade Associate Professor (Islamic Studies and Economics), Imam Sadiq University, Iran
Ahmad Ali Ghane Associate Professor (Islamic Studies and Sharia), Imam Sadiq University, Iran
Mohammad Reza Borzuec Associate Professor (Islamic Studies, Culture and Communication), Imam Sadiq University, Iran
Mohammad Hasan Khani Associate Professor (Islamic Studies and Political Science), Imam Sadiq University, Iran
Mahmoud Karimi Associate Professor (Islamic Studies and Sharia), Imam Sadiq University, Iran
Ali Sharifi Associate Professor (Orientalist Studies & Quranic Studies), Allameh Tabataba'i University, Iran
Ali Hassan Nia Associate Professor (Islamic Studies and Sharia), Shahed University, Iran
Mahmoud Vaezi Associate Professor (Islamic Studies and Sharia), Tehran University, Iran
Alireza Qaemi Niya Associate Professor (Philosophy), Research Institute for Islamic Culture and Thought, Iran
Talal Atrissi Professor (Educational Sociology and social Psychology), Beirut University, Lebanon
Andrew Newman Professor (Islamic Studies), Edinburgh University, Scotland
Gabriel Said Reynolds Professor (Theology and Islamic Studies), Notre Dame, France
Raifa Aburas Professor (Arts and Humanities), University of Aleppo, Syria
Shafique N. Virani Professor (Study of Religion), University of Toronto, Canada
Abraham H. Khan Professor (Divinity), Trinity College in University of Toronto, Canada

Language Editor: Mohammad Amin Taqavi Fardood

Lay out: Alireza Allahdadi

The articles in this publication do not necessarily reflect the views of the University
171 Pages/ 1.000.000 RIS/ Printing House: Imam Sadiq University Publication
Address: Imam Sadiq University, Modiriat Bridge, Shahid Chamran Highway, Tehran, Iran
P.O. Box: 14655-159
Management of technical & printing affairs: Deputy of Research & Technology,
Telfax: +9821-88094915
Management of scientific & editorial affairs: Language Center,
Telfax: +9821-88094923
Website: <https://www.isqh.isu.ac.ir>
Email: isqh@isu.ac.ir