١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الدراسات البينية في القرآن و الحديث (ISQH)

المجلد ٣، العدد ٢ (المسلسل ١٠)، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

المدير المسؤول: محمود كريمي بنادكوكي

رئيس التحرير: محمود كريمي بنادكوكي

المدير: أحمد تو انائي

أعضاء هيأت التحرير:

أصغر إفتخاري..... أستاذ (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد حسن خاني..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد رضا برزويي..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والثقافة والاتصالات)، جامعة الإمام الصادق، إيران

رضا بني أسد..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والإدارة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

توكل حبيب زادة..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والقانون)، جامعة الإمام الصادق، إيران

محمد جواد شريف زادة..... أستاذ مشارک (كلية الدراسات الإسلامية والإقتصاد)، جامعة الإمام الصادق، إيران

أحمدعلى قانع..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

علي شريفي..... أستاذ مشارک (قسم دراسات القرآن والحديث والدراسات الإسلامية)، جامعة العلامة الطباطبائي، ايران

علي حسن نيا..... أستاذ مشارك (كلية العلوم الإنسانية)، جامعة شاهد، إيران

محمود واعظي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة طهران،إيران

محمود كريمي بنادكوكي..... أستاذ مشارك (كلية الدراسات الإسلامية والشريعة)، جامعة الإمام الصادق، إيران

عليرضا قائمي نيا..... أستاذ مشارك (قسم العلوم السلوكية)، معهد بحوث علم النفس بالمدارس الدينية والجامعة، ايران

أندرو نيومن..... أستاذ (الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط)،جامعة إدنبرة

گابريل سعيد رينولدز..... أستاذ (الإلهيات والدراسات الإسلامية وعلوم الدين)، جامعة نوتردام

طلال عتريسي..... أستاذ (علم الاجتماع التربوي وعلم النفس الاجتماعي)، الجامعة اللبنانية، لبنان

رئيفة أبوراس ..... أستاذة (كلية الأداب والعلوم الانسانية)، جامعة حلب، سوريا

شفيق إن وير انى ..... أستاذ (قسم دراسات الاديان)، جامعة تورنتو، كانادا

إبراهيم خان ..... أستاذ (مدير برنامج الدرجات المتقدمة في كلية اللاهوت)، جامعة تورنتو، كانادا

المحرر اللغوي: محمد أمين تقوي فردود

التخطيط: عليرضا ألهدادي

المقالات الواردة في هذا المنشور لا تعكس بالضرورة آراء الجامعة

المطبعة: منشورات جامعة الإمام الصادق (عليه السلام) / ١٥٧ صفحة / ١/٠٠٠/٠٠٠ ريال

العنوان: جامعة الإمام الصادق (ع) ، جسر مُديريت، طريق الشهيد چمران السريع ، طهران ، إيران

الرمز البريدي: ١٤٦٥٩٤٣٦٨١

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

إدارة الشؤون العلمية والتحريرية: مركز اللغات / تلفكس: ٢١-٨٨٠٩٤٩٢٣ .

الهاتف: ٠١-٨٨٠٩٤٠٠١+٩٨٢١ (الرقم الداخلي) ٧٤٧ (الدوام: من السبت حتى الأربعاء / ٠٠:٠٨ صباحًا حتى ٠٠:٠٤ عصراً)

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

۱۰

بسم الله الرحمن الرحیم

مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث (ISQH)

دوره ۳، شماره ۲، (شماره پیاپی ۱۰)، پاییز ۱۴۰۴

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مدیر مسئول: محمود کریمی بنادکوکی

سردبیر: محمود کریمی بنادکوکی

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 بنی‌اسد..... 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 طباطبایی، ایران

علي حسن‌نیا..... دانشیار (دانشکده علوم انسانی)، دانشگاه شاهد، ایران

محمود واعظی..... دانشیار (دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، دانشگاه تهران، ایران

محمود کریمی بنادکوکی..... دانشیار (دانشکده معارف اسلامی، الهیات و ارشاد)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ایران

علیرضا قائمی‌نیا..... دانشیار (گروه معرفت شناسی)، 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 عتریسی..... استاد (جامعه‌شناسی تربیتی و روان‌شناسی اجتماعی)، دانشگاه لبنان، لبنان

رئیفة 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، لزوما بیان‌کننده دیدگاه‌های دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) نیست.

چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام) / ۱۵۷ صفحه / ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

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

کدپستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱

مدیریت فنی: معاونت پژوهش و فناوری / تلفکس: ۲۱-۸۸۰۹۴۹۱۵ .

مدیریت علمی، تحریریه و چاپ: مرکز زبان / تلفکس: ۲۱-۸۸۰۹۴۹۲۳ .

تلفن: ۹۸۲۱-۸۸۰۹۴۰۰۱+ (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 عليه‌السلام

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 و لا 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 وعالَمياً.

و«الدراسات البينية» احتلت في العالم المعاصر مكانة بارزة في الجامعات والأوساط العلمية، فمسار العلم يتقدم بحيث لم‌يعد 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 لم‌يتم 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 وآدابها، وكذلك في الدراسات

الإسلامية بما في ذلك مجال دراسات القرآن والحديث والفقه 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 لاتوجد مجلة لها نفس العنوان باللغة الفارسية ولا توجد مجلة في هذا المجال تصدر باللغتين العربية والإنجليزية.

محاور الدراسات:

١ .دراسات اللغة والثقافة والاتصال في القرآن والحديث

٢ .الدراسات الإدارية في القرآن والحديث

٣ .دراسات العلوم الاقتصادية في القرآن والحديث

۴ .دراسات في العلوم التربوية وعلم النفس في القرآن والحديث

۵ .دراسات العلوم السياسية في القرآن والحديث

۶ .دراسات القانون في القرآن والحديث

مواصفات المجلة:

۳-۱ .الإشراف: جامعة الإمام الصادقعليه‌السلام

۳-۲ .إدارة الشؤون العلمية والتحريرية: مركز تعليم اللغات بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

۳-۳ .إدارة الشؤون الفنية والمساندة: دائرة البحوث والتكنولوجيا بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

بيان أخلاقيات المجلات الأكاديمية بجامعة الإمام الصادق عليه السلام

مقدمة

فيما يتعلق بنهج ISU لإنتاج ونشر وتحديث العلوم الإسلامية والإنسانية، وتقديم إجابات للمطالب الناشئة حديثا للثورة والحكومة الإسلامية، وكذلك الامتثال للمبادئ التوجيهية الوطنية والدولية لأخلاقيات البحث، كالتي 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 مذكورة بإيجاز أدناه:

مسؤوليات المؤلفين

يجب أن تكون البحوث المقدمة غير منشورة مسبقا - محليا ودوليا - حتى تتم الموافقة على نشرها في مجلاتISU ؛ 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 وبتحليلها. 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 المموّلة 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 مسبقا.

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 كبحث 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 محليا أو دوليا 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 لاتتوافق 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 المجلات 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 البينية 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 فى مجلة «الدراسات البينية في القرآن والحديث»

مجلة الدراسات البينية 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 فى الدراسات متعددة التخصصات حول القرآن والحديث. فتسر أسرة المجلة هذه دعوتكم للإسهام بنشر البحوث و الدراسات المبتكرة التى 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 مكتوبًا باللغة العربية الفصحى. في حالة إرسال المقالات باللغة الفارسية ستكون تكاليف الترجمة على حساب الباحث.

يجب ألّا يكون البحث منشورًا فى مجلة أخرى، و ألّا يكون إرساله إلى المجلة متزامنا مع إرساله إلى مجلات أخرى محلية أو أجنبية.

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

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

تحتفظ مجلةالدراسات البينة في القرآن والحديث لنفسها حقّ رفض المقالات أو قبولها، أو تصحيحها.

للإحالة إلى الآيات القرآنيّة يُذكر اسم السورة القرآنية متبوعًا بنقطتين، ثمّ يأتي رقم الآية الكريمة. نحو: (البقرة: ٦٤) ويجب كتابة الآيات الكريمة بين علامة ﴿۶۴﴾.

تُرسل البحوث عبر الموقع الإلكترونىّ للمجلة حصرًاعلى أن تتمتع بالمواصفات التالية: ملف Word قياس الصفحاتA ۴، القلمTraditionalArabic ، قياس ١٤ للنص وقياس ١٢ للهوامش السفلية، الهوامش ٣ سم من كل طرف وتُدرج الأشكال والجداول والصور فى موقعها ضمن النّص.

ب) قواعد النشر بالمجلة

الالتزام بالمنهج العلمي المعتبر في إعداد المقالات العلمية، تأصيلًا ومنهجًا وصياغة وتوثيقًا وعزوًا.

مواصفات المقال موضوعيًّا وشكليًّا:

أ) المقدمة وتحوي ما يلى: بيان المسألة والأسئلة والفرضيات وأهمية المقال وأهدافه وسابقيته ومنهجية البحث.

ب) مراعاة أن تكون المباحث ذات عناوين واضحة، ومتناسقة حجمًا، ومتسلسلة فى المنهجية العلمية.

ج) الخاتمة تشمل ما يلى: 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 ملخّصًا يتراوح بين ٢٠٠ و ٢٥٠ كلمة باللغتين الاثنتين العربية والإنكليزية، وكذلك الكلمات الرئيسة (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 Roman١٢

ينبغي أن تكون أحجام (قياسات) الريشة وفقا لما يلى:

*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 فى النصّ تكتب بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.

*العناوين الفرعية فى 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 التالى: (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 كلمتا «النتيجة» و«المصادر» بريشة قياسها ١٤ أسود عريض.

*تكتب المصادر بريشة قياسها ١١ رقيق وفقًا للإشارة المرجعية التالية: لقب المؤلف، اسمه؛ (سنة النشر)، عنوان الكتابBold ، 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 التالى: ١. الكتب (الكتب العربية ثم الفارسية ثم الإنكليزية. ٢. الرسائل الجامعية. ٣. المجلات ٤. المواقع الإلكترونية.

*نظام الإحالة إلى المجلات والدوريات فى قسم المصادر والمآخذ:

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

*نظام الإحالة إلى المواقع الإلكترونية فى قسم المصادر والمآخذ:

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

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

د) إرشادات أساسية للباحثين والمؤلفين

يجب حذف الفراغ بين علامات الترقيم والكلمة السابقة. مثلًا إذا وضعنا النقطة آخر الجملة يجب التصاق النقطة بالكلمة السابقة. أما إذا فتحنا قوسًا 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 التى تليها. مثال: قدم زيد وعلى وحضرا معًا.

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

ثمة طريقتان لوضع النقطة فى 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 يوضَع فى آخر البحث وفق الترتيب الهجائي لأسماء المؤلفين والباحثين. مثلًا إذا كان المصدر أو المرجع كتابًا، يذكر على النحو التالي فى 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) يتمّ الاتصال بالمجلة عبر العناوين التالية

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

الدراسات البينية في القرآن و الحديث (ISQH)
المجلد ٣، العدد ٢ (المسلسل ١٠)، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧

الفهرست:

- **ضابطيّة فهم القرآن الكريم وتفسيره..... ١٣٣**
  علي فتحي

- **أصالة الحرب أو السلام في العلاقات الثقافية المتبادلة للدين الإسلامي مع نظرة على السيرة النبوية في المدينة..... ١٥٥**
  ميثم صداقت‌زاده* و رامين ازدري

- **العنف الأسري وآثاره النفسية على المرأة من المنظور الإسلامي..... ١٩١**
  سيدمحمدهاشم بورمولا*؛ محمدجواد سلمانبور و مياده إبراهيم حبش

- **حجية المذهب الفقهي للشهيد محمد باقر الصدر وفق مباني الاستقراء..... ٢١٥**
  بدرام كاوياني

- **دراسة تحليلة سردية للمواقف القصصية في سورة يوسف عليه السلام ودورها في دفع الحبكة العامة للقصة..... ٢٣١**
  إبراهيم بازركاني

- **تحليل نقدي لفرضية «تلازم المعنى وترتيب النزول» عند آنجليكا نويفرت في السور المكية من القرآن الكريم..... ٢٥٩**
  سيدحسين علوي؛ محمد أمين شهبازي* و محمدمهدي عابديني

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 133-154

Regulation of Understanding and Interpretation of the Qur'an

Ali Fathi*

* Associate Professor, Department of Qur'ānic Research, Institute of Hawza and University (RIHU), Qom, Iran.
Email: afathi@rihu.ac.ir orcid.org/0000-0003-3843-2493

Abstract

One of the essential foundations of Qur'anic exegesis is its systematic and rule-based nature. While this principle was self-evident for classical Muslim scholars, the rise of modern subjective and eclectic interpretive approaches has challenged its validity, making a renewed theoretical clarification necessary. This study adopts an analytical and descriptive method, grounded in rational argumentation and textual (naqli) evidence, to examine the systematic framework of understanding the Qur'an. Given that the Qur'an's purpose is to guide all humanity, its linguistic structure and communicative style conform to rational norms shared by all speakers. An analysis of the communicative process shows that both the transmission and comprehension of meaning operate according to definable linguistic and cognitive rules. The meanings of Qur'anic verses are therefore determinate and accessible through disciplined interpretive principles Evidence from Qur'anic verses—such as 3:7—related hadiths on interpretation, and the long-standing scholarly tradition of tafsīr collectively affirm the rule-governed and objective nature of Qur'anic understanding. Consequently, only interpretations developed within this linguistic, rational, and evidential framework can be considered valid expressions of divine intent. Understanding of the Qur'an, Exegesis (Tafsir), Systematic Understanding of the Qur'an, Connection of the text to its author, Determinacy of the text's meaning.

***Keywords*:** Understanding of the Qur'an; Exegesis (Tafsir); Systematic Understanding of the Qur'an; Connection of the text to its author; Determinacy of the text's meaning.

Received: July 20, 2025 Revised: August 10, 2025 Accepted: September 27, 2025
Article type: Research Article
Publisher: Imam Sadiq University
10.30497/ISQH.2025.248369.1053
© The Author(s).
How to cite: Fathi, A. (2025). Regulation of Understanding and Interpretation of the Qur'an. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 133-154. doi: 10.30497/isqh.2025.248369.1053

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.١٣٣-١٥٤

ضابطيّة فهم القرآن الكريم وتفسيره

علي فتحي*

* أستاذ مشارك، قسم البحوث القرآنية، المعهد العالي للحوزة والجامعة، قم، إيران.

أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٣-٣٨٤٣-٢٤٩٣ afathi@rihu.ac.ir

الملخص

يعدّ مبدأ ضابطيّة فهم وتفسير القرآن الكريم أحد الأسس الجوهريّة في علم التفسير. ورغم أنّ هذا الأصل كان على الدوام مقبولاً به ومفرضاً لدى المفسّرين وعلماء المسلمين بوصفه مقدّمة مفروغا عنها، فإنّه في العصر الحديث، مع بروز تيارات ومدارس ذهنيّة النزعة وأحيانًا تلفيقيّة وتفكيكيّة في تفسير النصوص الدينيّة، واجه تحدّيات نظريّة متعدّدة، الأمر الذي ضاعف من ضرورة دراسته دراسةً علميّة منهجيّة. يسعى هذا البحث، اعتمادًا على المنهج التحليلي-الاستدلالي، وبالاستناد إلى الأدلّة العقليّة والنقليّة، إلى تبيين مبدأ الضابطيّة في فهم القرآن الكريم. وتظهر نتائج البحث أنّه لما كانت غاية نزول القرآن هداية عموم البشر إلى السعادة الحقيقيّة، فقد تشكّل بناؤه اللغويّ والبيانيّ على وفق الأسلوب والمنطق العقلائيَّين. كما يكشف تحليل عمليّة التفهيم والتفاهم أنّ نقل المعنى وتلقّيه يخضعان لقواعدَ محدّدة قابلة للقياس والتقويم. فضلًا عن ذلك، فإنّ معاني الآيات القرآنيّة ومقاصدها معان متعيّنة، ويمكن الوصول إليها على نحو منضبط، استنادًا إلى مبدأ العلاقة التامّة والكاملة بين النصّ ومُنشئه. وتشهد على ذلك شواهد من آيات القرآن الكريم كالآية السابعة من سورة آل عمران ومجموعةٌ من الروايات، مثل «روايات منهج الفهم»، و«روايات العرض»، و«الروايات الناهية عن التفسير بالرأي»، فضلًا عن سيرة المفسّرين المسلمين؛ وكلّها تدلّ بوضوح على أنّ فهم القرآن وتفسيره عمليّة قانونيّة منضبطة وقابلة للتقييم والاختبار.

المفردات الرئيسية

فهم القرآن، التفسير، ضابطيّة الفهم، ترابط النصّ بالمؤلِّف، تعيُّن معنى النصّ.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٠ تمّوز ٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ١٠ آب ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ٢٧ أيلول ٢٠٢٥

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

OPEN ACCESS

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: فتحي، علي . (٢٠٢٥). ضابطيّة فهم القرآن الكريم وتفسيره. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، ٣ (٢)، ١٣٣-١٥٤. doi: 10.30497/isqh.2025.248369.1053

المقدمة

القرآن الكريم، هذه الصحيفة النورانيّة، كان منذ لحظة نزوله على الدوام مشعلاً منيرًا لطريق السعادة، ومحييًا للقلوب والنفوس. وإنّ الإنسان المعاصر أحوج ما يكون اليوم إلى الهدايات القرآنيّة. إنّ فهم القرآن الكريم، والظفر بمعارفه، وما تدلّ عليه آياته دلالة لازمة، سواء في ظواهرها أو بواطنها، فضلًا عن الدور الهادي للقرآن، كلّ ذلك إنّما يتحقّق في ضوء الفهم الصحيح له، والفهم الصحيح بدوره مبتن على ضابطيّة تفسير القرآن وفهمه. ومن هنا، تبرز ضرورة تبيين ضابطيّة فهمه بوصفها أحد المباني الأساسيّة للتفسير.

إنّ فهم وتفسير أيّ نصّ، ولاسيّما النصوص الدينيّة ذات الوظيفة الإرشادية للناس، يخضع لضوابط خاصّة. أمّا التفسيرات الذوقيّة والحدسيّة القائمة على الجوانب النفسيّة بدل الأسس اللغويّة، ولا سيّما في تفسير النصوص الدينيّة، فهي غير مقبولة وفق الأصول اللغويّة والعقلائيّة. ومن ثمّ، فإنّ أيّ فهم أو قراءة للنصّ، وبالأخصّ النصّ الديني، لا بدّ أن تكون مستندة إلى القواعد اللغويّة والضوابط العقلائيّة؛ إذ إنّ التفسير الصحيح والمعتبر لأيّ نصّ لا يتحقّق إلّا من خلال مسار منضبط. صحيح أنّه يمكن تصوّر نصوص يكون الغرض منها مجرّد إظهار قابليّة التأويل غير المحدود، غير أنّه لا يمكن الادّعاء على نحو عامّ أنّ كلّ نصّ يحتمل كلّ معنى؛ إذ لا بدّ في جميع الأحوال من وجود معايير لضبط التفسير وتحديده (نيتشه وآخرون، ٢٠٠٠م: ٢٨٨–٢٩٢).

إنّ الوصول إلى معارف القرآن، وما تدلّ عليه آياته دلالةً لازمة، من ظواهرها وبواطنها، وتحقيق الهداية القرآنيّة، كلّ ذلك رهينٌ بالفهم الصحيح، وهذا الفهم الصحيح قائمٌ على ضابطيّة تفسير القرآن. ومن هنا، فإنّ تبيين ضابطيّة الفهم، بوصفها أحد مباني التفسير، يعدّ أمرًا ضروريًّا. والمقصود بضابطيّة الفهم هو أنّ ثمّة قواعد ومعايير يمكن من خلالها التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ، لا أنّ الفهم والتفسير معصومان من الخطأ. وإنّ منشأ هذه الأخطاء في الغالب يرجع إلى افتقار المفسّر أو القارئ إلى المعرفة الكافية بالأصول والقواعد، أو إلى العجز عن تطبيقها تطبيقًا صحيحا على النصّ.

صحيح أنّه لم يصرَّح، على نحو واضح، بمعارضة ضابطيّة الفهم، ولا سيّما فهم القرآن، وأنّ الطريقة المنطقيّة الشائعة في فهم النصوص، وخصوصًا النصوص الدينيّة، تبنى على أصل المنهجيّة؛ غير أنّ بعض الاتجاهات اللامنضبطة في الفكر المعاصر، وبعض الرؤى الجديدة في البنيويّة، والتفكيكيّة، والهرمنيوطيقا الفلسفيّة، والنقد الأدبي، يلزمها إنكار ضابطيّة فهم النصوص. ووفق هذه الاتجاهات، لا يعدّ المؤلّف ولا قصده عنصرًا محوريًّا في عمليّة الفهم، بل إنّ

النصّ ذاته أو المفسِّر هو الذي يؤدّي الدور الأساس في إنتاج المعنى. فبحسب غادامير، إنّ مهمّة فهم النصّ متعلّقة بمعنى النصّ نفسه، وينبغي النظر إلى معنى النصّ بمعزلٍ عن قصد المؤلّف ونيّته (Gadamer, 1994, p. 373).ويرى أنّ قصد المؤلّف لا يمكن أن يكون محدِّدًا عمليًّا لعمليّة الفهم؛ لأنّ الفهم عمليّة إنتاجيّة (واعظي، ٢٠٠٧م: ٢٩٦–٢٩٧). وليس إغفال قصد المؤلّف حكرًا على مدرسةٍ بعينها، بل تشترك مدارس واتجاهات متعدّدة في التأويل والنقد الأدبي، على الرغم من اختلافاتها، في رفض مركزيّة المؤلّف والنظر إلى النصّ بوصفه كيانًا مستقلًّا. بل إنّ بعض هذه الاتجاهات، إلى جانب طرد المؤلّف، يجعل المعنى تابعًا بالكامل لذهن المفسِّر وأفقه الدلالي. ومن نتائج هذه الرؤى أنّ النصّ قابل لأن يفهم ويفسَّر بوجوه متعدّدة، ولا يمكن وضع معيار واضح للتمييز بين التفسير المعتبر وغير المعتبر (واعظي، ١٩٩٨م: ٣٢). ومع ذلك، يمكن تصوّر نصوص يكون هدفها مجرّد إظهار قابليّة التأويل اللامحدود، لكن لا يمكن التعميم بالقول إنّ كلّ نصّ يحتمل أيّ معنى؛ إذ لا بدّ في جميع الأحوال من وجود معايير لضبط التفسير وتقييده (نيتشه وآخرون، ٢٠٠٠م: ٢٨٨–٢٩٢).

المقصود بلفظ «الفهم» هو تصوّر معنى ألفاظ المتكلّم وإدراكه (الجرجاني، ٢٠٠٣م: ١٧١). ويعرّف العلّامة الطباطبائي «الفهم» بأنّه عبارة عن استجابة الذهن الإنساني عند مواجهته للواقع الخارجي، بحيث تنطبع صورة الخارج في الذهن، أمّا «الفقه» فهو أن يقبل الذهن تلك الصورة الذهنيّة ويستقرّ عليها تصديقًا وإذعانًا (الطباطبائي، ١٩٩٧م: ٢٤٨/٢). وبوجه عامّ، فإنّ فهم النصّ أو الكلام هو نشاطٌ ذهنيّ يؤدّي إلى إدراك مراد الكاتب أو المتكلّم ومقصوده. وعلى هذا الأساس، لا يمكن التفريق تفريقًا جوهريًّا بين المعنى الاصطلاحي للفهم والتفسير، وإن كان بعض الباحثين قد ذكر فروقًا بين المصطلحين (انظر إلى: فتحي، ١٩٧٦م: ١٦).

وفي هذا البحث، يراد بالفهم معنى عامًّا متّسقًا مع التفسير، أي: الوصول إلى المعنى الظاهر والمراد الحقيقي للكلام. ومن ثمّ، يشمل الفهم الدلالة التصوّريّة (المفاد الاستعمالي) والدلالة التصديقيّة (المراد الجدّي الحقيقي). وقد يقال إنّ بيان المفاد الاستعمالي ليس تفسيرًا أصلًا؛ لأنّ الدلالة التصوّريّة ليست دلالةً بالمعنى الدقيق. غير أنّ هذا القول غير تامّ؛ لأنّ من الأصول المسلّمة في التفسير أنّ المتكلّم يقصد مفاد استعمال كلامه ما لم تقم قرينة على خلافه، ومن هنا فإنّ الكشف عن المفاد الاستعمالي يعدّ مرحلةً من مراحل التفسير، بل قد يكون هوالتفسير نفسه في بعض الأحيان. وعلى هذا الأساس، عرّف التفسير في كلمات الباحثين في علوم القرآن بأنّه فهم المعنى (الزركشي، ١٩٩٠م: ١٠٤/١؛ رشيد رضا، ب. ت: ١٧/١).

إنّ فهم وتفسير أيّ نصّ، ولا سيّما النصوص الدينيّة، يخضع لضوابط خاصّة. فالتفاسير الذوقيّة والحدسيّة للنصوص، ولا سيّما النصوص الدينيّة، التي تبنى على الجوانب النفسيّة بدل الجوانب اللغويّة، غير مقبولة وفق الأصول اللغويّة والعقلائيّة. ومن ثمّ، فإنّ أيّ فهم أوقراءة للنصّ، وبالأخصّ النصّ الديني، لا بدّ أن تكون مستندة إلى القواعد اللغويّة والضوابط العقلائيّة؛ لأنّ التفسير الصحيح والمعتبر لأيّ نصّ لا يتحقّق إلّا عبر مسار منضبط. وبناءً على ذلك، تبرز الحاجة إلى تبيين الأدلّة والشواهد الدالّة على ضابطيّة فهم النصوص، ولا سيّما فهم القرآن الكريم، في حدود هذا البحث.

الإطار النظري للبحث

تمت كتابة مؤلَّفات كثيرة حول أصول وضوابط تفسير القرآن الكريم حتى اليوم، ولا سيّما في العقود الأخيرة. وفي ثنايا هذه المؤلَّفات، جرى - إلى حدٍّ ما - بحث بعض مباني التفسير وتحليلها، غير أنّه لم يعثر، فيما يتعلّق بضابطيّة فهم القرآن وتفسيره، ولا سيّما بقصد الإجابة عن الشبهات المعاصرة في مجال الهرمنيوطيقا الدينيّة وفهم النصوص المقدّسة، على عمل مستقلٍّ جامع يتناول هذه المسألة بصورة منهجيّة شاملة. إذ إنّ المباحث المرتبطة بمباني ومعايير فهم القرآن الكريم غالبا ما طُرحت في هذه الآثار على نحو متفرّق وغير منظَّم.

ومن أبرز المؤلَّفات في هذا المجال :*أصول التفسير وقواعده* لخالد عبد الرحمن العك (١٩٨٦م)، و*مدخل التفسير* لمحمد فاضل اللنكراني (٢٠١٧م)، و*مباني ومناهج تفسير القرآن* لعباس علي عميد زنجاني (١٩٩٤م)، و*منهجيّة تفسير القرآن* لعلي أكبر بابائي وآخرين (٢٠٠٠م)، و*تحليل لغة القرآن ومنهجيّة فهمه* لمحمد باقر سعيدي روشن (٢٠٠٤م)، و*منطق فهم القرآن* لمحمود رجبي (٢٠٠٦م)، و*معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني* لعبد القادر محمد الحسين (٢٠٠٨م)، و*منطق فهم الدين* لأحمد واعظي (رشاد) (٢٠١٠م)، و*معياريّة تفسير القرآن: المقاربات والتحدّيات* لعلي فتحي (٢٠١٠م). كما كُتبت مقالاتٌ من قبيل: «الفهم المنطقي للقرآن الكريم» لصالح الشمّاع (١٩٦١م)، و«منطق فهم القرآن» لمحمد تقي مصباح يزدي (٢٠٠٠م). ويُضاف إلى ذلك عددٌ من الرسائل الجامعيّة، مثل :*معايير صحّة التفسير* لمريم حاجي عبد الباقي (جامعة طهران، ٢٠٠٣م)، و*سنن ومعايير فهم القرآن* لسيد مصطفى أحمدزاده (جامعة أصول الدين .قم، ٢٠٠٧م).

وفي تقاليد الدراسات الهرمنيوطيقيّة الغربيّة، ظهرت كذلك مؤلَّفاتٌ حول أصول وضوابط التفسير، من أبرزها كتاب *Validity in Interpretation* (الاعتبار في التفسير) لدونالد إريك هرش (E. D. Hirsch)، حيث أكّد فيه على مبدأ «اعتبار التفسير» وانتقد المقاربات الذهنيّة والنسبويّة في

فهم النصوص، سواء الدينيّة منها أم غير الدينيّة. ومع ذلك، فإنّ معظم هذه الأعمال - على اختلاف مشاربها - ركّزت أكثر على منطق التفسير ومناهجه وقواعده ومعاييره العامّة، دون أن تُعنى بضابطيّة فهم القرآن الكريم على نحو خاصّ، بل تناولت هذه المسألة عرضًا أوضِمنًا. ومن ثمّ يمكن القول إنّ القصور الأساس في هذه المؤلَّفات يتمثّل في غياب تحليلٍ دقيقٍ واستدلاليّ لمسألة ضابطيّة فهم القرآن.

ويبدو أنّ هذا الفراغ النظري يرجع إلى عاملين رئيسين: الأوّل، التسليم الضمنيّ والبداهة المفترضة لمبدأ ضابطيّة الفهم لدى المفسّرين المسلمين؛ والثاني، عدم وجود تحدّياتٍ وشبهاتٍ جادّة في العصور السابقة حول نسبيّة الفهم الديني. غير أنّ العصر الراهن، مع شيوع المقاربات الذهنيّة، والنزعات النسبيّة، والاتّجاهات ما بعد الحداثيّة في تفسير النصوص، يفرض إعادة قراءة هذا المبدأ وبيانه بيانًا علميًّا استدلاليًّا بصورةٍ أشدّ إلحاحًا.

وبما أنّ نصّ الوحي الإلهيّ يرتبط ارتباطًا تامًّا بمؤلِّفه، وأنّ المعاني القرآنيّة معانٍ متعيّنة، وأنّ الغاية من نزول القرآن هي هداية عموم البشر إلى طريق السعادة، فإنّ بنيته قد تشكّلت وفق المنهج العقلائيّ الذي يتّسم هو نفسه بالضابطيّة. كما يدلّ القرآن الكريم في مواضع متعدّدة على هذا المعنى، وتشير مفاد ومستلزمات طائفةٍ من الروايات .كـ«روايات منهج الفهم»، و«روايات العرض»، و«الروايات الناهية عن التفسير بالرأي». إلى أسلوبية فهم القرآن الكريم.

وعلى هذا الأساس، يمكن تلخيص أهمّ الأدلّة والشواهد الدالّة على ضابطيّة فهم القرآن الكريم وتفسيره فيما يأتي :

١. تكوين القرآن الكريم على أساس الأصول العقلائيّة

إنّ كلّ نصٍّ يفهم ويفسَّر في إطار نظامٍ دلاليٍّ عقلائيٍّ يفضي إلى إفادة المعنى، حيث يرى العقلاء أنّ التفسير القائم على مفاهيم الألفاظ وقواعد التراكيب، مع ملاحظة مجموع القرائن، كاشف عن مراد منشئ النصّ ومقصوده. وعلى هذا الأساس، توجد في تفسير أيّ نصٍّ أصولٌ مشتركة لا تختصّ بقومٍ أو لغةٍ أو نصٍّ بعينه؛ إذ إنّ هذه الأصول العامّة منبثقة من مبان عقلائيّة مشتركة، وتقوم عمليّتا التفهيم والتفاهم في جميع اللغات والأقوام على أساسها. ومن ثمّ، فإنّ فهم النصوص وتفسيرها يتمّ بالاستناد إلى القواعد اللغويّة المشتركة والضوابط الحاكمة على الدلالة وانتقال المعنى، وهي بدورها راجعة إلى أصول عامّة ومشتركة. وليس فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها، ومنها القرآن الكريم بوصفه نصًّا، استثناءً من هذه القاعدة.

فالقرآن الكريم، من جهةٍ، يدعو جميع الناس إلى معارفه السامية، ولم يميّز في رسائله وخطاباته واستدلالاته واحتجاجاته أمّةً بعينها أو فئةً خاصّة، ومن جهةٍ أخرى، يعرّف لغته بأنّها «عربيّةٌ مبينة» (النحل: ١٠٣؛ الشعراء: ١٩٥)، وبأنّها جاءت «بلسان قومه» (إبراهيم: ٤). وبناءً على ذلك، فإنّ النصّ السماوي قد نظّم وصيغ وفق تلك المباني نفسها. وهذه الطريقة العقلائيّة في التعامل مع النصوص الدينيّة لكونها لم تنكر ولم ترفض من قِبَل الله تعالى ولا من قِبَل الأئمّة المعصومين(ع)، تعدّ مورد إمضاء وإقرار من الشارع المقدّس.

إنّ فهم كلام أيّ متكلّم، ونقطة الانطلاق في عمليّة التفاهم معه، يتوقّفان على معرفة لغته والقواعد الحاكمة عليها، بوصفها الجسر الرابط ووسيلةَ انتقال المعاني. وهذه القواعد مقبولةٌ في عرف العقلاء، وحاضرة في سيرتهم العمليّة في التفاهم، وتخضع لها عمليّات التفهيم والتفاهم اللغويّ في المجتمع. وللعنصر الاصطلاحيّ (الاعتباري) دور بارز في مجال التفهيم والتفاهم اللغويّ. ومن ثمّ، فإنّ فهم النصّ وفنّ التفسير .وهما مقولتان لغويّتان .يرتكزان، من جهةٍ، على معرفة الاصطلاحات والمواضع الخاصّة بتلك اللغة، ومن جهةٍ أخرى، على الإحاطة بالأصول العقلائيّة الكليّة والعامّة الحاكمة على التواصل اللغويّ (واعظي، ٢٠٠٠م: ٢٧).

كما أنّ بلوغ المراتب العليا من المعاني، والبطون الطوليّة للقرآن الكريم، له ضوابطه الخاصّة، وجميع الضوابط اللازمة في فهم القرآن - مثل أصول اللغة العربيّة بالمعنى الأعمّ، والسياق، وسائر القرائن - ترجع في مجموعها إلى الأصول العقلائيّة (مصباح يزدي، ٢٠٠٠م: ٢٨). وما يُفهَم من القرآن الكريم في ضوء هذه الأصول يعدّ معتبرًا وكاشفًا عن مراد الله تعالى. ومن هنا، فإنّ منهج عامّة المفسّرين في الوصول إلى مراد الله من الآيات القرآنيّة قد قام على الأصول اللغويّة العامّة، وهي بأسرها متفرّعة عن الأصول العقلائيّة في تفسير النصوص.

٢. العمليّة المنضبطة لانتقال المعنى وتلقّيه

لمّا كانت المعارف والمفاهيم القرآنيّة قد تجسّدت عينيًّا في قالب الألفاظ، فمن الطبيعيّ أن تخضع للنظام الحاكم على الألفاظ. ويُظهر هذا النظامُ أنّ عمليّةَ انتقال المعنى وتلقّيه عبر الألفاظ، وفي إطار التفهيم والتفاهم، تقوم على مسارٍ عقلائيٍّ محدّد؛ إذ يستحضر الإنسان أوّلًا المعنى في ذهنه، ثمّ يختار للتعبير عنه الألفاظ المناسبة، وبذلك ينقل قصده وفكرته إلى المخاطَب. فإذا أحسن المتكلّم أو الكاتب اختيار الألفاظ الملائمة لمعانيه المقصودة، فقد أدّى ما عليه من جهته أداءً صحيحًا، وإذا كان السامع أو القارئ على درايةٍ بالألفاظ وخصائصها وبأسلوب المتكلّم، أمكنه

الوصول إلى مراده، فتكتمل بذلك عمليّة الانتقال (هاشمي شاهرودي، ١٩٨٥م: ج١، ص١٣١؛ هادوي، ١٩٩٨م: ص٩٦).

وعليه، فإنّ التفهيم والتفاهم بين المتخاطبين بلغة واحدة يتمّ وفق مسار عقلائيّ؛ لأنّ المتكلّم أو الكاتب يسعى إلى إيصال المعنى الذي يريده إلى المخاطَب أو القارئ بواسطة الألفاظ المناسبة، وحينئذ لا يحقّ للمخاطب أن يفسّر الكلام على نحو اعتباطيٍّ وفق ما يشتهي؛ إذ إنّ فلسفة اللغة ووظيفتها في المجتمعات البشريّة هي نقل المعاني المقصودة بين الأفراد. نعم، للإنسان أن يفكّر في خلوته بما يشاء، غير أنّه لا يجوز له تفسير مقاصد الآخرين على وفق هواه وخارج أطر اللغة. ومن هنا، ذكرت شروطٌ لاستعمال الألفاظ، مفادها أنّ المتكلّم أو الكاتب لا يستطيع أن يستخدم أيّ لفظ في أيّ معنى من غير معيار؛ لأنّ إطلاق العنان للكلام يؤدّي إلى فوضى تواصليّة وعبثيّةٍ دلاليّة (محمد الحسين، ٢٠٠٨م: ص١١١).

وفي تفسير النصّ، يكون الهدف الأساس هو الوصول إلى مراد منشئه، ولتحقيق هذا الهدف لا بدّ أوّلًا من تحصيل المعنى أو المدلول التصوّري، أي معنى اللفظ بحسب العلقة الوضعيّة واللغويّة، ليُتوصّل بعد ذلك إلى المدلول التصديقي للنصّ، وهو مراد المتكلّم. ولا سبيل إلى إدراك المعنى المقصود إلّا عبر تشخيص المدلول التصوّري. ومن ثَمّ، يقتضي الوصولُ إلى مراد المؤلِّف في أيّ نصٍّ اجتياز مرحلتين :أ. مرحلة الظهور اللفظيّ، وهي القائمة على العلقة الوضعيّة؛ ب. مرحلة الظهور الحاليّ، أي إنّ ظاهر حال المتكلّم يقتضي انطباق المدلول التصديقي على المدلول التصوّري. وبناءً على هذه القاعدة، تقوم حجيّة الظهور على الدلالة التصديقيّة، وتكون الدلالة التصوّريّة طريقًا لكشفها. ويُعبَّر عن هذا الانطباق بين المدلولين بالانطباق بين مقامي الثبوت والإثبات (الصدر، ٢٠٠٠م: ج١، ص٢٠٩). فمقامُ الإثبات هو مقامُ الكشف، ويكون كلام المتكلّم كاشفًا عن قصده، ومن ثمّ فإنّ البحث في ظهور الكلام لكشف المراد يتعلّق بمقام الإثبات. أمّا مقام الثبوت فهو مقام الواقع ونفس الأمر، أي الإرادة والقصد الثابتان في نفس المتكلّم.

وعليه، فإنّ «الوضع»، بوصفه الأساس الذي تقوم عليه معاني الألفاظ في المدلول التصوّري، أمر منضبط؛ لأنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى تتحدّد في عمليّة الوضع. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ معاني الألفاظ تابعةٌ لوضع الواضع وعرف العقلاء، ولا يستطيع المتكلّم أو الكاتب أن يتجاوز هذا الإطار من غير قرينةٍ، وإلّا أخفق في إيصال رسالته. فإذا أراد المؤلِّف أو المتكلّم أن يخرج عن هذا الإطار، وأن يقصد من اللفظ معنى غير موضوعه له، تعيّن عليه الاستعانة بقرينةٍ لفظيّة أو حاليّة أو عقليّة؛ وإلّا فإنّ المخاطَب، بناءً على أصل تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدّي، لن يدرك المعنى المقصود. والأمور التي يعتمدها العقلاء قرائنَ للكلام والمؤثّرةَ في دلالة الألفاظ هي أمور اعتباريّة خاضعة لبناء العقلاء

في المحاورات؛ إذ يعتمد المتكلّم عليها في بيان مراده، ويجعل الألفاظَ مقرونة بها دالّة على مقصوده، ويتعامل المخاطَب مع المعنى المفهوم من الكلام، مع ملاحظة تلك القرائن، بوصفه كاشفًا عن مراد المتكلّم. وتعدّ هذه الأمور، في بناء العقلاء، من قرائن الكلام.

وعلى هذا الأساس، فإنّ أهمّ طريق لمعرفة مراد المؤلِّف من النصّ هو الإحاطة بالدلالة الوضعيّة؛ لأنّ الوضعَ هو العاملُ الأهمّ في دلالة الألفاظ على المعاني المتعيّنة. ومنشأُ ظهور الكلام في معنى خاصّ ، قبل أيّ عاملٍ آخر، هو الدلالة الوضعيّة، كما أنّ الألفاظ والتراكيب في مقام التفاهم والحوار تؤدّي دورًا آليًّا ذا ماهيّةٍ اعتباريّةٍ اصطلاحيّة. ومن ثمّ، لا تصلح لنقل المقاصد إلّا إذا كان طرفا التخاطب على علمٍ، أوّلًا، بمعاني تلك الألفاظ، وثانيًا، بكيفيّة اعتبارها ودقائق مواضعاتها.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ انتقالَ المعنى من جهة المتكلّم أو الكاتب، وتلقّيه من جهة السامع أو القارئ، يتمّ وفق ضوابطَ غير مكتوبة ومحدَّدةٍ سلفًا، وهي «الوضع»، وبهذا تتحقّق عمليّتا التفهيم والتفاهم بين المتخاطبين بلغةٍ واحدة. وهكذا يجري مسار الضابطيّة الذي عليه بناء عقلاء العالم.

٣. ارتباط النصّ بمؤلِّفِه

إنّ الإيمان بمركزيّة وقصدية المؤلِّف في عمليّة التفسير يوفّر سندًا نظريًّا قويًّا لضابطيّة الفهم والتفسير؛ إذ بمقتضاه يكون الفهم الصحيح والحقيقيّ للنصّ هوالفهم المطابق للمعنى المتعيّن الذي قصده المؤلِّف. وتمتاز النصوص الدينيّة بخصوصيّةٍ تجعل الالتفاتَ إلى قصد المتكلّم ومراده أمرًا بالغ الضرورة، وبذلك تفترق جوهريًّا عن سائر النصوص؛ لأنّنا في النصوص الدينيّة نسعى دائمًا إلى إدراك مقصود الشارع. وروح التديّن هي الاستجابة العمليّة والنظريّة لنداء الله تعالى؛ ومن ثمّ فإنّ المقاربة الإيمانيّة والعلميّة للنصوص الدينيّة تتّجه أساسًا إلى فهم مراد الله، ومع وجود هذا الغرض لا يصحّ إغفال الصلة بين النصّ ومؤلِّفه، ولا التعامل مع النصّ الدينيّ بوصفه شعرًا أونثرًا عاديًّا يترك للتأويل الحرّ.

فإذا قبلت مركزيّة قصد المؤلِّف ومراده في التفسير، لم يعد النص متّسمًا بذلك الانفتاح المطلق الذي يسمح باحتواء كلّ معنٍ ممكن؛ إذ إنّ خصائصَ المؤلِّف الشخصيّة، وميوله، ورؤاه، وشخصيّته، ونمط وجوده، تجعل بطبيعتها بعض الفهوم والمعاني غير محتملةٍ أو غيرَ مقصودةٍ أو مردودة. أمّا إذا أُقصي المؤلِّف عن المشهد، فلن يبقى، منطقيًّا، طريقٌ لتقييد المعاني الممكنة بالمعاني المحتملة، ويغدو النصّ قابلًا للفهم والتفسير بوجوهٍ شتّى (واعظي، ١٩٩٨م: ص٣٢).

٤. الدليل العقلي

لمّا كانت فلسفة نزولِ القرآن الكريم، والغاية من إنزاله، هي هداية نوع الإنسان إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة، فإنّ قيامَه بوظيفته الإرشادية مشروطٌ، إلى جانب قابليّته للفهم، بكون فهمه منضبطًا وقائمًا على منهجٍ محدّد؛ وإلّا لزم نقض الغرض من بعثة الرسل وإنزال الكتب السماويّة .فالهدف من نزول القرآن، بوصفه آخر كتاب إلهيٍّ منزَّل، هو جبر قصورِ العقل الإنسانيّ عن إدراك طريق السعادة إدراكًا تامًّا، واستكمال البُعد المعرفيّ للإنسان، وهدايته إلى السبيل النجاة. ولا يتحقّق هذا الهدف بمجرّد كون القرآن مفهومًا في ذاته، بل إنّما يتحقّق في ضوء ضابطيّة فهم قضاياه ومعانيه. وعليه، فإذا كان فهم القرآن خاضعًا للأذواق الشخصيّة وخاليًا من أيّ ضابطٍ أو معيارٍ معيَّن، فإنّ هذا الهدف لن يتحقّق بحال، بل يستلزم ذلك نقضَ الغرض ولغويّة نزول القرآن؛ في حين أنّ جميع الموحّدين ينزّهون ساحة الحقّ تعالى عن كلّ فعلٍ عبثيٍّ أو لغو. ومن ثمّ، فإنّ ضابطيّة فهم القرآن تعدّ شرطًا لازمًا لتحقّق غاية الهداية (مصباح يزدي، ٢٠٠٠م: ص٢٨). وبعبارةٍ أخرى، إنّ القرآن الكريم قد أُنزل لهداية البشر، ولا تتحقّق هذه الهداية إلّا إذا كان فهمه قائمًا على الضوابط اللسانية والمنهجيّة.

٥. الشواهد القرآنية

إنّ القرآن الكريم نزل «بلسانٍ عربيٍّ مبين» (الشعراء: ١٩٥)، واللغة العربيّة كسائر اللغات تخضع لأصولٍ وقواعد معيّنة. كما أنّ القرآن، بنصّه الصريح، يقسّم آياته إلى محكماتٍ ومتشابهات (آل عمران: ٧). وقد وُصفت الآيات المحكمات بأنّها «أمّ الكتاب»، باعتبارها المرجع والمفسِّر لسائر الآيات، ولاسيّما المتشابهات منها. والطريق الأساس، والمنهج القويم، لفهم مجموع القرآن هو إرجاع المتشابهات إلى المحكمات؛ إذ إنّ هذا هو السبيلُ الآمن من الانحراف في الفهم (مطهري، ٢٠١٠م: ج٤، ص٨٩٩). وإنّ تقديمَ القرآن الكريم لمثل هذا المنهج والآليّة في الفهم يعدّ شاهدًا بيّنًا على ضابطيّة فهم وتفسير القرآن الكريم.

٦. الشواهد الروائيّة

معظم الأحاديث التي تشير إلى قابلية فهم القرآن ولغة الناس العرفية والاجتماعية تدل، بطريقة أو بأخرى، على انضباط فهم القرآن الكريم أيضًا. فقد قدم المعلمون الصادقون للقرآن المعايير الأساسية لفهمه، والتي كلها تشير إلى انضباط الفهم والتفسير، مثل أحاديث أسلوب فهم القرآن وأحاديث التوصية بمعرفة علوم القرآن، حيث وذم الجهل بخصائص القرآن وعلومه. وهذا يعني أن فهم القرآن منضبط ويتوقف على الوعي بخصائصه.

من بين هذه الأحاديث، بعض الفئات تدل بوضوح أكبر على انضباط فهم القرآن وتفسيره: أحاديث النهي عن التفسير بالرأي، أحاديث «العرض»، وأحاديث «ضرب القرآن».

أ. أحاديث النهي عن التفسير بالرأي: وردت في مصادر الفريقين، ووصفها بعض العلماء بالتواتر (الخوئي، ١٩٩٠م، ص٢٦٧). ومن ذلك ما روي عن رسول الله (ص):**قال الله عزوجل: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي** (الحر العاملي، ١٩٨٨م، ج١٨، ص١٣٧).إضافة ضمير «ه» إلى كلمة «رأي» تعني التخصص والاستقلالية؛ أي أن المفسر يعمل على تفسير القرآن بشكل مستقل استنادًا إلى فهمه للكلام العربي ومقارنته بكلام البشر (الطباطبائي، ١٩٧٠م، ج٣، ص٧٦).

من هذه الأحاديث، يتضح أن التفسير بالرأي، إذا لم يكن وفق مراد الله تعالى، مذموم. والرأي في باب القرآن نوعان:

١. مطابق لقواعد اللغة العربية وموافق للكتاب والسنة مع مراعاة ضوابط التفسير الأخرى.
٢. غير متوافق مع القواعد، دون مراعاة الضوابط، وهذا النوع مذموم (الذهبي، ١٩٧٦م، ج١، ص١٧٥).

ب. أحاديث «ضرب القرآن بعضه ببعض» قد نهي فيها عن مزج الآيات بلا ضابط، بل وصف فعله بالكفر. وهذه الأحكام تأتي مقابلة لمبدأ تفسير القرآن بالقرآن المقبول والمنضبط. قال الإمام الصادق(ع):

«ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر»(الكليني، ١٩٩٠م، ج٢، ص٦٣٢). معاني الضرب في اللغة تشمل: المزج والخلط والفوضى (الفراهيدي، ١٩٨٩م، ج٧، ص٣٢؛ الطريحي، ١٩٨٥م، ج٢، ص١٠٦). وبالتالي، هذه الأحاديث تدل على وجوب الالتزام بضوابط فهم القرآن وعدم الخروج عنها.

ج. أحاديث العرض: تدل على أن فهم القرآن وضابطه يجب أن يكون واضحًا، وإلا يصبح معيار التمييز بين الصالح والطالح في الروايات باطلاً.

د. التعامل المنضبط مع القرآن: تاريخ العلماء المسلمين، خاصة المفسرين، في كتابة قواعد وأصول التفسير دليل على انضباط الفهم، حيث ألّفوا مئات الكتب منذ نزول القرآن إلى اليوم. بشكل عام، يمكن تقسيم معارف القرآن إلى عدة أصناف كما يلي:

أ. المعرفة الظاهرة: الجزء الأكبر من معارف القرآن يستمد من ظاهر الآيات، أي أن ظاهر الآية يتوافق مع معانيها. وفهم هذه المعارف والتعليمات القرآنية متاح لجميع الأفراد الذين لديهم دراية بلغة القرآن.

ب. المعرفة المتوسطة التعقيد: المعارف التي تكون أصعب قليلاً، والتي يمكن الوصول إلى فهمها من خلال الجهد التفسيري والاجتهاد في التأمل في القرآن وربط الآيات ببعضها.

ت. المعرفة الخاصة بالراسخين في العلم: المعارف التي فهمها محصور في الراسخين في العلم، أي النبي(ص) وأهل بيته الكرام (ع)، والتي تتطلب مرتبة علمية عالية لا يمكن للناس العاديين الوصول إليها إلا بجهد منهجي محدود.

ولا شك أن فهم جميع هذه الأصناف يتم وفق ضوابط محددة ومنهجية واضحة.

كمثال على التفاسير والقرائات غير المنضبطة للقرآن الكريم، نذكر ما يلي:

أ) تفسير «مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ» (سورة الكهف، ٦٠) على أنه مكان التقاء العالمين: عالم الروح وعالم الجسم؛ ففي التفسير المنسوب إلى ابن عربي جاء : باطن الآية: قال موسى القلب لذلك الشاب النفسي أثناء تعلقه بالجسد: «لن أفارقك في الحركة والسفر حتى نصل إلى مجمع البحرين أي مكان التقاء العالمين: عالم الروح وعالم الجسم» (ابن عربي، ٢٠٠١م، ج١، ص٤٠٧)، أو تفسيره على أنه مجمع بحر علم موسى وعلم الخضر عليهما السلام. وأيضًا يذكر الميبدى بعد عرض وجوه متعددة: «وقيل البحران من العلم وهما موسى والخضر» (الميبدي، ١٩٥٢م، ج٥، ص٧١٥). ويذكر فخر الرازي: إن مجمع البحرين كان مكان لقاء موسى عليه السلام مع الخضر، ولم تحدد الآية مكانًا معينًا، وقال البعض: بما أن موسى والخضر كانا بحر علم، فالمراد منهما عليهما السلام (فخر الرازي، ١٩٩٩م، ج٢١، ص٤٧١). وبحسب تعبير الشهيد الصدر، لا يوجد أي ارتباط لغوي أو سببي بين لفظي "عالم" و"بحر"، لذا يحتاج إلى قرينة مستمرة، كما لو قيل: «بحر في العلم» (هاشمي شاهرودي، ١٩٨٥م، ج١، ص١٨٩)، وفي الآية الكريمة لا توجد مثل هذه القرينة؛ وربما لهذا السبب كتب الزمخشري بعد ذكر تفسير الآية: إن تفسير «مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ» بهذه الطريقة من القرائات التفسيرية غير منضبطة (الزمخشري، ١٩٨٧م، ج٢، ص٧٣١؛ جودة، ٢٠٠٧م، ص٢٥).

ب) تفسير بعض المفردات الرمزية :تفسير «فِرْعَوْنَ» في الآية الرابعة من سورة القصص على أنه النفس الأمارة بالسوء؛ تفسير «أُمِّ مُوسى» في الآية السابعة من نفس السورة على أنها النفس السليمة (أو النفس اللوّامة)؛ تفسير «امرأة فرعون» في الآية السادسة على أنها النفس المطمئنة والعارفة؛ تفسير «أخته» على أنها القُوَى المفكرة (ابن عربي، ٢٠٠١م، ج٢، ص١١٤-١١٦). وتفاسير مشابهة مثل تفسير «زوج» في الآية: «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة» (البقرة، ٣٥) على النفس وتسمية المرأة حواء تبعًا للملازمة، وتفسير آدم على أنه القلب (المرجع نفسه، ج١، ص٢٨).

ومن الواضح وجود تمييز بين النهج الذوقي وغير المنضبط الصوفي والنهج الروحاني المنضبط بالقانون. والحق أن القرآن يحتوي على بطون متعددة وقابل للتأويل، ولكن السؤال المهم هو: هل التأويل نفسه له منهج وطريقة وإطار ومعايير، أم يمكن لأي شخص أن يعرض ما يخطر في قلبه من أفكار على أنه باطن القرآن وتفسيره؟

ج) التأويلات السياسية الخاطئة: في بعض التفسيرات السياسية والاجتماعية مثل تفسيرات مجموعة فرقان، يوجد العديد من الأمثلة على هذه القراءات والتطبيقات غير المنضبطة. ففي كتاب *أصول التفكير القرآني*، تم تفسير الإيمان بالغيب في الآية الثانية من سورة البقرة على أنه إيمان بالغيب الثوري، وبالنسبة للعلاقة بين «الغيب» و«الصلاة»، جاء أن: «جميع المبادئ النظرية لحزب التوحيد في مرحلة الغيب الثوري اجتمعت في كلمة «صلاة» (قاسمي، ١٩٧٧م، ص٨٥).

ونفس المرجع عرف الوحي بأنه: معرفة الظاهرة بالنسبة لمسار نموها وفق قدرتها الوجودية ودائرة تطورها، أو كما قال الإمام، الانفجار الداخلي وألم السعي للتكامل (المرجع نفسه، ص٩٠)

ومن أمثلة أخرى لتفسير مجموعة فرقان: تفسير «الساعة» على أنها ساعة قيام وثورة في الآية: «يسألونك عن الساعة أيان مرساها» (الأعراف، ١٨٧)، وتفسير «اليوم الآخر» على أنه يوم نصر الناس في الآية: «من آمن بالله واليوم الآخر» (مصباح يزدي، ٢٠٠٣م، ص٨٣-٨٤).

د) التأويلات العلمية الخاطئة: توجد كثير من هذه التأويلات العلمية الخاطئة للقرآن، والتي تتطلب بحثًا مستقلًا ودقيقًا، وهنا نذكر أمثلة محدودة: تفسير «الملائكة» في الآية: «جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة» (فاطر، ١) على أنها الميكروبات، بحجة أن الملائكة مأخوذة من مادة «مألكة» بمعنى رسول، تمامًا كما أن الرياح والرعد والبرق رسل إلهيين، لذلك الميكروبات أيضًا رسل الله! وثبت أن بعض الميكروبات مثل كوليرا لها أجنحة، لهذا فسّروا الآية على هذا الأساس (أبو حجر، ٢٠٠١م، ص٤٣٧؛ توفيق صدقي، ١٩١٦م، ص٣٥٣-٣٦٣). ومن الواضح أن «الملائكة» في الثقافة القرآنية تطلق فقط على الملائكة الغيبية، والله تعالى عاقب المشركين الذين نسبوا الأنوثة إلى الملائكة بشدة: «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثًا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون» (الزخرف، ١٨). وأيضًا لبعض الملائكة مهمات مثل قبض الأرواح وما شابهها (السجدة، ١١؛ الأنعام، ٦١؛ محمد، ٢٧) وهذه لا تتناسب مع تفسير الملائكة على أنها ميكروبات. تفسير «دابة» في الآية: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم» (النمل، ٨٢) على أنها أقمار صناعية أو سفن فضائية أو صواريخ أرض-جو (نوفل، ١٩٧٣م، ص٢١٢؛ أبو حجر، ٢٠٠١م، ص٤٢٦-٤٢٧)، وهذا لا يتوافق مع المعنى اللغوي لـ«دابة» أي مخلوق حي (الفيومي، ١٩٩٩م، ص١٠٠؛ هذا

المقصود، ١٩٩٣م، ج١، ص٣٦٩)، كما أن الآية تتعلق بآيات القيامة ولا تتوافق مع سياق الآيات السابقة (أبو حجر، المرجع نفسه). تفسير «غثاء» في الآية: «فجعله غثاء أحوى» (الأعلى، ٥) على الفحم، مع أنه في العربية يعني الزبد أو القش أو بقايا الطوفان (الفراهيدي، ١٩٨٩م، ج٤، ص٤٤٠؛ الزهري، ٢٠٠٠م، ج٨، ص١٥٩؛ راغب الأصفهاني، ١٩٨٥م، ص١٩٨).تفسير «زلزال» في الآية: «إذا زُلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها» (الزلزال، ١-٢) على استخراج النفط والغاز (الغماري، ١٩٧١م، ص٢٧؛ أبو حجر، المرجع نفسه، ص٤٣٣).تفسير «نفس» على البروتون و«زوج» على الإلكترون في الآية: «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها» (الأعراف، ١٨٩)، بمعنى خلق البشر من قطبين موجب وسالب (نوفل، ١٩٧٣م، ص١٥٦). تفسير آيات سورة المرسلات: «والمرسلات عرفًا * فالعاصفات عصفًا * والناشرات نشرًا * والفارقات فرقًا * والملقيات ذكرًا * عذرًا أو نذرًا * إنما توعدون لواقع» (المرسلات، ١-٧)، حيث فسّروا «المرسلات» و«العاصفات» على أنها قاذفات القنابل، و«الناشرات» و«الفارقات» على أنها منشورات وتحذيرات نفسية تُوزع لإرباك العدو(الغماري، ١٩٧١م، ص١٦).

يذكر السيوطي في *العجائب والغرائب* لمحمد بن حمزة الكرماني، مثل تفسير القصاص على أنه قصص في الآية: «ولكم في القصاص حياة» (البقرة، ١٧٩؛ السيوطي، ١٩٨٢م، ص١٩٦)، أو تفسير «إمام» بأم في الآية: «يوم ندعو كل أناس بإمامهم» (الإسراء، ٧١) على أساس أن الناس يُنادون بأمهاتهم، لا بآبائهم يوم القيامة (المرجع نفسه، ص١٨١).

المشكلة الأساسية لهذه القراءات أنها ليست قائمة على النقل الصحيح، ولا تتوافق مع أصول اللغة العربية ولا مع سياق الآيات والاستنتاج: القراءات الذوقية أو الاستحسانية للقرآن لا تستند إلا إلى تأويل الآيات وفق أهداف وأغراض القارئ، كما يقول الأستاذ مطهري: إن الباطنية والمتصوفة بادعاء الفهم الباطني كانوا يؤولون القرآن وفق مصالحهم، وينسبون إليه ما لم يكن له أساس في روح القرآن، ويجعلونه وسيلة لتحقيق أغراضهم (مطهري، ٢٠١٠م، ج٢٦، ص٣٨).

وفي النهاية، تفسير القرآن أو تأويله يخضع لمبادئ محددة توضح منهجية وقواعد التفسير والتأويل وأيّ تفسير أو قراءة للقرآن يمكن أن يعتبر مطابقًا لمعنى القرآن فقط إذا كان ضمن إطار مبادئ لغوية ودلالية عقلائية، وبناء على دلائل عقلية ونقلية معتبرة ولذلك، فإن التأويلات أو القراءات الباطنية التي لا تلتزم بهذا الإطار، حتى لو احتوت على بعض الحقائق، لا يمكن اعتبارها مستندة إلى كلام الله، ولا يجوز نسبها للقرآن بحجة الوصول إلى باطنه أو حقيقته.

٧. الخاتمة والنتيجة

١. إنّ فهم وتفسير القرآن الكريم عمليّة منهجيّة عقلائيّة، تقوم على منظومة من القواعد والأصولِ اللغويّة، والدلاليّة، والتواصليّة. ويتوقّف تحقّقُ هذه العمليّة من جهة على المعرفة الدقيقة ببنية اللغة العربيّة وعقودها التداوليّة، ومن جهة أُخرى على الإحاطة بالأصول العامّة الحاكمة على الحوار والتواصلِ في منطقِ العقلاء؛ إذ إنّ الله تعالى في بيان مقاصده خاطب البشر وفقَ الطريقة العقلائيّة نفسها.

٢. إنّ الفهم والتفسير فعل اختياريّ إراديّ، ويظهر تحليل عمليّة التفهيم والتفاهم أنّ انتقال المعنى انتقالًا صحيحًا بين المتكلّم والمخاطَب لا يتحقّق إلّا من خلال الاستعمال السليم للألفاظ من جانب المتكلّم، والإدراك الدقيق لها من جانب المتلقّي. ومن ثَمّ فإنّ فعل التفسير، بوصفه نشاطًا إراديًّا، خاضعٌ لضوابط محدّدة وقابلة للتقويم والقياس.

٣. إنّ الشواهد المتعدّدة المستفادة من القرآن الكريم، والروايات، وسيرة المفسّرين المسلمين، جميعها تؤكّد ضابطيّة فهم القرآن وتفسيره. وبناءً على ذلك، لا تكون أيّ قراءة أو تفسير معتبرةً ومنسوبةً إلى المرادِ الإلهيّ إلّا إذا جرت في إطار الأصول اللغويّة، والعقلائيّة، والنقليّة المعتبرة. أمّا القرائات والتأويلات الخارجة عن هذا الإطار، فمهما كانت صحيحة في ذاتها من حيث المحتوى المعرفيّ، فلا يصحّ إسنادها إلى كلام الوحي ولا عدّها تفسيرًا للقرآن الكريم.

المصادر

القرآن الكريم

ابن عربي، أبوعبد الله، محيي الدين محمد. (٢٠٠١). **تفسير ابن عربي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٥٦). **لسان العرب**. بيروت: دار الفكر.

أبو حجر، أحمد عمر. (٢٠٠١). **التفسير العلمي للقرآن في الميزان**. بيروت: دار المدار الإسلامي.

أحمدي، بابك. (١٩٩٣). **بنية وتأويل النص**. طهران: منشورات مركز.

الأصفهاني، محمد حسين. (١٩٩٥). **نهاية الدراية في شرح الكفاية**. ايران، قم: منشورات سيد الشهداء (ع).

أوسي، علي. (ب.ت). **«منهج العلامة الطباطبايي في التفسير»، معرفة العلامة الطباطبائي**. إيران، قم: منشورات أسوة.

بابايي، علي أكبر وآخرون. (٢٠٠٠). **منهجية تفسير القرآن**. إيران، قم: مركز الحوزه للبحوث ومنشورات سمت.

توفيق صدقي، محمد. (١٩١٦). «دروس سنن الأكوان». **مجلة المنار**، رقم ٣٧٢ و٣٧٣.

الجرجاني، أبوالحسن علي بن محمد. (٢٠٠٣). **التعريفات**. بيروت: دار الكتب العلمية.

جعفريان، رسول. (٢٠٠٤). **الحركات والمنظمات الدينية والسياسية في إيران**. طهران: مركز وثائق الثورة الإسلامية.

جوادي آملى، عبدالله. (١٩٩٩). **التفسير الموضوعي**. إيران، قم: منشورات إسراء.

..... (١٩٩٩). **تفسير تسنيم**. إيران، قم: منشورات إسراء.

جودة، محمد أبو اليزيد المهدي. (٢٠٠٧). **الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم**. القاهرة: دار الجودية.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. (١٩٨٨). **وسائل الشيعة**. قم: مؤسسة آل البيت.

حسني، سيد حميد رضا. (١٩٩٦). «تعيين معنى النص من منظور هرمنيوطيقيا وعلم الأصول». **پژوهش حوزه**، عدد ٣ و٤، ص٥٤–١٠٠.

خراساني، محمد كاظم. (١٩٩١). **كفاية الأصول**. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الخوئي، سيد أبوالقاسم. (١٩٩٠). **محاضرات في أصول الفقه** (تحقيق: محمد إسحاق فياض). قم: دار الهادي.

..... (٢٠٠٩). **مصباح الأصول** (تحقيق: محمد سرور واعظ الحسيني). إيران، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.

..... (ب.ت). **البيان**. إيران، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.

الذهبي، محمد حسين. (١٩٧٦). **التفسير والمفسرون**. بيروت: دار الكتب الحديثة.

راغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (١٩٨٥). **مقدمة جامع التفاسير**. الكويت: طباعة أحمد حسن فرحات.

رباني كلبايكاني، علي. (٢٠٠٤). **هرمنيوتيك ومنطق فهم دين**. إيران، قم: مركز إدارة.

رجبي، محمود. (٢٠٠٤). **منهج تفسير القرآن**. إيران، قم: مركز الحوزه والجامعة للبحوث.

رشيد رضا، محمد. (ب.ت). **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**. بيروت: دار المعرفة.

رشاد، محمد علي. (٢٠٠٠). «منطق فهم الدين». **قبسات**، رقم ١٨.

الزركشي، بدر الدين. (١٩٩٠). **البرهان في علوم القرآن**. بيروت: دار المعرفة.

الزمخشري، جار الله محمود. (١٩٨٧). **الكشاف عن غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي.

الصدر، محمد باقر. (٢٠٠٠). **دروس في علم الأصول**. إيران، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

..... (٢٠٠٥). **بحوث في علم الأصول**. تحقيق: السيد محمود الهاشمي. إيران، قم: مؤسسة دائرة المعارف الفقهية الإسلامية.

الصدوق، محمد بن علي. (١٩٨٤). **عيون أخبار الرضا(ع)**. إيران، قم: مكتبة طوس.

الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٩٩٧). **الميزان في تفسير القرآن**. إيران، قم: دفتر الإصدارات الإسلامية.

..... (٢٠٠٧). **القرآن في الإسلام**. إيران، قم: بوستان كتاب.

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٩٩٤). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الطبري، محمد بن جرير. (١٩٩١). **جامع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار المعرفة.

الطريحي، فخر الدين. (١٩٨٥). **مجمع البحرين**. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

عبده، محمد. (١٩٩١). **نهج البلاغة**. تحقيق وضبط: بيروت: دار الإسلامية.

العك، خالد عبد الرحمن. (١٩٨٦). **أصول التفسير وقواعده**. بيروت: دار النفائس.

الغروي النائيني، محمد حسين. (٢٠٠٠). **فوائد الأصول** (تحقيق: الشيخ محمد علي كاظمي). إيران، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

فاضل اللنكراني، محمد. (١٩٧٦). **مدخل التفسير**. إيران، طهران: مطبعة الحيدري.

فتحي، علي. (١٩٧٦). **معيارية تفسير القرآن؛ المناهج والتحديات**. إيران، قم: مركز الحوزه للبحوث ومنشورات سمت.

فخر الرازي، محمد بن عمر. (١٩٩٩). **مفاتيح الغيب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٩٨٩). **كتاب العين**. إيران، قم: منشورات هجرت.

قاسمي، داوود (المشهور بـ: أكبر كودرزي). (١٩٧٧). **أصول الفكر القرآني**. إيران، طهران: مجموعة فرقان.

كوزنزهوي، ديفيد. (١٩٩٢). **الحلقة النقدية** (ترجمة: مراد فرهادبور). طهران: منشورات جيل.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٩٩٠). **أصول الكافي** (تحقيق: شمس الدين). بيروت: دار التعارف.

محمد الحسين، عبد القادر. (٢٠٠٨). **معايير القبول والرد في تفسير النص القرآني**. دمشق: دار الحوثاني للدراسات القرآنية.

مصباح يزدي، محمد تقي. (٢٠٠٣). **تعدد القراءات**. قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية.

..... (٢٠٠٠). «**منطق فهم القرآن**». **قبسات**، عدد ١٨.

مطهري، مرتضى. (٢٠١٠). **مجموعه آثار**. إيران، قم: منشورات صدرا.

معرفت، محمد هادي. (١٩٩٨). **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**. إيران، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

الميبدى، أحمد بن محمد. (١٩٥٢). **كشف الأسراروعدة الأبرار**. إيران، طهران: منشورات أمير كبير.

نصري، عبدالله. (٢٠٠٢). **سر النص**. إيران، طهران: آفتاب توسعه.

نيتشه، فريدريك وآخرون. (٢٠٠٠). **الهرمنيوطيقيا الحديثة** (ترجمة: بابك أحمدي وآخرون). إيران، طهران: نشر مركز.

واعظي، أحمد. (١٩٩٨). «المعنى والتفسير». **معرفت**، العدد ٢٤، السنة السادسة، عدد ٤، ص٢٩.

واعظي، أحمد. (٢٠٠٧). **مقدمة في الهرمنيوطيقيا**. إيران، طهران: مركز الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث.

صالح الشماع. (١٩٦١). «الفهم المنطقي للقرآن الكريم». بغداد: **مجلة كلية الآداب**، العدد ٣.

هادوي، مهدي. (١٩٩٨). **مبادئ الكلام والاجتهاد في فهم القرآن الكريم**. إيران، قم: مؤسسة بيت الحكمة الثقافية.

هاشمي شاهرودي، سيد محمود. (١٩٨٥). **بحوث في علم الأصول**. بدون مكان الطباعة: المجمع العلمي للشهيد الصدر.

References

The Holy Qur'an

'Abduh, Muhammad (1991), Nahj al-Balaghah, Explanation and Verification: Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah, [In Arabic].

Abu Hajr, Ahmad 'Umar (2001), Al-Tafsir al-'Ilmi lil-Qur'an fi al-Mizan, Beirut: Dar al-Madar al-Islami, [In Arabic].

Ahmadi, Babak (1993), Structure and Interpretation of the Text, Tehran: Nashr Markaz,[In Persian].

'Akk, Khalid 'Abd al-Rahman (1985), Usul al-Tafsir wa Qawa'iduh, Beirut: Dar al-Nafa'is, [In Arabic].

Al-'Amili, al-Shaykh al-Hurr (1991), Wasa'il al-Shi'ah, Research and Publication: Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (a) , [In Arabic].

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (1976), Al-Tafsir wa al-Mufassirun, Beirut: Dar al-Kutub al-Hadithah, [In Arabic].

Al-Fadil al-Lankarani, Muhammad (1976), Madkhal al-Tafsir, Tehran: Matba'at al-Haydari , [In Arabic].

Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1988), Kitab al-'Ayn, Qom: Nashr Hijrat, [In Arabic].

Al-Gharawi al-Na'ini, Muhammad Husayn (2000), Fawa'id al-Usul, As Recounted by: Shaykh Muhammad 'Ali al-Kazimi, Qom: Mu'assasat Nashr Islami, [In Arabic].

Al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1988), Wasa'il al-Shi'ah, Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (a) , [In Arabic].

Al-Jurjani, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad (2003), Al-Ta'rifat, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, [In Arabic].

Al-Khoei, Abu al-Qasim (2009), Misbah al-Usul, As Recounted by: Muhammad Sarwar Wa'ez al-Husayni, Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei, [In Arabic].

Al-Khoei, Abu al-Qasim (n.d.), Al-Bayan, Qom: Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei, [In Arabic].

Al-Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (1989), Mahadharat fi Usul al-Fiqh, As Recounted by: Muhammad Ishaq Fayyadh, Qom: Dar al-Hadi, [In Arabic].
Al-Khurasani, Muhammad Kazim (1991), Kifayat al-Usul, Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt (a) li Ihya' al-Turath, [In Arabic].
Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1990), Usul al-Kafi, Research: Shams al-Din, Beirut: Dar al-Ta'aruf, [In Arabic].
Al-Maybudi, Ahmad ibn Muhammad (1992), Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar, Tehran: Amir Kabir.
Al-Raghib al-Isfahani, al-Husayn ibn Muhammad (1984), Muqaddimat Jami' al-Tafasir, Kuwait: Edited by Ahmad Hasan Farahat, [In Arabic].
Al-Sadr, Muhammad Baqir (2000), Durus fi 'Ilm al-Usul, Qom: Markaz al-Abhath wa al-Dirasat al-Takhasusiytah lil Shahid al-Sadr, [In Arabic].
Al-Sadr, Muhammad Baqir (2005), Buhuth fi 'Ilm al-Usul, As Recounted by: Sayyid Mahmud al-Hashimi, Qom: Mu'assasat Da'irat Ma'arif al-Fiqh al-Islami, [In Arabic].
Al-Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1984), 'Uyun Akhbar al-Rida (a), Qom: Kitabfurushi Tus, [In Arabic].
Al-Salih al-Shamma' (1961), "The Logical Understanding of the Noble Qur'an", Baghdad: Majallat Kulliyat al-Adab, No. 3, [In Arabic].
Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (1991), Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah, [In Arabic].
Al-Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan (1994), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil Matbu'at, [In Arabic].
Al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1996), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Daftar Intisharat Islami, [In Arabic].
Al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (2007), The Qur'an in Islam, Qom: Bustan Kitab, [In Arabic].
Al-Turayhi, Fakhr al-Din (1985), Majma' al-Bahrayn, Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal, [In Arabic].
Al-Zamakhshari, Jar Allah Mahmud (1986), Al-Kashshaf 'an Ghawamid al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, [In Arabic].
Al-Zarkashi, Badr al-Din (1990), Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah, [In Arabic].
Babaei, Ali Akbar, et al. (2000), Methodology of Qur'an Interpretation, Qom: Pajuhishgah Hawzeh wa Danishgah and SAMT ,[In Persian].

Cousineau, David (1992), The Critical Circle, Translated by: Morad Farhadpour, Tehran: Nashr Gil ,[In Persian].
Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1999), Mafatih al-Ghayb, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, [In Arabic].
Fathi, Ali (2017), The Criteriology of Qur'an Interpretation; Approaches and Challenges, Qom: Pajuhishgah Hawzeh wa Danishgah and SAMT,[In Persian].
Gadamer, Hans Georg, 1994. Truth and Method, Continum New York.
Gawdah, Muhammad Abul-Yazid al-Mahdi (2007), The Sufi Trend Among the Imams of Interpreting the Noble Qur'an, Cairo: Dar al-Gawdiyah, [In Arabic].
Hadavi, Mahdi (1998), The Theological Principles of Ijtihad in Understanding the Noble Qur'an, Qom: Mu'assasah Farhangi Khaneh Kherad,[In Persian].
Hasani, Seyyed Hamid Reza (1996), "Determining the Meaning of the Text from the Perspective of Hermeneutics and the Science of Principles", Pajuhish-e Hawzeh, No. 3 & 4, pp. 54-100,[In Persian].
Hashemi Shahroudi, Seyyed Mahmoud (1984), Buhuth fi 'Ilm al-Usul, [No place]: Al-Majma' al-Ilmi li al-Shahid al-Sadr, [In Arabic].
Hirsch, E. D, 1967.Validity in Interpretation, Yale University Press.
Ibn al-'Arabi, Abu 'Abdullah, Muhyi al-Din Muhammad (2001), Tafsir Ibn al-'Arabi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, [In Arabic].
Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1955), *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, [In Arabic].
Isfahani, Muhammad Husayn (1995), Nihayat al-Dirayah fi Sharh al-Kifayah, Qom: Intisharat Sayyid al-Shuhada (a) , [In Arabic].
Jafariyan, Rasul (2004), Religious-Political Currents and Organizations in Iran, Tehran: Markaz Asnad Engelab Islami,[In Persian].
Javadi Amoli, Abdollah (1999), Tasnim, Qom: Esra,[In Persian].
Javadi Amoli, Abdollah (1999), Thematic Interpretation, Qom: Esra,[In Persian].
Ma'rifat, Muhammad Hadi (1998), Al-Tafsir wa al-Mufassirun fi Thawbihi al-Qashib, Mashhad: Al-Jami'ah al-Radawiyyah lil 'Ulum al-Islamiyyah, [In Arabic].
Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2000), "The Logic of Understanding the Qur'an", Qabasat, No. 18,[In Persian].

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2003), The Plurality of Readings, Qom: Mu'assasah Amuzi wa Pajuhishi Imam Khomeini,[In Persian].
Motahhari, Morteza (2010), Collected Works, Qom: Sadra ,[In Persian].
Muhammad al-Husayn, 'Abd al-Qadir (2008), Ma'ayir al-Qubul wa al-Radd li Tafsir al-Nass al-Qur'ani, Damascus: Dar al-Hawthani lil Dirasat al-Qur'aniyyah, [In Arabic].
Nasri, Abdollah (2002), The Secret of the Text, Tehran: Aftab Tose'eh,[In Persian].
Nietzsche, Friedrich, et al. (2000), Modern Hermeneutics, Translated by: Babak Ahmadi, et al., Tehran: Nashr Markaz,[In Persian].
Osi, Ali (n.d.), "The Method of 'Allamah Tabataba'i in Interpretation", Shenakhtnameh-ye 'Allamah Tabataba'i, Qom: Osveh, [In Arabic].
Qasemi, Davoud (Pseudonym: Akbar Goodarzi) (1977), The Principles of Qur'anic Thought, Tehran: Guruh Furqan,[In Persian].
Rabbani Golpayegani, Ali (2004), Hermeneutics and the Logic of Understanding Religion, Qom: Markaz Modiriyat,[In Persian].
Rajabi, Mahmoud (2004), Qur'an Interpretation Method, Qom: Pajuhishgah Hawzeh wa Danishgah,[In Persian].
Rashad, Muhammad Ali (2000), "The Logic of Understanding Religion", Qabasat, No. 18,[In Persian].
Rashid Rida, Muhammad (n.d.), Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar), Beirut: Dar al-Ma'rifah, [In Arabic].
Tawfiq Sidqi, Muhammad (1878), "Lessons from the Sunnat al-Ka'inat", Majallat al-Manar, No. 372 & 373, [In Arabic].
Va'ezi, Ahmad (1998), "Meaning and Interpretation", Ma'rifat 24, Year 6, No. 4, p. 29,[In Persian].
Va'ezi, Ahmad (2007), An Introduction to Hermeneutics, Tehran: Pajuhishgah Farhang wa Andisheh Islami,[In Persian].

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 155-190

The Primacy of War or Peace in Intercultural Communication in Islam: A Study of the Prophetic Conduct (Sīra) in Medina

Meysam Sadaqatzadeh*, Ramin Azhdari**

* Assistant Professor, Department of Culture and Education, Faculty of Islamic Studies and Culture and Communication, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
Email: m.sedaghat@isu.ac.ir orcid.org/0000-0003-2142-3232

** Ph.D. Candidate in Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: ramin.azhdari1398@ut.ac.ir orcid.org/0000-0002-4804-9167

Abstract

The lack of attention paid by some jurisprudential views to the position of guardianship and government in Islamic rulings and the lack of a comprehensive approach to religious orders on the one hand, and the self-conceit of some religious intellectuals to the human achievements of Western civilization and the historical and temporal consideration of religious knowledge on the other hand, have led to the emergence of two different approaches to the issue of jihad and have raised the question: in Islam, does authenticity lie with war and jihad or with peace? In this study, using a descriptive-analytical method and based on library sources after examining the way the Prophet faced the cultural rivals of the faith community, we will show that, contrary to approaches such as Sharia and modernism, it is not possible to determine the necessity and sanctity of war and peace by paying attention only to the religion and belief of the audience, nor by using the "Universal Declaration of Human Rights"; Rather, it is the Islamic ruler who, with a comprehensive view of all religious injunctions and Islamic teachings, based on fundamental Islamic principles and in accordance with the roadmap he intends to achieve the social goals of Islam, and also with a precise understanding of the conditions of time and place, uses tools such as war and peace to advance the noble Islamic goals, which will be referred to as the "civilizational approach."

***Keywords*:** War, Peace, Intercultural Communication, Prophetic Biography (Seerah), Sharia-Oriented, Modernist-Oriented, Civilization-Oriented.

Received: July 12, 2025 Revised: August 14, 2025 Accepted: September 13, 2025
Article type: Research Article 10.30497/ISQH.2025.249332.1070
Publisher: Imam Sadiq University
© The Author(s).
How to cite: Sadaqatzadeh, M. and Azhdari, R. (2025). The Primacy of War or Peace in Intercultural Communication in Islam: A Study of the Prophetic Conduct (Sīra) in Medina. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 155-190. doi: 10.30497/isqh.2025.249332.1070

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.١٥٥-١٩٠

أصالة الحرب أو السلام في العلاقات الثقافية المتبادلة للدين الإسلامي مع نظرة على السيرة النبوية في المدينة

ميثم صداقتزاده*، رامين ازدري**

* أستاذ مساعد، قسم الثقافة والتربية، كلية الدراسات الإسلامية والثقافة والعلاقات، جامعة الإمام الصادق(عليه السلام)، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول) أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٣-٢١٤٢-٣٣٣٢ m.sedaghat@isu.ac.ir

** طالب الدكتوراه، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة طهران، طهران، إيران. أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٢-٤٨٠٤-٩١٦٧ ramin.azhdari1398@ut.ac.ir

الملخص

إن قلة الاهتمام بالرؤية الفقهية لموقع الولاية والحكم في الأحكام الإسلامية وعدم توافر الرؤية الشاملة للأوامر الدينية من جهة وتقهقر بعض المثقفين المتدينين أمام المنجزات البشرية في التمدن الغربي والتاريخي وعصرنة المعارف الدينية من جهة أخرى، أدت إلى بروز رؤيتين مختلفتين إلى مسألة الجهاد في الإسلام وبالتالي إثارة السؤال التالي وهو: هل الأساس في الإسلام مع الحرب والجهاد ام مع السلام ؟. استفدنا في هذا البحث من الأسلوب الوصفي التحليلي وعلى أساس مصادر المكتبات، فبعد دراسة الأسلوب الذي اتبعه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في مواجهة المنافسين الثقافيين في المجتمع الإيماني، والذي سوف نبين فيه أنه خلافا لتوجهات دعاة التمسك بالشريعة أو دعاة التجدد، فإن وجوب أو حُرمة الحرب والسلام، لن تتحدد من خلال التوجه المحض لدين وعقيدة المخاطب ولا من خلال استغلال «البيان العالمي لحقوق الإنسان»؛ بل إن الحاكم الإسلامي ومن خلال رؤيته الشاملة لجميع الأوامر الدينية والمعارف الإسلامية، يمكنه حسب القواعد الإسلامية الأصيلة وبما يتناسب مع خارطة الطريق الخاصة بتحقيق الأهداف الإسلامية الأصيلة التي يشار إليها تحت عنوان (الاتجاه الحضاري) وكذلك بعد معرفة دقيقة للظروف الزمانية والمكانية يمكنه الاستفادة من أدوات من قبيل الحرب والسلام لتحقيق الأهداف الاجتماعية الإسلامية.

المفردات الرئيسية

الحرب، السلام، العلاقات الثقافية المتبادلة، السيرة النبوية، دعاة الشريعة، دعاة الحداثة، دعاة الحضارة.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ١٢ تمّوز ٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ١٤ آب ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ١٣ أيلول ٢٠٢٥

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام OPEN ACCESS

doi: 10.30497/ISQH.2025.249332.1070

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: صداقتزاده، ميثم و ازدري، رامين . (٢٠٢٥). أصالة الحرب أو السلام في العلاقات الثقافية المتبادلة للدين الإسلامي مع نظرة على السيرة النبوية في المدينة. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، ٣ (٢)، ١٥٥-١٩٠. doi: 10.30497/isqh.2025.249332.1070

١. المقدمة وبيان المسألة

بعد تشكيل الحكومة في المدينة المنورة من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله برزت مسائل جديدة من بينها كيفية مواجهة الحكومة الإسلامية لغير المسلمين وسبل التعامل معهم. فقدكان للمواجهات العسكرية العديدة للمسلمين في صدرالإسلام وخاصة في عهد حكومة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنورة أثرا في دفع بعض الناس للظن بأن الإسلام انتشربحد السيف وانه تمت أسلمة الناس بقوة السيف وبعبارة أخرى جعلت هؤلاء الناس يزعمون ان الأساس في الإسلام هوالاعتماد على الحرب.وفي المقابل اعتقد آخرون انه نظرا للحرية والكرامة الذاتية للانسان واحترام الإسلام ل«حقوق الإنسان»،فان الأساس في الإسلام لايقوم على الحرب وسفك الدماء بل ان اوامر الإسلام تقوم على أساس التسأهل والتسامح لذلك فالأساس في الإسلام هوالسلام وليس الحرب. تبين لنا من خلال دراسة أسلوب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومن خلال السيرة النبوية الكريمة أهمية ماتم التأكيد عليه، من حاجة المجتمع اليوم إلى استعراض أبعادتعامل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع الاصحاب والاجانب والذي نحن احوج ما نكون للتعرف عليه في ايامنا هذه في ظل موضوع المفاوضات بين الجمهورية الإسلامية في ايران وبين الغرب، مايوجب علينا العودة للسيرة النبوية الكريمة حتى نتمكن من الاجابة هذه السؤالات:فنتعرف على مكانة التفاوض والسلام اوالجهاد والحرب في السيرة العملية للنبي الأكرم فتتضح لنا القاعدة الأصلية،وهل يمكن في هذه الاثناء القول بتوجه آخرغيرالحرب والسلام؟ وذلك بالنظر إلى موضوع اهمية هداية الإنسان ولزوم ازالة العقبات امام هداية الإنسان وفق مقتضيات الزمان والمكان ومن خلال الرؤية العميقة لزعامة المجتمع الديني؟

٢. الأسس النظرية للبحث

وإننا سوف نتابع في البداية أسلوب بحثنا ونستعرض بعدها سابقة بحثنا ونحاول عرض تقسيمات محددة للبحوث المنجزة حتى الآن ونعمل من خلال هذه التقسيمات، على بيان أوجه التميز والتشابه والإبداع في البحث الحاضر إزاء الأعمال السابقة.

١/٢. نهج البحث

هذا البحث بحسب هدفه، فهو من الأبحاث الأساسية؛ لأنه يسعى لتحقيق التنمية والتوسع النظري من خلال كشف الخصوصيات العامة والمشتركة أو المباديء العامة في موضوع فهم

القاعدة الأصلية هل هي الحرب أو السلام ومن جهة أخرى، فإنه بحث تنموي؛ وذلك لأنه يساعد في حل مسائل عديدة في سائر الحوزات ويفتح المجال للمزيد من التنمية لأكثر العلوم وبيان فاعليتها في مختلف المجالات الأكثر اتساعا؛ سواء من حيث تشخيص القاعدة الأصلية للحرب أو السلام في التفاوض أو عدم التفاوض أساسا مع أعداء الجمهورية الإسلامية . كذلك فإن هذا البحث من حيث ماهية البيانات، هوبحث تحقيقي كيفي لأن عموم المتغيرات التي اعتمدناها في بحثنا، ليست كمية وإحصائية بل هي تحليلية كيفية ومعظم النتائج الحاصلة منها تعتبر مقولة كيفية . والبحث الحالي بحسب الماهية فهو من ذات النوع التوصيفي-التحليلي القائم على أساس مصادر المكتبات سواء من خلال توصيف الواقع والوضع الموجود في الموضوع الخاص بالمطالعة وتحليل النتائج، فهو يتناول أيضا كشف الارتباط بين المقولات أو المتغيرات التوصيفية ويقرر على أساسها الاستفادة من النتائج .

٢،٢. سابقة البحث

نظرا لعنوان بحثنا الحالي الذي يعالج مسألة الحرب والسلام وكذلك العلاقات الثقافية المتبادلة سنشير إلى الأبحاث المعنية بكلا المسألتين.

المجموعة الأولى : إن مسألة الحرب والسلام ومن خلال كلمة الجهاد المفتاحية وهي من فروع الدين، لها تاريخ موغل في القِدم طيلة التاريخ الإسلامي وقد حظيت على الدوام باهتمام مختلف الرؤى في الكتب الفقهية والروائية والتفسيرية. وفي العصر الحاضر أيضا ونظرا للتطورات في العلاقات الدولية والتغييرات الطارئة في النظام العالمي الجديد، فإن هذا الموضوع لم يكن بعيدا عن متناول الباحثين الذين أمعنوا النظر ودققوا فيه . فعلى سبيل المثال تحدث تقي زاده في بحثه تحت عنوان «أصالة الحرب أو السلام حسب رؤية الدين» استشهد فيه بآيات من القرآن الكريم وسعى فيه للبحث عن إجابة على سؤاله عن رأي الإسلام، أي من خيارات الحرب أو السلام باعتبارها (القاعدة الأصلية) في علاقات المسلمين مع غيرهم من البشر، وقد خلص تقي زاده إلى هذه النتيجة وهي أنه يجب التفريق بين حاكمية الكفر والشرك، من جهة وبين(الكافرين والمشركين)كأفراد من جهة أخرى، باعتبار أن القاعدة الأصلية في علاقات المسلمين مع حاكمية الكفر والشرك هي«الحرب» والقاعدة الأصلية في علاقات المسلمين مع الكافرين والمشركين كأفراد هي (السلام). وعلى أساس هذه الرؤية، فإن تشريع الجهاد الابتدائي يكون محسوبا على حاكمية الكفر (تقى زاده أكبرى وآخرون، ٢٠١٣). ويعالج برزنوني أيضا انطلاقا من وجود هذا الهاجس في الإسلام، «يعالج موضوع القاعدة الأصلية للحرب أو السلام» في بحثه الخاص بعلاقات البلدان الإسلامية مع الشعوب غير

المسلمة، وأيهما يمثل القاعدة الأصلية، الحرب أو السلام؟ فيخلص إلى هذه النتيجة وهي القاعدة الدائمة الخالدة، في السلام والحرب، ويعرض القول على أن الارتباط السياسي والحقوقي بين الدول الإسلامية وسائر البلدان غير المسلمة، تكون في الحالة الأولى هي(السلام والتعايش السلمي المشرف والودي)، والتي تتحقق بصورة قانونية في إطار العهود والتحالفات أو الحياد، خلافا للحالات الاستثنائية التي تحدث للبلدان الإسلامية في بعض الظروف الطارئة التي لامناص منها (برزنونى، ٢٠٠٥). وأما مؤلف بحث «مفهوم الحرب والسلام حسب رؤية الإسلام» والذي لديه رؤية مقاربة من هذه الموضوعات، فإنه يحاول بيان هذه الملحوظة المهمة جدا وهي إن قبول السلام والتعايش السلمي لايتعارض مع موضوعات من قبيل عدم القبول بولاية الكفار، ولزوم كفاحهم ثقافيا وضرورة الاستعداد العسكري والدفاعي في مواجهة هجماتهم (مجلسي، محمد إسماعيل؛ زينلي‌پور، فاطمه؛ ٢٠١٦) وقديذهب الباحثون أحيانا إلى أبعد من ذلك فيستعرضون مقاطع تاريخية، في دراسة موضوع الجهاد في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وفي عصر أمير المؤمنين علي بن أبي‌طالب(عليه السلام)، فمثلاً: نجد حامد منتظري ومن خلال كتابيه «السلام والصلح في عصرالنبي صلى الله عليه وآله» و«السلام والحرب في سيرة النبي الأعظم(صلى الله عليه وآله)» فهو من خلال التركيز على مصالحات النبي وخاصة صلح الحديبية، يسعى لإبراز وجه معتدل للإسلام.(منتظرى مقدم،٢٠٠١؛ ٢٠١٤). ومؤلف«أصالة السلام في السيرة السياسية الاجتماعية للإمام علي(عليه السلام)» هو أيضا من هذا الصنف من المؤلفات التي تسعى لتكريس أصالة السلام في سيرة الإمام علي(ع) الاجتماعية والسياسية(إيمانى،٢٠٢٤).ويقول سلطان محمدي أيضا إن الأهداف الإنسانية والإسلامية للحرب تتوفر أحيانا عندما تحدث هذه الظواهر غير الطبيعية بالضرورة أحيانا، والتي ينبغي معالجتها وفق قوانين الشريعة؛ في موضوع «الحرب والسلام في الأحاديث النبوية» (سلطان محمدى، ٢٠٠٦) والملاحظة الجديرة بالاهتمام في هذا الصنف من المؤلفات، هي أن هذه البحوث تنطلق في الغالب على أسس من قبيل فهم مفاهيم الحرب والسلام و بيان الأولوية أو الأصالة لكل واحدة من هاتين الثنائيتين فهي لم تدرس موضوع السلام والحرب حسب رؤية ثقافية ولم تدرس العلاقات بين المتنافسين الثقافيين في المجتمع الإيماني وهذه تمثل إحدى الميزات التي تتميزبها بحوثنا مع هذه المجموعة من الأبحاث.

المجموعة الثانية : وتوجد مجموعة أخرى من البحوث أيضا تفسر مسألة العلاقات الثقافية الوسيطة باعتبارها موضوعا يخص علم الاجتماع وأن الباحثين يسعون لدراسة المباديء وأساليب العلاقات الفردية والاجتماعية الحاكمة في المجتمع على صعيد تعزيز التعاملات الاجتماعية، أو حتى

دراسة نماذج العلاقات بين الدول، لكن مصاديق الجهاد والصلح في المجتمع في زمن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)،لم تكن تشكل المسألة الأصلية عندهم وهذا يمثل وجها آخر للتمايز لدينا في هذا البحث؛ فعلى سبيل المثال:سعى دهقان ومعتمدي في بحثهما بعنوان «المثال الديني للعلاقات الثقافية المتبادلة» ، بالاستفادة من المصادر الإسلامية، من خلال عرض مثال ديني للعلاقات الثقافية الوسيطة، تقديم نموذج جديد بين شريحة متنوعة من مواجهة الاختلافات الثقافية المتبادلة. وهذا النموذج الذي يرتكز على مواضيع الفطرة والغاية في الرؤية الإسلامية تم تصميمه على أساس سبعة مباديء(دهقان ومعتمدي، ٢٠١٣).وأما غمامي فيجيب أيضا في كتابه بعنوان «تبادل التعرف الثقافي» على هذا السؤال باعتباره أنموذجا للعلاقات الثقافية الوسيطة في القرآن قائلا إن مسيرة الفكر الإسلامي في مواجهة «الأغيار»لاتنتهي إلى الصراع مع تعبد الأغيار (غمامي وإسلامي تنها، ١٩٨٠).«أساليب تعامل النبي على صعيد تثبيت العلاقات الاجتماعية» تأليف أباذر كافي الموسوي الذي يرد على هذا الأمر متحدثا عن حُكم وسلطة النبي(صلى الله عليه وآله)على أفراد المجتمع وأثره في التنمية الاجتماعية؟(كافي الموسوي، ١٩٨٠).كتاب «العلاقات الثقافية الوسيطة حسب الرؤية الإسلامية» ليوسفزاده الذي يرد فيه أيضا على هواجس «الثقافة الوسيطة» و«ثقافة الأغيار» والتفاهم مع «الأغيار» (يوسف زاده، ٢٠١٨).وأما نظري مقدم فيقول في كتابه «الأساليب الثقافية لعلاقات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في العهد المدني»يقول إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) اتبع دوما أساليب العلاقات الثقافية بناء على الأوامر الربانية؛ وأشار في كتابه إلى بعض الرموز الإبداعية المؤثرة للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في تعزيز العلاقات الاجتماعية. من قبيل: إقامة المناسك (كالحج وصلاة الجماعة) وكتابة الرسائل، والاتصال بالقبائل، واختيار الأسماء للأفراد والأماكن (نظريمقدم، ٢٠١٠).

وبعد بيان سابقة البحث، نقدم في البدء إشارة مقتضبة لبعض مختصات اتجاهي دعاة الشريعة ودعاة التجدد ورؤية كليهما لمسألة الجهاد. بعدها نتحدث عن مقدمة لتشكيل الهوية الاجتماعية في المدينة المنورة، بعد الهجرة النبوية، وكذلك بيان نماذج لتعامل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع الثقافات الصغيرة الموجودة في أطراف المدينة من أهل الكتاب والمشركين والحكومات الموجودة في حوالي شبه الجزيرة العربية والمنافقين في المدينة؛ وندرس مزاعم تلك المجموعات وفي الختام نشير إلى جوانب من الاتجاهات الحضارية، والرأي المنتخب حول القاعدة الأصلية في الإسلام هل هي السلام أو الحرب.

٣. الاتجاهات المتنوعة في مسألة السلام والحرب في الإسلام

في الخطوة الأولى يمكننا تشخيص الاتجاهين المختلفين في المسائل الدينية – بما فيها موضوع الجهاد- وأحدهما يتمثل في اتجاه التجدد والآخر تقليدي ونطلق عليه اسم دعاة الشريعة. وقبل الدخول في الموضوع نقدم تعريفا لهذين الاتجاهين ورأي كل منهما في موضوع السلام والحرب : ودعاة التجدد، هم مثقفون مسلمون قبلوا بالإطار الفلسفي والاجتماعي الحديث، سعياً منهم لنقد وإعادة قراءة النصوص والمعارف الدينية للمواءمة بين التراث الإسلامي وأفكار التجدد (كديور، ٢٠٠٨، ص ٤١). وهؤلاء يعتقدون أنه «في الوقت الحالي يستحيل حقاً إثبات قطعية أحقية أو بطلان أي دين» (مجتهد شبستري، ٢٠٠٥، ص٨٣) وأنه لايمكن التوصل إلى حقيقة ثابتة بهذا الخصوص ؛وإن فهم وتفسير المعارف والأوامر الدينية، ليست متيسرة دون الاستفاده من العلوم والمعارف البشرية (مجتهد شبستري، ١٩٩٦، ص٣٩) وأن أحد مؤشرات التحكيم حيال الأديان والإيديولوجيات في عصرنا الحالي تتمثل في المواءمة بين الدين أو الإيديولوجيات مع سيرة العقلاء خاصة أحد رموزها أي حقوق الإنسان (كديور، ٢٠٠٥، الأرقام ٦و٨ و٩). وفي المقابل دعاة الشريعة التقليديون، هم المتمسكون بمنجزات الفقهاء الماضين دون الاهتمام بالتطورات الجديدة، فهم يعارضون في الواقع أي شكل من التغيير والتطور ويسعون لمواكبة الزمان مع ظروف عصر نزول الوحي. فهؤلاء يعتقدون أن أحكام الدين ثابتة وقطعية وأحكام الحلال والحرام التي كانت في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) تبقى حتى قيام الساعة. وأن سبل التعرف على الحلال والحرام نجدها في دراسة النصوص الروائية وأن أعراف الناس ليس لها أدنى تأثير في حكم الشرع. وهذان التياران، ورغم وجود فوارق كثيرة بينهما فإنه توجد لديهما مشتركات أيضا. ومن جملة تلك المشتركات هو أنهما مقلدان؛ فالتيار الأول يقلد الأفكار المستوردة من خارج الحدود ، والثاني مقلد للأسلاف والماضين (رشاد،٢٠٠٢،خطبة). وكلاهما يستخلصان الدين من النصوص الروائية؛ والتيار الأول يعتقد أنه ينبغي اليوم الرجوع إلى العقل البشري لتحديد أسلوب الحياة والثاني يؤكد على التمسك بالدين، من خلال الاستفادة بصورة أكثر من النصوص الروائية. والتياران كلاهما يعتبران الإسلام ظاهرة تاريخية وأحدهما يقول إننا نعيش اليوم ظروفا تاريخية مختلفة ويجب علينا أن نتخذ القرارات بأنفسنا والآخر يعتقد أنه يجب علينا أن نعيد بناء خصائصنا التاريخية الماضية. ومن خلال هذه التمهيدات العامة والتعريف بالمفاهيم الأصلية، نقدم هنا إشارة إلى رؤية هذين التيارين إلى مسألة الجهاد لنرى أيا منهما يعطي الأصالة للسلام وأيا منهما يعطي الأصالة للحرب.

١/٣. دعاة الشريعة

وهذا التوجه يحظى برواج أكبر بين الفقهاء وهو يقوم على أساس إبداء المزيد من التوجه نحو النصوص الروائية، وإن المؤمنين مكلفون أو على الأقل يجوز لهم جهاد كل غير مسلم لم يؤمن بعد من خلال دعوته للإسلام وتوعيته به؛ حتى يؤمن أو يُقتل. وإن بعض الكفار هم طبعا من أهل الكتاب، ولم يشملهم أي استثناء في وجوب دفع الجزية ليكونوا تحت ذمة الحكومة الإسلامية وفي هذه الحالة تكون الحكومة مكلفة بالمحافظة على أرواح وأموال وأعراض أهل الذمة هؤلاء. وليس في هذه الرؤية «شك بأن الجهاد الأصلي يتمثل في الحرب الابتدائية مع الكفار حتى يؤمنوا بالإسلام» (النجفي الجواهرى، ١٩٨٤، ج٢١، ص٤) والحرب تبقى قائمة مادام هنالك كفر. ويجب علينا قتال الكفار كافة؛ فإذا هاجم الكفار المسلمين يجب عندها الجهاد ودفع اعتداءهم وإذالم يهاجموا فإن الجهاد لنقلهم إلى الإسلام يصبح لازما (الحلي، ١٩٩٥، ج١، ص ٤٠٩).وهكذا كلام يبين لنا أن الجهاد حسب رؤية الفقهاء دعاة الشريعة، هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وهذا مايمكن استشرافه من الألفاظ المستخدمة في الكتب الفقهية. فعلى سبيل المثال، يذكر لنا الشهيد الثاني في كتابه المعروف، فلسفة الجهاد الابتدائي في الإسلام للمشركين (الشهيد الثاني، ١٩٩٠، ج١، ص٣١١). ومن الطبيعي أن الكفار كما قيل فهم فئتان «لايقبل من إحداهما غير اعتناق الإسلام ... و[الفئة الأخرى وتشمل المسيحيين واليهود والمجوس] فإنهم إذا قبلوا بدفع الجزية وعملوا بشروطها فإنه لايجوز قتالهم وأسر أبنائهم وإذا امتنعوا عن دفع الجزية أو لم يعملوا بشروطها الخاصة فإن حكمهم مثل حكم الفرق الأخرى من الكفار» وإنهم سوف يقتلون (الطوسي، ١٩٨١، ص ٢٩١ وما بعدها).

٢/٣. دعاة الحداثة

وكما أسلفنا سابقا، فإن أحد معايير هذا الاتجاه المهمة لتشخيص دستور الحياة، في عُرف العقلاء والمنجزات الإنسانية وخاصة البيان العالمي لحقوق الإنسان. يمثل حسب هذه الرؤية في أن حقوق الإنسان هي المعيار الأولي والأصلي لتنظيم العلاقات الاجتماعية للناس والشعوب مع بعضها البعض في العالم اليوم. لاشك أن الحديث عن حقوق الإنسان له الأرجحية على مواضيع من قبيل ثقافة الناس ودينهم، والعنصر والشعب الذي ينتمون إليه، وما إذا كانوا يعيشون في شرق العالم أو غربه (مجتهد شبستري، ٢٠٠٥، ص١٩٩-٢٠٠). وإذا كان البيان العالمي لحقوق الإنسان و«حرية المعتقد» تجعل الإنسان يمضي إلى حدود إنكار الله وتغيير دينه، وهذا يعني أنه ليس بامكان أي فرد أو حكومة إجبار أحد على إقرار الإيمان بالله أو عدم تغيير دينه، أو الاستعانة بالقوة لتنفيذ هذا

الإجبار». (جمشيدي، ٢٠٠٨، ص١٦٠؛ مجتهد شبستري، ٢٠٠٥، ص٢٢٦-٢٢٧) وفي هكذا توجه، «يكون إبراز أي عقيدة وفكرة بمثابة حق أولي لكل انسان، وإن عقلاء العالم لايمكنهم في أي زمان منع أي شخص عن إبراز مايعتقده في إطار فكري معين. (منتظري، ٢٠٠٢، ص٢٥١» وفي النتيجة فالدولة الإسلامية لايمكنها فرض عقيدتها الإسلامية الحقة في محاربة الآخرين، لأنها مسئولة عن حفظ نظام الحريات دون نظام الحقائق (مجتهد شبستري، ٢٠٠٥، ص٧٢-٧٣). أصحاب هذه الرؤية يزعمون أن أول محور لتعارض الإسلام مع حقوق الإنسان والذي يجب أن يعالج لمصلحة التمدن الحديث، هو في عدم المساوات الحقوقية لغير المسلمين مع المسلمين(كديور، ٢٠٠٣، ص٥٤-١١٥) وهم يعتقدون أن حقوق الإنسان يجب أن تحل محل حقوق المؤمن وحقوق الذمي. وبالنتيجة فهؤلاء لايرون القاعدة الأصلية للتعامل مع غيرالمسلمين، في «الحرب» فقط؛ ماعدا في موارد محدودة-فهم يرون أن جهاد غير المسلمين ليس صحيحا وأنه بناء على أساس احترام حق الحياة وحرية العقيدة وغيرها من بنود حقوق الإنسان،فإنه لايجوز للمسلمين جهاد الكفار.

٤. تعامل النبي صلى الله عليه وآله مع اغيار المجتمع الإيماني في المدينه

إن التحكيم في الاتجاهين المذكورين وبيان رؤية الاختيار نؤجل البحث فيه إلى القسم التالي. لكننا هنا سوف نكتفي بالإشارة فقط إلى تاريخ حكومة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة المنورة حتى نعلم أن الرؤى التي استعرضناها، إلى أي حد يمكن إثباتها أو تفنيدها حسب السيرة النبوية. ويبدو هنا من الطبيعي أيضا أن نذكر مقدمات حول تشكيل الهوية الإيمانية في المدينة قبل استعراض نماذج من تعامل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع غير المسلمين.

١/٤. تبلورهوية المجتمع الإيماني

ولأجل توضيح كيفية تبلور الهوية والثقافة الإسلامية في المدينه في العصر النبوي، يجب علينا بداية أن نعلم ماهي الثقافة وكيفية تبلورها. ولأجل هذا الغرض يجب أن نعلم أولا المعاني والصور العلمية التي لها وجود حقيقي، فبعد الاتحاد مع الأفراد، من دون إنكار موطنهم الأولي وأحكامه، ينبغي في المرحلة التالية والموقع الثاني أي في مجال الذهن والفكر ومايتبعه من دليل الوحدة التي يتسم الفرد به بعمله وإرادته، في مجال العمل والسلوك الإنساني. لكن هذا لايشكل نهاية المطاف (شرف الدين، ٢٠١٤، ص٧٧).وفي المرحلة التالية تدخل هذه المعاني عبر الأفراد إلى ساحة حياة الناس المشتركة، فتتبلور هوية الأذهان المشتركة والعامة (كرم اللهي، ٢٠١٧، ص٧). وفي هذا المقام تخرج المعاني هنا

من زاوية الذهن والسلوك الفردي، وتدخل صلب الحياة والسلوك الاجتماعي؛ فتهيمن على الاعتقادات والعادات والمؤسسات والفاعليات الاجتماعية. وهذه المرحلة، هي مرحلة الثقافة، فالثقافة هي في الحقيقة صورة المعنى النازلة إلى ساحة الفهم العمومي والسلوكيات المشتركة والفاعليات الاجتماعية (بارسانيا، ٢٠١٢، ص٣٣).ومما لاشك فيه فإن لكل مجتمع وعالم اجتماعي ثقافته الخاصة، وكل ثقافة تنتج مجتمعا على حدة. وفي النتيجة فإن بناء عالم جديد، بحاجة إلى بسط المعرفة والوعي والإرادة الجديدة وقد لايسمح العالم الموجود طبعا ، ببسطه.وفي هذه الحالة، تبرز التناقضات ويبرز صراع المعاني بصورة تناقضات وصراعات اجتماعية. ومع تغيير العالم الاجتماعي الحالي ونبذ الزاماته، يتكون عالم اجتماعي جديد مغاير وغريب عن العالم الاجتماعي الماضي، وتبعا لذلك تظهر إلزامات أخرى. وهذه الإلزامات، بدورها تترك تأثيراتها،على الفعاليات الاجتماعية لأعضائها (بارسانيا، ٢٠٠٩، ص ٤٥). لقد تشكل العالم الإسلامي بمجموعة معاني أنزلت من سماء الوحي الإلهي على قلب النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، وانطلقت من هناك في مسيرة التاريخ. فمفاهيم الله والتوحيد والتقوى والوحي والعقل والعلم والحقيقة والعدالة والقسط والإيمان والكفر والنفاق هي مفاهيم محورية في هذا النظام المعنوي. وهذه المعاني التي شكلت مجموعة منسجمة ومترابطة، مع بعض المفاهيم التي كانت موجودة من زمن المجتمع الجاهلي آنذاك، أبرزت مواجهة وصراعا مكشوفا لم ينته إلا بحذف المفاهيم الجاهلية والقضاء عليها، وهنا لابد من الإشارة إلى بعض من تلك المفاهيم الجاهلية. من قبيل الشرك والأصنام والظلم والربا وكذلك الأفعال والقواعد، والرموز والأنظمة التي تشكلت حولها، من قبيل المفاهيم والظواهر التي انبرى الإسلام لمكافحتها. فالتعصب للقبيلة والعشيرة والعهود والأحلاف والشهوات والغضب هي من المعاني والمفاهيم التي يجب بداية قطع ارتباطها وعلاقتها مع غيرها من المعاني والمفاهيم المركزية في عالم الشرك، ثم تأتي على أعتابها مفاهيم العالم الإسلامي المحورية، بصورة صلة الرحم والإعانة على التقوى والعفة والشجاعة والجهاد والشهادة (كرم اللهي، ٢٠١٧، ص١٢).فقد غير القرآن الكريم، العلاقات والوشائج التي كانت قد تشكلت على محور العصبية للقبيلة إلى علاقات تقوم على أساس العقيدة والإيمان بالله وأقام العلاقات الدنيوية حول محور المعاني الإلهية وجعلها في خدمة هذه المعاني المقدسة. فكان للتوحيد الإسلامي في مقابل الثنوية اليهودية والوثنية القريشية والتثليث المسيحي سببا في ظهور ثقافة جديدة وهوية مختلفة دفعت المؤمنين اتباع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لمواجهة الثقافات المختلفة. ومن جهة أخرى وبعد قيام هذا المجتمع حول محور الإيمان وتشكيل الحكومة الدينية في المدينة المنورة، نضجت مجموعة أخرى ومع أنها كانت في الظاهر، تصنف نفسها على أنها نشأت في داخل الثقافة الجديدة لكنها في حقيقة الأمر لم تتحد

مع تلك المعاني الأصيلة. كذلك كانت خارج شبه الجزيرة في الحجاز أيضا حكومات ترى في تنامي الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي خطرا على قدراتها. وفضلا عن كل ذلك، فإنه كانت هنالك قبائل بدوية شبه وحشية تحمل ثقافات محدودة وتثير أخطارا على ماهية المجتمع الجديد. فكانت للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله إدارة دقيقة وعميقة، وتعاملا متفاوتا مع كل مجموعة من تلك المجموعات حسب مايقتضيه أمر التعامل معها فكان يتعامل مع كل مجموعة بما يناسبها من تدابير ذكية. ونشير فيما يلي إلى نماذج متفاوتة من تلك التدابير لنعلم هل إن مجرد كون الأفراد والمجموعات تلك تدين باليهودية أو النصرانية أو هي من عبدة الأصنام تكفي لإصدار الفتاوى بوجوب جهادها أو حرمة جهادها؟

٢/٤. نماذج من تعامل النبي صلى الله عليه وآله مع منافسيه الثقافيين في المجتمع الإيماني

وبعد وروده إلى يثرب، أقام النبي صلى الله عليه وآله فيها حكومة لإكمال الهوية الجماعية للمجتمع الإيماني على أساس المعاني والمفاهيم في إطار كلمة التوحيد وعزة الإنسان وباقي المعارف الإسلامية التي بينها في مكة قبل هجرته منها(الحسينى الخامنئي وسياهبوش، ٢٠١٩، ص٣٣٢)؛ وكذلك من خلال الاستفادة من الأسس والقواعد الإنسانية والأصحاب الذين قام بتربيتهم في مكة المكرمة على مدى ثلاثة عشر عاما، (الحسينى الخامنئي، ٢٠١٢، ص١٣٠). وقد أنجز عدة خطوات مهمة لهذا العمل. وكانت الخطوة الأولى، هي إيجاد الوحدة بين جميع سكان المدينة. وبالرغم من أن سكان المدينة كانوا قد أسلم غالبيتهم، لكن البعض منهم بقي مشركا وكان هنالك عدد كبير من اليهود فيها أيضا وهم يقيمون في أطراف المدينة وكانت مستويات حياتهم أرفع من سائر السكان ثقافيا واقتصاديا وسياسيا. وقد قام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أول إجراء له، بتوحيدهم من خلال ميثاق جماعي، لأجل إيجاد الاستقرار في المجتمع الإسلامي في المدينة.وتمثل الاجراء الثاني أيضا في ايجادالاخوة بين المسلمين حتى يكون الاشراف والكبارإلى جانب العبيد المسلمين والذين نالوا حريتهم ولايكون تفاوت بينهم. وبهذا العمل تمت إزالة كل الموانع التي تحول دون الوحدة الاجتماعية والتي مهدت لايجاد مجتمع القدوة (الحسينى الخامنئي وسياهپوش، ٢٠١٩، ص٣٣٥؛ الحسينى الخامنئي ، ٢٠١٢، ص١٣٦). وكانت للنبي بعدها مواجهات مع الثقافات الأخرى من قبيل:

١/٢/٤. الثقافات المحدودة في أطراف المدينة

وكانت توجد قبائل شبه وحشية في أطراف المدينة تقيم في مناطق تبعد ما بين عشرة فراسخ وعشرين فرسخا عن المدينة وكانت حياة تلك القبائل كلها عبارة عن غزوات وغارات وسفك دماء ونهب للأموال. وعندما كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يجد علامات من الصلاح والهداية في أي من تلك القبائل،كان يبرم معه تحالفا، لكنه ماكان يدعوها للإسلام في البداية. وكان الكثير منهم كفارا ومشركين أيضا؛ لكنه كان يتحالف معهم لمنعهم من التعرض للمدينة. ومن الطبيعي أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان يصر كثيرا على تمسكه بالعهود والتحالفات، لكن تلك القبائل التي كانت شريرة ولايمكن الوثوق بها، فكان النبي يذهب إليهم بنفسه لمعالجة أوضاعهم، (بورفاضلى، ٢٠١٨، ص٧٢؛ حسين زاده، ٢٠١٨، ص ٤٦؛مجاهديان، ٢٠٠١،ص٦) لهذا السبب، جهز صلى الله عليه وآله في الأشهر الأولى لوروده إلى المدينة سرايا لمواجهة بعض القبائل التي كانت تتمرد أحيانا.

١/١/٢/٤. أهل الكتاب

وكما أسلفنا سابقا فإن المقصود من أهل الكتاب هم المسيحيون واليهود والمجوس والذين هم نجس بحسب الشريعة، لكن يمكنهم التعايش السلمي بين المسلمين بعد دفع الجزية والقبول بشروط الحاكم الإسلامي. وقد واجه رسول الله صلى الله عليه وآله مجموعتين من أهل الكتاب وهم النصارى واليهود.

١/١/١/٢/٤. اليهود

وتعود المواجهة الأولى للنبي مع اليهود بعد التحالف الأول معهم، إلى ما بعد غزوة بدر وكسر التحالف من قبل بني قينقاع. فبعد انتصار المسلمين على كفار قريش اشتعل الحسد لدى بني قينقاع ما دفعهم لكسر التحالف الذي أبرموه من قبل، فأرسل النبي صلى الله عليه وآله، مجموعة إليهم قبل أن يستفحل أمرهم ومنع توفير الفرصة لهم للمزيد من التآمر على المسلمين، وتمت محاصرتهم في قلاعهم. وبذلك استسلم يهود بني قينقاع، واكتفى النبي بطردهم من المدينة وإبعادهم إلى منطقة الشام (ترمانيني، ٢٠٠٦، ص٣٨).بعد ذلك قام بعض رؤساء بني النظير الذين اضطربوا إثر ما جرى على بني قينقاع، قاموا بتحريض قريش. فأرسل النبي أيضا مجموعات لمعاقبتهم وأعلن جمع من الانصار استعدادهم للتطوع لقتل كعب الأشراف و ابن أبي الحقيق وقتلوهما. وسعى بنو النظير أيضا إلى اغتيال النبي صلى الله عليه وآله بعد نجاته في غزوة أحُد، لكنهم فشلوا وانكشفت مؤامرتهم. فهربوا إلى قلاعهم واختفوا فيها، فأمر النبي أيضا بمحاصرتهم

وفي النهاية سمح لهم بالخروج من المدينة مثل بني قينقاع. أثار بنو قريظة الذين كانوا الباقين من اليهود في المدينة، وأثاروا مشركي مكة لحرب المسلمين موفرين بذلك الأرضية لبدء معركة الخندق. وقد وضع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله خطة ذكية، خلال حصار المدينة من قبل الأحزاب، أدت إلى التفريق بين المشركين واليهود ، وفك الحصار عن المدينة، بعدها جهز النبي جيشا إلى بني قريظه وبعد إقناعهم بتحكيم سعد بن معاذ في القضية وبناء على قبول اليهود بتحكيم سعد، تقرر قتل جميع رجالهم وأسر النساء والأطفال. والمرحلة التالية لمواجهة النبي لليهود، جرت بعد صلح الحديبية حتى يتضح مصير المهاجرين من يهود المدينة الذين أقاموا في وادي‌القرى وخيبر وتيماء وفدك. «وهذه المناطق هي مدن حدودية تقع بين الحجاز وأراضي الروم. وكان اليهود في تلك المدن يقومون بتحريض الأعراب على المسلمين. ولهذا السبب جهز النبي صلى الله عليه وآله جيشا لمحاربة الأعراب وأخضعهم تحت أوامره. وتوجه بعدها إلى خيبر وفتحها فاستسلم اليهود سكان المدن الأخرى أيضا من دون قتال. وقد أبدى صلوات الله عليه وآله التسامح مع هؤلاء اليهود، وأبقاهم في أراضيهم واكتفى بـ«المقاسمة»معهم في محاصيلهم الزراعية.و كان يهدف من ذلك الحد من قوة اليهود وكسر شوكتهم حتى يأمن الجيش الإسلامي الذي قصد النبي الأكرم إرساله إلى الشام لقتال الروم شر تآمر هؤلاء اليهود. (ترمانيني، ٢٠٠٦، ص٤١).

٢/١/١/٢/٤. المسيحيون

إحدى مواجهات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع مسيحيي الحجاز، هي مواجهته نصارى نجران والتي انتهت بتخليهم عن المباهلة وتعهدوا بدفع الجزيه. والحادثة الأخرى، جرت خلال الحملة الثانية للمسلمين إلى مؤتة للانتقام من حملة مؤتة الأولى والتي قام خلال عودته من مؤتة، بإيجاد الخوف في الروميين، وعقد اتفاقيات حدودية مع المدن المسيحية، والتي سمح خلالها للمسيحيين بالعبادة وفق تعاليم دينهم وفي المقابل، التزم المسيحيون بدفع الجزية للمسلمين (ترمانيني، ٢٠٠٦م، ص٤٢).

٢/١/٢/٤. المشركون

كما قيل سابقا، فإن المفهوم المركزي للثقافة الغالبة في شبه الجزيرة في الحجاز قبل ظهور الإسلام،كانت عبادة الأصنام والشرك.وكان للتعصب القبلي أيضا في هذه الثقافة،مكانة مهمة وكانت قريش احدى أكبر القبائل في هذه المناطق.فقدولدالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وترعرع

أيضا في هذه القبيلة، وكانت له مكانة رفيعة فيها. وبعد المواجهة التي حصلت بين ثقافة التوحيد وبين ثقافة الجاهلية وهجرة النبي الأكرم إلى المدينة وتشكيل المجتمع المدني النبوي،سعى مشركوالحجازبزعامة «قريش» للقضاء على ثقافة التوحيد وتدميرها. وهذا السعي طبعا لم يكن ،جديدا ذلك ان المشركين في مكة لم يتوانوا قبل ذلك عن الحاق كل اشكال الاذى والعذاب بالمسلمين. وبعد هجرتهم،صادروا وسائل عيش المهاجرين التي بقيت في مكة، ونفذوا اعتداءاتهم الاقتصادية أيضا.وفي الاعوام الأولى للهجرة،سجل التاريخ وقوع مواجهات بين المسلمين وبين قوافل المشركين التجارية والتي مهدت الأرضية لوقوع غزوة بدر. فبعد أن عرف المسلمون بحركة قافلة أبوسفيان التجارية من أطراف المدينة، ونزلت في حينها آية الجهاد تحرك المسلمون نحو تلك القافلة في منطقة بدر. وقد ذُعر المشركون عندما سمعوا بذلك واستعدوا للحرب مع المسلمين. لكن أبوسفيان أخبر قريش بأنه قاد القافلة نحو الساحل وأنه نجا من هجوم المسلمين ودعا قريش إلى العودة إلى مكة، لكن زعماء قريش وأنصار أبي سفيان سعوا إلى حرب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. ومع انتصار المسلمين في غزوة بدر رغم أنهم كانوا أقل من المشركين في العدة والعدد، اعتبرت غزوة بدر أول غزوة مهمة انتهت بانتصار ثقافة التوحيد على ثقافة الشرك. وتبدو لنا من خلال إلقاء نظرة عامة على الغزوات المهمة للمسلمين والتي أعقبت غزوة بدر، أنها جرت جميعها تقريباً بصورة ابتدائية من قبل المسلمين، لكن غزوة أحد اعتبرت جهادا دفاعيا وقد بدأها المشركون وبعدها كانت معركة الخندق التي تصدى المسلمون لمواجهتها وشكل دفاعهم مانعا أمام وقوع الحرب. وفي النهاية أيضا انتهت بفتح مكة من دون سفك الدماء. مسيرة الأحداث هذه، تظهر أنه مع أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان هدفه إعلاء كلمة التوحيد والفوز على جميع الأديان الباطلة لكنه سعى قدر المستطاع إلى منع وقوع المواجهات العسكرية، وعدم فرض العقيدة الحقة بالقوة. وفي هذه الأثناء وقعت أحداث أخرى جديرة بالاهتمام أيضا تبيانها مفيد في فهم العلاقات الثقافية الوسيطة في المجتمع النبوي. ومن جملة تلك الوقائع يمكن الإشارة إلى صلح الحديبية والتي حدثت في أواخر العام السادس للهجرة النبوية الشريفة. فقد تحرك في تلك الواقعة نحو ١٥٠٠ شخص من المسلمين بزعامة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله باتجاه مكة المكرمة لأداء مناسك العمرة ، بصورة سلمية فهم لم يحملوا معهم تجهيزات عسكرية ،وفضلا عن ذلك فإن هذا الإجراء كان يهدف إلى استعادة ثقافة الحج التوحيدية والإبراهيمية من أيدي المشركين وإصلاحها وتنقيتها، فكانت شكلا من أشكال استعراض قوة المسلمين وجعل المشركين في حالة انفعال. وقد أدّى هذا الإجراء إلى إجبارهم باتفاق صلح يحفظ المسلمين من أي اعتداء من قبل المشركين لمدة عشرة سنوات ويسمح بنشر الثقافة المحمدية الأصيلة في شبه جزيرة الحجاز بل إلى أبعد منها. وفي حال

تم نقض المشركين لاتفاق الصلح، فإن جهاد المسلمين ضد هذه العقبة الكبيرة سيجعل نشر ثقافة الحق أيضا أمرا مشروعا. واتفاق الصلح يعني إن كسر الاتفاق من قبل مشركي قريش سيؤدي إلى نصرتهم في الحرب بين بني‌بكر وخزاعة ولهذا السبب تحرك النبي الأكرم بجيش من المسلمين الذين ازداد عددهم بشكل كبير جدا في غضون أكثر من عام من اتفاق صلح الحديبية، تحرك باتجاه المشركين. وعندما رأت قريش أيضا هذا المشهد قبلت بحاكمية الثقافة الإسلامية ونطقت بالشهادتين. وفي النتيجة انصهرت «مكة» التي كانت أهم مركز للثقافة الجاهلية في الحجاز، انصهرت في الثقافة الإيمانية للمدينة المنورة. وبعد ذلك اتصل غيرهم من مشركي شبه جزيرة الحجاز، الذين كانوا يقفون على هامش هذا المركز اتصلوا أفواجا أفواجا بالثقافة الإسلامية التوحيدية بعد أن خسروا نقطة ارتكازهم. ومن جملة تلك القبائل،كانت هوازن وثقيف اللّتان أبدتا مقاومة بسيطة لكنهما أذعنتا في نهاية الأمر. وعندما بلغت أسماع الأعراب انتصارات الإسلام في فتح مكه وإسلام قريش وثقيف وهوازن وكذلك استسلام أمير دومة الجندل وإبرام المدن الحدودية الشمالية العهود مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والتزام تلك المدن بدفع الجزية للمسلمين، تقدمت وفود القبائل العربية من كل صوب لإعلان إسلامها. وقام النبي أيضا بتعليم هؤلاء المباديء وأسس العقيدة الإسلامية وكان يرسل أحد صحابته لتعليمهم الشعائر والعقيدة الدينية وتبيين أحكام وتشريعات الإسلام لهم (ترمانيني، ٢٠٠٦، ص٤٢). وأمهل النبي الذين لم يتخلوا عن الشرك، فرصة أربعة أشهر حتى يقبلوا بحاكمية الإسلام. فاذا انقضت تلك الأشهر ولم يسلموا، فإن النبي يأمر بحربهم حتى يستأصل الشرك من شبه جزيرة الحجاز.ولم يكد ينتهي العام التاسع للهجرة حتى عم الإسلام الجزيرة العربية بأكملها ولم يعد هناك منافس للمجتمع المسلم فيها تحت اسم ثقافة الشرك.

٢/٢/٤. الحكومات الكائنة أطراف شبه الجزيرة

بعد صلح الحديبية، بعث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، رسائل إلى الدول في خارج شبه جزيرة الحجاز دعاهم فيها إلى الإسلام. وقد استجاب بعض أولئك دعوته مثل المنذربن ساوي، أمير البحرين لكن بعضا منهم لم يستقبل سفراءه. والبعض منهم مثل ملك الروم والمقوقس،كبيرمصر، رفضوا دعوته باحترام بينما رد بعضهم بغيرأدب، مثل خسرو برويز، ملك إيران الذي مزق رسالة النبي وشخص آخر مثل شرحبيل، أمير غسان الذي سخر من النبي والحارث بن عمير الأزدي الذي قتل سفير النبي. وقد رد المسلمون بتجهيز جيش للرد على سلوك شرحبيل، لكن نصرة الروم للأخير

في «مؤته» واستشهاد ثلاثة من المسلمين الذين أرسلهم النبي لقيادة ذلك الجيش اضطرتهم للانسحاب. لكن بعد فتح مكة طبعا، جهز النبي جيشا قوامه أربعون ألفا وأرسلهم إلى مؤته لكن الروم لم يتقدموا لقتال المسلمين واكتفى النبي أيضا بإيجاد الخوف في قلوب الروميين.

٣/٢/٤. المنافقون

وكان في بطن المجتمع الديني إلى جانب النبي والمؤمنين بالغيب، مجموعة أخرى أيضا، تظهر الإسلام بلسانها وهم المنافقون الذين ازدادت أعدادهم مع اشتداد الاقتدار الديني وضعف قوة الكفر، ذلك إن الكفر يتشكل وينتظم أمره في حدود العصبية والحمية الجاهلية، وبعدها عندما يفقد استقامته في مواجهة حاكمية الدين، يستسلم أمام النظام السياسي الإسلامي الموجود دون أن ينتفع بشيء من الإيمان وقد اشتد عود هذا التيار بعد فتح مكة وما تلا ذلك من حوادث. (بارسانيا، ٢٠١٠، ١٣٠). ومن خصائص هذه المجموعة أنها لم تكن منظمة وهي في الواقع لم تكن تحمل ثقافة جماعية منسجمة بل كانت قد أظهرت عداوات فردية غير منظمة. لقد واجه النبي عدوا منظما جاهزا ومستعدا للهجوم لإلحاق الضربات بالإسلام، مثل رده على اليهود فهو لم يمهلهم؛ لكنه كان يتحمل مثل هؤلاء الأعداء(جعفرزاده، ٢٠٢٠، ص٦٤). ويعتبر عبداللَّه بن أُبيّ، ألد أعداء النبي؛ تقريباً والذي بقي على قيد الحياة حتى العام الأخير من عمر النبي الأكرم؛ ولم يعامله النبي بسوء؛ بينما كان الجميع يعلمون أنه منافق؛ لكنه كان يعامله مثل بقية المسلمين ويقدم له حصته من بيت المال، ويحفظ له أمنه، ويراعي جانبه. لكن عندما بادر جمع من هؤلاء المنافقين إلى القيام بأعمال منظمة، توجه النبي إليهم. في قضية مسجد ضرار، فقد ذهب هؤلاء المنافقون وأقاموا مركزا لهم؛ وارتبطوا بشخص خارج عن منطقة النظام الإسلامى–أي إنه كان في منطقة الروم؛ مثل أبي عامر الراهب- ومهدوا للمجيء بجيش من الروم لحرب النبي؛ هنا توجه النبي إليهم وقام بتدمير المسجد الذي بنوه وأحرقه؛ قائلا إن هذا ليس مسجدا. فهو مكان لمجموعة من هؤلاء المنافقين، الذين أظهروا كفرهم وخرجوا من المدينة وأعدوا في مكان ما جيشا؛ وقد كافح النبي هؤلاء وقال لو تقدموا قريبا فسوف نتوجه إليهم ونقاتلهم (الحسينى الخامنئي و سياهبوش، ٢٠١٩، ص ٣٤٢؛ الحسينى الخامنئي ،٢٠١٢، ص ١٤٢). وطبيعي أنه توجد مجموعات أخرى أيضا يمكن إضافتهم لهذه المجموعات الخمسة ودراسة مواجهة النبي لهم. مثلاً مواجهته للمرتدين المنظمين وغير المنظمين وقضية البغاة والآخرين. ومع ذلك فإننا نكتفي في هذه المقالة بهذا الاختصار حتى نتمكن من عرض

النتيجة المرجوة بالمزيد من التفصيل. وفي نهاية هذا القسم نبين لكم المواضيع التي وردت أعلاه في جدول لوضع خلاصة منها تحت تصرف القراء الأعزاء.

الجدول

منافسو المجتمع الإيماني في المدينه			ظروف الزمان	سلوك النبي(ص)	السبب
الثقافات الصغيرة في أطراف المدينة			بداية الهجرة	إبرام تحالف	ضمان الأمن ومنعهم من الاعتداء
				تجهيز سرية	
أهل الكتاب	اليهوديون	قبائل المدينة	بداية الهجرة	إبرام العقود	ايجاد الوحدة في المدينة
		بني‌قينقاع	بعد التعرض	التجهيز البدوي والمحاصرة والإجلاء	الوقاية من المؤامرات والمطالبة بالجلاء
		بني النضير	بعد إجلاء بني‌قينقاع	اغتيال اثنين من رؤساء القبيلة	تحريض قريش لحرب المسلمين
		بني‌النضير	بعد غزوة أحد	الجهاد الابتدائي والمحاصرة والإجلاء	محاولة قتل النبي والمطالبة بالجلاء
		بني قريظة	بعد حرب الخندق	قتل الرجال وأسر النساء والأطفال	الخيانة في حرب الخندق وتحكيم سعد
		المهاجرون	بعد صلح الحديبية	تجهيز الجيش وإخضاع اليهود	تحريض العدو
		الخيبر	بعد صلح الحديبية	قبول المقاسمة	تحريض العدو
	المسيحيون	سكان المناطق الحدودية	بعد واقعة مؤته الثانية	القبول بدفع الجزية	ثبات الحكومة
		نجران		المباهله	الموافقة على الإسلام
مشركون		قريش	بداية الهجرة	مهاجمة قوافل التجارة	مصادرة أموال المسلمين في مكة وإلحاق الأذى بهم
			بعد هروب قافلة أبي سفيان إثر تعرض المسلمين لها	غزوة بدر	تجهيز المشركين جيشا لحماية أبي سفيان

		بعدتحريض بنيقينقاع لقريش	الجهاد الدفاعي من قبل المسلمين في غزوة أحد	تجهيز جيش من مشركي قريش
		بعد تحريض بني النضير	حفرالخندق ومنع وقوع الحرب	تجييش المشركين
		بعد تحرك المسلمين بقيادة النبي الأكرم لأداء العمرة	إبرام صلح الحديبية	منع المشركين المسلمين من دخول مكة
		بعد انتهاك قريش الاتفاق	تجهيز جيش من المسلمين وفتح مكة دون سفك الدماء	انتهاك قريش الاتفاق
	القبائل الأخرى من غير قريش	بعد صلح الحديبية	أسلمة المشركين	توفر ظروف الدعوة للإسلام
	قبيلة هوازن	بعد فتح مكة	اشتباكات في حنين	غارات على المسلمين
	الطائف	بعد حنين	الحصار والعود	تثبيت الحكومة
الحكومات الموجودة في أطراف الحجاز	الحكومات اطراف الحجاز	بعد صلح الحديبية	إرسال الرسائل والدعوة للإسلام	الدعوة إلى الإسلام
	غسانيون	بعد قتل سفير رسول الله	تجهيز النبي جيشا واندلا ع غزوة مؤته	انتقام لمقتل السفير وإعلان الحرب من قبل هؤلاء
	الروم	بعد فتح مكة	تجهيز الجيش الإسلامي والعود	الانتقام من معركة مؤتة الأولى
المنافقون	عدم التنظيم	طيلة حكومة الرسول في المدينة	المداراة	هم لم يُعتبروا خطرا على أساس الحكومة
	تنظيمات	بعد تأسيس مسجد ضرار	تخريب المسجد	منع اتخاذه مركزا للتآمر على النظام الإسلامي

٥. الاتجاه المختار

بعد بيان الاتجاهين المتفاوتين للمسائل الدينية وخاصة الجهاد في الجزء الأول والإشارة إلى بعض توجهات النبي في اتصالاته الثقافية الوسيطة خلال حكومته في المدينة، نتناول الآن تحكيم التوجهات المذكورة وبيان الرؤية المختارة. والذي تم تشخيصه حتى الآن في موضوع توجهات النبي لا يدعم أيا من هذين الاتجاهين. لوكانوا كفارا أو من أهل الكتاب أو من أصحاب العقائد الأخرى لن تكفي الأدلة لوجوب إعلان الجهاد عليهم والشاهد على ذلك هو التعامل المختلف مع المخاطبين من هذا النوع. ومن جهة أخرى فلو كان الجهاد أمرا قبيحا ومخالفا لحقوق الإنسان وكان أمرا استثنائيا، ما كنا نشاهد حدوث كل تلك الحروب من قِبلَهِ . على أية حال يجب اتخاذ وجهة أخرى في هذا المجال حتى نتمكن من إيجاد سبيل للتوصل إلى الحقيقة. وفي هذا الصعيد ينبغي بداية اتباع نهج ثالث تحت عنوان دعاة التمدن كنا قد ذكرناه ونبين في نهاية الأمر الرأي النهائي حول الأصالة هل هي الحرب أو السلام في العلاقات الثقافية المتبادلة للإسلام.

١/٥. تعريف باتجاه دعاة الحضارة واختلافه مع الاتجاهين السابقين

منذ العقد الأول للقرن العشرين في إيران تبلور اتجاه جديد للقضايا الإسلامية نذكره نحن باسم اتجاه التمدن. وأصحاب هذا الاتجاه، فضلا عن كونهم قد استفادوا من تراث علماء الدين الماضين، فهم لم يجمدوا على تلك الآراء بل أخذوا يبدون آراء تتناسب مع مقتضيات الزمان والمكان وحسب مباني الأسس الاجتهادية الأصيلة (خلافا لتوجهات دعاة الالتزام بالشريعة). ولديهم أيضا مقابل الفكر العالمي المعاصر أيضا، مواجهة فعالة وناقدة ومنصفة بالطبع وفضلا عن ذلك، فإنهم يتمتعون بمبادرات وإبداعات أيضا. وحسب هذه الرؤية، فإن الدين لا يختص بالزمان الماضي بل هو يلبي احتياجات كل الأزمنة والأمكنة. فالدين يشمل المسائل الشخصية والفردية والمسائل الاجتماعية والمسائل المتعلقة بالدنيا والآخرة (الحسيني الخامنئي ، ١٩٩٧، الخطابات). وهذه المسألة يمكن إثباتها بالأدلة العقلية (انظر إلى: جوادي آملي، ٢٠٠٦، ص١٦٧ ؛ المرجع نفسه، ٢٠٠٧، ج١٢، صص ٢٤٢-٢٤٠ ؛ المرجع نفسه، ١٩٩٨، ص٢٣٩) وبالأدلة النقلية (انظر إلى: كليني، ١٩٩١، ج ١، ص ٦١ – ٥٩). وفي هذه الرؤية ، يمثل العقل جزء من مصادر الدين وهذا لا يعني أن العقل يقف مقابل الدين بل العقل والنقل كلاهما من مصادر الدين الأصيلة وما يحكم به العقل هو من الدين أيضا. فمصدر العقل، مصدر مستقل وكل قرار سواء في الحقوق الذاتية للإنسان أو في خصوص عمران البلاد وتنظيم السياسات الداخلية والخارجية، إذا كان قد اتخذ بموجب العقل

السليم وبعيدا عن الهوى فإنه من الدين أيضا، وهنا يجب أيضا الانتباه إلى أن المصدر الأصلي للدين ليس هو أكثر من ذلك وإنها إرادة الله ، «إن الحكم ألا لله»(سورة يوسف، آية ٤٠) والعقل والنقل حكاية وكشف لـ«إرادة الله». وظاهر القرآن، كشف عن إراده الحق والأحاديث النبوية أيضا تبعا للقرآن كشف عن إرادة الحق والعقل أيضا –وهو موهبة الله للإنسان- وهو كشف عن إرادة الذات القدسية لله أيضا (جوادي آملي، ٢٠٠٠، ص٣٨٠- ٣٧٩). إن أصحاب هذا التوجه، لديهم رؤية جماعية وشاملة للمعارف الدينية وأولوياتهم فهم يحددون أولويات الأهم والمهم (السبحاني، ٢٠٠٦، ص٢٠٢) ويستفيدون منها في آرائهم في المسائل الدينية. وفي هذا التوجه، لاينبغي للإنسان أن يعبد أي شيء غير الخالق الذي منحه الحياة. وإن المراد من الحرية هو أن لا يكون الإنسان مطلق العنان في القيام بأي شيء. فالحرية في حياة البشر لاينبغي أن يشوبها الفساد والتحلل من القيود (جوادي آملي، ١٩٩٦، ص١٩١- ١٨٩). ونتيجة لذلك فإنه ليس بإمكان أحد بحجة الحرية ، أن يخطيء الحكم الإلهي مثل الجهاد ومن جهة أخرى فإنه لايجوز لأي شخص أن يفرض بالقوة عقيدته على غيره. بعبارة أخرى فإنه بالنظر إلى هذه الأسس، يرى مفكروا التمدن، ماهية الجهاد بأنها الدفاع (بلاغي، ١٩٩٣، ص ٢١٢) فهم يعتقدون أن الجهاد هو شكل من أشكال القتال والحرب بمثابة عدوان لايجيزه الإسلام بأي شكل من الأشكال (مطهري، ب. ت، صص٣٩.٤٠) .

٢/٥. الرأي النهايي

كما قيل سابقا بأن الرؤية المختارة، هي الرؤيه الحضارية، وفي الحقيقة توجد فيها رؤية جماعية وشاملة لمعارف الإسلام وأنها من الموضوعات المهمة ومن المسائل التي اعتبرت قليلة الأهمية وأنه يُفضَل عليها أحكام أهم. كذلك فإن الرؤية النظامية التمدنية تعني أي حكم من الأحكام الإلهية تحمل مصلحة في التمهيد لبلوغ الإنسان الكمال المنشود. وكل هذه الأمور ينبغي رؤيتها في إطار المعارف الإسلامية وإن كل مسألة تجد ما يناسبها من وزنها. وتوضيح هذا الكلام هو أن كل مايوجد في عرض الشيء، يجب أن ينتهي إلى ذاته وهذا القانون كما قيل في سلسلة العلل الفاعلية صحيح يعني أن الفاعل بالعرض يجب أن يكون فاعلا بالذات الذي ينتهي بالذات إلى الله، والغايات بالعرض أيضا يجب أن ترجع إلى الغاية بالذات وهو الله (جوادي آملي، ١٩٩٦، ص٥ و ٦). والنتيجة أنه في الرؤية التنظيمية يجب أن يكون ارتباط أي حكم بمصلحته وغايته فتتضح نسبته مع غاية الدين.

وفي هذا الصعيد سوف نقول إن الله خلق الإنسان والعالم ومنحه العقل وأرسل له الأنبياء لكي يوصله إلى الكمال. وهذان الاثنان، من الوسائل لتكامل الإنسان ومساعدته لبلوغ اللقاء الإلهي ونيله مقام العبودية. إن بلوغ المجتمع الإنساني إلى هذه المرتبة، له أبعاد تذكر في المجمل بـ«الحياة

الطيبة». والحياة الطيبة، نوع من الحياة التي يجد الإنسان فيها حياة طبيعية ومتناسبة مع شأنه فضلا عن الحياة النباتية والحيوانية، ويشكل البشر أيضا في ظل ولاية الأولياء الإلهيين، مجتمعا إسلاميا يطوي خلاله مسير السعادة. وفي مثل هذه الظروف فقط يتمكن الإنسان من عبادة الله بصورة صحيحة وكاملة وإطاعة أوامره. وبهذه المقدمات، نفهم جيدا أن أحد واجبات الرسل الإلهيين، هي عبارة عن توفير مقدمات الحياة الطيبة واستلام ولاية الناس وإدارة شؤون حكومة العدل العالمية. وهذا يعني الواجبات السياسية للأولياء الإلهيين وعباد الله كافة وإنه يجب على كل شخص بأي نسبة وأي مستوى ممكن أن يسعى في سبيل إقامة القسط. وهذا هو نفس الكلام الكبير القائل بأن «الحكومة شعبة من ولاية رسول الله المطلقة وإنها أحد أحكام الإسلام الأولية وهي تتقدم على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج ...» (الخميني، ١٩٩١، ج٢٠، ص١٧٠) .

من جهة أخرى يجب القول في مجال أُسس وجذور الأحكام الدينية أيضا إن أيًّا من الأوامر الدينية لها جذور في الأسس والأصول التي يجب على المجتهد أن ينتبه إليها في كشف أحكامها. على سبيل المثال في مسألة الجهاد، توجد أصول مثل أصل نفي سلطة الكفار (نفى السبيل) وأصل الدعوة إلى الإسلام وأصل تأليف القلوب وأصل الإحسان والعمل الصالح، والعدالة والإنصاف وأصل الوفاء بالعقود (شريعتى، 2008، ص٥٢ به بعد) وغيرها... التي يجب الانتباه لها. فلو لم يعمل بها شخص في المكان المناسب، لايمكنه تشخيص الجهاد في أي موقع وظرف تكون غير واجبة أو حتى محرمة.

ولو ألقينا نظرة تاريخية على إيمان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بقدرة أدلة الإسلام وعلمه في مواجهة الظروف العادية، فإن عمل أي شخص بهذا المنطق يكون قد اختار طريق السعادة حقاً. ولهذا السبب، فإن الأصل الأول في مواجهة الأجانب يتمثل في دعوتهم وتبيين المعارف الإسلامية ومناقشتهم. ومن البديهي والواضح أن رؤساء الكفر والذين تتلخص مصالحهم المادية في ضلالة الناس، لن يسمحوا بوقوع هذا الأمر. ولهذا السبب يبادرون إلى معارضة جبهة الحق. وتبين لنا أن رد فعل الرسول في مواجهة ذلك السلوك يتلخص في إسكات هؤلاء عبر المعاهدات السياسية وتهدئة الأجواء تمهيدا لمواصلة الفعاليات الدعوية. وهؤلاء الذين لايكسر النبي العهود والمواثيق معهم ولكنه يواصل هدفه المتمثل في إرشاد الناس ويقترب من تحقيق أهدافه؛ لذلك نراهم يضطرون لكسر عهودهم وهذا الأمر نفسه يوفر الأرضية، ليقوم النبي بكسر الهياكل التي تحول دون بسط الحق ومواصلة الجهاد حتى القضاء على الفتنة. ونتيجة هذا في مواجهة الثقافات غير الإسلامية، فإن الحرب أو الصلح لن يكون له موضوعية وأصالة. والأصيل، هو هداية الإنسان فقط وتشكيل

مجتمع العدل العالمي وإقامة الحياة الطيبة. ولأجل تحقق هذا الأمر المهم تتم الاستفادة من أدوات الجهاد وأحيانا يستفاد أيضا من أجواء الصلح والتعايش السلمي.

النتائج

١. من أجل بلوغ الحياة الطيبة، أفضل الطرق، هو إيمان الأفراد وإطاعته الذاتية للأوامر الإلهية وأوامر خليفته وهذا يحتاج إلى توضيح طريق الحق لأفراد الناس.

٢. توفير أرضية الإيمان بالأوامر الإسلامية التي توفر السعادة للناس، ولمس ومشاهدة الثمار القيمة للحياة الطيبة ولهذا السبب، فإن أحد أهم السبل التي وضعها الأنبياء في جدول أعمالهم، تتمثل في إيجاد المجتمع الإسلامي النموذجي الذي يجسد خصائص الحياة الطيبه.

٣. العقبات التي تظهر أمام هذا السبيل، يجب أن تزال بداية وإذا استمر العناد أمم جهود إقامة القسط والحق يجب القضاء على ذلك العناد. والجبهة التي تقف أمام الداعين إلى الحياة الطيبة، هي جبهة أئمة الكفر وكذلك إزالة البُنى الاجتماعية التي تشكلت وانتظمت لمنع إقامة العدل. ولهذا السبب، فإن المنافقين والذين لا إيمان لهم، يثيرون الأذى لأهل الحق فهم لن يذوقوا طعم السعادة ولكن ينبغي مداراتهم ما لم يعملوا بصورة تنظيمات.

٤. ويجب هنا أيضا مداراة جبهة الأجانب المنظمة إلى الحد المستطاع قبل اتخاذ إجراء الجهاد عليهم، وأفضل السبل هي في إبرام المعاهدات التي يمكن في إطارها تمكين جبهة الحق من مواصلة طريقها دون سفك الدماء؛ ولكن إذالم تنفع كل السبل فإن «إزالة المانع» هي السبيل الأخير.

٥. تشخيص الشروط وإن حدود المداراة مع أي عدو كيف تكون وفي أي الظروف تبرم العهود وأي الظروف يكون فيها الجهاد أو الصلح أو الهدنة أو التهديد والدفاع و...إلخ (لكنه ليس للحرب أو الصلح أصالة)كل ذلك يكون بإذن القائد وإمام المسلمين وولي الأمر والمسئول عن جبهة الحق. فهو من خلال تميزه الدقيق للظروف المحيطة ومن خلال وضعه خارطة طريق وإستراتيجيات المجتمع الإلهي وفي سبيل بلوغ غاية الحكومة الإسلامية المناسبة لغاية الوجود، وكذلك من خلال المعرفة والعمل بالأصول المشار إليها، يتخذ القرار المناسب وعلى الشعب إطاعة قراراته.

المراجع والمصادر

القرآن المجيد

١. ابن الأثير، علي بن محمد.(١٩٨٧م). الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتب العلمية.

٢. ابن حزم، علي بن أحمد.(ب.ت.).جوامع السيرة النبوية. ج ١. بيروت: دارالكتب العلمية.

٣. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد. (١٩٩٧م). فتح البارئ شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد عوض منقوش. المدينه المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية.

٤. ابن سيدالناس، محمد بن محمد. (١٩٩٣م). عيون الأثر فى فنون المغازي والشمائل والسير. تصحيح: إبراهيم محمد رمضان. بيروت: دار القلم.

٥. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٧٥م). السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى عبدالواحد. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

٦. ..... (١٩٣٨م). البداية والنهاية. تأليف: خليل شحاده. بيروت: دارالفكر.

٧. ابن مسكويه، أحمد بن محمد. (٢٠٠١م). تجارب الأمم وتعاقب الهمم. ترجمة: أبو القاسم إمامي. طهران: سروش.

٨. ابن هشام، عبد الملك بن هشام. (ب.ت.). السيرة النبوية. تحقيق وتصحيح: إبراهيم أبياري، مصطفى سقا وعبد الحفيظ شبلي. بيروت: دار المعرفة.

٩. إيماني، علي. (٢٠٢٤م). اصالت صلح در سيرهٔ سياسي اجتماعى امام على (ع). فصلية الفكر السياسي في الإسلام، الدورة ١١، العدد ٣٩، شهر فروردين، صص ١–٣٠.

١٠. برزنوني، محمد علي. (٢٠٠٥م). الإسلام، أصالة الحرب أو أصالة الصلح؟ الحقوق الدولية، الخريف والشتاء ،رقم ٣٣، صص ٧٣–١٥٨.

١١. البلاغي، محمدجواد. (١٩٩٣م). الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى. بيروت: دارالمرتضى.

١٢. البيهقي، أحمد بن حسين؛ بمساهمة عبد المعطي أمين قلعجي. (١٩٨٥م). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. ج ٧. بيروت: دار الكتب العلميّة.

١٣. بارسانيا، حميد. (٢٠٠٩م). «أسبوعية النافذة (پنجره)»، العدد ٢٣.

١٤. ..... (٢٠١٠م). حديث پيمانه . قم: منشورات المعارف، الطبعة الاولى.

١٥. ..... (٢٠١٢م). العوالم الاجتماعية. قم: كتاب فردا.

١٦. ترمانيني، عبد السالم. (٢٠٠٦م). دائرةالمعارف التاريخية: أحداث التاريخ الإسلامي (ج ١،من البداية حتى عام ٢٥٠ هجرى). ترجمة جمع من الباحثين، بإشراف السيد علي رضا واسعى. قم:أبحاث العلوم والثقافة الاسلامية، الطبعة الاولى.

١٧. تقي زاده أكبري، علي؛ حسيني فاضل، سيد مرتضى (٢٠١٣م). أصالة الحرب أو الصلح حسب رؤية الدين وتأكيد آيات القرآن. أبحاث السياسة الإسلامية، فصل الربيع، العدد١، صص ١٣٨–١٦٣.

١٨. جعفرزاده، علي؛ سيد محمد شفيعي.(٢٠٢٠م). كشف جذور النفاق باعتباره أهم تهديد للثورة الإسلامية وسبل مواجهته حسب رؤية الآيات والروايات وبالتأكيد على فكر سماحة قائد الثورة الإسلامية (مدّ ظلّه العالى). أبحاث التاريخ والسياسة ووسيلة الإعلام، ربيع، رقم ٩، صص ٥١–٧٢.

١٩. جمشيدي، سجاد. (٢٠٠٨م). تأثير هرمنوت١ على الفكر السياسي في إيران من خلال دراسة رسالة الماجستير، الأستاذ المشرف: علي رضا صدرا. كلية الحقوق والفكر السياسي. أطروحة العلوم السياسية، جامعة طهران.

٢٠. جوادي آملي، عبدالله. (١٩٩٦م). فلسفة حقوق الإنسان. قم: منشورات إسراء.

٢١. ..... (١٩٩٨م). الشريعة في مرآة المعرفة. قم: منشورات إسراء.

٢٢. ..... (٢٠٠٠م). ولاية الفقيه، ولاية الفقاهة والعدالة. قم: منشورات إسراء.

٢٣. .....(٢٠٠٦م). نسبة الدين والدنيا. قم: منشورات إسراء.

٢٤. ..... (٢٠٠٧م). الفطرة في القرآن. قم: منشورات إسراء.

٢٥. حسينزاده، علي. (٢٠١٨م). تبيين وتحقيق كتاب«إنسان بعمر ٢٥٠ سنة». رسالة علمية للصف ٣، الأستاذ المشرف: حجة الاسلام سليماني. قم:الحوزة العلمية.

٢٦. الحسينى الخامنئي، سيدعلي. (١٩٩٧م). خطابات خلال لقائه العلماء والدعاة على أعتاب المحرم الحرام ١٣/٢/١٣٧٦، للهجرة الشمسية.

٢٧. ..... (٢٠٠١م). خطبة صلاة الجمعة، ٢٨ /٢/ ١٣٨٠، للهجرة الشمسية.

٢٨. ..... (٢٠١٢م). دروس النبي الاعظم(صلى الله عليه وآله وسلم): مختارات من خطب سماحة آية الله العظمى السيدعلى الخامنئي (مدّ ظلّه العالى)حول سيرة وبعثة النبى الاكرم (صلى الله عليه وآله). طهران: انتشارات انقلاب اسلامى(الثورة الاسلامية)

٢٩. ..... ؛ پورفاضلى، امير. (٢٠١٨م). تشخيص العدو. طهران: انتشارات الثورة الاسلامية.

٣٠. ..... ؛ سياهپوش، امير. (٢٠١٩م). السياسة حسب رؤية آية الله العظمى الخامنئي(مدظله العالى). طهران: انتشارات الثورة الاسلامية.

٣١. الحلبي،علي بن إبراهيم. (٢٠٠٦م).السيرة الحلبية: إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون. تحقيق: عبدالله محمد خليلي. بيروت: دارالكتب العلمية.

٣٢. الحلّي، حسن بن يوسف، (العلامة الحلّي) (١٩٩٥م). تذكرة الفقهاء. الطبعة الأولى. قم:مؤسسة آل البيت.

٣٣. الخميني، روح الله. (١٩٩١م). صحيفة النور. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع والنشر، مؤسسة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية.

٣٤. خوان دمير، غياث الدين بن همام الدين. (ب.ت.). تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد البشر. تصحيح: محمد دبير سياقي؛ مقدمة: جلال الدين همايي. طهران: خيام.

٣٥. دهقان، عليرضا؛ معتمدي، بشير. (٢٠١٣م). النموذج الديني حول العلاقات الثقافية الوسيطة. فصلية راهبرد استراتيجي، سال بيست وششم، رقم٦٠، ربيع.

٣٦. دياربكري، حسين بن محمد. (ب.ت.). تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس. بيروت: دار صادر.

٣٧. ذهبي، محمد بن أحمد؛ وعمر عبد السلام تدمري. (١٩٨٨م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والعالم. بيروت: دارالكتاب العربي.

٣٨. رشاد، علي أكبر. (٢٠٠٢م). تنقيح الخطاب بتاريخ ٧/٢ /١٣٨١للهجرة الشمسية، مركز الجهاد والاجتهاد، المدرسة الفيضية، بحوث الدين المعاصرة.

٣٩. الزهري، محمد بن مسلم. (١٩٨٠م). المغازي النبوية. دمشق: دار الفكر.

٤٠. السبحاني، محمد تقي. (٢٠٠٦م). الأسس النظرية للتشريعات في النظام الإسلامي: التشريعات في نظام الجمهورية الإسلامية. طهران: أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية.

٤١. سرمد، زهرة؛ عباس بازركان وإلهة حجازي. (٢٠٠٦م). أساليب البحث في علوم السلوك. طهران: نشر آكه.

٤٢. سلطان محمدي، أبوالفضل. (٢٠٠٦م). الحرب والصلح في الأحاديث. مجلة العلوم السياسية، رقم٢ (متابعة٣٤)، الصيف.

٤٣. سيدرضي، محمد بن حسين. (٢٠٠٢م). نهج البلاغة. ترجمة: محمد دشتي. قم: منشورات لاهيجي.

٤٤. شرف الدين، سيد حسين. (٢٠١٤م). العلامة الطباطبائي ومؤسسة معرفة الوجود الثقافي. مجلة المعرفة الثقافية الاجتماعية، ربيع، رقم ١٨، صص ٦٦–٩٣.
٤٥. شريعتي، روح الله. (٢٠٠٨م). حقوق و واجبات غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. قم: حديقة الكتاب.
٤٦. شمس الشامي، محمد بن يوسف. (١٩٩٣م). سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دارالكتب العلمية.
٤٧. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي. (١٩٩٠م). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. تحقيق: محمد كلانتر. قم: منشورات داورى .
٤٨. الشيباني، محمد. (١٩٧٥م). السير. تأليف: مجيد خدوري. بيروت.
٤٩. الطبرسي، فضل بن الحسن. (١٩٨٧م). مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن). بيروت: دار المعرفة.
٥٠. الطبري، محمد بن جرير؛ ونخبة من العلماء الأجلاء. (١٩٨٤م). تار يخ الأمم والملوك. قم: مكتبة أرومية.
٥١. طوسي، محمد بن حسن. (١٩٨١م). النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى. بيروت: دار الكتاب العربي.
٥٢. .....(١٩٩٧م). تهذيب الأحكام. تصحيح: علي اكبرغفاري. طهران: نشر صدوق.
٥٣. غمامي، سيدمحمدعلي؛ إسلامي تنها، علي أصغر. (١٩٨٠م). تبادل التعرف بمثابة نموذج العلاقات الثقافية الوسيطة في القرآن؛ توجه تطبيقي. دراسات في ثقافة العلاقات، الدورة ٢٣، العدد ٥٧ (تتابع ٨٩)، شهر فروردين، صص ٧–٣٠.
٥٤. القمي، علي بن إبراهيم. (١٩٨٤م). تفسير القمي. تحقيق: طيب الموسوي الجزائري. قم: دار الكتب.
٥٥. كافي الموسوي، أباذر. (١٩٨٠م). أساليب تعامل نبي الإسلام على صعيد تعزيز العلاقات الاجتماعية (بمحورية المعرفة الإنسانية للقرآن الكريم والسيرة التربوية النبوية). فصلية الدراسات الثقافية الوسيطة. صص ٢٠١–١٨٣، شهر إسفند، (تتابع ١٦). الأعداد ٢،٨
٥٦. كديور، محسن. (٢٠٠٣م). مقابلة مدونة. مجلة آفتاب، العدد ٢٧، شهر تير١٣٨٢للهجرة الشمسية، صص ٥٤–٥٩؛ شهر شهريور١٣٨٢، عدد ٢٨، صص ١١٥–١٠٦.

٥٧. ..... (٢٠٠٥م). سؤال وجواب حقوق الإنسان والتنوير الديني. مجلة آفتاب، شهرية أدبية، اجتماعية، ثقافية لطلاب جامعة واترلو، كندا، العدد٦، شهري بهمن و اسفند ١٣٨٤؛ العدد ٨، شهري تير ومرداد ١٣٨٥؛ العدد ٩، أشهر شهريور ومهر وآبان ١٣٨٥.

٥٨. ..... (٢٠٠٨م). أسس مواءمة الإسلام والحداثة: حق الناس، الإسلام وحقوق الإنسان. طهران: منشورات كوير.

٥٩. ..... (٢٠٢٢م). حق الناس: الإسلام تجديد الفكر وحقوق الإنسان؛ الرد المكتوب من قبل آية الله منتظري على السيد كديور عام ١٣٨٠للهجرة الشمسية. التنقيح الثاني. طهران: منشورات الأفكار الحديثة.

٦٠. كرم اللهي، نعمت الله؛ شرف الدين، سيدحسين؛ إسماعيلي، رفيع الدين. (٢٠١٧م). التعرف على حركة سينما الثورة الإسلامية في إيران. مجلة المعرفة الثقافية الاجتماعية، الصيف، العدد٣١، صص ٥–٣٤.

٦١. الكليني، محمدبن يعقوب. (١٩٩١م). الكافي. بيروت: دارالمعارف الإسلامية.

٦٢. مجاهديان، مجتبى؛ ومحمد اسحاق مسعودي. (٢٠٠١م). السيرة الحكومية لنبي الإسلام. مجلة المعارف الشهرية: تعليم الإعلام. طهران: مؤسسة ممثلية سماحة القائد المعظم في الجامعات، معاونية شؤون الأساتذة.

٦٣. مجتهد شبستري، محمد. (١٩٩٦م). هرمنوطية : الكتاب والسنة. طهران: منشورات طرح نو.

٦٤. ..... (٢٠٠٥م). نقد القراءة الرسمية للدين. طهران: منشورات طرح نو.

٦٥. المجلسي، محمد اسماعيل؛ زينلي بور، فاطمة. (٢٠١٦م). معرفة مفهوم الحرب والصلح حسب رؤية الإسلام: مجموعة مقالات المؤتمر الدولي لأبحاث الصلح، صص ١٠٠٨ – ١٠٢٤.

٦٦. المجلسي، محمدباقر. (١٩٨٤م). بحار الأنوار الجامعة درر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: مؤسسة الوفاء.

٦٧. مستوفى شربياني، محمد مهدي؛ غلامي، رضا. (٢٠١٤م). أسس العلاقات الثقافية الوسيطة حسب رؤية الإسلام؛ دراسة آيات القرآن وسيرة النبي (ص) في مواجهة اليهود والمسيحيين والزرادشتيين. الدراسات الثقافية الوسيطة، الربيع، العدد ٥٨، صص ١٨٩– ٢١٠.

٦٨. المطهري،مرتضى.(ب.ت.). جهاد. طهران: صدرا.

٦٩. المفيد، محمد بن محمد. (١٩٥٢م). الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة. قم: مؤسسة باغ كتاب (مركز الطباعة والنشر مكتب الاعلام الإسلامى حوزة قم العلمية).
٧٠. ..... (١٩٩٣م). الرسالة الكافية في إبطال توبة الخاطئة. تأليف: علي أكبر زماني نجاد. قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.
٧١. المقريزي، أحمد بن علي. (٢٠٠٠م). إمتاع الأسماع بما للنبى من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. تحقيق: محمد عبد الحميد نميسي. بيروت: دارالكتب العلمية.
٧٢. منتظري، حامد. (٢٠٠١م). مقدم الصلح والتصالح في عصر النبي الأكرم (ص). فصلية المعرفة، العدد ٤٠.
٧٣. ..... (٢٠١٤م). الصلح والحرب في سيرة النبي الأعظم (ص). فصلية المعرفة، العام الثالث والعشرون، العدد ١٩٦، شهر فروردين.
٧٤. منتظري، حسينعلى. (٢٠٠٢م). الرؤى.
٧٥. مهدوي عباس آباد، محمدرضا؛ آئينة وند، صادق. (٢٠١١م). دراسة سياسة رسول الله (ص) مع غير المسلمين. تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية، الصيف، العدد ٣، صص ٩–٣٦.
٧٦. النجفي الجواهري، محمدحسن. (١٩٨٤م). جواهر الكلام. ج ٧. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٧٧. نصراللهي، محمدصادق؛ فائضي، محمدعلي؛ قائمي راد، محمد؛ جوهري، محسن.(٢٠٢٠م). مثال الاختلافات الثقافية حسب رؤية القرآن الكريم بالتأكيد على تفسيرالميزان. رسالة الثقافة والاتصالات، الربيع والصيف، العدد ٨، صص ١٨٧–٢٢٠.
٧٨. نظري مقدم، جواد. (٢٠١٠م). أساليب الثقافة والعلاقات للنبي الأكرم (ص) في العهد المدني. مشهد: به نشر(التابعة للعتبة الرضوية المقدسة).
٧٩. نويري، أحمد بن عبد الوهاب. (٢٠١٢م). نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للعبر.
٨٠. يوسف زادة، حسن. (٢٠١٨م). العلاقات الثقافية الوسيطة حسب الرؤية الإسلامية. قم: أبحاث المصطفى الدولية.
٨١. ..... (٢٠٢١م). الأسس المتحكمة بالعلاقات الثقافية المتبادلة في فكر آية الله الخامنئي . النظريات الاجتماعية للمفكرين المسلمين، الخريف، الرقم ٢٢، صص ٣٥–٥٦.

References

Holy Quran

1. Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn (1985), Dalāʾil al-Nubuwwah wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿah [Proofs of Prophethood and Knowledge of the States of the Master of the Law]. 7 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
2. Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1988), Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām [History of Islam and the Deaths of Notables and Eminent Figures]. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]
3. Al-Diyār Bakrī, Ḥusayn ibn Muḥammad (n.d.), Tārīkh al-Khamīs fī Aḥwāl Anfas Nafīs [The History of al-Khamīs on the Noble Conditions]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
4. Al-Ḥalabī, ʿAlī ibn Ibrāhīm (2006), Al-Sīrah al-Ḥalabiyyah: Insān al-ʿUyūn fī Sīrat al-Amīn al-Maʾmūn [The Ḥalabī Biography: The Perfect of Vision in the Life of the Trustworthy and Reliable]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
5. Al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf (ʿAllāmah al-Ḥillī) (1995), Tadhkirat al-Fuqahāʾ [Memorandum for the Jurists]. 1st ed. Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
6. Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb (1991), Al-Kāfī [The Sufficient]. Beirut: Dār al-Maʿārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]
7. Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984), Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-Aʾimmah al-Aṭhār [Oceans of Lights: A Comprehensive Collection of the Traditions of the Pure Imams]. Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]
8. Al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ʿAlī (2000), Imtāʿ al-Asmāʿ bimā li-l-Nabī min al-Aḥwāl wa al-Amwāl wa al-Ḥafadah wa al-Matāʿ [Granting Delight to the Ears: Concerning the Prophet's Conditions, Properties, Descendants, and Possessions]. Edited by Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd Namīsī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
9. Al-Mufīd, Muḥammad (1993), Al-Risālah al-Kāfiyah fī Ibṭāl Tawbat al-Khāṭiʾah [The Sufficient Treatise on the Invalidation of the Repentance of the Erring Woman]. Edited by ʿAlī Akbar Zamānī-Nezhād. Qom: Al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
10. Al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1952), Al-Jamal wa al-Naṣrah li-Sayyid al-ʿItrah fī Ḥarb al-Baṣrah [The Camel and Support

for the Master of the Prophet's Family in the Battle of Basra]. Qom: Muʾassasat Būstān-e Ketāb (Center for Printing and Publishing, Office of Islamic Propagation, Qom Seminary). [In Arabic]
11. Al-Najafī al-Jawāhirī, Muḥammad Ḥasan (1984), Jawāhir al-Kalām [The Jewels of Discourse]. 7th ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
12. Al-Nuwayrī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb (2012), Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab [The Ultimate Aim in the Arts of Literature]. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance, The Egyptian General Book Organization. [In Arabic]
13. Al-Qummī, ʿAlī ibn Ibrāhīm (1984), Tafsīr al-Qummī [The Exegesis of al-Qummī]. Qom: Dār al-Kutub. [In Arabic]
14. Al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī (1990), Al-Rawḍah al-Bahiyyah fī Sharḥ al-Lumʿah al-Dimashqiyyah [The Radiant Garden: A Commentary on al-Lumʿah al-Dimashqiyyah]. Qom: Dāvarī Publications. [In Arabic]
15. Al-Shaybānī, Muḥammad (1975), Al-Siyar [Islamic International Law Servants]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1984), Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk [History of Nations and Kings]. Qom: Maktabat Urūmiyyah. [In Arabic]
17. Al-Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan (1987), Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān [The Compendium of Exegesis of the Qur]. Beirut. [In Arabic]
18. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1981), Al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā [The End: A Summary of Jurisprudence and Legal Opinions]. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]
19. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1997), Tahdhīb al-Aḥkām [Refinement of Legal Rulings]. Tehran: Nashr Ṣadūq. [In Arabic]
20. Al-Zuhrī, Muḥammad ibn Muslim (1980), Al-Maghāzī al-Nabawiyyah [The Prophetic Campaigns]. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
21. Balāghī, Muḥammad Jawād (1993), Al-Riḥlah al-Madrasiyyah wa al-Madrasah al-Sayyārah fī Nahj al-Hudā [The Educational Journey and the Mobile School in the Path of Guidance]. Beirut: Dār al-Murtaḍā. [In Arabic]
22. Barzunūnī, Moḥammad ʿAlī (٢٠٠٥), Islam: The Primacy of War or Peace?, International Law, (٣٣), ٧٣–١٥٨. [In Persian]

23. Dehqān, ʿAlīreżā, and Moʿtamedī, Bashīr (2013), A Religious Model of Intercultural Communication, Rahbord Quarterly, 26(60). [In Persian]
24. Ghamāmī, Sayyed Moḥammad-ʿAlī, and Eslāmī-Tanhā, ʿAlī-Aṣghar (1980), "Cultural Homology" as a Model of Intercultural Communication in the Qurʾān: A Comparative Approach, Studies on Culture and Communication, 23(57), 7–30. [In Persian]
25. Hoseynzādeh, Alī (2018), A Critical Exposition and Study of the Book "The 250-Year-Old Man". Hawza-level Scientific Dissertation (Level 3), Supervisor: Hojjat al-Islām wal-Muslimīn Soleymānī. Qom: Hawza 'Ilmiyya. [In Persian]
26. Hosseynī-Khameneh'ī, Seyyed Alī (1997), Remarks at the Meeting with Clerics and Missionary Preachers on the Eve of Muharram al-Ḥarām, 2/13/1376 (Solar Hijri). Unpublished speech. [In Persian]
27. Hosseynī-Khameneh'ī, Seyyed Alī (2001), Remarks in the Friday Sermons, 2/28/80 (Solar Hijri). Friday sermon. [In Persian]
28. Ibn al-Athīr, ʿAlī ibn Muḥammad (1987), Al-Kāmil fī al-Tārīkh [The Complete History]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. [In Arabic]
29. Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad (n.d.), Jawāmiʿ al-Sīrah al-Nabawiyyah [Compendia of the Prophetic Biography]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. [In Arabic]
30. Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik ibn Hishām (n.d.), Al-Sīrah al-Nabawiyyah [The Prophetic Biography]. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
31. Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar (1938), Al-Bidāyah wa al-Nihāyah [The Beginning and the End]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
32. Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar al-Qurashī al-Dimashqī (1975), Al-Sīrah al-Nabawiyyah [The Prophetic Biography]. Beirut: Dār al-Maʿrifah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
33. Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad (2001), Tajārib al-Umam wa Taʿāqub al-Himam [The Experiences of Nations and the Succession of Aspirations]. Tehran: Soroush. [In Persian]
34. Ibn Rajab, ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad (1997), Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī [The Opening of al-Bārī: A Commentary on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī]. Medina: Maktabat al-Ghurabāʾ al-Athariyyah. [In Arabic]
35. Ibn Sayyid al-Nās, Muḥammad ibn Muḥammad (1993), ʿUyūn al-Athar fī Funūn al-Maghāzī wa al-Shamāʾil wa al-Siyar [The Sources

of Tradition in the Arts of the Campaigns, Characteristics, and Biographies]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

36. Īmānī, ʿAlī (2024), The Primacy of Peace in the Political and Social Conduct of Imām ʿAlī (A.S.), Journal of Political Thought in Islam, 11(39), 1–30. [In Persian]
37. Jaʿfarzādeh, ʿAlī, and Sayyed Moḥammad Shafīʿī (2020), An Analysis of Hypocrisy as the Most Serious Threat to the Islamic Revolution and Strategies to Confront It from the Perspective of Qurʾanic Verses and Narrations, with Emphasis on the Thought of the Supreme Leader, Journal of History, Politics, and Media Studies, (9), 51–72. [In Persian]
38. Jamshīdī, Sajjād (2008), The Influence of Hermeneutics on Political Thought in Iran: A Case Study of Shabestari's Political Thought. Master's thesis, Supervisor: Alireżā Ṣadrā. Faculty of Law and Political Science, University of Tehran. [In Persian]
39. Javādī Āmulī, ʿAbdullāh (1996), Falsafeh-ye Ḥoqūq-e Bashar [The Philosophy of Human Rights]. Qom: Nashr-e Esrāʾ. [In Persian]
40. Javādī Āmulī, ʿAbdullāh (1998), Sharīʿat dar Āyīneh-ye Maʿrefat [The Sharīʿa in the Mirror of Knowledge]. Qom: Nashr-e Esrāʾ. [In Persian]
41. Javādī Āmulī, ʿAbdullāh (2000), Velāyat-e Faqīh, Velāyat-e Feqāhat va ʿEdālat [Guardianship of the Jurist, Guardianship of Jurisprudence, and Justice]. Qom: Esrāʾ. [In Persian]
42. Javādī Āmulī, ʿAbdullāh (2006), Nesbat-e Dīn va Donyā [The Relationship between Religion and the World]. Qom: Esrāʾ. [In Persian]
43. Javādī Āmulī, ʿAbdullāh (2007), Feṭrat dar Qurʾān [Innate Nature in the Qurʾān]. Qom: Esrāʾ. [In Persian]
44. Kadivar, Moḥsen (2003), Written Interview, Āftāb Magazine, (27), July 2003, 54–59; (28), September 2003, 106–115. [In Persian]
45. Kadivar, Moḥsen (2005), Questions and Answers on Human Rights and Religious Enlightenment, Āftāb Magazine: Literary, Social, and Cultural Student Monthly of the University of Waterloo, Canada, (6), February–March 2006; (8), July–August 2006; (9), September–November 2006. [In Persian]
46. Kadivar, Moḥsen ,(٢٠٠٨) Uṣūl-e Sāzgārī-ye Eslām va Modernīteh: Ḥaqq al-Nās, Eslām va Ḥoqūq-e Bashar [Principles of Compatibility between Islam and Modernity: The Right of the People, Islam, and Human Rights]. Tehran: Entešārāt-e Kavīr. [In Persian]

47. Kadivar, Moḥsen ,(۲۰۲۲) Ḥaqq al-Nās: Eslām-e Nov-andīš va Ḥoqūq-e Bashar: Pāsoḵ-e Maktoob-e Āyatullāh Montaẓerī be Āqā-ye Kadivar dar Sāl-e ۱۳۸۰[The Right of the People: Reformist Islam and Human Rights; Ayatollah Montazeri's Written Response to Mr. Kadivar in ۲۰۰۱]. Second Edition. Tehran: Entešārāt-e Andīsheh-hā-ye Nov. [In Persian]
48. Kāfī-Mūsavī, Abāẓar (1980), The Interactive Methods of the Prophet of Islam in Strengthening Social Relations (Based on the Anthropology of the Holy Qurʾān and His Educational Conduct), Intercultural Studies Quarterly, 8(2), 183–201. [In Persian]
49. Karam-Allāhī, Neʿmat-Allāh, Sharaf al-Dīn, Sayyed Ḥoseyn, and Esmāʿīlī, Rafīʿ al-Dīn (2017), A Study of Film Movements after the Islamic Revolution of Iran, Journal of Cultural and Social Knowledge, (31), 5–34. [In Persian]
50. Khameneʾī, Sayyid ʿAlī ,(۲۰۱۲) Dars-hā-ye Payāmbar-e Aʿẓam (ṣalla Allāh ʿalayhi wa ālihi wa sallam): Guzīdeʾī az Bayānāt-e Ḥaẓrat Āyatullāh al-ʿUẓmā Sayyid ʿAlī Khameneʾī (Madd Ẓilluh al-ʿĀlī) darbāreh-ye Shakhṣīyyat va Beʿsat-e Nabī-ye Mokarram-e Eslām (ṣalla Allāh ʿalayhi wa ālihi) [Lessons from the Great Prophet (Peace Be Upon Him): A Selection of the Statements of Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei (May His Shadow Extend) on the Personality and Mission of the Honorable Prophet of Islam (PBUH)]. Tehran: Entešārāt-e Enqelāb-e Eslāmī. [In Persian]
51. Khameneʾī, Sayyid ʿAlī, and Amīr Pūr-Fāẓelī ,(۲۰۱۸) Doshman-shenāsī [Knowing the Enemy]. Tehran: Entešārāt-e Enqelāb-e Eslāmī. [In Persian]
52. Khameneʾī, Sayyid ʿAlī, and Amīr Siyāhpūsh ,(۲۰۱۹) Siyāsat az Manẓar-e Āyatullāh al-ʿUẓmā Khameneʾī (Madd Ẓilluh al-ʿĀlī) [Politics from the Perspective of Grand Ayatollah Khamenei (May His Shadow Extend)]. Tehran: Entešārāt-e Enqelāb-e Eslāmī. [In Persian]
53. Khomeinī, Rūḥullāh ,(۱۹۹۱) Ṣaḥīfeh-ye Nūr [The Book of Light]. Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, Sāzmān-e Chāp va Entešārāt, Sāzmān-e Madārek-e Farhangī-ye Enqelāb-e Eslāmī. [In Persian]
54. Khvāndamīr, Ghiyāth al-Dīn ibn Humām al-Dīn (n.d.), Tārīkh Ḥabīb al-Siyar fī Akhbār Afrād al-Bashar [The History of Ḥabīb al-Siyar on the Accounts of Mankind]. Edited by Muḥammad Dabīr Sīāqī; introduction by Jalāl al-Dīn Humāyī. Tehran: Khayyām. [In Persian]

55. Mahdavī-ʿAbbāsābād, Moḥammad-Reżā, and Āyenevand, Ṣādeq (2011), An Examination of the Prophet's Policy toward Non-Muslims, History of Islamic Culture and Civilization, (3), 9–36. [In Persian]
56. Majlesī, Moḥammad-Esmaʿīl, and Zeynali-Pūr, Fāṭemeh (2016), Conceptualization of War and Peace from the Islamic Perspective, in Proceedings of the International Conference on Peace Studies, 1008–1024. [In Persian]
57. Modjtahed Šabestarī, Moḥammad ,(١٩٩۶) Hermeneutik: Ketāb va Sonnat [Hermeneutics: The Book and the Tradition]. Tehran: Entešārāt-e Tarḥ-e Nov. [In Persian]
58. Modjtahed Šabestarī, Moḥammad ,(٢٠٠۵) Naqdī bar Qerāʾat-e Raʾsī az Dīn [A Critique of the Official Reading of Religion]. Tehran: Tarḥ-e Nov. [In Persian]
59. Mojāhediyān, Mojtabā, and Moḥammad-Esḥāq Masʿūdī. (2001), The Governing Conduct of the Prophet of Islam. Tehran: Monthly Maʿāref (Educational–Informational), Office of the Supreme Leader's Representation in Universities, Faculty Affairs Department. [In Persian]
60. Montaẓerī, Ḥāmed (2001), The Prelude to Peace and Reconciliation in the Era of the Prophet Muḥammad (PBUH), Maʿrefat Quarterly, (40). [In Persian]
61. Montaẓerī, Ḥāmed (2014), Peace and War in the Conduct of the Great Prophet (PBUH), Maʿrefat Quarterly, 23(196). [In Persian]
62. Montaẓerī, Ḥoseyn-ʿAlī (2002), Didgāh-hā [Perspectives]. [No publisher]. [In Persian]
63. Mostowfī-Sharbyānī, Moḥammad-Mahdī, and Gholāmī, Reżā (2014), Principles of Intercultural Communication from the Islamic Perspective: An Examination of Qurʾanic Verses and the Prophet's Conduct in Encounters with Jews, Christians, and Zoroastrians, Intercultural Studies, (58), 189–210. [In Persian]
64. Motaḥarī, Morteẓā (n.d.) ,Jihād [Jihad]. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
65. Naṣrallāhī, Moḥammad-Ṣādeq, Fāyeżī, Moḥammad-ʿAlī, Qāʾemī-Rād, Moḥammad, and Javharī, Moḥsen (2020), A Model of Cultural Differences from the Perspective of the Holy Qurʾān with Emphasis on al-Mīzān Exegesis, Journal of Culture and Communication, (8), 187–220. [In Persian]
66. Naẓarī-Moqaddam, Javād ,(٢٠١٠) Šīve-hā-ye Farhangī va Ertebāṭī-ye Payāmbar (ṣ) dar ʿAhd-e Madanī [Cultural and Communicative

Methods of the Prophet (PBUH) in the Medinan Era]. Mashhad: Behnāš (Affiliated with Āstān-e Quds Raẓavī). [In Persian]
67. Parsania, Hamid. (2009م). Weekly Panjereh, No. 23. [In Persian]
68. Parsāniyā, Ḥamīd (۲۰۱۰), Ḥadīth-e Peymāneh [The Measure of Ḥadīth]. Qom: Daftar-e Nashr-e Maʿāref. [In Persian]
69. Parsāniyā, Ḥamīd (2012), Jahān-hā-ye Ejtemāʿī [Social Worlds]. Qom: Ketāb-e Fardā. [In Persian]
70. Reshād, ʿAlī-Akbar (2002), Edited: Lecture Delivered on 2/7/1381 at the Center for Jihad and Ijtihād, Faizīya School, Contemporary Religious Studies. [In Persian]
71. Šarīʿatī, Rūḥullāh ,(۲۰۰۸) Ḥoqūq va Vaẓāyef-e Ġayr-e Moslemānān dar Jāmeʿeh-ye Eslāmī [Rights and Duties of Non-Muslims in the Islamic Society]. Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
72. Sarmad, Zohreh; ʿAbbās Bāzargān; and Elāheh Ḥejāzī ,(۲۰۰۶) Ravesh-hā-ye Taḥqīq dar ʿOlūm-e Raftārī [Research Methods in the Behavioral Sciences]. Tehran: Nashr-e Āgāh. [In Persian]
73. Sayyid Raḍī, Moḥammad ibn Ḥusayn ,(۲۰۰۲) Nahj al-Balāgha . Translated by: Moḥammad Daštī. Qom: Entešārāt-e Lāhījī. [In Persian]
74. Shams al-Shāmī, Muḥammad ibn Yūsuf (1993), Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-ʿIbād [The Paths of Guidance and Right Direction in the Biography of the Best of Servants]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
75. Sharaf al-Dīn, Sayyed Ḥoseyn (2014), ʿAllāmeh Ṭabāṭabāʾī and the Ontological Foundations of Culture, Journal of Cultural and Social Knowledge, (18), 66–93. [In Persian]
76. Solṭān-Moḥammadī, Abū al-Faẓl (2006), War and Peace in the Ḥadīths, Political Science Journal, (2), Summer. [In Persian]
77. Subḥānī, Moḥammad Taqī ,(۲۰۰۶) Mabānī-ye Naẓarī-ye Qānūn-gozārī dar Neẓām-e Eslāmī: Qānūn-gozārī dar Neẓām-e Jomhūrī-ye Eslāmī] Theoretical Foundations of Legislation in theī-ye Naẓarī-ye Qānūn-gozārī dar Neẓām-e Eslāmī: Qānūn-gozārī dar Neẓām-e Jomhūrī-ye Eslāmī [Theoretical Foundations of Legislation in the Islamic System: Legislation in the Islamic Republic System]. Tehran: Pazhūheshgāh-e ʿOlūm va Farhang-e Eslāmī. [In Persian]
78. Taqīzādeh-Akbarī, ʿAlī, and Ḥoseynī-Fāżel, Sayyed Mortażā (2013), The Primacy of War or Peace from a Religious Perspective with Emphasis on Qurʾanic Verses, Islamic Policy Studies, (1), 138–163. [In Persian]

79. Tarmānīnī, ʿAbd al-Salām (٢٠٠٦), Dāʾerat al-Maʿāref-e Tārīkhī: Rūydādhā-ye Tārīkh-e Eslām [Historical Encyclopedia: Events of Islamic History] (Vol. ١, from the beginning to ٢٥٠AH). Translated by a group of researchers under the supervision of Sayyid ʿAlīreżā Vāseʿī. Qom: Pazhūheshgāh-e ʿUlūm va Farhang-e Eslāmī. [In Persian]
80. Yūsef-zādeh, Ḥasan ,(٢٠١٨) Ertebāṭāt-e Miyān-e Farhangī az Negāh-e Eslāmī [Intercultural Communication from an Islamic Viewpoint]. Qom: Pazhūheshgāh-e Beyn-al-Melalī-ye Al-Moṣṭafā. [In Persian]
81. Yūsef-zādeh, Ḥasan (2021), Governing Principles of Intercultural Communication in the Thought of Ayatollah Khamenei, Social Theories of Muslim Thinkers, (22), 35–56. [In Persian]

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 191-214

Domestic Violence and Its Psychological Effects on Women from an Islamic Perspective

Seyyed Mohammad Hashem Pourmola*, Mohammad Javad Salmanpour, Mayada Ibrahim Habash*****

* Associate Professor, Jurisprudence and Islamic Law Department, Theology and Islamic Studies College, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)
Email: pourmola@shirazu.ac.ir orcid.org/0000-0002-4769-1668

** Associate Professor, Jurisprudence and Islamic Law Department, Theology and Islamic Studies College, Shiraz University, Shiraz, Iran.
Email: salmanpr@shirazu.ac.ir orcid.org/0009-0008-5730-1767

*** PhD student, Jurisprudence and Islamic Law Department, Theology and Islamic Studies College, Shiraz University, Shiraz, Iran.
Email: mayadaibrahimhabash3@gmail.com orcid.org/0009-0003-2579-7570

Abstract

Domestic violence against women is considered one of the most prominent social scourges in contemporary societies, due to its serious effects that threaten women's human dignity as well as their psychological and social well-being. It is also regarded as one of the most widespread and pervasive violations of human rights worldwide. In this context, this study adopts a descriptive-analytical approach, drawing on the Qur'an, the Prophetic Sunnah, and the opinions of jurists to examine the dimensions of this problem, its consequences, and the means of confronting it, with the aim of contributing to an understanding of its roots and proposing realistic mechanisms to reduce it.This research addresses the phenomenon of domestic violence against women as one of the most serious social problems that threatens the stability of the family and results in profound psychological effects on women. The study aims to clarify the concept of domestic violence and its types—particularly psychological violence—and to analyze its psychological impacts, including depression and social isolation. It also seeks to shed light on Islam's stance on this phenomenon, to explain its religious ruling, and to outline the mechanisms established to address the harm inflicted on women. The research concludes that all forms of psychological violence against women are prohibited under Islamic law, as they involve harm and injustice and contradict the principle of good marital conduct. It further establishes that women have the right to seek relief from harm through legitimate means, including judicial reconciliation and separation on the grounds of harm when remediation is not possible. The study emphasizes that confronting domestic violence is a shared responsibility of the family, society, and religious institutions through awareness-raising and psychological support.

***Keywords*:** Domestic violence, Women, Psychological effects, Islamic Sharia.

Received: June 8, 2025 Revised: July 18, 2025 Accepted: August 1, 2025
Article type: Research Article 10.30497/ISQH.2025.249638.1081
Publisher: Imam Sadiq University
© The Author(s).
How to cite: Pourmola, S. M. H. , Salmanpour, M. J. and Ibrahim Habash, M. (2025). Domestic Violence and Its Psychological Effects on Women from an Islamic Perspective. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 191-214. doi: 10.30497/isqh.2025.249638.1081

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.١٩١-٢١٤

العنف الأسري وآثاره النفسية على المرأة من المنظور الإسلامي

سيد محمدهاشم بورمولا*، محمدجواد سلمانبور، مياده إبراهيم حبش*****

* أستاذ مشارك، قسم الفقه والحقوق الإسلامي، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة شيراز، شيراز، ايران.
(المؤلف المسؤول) pourmola@shirazu.ac.ir أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٠-٠٠٠٢-٤٧٦٩-١٦٦٨

* أستاذ مشارك، قسم الفقه والحقوق الإسلامي، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة شيراز، شيراز، ايران.
salmanpr@shirazu.ac.ir أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٨-٥٧٣٠-١٧٦٧

* طالبة الدكتوراه، قسم الفقه والحقوق الإسلامي، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة شيراز، شيراز، ايران.
mayadaibrahimhabash3@gmail.com أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٣-٢٥٧٩-٧٥٧٠

الملخص

تُعَدّ ظاهرة العنف الأسري ضدّ المرأة من أبرز الآفات الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة، لِما لها من أثار خطيرة تهدّد الكرامة الإنسانية والسلامة النفسية للمرأة، وتُعَدّ أيضاً واحدة من أكثر انتهاكات حقوق الإنسان انتشاراً واتساعاً على مستوى العالم. وفي هذا السياق، تسعى هذه الدراسة باعتماد منهجٍ وصفي تحليلي، بالاستناد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وآراء الفقهاء في بحث أبعاد هذه المشكلة ونتائجها وسبل مواجهتها، بغية الإسهام في فهم جذورها ووضع آليات واقعية للحدّ منها . يتناول هذا البحث ظاهرة العنف الأسري ضد المرأة بوصفها إحدى أخطر المشكلات الاجتماعية التي تهدّد كيان الأسرة وتنعكس بآثار نفسية عميقة على المرأة، ويهدف البحث إلى بيان مفهوم العنف الأسري، وأنواعه ولا سيما العنف النفسي وتحليل آثاره النفسية المتمثّلة في الاكتئاب، والعزلة الاجتماعية...، كما ويسعى إلى تسليط الضوء على موقف الإسلام من هذه الظاهرة، وبيان حكمها الشرعي، والآليات التي وضعها لمعالجة الضرر الواقع على المرأة. وقد توصل البحث إلى أنّ جميع صور العنف النفسي ضد المرأة تُعدّ محظورة شرعًا في الإسلام، لما تشتمل عليه من إيذاء وظلم ومخالفة لمبدأ حسن المعاشرة. كما وأثبت أنّ للمرأة حقّ رفع الضرر عنها بالوسائل الشرعية، ومنها الإصلاح القضائي والتفريق للضرر عند تعذّر المعالجة. وأكد البحث أنّ التصدي للعنف الأسري مسؤولية مشتركة بين الأسرة والمجتمع والمؤسسات الدينية، من خلال التوعية، والدعم النفسي.

المفردات الرئيسية

العنف الأسري، المرأة، الآثار النفسية، الشريعة الإسلامية.

نوع المقالة: علمية محكمة
تاريخ الوصول: ٨ حزيران ٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ١٨ تمّوز ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ١ آب ٢٠٢٥
الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام 10.30497/ISQH.2025.249638.1081
© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: بورمولا, سيدمحمدهاشم , سلمانبور, محمدجواد و إبراهيم حبش, مياده . (٢٠٢٥). العنف الأسري و آثاره النفسية على المرأة من المنظور الإسلامي. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*,٣ (٢), ١٩١-٢١٤. doi: 10.30497/isqh.2025.249638.1081

١. المقدمة

يهدف الإسلام إلى إقامة الأسرة المثالية التي تقوم على المحبة، والمودة، والصلة، غير أنّه قد تطرأ على الأسرة عقبات تُعكِّر صفوها، وتعصف باستقرارها، ومن هذه العقبات ظاهرة العنف الأسري التي أصبحت حدثاً يومياً في مجتمعاتنا المعاصرة، تؤرق منامها .

تُعدّ الأسرة نواة المجتمع، والمجتمع مجموع الأسر؛ لكن ليس بالضرورة أن تكون تلك الأسر متماثلة في صفاتها، وهذا يعني أنّ ذلك لا يمنع من وجود تباين في مستواها المعاشي والتعليمي ودرجة التزامها بالمعايير السلوكية، وهذا يعني أنّ هناك معياراً سلوكياً يُشكل مشكلة اجتماعية معينة؛ يسمى العنف الأسري، والتي تعد نقطة انطلاق البحث من حيث أنّها كانت مثار اهتمام العلماء والفقهاء على اختلاف توجهاتهم العلمية. ونظراً لخطورة ظاهرة ومشكلة العنف الأسري؛ حافظ الدين الإسلامي على كرامة الإنسان وإنسانيته وجاءت الشرائع السماوية تنادي وتدعو لذلك، فكرّم الله الإنسان وجعله في أحسن تقويم، مصداق لقوله تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) (التين: ٤)، لذلك حرّم الله (جل وعلا) الاعتداء عليه، وأنّ الإنسان مخلوق كرّمه الله وميّزه وفضله على سائر المخلوقات، ومنحه التكريم الإلهي إذ أسجد له ملائكته، وكتب له رحمته، ونهى عن الاعتداء عليه، وجعل من العنف تجاه هذا المخلوق أمر نهت عنه الشريعة الإسلامية، كان لزاماً أن نُقدِم على بيان الحلول التي وضعها الإسلام للقضاء على العنف ووسائله المدمرة.

إنّ العنف الأسري عامل من العوامل التي تؤثر على هدم الأسرة وتسبب في فقدان قوتها، مما يكون سبباً في تفكيكها وتشريدها، كما ويلقي ضلاله على الحياة الاجتماعية فيصيبها الوهن وتصبح قدرتها على البناء ضعيفة. كما يخلّف العنف الأسري آثارًا نفسية عميقة على المرأة، تمتدّ آثارها إلى ما هو أبعد من الأذى الجسدي الظاهر، إذ تعاني المرأة المعنَّفة من مشاعر الخوف الدائم، وانعدام الأمان، وفقدان الثقة بالنفس، وقد تصاب بحالات من القلق والاكتئاب والاضطرابات النفسية التي تؤثر في توازنها الانفعالي وقدرتها على أداء دورها الأسري والاجتماعي. ولهذا يجد الإسلام من الضرورة درء أخطار هذه الظاهرة والحد من انتشارها، وإيجاد طرق لمكافحتها، وكيفية علاجها، والوقاية منها منطلق رؤية إسلامية سديدة تستمد رؤاها من القرآن الكريم، والسنة النبوية وأهل البيت (عليهم السلام) .

والعنف ضد المرأة يعد سلوكا مرفوضا يتعارض مع مبادئ الدين والأخلاق والقانون وهو ليس فقط جريمة أخلاقية إنّما هو عائق كبير أمام تقدم المجتمع بأسره باعتبار أنّ المرأة هي الركيزة الأساسية للأسرة والمجتمع ولا يمكن تحقيق التنمية والازدهار ما لم تضمن لها بيئة آمنة ومحترمة.

نجد القرآن الكريم يشير إلى أن شخصية المرأة وكيانها يجب أن يُصان ويرعى فهناك سورة من أطول السور باسم (النساء)، وأخرى باسم (المجادلة) يفتتح الله بها الحديث عن استماع الله من فوق سبع سماوات إلى امرأة تجادل النبي وتحاوره، كما ويحدثنا القرآن الكريم عن المرأة فيحدثنا عن مكارم الأخلاق الدينية والاجتماعية، فيوجه خطابه إلى بعض نساء النبي(ص) في(سورة التحريم) ويحدثنا القرآن عن أم موسى واليم؛ ويحدثنا عن «مريم» في سورة (آل عمران)، وهنا نجد أن الدين الإسلامي كرم المرأة واحترم تركيبها الأنثوي ومنحها من الحقوق والواجبات ما يوفر لها من حياة كريمة ويتجلى ذلك في قوله تعالى: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) (الأعراف: ١٨٩)، فرفض الإسلام كل أشكال العنف والتحقير ونجده في قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) (سورة النساء: ١٩).

وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على أهم أشكال العنف الأسري الذي يتم ممارسته ضد المرأة، وبيان الأسباب والعوامل المؤدية إلى تعدد صوره، وذلك من خلال استعراض آراء الأئمة (ع) والعلماء والفقهاء وتحليل مواقفهم من ظاهرة العنف الأسري، ولاسيما العنف الموجه ضد المرأة. وتكمن أهمية هذا البحث في معالجته لقضية اجتماعية معاصرة تُعد من القضايا المهمة في المجتمع، لما لها من تأثير مباشر في استقرار الأسرة المسلمة، إذ يعاني منها شريحة كبيرة من الأسر، وذلك لجهلهم بالأحكام الشرعية المتعلقة بحقوق الزوجة أو حقوق الزوج. كما تبرز أهمية البحث في الحاجة إلى توضيح بعض من المسائل الفقهية المرتبطة بهذا الموضوع في ضوء تعاليم الدين الإسلامي.

تكمن مشكلة البحث في انطلاقه للإجابة على الأسئلة التالية:

-ما الآثار النفسية المترتبة على تعرض المرأة للعنف الأسري؟

-كيف عالج الإسلام مشكلة العنف، ولاسيما العنف الموجّه ضد المرأة؟

٢ - خلفية البحث وسابقته

يتضمن هذا البحث مجموعة من الدارسات والمقالات التي تناولت موضوع العنف الأسري في المجتمع ونستعرض فيما يلي بعضًا منها.

_العنف الأسري وآثاره على الأسرة والمجتمع من تأليف عبد الله بن أحمد دراسة شاملة لظاهرة العنف الأسري وانعكاساتها على كلٍّ من الأسرة والمجتمع. ويحلّل الكتاب الأسباب والعوامل المتعددة المؤدية إلى ممارسة العنف داخل البيئة الأسرية، كما يسلّط الضوء على الآثار السلبية المترتبة عليه في الجوانب النفسية والجسدية والاجتماعية لأفراد الأسرة، ولا سيّما النساء والأطفال. وقد نُشر هذا الكتاب عام ٢٠١٩م.

_العنف الأسري وأثره على المجتمع العراقي بعد عام ٢٠٠٣ الصادرة عام ٢٠٢٤م: دراسة تأثيرات العنف الأسري على المجتمع العراقي في مرحلة ما بعد عام ٢٠٠٣. وركّز الكاتب في هذه المقالة على التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدها العراق، مبيّنًا انعكاس هذه التغيرات على تفاقم ظاهرة العنف الأسري وانتشارها داخل المجتمع. وقد نُشرت المقالة في جامعة الكوفة – العراق ضمن سلسلة الدراسات الجامعية/مجلة علمية جامعية عام ٢٠٢٤م.

_العنف ضدّ النساء في الفقه والحقوق الجنائية الإيرانية للباحثين كهربايي گنديشمين وبهزاد، الصادرة عام ٢٠١٥ دراسة الأبعاد الجزائية لموضوع العنف ضدّ المرأة، حيث عالجت القضية من منظورين أساسيين هما الفقه الإسلامي وحقوق العقوبات في إيران. وسعى الباحثان في هذا البحث إلى تحليل الوضع القانوني للمرأة في مواجهة العنف، بالاعتماد على مصادر الفقه والتشريعات المعمول بها في النظام القانوني الإيراني.

_العنف ضد المرأة في المجتمع العراقي _ هيئة الأمم المتحدة للمرأة، صادرة عام ٢٠١٦، نُشرت من قِبَل إحدى هيئات منظمة الأمم المتحدة، وتناولت الدراسة واقع العنف ضد النساء في العراق. كما تناولت دراسة الأسباب المتعددة للعنف، بما في ذلك النزاعات المسلحة، والضغوط الاقتصادية، والتقاليد الثقافية المخلّة. كما برزت الآثار السلبية التي تتعرض لها النساء من حيث الصحة النفسية والجسدية، والتعليم، وفرص العمل.

يختلف بحثنا عن بقية الدراسات السابقة لكونه يتناول ظاهرة العنف التي تخص المرأة من منظور الدين الإسلامي داخل الأسرة الإسلامية، وقد جمع البحث جملة من الآراء التي طرحها العديد من العلماء والفقهاء والتي تخص ظاهرة العنف ضد المرأة. أما بقية الدراسات فقد تناولت عنف الأسرة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ناهيك عن تناولها لدراسة حقبة معينة من الزمن في تناولها للعنف فقهيا والحقوق الجنائية. الأمر الذي يجعل بحثنا مختلفا عن بقية الدراسات الأخرى.

منهجية البحث

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على عرض الآراء من المصادر الشرعية المتمثلة بالقرآن الكريم، والسنّة النبوية إلى جانب آراء علماء الدين. كما استعان البحث ببعض آراء المختصين في العلوم النفسية والاجتماعية، ليتعزز البحث بالآراء من جميع الجوانب، ودراستها بصورة شاملة، كذلك الجانب الاستدلالي من خلال عرض ما جاء في كتاب الله من آيات تخص الموضوع ورفدها بروايات أهل البيت (عليهم السلام) وآراء الفقهاء فيما يخص موضوع العنف

الأسري، كما وركزت الدراسة على الجانب الديني، وأخذت من بقية المجالات بقدر ما له علاقة بالبحث ويحقق تكامله العلمي.

١-٢ .المفاهيم

١-١-٢. مفهوم العنف الأسري

العنف لغة: للعنف معانٍ متعددة، منها الخشونة والغلظة والكثافة والصلابة والحدة والغضب والغيظ. ويأتي العنف بمعنى القسوة و(العين والنون والفاء) أصل صحيح يدل على خلاف الرفق. تقول: عنَّفَ يعنِّف، تعنيفًا، فهو مُعنِّف، وعنيف إذا لم يرفق في أمره وأعنفته أنا، ويقال اعتنفت الشيء إذا كرهته ووجدت له عنفا عليك ومشقة. ومن باب التعنيف وهو التشديد في اللوم، وفي لسان العرب؛ العنف: الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، عنَّف به وعليه يعنف عنفاً وعنافة وأعنفه وعنفه تعنيفا، وهو عنيف إذا لم يكن رفيقا في أمره؛ واعتنف الأمر: أخذه بعنف وبالضم: الشدة والمشقة، وكل ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله، والعنف والعنيف: المعتنف، الشديد في الكلام، غليظ، غلظ الأمر: إذا أخذه بعنف، وأخذه أقسى شيء بعنف، وعنفّهُ: وبّخه بشدة. عنف: لوم (الزبيدي، د.ت، ج ١٨٦،٢٤؛ الهروي، ٢٠٠١، ٥؛ الرازي، ١٩٩٤، ١٩٢؛ الفيومي، ١٩٩٠: ١٦٤؛ ابن فارس، ٢٠٠٢، ١٥٨؛ ابن منظور، ١٩٩٤، ج ٩، ٢٥٧-٢٥٩).

العنف في الاصطلاح: بأنه سلوك أو فعل يتسم بالعدوانية يصدر عن طرف قد يكون فرداً أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة بهدف استغلال وإخضاع طرف آخر في إطار علاقة قوة غير متكافئة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً مما يتسبب في إحداث أضرار مادية أو معنوية أو نفسية لفرد أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة أخرى (عبد الوهاب، ٢٠٠٠، ١٦). ويُعرّف أيضاً بأنّه استخدام القوة الجسدية بطريقةٍ مقصودة ضد النفس أو ضد أي شخص آخر، أو إجبار الفرد على القيام بفعل نتيجة شعوره بالألم أو الأذى الذي تعرض له بعبارة أخرى هو استخدام القوة أو التهديد باستخدامها ضد الذات أو الآخرين، مما يؤدي إلى إلحاق ضرر جسدي أو نفسي (شكور، ١٩٩٧، ٣١).

٢-١-٢. الأسرة في اللغة: (أسر) الهمزة والسين والراء أصلٌ واحد وقياس مطرد وهو الحبس والإمساك، ومن معانيها (الأسير وكانوا يشدونه بالقد وهو الإسار فسمي كل أخيذ وإن لم يؤسر أسيرا .

قال الأعشى: وقيدني الشعر في بيته/كما قيد الآسرات الحمارا
(https://shamela.ws/book/23785/245)

وجاء في معناه أنّه يريد بلوغه النهاية، والعرب تقول (أسَر قَتَبَهُ) تعني شدَّه وقيَّدَه بقوة؛ وقال الله تعالى: (وَشَدَدْنَا أَسْرَهُم) (سورة الإنسان، الآية ٢٨) يقال: أراد الخلق، ويقال: بل أراد مجرى ما يخرج من السبيلين، وأسرة الرجل رهطه لأنّه يتقوى بهم، (ابن فارس، ٢٠٠٢، مادة: أسر)، والأسرة: عشيرة الرجل وأهل بيته (ابن منظور، ١٩٩٤ج١، ١٠٤) وفي القاموس المحيط: الأسرة بالضم: الدرع الحصينة والرجل: الرهط الأدنون (الفيروز آبادي، ٢٠٠٥، مادة: أسر).

الأسرة اصطلاحا: فيعرّفها علماء الاجتماع بأنّها بناء اجتماعي يتكون من جماعة من الناس الذين يرتبطون عن طريق روابط الدم أو الزواج (ابن منظور، ١٩٩٤، ١٠٨). وحين نرجع إلى مفهوم الأسرة، فإننا نجد محددات ثابتة في البنية المفهومية لا يمكن إزالتها أو تغييرها، وهي: محدد الاختلاف الجنسي، ذكر وأنثى، ومحدد الأولاد، بالإضافة إلى المحدد الشرعي؛ وهو النشوء عن العلاقة الزوجية (الزحيلي، ٢٠٠٨، ٢٠). ونحن نراها بأنّها المؤسسة الاجتماعية التي تنشأ من اقتران رجل وامرأة بعقد يرمي إلى إنشاء اللبنة التي تساهم في بناء المجتمع، وأهم أركانها، الزوج، والزوجة ويمكن القول بأنّ الأسرة في الاصطلاح الفقهي تطلق ويراد بها الأب والأم وما انبثق منهما من ذرية أبناء وبنات وإخوة وأخوات، أعمام وعمات وعاقلة الفرد، بحيث يقرب المعنى الاصطلاحي من اللغوي.

٣-١-٢ **المرأة: تعريف المرأة في اللغة:** مؤنث المرء، و"المَرْءُ": الرجل بفتح الميم وضمها لغة؛ فإن لم تأتِ بالألف واللام قلت: "امْرُؤٌ" "وامران" والجمع رجال من غير لفظه، والأنثى "امْرَأَةٌ" بهمزة وصل، وفيها لغة أخرى "مَرْأَةٌ" وهي البالغة (الفيومي، ١٩٩٠، مادة مرء؛ ابن منظور، ١٩٩٣، مادة مرء).

٣-موقف الدين الإسلامي من العنف ضد المرأة وأدو اته العلاجية

تُعدّ الأسرة هي الركيزة الأساسية والمهمة التي يقوم عليها المجتمع والتي يجب المحافظة عليها وعلى تماسكها واستمرارها بغية إنشاء مجتمع متماسك، كان لابد من الخوض في موضوع العنف الأسري وتعريف الأسرة وأنواعه وتمييزه عمّا يشتبه به. وهنا نسجل موقفاً للحكم الشرعي في تعريفه للعنف الأسري من حيث أنّ الدين الإسلامي هو دين المحبة والرقة والتسامح ودين حسن المحاورة وجمال الحديث، وفي مقابل هذا فإن العنف يدّلُ على قلة العقل والتعقل وضعفها وانهزاز في التفكير وهمجية في التعامل وكذلك عدم وجود الثقافة والحوار والوازع الديني، وإنّ القرآن الكريم قد صوّر لنا معالم العنف في بعض آياته والتي تدعو إلى نبذ هذه الظاهرة المقيتة في قوله تعالى: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران:١٥٩). وقوله تعالى:

«وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ» (البقرة: ٨٣).

وفي تفسير مجمع البيان روى جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في قوله: «وقولوا للناس حسنا» قل: قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإنّ الله يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين، الفاحش المتفحش السائل الملحف، ويحب الحليم العفيف المتعفف. وهناك من أختلف في معنى قوله: «حسنا» فقيل: هو القول الحسن الجميل، والخلق الكريم، وهو مما ارتضاه الله، وأحبّه، وقيل: هو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر (الطبرسي، ١٩٧٣، ج١، ٢٨٦). إنّ هذه الآيات تدلّ على أنّ القرآن الكريم، جاء بمبادئ ضد العنف أياً كان نوعهُ وجاء بخطاب واضح وصريح يعتمد على العقل والإقناع والمحاورة، هذا بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الشريفة وما ورد عن آل البيت (عليهم السلام)، "فإنّ مفردة العنف وردت في التراث الإسلامي بمعنى القسوة وما يقابل الرفق" (الأسدي، ٢٠١١، ١٦). فعن أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: " يخشن مسّها ويغلظ كلمها، ويكثر العثار فيها والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصعبة، إن أعنف بها خرم، وإن أسلم لها تقحم" (الرضي، ١٩٨٥، ١٠٥) وما ورد عن الباقر (ع) قال: " إنّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف" (العاملي،١٩٩٢، ٥٤٤) من الواضح أن معنى العنف هذا هو القوة بقرينة المقابلة بينه وبين الرفق، فالعنف إذاً في استعمال الروايات الشريفة يقابل الرفق ويساوق الغلظة والقسوة.

يمكنا القول: أنّ الأسرة من المنظور الإسلامي تُعدّ مؤسسة مقدسة ورئيسة في المجتمع؛ وفقًا لتعاليم أهل البيت (عليهم السلام)، يرفض أي شكل من أشكال العنف داخل الأسرة، ويُشدد على التعامل الرحيم والعادل بين أفرادها، فعلى سبيل المثال: قال النبي محمد (ص): "خيركم خيركم لأهله"، حيث نجده يُؤكّد بشدة على مراعاة المبادئ الأخلاقية والإنسانية في العلاقات الأسرية، ويُدان العنف المفرط أو إساءة استعمال السلطة، ويجب أن تقوم العلاقة بين الزوجين على المودة والرحمة، وأي استغلال للسلطة من قبل الزوج يُعتبر ظلمًا وخطيئة. كما يجب أن يكون تأديب الزوجة بطريقة تؤدي في النهاية إلى تحسين الوضع الأسري، لا لإثارة الخوف أو إلحاق الضرر.

وبطبيعة الحال أنّ الفطرة الإنسانية تحارب أي عمل يحتوي على أشكال العنف، لذلك ظهرت المقاومة للعنف بكل أشكاله، وولد مصطلح اللاعنف والذي يعني" أن يعالج الإنسان الأشياء، سواء أكان بناءً أو هدماً، بكل لين ورفق، حتى لا يتأذى أحد من العلاج، فهو بمثابة المخدر الذي يسلب الحس" (الشيرازي، د. ت، ٥٠).

ما نلاحظه أنّه في المصادر الإسلامية، تؤكد العديد من الأحاديث والتعاليم الأخلاقية على المحبة والعدل داخل الأسرة، منطلقين من حديث النبي محمد (ص) حيث يوصي الرجال دائمًا بحسن المعاملة مع زوجاتهم، وعن أبي الحسن الرضا (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): «خير نسائكم الخمس، قيل: وما الخمس؟ قال: الهنيّة اللينة المؤاتية؛ التي إذا غضب زوجها، لم تكتحل بغمض حتى يرضى، وإذا غاب عنها زوجها حفظته في غيبته. فتلك عامل من عمال الله، وعامل لايخيب» (الحر العاملي، ١٩٩٢، ج٢٠، ٣٢).

وفي حديثٍ أخر، جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال: إن لي زوجة إذا دخلت تلقتني وإذا خرجت شيّعتني وإذا رأتني مهموما قالت: ما يهمك، إن كنتَ تهتم لرزقك فقد تكفل به غيرُك وإن كنت تهتم بأمر آخرتك فزادك الله هما، فقال: رسول الله (ص): بشرها بالجنة وقل لها: إنّك عاملة من عمال الله ولك في كل يوم أجر سبعين شهيدا، وفي رواية أن لله عز وجل عمالا وهذه من عماله، لها نصف أجر الشهيد (الكليني، ٢٠٠٧، ج٢، ٣٤٧). "وعظوا النساء بكتاب الله، وقولوا لهن ليخشين الله ويُطِعْنكم، فإن لم يقبلْن فاقتربوا منهن بعنف، وإلا فاضربوهن بطريقة لا تؤذي جسدهن ولا تكسر عظمهن" (الطبرسي، ١٩٧٣، ٢٤). كما ورد عن الإمام الباقر (ع) أن المراد بـ (واضربوهنّ) في الآية الكريمة هو الضرب بمسواك الخشب. وقد أكدت تعاليم أهل البيت (ع) على ضرورة مراعاة الأخلاق الفاضلة في العلاقات الأسرية، ونبذ كل أشكال العنف وسوء المعاملة، ويُعدّ سوء المعاملة حرامًا وذنبًا عظيمًا، وقد ورد في المصادر الفقهية أنه لا يجوز لأي فرد استغلال قوته لإيذاء الآخرين داخل الأسرة، وأنّ العلاقة بين الزوجين يجب أن تقوم على المودة والرحمة، كما أكد علماء الإسلام على أن أي تصرف يؤدي إلى إذلال المرأة أو الإضرار بها يُعتبر ظلمًا وجريمة أخلاقية. ونذكر بعض من موقف الإمام علي (ع) كنموذج لتجاوز حالة العنف عند الإنسان المسلم.

من موقف الإمام علي (ع): على خطى رسول الله (ص) طبق الإمام علي منهجيته المؤكدة على اللاعنف حيث سار أمير المؤمنين (عليه السلام) واحتذى بخطاه المباركة راح يقدّم للبشرية جمعاء أعظم الدروس في اللاعنف والتي بقي صداها يدوّي حتى هذا اليوم في شتى أنحاء العالم. دعا الإمام علي (ع) بشكل حثيث إلى اللاعنف والعفو والسلام، وكان يعتمد اللين والصفح الجميل، ومن مواقفه مع صاحب التمر: عن أبي مطر البصري: إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) مرَّ بأصحاب التمر فإذا هو بجارية تبكي فقال (عليه السلام): يا جارية ما يبكيكِ؟ فقالت: بعثني مولاي بدرهم فابتعت من هذا تمراً فأتيتهم به فلم يرضوه، فلمّا أتيته به أبى أن يقبله. قال: يا عبد الله إنّها خادم وليس لها أمر، فأردد إليها درهمها وخذ التمر. فقام إليه الرجل فلكزه، فقال الناس: هذا أمير المؤمنين!

فربى الرجل واصفرّ وأخذ التمر وردّ إليها درهمها، ثم قال: يا أمير المؤمنين إرضَ عني. فقال (عليه السلام): ما أرضاني عنك أن أصلحت أمرك" (المجلسي،١٩٨٤: ٤٨).

١-٣. لمحة عن بعض الحقوق للزوجين في الإسلام

مما لا شك فيه أنّ الإسلام حرص على بناء الأسرة المسلمة، مع حفظ ضمان استمرارها واستقرارها؛ لذلك بيّن في كتابه الشرائع التي من شأنها تحقيق هذه الغاية. كذلك بيّن القرآن الكريم كل ما يخص حل المشكلات والمنازعات، وبيّن كيفية علاج هذه الخلافات التي تدب بين الزوج والزوجة، بما يوازن بين حقوق كلٍّ منهما، وفقاً لما قرره القرآن الكريم، قائمٌ على السكن والرحمة والمودة، كما جاء في قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (الروم: ٢١)، وهنا يمكننا الإشارة لبعض الحقوق التي يتمتع بها الزوج والزوجة في الدين الإسلامي؛ ذلك لقوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (البقرة: ٢٢٨).

١-١-٣ .حق الزوج على الزوجة

حق الطاعة: على المرأة في الدين الإسلامي حق الطاعة للزوج " طاعة الزوج والقيام بحقه في ماله وفي نفسها في حال غيبة الزوج (القرطبي، ٢٠٠٣: ج٥، ص ١٧٠). قال تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ على بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ... (النساء: آية ٣٤). فقد أشارت الآية إلى أن للزوج على زوجته درجة، وهي حق القوامة، والقوامة لا تتم بالطاعة؛ فقبول أمر الزوج وطاعته حق من حقوقه، والحديث عن القوامة مهم حتى تعرف المرأة مكانة الزوج، بالوقت الذي يعرف الزوج به أنّ القوامة هي الحفاظ على المرأة وصيانتها وتولي أمرها وتعليمها وإصلاح حالها في الدنيا والآخرة، وكل هذا وفق أوامر الله عز وجل بالود والحب والإرشاد والوعظ والترغيب مع الصبر واحتساب الأجر. رغم أنّ القوامة تكليف للرجل وليست تشريف بل هي مسؤولية يحاسب عليها أمام الله عز وجل.

حق النفقة: وبعد الإشارة إلى أنّ طاعة الزوج مقترنة بالقوامة على الزوجة؛ فهذا الأمر يأتي بنتيجة لا بد منها في حق النفقة على الزوجة حيث تطالب الزوجة الزوج بالنفقة والعمل والكد قال تعالى: {وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...} (النساء: ٣٤). إذن حق القوامة يقابل واجب النفقة على الرجل، فالإسلام قرر أنّ المسؤول عن الإنفاق هو الرجل، فهو الذي يسعى للاكتساب بالطرق الحلال، وهنا على المرأة أنّ لا تجد من قوامة الرجل قهرا ولا تسلطاً والمرأة المؤمنة لا ترى فيها عيباً عليها ولا تقليلا من شخصيتها، وأنّ على كل رجل ذي أسرة حق الإنفاق عليها " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا

أحدهم" (الألباني، ١٩٨٨، ٥٠٠). ومن وجهة نظر الرسول (ص) نجد أنّ للأسرة رئيس والرئيس له قوة جسدية وقدرة على الإنفاق ولذلك قال (ص): "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج .(http://shiaonlinelibrary.com/) "ومن طبيعة المرأة تحب الرجل القوي القادر الذي تلجأ إليه عند حاجتها وضعفها، فتجد الصدر الحاني والقلب الكبير والقوة معاً، فتُقبل الزوجة على طاعته.

حق ولاية التأديب: من المعلوم أن أساس حق الطاعة ما خص الله عز وجل به الزوج من حق القوامة على الزوجة، فالطاعة والقوامة حقان مرتبطان، فلا حق للقوامة دون حق الطاعة أولاً؛ لذا خص الله تعالى الرجل بالقوامة، فهو قوّام عليها بالتوجيه والرعاية والمسؤولية الكاملة تجاه الزوجة. "قيام الزوج على زوجته بالتأديب إذا عصت، والحفظ والصيانة والفخر إذا أحسنت وإصلاحها إذا أفسدت، وتعديل أمرها إذا أعوج" (نامق، د. ت: ٤٠١). يتضح أنّ من حق الزوج ولاية التأديب إن خالفته زوجته في أمر يجب عليها طاعته فيه؛ فحق التأديب أمر عليه الشرع بادئاً بالموعظة الحسنة ثم الهجر ثم الضرب غير المبرح؛ كما أمرت الشريعة الإسلامية، وإن رجعت عن معصيتها له حرم عليه التأديب لزوال مبيحه، قال تعالى: «...فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا...» (النساء: ٣٤).

٢-١-٣. حق الزوجة على الزوج

للزوجة حقوق كما أنّ عليها واجبات وهذا منتهى العدل الرباني، فإذا تم عقد النكاح الصحيح وجب للزوجة بعض الحقوق بموجب إتمام العقد وهذه الحقوق منها المالي، وغير المالي. قال تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (البقرة: ٢٢٨). ومن هذه الحقوق (حقوق مالية منها: المهر، النفقة، السكنى، وحقوق غير مالية: كالعدل في القسم بين الزوجات، وعدم الإضرار بالزوجة).

المهر: "هو ما تستحقه المرأة بجعله في العقد، أو بتعيينه بعده، أو بسبب الوطء أو ما هو بحكمه أي كل ما يمكن أن يملكه المسلم يصحّ أن يجعله مهراً شرط أن يكون متمولاً عرفاً على الأحوط لزوماً، عيناً كان أو ديناً، أو منفعة لعين مملوكة من دار أو عقار أو حيوان أو غيرها" (السيستاني، ج٣، ٢٠٢٤، مسألة٢٨٦) وهو حق واجب للمرأة على الرجل عطية من الله تعالى مبتدأة أو هدية أوجبها على الرجل بقوله تعالى: «وءاتوا النساء صدُقاتهن نحلة» (النساء: ٤). والقاعدة "أنّ الصداق يصح بكل مال متقوم علماً نافياً للجهالة، فهو يصح إذا كان مبلغاً من النقود أو مقداراً من الذهب أو الفضة أو عيناً معينة مثل سيارة أو قطعة أرض أو منزل؛ بل يصح أن يكون منفعة تقدر بالأموال مثل زراعة الأرض أو سكنى المنزل، أو ما شابه ذلك" (قاسم، ١٩٨٤: ٢٢١).

النفقة: تجب النفقة للزوجة على زوجها وقد ثبت هذا الحق بالكتاب والسُنّة والإجماع والمعقول، قال تعالى: «يُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ...» (الطلاق: ٧). "وجه الدلالة لينفق الزوج على زوجته وعلى ولده الصغير على قدر وسعه حتى يوسع عليهما إذا كان موسعاً عليه، ومن كان فقيراً فعلى قدر ذلك، فتقدر النفقة بحسب الحالة من المنفق والحاجة من المنفق عليه بالاجتهاد على مجرى حياة العادة" (القرطبي، د. ت: ١٧١). عرّف أحد الباحثين النفقة الزوجية بتعريف خاص، فعرّفها بأنّها "ما يطالب به الزوج شرعاً نحو زوجته من طعام وشراب وملبس ومسكن وفراش وخدمة، وما يتبع ذلك حسب العرف في إطار القواعد الشرعية" (عبيدي، ١٩٩٢: ٢١)

الكسوة والسكنى: يجب على الزوج تحصيلها للمرأة؛ لقوله تعالى: «...وعلى المولود له رزقهن وكسوتهنّ بالمعروف..» (سورة البقرة: آية ٢٣٣) إنّ وجه الدلالة "يقتضي تعلق المعروف في حقهما، لأنّه لم يخص في ذلك أحد منهما، ولي من المعروف أن يكون كفاية الغنية مثل نفقة الفقيرة" (القرطبي، د. ت: ١٧١)." فمن حقوق الزوجة على زوجها وجوب توفير المسكن الملائم، لقوله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ...» (الطلاق: ٦) هذه الآية نزلت بحق المعتدات من الطلاق، وهنا نجد دلالة الآية في الإسلام حيث تدل على وجوب إسكان المطلقة أثناء العدة، وإذا كان إسكان المطلقة أثناء العدة واجباً، كان إسكان الزوجة حال قيام الزوجية واجباً بالطريقة الأولى (الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٩٨٧: ٢٧٥). ناهيك عن الكثير من الحقوق المعنوية للزوجة ومنها (إعفاف الزوجة، والبيات عندها والعدل والقسم، وإكرام أمومة الأنثى، وحسن المعاشرة بالمعروف) .

يبدو أنّ الإسلام وضّح حتى في إعطاء وتوزيع حق الانفصال بين الزوجين من حيث إذا قام أحد الزوجين بإلحاق الضرر بالآخر، فإن الزوج المتضرر له الحق في طلب الانفصال بما يحقق العدل وحفظ حقوق كل طرف ويحفظ نفس الزوجة ومالها. ناهيك عن أنّ هناك بعض الحقوق بين الرجل والمرأة يمكننا الإشارة إليها أيضاً .

٣-١-٣ . حق الزوجة في المساواة مع الرجل

يرى الإسلام أنّ جوهر الإنسان واحد بين الرجل والمرأة، وأنّهما متساويان في الخلق والنشأة لذلك، فإن الفروق العضوية والنفسية بينهما لا تؤثر على الأساس الشرعي للمساواة، وأنّ الأصل في الأحكام الشرعية المساواة الكاملة إلا ما استثناه الشارع لأسباب محدودة، فالإسلام قرّر مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالكرامة الإنسانية والمسؤولية، دون أن يقلل من مكانة المرأة

بشكل عام أو مكانة الزوجة بشكل خاص، بل يحترم مكانة كل منهما ويحدد أولويات وظائفهما في الأسرة والمجتمع، قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (النساء: ١) وجعل الله عز وجل الناس جميعًا متساوين في الخلق، سواء ذكرًا أو أنثى، مع وجود خصائص ذاتية وجسدية لكل منهما: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات: ١٣). فالتساوي بين الناس أصل موجود، ومعيار المفاضلة في ميزان الله تعالى تقوى الله ومنذ أن جاء الإسلام أرسى أسسه وقواعده وساوى بين الرجل والمرأة أمام أحكامه الشرعية، وقانون نظامه الخالد، في شؤون المسؤولية والجزاء.

جعل الإسلام للزواج أهمية بالغة فجعله معدلا لنصف الدين تكريمها للمرأة إذ ورد في الحديث الشريف (إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتقِ الله في النصف الثاني)، وأنّ هذا التكريم الإلهي للمرأة نابع من أهمية دورها الإنساني والتربوي، واعترافًا بمكانتها الفطرية في المجتمع، فالمرأة تسهم بشكل مباشر في بناء الأسرة ودعمها، والمحافظة على تماسكها وسلامة المجتمع بصورة عامة، وقد شرّع الإسلام وظيفة كل من الرجل والمرأة في الأسرة مع مراعاة قدراتها النفسية والفكرية والجسدية، بما يعزز دورها ويكفل لها مكانة مرموقة. وهذا التكريم يدفع المرأة المسلمة إلى الاعتزاز بمكانتها الطبيعية، والتمتع بسعادة مرموقة، وإدراك رسالتها الفطرية في الحياة (حسين، ١٩٨٨: ١٢٢). وبذلك يتّضح لنا أن الشريعة الإسلامية حرّمت معاملة المرأة بقسوة، أو الاعتداء على حقوقها المادية والمعنوية، مثل حرمانها من النفقة، أو عدم العدل في المعاملة، أو عزلها، أو التضييق عليها. وقد أكدت الشريعة على هذه الحقوق بالعديد من الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية، التي تحث على إيفاء النساء حقوقهن، والرفق بهن، وحسن معاملتهن.

حق المعاشرة بالمعروف

أنّ السعادة الزوجية والأسرية لا تتحقق إلا بوجود الاستقرار والهدوء داخل الأسرة، ومتى ما التزم الزوجان بالمعاملة الإيمانية والنظم الأخلاقية، عمّت عليهما الرحمة والمودة، ونالا الراحة والسرور، فالله عز وجل يكرّم القلوب الطيبة بالمودة والرحمة والمعاشرة الحسنة، مع مراعاة الحقوق المشروعة والتحلي بفضائل الإسلام الحميدة، والإسلام هو أول من دعا إلى المعاشرة الحسنة، والتعامل مع الزوجة بالمعروف، كما جاء في قوله تعالى: «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (النساء: ١٩).

ومعنى هذه الآية المباركة أنّ الله أمر بمعاشرة الزوجة بالمعروف، وإحسان الأقوال والأفعال والهيئات بحسب القدرة، فكما تحب أنت أن تُعامَل بالمعروف، افعل بالمثل معها، وقد يظهر من المرأة بعض العيوب أمام الزوج، سواء أكانت عيبًا في خلقها أو في تصرفاتها، لكن في المقابل توجد لديها خصال أخرى محمودة، ولأن الإنسان بطبيعته يجمع بين الصفات الحسنة والسيئة، ينبغي التركيز على محاسنها وفضائلها، وعدم الالتفات إلى السلبيات والعيوب. وحتى يتحقق التعاون وتعم روح الوفاق بين الزوجين "من الضروري أن يقدم كل منهما العون والمساعدة للآخر عند الحاجة، وألا يُحمّل الزوج زوجته ما لا طاقة لها به، فمن يحمل زوجته فوق طاقتها، يخالف روح الإحسان في المعاشرة، وإحسان العشرة ينبع من قلب الزوج المليء بالمودة والمحبة، فينعكس على قلب الزوجة بالسكينة والسرور (حسين، ١٩٨٨: ٣٤٦)، ومن السلوك القويم والصالح في الحياة الزوجية حسن المعاشرة، ويتضمن ذلك تحمّل كل من الزوجين الآخر، وعدم التعصب للأمور سواء صغرت أو كبُرت، وتجنب اللوم المستمر والتعنّت في كل شيء، فطلب الأخلاق الحسنة، وبشاشة الوجه، والمعاملة بالمعروف هي من علامات المعاشرة الصالحة، وكما أنّ الزوج مطالب بحسن معاشرة زوجته، فإن الزوجة أيضًا مطالبة بذلك، فحسن المعاشرة ليس حقًا حصريًا للزوج فقط، بل يشمل الزوجة أيضًا، وذلك من خلال اهتمامها بزوجها ورعايته، وعن رسول الله (ص)، حين سئل عن أي النساء خيرًا، قال: (التي تسرّه إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره) (النسائي، ١٩٨٦: ٧٠)

حق الزوجة في إبداء الراي

إنّ الدين الإسلامي منح المرأة حريتها والحق في إبداء رأيها والتعبير عما تراه مناسباً أو غير مناسب من الأمور، في بيتها على مستوى بيت الزوجية. وفي قوله تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» (الشورى: ٣٨)، قد جاءت هذه الآية عامة وغير مخصصة، فلم تقتصر على الرجال دون النساء أو على فئة دون فئة بل جاءت شاملة للرجل وللمرأة ولجميع من عندهم الأهليّة والقدرة على إبداء الرأي (العرود، ٢٠٠٥، ج١، ٢٥٨). والبيت الأسري من أهم المؤسسات التي ينبغي أن تقوم على مبدأ المشاورة وأخذ آراء أفراد الأسرة في الحياة الأسرية وخاصة مشاورة الزوج والزوجة لبعضهما البعض فيما يتعلق بأمور البيت والأسرة، فإن الزوجة تملك الحق الشرعي في إبداء رأيها، فأنّ الزوج ليس له الحق في الاستبداد بالرأي والتزمت به، ويجب عليه أن يتشاور مع زوجته وأبنائه وأفراد أسرته ويأخذ منهم النصيحة في الأمور التي تخصهم، فالشورى من حقوق المسلم سواء كان على مستوى الأفراد أو الجماعات، ذكورًا وإناثًا، زوجات وأزواج، قال تعالى: «...وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (آل عمران: ١٥٩).

ومن الأدلة على أهمية مشاورة المرأة على مستوى بيت الزوجية، خاصة في حالة فطام الطفل، قوله تعالى: «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» (البقرة: ٢٣٣). وأصل الفِصال التفريق، فهو يعني التفريق بين الصبي والثدي قبل الحولين. وذلك لأن الله تعالى جعل عدة الرضاع للأطفال حولين كاملين، وأوضح أن فطام الطفل لا يجوز لأحد من والديه قبل ذلك إلا باتفاق الأبَوَيْن على أقل من هذا العدد، شريطة ألا يكون في ذلك مضرة بالولد، فذلك جائز لهذا البيان، والتشاور استخراج الرأي الأصوب فالمشورة كالمعونة (الطوسي، ٢٠٠٩: ج٣،١١٣).

٤-الآثار النفسية للعنف الأسري على المرأة

إنّ الضرر الناجم عن عنف الزوج تجاه الزوجة لا بدّ أن تنعكس آثاره على كيان الأسرة من جهة، وعلى الأبناء من جهة أخرى؛ إذ قد تُصيب الأجواء الأسرية حالة من التوتر، مما ينعكس سلبًا على عملية التفاعل بين أعضاء الأسرة، وبشكل خاص في مجال العلاقات الأبوية، وكذلك يؤدي إلى سيطرة جو من عدم التفاهم الأسري (الطبسي، ٢٠١٦، ١٧). ولا تقتصر آثار العنف عند حدود الصراعات الداخلية داخل الأسرة، بل قد تتعدّاها أحيانًا إلى تفكك الأسرة وانهيارها تمامًا عبر الطلاق (يوسف،٢٠١٠، ٤٠). كما أنّ العنف الأسري يؤثر في طبيعة ونمط العلاقات مع الأهل والأقارب، إذ قد يؤدي إلى نشوء مشكلات بين أهل الزوج وأهل الزوجة، مما يُحدث صراعًا بين الأسرتين، وتظهر خلافات قد تكون سببًا في تفكيك العلاقات الاجتماعية، ويمكننا إجمال بعض من هذه الآثار النفسية.

٤-١ .الاكتئاب والشعور بالإحباط والقلق والاضطراب

إنّ العنف الأسري يسبّب أضرارًا نفسية خطيرة ومتعددة، مثل الشعور بالإحباط والقلق والاضطراب. ويُعرَّف الإحباط بأنه عدم قدرة الفرد على إشباع حاجاته بسبب وجود موانع أو معوّقات تحول دون ذلك، سواء كانت هذه المعوّقات متوقعة أم مفاجئة (منسي،٢٠٠١، ٣٢). ويمكننا تعريف الاكتئاب: بأنه حالة مزاجية تتسم بالإحساس بعدم القيمة، والشعور بالكآبة والحزن والتشاؤم، ونقص النشاط (فايد، ٢٠٠١، ٦١). كما عُرِّف بأنه حالة من التبلّد الانفعالي وفقدان الطاقة الجسدية؛ فالمكتئب يحتاج إلى فترة زمنية طويلة لإنجاز أعماله، ويلاحظ أنه يتحدث بهدوء وبشكل متقطع، ويجيب عن الأسئلة بصعوبة، مما يشير إلى ضعف قدرته وتراجع مكانته النفسية، وقد يدفعه ذلك إلى إيذاء نفسه هربًا مما يعانيه من عنف وقسوة (الوقفي، ١٩٨٩، ٤٥٠). كما وعرّف بعض العلماء الاكتئاب العصابي بأنه حالة عصابية ينتج عنها فقدان العزيمة، وتتسم بالقلق وانتقاد الذات والحطّ من شأنها واستنكارها (الطيب، ١٩٩٤، ١٦٠). ويُعدّ

الإحباط نتاجًا لفقدان الأمل الذي قد تشعر به الزوجة والأبناء نتيجة غياب الأمن الأسري وشعورهم بالظلم؛ ولهذا الإحباط آثار نفسية بالغة عليهم؛ فإذا تجاوز حدّه الطبيعي قد يؤدي إلى الاضطراب والتوتر والقلق والاكتئاب.

ومما نلاحظه أنّ بعض العلماء يرى أنّ القلق هو ردّة فعل لحالة خطر، لكنه يميز فيه أكثر من نوع، ويذكر أحد المختصين تعريف القلق بأنه "استجابة انفعالية لخطر ما، تكون موجّهة إلى المكونات الأساسية للشخصية" (الرفاعي، ١٩٨٧، ١٩٩). كما عرّفه آخرون بأنه "حالة من التوتر الذي ينشأ نتيجة صراعات الدوافع ومحاولات الفرد للتكيف" (فهمي، ١٩٧١، ١٨٣). أما الاضطراب فيمكننا تعريفه بأنّه: نوع من الأذى يصيب صحة الإنسان النفسية، ويبدو على شكل تكيف غير سويّ يأخذ طابع العادة من خلال تكراره واستمراره، كما ينطوي على تفاعل بين الفرد وبيئته، ويظهر في صورة سلوكيات أو انفعالات غير متوازنة. ويرى آخرون أنّ الاضطراب هو هلع يؤدي إلى فقدان الثبات في الشخصية، وإلى سرعة التأثر بالمؤثرات المختلفة التي ترد على النفس؛ ولا يُقصد بهذا التأثر الانتقال الطبيعي من الرضا إلى الغضب أو من الهدوء إلى الثورة، فهذه من الصفات الإنسانية الطبيعية واستجاباتها لما يشعر به الفرد تجاه نفسه وحياته، والفرد الذي يعاني من العنف الأسري تظهر عليه ملامح القلق التي تتمثل في تعابير وجه لا إرادية وشعور داخلي غير مستقر، وقد بيّن علماء النّفس أن هذا القلق قد يكون ناتجًا عن سوء العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة أو نتيجة الخلافات المستمرة بين الزوجين (العرود،٢٠٠٥، ٧٠) .

٢-٤ .فقدان الثقة بالنفس

يمكننا تعريف الثقة بالنفس على أنّها إيمان الفرد في تسيير أموره دون خوف وبلوغ أهدافه وتقبله لذاته كما هو واعتقاده بأنّه جدير بتقدير الآخرين. (الدفاعي، ٢٠٠٤، ١٩) وكذلك هي بمعنى الإحساس بالقدرة على مواجهة المشكلات، والشعور بالأمان مع الآخرين، والاستقلالية واتخاذ القرارات المناسبة مما تتشكل تصوراتنا عن أنفسنا من خلال ما نشعر به ونختبره في حياتنا اليومية، هذه التصورات تؤثر مباشرة على قراراتنا وسلوكياتنا، كما أنها تؤسس لدرجة احترامنا لذاتنا وثقتنا بأنفسنا. لذلك من المهم تنمية تصوراتنا الإيجابية عن أنفسنا والعمل على تقدير الذات، بعيدًا عن تأثيرات النظرة السلبية للآخرين، لنحافظ على ثقتنا بأنفسنا ونعيش حياة مليئة بالرضا والاعتزاز (العرود، ٢٠٠٥، ٧٨).

وهنا لا بد أن نشير إلى أنّ العنف الأسري بإمكانه المساهمة في شعور الضحايا بتدنٍ في تقدير الذات وفقدان الثقة بالنفس. على سبيل المثال، الزوجات اللواتي يتعرضن للضرب المتكرر من أزواجهن

غالبًا ما يشعرن بالضعف وفقدان الثقة. يبدأ الأمر أحيانًا بالكلمات الجارحة، مثل وصف الزوج لزوجته بأنها تافهة أو عاجزة، وتصبح هذه الكلمات واقعًا بالنسبة لها، خاصة إذا لم تجد من يدعمها ويمنحها صورة إيجابية عن نفسها، مع مرور الوقت، تتقبل الزوجة هذه الصورة السلبية وتصبح جزءًا من تصورها عن ذاتها، مما يؤدي إلى تراجع تقديرها لذاتها وفقدان الثقة بنفسها.

٣-٤ .العزلة الاجتماعية

وتُعدّ العزلة مظهرًا من مظاهر السلوك الإنسحابي، يتجلّى في العزوف عن الاختلاط بالآخرين أو الانكفاء على الذات، بمعنى عدم المشاركة مع الجماعة رغم الحضور الفعلي بينهم، ويرتبط الانطواء ارتباطًا مباشرًا بالخوف والانسحاب من المواقف التي يتواجد فيها الأشخاص الذين يرهِبون الزوجات؛ ولذلك نجد أنّ الأفراد الذين يتعرضون للعنف يحاولون عزل شؤونهم عن الناس والابتعاد عن الاختلاط تجنبًا لأي توتر أو مواجهة (العرود، ٢٠٠٥، ٧٢). وقد كشفت إحدى الدراسات حول الزوجات المُعَنَّفات عن وجود تباين طفيف في مستوى العزلة الاجتماعية لديهن مقارنة بأزواجهن وعليه نجد أنّ شعور الفرد بالذلّ والاكتئاب والمهانة والانطواء على النفس، مع عدم القدرة على حلّ المشكلات، هو أحد آثار العنف الأسري الذي تعرّض له خلال حياته. وهذا بدوره يُسهم في ظهور أعراض اللامبالاة والانسحاب الاجتماعي وتدنّي الهمة، مما يؤثر في توافقه الشخصي وكذلك في شؤونه الاجتماعية والدراسية (الطيب، ١٩٩٤، ١٦٤). وغالبًا ما يمرّ الشخص المعنَّف بسلسلة من الإهانات والشعور بالضعف والعجز، وينبع من ذلك الإحساس باليأس وتأنيب الضمير والحزن، حتى يصف نفسه بأنه مكتئب وتعيس .

٥- النتائج

بعد دراستنا لهذا الموضوع توصل البحث لمجموعة من النتائج أهمها:

-عناية الإسلام بالمرأة وتكريمه لها وضمانه لحقوقها، و يتبيّن من خلال ما تقدّم من عرضٍ لأنواع العنف النفسي ضد المرأة، أنّ هذه الممارسات لا تقتصر آثارها على الجانب النفسي والاجتماعي فحسب، بل إنّ لها حكمًا شرعيًا واضحًا في الإسلام، حيث تُعدّ جميع صور الإيذاء النفسي من قبيل الظلم المحرّم شرعًا، لمخالفتها مبدأ حسن المعاشرة الذي أكّد عليه القرآن الكريم والسنة الشريفة، فالسبّ والإهانة، والتهديد، والعزل الاجتماعي، والتجسس، والإهمال العاطفي، والسيطرة التعسفية، كلّها أشكال محرّمة لأنها تُلحق ضررًا نفسيًا بالغًا بالمرأة وتنتقص من كرامتها الإنسانية.

-يتبين من خلال هذا البحث أنّ الحكم الغالب على أنواع العنف النفسي في الدين الإسلامي هو أن تعاليم أهل البيت (عليهم السلام) تشدد على ضرورة حسن المعاملة في الأسرة، حيث يجب أن تقوم

العلاقة الزوجية على المودة والرحمة، ونبذ العنف وسوء المعاملة، مع اعتبار أي تصرف يضر بالمرأة أو يذلها ظلمًا وجريمة أخلاقية محرمة شرعًا، ولما فيها من إيذاء معنوي وعدوان على الحقوق النفسية للزوجة. كما يترتب على ثبوت هذا الضرر حقّ المرأة في رفع أمرها إلى الحاكم الشرعي، والمطالبة برفع الضرر عنها.

-الآثار النفسية المترتبة على العنف النفسي كالاكتئاب، والقلق، واضطراب الهوية، وفقدان الثقة بالنفس تؤكد أنّ هذا النوع من العنف لا يقلّ خطورة عن العنف الجسدي، بل قد يكون أشدّ أثرًا وأعمق جرحًا، مما يبرز دقّة الموقف الديني في تحريمه وتشديده على ضرورة الوقاية منه ومعالجته.

-أهم ما توصلت إليه الدراسة هو أن عددا من التدابير الشرعية للحد من المشكلة، وهي في غالبيتها إجراءات وقائية دون وجود بؤرة خصبة للعنف، بعضها يتعلق بالمرأة وبعضها بالرجل، لكن جانباً منها إنّما يعود إلى المجتمع ومؤسساته والسلطات الحاكمة فيه، وذلك بتشريع قوانين تتلاقح مع أحكام المذهب وتشريعاته، والأخذ بها والعمل، مع التركيز على المؤسسات التعليمية والثقافية والقانونية في البلد.

- ومن خلال دراسة أسباب المشكلة تبين وجود قواسم مشتركة بين أسباب العنف العائلي من جهة، وأسباب العنف في إطارها العام من جهة ثانية، وهو ما يشير إلى ضرورة معالجة الأسباب بنوعيها، إذا ما كنا نرغب بالعيش في مجتمعات صحية ومعافاة من كل أشكال العنف والتمييز ضد المرأة وسواها.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

ابن فارس، أبو الحسين؛ (٢٠٠٢)، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد، الطبعة الأولى، اتحاد الكتاب العربي.

ابن منظور، محمد بن مكرم؛ (١٩٩٤)، **لسان العرب**، ج٢، الطبعة الأولى، بيروت: دار الصادر.

الأسدي، جهاد؛ (٢٠١١م)، العنف ضد المرأة قراءة إسلامية، الهيأة العامة لمؤسسة شهيد المحراب، ط١.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم ؛ (٢٠٠٩)، **المفرادت فى غريب القرآن**، د. ط، بيروت: دار الشامية.

الألباني، محمد ناصر الدين؛ (١٩٨٨)، **صحيح الجامع الصغيروزيادته الفتح الكبير**، ج١، المكتب الإسلامي.

حسين، أحمد فراج؛ (١٩٨٨)، **أحكام الزواج فى الشريعه الإسلاميه**، القاهرة: دار الجامعيه.

الحلي، أبو منصور ؛ (١٤٢١ه)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، ت: إبراهيم بهادري، الطبعة الأولى، قم :مؤسسة الإمام الصادق(ع).

----------؛ (١٩٩٤)، **تذكرة الفقهاء**، د.ط، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الرازي، محمد بن أبي بكر، (١٩٩٤)، **مختار الصحاح**، بيروت: دار المنار.

الزبيدى، محمد بن محمد؛ (د. ت)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة محققين، دار الهداية.

الزحيلي، وهبة؛ (٢٠٠٨ م)، **الأسرة المسلمة في العالم المعاصر**، الطبعة الرابعة، سوريا: دار الفكر.

شكور، جليل وديع؛ (١٩٩٧)، **العنف والجريمة**، الطبعة الأولى، دار العربية للعلوم.

الشيرازي، محمد الحسيني؛ (٢٠٠٢م) ، **اللاعنف في الإسلام**، الطبعة الأولى، لبنان: دار العلوم للنشر والطباعة والتوزيع.

الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ؛ (٢٠١٠م)، **بصائر الدرجات**، ج١، تحقيق: ميرزا حسن كوجه باغي، الطبعةالأولى، لبنان: منشورات شركة الأعلمي للمطبوعات.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل؛ (١٩٧٣)، **تفسيرمجمع البيان**، ج١و ج٢، د. ط، بيروت: المجمع العلمي لأهل البيت للطباعة والنشر.

الطبسي، محمد جواد المروجي؛ (٢٠١٦)، **حقوق الأولاد فى مدرسة أهل البيت عليهم السلام** ، د. ط، دار السلام للطباعة والنشر.

الطوسي، محمد بن حسن؛ (٢٠٠٩)، **المبسوط فى فقه الإماميه**،ج٣، د.ط، قم: المكتبه المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية .

الطيب، محمد عبد الظاهر؛ (١٩٩٤م)، **مشكلات الأبناء وعلاجها من الجنين إلى المراهق**، الطبعة الثانية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الحر العاملي، محمد بن الحسن؛ (١٩٩٣)، **هداية الأمة إلى أحكام الأئمة**،ج٢٠، الطبعة الأولى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

عبد الوهاب، ليلى؛ (٢٠٠٠)، **العنف الأسري الجريمه والعنف ضد المرأه**، الطبعة الأولى، بيروت: دار المدى.

عبيدي، محمد يعقوب طالب؛ (٢٠١٠)، **النفقة الزوجية في الشريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، القاهره: مركز فجر للطباعة.

العرود، محمد عبدالسلام، (٢٠٠٥)، **العنف الأسري** (دوافعه أثاره وعلاجها) من منظور تربوى إسلامي، ج١، الطبعة الأولى، مكتبة المدينة المنورة للطباعه والنشر.

فايد، حسين علي؛ (٢٠٠١)، **العدوان والاكتئاب فى العصر الحديث**، د. ط، الاسكندرية: المكتبه العلمية .

فهمي، مصطفى؛ (١٩٧١)، **الإنسان وصحته النفسية**، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الفيروز آبادي، مجد الدين؛ (٢٠٠٥)، **القاموس المحيط**، الطبعة الثامنة، بيروت : مكتب التراث في مؤسسة الرسالي للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيومي، أحمد بن محمد؛ (١٩٩٠)، **المصباح المنير**، دون الطبعة، بيروت: مكتبة لبنان.

قاسم، يوسف؛ (١٩٨٤)، **حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار النهضة العربية.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري؛ (د. ت)، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥ وج ١٨، تحقيق: هشام سمير البخاري، د. ط ، الرياض: دار عالم الكتب.

الكليني، محمد بن يعقوب؛ (٢٠٠٧)، **أصول الكافي**،ج١ و ج٥، الطبعة الأولى، لبنان: منشورات الفجر.

المازندراني، أبي جعفر محمد بن علي شهر أشوب؛ (١٩٩١م)، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: يوسف البقاعي، ج٤، الطبعة المصححة الثانية، لبنان: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع .

المجلسي، محمد باقر؛ (١٩٨٢)، **بحارالأنوار**، ج٤، د.ط، بيروت : دار إحياء التراث العربي.

----------؛ (١٩٨٤)، **بحارالأنوار**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثالثة المصححة.

الشريف المرتضى؛ (١٩٨٤)، رسائل الشريف المرتضى، د.ط، قم: مطبعة الخيام، دار القرآن للنشر.

المطهري، مرتضى؛ (د.ت.)، **نظام حقوق النساء في الإسلام**، د. ط، مطبعة صدرا.

منسي، حسن؛(٢٠٠١)، **الصحة النفسية**، الطبعة الثانية، الأردن: دار الكندي، أربد.

منصور، عصام؛ (٢٠١٦)، **المدخل إلى علم الاجتماع**، الطبعة الأولى،الأردن: دار الخليج.

النسائي، أحمد بن شعيب؛ (١٩٨٦)، **سنن النسائى** (كتاب النكاح)، الطبعة الثانية، حلب: مطبوعات الإسلاميه.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ (١٩٨٧)، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج٦، الطبعة الثانية، الكويت: طبعة دار ذات السلاسل.

الهروي، محمد، (٢٠٠١)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

يوسف، عبدالله أحمد؛ (٢٠١٠)، **العنف الأسري دراسه منهجيه فى المسببات والنتائج**، الطبعة الأولى، بيروت: دار المحجه البيضاء.

الرسائل والمقالات

نامق، صلاح الدين؛ جاسم، محمد؛ (د. ت) ، حقوق الزوج على زوجته في الفكر الإسلامي، **مجلة جامعة الأنبارللعلوم الإسلامية**، العدد، المجلد' ص ١٠٠-١١٢.

الدفاعي، انتصار مزهر؛ (٢٠٠٤)، أثر برنامج إرشادي نفسي مقترح في تنمية الثقة بالنفس وعلاقته بمستوى الإنجاز الرياضي، **رسالة ماجستيركلية التربية الرياضية** ، جامعة بغداد.

الروابط

http://shiaonlinelibrary.com/شرح رسالة الحقوق للأمام زين العابدين ، ص٤٩٥.

https://shamela.ws/book/23785/245.انظر إلى:ابن قتيبة، كتاب الشعر والشعراء، ٢٥١.

السيستاني، علي الحسيني؛ (١٤٤٥ه)، منهاج الصالحين، الفصل الثامن، الطبعة المصححة . https://www.sistani.org/

References

The Holy Quran.

Abd al-Wahhab, Layla. (2000). Domestic Violence: Crime and Violence against Women. Beirut: Dar al-Mada, 1st edition.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (1408 AH). Sahih al-Jami‘ al-Saghir wa Ziyadatuh. Islamic Office.

Al-Amili, Muhammad ibn al-Hasan al-Hurr. (1413 AH). Guidance of the Ummah to the Rulings of the Imams. Mashhad: Islamic Research Center, 1st edition.

Al-Arud, Muhammad Abd al-Salam. (2005). Domestic Violence: Its Motives, Effects, and Treatment from an Islamic Educational Perspective. Madinah: Maktabat al-Madinah, 1st edition.

Al-Asadi, Jihad. (2011). Violence against Women: An Islamic Perspective. Martyr al-Mihrab Foundation, 1st edition.

Al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad. (1990). Al-Misbah al-Munir. Beirut: Maktabat Lubnan.

Al-Firuzabadi, Majd al-Din. (2005). Al-Qamus al-Muhit. Beirut: Al-Risalah Foundation, 8th edition.

Al-Hilli, Abu Mansur. (1414 AH). Tadhkirat al-Fuqaha. Qom: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.

Al-Hilli, Abu Mansur. (1421 AH). Tahrir al-Ahkam al-Shar‘iyyah according to the Imami School. Edited by Ibrahim Bahadari. Qom: Imam al-Sadiq Institute, 1st edition.

Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Raghib. (1430 AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya‘qub. (2007). Usul al-Kafi. Lebanon: Al-Fajr Publications, 1st edition.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1984). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 3rd revised edition.

Al-Mutahhari, Murtada. (n.d.). The System of Women’s Rights in Islam. Sadra Press.

Al-Nasa’i, Ahmad ibn Shu‘ayb. (1986). Sunan al-Nasa’i (Book of Marriage). Aleppo: Islamic Publications, 2nd edition.

Al-Qurtubi, Abu Abdallah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. (n.d.). Al-Jami‘ li-Ahkam al-Quran. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
Al-Saffar, Abu Ja‘far Muhammad ibn al-Hasan. (2010). Basair al-Darajat. Lebanon: Al-A‘lami Publications, 1st edition.
Al-Sharif al-Murtada. (1405 AH). Epistles of al-Sharif al-Murtada. Qom: Dar al-Quran.
Al-Shirazi, Muhammad al-Husayni. (2002). Nonviolence in Islam. Lebanon: Dar al-Ulum, 1st edition.
Al-Tabarsi, Abu Ali al-Fadl ibn al-Hasan. (1351 SH). Tafsir Majma al-Bayan. Lebanon: Scientific Assembly of Ahl al-Bayt for Printing and Publishing.
Al-Tabasi, Muhammad Jawad al-Muruji. (2016). Children’s Rights in the School of Ahl al-Bayt. Dar al-Salam for Printing and Publishing.
Al-Tayyib, Muhammad Abd al-Zahir. (1994). Children’s Problems and Their Treatment from the Fetal Stage to Adolescence. Alexandria: Dar al-Ma‘rifah al-Jami‘iyyah, 2nd edition.
Al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. (1387 SH). Al-Mabsut fi Imami Jurisprudence. Qom: Al-Murtadawiyyah Library for Reviving Ja‘fari Heritage.
Al-Zabidi, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus. Edited by a group of researchers. Dar al-Hidayah.
Al-Zuhayli, Wahbah. (2008). The Muslim Family in the Contemporary World. Damascus: Dar al-Fikr, 4th edition.
Fahmi, Mustafa. (1971). Human Beings and Mental Health. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1st edition.
Fayid, Husayn Ali. (2001). Aggression and Depression in the Modern Age. Alexandria: Scientific Library.
Husayn, Ahmad Faraj. (1988). Rulings of Marriage in Islamic Law. Cairo: Dar al-Jami‘ah.
Ibn Faris, Abu al-Husayn. (1423 AH). Maqayis al-Lughah. Edited by Abd al-Salam Muhammad. Arab Writers Union, 2nd edition.
Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir, 1st edition.
Ibn Shahr Ashub al-Mazandarani, Abu Ja‘far Muhammad ibn Ali. (1991). Manaqib Al Abi Talib. Lebanon: Dar al-Adwa’, 2nd edition.

Kuwaiti Encyclopedia of Fiqh. (1987). Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 2nd edition.
Manasi, Hasan. (2001). Mental Health. Irbid, Jordan: Dar al-Kindi, 2nd edition.
Mansur, Issam. (2016). Introduction to Sociology. Jordan: Dar al-Khalij, 1st edition.
Qasim, Yusuf. (1984). Family Rights in Islamic Jurisprudence. Cairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1st edition.
Shukur, Jalil Wadi. (1997). Violence and Crime. Arab Scientific Publishers, 1st edition.
Ubaydi, Muhammad Ya‘qub Talib. (1431 AH). Marital Maintenance in Islamic Law. Cairo: Fajr Printing Center, 1st edition.
Yusuf, Abdallah Ahmad. (2010). Domestic Violence: A Methodological Study of Causes and Consequences.
Links
Al-Sistani, Ali al-Husayni. (1445 AH). Minhaj al-Salihin, Chapter Eight, revised edition. Available at: https://www.sistani.org/
Sharh Risalat al-Huquq by Imam Zayn al-Abidin. Available at: http://shiaonlinelibrary.com
Ibn Qutaybah. Kitab al-Shi‘r wa al-Shu‘ara. Available at: https://shamela.ws/book/23785/245

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 215-240

An Analytical Study on the Validity of Martyr Sadr's Jurisprudential Systems Based on the Foundations of Inductive Reasoning

Pedram Kaviani*

* PhD Candidate, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
Email: h.kaviani313@gmail.com orcid.org/0009-0006-2413-6131

Abstract

The intellectual framework developed by the late Martyr Muḥammad Bāqir al-Ṣadr ، known as the Method of Discovering the School (Manhaj Kashf al-Maktab), which seeks to derive a comprehensive doctrinal system, represents one of the proposed methodologies for understanding the social and organizational dimensions of religion and Islamic jurisprudence. Once its epistemic validity (ḥujjiyyah) is established, this method has the potential to define the overarching orientation of the Islamic society across various domains—such as economics, culture, media, politics, administration, and others.The emergence of this method has stimulated extensive scholarly debate concerning the probative authority of such "schools" (maktabs) and the legitimacy of attributing them to the Divine Legislator. Within this discourse, multiple approaches have been proposed to substantiate their validity: some scholars have appealed to the dalīl al-insidād (the doctrine of epistemic closure), others have relied on the principle of al-ẓuhūr al-jamʿī (collective appearance), while a third group has drawn a distinction between the realms of maktab and fatwa, seeking to establish the authority of the former through the decree of the Wali al-Amr (legitimate authority). In contrast, several other scholars have rejected the notion of its probative force altogether.This study aims to substantiate the epistemic authority of the maktab by deploying the method of induction (istiqrāʾ). It argues that this approach is the most coherent and philosophically consistent means of establishing such authority, given its alignment with the logical foundations of induction articulated by Martyr al-Ṣadr.

Keywords: *Attribution to the Divine Legislator; Ḥujjiyyah (Epistemic Authority); Induction (Istiqrāʾ); Jurisprudential Systems; Martyr al-Ṣadr; Kashf al-Maktab (Uncovering the School).*

Received: May 17, 2025 Revised: June 13, 2025 Accepted: July 20, 2025
Article type: Research Article
Publisher: Imam Sadiq University
10.30497/ISQH.2025.249574.1079
© The Author(s).
How to cite: Kaviani, P. (2025). An Analytical Study on the Validity of Martyr Sadr's Jurisprudential Systems Based on the Foundations of Inductive Reasoning. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 215-240. doi: 10.30497/isqh.2025.249574.1079

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.٢١٥-٢٤٠

حجية المذهب الفقهي للشهيد محمد باقر الصدر وفق مباني الاستقراء

بدرام كاوياني*

* طالب الدكتوراه، قسم الفقه ومبادئ القانون الإسلامي، كلية الدراسات الإسلامية والشريعة، جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام، طهران، إيران.

أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٦-٢٤١٣-٦١٣١ h.kaviani313@gmail.com

الملخص

يُعد منهج المرحوم الشهيد الصدر رحمه الله ، المعروف بمنهج كشف المذهب (الذي يهدف إلى استنباط المنظومة الكلية)، أحد المناهج المطروحة للفهم الاجتماعي والتنظيمي للدين ولفقه الإسلام. يمكن لهذه المناهج، في حال إثبات حجيتها، أن تُحدِّد التوجه العام للمجتمع الإسلامي في مختلف المجالات كالاقتصاد، والثقافة، والإعلام والسياسة والإدارة، وغيرها. وقد ظهر مع ظهور هذا المنهج النقاشات الدائرة حول حجية هذه المذاهب وصحة نسبتها إلى الشارع المقدس. وفي هذا السياق، قُدِّمت طرق متفاوتة لإثبات هذه الحجية؛ فمنهم من سعى لإثباتها باستخدام دليل الانسداد، ومنهم من استعمل الظهور الجمعي. كما قام فريق ثالث بالفصل بين ساحة المذهب وساحة الفتوى وحاول إثبات المذهب بالاستناد إلى حكم ولي الأمر. في المقابل، أبدى آخرون رأياً بعدم حجيتها. تهدف هذه المقالة إلى الوصول إلى حجية المذاهب من خلال استخدام الاستقراء. ويبدو أن هذا المنهج هو الأنسب للوصول إلى الحجية نظراً لقربه من الأسس المنطقية التي اعتمدها الشهيد الصدر بشأن الاستقراء.

المفردات الرئيسية

صحة انتساب إلى الشارع، الحجية، الاستقراء، النظامات الفقهية، الشهيد الصدر، كشف المذهب

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ١٧ أيار٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ١٣ حزيران ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ٢٠ تمّوز ٢٠٢٥

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام

10.30497/ISQH.2025.249574.1079

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: كاوياني، بدرام . (٢٠٢٥). حجية المذهب الفقهي للشهيد محمد باقر الصدر وفق مباني الاستقراء. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، ٣ (٢)، ٢١٥-٢٤٠. doi: 10.30497/isqh.2025.249574.1079

المقدمة

تُعدّ فهم الدين بصورة **نظاميّة شاملة**، والعبور من الظواهر السطحية إلى الأُسس والمبادئ، وصولاً إلى بناء منظومة متكاملة في الأحكام والمبادئ، طموحاً عريقاً طالما راود الفقهاء والمجتهدين. ويُلاحظ أن الفقه الشيعي التقليدي ظلّ منحازاً في الغالب إلى المسائل الفرديّة، بعيداً عن موقع إدارة المجتمع وتنظيمه. وقد عالج الشهيد الصدر (قدس سره) هذا الانحصار، مُرجعاً إياه إلى عاملين رئيسيين في عملية الاجتهاد: **الهدف والمنهج**. فالهدف، الذي يُقصد به الأثر المرجوّ من الاجتهاد، يرى فيه الشهيد الصدر ضرورة **تطبيق نظرية الإسلام على و اقع حياة الإنسان**، الذي يتألف من مجالين: المجال الفردي، والمجال الاجتماعي الذي يستلزم وجود **نظامات سياسية، و اقتصادية، واجتماعية** خاصّة. ورغم أن الحركة الاجتهادية نظرياً تشمل المجالين، إلا أنها تاريخياً ركّزت على البُعد الفردي؛ إذ كان تصوّر الفقيه يدور حول الفرد المسلم وتطبيق نظرية الإسلام على واقعه المعيشي، دون السعي لرسم صورة المجتمع الإسلامي المنشود. ولعلّ السبب الأهم في هذا التوجه هو **عزل الفقهاء الشيعة عن الشأن الاجتماعي والحكم**. إلا أن المستجدات التي طرأت على العالم الإسلامي، لا سيما **الاستعمار الفكري والاقتصادي الغربي**، أيقظت الفقهاء على خطر يهدد الكيان الإسلامي، ما دفعهم نحو تطوير الاجتهاد لحفظ المجتمع. ومن ناحية أخرى، عندما أدرك المجتمع الإسلامي قصور النظريات الغربية وعدم قدرتها على تحقيق السعادة، وتجربته المُرّة في تطبيق بعض تلك النظريات، أيقن ضرورة العودة إلى رسالته الأصيلة، وهي الإسلام. هذا الوعي ألهم المجتهد للسعي نحو **كشف الإسلام بوصفه كلّاً متناغماً**، مُدركاً أن تطبيق المجال الفردي مستحيل دون تطبيق المجال الاجتماعي (الصدر، ١٩٧٣: ٦).

وفي هذا السياق، يرى الشهيد الصدر أن الدين هو القادر فعلاً على حل المشكلات الاجتماعية وموانعها، لأنه متجذر في الفطرة ويحمل التقوى الروحيّة الكفيلة بخلق التوافق بين الدوافع الذاتية والمصالح العامّة. وللإجابة على تساؤل "كيف يتناسب الدين مع الحياة المتغيرة اليوم؟"، يطرح الشهيد الصدر **نظرية "الدين ك مذهب"**. فمهمة الدين ليست كشف الظواهر الخارجية المتغيرة باستمرار، بل هي **تصميم المُسلّمات والأُطر الأساسية لحياة الإنسان** وتبيين الأُصول التي يجب أن يُبنى عليها التحرك. وهنا يتضح الفرق الجوهري بين **الدين ك مذهب** وبين **الدين ك عِلم**(الموسوي، ٢٠١٥: ٢٩٦).**الهدف من المقالة** هو السعي إلى **تقييم وتأصيل مسألة حجية هذه النظامات**، وسنبيّن كيف يمكن لمنهج الشهيد الصدر، عند تطبيقه وفق **أُصول الاستقراء**، أن يكتسب الحجية المطلوبة. تعتمد هذه المقالة على **المنهج التوصيفي التحليلي**؛ حيث يتم أولاً وصف وتقييم

المبادئ التي قام عليها **منهج كشف المذهب** لدى الشهيد الصدر، ومن ثم يتم تحليل مدى إمكانية إسناد **الحجية** لهذه النظامات عبر توظيف **الاستقراء** كأداة معرفية لإثبات الانسجام مع الأصول الفقهية.

الأسس النظريه للبحث

١. طريقة اكتشاف النظام في رأي الشهيد الصدر(ره)

١-١. تعريف المذهب أو النظام

يمكن للبناء المذهب الذي يهدف إلى كشف الأنماط المعرفية لمجتمع ما، أن يستند في تأسيسه على أسس علوم مختلفة. **فالقصد من البناء المنهجي الفقهي ليس إشراك المعرفة الفقهية بأقصى حد في مختلف طبقات تكوّن المجتمع، بل هو يعني تأسيس بناء المجتمع على الشريعة الإسلامية** (سعدي، ٢٠١٦: ١).

لذا، ينبغي علينا تنظيم نماذجنا استنادًا إلى المعرفة الفقهية. يقدم الشهيد الصدر طريقة خاصة لاستخراج هذه النماذج. في راي الشهيد الصدر، يُعتبر المذهب مجموعة من النظريات الأساسية والأساسية والإدائية للإسلام في مجال معين من الحياة الاجتماعية، والتي تُعد الأحكام والقوانين التفصيلية للإسلام في ذلك المجال نتيجة لذلك النوع من الرؤية. على سبيل المثال، يتكون المذهب الاقتصادي الإسلامي من مجموعة من النظريات التي تشكل أساس رأي الإسلام بشأن الاقتصاد وتدعوه إلى نمط معين من الحياة الاقتصادية، وهي الأساس للأحكام التفصيلية للإسلام حول الاقتصاد والنشاط الاقتصادي (موسوي، ٢٠١٥: ٢٩٩).

لإيضاح تعريف المذهب بشكل أكثر، ينبغي علينا توضيح الفرق بين المذهب والعلم بشكل أكبر.

١-٢. الفرق بين العلم والمذهب

المذهب هو طريقة تختارها مجتمع ما لحل مشكلاته في مجالات مختلفة، بعبارة أخرى، تُعبر عمل المذهب عن توصيات وواجبات ومحظورات، حيث تقدم خطة لتنظيم كل مجال من مجالات الحياة. كما ذكرنا سابقًا، يتكون المذهب من نظريات أساسية تعتبر أساسية وأدائية. هذه القواعد والنظريات ليست من نوع الموضوعات والظواهر الحسية التي يمكن تقييمها بطريقة تجريبية وعلمية مثل مبدأ العدالة الذي ليس موضوعًا حسيًا (الصدر، ٢٠١٤: ١٦).

بينما يفسر العلم الظواهر والسلوكيات العينية والواقعية في مجالات مختلفة ويتحدث عن الحقائق. عالم الفيزياء يدرس حركات الضوء والصوت ويكتشف المعادلات الدقيقة بينهما. عالم الفلك يدرس حركات النجوم في الفضاء ويقيس سرعتها. في الحقيقة، توجد في العلم طريقة تجريبية

تُعنى بملاحظة القوانين السارية بين الظواهر. وبسبب عدم التمييز هذا، قد أنكر بعضهم العلوم الإسلامية، بينما إذا فهموا الفرق بين المذهب والعلم، سيتوقفون عن هذا الإنكار لأن الإسلام قد حدد الواجبات والممنوعات للحياة السليمة في كل مسألة.

يقول الشهيد الصدر، مع التمييز بين الموضوع والهدف في العلم والمذهب:

«إنّ الفارق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي ينبع من اختلافهما في المهمة؛ نظرًا لأنّ مهمة علم الاقتصاد اكتشاف ظواهر الحياة الاقتصادية وعلاقاتها، ومهمة المذهب إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية كما ينبغي أن تنظّم، وفقًا لتصوراته عن العدالة».

الفرق الأساسي بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي ينبع من اختلاف هدفهما؛ هدف علم الاقتصاد اكتشاف الظواهر الاقتصادية وعلاقاتها، بينما هدف المذهب الاقتصادي هو تنظيم الحياة الاقتصادية كما يجب أن تكون وفقًا لرؤيته للعدالة (الصدر، ٢٠٠٠ ألف: ١٣٤).

كما يميز الشهيد الصدر بين المذهب والقانون. ويعبر عن هذا التمييز بأنه: المذهب مجموعة من النظريات الأساسية التي تسعى لحل مشكلات المجتمع البشري، بينما القانون هو التفاصيل المتعمقة للأحكام التي تصف العلاقات بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية. في الحقيقة، هذه القوانين التفصيلية هي بنية نفس قواعد المذهب الأساسية ونتيجة لنفس النظريات والفروع من تلك الجذور التي تنبع من ذلك المنظور (الصدر، ٢٠١٤: ٢٢).

٣-١. الفرق بين الكشف والإيجاد

العملية التي يتبعها المفكر الإسلامي للوصول إلى المذهب تختلف جوهرياً عن العملية التي يتبعها مفكرو المذاهب الأخرى. يدرك الباحث الإسلامي منذ البداية هذا الاختلاف الأساسي فيما يتعلق بواجبه وواجب مفكري المذاهب الأخرى. هذا التمييز الجوهري هو الذي يحدد فروقات البحث. يقف المفكر الإسلامي أمام نظام اقتصادي تم بيانه بالكامل، وهو مدعو إلى اكتشافه ورسمه للتعرف على خصائصه الأساسية وكشف أسسه الفكرية. في هذا المسار، يجب على المفكر الإسلامي أن يتقن المسائل التاريخية والثقافية وأن يكون متحرراً من الثقافات غير الإسلامية التي قد تؤثر على فهمه. بناءً على ذلك، يمكن القول: إن المفكر الإسلامي يتبع عملية الكشف في مساره للوصول إلى المذهب (الصدر، ٢٠١٤: ٣٠).

هذا على عكس المفكرين الذين ليس لديهم هذا الواجب والالتزام، بل يسعون فقط إلى إيجاد مذهب. على سبيل المثال، في المذاهب الغربية، يقوم المفكرون بإيجاد المذاهب ولا يسعون إلى اكتشافها. هذا الاختلاف الجوهري في عملية الوصول إلى المذهب يجعلنا نتبع مسارًا وطريقة

مختلفة. في التفكير البشري العادي، يتبع مسارًا طبيعيًا. بشكل طبيعي، يذهب الذهن البشري إلى إيجاد النظريات الأساسية للمذهب، ثم يبني القوانين والبنى الفوقية على أساس تلك النظريات. مثل القانون المدني الذي يتبع المذهب. بمعنى آخر، في الحالة الطبيعية، ننتقل من الجذر إلى الفرع والثمرة، نبدأ بالقواعد والكليات وصولاً إلى القوانين والتفاصيل. أما في العملية الاكتشافية التي يتبعها المذهب الإسلامي، فعندما نسعى إلى بناء نظرية كاملة للمجتمع، يجب أن نعمل بشكل معكوس، ويختلف المنطلق. عندما نسعى لاكتشاف مذهب إسلامي لا نملك وعيًا كاملاً عنه بجميع جوانبه، ولا يوجد قول صريح بشأن تلك الجوانب، فيجب أن نبحث عن طريق آخر للوصول إلى ذلك المذهب. يمكن فهم هذه الطريقة من العلاقة الموجودة بين المذهب والقانون. فبما أن القانون هو الطابق العالي للمذهب، ويستند إليه ويأخذ منهجه، فيمكن اكتشاف المذهب من خلال القانون. بالطبع، هناك شرط، وهو أن نكون على دراية بالقوانين في هذا المذهب المجهول. لذلك، فإن عملية الكشف مكلفة بالبحث عن أشعة المذهب في الساحة الخارجية، أي البحث عن البنى العليا، ومن خلال ذلك نصل إلى فهم نوع معين من الأفكار والنظريات المرتبطة بالمذهب. وبهذا المعنى، تتحرك عملية الكشف من الأحكام الشرعية إلى البنية التحتية، على عكس عملية الإيجاد التي كانت تتحرك من المذهب إلى البنية الفوقية. بالطبع، هذا لا يعني عدم وجود أي أسس أو نظريات في نصوصنا؛ بل قد يتم استخراج بعض النظريات بشكل مباشر تمامًا من النصوص (الصدر، ٢٠١٤: ٣١).

١-٤. طريقة كشف المذهب

بيّنا أن الشهيد الصدر يعتقد بـ"كشف النظام" وليس "إيجاده"، ولتحقيق ذلك يجب الانتقال من الأحكام الشرعية إلى المذهب وكشف القواعد الأساسية في المذهب. ووفقًا لهذا البيان، يجب علينا في المقام الأول التوجه إلى أحكام الشرع ثم ننتقل إلى كشف المذهب.

١-٤-١. الأحكام الشرعية للمذهب

في الخطوة الأولى، يجب علينا جمع الأحكام التي تشكل الأحكام للمذهب، وهي في الحقيقة فروع وتفريعات للقواعد العامة للمذهب. يختلف هذا العمل باختلاف نوع المذهب الذي نسعى لكشفه. فإذا كنا نبحث عن المذهب الاقتصادي، فعلينا جمع قوانين الضرائب، والعقود، والملكية، والدولة، والموارد الطبيعية. كما لا ينبغي دراسة هذه الأحكام بشكل منفصل؛ لأن أسلوب الفصل أو النظرة الفردية في دراسة أي من هذه الأحكام يتوافق فقط مع الدراسات الخاصة بالقانون المدني في أحكام الشريعة. عندما تُدرس الأحكام كجزء من عملية كشف المذهب، فإن جوانبها الفردية وحدها لا تكفي للكشف. يجب أن نضع الأحكام الفردية جنبًا إلى جنب، وندرس كل حكم كجزء من الكل

وكوجه من أوجه البنية العامة المترابطة، لنصل من خلال ذلك إلى كشف القاعدة العامة. أما إذا نظرنا إلى الأحكام بشكل منفصل وفردي، فلن نصل إلى هذا الكشف. بالطبع، يجب أن نأخذ في الاعتبار أننا في هذه المرحلة ننظر فقط إلى الأحكام التي تُعتبر بمثابة الأحكام الشرعية للمذهب، أما الأحكام التي لا تأثير لها على المذهب فستكون خارج النقاش (الصدر، ٢٠١٤: ٣٦).

في الخطوة الثانية، يمكننا أن نُلحِق عملية الكشف بـ"الرؤية و المفاهيم" (البصائر والمفاهيم). هذه المفاهيم تشكل جزءًا مهمًا من الثقافة الإسلامية. والمقصود بالرؤية هو كل اعتقاد أو وجهة نظر إسلامية تفسر الكون أو المجتمع أو القانون. على سبيل المثال، الاعتقاد بوحدانية الله تعالى يعبر عن رؤية خاصة تجاه الكون. هذه المفاهيم يمكن أن تساعد في كشف الكتب (القواعد) وتكون لها تأثير لا يمكن إنكاره عليها. على سبيل المثال، اعتقاد الإسلام بشأن الملكية يقول: إن الله قد جعل الإنسان خليفة له في استغلال المال والثروة الطبيعية. هذا الاعتقاد يجعلنا نفهم أن الملكية هي لتمكين الإنسان من تطبيق مقتضيات مقام الخلافة. وبالتالي، فإن الملكية هي جهد يبذله الفرد في المجتمع وفي سبيل مصالحه (الصدر، ٢٠١٤: ٣٨).

وهناك بعض المفاهيم التي تلقي الضوء على بعض الأحكام وتسهل فهمنا للنص. في المثال الذي ذكرناه حول الملكية، فإن ذهنية المسلم تهيئ لقبول تلك النصوص الشرعية التي تقيّد سلطة المالك وفقًا لمقتضيات المصلحة العامة للمجتمع. وذلك لأنه على أساس هذه الرؤية، فإن الملكية واجب اجتماعي يلقيه الشارع على عاتق الفرد ليتحمل نصيبًا في حمل أمانة الاستخلاف التي كلفه الله بها في الأرض، أي أنها ليست حقًا ذاتيًا لا يقبل التخصيص أو الاستثناء. وفي ضوء هذا المفهوم، يمكننا بسهولة قبول النصوص التي تدل على أخذ المال من الشخص في بعض الأحيان. على سبيل المثال، حديث: "**إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ تَعَالَى جَعَلَهَا وَقْفاً عَلَى عِبَادِهِ فَمَنْ عَطَّلَ أَرْضاً ثَلَاثَ سِنِينَ مُتَوَالِيَةً لِغَيْرِ مَا عِلَّةٍ أُخِذَتْ مِنْ يَدِهِ وَ دُفِعَتْ إِلَى غَيْرِهِ**" (الحر العاملي، ١٩٨٨، ج ٢٥: ٤٣٤). هذا الحديث يدل على أخذ الأرض. أما إذا كان شخص ما غافلاً عن هذا المفهوم، فقد لا يقبل مثل هذا النص، كما فعل بعض الفقهاء الذين حكموا ببقاء الأرض في ملك المالك الأول أو وارثه في هذه الحالة. وهناك مفاهيم ورؤى أخرى تمنح الحاكم المسلم قاعدة يتخذ القرار بموجبها في المنطقة الخالية من الحكم التي يملك فيها حق التشريع (الصدر، ٢٠١٤: ٤٠)

٥-١. الاستفادة من اجتهادات الآخرين

إن أحكام الشريعة مأخوذة من الأدلة الشرعية، وعادة ما نعتمد على أخبار الرواة. ولكن مهما كانت درجة وثاقة الراوي، لا يمكننا الجزم بصحة الحكم بشكل قاطع؛ لاحتمال وقوع مختلف أنواع الأخطاء. إضافة إلى ذلك، فإن فهمنا للأحاديث يتأثر بالبيئة المعيشية الحالية، ولا يمكننا أن نضع أنفسنا في أجواء وظروف عصر التشريع. كما أنه من الممكن أن نخطئ عند وضع البيانات الشرعية جنباً إلى جنب، فنُقدِّم بياناً على آخر في حالة التعارض، بينما يكون الآخر هو الصحيح في الواقع. ومن المحتمل أيضاً أن يحمل أحد البيانات تخصيصاً أو تقييداً ولم يصل إلينا المخصِّص أو المُقيِّد. لذلك، فإن الاجتهاد عملية معقدة تواجه الشك والتردد من جوانب متعددة. وطالما كانت هذه الأخطاء محتملة، فإن المجتهد لا يمتلك إيماناً قاطعاً بصحة استنباطاته. فهذا لا يعني تعطيل عملية الاجتهاد بالطبع ؛ لأن الإسلام أباح هذه العملية وحدد في علم الأصول الإطار المباح للتأويل على الظن (الصدر، ٢٠١٤: ٦١).

في ضوء هذا الكلام، يتضح أن من المعقول والمحتمل أن يكون لدى كل مجتهد عدد من الأخطاء في استنباطاته التي قام بها، حتى لو كان حجّة عند رب العالمين. كما أنه من المحتمل أن تكون حقيقة التشريع الإسلامي موزعة بنسب متفاوتة على نظريات جميع المجتهدين، فقد يخطئ مجتهد في مسألة ما ويصيب آخر (الصدر، ٢٠١٤: ٦٢).

هنا يبرز السؤال: هل من الضروري أن يتمكن اجتهاد مجتهد واحد بمفرده من إظهار نظام الإسلام الكامل لنا؟ يجيب الشهيد الصدر بالنفي على هذا السؤال. وسبب هذا النفي واضح؛ وهو وجود الخطأ في اجتهادات المجتهدين. لذا، من الواضح أنه قد يحدث أحياناً أن تكون الأحكام التي توصل إليها مجتهد ما في اجتهاده متناقضة، وبالتالي لا يمكن الوصول إلى نظام ومذهب منسجم (الصدر، ٢٠١٤: ٦٤).

من جهة أخرى، نحن نعلم أن حقيقة التشريع في مختلف المجالات لم تُجعل بطريقة منقطعة ومنتشرة، بل أُنشئت بناءً على نظريات متكاملة ومنظمة وتنبع من النظريات الأساسية للدين في مجال معين. لو لم يكن لدينا هذا الإيمان والاعتقاد بانتظام وتناسق الأحكام والتشريعات الإسلامية، لما كان هناك أي سبب للخوض في بحث كشف النظام والعملية الانتقالية من "الأحكام" إلى "المذهب". بعبارة أخرى، الإسلام في أصل تشريعه يتمتع بالتوافق والانسجام والوحدة، ولكن لا يوجد دليل على أن كل مجتهد قد عكس هذا المذهب بنفسه في أحكامه.

من هنا يتضح أن المجتهد يواجه أحياناً ازدواجية. هذه الازدواجية تأتي من كونه من جهة كاشفاً للمذهب، ومن جهة أخرى مشغولاً باستنباط الأحكام الجزئية. من الممكن أن تكون مجموعة الأحكام التي استنبطها غير قادرة على كشف المذهب الاقتصادي. في هذه الحالة، يجب على المجتهد

أن يفصل بين صفتيه: صفة كشف المذهب (**فقه النظريات**)، وصفة استنباط الأحكام الجزئية (**فقه الأحكام**).

بناءً على الصفة الثانية، يُضطر إلى اختيار تلك الأحكام الجزئية نفسها، والوصول من خلالها إلى كشف المذهب الاقتصادي. لكن من حيث صفته كاشفاً للمذهب، يجب أن يختار مجموعة متكاملة ومنسجمة من الأحكام ليتمكن بذلك من كشف المذهب. هنا تنشأ مسألة حساسة: ماذا لو لم تكن هناك مجموعة منسجمة في فتاوى المجتهد نفسه؟ يعتقد الشهيد الصدر أن عدم وجود مجموعة منسجمة في أحكام المجتهد لا ينبغي أن يكون مانعاً لكشفه عن المذهب؛ لأنه يؤمن بأن مجموعة الأحكام تنبع من أسس تحتية متسقة وشاملة. وفي هذه الحالة، يُضطر المجتهد إلى الاستفادة مما توصل إليه من أحكام ناتجة عن اجتهادات أخرى. لأن كل اجتهاد يحتوي على مجموعة من الأحكام تختلف كثيراً عن مجموعة الأحكام الناتجة عن الاجتهادات الأخرى. في هذه الحالة، يتوجب على المجتهد أن يتخلى في عملية كشف المذهب عن الموارد المشتتة وغير المتوافقة، وأن يستفيد من النتائج المستخلصة من الاجتهادات الأخرى التي تتوافق وتنسجم مع المذهب. وبذلك يكون لديه مجموعة متماسكة من الاجتهادات المختلفة، ويمهد الطريق لكشف المذهب (الصدر، ٢٠١٤: ٦٦).

٦-١. كشف المذهب

تتألف هذه المرحلة من عملية **تركيب الأحكام وتنسيقها** في نظام معين، بهدف تقديم المخطط الكلي. في هذه المرحلة، يجب دراسة الأحكام التي جمعناها سابقاً كـ **كل واحد**، ويُنظر إلى كل حكم باعتباره جزءاً من ذلك الكل، لكي نصل بهذه الطريقة إلى **كشف المذهب (النظام)**. في هذه المرحلة، تُراعى الأحكام في كل مجال (اقتصادي، اجتماعي، إلخ) لكي نتحرك نحو كشف المذهب ونظرياته الأساسية.

لتوضيح المسألة أكثر، سنضرب مثالاً. يقوم الشهيد الصدر بجمع مجموعة من الأحكام الاقتصادية:

. إلغاء اكتساب الحق في الموارد الطبيعية بناءً على مجرد الحيازة والسيطرة دون عمل: بناءً على ذلك، لا ينشأ حق في موارد الثروة الطبيعية بدون عمل.

. زوال حق الشخص الأول في المورد الطبيعي: عندما تزول آثار عمل شخص ما على أحد المصادر الطبيعية ويعود ذلك المورد إلى حالته الطبيعية، يزول حق الشخص الأول في ذلك المصدر ويصبح بإمكان الآخرين السعي لإحيائه.

. **العمل على الموارد الطبيعية (كالأرض) لا ينقل الملكية:** العمل على الموارد الطبيعية مثل الأرض لا يؤدي إلى انتقال ملكيتها إلى الشخص، بل يوجب فقط حق الأولوية لذلك الشخص على الأرض طالما يسعى لإحيائها وعمارتها.

. **الإحياء غير المباشر لا يوجب حقاً لصاحب رأس المال:** الإحياء غير المباشر، كما هو شائع في الرأسمالية – أي عبر دفع أجور للعمال وتوفير أدوات العمل – لا يوجب حصول صاحب رأس المال على حق في نتائج الإحياء.

. **ملكية أدوات الإنتاج لا تُنشئ حقاً في الناتج:** ملكية أدوات الإنتاج في عملية الإنتاج لا تُنشئ حقاً لصاحب تلك الأدوات في الإنتاج؛ بل يحق لمالك الأداة فقط أن يأخذ أجرة استخدام هذه الأداة في الإنتاج ممن هم مباشرون بالإنتاج.

. **عدم جواز تحقيق الربح من الإيجار دون عمل:** المستأجر لا يمكنه أن يستفيد من الأجرة التي دفعها دون القيام بأي عمل وتحقيق أرباح رأسمالية؛ بأن يستأجر عيناً، ومن ثم يؤجرها بسعر أعلى دون أن يعمل عليها ويزيد من منافعها.

بملاحظة هذه الأحكام، وباستخدام الحركة من الأحكام إلى المذهب يمكننا استنباط **نظرية الإسلام في توزيع الثروة** التي تُعد من المذهب الاقتصادي؛ لأننا رأينا أن جميع هذه الأحكام والأحكام المماثلة لها تؤكد على **عدم حصول الكسب بناءً على رأس المال أو إنتاج رأس المال باستخدام رأس المال**، وتقول إن **العمل فقط هو مصدر ملكية الثروات الطبيعية**. حتى هنا، حاولنا أن نشرح بإيجاز ما يقصده الشهيد الصدر بـ"كشف المذهب" و جوانبه.

٢. حجية النظام الفقهي ونسبته إلى الشارع

تعد مسألة **الحجية ونسبة النتائج إلى الشارع** من أهم المباحث التي تدور في فلك تأسيس النظام الفقهي والمذهبي. إن جميع المنجزات التي يصل إليها الفقهاء والمجتهدون يجب أن تكون ذات حجية تمكننا من نسبتها إلى الشارع المقدس. هذه الحجية متحققة بشكل كامل وواضح في **النتائج الفردية** أو ما يُسميه الشهيد الصدر بـ **فقه الأحكام**؛ فلا يخفى على أحد حجية الأحكام المستخرجة عبر التاريخ. إلا أن كيفية تحقيق حجية **النظام الفقهي** ككل هي محل البحث والتأمل العميق. وتصبح هذه المناقشة أكثر إثارة للجدل عندما يجيز الشهيد الصدر الاستفادة من فتاوى المجتهدين الآخرين في بناء النظام، مما يطرح سؤالاً جوهرياً: **كيف تكون فتوى مجتهد حجة لمجتهد آخر؟**

لذا، سنستهل هذا المبحث ببيان **معنى الحجية**، ثم نعرض الآراء التي طرحت حول حجية النظام.

٢-١. معنى الحجية

الحجة في اللغة: هي كل ما يُستدل به على شيء أو يُحتج به على الغير، بحيث ننتصر عليه عند الخصومة. وينقسم الانتصار إلى معنيين: المعنى الأول هو **إسكات الخصم وقطع عذره**، أي دفع حجته. والمعنى الثاني هو **إحضار العذر**، أي تقديم حجة تبرر موقفنا أمام الغير. (مظفر، ٢٠٠٩ ج ٢: ١٧). **الحجة في الاصطلاح العلمي:** هي الجمع بين **المنجزية والمعذورية**. فالتكليف ذو منجزية إذا كان مخالفة العبد لمولاه تستوجب صحة العقاب. والتكليف ذو معذورية إذا كانت مخالفة العبد لا تستوجب استحقاق العقاب. (الصدر، ٢٠٠٨: ١٧٠).

في علم الأصول، تكون حجية الأمر القطعي واضحة، وأما في الأمور الظنية، فلا يُحجج إلا ببعض الأمور، مثل: خبر الواحد الثقة (رغم ظنيته) وحجية ظواهر القرآن والروايات.

وهنا نطرح سؤالين أساسيين سنتناولهما:

- كيف يتم **كشف النظام**؟ هل نصل إلى النظام المنكشف على **وجه القطع**، أم أنه يبقى **ظنياً** بالنسبة لنا؟
- في حال كان النظام ظنياً، **فهل جعل الشارع حجيّة له؟** وهل يصبح النظام حجة بالنسبة لنا؟

تصبح هذه التساؤلات أكثر تحدياً عندما نلتفت إلى ثلاث نقاط رئيسية:

أ. دور الأمارات والأصول العملية في استنباط الأحكام:

يتم استنباط الكثير من التشريعات الشرعية عبر **الأمارات** (كالخبر الواحد)، وبما أن الملاك الأساسي في جعل حجيتها هو **كاشفيتها عن الواقع**، فإن مدلولاتها تكون حجة. لكن عدداً من الأحكام يتم استنباطه عبر **الأصول العملية** (كالاستصحاب والبراءة أو التخيير)، والتي تُجعَل حجة في حال عدم وجود أمارات. إن الملاك الأساسي لجعل الحجية للأصول العملية ليس الكاشفية عن الواقع؛ بعبارة أدق، **الأصول العملية ليس لها كاشفية عن الواقع**، وبالتالي فإن مدلولاتها ليست حجة بالمعنى الواقعي. السؤال المهم هنا هو: كيف نصل إلى **المذهب أو النظام الفقهي** من مدلولات الأحكام، في حين أن بعض هذه الأحكام لا دلالة واقعية لها وهي مجرد أدوات لرفع الحيرة؟

ب. حجية "محور الاستنباط" في حال استنباط النظام من الأمارات:

إذا افترضنا أن جميع نظريات المذهب والنظام الفقهي قد استُخرجت من الأمارات، فتبقى مسألة أخرى: **هل "محور الاستنباط النظري" الذي ينتج عن الجمع بين هذه الأحكام يكون حجة أم لا؟** في الرؤية الفقهية السائدة، يوجد شك حقيقي في حجية هذا المآل، والشك في الحجية يعني عدم الحجية.

ج. حجية اجتهاد المجتهد الآخر للمجتهد المستنبط:

النقطة الثالثة تتعلق بحجية اجتهادات مجتهد آخر بالنسبة للمجتهد الذي يسعى للبناء النظامي؛ فما هو الاعتبار الذي يمكن أن يستند إليه؟ تتضح هذه النقطة عندما نجد اختلافاً بين مجتهدين في بعض مقدمات الاجتهاد. على سبيل المثال، إذا كان مجتهد ما لا يرى ظهور الأمر في الوجوب، فكيف يمكنه الاستفادة من حكم الوجوب الذي استنبطه مجتهد آخر بالتمسك بظهور الأمر في الوجوب، وكيف يبني نظامه على أساسه؟

٢-٢. إسناد النظام إلى الشارع وحرمة التشريع

يُعدّ إسناد شيء لم يصدر عن الشارع إليه أمراً حراماً، لأنه يمثل **الكذب والتشريع المحرّم**. وكذلك، لا يجوز إسناد أمر لا نعلم صورته الصادرة عن الشارع إليه، حتى لو كان هذا الأمر قد صدر منه فعلاً في الواقع (الصدر، ٢٠٠٨: ٢٠٠).

لتوضيح هذه النقطة بشكل أعمق، يجب التمييز بين نوعين من القطع:

٢-٣. القطع الطريقي والقطع الموضوعي

القطع الطريقي: هو القطع الذي يكون مجرد **طريق وكاشف** عن الحكم، ولا دخل له في أصل وجود الحكم. فمثلاً، في حكم وجوب الصلاة، فإن قطع المكلف أو عدم قطعه لا يؤثر في أصل الحكم الشرعي الثابت.

القطع الموضوعي: هو القطع الذي يكون **داخلاً في موضوع الحكم** ومأخوذاً فيه من قبل الشارع. فمثلاً، إذا قال الشارع: "إذا قطعت بخمرية سائلٍ ما، فهو حرام عليك"، ففي هذه الحالة يكون القطع مأخوذاً في موضوع الحكم؛ فإذا لم يقم لدى المكلف هذا القطع، لم يتحقق الحكم أصلاً (الصدر، ٢٠٠٨: ١٧٩).

من المؤكد أنه **عندما نصل إلى القطع**، يمكننا إسناد هذا الأمر إلى المولى (الشارع)، فنقول إن الشارع قد جعل هذا الحكم. وعندما نقول "الصلاة تشريع إسلامي"، فنحن ننسبها إلى الشارع. وكذلك في موارد **الظن المعتبر** (الذي يُسمى **الأمارة**)، يمكننا إسناد الحكم إلى الشارع بالاستناد إلى مبنى **قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي**.

السؤال الذي يواجهنا في مسألة **كشف النظام** هو: **هل يمكننا إسناد هذا النظام إلى الإسلام والتحدث عن "النظام الاقتصادي الإسلامي" أو "النظام السياسي الإسلامي" وما شابه؟**

إن حل هاتين المسألتين – **حجية النظام وإسناده إلى الشارع** – يجيب على أهم دافع لوجود مشروع "كشف النظام"؛ لأنه ما لم نثبت حجيّة للنظام الذي تم كشفه، لا يوجد دليل يدعو إلى الكشف

عنه أصلاً. وقد طُرحت آراء مختلفة للإجابة على هذه المسألة، نستعرض فيها بإيجاز أدلة الموافقين والمخالفين.

۲-۴. الحجية باستعمال دليل الانسداد

يُعد **دليل الانسداد** أحد الأدلة التي تُستند إليها في إثبات حجية إطلاق الظنون. ويقوم هذا الدليل على أننا إذا لم نجد دليلاً على حجية أي من الظنون، فإننا نضطر إلى القول بحجية **مطلق الظن**. ويتكون دليل الانسداد من عدة مقدمات:

أ. في العصر المتأخر عن الأئمة (عليهم السلام)، انسد باب العلم والقطع في أغلب أبواب الفقه.

ب. لا يجوز الإهمال في امتثال الأحكام الواقعية التي نعلم بها علماً إجمالياً، لأن هذا العلم الإجمالي مُنجِّز.

ج. الطريق الوحيد المتبقي هو الرجوع إلى **مطلق الظن**، وبعد ذلك، كل مسألة لم يُعثر فيها على ظن خاص، يُرجع فيها إلى الأصول العملية.

بناءً على هذه المقدمات، يستنتج بعض الأصوليين الشيعة إمكانية الاعتماد على مطلق الظنون واعتبارها جميعاً حجة. إلا أن **غالبية الفقهاء الشيعة تنقد هذا الدليل** وترفض مقدماته، وأهم نقد يوجهونه هو للمقدمة الأولى، حيث يرى الفقهاء الشيعة أن باب العلم مفتوح، وبما أن الظنون المعتبرة، كالخبر الواحد الثقة، فتبقي باب العلم مفتوحاً جزئياً (مظفر، ۲۰۰۹ ، ج ۲: ۳۵).

لقد تمسك البعض بحجية النظام الفقهي بدليل الانسداد، بدعوى أنه: لما كانت كل الطرق المقترحة لإثبات الحجية غير صحيحة، وحتى أن بعض عبارات الشهيد الصدر قد يُفهم منها خلاف ذلك، فهذا يعني أن الشهيد الصدر قد قال بنوع من **الانسداد في كشف المذهب والنظام**. وحينها، يُفتح الباب أمام كل فقيه أو ولي فقيه لاستخدام أي ظن (حتى الظنون التي لا يوجد دليل على اعتبارها)، مع الأخذ بعين الاعتبار اختيار الظن الذي يحمل قيمة احتمالية أعلى وأقرب إلى الواقع، وليس الظنون التي لا علاقة لها بعالم الواقع إطلاقاً (يوسفي، ۲۰۰۵ ش: ۱۸).

وقد نُقلت كلام للشهيد الصدر يشار فيه إجمالاً إلى مثل هذا الرأي، حيث يقول: "إنها الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول إلى المبادئ الكلية للإسلام اللازمة لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق الضرورات والمصالح التي أشرنا إليها في الحديث عن ثمرة هذا الجهد. وفي هذه الحالة، ندرك القبول الشرعي لهذا الارتباط والقرب على الصعيد العقلي أيضاً، حتى لو كان ذلك على أساس مقدمات دليل الانسداد الذي نقبله في مثل هذه الموارد" (التسخيري، ۲۰۰۳ ش: ۱۲).

۲-۵. الحجية باستعمال الظهور الجمعي

عندما نستند إلى دليل لحكم شرعي، فإن هذا الدليل يكون على حالتين: إما أن يكون **دليلاً عقلياً** أو **لفظياً**. إن غالبية أدلتنا في الأدلة اللفظية تتشكل من **الظواهر** (وليس النصوص الصريحة). وحجية الظواهر هي ولا تزال من أكثر المباحث انتشاراً في أصول الفقه الشيعي. وقد اتفق تقريباً جميع الفقهاء على كبرى حجية الظهور، ويُقسم هذا الظهور إلى قسمين: **الظهور المقطعي** (المُتعارف في الأصول) و**الظهور الجمعي**. وهذا الأخير يحتاج إلى مزيد من البيان:

المتكلم الجاد الذي يريد إيصال مراده يعبر عنه عادةً في عبارة واحدة أو عبارتين متصلتين. ولكن في بعض الأحيان، يكون التعبير عن مراده الكلي غير ممكن في جملة أو جملتين فقط، فيلجأ إلى بيان مراده في **مجموعة من البيانات** تُقدَّم في مناسبات مختلفة أو أوقات متباينة. مثال ذلك: الأستاذ الذي يريد شرح نظرية فيزيائية صعبة لطلابه؛ فمن الطبيعي أنه لن يختصر شرحه في جملتين، بل سيُعدّ ذهن الطلاب عبر مقدمات متعددة وفي جلسات متتالية. هذا الأسلوب هو **أسلوب عقلائي**، ومن غير المستبعد أن يكون الشارع قد استخدمه في بعض بياناته، خاصة وأن العديد من المفاهيم الفقهية والمذهبية لم يكن من الممكن بيانها دفعة واحدة لمن عاشوا عصر التشريع.

بناءً على ذلك، يمكننا أن نستنتج أن اللفظ يمتلك أربع دلالات: دلالة تصورية، ودلالة تصديقية استعمالية، ودلالة تصديقية جديّة، ودلالة رابعة هي **دلالة تصديقية** لكنها متعلقة **بمجموع الخطابات الواصلة إلينا**، وهي كاشفة عن **المراد الغائي**. وإذا سُئل: ما هو الدليل على هذه الدلالة الرابعة؟ يمكن الاستناد إلى الروايات التي توحد خطابات الشارع وتذكر أن بعضها يفسر بعضاً آخر (الغفوري، ٢٠٠٠: ١٥٥).

في الحقيقة، هناك **ظهور جمعي للخطابات**، وهذا الظهور حجة. وبهذا الأسلوب، يمكن الوصول إلى نظرية معينة من مجموع ظهورات الخطابات (تماماً كما تم في عملية كشف المذهب)، وهذا الظهور **حجة** يمكن الاعتماد عليها.

٢-٦. التفريق بين ساحتَي المذهب والفتوى، والحجية عبر حكم ولي الأمر

يركز هذا الرأي على التفريق الجوهري بين حجية النظام التي يحتاجها المجتمع للتطبيق، وحجية الفتوى التي يحتاجها الفرد في الأحكام العملية الفرعية. يرى أصحاب هذا الرأي أن النظام لا يحتاج إلى نفس درجة الحجية التي تحتاجها الفتوى ليكون شرعياً، ويكتفي بصحة انتسابه إلى الإسلام (وإن كان ظنياً)؛ حيث أن منجزيته وإلزاميته الاجتماعية تُستمد من حكم ولي الأمر.

يقدم أصحاب هذا الرأي ثلاث مقدمات أساسية لإثبات الصحة النسبية للنظرية المستنبطة (النظام):

١-٦-٢. مقدمات التفريق وصحة الانتساب (البرهان على الصحة):

أ. الشرعية بالاستناد إلى الإذن الشرعي: كل النتائج المستنبطة بالاجتهاد تُعتبر شرعية وإسلامية ما دام الشارع قد أذن للمجتهدين باستنباطها (أي: ما دامت تدور في فلك الكتاب والسنة).

ب. تشتت الأحكام: الأحكام الإسلامية مبعثرة بنسب متفاوتة بين الاجتهادات المختلفة للمجتهدين.

ج. إمكانية الصدق: أقل ما يمكن قوله عن مجموعة الاجتهادات التي تمثل رؤية متكاملة للنظام (مثل النظام الاقتصادي أو السياسي) هو أنها صورة ممكنة الصدق لواقع التشريع الإسلامي. فاحتمال صدق هذه الصورة لا يقل عن احتمال صدق أي صورة اجتهادية أخرى من الصور الكثيرة الموجودة في الفقه.

٢-٦-٢. رأي الشهيد الصدر (المُستشهد به):

يؤكد الشهيد الصدر هذا المعنى بقوله: وأقل ما يقال في تلك المجموعة: إنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي. وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية؛ لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنّة؛ ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة التي يجب عليه أن يختار واحدة منها (الصدر، ٢٠٠٣: ٤٦٨). فالنتيجة أن هذا النظام يحظى بصحة انتساب مقبولة إلى الشارع بسبب ارتباطه العرفي بالتشريع، لكنه قد لا يتمتع بالحجية المنجِّزة للحكم الفردي.

٣-٦-٢. منشأ الإلزام الاجتماعي (المنجزية):

هنا يظهر التداخل المهم بين الحكم الفردي والعمل الاجتماعي للحكومة: في الحكم الفردي، نحن بحاجة إلى الأمارات المعتبرة شرعاً. أما في التطبيق الاجتماعي، فإن حكم ولي الأمر هو ما يمنح هذا النظام "الإلزامية والمنجزية الاجتماعية" ويجعله سياسة عامة تُدار بموجبها شؤون المجتمع.

يستند هذا الحكم الولائي إلى الأدلة العامة مثل آية "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". وبناءً عليه، يكون للفقيه الحاكم الحق في اختيار الطريق الذي يراه الأقرب لمطابقة الواقع الإسلامي ضمن حدود ممارسة ولايته. إذن، يتم حل مشكلة الحجية عبر استمداد المنجزية من "حكم الولي الفقيه" (التسخيري، ٢٠٠٣: ١٢).

توجد التقرير الآخر للنظرية: عندما يريد المجتهد أن يستفيد من آراء مجتهدين آخرين في بناء النظام، يواجه إشكالية تتمثل في حرمة تقليد المجتهد لمجتهد آخر في الفتوى الاستنباطية. يمكن الإجابة عن هذه الشبهة بالقول إن عملية كشف النظام ومقام العمل مختلفان، وأن المحرم هو الأخذ بفتوى مجتهد آخر في مقام العمل. فالمجتهد في مقام كشف النظرية ليس في مقام العمل، حتى تشمله أدلة حرمة التقليد لغيره. ولكن يمكن ملاحظة أن هذه الإجابة غير صحيحة، لأن النظام والمذهب المكتشفين يستخدمان كمبنى للسياسة التى توجه فعل الحكومة، وإذا أرادت الحكومة أن تفعل أو تترك، فإنها تحتاج إلى حجة. فكيف لسياسة تفتقر إلى الحجة من وجهة نظر الحاكم أن تتمتع بالحجية؟

ينبغى أن تكون هذه الحجة قائمة بين الحاكم والشارع من جهة، وبين الناس والحاكم من جهة أخرى. بالطبع، عندما تتحقق الحجية بين الحاكم والشارع، يمكن تحقيق الحجية في المحور الأول أيضًا من خلال التفكيك بين الأحكام الحكومية والفردية.

يمكن حل مسألة حجية السياسات الكلية للحاكم المبنية على النظم المستنبطة باستخدام الحكم الحكومي. فالعلاقة بين الناس والحاكم ليست قائمة على التقليد، بل على أساس الولاية. فالحاكم عندما يتواصل مع الناس من خلال شأنه ومكانته الحكومية، فإنه حاكم المجتمع لا مرجع التقليد. ولذا، فإن المسائل التي تقع في نطاق الحكومة تتبع الحكومة. ووفقًا لهذا الرأى، فإن الأحكام الحكومية ليست قسمًا للأحكام الأولية، حتى تُعرف بأنها أحكام ثانوية، بل هي أحكام أولية متعلقة بالشخصية الحقوقية للحكومة. وبناءً على هذا الأساس، تتضح حجية تبعية الناس للحاكم. فالناس مكلفون بإطاعة الحاكم في الأمور التي جعل الشارع للحاكم فيها صلاحية ولكن السؤال المهم الذي يبقى هو: كيف يمكن حل الحجية بين الحاكم والشارع؟ إن التأمل في النقطة السابقة يحل هذه المسألة أيضًا. فجنس الفتوى والحكم مختلف، وعلى هذا الأساس تختلف منافعهما وضوابط صدورهما. حتى تعريف مشروعيتهما يختلف. فالحاكم في مقام الإفتاء والحكم مختلف. فيجب عليه في مقام الإفتاء أن يعمل فهمه ورأيه، ولا يمكن له أن يقلد الآخرين. أما في مقام الحكم وإدارة المجتمع، فهو مكلف بتأمين مصلحة المجتمع. فلا يمكن أن يكون فعل الحكومة متناقضًا، على سبيل المثال. وعلى هذا الأساس، فإن المصلحة هي أحد المرتكزات الهامة للأحكام الحكومية. فإذا كانت المصلحة تقتضي أن تُؤخذ سياسة الحكومة على نحو لا يكون رأى الفقيه الحاكم فعليًا، ولكن هذا الرأى يتمتع بمشروعية من الدرجة الثانية، فإن المصلحة في هذه الحالة تؤمن حجية ومشروعية الحكم الحكومي. فيقوم الفقيه بتفعيل النظرية في المجتمع بناءً على المصلحة، وهى عملية الانسجام والكفاءة، وتتحقق مشروعيتها أمام الشارع أيضًا (سعدي، ٢٠١٦: ١٧).

٢-٧. الرأي المعارض لـ"حجية النظام" (موقف عدم الحجية)

تم بيان آراء المفكرين الذين أقروا، بطرق مختلفة، بحجية النظام وفقاً لمنهج الشَهيد الصدر. ولكن ، يوجد أفراد لا يقولون بالحجية لهذا النظام. في هذا المنظور، يُطرح أن التفكيك الذي أجراه الشَهيد الصدر بين مقام الإفتاء وكشف النظرية لا فائدة منه. بعبارة أخرى، إن كونه المجتهد في مقام كشف النظام لا يمكن أن يكون مبررًا له لاستخدام أحكام لا تحظى بالحجية بالنسبة إليه.

حتى لو نظرنا إلى الجانب النظري للنظام بحد ذاته، فإنه لا يمكن نسبته إلى الإسلام، لأن صحة انتساب هذا النظام إلى الشارع محل تأمل، لعدم وجود وجه لذلك. وإذا ما اتجهنا نحو الجانب العملى للنظام، فمن المؤكد أن هذا النقص في الحجية سيظهر بشكل أكبر.

هناك نقطة أخرى تتمثل في أن التفكيك بين حيثيتي الاجتهاد واكتشاف النظام، بالإضافة إلى إمكان الاستفادة من اجتهادات المجتهدين الآخرين، يمهد الطريق للفوضى في تشكيل المذهب. على سبيل المثال، لنتصور شخصًا يختار فتاوى تناسب إطاره الخاص باستخدام الرسائل العملية لمختلف المجتهدين، ويُنشئ مجموعة متماسكة. في هذه الحالة، هل يمكن القول بأنه، بما أن كل فتوى قد تم الحصول عليها عبر اجتهاد صحيح، يمكننا نحن، بصفتنا مستكشِفين، أن نرتب هذه الفتاوى جنبًا إلى جنب بطريقة يكتشف بها مذهب اقتصادي خاص؟ إن صاحب هذا الرأي ينصح بتغيير بعض المناهج الفقهية لحل معضلة حجية النظام، ولا يعتبر المنهج الفقهي الحالي كافياً لحل معضلة بناء النظام القائم على الحجية (يوسفي، ٢٠٠٠: ١٦).

٣. إثبات حجية النظام ضمن اليقين المستفاد من الاستقراء

يعتقد أصحاب هذا الرأي أن الاستقراء، المبني على أسس وضعها الشهيد الصدر في كتابه "المعالم الجديدة للأصول"، يمكن أن يقود إلى يقين يمثل حجة شرعية للنظام، خلافاً للرأي السابق الذي اعتبر صحة الانتساب الظنية غير كافية.

٣-١. تصنيف الشهيد الصدرللاستقراء

يقسم الشهيد الصدر الدليل الاستقرائي إلى نوعين رئيسَين في علاقته باستنباط الأحكام:

٣-١-١. الاستقراء المباشر

يبين الشَهيد الصدر أن المناهج الاستقرائية المباشرة في الأحكام تتمثل في دراسة عدد كبير من الأحكام، ومن خلال ملاحظة اشتراكها جميعًا في اتجاه واحد، يمكن استنباط قاعدة عامة في التشريع الإسلامي. يستشهد الشَهيد الصدر في هذا المجال بمثال للاجتهاد الذي أجراه الشيخ

يوسف البحراني في كتابه "الحدائق" فقد استنبط المرحوم البحراني قاعدة **معذورية الجاهل** بالاستقراء، حيث استند في هذا الاستنباط إلى عدد كبير من الحالات التي حكم فيها الشارع بمعذورية الجاهل. وتتمثل هذه الحالات فيما يلي:

. **في أحكام الحج**: كل من يلبس لباسًا غير جائز له وهو في حال الإحرام، يكون معذورًا إذا كان جاهلاً بالحكم.

. **في أحكام الصوم**: كل من صام وهو مسافر وجهل بأن الصوم في السفر غير جائز، فإن صومه صحيح ولا قضاء عليه.

. **في أحكام النكاح**: إذا تزوج شخص من امرأة في فترة العدة وجهل بحرمة هذا الفعل، فإن تلك المرأة لا تحرم عليه أبدًا.

. **في أحكام الحدود**: كل من شرب الخمر وجهل بحرمته لا يُحدّ (لا يُقام عليه الحد).

. **في أحكام الصلاة**: كل من صلّى صلاة المسافر رباعية وهو مسافر وجهل بالحكم، فإن صلاته صحيحة ولا قضاء عليه.

تعتبر جميع هذه الحالات قرينة ناقصة لإثبات قاعدة معذورية الجاهل، والتي يمكن للفقيه أن يصل بها إلى الاطمئنان عبر **تراكم الاحتمالات**. ويضيف الشَهيد الصدر بعد ذلك أنه إذا كان الاستقراء **قطعيًا**، أي يصل بنا إلى القطع بالحكم الشرعي، فهو حجة. أما إذا لم يكن قطعيًا بل **ظنيًا**، فإنه لا يكون حجة ما لم يقم الشارع بالحكم بحجيته، وهو ما لم يفعله الشارع (الصدر، ٢٠٠٠ ج: ٢٠٣).

٢-١-٣. الاستقراء غير المباشر

في هذا القسم، لا نكشف عن الحكم الشرعي بشكل مباشر، بل نستدل بوجود دليل لفظي يلعب دورًا في استنباط الحكم الشرعي. يثبت الشَهيد الصدر تواتر، وإجماع، وسيرة المتشرعة بناءً على الاستقراء وتراكم الاحتمالات، و يدعي أننا نصل إلى القطع بهذه الطريقة. في مرحلة توليد الموضوع (التوالد الموضوعي)، يجب أن يزداد احتمال صدق القضية المقصودة إلى حد كبير. ويُقسّم الشَهيد الصدر العوامل التي تزيد هذا الاحتمال إلى قسمين:

١-٢-١-٣. المُضَعِّفُ الكبّي (المُقَوِّي الكبّي):

هنا تتم زيادة احتمال صدق القضية المطلوبة بزيادة عدد الموارد المعنية. فمثلًا، في **التواتر**، يزداد عدد المخبرين. وفي **الإجماع**، يزداد عدد العلماء المجمعين. وفي **الاستقراء**، يزداد عدد التجارب. من

الواضح أنه في حالة التواتر، إذا كان عدد المخبرين عشرين شخصًا، فإن احتمال الصدق يكون أقل مما هو عليه إذا كان عددهم ثلاثين شخصًا.

٢-٢-١-٣. المُضَعِّفُ الكيْفِي (المُقَوِّي الكيْفِي):

هنا تتم زيادة احتمال صدق القضية المطلوبة بزيادة **كيفية** الموارد المعنية. فمثلًا، في **التواتر**، يوجد أفراد بين المخبرين يتمتعون باحتمال صدق أعلى بكثير. وفي **الإجماع**، يوجد علماء الشيعة من الدرجة الأولى بين المجمعين. فعلى سبيل المثال، إذا كان الشيخ الطوسي (بالعلم والتقوى المعروف عنه) من بين المجمعين، فإن ميزان صدق الإجماع يزداد أكثر مما لو كانوا علماء آخرين. ومن هنا، يمكن إدراج كل عامل من العوامل المذكورة في بحث التواتر، والإجماع، والسيرة في قالب أحد هذين المُضَعِّفَين (الصدر، ٢٠٠٨، ج٢: ١٤٢).

٢-٣. تطبيق المصطلحات

في البدء، يلزمنا أن نُبيّن المصطلحات الأساسية في البحث، ومن ثم ننتقل إلى تطبيقها في قضية بناء النظام:

. **الحادثة** (الظاهرة): هي واقع أو حقيقة لا نعرف سببها وعِلَّتها، ونحن بصدد كشفها.

. **العامل قيد الدراسة** (العامل تحت البحث): هو العلّة الاحتمالية الموجودة في جميع التجارب التي ندرس احتمال سببيّتها.

. **العامل الرقيب:** هو عامل آخر يُحتمل أن يكون سببًا للحادثة المبحوث عنها.

. **العلم الإجمالي القبلي**: هو علمنا المسبق بأن حادثتنا لها علّة أو سبب واحد نسعى لكشفه في هذا المقام.

. **العلم الإجمالي البعدي**: هو العلم الحاصل بعد تجارب متعددة بأن الظاهرة تحت الدراسة قد نشأت بفرض وجود العامل قيد الدراسة، في حين أن وجود العامل الرقيب لا يزال مُحتملًا فقط.

. **السببية الوجودية**: عندما يوجد السبب، يتحقق المسبَّب أيضًا.

. **السببية العدمية**: عندما لا يوجد السبب، لا يوجد المسبَّب أيضًا.

والآن، نريد تطبيق هذه المفاهيم على مبحث بناء النظام. ولهذا، نُعرّف هذه المفاهيم في بحث بناء النظام كما يلي:

. **الحادثة**: هي الأحكام الشرعية وبعض المفاهيم التي تُحتسب كقرائن ناقصة لزيادة الاحتمال.

. **العامل قيد الدراسة**: هو النظرية الأساسية والمذهبية التي نريد إثباتها.

. **العلم الإجمالي القبلي**: هو علمنا بهدفانية الأحكام الشرعية ونظامها (التنظيمية). يمثل هذا المطلب أساس منهج الشَهيد الصدر في التحرك من السطح (القشرة) إلى الأساس (اللّب). ولهذا المطلب جذور في علم الكلام، وهو ناظر إلى بحث التوحيد؛ فالله المتعالي يتصف بصفتي الحكمة والإرشاد.

. **العلم الإجمالي البعدي**: هو هذا العلم الذي يعبّر عن انسجام وتناسب الأحكام الشرعية مع النظرية الأساسية والمذهبية.

. **السببية الوجودية**: يُطَبَّق في بناء النظام بأنَّه عندما توجد النظرية المذهبية، توجد الأحكام السطحية أيضًا.

. **السببية العدمية**: يُطَبَّق في بناء النظام بأنَّه عندما لا توجد النظرية المذهبية، لا توجد الأحكام السطحية أيضًا.

٣-٣. مرحلة توالد الموضوع

في مرحلة توالد الموضوع في الاستقراء، نزيد ميزان احتمال الصحة إلى حد كبير. وفي هذه المرحلة، نفترض نقطتين فقط: الأولى، أنه لا يوجد سبب لنفي العلاقة السببية بين حادثتين (أ) و(ب). والثانية، أن المصادفة المطلقة (الصدفة المحضة) محالة، أو بعبارة أخرى، نحن نؤمن بالسببية العدمية بمفهومها العقلي. في هذه الحالة، وعندما تصبح المصادفة المطلقة محالة، يمكننا أن نستنتج أنه عندما لا توجد النظرية المذهبية، لا توجد الأحكام السطحية. ولأن هذه الأحكام موجودة، فلا بد أن النظرية المذهبية موجودة أيضًا، وهذا هو فرضنا للاستقراء.

بناءً على ما تقدم، يمكننا تطبيق منهج الشَهيد الصدر في بناء النظام على الدليل الاستقرائي. فكل حكم فقهي ومفهوم يزيد درجة من القيمة الاحتمالية لدى المجتهد، وإذا وُجدت هذه الأحكام والمفاهيم بكمية كافية، يمكنها أن ترفع ظنّنا إلى ميزان ملحوظ. وهذا الارتفاع في الاحتمال يُنجح المرحلة الأولى من الاستقراء، أي توالد الموضوع.

٣-٤. مرحلة التوالد الذاتي

لأجل مرحلة التوالد الذاتي، احتجنا إلى تعريف علمين إجماليين: العلم الإجمالي القبلي والعلم الإجمالي البعدي. هنا، علمنا الإجمالي القبلي هو: "الأحكام والمفاهيم الشرعية ناشئة عن نظريات أساسية ومذهبية". هذا العلم الإجمالي له أطراف، أحدها هو النظرية المذهبية التي نبحث عنها.

وعلمنا الإجمالي البعدي يُبيّن أن الأحكام الموجودة في العينات المتعددة والمتكررة من الأحكام المجمّعة مبنية على النظرية المذهبية، وإن كان احتمال نشوئها من عامل رقيب احتمالًا ضعيفًا.

مع زيادة الاحتمالات في مرحلة توالد الموضوع، تتجمع القيم الاحتمالية حول أحد أطراف العلم الإجمالي القبلي، في حين أن هذه القيم الاحتمالية المجتمعة ترتبط بالعلم الإجمالي البعدي. والآن، إذا ضحّى العلم في الإجمالي البعدي بالقيمة الاحتمالية الصغيرة لصالح القيمة الاحتمالية الكبيرة، وتحولت القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، فإن ذلك لا يُحدث مشكلة للعلم الإجمالي القبلي ولا يؤدي إلى زواله.

إذا أردنا تطبيق هذا في مثال، نعود إلى مثال الشَهيد الصدر في بناء النظام الاقتصادي. يجمع الشَهيد الصدر مجموعة من الأحكام الاقتصادية:

. ألغى الإسلام الاكتساب بالملكية في الموارد الطبيعية على أساس مجرد الحيازة والسيطرة دون عمل. وبناءً عليه، لا يُحصل على حق في موارد الثروة الطبيعية دون عمل.

. عندما تزول آثار عمل الشخص على أحد المصادر الطبيعية ويعود المصدر إلى حالته الطبيعية، يزول حق الشخص الأول في ذلك المصدر، ويُتاح للآخرين إحياء ذلك المصدر.

. العمل على الموارد الطبيعية، كالأرض، لا يؤدي إلى انتقال ملكيتها إلى الشخص، بل يمنحه فقط حق الأولية على الأرض ما دام يسعى لإحيائها وإعمارها.

. الإحياء غير المباشر، كما هو رايج في الرأسمالية (عبر دفع الأجرة للعامل وتوفير أدوات العمل)، لا يؤدي إلى حصول صاحب رأس المال على حق في نتائج الإحياء.

. ملكية أدوات الإنتاج في عملية الإنتاج لا تُنشئ حقًا لصاحب تلك الأدوات في الإنتاج؛ بل يحق لمالك الأدوات فقط أن يأخذ أُجرة الانتفاع بهذه الأدوات في الإنتاج ممن يشتغلون بالإنتاج بشكل مباشر.

. لا يحق للمستأجر أن يستثمر ويُراكم رأس المال من الأُجرة التي دفعها دون أي عمل، بأن يستأجر عينًا ولا يُضْيف إلى منافعها شيئًا، ثم يؤجرها بسعر أعلى.

في الأحكام المذكورة أعلاه، عند دراسة هذه الموارد، نجد أنها تشترك جميعًا في اتجاه واحد، وهو انتفاء كسب الدخل من رأس المال الصرف، وأن العمل هو العامل الوحيد لتحقق الملكية في الثروة الأولية. ووفقًا لنظرية الاستقراء، يمكن أن يصل بنا هذا التجمّع للقرائن إلى اليقين، وهذا اليقين هو الحجة. النقطة الهامة التي ينبغي بيانها هي أنه في حجّية النظام باستخدام هذه الطريقة، لا حاجة لأن تكون جميع الأحكام صادرة عن فُتيا مجتهد واحد؛ بل يكفي أن تتوفر الشروط اللازمة لزيادة الاحتمال وتراكم القرائن حتى يمكننا استخدامها. بعبارة أخرى، الحيثية المهمة في الأحكام هي

التي يمكنها تقوية الاحتمال، حتى لو لم تكن حجة بحد ذاتها. وينطبق نفس هذا البيان على التواتر والشهرة؛ فالخبر الأول في التواتر لا حجية له بمفرده، ولكن بضم الأخبار، يحصل لنا القطع الذي هو الحجة. سبق أن قلنا إن مُضعِّفاتنا تنقسم إلى كمية وكيفية. عندما تكون الفُتيا من نفس المجتهد، فمن المؤكد أنها تتمتع بمُضعِّف كيفي أكبر وتزيد ميزان الاحتمال أكثر؛ لأنه يمتلك اطمئنانًا أكبر بالمقدمات الاجتهادية. ولكن عندما يريد استخدام فتاوى الآخرين في بناء النظام، يكون المُضعِّف الكيفي أقل؛ لأنه يكون اطمئناننا ببعض مقدمات الاجتهاد أقل، وقد لا يزيد في بعض الحالات ميزان القيمة الاحتمالية، ولكن بالجملة، يمكن القول بأن فتاوى المجتهدين الآخرين يمكن أن تزيد القيمة الاحتمالية لصحة القضية المطلوبة. بالطبع، لا ينبغي أن ننسى أنه نظرًا لانخفاض المُضعِّف الكيفي، فلن يكون ميزان زيادة القيمة الاحتمالية للصحة ملحوظًا.كما يتم حل شبهة أن بعض الأحكام مأخوذة من الأصول العملية وأن إثباتاتها ليست حجة؛ لأنه المهم هو تراكم الاحتمال، وربما لا يساعد بعض الأحكام الأصولية في هذا التجمّع للقرائن إطلاقًا. ولكن إذا تحقق لنا تراكم الاحتمالات إلى حد ملحوظ ووصلنا إلى اليقين وفقًا لنظرية الاستقراء، فإن الحجية ستأتي مع اليقين.

٤. النتيجة:

إحدى الدواعي الأساسية لدى فقهائنا في العصر الحاضر هي التصدّي لقضايا المجتمع، وبعبارةٍ أخرى الاهتمام بالفقه الاجتماعي والفقه الحكومي. وقد عالج المرحوم الشهيد الصدر (قدس سره) هذه المسألة عبر تقديم منهجية لبناء النظام. لقد نبعت هذه المنهجية من نظرته الخاصة للقضايا الاجتماعية والعصر الذي عاش فيه، والقضايا المعاصرة مثل الثورة الإسلامية.

لقد اقترح الشهيد الصدر منهجية المذهب أو النظام؛ فالمذهب هو المنهج الذي يفضله المجتمع لتطبيق حل مشاكله في مختلف المجالات، وهو يعبر عن "التوصيات" و"الواجبات والمحذورات" (الإيجابيات والسلبيات). أما العلم، فيقوم بتفسير السلوكيات والظواهر العينية والواقعية في مختلف المجالات ويتحدث عن الحقائق.

يكمن الفرق الجوهري بين بناء النظام الإسلامي وغير الإسلامي في أن المفكر الإسلامي يسعى إلى اكتشاف النظام، بينما يقوم المفكرون الآخرون بإنشاء النظام بأنفسهم. تتمثل طريقة الشهيد الصدر في بناء النظام في الحركة من الأحكام الشرعية إلى المذهب. في هذه الطريقة، يجب علينا جمع الأحكام الفردية جنبًا إلى جنب، ودراسة كل حكم كجزء من الكل وجانب من الهيكل العام المترابط، للوصول عبر ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة. المجتهد لديه يقين بأن الأحكام التي سنّها الشارع قد

نشأت من مبدأ منسجم، ولذلك إذا لاحظ عدم انسجام في فتاواه، يمكنه الاستفادة من فتاوى المجتهدين الآخرين. لقد وُجِّهت ثلاث إشكاليات أساسية حول حجية بناء النظام، وهي: عدم حجية الإيجابيات للأصول العملية. عدم حجية المحور الاستنباطي للنظرية. عدم حجية اجتهادات المجتهدين الآخرين بالنسبة للمجتهد الكاشف للنظام. لقد طُرحت طرق مختلفة لإثبات حجية هذه المنهجية، منها: دليل الانسداد، والظهور الجمعي، والحكم الحكومي، والقطع الاستقرائي. ويبدو أن أفضل وسيلة لإثبات حجية بناء النظام هو القطع الاستقرائي. هذه الطريقة التي نوقشت بالتفصيل في النص الأصلي، يمكن تطبيقها بالكامل على المنهج الاستقرائي للشهيد الصدر كما ورد في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء".

المراجع و المصادر

القرآن الكريم.

الغفوري، خالد.٢٠٠٠م. فقه النظرية لدى الشهيد الصدر، قم: فقه أهل البيت.

سعدي، حسين‌علي. ٢٠١٦م. الحجيّة في الاجتهاد النظامي، طهران: راهبرد فرهنک.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن. ١٩٨٨. وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام،

الصدر، محمد باقر. ١٩٧٣. الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، قم: الهادي.

..... . ٢٠٠٠ (أ). المدرسة الإسلامية، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر.

..... . ٢٠٠٠ (ب). المدرسة القرآنية، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر.

..... ٢٠٠٠ (ج). المعالم الجديدة للأصول، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر.

..... ٢٠٠٨. دروس في علم الأصول، قم: النشر الإسلامي.

..... . ٢٠٠٣. اقتصادنا، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر.

..... ٢٠١٤. اقتصادنا، قم: مركز الدراسات العلميّة المتخصّصة للشهيد الصدر.

التسخيري، محمد علي. ٢٠٠٣. منهج الشهيد الصدر في معرفة المذهب الاقتصادي الإسلامي والردّ على المنتقدين، طهران: الاقتصاد الإسلامي

مظفر، محمد رضا. ٢٠٠٩. أصول الفقه، قم: دار الفكر.

موسوي، سيد مهدي. ٢٠١٥. النماذج الكلية لإنتاج العلم في العلوم الإنسانية الإسلامية في ظلّ الثورة الإسلامية، طهران: منشورات آفتاب رشد.

يوسفي، أحمد علي. ٢٠٠٥. تفسير رأي الشهيد الصدر في موضوع اكتشاف المذهب الاقتصادي، طهران: الحقوق الإسلامية.

يوسفي، محمد رضا. ٢٠٠٠. دراسة منهج آية الله الشهيد الصدر في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، طهران: الدين والاتصالات.

References

The Holy Qur'an.

Al-Ghafouri, Khalid .(2000). Fiqh al-Nazariyyah ladā al-Shahid al-Sadr. Qom: Fiqh Ahl al-Bayt.

Sa'di, Hossein Ali(2016). Hujjiyyah fi al-Ijtihad al-Nithami. Tehran: Rahbord al-Thaqafah.

Al-Sheikh al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn Hasan (1988)Wasa'il al-Shi'a. Qom: Al al-Bayt Foundation.

Sadr, Muhammad Baqir.(1973) Al-Ittijahat al-Mustaqbaliyya li-Harakat al-Ijtihad. Qom: Al-Hadi Press.

Sadr, Muhammad Baqir. (2000a)Al-Madrasah al-Islamiyyah (The Islamic School). Qom: Martyr al-Sadr Center for Specialized Research and Studies.

Sadr, Muhammad Baqir. (2000b). Al-Madrasah al-Qur'aniyyah (The Qur'anic School). Qom: Martyr al-Sadr Center for Specialized Research and Studies.

Sadr, Muhammad Baqir. (2000c) Al-Ma'alim al-Jadidah lil-Usul (The New Landmarks of Usul). Qom: Martyr al-Sadr Center for Specialized Research and Studies.

Sadr, Muhammad Baqir (2008). Duroos fi 'Ilm al-Usul (Lessons in the Science of Usul). Qom: Al-Nashr al-Islami.

Sadr, Muhammad Baqir(2003). Iqtisaduna (Our Economics). Qom: Martyr al-Sadr Center for Specialized Research and Studies.

Sadr, Muhammad Baqir (2014). Iqtisaduna (Our Economics). Qom: Scientific and Specialized Martyr al-Sadr Research Institute.

Taskhiri, Muhammad Ali (2003). Methodology of Martyr al-Sadr in Understanding the Islamic Economic School and Responding to Critics. Tehran: Islamic Economics.

Muzzafar, Muhammad Reza. (2009) Usul al-Fiqh (Principles of Jurisprudence). Qom: Dar al-Fikr.

Mousavi, Sayyed Mahdi (2015). Macro Models of the Production of Islamic Human Sciences within the Context of the Islamic Revolution. Tehran: Aftab-e Tose'eh Publications.

Yousefi, Ahmad Ali. (2005) Interpretation of Martyr al-Sadr's View on Discovering the Economic School. Tehran: Islamic Law.

Yousefi, Mohammad Reza. (2000) A Study of Ayatollah Martyr al-Sadr's Method in Discovering the Islamic Economic System. Tehran: Religion and Communication.

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith
Imam Sadiq University
Language Center

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 241-258

Analysis of the Narrative Situations in the Surah and Their Function in Developing the Overarching Plot of the Story

Ibrahim Bazargani*

* Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom of Art, Faculty of Advanced Art Studies, Institute of Higher Education in Islamic Art and Thought, Qom, Iran.
Email: dr.bazargani@itaihe.ac.ir orcid.org/0009-0006-5434-2382

Abstract

This research aims to analyze the narrative structure of the story of Prophet Joseph (peace be upon him) in the Holy Quran based on the Aristotelian model of narrative. The main issue of the study is to identify and explain how the dramatic situations in this story are linked and sequenced, demonstrating how these situations form a chain that drives the actions and shapes the overall plot. The research method is structural-narrative analysis, focusing on the text of Surah Yusuf (peace be upon him) itself. The findings indicate that the story of Joseph consists of seven main situations and two intermediate connectors, which are sequentially and causally linked. Additionally, the presence of "narrative gaps" is a prominent feature of this story, actively engaging the audience's mind in completing the untold parts, thereby enriching the dramatic quality of the work and deepening interaction with it. With elements such as suspense, conflict, and the hero's passage through successive trials, this narrative is assessed as having a coherent structure consistent with the principles of classical drama.

***Keywords*:** Surah Yusuf – Narrative Elements – Drama – Situation / Setting.

Received: July 27, 2025 Revised: August 23, 2025 Accepted: 29 September 2025
Article type: Research Article 10.30497/ISQH.2026.249348.1072
Publisher: Imam Sadiq University
© The Author(s).
How to cite: Bazargani, I. (2025). Analysis of the Narrative Situations in the Surah and Their Function in Developing the Overarching Plot of the Story. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 241-258. doi: 10.30497/isqh.2026.249348.1072

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.٢٤١-٢٥٨

دراسة تحليلة سردية للمواقف القصصية في سورة يوسف عليه السلام ودورها في دفع الحبكة العامة للقصة

إبراهيم بازركاني *

* أستاذ مساعد، قسم فلسفة وحكمة الفن، كلية الدراسات العليا للفنون، معهد التعليم العالي للفن والفكر الإسلامي، قم، إيران.

أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٦-٥٤٣٤-٢٣٨٢ dr.bazargani@itaihe.ac.ir

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل البنية السردية لقصة نبيّ الله يوسف(عليه السلام) في القرآن الكريم اعتمادًا على النموذج الأرسطي للسرد. وتتمحور إشكالية الدراسة حول تحديد وشرح كيفية ترابط المواقف الدرامية في هذه القصة وتسلسلها، وبيان: كيف تُشكِّل هذه المواقف سلسلةً متتابعةً تدفع بالأحداث وتُسهم في بناء الحبكة العامة؟ وقد اعتمد البحث منهج التحليل البنيوي-السردي، مع التركيز على نص سورة يوسف(عليه السلام) نفسه. وتُشير النتائج إلى أن قصة يوسف تتكوّن من سبعة مواقف رئيسة ورابطين وسيطين، ترتبط فيما بينها على نحوٍ تسلسلي وسببي. كما تُعدّ ظاهرة «الفجوات السردية» سمةً بارزة في هذه القصة، إذ تُسهم في إشراك ذهن المتلقي بفاعلية في استكمال الأجزاء غير المصرَّح بها، مما يُثري البعد الدرامي للعمل ويُعمّق التفاعل معه. وبما تتضمنه القصة من عناصر التشويق والصراع ومرور البطل بسلسلة من الابتلاءات المتعاقبة، يمكن تقييم هذا السرد بوصفه ذا بنية متماسكة تنسجم مع مبادئ الدراما الكلاسيكية.

المفردات الرئيسية

سورة يوسف، عناصر السرد القصصي، الدراما، المواقف، أرسطو.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٢٧ تمّوز ٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ٢٣ آب ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ٢٩ أيلول ٢٠٢٥

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: بازركاني، إبراهيم. (٢٠٢٥). دراسة تحليلة سردية للمو اقف القصصية في سورة يوسف عليه السلام ودورها في دفع الحبكة العامة للقصة. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، ٣ (٢)، ٢٤١-٢٥٨. doi: 10.30497/isqh.2026.249348.1072

المقدمة

تعد قصة يوسف عليه السلام من أكثر القصص جاذبية في الثقافة الإسلامية. وقد عرف القرآن هذه القصة بأنها «أحسن القصص». وعلى الرغم من أن القرآن يروي سيرة نبي، فإن القصة التي يرويها تحوي دراما بالمعنى الأرسطي للكلمة؛ أي أفعالًا متتابعة ومترابطة بحيث يؤدي كل حدث إلى حدث آخر. وبهذا التفسير يمكن تحليل قصص القرآن الأخرى أيضاً بشكل سردي، لما فيها من شد وجذب. فقصة النبي يونس وقصة النبي عزير وقصة إبراهيم عليه السلام جميعها تستفيد من الدراما. لكن سورة يوسف عليه السلام هي الرواية الطويلة الوحيدة التي تُروى أيضاً بشكل قصصي. وهذا ما أدى إلى ظهور دراسات تحليلية قائمة على الدراما والقصة حول هذه السورة، سواء في الوسط الناطق بالفارسية أو بين العلماء العرب.

يشير تأليف العديد من المقالات والكتب حول قصة يوسف عليه السلام إلى أهميتها في ذاكرة وعقل المسلمين. وتختلف زاوية البحث في كل من هذه الأعمال عن الأخرى، مما يظهر الطبيعة متعددة الأوجه لقصة يوسف عليه السلام ، وهي سمة من سمات الظواهر الإنسانية. ومن الجدير بالذكر أن معظم وجهات النظر ذات طبيعة أدبية، وفي بعض الحالات تحول المنظور نحو علماء السينما والمسرح. ومع ذلك فإن سورة يوسف عليه السلام تطلب فرصة جديدة في كل مرة، ويمكن تصميم نهج مميز لهذه القصة يكون مبتكرا. في هذا البحث، سيتم تحليل السورة بناءً على المواقف القصصية في سورة يوسف عليه السلام وهذه المواقف تؤدي إلى حدوث الأفعال، ويخلق كل منها عقدة حتى يحين الموقف التالي. وبعبارة أوضح نريد «أن نعرف كم موقفًا يُصمم في قصة يوسف وكيف تتصل هذه المواقف ببعضها وتدفع القصة للأمام؟». وبناءً على هذا النهج، ستكون المنهجية أيضاً تحليلية.

خلفية البحث:

كما سبق ذكره، هناك العديد من البحوث حول قصة يوسف عليه السلام. يمكنني عدّها فيما يلي:

١. حميد إسماعيل زاده فيني في رسالة الماجستير (٢٠٠٨م) بعنوان: «دراسة الجوانب الدرامية لقصة سيدنا يوسف مع نظرة إلى تفسير العتيق النيشابوري (السورآبادي)».
٢. نعمت الله إيران زاده وسيد أحمد ذبيحي في مقالة «موضوعات القصة القرآنية لسيدنا يوسف في الشعر المعاصر» (٢٠١٥م). تهدف هذه المقالة إلى تحليل كيفية حضور رموز قصة يوسف في الشعر المعاصر، وهي بعيدة عن دراسة القصة بذاتها.
٣. مرتضى حيدري في مقالة «مورفولوجيا قصة سيدنا يوسف في ترجمة تفسير الطبراني» (٢٠١٥م). في هذه المقالة، يتم اعتماد مورفولوجيا بروب كنموذج للدراسة، ويعيد الكاتب

من خلالها قراءة قصة يوسف. ويوضح أن النموذج الذي قدمه بروب مؤثر في قراءة قصة يوسف. التحليل في هذه المقالة ليس من منظور درامي بل من منظور بنيوي. في حين أن ما سيتم بحثه في المقالة الحالية هو الجوانب القصصية للسورة محوراً على النظام المسرحي الأرسطي.

٤. بابك دهقاني وفريدة أنصاري في مقالتهما «انعكاس عناصر قصة سيدنا يوسف في فن شعراء القرن السادس الهجري (جمال الدين الأصفهاني، عبد الواسع الجبلي، حسن الغزنوي، الأنوري)» (٢٠١٨م). تتناول هذه المقالة كيفية تفاعل شعراء القرن السادس مع سورة يوسف وليس سرد السورة بذاتها.

٥. حميد عابدي ها وپرستو كلاهدوزها في مقالة «دراسة الجوانب القصصية في سورة يوسف المباركة وأثرها في مثنوي مولوي» (٢٠١٥م). تبحث هذه المقالة في قصة يوسف عليه السلام من حيث دورها في المثنوي، وليس في البنية القصصية ذاتها.

٦. مرتضى زارع برمي وخليل برويني في «المكان، الزمان، الرؤيا وتصوير الشخصيات في سورة يوسف» (٢٠١٢م) قاما بتحليل العناصر القصصية وقياس كل منها محوراً على التنوع المعجمي ودورها، لكنهما لم يدرسا في كُلية القصة. حدد الكاتبان العناصر التي تتضمنها القصة، وموقع كل منها في القصة، وبأي كلمات رويت، لكن لم يتم تكوين البنية القصصية. كان هدف الكاتبان إظهار أن قصة يوسف عليه السلام أيضاً تستفيد من عناصر سردية مثل الزمان، والمكان، والشخصية، والرؤيا.

٧. صديقة زودرنج وإلهام رحمتي في مقالة «التحليل الأدبي للموضوع الرئيسي لقصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم» (٢٠١٥م). تدور هذه المقالة محوراً حول موضوع القصة، وكُتبت بقصد اكتشاف حبكة القصة. حدد الكاتبان أهم الموضوعات على النحو التالي: شخصية سيدنا يوسف عليه السلام، أحداث القصة، أقوال الشخصيات، كلمات الراوي، مشاهد القصة، وأنماط التكرار. يمكن التأمل في سبب تسمية هذه المكونات القصصية بـ«اجزاء القصة».

في الأعمال العربية أيضاً يمكن ذكر بحوث من هذا القبيل:

١. علاء عبد اللطيف السيد النجار في مقالة «بلاغة تقنيات السرد في النص القرآني (سورة يوسف عليه‌السّلام أنموذجاً)» (٢٠٢٢م). تحلل هذه المقالة عناصر قصة سيدنا يوسف عليه‌السّلام وآلية عمل هذه العناصر. تحدد أهداف كل عنصر، وتتأمل في إيلاء الاهتمام

للصفات الجسدية لسيدنا يوسف إلى جانب خصاله الأخلاقية، وتحدد أنواع الشخصيات في القصة. لا شيء من ذلك يشكل بناءً للقصة، بل هو دراسة للقصة من منظور مكوناتها.

٢. مريم إبراهيم غبان في مقالة «تجليات الرؤيا في سورة يوسف وأثرها في تشكيل السرد القصصي الحديث (بحث في البنية السردية)» (٢٠١٨م). تبحث هذه المقالة في الرؤيا ودورها في تشكيل القصة في العصر الحاضر، وتجعل سورة يوسف محلاً للدراسة. حيث أن للرؤيا دور مهم في القصّ الحديث، وسلسلة الرؤى تتحكم في مسار الأحداث وتوجهها إلى درجة أن الفعل القائم على الرؤيا يُدَّعى أنه المحرك الرئيسي للسرد. بهذا الوجه سلكت المقالة الحالية مساراً آخر ولا تلتقي مع هذه المقالة.

٣. رنا أحمد عبد الحليم في مقالة «المفارقة الدرامية في سورة يوسف عليه‌السّلام» (٢٠١٧م). يبحث هذا العمل في سمة خاصة من سمات عناصر القصة، وهي إيجاد مسافة بين المتلقي والشخصية. تقدم هذه السمة للمتلقي معطيات مسبقاً لا يعلم بها شخص القصة، مما يزيد من قلق وتوتر المتلقي. في هذه المقالة أيضاً تُعتبر قصة يوسف حالة دراسة.

٤. كمال أحمد غنيم، «بناء السرد القصصي في سورة يوسف» (٢٠١١م).

٥. بركات محمد أحمد، «قصة سيدنا يوسف (دراسة أدبية)» (٢٠٠٩م). يبحث هذا العمل في قصة يوسف في مقابل الخيال والواقع، ويرى تميز هذه القصة عن القصص المصنوعة البشرية في كون قصة يوسف عليه‌السّلام واقعاً. من هذا المنظور، فإن إخوة يوسف عليه‌السّلام يمثلون واقعاً في الفعل الاجتماعي. لقصة يوسف كثافة القصة القصيرة، ودقة السيرة، وسردية الرواية، ومحورية الحوار في المسرح، ودرامية السينما بكل خصائصها. وبناءً على ذلك، فإن سورة يوسف لا تُعتبر قصة فحسب، بل تُعتبر وتحلل كواقع شبيه بالقصة.

٦. محمد رشدي عبيد، «قصة يوسف عليه‌السّلام في القرآن الكريم (دراسة أدبية)» (٢٠٠٣م). تناولت هذه المقالة أيضاً سورة يوسف عليه‌السّلام كقصة قرآنية وليس كدراما أرسطية.

ومن بين المصادر، هناك أعمال تحلل جميع قصص القرآن، منها: حسين فرخي في كتاب «البنية المسرحية لقصص القرآن» (٢٠١٧م)، وأحمد جولائي وأحمد نوردريائي في مقالة «الإمكانيات الدرامية لقصص القرآن» (٢٠١٩م). هذا البحث يتوافق في موضوعه مع الأعمال المذكورة.

تكمنُ أصالة هذه الدراسة في نهجها القائم على تحليل المواقف والسلسلة العلية-المعلولية في البنية السردية لسورة يوسف عليه السّلام. على عكس الدراسات السابقة التي ركّزت غالباً على عناصر القصة المتفرقة؛ مثل الزمان والمكان وتصوير الشخصيات أو الموضوع، أو على تطبيق نماذج سردية عامة كالمورفولوجيا (مثل نموذج بروب)، فإن هذه المقالة تستلهم النموذج الأرسطي، حيث تحدد سبعة مواقف درامية رئيسية ووصلتين وسيطتين في السورة، وتحلل كيفية ارتباطها العلي والمعلولي. كما يتميز البحث أيضاً بإيلاء اهتمام خاص لـ«الفجوات السردية» باعتبارها أداة واعية في تطوير الدراما ومشاركة المتلقي. وتوضح الدراسة أن هذه الفجوات ليست مجرد فراغات في السرد، بل هي عامل يعمق تفاعل القارئ ويزيد من الثراء الدرامي من خلال إكمال السرد ذهنياً. بالإضافة إلى ذلك، تتناول المقالة الوحدة العضوية والبنية المتماسكة درامياً للسورة، من خلال تتبع التحول الدائري للسرد؛ من حلم يوسف عليه السّلام إلى تحقيقه، وتحليل تحول النصوص الفرعية مثل معاناة يعقوب عليه السّلام إلى نص رئيسي. ونتيجة لذلك، فإن الإضافة الجوهرية لهذا البحث لا تكمن فقط في تحليل الديناميكية والروابط السببية بين المواقف، واكتشاف المنطق الدرامي الذي يحكم تسلسل الأحداث مما يميزه عن الدراسات الوصفية أو المواضيعية البحتة بل في تقديم قراءة متماسكة للسورة ككل درامي متكامل.

منهجية البحث:

تعتمد منهجية هذه المقالة على «التحليل البنيوي. السردي» بالاستناد إلى النموذج الأرسطي للدراما. وقد تم تنفيذ هذه المنهجية عبر المراحل التالية:

١. تصميم النموذج النظري الأرسطي بناءً على كتاب «فن الشعر»:

الإطار النظري للتحليل هو مبادئ الدراما الكلاسيكية لأرسطو، القائمة على عناصر مثل الحبكة، التعقيد والحل، التشويق، الصراع، تطور الشخصية، ووحدة الفعل.

٢. تحليل المواقف الدرامية:

وفقاً للنموذج الأرسطي تم تقسيم القصة بأكملها إلى سبعة مواقف رئيسية ووصلتين وسيطتين. وتم فحص كل موقف من حيث دوره في التقدم السببي للقصة، وإحداث التشويق أو الصراع، واختبارات البطل، وارتباطه بالموقف السابق واللاحق.

٣. تحديد آليات السرد:

في كل موقف تم تحليل ما يلي:

- الفجوات السردية ودورها في إشراك المتلقي.

- تحول زاوية الرؤية: من الشخص الثالث إلى الأول والعكس.
- العناصر الرمزية المتكررة مثل الحلم، القميص.
- الروابط السببية بين المواقف.

٤. تحليل البنية الكلية للسرد:

من خلال تتبع سلسلة المواقف تم تفسير البنية العامة للقصة على شكل دورة تبدأ من الحلم حتى تحقيقه، وتقوم على وحدة الفعل الأرسطوئية.

٥. توضيح مميزات السرد:

أخيراً تم استخلاص وعرض أوجه تميز هذا التحليل بما في ذلك الاهتمام بالسلسلة السببية للمواقف والدور الفاعل للفجوات.

وبالتالي، فإن هذه المقالة لا تعتمد على المناهج الكمية أو الإحصائية، بل تستخدم منهج تحليل نصي بنيوي مركز على النص مع الاعتماد على الإطار النظري لأرسطو في «فن الشعر» لدراسة التماسك الدرامي والمنطق السردي في سورة يوسف عليه‌السّلام.

١.تحليل خصائص القصة:

من وجهة نظر الكاتب، فإن قصة يوسف عليه‌السّلام تحتوي على سبعة مواقف، وعُنصرين وسيطين يربطان الموقف الثاني بالثالث. تبدأ القصة باستهلال يضع محور جميع الأحداث بين يدي المتلقي. في هذه القصة، يخوض البطل سلسلة من الاختبارات، ومع اجتياز كل مرحلة يقترب أكثر من الكمال الذي وُعد به في استهلال القصة. يرى البطل في الحلم منزلته الرفيعة، وبعد اجتياز الاختبارات تتجسد تلك المنزلة، لكن بلوغ الحلم ليس سهلاً ويتطلب مرور البطل عبر طرق وعرة.

من خصائص قصة يوسف عليه‌السّلام أنها تُروى دفعة واحدة على عكس القصص الأخرى المتناثرة والمتقطعة أحيانًا. حتى قصص موسى عليه‌السّلام والتي تشغل الحيز الأكبر من حيث الحجم القصصي، لم تُقدَّم في سورة واحدة ولا في قالب منظّم. فقط قصة يوسف عليه‌السّلام هي التي جُمعت كلها في سورة واحدة ولها نسق سردي. أي أن جميع الأحداث متعاقبة ومتدرجة. وفي الوقت نفسه في كل موقف مُسرد يُترك عنصر ما كـ«زرع» ليربطه بالموقف التالي وبذلك يظل التسلسل السردي للقصة محفوظًا.

في قصة يوسف عليه‌السّلام لا يُصرح في أي موضع بجماله بشكل عام. لا تدور القصة حول جمال يوسف عليه‌السّلام بل حول نموّه وارتقائه. ينتقل يوسف عليه‌السّلام من خلال الشخصية التي يكتسبها في عملية نموّه من مدينة أو منطقة ضعيفة إلى منزلة سامية. زاوية الرؤية هي الراوي الثالث لكنها تحيد

أحياناً لتُستبدل بزاوية الرؤية الثانية -المخاطَب- وتتحدث مع المتلقي لتبلغه الأسرار الخفية وتقدم له بهذه الآلية معطيات إضافية.

تُعد **الفجوات** سمة مهمة في هذا السرد. فمع أن القصة تروي جزءً من حياة يوسف، إلا أنها تنتقي داخل هذا الجزء نفسه. ولذلك لم تُذكر العديد من التفاصيل. وربما أخفت بعض التفاصيل عمداً. فانتماء يوسف عليه‌السّلام الجغرافي والعمر الذي وقعت فيه هذه الأحداث وشخصية الملك المصري ومنزلته وعدد إخوة يوسف كل ذلك غير مكشوف للمتلقي. لذا يتعين عليه حتما ملء هذه الفجوات بنفسه. هذه السمة تستدعي إبداع المتلقي وتشركه في خلق القصة. وأحيانا تتحول هذه السمة إلى ضرورة قصصية. فمثلاً، تظل أحداث الخلوة بين يوسف عليه‌السّلام وامرأة العزيز، وكذلك ما جرى في خلوة يوسف عليه‌السّلام مع نسوة المدينة غامضة رغم كونها من النقاط المحورية في القصة. فكل هذه الأحداث تُروى بالإشارة ويُترك تصميم الحدث للمتلقي.

لرواية يوسف عليه‌السّلام مسار خطي. تبدأ من نقطة يمر البطل خلالها بمراحل وتُختتم في النهاية. الافتتاحية التي تدخلنا إلى القصة هي حلم يوسف عليه‌السّلام حيث يحكيه لأبيه وينهاه الأب عن إخبار إخوته. هذا الحلم هو العنصر المحوري في القصة وهو الغاية التي تدفع يوسف عليه‌السّلام وتشكل جميع أحداث القصة الواحد تلو الآخر.

١. عرض المواقف:

١-١. الموقف الأول

يضم هذا الموقف الآيات من ٨ إلى ١٨ حول إخوة يوسف عليه‌السّلام وحسدهم له. فهم يدبرون مؤامرة لقتله أو نبذه. وتنتهي المؤامرة بإلقائه في بئر يمر منها القوافل، فيُنقل يوسف عليه‌السّلام إلى أرض غريبة، وفي غيابه تزيد محبة الأب له. تحتوي هذه الحلقة على مشهد تمثيلي أيضا، يدبره الإخوة لخداع أبيهم حيث يلعب الذئب الدور الرئيسي فيه. هم أنفسهم لا يعلمون حقيقة حدث افتراس يوسف المزعوم. وأداة هذه المسرحية الوحيدة هي القميص الملطخ بالدم الذي يبقى من يوسف عليه‌السّلام. يؤدي الإخوة هذه المسرحية ليلاً أمام الأب، لكنها لا تنجح في إقناعه، بل يراها حيلة مع إلقاء يوسف في البئر تبدأ رحلته ويخوض أول اختباراته. امتحان البئر ذو طابع شخصي، ويعزز قدراته الفردية، ويُعدّه لنيل المكانة والعظمة.

تشكل الآيتان ١٩ و ٢٠ **الرابط الوسيط** الأول لتسهيل الانتقال من الموقف الأول إلى الموقف الثاني. تقع مسؤولية تقدم هذا الرابط على عاتق القافلة. يجدون يوسف ويبيعونه في السوق بأرخص ثمن.

هذا الجزء يهدف فقط لربط الموقف الأول بالمواقف اللاحقة، ولدفع القصة بشكل منطقي دون قفزات سردية.

ثم تقدم الآية ٢١ **الرابط الوسيط الثاني** وتبين أن يوسف قد اشتراه رجل من أهل المدينة وتتحدث عن تكريم مكانته: ثمرة الاختبار الذي اجتازه يوسف. أثناء هذا الموقف، تتحول زاوية السرد من الشخص الثالث إلى الشخص الأول لتكشف للمتلقي نقطة خفية في القصة: «**وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ**».

يظهر عنصر الحلم مرة أخرى. فإذا كان الحلم في بداية القصة قد أظهر نهاية رحلة يوسف عليه السلام فهو الآن يُذكر كنعمة أُعطيت له. أصبح الآن قادرا على رؤية الحقيقة وكشف الأمور الخفية بناءً على الأحلام.

٢-١. الموقف الثاني:

يُسرد هذا الموقف في غرفة امرأة العزيز. يبدأ هذا الجزء من الآية ٢٣ ويستمر حتى الآية ٢٩. تعرض امرأة العزيز نفسها على يوسف عليه السلام لكن يوسف يرفض طلبها. ينشأ صراع بين امرأة العزيز ويوسف. وفي الوقت نفسه، يُروى الصراع الداخلي ليوسف الذي يريد الامتناع لكنه يميل من داخله إلى هذا الطلب. يهرع يوسف نحو الباب وتلحق به امرأة العزيز فتتمسك بقميصه من الخلف فتقطعه. يجد كلاهما زوج امرأة العزيز عند الباب، وعلى الفور تتهم امرأة العزيز يوسف انتقاماً لرفضه. التشويق الناتج في هذا الجزء يكمن في إثبات عفة يوسف من خلال شهادة أحد أقارب امرأة العزيز. ومع ذلك لا يتم الإعلان عن إثم امرأة العزيز ويحاول زوجها إخفاء هذا الفساد من خلال يوسف. وفي الوقت نفسه تواصل امرأة العزيز ملاحقة يوسف ليرتبط الموقف الثاني بالموقف الثالث.

النقطة المهمة في القصة هي المرور المجازي من العنصر المحوري لهذا الموقف أي طلب امرأة العزيز من يوسف المضاجعة: «**هيت لك**». فمع أن جميع حوارات الموقف الثاني تدور حول هذا الحدث ذاته، وأن يوسف يخوض اختباره الثاني والأهم، إلا أن القصة لم تقدم أي تصوير صريح له، بل تركته لمخيلة المتلقي. ربما يمكن القول إن هذا أحد الأجزاء التي تطلب مشاركة جادة من المتلقي لملء الفجوة الحاصلة. بالإضافة إلى المشاركة المطلوبة في هذا الجزء لا تُروى القصة بشكل إيروتيكي بل تكتسي القصة طابعاً نقياً أي يمكن ترك الأجزاء التي يمكن لمخيلة المتلقي أن تنسج حولها قصصا له مع تجنب الخوض في الأمور الهامشية أو الإيروتيكية.

٣-١. الموقف الثالث:

لهذا الموقف حادثة مهمة وهو من المحركات الرئيسية للقصة. وفي الوقت نفسه يشكل اختبارا جديدا ليوسف. في هذا الموقف تُعقد جلسة نسائية لتوفير أسباب اتهام يوسف بالفجور وسجنه. وتُروى تفاصيل هذا الموقف في الآيات من ٣٠ إلى ٣٤. وفقا لرواياتها انتشر خبر حب امرأة العزيز ليوسف في البلاط ووصل إلى مسامع الجميع. وتناقل نساء البلاط قصتها مشيعين النميمة عنها والطعن فيها. ولتعلل سبب هذا الحب ولترغيم يوسف على إشباع رغبتها دبرت امرأة العزيز مأدبة ودعت إليها نساء المدينة. هي وسائر النساء في هذا المجلس يطلبن من يوسف إشباع رغبتهن وتهدد امرأة العزيز يوسف بالسجن إذا لم يستجب لأمرها. فيقبل يوسف السجن ولا يستسلم لها.

لم يُوضح بالضبط ما حدث بين يوسف وامرأة العزيز ونسوة المدينة، بل أُوكل إلى مخيلة المتلقي. كذلك لم تُبين القصة كيف اتُهم يوسف بالفجور وبأي وسيلة. فإذا أرادت امرأة العزيز إرسال يوسف إلى السجن فهي بحاجة إلى أسباب مقنعة للمحكمة وهذه الأسباب لم تُذكر في القصة. بناءً على ذلك أُنيطت أجزاء كثيرة بالفجوة السردية ومن ثم بذهن المتلقي. الدليل الوحيد الذي يمكن استخلاصه من خلال السرد هو أن أيدي النساء كانت ملطخة بالدم لكن كيف استُخدم هذا الدم وما هي المكائد التي حيكت حتى يُتهم يوسف ويُرسل إلى السجن، كل ذلك غير واضح في القصة.

هذا الموقف مرتبط بالموقف الخامس؛ لأنه بعد ظهور قدرة يوسف على تعبير الرؤيا وطلب الملك إحضاره إلى القصر كان أول طلب ليوسف هو استجواب نساء المدينة عن هذه الجلسة وطلب الإقرار بعفته منهن. كما أن هذا الموقف هو الجزء الوحيد الذي يُشار فيه إلى جمال يوسف حيث وجدته النساء يفوق ما تصورن: «**أَكْبَرْنَهُ**». وخرجت على ألسنتهن كلمات تشير إلى جماله: «**مَا هَٰذَا بَشَراً إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**». لكن كلمات «أكبر»، «ملك»، «كريم» لا تدل مباشرة على الجمال. الطريقة المعتادة في الآيات للإشارة إلى الجمال هي استخدام كلمتي «جمال» و «حُسن». مثلاً فيما يتعلق بكون أموال الإنسان زينة له، استخدمت الآية السادسة من سورة النحل كلمة «جمال»: «**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**». أو في سورتي غافر الآية ٦٤ والتغابن الآية ٣ قال تعالى: «**اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَاراً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**»، «**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**». في كلتا الآيتين صُرح بـ«حُسن الصورة» الذي يفيد الجمال لكن لماذا لم يرد في قصة يوسف أي إشارة إلى جماله سوى الكلمات الثلاث المذكورة. ومع ذلك أصبح محوراً مركزياً للقصة في أذهان متلقي القرآن وربط عامة الناس «أحسن» السورة بجمال يوسف، هذا أمر يحتمل التأمل. ربما يمكن اعتبار هذا الصدى أمرا تاريخيا انتشر في المجتمع الإسلامي بعد نزول الآيات.

٤-١. الموقف الرابع:

هذا الموقف جزء وسيط يكشف عن قدرات يوسف، وفي الوقت الذي ينظم اختبارًا آخر للبطل. فإنه يخلو من أي تحدٍّ أو صراع. يشمل هذا الجزء من القصة الذي تقع في السجن الآيات من ٣٥ إلى ٤٢. يرى سجينان حلماً ويؤول يوسف أحلامهما. حلم أحدهما يشير إلى موته وحلم الآخر يشير إلى حريته وتوليه منصبا في البلاط. وحلم السجين الثاني هو العامل الرابط بين الموقف الرابع والموقف الخامس، فهو الذي يجعل حلم الملك مرشحا مناسبا للتأويل، وبذلك يكتسب أهمية بنيوية. جزء من حجم هذا الموقع شغلته أقوال يوسف، حيث يتحدث عن إيمانه ويدعو السجينين إلى التوحيد. وفي النهاية يطلب من السجين الثاني بعد إطلاق سراحه وبلوغ منصبه أن يذكره لدى الملك. وهذا ما أدى إلى بقاء يوسف فترة أطول في السجن.

٥-١. الموقف الخامس

في الموقف الخامس تترسخ مكانة يوسف. فتأويل الأحلام أصبح الآن وسيلةً تنتشل يوسف من جبّ السجن إلى أعلى منصب في البلاط. يقع هذا الموقف في الآيات من ٤٣ إلى ٥٧، حيث يرى الملك حلماً يعجز المعبّرون عن تأويله. فيطلب السجين الثاني من الملك أن يُؤول يوسف حلمه. فيؤول يوسف الحلم ويقبل الملك هذا التأويل ويريد إعادة يوسف إلى البلاط لكن يوسف يمتنع ويطلب من الملك كشف حقيقة المجلس النسائي الذي أدى إلى سجنه. وبذلك يرتبط الموقف الخامس بالموقف الثالث. فتُقرّ النساء بعفة يوسف. وبهذا تضيع الحجة التي كانت لدى امرأة العزيز. فقد استطاعت حتى وقت استجواب يوسف وظهور قدرته على تعبير الرؤيا الذي يدل على طهارته أن تجعل النساء في صفها باتهام يوسف. لكن مع ظهور صدق يوسف تبطل هذه الحجة ويصبح ادعاؤها بإثمه بلا أساس. وهذا ما يجبرها على الاعتراف. لم يُذكر أي شيء عن العقوبة التي نالتها نسوة المدينة ولا امرأة العزيز. فقد وُضع هذا الجزء أيضا في فجوة سردية وأُوكل إلى عقل المتلقي، بينما تواصل القصة تتبع مسيرة يوسف. حتى هذه المرحلة كشفت القصة ثلاث صفات ليوسف: ١. الصدق، ٢. العفة، ٣. القدرة على تأويل الأحلام ورؤية المستقبل. هذه الصفات تحمل ملك مصر على أن يجعل يوسف من خاصته، لكن يوسف نفسه يذكر صفتين أخريين ويقبل مسؤولية تتناسب مع الحدث المستقبلي: ١. المعرفة اللازمة بالأزمة المقبلة، و٢. الأمانة. مرة أخرى يتخذ الراوي صيغة المتكلم - الأول شخص- ويحاور المتلقي حول الجانب الخفي من حياة يوسف وكيف أن الله تعالى يُمكّن للعبد.

٦-١. الموقف السادس

هذا الموقف هو أطول جزء في القصة حيث يبدأ من الآية ٥٨ ويمتد حتى الآية ٩٥. ينتشر هذا الجزء في فضاء مكاني واسع يمتد من المدينة التي ينتمي إليها يوسف إلى المدينة التي يتولى فيها الآن منصب

خزانة مصر. ويضم في الوقت نفسه عددًا أكبر من الشخصيات: يوسف، يعقوب، إخوة يوسف، أخو يوسف (بنيامين)، والمنادي الذي نادى القافلة، وغيرهم من العمال.

يأتي إخوة يوسف إلى البلاط لأخذ المؤن. يعرفهم يوسف عليه السلام ولكنهم لا يعرفونه. لا يُذكر سبب عدم معرفتهم ليوسف واكتفي بذكر عدم المعرفة فقط. ولعل هذا أيضا من الفجوات التي تتطلب مشاركة المتلقي. والآن بعد أن عرفهم يوسف صمم مسرحية لجلب أخيه الآخر -بنيامين- إلى هناك. ومن خلال ذلك يعرفهم بنفسه ويظهر لهم خطأ فعلهم. لذلك يريد أن يحضروا أخاهم الآخر ويكرر هذا الطلب إلى درجة أنه إذا لم يحضروه فلن يسلمهم المؤن. مرة أخرى هناك نقطة غير مذكورة: لماذا لا يتساءل إخوة يوسف من أين حصل على هذه المعلومات وكيف يعرف أخا لم يحضروه؟ يعود الإخوة إلى البيت ويعرضون طلب يوسف على يعقوب بأن أخاهم قد دُعي إلى تلك المدينة. الأب غير مطمئن للإخوة ولا يريد أن يختبر مرة أخرى التجربة المريرة ليوسف. فيأخذ منهم رهينة، ثم يوصيهم قائلاً: «**يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**». مكان هذه الوصية وضرورتها في القصة محل بحث وتحتاج إلى توضيح. فُسر هذا الطلب من الأب على أنه حاجة داخلية في نفس يعقوب: «**وَمَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا**». ربما يكون هذا الجزء من حبكة القصة بهدف تعريف القارئ بمعرفة يعقوب وربما هناك تبريرات أخرى لوجود هذا الجزء في هذا القسم.

على أي حال، المسرحية التي صممها يوسف تبدأ عندما يأتي الإخوة إلى مصر. بأمره يخبئون صاع الملك في متاع أخيهم وعند الرحيل يُتهم الأخ بالسرقة ويُحبس في مصر. يعودون إلى الأب ويخبرونه بخبرهم هذا. من اللافت أن الآية الثامنة عشرة لا تعطي وصفا واضحا لرد فعل يعقوب تجاه خبر قتل يوسف: «**وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ**». هذا الوصف يقتصر فقط على قول يعقوب لهم: «بل سولت لكم أنفسكم أمرا». هل يعني هذا القبول بمقتل يوسف أم لا؟ ليس واضحا. يأمرهم يعقوب بالعودة إلى مصر بأي شكل والعثور على يوسف وأخيهم وإرجاعهما. فيذهبون إلى يوسف ويطلبون المؤن مرة أخرى لا الإفراج عن أخيهم. هنا تحدث المعرفة، حيث يعرّفهم يوسف بنفسه ويضع قميصه بين يدي الإخوة ليُلقوه على وجه يعقوب فيعود إليه بصره. مرة أخرى يلعب عنصر القميص دوره هنا وكما أن قميص يوسف الملطخ بالدم كان قد نقل خبر فراقه وبُعده عن الأب فإنه الآن يظهر خبر عثوره عليه. هذا الجزء هو قصة يعقوب التي تُروى كنص فرعي في قصة يوسف. فقد بدأ شوقه وبعده عن يوسف برؤية القميص الملطخ بالدم، لكن قصته لم تُروَ حتى الموقف السادس حيث يُروى معاناته من بعد ابنه خلال التفاعل بين

يوسف وإخوته. يحول الموقف السادس هذا النص الفرعي إلى نص رئيسي، ليهيئ أرضية عودة القصة إلى الافتتاحية التي ذكرت في البداية. وكأن القصة ذات دورة دائرية تبدأ من حيث بدأت وتنتهي هناك. ومقارنة هذا الموقف بالموقف الثاني تظهر أن دور يوسف وإخوته يتحول من الفاعل إلى المنفعل. ففي الموقف الثاني الإخوة فاعلون ويوسف يتأثر بهم أما في الموقف السادس فيوسف هو الفاعل والإخوة منفعلون.

٧-١. الموقف السابع

هذا الموقف هو فصل الختام أي الآيات من ٩٦ إلى ١٠٣ التي تحاول أن تصل بكل هذه الأحداث إلى نهاية حسنة. يعقوب يستعيد بصره وفي رحلته إلى مدينة يوسف يراه في هيبة العظماء. ثم يسجد إخوة يوسف له ويأخذ الحلم الذي رآه حقيقة ملموسة. النقطة هنا هي أن في بداية القصة لم يُؤوَّل حلم يوسف؛ فيعقوب لا يعرف تأويل حلمه، لكنه يفهم أن هذا الحلم يشير إلى عظمة يوسف ومن هنا يؤكد عليه ألا يخبر إخوته بحلمه. في هذا الجزء يتوجه يوسف بالقول: «**هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ**».

الخاتمة

من خلال القراءة السابقة تقدمت قصة يوسف بست شخصيات رئيسية وتم تحديد سبعة مواقف. تنتقل هذه المواقف بشكل متسلسل حيث يربط كل فعل كل موقف بالذي يليه. وهذه السمة هي التي تتيح قراءة قصة يوسف في إطار النموذج الأرسطي. يُعدُّ تنافس الشخصيات مع بعضها البعض وخلق التشويق في جو القصة لدفع كل موقف إلى الموقف التالي من الخصائص الإيجابية لقصة يوسف. ومن الخصائص الأخرى لقصة يوسف خلق **الفجوات السردية**.فالفجوات السردية تخلق إمكانية التفاعل الذهني للمتلقي. ومن هذا المنظور تظل أجزاء كثيرة من قصة يوسف مخفية. تكمل هذه الأجزاء في أذهان المتلقين مما يدفع السرد قدما ويحوله أيضا إلى فعل ذهني جذاب. يمكن تفسير إخفاء أسماء الأشخاص بنفس هذا التعليل. في القصة لا يُذكر أكثر من اسمين: يوسف ويعقوب. فأفراد القافلة والمعبّرون والسجينان وخدم البلاط لا أسماء لهم. مع العلم أن اسم يعقوب ورد مرة واحدة فقط، وذلك في الآية ٦٨. إن عدم وجود أسماء للشخصيات يتيح للمتلقي تصميمها بناءً على فكره وخياله الخاص.

المراجع والمصادر

الأبحاث باللغة الفارسية:

إسماعيل زاده فيني، حميد. (٢٠٠٨). «**دراسة الجوانب الدرامية لقصة سيدنا يوسف مع نظرة إلى تفسير العتيق النيشابوري (السورآبادي)**». رسالة ماجستير، جامعة تربية مدرس.

إيران زاده، نعمت الله، وذبيحي، سيد أحمد. (٢٠١٥). «موضوعات القصة القرآنية لسيدنا يوسف في الشعر المعاصر». ***متن پژوهي***، العدد ٤٦.

زارع برمي، مرتضى، وبرويني، خليل. (٢٠١٢). «المكان، الزمان، الرؤيا وتصوير الشخصيات في سورة يوسف». ***البحوث متعددة التخصصات للقرآن الكريم***، السنة الثالثة، العدد ٢، صص ٧-٢٦.

جولائي، أحمد، ونور دريائي، أحمد، (٢٠١٩). «الإمكانيات الدرامية لقصص القرآن». ***دراسات أسلوبية القرآن الكريم***، **السنة الثالثة**، العدد ٥، ص ٣٢-٤٣.

حيدري، مرتضى. (٢٠١٥). «مورفولوجيا قصة سيدنا يوسف في ترجمة تفسير الطبري». ***اللغة والأدب الفارسي (جامعة خوارزمي)***، السنة الثالثة والعشرون، العدد ٧٩، ص ١٤١-١٦٨.

دهقاني، بابك، وأنصاري، فريده. (٢٠١٨). «انعكاس عناصر قصة سيدنا يوسف في فن شعراء القرن السادس (جمال الدين الأصفهاني، عبد الواسع الجبلي، حسن الغزنوي، الأنوري)». السنة الثالثة، العدد ٥، ص ٦١-٧٢.

زودرنج، صديقة، ورحمتي، إلهام. (٢٠١٥). «التحليل الأدبي للموضوع الرئيسي لقصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم». ***الفصلية العلمية البحثية «بحوث أدبية قرآنية»***، السنة الثالثة، العدد ٣، ص ١٤٠-١٥٩.

عابدي ها، حميد، وكلاهدوزها، برستو. (٢٠١٥). «دراسة الجوانب القصصية في سورة يوسف المباركة وتأثيرها في مثنوي مولوي»، **المؤتمر الدولي الثاني للعلوم السلوكية والدراسات الاجتماعية**. [عبر الإنترنت]. متاح على: https://civilica.com/doc/521992

الأبحاث باللغة العربية:

النجار، علاء عبد اللطيف السيد. (٢٠٢٢). «بلاغة تقنيات السرد في النص القرآني (سورة يوسف أنموذجًا)». جامعة عين شمس، العدد ٢٨.

غبان، مريم إبراهيم. (٢٠١٩). «تجليات الرؤيا في سورة يوسف وأثرها في تشكيل السرد القصصي الحديث (بحث في البنية السردية)». جامعة الطيبة، الآداب والعلوم الإنسانية، السنة السابعة، العدد ١٧.

عبد الحليم، رنا أحمد. (٢٠١٧). «المفارقة الدرامية في سورة يوسف عليه السلام». ***العلوم الإنسانية والاجتماعية***، العدد ١٥.

غنيم، كمال أحمد. (٢٠١١). «بناء السرد القصصي في سورة يوسف». جامعة الأقصى، سلسلة العلوم الإنسانية، العدد ١٥.

أحمد، بركات محمد، (٢٠٠٩). «قصة سيدنا يوسف (دراسة أدبية)». جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ١٨.

الكتب:

عبيد، محمد رشدي. (٢٠٠٣). «**قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم (دراسة أدبية)**». الرياض: مكتبة العبيكان.

فرخي، حسين. (٢٠١٧). «**البنية المسرحية لقصص القرآن**». طهران: سورة مهر.

References

Holy Quran

Abediha, Hamid and Kolahdouzha, Parastu, 2015, “Studying the narrative aspects of Surah Yusuf and its impact on Rumi's spiritual Masnavi”, Second International Conference on Behavioral Sciences and Social Studies, https://civilica.com/doc/521992. [In Presian]

Alaa Abdul Latif al-Sayyid al-Najjar, 2022, "The Rhetoric of Al-Sard Techniques in the Qur'anic Text (Surat Yusuf Amidhoda)", Ain Shams University, No. 28. [In Arabic]

Barakat Muhammad Ahmad, 2009, “The Story of Our Master Joseph (Literary Study)”, University of the Holy Qur’an and Islamic Sciences, Shamara 18. [In Arabic]

Dehghani, Babak and Farideh Ansari, 2018, "Reflection of Elements of the Story of Prophet Joseph in the Art of Sixth-Century Poets (Jamal al-Din Isfahani, Abdul Wase Jabali, Hassan Ghaznavi, Anvari), Year 3, Issue 5. [In Presian]

Esmaeilzadeh Fini, Hamid, 2009, "Investigating the dramatic aspects of the story of Prophet Joseph with a view to the interpretation of Atiq Neyshaburi (Sorabadi)", Master's thesis, Modares University. [In Presian]

Farrokhi, Hossein, 2017, "The Dramatic Structure of the Stories of the Quran", Tehran: Surah Mehr. [In Presian]

Heydari, Morteza, 2015, "Morphology of the Story of Prophet Joseph in the Translation of Tabari's Commentary", Persian Language and Literature (Khwarizmi University), Year 23, No. 24. [In Presian]

Iranzadeh, Nematollah and Seyyed Ahmad Zabihi, 2010, “Themes of the Quranic Story of Prophet Joseph in Contemporary Poetry”, Textual Studies, No. 46. [In Presian]

Julai, Ahmad and Ahmad Nourdaryai, 2019, "Dramatic Capabilities of Quranic Stories", Stylistic Studies of the Holy Quran, Year 3, Issue 1. [In Presian]

Kamal Ahmed Ghanim, 2011, "The Structure of Narrative in Surah Yusuf", Al-Aqsa University, Humanities Series, No. 15. [In Arabic]

Maryam Ibrahim Ghabban, 1440, “The Manifestations of Vision in Surah Yusuf and Its Effects on the Formation of Hadith Narratives (A Discussion on Narrative Structure)”, Tayyiba University, Arts and Humanities, 7th Year, No. 17. [In Arabic]

Parvini, Khalil and Morteza Zare-Barmi, 2012, “Place, Time, Dream and Characterization in Surah Yusuf”, Interdisciplinary Studies of the Holy Quran, Year 3, No. 2. [In Presian]

Rana Ahmad Abdul Halim, 2017, "The Dramatic Difference in Surah Yusuf, peace be upon her", Human and Social Sciences, No. 15. [In Arabic]

Rushdi Obaid, Muhammad, 1424, “The Story of Joseph, peace be upon him, in the Holy Qur’an (Literary Study),” Riyadh, Obeikan Library. [In Arabic]

Zodranj, Sedighe and Elham Rahmati, 2015, "Literary Analysis of the Main Theme of the Story of Joseph (peace be upon him) in the Holy Quran", Quarterly Scientific-Research Journal "Quranic-Literary Studies", Year 3, Issue 3. [In Presian]

Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith

Vol. 3, Issue. 2 (Series 10), Autumn 2025, pp. 259-276

A Critical Analysis of Angelika Neuwirth's Hypothesis on the "Entailment of Meaning and Chronological Order of Revelation" in Meccan Surahs

Seyed Hossein Alavi*, Mohammad Amin Shahbazi, Mohammad Mahdi Abedini*****

* Assistant Professor, Department of Quran and Oriental Studies, Higher School of Quranic Sciences, Higher Education Complex of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
Email: syedhosein_alaviiri@miu.ac.ir orcid.org/0000-0002-1433-2538

** M.A. Student of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
Email: shahbazi.ir79@gmail.com orcid.org/0009-0004-2111-9710

*** M.A. Student of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
Email: kkmmabedini78@gmail.com orcid.org/0009-0001-7363-8027

Abstract

The primary problem addressed in this research is the critical investigation of Angelika Neuwirth's epistemological hypothesis, which asserts the "inseparability of meaning from the chronological order of revelation" (Problem). Utilizing an analytical-critical method, this study examines the implications of Neuwirth's diachronic approach focusing on Meccan surahs (Method). The findings indicate that by distinguishing between the "Qur'an" as an oral communicative process and the "Mushaf" as a canonical text, Neuwirth tethers the meaning of Meccan surahs strictly to the context of "Late Antiquity" and theological polemics. While this approach uncovers historical layers, the insistence on restricting meaning to the "chronology of revelation" leads to a form of "historical reductionism" and a neglect of the coherent, networked semantic system present in the finalized "Mushaf" (the synchronic approach). Ultimately, the research argues that the Qur'an's semantic independence and trans-historical identity transcend mere reactions to its historical milieu, asserting that the final text (the Mushaf) possesses inherent interpretative authenticity (Achievements).

***Keywords*:** Angelika Neuwirth, Entailment of Meaning, Meccan Surahs, Pre-canonical Reading, Historical Reductionism, Communicative Process.

Received: April 3, 2025 Revised: May 1, 2025 Accepted: June 5, 2025
Article type: Research Article
Publisher: Imam Sadiq University
10.30497/ISQH.2025.249763.1084
© The Author(s).
How to cite: Alavi, S. H. , Shahbazi, M. and Abedini, M. M. (2025). A Critical Analysis of Angelika Neuwirth's Hypothesis on the "Entailment of Meaning and Chronological Order of Revelation" in Meccan Surahs. *Interdisciplinary Studies of Quran & Hadith*, *3*(2), 259-276. doi: 10.30497/isqh.2025.249763.1084

الدراسات البينية في القرآن والحديث، السنة ٣، المجلد ٢، العدد ١٠، الخريف ٢٠٢٥ / ١٤٤٧، صص.٢٥٩-٢٧٦

تحليل نقدي لفرضية «تلازم المعنى وترتيب النزول» عند آنجليكا نويفرت في السور المكية من القرآن الكريم

سيدحسين علوي*، محمدأمين شهبازي، محمدمهدي عابديني*****

* أستاذ مساعد، قسم القرآن والدراسات الإستشراقيه، المدرسة العليا لعلوم القرآن، مجمع التعليم العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

أوركيد: ٠٠٠٠-٠٠٠٢-١٤٣٣-٢٥٣٨ syedhosein_alaviiri@miu.ac.ir

** طالب الماجستير، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية والإرشاد، جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول) أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠٤-٢١١١-٩٧١٠ shahbazi.ir79@gmail.com

*** طالب الماجستير، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية والإرشاد، جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام، طهران، إيران. أوركيد: ٠٠٠٩-٠٠٠١-٧٣٦٣-٨٠٢٧ kkmmabedini78@gmail.com

الملخص

تتمثل الإشكالية الرئيسة لهذا البحث في استقصاء ونقد الفرضية المعرفية لنويفرت القائلة بـ «عدم انفكاك المعنى عن ترتيب النزول». يتناول البحث دراسة تداعيات هذه المقاربة باستخدام المنهج التحليلي-النقدي، مع التركيز على دراسة حالة «السور المكية» . تشير النتائج إلى أن نويفرت، من خلال التمييز بين «القرآن» و«الكتاب»، تجعل معنى السور المكية مرتهناً بشكل شديد بسياق «العصور القديمة المتأخرة» والجدالات اللاهوتية. تجادل هذه المقالة بأنه على الرغم من أن هذه المقاربة تكشف عن الطبقات التاريخية، إلا أن الإصرار على حصر المعنى في «ترتيب النزول» يؤدي إلى نوع من «الاختزال التاريخي» والغفلة عن النظام الدلالي المنسجم والشبكي الموجود في «المصحف». علاوة على ذلك، فإن الاستقلال الدلالي والهوية العابرة للتاريخ للقرآن تتجاوز مجرد ردود الفعل على البيئة التاريخية، كما أن النص النهائي يمتلك أصالة تفسيرية تامة.

المفردات الرئيسية

آنجليكا نويفرت، تلازم المعنى، السور المكية، القراءة ما قبل القانونية، الاختزال التاريخي، العملية التواصلية.

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ الوصول: ٣ نيسان ٢٠٢٥ تاريخ المراجعة: ١ أيار ٢٠٢٥ تاريخ القبول: ٥ حزيران ٢٠٢٥

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه‌السلام OPEN ACCESS

doi 10.30497/ISQH.2025.249763.1084

© المؤلف (المؤلفون)

الإحالة: علوي، سيد حسين ، شهبازي، محمد أمين و عابديني، محمدمهدي . (٢٠٢٥). تحليل نقدي لفرضية «تلازم المعنى وترتيب النزول» عند آنجليكا نويفرت في السور المكية من القرآن الكريم. *الدراسات البينية في القرآن والحديث*، ٣(٢)، ٢٥٩-٢٧٦. doi: 10.30497/isqh.2025.249763.1084

١. المقدمة

شهدت الدراسات القرآنية في الغرب خلال العقود الأخيرة تحولاً ملحوظاً من المقاربات التاريخية-النقدية لبحتة نحو المقاربات الأدبية واللسانية. وفي طليعة هذا التحول، تحتل أنجليكا نويفرت مكانة محورية، حيث قدمت رؤية جديدة تتجاوز مجرد فقه اللغة التقليدي نحو ما أسمته «القرآن كعملية تواصلية». تكمن **أهمية هذا البحث وضرورته** في أن نظرية نويفرت لا تقتصر على جمع المخطوطات ضمن مشروع «كوربوس كورانيكوم»، بل تطرح تحدياً معرفياً يمس ماهية الوحي من خلال التمييز الجوهري بين «القرآن» كحدث شفهي وديناميي وبين «المصحف» كنص ثابت.

إن الإصرار على منهج «القراءة ما قبل القانونية» الذي تتبناه نويفرت، يجعل معنى السور مرتهناً بالكامل لإعادة بناء «ترتيب النزول» أو «العصور القديمة المتأخرة»، مما قد يؤدي إلى نوع من الاختزال التاريخي وتهميش النظام الدلالي المنسجم للمصحف النهائي.

بناءً على هذا الاستقصاء، تتمحور الإشكالية حول مدى دقة فرضية التلازم المطلق بين المعنى وترتيب النزول؛ لذا فإن **سؤال البحث** الرئيس هو: هل يؤدي إصرار نويفرت على القراءة التاريخية وترتيب النزول بالضرورة إلى كشف المعنى الحقيقي للسور المكية، أم أن تجاهل الإمكانات الدلالية لـ«المصحف» واختزال النص في تقرير تاريخي يؤدي إلى إخفاء جزء من حقيقة القرآن وبنيته الأدبية المستقلة؟.

وللإجابة على هذا التساؤل، يعتمد البحث **المنهج التحليلي-النقدي** .حيث يتم من خلال فحص آراء نويفرت وتطبيقاتها في السور المكية (كدراسة حالة)، وبالاستفادة من التحليلات النصية الداخلية وآراء النقاد، وضع مصداقية فرضية «التبعية المطلقة للمعنى لترتيب النزول» في ميزان النقد العلمي؛ وذلك للكشف عن التداعيات اللاهوتية لحصر المعنى في التاريخ.

٢. الأسس النظرية للبحث

٢-١.الدراسات السابقة:

يمكن تصنيف الدراسات السابقة التي تناولت منهجية آنجليكا نويفرت وآرائها إلى ثلاثة مستويات (العربية، الفارسية، والإنجليزية) كما يلي:

أ) المصادر الفارسية (الكتب والمقالات):

راد، علي؛ وموسوي مقدم، سيد محمد؛ وسرخيل، مريم (٢٠٢١): في مقال بعنوان "منهج نويفرت ونموذجها في تبيين العملية التواصلية للقرآن"، قام الباحثون بتحليل النموذج التواصلي لنويفرت وكيفية تحول الوحي من التقليد الشفهي إلى النص المكتوب، مع التركيز بشكل أساسي على الجوانب المنهجية.

كريمي نيا، مرتضى (٢٠١٦): من خلال سلسلة مقالاته ودروسه المتعلقة بمشروع "كوربوس كورانيكوم"، قدم عرضاً ونقداً لآراء نويفرت، حيث ركزت أعماله غالباً على تقديم منهجية الاستشراق المعاصر في مجال الدراسات التاريخية للقرآن.

ب) المصادر الإنجليزية والدولية (الكتب والرسائل):

Sinai, Nicolai (٢٠١٧): في كتابه "القرآن: مقدمة تاريخية نقدية"، ركز سيناي (أحد تلامذة نويفرت البارزين) على التسلسل الزمني للسور والسياق التاريخي لنزولها، محللاً القرآن ضمن سياق العصور القديمة المتأخرة.

Neuwirth, Angelika (٢٠١٤): في كتابها "النص المقدس والشعر وتشكيل الأمة"، بسطت نويفرت فرضيتها المركزية حول التمييز بين "القرآن" كعملية تواصلية و"المصحف" كنص رسمي قانوني.

Niam, K., & 'Afifah, F. N. (٢٠٢٤): في مقال بعنوان "آنجليكا نويفرت وأصالة النص القرآني"، تناول الباحثان أسس نويفرت بالتحليل من منظور "إبستمولوجيا كانت"، وهو توجه فلسفي بحت للموضوع.

ج) المصادر العربية:

حيدر، محمد (٢٠٢٠): تناول في أبحاثه المتعلقة بنقد الهرمنوطيقا المعاصرة آراء نويفرت حول "النص" و"الخطاب"، واستعرض تحديات المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) في قراءة النص القرآني.

٢-٢. ابتكار البحث (إضافة الدراسة)

تكمن جدة هذا البحث وابتكاره مقارنة بالدراسات السابقة في عدة محاور أساسية :١. **المنهج النقدي بدلاً من الوصفي :**بخلاف معظم الدراسات السابقة التي اكتفت ببيان منهج نويفرت، تتبنى هذه الدراسة رؤية نقدية تفحص فرضية "تلازم المعنى مع ترتيب النزول ."٢. **نقد الاختزال التاريخي :** يثبت هذا البحث أن حصر معنى الوحي في سياق "العصور القديمة المتأخرة" يؤدي إلى تجاهل

الاستقلال الدلالي والنظام الشبكي للآيات في "المصحف ."٣ .**إثبات الأصالة التزامنية** :الابتكار الرئيس لهذا العمل هو تقديم نموذج يبين أن الهوية "الكتابية" للقرآن ليست أمراً متأخراً أو طارئاً، بل هي متجذرة في ذات الدلالات الوحيانية، ولا ينبغي ربط المعنى حصراً بتأريخ النزول.

السور المكية و المدنية:

هو مصطلح متداول في علوم القرآن، حيث قسم علماء التفسير، السور القرآنية إلى سور مكية وسور مدنية، وقد طرحت ثلاث نظريات فى تعيينها:

الأولى: ما نزل قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة فهو مكي، وما نزل بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهو مدني. والثانية: ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة فهو مكي، وما نزل بالمدينة وحواليها فهو مدني، والثالثة: ما كان خطابا لأهل مكة فهو مكي، وما كان خطابا لأهل المدينة فهو مدني.

يبلغ عدد السور المكية ٨٦ سورة، وهناك عدة خصائص لمعرفتها، منها: قصر حجم السور وقصر آياتها وإيجاز خطابها، وكثرة استعمال خطاب «يا أيها الناس» وكثرة ورود القسم فيها، كالقسم بالله، ويوم القيامة.

يبلغ عدد السور المدنية ٢٨ سورة وهناك عدة خصائص لمعرفتها، منها: طول حجم السور والآيات، وما فيه «يا أيها الذين آمنوا» والتصدي لمواجهة المنافقين و مجابهتهم وفضحهم.

معيار تعيين المكية والمدنية:

طرح علماء التفسير في بحوث علوم القرآن ثلاث نظريات في تعيين المكية والمدنية، وهي:

المعيار الزماني: اعتبار ذلك بهجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووصوله إلى المدينة المنورة، فما نزل قبل الهجرة أو في أثناء الطريق قبل وصوله صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة، فهو مكي، و ما نزل بعد الهجرة ولو فى غير المدينة حتى ولو نزل فى مكة عام الفتح أو فى حجة الوداع فهو مدني.

المعيار المكاني: ما نزل بمكة وحواليها ولو بعد الهجرة فهو مكي، ما نزل بالمدينة وحواليها فهو مدني. (معرفة، ٢٠١١م، ج١، ص١٦٢)

طرق معرفة المكية والمدنية

الأولى: اعتماد المفسرون عند محاولة التمييز بين المكي والمدني على النص الروائى والنقل التاريخي وتسلسل زمن الأحداث التى تؤرخ السورة أو الآية وتشير إلى نزولها قبل الهجرة أو بعدها.

الثانية: بعد التعرف على ما هو مكي وفق الطريقة السابقة تكتشف بعض الخصائص للمكي والمدني من خلال طريقة الأداء وأسلوب البيان والمواضع التى تتناولها الآيات، فعند التعرف على مميزات كل من المكي والمدني بدأ الاجتهاد في عملية التمييز وفق تلك الضوابط. (الحسنى، ٢٠١٤. ص٩٥)

أدّى منظور نويفرت حول القرآن إلى إحداث تغيير في النظرة إلى القرآن الكريم ضمن دائرة الاستشراق. ومن خلال وجهة نظره، تأثير أطروحات رودي باريتو ودراسات القرآن التي أجراها فينزبرو أدى إلى نقصان الاهتمام بالقرآن في الغرب، وفي المقابل، تسبب في ازدياد تركيز المستشرقين على النصوص المحيطة بالقرآن، مثل التفسير والسيرة. وفي هذا السياق، فإن التركيز المفرط على التفاصيل الدقيقة يؤدي إلى عدم تحليل الظواهر بشكل صحيح، وأن فهم الإسلام في سياق الأديان الأخرى له قيمة؛ بناءً على ذلك، فإن توجه الغرب نحو القرآن يعتبر تحولاً معكوسًا.

٣-٢. محاور الهيكلية الأصلية للمقال

بناءً على ما تقدم، سينتظم البحث في المحاور التالية التي تشكل هيكل الدراسة: ١. الأسس النظرية: المقاربة التواصلية والدياكرونية في الدراسات القرآنية عند نويفرت. ٢. دراسة حالة: تحليل السور المكية (سورتي الإخلاص والبلد) بناءً على ترتيب النزول. ٣. التحليل النقدي لفرضية «تلازم المعنى وترتيب النزول» والاختزال التاريخي

«وتؤكد نويفرت أن المعنى في هذه العملية هو نتيجة تفاعل ثلاثي الأبعاد بين: "الموحي" (الله)، و"المبلّغ" (النبي)، و"المتلقي" (المجتمع)؛ مما يجعل السورة المكية بمثابة "حدث اجتماعي" يعكس تطور وعي الجماعة المؤمنة وإعادة تشكيل هويتها الثقافية والدينية (Neuwirth, 2014, pp. 8-12).»

٣. الأسس النظرية: المقاربة التواصلية والدياكرونية في الدراسات القرآنية عند نويفرت

٣-١. التمييز الأنطولوجي بين «القرآن» و«الكتاب»

يمثل حجر الزاوية في نظرية نويفرت الفصل بين ظاهرتين متمايزتين هما: «القرآن» و«الكتاب». في هذا الإطار، يُعرَّف «القرآن» كـ«حدث تواصلي» وعملية دينامية يجري فيها تفاعل «أفقي» بين النبي (ص) كمبلّغ والمجتمع المكي كمستمعين، بحيث يكون الحوار حيّاً، سيالاً، ومتفاعلاً مع الظروف التاريخية، وقضايا المجتمع وأسئلة العصر. يعكس هذا المفهوم كيف أن النصوص القرآنية لم تكن مجرد كلمات ثابتة، بل عملية مستمرة من التواصل، التأثير والتلقي، حيث تتشكل المعاني أثناء

الحوار بين المرسل والمستقبلين، وتتفاعل مع السياقات الاجتماعية والثقافية التي نشأت فيها الرسالة.

في المقابل، يشير مفهوم «الكتاب» إلى النص المثبت والقانوني (المصحف) الذي تشكل بعد التدوين، ويعبر عن علاقة «عمودية» وتراتبية بين صاحب الوحي وقراء النص، بحيث يصبح النص مستقلاً وذا بنية مكتوبة مغلقة، ويُنظر إليه كوسيط للحفظ والتوثيق بدلاً من كونه حدثاً تواصلياً حياً. وبحسب نويفرت (واستناداً إلى سيناي)، بينما كان «القرآن» يعمل ك «وسيط أرضي للظهور والعرض» في إطار درامي وتاريخي متغير، أصبح «الكتاب» فيما بعد «وسيطاً سماوياً للحفظ»، مما أخفى الدينامية الأصلية للتفاعل، وجعل النص مكتفياً بذاته ضمن هيكلية قانونية صارمة. (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٧٣).

القرآن (العملية التواصلية): ترى نويفرت أن «القرآن» يشير إلى حدث تشكل ضمن سياق درامي، وفي إطار تفاعل مباشر بين النبي (ص) ومخاطبيه. يمتلك النص طبيعة شفهية ودينامية ويعمل بمثابة «عملية تواصلية»، تتصف بكونها أفقية؛ بمعنى أن هناك حواراً حيّاً مستمراً بين عالم الغيب والمستمعين عبر النبي كوسيط وناقل. وتؤكد نويفرت أن النبي في هذه العملية ليس مؤلفاً بالمعنى التقليدي، بل هو «ناقل» و«وسيط» ينقل الرسائل المستقبلة من «المرجع الغائب» إلى المخاطبين، مما يجعل النص تجربة حية تتشكل فيها المعاني أثناء العرض والتلقي. لذا، يمكن اعتبار القرآن نوعاً من الدراما التفاعلية التي حدثت بين الغيب والمجتمع، والتي أسهمت في تشكيل أنماط جديدة للتلقي والفهم (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٧٣).

الكتاب (النص القانوني/الكانوني): في المقابل، «الكتاب» أو «المصحف» هو النص الذي تشكل بعد رحيل النبي (ص) وفي عملية التدوين. أدى تحول الوحي إلى مصحف وتثبيت النص إلى احتجاب تلك الدينامية التواصلية وتحول النص إلى وثيقة لا-زمنية وصامتة. تعتقد نويفرت أن التركيز الحصري على «المصحف» (المقاربة التزامنية)، يجعل الباحثين ينظرون إلى النص كتقرير ما بعد الحدث ويغفلون عن عملية تشكله في سياق المجتمع. (Agustono & Munawar, 2025, pp. 347-350؛ راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٧٤).

٢-٣. القراءة ما قبل الكتابية (Pre-canonical Reading) والمقاربة الدياكرونية

لتجاوز حصار «المصحف» والوصول إلى المعنى الأصيل، تقترح نويفرت منهج «القراءة ما قبل الكتابية». يستلزم هذا المنهج تعليق البنية الحالية للقرآن وإعادة بناء النص بناءً على «الترتيب الزمني للنزول». (Niam & 'Afifah, 2024, pp. 207-208). في هذه المقاربة «الدياكرونية»، تتحدد القيمة الدلالية للعلامات عبر تاريخ تشكلها. وتؤكد نويفرت وجوب قراءة القرآن في السياق التاريخي لـ «العصور القديمة المتأخرة» ؛ وهو فضاء معرفي دخل فيه القرآن في حوار وتفاعل مع النصوص السابقة (اليهودية والمسيحية) والتقاليد العربية. (Neuwirth, 2015, p. 169).» «إنّ ما تسميه نويفرت بـ "الفضاء المعرفي" (لا يعني التبعية المطلقة للنصوص السابقة، بل هو "إعادة صياغة إبداعية" تجعل من القرآن مشاركاً فعالاً في تشكيل ثقافة العصور القديمة المتأخرة، وليس مجرد صدى لها (Neuwirth, 2016, pp. 182-185).» لذا، فإن فهم القرآن يتطلب دراسة دقيقة لهذه الفترة والنصوص المحيطة بها لتتجلى دينامية النص في مواجهة التقاليد الأخرى. (Niam & 'Afifah, 2024, pp. 204, 208).

يكتسب فهم القراءة ما قبل الكتابية أهمية خاصة في سياق الدراسات القرآنية الحديثة، حيث أن تحليل النصوص في ضوء السياقات التاريخية والثقافية يعزز من رؤيتنا للمضامين المرجعية واللاهوتية. يُمكّن هذا المنهج الباحثين من تتبع كيفية استخدام القرآن لمفاهيم وألفاظ كانت موجودة في الأديان السابقة، وكيفية إعادة تشكيلها لتلائم الرسالة الإسلامية.

علاوة على ذلك، يجسد القرآن تجربة ثقافية ودينية فريدة تتسع لتشمل توجّهات فكرية متعددة، مما يسهل علينا إدراك الطريقة التي أثّرت بها الفلسفات والمعتقدات السابقة على الأفكار التي تم تقديمها في النص القرآني. هذا البحث يعكس أيضًا كيفية تعامل المجتمع العربي في فترة النزول مع التحديات الفكرية والدينية، ويساعد على الكشف عن العمليات العقلية والتواصيلة التي ساهمت في تكوين معاني جديدة.

٣-٣. السورة كوحدة تواصلية وطقسية

تُعد «السورة» في منظومة نويفرت الفكرية هي الوحدة الأساسية للتفسير، وليست الآيات المتناثرة أو المصحف بأسره؛ فهي ترى السورة وحدة عملت منذ البداية كأداة لتبليغ الرسالة وتمتلك انسجاماً. (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٧٨).

«يُعد تأكيد نويفرت على "وحدة السورة" بصفة "وحدة ليتورجية" (طقسية) نقطة قوة في منهجها؛ حيث ترى أن البناء البلاغي للسور المكية صُممم ليُحدث أثراً شعورياً وتعبدياً منظماً، وهو ما يتفق في جزئيات منه مع الدراسات البلاغية العربية حول "نظم القرآن" (Neuwirth, 2006, pp. 97-114).»

وتتلخص سمات السورة في: ١. الماهية الدرامية: السورة نص تشكل استجابة لأسئلة وتحديات المخاطبين ، وتمتلك مساراً وحركة مثل الدراما. (راد وآخرون، ٢٠٢١، صص ١٧٣-١٨١). ٢. الوظيفة التعبدية (الطقسية): صُممت السور، خاصة في مكة، كنصوص للتلاوة في المراسم التعبدية والصلاة؛ حيث كانت هذه السمة الشفهية والإيقاعية حيوية لخلق التضامن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي الأول. (Agustono & Munawar, 2025, p. 353).» يُعد تأكيد نويفرت على "وحدة السورة" بصفة "وحدة ليتورجية" (طقسية) نقطة قوة في منهجها؛ حيث ترى أن البناء البلاغي للسور المكية صُممم ليُحدث أثراً شعورياً وتعبدياً منظماً، وهو ما يتفق في جزئيات منه مع الدراسات البلاغية العربية حول "نظم القرآن(Neuwirth, 2006, pp. 97-114) ". تجادل نويفرت بأن السورة في شكلها النهائي تعبر عن إجماع المجتمع والتطور الذي حدث أثناء التواصل النصي، وأن فصل النص عن تاريخ النزول يخرجه عن حيز الانتفاع. (المرجع نفسه ,2015 .p. 166).

تُعدُّ السورة في منظور آنجليكا نويفرت كياناً قرآنيّاً متكاملاً يحمل في طياته معاني ودلالات متعددة، إذ تُعتبر وحدة نصّية مستقلة وليست تجميعاً عشوائياً للآيات. وهذا يُظهر أهمية الإطار السياقي والفني الذي تُكتب فيه السور وكيفية تنظيمها كأجزاء متمايزة ضمن بنية أكبر للنص القرآني، ما يجعل فهمها يتطلب دراسة العلاقات النصية والوظائف البلاغية داخل السورة الواحدة (Neuwirth, 2006, pp. 97–114).

يتسم البناء البلاغي للسور المكية، على وجه الخصوص، بالتنوع الفني واستخدام أدوات بلاغية مثل التكرار والمقابلة والتشبيه وغيرها من الأساليب التي لا تُستخدم فقط لجذب الانتباه، بل أيضًا لتعزيز الارتباط العاطفي والروحي بين النص والمتلقي، مما يُسهم في خلق تجربة قرائية وإيمانية متكاملة لدى المستمعين في زمن الوحي. (Neuwirth, 2006, pp. 97–114).

تتجلى أيضاً الوظيفة التعبدية للسورة من خلال استخدامها في الطقوس الدينية، مثل الصلاة، حيث تُعطي السور بُعداً روحياً يُشجع الأفراد على الارتباط بأبعادهم الدينية والاجتماعية. إن تلاوة

السور في سياقات جماعية تُعزز الشعور بالوحدة وتفاعل المجتمع، مما يُساهم في بناء هوية إسلامية مشتركة.

وبالنظر إلى أهمية التحليل الدقيق في فهم النص، تؤكد نويفرت على ضرورة دراسة تاريخ النزول والسياق الاجتماعي الذي جاء فيه النص. ففصل النص عن سياقه التاريخي، كما تشير، قد يؤدي إلى ضياع الفهم العميق للرسالة القرآنية وغاياتها. من هنا، يُظهر المنهج الذي تتبناه نويفرت دعوة لإعادة النظر في كيفية تعاملنا مع النصوص القرآنية، مبرزاً ضرورة البحث عن الروابط التاريخية والاجتماعية التي يُختزن فيها المعنى.

بختام هذا التحليل، يتضح أن السورة ليست مجرد نص يُقرأ، بل هي تجربة تفاعلية تدمج بين البلاغة والدلالة المعنوية، متضمنةً أبعاداً تاريخية واجتماعية تعكس ثراء الرسالة الإسلامية ودورها في تشكيل الهوية الثقافية والدينية للمجتمع المسلم.

٤. دراسة حالة: «تحليل فرضية نويفرت في السور المكية بناءً على ترتيب النزول»

تُعد مقاربة نويفرت في تحليل السور المكية مصداقاً بارزاً لـ «القراءة الدياكرونية». فهي، من خلال تعليق البنية التزامنية للمصحف، تنظر إلى السور بوصفها «وحدات درامية» تعكس كل منها مرحلة محددة من نمو المجتمع الإسلامي والتحول الخطابي للنبي (ص) في مواجهة تحديات السياق المكي. (المرجع نفسه ;2010, p. 144 ,المرجع نفسه,2014, pp. 8-12).

١.٤. سورة الإخلاص: من اللاهوت التجريدي إلى الجدل التاريخي

يُعد تحليل نويفرت لسورة الإخلاص نموذجاً بارزاً لتبعية المعنى لـ «ترتيب النزول» و«سياق العصور القديمة المتأخرة». فبينما تعتبر القراءة التقليدية السورة تعبيراً عن التوحيد الذاتي والصفاتي لله، تحدد لها نويفرت وظيفة جدلية وسياقية تماماً. فمن منظورها، السورة هي رد مباشر على اللاهوت المسيحي (مجمع نيقية) واليهودي السائد في ذلك الزمان. وتعتبر الآية الأولى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إعادة قراءة وترجمة عربية لدعاء «شمع إسرائيل» في التقليد اليهودي: «اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا، الرب واحد». (المرجع نفسه,2010, 145 .p). وتزعم أن استخدام مفردة «أحد» (بدلاً من واحد) كان استراتيجية تناصّية لجذب المخاطبين اليهود. كما ترى أن عبارة «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» ليست مجرد نفي للولادة البيولوجية، بل هي رد صريح على عقيدة «البنوة» والمساواة في الجوهر بين عيسى والأب في المسيحية. (Agustono & Munawar, 2025, pp. 355-356). والنقد الموجه لهذه المقاربة هو

أن نويفرت باختزال السورة في رد فعل تاريخي، تتجاهل الإمكانات الدلالية المستقلة والداخلية للنص وترهن هوية السورة بـ «الآخر».

٢.٤. سورة البلد: إعادة قراءة طقسية ونزع القداسة عن النسب

نموذج آخر هو تحليل سورة «البلد»؛ فهي لا تفسرها كنص أخلاقي فحسب، بل كشاهد على تغيير النموذج (البارادايم) في المجتمع المكي من «القيم القبلية» إلى «المسؤولية الفردية». تعيد نويفرت قراءة بنية القسَم في مستهل السورة (البلد: ١ و٣) في سياق «العصور القديمة المتأخرة»، وتجادل بأن السورة تسعى من خلال إضعاف أهمية النسب والأصل (المقدس في الجاهلية)، إلى إحلال مفهوم جديد يتمثل في «الإنسان في معاناة» والمسؤولية الأخلاقية (البلد: ٤ و١٣) محله. (Neuwirth, 2015, p. 176). كما تعتبر آية «يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا» انعكاساً مباشراً للشعر الجاهلي (مثل شعر عنترة) ودخولاً في حوار نقدي مع القيم الثقافية لذلك العصر. (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٧٦).

٣.٤. تحول الخطاب في السور المكية المتوسطة والأخيرة

تدعي نويفرت أنه يمكن ملاحظة تغييرات جوهرية في بنية ومحتوى السور بتتبع مسار نزولها. فمثلاً، توضح كيف يتم إعادة تعريف الشخصيات الكتابية (مثل إبراهيم) في «السور المكية المتوسطة» بوصفها «نماذج جديدة». وفي تحليلها لقصة ذبح إبراهيم في سورة الصافات (الآيات ٩٩-١١١)، يؤكد القرآن من خلال إعادة قراءة الرواية التوراتية، على «الوفاء بالميثاق الإلهي» بدلاً من «الوفاء للنسب». وتعتبر نويفرت أن هذا التغيير نابع من حاجة مجتمع المسلمين في مكة إلى نماذج لـ «الهجرة» والقطيعة مع الأسرة المشركة. (Neuwirth, 2014, pp. 56-61). وتخلص إلى أنه بدون امتلاك الخريطة الزمنية للنزول ، سيكون فهم منطق هذه التغييرات مستحيلاً. (Niam & 'Afifah, 2024, pp. 201-212).

٥. «التحليل النقدي لفرضية "عدم الانفكاك بين المعنى وترتيب النزول" »

على الرغم من أن مقاربة نويفرت تسلط الضوء على الزوايا المعتمة للسياق التاريخي، إلا أن إصرارها على حصر المعنى في عملية النزول التدريجي وسياق العصور القديمة المتأخرة يواجه تحديات معرفية وتأويلية جادة.

١.٥. «النزعة الاختزالية التاريخية وارتباط المعنى بـ "النص الآخر"»

أحد أخطر الانتقادات الموجهة إلى منهج نويفرت هو نزوع مقاربتها نحو ما يُسمّى بـ «الاختزال التاريخي». فهي، من خلال ربط كافة خيوط النسيج الدلالي للقرآن بـ «سياق العصور القديمة المتأخرة»، تجعل من القرآن نصًا تفاعليًا تقريبًا، وتضع هويته تحت طائلة الرجوع المستمر إلى النصوص السابقة والتقاليد الدينية التي سبقت نزول القرآن. ترى نويفرت أن القرآن فاعل خلاق في الحوار بين الأديان والثقافات، وأنه يسعى إلى بناء جسور معرفية بين الرسائل السماوية، إلا أن بعض النقاد يرون أن هذا النهج قد يُضعف الاستقلال الدلالي للنص القرآني.

فعندما يُصبح فهم السور مرتبطًا حصريًا بمعرفة تفاصيل النزاعات والتقاليد اليهودية السابقة، فإن ذلك يوحي بأن القرآن لا يحمل رسالة مستقلة وعابرة للزمان، بل يصبح كأنّه مجرد حاشية تصحيحية أو تعليق توضيحي على الكتب السابقة. بعبارة أخرى، يذوب «النص» في «التاريخ»، ويتم التركيز على الأبعاد التاريخية على حساب الرسائل العالمية والفكرية التي تتجاوز الزمن والمكان. هذا الأمر يجعل من الضروري، وفقًا للنقد، التعامل مع القرآن ليس فقط كنص مرتبط بسياق معين، بل كظاهرة لغوية وثقافية شاملة يمكن دراستها من منظور تاريخي وأدبي واجتماعي على حدّ سواء. (راد وآخرون، ٢٠٢١، صص ١٨٠-١٩٢).

٢.٥. «الغفلة عن الطاقات الدلالية لـ "المصحف" (المنهج التزامني)»

يكمن التحدي الثاني في التمييز القاطع بين «القرآن» (الشفهي) و«الكتاب/المصحف» (المكتوب). فادعاء نويفرت بأن تحول الوحي إلى مصحف أدى إلى «موت دينامية التواصل» فيه قابل للنقد من وجهين: ١. تجاهل نظام التناص الداخلي: يمتلك الهيكل النهائي للمصحف في حد ذاته شبكة دلالية معقدة، تفسر فيها الآيات والسور بعضها بعضاً بغض النظر عن زمن النزول؛ «القرآنُ يُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضاً». (الطباطبائي، ٢٠١١، ج ١، ص ١٤). ونويفرت بسبب تركيزها المفرط على التاريخ تغفل عن هذه الشبكة الداخلية والعلاقات المنهجية بين المفاهيم. (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٨١). «ويمكن تعزيز هذا النقد بالاستناد إلى مفهوم "التناص الداخلي" عند رينولدز (Reynolds, 2022)؛ حيث يرى أن هناك "ثوابت بنيوية" في الخطاب القرآني تتجاوز التقسيم الزمني للنزول، وأن التركيز المفرط على "تاريخية النص" قد يحجب العلاقات الدلالية العميقة التي تربط السور ببعضها في المصحف النهائي.»

«ويمكن تعزيز هذا النقد بالإشارة إلى أن النص القرآني في المرحلة المكية وصف نفسه بـ«الكتاب» في سور عديدة، مما يدل على وجود "وعي ذاتي بالتدوين والقانونية" منذ البداية؛ وهذا يتناقض مع ادعاء نويفرت بأن تحول الوحي إلى مصحف هو أمر متأخر أدى إلى احتجاب المعنى». «ويمكن تعزيز هذا النقد بالاستناد إلى مفهوم "التناص الداخلي" عند رينولدز (Reynolds, 2022)؛ حيث يرى أن هناك "ثوابت بنيوية" في الخطاب القرآني تتجاوز التقسيم الزمني للنزول، وأن التركيز المفرط على "تاريخية النص" قد يحجب العلاقات الدلالية العميقة التي تربط السور ببعضها في المصحف النهائي». ٢. عدم الاكتراث بالإعجاز اللفظي والبنيوي: تركز نويفرت على البنى الكلية وتولي اهتماماً أقل للتحليلات اللفظية والبلاغية الدقيقة (مثل الجرجاني) التي تُستخدم لإثبات إعجاز ونظم النص النهائي. فبسبب تركيزها على «السياق»، تبتعد عن دقائق «النص» وخصائصه اللغوية الثابتة. (راد وآخرون، ٢٠٢١، صص ١٧٧ و ١٨١).

٥/٣. الخلط بين «سبب النزول» و«الخطاب المتعالي»

النقد الوارد على منهج نويفرت يتمثل أساسًا في خلطها أحيانًا بين «سبب النزول» كنقطة خلفية تاريخية، و«معنى النص» كرؤية أو رسالة نهائية للقرآن. فعلى الرغم من أن القرآن نزل في سياق تاريخي محدد، إلا أن النص يُقدّم نفسه كحامل لخطابات متعالية وراسخة تعبر عن حقيقة تتجاوز الجدالات اليومية والتحديات الاجتماعية والسياسية في عصر الوحي. هذا يجعل من الضروري التمييز بين ما هو متعلق بسياق النزول وما هو متعلق بالمعنى الشامل والعابر للزمان الذي يسعى القرآن إلى إيصاله.

علاوة على ذلك، تحاول نويفرت، وفق بعض التحليلات النقدية، من خلال الإسقاط اللاواعي للنموذج المسيحي—الذي يظهر فيه الوحي مرتبطًا بالشخص والتاريخ—على النص القرآني، تفسير الوحي كـ«حدث تاريخي-شخصي» أكثر من كونه «نصًا كلاميًا مقدسًا». هذا التفسير قد يقلل من دور البنية الثابتة للمصحف ووحدة السورة في إنتاج المعنى وتوصيله، ويجعل التركيز ينحصر في البعد التاريخي على حساب السمات البلاغية والدلالية الشاملة للنص. ومن هنا، يرى النقاد أن هذا النهج قد يؤدي إلى قراءة القرآن باعتباره مجرد نص رد فعلي على أحداث التاريخ، بدلًا من كونه نصًا ذا رسائل خالدة وأبعاد روحية وثقافية تتجاوز الزمان والمكان. (راد وآخرون، ٢٠٢١، ص ١٨٠).

«وبناءً على ذلك، فإن فرضية تلازم المعنى وترتيب النزول، وإن كانت أداة فعالة لتأريخ النص، إلا أنها كأساس هرمينوطيقي (تأويلي) حصري، تحد من الإمكانات الدلالية الخالدة والبنيوية للقرآن.» الخلط بين «سبب النزول» و«الخطاب المتعالي» يمثل تحديًا كبيرًا في دراسة النصوص الدينية، خاصة عندما نتحدث عن القرآن الكريم. إن الانتقاد الذي يُوجه إلى نموذج نويفرت يستند إلى فكرة أن الخلفية التاريخية للنصوص لا يمكن أن تعبر بالكامل عن معانيها العميقة، أو كما يقول النقاد، لا يجب أن تمتزج «أسباب النزول» مع المعاني النهائية التي يحملها النص.

فحتى وإن كان القرآن قد نزل في سياقات تاريخية معينة، فإنه يحمل في طياته معانٍ تثقيفية وشرعية تتجاوز تلك السياقات. يمكن اعتبار القرآن خطابًا متعاليًا يتعامل مع مسألة الحقيقة في سياقات أرحب من مجرد الزمن والتاريخ. فإنه يسعى لتوجيه البشر نحو فهم أعلى للوجود والحياة والعلاقة بين الإنسان وربه، مما يجعله مؤثرًا في جميع العصور، وليس محصورًا في فترة معينة من الزمن.

كما أن محاولة تكييف الوحي بشكل يخضع لحقائق تاريخية وشخصية تتجاهل طبيعة النص القرآني ككلام مقدس. إن رؤية الوحي ك «حدث تاريخي-شخصي» تحد من العمق الروحي والفكري الذي يمكن أن يوفره القرآن كخطاب مُقدس يعبر عن الحقيقة المطلقة. من هنا يمكن أن نعتبر أن هذا المنظور يقيد الفهم البنيوي والدلالي للقرآن ويختزل ثراء نصه إلى مجرد أحداث أو ظروف تاريخية.

إذاً، ينبغي أن تُؤخذ هذه التعقيدات بعين الاعتبار عند محاولة فهم النصوص الدينية، خصوصًا القرآن الكريم، إذ أن فرضيات الربط بين المعاني وترتيب النزول، رغم فائدتها في فهم السياقات، إلا أنها تُقلل من امتدادات المعنى وتفتح الأبواب على تفسيرات أوسع تكتشف الأبعاد المعنوية والفلسفية العميقة للنصوص المقدسة.

وبذلك، ينبغي أن تكون الدراسات المستقبلية أكثر وعيًا لهذه القضايا، وأن تسعى لتحقيق توازن بين الفهم التاريخي والنص المقدس، بما يتيح استيعاب القيم الأخلاقية والروحية التي يحملها القرآن وفي الوقت ذاته يعكس مدى تواؤمه مع واقع الحياة الإنسانية بكل تعقيداتها.

٦. الخاتمة (النتائج)

أولاً؛ إن مقاربة نويفرت في طرح بارادايم «القرآن كعملية تواصلية» قد فتحت نافذة جديدة لفهم السور المكية، من خلال التأكيد على الجوانب الشفهية والدرامية والطقسية للوحي، وبيان تفاعله المستمر مع سياق «العصور القديمة المتأخرة». هذه المقاربة تُظهر كيف أن النصوص القرآنية لم تكن مجرد كلمات جامدة، بل كانت أحداثاً حية، تتشكل أثناء التلاقي بين النبي (ص) والمجتمع المكي، وتتفاعل مع الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية المحيطة، مما يمنح فهمًا أعمق لكيفية وصول الرسالة وتأثيرها في متلقيها الأوائل.

ثانياً؛ يتبين أن الإصرار على «ارتهان المعنى حصراً بترتيب النزول» يؤدي إلى «اختزال تاريخي» يغفل عن «الوعي الذاتي بالتدوين والقانونية» المتمثل في وصف القرآن لنفسه بـ «الكتاب» منذ المرحلة المكية. فالنص القرآني، حتى في مرحلته الأولى، يظهر إدراكاً لبنية مكتوبة محتملة، ومؤشرات على تثبيت الرسالة، ما ينقض الادعاء القائل بأن تحول الوحي إلى مصحف كان خطوة لاحقة تسببت في احتجاب المعنى. بل على العكس، يؤكد هذا أن الهوية الكتابية كانت متجذرة منذ البداية في طبيعة الوحي نفسه، وأن النص لم يكن مجرد حدث مؤقت، بل كيان ذو بنية دلالية مستقرة.

ثالثاً؛ أظهرت الدراسة أن الاستقلال الدلالي للقرآن يتجاوز مجرد «رد الفعل» على البيئة التاريخية أو السياق الخارجي. فالهيكل النهائي لـ «المصحف» يمتلك «نظاماً دلالياً شبكياً» يقوم على «ثوابت بنيوية» وترابط داخلي بين الآيات والسور، ما يسمح بتجاوز التسلسل الزمني للنزول. لذلك، فإن القراءة التي تقتصر على «المرحلة ما قبل القانونية» لا تكفي لإدراك الطبقات المتعددة والعابرة للتاريخ في الخطاب القرآني. بل يجب الجمع بين المقاربتين الدياكرونية (تحليل تاريخي للنصوص في زمن نزولها) والسينكرونية (التركيز على البنية المتكاملة للنص المكتوب) لفهم شمولية النص، واستيعاب الدينامية التواصلية والهوية الكتابية المتأصلة فيه.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

الجرجاني، عبد القاهر (١٩٩٠) . **دلائل الإعجاز في القرآن**. ترجمة السيد محمد رادمنش. مشهد: العتبة الرضوية المقدسة .

الحسني، نذير،(٢٠١٤) **دروس في علوم القرآن**، قم: مركز المصطفى ص للترجمة و النشر

حيدر، محمد (٢٠٢٠). الهرمينوطيقا المعاصرة ونقد الخطاب الديني. **مجلة الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، ١٢،٢.

راد، علي؛ وموسوي مقدم، سيد محمد؛ وسرخيل، مريم (٢٠٢١). روش والكوى نويورت در تبيين فرايند ارتباطى قرآن». **آموزه‌هاى قرآنى**» الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ، ١٨(٣٤)، صص ١٩٦-١٦٩ .

الطباطبائي، السيد محمد حسين (٢٠١١). **الميزان في تفسير القرآن**. ترجمة السيد محمد باقر موسوي همداني. قم: منشورات دفتر انتشارات إسلامي .

كريمي نيا، مرتضى (٢٠١٦). **آراء المستشرقين حول القرآن**. طهران: هرمس.

معرفة، محمدهادي(٢٠١١). **التمهيد فى علوم القرآن**، بيروت: دار التعارف

References

Bibliography Holy Quran.

Agustono, I., & Munawar, A. M. (2025). From oral tradition to written text: Neuwirth's insights on the spoken aspects of the Qur'an. *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, 9(2).

Al-Jurjānī, ‘A. (1990). *Dalā’il al-I‘jāz fī al-Qur’ān* [Signs of Miraculousness in the Qur'an]. Translated by M. Radmanesh. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]

Cuypers, M. (2009). *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury Academic.

Haidar, M. (2020). *Al-Hirmunutiqua al-Mu’asira wa Naqd al-Khitab al-Dini* [Contemporary Hermeneutics and the Critique of Religious Discourse]. *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, 12(2). [In Arabic]

Kariminia, M. (2016). *Aara’ al-Mustashriqin hawla al-Qur’an* [Opinions of Orientalists about the Qur'an]. Tehran: Hermes Publications. [In Persian]

McAuliffe, J. D. (1996). "The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship". *Islam and Christian-Muslim Relations*, 7(2), 141-158.

Neuwirth, A. (2000). "Referentiality and Textuality in Sūrah al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic Canonical Process". In I. J. Boullata (Ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (pp. 143-172). Richmond: Curzon Press.

..... (2006). "Structural, Linguistic and Literary Features". In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (pp. 97-114). Cambridge: Cambridge University Press.

..... (2010). "Two Faces of the Qur'an: Qur'an and Mushaf". *Oral Tradition*, 25(1), 141-156.

..... (2014). *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.

..... (2015). "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity". In A. Rippin & R. Tottoli (Eds.), *Books and Written Culture of the Islamic World* (pp. 165-185). Leiden: Brill.

..... (2016). "Qur'anic Studies and Philology: Qur'anic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical

Tradition". In A. Neuwirth & M. A. Sells (Eds.), *Qur'anic Studies Today* (pp. 182-205). Routledge.

Niam, K., & 'Afifah, F. N. (2024). "Angelika Neurwirth And Qur'anic Textual Originality (Epistemological Analysis of Emmanuel Kant's Perspective)". *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an and Tafsir*, 4(2), 201-212.

Rad, A., Mousavi-Moghaddam, S. M., & Sarkheil, M. (2021). "Neuwirth's Method and Pattern in Explaining the Communicative Process of the Qur'an". *Qur'anic Teachings*, 18(34), 169-196. [In Persian]

Reynolds, G. S. (2022). "Intratextuality, Doublets, and Orality in the Qur'an". In *Unlocking The Medinan Qur'an* (pp. 513-542). Brill.

Sinai, N. (2017). *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tabātabā'ī, S. M. H. (2011). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Scale in the Interpretation of the Qur'an]. Translated by S. M. B. Mousavi Hamedani. Qom: Islamic Publishing Office. [In Persian]

Interdisciplinary Studies of Quran and Hadith (ISQH)
Vol.3, Issue.2 (Series 10), Autumn 2025

Contents

Regulation of Understanding and Interpretation of the Qur'an 133
Ali Fathi

The Primacy of War or Peace in Intercultural Communication in Islam: A Study of the Prophetic Conduct (Sīra) in Medina 155
Meysam Sadaqatzadeh; Ramin Azhdari*

Domestic Violence and Its Psychological Effects on Women from an Islamic Perspective 191
Seyyed Mohammad Hashem Pourmola; Mohammad Javad Salmanpour & Mayada Ibrahim Habash*

An Analytical Study on the Validity of Martyr Sadr's Jurisprudential Systems Based on the Foundations of Inductive Reasoning..... 215
Pedram Kaviani

Analysis of the Narrative Situations in the Surah and Their Function in Developing the Overarching Plot of the Story..... 241
Ibrahim Bazargani

A Critical Analysis of Angelika Neuwirth's Hypothesis on the "Entailment of Meaning and Chronological Order of Revelation" in Meccan Surahs..... 259
Seyed Hossein Alavi; Mohammad Amin Shahbazi & Mohammad Mahdi Abedini*

In the Name of Allah, the Compassionate, the Merciful

Interdisciplinary Studies of Quran and Hadith (ISQH)

10

Vol.3, Issue.2 (Serial 10), Autumn 2025

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 Borzuee……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
Abrahim 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
157 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