Editorial Board:

Mohammad Reza Hasani Ahangar PhD
Director-in-Charge

Mohammad Hossein Ghezel Ayagh PhD
Deputy Director-in-Charge

Khalil Noruzi PhD
Editor-in-Chief

Hossein Isae PhD
Editorial Board

Mohammad Ali Barzanoni PhD
Editorial Board

Mohammad Ebrahim Sanjaghi PhD
Editorial Board

Seyed Ali Hosseini Taash PhD
Editorial Board

Jamil Zarghan PhD
Editorial Board

Mohammad Ali Barzanoni PhD
Editorial Board

Mohammad Mahdi Nejad Nouri PhD
Editorial Board

Mohamad Osama Al-Jabban PhD
International Editorial Board
Damascus University

Zaleha Bt Kamaruddin PhD
International Editorial Board
International Islamic University Malaysia

Kashif Ur Rehman PhD
International Editorial Board
Islamia University of Bahawalpur

Mohd Shahril Bin Ahmad Razimi PhD
International Editorial Board
Universiti Utara Malaysia

Habib Ataanejad
Deputy Editor

Ali Chavoshi
Manager

Mohammad Karim Rizvan Karimi
Executive Director

Islamic Humanities

هيئة التحرير

الدكتور محمّد رضا حسنى أهنكر

المدير المسئول

الدكتور محمّد حسين قزل ايا غ

نائب المدير المسؤول

الدكتور خليل نوروزى

رئيس التحرير

الدكتور حسين عيسايى

هيئة التحرير

الدكتور محمّدعلى برزنونى

هيئة التحرير

الدكتور محمّد ابراهيم سنجقى

هيئة التحرير

الدكتور سيّد على حسينى تاش

هيئة التحرير

الدكتور جميل زركان

هيئة التحرير

الدكتور محمدعلى برزنونى

هيئة التحرير

الدكتور محمّد مهدى نجاد نورى

هيئة التحرير

الدكتور محمد أسامة الجبان

هيئة التحرير الدولية

جامعة دمشق

الدكتور زاليها بت كامارودين

هيئة التحرير الدولية

الجامعة الإسلامية العلمية ماليزيا

الدكتور كاشف اور رحمان

هيئة التحرير الدولية

إسلامية يونيورسى بهاولپور

الدكتور مهد شاهريل بن احمد رازيمى

هيئة التحرير الدولية

جامعة أوتارا ماليزيا

حبيب عطانجاد

مساعد رئيس التحرير

على چاوشى

المدير

محمد كريم رضوان كريمي

المدير التنفيذي

Ethic's Principles of Quarterly

1. Articles sent to the Quarterly should be the result of scientific studies of the author or authors.
2. The author's specifications of the article should are carefully listed and must be avoided from providing unrelated names.
3. If was used the contents of other publications and books, the source of the contents should be in the correct format and in accordance with the standards provided in the Quarterly Journal Guides section. Any inappropriate use of the content of other's articles and the lack of proper source references will result in the article being withdrawn from the arbitration process.
4. The sent articles, hasn't published in any of the internal and external publications or articles of seminars and scientific assemblies or simultaneously submitted to other journals. Four months after sending article to this quarterly, do not submit it to other journals. Otherwise, in addition to removing the article from the arbitration process, the Quarterly will not accept the author's next articles.
5. The author, whenever finds any error and mistake in his article, should tell it to journal and either makes corrections it or get the article back.
6. Quarterly has the right to reject, accept, edit, tabulate, or modify the received articles.

مبادئ الأخلاق الفصلية

١. يجب أن تكون المقالات المرسلة إلى المجلة الفصلية نتيجة دراسات علمية للمؤلف أو المؤلفين.

٢. يجب أن تكون مواصفات المؤلف للمقال مدرجة بعناية ويجب تجنبها من ذكر أسماء غير مرتبطة.

٣. في حالة استخدام محتويات المنشورات والكتب الأخرى ، يجب أن يكون مصدر المحتويات بالشكل الصحيح ووفقًا للمعايير الواردة في قسم "أدلة المجلة الفصلية". أي استخدام غير لائق لمحتوى مقالات الآخرين وعدم وجود مراجع مصدر مناسبة سيؤدي إلى سحب المقالة من عملية التحكيم.

٤. ألا يكون قد تم نشر المقالات المرسلة في أي من المنشورات الداخلية والخارجية أو مقالات الندوات والتجمعات العلمية أو المقدمة في نفس الوقت لمجلات أخرى. بعد أربعة أشهر من إرسال المقالة إلى هذا الفصل ربع السنوي ، لا ترسلها إلى مجلات أخرى. بخلاف ذلك ، بالإضافة إلى إزالة المقالة من عملية التحكيم ، لن تقبل المجلة الفصلية مقالات المؤلف التالية.

٥. على المؤلف متى وجد أي خطأ أو خطأ في مقالته أن يخبره بالمجلة ويقوم بتصحيحه أو إعادة المقال.

٦. يحق لكل ثلاثة أشهر رفض المقالات المستلمة أو قبولها أو تحريرها أو جدولتها أو تعديلها.

المحتويات

◈ **The Theory of the Threefold Understanding of Religious Texts (PP. 1-14)**
Etrat Doost, Mohammad

◈ **Critical Analysis of the Proposed Theories on How the Holy Quran Was Collected (PP. 15-34)**
Hosseini, Bibi Zeinab

◈ **Rereading the verses of challenge with emphasis on the context (PP. 35-50)**
Atefeh ZarSazan Khorasani

◈ **A comparative study of the theories on poverty causes based on Islam view and the three schools of Liberalism, Socialism, and the Welfare State (PP. 51-65)**
Mona Amani Pour

◈ **The Position of Imam Ali's (AS) Human Justice in Nahjul-Balagha (PP. 66-72)**
…

◈ **Theory of Secret Resistance-Based Diplomacy in International Relations (PP. 73-95)**
Rouholah Ghaderi Kangavri

◈ نقد ومراجعة رأي ريتشارد بيل حول الوحي والنبوة مع التركيز على الأسس الكلامية الشيعية (ص ١١١-٩٦)
معصومة قنبربور

◈ نقد على المفاهيم والتفاسير النسوية للقرآن الكريم ونظرياتها وقراءاتها (ص ١٢٥-١١٣)
مرضيه محصص

◈ مراجعة نقدية لنظريات جيمز بلمي في القرآن الكريم (ص ١٣٩-١٢٦)
حسام امامي دانالو

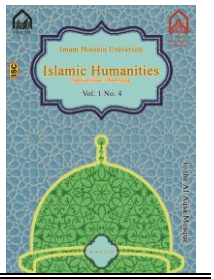
◈ السيد محمد باقر الصدر؛ من المعرفة الحيوية-الأخلاقية إلى نقد الآراء (ص ١٥٦-١٤٠)
مريم برادران حقير

◈ تطبيق نظرية تحليل الخطاب في تحليل مفاهيم الاستضعاف والاستكبار العالمي (ص ١٧٤-١٥٧)
سارا طاهري

IHUIH

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



The Theory of the Threefold Understanding of Religious Texts

Etrat Doost [1], Mohammad

Keywords: Methodology, research method, text analysis, content analysis, discourse analysis, theorizing.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 1-14

Received nov 04 2024
Accepted des 02 2024
Published Jan 19 2025

References: 31

Correspondence:

Etratdoost@sru.ac.ir

ABSTRACT

The analysis of religious texts in order to gain a correct and complete reading and understanding of them for the purpose of scientific theorizing and explaining precise rules and laws requires the use of interdisciplinary research methods appropriate to these texts in the field of textual studies. Religious scholars, emphasizing the issue that understanding Quranic verses and the hadiths of the Ahl al-Bayt (a.s.) requires its own logic and follows specific rules, have tried to recall this process by addressing topics such as: the method of understanding the text, hermeneutics, exegesis research, and jurisprudence of the hadith. However, it seems that until appropriate research methods for scientifically facing these texts are explained, it will not be possible to gain a correct reading of them and discover scientific rules. In this paper, it was tried to explain the triple model of text, content, and discourse analysis methods and to illustrate their application in the form of examples of religious texts in order to present the process of correct and comprehensive understanding of religious texts and to lay the groundwork for scientific theorizing from the extracted data. The examples presented are extracted from the author's research works using the aforementioned methods.

[1] Associate Professor in Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. Etratdoost@sru.ac.ir

Problem Statement

Among the issues that are considered in understanding religious texts and dealing with these texts is paying attention to linguistic and metalinguistic factors. "Linguistic factors" mean familiarity with vocabulary, lexical connotations, understanding text combinations, evidence governing the text, correct understanding of the text structure, style of expression, selection and arrangement of the text, and similar issues. "Metalinguistic factors" mean issues such as familiarity with the personality of the speaker, the personality of the narrators/translators, text validation, identification of the status of revelation, the reason for issuance, the space of issuance, the audience, the cultural-social environment governing the speaker and narrators, identification of similar verses, and the formation of the hadith family, each of which is effective in understanding the text and plays a very important role in presenting a correct reading of the text.

Religious texts, like other texts left over from the past, are part of a cultural-social environment, and the effort to understand them from beginning to end should not be limited to analyzing words or validating their documents, but should also address important issues, including linguistic and meta-linguistic elements related to them. These elements are like status parallels and reflect the social-historical-cultural conditions of the era in which the text was issued, and paying attention to them and using other human knowledge will ultimately lead to a correct and complete understanding of the text (Masoudi, 2005, p. 19).

Although sources related to religious studies emphasize the understanding of these sciences and attempts have been made to collect and analyze this historical and social information as much as possible using various methods (see Masoudi, 2009, pp. 76-178), there are still gaps in this field and the rules and logical, step-by-step process of understanding religious texts have not been explained completely and comprehensively. The necessity of emphasizing this issue is that without using appropriate methods as specialized tools for textual research, it is not possible to comprehensively understand them and consequently, their rich content cannot be used in the direction of scientific theorizing.

The prerequisite for a correct and comprehensive understanding of religious texts in order to move towards scientific theorizing is to first understand who? About what? In what place? At what time? For what audience? And why? has stated the issue. Paying attention to these issues, which is the reverse process of forming and creating a text, is called "analysis" which is realized in different layers and levels. In this paper, an attempt has been made to present, with a methodological approach, a comprehensive model of the process of understanding religious texts in the three steps of understanding text, content and discourse using interdisciplinary research methods, which will definitely result in a move towards scientific theorizing from research findings. For this reason, it was tried in this research to express the different layers and levels of analyzing a text in the triple process of using the three research methods of "textual analysis", "content analysis" and "discourse analysis", each of which is used in a specific field of science.

1. Introduction to the “Textual Analysis” Method

Among the research methods that can be used in the field of textual studies is the “textual analysis” method, which analyzes a text into its main components and elements. Although textual analyses were initially used in literary fields, they were quickly transferred to other fields of humanities, and were especially used in relation to the sciences of the Quran and Hadith. For example, in the initial encounter with the text of Quranic verses and narrations, one can first analyze it textually without using historical assumptions, etc., and discover its linguistic elements and literary structure.

The purpose of textual analysis is to examine the linguistic structure and intertextual vocabulary of

the hadith and the way they are combined together in the form of sentences. Every language, in every period of its history, has its own vocabulary, morphological rules, and principles. Hadith, as a text, is no exception to this rule. Therefore, examining the textual words of the hadith in terms of what they mean? How are they placed together? What is the connection between them? Is there consistency between the words of the hadith text? Is the intertextual coherence of the hadith visible? Was it possible to express these words at the time mentioned? Could the hadith text have been developed at the time mentioned? Has the speaker of the hadith also used these words in his other hadiths? Were the audiences familiar with and understood these words? etc. are among the critical and interrogative questions in the field of textual analysis of hadith jurisprudence (Pakatchi, 2013, pp. 311-312).

The use of identifying keywords in a written or spoken text is based on the psychological principle that everyone uses words and messages in their communication and conversation with others that their mind is focused on and that are the main messages in the speaker's or writer's mind. The frequency of using a word or a message in a person's conversations and correspondence indicates that that message is in the highest levels of the speaker's or writer's mind and has received the most attention. Therefore, clarifying and re-emphasizing a point, and even using specific terms and repeating them, are very important, and each word has its own coefficient (or ratio).

One of the most important processes necessary to identify and discover the meanings of a text is to pay attention to the science of terminology and the linguistic aspects of words. This process, which is used as one of the principles and foundations of rationalism in discovering the meaning of the speaker, is also true for religious texts and has a special place and importance, especially for non-Arabic speakers. In the textual analysis method, which tends more towards "role-oriented linguistics", the text and its internal components are examined and scrutinized in order to extract the meaning of the text from it. In examining words using the textual analysis method, two important steps must be taken:

Deriving the meanings of divine words and the words of the infallibles in accordance with the understanding of the era of revelation has always been one of the concerns of Quranic researchers, because many words have undergone semantic transformation and development throughout history and have lost their original meaning. It is wrong to deal with the verses of the Holy Quran and the hadiths of the Imams (a. s.) without fully explaining their true meanings. Therefore, the use of linguistic studies, especially "etymology", is a new achievement that has come before Quranic researchers. This method is also considered one of the effective methods for correcting and refining the words of linguists.

Etymology is the science of the historical study of words and seeks to examine issues such as which linguistic family a word belongs to, which languages it has entered over time, and what changes have occurred in its structure (form) and meaning during these processual developments, and ultimately what its original and true meaning was? (Crystal, 1996, p.149).

The Latin term Etymon is derived from ancient Greek and means "the true meaning of a word" and in Arabic it is called "fiqh al-loghah" or "ilm al-asma" (See Pakatchi, 2008, p.125).

For example, the etymology of the word "Quran" in ancient languages shows that the root of this word undoubtedly came from the root "qara" (read) and not from "qaran", because this word was not used in the Semitic language at all in which has two meanings of "horn" or "hundreds of years" and cannot be related to the issue of collecting the verses of the Quran and reciting and reading them. The etymology of the word "qara" in the languages of the Semitic family shows that this word was previously used for reading the holy books, and the use of this term in the initial verses revealed to the Prophet Muhammad (PBUH) (See: Al-Muzamil: 1-5)

emphasizes that these revealed texts are a sacred and divine text and should be read like other holy books. Based on etymological studies, the oldest construction of the triad "qara'" is from the binary "qara" meaning "to call" and "calling", which could be the starting point of two chains of meaning formation:

a) Calling > inviting (to a party) > hosting / to host

b) Calling > reading / studying (a writing) > singing

Although the first chain has been used more in the Afro-Asiatic branch of languages, the second semantic chain has been found only in the North, Central and South Semitic language family, and especially in the Arabic language, which shows that it had a structure belonging to the same place. In addition, since the construction of the meaning of "singing" from the meaning of "studying and reading" was the product of the simultaneous occurrence of these two meanings during the reading of sacred texts, the basis has been provided for the construction of the word "Qaryana" to mean "the Holy Book" itself (See: Janipour and Izadi, 2013, pp. 21-39).

In the field of words, linguistic knowledge deals with the form and structural form of words and linguistic elements, and in the field of content, it deals with the meaning of words, which is called the science of "semantics". Semantics is one of the new methods in linguistic studies that attempts to extract the meaning hidden in the text and discover its semantic layers through the scientific study of meaning (Safavi, 2000, p. 19). For this reason, on the one hand, it decomposes a key concept into its inherent elements and components (semantic components) and on the other hand, it brings together each key concept with its surrounding concepts to present a complete picture of it.

A look at semantic studies in recent Quranic and Hadith research shows that this science, by providing systematic solutions for this type of research, in addition to providing a precise definition of the concepts under study and explaining the position of that concept among other religious concepts, has succeeded in discovering new layers of a concept and has played a valuable role in deepening the meanings extracted from them. In the semantics of religious text words, the Bonn School semantic method is mainly used, which has a context-oriented approach and tries to give meaning to the word within the text and discover the figurative meaning used by the author. Examining the usage of the word in the text in question and identifying its co-occurring and substitute words are part of these efforts.

For example, the semantics of the word "power" in the Holy Quran shows that this word has a specific division and consists of wise and meaningful layers that are considered by the Holy Quran in two relationships with God and humanity, and a special and new meaning has been used from it. This word, from the root "qadara", is mentioned about 132 times, with different structures and is associated with the words knowledge, guidance, dignity, will, insight and victory. In addition, the words sultan, wilayah, qowwah, istita'a (affordability) and government are also synonymous with this word and is antonym to the words weakness and tyrant (Taghut).

2. Introduction to the "Content analysis" method

Following the attention paid to semiotics and non-verbal communication in linguistic and textual studies in the 1960s, the "content analysis" method, as the best combined quantitative and qualitative method, entered the field of scientific research by researchers. In this method, "quantity" and in general, the "quantitative perspective" to the text is considered the main key to solving the puzzle of text understanding, which paves the way for entering the field of qualitative analyses and provides a suitable platform for combined textual studies. "Lawrence Barden" points out in his

book "Content Analysis" that "content analysis is in fact an objective, principled, and quantitative research technique for interpreting and analyzing content, and the fundamental idea of content analysis is to place the components of a text (words, sentences, paragraphs, and the like in terms of units that are selected) into predetermined categories" (Barden, 1996, p. 29). Krippendorff also introduces a framework for using this method in his book "Fundamentals of Content Analysis Methodology" which has three prescriptive, analytical and methodological functions (Krippendorff, 1999, p. 31).

To better understand this method, it should be said that conventional social surveys are usually based on questionnaires, that is, what is analyzed by the researcher is the answers given to the questionnaire questions. However, in the content analysis method, the opposite is done and for this reason this technique is also called the "Inverse Questionnaire" technique. The questionnaire is unknown and the implicit goal is to find this questionnaire based on the answers that have been given in advance in news, papers and stories, or in other words, in this method, spoken documents are analyzed as if they are the answers to the questionnaire questions (Firozan, 1981, p. 211).

The "content analysis" method is one of the interdisciplinary research methods that can be used as a new tool to analyze religious texts, including the Holy Quran and Hadiths, and identify their evidence. However, in order to use this method, its theoretical literature must first be defined in accordance with the subject of religious texts, and finally its various techniques must be localized. Obviously, the issue of applying the research method and the localization process and its implementation regarding the research subject are of great importance, and if a researcher can properly implement and operationalize the intended method, he will undoubtedly achieve a deep understanding and pave the way for a major transformation in the field of Islamic studies, which will be further attempted to explain the localization process and its application (See: Etrat Doost, 2023).

1.2 Application of the "Content Analysis" method in understanding religious texts

Regarding the technique selected for analyzing the content of religious texts, it should be said that after studying the various techniques of the content analysis method that have been introduced in various references (See: Holisti, 1994, pp. 47-93; Etrat Doost and Zahid, 2002, pp. 27-57), for such research, firstly, an inductive approach is proposed and secondly, the technique of "thematic content analysis" in the form of "open coding" with primary emphasis on "vocabulary" and secondary emphasis on the "expression format" of each theme is proposed. Emphasis on keywords, attention points, directions, themes, concepts, categories, expression formats and theoretical notes, is considered as an important part of the proposed process for analyzing thematic content in order to understand these texts, which will be explained more in the following.

1.1.2 Segmenting the text into content sentences

Based on the fact that each sentence has its own message or idea that is independent of other sentences in the text, the text of a hadith can be segmented into multiple sentences. In general, the following criteria have been introduced for segmenting the text into sentences, and the criterion proposed by the author in order to localize the content analysis method for understanding religious texts is the third criterion:

a) The "literary structure" of the text, considering the formation of the sentence from the structure of the adjective and subject in noun sentences or verb and subject and object in verb sentences.

b) The "rhetorical structure" of the text, considering where the speaker or author of the text himself completed and discontinued the sentence.

c) The "content structure" of the text, considering that each sentence has a specific content or message that, despite its connection with other sentences in the text, can also be expressed independently.

It is also suggested that in order to make optimal use of the research results, all the hadiths of an Imam or a topic should be compiled and segmented in appropriate specialized software such as "EXCEL" or "MAXQDA" and use the features of these software. It should be noted that today, several specialized software has been designed for text analysis, each of which has specific capabilities and is selected according to the topic and scope of the research.

2.1.2 Extraction of main keywords

Each sentence has one or more main keywords, the extraction of which is very important for measuring the quantitative frequency of their use in understanding the literature used by the speaker. The information in this section is directly related to the first stage of the "text" understanding process and complements each other's results in a round-trip operation. For this reason, despite the simple appearance of this stage, accuracy in extracting keywords and measuring their quantitative frequency is very important and will reveal important results at the end of the research.

Quantitative analyses are the entrance to qualitative analyses, so the results of quantitative and frequency charts are non-frequency indicators that allow the researcher to draw inferences from the text. Studying the set of key words used in a Surah or a collection of hadiths of one of the Imams (a. s.) and measuring their frequency clearly shows what the main topic of the text was and what issues were most emphasized (See: Janipour, 2012, pp. 45-70).

2.1.3 Coding and discovering themes

After the text is segmented into multiple sentences based on the criterion of "content structure", the main idea and message of the sentence that comes to the mind of the audience according to the rule of "تبادر contextuality" is mentioned as a short news sentence as the main "theme" of the sentence. In some research method books, this action is interpreted as "labeling" or "coding", while it should be noted that there are two types of coding in the content analysis method that are selected based on the main research approach:

a) "Packed coding": This means that the analyst uses fixed phrases and patterns specified by others to analyze the text and select themes. This type of coding is selected when adopting an "deductive" approach that aims to identify and code only those that are similar to and opposite to those patterns based on a set of specific predetermined information. Most of the research conducted in the analysis of educational texts in schools or literary criticism of works has been with a deductive approach and packed coding, and for this reason, a quantitative perspective prevails in them.

b) “Open coding”: This means that the analyst uses innovative titles and phrases to analyze the text and select themes, and records everything he or she has taken from the text. This type of coding is chosen when adopting an “inductive” approach, which aims to study the text without any presuppositions - which is actually a kind of “conscious disregard”. Most of the interpretive and reflective research in the field of religious texts or the phenomenology of historical and social events has been with this approach and open coding, and for this reason, a qualitative perspective prevails in them.

For this reason, it is also recommended to use an inductive and open coding approach to analyze the content of religious texts, so that we can achieve a deep understanding of the text by a consciously disregard. This technique seems to be more in agreement with the Quranic basis of the “principle of contemplating” in the verse “A blessed Book We have revealed to you, that you may contemplate on its verses and that those of understanding may remember” (p. 29) and also the method proposed by the Imams (a.s.) for

understanding religious texts in the hadith “That is the Quran, so recite it, and it will not recite it to you” (Kulaini, 1707 AH, vol. 1, p. 61). For example, in examining the prayers of Imam Reza (AS) using the method of content analysis, which have been collected in a book called "comprehensive Razaviyeh Sahifa". A noteworthy point in this list is that the request for the destruction of the enemies of the Ahl al-Bayt (AS) and the request to be gathered with the Ahl al-Bayt (AS) are two of the most important prayers of that Imam (AS), which shows that he tried to point out the high and important position of the Ahl al-Bayt (AS) in the Islamic society in the form of a prayer and at the same time emphasize the fight with their enemies (See: Janipour and Sarvari Majd, 2014, pp. 53-79).

2.1.4 Discovering the focal points of each sentence

Although each sentence naturally has a main message and content, since the subject of research in the field of Islamic sciences is the text of religious texts of the Quran and Hadiths, which were issued by wise theologians, knowledgeable about all the needs of humanity and aware of the principle of universality of the religion of Islam, it is possible that beyond the main content, other messages or ideas can be extracted from the sentence that come to the human mind as a result of establishing a connection with the text and practicing reading them. A hadith can also have multiple themes, the sum of which expresses the totality of the environment that governs the hadith. In the proposed content analysis method for understanding religious texts, this ability has been added that other themes of the text can be recorded in a separate column under the title of "attention point" or "sub-themes" and taken into account in the final analysis of the text (See: Hosseini Zadeh, 2016, p. 87).

2.1.5 Discovering and explaining the direction of sentences

Upon discovering the content and attention points of each sentence, in the next step we must identify and explain the type of "direction" of these texts with the field of the principles and branches of Islam. The necessity of this step is because the set of Islamic teachings expressed in religious texts must, rationally and logically, be in line with one of the topics of the principles of religion (monotheism, prophecy, imamate, justice, resurrection) or branches of religion and, as a sub-branch of those topics, they should discuss a topic in that field. In the meantime, the presentation of ethical and mystical topics also has its special place, which has been explained in some studies (See: Janipour, 2011, p. 138).

For example, in historical and hadith sources, three different texts are mentioned as the Ghadir Sermon, which differ in some themes and phrases. Although several documentary and textual studies have been conducted on them, there is still ambiguity as to which of these texts is the original Ghadir Sermon. For this reason, a study using the content analysis method has examined the stratification of these three texts, and finally, the relationship between these texts and their hidden layers has been identified.

Another of the numerous results of this research has been the identification of the direction of these three texts in order to prove the longitudinal relationship between these texts. All these sermons ultimately have three main directions: explaining monotheistic beliefs, explaining the position of prophecy, and explaining the position of Imamate in Islamic society. It seems that the Holy Prophet (PBUH) intended to make people understand in this sermon that the prerequisite for believing in God and the divine prophets is accepting the guardianship of Imam Ali (PBUH), and these principles are connected to each other in a chain. The issue of getting confession from the people, which is very evident in these texts, is also in this direction and is an attempt to explain the knowledge that the Holy Prophet (PBUH) is teaching and expressing. In addition, the attempt to explain the legitimacy and general acceptability of Imam Ali (PBUH) to the people and warning them to respect the position and dignity of Imam Ali (PBUH) is in this direction, and form other main themes of these sermons that

are all in line with the three directions of monotheism, prophecy, and Imamate (See: Itrat Doost and Qahari, 2022, pp. 25-54).

2.1.6 Recording theoretical transcripts

One of the most important actions of the analyst during interrogative reading and text analysis, which plays an important role in drawing conclusions from qualitative and descriptive analyses, is recording the questions and notable points of each hadith as “theoretical transcripts”. The purpose of this action is to record the questions, points, and initial descriptive analyses that came to the analyst’s mind during the analysis process and, although they have not been proven, can ultimately be a guide for the researcher in qualitative analyses. Paying attention to these points brings critical thinking in understanding hadiths and paves the way for serious discussions in this regard (See: Janipour, 2015, pp. 250-265).

2.1.7 Reviewing and taxonomy themes

After completing the coding process and extracting themes and attention points, and before classifying the research findings, it is necessary to review all the written themes again. "Reviewing themes" means taxonomy common and related themes in order to: a) unify the titles, and b) organize them under each other as main themes and sub-themes. In the first stage, it is tried to edit the written literature of the themes under the same and similar titles. Therefore, we may have to revise them again in some cases to improve the structure of the themes. In the second stage, it is tried to taxonomy the themes under each other in the form of a tree diagram, so that the main and general themes can be distinguished from the sub-themes and minor themes.

2.1.8. Classification of themes and discovery of categories

"Classification" is the act of dividing and organizing a certain set of objects that leads to a comprehensive grouping into equivalent categories that also mutually prevent each other from entering and are, so to speak, comprehensive and preventative of each other. The most important difference between the two stages of "taxonomy" and "classification" is that in the taxonomy stage, themes extracted from a specific part of text were organized and arranged under each other as main and sub-themes, but in the classification stage, firstly; only the main themes are considered and an effort is made to identify the causal relationship between them and the type of relationship they have with each other, and secondly; by combining some main themes that have a common relationship with each other, a term or phrase called "category" is produced, which in fact, expresses the main and fundamental nature of the hadith text.

This stage is of great importance because by changing each of the main themes from one category to another, a large volume of coded hadith themes and texts are transferred to that new category and, in a way, receive a new nature. Therefore, at this stage, it should be very careful whether the category selected as the main category has the ability to tolerate and accept a large volume of coded themes under it or not? And whether, in the continuation of the qualitative and descriptive analysis, we can claim that that part of the themes lies under that category or not? This action ultimately led to the creation of a thematic collection of hadiths, and the most important function of using the content analysis method is to understand the vast volume of scattered hadith information from the Imams (a.s.).

For example, the classification of the all of themes extracted from the content analysis of the correspondence between Imam Ali (AS) and Muaviyah shows that the category of “advice” has the highest frequency in the Imam’s speech, which indicates his great emphasis on this issue. The first hypothesis derived from this result is that Imam Ali (AS) considered the best solution and response to Muaviyah’s nonsense and rebellion and his reformation to be advise him. A brief look at the table of citations of these advices (See. Janipour, 2011, p. 128) shows that ethical issues were very important to Imam Ali (AS) and

in his political relations with Muaviyah, he emphasized ethics and observance of Islamic ethics more than any other issue. For example, in a letter addressed to Muaviyah, he says: “Wake up from your sleep of neglect and return to your Creator, and stop doing this and prepare yourself for what has been revealed to you! So, for what will meet you, get ready and do not let the devil to do whatever he wants to do with you. (Manqari, 1991, p. 88; Ibn Abi al-Hadid, 1996, vol. 3, p. 410).

2.1.9. Descriptive analysis and presenting theories (theorizing)

Finally, upon completing all the stages of analysis, a qualitative or descriptive analysis can be conducted and theories can be presented regarding the research findings. In fact, these nine matters show the application of the content analysis method and the researcher's performance in Quranic and Hadith research, which this paper attempted to briefly introduce and localize.

For example, among the descriptive analyses resulting from the content analysis method is the discovery of the structure and system governing a set of texts. As a result of classifying themes and categories, it is possible for the analyst to discover and explain the structure governing those texts. For example, the classification of all themes and categories extracted from the content analysis of a total of 32 letters -each of which refers to a specific topic and raises different issues- of Imam Ali (AS) to Muaviyah during his 4-year govern indicates the fact that these letters were written based on a specific order and pursued a main goal, the diagram of which is as follows.

As can be seen, this structure represents a series of arguments that Imam Ali (AS) presented in response to Muaviyah's accusations and criticisms. He initially tried to present his acceptance as the leader and ruler of the Islamic community by presenting arguments about the generality of people's allegiance to him, and then he tried to present his legitimacy for this responsibility by presenting evidence and documents from the Quran and Sunnah. In the third stage, he explained the issue of killing Uthman by presenting various arguments and argued that he was innocent in this incident and that Muaviyah was guilty. Finally, by presenting other arguments, he denied the rule of an individual like Muaviyah over the Islamic community and considered the true nature of his war with Muaviyah to be a war of truth and falsehood, and thus explained the truth of the Battle of Siffin (See: Janipour, 1390, pp. 113-120).

3. Introducing the "discourse analysis" method

One of the most important methods of metatextual criticism, which begins its journey from the text and then, by utilizing numerous social-environmental propositions, attempts to provide a deep understanding of the text, is the "Discourse Analysis" method, which seems to be an appropriate and usable method for understanding and criticizing religious texts, as texts recorded in the context of specific historical-social conditions. Since discourse is formed in the process of social flows and by utilizing various linguistic and meta-linguistic methods, and in a specific temporal and spatial context, therefore, in every period, era, society and for every social and political stage, there is a specific discourse that reflects the structural and ideological characteristics that govern the individual and society (See: Fairclough, 1379, p. 8; Van Dijke, 1382, p. 27).

Although the discourse analysis covers numerous and different scientific fields and branches, since one of the most important issues related to these disciplines is spoken language and systematic studies of the structure, function and process of producing speech and writing and the meanings of words, therefore, "text", as the most external and tangible manifestation of discourse systems, is of great importance (Sojudi, 2008, p. 177).

Among the methods of text analysis, the discourse analysis method attempts to address the issue of "texture" and the temporal and spatial contexts of text production, and by recognizing and applying extralinguistic implications such as familiarity with the personality of the speaker and his thoughts, the historical, social, cultural and geographical situation of the author, as well as interlinguistic implications such as superficial and underlying meanings of the text, ultimately discover the relationship between the text, the context and the author (Bullock & Stallybrass, 1981, p. 175).

Since in this paper we are only looking to introduce the application of these methods in text criticism and understanding, we will skip the definitions and directly explain the operation of implementing this method (Macmillan, 2006, p 72).

3.1 Application of the "Discourse Analysis" method in understanding religious texts

Various methods have been proposed for discourse analysis of a text. The "Fairclough" method (1995), the "Van Dijke" method (1997), and the "Ernesto Laclau and Chantal Mouffe" method (1985) are among the most important of these methods, each of which has a specific approach. However, Dr. Hassan Bashir is one of the contemporary scholars who has explained in his works a new method called the "Practicle Discourse Analysis Method " or "PADAM", which is a method of understanding the text, context, and metatext and tries to represent a kind of objectivity in the text, like quantitative analyses, and distance himself from subjective analyses. In the introduction to his book, he writes: “The Padam method, which this author proposes to get out of the forms of subjectivism and to use subjectivity and objectivity in a proportionate manner to understand more meanings and to develop a specific process for carrying out all the stages related to the analysis of media texts, is one of the simplest and most practical methods of discourse analysis” (Bashir, 2013, Vol. 1, p. 10).

He believes: “What has been written so far about the method of discourse analysis has operational ambiguity. The analyses that have been published more or less so far indicate a great deal of generalization and personal perceptions, one of the reasons for which is the possibility of completely different analyses of a text by different people using the same common methods. Of course, it must be accepted that the nature of discourse analysis is fluidity and difference that can exist in the analysis of different people. But a kind of reasonable validity and reliability must also be ensured in this regard. Graduality in thinking, perceptions based on a kind of rational order that is based on the text and metatext during analysis, and ultimately linking the meanings obtained from the text and metatext in an analytical process, is what "Padam" is trying to do (Bashir, 2013, Vol. 3, pp. 11-12).

Since religious texts are mainly presented to determine or explain a religious duty, their meaning is to a large extent explicit and obvious, because otherwise they could not be the source of action despite their ambiguity. Paying attention to this important point indicates that in the analysis of narrative texts, semantic fluidity does not exist to a large extent and there is no possibility of the analyst reading the text independently because the narrative text is produced in the context of legislating specific rulings, on a specific topic, for specific audiences and by a specific Imam, which constitute the contexts and environment for understanding the text and its intertextuality. For this reason, the author believes that the operational method of discourse analysis (PADAM) is more suitable for entering the environment of jurisprudence of the Quran and Hadith. In this method, five levels have been determined for analyzing texts.

3.1.1 Discovering the structural environment

In the first stage of linguistic structures, grammatical relations and effective rhetorical

factors of the text are considered. Therefore, identifying co-occurring and substitute words in the text is initially of particular importance because linguistic structure is strongly influenced by environmental and temporal conditions. Therefore, by identifying common linguistic structures and comparing them with each other, one can find out the identical time or conditions of their issuance. This is the concern that has led some scholars in the field of linguistics to use the discourse analysis method in understanding the text.

3.1.2 Discovery of semantic space

In the second stage, attention is paid to the superficial and underlying meaning. This meaning is not only hidden in the appearance and interior of words and sentences, but also in the components and overall meaning of the text. This space reflects the directions of the text to achieve discursive goals and explains a kind of context that is considered as the "context for creating a narrative". This entry certainly requires religious understanding in addition to having religious knowledge because without having them, one cannot become familiar with the true meaning and concept of the text. In this section, the identity of the text and its semantic layers are analyzed, in such a way that the meanings developed and identified from words and sentences over time and the process of moving from primary to secondary meaning are identified and ultimately the perspective of meanings in the discursive space is drawn. Certainly, understanding this space requires empathy between the current human and the human being in the historical period of the text's issuance.

3.1.3 Discovery of the communicative space

In the third stage, the intertextual relationships between the structure and meaning in the text and external structures and meanings are examined. Discovering these relationships is perhaps the most important stage to consider in the discourse analysis of hadith. Since the intertextualities within and outside the text explain the various contexts of why, how, and what the discourse is created, the “structural space” explains the discourse language, the “semantic space” outlines the discourse direction, and the “communicative space” also determines the spirit of the discourse, which explains the overall situation and the conditions governing the creation of that discourse. This relationship is mainly in three forms: completely related and connected, completely unrelated and disconnected, or relatively related. Through their analysis process, we can learn about the misprinting, inappropriate segmentation of the hadith, the possibility of forging the hadith, or the epenthesis (insertion) of several hadith texts into each other.

3.1.4 Discovery of discourse space

In the fourth stage, the historical conditions and active hegemonies in society, which are the most important effective elements in creating the discourse of hadiths, are studied. These conditions determine the discursive approach of narrative texts. This space, beyond the specific narrative discourse, represents a discourse that is a function of the ruling power in various scientific, intellectual, interactive and conflictual aspects. Therefore, the discursive space represents a context for the necessity of proposing different narratives that can be presented in such a space.

Obviously, discovering the relationships between a narrative and other aligned narratives determined for analysis can be very influential in understanding the discursive space and is of great importance in the final analysis. In fact, the researcher assumes that the narrative text is not an independent text in the sense of having a semantic break with other narratives. Narration, means a part of religious texts that has a “textual scope” or “textual process” which “appears semantically” in different times, places, conditions and situations and is manifested in the form of words with a specific linguistic structure. Obviously, this unified textual identity is rooted in the unified identity of the Islamic religion. Therefore, despite apparent and structural differences between the narrations of the Imams

(a. s.), they have a unified metadiscursive space, as stated in the prayers: “All of you are one light”.

3.1.5 Discovery of the metadiscursive space

In the fifth stage, the relationship between the discursive space and the narrative discourse should be discovered at the synchronous and in time (ad-temporal) levels. This space, rather than paying attention to the synchronous level of discourse, pays attention to the ad-temporal level, in other words, to the process of discourse evolution in different eras. This space outlines the different conditions for the emergence of different narrative discourses in different eras, the discovery of which greatly helps in understanding other narrations of that Imam (a. s.) or other Imams (a.s.). When the discursive relations of a narration are examined with similar discourses of other narrations, and finally the resulting metadiscourse is studied with other metadiscourses of religious texts. With such an approach, in fact, we are faced with a kind of "semantic expansion" of the text and not "different readings of the text".

Since in this study we do not intend to talk only about its method and processes and are more interested in its application in the field of jurisprudence of hadith, we will limit ourselves to this minimum and refer readers to the original references (See: Bashir, 2013, vol. 1, pp. 5-20; Bashir, 2014, pp. 102-150).

Conclusions

In this paper it was tried to firstly explain the necessity of using appropriate interdisciplinary research methods in a combined manner to understand religious texts, and thereby open a new window to this important and valuable source. Secondly, since the methods introduced each have different techniques and approaches, the localization of these methods in the field of understanding religious texts was addressed and their application was outlined using various examples. Thirdly, an attempt was made to explain the model of the three-step process of understanding religious texts in order to develop the groundwork for presenting new theories and hypotheses and moving towards theorizing in the field of various sciences. The research findings indicated that:

1. Using the "text analysis" method, an attempt is made to identify the main elements and components of religious texts and to accurately understand and explain the main terms. Etymology of words and semantics of terms are two important steps of this method.

2. Using the "content analysis" method, an attempt is made to identify the main themes, attention points and directions of the text and to obtain the main categories of the text by their taxonomy so that the structure governing the text can be finally explained. The nine processes of implementing this method in accordance with the understanding of religious texts were explained in the main text of the paper.

3. Using the "discourse analysis" method, an attempt is made to identify the relationship between the text and other similar and coherent texts, as well as other competing and parallel flows and the historical-social conditions of text production were identified so that we can answer the six questions of understanding the text and ultimately achieve a deep understanding of religious texts. Discovering the structural, semantic, communicative, discursive and metadiscursive spaces constitute the most important steps of the method proposed by the author in this paper.

References:

1. The Holy Quran.

2. Ibn Abi al-Hadid, Ezz al-Din Abu Hamed (1375), The Appearance of History in the Explanation of Nahj al-Balagha, translated by Mahmoud Mahdavi Damghany, Tehran: Ney Publications.

3. Ansari, Morteza (1415 AH), The Book of Prayer, researched by the Committee for Researching the Heritage of the Great Sheikh, Qom: Bagheri Publications.

4. Barden, Lawrence (1375); Content Analysis, translated by Malihe Ashtiani and Mohammad Yemeni Dozi, Tehran: Shahid Beheshti University Press.

5. Bashir, Hassan (1392), Foreign Media; A Reading with Discourse Analysis, Tehran: Simay-e Sharq.

6. Bashir, Hassan (2014), "Imam Reza (AS) and the Discourse of Imamate", in the collection of papers of the Imam Reza (AS) Congress, by Dr. Ahmad Pakatchi, Tehran: Imam Sadeq University Press.

7. Pakatchi, Ahmad (2008), "Linguistic Requirements of Interdisciplinary Studies", Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities, Year 1, No. 1.

8. Pakatchi, Ahmad (2013), Text Criticism, Tehran: Imam Sadeq University.

9. Janipour, Mohammad (2011). Ethics in War; Content Analysis of the Correspondence between Iman Ali (AS) and Muaviyah, Tehran: Imam Sadeq University.

10. Janipour, Mohammad (2015), "Analysis of Hadiths of Difference in the Readings of the Sadeghins (AS)", PhD Thesis, Supervisor: Mehdi Izadi, Advisor: Ahmad Pakatchi, Tehran: Imam Sadeq University.

11. Janipour, Mohammad; Izadi, Mehdi (2013), “A Study on the Genealogy of the “Qara’” in the Construction of the Word of the Quran”, Bi-Quarterly Journal of Quranic Linguistic Research, Year 2, No. 2, pp. 21-39.

12. Janipour, Mohammad; Sarvari Majd, Ali (2013), “Explanation of Imam Reza’s (AS) Educational Methods in the Direction of Creating an Islamic Lifestyle Based on Content Analysis of Razavi Hadiths”, Quarterly Journal of Razavi Culture, Year 2, No. 7, pp. 53-79.

13. Janipour, Mohammad; Shokrani, Reza (2013), “Results of Using Content Analysis Method in Understanding Hadiths”, Journal of Quran and Hadith Research, University of Tehran, Year 46, No. 2, pp. 27-57.

14. Hosseinizadeh, Zahra (2016), “Content Analysis of the Ghadir Sermon”, Master’s thesis, Supervisor: Fathhiyeh Fattahizadeh, Advisor: Mohammad Janipour, Tehran: Al-Zahra University (S).

15. Sojoodi, Forouzan (2008), Applied Semiotics, Tehran: Elm Publications.

16. Safavi, Kourosh (2000), Introduction to Semantics, Tehran: Art Field.

17. Etrat Doost, Mohammad (2003), Introduction to the Method of Content Analysis of Religious Texts, Tehran: Shahid Rajaee University.

18. Etrat Doost, Mohammad; Zahed, Roqayeh (2003), “Application of the Content Analysis Method to Understand Quranic Topics in Islamic Culture”, Religion and Communication, Year 20, No. 63.

19. Etrat Doost, Mohammad; Ghahari, Seyyed Mustafa (2022), “Validation of Hadith Sources in the Light of Comprehensive Theme Analysis”, Historical Studies of the Quran and Hadith, Year 28, No. 72.

20. Fairclough, Norman (2000), Critical Analysis of Discourse, Tehran: Media Studies and Research Center.

21. Firouzan, Toufiq (1360), Method of Content Analysis, Tehran: Agah Publication.

22. Krippendorff, Klaus (1378); Fundamentals of Content Analysis Methodology, translated by Houshang Naeini, Ravesh Publications.

23. Kulayni, Muhammad ibn Yaqub (1407 AH), Al-Kafi, researched by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dar al-Kotob Al-Islamiyyah.

24. Masoudi, Abdul Hadi (1384), Method of Understanding Hadith, Tehran: Samt.

25. Masoudi, Abdul Hadi (1388), Status and Criticism of Hadith, Tehran: Samt.

26. Manqari, Nasr ibn Muzahim (1991), The Event of Al-Saffin, translated by Parviz Atabki, Tehran: Enghelab Islamic Press.

27. Holstey, Ol. R. (1994); Content Analysis in the Social and Human Sciences, translated by Nader Salarzadeh Amiri, Tehran: Allameh Tabatabaei University Press.

28. Van Dyke, Theon (1983), Studies in Discourse Analysis: From Text Grammar to Critical Discourse analysis, Translators' Group, Tehran: Media Studies and Research Center.

29. Bullock, A. & Stallybrass (1981). Fontana Dictionary of Modern Thought, London: Fontana / Collins.

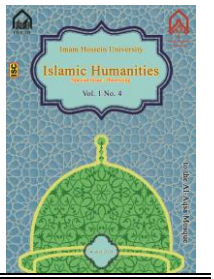
30. Crystal, D. (1996), The Cambridge Encyclopedia of Language, 2nd edition, Cambridge University Press.

31. Macmillan, Katie. (2006). "Discourse Analysis, A Primer", Oxford: Basil Blackwell.

IHUIH

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



Critical Analysis of the Proposed Theories on How the Holy Quran Was Collected

Hosseini [1], Bibi Zeinab

Keywords: historical study, approach, structuralism, deconstructionism, critical.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 15-34

Received nov 11 2024
Accepted des 15 2024
Published Jan 19 2025

References: 149

Correspondence:

z.hosseini@cfu.ac.ir

ABSTRACT

The Holy Quran is the most important religious heritage and the foundation of Islamic civilization. Various works have addressed the subject of the Quran history since the third century AH. Proving the authenticity and accuracy of the text of the Holy Quran, as the most important source of the religion of Islam, is related to the knowledge of the history of the Holy Quran. These works, like all other scientific works, can be criticized in terms of their research approach and method. In many of these works, the nature of the Quran as a historical and social phenomenon has not been taken into account, and this issue has led to the weakness of the method of studying the Quran history. Therefore, rewriting different parts of the Quran history, considering the historical and social nature of the Quran, based on scientific approaches and methods, is a necessity, and by using different approaches of structuralism and critical approach, studies of the Quran history can be written in a manner that is more in line with historical truth.

[1] Associate Professor, Department of Theology, Farhangiyan University, Tehran, Iran. z.hosseini@cfu.ac.ir

Problem Statement

Studies of the Quran history are one of the most important topics in Quranic sciences and one of the most important topics that affect some important interpretive foundations, such as the authenticity of the appearances of the words of the Holy Quran and the validity of the context in interpretation (Mirmohammadi Zarandi, 1420, p. 283). For this reason, most jurists and commentators have dealt with this issue in their works in a brief or expanded manner. Studying the history of this book from the day it was expressed by the Prophet Muhammad (PBUH) as the word of God to the present day, when it is recited from the Musahif in Islamic societies, is the task of the science of "the history of the Holy Quran". Topics such as collection and collection, writing, calligraphy, and readings of the Quran are examined in this science (Mohammadi, 2006, 18; Maarif, 2004, 21). It is clear that the most important challenges in the Quran history are related to the Quran collection in the first and second centuries of the Hijri (AH).

The first book entitled History of the Quran is the work of German scholar Theodor Noldeke. Although some issues had been raised about the Quran history before, in works titled "Al-Musahif", "Jum'ul-Quran" and "Fada'il Al-Quran", the starting point of these studies should be considered after the 18th century (Ma'arif, 2004, 20). The legacy that has been available on the subject of the history of the Quran collection in the last century has suffered from various damages that make it necessary to criticize these texts.

This study identifies necessary and efficient approaches in the studies of the history of the Quran collection and seeks to answer the question: What approaches are efficient in resolving the ambiguities and challenges of the studies of the history of the Quran collection? And what criticisms are there on the methods of the studies of the Quran history?

Regarding the background of the research, it should be said that comprehensive research with this approach has not been organized in the Quran history, but among the works and books with these approaches, some works can be mentioned such as the Streamology of studies on the Quran history in the West by Saeed Shafi'i Khozani, the article entitled The role of Zahari in the narrations of the Quran collection by Muhammad Nasih, Zayd ibn Thabit and his role in the history of the writing of the Quran by Ali Reza Zakizadeh, and the article entitled The Quran collection by Harald Motsky, in the criticism of the chain of narrations of the Quran collection. In these articles, the weakness of Zayd ibn Thabit and the issue of the uniqueness of the chain of narrations of Zahari have been mentioned. in addition, an article by Morteza Karimi Nia, an interview, entitled "Quranic Studies in our Today's Iran" has been published, which has briefly discussed the lack of new approaches and methods in Quranic studies.

However, so far, firstly, no research has been conducted on the validation of the book of "Al-Musahif", "Fada'el Al-Quran" and the weakness of the branch narrations. Secondly, no research has been organized on the results of a critical approach to these sources.

1. Research Method

The method of this study is a library study of historical research approaches and a comparative study of these approaches with the history of the Quran collection as a historical and social event. The approach is a general theory and perspective that is adopted in facing with a specific problem or situation. An approach is the collective view of scholars in a field of knowledge (Parsania, 2009, 118-126). The historical method and approach are two sides of the same coin and complement each other (Mehrabi, 2018, 319). Research method is an idea for the method of understanding and may not be universally accepted (Moftakheri, 2012, 76). Research method deals with the quality of application of data collection tools, description, judgment and understanding of theory and methods of producing science in the field of science and human knowledge (Parsania, 2001,

10). However, approach is a type of research method that is accepted by a large number of scientists due to its basis on correct theoretical foundations and must be considered in any study as a necessity. Therefore, in studying the history of the Quran collection, two structuralism and critical approaches can also be used.

2. Explanation of the structuralism approach in historical studies

Structuralism is an approach that considers phenomena in a field as a coherent whole with mutual influence (Group of Authors, 2014, 353-381). Various elements such as politics, intellectual tendencies, historical actions that play their role in a structure. This theory has transformed many existing theories in the humanities, including historical studies (Kowtharani, 2012, 219). In the past, historians in general, both Muslims and non-Muslims, considered divine will and providence as the main factor in the occurrence of historical events and did not feel the need to state any other cause. This approach was called "Determinism", or the main denial of causality. Early Muslim historians focused on describing biographies, wars, etc., and paid less attention to religious, cultural, and social issues and their impact on historical events, and more attention was paid to the role of individuals in events (Taha, 2004, 97). In these works, historical criticism was limited to criticizing hadith documents at most (Mala'i Tavani, 2007, 152 and 156). However, modern historians examine the causes and motivations of an event. They consider things such as economy, climate, race, historical figures, religion, etc. to be among the factors influencing historical events. Today, in scientific historical study, it is not enough to simply describe the facts; rather, it is also necessary to recognize the contexts and premises of an event, the real causes and roots of social changes (Mala'i Tavani, 2007, 167).

Today, deterministic historical study is an outdated method, and according to contemporary historians, what causes an event is a change in social structures. The way people think and their actions are the most important drivers and factors of historical events, and in the study of history, the relationship of historical events with fundamental infrastructures, especially culture, must be considered. Today, paying attention to this approach in a historical study is essential (Hoffer, 2006, 133; 261; Stanford, 2005, 373; Methodology Group, 2014, 358-359; Piaget, 2005, 14).

In this study, the historical study of the collection of the Holy Quran is done using a structuralism approach.

2.1 Historical study of the Quran collection with a structuralism approach

In the structuralism approach, the infrastructure is the laws and structures on which general affairs, developments, and social and structural order are based, and without paying attention to it, a correct interpretation of the superstructure issues cannot be made (Kowtharani, 2012, 219). Islamic civilization has been established based on two foundations. Because the Quran and the Sunnah are actually the same laws and structures on which general affairs, developments, and social and structural order in the Islamic society were based during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH). The Holy Prophet (PBUH) himself, in an authentic narration, introduces the two infrastructures of Islamic civilization as the Quran and his Sunnah (Saffar, 1404, 412/1).

By careful look at the history of Islamic civilization and the starting point of this civilization and the historical stages of its formation it is indicated that the foundation of religious thought arising from the Quran and the Prophet Sunnah in the formation of the structure of Islamic civilization (Sobhani, 1418, 11/1; Kowtharani, 2012, 219). Although this foundation can be examined as the most important and major fundamental factor in the events of the history of Islamic civilization, this study does not claim the stability and lack of change of the foundation or the exclusivity of the foundation to the Quran and Sunnah; rather, the focus is on the fact that in studying the Quran

history, the relationship of this foundation with the structure of Islamic civilization and the other foundation, namely the Family (Atrat) or the Prophet Sunnah, should be considered. Failure to pay attention to these two foundations leads the researcher and historian to errors and illusions both in understanding the events related to the Quran and the Prophet Sunnah and in understanding the events of the history of Islamic civilization. Most important events of the first century AH in the structure of the history of Islamic civilization are completely related to the foundation of the Quran and the Atrat.

With this explanation, a few examples of the issues of Quranic collection will be presented, which studying with a structuralism approach has an important impact on understanding and resolving its ambiguities.

2.1.1 Example 1: The order to abstract the Quranic Musahif from the Prophet Sunnah

After the death of the Holy Prophet (PBUH), Umar ibn al-Khattab reduced the texts of Sunnah by issuing a government order prohibiting the transmission and writing of hadith and ordering the abstraction of the Musahif from the narrations, and made ijtihad al-ra'i (Judgment of opinion) a new source for government jurisprudence (Ibn Abdul-Barr, 2019, 121/2; Ibn Asakir, 1415, 26/382). His action in this regard stemmed from his view regarding the lack of revelation and authenticity of the Prophet Sunnah (Amil al-Kurani, 2000, 390). The elimination of this important foundation from Islamic civilization led to the substitution of opinion, analogy, and ijtihad of the companions instead of referring to the Prophetic Sunnah (Aameli, 1426, 302/1; Ayyub, 1416, 324). Based on the verses of the Holy Quran, such as "The Prophet does not speak from his own desire. It is only a revelation revealed to him" (Najm:4); "Obey Allah and obey the Messenger" (Nisa:59), etc., the words of the Holy Prophet (PBUH) were, like the Holy Quran, proof and must be followed. The words of the Holy Prophet (PBUH) were often written in Musahif and sometimes in separate pages of hadith (Najjarzadegan, 1424, 453). Most of these narrations were jurisprudential narrations on the subjects of Hajj, Jihad, Marriage, etc. Therefore, it should be noted that the Quran and the Prophet Sunnah were recorded in a single collection (Ahmadi Miyanji, 1998, 481/1).

2.1.2 Example Two: A scientific approach to understanding the narratives of the Quran collection

The lack of effort to discover the common line and path and the connection between the attitudes of the three caliphs and the structuralism approach to the history of Islam and the Quran is the cause of the lack of explanation of the process that took place in connection with the Quran collection during this period. One of the actions of the historian is to discover a generalizable pattern and the connection between historical events (Mehrabi, 2018, 113). When faced with conflicting narrations on the issue of the Quran collection, Quran scholars have presented different opinions; some have believed in a fall, citing the conflict in the narrations. Some have also tried to justify the Quran collection by making it a staged process, considering the rule of "Addition is preferable to subtraction whenever possible". The first stage was memorization in the hearts during the time of the Holy Prophet (PBUH), the second stage was writing on the pages during the time of Abu Bakr, and the third was compiling the official version during the time of Uthman (Research Group, 2014, 28; Authors' Committee, 2001, 54). These justifications are not based on any historical evidence or reason, and the only way to overcome conflicting reports is to collect the Quran. The use of two methods of collecting between reports or omissions in historical study is a methodological flaw. The narrations of collecting the Quran should be studied with a structuralism approach and the method of historical study. If the subject of collecting the Quran is studied with a structuralism approach, it cannot be imagined that these multiple collections are unrelated to each other. While the conditions of Uthman's caliphate mention following the tradition of the

two sheikhs (Malti, n. d., 104; Ameli Kurani, 1426, 144/3; Amadi, 1402, 207/4). This indicates the existence of a generalizable pattern in the religious thought of the three caliphs, which should also be considered in the Quran collection.

2.1.3 Example Three: Studies on the manuscripts of the first century AH Qurans

A structural study of the history of the Hadith and the Quran can also answer the reason for the erasure of the lower layer of the first century AH Musahif, such as the Sana'a Musahif, and the cutting of the margins of these Musahif at the end of the first century AH, i.e. the years of Al-Hajjaj's reign, which is one of the unanswered questions of orientalists in the study of the manuscripts of the first century AH. One of the issues that emerges from the study of the first century manuscripts and the Sana'a Mosque Musahif is that the edges of these Musahif were cut because a sufficient margin was not provided for the Quran. That is, despite sufficient distance between the words and lines, there is not enough margin for the pages of these Qurans, and it cannot be imagined that this happened to save on paper costs, because there is a lot of space between the lines and words. In these Musahif, there is an underlying layer that indicates the existence of synonymous words, explanations, and interpretations in the Quran, which have been erased for unknown reasons [to orientalists] (Daroush, 2015, 124). With a structuralism approach and attention to the approach of the Umayyad government to the Prophet Sunnah, the reason for this deletion from the Musahif of the first century AH is understandable. Hajjaj ibn Yusuf Thaqafi, in a government action during his reign, had ordered the abstraction of the Musahif from the Prophet Sunnah and the necessity of following the Ottoman Musahif, which was a Mushaf free from any interpretative explanation, and had forbidden Muslims from transcribing and writing the Prophet Sunnah. For this reason, he has been called the destroyer of the Prophet Sunnah (Balathari, 1417, 391/13).

Description:

1. The underlying layer that has been removed from the first century Qurans (Musahif).

2. The material around the pages has been cut out so that the Quran has no margins.

3. The Syriac (Nabati) script with which the Quran is written.

The abstraction of the Musahif from the jurisprudential texts of the Prophet Sunnah was initially prohibited by the three caliphs due to its conflict with the method and vision of governance, and was vigorously pursued as a government policy due to its compatibility with the type of governance of the Umayyad caliphs. During the Umayyad rule, the most severe treatment was given to jurisprudence and jurists, and if anyone expressed a word of the Prophet Sunnah alongside the Quran, the punishment was death (Tastari, 1422, 333/1; Nowwi, 13929/50; Aini, n. d., 90/10; Ibn Asakir, 1425, 160/12; Jahiz, n. d., 285).

Pursuing this policy during the time of Hajjaj was essential. In particular, in the method of conquering countries and the rules of war and the division of spoils, which certainly spread and practicing based on the Prophet Sunnah, was an important obstacle to implementing this type of governance. Because the Prophet Sunnah limited religious war, and the Prophetic jurisprudence did

not allow for the conquest of a country under the pretext of jihad and this type of division of the public treasury (Deraz, 2003, 63). Therefore, the policy of formalizing the Ottoman Qurans (Musahif) was pursued with all seriousness.

In the structuralism approach, when the study of historical sources, with a deconstructive and critical approach, shows the possibility of distorting historical truth, it is necessary to reconstruct history based on identifiable documents and structures. Critical study of historical sources themselves provides the historian with a lot of documents and evidence to reconstruct history. In this reconstruction, or construction, the historian must use rational, structuralism thinking, test the results, and use valid and reliable information as support to avoid falling into the trap of bias and assumptions (Mukala, 2016, 67).

Here, one of the results of the structuralism study is presented. If the issue of the Quran collection is viewed with a structuralism approach and attention to the fundamental differences between the thoughts of Imam Ali (AS) and Omar ibn al-Khattab, it becomes clear that the term “collection” should be interpreted in accordance with the attitude of these two people. Because the word "collection" means the joining of similar matters or objects (Hasan Jabal, 2010, 890). When the expression "the Quran collection" was used in the first century AH, considering the conditions of the Quranic manuscripts (Musahif) at that time, three possibilities are at least conceivable: First: the collection of scattered verses of the Quran into a single collection. Second: Collecting and separating the verses of the Quran from other things that were mixed with it and preparing the Quran in an independent collection. Third: Collecting the verses of the Quran with a collection that is consistent with it; that is, the narrations of the Prophet Muhammad (PBUH), which are also of the revelations’ type and have unity with the Quran.

In order to understand the type of collection that has been spoken of in the sources of the Quran history, attention must be paid to fundamental and structural thinking. There are various narrations and documents that indicate that the Holy Quran was collected between the two ends (Ma bey Al-Daftayn) during the lifetime of the Prophet Muhammad (PBUH) and the Quran was not scattered. The only evidence that indicates the scattering of the verses of the Quran is the narrations of Zaid bin Thabit.

In the opinion of Omar bin Al-Khattab, the Prophet Sunnah lacked authority, so his goal in collecting was to separate the verses of the Quran from the collection mixed with the Prophet Sunnah, and this policy continued during the time of Uthman and Al-Hajjaj, when the Musahif free from the Prophet Sunnah became official and mandatory in all Islamic countries. And since, in the view of Imam Ali (AS), the words of the Holy Prophet (PBUH) were revealed and in terms of authenticity, they were no different from the Quran, therefore, Imam Ali (AS) gathered the Quran and the Prophetic Sunnah into a single Thobe (material).

3. Explanation of the critical approach in historical studies

Another necessity of historical studies is the use of a critical approach in the study of the Quran history. The critical study approach is also based on a structuralism approach in historical study, but this time the history narrated by historians is deconstructed according to the structure that the historian has in that field. In critical thinking, the effect of power on the type of historical report must be examined and history must be studied with a critical and deconstructionist approach. Deconstructionism is a type of text reading in which an attempt is made to discover the assumptions within a text. In deconstructionism, the understanding of history is based on the historian's understanding and insight into history, which is derived from his social context, motivation, and assumptions (Mukalla, 2008, 43; Radavi, 1400, 29-53). The term deconstruction was first used by Jacques Derrida, a post-structuralism philosopher who believed that there

is no certainty in language-based texts. According to the deconstructionisms' view, no reality is free from historians' assumptions and interpretations (Manslow, 2015, 72).

Deconstructionist historians, with a critical approach, believe in the influence of the primary historian's motivation and the influence of power and society on historical reporting. According to this approach, historical explanation and meaning are influenced by the motivation based on the historian's assumptions. The historian expresses his interpretation and explanation of historical reality by citing documents that are based on knowledge, insight, and assumptions. Historical reality only comes into play when the historian interprets it, and the historian interprets it based on his own assumptions arising from knowledge, emotions, interests, methods of reasoning, cultural context, etc. It is the historian who decides which documents are presented and in what structure and order (Manzello, 2015, 157; Stanford, 2005, 60). Assumptions cause the historian's motivation to arise, and motivation guides the historian to an effective understanding of the external world. Motivation is found in the questions that historians ask of the documents, and it is not always the case that the historian's motivation is the same as the interests of the ruling class, but often the early Muslim historians wrote history under the influence of the interests of the ruling class. Therefore, in a deconstructionist study, the historian's mental world, that is, those who created the historical sources or the power and culture in which the historical text was formed, must be identified and the historical documents must be evaluated in a new construction, or at least its evaluation must be left to the reader (Maneslow, 2015, 157-164; Makala, 2008, 48).

3.1 Historical study of the Quran collection with a critical approach

The need for a critical approach to the Quran history is important because the first sources of the history of the Holy Quran were written completely under the supervision of the ruling class, and only documents are presented in these books that are in harmony with the interests of the ruling class and political tendencies. Topics such as: the lack of collection of the Quran during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH), the means of writing the Quran, the motivation of the three caliphs for the act of collecting the Quran, the justification of the act of burning the Quran by Uthman ibn Affan and the coordination of the companions with him, etc.

The five main narrators of the narration documents of the Quran collection are all people who were influenced by political and religious motives and, with specific motives, have reflected only those aspects of the truth of the Quran history that are compatible with the interests of the ruling power and the religious foundations of the Sunni sect. These people include; Zaid ibn Thabit, Ibn Shihab Zuhri, Shu'bah ibn Hajjaj, Abu Ubaid Qasim ibn Salam, Ibn Abi Dawood Sijistani.

3.1.1 Critical study of the narrations of Zayd ibn Thabit

The only reporter of the decision-making sessions for the Quran collection by Abu Bakr and Uthman is "Zayd ibn Thabit" (Sajistani, 2007, 40). "Zaid bin Thabit narrated to him: Abu Bakr sent to me the news of the killing of the people of Yamamah", that is Zayd ibn Thabit is the only witness and present in many narrations of the collection of Abu Bakr and Uthman". It is essential to deconstruct the premise and motivation of Zayd ibn Thabit in describing the historical event of the Quran collection. Due to his coexistence with the Jews (Sajistani, 2007, 57), Zayd ibn Thabit was influenced by the jurisprudential and religious thinking of the Jews and Pharisees, such as Ka'b al-Ahbar, and was a believer in opinion. According to recent research, some have even suggested that he was a Jew (Najjar, 2013, 121). He was a Nasibi, therefore, there is a possibility that he distorted historical statements in a way that would question the authenticity of the Quran or protect the interests of the ruling class (Zakizadeh, 2019, 31). Zayd

ibn Thabit is famous for his enmity with Imam Ali (AS) (Mamqani, 1431, 29/131). It is clear that, considering the Sirah of Imam Ali (AS), this enmity is not a personal enmity arising from jealousy or anything else, but rather this confrontation is related to a clear difference regarding fundamental issues such as the authenticity or lack of authenticity of the Prophet Sunnah and the issue of the sufficiency of the Quran. In a narration from Imam Baqir (a.s.), it is stated: “The ruling is of two type: the ruling of God and the ruling of the pre-Islamic period. And God has said: What ruling is better for the believers than the ruling of God?” Imam Baqir (a.s.) testified that Zaid ibn Thabit was the one who ruled based on the ruling of the pre-Islamic period” (Astarabadi, 1422, 5/290; Ameli, 1415, 231/1).

Therefore, the narrations of Zaid ibn Thabit, who is the only narrator present in the Quranic narrations, can be criticized from various aspects.

First: The use of the term collection for an act that was actually the abstraction of the Qurans (Musahif), because according to the texts of the Ahl al-Bayt (a.s.), the real collection was carried out only by Imam Ali (a.s.). As Imam Baqir (a.s.) said: “Except for the successor of the Holy Prophet (PBUH), no one collected the Quran, and whoever claims to have collected the Quran has lied” (Ibn Shahr-Ashhub, 1956, 41/2; Qomi, 1404, 451/2; Saffar, 1404, 1/194; Kulayni, 1407, 1/228). And the first person who used the term collection for the act of abstraction was Zaid ibn Thabit.

Second: The lack of explanation of the real reasons and motivations for his act of abstracting the Quran (Musahif). Because these narrations indicate the aversion and turning away of Abu Bakr and Zayd and their lack of courage at the beginning of the matter.

Third: The narrations do not mention the political aspects and the three-person agreement that was made between them about the quality and how to implement this plan. While certainly, in order to eliminate the Prophet Sunnah, a plan had to be made, and this work had opponents among the companions, and the implementation of such a process was not easily possible. On the other hand, making a decision about such an important matter was not within the competence of these three people, and it was necessary to use other great companions to implement it. And other texts also indicate the objection of some great companions to this arbitrary action (Ibn Asakir, 1415, 33/138).

Fourth: In Zayd's report, it is stated that; two witnesses had to testify in order to record verses in the Mushaf (Sajistani, 2007, 52). Knowing Zayd's personality and his political orientation, one cannot trust the existence of such a condition for recording verses of the Quran, because there is no other document of the testimony of the companions for recording verses in the Musahif, while it is impossible that there is no report of such a great and important process.

Assuming the existence of such a condition, it should be considered a strategy to collect the Musahif from the companions and gain their trust. Because in another place, a similar issue is raised, namely that Umar ibn al-Khattab ordered the collection of the Musahif under the pretext of compiling a single Prophet Sunnah and then said; I feared that a book like the books of the Jews would appear and burn all the Musahif (Ibn Sa'd, 1415, 5/188). Changing to such a contradictory view in a short period of one month is unacceptable. Perhaps such a justification would be acceptable to early historians who had a deterministic approach to history, but for a historian with a structuralism and critical approach, it is a matter of reflection. In the view of a critical historian, his statement was either made to create the illusion of distortion in the Quran, as some have interpreted this narration in this way, or it should be considered a strategy for collecting the Qurans (Musahif).

3.1.2 Critical Study of the Narrations of ibn Shihab Zuhri

The common thread in the narrations of the Quran collection by Abu Bakr and Uthman is

Muhammad ibn Shihab Zuhri. He served the Umayyads, especially Omar ibn Abdul Aziz, and his policy of convergence (Jassoos, 1416, 15-50; Sharbasi, 1374, 669-675). He had close ties to the court during the reign of Abdul Malik ibn Marwan to Hisham ibn Abdul Malik, during which he held important positions such as judge, tax collector, and head of the police (Dhahabi, 1413, 5/341). It should be noted that in a structuralism study, a ruler, or an individual in the government, cannot act outside his cultural framework. Every individual is forced to act within the cultural framework of his society (Islamic History Research Institute, 2014, 320). In the ideological system of the Umayyad government, the three caliphs were just and the door to any objection to them, especially Uthman ibn Affan, was closed. The political orientation of the Umayyad government was the Ottoman orientation, and the indicator of the Ottoman orientation was the love of the three caliphs and the hatred of Imam Ali (AS) (Hedayat Panah, 2009, 30). Therefore, Zuhri also had sufficient motivation to distort historical facts, especially the motivations of Quran collection and justifying the actions of Uthman ibn Affan (Ghayb Harsawi, 2014, 179-230; Nasih, 2016, 167-190). He has been weakened in the eyes of most Shiite scholars. Some Shiite scholars who are more familiar with Sunni narrators have called him an enemy, which can perhaps be considered among the most severe words of weakening (Tusi, 1994, 119; Helli, 1402, 250). It should be noted that Muslim historians believe that in the historiography of the Umayyad or Abbasid governments, political awareness did not exceed the interests of the state and public order (Mehrabi, 2018, 98; Zayn al-Abidini, 2009, 149). Therefore, it is clear that Zuhri's report will not be outside this scope.

The study of the narrations of the Quran collection, especially the collection narrations of Uthman, of which Ibn Shihab al-Zuhri is the common link, must be done with a critical approach. In the study of these narrations, it should be noted that what they have stated is not the entire collection of texts, but only a part that was approved by the ruling class. In a critical study, attention should also be paid to texts that are inconsistent with these narrations. For example, texts that indicate the disagreement of the reciters and companions with Uthman's action regarding the Quran. Texts that indicate that Uthman forbade this action by the companions, or texts that explicitly introduce the burning of the Quran by Uthman as the cause of people's anger against him. The critical reader should pay attention to other texts in history that indicate the opposition of the companions to the collection act of Uthman and his burning Qurans. A new reconstruction of the Quran history, consistent with the structuralism approach, must be presented through the method of critical study. A picture in which the result and consequences of the innovation of abandoning the Prophet Sunnah and removing it from the infrastructure of Islamic civilization can be predicted.

Relying only on the Quran and attention to the ijtihad of the companions' opinions, instead of paying attention to the Prophet Sunnah (Munqari, 1404, 490), created an illusion for a group of companions that they could issue a ruling on the Caliph and his action in burning the copies of the Holy Quran (Musahif). They did not refer to Imam Ali (a.s.) as the explainer of the Prophet Sunnah to receive God's ruling, and despite Imam Ali's (a.s.) opposition and relying on their own ijtihad and opinion, they executed him. They left him in the grave and did not pray over his body (Maliki al-Andalusi, 1405: 1/225). Some of them even did not consider it permissible to offer condolences and pray for him. These texts clearly indicate the ruling of Uthman's apostasy and departure from Islam among some companions. Otherwise, no sinful Muslim would be dealt with in this way (Taha Hussein, 140; see: Alawi Ali Abadi, 1401, pp. 148-172). However, Sunni theologians, in the following centuries, used this argument to justify the actions of this group of companions and to resolve the contradiction between the silence of the companions on the murder of Uthman and the justice of all

companions, which was raised by the Shiites (Tabari, 1415, 676; Asqalani, bi-ta, 164; Mufid, 1424, 499). They called the murder of Uthman a sedition that the companions were obliged to remain silent about (Halabi, 1417, 292) and they justified Uthman's action of burning the Quran in order to resolve the differences in readings (Baqalani, 1407, 534; see: Alawi Ali Abadi, 1401, 33-70). The justification of burning the Quran on the pretext of resolving the differences between the copies of the Quran (Musahif) was first put forward by Ibn Shihab Zuhri. He justified many of the other actions of the three caliphs, Aisha, Muawiyah and even Yazid. In all these narrations, the chain of narrations is unique in his name and his narrations often contain conflicting narrations. In this matter, the justification that was presented by him caused the emergence of complex problems in the Quran history.

3.1.3 Critical study of the narrations of Shubah ibn Hajjaj (160 AD)

The common thread of narrations that introduce the collection of Uthman and his burning of the Quran as approved by all the companions, especially Imam Ali (AS), has a unique chain of narration in Shubah ibn Hajjaj (Sajistani, 2007, 51). Shubah ibn Hajjaj is one of the hadith scholars and a companion of Imam Sadiq (AS). Some have considered him a Batri and a Zaidi; however, Shiite jurists consider him weak (Mamqani, n. d., 2/85). During the time of Shubah, Aban ibn Abi Ayyash, the narrator of the book Asrar Muhammad's family (PBUH), objected to the general recitation of the Quran by Muslims and the neglect of the Quran of Ali (AS) and claimed that the Quran collected by Uthman was a distorted and incomplete Quran (Hilali, 1405, 2/659). In order to end the old dispute between Shiites and Sunnis over the book of Ali (AS), instead of understanding the exact origin of the disagreement, Shubah made two claims, which were claimed only by him in history and no one else made such a claim, and were considered as the definitive, certain and unquestionable principle after him.

First: The recitation of Abu Abd al-Rahman Salmi is only from Imam Ali (AS) and he did not take his recitation from anyone else. While the narrations before him do not show such a limitation. It is stated in Tabaqat as follows; " Abu Abd al-Rahman Al-Salami, whose name is Abdullah bin Habib, narrated on the authority of Ali, Abdullah, and Othman. Shubah said that Abu Abdul Rahman Al-Salami did not hear from Othman, but he heard from Ali" (Ibn Sa'd, 1410, 6/171). Shubah's claim that Salami's recitation was limited to Imam Ali (a.s.), although there is no historical evidence for this, according to a contemporary scholar, was intended to silence the contemporary Shiites who objected (Madrasi Tabataba'i, 2001, 41-78).

Second, he claimed for the first time that Imam Ali (a.s.) had said that if he had been in Uthman's place, he would have done the same thing as Uthman, and that none of the companions opposed Uthman's burning of the Quran, and that Uthman's burning of the Quran was approved by the elders of the companions. " Shu'bah told us... Ali said in the Masahif: If Uthman had not made it, I would have made it" (Sajistani, 2007, 51). While this narration does not appear in any other hadith source from the Shiite or Sunni hadith collections. In addition to the fact that his narrations contradict numerous authentic narrations and historical evidence, the chain of these narrations is unique in the name of Shubah. The Shubah's statement is related to a religious dispute in the second century AH with Aban ibn Abi Ayyash. Shubah believed that if he drank animal urine or committed adultery, it would be better than narrating the narrations of Aban Ibn Abi Ayyash (Jurjani, 1409, 1/381). Although Shubah is a well-known and trustworthy narrator among the Sunnis, there are sufficient reasons to distrust his report for three reasons. First: the uniqueness of the chain of transmission of these narrations in him, second: the existence of many conflicting narrations, and third: his reputation as a popular and fanatic narrator among the Sunnis. Fourth: the permissibility of expedient lies among them.

If the issue of the Quran collection by Uthman ibn Affan is studied with a structuralism and critical approach, it becomes clear that this action had nothing to do with the issue of differences in readings in the sense that Ibn Abi Dawud and Qasim ibn Salam later claimed, but was a government policy with a history. This government action was accompanied by a strong reaction from a group of Muslims. In this case, new studies should be conducted on the Quran of Ali (a.s.) and its contrast with the Ottoman Musahif. This contrast was not related to interpretative additions or the quality of words, but to the legal and jurisprudential charter, which, according to the Ahl al-Bayt (a.s.), was the only authority with the authority to govern and prevented the conflict in the Islamic nation.

The result of a critical historical study is the rejection of the idea that Shubah was in a position to establish. This idea is that Imam Ali (AS) agreed with Uthman's action and that Hafs' narration from Asim agrees with Imam Ali's (AS) reading. While both ideas are open to criticism. These two ideas, which have been considered as certain matters by most Muslims, have led to the emergence of a complex historical deconstruct that has placed the truth of what happened with the Quran in a halo of ambiguity in the following centuries. The era of Shubah ibn Hajjaj is a period when only one official reading of the Quran is known, and that is the reading of the Uthman Mushaf, but there was still an objection among the Shiites to the abandonment of Ali's (AS) Quran (Salim ibn Qays, 247; Mufid, 1424, 499). Shubah ibn Hajjaj, regardless of the beginning of the semantic change of the term "recitation", during the period of Hajjaj's Emirate, considered the recitation of Muslims to be consistent with the recitation of Imam Ali (AS). However, the point of dispute was not the recitation of the verses of the Quran, but rather the abstraction of the Quran from the Prophetic Sunnah.

3.1.4 Critical Study of the Book of Al-Musahif by Ibn Abi Dawud Sijistani (336 AD)

Abdullah ibn Sulayman ibn al-Ash'ath, or Ibn Abi Dawud Sijistani, is the author of the Book of Al-Musahif, in which most of the narrations of the Quran collection were first mentioned. He was known in Isfahan as a Nasibi. His father (the author of the Book of Sunan) said: "This son of mine is a liar. The hadith scholars have considered him to be full of mistakes and unreliable and have said about him "His narrations should be viewed with suspicion" (Ibn Asakir, 1415, 29/85). The Alawis were enemies of him (ibid.). In such circumstances, one cannot rely on the narrations of an individual Uthmani and Nasibi, because in accepting a historical narration, one must pay attention to the reliability and trustworthiness of the historian (Mehrabi, 2018, 52). The book of al-Musahif was written with a clear orientation, not to express the phenomenological history of the Quran, but to justify the burning of the Quran by Uthman and in response to the protesting Shiites.

3.1.5 Critical study of the book of Fada'il al-Quran by Abu Ubaid Qasim ibn Salam (224 AD)

The book of Fada'il al-Quran, written by Qasim ibn Salam Harwi Azdi al-Khuza'i, includes another part of the narrations of the Quran collection. The author was also a Sunni narrator and a Nasibi (Shushtari, 1410, 8/471-472). His father was a Roman slave from Herat (Qifti, 1406, 3/12), his kunya is Abu Ubaid (Ibn Sa'd, 1410, 7/355), his tribe had a treaty of allegiance with the Umayyads or the Azdi tribe (Ibn Hibban, 1975, 9/17). He was in charge of the judiciary in Tartous for eighteen years and served in the Abbasid government (Namazi Shahroudi, 1419, 5/225). He would give every book he wrote as a gift to Abdullah ibn Tahir, who would pay him ten thousand dirhams monthly (Safadi, 1420, 24/93). Abdullah ibn Tahir (d. 230 AH) was the son of Tahir ibn Hussein, the third Amir of Tahir, and one of the Iranian generals of Ma'mun Abbasid. He first consolidated Ma'mun's power in those regions by suppressing the rebels in Syria and Egypt, and during the reign of Ma'mun and even Mu'tasim, he was one of the most powerful

political and military characters after the Caliph (Sam'ani, 1408, 4/33). It is clear that this book was written to serve the goals and policies of the Abbasid rulers, and the policy of the Abbasid government, in terms of religion, continued the policy and religious attitude of the Umayyads. Undoubtedly, when Qasim ibn Salam received a salary for his works from the Tahiri rulers who were servants of the Abbasids, he cannot be considered an influential historian without any presuppositions or motivations. With these premises, his history can be considered a kind of court writing and he narrated history in the way the Abbasid rulers allowed. He has also been counted among those who, after the Messenger of God (PBUH), believed in the superiority of Uthman over Ali (PBUH) (Ahmad ibn Faris, 2006, 41).

Critical study should make us doubt the correctness of Ibn Abi Dawud and Qasim ibn Salam's interpretation of the terms "recitation" and "reciter". This incorrect interpretation of the terms "recitation" and "reciter" had already begun in the late first century AH, and this semantic evolution was completed in the third and fourth centuries AH. A study of the Quran history shows the change and semantic evolution of the terms "recitation" and "reciter" in the first centuries AH. The actions of Hajjaj ibn Yusuf Thaqafi in insisting on the abstraction of the Quranic texts from the Prophet Sunnah, formalizing the Uthman Mushaf, paying attention to the recitation of the words and letters of the Quran, and abstracting the Quran from jurisprudential texts, as well as the special attention of Ma'mun al-Abbasid to literature and music in the third century AH, especially in the recitation of the Quran (Ibn Khaldun, 1408, 1/764) caused the change in the semantic term of recitation and reciter and its emptying of its implicit and associated meaning, namely the concept of jurisprudence and jurist, Bahuti says: "The reason that jurists were called reciters was because the reciters of the Quran read and understood its meanings and for this reason they were distinguished from other people" (Bahuti, 1418, 4/249). It is clear that one cannot ignore this semantic evolution in understanding the book of Al-Musahif and Fadael Al-Quran. Ibn Abi Dawud and Abu Ubaid Qasim ibn Salam, both were scholars of the science of recitation in the third and fourth centuries AH, and did not pay attention to semantic evolution in their works and imagined that the difference in recitation, meaning the difference in the quality of the pronunciation of words and letters, had existed since the first century AH, while there is no reliable document on the existence of this difference in the first century.

If the narrations of the Quran collection are studied with the critical study method and with regard to the assumptions and motivations of historians, it becomes clear that many of the perceptions and deconstructions can be criticized and reconstructed based on new documents and approaches. In this section, only a part of these reconstructions has been briefly discussed, and it is clear that these reconstructions can also be criticized. However, the start of such movement presents a picture of the history of the Holy Quran that is less influenced by the assumptions and motivations and also benefits from other historical documents and insights.

3.1.6 Critical study of the documents of the lack of Quran collection during the time of the Holy Prophet (PBUH)

In the critical approach, many propositions must also be re-read. The historian must pay attention to the many motives that have existed to distort the facts of Islamic history, especially the damage to the credibility and authenticity of the Quran and the Prophet Sunnah, and set aside the deterministic attitude. The issue of the Quran collection during the time of the Prophet Muhammad (PBUH), considering the historical facts of the Hijaz in the sixth century AD, is not far-fetched (Rajabi Qudsi, 2019, 38; Zaino Saegh, 2011, 31; Saleh Atiyeh, 2001, 29; Asgharpour, 1399, 114; Ameli Kurani, 2020, 126; Qadravi, 2003, 18). Especially since the transmission and preservation of the Quran, based on the text of the

Holy Quran, was one of the concerns of the Prophet Muhammad (PBUH) and Muslims, and Ibn Saad has emphasized in the oldest narration the Quran collection during the time of the Messenger of God (PBUH) (Ibn Saad, 1410, 2/271).

What causes doubt about the Quran collection during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH) are the documents and evidence that indicate the collection of the Holy Quran by the four caliphs. Therefore, the appropriate way to understand the truth of the Quran collection during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH) is to critically study the statements that prove the idea that the Quran was not collected during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH).

Some have tried to prove, by studying documents and evidence such as Arab memory, the efforts of the Companions and the Holy Prophet (PBUH) to learn and recite the Quran, the number of memorizers, the Musahif of the Companions, etc. (Ali Sagheer, 1420, 86; Hussaini Zadeh, 2013, 45) that it is impossible that the memorization, recording, and collection of the Holy Quran, as the most important concern and mission of the Holy Prophet (PBUH), was not carried out during his lifetime and was left to later periods. This important task was certainly carried out during his lifetime and the Quran was collected then. Many of the early scholars also believed in the Quran collection during the time of the Prophet Muhammad (PBUH), including Ibn Qutaybah-Dinuri (276 AD), Abu Jafar Nahas (338 AD), Baghalani (403 AD), Seyyed Morteza (436 AD), (Tabatabai, 1982, 19; Ayazi, 1999, 22-35; Asgharpour, 2020, 134).

This approach is appropriate in studying the Quran history in this section, but it cannot be considered complete, because the statements that prove the opposite of this issue should be evaluated with a critical study approach. Among these cases is the issue of the instrument used to write the Quran and the number of scribes of the Quran.

An issue that should be paid close attention to in the history of the Quran collection is that;

First: Was the collection of the Holy Quran in the first century AH based on a written method or was the written method one of the methods of memorizing/preserving the Holy Quran? What was the motivation for the monopoly of the method of memorizing and collecting the Quran in a written method that was first proposed by Noldeke, and have historians of the Quran history paid attention to this issue or not?

Second: Why is there an obvious attempt in the narrations of the Quranic collection to portray the instrument of writing the Quran as a primitive instrument (Muhaisin, 1400, 136; Ali-Sagheer, 1420, 74; Mohammadi, 2006, 156; Khalili, 2013, 64; Mahdavi, n. d., 82; Ershad, 1989, 23; Ashiqar, n. d., 63) and to portray the scribes as few people and incapable of writing the Quran, and also an attempt has been made to say that many scribes and memorizers of the Quran were martyred and there was a fear of the destruction of the Quran? And because the instrument of writing was primitive, the Quran was recorded only in memories (Attar, 1996, 169).

All the points mentioned can be criticized and re-read with the approach of historical study. For example, in the study of Arab history before Islam, the issue of illiteracy and the lack of writing tools is completely criticizable. Mecca and Medina are on the trade routes from southern Yemen to the Mediterranean countries, through which perfumes, spices and Indian fabrics were transported to Egypt, Syria and Europe, and papyrus paper and etc. were traded to Yemen and India on the other side (Rajabi Qudsi, 2019, 31). Mecca and Medina have always had the best markets in the world throughout history, the most diverse, highest quality and cheapest goods have always been traded in the markets of Mecca and Medina (Saleh Atiyah, 2001, 13) to the extent that the Holy Quran itself refers to the issue of the movement of trade caravans as the most reliable historical document and witness: "The familiarity of the Quraysh is the journey of winter and

summer" (Quraysh: 1). How is it that the scribes of the Holy Quran, who always expected the revelation to come, could not have a notebook ready for this purpose in their four-legged bags? In the sixth century AD, in the Hijaz region, there were various types of paper suitable for writing the Quran, including parchment, scroll, paper, green leaf, leather, silk, cloth, cotton, etc. (Rajabi Qudsi, 2019, 38; Zaino al-Saegh, 2011, 31; Saleh Atiyeh, 2001, 29; Asgharpour, 2020, 114; Ameli Kurani, 2000, 126; Hamad, 2003, 18).

What does it prove to hear that the Quran was written on a camel's shoulder bone, a stone, or a date leaf? Why did these undocumented and unreliable narrations attract Noldeke's attention? Were those who, in order to question the authenticity of the Quran's revelation, created the legend of Gharaniq and Waraqah ibn Nawfal in order to deny the authenticity and divinity of revelation (Allaf, 2001, 1/228) incapable of creating such statements that are the illusion of the destruction of the Quran? Why have these false statements been presented as a means of writing the Quran in books on the Quran history without any criticism?!! Some orientalists have concluded from this information that although the Quran was collected during the time of the Prophet Muhammad (PBUH), due to the primitiveness of the script and writing tools, part of the Quran has undoubtedly been lost (Berton, 1400, 152) and although this Quran was the legal Quran of Muslims, it was not the original Quran (Reynolds, 2012, 82).

It should be noted that the narrator of the narrations that say that the Quran was not collected during the lifetime of the Prophet Muhammad (PBUH) and was scattered on stones and bones, etc. is Zaid bin Thabit, who has sufficient motivation to distort the historical event of the Quran collection and doubt the quality of the reliable and complete transmission of the Quran (Ameeli, 1998, 70). On the contrary, many statements can indicate the existence of literacy among the Arabs (Ahmad ibn Hanbal; 6/225; Waqidi, 2/868; Rajabi Qudsi, 2019, 35).

Moreover, the memorization and recording of the Quran among the Arabs was not only dependent on writing, rather, the oral transmission of the Quran was more important than the writing of the Quran, and the exaggeration of the issue of writing the Quran in the Quran history by Noldeke was not without reason (Daruzah, 2004, p. 36). According to some researchers, the exclusiveness of the Quran history to the history of the written Quran is a methodological error in studying the Quran history (Badr al-Din, 2018, 32; Kurdi, 1953, 39; Abdul Saboor Shahin, 2003, 38). Noldeke considers the verb "qara" to mean reading from the written text. Therefore, he limits the Quran history to the written transmission of the Holy Quran and does not pay attention to the oral transmission method in the first century AH (Noldeke, 2004, 13).

Another important point in this regard is that despite the existence of Arabic script, Zayd ibn Thabit used the Nabataean or Syriac script without any correction in writing the Quran. Some orientalists have considered the Quran to be non-Arabic and adapted due to this type of adapted writing (Bertan, 1400, 152; Reynolds, 2012, 150; Group of Writers, 2008, 14). While Imam Ali (AS), at the same time, took steps to correct the Nabataean script in a way that would remove this doubt and used the Kufic script, which was a script with higher accuracy and clarity, in writing the Quran (Rafi'i, 2015, pp. 14-37).

This important step in writing the Quran, which proves the surviving manuscripts of the Quran from the first century AH, is the most important evidence of the motivation of people like Zayd ibn Thabit to raise doubts about the Quran being adapted and not being authentic. How could a new Muslim with a Jewish background, such as Zayd ibn Thabit, Ka'b al-Ahbar, Abu Hurairah, etc., be trusted to such an extent? In other words, it should be said that proving the authenticity and legitimacy of the text of the Holy Quran and the Prophet Sunnah, as a source that proves the illegitimacy of many of their actions, could not have been a proper concern. It is natural that some

steps have been taken by the ruling class to doubt this authenticity and legitimacy. Therefore, it is necessary to restudy many of the Muslim narrations and statements in the history of Quran with a critical and structuralism approach.

Results

The Holy Quran is a spiritual phenomenon with social dimensions. Islamic civilization has been created around the Quran and the Prophet Sunnah, and the Quran is one of the two important foundations of Islamic civilization. Despite the time gap and lack of information, at the same time, due to the extent of the impact of this text on Islamic civilization, it has the ability to be known historically. However, in order to correctly understand the history of this phenomenon, scientific study methods must be used.

It should be noted that what is available as narrative and material sources of the Quran history can lead to a phenomenological and systematic study. To achieve such an important achievement, it is necessary; in the first stage that the Quran history be studied with a structuralism approach, meaning that the Quran should be considered as a social phenomenon and the foundation of the structure of Islamic civilization. In the second stage, in the study of the Quran history, considering the two important trends of the entry of Israelite and the exaggeration and motivation of historians, the documentation of the sources of the Quran history should be studied with a critical and structuralism approach.

Criticism of Quranic history studies is a necessity to improve the accuracy of information, due to the importance of the Quran in Islamic civilization, which has not been given due attention. Different types of Quranic history studies can be criticized, especially in the field of historian's motivation and information collection method. The most important methodological flaw in Quranic history studies is the use of sources quoted by historians who have reported the Quran history under the influence of political-theological motivations.

The most important and oldest sources of Quranic history, namely the two books Al-Musahif and Fada'il Al-Quran, were written by two Sunni Nasibis. In addition, most of the narrations of the Quran collection in their chain of transmission are unique to a common thread named Ibn Shihab Zuhri and Shubah bin Hajjaj, who is a historian of the Umayyad court and a fanatical narrator of Sunnis. It is clear that their narration of history is influenced by the interests of the ruling class or assumptions such as the justice of the companions. This issue is especially important in the report of Uthman bin Affan's action regarding the Holy Quran. On the other hand, a critical study of the narrations of the first source reporting the issue of collection, Zayd ibn Thabit, is essential.

Criticism of approaches to Quranic history studies shows that due to the importance of the subject of Quranic history, it seems necessary to form a committee of historians and Quranic scholars to write Quranic history with a phenomenological and realistic approach, without being influenced by the insights of atheistic or heretical historians, which can lead to the production of knowledge and increase the credibility of knowledge of Quranic history.

The Holy Quran is the infrastructure of Islamic civilization, and an important deviation that occurred in this structure in the first century AH had important consequences for the superstructure and history of Islamic civilization. Lack of attention to this important issue has caused historians to face challenges in analyzing some important historical events of the first century AH, such as the murder of Uthman, the Battle of Siffin, the uprising of Mukhtar, the actions of Hajjaj, etc.

The official narrations of the Quran collection were written under the direct supervision of the rulers and caliphs and only reveal the picture approved by them. This history is full of ambiguity and contradictions, somehow reducing it to an insignificant and unrecognizable knowledge. While the Quran history and Hadith

is an important part of the history of Islamic civilization, and its correct identification has an important impact on understanding the phenomena and social trends of the first centuries.

References:

1. The Holy Quran.
2. Abbasloo, Ehsan (2005). Structuralist Approach, Ketab-e-Mah Publication: Vol. 184, 81-87
3. Abuzeid, Nasrhamed (2014). The Concept of the Text, Beirut: Al-Thaqafi Al-Arabi Center.
4. Adonis, Ali Ahmad Saeed (2009). The Quranic Text and the Horizons of Writing, translated by Habibullah Abbasi, Tehran: Sokhan Publications.
5. Ahmadi Miyanji, Ali (1998). Makateeb Al-Rasul, Qom: Dar Al-Hadith.
6. Alamzadeh, Hadi and Sajjadi, Seyyed Sadeq (2007). Historiography in Islam, Tehran: Samt.
7. Alavi Aliabadi, Fatima et al. (1402). A Structural Study of the Deviant Thought of the Quran's Sufficiency in the Historical Event of the Murder of Uthman ibn Affan, Historical Studies of the Islamic World: Vol. 23, pp. 148-172)
8. Alavi Aliabadi, Fatima et al. (1402). An Analysis of the Effect of the Rijal Rule "Al-Sahabah Kalhum Adoul" on the Sedition of the Murder of Uthman, Islamic Theology Research Institute: Vol. 17, pp. 33-70.
9. Alavipour, Seyyed Mohsen (2016). Discourses on History and Interdisciplinary Cooperation, Tehran: Islamic History Research Institute.
10. Ali Saghir, Muhammad (1420). History of the Quran, Beirut: Institute of Studies.
11. Allaf, Adib (2001). Al-Bayan fi Ulum al-Quran, Damascus: Maktaba al-Farabi.
12. Amdi, Abu al-Hasan (1402). Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam, Riyadh: Al-Muktab al-Islami.
13. Ameli, Jafar Morteza (1990). Important Facts About the Holy Quran, Qom: Islamic Publishing House, Qom, Publishing House.
14. Ameli, Jafar Morteza (1995). The Authentic Biography of the Prophet Muhammad (PBUH), Beirut: Dar Al-Hadi.
15. Ameli, Morteza (1998). Facts About the Holy Quran, Qom: Jamia Madrasain.
16. Ameli-Kourani, Ali (1990). Collection of the Quran (Seyyed Mahmoud Azimi) Tehran: Soroush.
17. Amirkhani, Ali (2010). The History of the Quran collection, Qom: Center for Studies and Responses to Doubts.
18. Asgharpour, Hassan (2010). History of the Writing of the Quran and Recitations, Qom: Dar al-Hadith.
19. Ashiqar, Mohammad Ali (n. d.). Glimpses from the Quran history, Karbala: Dar al-Muhait.
20. Askari, Morteza (1416). The Holy Quran and the Hadiths of the Madrasas, Tehran: Majma' al-Islami.
21. Astarabadi, Muhammad ibn Ali (1989). Manhaj al-Maqal fi Taqqiq ahuwal al-Rijal, Qom: Al-Bayt Institute (AS).
22. Atar, Noureddine (1926). Sciences of the Holy Quran, Damascus: Al-Sabah.
23. Ayazi, Muhammad Ali (1999). An Exploration into the History of the Quran collection, Qom: Kitab Bin.
24. Ayyub, Saeed (1999). The Trials of the Nations, Beirut: Dar al-Hadi.
25. Badr al-Din, Muhammad Hassan (2018). From the Revelation to the Al-Musaf, Beirut: Al-Muktab al-Arabiya.
26. Bahadli, Abdul Reza (2018). Research in the Quran history, Basra: Maktaba al-Imam al-Hadi (AS).
27. Bahuti, Mansur ibn Yunus (1418). Kashf al-Qana', Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
28. Baladhari, Ahmad bin Yahya (1417). Ansab al-Ashraf, Beirut: Dar al-Fikr.
29. Ben Nabi, Malek (1992). Quranic Phenomenon (Ali Hojjati Kermani), Tehran: Mashaar.
30. Black, Jeremy, Ryland, Donald (1390). Study of History (Mohammad Taqi Imanpour), Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Publications.
31. Burton, John (1400). Collecting the Quran, translated by Hassan Rezai Haftadar, Qom: Mufid University.
32. Committee of Authors (2001). A New Perspective on the History and Sciences of the Quran, Tehran: Imam Sadiq University Press.

33. Dahi, Fadel Jaber (2016). Lectures on the Method of Historical Research, Damascus: July.
34. Dani, Abu Amr (2007). Jame' al-Bayan fi al-Qira'at al-Saba', Emirates: Sharjah University.
35. Daqaq, Abdullah Ali Ahmad (2008). The Truth of the Holy Quran of Imam Ali (AS), Qom: Dalil-e ma.
36. Daroush, Francois (2015). Qurans of the Umayyad Era, translated by Karimi-Niya, Tehran: Hermes.
37. Darouze, Muhammad Izza (2004). Collection of the Glorious Quran, Bi-Ja: Dar al-Shuaa.
38. Darraz, Muhammad Abdullah (2003). Introduction to the Holy Quran, Cairo: Dar al-Qalam.
39. Darudi, Fariborz (2014). An Introduction to the Types of Criticism and Its Functions, Naqd Magazine: Vol. 3 and 4, pp. 231-234.
40. Dhahabi, Shams al-Din (1413). The History of the Nobles, Beirut: Al-Risalah Institute.
41. Dori, Abdul Aziz (2005). The Origin of History in the Arab World, Beirut: Arab Unity Center.
42. Ershad, Rashad (1989). History and Sciences of the Quran, Tehran: Nasser Khosrow.
43. Ghayb Harsawi, Hussein (1422). Khadim al-Umayyin, Muhammad ibn Shihab al-Zuhri, Al-Fikr al-Islami: Vol. 27, pp. 179-230.
44. Group of Authors (2008). Comparative Scientific Study of the Drawing of the Quran and the Recording of the Quran, Tehran: Quran Publishing Center.
45. Hakim Nishapuri, Muhammad ibn Abdullah (1411). Al-Mustadrak Ali al-Sahihin, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
46. Hakimi, Muhammad Reza (2015). The Quran: Its Sciences and History, Kuwait: n. d..
47. Halabi, Taqi ibn Najm (1404) The Proximity of Knowledge, Qom: Al-Hadi Publications.
48. Hamad, Ghanem Qadravi (2003). Rasm al-Musaf, Baghdad: Al-Junnah al-Wataniyah.
49. Hamavi, Yaqut (1400). Mu'jam al-Adba', Beirut: Dar al-Fikr.
50. Haykal, Mohammad Hossein (2013). Othman ibn Affan, Cairo: Hindawi Institute.
51. Hazrat, Hassan (2008). The Science of Islamic History and Historiography, Qom: Book Garden.
52. Hedayat Panah, Mohammad Reza (1388). Reflection of Ottoman Thought in the Event of Karbala, Qom: Hawza and University Research Institute.
53. Helli, Hassan ibn Yusuf (1402). Rijal al-'Ulamah al-Hilli, Qom: Sharif Razi.
54. Hilali, Salim bin Qais (1405). The Book of Salim bin Qais, Qom: Al-Hadi.
55. Hofer, Peter Tschar (2006). Contradictions of the Historians, translated by Qasim Abduh Qasim, Cairo: Farq Al-Mashrou Al-Qoumi for Translation.
56. Hosseinizadeh, Sayyid Abdul Rasul (1392) The Quran collection and its Divisions, Qom: Islamic Propaganda Office.
57. Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdallah (2019), Jame al-Bayan and Fazlah, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
58. Ibn Abdul Bar Qurtubi, Yusuf bin Abdullah (1412). Al-Istiyab fi Ma'rafa al-Ashab, Beirut: Dar Al-Jail.
59. Ibn Asaker, Ali Ibn Hasan (1415). History of Madinah, Damascus, Beirut: Dar al-Fikr.
60. Ibn Athir Jazri, Muhammad bin Muhammad (n. d.). Al-Nashar fi Al-Qarayat al-Ashhar, Egypt: Kobari Business School.
61. Ibn Faris, Ahmad (2006). The efforts of Imam Abu Ubaid Qasim bin Salam in the sciences of reading, Beirut: Dar Ibn Hazm.
62. Ibn Hibban Basti, Muhammad Ibn Ahmad (1975). Al-Thaqat, Beirut: Dar al-Fakr.
63. Ibn Saad, Muhammad bin Saad (1410). Tabaqat al-Kubari, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
64. Jabal, Mohammad Hassan (2010). Al-Mu'jam Al-Ishqaqi Al-Mosul Lalfaz Al-Quran Al-Karim, Cairo: Maktaba Al-Adab.
65. Jafarian, Rasool (1392). Sources of Islamic History, Tehran: Elm Publishing.
66. Jalali Na'ini, Seyyed Mohammad Reza (1986). History of the Collection of the Holy Quran, Mashhad: Noghreh Publishing.
67. Jamal, Bassam (2005). The Reasons for the Descent, Beirut: Al-Markaz Al-Thaqaf Al-Arabi.
68. Jasous, Ezzeddine (1416). The Politics of Omar Ibn Al-Aziz, Ijtihad: Vol. 28, pp. 15-50.
69. Jurjani, Abdullah Ibn Adi (1409). Al-Kamil, Beirut: Dar Al-Fikr.

70. Khadr, Abdul-Alim Abdul-Rahman (1389). Muslims and the Writing of History, translated by Ebadi, Tehran: Samt.
71. Khalili, Hassan, (1392). A Study of the History of Writing the Quran, Qom: Dalil-e ma.
72. Khatib Baghdadi, Ahmad bin Ali (1417). History of Baghdad, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
73. Kowtharani, Wajiha (2012). History of History, Beirut: Al-Arabi Center for Research and Political Studies.
74. Kulini, Muhammad ibn Yaqub (1407). Principles of Al-Kafi, Tehran: Dar al-Islamiyya.
75. Kurdi, Muhammad Tahir ibn Abdul Qadir (1953). History of the Quran and the wonders of its design, Egypt: Maktaba al-Halabi.
76. Lawrence, Curtis (2010). On the Construction of the Past: An Introduction to the Theory of History, translated by Maria Nasser, Tehran: Samt.
77. Maarif, Majid (1383). An Introduction to the Quran history, Tehran: Naba' Publishing.
78. Mahdavi, Seyyed Noor al-Din (2016). Authors of the Revelation of the Prophet (PBUH), Qom: Islamic Publications.
79. Majlisi, Muhammad Baqir (1403). Bihar al-Anwar, Beirut: Dar al-Reza.
80. Makala, C. B., Yen (2016). Foundations of the Science of History (Ahmad Golmohammadi), Tehran: Ney Publications.
81. Malaqi Al-Andalusi, Muhammad ibn Yahya (1405). Al-Tamheed and Al-Bayan in the Martyrdom of Martyr Uthman, Qatar: Dar al-Shaqafa.
82. Malati, Gregory (2007). Tarikh al-Mukhtasar al-Dawl, Beirut: Dar al-Masira.
83. Mamaqani, Abdullah (1431). Tanqih al-Maqal, Qom: Al-Ali al-Bayt (AS) Institute.
84. Manqari, Nasr ibn Muzahim (2004). Waqah al-Siffin, Qom: Maktaba Ayatollah Marashi Najafi.
85. Manslow, Alan (2015). The Construction of History, translated by Hamid Moradi Sadeh, Tehran: Islamic History Research Institute.
86. Marefat, Mohammad Hadi (1415). Al-Tamhid fi Ulum al-Quran, Qom: Islamic Publishing Institute.
87. Marefat, Mohammad Hadi (1428). Siyanate al-Quran an al-Tahrif, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.
88. Mazloumi, Rajabali (1401). A Study on the Last Divine Book (The Story of the Quran), Tehran: Afaq Publishing.
89. Mazzi, Jamal al-Din Yusuf (1413). Tahdhib al-Kamal fi Asma al-Rijal, Beirut: Al-Risala Institute.
90. Mehrabi, Mohammad (2018), Reflections on the Study of History, Qom: Publications of Religions.
91. Methodology and Historiography Group (1393). Discourses on Historiography and Historical Methodology, Tehran: Islamic History Research Institute.
92. Milady, Riyadh (2016). The book is basically the principles of legislation, Beirut: Publications of the Believers Without Limits.
93. Mirmohammadi Zarandi, Abul-Fadl (2014). Research in the Quran history and its Sciences, Qom: Islamic Publications Institute.
94. Modarresi Tabatabaei, Mohammad Hossein (1380). Ancient Controversies about the Distortion of the Quran, (Rahmati), Haft Aseman: Vol. 11, pp. 41-78.
95. Moftakheri, Hossein (1391). Fundamentals of the Science of History, Tehran: Samt.
96. Mohammadi, Muhammad Hossein (2006). History of the Quran, Qom: World Center for Islamic Sciences.
97. Mollaei Tavani, Alireza (2007). Introduction to the Method of Research in History, Tehran: Ney Publications.
98. Mufid, Mohammad bin Muhammad (1413). Al-Jamal and Al-Nusra, Qom: Mufid Congress.
99. Muhaisin, Muhammad Salem (1400). In the Rehab of the Holy Quran, Cairo: Maktaba al-Kaliyat al-Azhariyah.
100. Najjar, Abdul Amir (2013). A Brief History of the Quran, Qom: Islamic Publishing House.
101. Namazi Shahroudi, Sheikh Ali (1419). The Ship of the Sea, Qom: Islamic Publishing House.
102. Naseh, Muhammad (2016). The Role of Zuhri in the Narrations of the Quran collection, Hadith Research: Vol. 86, pp. 167-190.

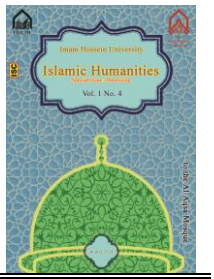
103. Nejazzadegan, Fathullah (1426). The Safety of the Quran from distortion, Tehran: Masha'ar Publications.
104. Nekonam, Ja'far (1378). The Mushaf of Imam Ali (AS) and Three Other Mushafs, Tehran: Mas'ei Publications.
105. Noldeke, Theodor (2004). History of the Quran, Beirut: Conrad Institute.
106. Parsa, Forough (2011). Orientalists and the Collection of the Holy Quran, Tehran: Research Institutes of Humanities and Cultural Studies.
107. Piaget, Jean (2005). Structuralism, (Reza Ali Akbarpour) Tehran: Library of the Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
108. Qafti, Ali ibn Yusuf (1406). Alerting narrators to the grammarians, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
109. Qarqouti, Hanan (1427). About the collection of the Holy Quran and the Holy Sunnah and the system of governance, Beirut: Jamia Institute.
110. Radwan, Omar Ibrahim (1413). Orientalists' Opinions on the Holy Quran, Riyadh: Dar al-Tayyiba.
111. Rafiei, Amir Teymur (2015). Kufic Script in the Transition of Islamic History, Tarikh Quarterly: Vol. 10, pp. 14-37.
112. Rahmati, Mohammad Kazem (1390). Historical Texts and Research, Tehran: Islamic Consultative Assembly Publications.
113. Rajabi Qudsi, Mohsen (1398). History of the Writing of the Quran and Recitations, Tehran: Research Institute of the Seminary and University.
114. Rashid Azdi, Muammar bin Abi Amr (1403). Al-Jami, Pakistan: Majlis al-Ilami.
115. Razavi, Seyyed Abu al-Fadl (1400). Historiography from Reconstruction to Construction, Critical Textual Research Journal: Vol. 95, pp. 29-53.
116. Research Group (1393). In the School of Ahl al-Bayt (AS), Mushaf of Imam Ali (AS), Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt (AS).
117. Reynolds, Gabriel Saeed (2012). The Quran in its Historical Environment, Beirut: Mansurat Al-Jamal.
118. Robinson, F. Chase (2013). Islamic Historiography, translated by Mohsen Al-Wairi, Tehran: Samt.
119. Safadi, Khalil (1420). Al-Wafi Balufiyat, Beirut: Dar Ihya al-Turaht.
120. Saffar, Muhammad bin Hassan Farrukh (1995). Basa'ir al-Darajat, Qom: Maktaba Mar'ashi.
121. Saleh Atiyeh, Muhammad (2001). Drawing the Quran, Tripoli: Jamiat al-Dawat al-Islamiyya.
122. Sami Dahan, Albert Hourani, Richard Fry, Felix Tower, Helmi Ahmad, Abdul Aziz Dury, Hamilton Gibb, Bernard Lewis, Charles Pla, Howar Coleman (1361). Historiography in Islam, translated by Yaqub Ajhand, Shiraz: Gostareh Publishing.
123. Samiani, Abdul Karim ibn Muhammad (1408). Al-Ansab, Beirut: Dar al-Janan.
124. Sanani, Abd al-Razzaq (1392). Al-Musannaf, Beirut: Majlis al-Ilami.
125. Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad (1372). Usul al-Sarahsi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
126. Shahin, Abdul Sabour (1382). History of the Quran, translated by Haidari, Mashhad: Beh-Nashar.
127. Sham-Abadi, Marzieh (1999). Analysis of the Rijalian Viewpoints on Sayyari, Researches in the Quran and Hadith: Year 53, Vol. 2, pp. 353-375.
128. Sharaf al-Din, Abdul Hussein (1990). Abu Hurairah, Qom: Ansarian Institute.
129. Sharbasi, Ahmad (1995). Omar bin Abdul Aziz, Al-Azhar Publication: Vol. 26, pp. 669-675.
130. Shukoori, Abul Fadl (1991). An Introduction to history-reading and Historiography in Muslims, Qom: Islamic Propaganda Office.
131. Shushtari, Muhammad Taqi (1999). Dictionary of Men, Qom: Islamic Publishing Institute.
132. Sijistani, Ibn Abi Dawood (2007). Al-Musafah, Tanta: Dar al-Sahabah.
133. Sobhani, Jafar (1418). Encyclopedia of the Classes of Jurisprudents, Qom: Imam Sadiq (AS) Foundation.
134. Sobhani, Jafar (1419). Tazkirat al-Ayan (Notables' Ticket), Qom: Maktaba al-Tawhid.
135. Stanford, Michael (2005). An Introduction to Historical Studies, translated by Sadeghi, Tehran: Samt Publications.

136. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1361). History of the Quran, translated by Din-Parvor, Tehran: Publishing of the Quran.
137. Taha, Abdul Wahid Zanun (2004). Principles of Historical Research, Beirut: Al-Madar Al-Islami.
138. Taqavi, Seyyed Mohammad (1989). History of the Quran, Tehran: Keyhan Press.
139. Timoumi, Hadi and Mehran Esmaili (2006). Structuralism Historiography, Letter of Historians: Vol. 8, 36-45.
140. Tusi, Mohammad ibn Hassan (1373). Rijal Tusi, Qom: Jamia al-Modaresin.
141. Walad Abdullah, Seyyed Muhammad (1971). Al-San'd Al-Quran, Beirut: Daral Kitab Al-Ilamiyah.
142. Yari, Yasmin (2014). The Impact of Structuralism on the First and Second Generations of Historians of the Annal School: Vol. 36, 117-129
143. Yathribi, Yahya (2004). Critique of Necessity or Value, Naqd Book Publication: Vol. 33, pp. 269-287.
144. Zain al-Abidini, Ramadan (2009). Historians and schools of historiography in Islam, Tehran: Chapakhsh Publications.
145. Zain al-Sa'igh, Muhammad (2011). The letters of the script and their dependencies in the Holy Quran, Beirut: Al-Arabi Publications.
146. Zainab, Abdul-Salam (2015). The Quranic text and the seven letters, a study in the history of the Holy Quran, Tanta: Dar al-Kalma.
147. Zakaria, Fouad (2019). Constructivism and historicism, Hawliat al-Kaliyyah al-Adab: Vol. 1, 15-22.
148. Zakizadeh, Ali-Reza (2019). Zayd ibn Thabit and his role in the history of writing the Holy Quran, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation.
149. Zawi, Ahmad Imran (2009). Tarikh Al-Quran, Tour in Noldeke's Book, Damascus: Dar Al-Tallas.

IHUIH

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



Rereading the verses of challenge with emphasis on the context

Atefeh ZarSazan Khorasani [1]

Keywords: challenge, verses of challenge, context, Holy Quran.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 35-50

Received nov 07 2024
Accepted nov 26 2024
Published Jan 19 2025

References: 46

Correspondence:

zarsazan@gmail.com

ABSTRACT

The Holy Quran, the miracle of the Prophet Mohammad, and the challenge to it are mentioned in numerous verses. However, scholars have disagreed on the qualitative and quantitative aspects of the challenge. In the present study, which was written in response to the question of the wisdom beyond the difference in the content of the verses of challenge, which was written using a descriptive-analytical method, upon quoting and analyzing the existing ideas, by rereading the verses of challenge and emphasizing the context, which is one of the most well-known tools for understanding the meaning in understanding the Quran, it was revealed that there was no challenge in Surah Isra'. The challenge in Surah Yunus is with another Surah in terms of explaining the generalities of other divine books, the challenge in Surah Hud is the repetition of the news of the past in different styles and different Surahs without any difference, the challenge in Surah Tur is the repetition of content whose recitation not only does not cause boredom but also causes trembling of the hearts and peace of the hearts of the believers, and the challenge in Surah Al-Baqarah is with a Surah whose contents, while being gradually revealed, confirm each other without any contradiction from an illiterate person, and finally the challenge in Surah Al-Qasas is a challenge with a book containing beliefs, rules, and morals that will guide mankind in this world and the hereafter. In addition to being consistent with the context of the verses, Mukhtar's view does not have the challenges in descending logic and can be combined with the narrations of the order of revelation.

[1] Associate Professor, University of Islamic Studies. zarsazan@gmail.com

Problem Statement

The issue of challenge is one of the main issues in the field of miracles of the Holy Quran, which plays a fundamental role in the definition of miracles, as some researchers have considered it to be part of the essence of the miracle definition (Helli, 1997, 193; Siyuti, 1421 AH, 238/2). It should be noted that the word challenge is not used in the Holy Quran, but rather it emerged in the third century with the status of theologians and became famous in the fourth century and has remained until now (Shaker, 1423, pp. 23-28).

According to the Quran scholars, the Holy Quran has invited its opponents to challenge in five verses from Surahs Al-Baqarah, Yunus, Hud, Al-Isra' and At-Tur, and there are significant differences in the wisdom of the difference in challenge, how they indicate challenge, and the aspects of challenge. Meanwhile, some have considered the wisdom of the difference between the verses of the challenge from more to less (Fakhr Razi, 1420 AH, Vol. 17, p. 324). The main reason for their tendency is the weakness of the narrations of the order of revelation, the lack of consideration of the evidences present in the verses, and the clarity of the descending logic. Others have not ignored the narrations of the order of revelation and consider the process of challenge from difficult to easy (Misbah, 1385 AH, Vol. 1, p. 122) or based on the difference in the aspects of challenge (Rashid Reza, 1414 AH, Vol. 12, p. 33).

In contrast to this group, some have not considered any order for the verses of challenge and have considered the difference in the challenge logic to be different time conditions according to the demands of the polytheists (Sayyed Qutb, 1412 AH, Vol. 4, p. 1861) or like most of the ancient commentators, without answering the secret of the various challenges in the verses, they have only interpreted them and have typically considered the aspects of challenge in all the verses of challenge to be eloquence and rhetoric. Therefore, the present study aims to answer the question of the wisdom beyond the difference in the content of the verses of challenge, by accepting the difference in the challenge aspects of the verses, to criticize and analyze the existing ideas of the commentators in this field, and, by taking into account the context of the verses, to present Mukhtar's opinion that, in addition to being in harmony with the evidence and context of the verses, does not have the problems of descending logic, and can be combined with the narrations of the order of revelation regardless of their reliance.

In the specific background of the present study, we can refer to papers such as the criterionology of similitude in verses of challenge (Najjarzadegan and Shahmoradi, 2012, Quranic Sciences and Hadith No. 88), the study of the descending process of challenge in verses of the Quran (Qazizadeh, 2015, Quranic Research No. 3), the secret of various challenges of the Quran from the perspective of Misbah (Sultani, 2012, Quran Knowledge No. 2), the study of the descending process of challenge verses (Bahjatpour, 2015, Qabsat No. 77), the secret of various challenges of the Quran based on the perspective of Izutsu (Saneepour, 2015, Research Journal of Quranic Sciences No. 22), and the analysis of the criterion of challenge in the Quran and the criticism of descending logic (Javaheri, 2016, Quranic Research No. 2), but no case was found with the approach of the aforementioned article.

1. The concept of challenge

Challenge comes from the root "Hady" of the infinitive of Tafa'ol which means singing a camel herder when he sings on the back of a camel (Farahidi, 1409 AH, Vol. 3, p. 279; Johari, n. d., Vol. 6, p. 2310); because the one who challenges seems to be pushing and driving the other party to do what he wants; and is a conflict in a matter to overcome others (Ibn Manzoor, 1410 AH, Vol. 14, p. 168). Therefore, challenge occurs when there is conflict and hostility. In the Persian dictionary, challenge means the intention and rhythm of doing something, to equalize in a matter and to call the enemy ahead and overcome

him, to ask someone to compete in a matter until his inability appears, and to equalize in battle (Dehkhoda, 1372 AH, Vol. 4, p. 5660). In expression, it also means calling on the deniers of prophecy to bring a similitude for a miracle (Tusi, n. d., Vol. 5, p. 416).

2. The concept of context

Context, in the practice of commentators, refers to a speech that has a single exit and contains the goal, that is, the main intention of the speaker, and its components are arranged in a single system (Shafe'i, 1414 AH, p. 58). Context is one of the most well-known tools for understanding meaning, which has been discussed a lot in the methodology of understanding the Quran, and is one of the greatest clues indicating the speaker's intention. The principle of context being symmetry and its influence on determining the meaning of words and the content of sentences is one of the rational principles of conversation that is valued in all languages, and commentators and scholars of Quranic sciences, while using it to determine the meaning of words and the purpose of verses, have also emphasized its significant effect on understanding the content of Quranic verses (Zarkeshi, 1410 AH, vol. 2, p. 313).

Context can be divided into the context of words, sentences, and verses. The symmetry of the words' context and its effect on determining and limiting the meaning of words is one of the strongest evidences of context because it is certain that God does not intend incompatible meanings from the words with which He makes sentences under any circumstances, and He intends for each word a meaning that is compatible with the meaning of other words in such a way that a word is formed from their sum that expresses a complete meaning and indicates that meaning to the people of that language (Rajabi, 2008, p. 100). In the Holy Quran, this type of context exists in many cases and has given words a special appearance and as a result has determined their meaning. The purpose of the context of sentences is that one sentence of the Holy Quran is symmetrized to another sentence in the same verse and influences on determining the meaning of the other sentence. In addition, the sequence of verses also causes the emergence of the context of verses. It is worth noting that the context exists in the same surah when it is called a continuous verbal symmetry (Hamo, 2008, pp. 91-101), and to find the meaning of the verse, one must search for the context in another surah when it can be named as a discontinuous verbal symmetry (Hamo, 2008, p. 148).

3. Examining the challenging verses and criticizing views

In this part, upon expressing the opinions of the commentators regarding the verses of challenge, they are criticized and then, Mukhtar's opinion is presented with regard to the context of the verses.

3.1 Surah Isra verse 88

Say, "If mankind and the jinn are gathered together to produce like Qur'an, they could not produce, even if they were to each other assistants".

According to a famous narration, Surah Al-Isra is the fiftieth Meccan Surah (Zarkeshi, 1410 AH, Vol. 1, p. 281) and was revealed during a period when the greatest pressure from the polytheists and opponents was exerted on the Prophet Mohammad (PBUH). Pressures that could not be endured except with the help of trust in God. Therefore, in addition to the four key words of Tasbih, Tahmid, Towheed, and Takbir, the word Quran as the mediator between God and man and the word "man", with all his negative characteristics and weaknesses, are considered key words of the Surah (Bazargan, 1996, vol. 1, p. 312). Each of the verses in which the word "Quran" appears, according to the context of the different parts of the Surah, refers to one of the truths of the Quran, such as its guiding status (9), the characteristics of people in dealing with the Quran (41), the reason why people deny the Quran (46) and commands the Prophet (PBUH) to seek refuge in the Quran and its recitation in order to resist evil (78) because the Quran is remembrance, mercy and healing (82). Therefore,

if the jinn and humans join hands, they cannot bring like Quran (88), but despite all these qualities, most people are ungrateful to it (89).

The vast majority of commentators consider this verse to be the first verse of challenge that challenges the entire Quran. Then, they disagree about the properties of the "parable", as some believe in the miracle of eloquence, rhetoric, and order (Tusi, n. d., 517.6), brevity and lack of contradiction despite the abundance of stories and news, the goodness of the wording, and the combination of many meanings in few words (Tabarani, 2008, Vol. 4, p. 136). Some do not accept the miracle of order because they believe that the audience of the verse are Arabs, non-Arabs, jinn and humans, while non-Arabs are not capable of this order, so it is correct to say that its miracle in terms of meanings and observance of its order is less than the order of words (Jassas, 1985, Vol. 5, p. 34). Allama Tabataba'i considers the challenge in this verse to be certain and considers the gathering of jinn and humans to represent a challenge in all the characteristics and perfect attributes of the Quran (Tabataba'i, 1417 AH, 13 Vol. 13, p. 201). Some other commentators have not explicitly stated that this verse is one of the challenge verses (Ibn Kathir, 1419 AH, Vol. 5, p. 108) and some others believe that these verses are not one of the challenge verses (Rashid Reza, 1414 AH, Vol. 12, p. 44).

In the criticism of those who support the challenge of the aforementioned verse, it should be said: First, in this verse, unlike other challenge verses, the imperative verb of addressee or absent, which indicates the command to challenge, is not included, but rather it is expressed in the form of a condition that the possibility of its implementation is ruled out in the event of punishment. Second, in the verses of this surah, we do not witness words that indicate the falsity of the Quran, such as Taqol (at-Tur: 33), iftira (Yunus: 37; Hud: 13), Rayb (al-Baqarah: 23) and Zan (Yunus: 36), which are seen in other challenge verses. Third, what is the meaning of "this Quran" in this verse? Does it mean the 50 surahs that had been revealed till then? Can this number of surahs be considered equivalent to the entire Quran? Can the addressee have a complete understanding of a collection before it being complete? Although there is no problem in the understanding of those who were present at the time of the revelation of this verse, and if they were able, they would have attempted to bring only the same number of surahs, what about after the end of the revelation of the Quran? On the other hand, the word Quran has gradually become scientific and it is not clear whether it was scientific at the time of the revelation of this verse (Misbah, 2008, Vol. 1, p. 168). As in the verses of the Quran, this word has been used in the infinitive meaning of reading (Al-Isra: 78) and the infinitive noun of reading (Al-Zukhruf: 3). In addition, in some other verses, the word Quran has been used, while the entire Quran is not meant (An-Nahl: 98, Taha: 114). Therefore, it is not possible to refer to a specific volume or quantity, but ultimately it can be said: "Al" in "Al-Quran" refers to a speech of the type of the Quran, not the entire Quran. Fourthly, the presence of the word "say" (qol) in the verse and the narration of the words of the disbelievers in the following verses indicate that the verse was revealed earlier in the disbelievers' claim, showing the prevailing atmosphere against the Prophet (PBUH) as the divine messenger and the Quran, such that the polytheists of Mecca did not consider the Quran to be a divine book and criticized it, saying that developing a book like the Quran is easy for us. This is confirmed by the words of Tabarani, who states: This statement is the denial by Nadr ibn Harith, who said: If we wish, we can bring something like it (Tabarani, 2008, Vol. 4, p. 136), and the Quran says this in an attempt to answer them. Fifthly, in the verses before the other verses of challenge, the denial of the deniers (Al-Qasas:48, Yunus:37, Hud:13, Tur:33, Al-Baqarah:23) and after them the punishment of the disbelievers is clarified (Al-Qasas:50, Yunus:39, Hud:16, Tur:45, Al-Baqarah:24). However, in this Surah, before the mentioned verse, the discussion of the soul (Al-Isra:85) and after that, it deals with the illogical demands of the polytheists (Al-Isra:90-93). Therefore, it can be

said that this verse is not a challenge verse, but rather is a negation of any kind of competition and is only a declaration to the readers of the Quran that this book is from God, because no one is capable of confronting it.

3.2. Surah Yunus Verse 38

Or do they say, “He has slandered it?” Say, “Then develop a surah like it and call upon whomever you can besides Allah, if you should be truthful.”

Surah Yunus, according to famous narrations, is the fifty-first surah in the order of revelation (Zarkeshi, 1410 AH, vol. 1, p. 281). This surah is a threat to judgment and a definitive decision between the Messenger and the nation. The emphasis is on the frequency of the verb "judge" (qada) in this surah compared to other surahs of the Quran and the repetition of the word "mujrim" (guilty) in the plural structure, which refers to the class opposed to the Messengers (see: Abdul Baqi, n. d., Al-Mu'jam Al-Mufahris). Among the characteristics of this Surah is the argument and polemical tone of the verses that are expressed against the deviant beliefs of the polytheists and their imaginary claims. The polytheists had no answer to the strong logic and clear argument of the Messenger except denial and slander. They considered the revelation and the book to be made by the Prophet (PBUH) and magic, so the derivatives of the word "slander" (Iftira) in this Surah have the highest frequency after Surah Hud (see: Abdul Baqi, n. d., Al-Mu'jam Al-Mufahris). Thus, the entire Surah is full of logic, evidence and teachings based on thought and reasoning, and verse 38 of the Surah is included in a section of verses in which the accusations of the disbelievers about God, the Quran and the Messenger are answered.

The verse is started with "um" (do), which indicates a question of denial, surprise and preparation for challenging the polytheists (Rashid Reza, 1414 AH, Vol. 11, p. 369). "Iftra" also means in the literal sense of “slandering a lie” (Ibn Manzur, 1410 AH, Vol. 15, p. 152) and inventing something (Qarashi, Bi Ta, Vol. 5, p. 171), which according to Raqib is used in corruption and righteousness, but its use is more in corruption, as it is used in the Quran regarding lies, polytheism and oppression (Raghib, Bi Ta, p. 634), and the verb "fa’tu" (develop) indicates a threat and challenge (Tusi, n. d., Vol. 5, p. 457). Some grammar scholars have stated: The meaning of the verse is "So develop a surah like its surah" (Tabari, 1412 AH, vol. 11, p. 82) or "a surah like the word of the book" (Ibn Atiyah, 1422 AH, vol. 3, p. 120) or "a surah like the book" (Zamakhshari, 1407 AH, vol. 2, p. 347) or "a surah like him a human being" which refer to the Messenger (Abu Hayyan, 1420 AH, vol. 6, p. 58). However, according to the opinion of most commentators, the pronoun "ah" in the words "iftirah" and "mislah" refers to the Quran, and since the pronoun in "mislah" indicates the meaning of the surah not its appearance, “mislaha” is not mentioned (Zamakhshari, 1407 AH, vol. 2, p. 347).

Commentators have also disagreed on the aspect of the Quran's similitude. Some consider it miraculous in terms of rhetoric (Tusi, n. d., vol. 5, p. 378), order (Zamakhshari, 1407 AH, vol. 2, p. 347), and the brevity of the Quran in defining facts (Beyzavi, 1418 AH, vol. 3, p. 113). The unseen news and rulings are also other miraculous aspects of the Quran that commentators have referred to (Alusi, 1415 AH, vol. 7, p. 30). From the perspective of Allamah Tabataba'i, the use of the challenge and the lack of restriction on eloquence and God's description of the Quran with attributes such as light, mercy, guidance, wisdom, preaching, proof, explanation of everything, detail of the book, and healing of the believers makes the challenge in the mentioned verse a to be challenge to a surah in terms of expressing a comprehensive purpose of divine guidance purposes, a statement that distinguishes truth from falsehood (Tabataba'i, 1417 AH, vol. 10, p. 66).

In the terminology of commentators, a "surah" is a section of the Quran that has a beginning and an end (Tusi, n. d., vol. 5, p. 378). However, this definition does not seem clear because in this case, why would one surah end with 3 verses and

another with 286 verses? Therefore, some commentators have added the clause of purpose to it and said: What is meant by a surah is a collection of verses that have a single aim and purpose (Tabataba'i, 1417 AH, Vol. 15, p. 78), even if they are not separated by the Besm Allah (in the name of God) (Makarim, 1995, Vol. 9, p. 44). Because in some verses where "surah" is mentioned, the meaning is not a complete surah, as in the verse: "The hypocrites are warned that a surah may not be revealed to them, informing them of what is in their hearts..." (At-Tawbah: 64). The hypocrites were not afraid of the revelation of a complete surah, but rather they were afraid that some verses might be revealed and their secrets would be revealed, as in the verse: "And when a surah is revealed, that Believe in Allah and strive with His Messenger... (At-Tawbah: 86) no Surah has been revealed regarding faith in Allah and Jihad, rather verses have been revealed regarding this (Jawahiri, 2016, p. 127). In response, it should be said that the frequency of the word "Surah" in the Quran is 9 times, 4 of which are in Surah At-Tawbah (Abdul-Baqi, n. d., Al-Mu'jam Al-Mufahris) and most commentators have not interpreted "Surah" in these verses as "verses" because if the meaning of "Surah" was a collection of verses, the word "verses" should have been mentioned and not "Surah". Secondly, interpreting the word contrary to its apparent meaning requires evidence (Zarkeshi, 2012, vol. 3, p. 108), while no evidence has been provided. Thirdly, since most of the surahs of the Quran were revealed at the same time, the initial audience of the Quran had a complete understanding of the surah; hence, it can be said that the meaning of "surah" is a collection of verses that, in addition to a beginning and an end, have a single purpose.

The definition of the Surah is also one of the topics that has attracted the attention of commentators. Some have considered the surah being indefinite to be an indication of veneration and the meaning of the surah to be a long surah like Surah Yunus that includes discussions of the principles of religion and promises and warnings, or a type of surah that contains stories of prophets and news of warning, because slander is related to news, not creation (Rashid Reza, 1414 AH, Vol. 11, p. 369). In response, it should be said that first, the polytheists did not mean a specific part of the Quran by "slander", but rather they meant the entire Quran. Second, slander is not specific to news and includes creation as well. Therefore, attributing slander to both categories of verses is a denial of the word of God Almighty (Tabatab'i, 1417 AH, Vol. 10, p. 65). Third, the discussions of the principles of religion and promises and warnings are general characteristics of the Meccan surahs and are not the only advantages of Surah Yunus and since there is no evidence between "mesl" and the pronoun "ha" in the definition of the word "surah", the Quran's challenge to create a surah is a challenge to a surah with the characteristics of the Quran (Javadi Amoli, 2010, Vol. 2, p. 421), not a specific surah.

It is worth considering that, taking into account the previous verse where God says: "This Quran could not have been produced by other than Allah, but it is a confirmation of what was before it and a detailed explanation of the book - about which there is no doubt - from the Lord of the worlds" (Yunus: 37), meaning that the Quran is not a slander, but rather, in accordance with the evidence of "before it", it confirms the heavenly books-the Torah and the Gospel-(Ibn Abi Hatam, 1419 AH, vol. 6, p. 1952) and is a proof of the good news that the People of the Book have given about it (Tabarsi, 1993, vol. 5, p. 168). The meaning of "book" is also, as the context implies, the type of heavenly books revealed by God to the prophets, and the meaning of " detailed explanation" is creating a gap between its parts, which God has separated them from each other by clarifying and explaining (Tabataba'i, 1417 AH, Vol. 10, p. 64). In fact, the Holy Quran explains matters that were briefly mentioned in other heavenly books, which are also referred to in numerous verses (Al-Ma'idah: 15 and 19, Al-Isra': 12, Al-An'am: 114, Al-Naml: 76). God further explains that the reason for the polytheists'

denial and non-belief is their lack of knowledge and ignorance of religious teachings: “Rather, they denied that which they had not been surrounded with in knowledge” (Yunus: 39), because in the Holy Quran there are true teachings and real sciences that their knowledge and understanding do not encompass, and therefore they were unable to confront the Quran. From what mentioned above it can be said that the challenge in this verse is a challenge that respects the complete specifications of a Surah in terms of explaining the generalities of the existing divine books.

3.3 Surah Hud Verse 13

“Or do they say, “He has slandered (made) it?” Say, “Then slander (make) ten surahs like it and call upon whomever you can besides God, if you are truthful.”

Surah Hud, which according to scholars is the fifty-second surah in the order of revelation (Zarkeshi, 1410 AH, vol. 1, p. 281), was revealed in a situation when the Prophet and the Muslims were in their most difficult conditions. The high frequency of the word "slander" and its derivatives (see: Abdul Baqi, n. d., Al-Mu'jam Al-Mufahris) emphasizes the point and expresses the threat and torture of the unbelievers. In this Surah, God pays attention to the illogicality of the disbelievers in their opposition to the contents of the Quran and the mission of the Prophet, and justifies the Prophet (PBUH) for how to confront them. Therefore, in order to teach Muslims and console the Prophet (PBUH), He tells the stories of seven Prophets-Noah, Hood, Salih, Lut, Ibrahim, Shu'aib, and Moses-and indicates the small number, denial, and ridicule of the disbelievers, and explains their general plan on the axis of monotheism (Tawheed). However, in Surah Yunus, instead of mentioning the stories of the seven prophets that are described in detail in Surah Hood, He only mentions briefly the first and last of them - Noah (PBUH) and Moses (PBUH)- and also from their entire story with their people, mainly focuses on the destruction and extinction of the people by divine punishment. Therefore, it can be said that Surah Yunus is more specific than Surah Hood.

The word "slanders” (muftariyat) is the object noun of iftia'l in the descriptive meaning of slanders (lies), as Sheikh Tusi has stated: he slandered, fabricated, invented, infiltrated if he lied (Tusi, n. d., vol. 5, p. 457). Misbah Yazdi considers the secret of "similitude" singularity that each and every one of the slanders must not be similar to the Quran, but rather all ten surahs must be similar to the Quran, because each of the surahs of the Quran has characteristics in several dimensions, but none of the ten man-made surahs have all the characteristics of one surah of the Quran, so each one is a slander (Misbah Yazdi, 2006, vol. 1, p. 122).

Commentators have given various opinions on the challenge aspect of the verse. Some consider the challenge aspect to be in terms of the clause of slanders, the order of the verses, which is ultimately an expansion, while in Surah Yunus, there is a challenge to a Surah with all its miraculous aspects (Ibn Atiyah, 1422 AH, Vol. 3, p. 155). However, if this is the case, firstly, it would be inconsistent with the context of the verse, because after challenging ten Surahs and proving the inability of the polytheists, God considered the reason for it to the Quran be originating from God's knowledge and says: " If they do not respond to you, then know that it was revealed with the knowledge of God" (Hud: 14). In other words, divine knowledge is more in line with the content than with words and style without content (Misbah, 2006, Vol. 1, p. 184). Secondly, it is not correct for God to argue with the following verse and say “Had it been from other than Allah, they would have found within it much contradiction” (An-Nisa’, 84), because the appearance of the verse expresses the absolute negation of disagreement, while most disagreements are related to the content and meaning of the words rather than the words (Tabataba’i, 1417 AH, Vol. 10, p. 164). Others have considered the challenge aspect with the slanders’ evidence to be Eloquence, and have cited it as follows: The eloquence of an eloquent

person is evident from his words, whether they are false or true (Fakhr-e Razi, 1420 AH, Vol. 17, p. 324). In response, it should be said that if this is the case, i.e. slander is combined with miracles in meaning, but it is not combined with miracles in eloquence, it is unacceptable because the polytheists considered the Quran to be slandered in terms of its attribution to God and did not differentiate between meanings and words (Misbah, 2006, Vol. 1, p. 179). Some believe that the polytheists thought that the Quran was like the stories of the pre-Islamic period and their lies, hence the restriction on slanders was developed. Therefore, regardless of the meanings of the verses, the "similitude" refers to its rhetoric and eloquence (Alusi, 1415 AH, Vol. 6, p. 222). However, if this were the case, the challenges would be out of the natural order, because it does not seem correct to first challenge the Arabs to bring one Surah like the Quran, then to bring ten Surahs like it. Allamah Tabataba'i does not accept this view, because in that case he should have said: Seek help from specialists in poetry and literature, while he says: Seek help from anyone other than God whom you can call upon (Tabataba'i, 1417 AH, Vol. 10, p. 163). However, in response to Allamah Tabataba'I, it should be said: First, " from anyone whom you can call" does not have application and is limited to those who have the dignity of challenging, because one of the conditions of challenge is that the challenger challenges in the area of his expertise and challenges people who are experts in the same area or at least claim to be experts. On the other hand, what is wrong with accepting the application intended by the Allamah and saying that Arabic speakers can seek help from others in creating eloquent and rhetoric speech, just as it is possible to seek help from non-eloquent Arabs in such a way that make them familiar with the Arabic language and then they can rush to the aid of the combatants. Therefore, the challenge with the above general term does not necessarily mean a challenge to the conceptual scope of other than expressive techniques (Qazi Zadeh, 1995, p. 214). Some other interpretations also do not see much difference between "Quran", "Surah" and "ten Surahs" in terms of lexical meaning, because all of these refer to a collection of verses of the Quran. Therefore, it must be said that the challenge of the Quran is not to one word and one sentence, but rather a challenge everywhere is a collection of verses that pursues an important goal (Makarim, 1995, Vol. 9, pp. 45-44). While if this is the case, why did God not use verses instead of the word Surah? And certainly, there is no conceptual equivalence between ten Surahs and one Surah, therefore what is asked in the challenge to ten Surahs is different from one Surah. Therefore, Allama Tabataba'i considers the challenge to ten surahs as containing a form of creativity, that is, presenting one matter in several forms of expression, which is itself a definitive proof that the Quran was not created by chance (Tabataba'i, 1417 AH, vol. 10, pp. 168-169).

Some commentators have considered "ashr" (ten) as an allusion to plurality (Fadel Lankarani, 2017, pp. 33-34), while others have considered it as a number and introduced ten surahs. As narrated from Ibn Abbas: The meaning of the ten mentioned surahs is Al-Baqarah, Al-Imran, An-Nisa, Al-Ma'idah, An-An'am, Al-A'raf, Anfal, At-Tawbah, Yunus, and Hud (Fakhr-e Razi, 1420 AH, Vol. 17, p. 324). In addition to the fact that these ten surahs do not have any characteristics that we should accept, this narration is rejected because Surah Hud is Meccan and some of the surahs in this set are Medinan, so challenging surahs that have not yet been revealed does not make sense (ibid.). Rashid Reza considers this surah to include Al-A'raf, Maryam, Al-Qasas, Taha, Al-Shu'ara', Al-Naml, Al-Qamar, Al-S, Yunus, and Hud. From his perspective, the challenge is the repetition of a subject that is thought to be slandered, such as Al-Qasas, without any disagreement or conflict (Rashid Reza, 1414 AH, Vol. 12, p. 34). Explanation to this is that the slander by the polytheists comes from two areas: the entire Quran (Al-Furqan: 5) and its stories (Al-Furqan: 6) and the slanderous news in the Quran is either related to the past unseen news, which includes the stories of the

prophets and the news of creation, the latter which is not the subject of the dispute of the polytheists, or it includes the future unseen news, which includes the resurrection and the Quran's foresight of the victory of the Messenger and the believers and the humiliation of the enemies. This category, too, cannot be a subject of dispute, since its truth is dependent on its occurrence. However, it must be said that the purpose of the slanders is the stories of the prophets, because this news had occurred and the polytheists either heard them from the People of the Book, such as the stories of Moses (PBUH) and Jesus (PBUH), or they had them with them, such as the stories of Aad and Thamud, provided that the totality of the verses is such that it can be called a story, not just 3 or 4 verses. Therefore, Surah Al-Isra, which refers to the story of Moses (AS) in verses 101-104, despite the fact that it was revealed before Surah Hud, is not included in this collection (Hamo, vol. 12, pp. 32-43). Therefore, what he meant was not just the long Surahs, which the author of Tafsir Al-Mizan has questioned it and said: The verse is absolute and there is no mention in it of the length or shortness of the Surah and this is mere control, because the infidels have attributed slander to the Messenger of God (PBUH) regarding the entire Quran, whether the long or short Surahs (Tabataba'i, 1417 AH, vol. 10, p. 165). In addition to the order mentioned by Rashid Reza for the aforementioned surahs, Allama Tabataba'i, in addition to the fact that it is a single, did not consider it to be free from weakness because the exegetical discussion cannot be based on its likes (ibid.). This is despite the fact that he accepted the Mukhtar's order in his interpretation and based on it, he has criticized and explained the sequence of the verses of the challenge (Ibid., vol. 10, p. 163). On the other hand, due to the abundance of these narrations and the existence of many commonalities among them and the trust of Quran scholars in them, relative confidence is gained from the narrations, and at least the commonalities among them can be trusted.

It is worth mentioning that in several verses from the perspective of the polytheists, the Quran has been presented as the legends of the ancients (Al-Anfal: 31, Al-Nahl: 24, Al-Mu'minun: 83) because, according to the reason for the revelation of the verse: "Until when they come to you to argue with you, those who disbelieve sa: This is nothing but legends of the ancients" (Al-An'am: 25), the Prophet moves his tongue and speaks of the legends of the ancients (Ibn Jowzi, 1422 AH, Vol. 2, p. 17). Therefore, the polytheists claimed that the Quran is not only not a miracle, but also false writings and false stories (Zubaidi, n. d., Vol. 6, p. 519) and brainless legends of the ancients (Qurayshi, n. d., Vol. 3, p. 265), which we can also say the same (Al-Anfal: 31). Therefore, it can be said that the meaning of "slanders" (moftariyat) is the same Quranic stories that the Meccan Surah is full of. The adverb "ashr" (ten) also indicates the repetition of these stories, which includes both the word and the meaning, because in the next verse, God considers the lack of response and the inability of the polytheists to be the origin of the Quran from divine knowledge (Hud: 14), and that is the unseen to which no one other than God can enter except by His permission, as this is mentioned in other verses (An-Nisa: 166, Hud: 49), and in divine knowledge, both the content and the words are observed.

In fact, in this verse, God asks the opponents to bring a story from the past that is slanders in their eyes, in different styles, in the form of several Surahs, whether short or long. Finally, it can be said that "ten" is an allusion to the high repetition and does not mean that if someone was able to recite nine surahs, he did not challenge, because the difference lies in repetition of "from other than Allah" (An-Nisa: 84).

3.4. Surah At-Tur Verse 34

"Let them produce a hadith like it, if they are truthful".

According to the narrations of revelation, Surah At-Tur is the seventy-sixth Surah of the Meccan ones (Zarkeshi, 1410 AH, Vol. 1, p. 281). In this Surah, God first takes five oaths to prove the truth of the Resurrection and introduces the position of

the disbelievers and the pious in the Hereafter (afterlife) (1-28). Then, He criticizes the actions and beliefs of the polytheists in response to the accusations they made against the Prophet (PBUH) (29-30) and raises fifteen questions (29-43). The high frequency of the letter "Am" in these verses indicates the polemical style and context of the Surah in relation to the deviations of the polytheists. At the beginning of the absent interrogation, he questions their reprehensible characteristics and thereby proves their lack of patience (31), rebelliousness (32), lack of faith (33), lack of honesty (35) and lack of certainty (36). Then, he raises the level of interrogation to a higher level and, in order to show their low level of thought, raises the three issues of creation (35-36), sustenance (37) and knowledge (38) which are specific to God. He once again raises the deviant characteristics of the polytheists regarding the division of female children for God (39), the idea of the reward of the prophethood (40), mental claims (41) and planning against the Prophet (PBUH) and the denial of his prophethood (42). Finally, he considers the root of all deviations to be deviation from monotheism (43) and finally He recommends the Prophet's duty towards them, which is to give them the freedom and authority to carry out their actions (45-49).

In the verse: " Or do they say, “He slandered it”? Rather, they do not believe” (At-Tur: 33), God considers the polytheists' excuse for their lack of faith to be "Taqul" about the Quran, which literally means false speech (Jowhari, 1987 AH, Vol. 5, p. 1806) that is accompanied by the pretext (Tusi, n. d., Vol. 9, p. 414) that is attributed to someone else (Ibn Atiyah, 1422 AH, Vol. 5, p. 192), i.e the Prophet (PBUH) slandered the Quran himself and falsely attributed it to God. In the following verses, God asks the disbelievers, in an absent manner, to bring a hadith like it if they believe that the Quran is false (At-Tur: 34). "Hadith" is the opposite of old (Ibn Manzur, 1410 AH, Vol. 2, p. 131) and means new and novel (Farahidi, 1409 AH, Vol. 3, p. 177), whether it is an act or a word (Qarshi, n. d., Vol. 2, p. 111). Raqib considers the Hadith as an unprecedented existence and any speech that reaches a person's ears while awake or asleep (Raqib, n. d., p. 222).

In the aforementioned verse, commentators, in addition to differing in the type of challenge, have also presented various opinions in terms of the quantity of challenge. Some have considered the aspect of challenge to be rhetoric (Tusi, n. d., vol. 9, p. 414), order (Ibn Jowzi, 1422 AH, vol. 4, p. 179), the accuracy of meanings and unseen news (Abu Hayyan, 1420 AH, vol. 9, p. 574), and another has stated: Challenge is made to new and unknown sciences and knowledge that is fundamentally different from human knowledge (Qazvini, 2008, pp. 200-199). It should be said that, considering the narrations of the order of revelation, which consider the revelation of Surah At-Tur after Surah Yunus and Hud, what could be the meaning of this challenge? And what is the difference between this verse and other verses of challenge? From Ibn Ashur's perspective, "hadith" is the reporting of events, and events are new events, then they are given a semantic expansion, and old events are also called hadith, just as absolute news is first called hadith, then it is expanded, and speech, even if it is not news, is called hadith. Therefore, "Let them bring a hadith like it," meaning "Let them bring a speech like it," meaning let them bring a speech like the Quran that serves one of the purposes of the Quran. Of course, it is permissible for "hadith" to also mean news, meaning "Let them bring news like the stories of the Quran," because the infidels considered the Quran to be the legends of the first/ancients. In this case, challenge has been made easier because speaking about news is easier than speaking in invention for the purposes of the Quran, and the meaning of "Misl" (similitude) is in its eloquence and rhetoric (Ibn Ashur, n. d., vol. 27, pp. 78-77).

Allama Tabataba'i considers a speech to be a hadith that, in addition to the eloquence and miraculousness in its phrases and words, contains an important purpose. He goes on to state: Since "hadith" includes one surah, ten surahs, and the entire Quran, then the challenge in this verse is

more general than the previous three challenges, that is, to bring an absolute statement that has the characteristics of the Quran (Tabataba'i, 1417 AH, vol. 10, p. 169). Some consider the non-use of "surah" and the use of the word "hadith" to indicate that the polytheists are not limited to the surah in the challenge and in this respect are expansive in the amount of text (Sane'i pour, 2015, p. 179). Others consider the indefinite form of "hadith" as evidence for this claim, meaning that an amount of speech is sufficient in which the stylistic characteristics of the entire Quran is evident (Modaresi, 1419 AH, vol. 14, p. 122). In this view, the amount of the challenge is unknown and it is not clear how many verses the challenge is carried out with. Therefore, some have considered this amount to be a surah or a portion of a long surah (Fadel Lankarani, 2017, p. 44) or the entire Quran (Rashid Reza, 1414 AH, vol. 12, p. 44), and some believe that in this verse, the challenged aspects have been reduced and is just limited to the statement, which is usually referred to as the hadith. Based on this aspect, God has reduced the number of surahs in the statement from ten to one surah in the statement (Jawaheri, 2016, pp. 125-126). However, in addition to the reasons stated in rejecting the aspect of observing words without meanings in Surah Hud, on what basis is the quantity of the hadith one surah in the statement?

By referring to the verses of the Quran, we find that the frequency of the word hadith is 27 cases, 4 of which are in the plural form and 23 in the singular form, meaning the Quran (Al-A'raf: 185), speech (An-Nisa: 78), story (Dhariyat: 24), and dream (Yusuf: 101). Commentators have discussed the meaning of the Quran as hadith, such as "the Quran is the word of God", and speech is also called hadith (Tabarsi, 1993, vol. 8, p. 773), because it has come after all heavenly books, therefore it is a (new) hadith (ibid.), or because the Prophet (PBUH) spoke about it (Qartabi, 1985, vol. 16, p. 249), and the fact that it speaks of events in it (Meybodi, 1992, vol. 9, p. 464).

God has introduced the Quran as "the best of hadith" and says: "Allah has sent down the best of hadith, a Book whose verses are consistent, repeated, from which the skins of those who fear their Lord shiver. Then their skins and their hearts soften at the remembrance of Allah..." (Al-Zumar: 23). This verse expresses the quality and characteristics that the text of the challenge must meet in order to be considered the same as the Quran. "Kitab" is the substitute or condition for the phrase "Ahsan al-Hadith" (the best of hadith) (Tabarsi, 1998, vol. 5, p. 371). That is, a collection that was written in its place by the command of the Prophet (PBUH) as a book of revelation (Ibn Ashur, n. d., Vol. 24, p. 67) whose verses are well-organized, reliable in their evidence, eloquence and rhetoric (Ibn Atiyah, 1422 AH, Vol. 4, p. 527) and whose rulings and exhortations are similar to each other (Tusi, n. d., Vol. 9, p. 21). It is also similar to the previous heavenly books, although it is more comprehensive, beneficial, and complete than them (Tabarsi, 1993, Vol. 8, p. 773). Despite the fact that the news, stories, and rulings in it are repeated, there is no contradiction or difference in it, and even if its recitation is repeated, it does not cause boredom or fatigue (Tha'labi, 1422 AH, Vol. 8, p. 230), and those who fear their Lord, their skin shrinks from hearing it, and at the same time their hearts are filled with His remembrance. From what has been said, it can be said that the challenge in this verse is with a collection whose content, despite the similarity of its words regarding good order, eloquence, etc., would be free of any difference, and not only does it not cause boredom, but also, by reciting its contents, both shakes and calms the hearts of the believers.

3.5 Surah Baqarah Verse 23

"And if you are in doubt about what We have sent down upon Our Servant, then produce a surah the like thereof and call upon your witnesses other than Allah, if you should be truthful".

Surah Baqarah is the first Madani Surah that was revealed in Medina in the first year of Hijra (Zarkeshi, 1410 AH, Vol. 1, p. 281). This Surah

begins with the glorification of the Book that is beyond doubt, and then introduces the pious (1-8) and the hypocrites (9-20) in terms of guidance and faith in the messages of the Quran, and shows that only the pious are exposed to the guidance of faith, and the way to attain piety is to prepare the soul to carry out the commands that the Creator has introduced. Therefore, in verses 23 and 24, which have the aspect of a challenge and threat to the hypocrites, the speech goes back to the guiding role of the Book, by the Prophet (PBUH) (PBUH) and clarifies the inability of humans to bring like it. In these verses, the Prophet (PBUH) is praised with the adjective "Abd" (servant) to both express the role of servitude on the path to perfection and to prevent polytheism and praise humanity and deviation from monotheism. Since the above verse ends with a warning to the hypocrites and disbelievers about the fire prepared for those who deny the Quran, the following verses begin with the glad tidings of eternal paradise for believers, where they will enjoy abundant blessings. Thus, two different destinies are presented in the end of lines of faith versus disbelief and hypocrisy (24-29), then it tells the story of Adam (PBUH) and then the story of the People of the Book.

Commentators have three views on the reference of the pronoun "mithlah" (similar to it). Some believe that the pronoun refers to "ma" in "mima nazalnah" (from what we have revealed) meaning the Quran (Tabarsi, 1993, vol. 1, p. 158). It means like the Quran in terms of order, eloquence, qur'anic unseen, safe from distortion, rulings and sermons, stories, and ultimately, being of the Arabic language (Fakhr-e Razi, 1420 AH, vol. 2, p. 350). Some refer to ancient books such as the Torah, the Gospel, and the Psalms (Ibn Atiyah, 1422 AH, vol. 1, p. 106), but before these verses there is no mention of the People of the Book to be used as a reference. Some also refer the pronoun to "abduna" (our servant), meaning a path similar to the path of an uneducated human being who did not sit with scholars, or in terms of the fact that he is a magician and poet (Abu Hayan, 1420 AH, vol. 1, p. 171). However, some do not accept the third aspect because it is stated in Surah Yunus "With a surah like it" (Yunus: 38) and it is clear that the meaning of the surah is the Quran and not the person to whom the Quran was revealed. Therefore, it is appropriate that the pronoun refers to the Quran, which is consistent with other verses of challenge (Tabari, 1412 AH, Vol. 1, p. 128). On the other hand, the Quran is a miracle and indicates prophecy, not that the Prophet is a miracle (Tusi, n. d., 104/1). If the pronoun refers to the word "Abd", this verse does not include a challenge to the non-Ummi, but if it refers to "We", it includes a challenge to one or more individuals, both Ummi and non-Ummi (Abu Hayan, 1420 AH, Vol. 1, p. 170). In response, it should be said that considering the differences between this verse and other verses of challenge, it is clear that the verse is trying to express a different point, and harmony cannot be confirmed and preferred in all circumstances (Misbah, 2006, Vol. 1, p. 160). On the other hand, sometimes the miracle of revealer is based on its characteristics and sometimes on the characteristics of the person revealed at, in other words, what is most important in a miracle is to establish its miracle in the best possible way so that any doubt about the prophethood and miracle of the Quran is eliminated, as the polytheists once questioned and doubted the Quran (Yunus: 38) and once about the prophethood and the Prophet (At-Tur: 29-30). Therefore, although being illiterate (Ummi) in the miracle of the Quran is not an essential thing, it had a very important place among the people at the time of revelation, and contrary to other accusations that the infidels made against the Prophet, such as a magician, poet, and priest, and they themselves did not believe in it, "Illiterate" was an adjective that, in addition to being believed in by the infidels, it was also mentioned in the divine books of the People of the Book (Al-A'raf: 157-158).

According to the verses of the Quran, "Ummi" (illiterate) means both uneducated (Al-Baqarah: 78) and non-People of the Book (Al-Imran: 20) and if there is no evidence, it is assumed to have both meanings, as mentioned in Surah Al-A'raf.

This is an important denial that the Prophet (PBUH) did not take the contents of the Quran from the Torah and the Gospel, because he was neither a person of those two books nor was he literate to read and write. Therefore, "Min" (from) can be considered the beginning of the end, meaning " A surah from a man like the Messenger" (Ibn Jawzi, 1422 AH, Vol. 1, p. 43). Therefore, the noble verse seeks to draw attention to the fact that, considering the illiterate nature of the Prophet (PBUH), there is no room for doubt or suspicion in the divine nature of the Quran, as this is mentioned in the verse: “O People of the Book, there has come to you Our Messenger making clear to you much of what you used to fear concerning the Book…” (Al-Ma’idah: 19), because the illiterate Prophet narrates matters from previous divine books that no one except the experts among the scholars of the People of the Book was aware of. On the other hand, the verse does not indicate limitation and merely seeks to express the inability of an illiterate person to bring the like of the Quran and does not contradict it, even though a non-illiterate person cannot bring the like of the Quran.

It is worth considering that, based on the context of the initial verses of Al-Baqarah, which are about the central role of the Quran in guidance, the pronoun mentioned can be referenced to the Quran and, in terms of the difference between this verse and the verse of Surah Yunus, it can be said that with regard to the word "nazalna" (we revealed) which is absolute revelation (Abu Hayan, 1420 AH, Vol. 1, p. 168) or indicates a gradual revelation (Zamakhshari, 1407 AH, Vol. 1, p. 96), and since one of the objections of the disbelievers to the Quran, which was guided by the People of the Book, is why the Quran was not revealed at once (Al-Furqan: 32). On the other hand, regarding the complete revelation of Surah Al-Baqarah, which lasted for several years, it can be said that there was a challenge in this verse to the type of revelation of the Quran, which was revealed to the Prophet (PBUH) in a gradual manner, without any differences or contradictions between its contents, in which case "min" is explained and it is an adjective for "Surah", i.e. "with a Surah like the one who is like it" (Zamakhshari, 1407 AH, Vol. 1, p. 98) emphasizes the point of the following verse, in which God says “And call upon your martyrs besides Allah”. "Martyrs" is the plural of Shahid, meaning witness (Tabarsi, 1998, Vol. 1, p. 30), Nasser and Imam (Baydawi, 1418 AH, Vol. 1, p. 58). However, considering the meaning of "call upon" (Ud’o) which means to seek help and assistance, the verse states that seek help from your companions to confront and challenge the Quran (Tabarsi, 1993, Vol. 1, p. 158).

Considering the Surah Al-Baqarah being Medinan and its context in which, after threatening the hypocritical infidels, it addressed the People of the Book (40-152) and asked them to believe in the Quran, which affirms the Torah, and not to cover the truth with falsehood (41-42). The meaning of "martyrs" can be considered to be the People of the Book who, despite knowing that the Quran and the Prophet were the truth, doubted both the Quran (An-Nisa: 153) and its bringer (Aal-Imran: 86) and not only did they not believe in him but also helped the hypocrites and infidels. Therefore, it can be said that God asks the hypocrites to bring an illiterate person who has completed a Surah in a few years without its contents being contradicting, and he continues by saying that they will never succeed doing such a thing (Al-Baqarah: 24).

3.6 of Surah Al-Qasas Verse 49

“Say, "Then bring a book from God that is better guidance than either of them, so that I may follow it, if you should be truthful",

According to scholars of Quranic sciences, Surah Al-Qasas is the forty-ninth Surah of the Quran in order of revelation (Zarkeshi, 1410 AH, Vol. 1, p. 281), which was revealed during the years of resistance and stability in Mecca. The first half of this Surah is dedicated to the story of Moses (AS) from his childhood to his mission (1-46), and the second half of the Surah is dedicated to the conclusion of this historical experience in relation to the people of the Prophet (PBUH) (47-88). In

this way, the mission of Prophet Moses (AS) is linked to the mission of the Prophet of Islam (PBUH) and the Torah and the Quran, showing continuity and unity in the historical process of guidance. In verses 44-51, which the mentioned verse also lies in this group of verses, there is a conclusion from the story of Moses (AS) in relation to the people of the Prophet (PBUH), which narrates the justifications and excuses of the disbelievers who, instead of following divine guidance, followed their own desires and fell into misguidance and oppression, and emphasizes the role of the book in guiding people.

The verse " So when the truth came to them from Us, they said, “Why was he not given the like of what was given to Moses?” And they did not disbelieve in what was given to Moses before. They said, “Two magics pretending to be true.” And they said, “Indeed, we disbelieve in all of them” (Al-Qasas: 48) indicates that when the Prophet (PBUH) recited the Quran to the polytheists, they said “Why does the Prophet (PBUH) not have miracles like those of Moses?' (Baydawi, 1418 AH, Vol. 4, p. 180) or why was the Quran not revealed all at once like the Torah? (Tabataba’i, 1417 AH, Vol. 16, p. 52). The commentators consider the pronoun in " Or do they not disbelieve?" to be the disbelievers of the time of Moses (AS) to be the disbelievers of Moses and Aaron (AS), and since the words of the disbelievers are of the same kind and their behavior is similar to each other, there is no difference between the disbelievers of the People of the Book in the time of Moses (AS) and those of the time of the Prophet (PBUH) (Zamakhshari, 1407 AH, Vol. 3, p. 419). Therefore, the subject of "you say" (qalu) in the continuation of the verse is attributed to them and the meaning of "Sihran" (magics) to be the Torah and the Gospel (Abu Hayan, Vol. 8, p. 312). This is while some have considered the reference of the pronoun "qalu" (you say) to be the Jews present in Medina who considered the Quran and the Torah to be magic (Tabarsi, 1993, Vol. 7, p. 402).

However, Fakhr-e Razi, based on the evidence of "to all they are disbelievers", does not accept the Jews as the subject because the Jews of Medina were not disbelieved in Moses and the Torah (Fakhr-e Razi, 1420 AH, Vol. 24, p. 607). Others have considered them to be Meccan infidels who said these words with the guidance of the Jews of Medina (Tabari, Vol. 20, p. 53) and they are of the same type of infidels of the time of Moses (AS) who sought stubbornness and excuses, as God states, quoting the infidels of the time of Moses (AS) who considered the Torah to be magic and a slander (Al-Qasas 36). Just as the polytheists of Mecca attributed this to the Quran, and since the prophets are from the same valley, an unjust attribution to one of them is like an unjust attribution to all of them (Abu Hayan, 1420 AH, Vol. 8, p. 311). From this perspective, the subject of "they said" (qalu) in the continuation of the verse refers to the infidels of Quraysh who considered the Quran and the Torah to be magic and were infidels to all of them (Ibn Atiyah, 1422 AH, Vol. 4, p. 291). Therefore, in the following of the verse, God invites the polytheists of Mecca to challenge him. In this regard, in addition to the fact that Surah Al-Qasas is Meccan, it is better to consider its addressee to be the polytheists of Mecca rather than the People of the Book of Medina, to observe the harmony of pronouns (Ibn Ashur, n. d., Vol. 20, p. 72).

It is worth noting that most commentators have not considered this verse as a challenge verse, while the addressee of the verse is the polytheists, who, like other challenge verses, have been ordered to challenge with the verb "fa’tu" (then you bring). Since the guidance of the divine books is through beliefs, ethics and rules, and the aforementioned matters are evident in the number of Quranic verses revealed until that day, it can be said that this verse is the first challenge verse that God has made to the polytheists, and He asks them to bring a book that will guide them better if the divine books are magic. He further considers their failure to accept the truth as following their carnal desires (Al-Qasas: 50).

Conclusions

The issue of challenge is one of the main issues in the field of miracles of the Holy Quran, in which the Holy Quran has invited its opponents to challenge in five verses. In the present study, with regard to the context, which is one of the greatest evidences indicating the speaker's intention, it was determined that verse 49 of Surah Al-Qasas is the first verse of challenge in which God asks the polytheists to bring a book containing beliefs, ethics, and rules that will guide people and considers their failure to respond to accepting the truth as following their carnal desires. In verse 88 of Surah Al-Israa, there is no challenge due to inconsistency with other verses of challenge. The challenge in verse 38 of Surah Yunus is a challenge that respects the complete characteristics of a surah in terms of explaining the summaries of the available divine books, and God considers the reason for the polytheists' denial to be their lack of awareness and ignorance of religious teachings. In verse 13 of Surah Hud, God asks the opponents to bring a story from the past news in different styles without any differences, in the form of multiple surahs, and He considers the polytheists' failure to respond to the fact that the Quran is originated from divine knowledge, and in this regard, they can seek help from anyone, like in Surah Yunus. In verse 34 Tur Surah, the challenge is to repeat and recite the contents of the Book without boredom and fatigue, which causes both trembling of the hearts and peace of the believers, and He considers the cause of their lack of faith to be rebellion. Finally, in Surah Al-Baqarah, the challenge demands from the hypocrites to bring a Surah that, while being revealed gradually, its contents confirm each other without any contradictions, and from someone who is illiterate, and in this regard they can seek help from the People of the Book, although they will never succeed in such a matter.

References:

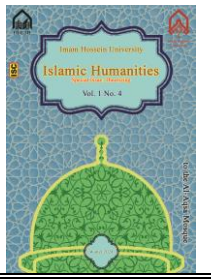
1. The Holy Quran.
2. Alousi, Seyyed Mahmoud, (1415 AH), Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azim, Beirut, Dar al-Ketab Al-Alamiya.
3. Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman ibn Muhammad, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Riyadh, Nizar Mustafa Al-Baz Library
4. Ibn Ashour, Muhammad bin Tahir, n. d., al-Tahrir wa al-Tanweer, n. d.
5. 4- Ibn Jozi, Abd ur-Rahman bin Ali, (1422 AH), Zadal al-Masirfi Alam al-Tafsir, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya
6. Ibn Atiyah, Abdul Haq, (1422 AH), the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya
7. Ibn Kathir, Ismail, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya
8. Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1410 AH), Lasan al-Arab, Beirut, Darsar
9. Abu Hayan, Muhammad bin Yusuf, (1420 AH), Al-Bahr al-Massin in al-Tafsir, Beirut, Dar al-Fakr
10. Bazargan, Abdul Ali, (1375), The Order of the Qur'an, Tehran, Qalam publications.
11. Beydawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH), Anwar al-Tanzir and secrets of interpretation, Beirut, Dar Ihyaya al-Tarath al-Arabi
12. Thaalbi, Ahmed Ibn Ibrahim, (1422 AH), Al-Kashf and Al-Bayan on Tafsir al-Qur’an, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi
13. Jasas, Ahmad bin Ali, (1405 AH), Al-Qur'an rules, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi
14. Javadi Amoli, Abdullah, (2011), Tasnim of the Holy Qur'an interpretation, Qom, Isra Publications.
15. Johari, Ismail bin Hammad, (1987 AD), Sahaha Tajullaghe and Sahaha al-Arabiyyah, Beirut, Dar al-Alam Lamlayin
16. Javaheri, Seyyed Mohammad Hassan, (2016), Analysis of the Criterion of Challenge in the Quran and Criticism of Descending Logic, Journal of Quranic Research, No. 79, pp. 110-135.
17. Helli, Hassan bin Yusuf, (2017), Chapter Hadi-e-Ashr, translated by Mohammad Ali Hosseini Shahrestani, Qom, Islamic Education Publishing House.
18. Dehkhoda, Ali Akbar, (1993), Dictionary, Tehran, Tehran University Press.

19. Raghib Isfahani, Hossein bin Muhammad (b.e.), Dictionary of the Words of the Quran, researched by Nadim Marashi, Dar al-Kutb al-Arabi, n. d.
20. Rajabi, Mahmoud, (2008), Method of Interpreting the Quran, Institute of Research and University.
21. Rashid Reza, Muhammad, (1414 AH), Al-Manar, Beirut, Dar Al-Marafi.
22. Zubaidi, Muhammad Morteza (B.A.), Taj Al-Arous, I Jawaher Al-Qamoos, Beirut, Dar Maktaba Al-Hayyah.
23. Zarkeshi, Muhammad bin Abdullah, (1410 AH), Al-Burhan fi Ulum al-Quran, Beirut, Dar al-Marfa.
24. Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar, (1407 AH), Al-Kashfāf an-Nāqīq al-Ghāwād al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqawīl fi Ḥawuj al-Ta’wīl, Beirut, Dar al-Tab al-Arabi.
25. Sayyid Qutb, Ibrahim al-Shadli, (1412 AH), In the Shadow of the Qur'an, Beirut, Dar al-Shurooq.
26. Suyuti, Jalal al-Din, (1421 AH), Mastery of the Sciences of the Qur'an, Beirut, Dar al-Kuttab al-Arabi.
27. Shafi'i, Muhammad ibn Idris, (1414 AH), Al-Risalah, Beirut, Dar al-Kuttab al-Arabiyya.
28. Shakir, Muhammad bin Mahmoud, (1423 AH), Introduction to the Miracles of the Qur'an, Egypt, Al-Madani Press.
29. Saneipour, Mohammad Hassan and Aseh, Javad, (2015), The Secret of the Various Challenges of the Quran Based on the Semantic Perspective of Izutsu, Journal of Research on Quranic Studies, No. 22, pp. 159-182.
30. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hussein, (1417 AH), Al-Mizan in Tafsir al-Quran, Qom, Islamic Publications Office of the Teachers' Association of the Qom Seminary.
31. Tabarsi, Fadl ibn Hassan, (1372 AH), Majma' al-Bayan, Tehran, Nasser Khosrow Publications.
32. Tabarsi, Fadl ibn Hassan, (1377 AH), Jame' al-Jami', Qom, Qom Seminary.
33. Tabari, Mohammad ibn Jarir, (1412 AH), Jame' al-Bayan on the Interpretation of the Verses of the Quran, Beirut, Dar al-Ma'arfa.
34. Tabarani, Suleiman ibn Ahmad, (2008 AD), Tafsir al-Kabir, Jordan, Dar al-Kitab al-Thaqafi.
35. Tusi, Mohammad ibn Hassan, (B.A.), Al-Tabiyan fi Tafsir al-Quran, Beirut, Dara Al-Ahya al-Turat al-Arabi.
36. Abdul-Baqi, Muhammad Fawad, (B.A.), Al-Mu'jam al-Mufahrus, Tehran, Ismailiyan Publications.
37. Fazel Lankarani, Muhammad, (1396), Madqel al-Tafsir, Tehran, Al-Haydari Press.
38. Fakhr-Razi, Muhammad ibn Omar al-Khatib, (1420 AH), Al-Tafsir al-Kabir, Beirut, Dara Al-Ahya al-Turat al-Arabi.
39. Farahidi, Khalil ibn Ahmad, (1409 AH), Al-Ain, Qom, Dara Al-Hijrah.
40. Ghazi-Zadeh, Muhammad Kazem, (1374 AH), A Study of the Descending Process of Challenge in the Verses of the Quran, Journal of Quranic Research, No. 3, pp. 199-226.
41. Qorshi, Ali Akbar, (n. d.) Qamus al-Quran, Tehran, Dara Al-Kutb al-Islamiyya.
42. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, (1364 AH), Al-Jami Lahkam al-Quran, Tehran, Nasser Khosrow Publications.
43. Modarresi, Seyyed Mohammad Taghi, (1419 AH), Man Huda al-Quran, Tehran, Dar Mohebbi al-Hussein.
44. Misbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1385 AH), Quranology, research and writing by Mahmoud Rajabi, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
45. Makarem Shirazi, Nasser et al., (1995), Tafsir al-Numoneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
46. Meybodi, Rashid al-Din Ahmad ibn Abi Saad, (1371 AH), Kashf al-Asrar and Iddah al-Abrar, research: Ali Asghar Hikmat, Amir Kabir Publications, Tehran.

IHUIH

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



A comparative study of the theories on poverty causes based on Islam view and the three schools of Liberalism, Socialism, and the Welfare State

Mona Amani Pour[1], Nosrat Neel Saz[2], Morteza Ezzati[3]

Keywords: Imam Ali (AS), the causes of poverty, liberalism, socialism, welfare state.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 51-65

Received des 12 2024
Accepted des 28 2024
Published Jan 19 2025

References: 56

Correspondence:

mona.amanipour@atu.ac.ir

ABSTRACT

Poverty is a major social and economic disorder resolving of which requires the application of various policies in different areas. One of the prerequisites for the success of these policies is their design based on accurate identification of the causes. The present study, by collecting data in a library format and describing and analyzing their content, has conducted a comparative study of the views of Imam Ali (AS) and the three schools of liberalism, socialism, and the welfare state on the causes of poverty so that while revealing the reason for the differences or similarities in the poverty alleviation policies of these views, help in design and implementation of the most efficient and appropriate poverty alleviation policies. Based on the findings of the present study, the causes of poverty from Imam Ali perspective, is not focused on individual shortcomings, like liberalism, nor on structural shortcomings, like socialism; but rather, like the welfare state, it pays attention to both aspects. However, some of the causes of poverty in the three schools of liberalism, socialism, and the welfare state are acceptable, and some are unacceptable, based on Imam Ali's perspective.

[1] Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabaei University (Corresponding Author) mona.amanipour@atu.ac.ir
[2] Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University. nilsaz@modares.ac.ir
[3] Associate Professor, Research Institute of Economics, Tarbiat Modares University. mezzati@modares.ac.ir

Problem Statement

The widespread and adverse consequences of poverty in various cultural, social, political, and other areas have prompted scholars of various sciences to strive to design and implement poverty alleviation policies. However, the effectiveness and sustainable success of these policies depend on their formulation based on the accurate identification of the causes of poverty. Otherwise, poverty can only be eliminated or reduced in a partial and temporary manner, and as long as the causes of poverty persist in society, poverty will not be eradicated. For this reason, accurate identification of the causes of poverty has a special place and importance in policymaking. Especially since different policies are designed as a result of the identification of different causes.

Accordingly, the present study aims to conduct a comparative study of the causes of poverty from the perspective of Imam Ali (AS) and the three schools of liberalism, socialism, and the welfare state by library data collection (documents) and describing and analyzing their content. In this way, while revealing the reason for the differences or similarities in the poverty alleviation policies of these perspectives, it will help design and implement the most efficient and appropriate poverty alleviation policies. Policies that seek to eradicate poverty instead of reducing it and relieving the pain caused by it.

Furthermore, the success of the Imam Ali's (AS) government in eradicating poverty doubles the importance of understanding the causes of poverty based on his perspective. Especially since the words and Sireh (practical behaviour) of Imam Ali (AS), as an infallible Imam and a perfect example of pure and authentic Islam, are based on the two criteria of reason and Sharia.

It should be noted that previously, researches have been conducted in the field of explaining the causes of poverty from the perspective of Islam or the perspective of Imam Ali, but in addition to the lack of comprehensiveness and prevention of the reasons stated, the failure to categorize the causes, and the failure to distinguish between material and spiritual causes in most cases, none of them has been conducted with the aim of comparative examination of these causes from the perspective of Imam Ali and conventional perspectives (See: Baydoon, 2006: 63-74; FarahaniFard, 2008: 39-52; Mohammadi, 2013: 6).

Conceptology

The multifaceted nature of poverty, liberalism, socialism, and the welfare state, as well as the numerous orientations of scholars from different fields towards them, have made it impossible to have a comprehensive, preventative, and universally accepted definition of them. However, in order to clarify the discussion, some of their most commonly used definitions have been mentioned, in accordance with the content of the research.

Poverty: Poverty is classified considering various aspects including material and moral, verbal and negative, absolute and relative, economic, cultural, etc. In this study, material poverty, or in other words, economic poverty is considered for which "inability to supply basic needs" (Ziyari, 1375: 84-85; Ketabchi, 1375: 627-628) and "inability in supplying sufficient basic needs for an honorable and worthy life as an essential prerequisite for achieving perfection" (Asadi, 1369: 107; with a little different in: Zyari, Pishin, 85; Karshenas, 1375: 369) include its important definitions. In addition, according to Imam Ali words and Sireh (practical behaviour), poverty can be defined as "Insufficient and inadequate provision of needs" (Amanipour, Nilsaz and Irvani, 1396: 60).

Liberalism: The term 'liberal' is used to call a government, party, policy or ideology that supports freedom and is against Authoritarianism (Shapiro, 1380: 3). The axis of liberalism is individualism, which affects all its aspects; from the nature of human to the nature of society and human's relationship with it, its social goals and political values, and finally the practical policies

and specific choices it makes (Arblaster, 1988: 31).

Socialism: Socialism can be pursued in three aspects: 1) as an economic system based on collectivism and central planning, which in this sense is an alternative to capitalism, 2) as a tool for the labor movement that represents the benefits of the working class and offers a program through which workers can gain political or economic power, 3) as a political ideology with a set of specific values and perspectives, the most important of which are: community, cooperation, equality, provision of needs and common ownership (Ashouri, 1991: 204).

Welfare state: A state that is responsible for supplying and improving the well-being of all members of society (Petaft and Momeni-Rad, 2015: 188). A system of governance in which the state, despite accepting liberal assumptions, intervenes in the social life and considers itself committed, especially to services related to unemployment, health, education, housing and the supply of basic goods (Score, 2006: 209). The ideology of the welfare state goes back to social democracy, which can be considered a mixture of the two ideological perspectives of social liberalism and democratic socialism. Although these two ideologies are theoretically different from each other, in the real world of economic and social policy-making they have been able to create a kind of center-left consensus on the desirability of capitalist welfare (Fits patrick, 2004: 255).

Poverty causes from the Liberal perspective

According to the theorists of classical liberalism, poverty is not caused by structural causes and is not the result of an inevitable disorder, rather, it is a behavioral or pathological phenomenon, because its causes are things that are within the power of the individual to overcome. In other words, what is important in the emergence of poverty and deprivation are the perceptions and behaviors of the poor themselves, which originate from their culture, beliefs, and values (Arblaster, 1988: 394; Fitzpatrick, 2004: 184 and 243; Shoghi Al-Fanjari, 2002: 142-143). These causes are briefly as follows:

Lack of natural resources: Malthus believed that poverty and destitution are the result of an imbalance between natural resources and population. Because the population increases much faster than food due to the lack of sexual restrictions and birth control. In other words, humanity is moving towards famine (Lajouji, 1988: 21; Dadgar, 2013: 113).

Luck and divine destiny: Burke believed that the needs of the poor were withheld from them by divine providence (Arblaster, 1988: 392; also see: Shoghi Al-Fanjari, 2002: 143). Poor children are born in families whose parents are unable to provide for them and do not leave them an inheritance. Their poverty, which is the result of their parents' disregard for sexual restrictions, is actually a punishment from nature, in which God's laws prevail (Arblaster, 1988: 379-380; also cf. Mehregan and Karametfar, 2014: 16).

Differences in Talents: Bourgeois liberals attributed the gradation of social status and well-being to natural inequality among humans. Wealth is a reward for merit, foresight, and fortitude, and poverty is the punishment for those who lack these virtues (Shapiro, 2001: 37-38; Fitzpatrick, 2006: 39; also see Dadgar, 2007: 277; Dadgar, 2011: 106; Mehregan and Keramat Far, 2014: 16).

Comfort and Unemployment: Many liberal scholars believe that poverty is caused by self-indulgence and unemployment. In their opinion, the poor have chosen not to work and, as a result, poverty (Arblaster, 1988: 394 and 396; Fitzpatrick, 2004: 184; Rafi'e, 2000: 41; also see: Dadgar, 2007: 277; Dadgar, 2011: 106; Mehregan and Keramat Far, 2014: 16; Shoghi Al-Fanjari, 2002: 142).

Extravagance: Another cause of poverty in society is extravagance (Arblaster, 1988: 394; Dadgar, 2007: 277; Dadgar, 2011: 106) because excessive consumption causes the loss of resources and their scarcity.

In addition to the aforementioned individual and behavioral causes, classical liberals also recognize some structural causes of poverty, but limit them to incorrect structures resulting from government performance. Including:

Disruption of the natural order of the economy: Physiocrats were pioneers of economic liberalism. They believed that natural laws govern the production and distribution of wealth. Following natural economic laws brings wealth, while not following them brings poverty. Activities such as buying and selling, production and consumption should be free and should not be hindered by laws imposed by governments (Shapiro, 2001: 21), because most of the problems of poverty and deprivation arise from incorrect government policies (Bari, 2014: 20).

Culture (cycle) of poverty: Social environments full of poverty, laziness, and unemployment breed poor, lazy, and unemployed people because the culture of poverty is passed down from generation to generation. The culture of poverty is also a consequence of the welfare state, which first helps create poverty and then perpetuates poverty by creating a culture of dependency in which people lose the habit of working and a sense of responsibility and self-help. Overly generous social security benefits lead to the emergence of a significant underclass. Social assistance creates a generation of unemployed people because it neither encourages marriage nor independence in the labor market.

From this perspective, the term underclass has nothing to do with absolute poverty, but rather with a (cultural) value system. A culture that belongs to people who expect society and the state to do everything for them, without them having to contribute anything in return. In fact, the poverty of this class is due to their inherited deficiencies, which are intensified by the dependency and lack of independence created by the welfare state (Fitzpatrick, 2004: 185-187; Laban, 2010: 94-95).

Poverty Causes from the Socialism Perspective

Socialists consider poverty to be caused by structural causes and consider it as a necessary and inevitable aspect of capitalist society, because, in their opinion, the fate of society is largely determined by forces that are beyond the control of individuals or groups (Fitzpatrick, 2004: 189). In fact, by believing in the materialism of history and the resulting determinism, they do not consider poverty to be a behavioral phenomenon within the framework of individual power and authority, rather, in their opinion, poverty and shortcomings of the working class are the result of corruption and injustice of social institutions (Hunt, 2002: 49).

From the perspective of socialists, private ownership of the production tools or, in other words, the unfair distribution of wealth and opportunities is the main cause of poverty in capitalist society, which results in unfair distribution of income (income without work) and ultimately poverty and severe economic and social inequalities.

Sismondi argues that industrial society gradually divides people into two distinct classes: those who work and those who own property, or, as he himself often says, the poor and the rich. Freedom of competition accelerates this division and separation by eliminating all middle classes and leaving two classes of working and capitalist. In his opinion, the reason for the poverty of workers is that their population is much larger than the demand for labor, and they are forced to accept the first wage offered in order to survive, despite the conflict with their own interests and the interests of their class. It is only the separation of property from labor that forces the poor worker to surrender to such harsh conditions under the pain of starvation (Gide and Rist, 2001: 1/293-296). The result of the separation of ownership from labor is an unfair and unequal distribution of income. In this way, only the income of capitalists increases and the income of workers remains at the same minimum requirement, which causes a mismatch between production and demand (Gide and Rist, 2001: 1/300; also see: Shoghi Al-Fanjari, 2002: 143). Therefore, the deprivation of

workers from ownership and the insecurity of their income is the main cause of poverty and economic disorder (Gide and Rist, 2001: 1/305).

According to Saint Simonian, the cause of poverty and economic crises is that the distribution of the production tools is in the hands of individuals who are separated from each other, unaware of the needs and unaware of the people and tools needed (Gide and Rist, 2001: 1/344-345). Marx also believed "If private ownership exists, even in a limited form, this will inevitably lead to poverty" (Tafzzoli, 2006: 153).

Poverty Causes from the Welfare State Perspective

While accepting the possibility of individual shortcomings and deviations in achieving welfare, such as differences in talents, laziness and unemployment, extravagance, etc., welfare state theorists also acknowledge the shortcomings and failures of the market and the existence of structural disorders in society. In their view, one of the most important causes of poverty is the struggle and conflict between different groups in society over resources such as wealth, status and power (Rafi'e, 1990: 51). Market failures, stagnation and inflation resulting from the government's monetary and financial policies, inappropriate distribution of wealth and income, free trade, industrialization and the changes resulting from it, weakness of human and social capital, shortages of natural resources and the environment, political and social conditions, population growth and migration are also considered to be the most important structural causes of poverty (Zaribaf, 2012: 8-20).

Of course, aware of the market failure in the fair distribution of wealth and income and the importance of the impact of this factor on poverty and economic inequality, they did not deny private ownership of the production tools like the socialists, but rather reformed it.

Poverty Causes from Imam Ali's Perspective

The causes of poverty can be categorized from different aspects, such as the causes that cause poverty, the causes that perpetuate poverty, and the causes that increase poverty. Accordingly, the unequal distribution of opportunities is the cause, while the formation of vicious cycles of poverty is a perpetuating cause, and inflation is a factor that increases poverty. Based on the origin, we can also talk about economic, cultural, geographical, political, and social causes (Khorshidi, 2000: 10).

In addition, the causes of poverty can be categorized as material and spiritual, natural and unnatural, individual, social and governmental, behavioral and structural, voluntary and compulsory. These categories overlap with each other in such a way that natural causes are considered part of imposed causes, and some material causes are considered natural and some are considered unnatural. Considering the purpose of the present study, to compare the views of Imam Ali (AS) and conventional views, the last classification, i.e. voluntary and mandatory, has been used as the basis for practice.

Voluntary causes (individual and behavioral)

Some of the causes of poverty and economic disorder must be sought in the individuals themselves. In other words, the poverty of some people is caused by their own behaviors, which originate from their values and views, and getting rid of it is within their control and power. The most important of them, from Imam Ali's perspective are:

Laziness, comfort seeking, and unemployment

Comfort seeking and laziness prevent a person from working and endeavor, which are the prerequisites for achieving success, wealth, and freedom from need. As Imam Ali introduces laziness and comfort as the scourge of work and success, and the cause of the loss of profit, the result of which is nothing but poverty and deprivation, as he says:

- "The scourge of work is ease and idleness" (Tamimi Amadi, 1987: 463; Laithi Wasiti, 1997: 181).

- “The scourge of success and prosperity is laziness” (Tamimi Amadi, ibid.; Laithi Wasiti, ibid.).

- “Choosing comfort and ease cuts off the tools of profit and benefit” (Tamimi Amadi, ibid.; Laithi Wasiti, 1997: 127).

- “When things were paired, laziness and weakness were paired together, and poverty arose from them” (Kulaini, 1429: 9/562; with a slight difference in: Ibn Shu’bah Harani, 1404: 220).

Laziness also causes loss of opportunities (Tamimi Amadi, ibid.; Laithi Wasiti, 1997: 53 and 185) and as a result, deprivation (Ibn Shu’bah Harrani, 1404: 80). Lazy people either do not start a job or, after starting it, cannot bear it when faced with its difficulties and abandon it. This causes them to lose out on its benefits and advantages and, in a sense, they become trapped in poverty and bankruptcy.

"Whoever is not patient with the suffering caused by his work must endure poverty and bankruptcy" (Tamimi Amadi, 1987: 355; Laithi Wasiti, 1997: 427).

Lack of proper plan and management

One of the most important factors for success and progress in any matter is careful planning, or in other words, proper strategies that is based on measuring all aspects. Getting rid of poverty and achieving welfare is no exception to this rule. Bad management disrupts a person's life, destroys his assets, and leads him to poverty. Numerous narrations have been narrated from Imam Ali about the effect of planning and management on a person's life, and his poverty and wealth including:

- “The scourge of living is bad management” (Tamimi Amidi, 1987: 354; Laythi Wasti, 1997: 182).

- “Bad management is the key to poverty” (Tamimi Amidi, ibid.; Laythi Wasti, 1997: 284).

- “With bad management, there would be no wealth” (Tamimi Amidi, ibid; Laythi Wasti, 1997: 544).

- “Bad management, Destroys abundant wealth” (Tamimi Amidi, ibid; Laythi Wasti, 1997: 228).

- “There is no money for the one who has no planning” (Ibn Abi Al-Hadid, 1404: 20/317).

Lack of proper accounting and budgeting

Keeping a strategy and, in a sense, avoiding excesses in living and economy, protects a person from poverty, hence the Imam Ali introduces neglecting it as a cause of poverty:

- "Lack of accounting and not keeping a strategy in living leads to poverty" (Sheikh Saduq, 1983: 505/2; Fattal Neyshaburi, 1996: 455/2; Shairi, n.d.: 124).

Extravagance and Wasting

The most obvious examples of not observing the appropriate strategy in life are extravagance (excessiveness and exceeding the limit) and wasting (spending wastefully and needlessly) as extremes. Based on excess usage, these two lead to the waste of resources and the loss of assets (Tamimi Amadi, 1987: 359; Laithi Wasiti, 1997: 39). For this reason, they are considered one of the most important causes of poverty and economic disorder. As the Imam Ali says about their relationship with poverty:

- “Spending wastefully is a sign and the beginning of poverty and need.” (Tamimi Amadi, 1987: 359; Laithi Wasiti, 1997: 41)

- “Spending wastefully is a companion that leads to bankruptcy.” (Tamimi Amadi, ibid.; Laithi Wasiti, 1997: 29)

- “He who prides himself on extravagance will be humiliated by bankruptcy and poverty.” (Tamimi Amadi, 1987: 360; Laithi Wasiti, 1997: 464)

- “The cause of poverty and need is extravagance.” (Tamimi Amadi, 1987: 396; Laithi Wasiti, 1997: 282)

- “There is no wealth or satiety through extravagance.” (Tamimi Amadi, 1987: 359; Laithi Wasiti, 1997: 531)

It is necessary to mention that according to Imam Ali, wasting is a kind of extravagance (Tamimi Amedi, 1987: 359; Laythi Wasti, 1997: 385). In addition, extravagance and wasting are also related to lack of planning and incorrect strategy, because maintaining a balanced and avoiding excess usage requires proper planning in life. Therefore, Imam Ali introduces the deterioration of strategy as the result of bad planning (Tamimi Amadi, 1987: 354; Laithi Wasiti, 1997: 432) and the protection of a person from bad planning and extravagance together as a sign of God's benevolence towards him (Tamimi Amadi, 1987: 353; Laithi Wasiti, 1997: 131). In addition, both cause the loss of abundant assets. The contrast between strategy and extravagance in the narration of "If you are a little accompanied by strategy, it is more lasting than having a lot accompanied by extravagance" (Tamimi Amadi, 1987: 354; Laithi Wasiti, 1997: 58). In addition, there is another evidence of this, in which the destruction of a large amount of wealth is stated as a consequence of wasting and the preservation of a small amount of wealth is stated as a consequence of strategy.

Stinginess and narrow-mindedness

Stinginess and narrow-mindedness are the excessive aspects of not observing the proper strategy in life, which Imam Ali considers as poverty and the garment of misery:

- “Stinginess is poverty” (Tamimi Amadi, 1987: 293; Laithi Wasiti, 1997: 19).

- "Stinginess is the garment of misery" (Kulaini, 1429: 15/71; Ibn Shu'bah Harrani, 1404: 90 and 97).

Because the stingy person, out of fear of poverty and in the hope of attaining asset and wealth, reduces his expenses to the point that, in addition to not donating to others, he even refrains from providing for his own needs to the extent of being sufficient and is stingy with himself (Tamimi Amadi, 1987: 292; Laithi Wasiti, 1997: 56). In the Imam Ali’s view, stinginess is in fact rushing towards poverty, not escaping from it. Therefore, Imam Ali expresses surprise at this dual behavior of the stingy person who desires wealth but, out of fear of poverty, lives like the poor and deprives himself of the life of the rich.

- “The stingy person rushes towards poverty” (Tamimi Amadi, 1987: 293).

- “He who spends miserly out of fear of poverty has rushed towards poverty” (Tamimi Amadi, 1987: 293; Laithi Wasiti, 1997: 430).

- “I am amazed at the stingy who rushes towards poverty that he flees from and loses the wealth that he desires, so he lives in this world like the poor and in the Hereafter he is accounted like the rich” (Hikmat 126; with a difference in: Fatal Neyshaburi, 1996: 2/384-385).

In fact, the stingy falls into the valley of Distillation (Tamimi Amadi, 1987: 293 and 359; Laithi Wasiti, 1997: 528) which is the actual poverty. Distillation, which is an excessive behavior in contrast to extravagance and wastefulness as extreme behaviors, means the severity of calculation and strictness. Therefore, Imam Ali warns that budgeting is necessary but should not lead to distillation (Hikmat 33; Fattal Neyshaburi, 1996: 2/384; Tabarsi, 1965: 232). Of course, unlike the wasting person who loses the ability to meet his needs by losing his asset, the stingy person has the ability to meet his needs, but due to narrow-mindedness, is unwilling to meet them to the extent of sufficiency. Therefore, he lives like the poor, and since such poverty is not eliminated by providing more facilities and asset, Imam Ali introduces the narrow-minded person as the poorest of people.

- “The poorest of people is the one who is hard of himself in spite of wealth and abundance (Tamimi Amidi, 1987: 369; Laythi Wasti, 1997: 125).

It should be noted that the individual and behavioral reasons mentioned are general and there are many specific examples for them, including gambling and addiction, which are

examples of not having a proper calculation and plan in life. Therefore, in the first step to get rid of poverty and achieve wealth, a person must work and strive and have a comprehensive and accurate plan in which, with proper calculation, he avoids extravagance and wasting as an extreme aspect and stinginess and narrow-mindedness as an excessive aspect, as well as avoiding anything that disrupts his planning and calculation.

Of course, some matters, despite their apparent conflict and contradiction with careful planning and calculation, are so important and desirable that the poverty resulting from them is not only not condemned but is also considered desirable and pleasing to God. Such poverty, which is the result of maintaining divine limits and paying attention to more important matters, has been referred to as purposeful poverty (Furati, 2013: 18).

Among these desirable and recommended acts of the Sharia, forgiveness can be mentioned, which stems from high moral and religious values such as faith, sacrifice, sympathy, etc. The history of Islam, the teachings and Sireh (practical behaviour) of the Ahl al-Bayt (a.s.) have abundant evidence in this regard, some of which are also mentioned in the Holy Quran. In describing the sacrifice of the Ansar, who put the emigrants ahead of themselves despite them sever need, God says: “And those who were established in the home and in the faith before them, love those who emigrated to them and find not in their hearts any need for what was given to them and give them preference over themselves, even though they were in need. And whoever is protected from the stinginess of his soul, it is those who will be the successful” (Hashr: 9). And about sacrifice of Imam Ali, Zahra (PBUH), Imam Hassan and Imam Hussein, God revealed verses from Surah Al-Insan (See. Tabarsi, 1993: 611/10; Wahedi, 1411: 470; Baghvi, 1420: 5/191) that praise them with the highest terms and promise them the best blessings.

Forced Causes

Some of the causes of poverty are not directly within the control of the individual, and although some of them may be indirectly influenced by the individual's own behavior, they are somehow imposed on him. These forced causes can be divided into two categories: natural causes and structural causes.

Natural Causes

Sometimes poverty is caused by natural events and disasters including earthquakes, floods, droughts and famines, pests, fires, the death of the head of the household and the inability to work due to disability, illness, infancy, old age or other factors. The impact of these causes on poverty and economic instability is so obvious that their lack of direct mention in the narrations does not raise any doubts about them. Of course, there is evidence in the words and Sireh (practical behaviour) of Imam Ali that indicates his attention to these natural causes. As Imam Ali instructs Malik Ashtar in the treaty that if taxpayers were caught up in such matters, he should give them relief so that their situation could improve:

“If the taxpayers complain about the heavy burden of taxes, the arrival of pests to their agricultural crops, the drying up of springs, the cessation of rain and dew or the transformation of the land due to flood or drought, give them a discount to the extent that you hope will improve their situation” (Letter 53; with a slight difference in: Ibn Shu’bah Harrani, 1404: 138).

The Imam Ali’s numerous recommendations regarding attention to widows, orphans and the elderly are another evidence of this. For example:

“Have mercy on widows and orphans and help the weak” (Ibn Shu’bah Harrani, 1404: 152; Karajki, 1353: 63).

Structural Causes

Sometimes poverty and economic disorder are caused by incorrect structures in various areas of society, especially the areas of law and justice, politics and economics. The most important

structural causes, according to the words of Imam Ali, are:

Non-payment of financial rights by the rich

In some cases, poverty is caused by the lack of cooperation among members of society, which stems from incorrect cultural, ideological, moral and social structures. The lack of a spirit of cooperation in society disrupts the redistribution of income and wealth, and as a result, causes the creation and continuation of poverty and economic disorder.

God, in His wisdom and expediency, has placed the provision of food for the needy as a right in the wealth of the rich and has made it obligatory for them to pay it. As the Holy Quran says: “And those in whose wealth there is a known right for the beggar and the deprived” (Al-Ma'arij: 24-25), and "And in their wealth there is a [certain] right for the beggar and the deprived" (Al-Dhariyat: 19).

In the Ghodsi Hadith, the rich are introduced as God's representatives who must give God's wealth to the needy who are under God's care, and if they refuse and are stingy, their punishment will be hell:

"The wealth belongs to me, and the poor are under my care, and the rich are my representatives. So whoever refuses to give my wealth to those who are under my care, I will put him in hell and I will not care about him" (Sha'iri, n. d.: 80).

For this reason, it is stated in the words of Imam Ali that God Almighty has made it obligatory to provide for the poor from the wealth of the rich. Therefore, the hunger of the poor is caused by the rich refusing to pay their dues, and they will be held accountable for it: “Indeed, Allah, Almighty, has imposed on the rich the food of the poor, and no poor person has ever been hungry except because of what a rich person (refused) has been given, and Allah, Almighty, will ask them about that” (Hikmat 328; Tamimi Amadi, 1987: 371; Laithi Wasiti, 1997: 153; with a difference in: Fattal Nishaburi, 1996: 2/454) (For a detailed recording of the narration, see: Pahlawan, 2012).

In another narration, Imam Ali considers the failure to meet the other needs of the poor, in addition to food, to be due to the same reason. The financial rights that God has determined according to the needs of the poor, and if paid in full by the rich, can eliminate absolute poverty by meeting the lowest level of basic needs, including food and clothing, will eliminate absolute poverty.

“God has made it obligatory upon the rich to give in their wealth to the extent that it covers the poor. So if the poor are deprived or fall into hardship or remain naked, it is because the rich refuse (to pay their dues), and God will question them about this on the Day of Judgment and punish them for it with a painful punishment” (Ibn Hayyun, 2006: 245/1).

In addition, according to Imam Ali, the wealth and blessings that God gives to some of His servants are for the benefit of people. Paying financial dues, including giving these divine blessings and donation, causes them to last and increase wealth, and refraining from donating causes them to decrease and lose wealth.

“God has servants whom He assigns them with blessings so that they benefit [other] servants, so He keeps those blessings in their hands as long as they donate them, and if they refuse to donate them, He takes those blessings from them and transfers them to others” (Wisdom 425).

Therefore, one of the most important causes of poverty and hunger is the refusal of the rich to pay the obligatory and recommended financial rights that God has determined in the assets He has given them to meet the needs of the poor.

Inappropriate management

Another cause of poverty and economic disorder is improper management, which reflects incorrect administrative and political structures. When there is no meritocracy in the selection of officials and officials do not have sufficient knowledge

and expertise in their field of work, proper management will not exist and resources will be wasted, resulting in poverty and economic disorder. Of course, given that people participate in the selection of their officials, poverty resulting from improper management can be indirectly attributed to the beliefs and behavior of individuals. As Imam Ali warns the people who ignored his rights, turned away from him, and pledged allegiance to someone else, that the government and management of the incompetent and unskilled people they elected will lead them to poverty and economic disorder. Imam Ali in his Talutiyeh sermon says:

"O nation that was deceived and deceived. By God who split the grain and created the living being, if you had received knowledge from its mine, pure and without doubt and imperfection, and sought goodness from its place, and walked the middle of the path and walked the path of truth, the paths would have become clear for you and the signs of guidance would have become clear to you and the radiance and light of Islam would have enveloped you. In that case, you would have eaten in comfort and ease, and no one among you would have been needy or poor, and no Muslim or ally would have been oppressed. But you walked the paths of darkness and misguidance, so your world, despite its vastness, became narrow and dark for you, and the doors of knowledge were closed to you. You followed the misguided, so they led you astray, and you abandoned the Imams, so they abandoned you. As a result, from then on, you ruled according to your own desires. Soon you will reap what you have sown and you will find the disorder that you yourself have caused" (Kulaini, 1429: 15/95-97).

If the officials do not have the necessary and sufficient knowledge and expertise, they cannot have a proper plan and strategy and proper auditing for managing affairs, then they lead the society towards destruction and general poverty, and the state towards ruin. Therefore, Imam Ali introduces bad and inappropriate planning as a cause of destruction and a sign of turning away from blessings:

- "Bad planning is the cause of destruction" (Tamimi Amadi, 1987: 354; Laithi Wasiti, 1997: 284).

- "He whose planning and strategy are bad, destruction and destruction precede him" (Tamimi Amadi, 1987: 354).

- "Four things are signs of turning away [from blessings]: bad planning, bad wasting, little learning of lessons, and much deception" (Tamimi Amadi, 1987: 354; Laithi Wasiti, 1997: 552).

In fact, proper planning and accounting for the prevention of poverty and economic disorder come from competent and efficient management. As Imam Ali says:

"Proper planning and avoiding waste are from correct politics and management" (Tamimi Amadi, 1987: 331; Laithi Wasiti, 1997: 229).

Infidelity and financial corruption of officials

Another cause of poverty and economic disorder is infidelity and financial corruption, which arise from the lack of commitment of officials and reflect incorrect ideological, judicial and political structures. According to the words and Sireh (practical behaviour) of Imam Ali, public assets are not the wealth of officials and are only entrusted to them to spend in permissible ways in the interests of society and based on specific rules and laws. As Imam Ali says:

"By Allah, this wealth is neither my hard work nor my inheritance from my father, but it is a trust that I have taken care of, so I will return it to its owners" (Ibn Hayyun, 2006: 2/310; with a difference in: Ibn Shahrashob, 2000: 110/2).

But some officials betray this trust and become infected with financial corruption, which leads to general poverty. Betrayal and financial corruption by officials originate from various causes and occur in various forms. Some officials consider the public treasury as their personal property and spend and give it away as they wish, without considering any rules or laws. The existence of

this view in some officials is evident from the letters of Imam Ali (a.s.) to traitorous governors such as Qudamah ibn Ajlan (Balathari, 1974: 160), Mundhir ibn Jarud (ibid., 163) and others (Letter 41; Zamakhshari, 1410: 3/375). Imam Ali introduces such a gift as oppression and betrayal:

“The donating of the public property of Muslims by rulers is oppression and corruption” (Tamimi Amadi, 1987: 343).

A clear example of such behavior is the third caliph's method of spending and donating the public treasury, which led to widespread poverty and severe economic inequality. There are many examples in history and biography books about Uthman's method of spending the public treasury arbitrarily. In response to the people's objections, he considered himself the Caliph, with authority over how to spend the treasury, and said: "If I cannot exercise authority over the surplus of public property, then what is the meaning of my being an Imam (Caliph)?" (Tabari, 1403: 3/377). Some rulers also fall into treachery and financial corruption due to their spirit of exorbitant wealth accumulation, lack of confidence in the future of the government, and failure to learn from the fate of others. Uncertainty about the future of the government causes the rulers to think that they must fill their pockets as soon as possible in the available opportunity, and since they do not learn from the fate of others, they do this. In this regard Imam Ali says:

“Indeed, the destruction of the earth is due to the poverty of its owners, and their poverty is due to the rulers’ turning to accumulating wealth and their suspicion of the permanence of their government and their lack of benefit from previous fate of others” (Letter 53; with a slight difference in: Ibn Shu’bah al-Harrani, 1404: 138).

Exclusiveness and monopolization

Sometimes poverty is caused by exclusiveness, monopolization and tyranny of officials and people around them, which indicates incorrect judicial, political and economic structures and is considered one of the most important examples of unfair distribution of wealth and income. Imam Ali warns Malik Ashtar about this in his letter to him and says:

“The ruler has relatives and close people around who have a tyrannical nature (seeking superiority and self-selection) and plunder and are not fair in trade and commerce” (Letter 53; Sayyed Razi, 1406: 123; with a slight difference in: Ibn Shu’bah Harrani, 1404: 144-145).

A clear example of exclusiveness and its impact on the living of the people can be seen during the period of the third caliph. According to the books of history and biography, the exclusiveness of Uthman and his relatives (the Umayyads and the Marwanids) was one of the reasons for the people's rebellion against him that led to his murder (Tusi, 1414: 727-728; Amili, 1430: 19/68). As Imam Ali himself says in describing the incident:

"Until the third one arose, his flanks were swollen with gluttony, and he filled and emptied his stomach. His paternal relatives, like a camel that greedily eats spring grass, began to eat and take the treasury until his threads became cotton and his deeds led to his murder and his gluttony destroyed him" (Letter 3; with a slight difference in: Sheikh Saduq, 2006: 151/1).

It should be noted that exclusiveness is a type of financial corruption; however, since financial corruption is general and includes numerous examples, such as unaccountable giving to others, whether they are relatives or not, includes the stealing of the authority for one's own benefit. This will be addressed in two separate sections.

Heavy Taxes

Heavy taxes are another cause of poverty that is related to incorrect legal and economic structures. If taxes are not fair and equitable, they cause oppression of taxpayers and the destruction of lands. As Imam Ali says to Malik al-Ashtar:

"Your efforts in cultivating the lands should be more than your efforts in collecting tribute, because tribute is not obtained except by

cultivating the land, and whoever demands tribute without cultivating it will destroy cities and people, and his government will not last except for a short time. So if taxpayers complain about the burden of taxes, give them a discount to the extent that you hope will improve their situation" (Letter 53; with a slight difference in: Ibn Shu'bah al-Harrani, 1404: 137-138).

Hoarding, inflation and stagnation

Among other causes of poverty are hoarding, inflation and stagnation, which indicate incorrect economic structures. Hoarding and inflation harm consumers by increasing prices excessively, and stagnation, by reducing demand and consumption, causes prices to fall and ultimately unemployment, bankruptcy and losses for producers. As Imam Ali says:

“Hoarding is a call to deprivation” (Tamimi Amadi, 1987: 361).

“The hoarder is deprived of his [specific] blessing” (Tamimi Amadi, 1987: 361; Laithi Wasiti, 1997: 26).

In addition, in his letter to Malik Ashtar, Imam Ali introduces hoarding as a cause of public harm, and excessive and unfair increase and decrease in prices as a cause of oppression and loss to the buyer and seller:

“Indeed, in many merchants and industrialists, there is severe narrow-mindedness and unsavory stinginess, and they seek to hoard profits and dominate trade, which is to the detriment of the general public and a disgrace to the rulers. Buying and selling should be done easily and with due observance of the standards of justice and prices that do not cause loss to either the seller or the buyer” (Letter 53; with differences in: Ibn Shu’bah Harrani, 1404: 140-141; Ibn Hayyun, 1385: 366/1).

What has been stated so far is one of the most important imposed causes of poverty and economic disorder, but not all causes are limited to these cases. Some other imposed causes of poverty include: 1) The lack of opportunities for work and economic activity for individuals, which is caused by incorrect economic structures, 2) The oppression and encroachment of individuals on each other's rights and interests, such as theft, fraud, damage to other people's property, etc., which originate from incorrect cultural, judicial, political, social, and economic structures, 3) War and sanctions, which are manifestations of political, social, and economic disorders.

Although the effect of these causes on poverty is not explicitly stated in Imam Ali's words, theoretical and practical reason confirms it, and there is evidence of Imam Ali's attention to it in his words and Sireh (practical behavior).

Comparison of the causes of poverty in four perspectives

* According to the view of Imam Ali, God has created natural resources in the amount needed by humans, and although the scarcity and abundance of sustenance is a test based on divine wisdom and destiny, this is not a license for fatalism and abandoning the poor to their own devices, because according to the command of God as the true owner of the entire universe, the sustenance of this group must be provided from the assets of the wealthy and public wealth. In addition, differences in talents can only be a reason for accepting natural inequality, not accepting poverty or extreme and oppressive inequality.

In addition, in the real world, the economic system does not always move automatically based on order, but its irregularities are sometimes endogenous and sometimes exogenous. Therefore, government intervention is necessary to correct some endogenous market irregularities, especially if the government addresses this issue based on reason and law. The cycle of poverty is a perpetuating cause, not a creator of poverty. Therefore, by eliminating the causes of poverty, we can also help develop an appropriate culture.

On the other hand, private ownership of the production tools, which is approved and accepted

by reason and the Sharia, is not in itself the cause of poverty and inequality, so that it would be necessary to abolish it in order to eliminate poverty. Rather, placing it within a framework of legal and moral restrictions is sufficient to eliminate the resulting disorders. In addition, the conflict between different groups in society over the sources of wealth, status and power can be resolved based on the moral and legal limits set by God and cannot be considered the main cause of poverty in an Islamic society.

In the contrary, causes such as extravagance, laziness and unemployment, improper distribution of wealth and income, chaotic political and social conditions, stagnation and inflation, are also acceptable from Imam Ali's (a.s.) perspective, but not as exclusive causes.

In other words, sometimes people fall into poverty due to personal reasons such as laziness, extravagance, etc., and the solution to that is work, effort, planning, calculation, and avoiding extravagance and wasting by the individual himself, and education, culture building, and developing suitable conditions and platforms for work and effort by society and the government. Sometimes, despite paying attention and adhering to these matters, people fall into poverty and hardship due to divine wisdom and expediency. In such a case, society and the government must come to the aid of the person to eliminate this poverty. Sometimes, poverty is caused by society and the government not performing their duties and other imposed causes (natural and structural), in which case, poverty alleviation policies should be aimed at eliminating them.

Conclusions

In the view of classical liberals, the most important causes of poverty are related to individual behavior, so poverty alleviation policies should seek to encourage the spirit of work, effort, and self-reliance in individuals. Socialists, believing in materialism and the resulting determinism, consider the most important cause of poverty to be private ownership of the production tools. As a result, their poverty alleviation policies seek to eliminate private ownership and establish state and public ownership in its place. In the view of the welfare state, the causes of poverty can be caused by both individual behavior and incorrect structures. Therefore, the poverty alleviation policies of the welfare state are aimed at eliminating the shortcomings of both.

In the view of Imam Ali (AS), the main causes of poverty are not limited to behavioral and individual causes, as in liberalism, whose elimination is only within the scope of the individual's power and ability, nor, as in the belief of socialists, are they related only to structural causes and beyond human power and ability. Rather, as in the view of the welfare state, both individual shortcomings and shortcomings of the market, society, and the state are considered. Therefore, poverty alleviation policies in the view of Imam Ali (AS) should address both individual and structural aspects.

References:

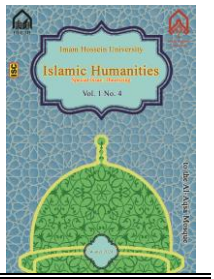
1. The Holy Quran.
2. Amanipour, Mona, Nusrat Nilsaz, and Jawad Irwani, 2017, “Examining the poverty threshold and the factors affecting it from the perspective of Imam Ali (peace be upon him),” Nahj al-Balagha researches, Year 16, No. 52.
3. Ameli, Jaafar Murtada, 1430, Al-Sahih min Biography of Imam Ali (Al-Murtada min Sirat Al-Murtada), Beirut, Islamic Center for Studies, second edition.
4. Arblaster, Anthony, 1988, The Rise and Fall of Western Liberalism, translated by Abbas Mokhber, Tehran, Markaz Publication, First edition.
5. Ashuri, Dariush, 1991, Political Encyclopedia (Terminology of political expressions and schools), Tehran: Morwarid Publications.
6. Askur, Juliet, 2006, “Raising the Question of a Welfare State and the consumption issue” translated by Hamid Haji Heydari, Development strategy, Year 2, No. 5.

7. Assadi, Khosrow, 1369, “Poverty alleviation through social and economic programs”, in: The First Seminar on Poverty and Poverty alleviation: 15-17 Aban 1989, Tehran: National Welfare Organization.
8. Baghawi, Hussein bin Masoud, 1420, Milestones of Revelation in the Interpretation of the Qur’an, edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Arab Heritage Revival House, first edition.
9. Baladhari, Ahmed bin Yahya, 1974, Ansab al-Ashraf, edited and commented by Muhammad Baqir Mahmoudi, Beirut, Al-Alami Foundation, first edition.
10. Bari, Norman, 1393, Social Welfare, translated by Akbar Mirhosani, Morteza Nourbakhsh, Tehran, Center for the Investigation and Expansion of Humanities, 5th Edition.
11. Baydoun, Labib, 2006, “Poverty, its causes and solutions”, Nahj al-Balagha researches, No. 17 and 18.
12. Dadghar, Yadallah, 2011, Public Finance and Government Economics, Tehran, Tarbyat Modares Uni., 6th Edition.
13. Dadghar, Yadallah, 2013, History of Economic Doctrines, Tehran, first edition.
14. Dadghar, Yadullah, 2007, Public Sector Economics, Qom, Mofid University Publishing Institute, 2nd Edition.
15. Farahanifard, Saeed, 2008, A look at poverty and poverty alleviation from an Islamic perspective, Tehran, Canon Andisheh Javan, 2nd edition.
16. Fattal Neyshaburi, Muhammad bin Ahmad, 1375, Rawdat al-Wa’izin wa Basirat al-Mu’tazin, Qom, Radhi Publications, first edition.
17. Fitts-Patrick, Tony, 2004, Theory of Welfare (what is social policy?), translated by Hormuz Homayounfar, Tehran, High School of Social Security, 2nd edition.
18. Fitts-Patrick, Tony, 2006, The Theory of New Welfare, translated by Hormuz Homayounfar, Tehran, High School of Social Security.
19. Furati, Ali Akbar, 2013, “A content analysis of the hadith of the talent for poverty and a critique of some viewpoints”, Hadith Sciences, No. 69.
20. Hunt, I.K., 1381, The Evolution of Economic Institutions and Ideologies: Ownership and Mission, translated by Sohrab Behdad, Tehran, Agah Publications.
21. Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid bin Hibatullah, 1404, Explanation of Nahj al-Balagha, edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Qom, Library of Ayatollah Marashi Najafi, first edition.
22. Ibn Hayyun, Na’man ibn Muhammad Maghribi (Judge Na’man), 2006, Pillars of Islam, mentioning what is permissible and what is forbidden, issues and rulings, edited by Asif Feyzi, Qom, Ahl al-Bayt Foundation, second edition.
23. Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Muhammad bin Ali, 1379, Manaqib Aal Abi Talib, Qom, Allamah, First edition.
24. Ibn Shuba Harrani, Hasan bin Ali, 1404, Tuhaf al-Uqul an Aal al-Rasul, edited by Ali Akbar Ghaffari, Qom, University of Teachers, second edition.
25. Jaid, Charles and Rest, Charles, 2001, History of Economic Doctrines, translated by Karim Sanjabi, Tehran, Tehran Uni., 4th Edition.
26. Karajaki, Muhammad bin Ali, 1974, The mine of jewels and the sport of thoughts, edited by Ahmed Hosseini, Tehran, Mortadawi Library, 2nd edition.
27. Karajki, Muhammad bin Ali, 1410, Kanz al-Fawa’id, edited by Abdullah Nimah, Qom, Dar al-Dhakhair, first edition.
28. Karshenas, Majid, 1996, “Poverty and its effect on increasing social deviations from the perspective of Islamic sociology” in: Collection of articles from the conference on poverty and poverty alleviation, Tehran: Planning and Budget Organization, Volume 1.
29. Ketabchi, Mahmoud, 1996, "Poverty and Housing", in: Collection of Articles of the Conference on the Study of the Problem of Poverty and Poverty Alleviation, Tehran: Planning and Budget Organization, Volume 1.
30. Khorshidi, Gholamhossein, 2000, Preface on poverty identification, Tehran, The National Administrative and Employment Affairs Organization.
31. Kulayni, Muhammad bin Yaqoub, 1429, Al-Kafi, verification of Dar Al-Hadith, Qom, Dar Al-Hadith, first edition.
32. Labin, Jan, 1980, Sociology of poverty, translated by Jamshid Behnam, Tehran, Kharazmi Publications, first edition.

33. Laithi Wasiti, Ali bin Muhammad, 1997, Eyes of Wisdom and Sermons, edited by Hussein Hosni Birjandi, Qom, Dar Al-Hadith, first edition.
34. Lazhuzhi, Joseph, 1988, Economic schools, translated by Jahangir Afkari, Tehran, Islamic Revolution Publications and Education Organization Poverty, first edition.
35. Mehregan, Nader and Karamtafar, Mehdi, 2014, Capitalism; Uprising, Betrayal, Service, Tehran, Nour Alam, first edition.
36. Mohammadi, Seyyed Oliya, 1993, "Causes and Effects of Poverty from the Perspective of Imam Ali", Kayhan, No. 20595, p. 6.
37. Pahlawan, Mansour, 2012, "Research into the recording and meaning of wisdom 320 Nahjul-Balagha", The Nahj al-Balagha reaseraches, No. 35.
38. Peteft, Ariyan and Ahmad Momeni Rad, 2015, "The evolution of government intervention in the economy from a public law perspective, from the welfare state to the supra-regulatory state" Public law research, year 17, No. 47.
39. Rafi'i, Hassan, 2000, "Social welfare perspectives", Social Insurance, No. 5.
40. Sayyid Radhi, Muhammad bin Hussein, 1414, Nahj al-Balagha, corrected by Subhi Saleh, Qom, Hijrat, first edition.
41. Sayyid Razi, Muhammad bin Hussein, 1406, Characteristics of the Imams (peace be upon them), edited by Muhammad Hadi Amini, Mashhad, Astan Quds Rizvi, first edition.
42. Shairi, Muhammad bin Muhammad, n. d., Jami' al-Akhbar, Najaf, Haidariya Press, first edition.
43. Shapiro, John Salwin, 2001, Liberalism: Concept and its History, translated by Muhammad Saeed Hannai Kashani, Tehran, Center Publishing, first edition.
44. Shawqi Al-Fangari, Muhammad, 2002, "Theoretical foundations of fair distribution", translated by Youssef Mohammadi, Islamic Economics, year 2, No. 7.
45. Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh, 1983, Al-Khasal, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom, University of Teachers, first edition.
46. Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh, 2006, Ilal al-Shara'i', Qom, Davari book store, first edition.
47. Tabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid, 1403, The History of Nations and Kings (Tabari History), edited by a group of researchers, Beirut, Al-Alami Publications Foundation, 4th edition.
48. Tabarsi, Ali bin Hassan, 1344, Mishkat Al-Anwar fi Gharar Al-Akhbar, Najaf, Al-Haidariyya Library, second edition.
49. Tabarsi, Fadl bin Hassan, 1372, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasir Khosrow, third edition.
50. Tafazoli, Fereydoun, 1996, History of Economic Creeds, Tehran, Ney Pub., second edition.
51. Tamimi Amdi, Abd al-Wahid, 1987, Classification of Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kelam, Edited and corrected by Mustafa Derayati, Qom, Advertisement office, first edition.
52. Tusi, Muhammad bin Hassan, 1414, Al-Amali, edited by the Mission Foundation, Qom, House of Culture, first edition.
53. Wahidi, Ali bin Ahmed, 1411, Reasons for the Revelation of the Qur'an, edited by Kamal Bassiouni Zaghloul, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, first edition.
54. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, 1410, Rabi' al-Abrar and the texts of the news, edited by Salim Naimi, Qom, Sharif Radhi, first edition.
55. Zaribaf, Sayyed Mahdi, 2012, "A review of the causes of poverty from the perspective of conventional economics", Economic Journal, year 12, No. 1.
56. Ziyari, Karamatallah, 1996, "Concepts and Methodology for Determining a Poverty Line," in: Collection of articles from the conference on poverty and poverty alleviation, Tehran: Planning and Budget Organization, first volume.

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



The Position of Imam Ali's (AS) Human Justice in Nahjul-Balagha

[1]...

Keywords: Imam Ali (AS), Human justice, Imam's judgment, Islamic government, The level of fairness in society.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 66-72

Received des 20 2024
Accepted jan 12 2025
Published Jan 19 2025

References: 56

Correspondence:

....

ABSTRACT

The subject of justice (fairness) and human justice is one of the important topics of the holy religion of Islam, and its most important source is the Quran and Sunnah. Among the various Islamic sects, divine justice and Imam Aliate are considered as the principles of their religion. Even if the state were to stand on its own feet, if they have not put to work justice, judgment, and fairness, they would easily weaken. Imam Ali (AS) considers justice not only a divine duty and obligation, but also a divine honor for our world and the hereafter. The fair view of Imam Ali in Nahjul-Balagha has been considered as a philosophy of life or a social, political, and economic theory. In this research, the justice of Imam Ali and the related materials in the Nahjul-Balagha was studied and the concept of fairness and true justice was identified from Imam Ali's perspective by using the benefits of his justice and judgment in the society of the Islamic government and conveying the rights of the people by linking promise to action and opposing anyone who neglects the rights of the people so that people can enjoy life in comfort and ease and stay away from undesirable things. These are the principles of religion that Imam Ali (AS) has considered part of life.

[1] .....

Problem Statement

Justice literally means equality and balance, and in the social sense, whenever the right of every right holder is given to him, it is said that justice has been observed. Therefore, justice is a social concept that serves humanity and achieves equality and human justice among the layers of society.

This social justice brings the pleasure of God Almighty and establishes contentment among the members of society, although speaking the truth is not an easy task for those who seek the world and love the appearances of life. That is why Imam Ali (AS) emphasized that although people knew that falsehood was in contrary to the truth, they did not follow that statement until Imam Ali said: " I know what is good for you and what will support you, but I do not see your goodness in the corruption of my soul. May God make your cheeks blemish and your ancestors miserable. You do not know the truth as you know falsehood, and do not invalidate falsehood as you invalidate the truth" (Sermon 69, Nahjul-Balagha). I do not consider it permissible to speak to correct those who are not familiar with the truth and approve falsehood, because if you were believers, you would accept the word of truth.

Justice is one of the concepts whose dimensions and greatness have made all human beings admire it. Ever since human has known himself and society, he has realized the necessity of the valuable presence of justice in life for the advancement of his society. The issue of justice has long been one of the most important issues and concerns of human beings, divine religions, and political thinkers. Among the rulers and judges of history, Imam Ali (AS) has paid the most attention to justice, and he has raised it well at various stages of human life. This is well illustrated by the fact that Imam Ali (AS) never tolerated or condoned, and he stood firm against all political incidents and adversities, and he defended the right and insisted on implementing justice, and the realization of true justice. Imam Ali said in his sermon: "True justice is being truthful in your word and promise, and act justly among creatures, and act justly with them in your ruling" (Sermon 185 of Nahjul-Balagha).

The definition of fairness in the view of Imam Ali (AS)

The literal definition of fairness is "giving to the person and taking from him what is due to him", (fairness means equity and giving to each person what is due to him and taking from him what is due to him). Imam Ali (AS) says "justice puts everything in its place (Wisdom 437), and justice is the guardian of all people, justice is that you consider respecting the rights of the people a duty.

Imam Ali (AS) the symbol of divine fairness and justice

Imam Ali (AS) is undoubtedly the symbol of divine fairness and justice on earth. The good work brings one closer to God Almighty, provided that people weave a strong chain to achieve a successful life. "So the duty of the people to the ruler is right, and the ruler's duty to them is the dignity of the right between them, and the establishing the religious principles and the moderation of the signs of justice, and the punishment for the humiliation from the traditions, so that to make peace at the time, and seek the survival of the state, and hostile the desires of the enemies" (Sermon 216, Nahjul-Balagha). This is what would have made the Sunnah of the Prophet of Islam (PBUH) stable, and the people's lives improved. For this reason, the people would make great efforts to ensure that the blessing of divine justice remains with Imam Ali, so that the enemy would be disappointed in his desires.

Imam Ali (AS) spared no effort to implement justice. How good it is that we encounter the justice and fairness of Imam Ali (AS) from his own words in Nahjul-Balagha and it points out an important turning point for the reality of our lives. In the sermon 126 of Nahjul-Balagha, we read that after the death of the Prophet (PBUH), some people said to Imam Ali: "People are attached to the world, Muawiyah attracts them with gifts and

abundant money. You should also give public property to the nobles and nobles of Quraysh and stop dividing the public treasury equally, so that they will turn to you." Imam Ali replied to them, "Do you order me to use oppression over the Islamic nation over which I have guardianship to gain victory? I swear by God! As long as I live, day and night continue, and the stars rise and set one after the other, I will never do such a thing! If this property were mine, I would distribute it equally among the people, how about that it is part of God's property! Be careful! Giving wealth to those who do not deserve it is excessive and wasteful. It may raise the status of the giver in this world, but it will degrade him in the Hereafter. He may be honored by people, but he is despised and humiliated in the sight of God. Whoever spends his wealth in a way that God has not permitted, does not give it to anyone other than its rightful owners, except that God deprives him of their gratitude and turns their friendship towards someone else".

The justice of Imam Ali was widespread, and he was a just judge against those who did not judge fairly and deceived the people, and he returned everything that was looted from the treasury to its original owners, because justice is an opening for the public. "Whoever is oppressed by justice, it is harder for him to bear oppression" (Sermon 15 of Nahjul-Balagha).

The level of Imam Ali (AS) justice among the society people

The justice of Imam Ali (AS) is such that he avoids giving privileges to his poor brother and even treats him harshly. What a beautiful and noble description we encounter of the justice of Imam Ali, as he said in his sermon 224: "By God! I saw my brother Aqeel who was extremely poor and asked me to give him one Man (an ancient weighting unit) of wheat from the public treasury. I saw his children whose hair was disheveled due to hunger, their color darkened, as if they had been dyed with indigo. They kept visiting me and repeating their request. When I listened to his words, he thought that I was leaving my religion to him, acting according to his wishes and abandoning my just way. One day I heated an iron rod in the fire and brought it close to his body to test him. So he cried, like a patient crying from pain, and was about to be burned by its heat. I said to him: O Aqeel! They will cry over you, you cry over the heat of iron that a human being has heated with his plaything? But you call me to the fire of hell that God Almighty has melted with His wrath? You cry over insignificant heat, while I do not cry over the heat of the divine fire?"

And what is more amazing than this incident is that someone came to visit us at night, and he had a covered container full of Halwa, and there was a mixture in that container, I hated it so much that it was as if it had been mixed with the saliva of a poisonous snake! Or its vomited! I asked him, is it a gift? Or Zakat or Sadaqah? Because both of these are forbidden to us, the household of the Prophet (PBUH). He said, it is neither Zakat nor Sadaqah, but a gift. I said: Let the women with dead child cry over you. Do you want to deceive me from the path of religion? Or is your mind is disturbed? Or are you delirious? By God! If the seven worlds and what is under the heavens were given to me to disobey God and take the skin of a barley grain from an ant, I would not do so! And this polluted world of yours is inferior to me than a chewed leaf".

What does Ali have to do with perishable blessings and fleeting pleasures?! We seek refuge in God from the slumber of reason and the ugliness of mistakes, and we seek help from Him.

Therefore, Imam Ali (AS)'s justice is such that family relationships have no place in it, and he strongly opposes injustice. For example, Imam Ali (AS) advised the tax collector to not enter anyone's house in any region he went to, and to stay near a spring, because being a guest may affect the collection of taxes from the people. " By God, if I were given the seven regions and everything under their heavens on condition that I disobey God by robbing an ant of its barley, I would not do it. Your world is more insignificant to me than a leaf in the mouth of a locust that is

chewing on it" (Sermon 224 of Nahjul-Balagha). This example of Imam Ali's justice and the light of the path of Muslims, would have granted equality among them and would have eliminated injustice.

This is an important question and a valuable discussion. We have mentioned one of the outstanding characteristics of the just Imam. Why did Imam Ali (AS) accept the allegiance after all the injustices that were committed against him? Imam Ali would never have accepted it if he did not consider it necessary to eradicate corruption from the country and the strong easily would take away the rights of the weak. The presence of a just Imam who considered it necessary to divide people equally was necessary: " Be fair to God and be fair to people, from yourself and from those within your family, and from among your subjects whom you have a similar interest in. For if you do not do so, you will be unjust" (Letter 53 of Nahjul-Balagha). Because if you do not love your cotter you would not observe justice and commit injustice. Imam Ali (AS) had emphasized justice several times.

Nahjul-Balagha and the issue of government

One of the most important issues that Imam Ali (a.s.) considered most important in Nahjul-Balagha is the discussion of justice and fairness among people: "I swear by God! I will take justice from the oppressor, and I will restrain the oppressor, and I will bring him to the source of truth, even if he is unwilling" (Sermon 16 of Nahjul-Balagha). This was the power of Imam Ali in fighting against the kings and the rich who did not treat the people fairly, therefore the Imam's roar against their oppression was raised and He ran to save the people in need. This is the sign that Imam Ali will establish justice and he will hold those who are guilty accountable.

Anyone who studies Nahjul-Balagha will see that Imam Ali (AS) was particularly sensitive about governance and justice, and he attached great importance and value to them. Accordingly, he considered justice to be one of the branches of faith. " Ask about faith, and he said: Faith is based on four pillars: patience, certainty, justice, and jihad" (Wisdom 31 of Nahjul-Balagha). "God Almighty has imposed Imams the fairness (truthful) to value themselves with the weakness of people so that poverty may not lead them to poverty " (Sermon 209 of Nahjul-Balagha). This is the duty of a just leader in discussing and being fair in the affairs of all people whose lives were governed by a just Imam.

Imam Ali (AS) was raised in the holy embrace of the holy Prophet of Islam. The Prophet took him from his father as a child, raised him in his own home with his own special education and upbringing, taught him the symbols of Islam, and instilled in his soul the principles and branches of Islam. Doesn't the Holy Quran say: "We have certainly sent our messengers with clear proofs, and sent down with them the Book and the Balance, that people may act justly, and We sent down iron, in which is great force, a benefit for people. And Allah knows who will help Him and His Messengers in the unseen. Indeed, Allah is Strong and Mighty" (Surah Al-Hadid, verse 25).

Imam Ali (AS) recommended to fairness "Use justice and beware of oppression and injustice, because oppression leads to destruction, and injustice leads to the sword" (Hikmat 476). It is justice and fairness that increase the bond between people "And with justice, the followers increase" (Hikmat 224). In the Holy Quran, the Almighty said: "Indeed, Allah commands justice and kindness" and in Nahjul-Balagha, Imam Ali said: "Fairness is giving justice and avoiding oppression, and kindness is a peaceful thought. "Justice is fairness, avoiding oppression and kindness" (Hikmat 231).

Strategies for administering justice in an Islamic government from the perspective of Imam Ali (AS)

After explaining the importance and definition of fairness and justice, the most important issue is how to administer justice in an Islamic government. Ali (AS) presents several factors as tools for administering justice as follows:

The existence of just and pious rulers and officials

Imam Ali (AS) paid great attention to the existence of just and pious rulers and officials in society and monitoring their personal and social behavior. It is obvious that if the officials of any society are just and justice-seeking individuals and first apply this issue in their personal lives and those of their relatives, they will gain the trust of the people and will be followed and respected by the people in society as a useful model. Muslim rulers must administer justice for all people in society without discrimination between different classes. Ensuring the rights of the oppressed from the oppressor is also one of the important duties of an Islamic ruler, which was strongly emphasized by Imam Ali (AS). In Nahjul-Balagha, Imam Ali (AS) considers the purpose of accepting the caliphate to be the realization of the rights of the oppressed. In this regard, on the second day of his caliphate in 35 AH, he says: "By God, I will return the looted treasury to its original owners wherever I find it, even if people have used it to marry or buy a slave girl, because in justice there is openness for the general public. The one for whom justice is difficult, it is harder for him to bear oppression" (Nahjul-Balagha, Sermon 15).

"By God, this worthless shoe is more beloved to me than ruling over you, unless with its help, I stand up for what is right or to repel a wrong" (Nahjul-Balagha, Sermon 33). "By God, I will rescue the oppressed from the oppressor, restrain the oppressor, and lead the righteous to the righteousness, even if he is unwilling" (Nahjul-Balagha, Sermon 136).

"Cotter cannot be reformed unless their rulers are reformed, and rulers cannot be reformed except through the righteousness of their cotter" (Nahjul-Balagha, Sermon 126).

"I will never divide the property of the public treasury unjustly or give them a larger share to support the nobles and elders of Quraysh. Even if this property were mine, I would divide it equally among the people, let alone the property of the public treasury" (Nahjul-Balagha, Sermon 126).

"Practice justice and beware of injustice and oppression, for injustice to the people displaces them and oppression forces the Muslim uprising." Nahjul-Balagha, Hikmah 476).

As can be seen from the words of Imam Ali (AS), the existence of just rulers whose main goal is to achieve the rights of the oppressed people is one of the principles of establishing justice in society.

Monitoring the actions and behavior of the authorities in society

Imam Ali (AS), as the leader of a political system, always monitored the actions and behavior of his appointed rulers and reacted strongly to the mismanagement of public treasure and the lack of justice in society and reprimanded the rulers. Therefore, in his opinion, monitoring the behavior and performance of government officials is one of the duties of the leaders of society and a means of establishing justice. In this regard, many letters from Imam Ali (AS) to the rulers have been written in Nahjul-Balagha. Imam Ali (AS) writes in a letter to Ziyad ibn Ubayyah, the deputy governor of Basra: "Indeed, I swear by God that if they report to me that you have betrayed public funds, I will be so harsh on you that you will not even be able to provide for your own family." (Nahjul-Balagha, Letter 20).

Imam Ali (AS) writes in a letter to Muhammad Abu Bakr, the governor of Egypt: "Be humble with people. Be gentle and kind, be open-minded and smiling. In your glances and in your half-glances and stares at people, act equally so that the great do not covet your tyranny, and the weak do not despair of your justice" (Nahjul-Balagha, Letter 27).

Imam Ali (AS) writes to one of his rulers in the year 40 AH: "I have been informed that you have taken away the crops of the lands and taken what you can and have been betrayed with what you have, so send me the account of the property as soon as possible and know that the accounting of

God is more severe than the accounting of people." (Nahjul-Balagha, Letter 40).

Imam Ali (AS) says in a part of a letter he wrote to the governor of Basra: "I have been informed that you have plundered the property of the treasury, which was the share of widows and orphans, and fear from God. Return their property, and if you do not do so and God give me chance, I will punish you. By God, if Hasan and Hussain had done as you have done, they would not have been pleased with me and would not have achieved their desire until I receive the truth from them and destroyed the falsehood that had been created through oppression by them" (Nahjul-Balagha, Letter 41 of Nahjul-Balagha).

Imam Ali (AS) wrote in a letter to Masqala bin Hubairah Shaybani, the governor of Ardashir Khara (Firozabad) from the cities of Fars, Iran in the year 38 AH: “I have been informed that you have divided the spoils of the Muslims, which were obtained by means of their weapons and horses and whose blood was shed on this way, among the Bedouin people of your tribe. If this report is true, you will be humiliated in my sight and your value and fortune will degrade by me. Be aware, the right of the Muslims who are with me and your papacy is equal in the division of this property, they should all come to me and take their share from me” [(Nahjul-Balagha, Letter 43 of Nahjul-Balagha).

As can be seen in the letters of Imam Ali (AS), the existence of just and pious rulers is one of the principles of establishing justice and fairness in society, and monitoring their performance in relation to material and worldly lapses and, if necessary, dismissing them due to betrayal of the treasury is among the duties of the leaders of the Islamic society.

Mutual rights of people and justice-seeking rulers in society

Realizing the rights of the oppressed in society and support of the people from the implementers of justice is another condition for establishing justice in society. It is obvious that whenever the society is intellectually incapable of accepting truth and justice and does not support its justice-seeking leaders against the wicked, the implementation of justice in society will fail.

Imam Ali (AS) in a part of Sermon 92 of Nahjul-Balagha, which was stated after the murder of Uthman and the people's rush to pledge allegiance to him in the year 35 AH, states his unwillingness to accept the caliphate as follows:

“Leave me and find someone else. Because we are going to welcome events and matters that are colorful and divisive and have different faces, and hearts and minds will not remain stable on this allegiance”.

In his sermon on Shaqshaqiyah (sermon 3 of Nahjul-Balagha), Imam Ali (AS) referred to the anarchy and opposition of the Naqitheen, Qasiteen, and Mariqeen against his just government.

Regarding the mutual rights of people and leaders, Imam Ali (AS) says in a part of Sermon 216 of Nahjul-Balagha: “And among the greatest divine rights is the right of the leader over the people and the right of the people over the leader. People are not reformed except by reforming the rulers, and rulers are not reformed except by the steadfastness and stability of the people. And when the people fulfill the right of leadership and the ruler fulfills the right of the people, the just is honored among them in that society, and the paths of the religion are stabled and the signs of justice are established, and the Sunnah (of the Prophet) is established. Then the time is reformed, and the people hope for the continuation of the government and the enemy is disappointed in his hopes. But if the people prevail over the government or the ruler oppresses the people, the unity of the word is destroyed, the signs of oppression become obvious, and deceit in religion becomes abundant”.

Therefore, from the perspective of Imam Ali (AS), it is obligatory to observe the mutual rights of the people and the state. States have the duty to provide, within their jurisdiction, the

conditions for growth and advancement, the basis for social development and balance, and the fair access of everyone to their rights and entitlements. People also have the duty to fulfill their obligations to their rulers, to carry out the tasks of society, to be responsible, and to support governments and justice-seeking leaders for the stability of society. Individuals must know that individual behavior has a social dimension. The sum of individual efforts creates a great and continuous movement, which will lead to the organization of society and the realization of everyone's rights.

The necessity of simple living for Islamic rulers

Imam Ali (AS) dislikes aristocracy and luxurious living and considers simple living to be one of the duties of Islamic rulers in an Islamic society that has poor people. In Nahjul-Balagha, this issue is recommended to rulers and governors:

Imam Ali (AS) in Letter 3 of Nahjul-Balagha, warns Shurayh bin Al-Harith, the judge of Kufa, who had bought a house for 80 dinars, about financial abuse. In a part of the letter, he says: “I was informed that you bought a house for 80 dinars and wrote a deed for it and witnesses signed it. O Shurayh, think carefully that you did not buy that house with the money of others or with forbidden money, because then you would have lost the house of this world and the hereafter”.

Imam Ali (AS), in Letter 45 of Nahjul-Balagha, blames Uthman bin Hanif Ansari, the governor of Basra, for attending a party hosted by the nobles and wealthy people of Basra, where there were colorful and sumptuous foods, and advises him to throw away the foods he does not know to be halal or haram, and to consume what he is certain to be clean and halal.

Imam Ali (AS), in Letter 71 of Nahjul-Balagha, to Mundhir bin Jarud Abdi, the governor of Istakhr in the province of Fars, forbids him from living a luxurious and extravagant life and blames him. Therefore, the simplicity of life of Islamic rulers and knowledge of the lives of low-income and poor people is also one of the characteristics of just leaders and officials in society, and Imam Ali (AS) considers it obligatory to observe it and believes that the simplicity of life of Islamic rulers provides the basis for implementing justice and establishing balance in Islamic society.

Conclusions

Of course, the precious book of Imam Ali, which has been registered in the United Nations and one of the manuscripts of Nahjul-Balagha that was translated into English, is a selection of sermons, letters, and short Hikmats about global issues, especially issues such as the recommendation of peaceful coexistence with groups, observing justice and fairness in social and political relations, human rights, and defending the oppressed.

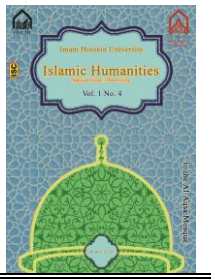
But unfortunately, their level of justice is not in line with the methods and paths of Imam Ali, then how can a nation claim to have democracy without having human justice?.

References:

1. George Jurdaq (1382), Voice of Human Justice, Majma' Ahl al-Bayt, Qom.
2. Dashti, Mohammad (1379). Al-Mu'jam al-Mufahrus. Mashreq Publications. Qom
3. Translation of Nahjul al-Balagha. Seventh edition. Qom: Mashreq Publications.
4. Sadri, Afshar, Gholamhossein et al., (2002). Contemporary Persian Literature, Third edition. Tehran, Contemporary Literature Publications.
5. Motahari, Morteza (1372). A Journey in Nahjul Balagha, Ninth edition. Tehran: Sadra Publications.
6. Divine Justice, Sadra Publications.

Imam Hossein University Islamic Humanities

Journal Home Page



Theory of Secret Resistance-Based Diplomacy in International Relations

Rouholah Ghaderi Kangavri[1]

Keywords: secret diplomacy, resistance, foreign policy, order, theory.

ARTICLE INFO

Imam Hossein University
Islamic Humanities
Vol.2 No.4 (2024), pp 73-95

Received jan 06 2025
Accepted jan 24 2025
Published Jan 19 2025

References: 56

Correspondence:

kangavari@ihu.ac.ir

ABSTRACT

One of the most important functional areas of intelligence organizations as the main provider of the intelligence needs of policymakers in the field of foreign policy, especially in the area of resistance, is "Secret Diplomacy ".Meanwhile, due to America's opposition and sabotage of the ideals of the Islamic Revolution, in particular in conditions of economic sanctions and maximum political pressure, one of the strategic and unique areas of the Islamic Republic system for advancing the country's foreign and security policy in the process of international interactions and relations is the field of "Secret Resistance-Based Diplomacy," that its application in various areas and levels of governance requires theorizing and rationality in opinion and practice .The theory of secret resistance-based diplomacy, with a counter hegemonic approach, as well as a foreign deepening and resistance deterrent-oriented orientation, neutralizes the policy of sanctions, containment, isolation, maximum pressure and even coercive diplomacy of the United States and its allies against the Islamic Republic through confidential negotiations and secret diplomacy with governmental and non-governmental actors of the resistance axis and other governments, free from any kind of surrender or betrayal of the cause of resistance .Resistance, in itself, is based on the act of secret diplomacy, that is, overcoming bureaucracy and official processes. Basically, the resistance-based order of the Islamic Revolution, because of not bandwagoning the superpowers and rather adopting a policy of balancing and deterrence against the order based on American dominance, has imposed many restrictions on official and public diplomacy, and therefore the field of secret diplomacy is practically a window on the diplomatic apparatus of Islamic Iran to gain security interests and foreign deepening.

[1] Associate Professor at International Relations in Imam Hossein Comprehensive Univesrity. kangavari@ihu.ac.ir

1. Introduction

Today, with the expansion of invasions, interventions, and aggressions by arrogant and oppressive powers against independent, weak, and oppressed nations on the one hand, and on the other hand, the scientific deconstruction of the resistance discourse by the dominance system in the societies of the resistance axis, the necessity of paying more serious and scholarly attention to this category has become more sensitive and vital than ever before, and the possibility or refusal of theorizing in this field is raised as a scientific and research matter .The issue of resistance and non-resistance is no longer fundamentally at issue, but rather the issue of "resistance" and "counter-resistance," and the alignment and taking sides of the forces involved in these two main arenas against each other . The rule of the game in this case is a zero-sum game, meaning exactly win-lose, not win-win. It could even be said that the future of the current transitional order depends on the scientific explanation and scholarly defense of the discourse of resistance and the role of the institution of science, namely universities and study and research centers, in this field, as well as the negation of the Western Hegemony Paradigm.

In this regard, contrasting the two domains of "battlefield" and "diplomacy" is an unforgivable error in terms of epistemology and a fatal blow to the national security apparatus and even the institution of science and knowledge in practical terms .In a sense, both the battlefield and diplomacy are highly dependent on this type of role-playing by the science and research institution, because in the ecosystem of Islamic Iran, resistance is practically the link between the battlefield and diplomacy, and it should be so. The issue is the constant conflict between the two resistance-based order and the dominance-centric order.

Therefore, it seems that the greatest responsibility of professors and academic elites in the field of humanities and security and strategic studies in the country is, first, to explain the relationship between resistance and rationality, and second, the connection of this issue with the two categories of national security and national interests, with a broad cross-border view at the geography of resistance in regional and trans-regional dimensions. In both the battlefield and diplomacy, Resistance, of course, requires training human capital on a par with the Islamic Revolution in terms of faith and belief, as well as logic and rationality. According to the experience of Iran's political history, whenever the battlefield and diplomacy have moved side by side, tangible political and economic achievements have inevitably been achieved on the one hand, and remarkable military and strategic victories on the other.

Therefore, it is clear that the need to train a generation of students and researchers active in the field of resistance is more necessary than anything else, so that they can write texts and content related to this field, especially in the arena of foreign policy and renaissance diplomacy [1]. Because the objective appearance of resistance in foreign policy can be nothing other than renaissance diplomacy. In this regard, the following article is a step, although it is modest and unassuming in scientific and theoretical terms, but it attempts to explain and present the concept of resistance in two areas of theorizing, especially issues related to the security interests of the Islamic Republic of Iran.

Meanwhile, secret diplomacy, as a sovereign and national matter, is decided within the framework of national security and is placed on the agenda of security and diplomatic institutions .The dilemma between conducting secret diplomacy for national security reasons and upholding democratic principles still looms large in democracies. When it comes to national security, there is a level of tolerance for secrecy on the part of the public and legislators—bypassing elected officials in order to manage and contain the

[1] It is necessary to explain that in English, the word "al-Haraka الحرکه" means "movement" and "al-Nahda النهضه" means "renaissance". The Renaissance is the age of awakening. It is the age of change.

unexpected affairs. Here, due to security considerations, secrecy naturally becomes more important than transparency, and the right to know for everyone is meaningless until secondary information(further notice) and until expiration of the diplomatic agenda. Because in a situation where the hegemonic system and the United States officially monitor and punish the systematic communication of independent countries that oppose the current order, informal/secret and at the same time secure connection can replace official relations. In fact, when, for various reasons, it is not possible to establish negotiations and open diplomatic relations - especially for Islamic Iran, which has serious and strategic enemies and opponents due to the independent, powerful, and freedom-loving nature of its foreign policy - countries, by engaging in secret diplomacy at various levels, try to provide the necessary bilateral or multilateral trust over time for an open diplomatic event. Therefore, resorting to secret diplomacy can perhaps be considered one of the most effective confidence-building and authority-building measures in the international system.

Therefore, secret diplomacy with "the engine on and the lights off" and as the art of secretly advancing foreign policy goals peacefully is a strategic necessity of governance in conditions of sanctions and maximum pressure from the hegemonic system and hostile states against independent and powerful countries in the international arena. In other words, resorting to covert procedures will reduce potential tensions and also prevent ontological harm. In fact, the strategic advantage of secret diplomacy is "plausible denial"; In a way that, while taking advantage of the benefits of these relationships, one can avoid the burden of their negative consequences, because secret diplomacy does not require paying prestige and reputational costs due to the lack of an external trumpet.

On the other hand, "secret diplomacy" is one of the most important functional areas of intelligence organizations as the main provider of the intelligence needs of policymakers in the field of foreign policy .Diplomacy itself is also one of the important foreign policy tools in establishing communication and conducting negotiations to achieve foreign policy goals and as a tool in the toolbox of national interests, which can be applied openly or covertly or other types of official or public diplomacy based on 1) time of negotiation, 2) language of negotiation, 3) place of negotiation, 4) subject of negotiation, 5) party/parties of negotiation, 6) outcome of negotiation .In a word, the type of diplomacy depends on the type of user and its application, and within the framework of two key variables of secret diplomacy, namely "strategic mutual need" and "honest goals", intelligence organizations provide strategic knowledge and guarantee the level of honesty and true intentions of the opponent.

What is certain in international relations is that the possibility of bilateral/multilateral cooperation with other nations always exists, but due to the anarchic nature of the international system and the atmosphere of uncertainty, there are obstacles to cooperation in self-help systems in two areas: a) relative gains (aggressive capabilities) and b) fraud and deception (goals and intentions). In his important article, Grieco argues: “The most recent liberal institutionalism claims that, while accepting a core realist proposition that international anarchy hinders cooperation between states, it can nevertheless affirm the core tenets of the liberal institutionalist tradition that states can achieve cooperation and that international institutions can help them to cooperate with each other.” However, the main argument is that neoliberal institutionalism misconstrues the realist analysis of international anarchy and thus fails to properly grasp the realist analysis of the deterrent effects of anarchy on the willingness of states to cooperate. (Grieco,2009:498-500)

2. Theorizing Process

The scientific and theoretical basis for this article is a collection of articles and books that have been written and published over the past decade in the

fields of resistance, renaissance diplomacy, and secret diplomacy based on library studies and field experiences, the most important of which are:

A) Articles with the following titles: “Comparative Analysis of Theoretical and Practical Foundations of Resistance and Terrorism; Rights and Duties of Liberation Movements” (Ghaderi Kangavari, 2012); “Theory of Resistance in International Relations; Iranian-Islamic Approach to Denying the Dominance” (Ghaderi Kangavari, 2013); “The Islamic Republic of Iran’s Advisory Role in Ensuring Regional Security” (Ghaderi Kangavari, 2018); “Intelligence Organizations and secret Diplomacy in Foreign Policy; A Case Study of the secret Diplomacy of the United States and the Zionist Regime” (Ghaderi Kangavari, 2019); “Renaissance Diplomacy and the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran” (Ghaderi Kangavari, 2019); “Theoretical Approaches to Secret Diplomacy in Intelligence Organizations; Presenting a Native Theoretical Model” (Ghaderi Kangavari and et al. 2019); “The Nature and Dimensions of Secret Diplomacy in the Dilemmas of the Secrecy-Transparency Debate; Emphasizing the Role of Intelligence and Security Organizations” (Ghaderi Kangavari and Nezamipour, 2022); “Impartial Communication; The Third Way of Interaction of Intelligence with Policymakers” (Qaderi Kangavari, 2022); “America’s Hybrid War against the Islamic Republic of Iran in the Narrative of Diplomacy and Negotiation; From Coercive Diplomacy to Intelligence Deterrence” (Ghaderi Kangavari, 2022); “The Theory of the Revolutionary New Order in International Relations” (Ghaderi Kangavari, 2022); “Explanation of the Relationship between Intelligence and Diplomacy in Democratic Foreign Policy; Emphasizing the Concept of Secret Diplomacy.” (Ghaderi Kangavari, 2023); and “Defense-Security Secret Diplomacy and the New Order Based on the “Islamic Resistance Concert” in West Asia; Emphasizing the Resistance-Based Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran” (Qaderi Kangavari, 2024).

B) Also, in this period, books have been written by the author of this article in the field of resistance, including: "Theory of Resistance and Western Theories of International Relations" (Ghaderi Kangavari, 2015) and "Resistance and Renaissance Diplomacy (Developments, Opportunities and Challenges)" (Ghaderi Kangavari, 2019).

c) And finally, an 8-volume encyclopedia series in the field of secret diplomacy with the titles: "Secret Diplomacy: Conceptualization and Theoretical Studies" (Ghaderi Kangavari, 2023); " Secret Diplomacy: Case Studies, Strategic Lessons" (Ghaderi Kangavari and et al., 2023); "Secret Diplomacy: Secrecy and the Hidden History of International Relations" (Ghaderi Kangavari, 2023); " Secret Diplomacy: The Practice of Back Channel Diplomacy by Liberal Democratic States " (Translation by: Ghaderi Kangavari and Mohammadi, 2023); "Secret Diplomacy: Intelligence, Ethics, Effectiveness" (Translation by: Ghaderi Kangavari and Mohammadi, 2023); "Israel’s Clandestine Diplomacies " (Translation by: Ghaderi Kangavari and et al., 1402) and " Secret Diplomacy: Diplomacy by Deception" (Translation by: Ghaderi Kangavari and et al., 2024).

What is important is that theorizing in this field, namely "secret resistance-based diplomacy," is impossible without focusing, trying, and practicing for years of study and research on the centrality and orientation of a specialized chair in the university, and most importantly, the experience of close fieldwork with all diplomatic and defense-security structures of the Islamic Republic inside and outside the country. And also through full knowledge of the history of international relations and theories of international relations, and with a native perspective based on the Length and width of the Islamic Revolution, an attempt has been made to present this theory to the scientific society of the

country and the axis of resistance. Therefore, this theory is completely consistent with the beneficial science within the framework of the system of problems of the Islamic Republic of Iran.

This theory, which has been theorized for the first time, with a deterrent-oriented external deepening approach, simultaneously provides positive and negative dimensions of the national security of the Islamic Republic in covert interaction with governmental and non-governmental actors within axis of resistance and, if necessary, hostile states without damaging the national face and reputation and violating the foundations, principles and goals of the Revolution. Compared to the mainstream theories of international relations (realism and liberalism), this theory, believing in the lack of distinction between value-fact, pays attention to the issue of indigenous values both in problem-finding and problem-solving and application .Accordingly, the research process has an impartial approach and has been carried out without any prejudice or normative judgment. Of course, no valid theory can be considered the solution to all problems and the solution to all issues. Robert Cox's claim in critical theory that "theory is always for someone and for some purpose " is a fundamental principle of political science and international relations that emphasizes the inherently subjective and purposive nature of theoretical frameworks (Cox, 1981).

Therefore, the difference between this theory and existing theories is that its resistance-based approache and orientation on covert agreements and secret negotiations, which are put on the agenda due to national security considerations, away from the oversight of public opinion and official democratic processes .This theory is closer to the critical theory of international relations in terms of its deconstructive view of the existing order based on domination, but consequently, its monotheistic and Islamic-revolutionary content and foundations do not correspond to any of the theories of the critical straem and the mainstream of theorizing in international relations.

The following table points out some of the most important indicators that distinguish secret resistance-based diplomacy and secret non resistance-based diplomacy.

Table (1): Comparison of secret resistance-based diplomacy with Non secret resistance-based diplomacy

Distinguishing Indicators	Secret Resistance-Based Diplomacy	Non Secret Resistance-Based Diplomacy
Ontology	*divine Ontology*	*material ontology*
Epistemology	*revealed-rational epistemology*	*rational-empirical epistemology*
Theorizing stream	*critical stream*	*mainstream*
Type of rationality	*value-based rationality*	*interest-based rationality*
Nature of the system	*revolutionary leader*	*non-revolutionary leader*
Leadership character	*revolutionary system*	*non-revolutionary system*
Leadership orientation	*anti-system of domination*	*within system of domination*
Basis of national securiy	*deterrence*	*bandwagoning*
National slogan	*Independence*	*dependency*
Social mobility	*producer society*	*consumer society*

Methodologically, this research uses the ijtihad and case study methods and based on a qualitative research approach that uses an extensive literature review to collect relevant information, a thorough analysis of existing journals and books, and a comprehensive understanding of the critical stream of international relations theorizing. Its theoretical part has been formulated and theorized after years of studying and mastering competing theories and the history

of diplomacy, and especially objective observations/field experience. This theory is the product of a continuous dialectic between theory and practice, field and thought, which, through years of activity in both the academic and executive fields, has been able to analyze the system of indigenous prolems in a mental framework, semantic system and a specific intellectual system, and present this indigenous theory with an ijtihad and understanding method . Basically, every scientific activity is an ijtihad activity, and the scientist acts as a Mujtahid (an authoritative interpreter, commentator and analyst) in every science sphere. (Barzenuni, 2001: 111)

The ijtihad method is an understanding and exploratory method that is in the position of discovering a specific subject matter. In subject ijtihad, not ruling, the exploratory movement after collecting information, it's time to arrive a more comprehensive, deeper understanding, and inference and conclusion. Therefore, ijtihad activity is an understanding and exploratory activity that is in the position of discovering reality. (Barzenuni, 2010: 80, 81) It is emphasized that no useful and effective theory will be achieved simply by being in the library without engaging with the field and society in a dialectical process; otherwise it will soon and quickly disappear and be destroyed.

The issue of secret resistance-based diplomacy of in the history of international relations and foreign policy of the Islamic Republic of Iran, especially in cases such as the secret diplomacy of Iran-Turkey and Qatar against Saudi Arabia and the secret diplomacy of Iran and resistance groups in the Syrian crisis, is worthy of study and comment, which will have the ability to explain and predict similar cases in other incidents. Of course, the 2015 nuclear agreement between Iran and the 5+1, known as the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA), can be accepted as secret diplomacy, but its resistance-based nature is a matter of serious ambiguity and doubt.

Below are some of the general arguments and evidences of this issue, which have been examined and analyzed in detail in the second volume of Secret Diplomacy (case studies and strategic lessons):

A) History of International Relations:

- Sykes-Picot Agreement

- Cuban Missile Crisis

- US-China Ping-Pong Diplomacy

- Oslo Accords between the Zionist regime and the Palestinian Authority

- Abraham Accords for Normalization

B) Iranian Foreign Policy:

- 1919 Agreement (England and Vossug ed-Dowleh)

- 1975 Algiers Agreement

- Hostage Crisis and Algiers Declaration

- Iran-Contra Affair

-2015 Nuclear Agreement (JCPOA)

It goes without saying that the history of international relations was full of secret diplomacy in the 19th century, to the extent that the main culprit for World War I and later World War II was considered to be secret negotiations and secret agreements between kings and states. Even the then US President Woodrow Wilson, in his 14-point statement during the Versailles Peace Conference, dedicated the first principle to the need for "open diplomacy without secret treaties." Of course, this issue was not observed at the same conference, and history has witnessed secret agreements between the Allies during the same period .

In any case, based on the uneasy and turbulent history of the West Asian region, the indigenous values of its Islamic nations, and the critical orientation of the Islamic Revolution towards the existing hegemonic order, there has been a kind of strategic link between "battlefield " and

"diplomacy". A proper understanding of the theory of secret resistance-based diplomacy requires recognizing these two issues and examining its regional and trans-regional dimensions and effects from the perspective of the Islamic Republic of Iran, which will be discussed below.

3. Strategic Link Between Battlefield and Diplomacy

The Islamic Republic of Iran, within the framework of the Constitution and the ideals of the Islamic Revolution, has placed the discourse of resistance at the center of its power and policy construction and has defined supporting liberation movements and governments supporting the resistance as one of its principled and fundamental goals. In this regard, the greatest responsibility of professors and academic elites in the humanities and security and strategic studies of the country is, first, to explain the relationship between resistance and rationality, and second, to relate this issue to the two categories of national security and national interests with a broad cross-border view of the geography of resistance in regional and trans-regional dimensions.

Accordingly, antagonism and confrontation with the Zionist regime and its affiliated states in the region are one of the natural and logical effects and consequences of the aforementioned strategic policy. In such an environment, security-oriented foreign policy is a natural product of occupation, foreign intervention, and the internationalization of security in Southwest Asia. As a result, the country's security and defense forces are the main drivers and producers of national security to maintain territorial integrity and pave the way for national development and prosperity; Because development, regardless of its narrative and interpretation, goes through the path of security. Naturally, the country's diplomatic apparatus will not have significant diplomatic power in negotiations with the Western and Eastern parties without the support of the presence and influence of the regional resistance forces. More precisely, war and the use of force can be kept away from the country and the region not necessarily through diplomacy and negotiation, but through a powerful and influential regional presence and, of course, strengthening defensive and missile deterrence capabilities in the shadow of the "presence of the people." This seems impossible except by implementing the policy of "forward defense" and strengthening the "axis of resistance" with the aim of developing the "strategic depth" of the Islamic Revolution.

Western powers have no choice but to recognize and acknowledge Iran's natural power and influence in the region. Because the Islamic Republic of Iran has practically entered the game of great powers, but this time not as a dependent and follower role (bandwagoning) but in the form of an independent and balancing role; in this regard, cooperation and interaction between the “battlefield“ and “diplomacy“ is the balancing element of the region in the internal and external dimensions. It is clear that with the logic of the Islamic Revolution, outsourcing security will not be justifiable and defensible under any circumstances, because the disarmament regime in the self-help and anarchic international system paves the way to the policy of regime change.

Today, without increasing defense capabilities and maximum deterrence in the region, national security can never be ensured and guaranteed. The laying the tracks for the country's foreign policy train, set by the government and the foreign policy apparatus without proper understanding of international relations and lack of national self-confidence, practically makes the country hostage to personal imaginations and thoughts that see the solution to many problems in passive cooperation with the West, and the result will be economic chaos, the extinction of production, and public dissatisfaction.

On the other hand, given that the West understands no other language in strategic issues than the language of threat and force, the Islamic Republic of Iran can, by implementing the policy of "forward defense" and comprehensively strengthening the "axis of resistance" with the

aim of developing the "strategic depth" of the Islamic Revolution, prevent the adventures of the West and America by projecting power and balancing threats; provided that the "diplomacy of authority" among the country's statesmen and stateswomen takes concrete form and character. In this regard, it seems that the strategic policy of the Islamic Republic in the region should be directed towards "reducing American influence to zero". It is clear that without serious attention and concern for this issue, the desired political order of the Islamic Revolution will not be formed in the region and the world.

In any case, the macro-policymaking of any political system is usually formulated and implemented with two indicators of “Feasibility“ and “Rationality“. Accordingly, the macro-policies of any country can be imagined in four states: First state: feasibility-rationality.Second state:nonfeasibility-irrationality.Third state:feasibility-irrationality. And the fourth state: nonfeasibility-rationality. Naturally, the most desirable scenario is the first state, i.e. "feasibility-rationality", which is selected and pursued by the rulers with precise scientific calculation and analytical logic of the means-end of a specific policy. It is clear that the worst situation is when national macro-policies and programs are far from the possibility of realization and rationality. In the third and fourth states, since neither of the two principles of feasibility or rationality exists together and side by side, it will actually suffer from pure idealism or pure realism far from rational calculation, i.e., pay attention to national possibilities and limitations. In other words, it is only in a state of balance between feasibility and rationality that it can be claimed that both the right path has been chosen and the right steps have been taken.

Usually, the great revolutions of the world, with their own ideas and ideology, whether Western or Eastern, suffer from the scourge of irrationalism or the impossibility of goals and ideals. That is, they either fall into the trap of idealism far from reality or into the trap of realism far from ideals; but the Islamic Revolution of Iran, from the beginning, with a divine and human approach based on realistic idealism, while paying attention to its lofty peaks and ideals, has never been unaware of or indifferent to the obstacles and problems in its path.

The logic of the foreign policy of the revolution is the application of strategic rationality and a broad cross-border view of the geography of resistance; that is, Iran has national interests not only in its surrounding environment in the Persian Gulf, Central Asia and the Caucasus, West Asia and North Africa, but also in other parts of the world; because national interests are a function of the two components of security and threat in all its dimensions and levels.

Meanwhile, foreign policy as a national and sovereign matter in every country is based on two pillars: maintaining national security and achieving national interests, and therefore they are on the same orbit and in the same direction. In our region, the first dimension will be ensured by a powerful regional presence (deterrence and deepening) and the second dimension will be ensured by diplomatic mobility (political and economic diplomacy). Therefore, the duality of the battlefield and diplomacy affair is a strategic error and a kind of mental deviation that does not correspond to the geopolitical realities of the region and the world and can be very dangerous.

Therefore, an active and forward-looking foreign policy depends on the logic of deterrence and deepening emanating from the battlefield and the logic of negotiation and bargaining in the arena of diplomacy, both of which are mutually reinforcing and supportive of each other to achieve a single goal, and neither of these two will lead anywhere alone. In other words, both battlefield power and strong diplomacy are elements and components of a country's national authority. Therefore, one of these two is not supposed to serve the other alone, but both are at the service of the country to ensure national security and national interests.

Diplomacy itself is, of course, a tool in the toolbox of national interests that is not an end in

itself but serves to achieve a national goal. Authenticity and priority is always about preserving territorial integrity, maximum deterrence, and all-round progress. Therefore, if the official diplomatic apparatus literally had truly stood alongside the battlefield over the past years, which pursues the national goal of eliminating the threat of Takfiri terrorism first and foremost and expanding national interests second and incidentally, we would certainly have witnessed great political and even economic achievements in the region due to the economic opportunities and investment of the countries aligned with the resistance. On the other hand, the battlefield itself is an arena of diplomacy called "Renaissance Diplomacy", like culture, which is the field of public diplomacy.

The renaissance diplomacy, which has been emphasized and confirmed in numerous principles of the Constitution, especially principles 152 and 154, is the intersection of the declared and practical policy of the revolutionary system of the Islamic Republic, which explicitly and sincerely seeks to cut off the dependence of the freedom-loving nations of the region and the world from the system of domination and achieve political independence, national sovereignty, and the right to determine their destiny without the presence and influence of foreigners. Of course, this issue itself, namely regional power in the world of realpolitik, while increasing the coefficient of national security and removing threats from the official borders of the Islamic Republic, is the support of diplomacy in negotiations with other regional powers and major global powers that without such power would never enter into negotiations with Iran or would not be willing to make concessions in the framework of a win-win game. Therefore, even entering into the rule of a win-win game is also supported by the battlefield and regional power. Otherwise, the rule of the game in the field of foreign relations of major powers with Iran has always been a zero-sum game, that is, a win-lose game[1].

However, today, modern diplomacy has become more than the Ministry of Foreign Affairs and should not and cannot monopolize the entire capacity of the field of diplomacy. The foreign policy chariot will be set in motion by the troika of official diplomacy, public diplomacy, and secret diplomacy. Of course, they must operate and act in complete coordination and within the framework of the national strategy and renaissance diplomacy.

According to the history of international relations, this battlefield has always been the driving force and promoter of diplomacy, and therefore diplomacy minus the battlefield has neither the capacity to preserve national interests nor the ability to ensure national security. When Arab countries in the region, especially the UAE and Saudi Arabia, talk about maintaining good relations with their neighbor Iran, if it were not because they accept Iran's battlefield power in the region, then why?. On the other hand, when everyone is in this battlefield, from the US, England, France, Russia, and the Zionist regime to Turkey, Egypt, Saudi Arabia, Qatar, and the UAE, why not Iran, which is in a wall-to-wall geopolitical neighborhood and is also directly facing the threat of Takfiri terrorism and Zionist terrorism.

4. America's Counter-Resistance Strategies

For some time now, America's insistence on the security dependence of its Western allies has been making their voices heard and they can no longer tolerate this kind of bandwagoning of American policies. Even Europe, especially the French, has realized that in terms of security they should no longer be dependent and following America. On November 7, 2004, French President Emmanuel Macron told at the meeting of European leaders that this Continent should declare its security independence from the United States – and

[1] zero-sum game: one party winning and the other party losing

defend its “interests” against the interests of geopolitical rivals. Macron warned that Europe should not 'Delegate Forever' its security to America and, arguing that the return of US leader Donald Trump legitimately defends the interests of the American people, he said: “We should not forever surrender our security to America” and asked: “Are we ready to defend the interests of the European people?” (Macron, 2024)

Interestingly, on August 27, 2018, Macron made similar independence-seeking statements against the United States, which they have common values and even great strategic interests in all corners of the world, especially against Muslims. French President Emmanuel Macron has warned that Europe can no longer rely on the United States for its military defense and called for an urgent new European security policy in the face of rising nationalism and extremism. In a foreign policy speech at what he called a “crisis moment” for European politics and global multilateralism, Macron said: “Europe can no longer rely on the United States for its security.” It is up to us to guarantee Europe’s security. ? (Macron, 2018)

In such circumstances, America's main strategy in the political sphere is to align, follow, and make the Islamic Republic dependent on its regional and international policies. At the forefront of this policy is Iran's distance from the East, i.e. Russia and China, and Iran's proximity to the Zionist regime against the axis of resistance. In this regard, the Islamic Republic, while maintaining its political independence and national authority and confronting the hegemonic system, has neutralized almost all of America's plans and conspiracies against Iran and even against independent and freedom-loving nations in the region. It has also challenged America's interventionist policies in regions such as Latin America. The greatest lesson that can be learned from the experience of the Islamic Republic is that by relying on maintaining political independence and national self-confidence, it is possible to overcome many national challenges, create national dignity and pride in the country, and educate a generation that can achieve growth and progress without reaching out to the outside and by relying on domestic capacities and national capabilities.

America's main strategy in the economic sphere is to make Iranian society consumer-oriented towards American and Western goods. The sale of crude oil and the dependence of the Iranian economy on the sale of oil can also be evaluated in this regard. Among the achievements of the Islamic Republic is the attention to the resistance, productive, knowledge-based and employment-creating economy, which of course has not been brilliant successes in this field, because some hidden managerial hands- and unfortunately, the problem of foreign influence - in the domestic economy of Iran and some structural defects prevent the success of this strategic policy. The greatest lesson that the Islamic Republic has is that wherever it trusts the people and the people themselves take action, that sector has been successful and efficient and has been able to solve and eradicate the root of many problems. A people-based economy and the entry of the people themselves into the field of production and business is the healing medicine for all economic problems. Basically, knowledge-based and employment-creating production without the real and serious presence of the people is nothing more than a mirage.

America's main strategy in the cultural sphere is to empty the national and religious identity of this border and land so that it does not think about and follow anything and values other than what is in the West. Promoting the lack of veiling (no Hijab for women), creating deviant and emerging sects, etc. are among the enemy's activities in this regard. Among the achievements of the Islamic Republic is the simultaneous attention to both the national and religious dimensions of Iran, that is, preserving and strengthening the historical and national customs and traditions of Iran (such as Nowruz) and paying the same amount of attention to the foundations and religious and moral values (such as Ashura). In this context, in recent years, good attention has been paid to the issue of Islamic humanities, which has been able

to create national self-confidence and self-esteem, especially in the scientific society and the country's elite towards its national assets and capital. The lesson that can be stated in this area is that the secret of national progress and development is freedom from dependence and cultural influence of foreigners. Basically, alien decadent culture weakens and humiliates national identity and paves the way for political and economic dependence. Therefore, at the forefront of cutting off any kind of dependency is cultural dependency.

The main strategy of the United States in the military-security field has been to destabilize and weaken the country's defense and deterrence capabilities over the past four decades, so that the country cannot stand on its own feet and reach out to the United States and the West in the field of self-defense. Self-help and self-defense are two sides of the same coin.The most important and greatest achievement of the Islamic Republic in this field is the strategy of national self-help and self-sufficiency in the field of defense and military industry, which has been able to become the superior missile, drone and even cyber power of the region to defend this border and landscape within the framework of asymmetric warfare and maximum deterrence. The Islamic Republic has experienced many lessons in this field, among which we can mention the application of the right to self-defense and its allies based on defense and military power, and that under no circumstances should security be negotiated, and without the support of national and indigenous security and deterrence, the survival of a country and a nation cannot be guaranteed and ensured.

The main strategy of the United States in the field of science and technology has been, first, to bribery and threaten the country's elite to emigrate and flee the country, and second, to eliminate and physically assassinate Iranian scientists. Numerous sanctions and even industrial sabotage have sometimes been used to weaken the country's scientific and technological strength. Considering the emphasis of the Islam religion on the importance and high status of science and its role in the national authority of the country, the Islamic Republic has paid special attention to the quantitative and qualitative development of universities and scientific and research centers and has achieved growing progress. A clear and obvious lesson that can be discussed in this regard is that science and knowledge and conquering the frontiers of knowledge in all scientific and technological fields, whether hard or soft, it is the main key and driving force of all-round power and national authority. Therefore, there are no limits and boundaries for acquiring science and knowledge, and all social classes, including women and men, old and young, can and must be equipped with the weapons of science and knowledge so that they can first build their own society and secondly show their mastery and superiority in the world.

America's main strategy in the regional sphere is to de-geopoliticize Iran and reduce Iran's natural and popular presence and influence in the region in order to easily implement its plans to plunder the nations of the region. From the very first days of the revolution, the Islamic Republic has taken a stand against America and Arab reaction by adopting an anti-Zionist policy and supporting the oppressed people of Palestine and the axis of resistance. Today, it has been able to expel America and its proxy mercenary forces from Iraq, Afghanistan, etc., and within the framework of the “doctrine of interactionism against the system of domination“, it has assumed leadership of the axis of resistance with a transboundary perspective. One of the important lessons in this area is that regional countries, with weapons of resistance and intelligent resistance leaders, can both prevent foreign interventionism and end occupation. If the spirit and culture of resistance are institutionalized, accepted, and internalized among the elites and the masses, no foreign aggressor power can bring that nation to its knees and make it dependent on itself (Qaderi Kangavari and Barzanuni, 1403)

5. The Secret Resistance-Based Diplomacy

The word theory comes from the Latin word *Theoria*, which in turn comes from the Greek word *Theoras*, which itself comes from *Theasthia* and finally from the root *Thea*, meaning observer and look, which is also seen in the word theater. Theories are the efforts of scholars to understand the problems and dilemmas(problem-finding) related to domestic and foreign policy and then present a proposed version to solve them (problem-solving). In this regard, the author believes in the lack of separation between value-fact; values are fully involved and relevant in problem-finding and even prescription and application.

In his book "Theory of International Politics," Kenneth Waltz argues that no theory is ever "perfect" and that a foreign policy theory will not predict the content of policy in detail, but it will bring different expectations about the trends and styles of policies in different countries. Waltz believes that a theory may help us understand and explain phenomena and events, but it may not be a useful tool for prediction. Darwin's theory of evolution predicted nothing.

From the perspective of Kenneth Waltz, the basic propositions of a theory are:

- A theory contains at least one theoretical assumption;

- Theories must be evaluated in terms of what they claim to explain;

- A theory, as a general explanatory system, cannot explain the cause [occurrence] of particularities. (Waltz, 1979)

In general, there are two types of classification of theorizing in international relations (Qaderi Kangavari, 2015):

1.Explanatory and constitutive theories:

a) Explanatory/rational theories consider the social world to be external to theory and seek to discover the laws that govern it. This school of thought believes that the task of theory is to explain how the world is, which is external to theory. The aim of these theories is to discover the rules of human behavior and thus explain the social world, just as natural scientists explain the physical world.

b) In contrast, constitutive-constructive/reflective theories believe that it is these meanings and interpretations that give coherence to international community and that our theories help shape the world. From the perspective of developmental/reflective theories, a theory is not external to the things it intends to explain, but rather determines how we think about the world. Therefore, the concept we use to think about the world, helps us determine how the world is.

-The distinction between explanatory theory and constructivist theory is a controversial issue that has arisen as a result of the contemporary way of framing issues in international relations. An explanatory theory (such as realism and liberalism) sees the world as something outside our theories, identifies a number of key factors, and then predicts a range of outcomes based on a few important causal factors. An explanatory theory claims that theory can be separated from practice, and that value-free knowledge is possible because of our feelings, ideas, and perceptions. In contrast, constructivist theory argues that our theories help to construct our world and that we cannot separate subject and object as a causal relationship. Instead, theory and practice are embedded.

- Epistemology in explanatory theory is positivist and argues that we can have value-free knowledge based on sensory experience and methodology using empirical data to produce world conditions. Constructivist theory rejects this epistemological and methodological approach, arguing that human knowledge is not based on neutral and impartial foundations, but rather on human conjecture. Instead, constructivist theory studies how norms, rules, and ideas are formed in social objects. It prefers to study from a meta-theoretical perspective.

The distinction between explanatory and constructive/ constitutive seems problematic, and the author of this article argues that this is because explanatory theory is constructed using a realist ontological, epistemological, and methodological framework. The fundamental realist approach shows how a state-centric ontology leads to predetermined performance. That is, a balance of power emerges when realism delineates the boundary between inside/outside, sovereign/anarchic, us/them. The realist view of human nature is rooted in Hobbesian man[1].

2. Problem-solving and critical theories:

Using Robert Cox's more flexible classification, problem-solving and critical theories help to clearly indicate points of departure and encourage reflection on the process of theorizing itself. That is, "reaching a perspective about perspectives." Realism and liberalism are defined as problem-solving theories because they deny social relations and dominant power, as well as institutions and economic structure. The second category is critical theory, because it refuses to accept the existing order as an ahistorical event, But it raises the question: how is this order created and how is it maintained?

In general, the problem-solving and critical distinctions offer greater flexibility and clarity between theoretical perspectives. However, the distinctions made are based on a normative approach and subsequently complicate the position of "post" theoretical perspectives. The author argues that the distinction between explanatory and constructive theory is highly problematic, because the act of categorizing itself leads to the creation of new discourses that can dangerously ignore the important underpinnings of original theories. As Marx once recalled, "If this is Marxism, then I am not a Marxist," and Foucault's attempt to escape any fixed identity through his writings, demonstrates the difficulty and discomfort of categorizing as a practice in political theory.

It is important to note that all theories of international relations, both positivist mainstream and postpositivist critical stream, are, of course, based on specific meta-theoretical foundations (ontology, epistemology, and methodology). Meta-theory is a theory about theory and a philosophical reflection on the nature, role, and practice of theory-making. Meta-theorists, from a higher perspective, examine all competing theories on a particular topic and try to understand how these competing theories together understand and represent the subject of human study. Therefore, questions about ontology, epistemology, methodology, and related issues help us to understand why writers from different theoretical traditions disagree on how to explain state behavior and other behaviors in the international system.

Therefore, the processing of a native theory of international relations also requires determining and explaining its meta-theoretical approach within the framework of the Islamic worldview. One of the important dimensions of the Islamic ontological approach is the principle of monotheism and unity in the universe. Monotheism is the first principle of Islam, so that many verses and narrations refer to the principle of monotheism. Monotheism implies the belief that the true and absolute being is God, from whom all beings and creatures emanate. The entire universe is created and dependent on his existence and will. (Tabatabai and Motahari, 1971: 8); therefore, the universe is a single whole whose origin and destination is God and it is moving towards a single destination (Motahari, 1991: 125-134). In the meantime, anthropology has a special place and importance in Islamic ontology. Although man is also a part of the universe, he has a unique status and order that distinguishes him from other beings and creatures. Within the framework of this

[1] Hobbesian man: Homo homini lupus est: Man to man is wolf

anthropology, man is composed of a material body and an abstract soul that form a single truth that is indivisible. In Islamic anthropology, nature is also defined and determined as the common truth of all humans and the element that gives strength to humans, so that humans - despite sexual, ethnic, racial, linguistic and national differences - have a common nature, essence and creation that indicates the unity of the human species (Javadi Amoli, 1999: 204-206)

In Islamic epistemology, unlike the Western reductionist epistemology, which emphasizes rationalism and empiricism, knowledge is not limited to one of the two types of knowledge: rational or empirical, but both types of knowledge are valid. However, in addition to these two, intuitive and revelatory knowledge also have great validity and importance. In a sense, the epistemology of rationalism and empiricism considers it necessary, but not sufficient, to discover truth; because in Islamic epistemology, which is based on the principle of monotheism and structural unity of man, the world and man, are indivisible and inseparable truths whose principle of truth cannot be understood through either reason or sense (experience) alone. Beyond this, theorizing and cognition of the theorist or subject is influenced by his interests, tastes, needs, beliefs, preconceptions, assumptions and experiences. Also, the natural and social environment of the subject and theorist affects his cognition and theory (Motaheri, 1989: 31-34).

Unlike materialist and empiricist approaches that limit realities to objective material realities by separating the object and suject or body and spirit and prioritizing matter over spirit, in Islamic epistemology theory, there are also intangible non-material realities that are the subject or object of knowledge. In Islamic epistemology, knowing the Divine is the ultimate goal of creation and man. Man also ultimately achieves knowledge of the truth through knowing other beings and subjects; therefore, Islamic anthropology is the same as theology. The Hadith "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" indicates this epistemological reality. Therefore, in the Islamic epistemological system, knowledge and science have different levels and are not limited to only two types of empirical-sensory and rational-argumental knowledge. In addition, intuitive and revelational knowledge are also possible; Therefore, the Islamic theory of international relations based on mere empirical objectivism and autonomous intellect pure reason is not without the need for intuitive and revelatory knowledge, and religious and revelatory knowledge is also effective in the theorizing process .

Accordingly, considering the epistemological value and authority of reason, intuition, and revelation in Islamic epistemology and the non-exclusivity of knowledge to empirical and sensory science, normative, value, metaphysical, and religious propositions are also meaningful and have scientific-cognitive value. Thus, it is possible to produce moral and value propositions within the framework of scientific knowledge, and science can judge about these propositions; because first, in the position of discovery and collection - in addition to sense - reason, intuition, and revelation are also sources of knowledge and cognition, and second, in the capacity of judgment and justification, reason and revelation define and determine the criterion of truth and validity of value-based epistemological propositions. For this reason, value-free science is neither possible nor desirable. In other words, science and scientific theory, in addition to describing and explaining the realities of international relations, must also have the power and possibility of judging about them. Therefore, the Islamic theory of international relations is also normative and prescriptive, and this issue causes this theory to have a critical approach and nature (Dehghani Firouzabadi, 2010: 83-84).

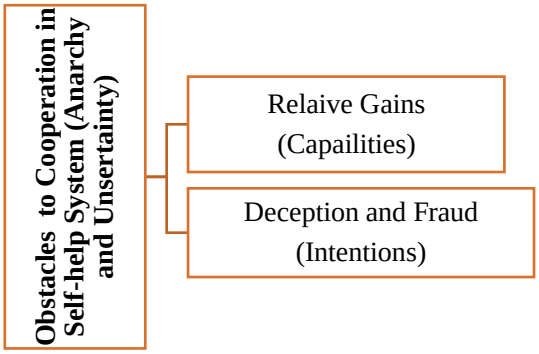
However, it is worth noting that “if-then“statements are examples of conditional statements, with the “if” part called the hypothesis and the “then” part called the conclusion. The theory provides a framework for reasoning about if-then statements, with subsets that show the relationship between the hypothesis

and the conclusion. Accordingly, "if" the deconstructive revolutionary regimes challenge the hegemonic system, "then" due to the application of the policy of containment, isolation, sanctions, coercive diplomacy, deterrence, and the threat of force by the hegemonic countries, the diplomatic apparatus of the revolutionary regime will consequently put the option of "secret resistance-basic diplomacy " on its agenda.

Therefore, revolutionary regimes, due to their opposition to the American system of domination and order and to confront the three tools of sanctions, containment, and international isolation, in order to secure national interests, national security, and foreign deepening in interaction with other governmental and non-governmental actors of the resistance axis, put "secret resistance-based diplomacy" on the agenda of sovereignty as a national matter under the guidance and direction of intelligence-security agencies. From one perspective, this theory is classified as a constitutive-critical theory, and from another perspective, it is defined at the level of theories based on an operational/field approach .

It is clear that the macro-description of diplomacy in revolutionary systems is naturally resistance-based, but in the type of secret diplomacy, due to the lack of democratic oversight, intelligence organizations (the most loyal and trusted internal forces of any political system) are in practice the guarantor of non-betrayal of revolutionary ideals and surrender to rival and hostile governments in the atmosphere of secret diplomacy and covert negotiations. Since in bi/multilateral diplomacy, cooperation always faces two fundamental obstacles, namely " relative gains" and the possibility of "deception and fraud", a resistance and revolutionary approach to negotiations, guided and led by vigilant and intelligent intelligence agencies, reduces the scope for collusion and surrender to the minimum possible.

Table (2): Obstacles to Cooperation in International Relations



Accordingly, some of the most important key components of this theory can be listed as follows: Revolutionism (revolutionary regime); Secrecy (confidentiality); National Security (deterrence); External Deepening (resistance); Deniability (plausile denial); Verification (goals and intentions); Public Opinion (media); Service (intelligence); Containment (sanction and isolation) .

Table (3): Key components of the theory of secret resistance-based diplomacy

Key components	**Revolutionism:** Revolutionary Regime
	Secrecy: Confidentiality
	National Security: Deterrence
	External Deepening: Resistance
	Deniaility: Plausible Denial
	Verification: Goals / Intentions
	Public Opiniom: Media
	Service: Intelligence
	Containment: Sanctions/Isolation

It should be noted that the most important issue that the theory aims to solve is overcoming the structural limitations of the international system against the Islamic and revolutionary system of Iran in conditions of inherent and substantial antagonism with the hegemonic system, which practically left no room for the country's overt and public diplomacy maneuver power and theorized "secet resiisttance-based diplomacy" with the aim of deepening the country's external

influence and increasing the country's deterrence based on the ideals of the Islamic Revolution. Accordingly, in such a process, intelligence and security organizations have an irreplaceable role in this field, and the way intelligence officers enter into various types of covert diplomacy requires conceptualization and theorization. On the other hand, the lack of institutional mapping and national division of labor in the field of secret diplomacy with an approach of cooperation and synergy between the institutions involved in foreign policy and national security in any political system will create fundamental challenges in practice. International relations in our country continue to suffer from a lack of sufficient knowledge and understanding of the hidden dimensions of foreign and security policy and the inherent role of security intelligence agencies in the field of foreign policy in international politics and security (secret diplomacy) as the main and true guardians of the principles and foundations of the Islamic Revolution and its lofty ideals.

Secret resistance-based diplomacy, as one of the procedures of the hidden dimension of international relations, is referred to as that type of counter-hegemonic diplomacy of balancing in which the negotiators, the subject or subjects under negotiation, and especially the process of negotiations and bargaining between the parties, remain hidden from the eyes and ears of everyone (media, public opinion, and other governmental and non-governmental actors) with the exception of the security apparatus(es) and high-ranking decision-makers of a country to be subject to lapse of time or a result is achieved and the bilateral or multilateral political atmosphere to normalize. Secret diplomacy itself is also divided into three types: a) "track one" (communication between official officials); b) "track two" (communication between unofficial representatives); and c) "track three" (communication between intelligence officers); and if necessary d) dual-track diplomacy(one and half track), overt and covert, carries out missions in the political, economic, resistance, intelligence, defense, and military-police spheres.

Table (4): Different levels and types of secret diplomacy

Concepts	Definitions
Secret diplomacy (Track one)	*The secret diplomatic interactions of official officials of the country (presidents, ministers, ambassadors, etc.) with foreign parties.*
Secret diplomacy (Track two)	*The secret diplomatic interactions of unofficial representatives (businessmen, artists, journalists, athletes, etc.) with foreign parties.*
Secret diplomacy (Track three)	*The secret diplomatic interactions of intelligence forces (commanders, managers, officers, etc.) with foreign parties.*
Secret diplomacy (defensive)	*The secret foreign affairs and international relations related to the field of defense industry, arms trade, and support for the armed forces.*
Secret diplomacy (Intelligence)	*The secret foreign affairs and international relations related to the exchange of intelligence and verification of the honesty, intentions and Level of trust in the opponent's service.*
Secret diplomacy (Economic)	*The secret foreign affairs and international relations related to the trade of goods, services, and capital under sanctions.*
Secret diplomacy (Resistance)	*The secret foreign affairs and international relations related to the field of resistance and liberation movements (state and non-state actors).*
Secret diplomacy (political)	*The secret foreign affairs and international relations related to détente, normalization, and political mediation.*
Secret diplomacy (Military-Police)	*The secret foreign affairs and international relations related to military and police cooperation.*

The Secret Resistance-based diplomacy refers to the application of this type of diplomacy in various areas mentioned in the framework of the first track (intelligence as a cooperating officer); the second track (intelligence as a guiding officer); the third track (intelligence as an operating officer); and, if necessary, d) Dual track/track one and a half - overt and covert diplomacy at the same time simultaneously- (intelligence as a cooperating and guiding officer), in a way that with an external deepening and a deterrent-oriented resistance approach, removes the shadow of the threat of war and neutralizes and renders ineffective the sanctions and maximum political pressures of the hegemonic system, especially in covert negotiations and secret diplomacy with governmental and non-governmental actors of resistance axis and, if necessary, with hostile states, without worrying about reducing ontological security and identity credibility. Intelligence organizations are considered the driving force and center of gravity of secret diplomacy.

From here, the article enters the main discussion, which is a strategic and geopolitical analysis of the current situation in the region and the issues that can be raised and discussed within this framework; From the perspective of the level of strategic analysis and geopolitical conflicts, all developments in our region are shaped by two main forces and mainstreams: the "resistance stream" and the "counter-resistance stream". The resistance stream led by Iran and the Islamic Revolution seeks independence and justice and supports all freedom-loving governments and nations that fight and confront the system of domination and Zionism with all their power. This is how the resistance has today become a regional power and an effective and important regional and even trans-regional actor.

In contrast, the anti-resistance stream led by the US and the Zionist regime is the cause of the dependency of nations and the corruption of governments in the region. It seems that the outcome of this conflict will not only change the geopolitical fate of the region but also the political history of the nations of the region towards a self-based, endogenous, and most importantly, indigenous and common security.

Currently, the axis of resistance has become an important and dominant player in the developments in the region, and many admit that no agreement or peace will be sustained without the role of the resistance stream, and this is a point that some Arab governments affiliated with the counter-resistance stream have realized and are slowly and sometimes secretly moving towards the resistance camp, i.e. the Islamic Revolutionary Front. The large and decisive operations of "True Promise 1 and 2" against the system of domination and international Zionism in occupied Palestine can be analyzed and evaluated in this regard.

Basically, national security in any country is a function of maintaining its security environment, and a country that cannot identify and eliminate the type of threats, the level of threats, and the sources of threats will sooner or later suffer a national crisis and disaster from within. Therefore, reason dictates that security-building elements should be strengthened and supported everywhere and at every point, and security-destroying factors should be destroyed or at least contained. Therefore, rationally, using the proposition "maintaining national security within the framework of geographical borders" would not be logical and it can even be very dangerous.

Accordingly, Iran has national interests not only in its surrounding environment in the Persian Gulf, Central Asia and the Caucasus, West Asia and North Africa, but also in other parts of the world from East to West and from North to South, and in the entire universe and celestial bodies (astronomical object), including the bed and sub-bed of the oceans and the open sea, the atmosphere and the outer atmosphere. Because national interests are a function of the two components of security and threat in all its dimensions and levels. Yes, national interests are a variable dependent on security. Security is the

top line of national interests. Naturally, such a view and such an approach will never and under any circumstances allow the outsourcing of security, because in this case, nothing of national independence and sovereignty will remain.

And finally, a few final words about the concept of resistance itself:

1-Resistance, more than being confined to a geography, is a product of the history of nations. A history that has been inflicted on the people of a land with suffering and hardships caused by the interventions and aggressions of aggressors and foreigners, and has become, willy-nilly, part of the historical memory and living identity of that society in the ups and downs of history. Hence, geography is a product of history. Therefore, the geography of resistance is rooted in the history of resistance, and without a proper understanding of this issue, not only will the geography of resistance never be understood, but we will also not have a broad, cross-border view of the geography of resistance, as stated by the Supreme Leader of the Islamic Revolution, Imam Khamenei.

2- Resistance is more than a "battlefield", it is a pure Islamic and revolutionary thought and idea. An idea that on the one hand determines the strategic necessity of being present in the "battlefield" and on the other hand is the link between the battlefield and diplomacy. Therefore, the battlefield and diplomacy are based on the idea of resistance, which together protect the country's national security and national interests.

3-This type of resistance thinking not only seeks to enhance the power geometry of the Islamic Republic of Iran in the West Asian region, but also seeks to disrupt the power geometry of foreigners by "dismantling the American influence" from the region by changing the new world order - read the new American order - and forming a new revolutionary order in West Asia and other regions of the world.

4- If diplomacy is considered a tool for implementing foreign policy, foreign policy is managed and implemented as a national and sovereign matter in three formats: "official diplomacy", "public diplomacy" and "secret diplomacy". However, foreign policy at the level of the Islamic Revolution also requires a fourth type of diplomacy, called "renaissance diplomacy" which is actually the soul of foreign policy and it has been emphasized and approved in numerous principles of the Constitution, especially principles 152 and 154, and it is necessary for the relevant and responsible agencies to operate and act in complete coordination with each other and within the framework of the national strategy. Battlefield is a revolutionary thought and idea that crystallizes in a cross-border geography and regional and trans-regional environment. Therefore, the entire diplomatic apparatus of the Islamic Republic must accept this issue not only as a foreign policy priority but also as an "important and inviolable principle" and consider it the driving force of foreign policy.

5-Resistance, as the main essence of a revolutionary system, is the point of intersection of islamic interests and national interests, the link between declarative and practical policy, the guarantor of national independence and sovereignty, and is essentially the boundary between truth and falsehood, and rather an indicator of demarcation with the enemy, which, through renaissance diplomacy, fights and confronts "Domination" and "Occupation" on the one hand, and "Atheism" and "Takfir" on the other, to the same extent; that is, fighting global arrogance and international Zionism, as well as confronting Islamophobia and extremism.

6-Resistance is the result of the accumulation of historically suppressed complexes and beliefs of an awakened nation. Accordingly, the belief in resistance has led to the formation of resistance nuclei and liberation movements. More precisely, Liberation movements are signified for the signifier of resistance, and this issue has become more relevant in the Southwest Asia region; Because for years, due to the presence of the

Zionists and Americans, the geopolitics of the region has become the geopolitics of resistance.

7-Resistance basically begins from within a person and continues at the level of society. A person who has been humiliated by his inner ego and inner ego and sensuality, will never be able to resist corrupt external powers. The priority in all cases, as the martyr of the Holy Defense Ali Chitsazian said, is "to cross the barbed wire of the ego." And how beautifully did Martyr Soleimani say: "No one will become a martyr until he is a martyr. The condition for becoming a martyr is to be a martyr." Therefore, the condition for resistance is to be resistant. A person is only surrender and submissive to the will of God and is resistant and decisive against everything other than God.

8-Resistance is the truth of the universe and man, and the Original Sin was rooted in the lack of resistance. Basically, the philosophy of human creation is resistance, against everything that is devoid of the color of God: "« إِنَّ الَّذينَ قالوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ استَقاموا»." And this is exactly the point that God commanded his Prophet, himself, and his followers to do: "« فَاستَقِم كَما أُمِرتَ وَمَن تابَ مَعَكَ وَلا تَطغَوا»." Resistance that is strong and solid from within and invites and encourages others to it, but never Rebellion and aggression (outbreak against God), Not going to extremes overdoing (avoiding extremes and following moderation), and does not deviate from the path of justice. Therefore, if behavior and politics are not resistant, we should not expect that the economy, culture, and security will be resistant and immune to sensuality (inner desires) and demons (external temptation).

Eventually, it must be said that only this resistance can advance the geometry of Iran's power and advance its regional and trans-regional allies, and remain immune and strong against foreign bullying, interference, and aggression. No other idea or concept has had and does not have such capacity and capability, and Iran's history is proof of this claim. Therefore, Iran's regional and trans-regional presence is a moral obligation, a strategic necessity, and has a geopolitical logic for the transition from the old American order to the new revolutionary order.

6. Conclusion

International phenomena simultaneously have two overt and covert dimensions. If we were to focus solely on the overt dimension of phenomena, knowledge of phenomena would be derived solely from observing overt and apparent realities. Therefore, without considering the fact that international actors may have left some overt realities out from under the veil of secrecy in order to distort the understanding of others, such knowledge is completely incomplete. Hence, the dominant practice in world politics and international relations is not transparent and overt actions, but rather the dominant practice in international communications is secrecy. Therefore, in the first stage, paying attention to secret diplomacy as one of the practices of the covert dimension of international relations is among the necessities of theorizing in this field and other fields related to world politics. When, for various reasons, it is not possible to establish open diplomatic negotiations and relations - especially for Islamic Iran, which has serious and strategic enemies and opponents due to the independent, powerful, and freedom-loving nature of its foreign policy - countries use secret diplomacy at various levels to try to provide the necessary bilateral or multilateral trust over time for an open diplomatic event. Therefore, resorting to secret diplomacy can perhaps be considered one of the most effective trust-building and authority-building measures in the international system.

Given the essential and identity conflict of the Islamic Revolution with the system of domination and confronting the conspiracies of global arrogance, America has always played a role as the enemy of the Iranian nation and the main supporter of the tyrannical regime before the revolution, and after the glorious Islamic revolution, it has also sought to overthrow the sacred system of the Islamic Republic with various types of hard, semi-hard and soft threats

and has applied various types of political pressures and crippling sanctions against the government and people of Iran. This issue reflects the fact that America has never recognized the political independence and national sovereignty of the Iranian nation within the framework of the right to self-determination and dreams of returning to honeymoon with the Shah's regime before the revolution. Therefore, recognizing and introducing the real face of America to the Iranian nation and other independence-seeking and freedom-seeking nations of the world, while at the same time achieving the great historical and epic achievements of Islamic Iran, is one of the missing links of scientific research within the framework of beneficial science.

Meanwhile, the Islamic Republic of Iran, due to its revolutionary nature, ideals and global goals, has been opposed by major powers, especially global arrogance and international Zionism, since the early years of the victory of the Islamic Revolution, and has faced economic sanctions and numerous and diverse political pressures from the United States. Therefore, since many of the country's foreign movements are under the supervision and control of hostile Western governments, the Islamic regime inevitably considers secret diplomacy to be a suitable tool in this direction to advance its national and foreign goals. However, the history of secret diplomacy in the Islamic Republic of Iran has witnessed a kind of incoherence and sometimes parallel work, and one of the important reasons for this prolem is the undecided status of the headquarters apparatus of the Islamic Republic of Iran, and rather the strategic headquarters of secret diplomacy, which can coordinate and align relevant institutions such as the leadership institution, the Revolutionary Guard Corps, the Secretariat of the Supreme National Security Council, the Ministry of Foreign Affairs, the Ministry of Intelligence, the Expediency Discernment Council, the Islamic Consultative Assembly and other relevant institutions with a new national architecture.

In any case, the collection of works related to this theory, by filling the scientific and cognitive gap of "secret resistance-based diplomacy" in the country's academic and university system with a value-based and indigenous approach, namely resistance and the external deepening of the anti-arrogance ideals of the Islamic Revolution, creates a new chapter in the way of looking at the field of international relations and familiarizes and masters scholars of this field with the hidden realities of secret and hidden negotiations of foreign policy, especially the necessity of this on the front of resistance against the actors of the hegemonic system. Also, the structural and functional reform of the country's official and legal institutions in the field of secret diplomacy will be among other valuable works and consequences of this collection.

It should be noted that after the Zionist regime's terrorist operation on September 28, 2024 (Mehr 7, 1403) with the code name operation "New Order" which led to the martyrdom of the Secretary General of the Lebanese Hezbollah, Sayyed Hassan Nasrallah, in Beirut, the credibility and future of the resistance axis in the region's public opinion have faced serious challenges, such that the technological superiority in the intelligence and military fields of the Zionist regime on the battlefield has caused concern and anxiety for the friends of the resistance and happiness for the opponents of the resistance. This issue makes it necessary, more than ever, to strengthen the objective and subjective infrastructure of the country's intelligence deterrence and to transition from traditional punishment-based deterrence(second-strike capaility) to a new denial-based deterrence(first-strike capaility) based on strategic rationality.

It should not be forgotten that resistance is inherently offensive, not defensive. The duality of legitimate and illegitimate resistance does not exist in principle. The Righteousness is the essence of resistance, and understanding this is, of course, dependent on the security self-confidence and strategic maturity of political

leaders. In addition, the three conditions for the success of the secret resistance-based diplomacy are, first, the training and presence of resistance-based diplomats who believe in resistance as an unchanging and permanent principle in the negotiation field; second, the unity of command and concentration of all the country's intelligence forces by forming a strong and deterrent-oriented intelligence organization or central headquarters; and third, the support of the country's strategic deterrence against the hostile enemy, otherwise, In the process of secret diplomacy, the possibility of capitulating and adopting a counter-resistance approach without the support of strategic balance is always conceivable. Similarly, verse 25 of Surah Hadid also considers "iron/weapon" as a requirement for the people to rise up in justice and equity against the world's tyrants and aggressors, by adhering to the Book and the Scale;

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» And the Supreme Leader of the Revolution also outlined this view in his speech on November 13, 2024: “Everyone should know... that in confronting arrogance, we will definitely do whatever is should and maybe to prepare the Iranian nation, whether in terms of military, armaments, or political works,we will do whatever is necessary.…” (Imam Khamenei, 2024)

In conclusion, it is important to note that there is no theory in the field of international politics and security that fully encompasses the theoretical capacity and capability to explain and predict all geopolitical developments in international bilateral/multilateral relations in the two areas of physical security and ontological security. However, I would like to express my gratitude to all my distinguished professors and colleagues, especially the following individuals, who contributed to the scientific enrichment of this theory by their active and effective participation in the theory critique and evaluation sessions at Imam Hussein Comprehensive University:

* First meeting with the presence of Dr. Bahador Aminian (Associate Professor of the School of International Relations, Ministry of Foreign Affairs), Dr. Khalil Nowrouzi (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University), Dr. Hadi Tajik (Associate Professor of Imam Hussein Comprehensive University) and Dr. Behzad Ghasemi (Associate Professor of Imam Hussein Comprehensive University).

* Second meeting with the presence of Dr. Ebrahim Mottaqi (Professor of the University of Tehran), Dr. Alireza Koohkan (Associate Professor of Allameh Tabatabaei University) and Dr. Mohammad Ali Barznouni (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University).

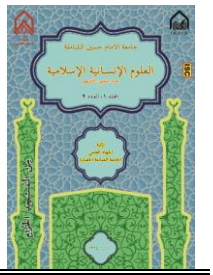
* Third meeting with the presence of Dr. Hossein Saberi (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University), Dr. Hamed Najran Tusi (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University), Dr. Mojtaba Eskandari (Associate Professor of Imam Hussein Comprehensive University), Dr. Khalil Nowrouzi (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University), Dr. Mohammad Soleimani (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University) and Dr. Ahmad Kargar (Assistant Professor of Imam Hussein Comprehensive University).

References:

1. Barzanuni, Mohammad Ali. (2000). "The Ijtihad Method in Intelligence Analysis: A Theory". Bi-Quarterly Journal of Intelligence Sciences. Year 2. Issue 2. Spring and Summer.
2. Barzanuni, Mohammad Ali. (2001) "An Introduction to the Development of Jurisprudential Schools in Shia". In Articles and Reviews, Scientific and Research Journal of the Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran. Office 70, No. 34. Winter.
3. Dehghani Firouzabadi, Seyyed Jalal (2010). Transtheoretical Foundations of the Islamic Theory of International Relations.

International Quarterly Journal of Foreign Relations, 2(6).
4. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=58192
5. Imam Khamenei, Seyyed Ali. (2024) Speech at a meeting with students. November 13. See:
6. Javadi Amoli, Abdullah (1999). Nature in the Quran. Qom. Israa.
7. Qaderi Kangavari, Rouholah and Ehsan Mohammadi(translators). (2023) Secret Diplomacy: The Practice of Back Channel Diplomacy by Liberal Democratic States. Volume Five. Tehran: Imam Hussein University.
8. Qaderi Kangavari, Rouholah and et al. (2019) Theoretical Approaches to Secret Diplomacy in Intelligence Organizations; Presenting a Native Theoretical Model. Quarterly Journal of Security and Protection Research. Issue 38. Summer.
9. Qaderi Kangavari, Rouholah and Ghadir Nezamipour. (2020) The Nature and Dimensions of Secret Diplomacy in the Dilemmas of the Secrecy-Transparency Debate; Emphasizing the Role of Intelligence and Security Organizations. Interdisciplinary Studies of Strategic Knowledge. Issue 49. Winter.
10. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2012) " Comparative Analysis of Theoretical and Practical Foundations of Resistance and Terrorism; Rights and Duties of Liberation Movements". Quarterly Journal of Security Perspectives. Issue 17. Winter.
11. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2013) " Theory of Resistance in International Relations; Iranian-Islamic Approach to Denying the Dominance". Journal of Defense Policy. Issue 82. Spring.
12. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2015) Theory of Resistance and Western Theories of International Relations. Mokhatab Publishing.
13. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2018) " The Islamic Republic of Iran's Advisory Role in Ensuring Regional Security ". Quarterly Journal of Security Perspectives. Issue 40. Autumn.
14. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2019) " Renaissance Diplomacy and the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran ". Security Horizons. Issue 48. Fall.
15. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2019) Intelligence Organizations and secret Diplomacy in Foreign Policy; A Case Study of the Secret Diplomacy of the United States and the Zionist Regime. Two Quarterly Journals of Intelligence Sciences. Spring and Summer.
16. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2019) Resistance and Renaissance Diplomacy (Developments, Opportunities and Challenges). Tehran: Imam Hussein University.
17. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2022) " The Theory of the Revolutionary New Order in International Relations ". Strategic Studies Quarterly. Issue 96. Summer.
18. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2022) America's Hybrid War Against the Islamic Republic of Iran Narrated by Diplomacy and Negotiation; From Coercive Diplomacy to Intelligence Deterrence. American Journal of Strategic Studies. Issue 8. Winter.
19. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2022) Impartial Communication; The Third Way of Interaction of Intelligence with Policymakers. Quarterly Journal of Security and Intelligence Research. Issue 64. Winter.
20. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2023) Explanation of the Relationship between Intelligence and Diplomacy in Democratic Foreign Policy; Emphasizing the Concept of Secret Diplomacy. Strategic Studies Quarterly. Issue 99. Spring.
21. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2023) Secret Diplomacy: Case Studies, Strategic Lessons. Tehran: Imam Hussein University.
22. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2023) Secret Diplomacy: Conceptualization and Theoretical Studies. Volume One. Tehran: Imam Hussein University
23. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2023) Secret Diplomacy: Secrecy and the Hidden History of International Relations. Volume Four. Tehran: Imam Hussein University.
24. Qaderi Kangavari, Rouholah. (2024) " Secret Defense-Security Diplomacy and the New Order Based on the "Islamic Resistance Concert" in West Asia; Emphasizing the Resistance-Based Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran". Defense Policy Journal. Issue 127. Fall.

25. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein and Motahari, Morteza (1971). Principles of Philosophy and Method of Realism (Vol. 1). Qom. Dar-e-Elam.
26. Qaderi Kangavari, Rouholah and Ehsan and Mohammadi (translators). (2023) Secret Diplomacy: Intelligence, Ethics, Effectiveness. Volume 6. Tehran: Imam Hussein University
27. Qaderi Kangavari, Rouholah and et al.,(translators). (2023) Secret Diplomacy: Israel's Clandestine Diplomacies. Volume 7. Tehran: Imam Hussein University.
28. Qaderi Kangavari, Rouholah and et al.,(translators) (2024) Secret Diplomacy: Diplomacy by Deception. Volume 8. Tehran: Imam Hussein University
29. Qaderi Kangavari, Rouholah and Mohammad Ali Barznouni. (2024) Iran and America; Half a Century of the Epic of Resistance. Encyclopedia of 14 volumes. A group of authors. Tehran: Imam Hussein University.
30. Motahari, Morteza (1991). Divine Justice. Tehran. Sadra.
31. Motahari, Morteza (1989). The Problem of Cognition. Tehran. Sadra.
32. Cox, Robert W.(1981) "Social forces, states and world orders: beyond international relations theory." Millennium 10, no.2.
33. Grieco, Joseph M.(2009)Anarchy and the limits of cooperation: a realist critique of the newest liberal institutionalism. International Organization. Cambridge University Press: 22 May .
34. Macron, Emmanuel.(2024) Europe Must Not 'Delegate Forever' Its Security To US. Agence France Presse November 7, available at: https://www.barrons.com/news/macron-warns-europe-must-not-delegate-forever-its-security-to-us-4d7ffab0urgent new European security policy"crisis moment"
35. Macron, Emmanuel.(2018) Europe can no longer rely on US for security. Aug 27, available at:https://www.theguardian.com/world/2018/aug/27/europe-can-no-longer-rely-on-us-for-security-says-emmanuel-macron
36. Waltz, Kenneth N.(1979) Theory of International Politics. University of California, Berkeley.



جامعة الإمام الحسين العلوم الإنسانية الإسلامية

الصفحة الرئيسية للمجلة

IHUIH

نقد ومراجعة رأي ريتشارد بيل حول الوحي والنبوة مع التركيز على الأسس الكلامية الشيعية

معصومة قنبرپور[1]

ريتشارد بيل، الوحي القرآني، نبوة النبي (ص)، الأسس الشيعية، الثقافة المعاصرة

الملخّص

يعتبر ريتشارد بيل أن القرآن هو نتاج تجارب وأفكار شخصية للنبي (ص) حول الفقر الروحي لشعب مكة. تتناول هذه المقالة وجهة نظر ريتشارد بيل حول طبيعة الوحي والنبوة، وقد كتبت بأسلوب تحليلي-وصفي مع نهج نقدي وفقًا للأسس الكلامية الشيعية. تظهر نتائج البحث أن ريتشارد بيل يعتبر طبيعة الوحي اكتشافًا وشهودًا، ويعتقد بتأثر الوحي بالثقافة المعاصرة وكون ألفاظ القرآن غير قولية. وفيما يتعلق بالنبوة، أشار إلى عدم عصمة النبي محمد (ص) في تلقي وإبلاغ الوحي، والطبيعة اليهودي المسيحي لنبوته وكونه غير أميًا. تشير نتائج البحث إلى أن وجهة نظر بيل تُعتبر مرفوضة من منظور الأسس الكلامية الشيعية؛ إن نص القرآن، مثل معارفه، نزل من الله، وبالتالي لا يمكن الحكم على الوحي القرآني ونبوة النبي محمد (ص) بناءً على مجرد انعكاس ثقافة العصر وتعاليم الكتب السماوية الأخرى، وعصمته هي الضمان لثقة الناس في الوحي القرآني.

معلومات المقالة

جامعة الإمام الحسين

العلوم الإنسانية الإسلامية

المجلد ٢، العدد ٤ (١٤٤٦)، ١١١-٩٦

تاريخ الإرسال: ٠٧ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ القبول: ٢٨ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ النشر: ١٨ رجب ١٤٤٦

مراجع: ٥٥

مراسلة: ghanbarpour@quran.ac.ir

[1] ghanbarpour@quran.ac.ir- أستاذ مساعد في علوم القرآن والحديث، كلية العلوم القرآنية، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، خوى، إيران.

طرح المشكلة

ريتشارد بيل[1] (١٨٧٦-١٩٥٢م) من أهالي اسكتلندا، ودرس في جامعة إدنبرة[2] في مجال الفنون والأدب. في عام ١٩٢١، عمل كمدرس ثم بمرتبة أستاذ مشارك في نفس الجامعة، وكان أستاذ الكرسي العربي والعبراني في تلك الجامعة، وتقاعد في عام ١٩٤٧. في البداية، كان مهتمًا بالبحث في الرياضيات العربية (الإسلامية) ودراسة المخطوطات في جامعة إدنبرة، لكنه بعد ذلك بدأ دراسة القرآن وترجمته إلى اللغة الإنجليزية، وسافر إلى معظم البلدان العربية (بيل، ١٣٨٢: ١٠-١٢).

من مؤلفات ريتشارد بيل يمكن الإشارة إلى كتب مثل ترجمة القرآن الكريم ومقدمة للقرآن وأسلوب القرآن الكريم والمتشابه في القرآن وأهل الأعراف وسورة الحشر وحضرة محمد والطلاق في القرآن وأسلوب القرآن وتفسير القرآن. ومن مقالاته يمكن ذكر ''الحديث عند المسلم'' و"إذن في الناس بالحج" و"معلومات محمد من العهد القديم".

قدم ريتشارد بيل أول نتائج أبحاثه القرآنية في شكل سبع محاضرات بعنوان ''منشأ الإسلام في بيئته المسيحية''. وقد تم تقديم نتيجتها بين عامي ١٩٣٧ و١٩٣٩ في مجلدين مترجمين بشكل سلس إلى الإنجليزية مع شروح حول القرآن بعنوان ترجمة القرآن[3].

حاول بيل من خلال آراء نقدية تعديل ترتيب وتتابع آيات القرآن، لكنه لم يتمكن من تقديم جميع آرائه. لذلك كتب كتابًا آخر بعنوان مقدمة للقرآن[4] في عام ١٩٥٣. أعاد مونتغومري وات نشره في عام ١٩٧٠. كما ترجم ونشر بهاء الدين خرمشاهي هذا الكتاب في عام ١٣٨٢ من قبل منظمة الأوقاف والشؤون الخيرية ومركز ترجمة القرآن بعنوان ''مدخل إلى تاريخ القرآن'' إلى اللغة الفارسية. وهو يعتقد أن ريتشارد بيل، مثل نولدكه، يعتبر القرآن مجرد كتاب تاريخي مثل المعلقات السبع أو الشاهنامة، متجاهلاً الجانب الوحياني والقدسي للقرآن، إلا في الأماكن التي اضطر فيها للحديث عن الوحي وطبيعته (ريتشارد بيل، ١٣٨٢: ١٠).

مونتغومري وات يعتقد أن بيل، مثل فريدريش شوالي الذي حسّن كتاب تاريخ القرآن لنولدكه، قام بإعادة النظر في كتاب مقدمة القرآن لأستاذه وذكر آراءه بصيغة الغائب ليعزل وجهة نظره عن آراء أستاذه ويوفر مجالاً لتحليل المحتويات للقراء. وفقًا لتصريحات وات، فقد حذف أو غير بعض الاعتراضات الكلامية والعقائدية في عمل أستاذه؛ مثل القضايا المتعلقة بتأليف القرآن من قبل النبي (ص) واقتباس القرآن من الكتاب المقدس (انظر إلى: المرجع نفسه: ١٧).

يحتوي كتاب ''مدخل إلى تاريخ القرآن'' لريتشارد بيل على أحد عشر فصلًا تشمل ''السياق التاريخي وتجربة نبوة النبي محمد (ص) وتاريخ نص القرآن والهيئة الظاهرة للقرآن وخصائص الأسلوب القرآني وتدوين القرآن وتحديد زمن سور القرآن وأسماء وأوصاف رسالة الوحي وتعاليم القرآن وأبحاث المسلمين حول القرآن والقرآن وأبحاث الاستشراق''.

مصادر ريتشارد بيل لتأليف هذا الكتاب تنقسم إلى ثلاث فئات:

[1] Richard Bell

[2] Edinburg

[3] The Quran Translated

[4] Introduction of Quran

١. أعمال المستشرقين السابقين: استخدم بيل في تأليف هذا الكتاب كتابات وأبحاث العديد من المستشرقين، وخاصة نولدكه وآرثر جفري وغوستاف فلوغل.

٢. الأعمال اليهودية والمسيحية القديمة بما في ذلك الأناجيل والتوراة.

٣. المصادر الإسلامية: من أهم المصادر الإسلامية يمكن الإشارة إلى ''أنوار التنزيل'' و''تفسير الكشاف'' و''تفسير الجلالين'' و"تفسير الكبير".

في هذه الدراسة، حاولنا تحليل ومراجعة آراء ريتشارد بيل في مجال الوحي والنبوة للنبي محمد (ص) والإجابة على سؤالين:

١. كيف يرى ريتشارد بيل طبيعة وحي النبي محمد (ص)؟

٢. ما هو رأي ريتشارد بيل حول نبوة النبي محمد (ص)؟

من الأبحاث التي أجريت حول آراء ريتشارد بيل يمكن الإشارة إلى مقال ''تأريخ القرآن من وجهة نظر ريتشارد بيل والعلماء الإسلاميين'' لمحمد جواد إسكندلو، حيث قام في هذا المقال بمراجعة ونقد رأي ريتشارد بيل في مجال تأريخ وجمع القرآن. كما كتب مصطفى أحمدي فر مقال ''ريتشارد بيل والقرآن، أفكار وفرضيات ريتشارد بيل حول القرآن''.

لم يتم في أي من المقالات السابقة الاهتمام برؤية ريتشارد بيل حول الوحي والنبوة بشكل مستقل، وهذه الدراسة تكشف هذه القضية للمرة الأولى وفقًا للمصادر والأسس الكلامية الشيعية. ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من أن المتكلمين الإمامية في الماضي لم يواجهوا شبهات المستشرقين، إلا أنه تم الرد عليها في الأعمال المعاصرة تحت موضوعات الكلام الجديد وتفاسير القرآن.

١. طبيعة وحي النبي (ص)

قام مونتغومري وات بتعديل أو نقد بعض المناقشات وآراء ريتشارد بيل حول الوحي (بيل، ١٣٨٢: ١٢) وتحدث عن الخصائص الموضوعية والعملية للنبي محمد (ص) كرسول (نفس المرجع، ٤٧). كما أنه رفض الآراء المتطرفة للمستشرقين في العصور الوسطى (نفس المرجع، ٤٧). ويعتبره شخصية قدمت الرسائل المبلغة من الله للناس بنية صادقة وإيمان صحيح؛ لكن دراسة المسائل المتعلقة بالوحي توضح أن رأي بيل في هذا المجال لا يختلف كثيرًا عن آراء مستشرقين آخرين.

يعتقد بيل أن النبي (ص) كان صادقًا في ادعائه؛ لكنه يعتبر طبيعة الوحي من حيث الوجود رسالة سرية ونوعًا من الكشف والشهود، والتي هي حقيقية وواقعية فقط من منظور النبي محمد (ص) (نفس المرجع، ٤٨). إن وحي النبي (ص) هو نتيجة تأملاته الشخصية حول الفقر المعنوي لشعب مكة، والذي نشأ بناءً على النمو الاقتصادي بينهم (نفس المرجع: ٣٦). من وجهة نظر ريتشارد بيل، فإن وحي النبي محمد (ص) هو من نوع الكشف والشهود، والقرآن ليس له طبيعة قولية. كما أن شكل الوحي أحيانًا يتضمن أوامر أو سلوكيات معينة يُلزم النبي (ص) بتنفيذها (الوحي العملي)، وأحيانًا يأتي في شكل إبلاغ معاني سامية له، والتي لا تتم بالكلمات، بل تتم بوساطة الإلقاء والإلهام السريع، حيث يقوم النبي (ص) بتغليفها بالألفاظ (نفس المرجع، ٥٠).

وفقًا لهذا الرأي، كان النبي (ص) أقرب إلى طبيعة السمع في الوحي منها إلى الطبيعة البصرية، كما أن المسائل التي أُوحيت إلى النبي (ص) عن طريق السمع ليست كلمات الوحي (نفس المرجع، ٤٩ و٥٠)؛ لذلك، فإن اعتقاد ريتشارد بيل في مجال طبيعة تلقي الوحي يعتمد على ثلاثة مبادئ: كون طبيعة الوحي

من نوع الكشف والشهود؛ تأثر الوحي بثقافة العصر؛ عدم قولية ألفاظ القرآن.

١.١. كون طبيعة الوحي من نوع الكشف والشهود

من وجهة نظر بيل، فإن الوحي القرآني له طبيعة الكشف والشهود ويعتبر تجربة دينية للنبي (ص). ولتأكيد هذا الموضوع، ذكر شواهد تشير إلى أن النبي (ص) كان لديه أخطاء في فهم مرسل الوحي في بداية بعثته (بيل، ١٣٨٢: ٤٨).

الحقيقة هي أن رأي بيل حول طبيعة الوحي متأثر بالإلهيات المسيحية التي ترى أن الوحي ليس بالضرورة هو عين كلام الله، بل إن أصل الرسالة جاء من الله. شكل الرسالة لا يتعلق بالله، بل إن ألفاظها وعباراتها لها عامل بشري (انظر: ميشيل، ١٣٨١: ٢٧).

من وجهة نظر المبادئ الكلامية للإمامية، فإن هذا الرأي غير مقبول لعدة أسباب:

أولاً: الوحي القرآني يعني كلام الله مع النبي، ولا تلعب التجربة الداخلية أو الخارجية للنبي أي دور في ذلك، وهو مبلغ ومبين له (قائمي‌نيا، ١٣٨١: ٢٣٧). من وجهة نظر الشيخ الطوسي، يتلقى النبي وحيه مباشرة من الله دون وساطة بشرية (الطوسي، بلا تاريخ: ٤٤٩/١). وفقًا للآية ''يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ'' (المائدة/٦٧)، فإن واجب النبي هو تبليغ المعنى الذي نزل عليه. لهذا السبب، فإن الوحي القرآني هو معجزة إلهية، ولا يمكن لأحد أن يأتي بمثله. من وجهة نظر الشيخ المفيد، كان النبي (ص) واثقًا من إلهية الوحي ومعجزته، كما أن موسى (ع) من خلال تحويل العصا إلى ثعبان واليد البيضاء تأكد أن التكلم من جانب الله. (المفيد، ١٤١٣: ٣٨).

ثانيًا: عدم تكرار العبارات وألفاظ القرآن من حيث المعنى، حتى في آية واحدة، هو علامة على إلهية الألفاظ القرآنية، ولا يمكن أن تتوافق هذه الميزة مع طبيعة الكشف والشهود. وفقًا للعلامة الطباطبائي (رحمه الله)، فإن إلهية نص القرآن ودقة الله في اختيار كلمات القرآن جعلت كل كلمة في عبارات القرآن تحتل مكانة خاصة، بحيث لا يمكن استبدالها بكلمة أخرى؛ حتى من كلمة أو جملة واحدة في عبارتين بفارق زمني قصير، لم يُرَ المعنى نفسه تمامًا؛ بل كانت هذه الكلمة أو العبارة تعبر عن معنى جديد ونقطة جديدة (الطباطبائي، ١٤١٧: ٢١٨/١٩-٢١٧).

ثالثًا: طبيعة الكشف والشهود متأثرة بالبيئة والمعرفة والثقافة لدى صاحب الكشف. مصدر الكشف والشهود هو التجربة، والانفجار الداخلي لصاحب الكشف له تأثير، ولا يمكن أن يتجاوز ذلك (انظر: دولابي، ١٣٩٧: ٣٤)؛ بينما مقارنة القرآن بثقافة العصر تدل على تفوق مفاهيمه، ونزول القرآن باللغة العربية كان لغرض نقل المفاهيم أو إصلاحها، ولم يكن أبدًا بمعنى قبول العبء الثقافي لقوم الجاهلية؛ لذلك، قام القرآن بنقد العديد من معتقدات وثقافة العرب الجاهليين (انظر: معرفت، ١٣٨٨: الباب الثاني، القرآن وثقافات عصره).

رابعًا: الاختلاف بين القرآن والحديث من حيث أسلوب التعبير وطريقة تركيب الكلمات والجمل هو أفضل دليل على عدم تدخل النبي (ص) في عملية الوحي وتشكيل الهيكل اللفظي والبياني للقرآن. كما أنه يدل على أن ما يقرأه النبي (ص) كقرآن ليس تعبيرًا شخصيًا عن أفكاره، بل إن القرآن من حيث اللفظ والمعنى له حقيقة إلهية وسماوية، وليس كلامًا أو تفسيرًا للنبي (ص) عن تجربته الداخلية. بعبارة أخرى، الوحي ليس أمرًا ''نفسيًا''، بل هو واقع ''قدسي''. إذا كانت معاني الألفاظ تُوحى، وكانت الألفاظ من النبي (ص)، فإن بعض الأسرار

ستظل مخفية عن الناس، ولن تصل عقولهم وفهمهم إليها (نفس المرجع: ٥/ ١٠٢)؛ لذا، لا يمكن لأي إنسان آخر، حتى النبي الأكرم (ص)، أن يكون خالقًا لمحتوى أو ألفاظ القرآن.

٢.١. تأثر الوحي بثقافة العصر

بيل يعتقد أن جزءًا من الوحي متأثر بتأملات النبي (ص) الشخصية حول المشاكل الأخلاقية والمعنوية في الأوضاع الاجتماعية للناس في مكة، وقد حاول من خلال نزول القرآن إصلاحها (بيل، ١٣٨٢: ٣٦). الحقيقة هي أن مجموعة التعاليم والأوامر التي قدمها الأنبياء بوصفها وحياً للبشر تتعارض مع ثقافة عصرهم، وقد حارب الأنبياء العادات السائدة والأفكار الخرافية والفارغة التي كانت سائدة في مجتمعاتهم؛ لكن الإشكال الأساسي لدى ريتشارد بيل هو أنه خلط بين حركة الإصلاح الاجتماعي وحركة النبوة، وحاول أن يعتبر جزءًا من الوحي القرآني متأثراً بمعتقدات النبي (ص) الشخصية تجاه الثقافة الاجتماعية لعصر النزول.

وفقاً لآيات القرآن، فإن مخاطبه هو جميع الناس وفي جميع العصور والأجيال، وليس خاصًا بمنطقة معينة. ربطه بالثقافة الاجتماعية لمكة يؤدي إلى اعتبار الله سبحانه وتعالى في حالة انفعال، في حين أن الذات الإلهية خالية من أي نوع من الانفعالات، ومخاطبو القرآن هم جميع الناس في جميع العصور والأجيال. الألفاظ العامة في الآية «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ» (الأنعام/٩٠) والعبارات مثل «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (الفرقان/١) و«بني آدم» (الأعراف/٢٦-٢٧ والإسراء/٧٠) و«الناس» (البقرة/٢١)، و«العالمين» (البقرة/٤٧) و«يا أَهْلَ الْكِتَابِ» (آل عمران/٦٤) تشير إلى عمومية وعالمية الإسلام ورسالة النبي (ص). شأن القرآن أعلى من أن يُقيد بالمنازعات القومية واللغوية والحدود التاريخية والجغرافية. وفقًا لرواية الإمام الصادق (ع)، «حَلاَلُ مُحَمَّدٍ حَلاَلٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ اَلْقِيَامَةِ لاَ يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لاَ يَجِيءُ غَيْرُهُ » (الكُليني، ١٤٠٧: ١/٥٨).

يبيّن العلامة الطباطبائي في تفسير الآية «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (الشورى/٥٢) أن ما كان عنده ويدعو الناس إليه هو في الواقع من عند الله. بلا شك، ما أُعطي له أُعطي بعد النبوة، والمقصود بعدم معرفته بالكتاب هو عدم علمه بالأحكام الاعتقادية والشرائع العملية المذكورة في الكتاب؛ لأن هذا العلم أُعطي له بعد النبوة والوحي (الطباطبائي، ١٤١٧: ١٨/٧٨).

سر نجاح الأنبياء في المجال الاجتماعي هو اتصالهم بمصدر الوحي الإلهي واستقبال مصالح المجتمع بناءً على الوحي. النبي (ص) لديه علاقة أحادية الجانب مع الوحي؛ أي أن متلقي الوحي لا يلعب دورًا فاعلاً في نزول الوحي، بل يجب عليه اتباع ما يُنزل عليه بوصفه وحياً. آيات القرآن تشير إلى انتظار النبي (ص) لنزول آيات من القرآن وتوضيح تكليفه في المسائل الشرعية أو الاجتماعية؛ على سبيل المثال، في آيات تغيير القبلة، يعبّر الله عن انتظار رسوله لتغيير القبلة: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (البقرة/١٤٤)؛ كما يشير في آية أخرى إلى نفس الموضوع: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (يونس/١٥).

٣.١. عدم قولية نص القرآن

يعتبر ريتشارد بيل أن الوحي القرآني ليس من نوع اللفظ، ويعتقد أن تلك المفاهيم قد أُلقيت أو أُلهِمت للنبي (ص) في إطار رسالة، وأن ألفاظه من صنع نفسه، ويقدم لذلك شواهد؛ حتى أنه في بعض الأحيان عندما يكون النبي مخاطبًا مباشرًا للوحي، فإن نص القرآن لم يُعبَّر عنه بالألفاظ، بل كان مجرد أمر أو سلوك خاص كان النبي ملزمًا به (راجع: بيل، ١٣٨٢: ٥٠-٤٩).

وفقًا للمبادئ الكلامية الشيعية، فإن جميع ألفاظ القرآن نازلة من عند الله تعالى. يقول الإمام الصادق (ع) في هذا الشأن: «ما أنزل الله تبارك و تعالى كتابا و لا وحيا الا بالعربية فكان يقع في مسامع الأنبياء عليهم السلام بألسنة قومهم، و كان يقع في مسامع نبينا صلى الله عليه و آله بالعربية، فاذا كلم به قومه كلمهم بالعربية فيقع في مسامعهم بلسانهم» (العروسي الحويزي، ١٤١٥: ٦٥/٤). وقد قال النبي (ص): «إن هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله» (فخر الرازي، ١٤٢٠: ٤٤/١). هذا القرآن الذي يُسمع ويتلى هو نفس الكلام الإلهي. من وجهة نظر ملاصدرا، فإن الألفاظ التي يسمعها النبي هي حقائق عينية وخارجية ومستقلة عن قوة الخيال (صدر الدين الشيرازي، ١٣٤٦: ٣٥٦). ويكتب المرحوم الطبرسي (ره) أن الله تعالى، في مقام التحدي، خاطب قومًا فصحاء بلغوا مرتبة عالية من الفصاحة والبلاغة، ونزل عليهم آيات القرآن التي كانت ككلامهم، وطلب منهم إن كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثلها (الطبرسي، ١٣٧٢: ١٥٧/١). ويعتقد أن القرآن معجز من جهتين؛ إحداهما نظامه المعجز، والأخرى الأخبار التي يأتي به من الغيب. وقد كذَّب العرب في زمن النبي (ص) القرآن دون أن ينظروا إلى بلاغته وحقائق الأخبار الغيبية (راجع: نفسه، ١٣٧٧: ١١٢/٢).

من الشواهد النصية في القرآن يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١. كلمة «قُل» تكررت أكثر من ثلاثمئة مرة في القرآن، وهذا يدل على أن النبي لم يكن له أي تدخل في أمر الوحي، وأن ألفاظ القرآن ليست من صنعه، بل هو مجرد مخاطب للقرآن، وليس متكلم القرآن. كلمات مثل «اقرأ» و«اتل» تدل على هذا المعنى أيضًا؛ مثل "وَ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ – قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلاَ تَعْقِلُونَ" (يونس/١٦-١٥) و"تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ" (آل عمران/١٠٨) و"ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ" (آل عمران/٥٨) و"نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (القصص/٣)، و"فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" (القيامة/١٨).

وفقًا للآيتين ١٥ و١٦ من سورة يونس، يوضح الله تعالى بوضوح أن ما يتلوه النبي (ص) على الناس ليس من عنده، بل هو كلام الله، وأن الفعل الإلهي لا يصدر من النبي (ص) إلا بإذن الله (شاكر، ١٣٩٤: ٩٧).

٢. في بعض الآيات، طُلب من النبي (ص) أن لا يُعجل في تلقي الوحي، بل أن يكون هادئًا حتى انتهاء الوحي: "لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" (القيامة/١٩-١٦).

٣. في بعض آيات القرآن، يُشار إلى انتظار النبي (ص) لتلقي الوحي، وأحيانًا على الرغم من هذا الانتظار، لا ينزل الوحي عليه. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: "وَ مَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَا خَلْفَنَا وَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" (مريم، ٦٤).

٤. أسلوب وطرائق التعبير، والنظام والإيقاع في القرآن، وطريقة اختيار الكلمات من حيث الإعجاز الأدبي والبلاغي، هي أيضًا دليل آخر على وحيوية ألفاظ القرآن، التي تم التعبير عنها بأسلوب جديد ولم يتمكن أحد من الإتيان بمثلها. يكتب آية الله معرفت (ره) في هذا المجال: «إن اختيار الكلمات والعبارات المستخدمة في الجمل والعبارات القرآنية مدروس تمامًا، بحيث إذا أردنا استبدال كلمة أخرى تؤدي جميع ميزات موضع الكلمة الأصل، فلن نجدها» (معرفت، ١٣٨٤: ٣١٦).

٢. نبوة النبي (ص)

وجهة نظر ريتشارد بيل حول طبيعة نبوة النبي (ص) تستند إلى أربعة أصول:

١.٢. عدم اطمئنان النبي (ص) من نبوة نفسه وقبوله لقصة ورقة بن نوفل

وفقًا لرؤية ريتشارد بيل، فقد شعر النبي (ص) بالدهشة في تجربته النبوية الأولى، ومن خلال إرشادات ورقة بن نوفل، استطاع أن يتلقى تجاربه الوحيانية مثل الأنبياء السابقين (ريتشارد بيل، ١٣٨٢: ٥١-٥٢)؛ ولكن وفقًا للمبادئ الكلامية الشيعية، فإن إدراك الأنبياء للوحي لا يخطئ. قال الإمام الصادق (ع) في رد على سؤال كيف يدرك الأنبياء نبوتهم: «كشف عنهم الغطاء»، يعني حجابهم يُرفع أمامهم (مجلسي، ١٣٩٢: ٥٦/١١). يكتب ملاصدرا في هذا الصدد:

إن قوة خيال النبي قوية لدرجة أنه في اليقظة يشاهد عالم الغيب بعينه، وتظهر له الصورة المثالية الغائبة عن أنظار الناس، وبسبب قوة الخيال، لايسمع النبي الأصوات والكلمات بأذنه فقط، بل يتجسد له جبريل أيضا (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣: ٣٤).

علاوة على ذلك، فإن قصة ورقة بن نوفل هي واحدة من القصص المختلقة من قبل أعداء رسول الله (ص) ضد الإسلام، وقد تعرضت للانتقاد من قبل الباحثين الشيعة، ولا يمكن أن يكون نبي قد ارتقى في مراتب الكمال وشعر بالنبوة قبل ذلك بوقت طويل، ولم تتضح له الحقائق (معرفت، ١٣٧٦: ١٩).

من وجهة نظر آية الله معرفت، فإن سلسلة سند الرواية لا تصل إلى الشخص الأول، أي الشاهد على القصة، والرواية مرسلة. كما أن هناك اختلافات في نص الرواية في نقلها المختلف. وفقًا لبعض الروايات، ذهبت السيدة خديجة (س) وحدها إلى ورقة، وفقًا لروايات أخرى، ذهبت خديجة (س) مع النبي (ص) إليه. أيضًا، وفقًا لروايات أخرى، تحدث النبي (ص) مع ورقة أثناء الطواف، وفي روايات أخرى، دخل أبو بكر على خديجة (س) وأخذ النبي (ص) إلى ورقة. ومن الإشكالات الأخرى في الرواية أن ورقة قد وعد النبي (ص) بأنه إذا أدرك زمن نبوته، سيؤمن به ويساعده؛ في حين أنه وفقًا لتاريخ الإسلام، كان ورقة حيًا في زمن نبوة النبي (ص) ومات كافرًا (راجع: معرفت، ١٣٧٦: ٢١).

وفقًا لآيات القرآن، فإن الأنبياء في حضرة الله لديهم بصيرة واضحة خالية من أي شك أو ريب: "إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ" (النمل/١٠) وفي تلقي الوحي الإلهي لا يحتاجون إلى شيء آخر، ولا يشعرون بالخوف ولا يثيرون في أنفسهم الرعب (الطبرسي، ١٣٧٢: ٨٣٨/١٠). وفقًا لقول الإمام علي (ع)، فقد كلف الله تعالى ملاكًا للنبي (ص) ليهديه إلى الكمالات الإنسانية ليلاً ونهارًا (رضي، ١٣٨٨: ٢٨٥).

٢.٢. الطبيعة اليهودية المسيحية لنبوة النبي(ص)

نقد ريتشارد بيل وجهة نظر نولدكه حول النبي؛ لكنه يعتبر الوحي المتعلق بالنبي (ص) تابعًا للوحي اليهودي المسيحي. من

وجهة نظر بيل، فإن جميع استخدامات كلمة «نبي» مدنية، باستثناء الآية ٥٥ من سورة الإسراء. في المدينة، كان اليهود يستخدمون هذه الكلمة، وتعلم المسلمون منهم. لم يُطلق على هود وصالح، كنبيين عرب، لقب نبي، بل يُطلق هذا اللقب فقط على الرجال الذين ينتمون إلى التقليد اليهودي المسيحي، وكذلك على النبي (ص)؛ لأنهم مصلحو التقاليد اليهودية المسيحية. وقد ذكر بيل عدة مرات في عباراته أن وحي النبي (ص) هو في الأساس تابع للأنبياء السابقين، ولا يعتبر عمله أمرًا جديدًا (بل، ١٣٨٢: ٥٢-٥١)؛ لذلك، يمكن تلخيص رأي ريتشارد بل حول الطبيعة اليهودية المسيحية لنبوة النبي محمد (ص) في ثلاث مسائل: ١. معنى نبي؛ ٢. نبوة هود وصالح عليهما السلام وعدم ذكر أسمائهما كنبيين في التوراة والإنجيل؛ ٣. اتباع النبي (ص) للتقاليد اليهودية وإصلاحها بين الناس.

إن الادعاء المذكور غير مقبول من عدة جوانب:

١. على عكس رأي ريتشارد بيل، فإن كلمة نبي ومشتقاتها قد وردت في عشر سور مكية، ٢١ مرة (الأنعام/٨٩ و١١٢، العنكبوت/٢٧، الجاثية/١٦، الأعراف/٩٤ و١٥٧ و١٥٨، الإسراء/٥٥، ومريم/٣٠ و٤١ و٤٩ و٥١ و٦٣ و٥٤ و٥٦ و٥٨، الفرقان/٣١، الصافات/١١٢ وغيرها)؛ بينما لم تذكر هذه الكلمة في السور المدنية.

٢. رأي ريتشارد بيل هو أن استخدام كلمة نبي مستمد من نص الكتاب المقدس؛ بينما كان الأنبياء في العهد القديم دائماً تابعين لشريعة النبي موسى (عليه السلام) وينشرون تعاليمه بين الناس (هاكس، ١٣٧٧: ٨٧٣)؛ ولكن في كتب اللغة، تعني كلمة نبي ''العلو''، ''المكان المرتفع''، ''الطريق الواضح'' و"المخبر" (الزبيدي، ١٤٠٤: ٢١٣/٢؛ ابن منظور، بدون تاريخ: ١٦٣/١؛ الجوهري، ١٤١٠: ٢٥٠٠/٦). ''نبأ'' أخص من ''خبر'' وله ثلاث خصائص خاصة: أن يكون مفيداً، عظيماً، ويمكن أن يؤخذ منه علم أو ظن غالب. الخبر الذي يكون خالياً من الكذب يسمى نبأ؛ مثل خبر الله (راغب الأصفهاني، ١٣٧٤: ٧٨٨). وقد فسره ابن فارس أيضاً بـ ''الطريق'' (ابن فارس، ١٤٠٤: ٣٨٥/٥)؛ لذلك، وفقاً للمعنى اللغوي، فإن الأنبياء هم المخبرون الصادقون والأمناء الذين يهتدون الناس إلى الطريق الواضح، وهو طريق الله.

من الناحية الاصطلاحية، يُطلق على من يأتي بخبر من الله دون وساطة إنسان آخر نبي؛ سواء كان صاحب شريعة مثل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) أو غير صاحب شريعة مثل النبي يحيى (عليه السلام) (المفيد، ١٤٣١: ٣٤/١٠). يعتقد الشيخ الطوسي أن النبي له مكانة رفيعة بين الناس ويخبر من قبل الله (الطوسي، بدون تاريخ: ٣٣١/٧). في بعض الروايات، يُعتبر النبي شخصاً لم يرَ ظاهراً ملك الوحي، ويُوحى إليه في المنام (الكُليني، ١٤٠٧: ١٧٦/١)؛ لذا، فإن النبي من حيث المعنى اللغوي والاصطلاحي لا يُطلق فقط على الأنبياء اليهود، بل على أي شخص يُرسل من قبل الله لهداية البشر.

٣. هناك عدة أسباب لعدم ذكر النبي هود وصالح في العهدين: الإمام علي (عليه السلام) يُعرف هذين النبيين (عليهما السلام) بالعرب (الصدوق، ١٣٦٢: ٣١٩/١). سكان جزيرة العرب كانوا يعرفونهم قبل نزول القرآن (ابن الأثير الجزري، ١٣٨٥: ٩٣/١). أيضاً، في التوراة والإنجيل، يُشار أكثر إلى أنبياء بني إسرائيل واحفاد النبي إبراهيم (عليه السلام).

هناك اختلاف في فترة حياة النبي هود (عليه السلام). بعضهم يذكر أن تاريخها بعد النبي إبراهيم وقبل النبي موسى (عليهما السلام) (ابن سعد، ١٤١٨: ٤٦/١) وآخرون يذكرونها قبل النبي إبراهيم (عليه السلام) (ياقوت الحموي، ١٩٩٥:

٩٦/٤). كما ذكر بعضهم أن تاريخ حياة النبي صالح (عليه السلام) هو مئة سنة بعد النبي هود (عليه السلام) (المسعودي، ١٤٠٩: ١٥/٢). وفقاً لهذه المعلومات، يمكن القول إن النبي هود (عليه السلام) عاش قبل النبي موسى (عليه السلام) ولا يُعتبر من أنبياء بني إسرائيل؛ لذا لم يُذكر اسمهما في كتب العهدين. كما أن القرآن الكريم ذكر النبي هود وصالح (عليهما السلام) بجانب باقي الأنبياء الإلهيين؛ لذا يمكن أن نستنتج أنه من وجهة نظر القرآن، لا يوجد فرق بين هذين النبيين وباقي الأنبياء الإلهيين.

٤. لا يعتبر جميع اللغويين أن أصل كلمة نبي هو عبري؛ بل بعضهم يعتبر أصله من اللغة الآرامية (جفري، ١٣٨٦: ٣٧٩-٣٧٨) وآخرون يرون أن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع في القرآن، وعلى عكس العهد القديم، لم تُستخدم أبداً بمعنى "التنبؤ"؛ بل تعني "خبر من الغيب" (وصفى و شفيعى، ١٣٩٢: ٢١٤). كانت كلمة نبي تُستخدم بشكل عام قبل الإسلام، وكانت تُطلق على جميع الناس الصالحين والنقيين الذين كانوا على صلة ما بالعالم الغيبي، وقد أُلهمت حقائق من الله إلى قلوبهم بشكل مباشر أو غير مباشر (صدر الدين الشيرازي، ١٣٨٤: ٤٢٢/٢).

٥. حول تأثر القرآن من التوراة والإنجيل يمكن القول بعدة نقاط:

أولاً، لم تكن التوراة والإنجيل مترجمتين إلى العربية في عصر ظهور الإسلام، ولم يكن النبي (ص) فقط غير مألوف باللغة العبرية، بل وفقًا لرأي معظم المسلمين، لم يكن يعرف القراءة أيضًا. لم تُسجل تقارير تاريخية عن اتصال النبي (ص) بالحاخامات اليهود، خاصةً خلال السنوات الثلاث عشرة التي قضاها في مكة حيث نزلت ٨٥ سورة من القرآن (السيوطي، ١٤٠٤: ١٩٤/١). بالإضافة إلى ذلك، طلب الله في القرآن الكريم من أهل الكتاب أن يقدموا كتبهم السماوية ليظهر النبي (ص) التحريفات والانحرافات الموجودة فيها. هذه المسألة تشير إلى عدم تطابق القرآن مع تلك الكتب، وليس اقتباسًا منها: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (آل عمران/٩٤-٩٣).

ثانيًا، اتخذ القرآن موقفيْن تجاه التوراة والإنجيل في عصر النبي (ص) أو ما يُعرف بمعتقدات اليهود والنصارى:

أ) موقف تصديقي: حيث يُعتبر أن التوراة والإنجيل في الأصل كتابان سماويان ولهما مصدر مشترك مع القرآن: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى ءَاثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة/٤٦؛ انظر أيضًا: المائدة/٤٤ و٤٨، آل عمران/٣، البقرة/٤).

ب) موقف تكذيبي: حيث اتخذ القرآن الكريم موقفًا تجاه العديد من محتويات التوراة والإنجيل في عصر النبي (ص) وأفكار اليهود والنصارى في ذلك الوقت؛ من بينها ادعاء اليهود بقتل المسيح (النساء/ ١٥٨) وتخطئة المسيحيين في فكرة التثليث (المائدة/٧٣). بشكل عام، هناك جزء كبير من آيات القرآن في سور البقرة، آل عمران، المائدة، الأحزاب، والحشر نزلت في نقد أعمال اليهود والنصارى، خاصة اليهود. حتى في مواجهة النبي (ص) الذي هو نبيهم. لذلك، لا يمكن اعتبار القرآن متأثرًا بالتوراة والإنجيل (انظر: معرفت، ١٣٨٨: ٦ و١٠٩).

ثالثًا، إن مواجهة النبي محمد (ص) مع علماء اليهود والنصارى قبل البعثة لم تمنحه فرصة الحصول على تلك العلوم الواسعة

والدقيقة؛ لأن لقائه مع بحيرا، الراهب المسيحي، كان مرة واحدة فقط وقبل البعثة، وكان ذلك في سن الثانية عشرة وبحضور عمه أبو طالب. في هذا اللقاء القصير والسريع، أخبر بحيرا فقط عن علامات النبوة في وجود النبي محمد (ص). لا توجد تقارير تفيد بأنه قد تم تعليم النبي (ص) أي معلومات. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر بعض العلماء، مثل الحافظ الذهبي، أن لقاء النبي (ص) مع بحيرا هو خبر مختلق من حيث السند والنص (الذهبي، ١٤٠٧: ٥٧/١).

كل كتاب سماوي، بالمقارنة مع الكتاب السماوي الذي قبله، يقدم تعاليم أكثر شمولاً وعمقًا بما يتناسب مع مستوى تطور المخاطبين: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة/٢٥٣)؛ في بعض الآيات، تم الإشارة إلى تفضيل القرآن على باقي الكتب السماوية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة/٤٨). في هذه الآية، ''مهيمن'' تعني الحافظ، الشاهد، المراقب، الأمين، والحافظ (ابن منظور، بدون تاريخ: ٦٩٨/٢). إن ذكر ''مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ'' بعد ''مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ'' يشير إلى هذه الحقيقة أن القرآن يُصدق المبادئ الأساسية للكتب السابقة وفي نفس الوقت يقدم برنامجًا أكثر شمولاً ويكملها (المكارم الشيرازي، ١٣٧٤: ٤٠١/٤).

٣.٢. عدم عصمة النبي في تلقي الوحي القرآني

بيل يعتقد أن النبي (ص) قد أخطأ في تلقي وإبلاغ الوحي. يقول: ''الشك هنا هو لماذا ذُكر جبريل فقط مرتين في القرآن وكلاهما من السور المدنية.

يبدو أن ربط جبريل بصوت النبوة والنداء الأول هو تعبير وتفسير أدركه و عبره النبي في البداية بشكل آخر'' (بيل، ١٣٨٢: ٤٨). من وجهة نظره، الآية ٩٧ من سورة البقرة، أي ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، لا تشير إلى الرؤية الظاهرة لجبريل من قبل النبي (ص) وتتناقض مع الآيات الأولى من سورة النجم التي تعبر عن كشف وشهود النبي تجاه الله؛ لأن كلمة ''عبد'' في هذه الآية تشير إلى العلاقة بين الله وعبده.

في بداية البعثة، كان المسلمون يعتقدون أن النبي (ص) قد رأى الله؛ ولكن بعد ذلك أدركوا خطأهم وطرحت فكرة الكشف والشهود المتعلقة بجبريل (نفس المصدر).

بيل حول إبلاغ الوحي، يقبل قصة أبي سرح ويحتمل أن الجملة الأخيرة من الآية ١٢ من سورة المؤمنون قد قالها النبي (ص) من عند نفسه. ويقول: «عندما أملى النبي محمد العبارة الافتتاحية من الآية المذكورة على عبد الله بن أبي سرح، توقف قليلاً بعد عبارة ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾. في تلك اللحظة، صرخ ابن أبي سرح بلا إرادة: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، وقبل النبي (ص) تلك الجملة كاستمرار للوحي وأمر بكتابتها في متابعة الوحي. وقد اختلط الأمر على عبد الله بن أبي سرح وترك الإسلام» (بيل، ١٣٨٢: ٦٧).

من وجهة نظر الشيعة، فإن الأنبياء محصنون من أي خطأ أو زلل في تلقي الوحي وحفظه وإبلاغه للناس. يكتب العلامة طباطبائي (ره) في تفسير الآية ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا- إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا -لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (جن/٢٨-٢٦):

«من بين يديه» هو ما بين رسول الله وبين الناس الذين أرسل إليهم، و«من خلفه» هو ما بين النبي ومصدر الوحي، وهو الله، وتدل الآية على أن الوحي الإلهي محفوظ ومصون. من المصدر

إلى إبلاغ الناس، فهو محصن من تصرف الشيطان (طباطبائي، ١٤١٧: ١٢٩/٢).

كما يقول الإمام علي (ع): «وَ لَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ (صلى الله عليه وآله) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ» (رضي، خطبة ١٩٢). كما يكتب الشيخ المفيد عن ضرورة العصمة: «إذا وقع النبي في سهو أو نسيان، أو صدر منه زلة، فإن ذلك يؤدي إلى سلب ثقة الناس منه، ولن يكون لديهم دافع لاتباعه» (ولوى، ١٣٦٧: ٢١٢/١). ومن وجهة نظر السيد المرتضى علم الهدى، فإن صدور الذنب من الأنبياء يؤدي إلى أن يبتعد الناس عنهم ولا يقبلوا دعوتهم (علم الهدى، ١٤٠٧: ٨).

رأي بيل حول جبريل غير صحيح؛ لأن:

١. على الرغم من أن اسم جبريل ورد في القرآن ثلاث مرات في الآيات ٩٧ و٩٨ من البقرة و٤ من التحريم، وكذلك في السور المدنية، إلا أن الروايات المتواترة تشير إلى دور جبريل منذ بداية الرسالة وعلاقته المستمرة بالنبي (ص). وفقاً للروايات الشيعية، فإن جبريل هو أول من أوحى آيات القرآن للنبي (ص) في غار حراء (عاملي، ١٤٠٣: ٢٣٣/١).

٢. في القرآن الكريم، تم ذكر اسم جبريل بتعابير مثل «روح الأمين» (الشعراء/١٩٣) و«رسول كريم» (الحاقة/٤ و التكوير/١٩) و«شديد القوى» (النجم/٥ و ٦) و«ذي قوة» (التكوير/٢٠) و«مكين» (التكوير/٢٠) و«مطاع» (التكوير/٢١) و«روح القدس» (البقرة/٩٧ و النحل/١٠٢)، والتي تشير إلى جبريل وتظهر العلاقة المستمرة بينه وبين النبي (ص).

٣. بين المفسرين اختلاف في متعلق ﴿شديد القوة﴾ في الآية الخامسة من سورة النجم. بعضهم يرون أن المقصود هو «الله» (صادقي، ١٣٦٥: ٣٩٢/٢٧) وبعضهم يعتبرونها «جبريل» (انظر: طبرسي، ١٣٧٢: ٢٦١/٩؛ طباطبائي، ١٤١٧: ٤٣/١٩). يقول العلامة طباطبائي في تفسير سورة التكوير:

في نسبة ''القول'' إلى جبريل كرسول، يُفهم أن القول في الحقيقة هو من الله، ونسبته إلى جبريل هي كالنسبة بين الرسالة والرسول. وفي هذا المقام، وصف جبريل بست صفات: أولاً، أنه ''رسول''، مما يعني أنه يوحي القرآن إلى رسول الله (ص). ثانياً، أنه ''كريم''، مما يدل على أنه يحظى بالكرامة والاحترام عند الله تعالى وقد أُعزّ بإعزازه. ثالثاً، أنه ''ذي قوة''، مما يعني أنه يمتلك قوةً وقدرةً وشدةً بالغة. رابعاً، أنه ''مكين'' عند الله صاحب العرش، مما يعني أنه ذو مقامٍ ومنزلةٍ رفيعة. خامساً، أنه ''مطاع ثَمَّ''، مما يدل على أن جبريل هو الآمر عند الله، حيث يُطيع الآخرون أوامره. سادساً، أنه ''أمين''، مما يعني أن جبريل لا يخون أو يتدخل في الأوامر التي يعطيها الله وفي إبلاغ الوحي والرسالة. (طباطبائي، ١٤١٧: ٥٥/١٩).

من وجهة نظر الشواهد التاريخية، فإن رأي بيل حول قصة ابن أبي سرح غير موثوق؛ لأن الآيتين ١٢ و١٣ من سورة المؤمنون تُعتبران من الآيات المكية، ولا تتناسب مع قصة عبد الله بن أبي سرح الذي كان كاتب النبي (ص) في المدينة، ومضمون الآية ٩٢ من الأنعام، أي ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾، والتي تُعتبر من السور المدنية، تتناسب مع وضع ابن أبي سرح، حيث اتخذ النبي (ص) أقسى موقف تجاهه وأحَلّ دمه (حسيني جلالي، ٢٠٠٢: ١٧٨). يقول الطبرسي حول هذه القصة:

إذا كانت هذه القصة صحيحة، فلا تثير إشكالاً في إعجاز القرآن، لأنه لا مانع أن تخطر مثل هذه الجملة في قلب شخص ما عن طريق الصدفة. لكن ابن أبي سرح، بسبب حسده لمقام رسالة النبي محمد (ص) وكفره في أعماق قلبه، أخطأ في هذا الأمر (طبرسي، ١٣٧٢: ١٦٢/٧).

٤.٢. عدم أميّة النبي (ص)

يعتبر ريتشارد بيل أن كلمة ''أمي'' تعني عدم وجود كتاب سماوي، ويعتبر كلمة ''أمة'' عبارة عبرية ''أُموت هائولام'' بمعنى ''شعب العالم''. ويعتقد أن ''الرسول النبي الأمي'' يعني النبي (ص) غير اليهودي من أهل العرب الذي أُرسل إلى العرب ومنهم، ولا يُقصد به النبي غير المتعلم (بيل، ١٣٨٢: ٦٢).

يقدم ريتشارد بيل أدلة في كتابه تشير إلى أنه لا يمكن قبول أميّة النبي (ص)؛ بل كان بإمكانه أن يقرأ ويكتب مثل تجار مكة المتوسطين. ويستعرض أدلة مختلفة على معرفة أهل مكة بالكتابة، مثل وجود كلمات تتعلق بالكتابة مثل ''رق'' و"بَردي"، والأمثال، والتشبيهات، والاستعارات في القرآن، وآية الدين (٢٨٢/البقرة)، والحكم على الناس في يوم القيامة وفتح السجلات (بيل، ١٣٨٢: ٥٧ و٦٠-٥٩).

دليل آخر يقدمه بيل على كون النبي (ص) متعلماً هو نزول الآية الأولى من سورة العلق. بعد نزول الآية الأولى، قال النبي (ص): ''ما اقرأ''. ويعتقد بيل أن المقصود من «ما أقرأ» ليس ''لا أستطيع القراءة''؛ بل هو بمعنى ''ماذا أقرأ؟''. كما أن صيغاً أخرى من هذا الحديث مثل ''ما أنا بقارئ؟'' تدعم هذا الرأي (نفسه، ٦٣). بالإضافة إلى ذلك، يعتبر بيل حادثة كتابة وثيقة صلح الحديبية (فتح/٢٩) وقراءة رسالة رئيس وفد نخلة (بيل، ١٣٨٢: ٦٤-٦٣) من الأدلة الأخرى على إمكانية كتابة النبي (ص) (نفسه، ٦٤). من وجهة نظر بيل، التلاوة والقراءة تعني القراءة، والمعنى في الآية ٤٨ من العنكبوت ''وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ'' ليس «لم تكن تستطيع القراءة من قبل»؛ بل ''لم تكن تتلو أي كتاب من قبل''. فعل ''قرأ'' بمعنى ''تلاوة'' ووفقاً لذلك، فإن النبي (ص) لم يكن قارئاً أو كاتباً للكتب المقدسة، ولهذا السبب سُمي بأمي (نفسه، ٦٢-٦٣).

سنستعرض وننقد وجهة نظر ريتشارد بيل حول أميّة النبي (ص):

١. في كتب اللغة، تم ذكر جذور لكلمة ''أمي'':

''أمّ وأمّة'': كلمة ''أم'' في اللغة تعني ''الأصل، محل الرجوع، المحكم والراسخ'' (ابن فارس، ١٤٠٤: ١٩/١) و"الرئيس" (ابن منظور، بلا تاريخ: ٢٤/١٢) و"الوالدة" (راغب الأصفهاني، ١٣٧٤: ٨٦) وقد ورد معنى ''الوالدة والأصل'' أكثر من المعاني الأخرى. كلمة ''أمة'' تعني ''طائفة، مجموعة وجماعة'' (ابن منظور، بلا تاريخ: ٢٦/١٢) و"دين وشريعة وأيضاً جسم وصورة الإنسان" (ابن فارس، ١٤٠٤: ٢٢). المعنى الأكثر شهرة بينها لدى اللغويين هو الجماعة والطائفة. بناءً على المعنى اللغوي، يمكن القول إنه لم يستخدم أي من اللغويين كلمة ''أمي'' بمعنى عربي وغير يهودي. أيضاً، ''أمي'' في أقدم كتب السيرة والتاريخ تم ذكرها بمعنى ''غير متعلم''، على سبيل المثال، في كتاب ابن إسحاق (١٥١ م) ''كانت العرب أميين لا يدرسون كتاباً...''، مما يعني أن العرب كانوا أميين لا يقرأون الكتب (ابن إسحاق، ١٤١٠: ٨٣).

من وجهة نظر الشهيد مطهري، هذه الكلمة ليست نسبة إلى أم القرى ومدينة مكة؛ لأن أم القرى تُطلق كاسم عام على مدينة مكة، وليس اسم خاص بها ولا تُخصص لها، لذا لا يمكن أن تُصنع لها صفة خاصة.

بالإضافة إلى ذلك، وفقاً للقواعد الأدبية، يُقال للكلمة المنسوبة إلى أم القرى ‘‘قروي’’؛ لأنه وفقاً لقواعد النسبة في علم الصرف، عندما يُضاف أحد الكلمات ‘‘أم’’ أو ‘‘ابن’’ أو ‘‘بنت’’ يُنسب إلى المضاف إليه وليس إلى المضاف يعني يُقال لأبي طالب أو لأبي حنيفة: طالبِي أو حنفي، وليس أبوي (مطهري، ١٣٨٠: ٢٣١/٣).

٢. معظم مفسري القرآن فسروا الجملة المنقولة عن النبي (ص) في زمن نزول الآيات الأولى من القرآن، أي ‘‘ما أنا بقارئ’’، بمعنى عدم قدرته على القراءة (انظر: السيوطي، ١٤٠٤: ٣٦٨/٦؛ البحراني، ١٤١٦: ٦٩٦/٥...). كتب البيضاوي في تفسير هذه الرواية:

في الحقيقة، تُستخدم الجملة لإجراء القراءة في الحال أو المستقبل القريب، بسبب أنه لم يبدأ بقراءة أي كلام ولم يُعطَ له صحيفة ليقرأ منها. في جميع الروايات التي ذُكرت فيها هذه الجملة، قال جبريل للنبي ثلاث مرات ‘‘اقرأ’’، ثم ضغط عليه وتركه؛ لكن النبي قال: ‘‘ما أنا بقارئ’’. وتكرار هذا الفعل يعود إلى عدم قدرة النبي على القراءة، وقرأ ما أُوحِيَ إليه (البيضاوي، ١٤١٨: ٣٨٥/٦).

٣. في أي من كتب اللغة، ‘‘تلاوة’’ و ‘‘قراءة’’ ليستا مترادفتين. القراءة في اللغة تعني ‘‘الجمع’’ و ‘‘القراءة من المكتوب أو المحفوظات القلبية’’ (الفراهيدي، بدون تاريخ: ٢٠٤/٥، الأزهري، بدون تاريخ: ٢٠٩/٩) و ‘‘الانتقال من حالة إلى حالة أخرى’’ (ابن دريد، بدون تاريخ: ١٠٩٢/٢)، بينما ‘‘التلاوة’’ تعني ‘‘اتباع القول أو العمل’’ (الراغب الأصفهاني، ١٣٧٤: ٣٤٦/١). وفقًا لبيان الراغب الأصفهاني، التلاوة أخص من القراءة؛ أي أن كل تلاوة هي قراءة، لكن ليست كل قراءة تلاوة (نفسه). كما يعتقد ابن الهلال العسكرى أن التلاوة تستخدم فقط في الأماكن التي يكون فيها اتباع وامتثال، مثل (تلا الشيء الشيء)؛ لكن القراءة تستخدم في غير ذلك أيضًا (انظر: العسكرى، بدون تاريخ: ١ و١٨). لذلك، فإن رأي ريتشارد بيل حول تساوي التلاوة والقراءة غير صحيح.

٤. في القرآن، تم ذكر أدوات الكتابة المتعددة؛ لذا في ذلك الوقت كانت صناعة الخط والكتابة قد بدأت حديثًا بين العرب. هذه المسألة تدل على أهمية الدين الإسلامي للعلم والمعرفة، حيث تم اعتبار اكتساب العلم والمعرفة ذا أهمية كبيرة منذ بداية الدين. وفقًا لتوماس كارلايل، لم يكن النبي (ص) على دراية بالكتابة والقراءة، وكل ما تعلمه كان عن الحياة في الصحراء وتحمل ظروف المعيشة هناك (كارلايل، ١٣٤٦: ٥٤).

٥. وفقًا للمستشرقين، لا يوجد دليل تاريخي دقيق على أن النبي (ص) كان يستطيع الكتابة والقراءة، ولا يوجد دليل تاريخي لاحتمالية كونه متعلمًا بسبب التجارة (انظر: أرمسترونغ، ١٣٨٣: ١١٤-١١٣).

٦. بخصوص الآية ٤٨ من سورة العنكبوت، فإن ادعاء ريتشارد بيل غير صحيح. يكتب العلامة الطباطبائي (ره) في تفسير هذه الآية:

المراد من الآية هو أن عادتك قبل نزول القرآن لم تكن كذلك، بحيث تقرأ كتابًا، ولم يكن لديك أن تكتب كتابًا بيدك. باختصار، لم تكن متمكنًا من القراءة ولا الكتابة؛ لأنك أمي وغير متعلم، وإذا كان الأمر غير ذلك؛ أي أنك كنت متمكنًا من القراءة والكتابة، لكان المبطلون الذين يسعون دائمًا لتقديم الحق باطلًا، قد وجدوا عذرًا ووقعوا في الشك حول حقانية دعوتك (الطباطبائي، ١٤١٧: ١٣٩/١٦).

تشير الشواهد التاريخية أيضًا إلى أنه لم يكن في بيئة الحجاز أكثر من سبعة عشر شخصًا متعلمًا، وكان معظم الناس لا يجيدون القراءة والكتابة. ولهذا، رُوي عن رسول الله (ص) من طريق عبد الله بن عمر أنه قال: ''إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ...''؛ (الآلوسي، ١٤٠٨: ٥/٧٥).

٧. دراسة تاريخ حياة النبي (ص) ترفض احتمال كونه متعلمًا؛ لأنه إذا كان قومه يعلمون أنه قضى فترة من عمره في تعلم العلم، لكان بالتأكيد هناك تقرير عن ذلك. يقول الإمام الرضا (ع) في هذا الصدد: أحد دلائل صدق النبي (ص) هو أنه كان شخصًا يتيمًا، فقيرًا وعاملًا لم يقرأ أي كتاب ولم يكن لديه أي معلم؛ لكنه جاء بكتاب يحتوي على حكايات الأنبياء وأخبار الآتين (الصدوق، ١٤٠٨: ٢/١٥٠).

الاستنتاج

يعتبر بيل أن الوحي القرآني، مثل سائر الكتب السماوية، نوع من الرسالة التي تم التعبير عنها بألفاظ وكلمات النبي (ص)، ويعتبرها تجربة دينية له. كما يعتقد أن الوضع الاجتماعي لأهل مكة قد أثر في عبارات القرآن. من وجهة نظر المفسرين والمتكلمين الشيعة، فإن وجهة نظر بيل غير مقبولة من عدة جوانب:

أولاً، أن جميع ألفاظ القرآن نزلت من الله؛

ثانياً، أن القرآن نص خالد وعالمي، ولا يمكن اعتباره محدودًا بزمان أو مكان معين.

فيما يتعلق بالنبوة، يعتقد بيل بعدم العصمة في تلقي وإبلاغ الوحي، وكذلك بطبيعة اليهودية والمسيحية للنبي (ص) وعدم أمية النبي محمد (ص). ويعتبر الشيعة هذه الآراء غير صحيحة ومخالفة للسيرة والشواهد التاريخية. إن عصمة النبي محمد (ص) هي ضمان لثقة الناس في الوحي القرآني، وهو (ص) مبرا من كل خطأ وذنب.

يعتبر ريتشارد بيل استخدام كلمة ''نبي'' في القرآن عاملاً لتأثير على القرآن من الأديان السابقة. تشير دراسة جذر هذه الكلمة إلى أن النبي، من الناحية اللغوية والاصطلاحية، لا يُطلق فقط على الأنبياء اليهود، بل تم استخدامه لجميع الأنبياء الإلهيين.

كما أن وجهة نظر بيل بشأن عدم أميّة رسول الله (ص) تتعارض مع الروايات والشواهد التاريخية. وفقًا للروايات الشيعية، فإن إحدى علامات إعجاز القرآن هي أنه أُرسل بواسطة نبي أمي لهداية البشر.

المصادر والمراجع:

١. قرآن كريم. (١٣٧٦). ترجمة: محمدمهدى فولادوند. تهران، دفتر مطالعات تاريخ ومعارف اسلامى.
٢. آلوسى ، سيد محمود. (بدون تأريخ). روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، تحقيق: على عبد البارى عطيه ، بيروت، دار الكتب العلميه .
٣. ابن‌اثير جزرى، على‌بن‌محمد. (١٣٨٥). الكامل فى التاريخ، بيروت ،دار صادر.
٤. ابن‌اسحاق، محمد. (١٤١٠). سيره ابن‌اسحاق؛ كتاب السير و المغازى. قم ،دفتر مطالعات تاريخ ومعارف اسلامى.
٥. ابن‌دريد، محمدبن‌حسن. (بدون تأريخ). جمهرة اللغه، بيروت ،دارالعلم لملايين.

٦. ابن‌سعد، محمدبن‌سعد. (١٤١٨). الطبقات الكبرى، بيروت ،دارالكتب العلميۀ.
٧. ابن‌فارس، احمد، (١٤٠٤). معجم مقاييس اللغه. مصحح: عبدالسلام محمد هارون. قم ، مكتب الاعلام الاسلامی.
٨. ابن‌منظور، محمدبن‌مكرم. (بدون تأريخ). لسان العرب، بيروت ، دار صادر.
٩. احمدی‌فر، مصطفی. (١٣٨٨). «ریچارد بل و قرآن؛ اندیشه‌ها وفرضیه‌های ریچارد بل پیرامون قرآن». زلال وحی. بهار و تابستان. ش٢٩، ١٥-١٤.
١٠. ازهری، محمدبن‌احمد. (بدون تأريخ). تهذيب اللغۀ. بيروت ، دار احياء التراث العربی.
١١. آرمسترانگ، کارل. (١٣٨٣). زندگی‌نامه پیامبر اسلام(ص). ترجمة: کیانوش حشمتی، تهران،حکمت.
١٢. بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان. (١٤١٦). البرهان فی تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت.
١٣. بل، ریچارد. (١٣٨٢). درآمدی برتاریخ قرآن، مراجعة وإعادة كتابة: و. مونتغومری وات. ترجمة: بهاءالدین خرمشاهی. تهران ، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی.
١٤. بيضاوی، عبدالله‌بن‌عمر، ١٤١٨، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت ، داراحياء التراث العربی.
١٥. جفری، آرتور. (١٣٨٦). واژه‌های دخیل در قرآن، ترجمة: فریدون بدره‌ای، تهران ، توس.
١٦. جوهری، اسماعيل‌بن‌حماد. (١٤١٠). الصحاح. مصحح: احمد عبدالغفور. بيروت ، دارالعلم للملايين.
١٧. حسینی جلالی، محمدحسین. (٢٠٠٢). دراسة حول القرآن الكريم. بيروت ، موسسه الاعلمی.
١٨. دولابی، حاجی ابوالقاسم. (١٣٩٧). فراعصری‌بودن قرآن. قم ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٩. ذهبی، محمدبن‌احمد، (١٤٠٧). تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمری، بيروت ، دارالكتب العربی.
٢٠. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (١٣٧٤). مفردات الفاظ القرآن، تهران ، مرتضوی.
٢١. رضی، محمدبن‌حسین. نهج البلاغه. (١٣٨٨). ترجمة: محمد دشتی، تهران ، انتشارات علویون.
٢٢. سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. (١٤٠٤). در المنثور فی التفسير بالمأثور. قم ،کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
٢٣. شاکر، محمدکاظم. (١٣٩٤). علوم قرآنی. قم ،دانشگاه قم.
٢٤. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمدبن‌ابراهیم. (١٣٤٦). الشواهد الربوبيه، تصحيح: محمد خواجوی. مشهد ، دانشگاه مشهد.
٢٥. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (١٣٦٣). مفاتيح الغيب. تصحيح: محمد خواجوی. تهران ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
٢٦. _ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (١٣٨٣). شرح اصول کافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
٢٧. صدوق، محمدبن‌علی. (١٤٠٨ق). عيون اخبار الرضا، تصحيح: حسين اعلمی، بيروت ، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
٢٨. _ صدوق، محمدبن‌علی. (١٣٦٢). الخصال، مصحح: علی‌اکبر غفاری. ج١، ص٣١٩. قم ،دفتر انتشارات اسلامی.
٢٩. طباطبایی، محمدحسین. (١٤١٧). المیزان فی تفسير القرآن، قم ، دفتر انتشارات جامعه اسلامی حوزه مدرسین علمیه قم.

٣٠. طبرسی، فضل‌بن‌حسن. (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران ، انتشارات ناصر خسرو.

٣١. طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر. (١٤١٢). جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت ، دار المعرفه.

٣٢. طوسی، نصیرالدین: (بدون تأریخ). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت ، دار إحیاء التراث العربی.

٣٣. عاملی، سیدجعفرمرتضی. (١٤٠٣). الصحیح من سیرة النبی الاعظم صلی الله علیه وآله وسلم، قم ، مرکز نشر و ترجمه آثار علامه محقق السیدجعفرمرتضی العاملی.

٣٤. عروسی حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، (١٤١٥). تفسیر نور الثقلین. قم ، اسماعیلیان.

٣٥. عسکری، حسین‌بن‌عبدالله، (بدون تأریخ). الفروق فی اللغهٔ. بیروت ، دارالآفاق الجدیده.

٣٦. فخر رازی، محمدبن‌عمر، (١٤٢٠). التفسیر الکبیر. بیروت ، دارالفکر.

٣٧. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. (بدون تأریخ). کتاب العین. قم ، هجرت.

٣٨. قائمی‌نیا، علی‌رضا. (١٣٨١). وحی و افعال گفتاری؛ نظریه وحی گفتاری. قم، انجمن معارف اسلامی.

٣٩. کارلایل، توماس. (١٣٤٦). الابطال، ترجمة: محمود السباعی. تبریز، سروش.

٤٠. کلینی، محمدبن‌یعقوب. (١٤٠٧). کافی. مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران ،دارالکتب الإسلامیه.

٤١. مجلسی، محمدباقر. (١٣٩٢). بحار الانوار. تهران ،دارالکتب الاسلامیه.

٤٢. مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. (١٤٠٤). تاج العروس. مصحح: علی شیری، بیروت ،دارالفکر.

٤٣. مسعودی، علی‌بن‌حسین. (١٤٠٩). مروج الذهب و معادن الجوهر. ج٢، ص١٥. قم ،دارالهجره.

٤٤. مطهری، مرتضی. (١٣٨٠). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران ، صدرا.

٤٥. معرفت، محمدهادی. (١٣٧٦). تاریخ قرآن. تهران ، سمت.

٤٦. معرفت، محمدهادی. (١٣٨٤). علوم قرآن. قم ، انتشارات ذوی القربی.

٤٧. معرفت، محمدهادی. (١٣٨٨). شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم ، منشورات ذوی القربی.

٤٨. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان. (١٤٣١). موسوعة الشیخ المفید. قم ، دار المفید.

٤٩. _ مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان. (١٤١٣). المسائل العکبریه. قم ، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

٥٠. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (١٣٧٤). تفسیر نمونه. تهران ، دارالکتب الاسلامیه.

٥١. علم‌الهدی، سیدمرتضی. (١٤٠٧). تنزیه الانبیاء. بیروت، موسسة للمطبوعات.

٥٢. میشل، توماس. (١٣٨١). کلام مسیحی. ترجمة: حسین توفیقی، قم ، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

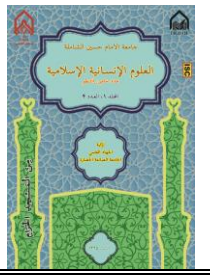
٥٣. وصفی، محمدرضا و شفیعی، سیدروح‌الله، (١٣٩٢). «نبی ورسول در کتاب مقدس وقرآن». مطالعات تاریخ اسلام، ش١٨، ١٩٩-٢٣١.

٥٤. هاکس، جیمز. (١٣٧٧). قاموس کتاب مقدس. تهران ، اساطیر.

٥٥. یاقوت حموی، ابوعبدالله. (١٩٩٥). معجم البلدان،بیروت ،دار صادر.

جامعة الإمام الحسين العلوم الإنسانية الإسلامية

الصفحة الرئيسية للمجلة



نقد على المفاهيم والتفاسير النسوية للقرآن الكريم ونظرياتها وقراءاتها

مرضيه محصص[1]

كلمات مفتاحية: القراءات النسوية، اعتبار زمني(مرحلي)، مساواة الجنسين، ثقافة العصر.

الملخّص

القضايا المتعددة التي ظهرت في مختلف المؤسسات الاجتماعية خلال العصر الحالي، هيأت الأرضية لنشوء تصنيفات حديثة من القراءات القرآنية والتي يمكن الخوض فيها من مناظير مختلفة. في هذا المقال تم دراسة القراءات النسوية المعاصرة للآيات القرآنية المتمحورة حول النساء ثم تم نقدها. التدقيق في الأسس المعرفية لهذه القراءات النسوية للآيات يظهر لنا أنها تقوم بتقديم مفاهيم مختلفة عن القرآن بغية التخلص من الهوامش التاريخية ومعارف التفاسير التقليدية كي تجد لنفسها نموذجاً متوافقاً مع العالم الحديث والتجارب التي عاشها مفسروها فيه الى جانب تقديمهم لمعان حديثة عن التوحيد والعدالة ودور الانسان أمام الله ودور كل من الجنسين، كما أنها سعت لاصلاح التفاسير القائلة بأفضلية الرجال على النساء في القرآن وذلك باستخدام طرائق التحليل وعلوم اللغة والتاريخ والأدب والاجتماع، وهنا نجد بعض النقاط القابلة للنقد كالنظرة الانتقائية لعصر نزول القرآن وتخصيص اعتبار زمني ومرحلي لبعض الآيات القرآنية حتى تلك العامة منها وعدم اعتبار البعض منها المرتبط بالنساء لازمني ولامكاني بل حصرها بفترة نزول القرآن، إذ أن حصر الأحكام التشريعية المتعلقة بالنساء بالتجربة الدينية للنبي الأكرم(ص) في بيئته الثقافية يؤدي لضياع مضامين دينية كثيرة كما أنها تأتي بمفاهيم باطلة معها. التغافل عن ضوابط التفسير ذات الطرائق الواضحة وتهميش أسس هامة في التفسير كأصل لازمانية ولامكانية القرآن هي بعض الاستراتيجيات الخاطئة لهذه القراءات.

معلومات المقالة

جامعة الإمام الحسين

العلوم الإنسانية الإسلامية

المجلد ٢، العدد ٤ (١٤٤٦)، ١٢٥-١١٣

تاريخ الإرسال: ١٦ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ القبول: ٣٠ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ النشر: ١٨ رجب ١٤٤٦

مراجع: ١٨

مراسلة: M_mohases@sbu.ac.ir

[1] - أستاذ مساعد فی کلیۀ الإلهیات و الأدیان، جامعۀ الشهید بهشتی، تهران، ایران. M_mohases@sbu.ac.ir

طرح المشكلة

خلال السنوات الأخيرة وجدت النظرات النسوية للقرآن الكريم طريقها الى قاموس الدفاع عن حقوق المرأة وقام المؤلفون والكتّاب التجديديين في هذا المجال بتفسير التعاليم الدينية وتقديم قراءة حديثة للقرآن الكريم لاثبات المساواة بين جنسَي الذكر والأنثى معتبرين إياه أصل قرآني مبدئي، فقام البعض منهم باتباع نهج وضع التوقيت التاريخي والزمني لتعاليم القرآن لاثبات وجهات نظره وقراءاته تلك مع اشارته للأحداث والتغييرات التاريخية لدى العرب في عصر الجاهلية خاصة عند نزول القرآن بغية الترويج لنماذجه الحديثة القائلة بمساواة كلا الجنسَين .(Ahmed,1992,34; Mernissi,1992,15)

يسعى المفسّرون النسويون التحرّي عن مكان وسبب نزول الآية المراد بحث فيها والتمييز بين الآيات التوصيفية والتشريحية بالاضافة الى التمييز بين الآيات التي تصف سلوكيات العرب في القرن السابع الميلادي وتلك التي تبيّن الأحكام والأسس الاسلامية وآدابها، كما أنهم يحاولون تقديم حلول للتمييز الجنسي القائم طيلة تاريخ التفسير وذلك عبر تفكيك الآيات العامّة عن الخاصة (أي تلك التي تنطبق على كل البشرية وتلك التي تنطبق في ظروف محددة).

شرحت الكاتبة أسماء بارلاس في كتابها (النساء المؤمنات في الإسلام: التفاسير الذَكَرية غير المطروحة للقرآن) هذه النقطة أنه لماذا تقاوم الكثير من التفاسير المعاصرة للقرآن الى حد كبير أسلوب قراءة القرآن وفهمه وفق النسيج التاريخي الظرفي للتفسير، وأضافت: "هؤلاء المتحفظين وبنفيهم للبعد الزمني للقرآن، يؤكدون على شمولية القرآن وكونه عالمي وغير تاريخي إذ أنهم يعتبرون أن اعتبار التوقيت الزمني والتاريخي للقرآن هو بمثابة تحديد سقف زمني لمفاهيمه وهذا من شأنه أن يُضعف سمة قدسيته وشموليته عالمياً. بعبارة أخرى اجتنب مفسرو القرآن البحث في آياته ضمن ظروف وحيها وبيئة نزولها خوفاً من أن هذه الآلية قد تلقي بمفهوم مفاده أن معاني القرآن محدودة بنسيج تاريخي(زمني) معين وبالتالي إذا ما كان القرآن قد نزل لعصر ومكان وأناس محددة، فلا يمكن اعتباره وحي شامل عالمي موجّه لعموم البشرية وهذا ما يضر بأصل إلهية النصوص القرآنية." (Barlas, 2002, 50-51)

يرى المفسرون النسويون أن القراءات التاريخية (المرحلية) للقرآن تساعد في تكوين قراءات أكثر دقة لآياته وأن اهمال دور الظروف الزمنية عند نزول آية ما، تؤدي لتعميم معناها وإضفاء بعد عالمي وشمولي لها في حين أنها كانت مختصة بظرف محدد وخاص ضمن أطر معينة. على سبيل المثال تستدل الكاتبة آمنة ودود بأن المفسرين وبسبب عدم تمييزهم بين الآيات العامّة والخاصة، يقومون بتعميم جميع الآيات عوضاً عن اعتبار تلك التي لها سبب نزول خاص على أنها مؤشر ضمن ظرف دقيق ومحدد تُستنتج من خلاله الأحكام العامة (wadud ,2004, 331). تؤكد الكاتبة بارلاس أيضاً على ضرورة عدم اعتبار الآيات التي لها سبب نزول خاص على أنها سطحية بل يجب تكوين ادراك دقيق حول ظروف نزولها التاريخية بغية فهمها بشكل صحيح وعندئذٍ يمكن استنباط المعاني العامّة الشاملة منها. لكن إذا ما لم ينجح تحقيق ذلك بشكل صائب، سنحصل حتماً على ادراك مقلوب عن مفهوم الآية وغايتها وهذا يعني تحريف معاني الآيات ذات السبب المحدد لنزولها. (Barlas, 2002, 55). من منظور ودود، تطرق القرآن لقضية ما واصدار الحكم فيها، محدودٌ بعصر نزول القرآن، وعلى سائر المجتمعات الاسلامية العمل على فهم المبادئ الحاكمة على تلك الآيات إذ أن تلك المبادئ هي الخالدة ويمكن الاستفادة منها في مختلف الأنسجة الاجتماعية (Wadud, 1999: 9)، وبعبارة

أخرى، التطرق لقضايا المرأة على أساس زمان عصر نزول القرآن ومكانه يمكننا وفق هذا المنظور من تكوين ادراك جيد عن الآيات التي لها سبب خاص لنزولها والتي تطرقت لقضايا خاصة ضمن ظروف عصرها. هذه السمات هي أدوات الوصول الى الغايات الإلهية بشرط تكوين فهم جيد عن المعطيات التاريخية (Wadud, 1999: 100-101). تصر آمنة ودود على البحث في الآيات القرآنية ضمن أطر النسيج الثقافي والاجتماعي لمخاطبي القرآن الناطقي باللغة العربية وأنه اذا ما لم يتم ذلك فإن كفاءة القرآن في هداية البشرية في مختلف المجالات ستكون موضع شك وفق زعمها (Wadud, 1999: 63) فطالبت كمثل فضل الرحمن بالعمل على ايجاد نموذج تفسيري للقرآن يقدم روح هذا الكتاب ككل فيما يتم استنتاج المفاهيم الشاملة لعموم البشرية منه وفق الأزمنة والأماكن على مر التاريخ (Wadud, 1999: 4)، فأكّدت في كتابها "في جهاد الجنسين: النساء المفكرات في العالم الاسلامي" أن بعض الآيات تقدم لنا مفاهيم عامة لكن ذلك لا يعني لزاماً أنها شاملة لعموم البشرية (Wadud, 2006, 195)، بل أن عمومية الآية مختصة بزمن نزول الوحي ومكانه، وعليه يجب فهم الآيات الخاصة بل وحتى العامة منها أيضاً على أنها مجرد بيانات متعلقة بالنسيج والظروف التاريخية الخاصة بها(Wadud, 2006, 194). أي أنه اذا ما لم يتم اجراء أبحاث دقيقة على الآيات العامة كمثل تلك التي تُجرى على الآيات الخاصة، سيواجه الباحثون مشاكل عدة خلال تفسيرهم القرآن كمثل استنتاج المفاهيم المتناقضة أو الخاطئة (Wadud, 2006, 196).

يخلص هذا المنظور بأن الاستنتاجات الذكورية للآيات التي تتحدث عن قضايا النساء كانت بسبب النواقص القائمة في معرفة طرائق تفسير تلك الآيات، و بعبارة أخرى لم يتسنى لمفسري القرآن أن يقدموا حتى الآن صورة صحيحة عن مكانة المرأة من المنظور القرآني كما أنه ليس بمقدور هؤلاء ايجاد الأحكام الخاصة بالمرأة المسلمة في العصر الحالي، وكما أسلفنا بالذكر، سنقوم في مقالنا هذا بالبحث النقدي للقراءات النسوية عن آيات القرآنية التي تتحدث عن المرأة.

١– أسس المفاهيم والقراءات النسوية للقرآن

بُنيت القراءات النسوية للقرآن على بعض من الأدلة والمبادئ التي يمكن تصنيفها على النحو التالي:

١–١. اختلاف تفسير القرآن عن النص القرآني

ترى آمنة ودود أن تفسير القرآن ما هو الّا بحث الانسان عن معنى الله. هذا التعريف لم يُبنى على أهم معتقدات المسلمين حول القرآن وهي أنه كلام الله[1] أو مكاشفاته[2] عن ذاته فحسب، بل أنه قد وُضع على قاعدة أن الله موجود ولطالما كان موجوداً وبالتالي لا يمكن حصره ضمن نصوص محددة فما بال البحث عنه وعن معاني نصوصه على أيدي الأشخاص مع كل تلك النواقص والضعف التي يعانون منها، وعليه فإن التفسير هو السعي لاكتشاف معنى الله ويمكنه أن يجتاز النصوص (Wadud, 2008,197).

في التعريف السابق تم افتراض عالمين اثنين أحدهما الهي أو وحياني، والآخر دنيوي. العالم الإلهي هو وجود الله وحضوره الأزلي ويظهر من خلال النصوص، أمّا العالم الدنيوي فهو السعي لاكتشاف غاية وجود الله وحضوره عزّ وجلّ ويظهر من خلال التفسير، وعليه ما قدمته آمنة ودود هو تعريف أوسع للتفسير مؤكدةً أن "التفسير هو البيانات الدنيوية[3] من

[1] - word of Allah
[2] - God's Self - disclosure
[3] - expressions

المكاشفات الذاتية الإلهية[1] (Wadud, 2008,190) مضيفة: أنا كشخص مؤمن أتقبل القرآن كله، لكنني أرى التفسير سعياً بشرياً –وبالتالي محدوداً– لتبيين معاني النصوص القرآنية وتحديد مصاديق العمل به(ودود، ١٣٩٥، ٢٨)." وفقاً لهذا المنظور، القرآن الكريم هو مكاشفات الله عن ذاته والتي تم ادراجها ضمن قالب آخر نصوص الوحي (251–– Wadud,2008,250). وبالطبع ما من سقف لبيان المشيئة الإلهية لكن القرآن هو مشكاة للنظر من خلاله وبوابة الى القدرات اللانهائية التي تهدي البشرية لمواصلة نموها المعنوي والاجتماعي(Wadud, 2008,197). من منظور آمنة ودود هذا، من يرى أن التعاليم القرآنية هي آخر التعاليم وغير قابلة للتغيير فقد أصيب بنوع من الشرك "المبدئي التاريخي" إذ تقول: "في الحقيقة ومن المنظور الفلسفي فإن حصر الله بالنصوص القرآنية، من شأنه أن يحصر الله بأرض الحاجز عند القرن السابع (الميلادي) أيضاً وبهذا الفكر، يتساوى مدى[2] المكاشفات الذاتية النصية الواضحة لله[3] مع ذات الله كلها التي هي أسمى وغير معروفة تماماً، فمثلاً اذا ما اعتقد شخص ما أن القرآن يوصي بالأبوة ومحوريته دون التطرق لأسس القرآن التاريخية، وقام بطرح معتقداته بأن رب القرآن ذكوري، فهذا يعني أنه قد قلل من شأن الله الى رب يقدم المبادئ النصية الذكورية الأبوية[4] وهذا نوع من الشرك بحد ذاته، إذ أن هذا الفكر كان ناجماً عن مفاهيم ورؤية أعراب القرن السابع حول الله وهو ما يعكس مدى سطحية معارفهم (Wadud,2008,213 – 214). وعليه اذا ما اعتقد شخص ما بأبدية الله فلن يقبل بتاتاً بأنه عزّ وجلّ قد بدأ بنصوص القرآن وانتهى بها (هدايت الله، ١٤٠٠، ١٤٥ – ١٤٦)."

عرّفت أسماء بارلاس التفسير على أنه "تقديم شرح كلي للآية بغية ايجاد معناها وتطبيقها الظاهري" كما أنها تعتقد باختلاف التفسير عن التأويل اذ أن الأخير من منظورها هو التبيين التمثيلي–الرمزي[5] "للمفاهيم العامة والخاصة لكلمات القرآن"، وعليه يكون للقرآن مرتبتين من المعاني على الأقل: المعنى الظاهري(الظاهر) والحقيقة الباطنية(الباطن) أي في الحقيقة "أصبح لكامل القرآن معنايين اثنين". وتضيف بارلاس بأن المسلمون يميزون بين التفسير المأثور(التفسير وفق الأحاديث والسنة) والتفسير بالرأي (التفسير على أساس الاستدلال النقدي). بجميع الأحوال التفسير بكل أشكاله هو نشاط "انتزاعي ونظري وفكري" بأساس أدبي مبني على القراءات "متعددة الامكانات"[6] للقرآن الكريم. (Barlas, 2019, 40).

ترى بارلاس أن القرآن مصدر الحقيقة للناس والوسيلة لتحقيقها بشكل عملي إذ أنه ليس مجرد نصوص عبادية وأداة للتقرب المعنوي الى الله فحسب بل أنه لطالما كان لهذا الكتاب الشريف الكثير من التطبيقات العملية والسياسية منذ ظهوره ولغاية اليوم وذلك لأن تعاليمه تدعو الى العدالة الاجتماعية الاقتصادية والمساواة، وعليه فهو كتاب تطبيقي للعمل به في هذا الكون. هذا الكتاب لا يهيئ الأطر اللازمة لوحدة المسلمين فحسب بل أنه مصدر لحقوقهم التقليدية (الشريعة) أيضاً ويُعتبر قاطعاً في بيان الفكر الاسلامي والنواة الأساس للاسلام. تأتي أهمية القرآن بالنسبة للمرأة من هذا الواقع أن المسلمون يعتقدون بأن التشريع المبني على اللامساواة بين الجنسين القائم في الشريعة يتوافق مع التعاليم الدينية، في حين أن حقيقة الشريعة بعيدة الى حد كبير عن تلك التعاليم كما تُصوّر، وعليه إذا ما أثبتت

[1] - divine Self - disclosure
[2] - extent
[3] - Allah's particular textual exposure
[4] - patriarchal contextual articulation
[5] - allegorical-symbolic
[6] - polyvalent

النساء أن القرآن يطالب بالمساواة، سيتسنى لهن مجابهة الفقه المصطنع على يد الفقهاء الذكور (Barlas, 2019, 36 - 53).

تعتقد بارلاس أن عملية التفسير لا تعكس التوجهات الدينية للمفسرين ومخاوفهم وتربيتهم فحسب بل إنها تعكس مستوى علومهم أيضاً كما تعبر لنا عن مدى مهاراتهم ومخيلتهم وحساسيتهم بل وحتى مزاحهم ووفاءهم الأدبي والفرقوي التي أثرت جميعها على العلاقة فيما بين التفسير واللغة العربية وعلى مجالات كالحقوق والإلهيات ورواية السيرة النبوية، وبمرور الزمن قامت المجالات المساعدة للتفسير بإنشاء فروع أدبية جديدة كي تلعب دورها المحوري في العلوم الإسلامية على أساس النص الأولي أي القرآن الكريم، كما تحول التفسير الى مسمار قام المنظرون من مختلف الفرق والمدارس بتعليق معتقداتهم عليه (Barlas, 2019, 36).

أما قابلية ارتكاب الخطأ في التفسير فهي ناجمة عن كون العملية دنيوية وبشرية (Wadud, 2008,197). كما أن آمنة ودود قد صرّحت علناً بإمكانية كون تفسيرها خاطئاً وتقبلت بأن قراءتها الشخصية[1] قد تكون ناقصة بسبب النسيج والبيئة التاريخية المحيطة بها وأيضاً لعدم نضج البشرية وفهمها غير الدقيق. هذا القبول والاعتراف يجعلها حرة في الدفاع عن أي مفهوم تريد التأكيد عليه أو تراه الفهم الوحيد الصحيح وهذا ما وجّه فكرها في النهاية نحو الخوض في التغيير اللامحدود قائلة بأنها ستنمو وتواجه كل خلائق الله وكتابه وكل المعاني الانسانية بالهداية المقدسة، وبالتالي فلا تهاب من مساعيها لفهم النصوص والعمل بادراكها ومشاركتها كل مرحلة من تقدمها في مفاهيمها مبررة ذلك كله تحت عنوان جزء من عشق الانسان الى كاتب النص واعتقاده به وتسليمه له، حتى وإن كان يؤدي ذلك الى أن يواجه الانسان بين الحين والآخر الله (Wadud, 2008,197) لتحصيل معان جديدة.

١-٢. وضع الاعتبار الزمني(المرحلي والتاريخي) لنصوص القرآن

القضية الأخرى لدى آمنة ودود هي موضوع وضع الاعتبار الزمني (التاريخي-المرحلي) لنصوص القرآن الكريم إذ أنها تعتقد بأن "كلام الله[2]" مهما كان، فليس القرآن بمثابة كلام الله التام لأن الكلمات تقبل الخطأ (Wadud, 2008, 208)، وقد طُرحت قضية كون القرآن مخلوقاً أم غير ذلك على ودود فأجابت بأن الله هو الخالق والقرآن مخلوق، كما ترى أن القرآن له سجل تاريخي لأحداثه غير قابل للتغيير والأحكام القرآنية لها بُعد تاريخي وبالتالي فإن تمييز الجنسين في القرآن أيضاً له بُعد تاريخي (زمني) محدد (Wadud, 2008, 205- 193). فكتبت في كتابها المرأة والقرآن: "الحمدلله فكلما بحثت وتمعنت أكثر في القرآن بغض النظر عن قرون من القراءات المتمحورة حول الجنسين والرغبات الثقافية العربية الاسلامية، أيقنت أكثر أن المرأة في الاسلام وبجميع أبعاده منذ بدء الخليقة ومعرفة الكون والآخرة والمجالات النفسية والمعنوية، هي انسان كامل ومساوي لهؤلاء البشر الذين يعتقدون بإلهية الله وبنبوة النبي محمد(ص) وبدين الاسلام (ودود،١٨،١٣٩٥)"

وجهة نظر ودود القائلة بالتحديد الزمني للقرآن ولنسيجه وللغته وإن كانت معترفة بغاية القرآن لهداية كل البشرية إلّا أنها تجعل له أطر معرفية محدودة وهذا ما يتعارض مع شمولية القرآن العالمية، كما أن ودود تدعي بأن الترتيبات الاجتماعية[3] المصرّح عنها في القرآن، تخوض في بعض القضايا التي تتناسب مع الاسلام فقط

[1] - own reading
[2] - the word of God
[3] - social

وأن هناك بعض من الترتيبات الاجتماعية الأخرى التي هي أكثر ضرورة وتناسباً ومساواةً والتي يجب العمل عليها (Wadud, 2008, 153) وعليه ترى (ودود) أن للقرآن آيات خاصة وعامة (ودود، ١٣٩٥، ١٤٣).

القاعدة التي ارتكزت عليها ودود هي امكانية تقديم تفاسير عدة للقرآن الكريم وهذا يعني أن الكلمات القرآنية هي عرضة دوماً لفهما بأكثر من معنى[1] ومختلف التفاسير[2] (Wadud, 2008, 205) إذ أن النص مصدر لغوي واحد لكن يمكن تفسيره بعدة أشكال. هذه قاعدة هرمنوتيكية هامة تستنتج من تاريخ التفسير ومصادرها، وتضيف ودود قائلة: اذا ما قام كلا العلماء المسلمون والعلمانيون[3] بتحليل المصادر نفسها، سيحصلون على نتائج عدة لأبحاثهم تلك وهذا ما يدل على أن هناك عوامل مفتاحية في عملية التفسير وهي التي توجّه المفسّر نحو نتائجه، وبالتالي يمكن استحصال عدة نتائج من المصدر الواحد، ولهذا يتم التركيز على العامل التفسيري بشكل أساسي خلال الهرمنوتيك. خلال هذه العملية يتغير التركيز التحليلي من مواد المصدر الى المفسرين أنفسهم الذين هم بالحقيقة العامل التفسيري وهذا يتبع لماهية النص اللغوية. بعبارة أخرى اللغة أو الاستدلال الانتزاعي[4] لها سمة التمييز بين مختلف المعاني[5] وفهمها بعدة أشكال[6] وذلك ضمن منظومة رمزية. العامل الذي يؤدي لتعدد المعاني هذه هي اللغة نفسها الى جانب كلٍّ من القارئ[7] أو المستمع[8](Wadud, 2008, 95)، وبالتالي يمكن للقرآن الكريم أيضاً كنص، أن يملك سمة تعدد تفاسيره بناءً على تبعيته للغته وأيضاً لتنوع مخاطبيه على مر العصور وبمختلف المجالات.

تؤكد بارلاس على هذه القاعدة عن طريق توضيحها لضرورة التفسير بسبب كون القرآن حاملاً لعدة معاني وعدم وضوح بعض من آياته وفق تعبيرها، كما ترى أنه وبسبب حاجة الدولة (وإن لم تكن مطابقةً بشكل كامل مع تعاليم القرآن، على الأقل تحمل اسم الاسلام رسمياً) نشأت مجتمعات متعددة الثقافات يوماً بعد يوم وبخروجها من أرض الحجاز بعد وفاة النبي(ص) أخذ ازديادها بالتسارع، وبالتالي فأساليب التفسير لا تعكس المستوى العلمي للفقهاء والعلماء وتعلقاتهم الدينية وتوجهاتهم فحسب بل انها تحمل أيضاً الأهداف السياسية للحكومات الأولى للمسلمين وتمسكاتهم بالسلطة خاصة الأمويين والعباسيين (Barlas, 2019, 36).

تؤكد آمنة ودود أنه ومن المنظور التاريخي، لطالما حصل القارئ أو المستمع السطحي محدود الأفق[9] على إجابات سطحية ومحدودة لاستفساراته، لكن الشخص المفكر[10] يضع لنفسه احتمالات عدة وآفاق أوسع وقراءات عدة للنصوص للبحث فيها، وعليه استمرت آمنة في بحثها حول امكانية تعدد التفاسير وتنوعها الى أن خلصت أنه من الممكن أن يكون للقرآن تفسير عادل ومسالم الى جانب تفسير غير عادل ومطالب بالعنف في آن واحد، وتضيف أن المسلمون لطالما استطاعوا أن يستخدموا نصوص القرآن لايجاد تفاسير لتحقيق العدالة وللخوض في العنف في آن واحد، كما أنها ترى في مواجهة القلب والعقل لدى المسلمين عند تعاملهم مع الكلمات، عاملاً مهماً لتحديد

1 - multiple meanings
2 - various interpretations
3 - laity
4 - abstract reasoning
5 - variant meanings
6 - multiple understandings
7 - reader
8 - listener
9 - narrow
10 - open

كيفية استخلاصهم النتائج حول معانيها وبالتالي خلصت الى أنه في عملية التفسير يُعتبر الناس(المفسرون) أيضاً كمصادر الى جانب القرآن ولهذا يجب التركيز على الرابط بين التفسير وأفكار المفسّر وسلوكياته(Wadud, 2008, 198-208).

١-٣. ضرورة إعادة تفسير القرآن من منطلق المطالبة بالمساواة

ترى ودود أن تفسير القرآن هو البحث فيه من مبدأ المطالبة بالمساواة بين الجنسين وتؤكد على أن قرائة نصوصه يجب أن تكون من منطلق المساواة. تعريفها عن التفسير هذا ينبع عن التحول الخاص في معتقداتها حول نص القرآن إذ تقول تارة في كتابها "القرآن والمرأة" أن القرآن نص يطالب بالمساواة، لكنها ترى في كتابها الجهاد لدى الجنسين أن عدم امكانية تأويل أي تمييز جنسي في كلمات القرآن هو ناجم عن النسيج التاريخي لفترة وحي القرآن وظروفها (Wadud, 2008, 205)، وعليه فإن القرآن كمشكاة يجب النظر من خلالها بغية الوصول الى القدرات اللانهائية التي تحث البشرية على مواصلة نموها المعنوي والاجتماعي (Wadud, 2008,197). وللتوضيح أن النصوص هذه الحاوية على التمييز الجنسي فيها والتفسير القائم على طلب المساواة، تعني كلها تحصيل القدرات اللانهائية للعبور من التمييز الجنسي الى تحقيق المساواة.

ترى آمنة ودود أن المفكرين والمفسرين هم صنّاع المعاني النصية وتقول: "نحن صنّاع المعاني[1] النصية". بناء على تعريفها هذا، يفقد التفسير معناه القائل بكشف النص الإلهي ومعانيه الإلهية بل يقوم المفسر من خلاله باصطناع المعاني للنصوص الإلهية بغية وصوله لأهدافه المطالبة بالمساواة فيما يتعلق بقراءته المبنية على النسوية. اصطناع المعاني هذه يجب أن تؤدي لتكوين الخبرات الانسانية والعدالة الاجتماعية، لكن وفقاً للتعريف أعلاه فالقراءة النسوية للقرآن الكريم ستؤدي لتكوين مفاهيم مختلفة ومفرطة منه. في الحقيقة هنا لن نكون أمام مجرد قراءة نسوية لنصوص القرآن بل اننا سنكون أمام اصطناع المفاهيم والمعاني النسوية الشاملة المطالبة بتحقيق المساواة بين الجنسين على قاعدة الكرامة الانسانية الكاملة للمرأة.

تضيف ودود قائلة: الآن من الضروري أكثر من أي فترة مضت في تاريخ المسلمين أن نصنع معاني النصوص بغية تحقيق الكرامة الانسانية للمرأة، ودوافعنا لذلك هي تماماً ضمن أطر الاسلام وهو نظام يصنع المعاني حول العدالة الاجتماعية ونصوصه خير اثبات على تلك المفاهيم، وحيث أننا نعترف أنه ليس بمقدور أي نص أن يكشف الذات الإلهية كاملة، نستنتج أن نصوصه تلك أيضاً ليست ببيانات الله الكاملة والحصرية أيضاً. العصر والظروف هي التي توجهنا لاصطناع المعاني المطالبة بالمساواة على مبدء الكرامة الانسانية الكاملة للمرأة وذلك لأننا نعيش في زمن يعاني من أقل مستوى لمفهوم نيابة المرأة والمساواة بينها والرجل، ولهذا علينا الخوض في لعبة النص واصطناع معاني النص الحساسة بغية النهوض بتيار كامل مطالب بالعدالة بين الجنسين (Wadud, 2008, 205). اصطناع المعاني والمفاهيم للنصوص هو نوع من اكتشاف معانيها لكنه ليس من نوع ايجاد المعاني اللفظية لجملها بل من نوع ايضاح روح الكتاب. وفقاً لهذا المنظور، يصبح الهدف من التفسير هو ايضاح المعاني[2] التي تعكس روح هذه الفكرة بأن الله عز وجل الذي يقع في منتهى الغموض[3]، يريد استخدام أفراد من البشر كي يقوموا بايضاح

[1] - makers of textual meaning
[2] - unveil the meanings
[3] - ultimately unknowable

المعاني تلك على أحسن وجه بحيث تعكس للبشرية أساس رسالاته.

ترى آمنة ودود أن عملية اصطناع المعاني العمدية هذه للنصوص لصالح تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة هي مجرد العبث في الأبعاد التاريخية الحضارية للنص، ومن هذا المنظور رأت أنه وعلى مر العصور، جرى العبث[1] في معاني القرآن الكريم كثيراً بناءً على التحولات الحضارية للبشرية ولهذا ينبغي بحسب رأيها أن يتم تكرار ذلك على المعاني القرآنية اليوم أيضاً لتواكب النمو والتطور الحضاري إذ تعتقد أن المجتمع لطالما غير النص بالتناسب مع التطور الحضاري البشري وبالتالي علينا تقبل فعل ذلك بكل بساطة مع القبول بتحمل مسؤولية النيابة والخلافة في تحقيق هذا الأمر باستشارة المجتمع(Wadud, 2008, 205).

بناءً على ما سبق يتوجب إعادة تفسير القرآن بشكل مستمر كي يكون ذا معنى على الدوام (ودود، ١٣٩٥، ٣٥) مما يعني أن كل جيل من الأجيال إذا ما استمر بتفسير القرآن على نحو يوضح هدفه الكلي، سيكون من الممكن العمل بالهداية القرآنية على نحو منطقي وعادل في كل العصور. هذه الطريقة قابلة للمطابقة مع وقائع اليوم والمستقبل (ودود، ١٣٩٥، ١٧٦). كما ترى ودود أن وجود العديد من التفاسير مؤشر على أن عملية تفسير القرآن قد جرت بأشكال كثيرة ومن المحتمل أن تستمر على هذا النحو أيضاً. يجب أن تستمر سمة مطابقة التفسير بانتقالها من شخص الى آخر ومن زمان ومكان الى زمان ومكان آخرين حتى النهاية وبكل قوة وذلك لأنه أمر طبيعي من جهة ومن جهة أخرى يمكن بواسطة التفسير المستمر فقط أن يتم إعادة توضيح حِكَم القرآن وتطبيقها، والعمل بها هذا مرتبط بالتجارب المختلفة للحضارة البشرية.(ودود، ١٣٩٥، ١٦٤-١٦٥)

تؤيد بارلاس أيضاً إعادة التفسير المستمر للقرآن الكريم إذ تعتقد أن التفسير عملية تاريخية ومرحلية جرت في بداياتها "كسنة شفهية لنقل الحديث" وفق آراء المفسرين ثم وجدت مختلف العقائد في التفسير شرعيتها من "الحاجة الى ربط القرآن بكل زمان وظرف"، وعندما كانت الحاجة الى التطرق لمختلف المجالات الاجتماعية تُسهل عملية التفسير، تشكّلت وبمرور الزمن الأسس الاجتماعية لمحتواها أيضاً. في النهاية اختلط التفسير بالقرآن بعد أن كان يعرف كفرع منه وخاصاً بظرف تاريخي معين ووجد لنفسه مكانة لازمنية أي أنه وبمرور الزمن "يصبح التفسير القديم جزءاً من الواقع القديم الذي انضم مؤخراً الى مضمون القرآن وبالنتيجة اعتُبرت هذه التفاسير بأنه لا مجال للشك فيها ووجدت لنفسها إذناً للابداع بغية المشاركة في بناء شريعة الاسلام المقدسة. (Barlas, 2019, 40 - 41)."

٢. عملية نقد القراءات النسوية للقرآن

تسببت القراءات النسوية للقرآن الكريم بتهميش أصل لازمانية ولامكانية هذا الكتاب الإلهي وذلك عبر التقليل من الأحكام التشريعية الخاصة بالمرأة وتعريفها كمجرد تجارب دينية خاصة بالنبي الأكرم(ص) محدودة ببيئته الثقافية، ولهذا هناك نقد كثير موجّه لها:

١-٢. نقد جعل الاعتبار الزمني(مرحلي-تاريخي) لنص القرآن

اعتبار الوحي أنه من جنس التجارب البشرية هو أحد المبادئ المعرفية في منظور المفسرين النسويين، لكن اذا ما قبلنا أن الوحي

[1] - manipulated

علم حضوري وعلاقة دون واسطة مع الله عز وجل، فلن يكون أي معنى لتأثره من الظروف الزمانية والمكانية والثقافية المحيطة به. العلم الحضوري يعرض الوقائع على البشرية جميعها بأفضل شكل ويحمي تلك الوقائع من التأثر من بيئتها.

دراسة وجهات نظر القائلين بحصر تعاليم القرآن ضمن فترات محددة تحكي لنا أن هؤلاء يوجهون بعض الشكوك أساساً بإلهية القرآن وشمولية نصه إذ أن جذور معضلة مرحلية القرآن الجدلية تقع في التغافل عن فكرة كونه وحياً، فالنظرة التاريخية تقول أن الوحي قد تشكّل في بيئة الحجاز وضمن أطرها الزمانية والمكانية وهذا ما يوجب دراسة الوحي ضمن أطر النسيج الثقافي والاجتماعي لمخاطبيه العرب والّا فكفاءة هذا الكتاب لهداية عموم البشرية ستكون موضع شك.

هذا في حين أن حقائق الوحي ومعارفه قد نزلت من جانب رب العالمين على النبي الأكرم(ص) ولم يكن لظروف النبي الزمنية والمكانية أي تأثير عليها، وقد أكد الله عزّ وجلّ في كتابه مرات عدة على أن هذا الكتاب هو كلام إلهي وقال: «قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُون» (يونس:١٦)

علماً أن النبي الأكرم(ص) كان رسولاً أمّياً جرى انتقاءه لايصال هذه الرسالة: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ*إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ*فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (القيامة:١٦-١٨)

يجب الانتباه الى هذه النقطة أن القرآن الكريم قد جرى وحيه ليكون متناسباً مع ثقافة الحوار الرائجة في عصره وهذه قاعدة عقلانية تماماً يَحذر الجميع من عدم مراعاتها، لكنها أيضاً لا تعني تبعية القرآن من ثقافة الجاهلية بل تعني مراعاة القرآن لمدى فهم مخاطبيه وظروف نزول القرآن. يقول الله في كتابه حول كيفية تبليغ الأنبياء لرسالاتهم: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم» (ابراهيم:٤).

وعليه فإن ما تعبر عنه السيدة بارلاس "بالمسايرة ومقاومة قراءة القرآن ضمن نسيجه التاريخي" هو في الحقيقة وعي المفسرين بتبعات القبول بسمة مرحلية نصوص القرآن وقراءاته وفهمه، إذ أنه وبفتح الباب أمام هذه السمة، ستأخذ بالتوسع ولن يكون هناك أي معيار لتحديد أي جزء من القرآن هو مفهوم تاريخي مرحلي خاص بعصر الوحي وأي جزء منه عام لجميع العصور، وستكثر الأسئلة حول قضاياه كمثل حكم القرآن في قضية ما واتخاذ موقفه الصريح منها كم كان مختصاً بظروفها الزمنية الخاصة وما مدى شموليتها على سائر الظروف أيضاً؟

في الظاهر يمكن اعتبار أن أمثال هؤلاء المفكرين النسويين يسعون لترسيخ فكرة خلود القرآن وشموليته العالمية، لكنهم في الحقيقة قد سلّموا تحديد الآيات الشاملة عالمياً الى العقل البشري. كمثال: إن النبي(ص) كان يواجه عبدة الأصنام وحيث أنه لم تكن هناك أرضية مناسبة لتقبل كثرة ركعات الصلاة لعبادة رب العالمين، قام الرسول بالاكتفاء بهذا العدد المحدد منها، لكن الآن ونظراً لخلاص المجتمع من عبادة الأصنام، ينبغي زيادة عدد ركعات الصلاة! أو كمثال آخر يمكن ادعاء أن الصلاة والصيام قد فرضتا لابعاد الناس عن عبادة الأصنام لكن اليوم إذ لا أحد يعبدها فلم يعد هناك حاجة لهذا القدر من الصلوات اليومية أو الصيام لشهر. كمثال ثالث يمكن الادعاء بأن الحجاب قد فرض لتمييز الجواري عن النساء الأحرار لكن اليوم وبعد أن انتهى عصر العبودية فلم يعد هناك حاجة للحفاظ على الحجاب. كمثال رابع: لم يكن للنساء حق فسخ عقد النكاح فقط ضمن ظروف الوحي وبالتالي لم يُعمم ذلك وعليه اذا ما

توفرت الظروف المناسبة يمكن للمرأة أن تفسخ عقد النكاح أيضاً. هل هذه الأمور هي غير الظنّ والتشكيك؟

ما من شك حول أهمية الانتباه الدقيق للظروف التاريخية لتكوين فهم عن الآية بغية استنباط معانيها العامة وحتى قام أكثر المفسرين التقليديين بذكر أسباب نزول الآيات لفهمها وتأثيرها، لكن ينبغي ألّا يكون ذلك دون ضوابط وألّا يجتاز تعاليم المفسرين الحقيقيين للقرآن وهم أهل البيت عليهم السلام. في موضوعنا هذا يجب البحث عن فلسفة الأحكام في طبيعة الرجل والمرأة وماهيتهما وهي أمور ثابتة جعلها الخالق الحكيم لازمانية ولامكانية ولن تختلف حتى في العصر الحالي وفي المجتمع الغربي المتقدم، بل يمكن أن تظهر بشكل آخر وظاهر أكثر حداثة.

ومن هنا يمكن القول إذا ما تم القبول بالقراءات النسوية للقرآن الكريم، سيتم تعريف عدد محدود ومبهم من العبارات التشريعية في مجال المرأة وحتى تلك العبارات ستكون قابلة للمطابقة مع أي نظام فكري وعملي مما يؤدي لزوال ما يميز الاسلام عن سائر الأديان وحتى الطرائق المبنية على أساس الشرك، وهذا ما يناقض جلياً المفاهيم القرآنية والروايات التي تؤكد بشدة على التعارض المبدئي بين التوحيد مع الشرك. يجدر بالذكر أن الأحكام التشريعية للقرآن ذات الجذور الفطرية، تخفي في طياتها مصالح ذات اعتبار مطلق وعام لمختلف الأزمنة وغير مخصصة لمخاطبي عصر النزول فحسب.

الكثير من القوانين العالمية هي وليدة ظروف تاريخية خاصة دون أن تسري مرحلية نشأتها الى مرحلية القوانين بذاتها، كمثل أن يستنتج قوم ما إثر تعرضه للظلم ولهزائم عدة بأن الظلم لا يدوم ويجب تحقيق العدالة. هل هذه القاعدة (الاستنتاج) مرحلية وآنية لزوماً لكونها تجربة قوم محدد؟ أيضاً هناك الكثير من الوقائع العينية التي تشكل ظروف نزول آية ما أي أنها ليست سبباً لنزولها، كواقعة هبوط النبي آدم(ع) الى الأرض التي هي حادثة مرحلية وظرفاً لنزول الآيات وليست سبباً لنزولها والآيات المرتبطة بها(عرب صالحي، ١٣٩٥: ٦٧٠-٦٧١).

القرآن الكريم مشرف على الأحداث وليس بمتأثر أو متفرع منها. تشهد على هذه الحقيقة مدلول الآيات أيضاً كما تشير أن وجود القرآن مسجل في "اللوح المحفوظ والكتاب المبين وأم الكتاب" إذ تقول الآيات: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ*فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (البروج:٢١-٢٢)، «فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الأنعام:٥٩؛ يونس:٦١؛ سبأ:٣) و«إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ»(الزخرف:٣-٤).

وعليه فلا يمكن لآيات القرآن أن تكون معلولةً أو متأثرة من ثقافة العصر إذ أن الله العليم المطلق قد رتّب الأحداث كلها في علمه الأزلي وما من حدث قابل للتغيير في عالم الكائنات. هذا الكون لم ولن يكون بوسعه أن يكون على النحو الذي يدعّيه هواة مرحلية وتاريخية القرآن بأنه يجب تغيير الآيات ومفاهيمها مع تغيير الأحداث. تم انزال القرآن الكريم المكتوب الحالي على النبي الأكرم(ص) وهو كما كان الحقيقة العليا على ما عليه. يعبر العلامة جوادي آملي عن هذا الأمر "بتجلّي القرآن" من المرتبة العليا على العالم السفلي، وهو تعبير مقابل "للتجافي" (كتجافي المطر عند نزولها من الغيوم-راجع: جوادي آملي، ١٣٨٧: ١٧٧).

عندما نتحدث عن أبدية رسالة القرآن وعالميتها، فهذا لا يعني أن فهم عصر البعثة والنبوة عنه لا قيمة له، بل على العكس كلما قربنا أكثر الى لغة وحي القرآن سنحصل على فهم أدق له. نحن نتقبل فهم الجيل الأول من القرآن بسبب قيمة الوحي المنضبطة ولكننا لا نعتبرها نهاية المطاف إذ أن المعارف والعلوم في بعض القضايا المرتبطة بآفاق الكون والحياة والعلوم الانسانية

تكون أكثر منها في عصور الأولى. توقف ذاك العصر في فهم تلك القضايا الى أن توسعت العلوم خلال العصور الأخيرة(راجع: غزالي، ١٣٨٦: ٣٥٩)، فمثلاً تلك المصالح التي أدت لتعدد الزوجات في بداية الاسلام مازالت قائمة في المجتمعات الحالية أيضاً وذلك لأن الحكم المذكور يتناسب مع الطبيعة الثابتة والاحتياجات الفردية والاجتماعية للمجتمع وأيضاً لمصالح عموم البشر التي هي الأخرى دائمية أيضاً.

٢-٢. نقد فكرة القاء الطابع البشري على النص القرآني

بما أن مدعي مرحلية القرآن وتاريخيته يرون ماهية الانسان كائناً محدوداً ومرحلياً أيضاً، يرون فهمه عن الوحي الإلهي مرحلي وبشري أيضاً كما أنه يشترط لانتقال وحي الله الى الانسان أن يصبح الوحي بشري أيضاً. للاجابة على هذا الادعاء يجب القول أن وجهة النظر هذه قد تغافلت عن البعد الروحي للانسان إذ أن الأنبياء وإن كانوا بشراً كسائر الناس: «يَأْكُلُ الطَّعامَ وَ يَمْشي فِي الْأَسْواق» (الفرقان:٧)، الّا أن كل واحد منهم قد تحدث مع قومه بلغتهم «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم» (ابراهيم:٤)؛ كما تحدث القرآن بالعربية والتورات بالعبرية والانجيل بالآرامية وهذا ناجم عن تعدد مخاطبي الوحي(ايزي، ١٣٨٠: ٣٣) لكن حقيقة الوحي الذي جاؤوا به جميعاً هي فوق كل اللغات.

لغة القرآن الكريم وإن كانت عربية الّا أن ماهيتها المنيرة لا تنحصر بأي من اللغات ولا الأزمنة ولا الأعراق ولا الجغرافيا بل انها تقع في خزانة الحكمة الإلهية الرفيعة وتضيء من مكانتها العالية على فطرة الانسان الملكوتية داعية إياها للتفكير: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ*إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (الزخرف:٢-٤)

الدين أيضاً من حيث مبدأ الفاعلية، ثابت دائمي لا يتغيير كما أنه من حيث مبدأ القابلية، واحد لا يقبل التبديل. منشأ الدين إلهي، ومخاطبه فطرة الانسان وذاته وروحه والتي صرّح عنها القرآن بأنها مشتركة لدى الجميع ولا تتقادم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّه» (الروم:٣٠)

هذا في حين أن المفسرين النسويين قاموا بتقليص الوحي النبوي الى حد مجرد تجربة انسانية اعتيادية، علماً أن التجربة الدينية للنبي الأكرم(ص) كانت تجربة خاصة من الوحي باشراف رب العالمين مع نزول ملك الوحي والتي عبر عنها القرآن بالفضل الإلهي. لكن فكرة إلقاء الطابع البشري على تجربة النبي الأكرم(ص) تستلزم توسيع دائرة النبوة لتشمل جميع الناس وهذا التفسير عن الوحي مناف للتفسير الرائج عن الوحي في الاسلام.

المشكلة الواردة على هذا الادعاء هي أنهم يتصورون أن تلقي القاءات الوحي من قبل الرسل يجب أن تكون ذات طابع بشري حتماً كي تكون قابلة للاستلام من قبلهم دون أدنى انتباه من هؤلاء المدعين لعلم البشر القليل حول الروح: «ما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليلاً» (الإسراء:٨٥). قد يكون تصورهم الخاطئ هذا بسبب تفسيرهم الخاطئ لكلمة "القلب" في الآية: «نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ» (البقره:٩٧)، إذ أنه يقصد بقلب النبي الأكرم(ص) مرتبة من روحه السامية لا القلب المادي. تطرق العلامة طباطبائي رحمه الله لعدد من الافتراضات المرتبطة بنزول الوحي على قلب النبي الأكرم(ص) ورفضها كلها معتبراً إياها دون أساس واثبات وأن مدعيها أرادوا بذكرها فقط مقارنة الأمور الغيبية بالأحداث المادية بغية تطبيق أحكام الأحداث المادية على الغيبية (طباطبائي، ١٤١٧: ٣١٩/١٥). قابلية فهم الوحي من قبل الأنبياء لا تحتاج لأدوات بشرية أو لتهيئة ظروف مادية محددة.

من المؤكد أنه من مهام الوحي تقديم حلول لمشاكل البشرية وفق ما يقتضيه الزمن، لكن هذه القضايا لا تنحصر بأناس عصر نزول الوحي ولغة الفطرة ستفهمها في كل زمان ومكان.

وعليه قام دين الاسلام بتوقع كل الحاجات الارشادية للبشرية فوضع لتلك الثابتة منها قوانين ثابتة وجعل لتلك المتغيرة منها قوانين متغيرة وقام بتنظيمها على أساس الفطرة المشتركة لأبناء البشر.

٣-٢. نقد فكرة ضرورة إعادة تفسير القرآن من المنطلق الجنسي

في نقد نظرة المفسرين النسويين هذا يجب طرح التساؤل التالي: وهل فهم القرآن وتفسيره يفتقد الى الضوابط الواضحة كي ينسب كل امرء فهمه للقرآن؟ لا نحصل على التفسير الصحيح دون مراعاة أصول التفسير التي يمكن تصنيفها في خمسة أجزاء هي: القواعد الكلية للتفسير ومصادر التفسير والعلوم اللازمة للتفسير وظروف التفسير وأسلوب ومراحل التفسير. اهمال هذه الأسس يفقد التفسير اعتباره ويجعل النتيجة الحاصلة من مصاديق "التفسير بالرأي" وفق تعبير النبي الأكرم(ص) في حديثه الشريف: «قالَ اللهُ عزّوجلّ: ما آمَنَ بی مَن فَسَّرَ بِرَأيِهِ كَلامی» (صدوق، ١٣٩٨: ٦٨). هناك ثلاثة أنواع من التفسير بالرأي أولها أن يقوم المفسّر بتفسير القرآن بناءاً على رأيه المسبق وهذا قد جعل من الآيات مستمسكاً لنفسه فيستحق التنديد. أما الثانية أن يقوم المفسر بتفسير الآيات بالاستعانة برأيه الشخصي عوضاً عن الاستعانة بقواعد اللغة والأدب العربي والقرائن الموجودة، أما الثالثة فهي قيام المفسر بطرح آراءه الشخصية عوضاً عن تبينه لمضمون الآية فينشئ علاقة "هذه نفسها" بين الآية الشريفة وآراءه الخاصة. بهذه الحالات يمكن القول أنه ما من ضمان أبداً لمنع دخول التفاسير الخاطئة للنص القرآني وأن هذه الفوضى ستؤدي لانكار التعاليم الدينية حتماً، وهذا في حين أن حياة الانسان في يومنا هذا والفجائع الموجودة في العصر الحديث تحكي لنا أن البشرية لن تقوى على تحديد سعادتها حتى في الدنيا دون الدين والقيم والأحكام الأخلاقية، والدليل على ذلك هو أنواع الأزمات الأخلاقية والمعرفية والأسرية والاجتماعية التي سلبت المجتمعات البشرية هدوءها في حين أن مختلف المدارس والتيارات التي تعمل على مواجهة هذه الأزمات، اذا ما ساهمت بنفسها بزيادة حدتها لم تكن مجدية وفاعلة على الأقل وقامت بتجربة مختلف الحلول كل يوم الى أن قامت بنقد بعضها البعض (كمثل الاستحداث في مقابل الاستحداث المفرط)، لكن التعاليم الدينية لا زمانية ولا مكانية وهي قادرة على تلبية احتياجات البشرية في كل عصر.

بناءاً على ما سبق يتضح لنا أن الهدف الأساس للمفسرين النسويين ليس الكشف عن الحقيقة المغطاة خلف ستارة التاريخ وإنما هو اثبات ادعاءهم الذي يقضي بالتساوي المطلق بين الرجل والمرأة في الأحكام الحقوقية واهمال كل الاختلافات الطبيعية بينهما. أمّا التوسل بالشريعة لاثبات الوجهات النظر النسوية لن يؤدي الا لسوء تأويل بعض الآيات ولعدم الشمولية في الأبحاث التاريخية ولتخريب الشريعة.

الاستنتاج

* سعى المفسرون النسويون لانتهاز الهرمنوتيك بمحورية القرآن لتفكيك قيم الدين عن التفاسير ذات التوجهات المحددة والتقاليد الرسمية الرائجة في القرآن، كما يسعون لاستخراج نظام فكري أخلاقي من القرآن كي يختلقوا بناءاً عليه الحلول الابداعية لبعض القضايا التاريخية المعرفية المتعلقة بالمرأة مع تحديثهم لمفاهيم أساسية في القرآن كالتوحيد والعدل ودور الانسان أمام الله دون اكتراث لوظيفة الجنسين.

* عدم التزام النساء المفسرات بأسس التفسير وقواعده الى جانب عدم تمتعهن الكافي بعلوم الأساليب والطرائق اللازمة لقراءاتهن تلك، مهد الطريق أمام نقدهن.

* من منظور المفرسين النسويين، الفهم التاريخي (المرحلي) للقرآن يساعد في تكوين فهم أدق عن الآيات وفي المقابل فاهمال البيئة والظروف الزمنية لآية ما يؤدي لنسب معنى عام وشامل اليها في حين أنها خاصة بظروف محددة. التدقيق في وضع المرأة عند نزول الوحي يساعد في فهمها بشكل أفضل كما أنها تؤكد لنا على القضايا الخاصة بتلك الظروف. هذه الخصائص هي أدوات لتحصيل الغاية الإلهية وهي مشروطة بفهم المعطيات التاريخية بشكل مناسب.

* في الفهم النسوي لآيات القرآن تم تعريف العدالة "بمطالبة المساواة المطلقة" وتم التركيز عليها كمفهموم أساسي مفترض سابقاً لتوجيه التفاسير. أي بعبارة أخرى جُعلت "المساواة الجنسية" قاعدة تفسيرية وقضية أساسية لفهم كامل القرآن، في حين أن العدالة تارة تعني المساواة وتارة أخرى تعني اعطاء الحقوق وفق ما تقتضيه الأمور الخاصة، وعليه فالمساواة لا تتطابق مع العدالة تماماً، وبالتالي القاء المساواة بين الجنسين في القرآن عوضاً عن العدالة بين الجنسين يكون خطأ كبيراً وأما اتهام هؤلاء المفسرون النسويون للقرآن الكريم أنه مناهض للمرأة وقائم على التمييز الجنسي كلام غير منصف بتاتاً لأن العدالة والمساواة مفهومين مختلفين.

* النظرة الانتقائية لعصر نزول الوحي واعتبار آيات القرآن وحتى العامة منها على أنها مرحلية وخاص بزمن محدد، وعدم القبول بلا زمنية ولا مكانية بعض الآيات المتعلقة بشؤون المرأة وحصر هذه الآيات بفترة نزولها من قبل المفاهيم النسوية محل نقد كبير إذ أن تقليص الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة واعتبارها مجرد تجارب دينية خاصة بالنبي الأكرم(ص) ضمن ظروفه البيئية والزمنية تؤدي لاضاعة مضمون الرسالة الدينية كما أنها تؤتي بثمار باطلة، كما أن التغافل عن ضوابط التفسير الممنهج للآيات وتهميش قاعدة لا زمنية ولا مكانية القرآن هي من استراتيجيات المفسرون النسويون العاملين على انتهاز التعاليم الدينية بغية اثبات وجهات نظرهم النسوية.

* يجدر بالذكر أن بعض العوامل كالثقافة والمعتقدات والظروف الجغرافية وأحياناً الضوابط الاجتماعية في كل بلد قد أنتجت أشكال مختلفة من النماذج الجنسية لكن كل تلك النماذج لا تتنافى مع الروح الكلية الحاكمة على الشريعة بل تتناسب مع مقتضيات الزمن ومستخرجة من الآيات القرآنية وروايات المعصومين عليهم السلام على يد علماء الدين وبواسطة تعاليم أهل البيت عليهم السلام.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ايازي، سيدمحمدعلى، (١٣٨٠ش.)، القرآن وثقافة العصر، الطبعة ٢، رشت: كتاب مبين.
٣. جوادي آملي، عبدالله، (١٣٨٧ش.)، الوحي و النّبوّة، قم: اسراء.
٤. صدوق، محمدبن علي بن حسين، (١٣٩٨ق.)، التوحيد، مصحّح: سيدهاشم حسيني تهرانى، قم: دارنشر: جامعة مدرسي الحوزة العلمية.
٥. طباطبايي، سيدمحمدحسين، (١٤١٧ق)، الميزان، قم: مكتب الانتشارات الاسلامية.
٦. عرب صالحي، محمد (١٣٩٥ش.)، «أسس التوقيت التاريخي للقرآن وتحليل ونقد أسس التعرف عليه عبر

الوحي»، فلسفة الدين، الدورة١٣، العدد٤، ٦٥٩-٦٧٩.

٧. عليدوست، ابوالقاسم، (١٣٨٨ش.)، الفقه ومصلحة، تهران: دار نشر: مؤسسة أبحاث الثقافة و الفكر الاسلامية.

٨. غزالي، محمدبن محمد، (١٣٨٦ش.)، نظرة حديثة في فهم القرآن، ترجمة داوود نارويي، الطبعة ٢، تهران: احسان.

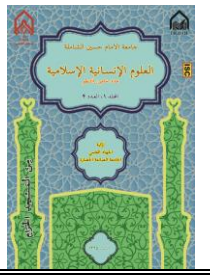
٩. هدايت الله، عايشه. (١٤٠٠) ، الهوامش النسوية (فمينستية) للقرآن، ترجمة: مرضية محصص و نفيسه دانش فرد، نشر: كركدن.

١٠. ودود، آمنه (١٣٩٥). القرآن والمرأة: اعادة قراءة النص المقدس من منظور إمرأة. ترجمة: اعظم پويا زاده و معصومه آگاهي. تهران: انتشارات حكمت.

11. Ahmed, Leila. Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate, (New haven: Yale university press, 1992).
12. Barlas, asm. “Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur’an”, (Austin: university of Texas press, 2002).
13. Barlas, Asma, Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an. University of Texas Press, Austin. 2019.
14. Mernissi, Fatima. Islam and Democracy, (Addison-Wesley Publishing Company, 1992).
15. Wadud, Amina. “Qur’an, Gender, and Interpretive Possibilities.” Hawa 2.3 (2004): 316-336.
16. Wadud, Amina. Inside the Gender Jihad, Women’s Reform in Islam, oxford, London. 2008.
17. Wadud, Amina. Inside the Gender Jihad: women’s reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006.
18. Wadud; Amina. “Qur’an and women: Rereading the sacred text from a woman’s perspective. New York: Oxford University Press, 1999.

جامعة الإمام الحسين العلوم الإنسانية الإسلامية

الصفحة الرئيسية للمجلة



مراجعة نقدية لنظريات جيمز بلمي في القرآن الكريم

حسام امامي دانالو [1]

كلمات مفتاحية: نظرية التحريف، نقد النظرية، بلمي، تحريف القرآن الكريم، المستشرقين.

الملخّص

جيمز بلمي، هو أحد الباحثين الغربيين في القرآن الكريم،قام بطرح نظريات تتحدث عن تحريف وتغيير نص القرآن الكريم مستنداً إلى تحليل اللغات التاريخي ودراسة النسخ القديمة التي بقيت. تسعى هذه المقالة للتحدث عن الدراسات النقدية لهذه النظريات ومطابقتها مع نتائج العلوم القرآنية والشواهد النصية الإسلامية.تعرض النتائج أن فرضيات بلمي تفتقد الدقة العلمية والأدلة الكافية لاعتمادها على الأساليب المحدودة وعدم اعتماد السنن التفسيرية والقرآنية للمسلمين.وتم التأكيد في هذه المقالة على ضرورة النقاش العلمي بين الباحثين المسلمين والغربيين لخفض سوء التفاهم وتعزيز الدراسات القرآنية . حقائق من تاريخ القرآن، تواتر النص الشفهي للقرآن، حكم القراءة على النص المكتوب القرآني وليس العكس ، الدقة الفردية ، كل ماذكرنا يعد من الأدلة في هذه المقالة تؤكد على عدم صحة وجهة نظر جيمز بلمي وهشاشتها وعدم استقرار مقتراحاتها.

معلومات المقالة

جامعة الإمام الحسين

العلوم الإنسانية الإسلامية

المجلد ٢، العدد ٤ (١٤٤٦)، ١٣٩-١٢٦

تاريخ الإرسال: ١٩ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ القبول: ٣٠ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ النشر: ١٨ رجب ١٤٤٦

مراجع: ١٨

مراسلة hesam.e.danaloo@gmail.com

[1] – استاذ مساعد لعلوم القرآن و الحديث، معهد دراسات الثقافة المعارف الإسلامية، تهران، ايران. hesam.e.danaloo@gmail.com

طرح المشكلة

إن دراسات التحريف هي واحدة من المواضيح الحساسة والمثيرة للفضول فيما تيعلق بالدراسات القرآنية التي كانت دائماً محط نقاش في المحافل العلمية. فيما يتعلق بهذا الخصوص، جيمز آندرو بلمي[1] هو من جملة الباحثين غير المسلمين في الدراسات الاسلامية الذي كان يدعي أن النص القرآني قد تعرض للتغيير.وكان دليل كلامه بعض الشواهد التاريخية المعتمدة على دراسات اللغة والنسخ الخطية ،ويقدم نظرة مختلفة عن أصالة النص القرآني.وبسبب تطور العالم المعاصر المختلف عن القرون الماضية بحيث هناك سبل تواصل متطورة عن طريق العالم الافتراضي بحيث أصبح التواصل مع أقاصي العالم متاح وميسر ولم تعد المسافات الجغرافية تؤثر على سبل التواصل, إضافة إلى استخدام أدوات الذكاء الصناعي التي عالجت مشكلات فهم معنى النصوص من لغات مختلفة، لذلك إن الشباب عرضة للشبهات التي يطرحها الباحثين في الاسلام غير المسلمين إضافة إلى تنامي ميول ملحوظ بين طلاب الجامعات للأديان الأخرى مثل المسيحية هذه المسائل جميعها تؤكد لنا أهمية مواجهة الشبهات التي يطرحها الباحثين في الاسلام غير المسلمين من قبل أساتذة لجنة المعارف حتى يستطيعوا أن يدحضوا الشبهات ويقفوا بوجه ترويج هذه الأفكار بين الشباب وخاصة طلاب الجامعات. هذا الأمر يحتاج إلى المعرفة الدقيقة لأساليب المواجهة والرد على الشبهات وعلى التساؤلات الجديدة من قبلهم. هذه المقالة تعنى بالتشخيص والتعريف ونقد إدعاءات بلمي وتحليل الأسس المعرفية.

خلفية البحث

يعتقد بعض الباحثين بأن «حجم الدراسات القرآنية لغير المسلمين فيما يتعلق بالكتاب الالهي غير قابل للمقارنة نسبتاً لحجم دراسات الباحثين المسلمين» (معارف، ١٣٩٤ش، ١٥) إن كثرة وتعدد النشاطات للباحثين في الاسلام غير المسلمين إلى الآن كان سبب ظهور أبحاث متعددة عن آثار باحثي الاسلام غير المسلمين من قبل المسلمين .فيما يتعلق بأبحاث بلمي تم طرح انتقادات سابقة عنه. مثل: مقالة «الدراسة الانتقادية لإصلاح المصطلحات «اترک» في سورة الدخان لبلمي» كتابة مجيد معارف و فاطمه ناصرمعدلي. كتاب هذه المقالة ، اعتمدوا الأسلوب الوصفي – التحليلي قاموا بدحض واظهار مواطن الضعف لإدعاء بلمي أن مصطلح «اترک» في الآية الرابعة والعشرين من سورة الدخان كان يجب أن تكون كلمة «انزل» ،. (نک: معارف، ناصر معدلی، ١۴٠٢ش، ٢٣٢-٢٠۴) أيضاً مقالة «نقد مقالة «قصصات اقتراحية اصلاحية للمصحف» بقلم جيمز بلامي» كتابة محمدرضا حاجي اسماعيلي و علي رضا نجات بخش آزاداني.

كتاب هذه المقالة قاموا بنقد ست اقتراحات من بين اقتراحات بلمي . في هذا البحث بناء على التصرف في رسم المصحف فقط،كان صعباً جداً قبول ادعاء بلمي فيما يتعلق باصطلاح الأعراف (نک: حاجی اسماعیلی، نجات بخش، ١۴٠١ش، ۶٩-۴٧) مقالة «مسجل» مقترح غير صحيح وغير عالم؛ كتابة عبدالهادي فقهي زاده و حسام امامي دانالو. كتاب هذه المقالة قاموا بتقييم واحد من مقترحات جيمز بلمي، لتصحيح نص القرآن الكريم في آية ١٠۴ من سورة الانبياء يعني «يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ وَعْداً

1 . Jamzes Andrew, Bellamy

عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِين». (نک: فقهی زاده، امامی، ۱۳۹۳ش، ۱۲۸-۱۱۵) مقالة «تحليل انتقادي لنظرة جيمز بلمي فيما يتعلق باصطلاح (امّة)»؛ كتابة نفيسه اميري دوماري. كاتب هذه المقالة قام بنقد نظرة بلمي عن الآية «وَ لَئِنْ أَخَّرْنا عَنْهُمُ الْعَذابَ إِلى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ ما يَحْبِسُهُ أَلا يَوْمَ يَأْتيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ وَ حاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُن» (هود ۱۱/ ۸) و «وَ قالَ الَّذي نَجا مِنْهُما وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْويلِهِ فَأَرْسِلُون» (يوسف ۱۲/ ۴۵). (اميري دوماري، ۱۴۰۱ش، ۲۰۰-۱۸۲)

مقالة «تحليل نقدي لنظرة جيمز بلمى عن الآية ۸۸ سورة الزخرف»؛ كتابة غلام علي جزيني و حسين رضايي هفتادر. توضيح اعتقد «بلمي» في أحد مقالاته أن قراءة مصطلح «و قيله» أن الآية الثامنة والثمانين سورة الزخرف ليست صحيحة و ويجب أن تتبدل إلى «و قبله». كتاب المقالة المذكورة اعتمدوا في نقد وجهة نظر بلمي على الأسلوب التحليلي الانتقابي لمراجع القرآت واختلاف الرسم الخطي . (نک: جزينى، رضايى هفتادر، ۱۴۰۱ش، ۱۱۹-۱۴۷) مقالة «تحليل انتقادي لاصلاح المصطلح «اب» في القرآن بقلم جيمز بلمي»؛ بقلم نفيسه اميرى دوماری و جعفر نكونام. كتاب هذه المقالة قد قاموا بنقد وجهة نظر بلمي فيما يتعلق بهذه الآية «وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا» (عبس ۸۰/ ۳۱). في هذه الآية كان يعتقد بلمي أنه يجب أن تتبدل كلمة «ابا» إلى «لبا». (نكونام، اميرى دوماری، ۱۳۹۸ش، ۴۳-۵۶)

مقالة «النقد البنيوي المعرفي لجميز بلمي؛ اعتماداً على وجهات نظر آيت الله فاضل لنكرانى»؛ كتابة نفيسه اميري دوماري و محسن قمرزاده. كتاب هذه المقالة قاموا بتقييم أسس وفرضيات بلمي وبناء على نظريات آيت الله فاضل لنكراني قاموا بنقدها. (اميرى دوماری، قمرزاده، ۱۳۹۸ش، ۳۳-۴۶) لذلك فإن جانب الابتكار في البحث العلمي المتقدم يعبر أنه مع وجود الأبحاث المذكورة إلى الآن لايوجد تحليل جامع للإدعاءاته فيما يتعلق بالمواضيع القرآنية ومن الضرورة أن يتم نقد وجهة نظره فيما يتعلق بهذا الموضوع.

تقرير نظرية بلمي

«جيمز آندرو بلمي» (۱۹۲۵ - ۲۰۱۵م) مستشرق أمريكي تخرج من جامعة العلوم الانسانية في سنة (۱۹۴۶م) وحصل على الدكتوراه في الدراسات الشرقية عام (۱۹۵۶م). «بلمي» أكثرية دراسات بلمي كانت في «الدراسات الإسلامية» و «الأدرب العربي» ، من سنة (۱۹۵۶ - ۱۹۵۷م) كان مدرساً للغة العربية في جامعة «بنسلفينيا»، وخلال السنوات (۱۹۵۸- ۱۹۵۹م) كان أستاذ مساعد في ولاية وين و في خلال السنوات (۱۹۵۹ - ۱۹۶۰م) أصبح مدرس في جامعة «ميشيغان» . وكان على طول السنوات (۱۹۵۸ - ۱۹۶۸م) يترقي في المراتب العلمية الأساتذية، حتى وصل إلى درجة البرفيسور، وأصبح عضو في هيئة الخريجين الأمريكيين المتختصين في دراسات الشرق؛ ؛ اللغة الحديثة الأمريكية؛ قسم الأدب العربي وعضو هيئة دراسات الشرق الأوسط وشمالي أمريكا و وأصبح عضواً في معهد دراسات الشرق الأوسط (Directory of American Scholars, 1974. Vol3. P34).

هو لديه الكثير من الكتابات المتعددة في مجالات النثر ونظم اللغة والأدب العمربي والثقافة وتاريخ المشرق. كتاباته تتضمن تصحيح بعض النصوص القديمة العربية ودراسة تتعلق بأثر الاسلام على الأدب العربي. فميا يلي بعض عناوين التصحيحات والمقالات بالشرح التالي:

۱. الرقيم أو الرقود؟ نص في السورة الثامنة عشر

٢. «فَأُمُّهُ هاوِيَة» نص في السورة المئة و واحد
٣. تعداد من الإقتراحات لإصلاح النص القرآني
٤. اقتراحات أكثر لتصحيح النص القرآني

ادعى هو فقط بناء على الأدلة أن كل الحروف المقطعة في القرآن التي تدل على موضوع الإعجاز العددي للقرآن الكريم ،بشكل عام هي ليست جزء من القرآن بل هي اختصارات لأسماء كتاب الوحي ويجب أن تحذف من المصحف الشريف.وأيضاً كمثال سنعرض تعداد من الحالات التي يدعي «جيمز بلمى» أنها تحريف آيات في القران الكريم:

العبارة القرآنية	اقتراح بلمي	الآية
حَصَب	حَطَب	«إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَها وارِدُون» (الأنبياء ٢١/ ٩٨)
أمَّة	أمد	«وَ لَئِنْ أَخَّرْنا عَنْهُمُ الْعَذابَ إِلى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ ما يَحْبِسُهُ أَلا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ وَ حاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُن» (هود ١١/ ٨) و «وَ قالَ الَّذي نَجا مِنْهُما وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُون» (يوسف ١٢/ ٤٥)
أبّ	لُبّ	«وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا (٣١) مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ (٣٢)» (عبس ٨٠/ ٣١- ٣٢)
سِجِل	مُسَجّل	«يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِين» (الأنبياء ٢١/ ١٠٤)
حطَّة	خطّة	«وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَ ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً وَ قُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطاياكُمْ وَ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِين» (البقرة ٢/ ٥٨)

فَصُرْهُنَّ إلَيک	فَجَزَءهُنَّ و لَبک	«... قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ...» (البقرة ٢/ ٢٦٠)
سبعاً من المثانى	شيعاً من المتالى	«وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيم» (الحجر ١٥/ ٨٧)
تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ	يُملِى اِلقَى الشيطانُ فى اِملَائِهِ	«تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ» در آیه‌ی «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ ما يُلْقِي الشَّيْطان ...» (الحج ٢٢/ ٥٢)
إِلاَّ أَمانِيَّ	إلا أمالى	«وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلاَّ أَمانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون» (البقرة ٢/ ٧٨)
صِبْغَةَ	صنعه/ كفايه	آیه‌ی «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عابِدُونَ» (البقرة ٢/ ١٣٨)
اعراف	احرُف/ اجراف	«وَ بَيْنَهُما حِجابٌ وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسيماهُمْ وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُون» (الاعراف ٧/ ٤٦)
وَ إِنَّ كُلاًّ لَمَّا	حذف لَمّا	«وَ إِنَّ كُلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمالَهُمْ إِنَّهُ بِما يَعْمَلُونَ خَبِير» (هود ١١/ ١١١)
وَ قيلِهِ	وَ قَبلِهِ	«وَ قِيلِهِ يا رَبِّ إِنَّ هؤُلاءِ قَوْمٌ لا يُؤْمِنُون» (الزخرف ٤٣/ ٨٨)
شُعَيْب	أشعياء	در تمام موارد کاربرد قرآنی
وَ اتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْواً	وَ أَنزِلِ البَحرَ رَهوَا	«وَ اتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْواً» در آیات «فَأَسْرِ بِعِبادي لَيْلاً إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ (٢٣) وَ اتْرُكِ

		الْبَحْرَ رَهْواً إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُغْرَقُونَ (٢٤)» (الدخان ٤٤/ ٢٣- ٢٤)
قَسْوَرَةٍ	فَنتُورَه (= پنتوره)	«فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضينَ (٤٩) كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ (٥٠) فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ (٥١)» (المدثر ٧٤/ ٤٩-٥١)
ذُو الْكِفْلِ	ذُو الطِفل	«وَ إِسْماعيلَ وَ إِدْريسَ وَ ذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرينَ (٨٥) وَ أَدْخَلْناهُمْ في رَحْمَتِنا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ (٨٦)» (الأنبياء ٢١/ ٨٥ و ٨٦) و نيز در آيه‌ى «وَ اذْكُرْ إِسْماعيلَ وَ الْيَسَعَ وَ ذَا الْكِفْلِ وَ كُلٌّ مِنَ الْأَخْيارِ» (ص ٣٨/ ٤٨)
يُبَصَّرُونَهُمْ	يَنصُرُونَهُم/نُصُورَهُم/ بِنُصُورِهِم	«وَ لا يَسْئَلُ حَميمٌ حَميماً (١٠) يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنيهِ (١١) وَ صاحِبَتِهِ وَ أَخيهِ (١٢) وَ فَصيلَتِهِ الَّتي تُؤْويهِ (١٣) وَ مَنْ في الْأَرْضِ جَميعاً ثُمَّ يُنْجيهِ (١٤)» (المعارج ٧٠/ ١٠ تا ١٤)

هذه الموارد هي ليست إلا مثال صغير على وجهة نظر بلمي وأكثر كتابات «جيمز بلمي»تم نشرها كمقالات في المجلات الأمريكية .أيضاً هو ادعى في هذه المقالات ، أن تم تحريف القرآن في المصطلحات، وبعدها تمت عملية التصحيف وحسب اعتقاده طرح الشكل الصحيح للمصطلحات.

بينما بالاعتماد على استخدام تحليل عملي بقيق وأساليب حديثة مثل الأساليب المستعملة في مدارس علم دراسة المعنى ، تحليل النصوص، قواعد اللغة في الأدب العربي و الرجوع إلى المصادر المتقنة العلمية، يكشف عدم امكانية تحريف القرآن الكريم ويظهر الخلل والعجز لأفكار ونظريات باحثي الإسلام غير المسلمين.

دوافع تنظير باحثي الاسلام غير المسلمين فيما يتعلق بالقرآن الكريم

إن باحثي الاسلام غير المسلمين لديهم دوافع متنوعة للقيام بدراسات اسلامية.بعض الأوقات كانت دوافع استعمارية وتجارية، بعضها دينية— تبشرية وبعض الأوقات كانت علمية صرفة.فيما يتعلق بهذا الموضوع فإن اعتقاد الكثير من الباحثين أن أول دافع لهذا النوع من الدراسات أو على أقل تقدير أهم دافع هو الدافع الديني – التبشيري. (سباعى، ١٤٢٢ق، ٢٠؛ على الصغير،١٤٢٠ق، ١٣؛ قطب، ١٤٢٠ق، ٤٠؛ حكيم، ١٤٠٥ق، ١٣) وبنفس الموضوع وباعتراف بعض باحثي الاسلام غير المسلمين أنهم حاولوا لقرون أن يتربعوا على كرسي تدريس اللغة العربية حتى يستطيعوا استغلال لغة المسلمين نفسها لتدل وتقنع المسلمين على بطلان الاسلام واستقطابهم إلى ديانتهم . (نک: رودى پارت[1]، ٢٠١١م، ١٤) لذلك للأسف إن ميل أفكار بعض الطلاب الجامعيين للدين المسيحي مقلق.

عندما ننظر إلى مؤلفات باحثي الاسلام غير المسلمين، نستطيع أن نفهم أن من بين كل المصادر الاسلامية التي يتم استهدافها بالشبهات التي يطرحها باحثي الاسلام غير المسلمين هو القرآن الكريم بشكل أساسي ؛ لأنهم يعتقدون أن عقيدة حقيقة النبي الأكرم(ص) تعتمد على القرآن الكريم وإذا استطاعوا بأي طريقة أسلوب كان أن يضعفوا من مصداقية القرآن الكريم، فإنهم سيستطيعون أن يحققوا أهدافهم بشكل أسرع.لأن القرآن الكريم

1 . Rudi Paret

يحتوى على معاني ودلالات متنوعة، كل معنى من هذه المعاني تم استهدافها بأسلوب معين من طرفهم.

واحدة من بث الشبهات هي المواضيع المتعلقة بتحريف القرآن الكريم. والشرح بأن التحريف، يقسم إلى قسمين: ١- التحريف اللفظي (من الحذف، تغيير مواضع الكلمة أو إضافة بعض المصطلحات) ٢- التحريف المعنوي. مع أن أساليب تحريف القرآن معنوياً هي ليست غير متوقعة مثل «التفسير بالرأي»، مثل أحاديث «من فسر القرآن برايه فقد افترى على الله الكذب» (ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ١/ ٢٥٧) «من فسر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر، وإن أخطأ كان إثمه عليه» (عياشى، ١٣٨٠ق، ١/ ١٧)،أما ادعاء تحريف القرآن لفظياً هو صيحة جديدة وأكثر غرابة .

مواجهة المسلمين لنظريات باحثي الإسلام غير المسلمين

أغلب المؤرخين يقولون أن أغلب التوجه من قبل باحثي الاسلام غير المسلمين وخصوصاً الغربيين كان في سنة (١١٤٣م) وحتى لقبوا هذه الحقبة ببداية تاريخ الدراسات الإسلامية للباحثين غير المسلمين ، (عالم، ١٩٩١م، ١٧) أما إذا بحثنا في الواقع التاريخي فإن أول تماس فكري ومواجهة عملةي بين الاسلام ومعارضينه وخاصة اليهود يرجع لأول بدايات نزول الوحي حتى. (مثال تقارير نک: بيضاوي، ١٤١٨ق، ١/ ٩٦) وتم التركيز على مدلول الآيات مثل «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون» (الحجر ١٥/ ٩) و «إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزيز لا يَأْتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزيلٌ مِنْ حَكيمٍ حَميدٍ» (فصلت ٤١/ ٤١-٤٢)، بعض من الروايات المأثورة، من جملتها خطاب الإمام علي(ع) حين قال: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُهَاجُ الْيَوْمَ وَ لَا يُحَرَّكُ.» هذا يشير أن من بداية نزول القرآن الكريم كان المعارضين يجتهدون لتدمير كل مراجع القرآن الأصيلة.

لذلك فأن القرآن الكريم، منذ نزوله كان يقوم باستقطاب اهتمام الانسان ولمدة طويلة من الزمن كان محور دراسات العلماء وهذا الأمر لم يكن مقتصر على المسلمين والمجتمعات الإسلامية فقط ، بل إنه كان محور الاهتمام للباحثين غير المسلمين في كثير من بقاع العالم غير المسلمة. وعلى طول العصور المنصرمة وفي كثير من البلاد الغربية كان يقوم باحثي الاسلام غير المسلمين لتحقيق أهداف متنوعة بدراسة القرآن الكريم من جوانب متعددة .بحيث أن بعض الباحثين وصلوا إلى اعتقاد أن «حجم الدراسات القرآنية لغير المسلمين نسبتاً للكتب السماوية غير قابل للمقارنة مع أبحاث المسلمين فيما يتعلق بهذا الموضوع» (معارف، ١٣٩٤ش، ١٥) بشكل أن ظهور الكتب،إن المقالات ودائرة المعارف الاسلامية والقرآنية في الغرب تشهد على هذه الإدعاء وهي حقيقة بحيث أن الباحثين الاسلاميين اضطروا على مواجهتم. (للمثال نک: كريمى نيا، تحليل الدراسات القرآنية في اللغة الأوروبية با ٨٨١٢ عنوان) بالتأكيد مع وجود هذا النوع من الدراسات والإجراءات بدأت بعض فعالية باحثي الاسلام غير المسلمين .كمثال موضوع تصحيح النص القرآني الذي بدأ في حقبة المستشرقين، من بين باحثي الاسلام الغربيين .كانت غريبة وجديدة في تسعينات القرن العشرين الميلادي . ؛لأنه قبل هذه الحقبة كان هناك القليل ممن قامو بطرح موضوع تصحيح النص القرآني أو التكلم عن نسبة خطأ لناسخي القرآن بين الباحثين الغربيين للقرآن الكريم (اسكندلو و اميرى، ١٣٩٠ش، ص٩٧).

وبسبب كثرة نشاطات باحثي الإسلام غير المسلمين وتنوعها أدى إلى قيام المسلمين بدراسات مكثفة متنوعة على باحثي

الإسلام غير المسلمين أنفسهم. وكانت نشاطات باحثي الاسلام المسلمين بنفس المجال من كتابة المقالات،الكتب من التأليف والترجمة ورسائل الدراسات العليا.قسم مهم من هذه الدراسات يتحدث عن الدراسات المتعلقة بالتعريف عن الشخصيات والأرضيات البحثية ونقد وجهات نظر باحثي الاسلام غير المسلمين والبعض كان كافي التعيف المختصر عن الشخصية.

بعض من هذه الأعمال البحثية هي:

• المستشرقون و شبهاتهم حول القرآن، بقلم السيد محمدباقر حكيم؛في هذا الكتاب، به قام الكاتب بالرد على الشبهات التي طرحها باحثي الاسلام غير المسلمين فيما يتعلق الوحي ونزول القرآن الكريم وأيضاً الشبهات المتعلقة بالسور المكية والمدنية والآيات التي تم ءرح الإشكال فيها.

• المستشرقون و الدراسات القرآنية، بقلم محمد حسين علي صغير؛ في هذا الكتاب تم التحدث عن مسار ترجمة القرآن الكريم للغات الأخرى.

• المستشرقون و الاسلام نوشتة محمد قطب؛ كه نويسنده در آن انگيزهها و اهداف مستشرقان را به طور عام ارزيابى كرده است.

• الاستشراق و المستشرقون (مالهم و ماعليهم) بقلم مصطفى سباعي؛ الكتانب في هذا الكتاب قام بالتعريف عن باحثي الاسلام غي المسلمين ونشاطاتهم البحثية.

• المستشرقون و منهج التزوير و التلفيق فى التراث الاسلامي؛ كتابة طارق سري، الكاتب في هذا الكتاب تم التحدث عن مراجع الإجراءات المشبوهة التي قام بها المؤرخين غير المسلمين والقضايا التاريخية الخاطئة.

• المستشرقون و القرآن؛ بقلم عمرلطفى عالم، كاتب هذا الكتاب يقول أن الباحثين الإسلاميين غير المسلمين يدعون أن القرآن الكريم تم أخذه من المصادر اليهودية.

• المستشرقون و القرآن الكريم، بقلم محمد امين حسن محمد بني عامر، الكاتب طرح مجموعة من الشبهات التي قام بطرحها باحثي الاسلام غير المسلمين فيما يتعلق بالعقائد التي تم طرحها متعلقة بالقرآن الكريم،مصدر القرآن الكريم ، تاريخ القرآن كريم، ترجمات القرآن الكريم و اختلاف القراءات للقرآن الكريم.

• المستشرقون و ترجمة القرآن؛ بقلم محمد صالح بنداق، مثل ماهو عنوان الكتاب يتكلم الكاتب عن الترجمات التي قام بها الباحثين غير المسلمين وإبراز نقاط القوة والإشكالات لديهم.

• المستشرقون و القرآن الكريم فى المراجع العربية؛ بقلم علي ابراهيم نمله، كاتب هذا الكتاب قام بطرح الشبهات المتعلقة بالترجمات وبإعجاز القرآن الكريم.

• المستشرقون و القرآن، بقلم اسماعيل سالم عبدالعال,كاتب هذا الكتاب تكلم عن قضايا التي يطرحها باحثي الاسلام غير المسلمين عن القرآن الكريم من جهة المجتمع الاسلامي ورسالة القرآن الكريم في مكة والمدينة.

محاور وجهة نظر بلمي

اعتمدت نظرية بلمي على ثلاث محاور:

١. ادعاء وجود تغييرات نصية في القرآن: بلمي من خلال تحليل بعض النسخ الخطية،يصل إلى نتيجة أن تغييرات حصلت في نص القرآني. وكان يعتقد أن هذه التغييرات، بشكل عام حصلت عند كتابة المصحف العثماني.

۲. تحليل معارف اللغة ,الاصطلاحات القرآنية تحليل: كان يدعي أن بعض الاصطلاحات القرآنية ليست عربية بل كلمات سيريانية و آرامية وعن طريق هذا الاستدلال كان يسعي إلى إثبات أن هذه النصوص كانت موجودة قبل الإسلام.

۳. والمسيحية ادعاء تأثر القرآن من النصوص اليهودية والمسيحية: بلمي يعتقد أن أقسام من القرآن تأثرت بالأدبيات والتعاليم اليهيودية والمسيحية وهذا الأمر مؤشر يؤكد على الاقتباس في القرآن.

تحليل الأسس النظرية

يجب أن لا ننسى أن هذه المرة الأولى التي طرح فيها أبحاث أنه حصلت تغييرات عمدية أو غير عمدية في ألفاظ القرآن الكريم أو في رسالة ومعاني القرآن الكريم عن طريق بعض الكتاب ولذلك سعى علماء علوم القرآن والحديث والتفسير والمتحدثين أن يقوموا بطرق وأساليب متنوعة بالشرح الدقيق التاريخي، والأوجه المتنوعة الأدبية حتى يقوموا بالرد على وجهات النظر هذه.[۱]

مع أن الأسلوب الذي يجب أن يكون في هذا النوع من الدراسات هو الحيادية العلمية لأسلوب التحقيق، أما الأشخاص مثل «جيمز بلمي» متعلقين بتوجهات معادية. وسبب أن كل مقالاتهم تنحى نحو هذا التوجه, الفرضيات، المستندات وأسلوب استخدامها على طول مراحل هذه وطريقة الاستنتاج.بعض من عواملهم اللذين يحسبون في زمرة الجريانات المعادية عبارة عن: الف) المسلمات مثل ۱. أن القرآن الكريم هو كتاب تمت كتابته بعد رحيل الرسول الأكرم (ص) – وجمع في مصحف واحد[۲] ۲. أن كتابة القرآن حاكمة على قراءته ب) عدم القيام بعملية التتبع اللازمة في الرجوع إلى المصادر. ج) الإكتفاء بدراسة بعض المصادر غير الكافية لأهل السنة و وجهات نظر بعض المستشرقين المحرضين على. د) النتائج المتسرعة،لرفض القرآن والألفاظ التي تم استخدامها فيه ، بناء على دراسات ناقصة وغير مجدية. هـ) التأثر من خطابات المستشرقين مثل «نولدكه».[۳] و) المسار الدراسي والتحقيق ذو وجه واحد والتركيز على الأدب والثقافة العربية وتصحيح النصصوص القديمة وعدم الإعتناء بتاريخ القرآن يصاحبها عدم الإكتراث للدقة الأدبية. ح) وقوع أخطاء في القرآن الكريم لزوم إصلاح هذه الأخطاء؛ ط) أصالة النص المكتوب للقرآن الكريم في مقابل الصورة الشفهية له؛ هذه الموارد و موارد أخرى من العوامل التي تؤدي إلى الحصول على نتائج محيرة في المقالات والأعمال المذكورة من قبل باحثي الإسلام غير المسلمين. حتى وصل الأمر لعد الموارد من الاصطلاحات والتعابير والمعاني والمعارف الخاصة القرآنية

– بحيث بحسب وجهة نظرهم أنه في المصاحف الأولى تم كتابتها بشكل خاطئ أو أن المفسرين كانوا يعلمون الخطأ ولكن مع وجود الخطأ عمداً قاموا بتغييرهم وأن جيل اليوم حرم هذه

---

۱. للعثور على شرح أكثر: كتاب التيسير في القراءات السبع. ابن سعيد الداني. ص۷۰. مختصر التبيين لهجاء التنزيل. ج۴. ابن نجاح. ص۸۶۶. ج۵: ۱۲۶۹. تحبير التيسير فى القراءات. جزرى. ص۶۰۵. النشر فى قراءات العشر.ج۲. جزرى. ص۳۹۸. اتحاف فضلاء البشر فى القراءات الأربعة عشر. دمياطى. ص۵۷۲. البحر المحيط فى التفسير. ج۷. ابو حيان اندلسى. ص۴۷۱. تاريخ ابن خلدون. ج۱. ابن خلدون. ص۴۱۹ و ص۴۳۸. مجمع البيان فى تفسير القرآن. ج۹. طبرسى. ص۳۳۰. التمهيد فى علوم القرآن . ج۱. معرفت. صص۳۶۶– ۳۶۸. تاريخ قرآن. معرفت. ص۱۵۹

۲. «بلمي» اعتمد على هذه المسلمات العقلية وباعتقادة فإن جهود أشخاص ک «زيد بن ثابت» بسبب اجتهاده في جمع القرآن الكريم، بدون أن يمتلك أي خبرة أو مصدر، له محل للتقدير والشكر.

۳. مع أن «بلمي» في بعض الأبحاث، مستنداً على كلام المستشرقين الآخرين، بوجهات نظر أمثال «نولدكه» خالفهم وقام بإعطاء تحليل جديد من عنده.

المعارف— وقاموا بطرح مجموعة من البدائل التي يمكن رفضها عن طريق التحلي العلمي الدقيق ومراجعة المصادر المتقنة الأدبية والعثور على قصورهم في إيصال المعنى و يستند الباحث على أن الاصطلاحات والتعابير الأصيلة القرآنية التي هي كلام الله عزوجل وفصاحة وبلاغة القرآن الكريم الإعجازية لايستطيع بشر أن يقوم بتكمان أو تغيير معنى الآيات فمابالك بأن الآيات وعاني الآيات يتم نسيانها أو أنه يتم استبدالها باصطلاحات وتعابير أخرى في أماكن خاصة التي لم تستعمل سابقاً في القرآن الكريم.

عدم وجود اعتبار علمي لأخطاء بعض المفسرين في تقييم النص القرآني

يتصور بداية القضية من وجهة نظر «بلمى» ،هو استناد على اختلاف وجهات نظر المسلمين اللذين لايمتلكون الأهلية العلمية المناسبة أو الإستناد على الاختلاف الموجود بينهم حتى يبرر طرح اشكال بالنص القرآني .هذه النقطة كانوا يعتمدونها عند المسلمين من البداية إلى الآن خاصة الصحابة اللذين بشكل عام كانوا يطرحون فهمهم الخاص للآيات الشريفة لأن القرآن الكريم مكتوب اللغة العربية وبعض الأوقات تفسير اللرسول الكريم(ص) للآيات وأحياناً مصادر أخرى التي لايمكن انكارها. (ابن سعد، بی‌تا، ج۲: ۳۴۳، ابن عساكر، ۱۴۱۵ق، ج۳۳: ۱۵۶. ۱۵۷، ذهبی، بی‌تا، ج۱: ۳۶، معرفت، ۱۴۱۸ق، ج۱: ۲۰۴) كان هناك اختلاف بين الصحابه وباقي السلمين سواء في زمان الرسول الأكرم(ص) أو بعد رحلته الشريفة في فمهم معاني الآيات,وبطن القرآن الكريم, علم اللغة وامتلاك أدوات فهم القرآن؛ وحتى هناك مجموعة من المعلومات التي تدفق منها غرائب اللغة والبعض الآخر لا؛ البعض منهم كانوا ملازمين للنبي الأكرم(ص) ولذلك كان لديهم معلومات عن أسباب النزول التي لم يكن يعرفها السواد الأعظم و البعض الآخر لم يكونوا يعلمون أصلاً؛ (نک: ذهبی، بی‌تا، ج۱: ۳۶. ابن عساكر، ۱۴۱۵ق، ج۲۷: ۱۰۰. ج۴۲: ۳۹۸. ابن سعد، بی‌تا، ج۲: ۳۳۸. ابن حجر، بی‌تا، ج۱۱: ۲۴۹. سيوطی،۱۴۲۱ق، ج۲: ۴۶۶) بنفس الوقت، أغلبية الصحابة،كانوا يقبلون المعنى الإجمالي للآيات. مثلاً من كلام الله عزوجل في الآية: «وَ فَاكِهَةً وَأَبّاً» (عبس /۳۱) النعم التي يحصلون عليها من فضل الله عزوجل وعندما يكون المعنى واضح لم يكونوا يلزمون أنفسهم بفهم المعنى التفصيلي للآيات. (نک: ذهبی، بی‌تا، ج۱: ۳۵) كلام ابن عباس عن عدم فهم معنى كلمة «فاطر» (نک: زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج۳: ۳۹. ابن اثير، ۱۳۶۷ش، ج۳: ۴۵۷. سيوطی، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۶).

معنى آخر، فهم عديّ بن حاتم[1] من نص الآية مئة وسبع وثمانون سورة «البقرة» كان التصور لهذه الآية ، أنه عندما يظهر شعاع الفجر بحيث تستطيع تمييز بين الخيط الأسود والخيط الأبيض ، يكون وقت صلاة الصبح. (نک: بخاری،۱۴۰۱ق، ج۲: ۲۳۱. همان. ج۵: ۱۵۶. مسلم، بی‌تا، ج۳: ۱۲۸. فخر الدين رازی، ۱۴۲۰ق، ج۵: ۲۷۳. زمخشری،۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۳۱. طبرسی،۱۳۷۲ش، ج۲: ۵۰۵) كان لها ستخدام للكناية ولم يكن الهدف من الآية المعنى الظاهري أبداً. (نک: كلينی، ۱۴۰۷ق، ج۴: ۹۸. ابن بابويه، ۱۴۱۳ق، ج۲: ۱۳۱. زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۳۱. طبرسی،

۱. تاريخ وفاته حسب المعلن واحد من سنوات ستمئة وسبع أو ثمانين أو سبعين أو ستمئة وتسع هجري قمري. كان مع الإمام علي(ع) في حرب صفين. (نک: ابن اثير، بی‌تا، ج۳: ۳۹۳)

١٣٧٢ش. ج٢: ٥٠٥) مثال آخر عن مصطلح «كلاله» (نک: مفيد، ١۴١٣ق، ج١: ٢٠١. دارمی،١٣۴٩ق، ج٢: ٣۶٥) مثال آخر عمر بن الخطاب لم يكن يعلم أن الآية مئة وأربع وأربعون من سورة «آل عمران» موجودة في القرآن أصلاً. (طبری، ١۴٠٣ق، ج٢: ۴۴٣. حلبی، ١۴٠۴ق: ٣١٧) لذلك من الواضح أن المفسرين الصحابة لم يكونوا على سوية واحدة من العلم ؛ وحتى أن مسروق تكلم عن هذا الموضوع بقوله: «العلم انتهى بثلاث أشخاص: عالم في المدينة يسمى [الامام] علي بن ابى طالب (ع)، عالم في العراق يدعى ابن مسعود و وعالم في الشام يسمى ابوالدرداء و عندام كان يتلقي علماء الشام والعراق والمدينة كان عالمي الشام والعراق كانوا يطرحون أسألتهم واستفساراتهم على عالم المدينة ، ولكن عالم المدينة لم يكن يسألهم عن شيئ.» (ابن عساكر، ١۴١٥ق، ج۴٢: ۴١٠) أيضاً بناء على التقارير التاريخية، اميرالمؤمنين الامام علي(ع) بناء على احاطة علمه بالقرآن الكريم ،كان يقول للناس قائلاً: «اسألوني عن القرآن، لأنني على علم بكل معاني آياته؛ حتى أعلم الآية هل نزلت في النهار أم في الليل؛ في الجبل نزلت أم في الصحراء» (همان، ج٢٧: ١٠٠. ج۴٢: ٣٩٨. ابن سعد، بی‌تا، ج٢: ٣٣٨. ابن حجر، بی‌تا، ج١١: ٢۴٩. سيوطی، ١۴٢١ق، ج٢: ۴۶۶)

بناء على هذا الأساس،إن عدم اتفاق وجهات النظر على فهم معاني أجزاء من المصطلحات أو الكنايات والتوسعات القرآنية لايمكن اعتبار أن النص القرآني فيه أخطاء؛خابتأليف الكتب التي تعنى بفهم المصطلحات الغريبة للقرآن وبحد ذاته هذا دليل أن القرآن في بعض المواضع قد قام باستخدام مصطلحات كانت غير مطروقة بين العرب آنذاك و من هذا القبيل كان هذا عدد قليل من الأفراد الذين يعلمون معانيهم وكيفية استخدام هذه المصطلحات واستخدام هذه المصطلحات في بعض الآيات ليس دليلاً على وجود الخطأ في كلماتها.

الأدلة التاريخية التي تضدحض ادعاءات «بلمي»

الدراسة التاريخية تعتبر واحدة من ضرورات البحث العلمي.لأن المواضيع المرتبطة بتاريخ القرآن الكريم والاسلام لأن قسم الأعم من الدلائل للاسلام البحثي الغربي متعلق به بشكل خاص.بحيث يوجد محتويات منهم من الأساس تقوم بنقد وجهة نظر بلمي ، ويمكن تقسيمها إلى قسمين: بدايات النقل التي تشير إلى زمن النزول وظروف المجتمع الإسلامي في عصر البعثة ؛ المحتويات الثانية تدل على التواتر الشفهي وأسلوب إثبات الآيات القرآنية.

مكية الآيات التي يتم دراستها

بعض من وجهات نظر بلمي متعلقة بالسور المكية. مثل سورة «الأنبياء»، «الاعراف» (طوسی، بی‌تا، ج٧: ٢٢٧. راميار، ١٣۶٩ش: ٥٨٥) هذه السور ولو فرضنا جدلاً أنها نزلت في السنة الأخيرة قبل الهجرة ،فإنها على الأقل نزلت قبل احدى عشر عاماً من رحلة النبي الأكرم(ص).وبناء على العناية والاهتمام الخاص الذي كان لدى النبي الأكرم(ص) لحفظ وكتابة القرآن الكريم (مثال على ذلك نک: بلاشر، ١٣٧۴ش: ٣٠. كلينی، ١۴٠٧ق، ج٥: ٣٨٠. خويی، بی‌تا: ٢٥۴)،من المحال أن نتصور أنه أكثر من احدى عشر سنة كانت هذه السور إلى جانب باقي السور يتم حفظها وتلاوتها ولم ينتبه أو يتذكر أحد هذه المسألة حتى النبي الأكرم(ص) ليس عن طريق الوحي بل يكفي عن طريق القراءة العامة للمسلمين؟!!

التواتر الشفهي للقرآن

من مفهوم أن إثبات صحة كل كلمة بكلمة من القرآن الكريم ،كان عن طريق التواتر الشفهي ومباشر ،كان التمحيص في هذا الموضوع له مكانته الخاصة و وأن وجود الأخطاء الإملائية في النص المكتوب للقرآن لاتدل أبداً على أن آيات القرآن كانت تتم قراءتها بشكل خاطئ. (معرفت، ١٤١٥ق، ج١: ٣٦٨)

عدم وجود فهم صحيح للمعنى المراد من المصطلحات في كلام «بلمي» بالتمحيص الدقيق الأدبي. بلمي لم يعير اهتمام للملاحظات الأدبية الموجودة في علوم البلاغة في اللغة والأدب العربي. مثال على ذلك فيما يتعلق بمصطلح سجل التي كانت بوجهة نظر يجب أن يتم تغييرها إلى كلمة مسجل، لم ينتبه أن هذه الكلمة هي الشتقاق اللغوي الوحيد المسموح و أن تصوره أن الكلمة خاطئة هو تصور خاطئ.

عدم وجود أرضيات صلبة لمقترحات «جيمز بلمي» في القراءات السبع. على طول العصور المنصرمة ،كان هناك اختلاف في القراءات للأيات الكريمة في القرآن الكريم من قبل المسلمين ،و وثق أن كل هذه القراءات المتنوعة لم تكن تغير بالكلمات التي استهدفها بلمي بشيئ. هذه الظاهرة؛ تعني،عدم تسجيل اختلاف في القراءات للمصطلحات تؤدي إلى إظهار اتحاد المسلمين في قراءة هذه الاصطلاحات (مثال نک: جزرى، ١٤٢١ق:، ٤٦٧. جزرى، بى‌تا، ج٢: ٣٢٥. طبرسى، ١٣٧٢ش، ج٧: ١٠٤)

نتائج

١. إن الإستناد على ضعف بعض مترجمي القرآن الكريم لايعطي الحق أن يتهم القرآن الكريم أنه تم تحريفه.

٢. الاهتماما الخاص للمسلمين للحفظ الشفهي بشكل مباشر للقرآن الكريم ، ومكية الآية و وتكرار المصطلح في قسمين أخرين عدا الآية التي تم دراستها، تدل على أحقية القراءة للقرآن الكريم على كاتبته وليس العكس ، ومن أهم الموارد تاريخ القرآن الكريم الذي باعترافهم لم يتم وقوع هكذا تحريف أبداً.

٣. دراسة النقاط الأدبية المتعلقة بالصطلاحات القرآنية يظهر لنا أن المصطلحات في الحالة الفعلية للآية التي تتم دراستها ،هي موائمة بشكل تام للغة العربية وأن وجهة نظر بلمي أن القرآن تم تحريفه هي غير صحيحة.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. آلوسى، محمود بن عبدالله. (١٤١٥ق) روح المعاني فى تفسير القرآن العظين و السبع المثاني. مصحح: على عبدالبارى عطيه. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى.
٣. ابن اثير جزري. مبارک بن محمد. (بى تا) اسد الغابة فى معرفة الصحابه. بيروت: دار الكتاب العربي.
٤. ابن اثير جزري. مبارک بن محمد، (١٣٦٧ش) النهاية فى غريب الحديث و الأثر. تحقيق محمود محمد طناحي. قم: مؤسسة مطبوعات الاسماعيليين. الطبعة الرابعة.
٥. ابن بابويه، محمد بن علي. (١٣٩٥ق) كمال الدين و تمام النعمة. تصحيح على اكبر غفارى. تهران: اسلامية. الطبعة الثانية.
٦. ابن خلدون، ابوزيد عبدالرحمن بن محمد. (١٣٩١ق) تاريخ ابن خلدون. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٧. ابن حجر عسقلاني، شهاب‌الدين احمد بن على. (بى تا) فتح الباري فى شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.

٨. ابن سعد، محمد. (بی تا) الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.
٩. ابن سعيد الداني، ابو عمرو عثمان. (١۴٢۶ق) كتاب التيسير في القراءات السبع. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية.
١٠.ابن عاشور، محمدطاهر. (١۴٢٠ق) التحرير و التنوير من التفسير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربى. الطبعة الأولى .
١١.ابن عساكر، ابوالقاسم على بن حسن بن هبة الله شافعى. (١۴١۵ق) تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: علي شيرى. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع .
١٢.ابن فارس، احمد. (١۴٠۴ق) معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مكتب الاعلام الاسلامى. الطبعة الأولى.
١٣.ابن منظور، محمد بن مكرم. (بی‌تا) لسان العرب. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع. الطبعة الأولى .
١۴.ابن نجاح، ابوداود سليمان. (١۴٢٣ق) مختصر التبيين لهجاء التنزيل. مدينة المنورة: مجمع الملك فهد.
١۵.ابو حيان اندلسي، محمد بن يوسف. (١۴٢٠ق) البحر المحيط في التفسير. تحقيق محمد جميل صدقي. بيروت: دارالفكر.
١۶.أزهري، محمد بن احمد. (١۴٢١ق) تهذيب اللغة. بيروت: داراحياء التراث العربى. الطبعة الأولى.
١٧.اميري دوماري، نفيسه. (١۴٠١ش) التحليل الانتقادي لوجهات نظر بلمي فيما يتعلق بقراءة المصطلح «امّة» التحقيق القرآني لعلماء الشرق الأوسط. الخريف والشتاء. رقم ٣٣. صص ١٨٢-٢٠٠.
١٨.اميري دوماري، نفيسه. (١٣٩٨ش) نقد الأسس المعرفية لجيمز بلمي؛ اعتماداً على وجهة نظر آية الله فاضل لنكرانى. التحقيق القرآني لعلماء الشرق الأوسط. الخريف والشتاء. رقم ٢٧. صص ٣٣-۴۶
١٩.اميري دوماري، نفيسه؛ نكونام، جعفر. (١٣٩٨ش) تحليل نقدي واصطلاح اصطلاح «اب» في القرآن الكريم عن طريق حيمز بلمي. معرفة القرآن. ربيع وصيف. رقم ٢٢. صص ۴٣-۵۶.
٢٠.بخاري، محمد بن اسماعيل. (١۴٠١ق) صحيح بخاري. بي‌جا: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع .
٢١.بلاشر، رجي. (١٣٧۴ش) في رحاب القرآن. ترجمة محمد راميار. طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية. الطبعة الرابعة .
٢٢.بلاشر، رجي. (١٣٧٢ش) مقدمة عن القرآن. ترجمة اسدالله مبشري. طهران: نشر ارغنون.
٢٣.بيضاوى، عبدالله بن عمر. (١۴١٨ق) انوار التنزيل و اسرار التاويل. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٢۴.تهامي، سيد غلامرضا. (١٣٨۶ش) ثقافة أعلام تاريخ الإسلام. طهران: شركة سهامى انتشار.
٢۵.جزري، ابوالخير محمد بن محمد. (١۴٢١ق) تحبير التيسير فى القراءات. أردن: دارالفرقان. الطبعة الأولى.
٢۶.جزري، ابوالخير محمد بن محمد. (بی تا) النشر فى قراءات العشر. بيروت: دارالكتب العلمية.
٢٧.جزيني، غلامعلي؛ رضايي هفتادر، حسن. (١۴٠١ش) تحليل نقدي لوجهة نظر جميز بلمي فيما يتعلق بالآية ٨٨ سورة الزخرف. دراسات قراءة القرآن. الخريف والشتاء. رقم ١٩. صص ١١٩-١۴٧ .
٢٨.جوهري، اسماعيل بن حماد. (١۴٠۴ق) الصحاح. تحقيق: احمد عبدالغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الثالة.
٢٩.حاجي اسماعيلي، محمد رضا؛ نجات بخش، عليرضا. (١۴٠١ش) نقد مقالة «قصاصات من مقترحات اصلاحية للمصحف» بقلم جيمز بلمي. دراسات تاريخية

للقرآن والحديث. رقم ۷۱ سنة ثمانية و عشرون. ربيع وصيف. صص ۴۷-۶۹.
۳۰.حكيم، محمد باقر. (۱۴۰۵ق) المستشرقون و شبهاتهم حول القرآن. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات .
۳۱.حلبي، ابو الصلاح تقى بن نجم. (۱۴۰۴ق) تقريب المعارف. تحقيق: فارس تبريزيان (الحسون) قم: الهادى. الطبعة الأولى.
۳۲.خويي، سيد ابوالقاسم. (بى‌تا) البيان فى تفسير القرآن. بي‌جا: بي‌نا.
۳۳.سباعي، مصطفى. (۱۴۲۲ق) الاستشراق و المستشرقون (مالهم و ماعليهم) بيروت: دار الوراق.
۳۴.سيوطي، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق) الدر المنثور فى تفسير المأثور. قم: كتابخانه آية الله المرعشي النجفى.
۳۵.سيوطي، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق) الاتقان فى علوم القرآن. بيروت: دار الكتاب العربى. الطبعة الثانية.
۳۶.صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد صلّى الله عليهم. تحقيق: محسن بن عباس علي كوچه باغي. قم: مكتبة آيت الله المرعشى النجفى. الطبعة الثانية.
۳۷.دارمي، عبدالله بن الرحمن. (۱۳۴۹ق) سنن الدارمى. دمشق: مطبعة الحديثة .
۳۸.دهخدا، على اكبر(۱۳۷۷ش) لغت نامه. تهران: مؤسسة طهران للطباعة والنشر.
۳۹.ذهبي، محمدحسين. (بى تا) التفسير و المفسرون بحث تفضيلى عن نشأة التفسير. بيروت: داراحياء التراث العربى.
۴۰.راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۲ق) مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دارالقلم. الطبعة الأولى.
۴۱.رودى پارت، (۲۰۱۱م) الدراسات العربية و الاسلامية فى الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه. ترجمه مصطفى ماه، قاهره: المركز القومي للترجمة
۴۲.زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربى. الطبعة الثالثة.
۴۳.طباطبايي، سيد محمدحسين. (۱۴۱۷ق) الميزان فى تفسير القرآن. قم: متكب نشر الإسلامي لمجمع مدرسي الحوزة العلمية في قم. الطبعة الخامسة.
۴۴.طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش) مجمع البيان فى تفسير القرآن. تهران: دار نشر ناصر خسرو. الطبعة الثالثة.
۴۵.طبري، محمد بن جرير. (۱۴۰۳ق)تاريخ طبري. بيروت: موسسة الاعلمي للمطبوعات. الطبعة الرابعة.
۴۶.طبري، محمد بن جرير. (۱۴۱۲ق) جامع البيان فى تفسير القرآن. بيروت: دارالمعرفة. الطبعة الأولى.
۴۷.طوسي، محمد بن حسن. (بى تا) التبيان الجامع لعلوم القرآن. به تحقيق احمد قصير عاملى. بيروت: دار احياء التراث العربى.
۴۸.عالم، عمر لطفي. (۱۹۹۱م) المستشرقون و القرآن. بى‌جا: مركز الدراسات العالم الاسلامى.
۴۹.علي صغير، محمدحسين. (۱۴۲۰ق) المستشرقون و الدراسات القرآنية. بيروت: دار المؤرخ العربى.
۵۰.عياشى، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق) تفسير العيّاشي. طهران: المطبعة العلمية. الطبعة الاولى.
۵۱.فخرالدين رازي، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق) مفاتيح الغيب. بيروت: دار احياء التراث العربى. الطبعة الثالثة.
۵۲.فراهيدي، خليل بن احمد. (۱۴۰۹ق) كتاب العين. قم: نشر هجرت. الطبعة الثانية.
۵۳.فقهي زاده، عبدالهادي؛ امامي دانالو، حسام. (۱۳۹۳ش) «مسجل» مقترح غير صحيح وغير عالم.

فصلين من الرسالة في التفسير و لغة القرآن. رقم أربعة. الربيع والصيف. صص١١٥-١٢٨ .

٥٤.قطب، محمد. (١٤٢٠ق) المستشرقون و الاسلام. قاهره: مكتبة وهبة

٥٥.كليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ق) الكافي. تحقيق على اكبر غفاري و محمد آخوندي. طهران: دار الكتب الاسلامية. الطبعة الرابعة.

٥٦.مسلم بن حجاج، حسين. (بی‌تا) الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم. بيروت: دار الجيل بيروت: دار الأفاق الجديدة.

٥٧.مفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣ق) الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤتمر الشيخ المفيد. الطبعة الخامسة.

٥٨.معرفت، محمدهادى. (١٤١٥ق) التمهيد فى علوم القرآن. قم: موسسه النشر الاسلامى. الطبعة الثانية .

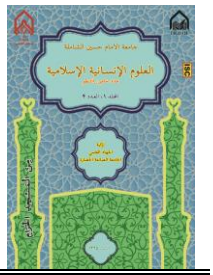
٥٩.معارف، مجيد. ناصرمعدلى، فاطمه؛ (١٤٠٢ش) الدراسة النقدية لاصطلاح «اترک» في سورة الدخان عن طريق جيمز بلمي. باحثي قرآن دارسي الشرق الأوسط. خريف وشتاء. رقم ٣٥. صص ٢٠٤-٢٣٢

٦٠.معارف، مجيد. (١٣٩٤ش) معرفة القرآن (الكتاب الاول) القرآن ودارسي الشرق الاوسط. باجتهاد: محمد نعمتى. تهران: دار نشر نبا .

61. Blachère Régis. (1966) Le Coran (al Qor'ân) Traduit de l'arabe. G.P. Maisonneuve Et Larose, Editeurs. Paris.
62. Bellamy, James, (2006), «Textual Criticism of the Quran», Encyclopaedia of the Quran, V5 pp238-252, Leiden Boston: Brill.
63. Directory of American Scholars. Edited by Jaoues Cattell Press. New York, London: R.R. Bowker, 1974. Vol. 3, p. 34.
64. James A. Bellamy. (1993). Some proposed emendations to the text of the Koran. Journal of American Oriental Society 113iv. Pp. 562-573.
65. James A. Bellamy. «Al-Raqim or al-raqud? » A note on surah 18:9. JAOS 111, i, 1991, 115- 117
66. James A. Bellamy. «Fa-Ummuhu Hawiyah» A note on surah 101:9. JAOS 112, iii, 1992, 485- 487.
67. James A. Bellamy. «Some Proposed Emendations the Text of the Koran», JAOS 113, iv, 1993, 562- 573.
68. James A. Bellamy. «More proposed emendations to the text of the Koran» JAOS 116, ii, 1996, 296- 204.

جامعة الإمام الحسين العلوم الإنسانية الإسلامية

الصفحة الرئيسية للمجلة



السيد محمد باقر الصدر؛ من المعرفة الحيوية–الأخلاقية إلى نقد الآراء

مريم برادران حقير [1]

كلمات مفتاحية: الأخلاق، دور النموذج، الحياة العلمية–الأخلاقية، المسؤولية الاجتماعية، العالم الديني.

الملخّص

إذا كان تمييز العلم الديني عن العلم السائد في تقسيم العلم، بالإضافة إلى الاهتمام بالموضوع والطريقة، يتطلب أيضًا الانتباه إلى المعلم، فإن معرفة المعلمين الذين عُرفوا بالريادة في الإيمان والسلوك وخلق العلم الديني تسهل مسار الحركة. لذلك، تهدف هذه المقالة من خلال استعراض حياة وأعمال سيد محمد باقر الصدر إلى تصوير سيرته العلمية–الأخلاقية في عدة مضامين رئيسية. لأن سيد محمد باقر الصدر يقول إن هداية الآخرين ليست فقط من خلال تقديم المفاهيم وإعطاء النظريات البحتة، بل من الضروري تحقيق التأثير على مستوى ملموس أيضًا. نظرًا لأن المجتمع العلمي يولي اهتمامًا أقل لسيرة العلماء العلمية والعملية، فإن هذه النماذج العينية، بما لديها من إمكانيات، يمكن أن تسهل نمو سلوك الباحثين. لذلك، وضعت هذه المقالة هدفها على هذا الأمر. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن توفر دراسة الحالة بفهم عميق وتهيئة للتعلم فرصة للتخطيط المستند إلى المعرفة في مجال السياسات. لهذا السبب، تستهدف هذه الدراسة التي تتبنى نهجًا تطبيقيًا الحياة العلمية–الأخلاقية لسيد محمد باقر الصدر. في هذا البحث، بالإضافة إلى تقديم أدلة تتشابه أحيانًا مع المضامين القيمية السائدة، تم الإشارة أيضًا إلى الفروقات الرئيسية لسيد محمد باقر الصدر، ومن خلال مراجعة موجزة، تم طرح نقاط للتساؤل أو النقد، حتى تظل أبواب التفكير مفتوحة دائمًا للاقتراب من الحقيقة والكمال، وبالتالي تضمن حياة فكره العميق.

معلومات المقالة

جامعة الإمام الحسين

العلوم الإنسانية الإسلامية

المجلد ٢، العدد ٤ (١٤٤٦)، ١٥٦-١٤٠

تاريخ الإرسال: ٢٨ جمادى الثانيه ١٤٤٦

تاريخ القبول: ١٣ رجب ١٤٤٦

تاريخ النشر: ١٨ رجب ١٤٤٦

مراجع: ١٥

مراسلة: baradaran@isu.ac.ir

[1] – أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية وعلوم التربية، جامعة الإمام الصادق(ع)، فرع الأخوات، إيران، طهران. baradaran@isu.ac.ir

طرح المشكلة

سيد محمد باقر الصدر يرسم أساسه في الأنثروبولوجيا من خلال قاعدتين مترابطتين؛ قاعدة الشهادة التي هي استمرار لقاعدة الاستخلاف، ومن خلال ذلك يظهر الامتداد الضروري للخلافة العامة للإنسان. من خلال ذكر الأدلة القرآنية، يعتبر وجود مقام الشاهد كظهور للوجوه الإلهية أمرًا ضروريًا، وفي هذا السياق يقدم الإمامة كشيء واحد، ويعتبر دورًا مشتركًا للأئمة يظهر في خطين: الأول، إصلاح الانحراف والسعي للسيطرة على تجربة الحياة، الثاني، خط استقرار الأمة الإسلامية التي تعتبر وجودًا ماديًا للرسالة الإسلامية (صدر ١٣٩٤). لذلك، ''الشاهد'' هو مظهر للوجوه الإلهية التي تجسدت بشكل محسوس لتوجيه الإنسان بكل ميزاته نحو الحق.

في قاعدة الاستخلاف، يضع الشهيد الصدر الإنسان في سياق علاقته مع الله تعالى من خلال أنثروبولوجيا دينية خاصة به، ويوضح حكمة وجود الأنبياء ورسالتهم في حياة البشر وأساس وجود يوم القيامة. أثناء توضيحه لهذه القاعدة، يشير إلى الخلافة العامة ويختصر الاستخلاف في نقطتين: (١) الاستخلاف يعني منح الأمانة، الذي يتزامن مع الاستئمان والاستئمام، وهو جعل الإمامة والخلافة نفسها. (٢) عرض وقبول الإمامة هو أمر تكويني وليس تشريعي. في توضيحه لهذه القاعدة، بالإضافة إلى سعيه لتنظيم العلاقات الاجتماعية وفقاً للخصائص الوجودية للإنسان، يؤسس من خلال بيان العلاقة بين أصل الاستخلاف والفطرة، قاعدة لوحدة البشر وصناعة أمة عالمية (للمزيد من الدراسة، انظر: الإسلام يقود الحياة، ومضات، مجتمعنا).

البيئة التي يشعر فيها الإنسان بالقيم والمثل العليا تتحقق في أشخاص معينين اختارهم الله تعالى بعنايته ولطفه. هؤلاء هم الأنبياء والرسل الذين يصلون إلى درجة تصبح فيها المعقولات الكاملة محسوسة في نظرهم، وكل ما نفهمه من القيم والمثل العليا بشكل عقلي أو لا نفهمه يصبح لديهم أمرًا حسيًا؛ يشعرون به، يسمعونه ويرونه (صدر ١٣٩٤، ٨٧).

على الرغم من أن جهود الصدر لخلق اتصال ووحدة بين الرسل والعباد تواجه بعض الغموض، ويترك كيفية تنزل مقام القيم والمثل العليا إلى مجال الحواس الخمس بدون إجابة، إلا أنه في توسيع النظر، يقدم مجال اشتراك النموذج الرباني والإنسان الدنيوي على أنه ''حس''. ''تربية الحس إلى الحد الذي يحول المعقولات إلى محسوسات، ويرى ويسمعها'' تثير سؤالًا آخر حول كيفية الارتفاع من مستوى المشاعر والاحتياجات المادية ثم العودة إلى مستوى نفس المشاعر الخمس المادية؟ عدم تفريق الصدر بين الحواس قبل وبعد الارتفاع يؤدي إلى وجود دائرة، وهناك روايات عن رؤية النبي (ص) وملاك جبريل تشير إلى أن باقي البشر، حتى الأصحاب المقربين والمتعلمين في مدرسة رسول الله (ص)، كانوا غير قادرين على رؤية وإدراك الملاك الإلهي. بالإضافة إلى ذلك، فإن وجود مثل هذه الخصائص الفطرية في فرد ما لا يشبه أي من البشر العاديين، حيث أن مقارنة النمو القصير الأمد لأولياء الله، يسيرون خطوة بخطوة من خلال الشك والتجربة. لكن نزول القيم والمثل العليا الإلهية في مستوى المحسوسات الإنسانية هو علامة عظيمة على الثقة في آلية الهداية ومرافقة الله في مسار الحياة البشرية الصعبة (شكري، ١٤٠٠).

يعبّر الصدر عن أن جذور المشاكل الاجتماعية للإنسان تنبع من وجود ميول أنانية في كيانه ومن داخله. الإنسان الذي تسبب بمواقفه الخاطئة في الفساد في الحياة الاجتماعية يحتاج إلى قوة توجهه نحو النمو الصحيح. لأنه طالما لم يتخلص الإنسان من ذنوبه، فإن أي جهد لإنهاء الظلم الاجتماعي يكون عبثًا. يجب على الإنسان من خلال رياضة روحية بطريقة دينية أن

يسيطر على حبه لذاته حتى لا يجذبه نحو إشباع غرائزه المادية بلا حدود. في برنامج التربية الدينية للأنبياء، تم النظر إلى إرادة الإنسان في شعوره بالمسؤولية تجاه الله وحرية عمله، حيث يستطيع من خلال ضبط النفس منع الظلم عن الآخرين وظهور المشاكل الاجتماعية. وبالتالي، فإن الجهاد الأكبر في البرنامج التربوي للأنبياء هو لإصلاح الأبعاد الداخلية، وضبط الغرائز والرغبات البشرية، بينما يتولى الجهاد الأصغر الأبعاد الخارجية ليضع نهاية لمظاهر الظلم في المجتمع (حمداني ١٣٩٥).

بالطبع، وفقًا لاعتراف الصدر، ''النموذج الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى''. لكن التنسيق بين المحدود واللامحدود يتطلب نموذجًا محسوسًا له واقع خارجي وموضوعية (صدر ١٣٩٩، ١٦٤). لذلك، يجمع قضية ''عدم التوافق بين النموذج الإلهي المثالي والبشر الأرضيين'' من خلال جمع صفات الله العليا والمطلقة في وجود نبيه (ص) كنموذج للبشر:

''النبوة هي الأصل الذي يقيم رابطًا موضوعيًا بين الإنسان ونموذج سامٍ. النموذج الحقيقي الذي هو منفصل عن الإنسان ومستقل عن تدفقات عقله وبنياته التي لا قيمة لها... كما أوضحنا، عندما تقبل مسيرة البشرية هذا النموذج المتعالي كأساس لها، فإنها تحتاج إلى رابط موضوعي وواقعي بينها وبين ذلك النموذج.'' (صدر ١٣٩٩، ١٨٠-١٨٢)

في هذا المسار من الهداية والتربية، فإن الحاجة إلى كلا البعدين العقل والإحساس في الإنسان ضرورة لا يمكن إنكارها، أي يجب أن ينمو الاستدلال فيه، ويجب أن يتشكل بعد الإيمان والاعتقاد في كيانه. يظهر دور النموذج والرموز في الجزء الثاني بشكل أوضح؛ لأن النموذج يجب أن يستولي على قلوب الناس من خلال بروز أنواع من سمات شخصيته واستخدام الرموز، حتى يتم توفير البيئة اللازمة لإيمانهم. لذلك، عند رسم تأثير رسول الله (ص) في تنفيذ رسالته (وفي باقي البشر أصحاب الرسالة بمختلف درجاتهم وأدوارهم الإنسانية)، مع الانتباه إلى كلا البعدين، يقدم الإحساس كمقدمة، على الرغم من أن العقل يتقدم بوضوح على الإحساس.

الإنسان خُلق أكثر من كونه عقلانيًا، بل خُلق حسيًا. لقد خُلق بحيث يتفاعل أكثر مع إحساسه من عقله. حتى إذا آمن الإنسان من خلال عقله بالنظريات والمفاهيم العقلية العامة ضمن الأطر النظرية، فإن هذه المفاهيم لن تحفزه، ولن تدفعه للتحرك، ولن تنهض به، ولن تحركه من داخله، ولن تعيد تشكيله؛ إلا في نطاق محدود جدًا ... ليس من قبيل الصدفة أن الإنسان على مر التاريخ قد تأثر بالمحسوسات أكثر بكثير من المعقولات، وأنه تمسك بالمشاهدات والمسموعات أكثر من نظرياته. هذه هي طبيعة التكوين الفكري والمعرفي للإنسان. كما أنه ليس من قبيل الصدفة أن إثبات أي دين – إثبات حقانية أي دين – كان مرتبطًا بمعجزة. حيث كانت معظم معجزات الأنبياء على مستوى الحس، لأن الإنسان يتأثر من هذا المستوى بشكل أكبر من أي شكل آخر (صدر، ١٣٩٤: ٨٤).

بهذا الاستدلال، يشير سيد محمد باقر الصدر إلى مراتب الحس ويقول: كما أن الحس هو الذي يربي النبي الأكرم (ص)، فإن النبي الأكرم (ص) هو يربي حس الآخرين، ومن خلال وضعه كنموذج في جميع العصور، يمكن للإنسان أن يتربى وينمو في مسار الإسلام. في كتاب ''السيرة والميسرة في حقائق ووثائق'' يُنقل أنه كان يشجع على قراءة سيرة رسول الله (ص) ويقول: ''إسلام الفرد ليس كاملاً حتى يقرأ سيرة النبي'' (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ٢: ٢٩٤).

استنادًا إلى هذا الرأي، في مستوى آخر، تهدف هذه الدراسة الحالية إلى تقديم صورة عن أحد طلاب مدرسة الإسلام في

العصر الحاضر، لتوفير بيئة للتواصل بين أعضاء المجتمع العلمي والاقتداء به في هذا المسار. لذلك، في هذه الدراسة، تناولنا التعرف على الأبعاد الحيوية العلمية–الأخلاقية للعلامة السيد محمد باقر الصدر؛ عالم تأثيره واهتمامه بأعماله العلمية والعملية في عالم العلم لا يمكن إنكاره. تم إجراء مناقشات حول دراسة أعماله وأفكاره، على الرغم من أن هناك مجالًا مفتوحًا للدراسة والبحث. لكن لم يتم التحدث كثيرًا عن دراسة كيفية مسلكه وسيرته مع سؤال بحثي محدد: ما هي المضامين الأساسية الموجودة في دراسة الحياة العلمية–الأخلاقية للسيد محمد باقر الصدر؟

للإجابة على هذا السؤال، تم إجراء دراسة بحثية من نوع البحث الحالة[1]، بهدف محدد تم توضيحه، حيث تم دراسة الجوانب العديدة المتعلقة بالسيد محمد باقر الصدر. هذه الطريقة مفيدة (١) للتعليم التطبيقي و(٢) للدراسة العميقة (بازرگان، ١٣٩٩)، وبالتالي تحقق الهدف المنشود.

لذا، من خلال البحث في الكتب التاريخية والبحثية الموثوقة والأدلة من أعماله، قمنا بدراسة مضامين حياته العلمية والأخلاقية لنفهم من خلال ذلك نمط حياته العلمية والعملية كمثال بارز لعالم ديني. في هذه الدراسة، قد تبدو المضامين المذكورة في الظاهر عامة، ولكن على مستوى آخر، لها اختلافات جوهرية مع النظرة السائدة التي تم تناولها. في النهاية، تم تقديم المضامين بناءً على العوامل السببية والعوامل المهيئة والمعدلة، وتمت مراعاة النتائج.

ثمرة هذا الجهد يمكن أن تكون مفيدة على المستوى الفردي لمواجهة قريبة مع نموذج يُحتذى به وتوفير تقييم ذاتي، وكذلك على مستوى المنظمات العلمية لتوفير مفاتيح لأخذ بعين الاعتبار المعايير المعرفية للإنسان العلمي المؤثر، وأيضاً على مستوى السياسات لتحديد المتفوقين علمياً أو لتقديم أمثلة ملموسة لتحفيز وتشجيع السير في الطريق الصحيح نحو العلم.

تحديد مكونات الحياة العلمية والأخلاقية للسيد محمد باقر الصدر

لتحديد وتقديم مكونات الحياة العلمية والأخلاقية للسيد محمد باقر الصدر، تم اقتباس الفكرة من نماذج تصور المفهوم؛ بحيث تمَّ توضيح وتوصيف ظاهرة مثل الموضوع قيد الدراسة، مع التركيز على العوامل التي تُعتبر أسبابًا لتشكيل هذا النوع من الحياة، والتي تُعرف بالعوامل السببية، بالإضافة إلى الأخذ في الاعتبار السياقات والعوامل المعدلة (العوامل التي، على الرغم من أنها ليست أسبابًا، إلا أنها تُسرع من تحقق الظاهرة قيد الدراسة). يجدر بالذكر أن ادعائنا هو مجرد الاستفادة من الأفكار وليس تشكيل نظرية. بمعنى أن هذه النماذج المفهومية تم استخدامها كنموذج مناسب لتقديم تعريفات مفهومية ورؤية الظواهر وتوصيف شامل وفعال نسبياً. نظراً لأن منهج البحث نوعي وتحليلي، تم السعي لتقديم المضامين بشكل شامل ودون إطالة. في هذه العملية، تمَّ السعي إلى تحليل الشواهد بنظرة نقدية مع بيان المضامين، مما أدى بطبيعة الحال إلى استكشاف النقاط القابلة للتحسين في جانب النتائج والآثار.

أ) العوامل السببية للحياة العلمية والأخلاقية

المقصود بالعوامل السببية، المكونات التي لها تأثير مباشر على نمط حياة السيد محمد باقر الصدر، وإذا لم تكن هذه العوامل

[1] في الدراسة الحالة، يتم تحليل فرد وموضوع وتجربة أو مجموعة ومنظمة للإجابة على سؤال البحث وتحقيق هدف معين (بازرگان، ١٣٩٩).

موجودة، لما كان له هو ولا الأعمال العلمية المتبقية منه هذا المكانة.

١. لذة النشاط العلمي في سبيل كسب رضا الله: الشغف بالتعلم للخروج من الجهل في ذاته يثير في الإنسان لذة فطرية. ما نعنيه باللذة هو الشعور اللطيف الذي يدفع الإنسان لاختيار شيء ما بإرادة وطواعية، والاستمرار عليه. حياة السيد محمد باقر الصدر تظهر العديد من علامات هذا الشغف واللذة. منذ طفولته حتى يصبح علّامةً مشهوراً. من لسانه نفسه تم نقل قوله لتلاميذه ورفاقه: كل يوم كنت أعمل بجد في طلب العلم بمقدار خمسة أشخاص مجتهدين ... في الصباح بعد صلاة الفجر كنت أذهب إلى غرفة صغيرة في الطابق العلوي من المنزل، وأكرس نفسي للقراءة والبحث دون الانتباه للوقت حتى تدعوني والدتي لتناول الطعام. بعد الغداء كنت أعود وأواصل حتى جزء من الليل ... كانت هذه الغرفة الصغيرة تحتوي على فتحة دائرية للتهوية والإضاءة، وكان سقفها منخفضاً جداً لدرجة أنني عندما كنت أقف منتصباً، كنت أضرب رأسي بسقف الغرفة، لذلك كان يجب أن أنحني (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ١: ١٣٩).

قد يكون في نظر شخص يسعى لطلب العلم، أن هذا المسار العلمي هو دافع للتغلب على العقبات والمضي قدماً، ولكن بلا شك استمرار ذلك يتطلب دافعاً قوياً. وفقاً للأدلة والبيانات، كان أكبر دافع للسيد محمد باقر الصدر هو رضا الله؛ هذا معيار أخلاقي، كما قال هو نفسه، يجب أن تُقاس به جميع الأعمال.

الهدف الذي رسمه الإسلام للإنسان في الحياة هو رضا الله... الإنسان الذي يسير في الطريق المستقيم هو الذي يحقق هذا الهدف المقدس. الشخصية الإسلامية الكاملة هي التي تتحرك وفقاً لهذا الهدف وفي ضوء هذا المعيار وفي هذا الإطار العام (صدر، ١٣٩٦: ٥٦).

لديه، العلوم ليست هدفًا في حد ذاتها، بل هي وسيلة لدعم الإسلام. ولهذا السبب، فإن مجرد معرفة وفهم عميق للمسائل الأصولية والفقهية التي لا يمكن أن تُحدث تغييرًا في أوضاع الإسلام والأمة الإسلامية ولا تعالج ألمًا، ليس له قيمة (صدر، ١٣٩٧ ش، ٣١). لأنه ينظر إلى الغاية والهدف النهائي، ويجعل الرسالة أساسًا في جميع الأمور؛ سواء في مجال النشاط العلمي أو أي نوع آخر من الأنشطة التي يختارها وفقًا لهذا المعيار، ويكرّس حياته كلها لذلك. بحيث أنه في السفر – حتى في فترة قضاء أيام شهر العسل – يحمل أدوات الكتابة الخاصة به ويقول: «هذا العمل هو وجودي وحياتي، هو عالَمي وآخرتي، هو الهواء الذي أتنفسه والمستقبل الذي أتمناه.» (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق.، ج ١: ٤١١)

٢. الشعور بالمسؤولية الاجتماعية المستدامة: اليوم، لكي يخرج كيان العلم من المنفعة الشخصية أو المهنية أو الجماعية، وبدلاً من التحرك في العزلة، يصبح مسؤولًا عن تلبية الاحتياجات الاجتماعية الحقيقية القائمة على العقلانية، تُعتبر المسؤولية الاجتماعية واحدة من واجباته، مع قيد أن الالتزامات الاجتماعية من الناحية الأخلاقية ضرورية. على الرغم من أن المسؤولية الاجتماعية متأصلة في جوهر كيان العلم، إلا أنها في الواقع، أحيانًا تُنسى كسياسة شاملة. لذلك، منذ التسعينيات، بعد الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية للشركات الذي ظهر لسد الفجوة بين أدوارها الاجتماعية والاقتصادية، تم طرح المسؤولية الاجتماعية لمؤسسة العلم أيضًا. ما يهم في هذا الاتجاه هو، مع كون إجراءات الفاعلين طوعية للتأثير الاجتماعي، الانتباه إلى

المسؤوليات الأخلاقية فوق الإنسانية. لأن الرجاء هو أن يؤدي الشعور بالمسؤولية الأخلاقية والعمل الاجتماعي إلى الاستدامة.

على الرغم من أن الفرضية الأولية هي أن العلماء هم فاعلون أخلاقيون محتملون، إلا أن هناك فجوة كبيرة بين أداء الواجب القائم على الأخلاق[1] وبين العمل الأخلاقي[2]. إن تصرف الفرد العلمي بشكل واعٍ وبناءً على الأخلاقيات في جميع مجالات الحياة العلمية هو ما يحتاجه المجتمع اليوم. في المجتمعات المتقدمة، الحل الذي تم تصميمه لتحقيق مثل هذه الرؤية هو وجود المسؤولية الاجتماعية في استراتيجيات المؤسسات، بحيث يدفع الأفراد بالتوازي مع المؤسسة نحو هذا الاتجاه. لأن تقليدي العقلانية والإنسانية يقتضي أن تكون المسؤولية الاجتماعية ضمانًا تنفيذيًا لتوفير الفرصة لتوزيع الحقوق والواجبات بشكل صحيح. هذه الضمانات التنفيذية إما خارجية أو داخلية، ومن حيث أن استدامة الضمان الداخلي أكبر، فإن التجربة البشرية قد تقدمت نحو خلق شعور بالمسؤولية الاجتماعية القائمة على الأخلاق. لأن الضمان التنفيذي للقانون تحدده الدولة، بينما الضمان التنفيذي للأخلاق تحدده ضمائر الأفراد.

لقد كانت العلاقة بين الأخلاق والقانون موضوع نقاش دائم. في زمن ما، لم يكن هناك تمييز بين الأخلاق والقانون. في القرن الثامن عشر الميلادي، قام علماء دعاة الحرية بتقييد نطاق الدولة بالأفعال الخارجية ورسموا حدًا بين الأخلاق والقانون. حتى أثبتت الحرب العالمية الأولى والثانية أن الديمقراطية لا تقضي على الظلم، ويجب إنشاء علاقة مختلفة بين الأخلاق والقانون. وُجدت ضرورة وجود الأخلاق جنبًا إلى جنب مع القوانين والحقوق كضرورة لا مفر منها، وكان يبدو أن «الحقوق هي ترسب تاريخي للأخلاق، وهذا مهم جدًا لتعديل الحقوق. بمعنى أنه بجانب القواعد القانونية، توجد سلسلة من القواعد الأخلاقية التي تعدلها.» (كاتوزيان، ١٣٨٠: ٨٧). في سياق مثل هذه الاستراتيجيات، تم التركيز على أهمية مشاركة الناس في تحديد القواعد ثم الالتزام بها.

عند مراجعة أعمال وآراء الصدر، يمكن ملاحظة اهتمامه الخاص بالمسؤولية الاجتماعية سواء على المستوى الفردي أو المؤسسي (في الحوزات العلمية)، ولكن عند التعمق في النظرة السائدة اليوم، هناك اختلاف أساسي: في نظره إلى المجتمع والمسؤولية الاجتماعية، يلعب الدين الدور الرئيسي، ويعتبر العبادة وسيلة للحفاظ على جوهر الشعور بالمسؤولية الداخلية؛ لأن العبادة يمكن أن تُقدم ضمانًا لتنفيذ الأخلاق من خلال إبقاء الضمير مستيقظًا.

في توضيحه لدور الإيمان بمراقبة الله كوسيلة وحيدة لتحقيق استدامة الشعور بالمسؤولية الداخلية، يتناول مكانة أصول الدين في مسار الحضارة البشرية، ويعتبر الإيمان بالمعاد كعامل رئيسي للشعور بالمسؤولية، لأنه «يعطي الإنسان القوة الروحية والقدرة

[1] Moral

الأخلاق؛ تركز على الأخلاق الفردية، وخصائص ومعتقدات الشخصية. وهو ما يُعرف في العموم بالأخلاق. هذه الأخلاق الشائعة هي مجموعة من الأمور الجيدة والسيئة، والحلال والحرام، التي قد تختلف في مجتمعات مختلفة، أي أنها تعتمد على الثقافة. بناءً على ذلك، يتم تقييم سلوك الآخرين استنادًا إلى مفاهيم مثل الخير والشر أو تصور عن الخير والشر.

[2] Ethics

الأخلاقيات؛ تركز على الأبعاد الجماعية للعلاقات البشرية، وهي دراسة فلسفية وعقلية حول المبادئ الأخلاقية. من هنا، تقترب من مضامين علم الأخلاق (وهي فرع من الفلسفة التطبيقية) في الثقافة. هذه الأخلاق متوجهة نحو المعايير الاجتماعية وتدرس الجذور السوسيولوجية، البيولوجية والنفسية للسلوك. لذلك، من الضروري تأسيس نظام القيم وتوفير الأدوات لتشخيص الأمور الجيدة والسيئة. وبالتالي، فإن Ethics هي سلوك قاعدي تدعمه النظام الاجتماعي والثقافي. هذا النوع من الأخلاق لا يواجه نظامًا أخلاقيًا شاملًا، بل يرسم نظامًا أخلاقيًا خاصًا يتناسب مع رؤية العالم. رغم أنه قد يتم الوصول إلى مبادئ مشتركة بشكل عام.

الإلهية لتجديد إرادته وقوته باستمرار، ويوفر ضمانات موضوعية للشعور بالمسؤولية.» (صدر، ١٣٩٩: ١٨١-١٨٢). كما يرى أنه من الضروري تعزيز وتثبيت الشعور بالمسؤولية الداخلية من خلال العبادة (التدريب العملي):

من خلال أداء الواجبات العبادة، يتم تعزيز هذا الشعور بالمسؤولية الداخلية، ويتعود الإنسان على التصرف بناءً على ذلك. مع وجود هذا الشعور الداخلي، يتم تربية مواطنين صالحين، لأنه ليس كافيًا أن يلتزم الأفراد بحقوق الآخرين القانونية لمجرد الخوف من المساءلة الاجتماعية. (صدر، ١٣٩٨: ٥٦)

السيد محمد باقر الصدر يولي اهتمامًا للأبعاد المختلفة النظرية (الإيمان بالمعاد)، والقولية (العبادة) والسلوكية (العمل الاجتماعي للإنسان المسلم). هو من بين عدد قليل من العلماء الذين يركزون على بناء المؤسسات في هذا السياق، بالإضافة إلى الاعتبارات الفردية والاجتماعية، يعتبر المؤسسة عاملاً مهمًا لتثبيت وتعزيز هذه العملية. لذلك، يولي اهتمامًا خاصًا للحوزات العلمية والمؤسسات التابعة لها، أو عندما يتناول موضوعات تشكيل الحكومة، كبيئة لتحقيق الدين الإلهي، يعتبر الحزب كهيئة تربوية وواعية. عندما يتناول السيد محمد باقر الصدر العلم ومسؤوليته الدينية، يعتبر موضوعين أساسيين: ‘‘الأول، العلم ومدى ضرورة النقاش العلمي للداعية الذي يتحمل مسؤوليات الدين، والثاني، الهيكل والتنظيم.’’ (صدر، ١٣٩٨ ب: ٤٠).

بينما يوضح أن التوجه نحو العلم يجب أن يكون هادفًا، يعتبر النشاط العلمي مسؤولية تجاه الأمة ويؤسس إصلاح الحوزات من خلال هذا المنظور:

يجب أن تكون المرحلة الأولى من العمل هي إيجاد مفهوم يحدد رسالة الحوزة في الأمة، ثم في ضوء هذا المفهوم، نضع النظام الإداري والسياسة المالية والبرنامج التعليمي للحوزة. كل هذه الأمور تحدد فقط في ضوء مفهوم التكليف للحوزة. بناءً على ذلك، يجب أولاً أن نفهم دور الحوزة في الأمة حتى نتمكن من بناء الوجود التكليفي والوجود الذاتي للحوزة بشكل تطوري وتفاعلي لتحقيق هذا الهدف. (صدر، ١٣٩٨ ب: ٦٦)

بعبارة أخرى، نظرته لبناء وإصلاح المؤسسة تأتي من الخارج إلى الداخل، أي من المجتمع ومبنية على احتياجات الأمة. ثم يجب أن تتحرك المؤسسة التي تم بناؤها لتحقيق احتياجات المجتمع والأمة الإسلامية. في كتابه ‘‘اقتصادنا’’، يكتب:

‘‘فلسفتنا’’ هي الحلقة الأولى من الأبحاث الإسلامية التي تتناول البناء العظيم للإسلام؛ البناء العقائدي التوحيدي... وكان هدفنا أن تكون ‘‘مجتمعنا’’[1] هي البحث الثاني من مجموعة الأبحاث والدراسات التي نتناول فيها الأفكار الإسلامية حول الإنسان وحياته الاجتماعية في منهج الإسلام في تحليل وتفسير التركيب الاجتماعي، لكي نصل إلى المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الهيكلة الإسلامية للحياة؛ الهياكل التي ترتبط بفكر الإسلام الاجتماعي وتستند إلى عقيدته الثابتة (الحكيم نقلاً عن الصدر، ١٣٩٩).

ب) العوامل المهيئة للحياة العلمية والأخلاقية

[1] على الرغم من أن عمره وظروفه لم تسمح له بتنظيم ونشر ملاحظاته في هذا المجال.

تُعتبر العوامل المهيئة ضرورية لتحقيق نمط الحياة العلمية في جميع الظروف.

١. الفهم العلمي والنقدي: يتعلم الطالب من خلال حضوره في مجلس الأستاذ وعلاقته الديناميكية معه. ولكن تحصيل العلم له مستويات. الفهم العلمي هو ذلك المستوى من العلم الذي يتشكل عند الطالب بناءً على العلاقة المعنوية بين المعارف مع التبادلات العلمية بين الأستاذ والطالب. عند الرجوع إلى نمط الحياة العلمية للسيد محمد باقر الصدر، يبدو أنه كان يسعى إلى الفهم العلمي أثناء تحصيله للعلم، سواء عندما كان طالبًا في مدرسة منتدى النشر أو عندما دخل الحوزة العلمية في النجف الأشرف. تدل مناقشاته مع المعلمين والأساتذة وطرح الأسئلة المستمر على هذا المستوى من التعلم.

عندما كان السيد الصدر في الثامنة من عمره، أخذ وليه [أخوه إسماعيل] إلى شيخ ليعلمه العقائد. كان الشيخ يقول ما يشاء، وكان السيد الصدر يناقشه... لذلك قال الشيخ لولي الصدر: ‘‘هذا الطفل سيكون ملحدًا، لأنه يطرح تساؤلات حول كل مسألة اعتقادية.’’ (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق.، ج ١: ١٣١)

توجد مصاديق لهذا السلوك في المدرسة أو في الحوزة أيضًا. كان السيد الصدر يحضر دروس أستاذه السيد الخوئي مع طلاب آخرين، ثم كان يتأمل فيما تم تقديمه، وغالبًا ما كان يذهب ليلاً إلى منزل أستاذه القريب من منزلهم ليعرف رأي الأستاذ حول ما كتبه [وتم تقديمه له في الصف]، وقد يستمر في النقاش معه صباحًا قبل أن يذهب الأستاذ إلى الدرس حتى يحين وقت الدرس ... (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق.، ج ١: ١٧٣)

لذلك، يرتبط الفهم العلمي بالتقييم المستمر للمعارف ويتطلب طرح الأسئلة؛ وهو سلوك يُنفى أحيانًا في النظرة التقليدية. يُقال إن لدى بعض الأساتذة، فإن العلاقة الاستفسارية بين الأستاذ والطالب تُعتبر وقاحة. ومع ذلك، إذا تم حذف الاستفسار من نظام التعليم والتربية، كيف يمكن تقييم الفهم العلمي وفتح آفاق جديدة بين الأستاذ والطالب وفي البيئة العلمية؟ في هذه العلاقة، بالطبع، يتطلب الأمر سعة صدر الأستاذ واحترام الحدود من قبل الطالب. لقد كان لديه اهتمام خاص بفهم طلابه من موقعه كأستاذ أيضًا.

ولهذا، فإن أسلوب تدريسه كان مميزًا. كما قال السيد محمد باقر الحكيم: ‘‘كان أسلوب تدريسه على عكس الأسلوب السائد الذي يركز على النص، بحيث كان يعرض الموضوع بالكامل من البداية إلى النهاية، ثم يطابقه على نص الكتاب. له أسلوب في الشرح، كان يتحدث عن بعض المقدمات، وبعد أن يوضح آراء الكاتب بما يكفي، كان يقدم النتائج بشكل منظم. بعد أن يُكمل الأمانة في تقديم رأي الكاتب، كان يعرض آراءه الخاصة التي قد تتعارض مع رأي الكاتب. في هذا السياق، إذا طرح أحد الطلاب إشكالًا، إذا كان الإشكال واردًا، كان يوضحه. وإذا لم يكن كذلك، كان يوضح النقاش في ذلك الموضوع حتى يُرفع الإشكال. عند الرد على أسئلة الطلاب، كان يركز على تحفيز عقولهم. كان يقدم المباحث بطريقة تجعل الطلاب لا يواجهون صعوبة في مطابقة المحتوى مع النص.’’ (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق.، ج ١: ٢٢٩-٢٣٠)

٢. تحديد الاحتياجات ومحورية المسألة والمنهجية: عند الرجوع إلى أعمال السيد محمد باقر الصدر، يتضح أن كل عمل قد تشكل بناءً على حاجة وحول محور مسألة معينة؛ بسبب انتشار الشيوعية وتشكيل قطبين، الرأسمالية والاشتراكية، وإحباط المجتمعات الإسلامية من قدرة مدرسة الإسلام على الاستجابة والتنظيم، كتب ‘‘فلسفتنا’’ و"اقتصادنا" التي قدمت ردًا جديدًا قائمًا على الآراء الإسلامية مع نقد المدارس الموجودة. في كتاب

''الأسس المنطقية للاستقراء'' – الذي يُعتبر من أهم وأدق أعمال السيد محمد باقر الصدر – قدم ردًا على إحدى معضلات الإنسان المعاصر التي تعاني من الانقسام الروحي والمادي. لقد أدرك مسألة عالم اليوم ومشكلات التجريبية، وقام بتفسيرها ونقدها، وفي مجال الفكر قدم حلاً من خلال إقامة رابط بين المعتقدات الإلهية، والتأملات العقلية، والملاحظات التجريبية. كتاب ''الإسلام يقود الحياة'' بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران هو رد على احتياجات بلد يسعى تحت حكم الإسلام لتلبية الاحتياجات الإنسانية. كتاب ''البنك اللاربوي في الإسلام'' هو بديل للبنك الحديث الذي يسعى لتوسيع عمليات الإيداع والاستثمار وفقًا للمعايير الفقهية دون ربا. كتب ''دروس في علم الأصول'' المعروفة بحلقات، توفر ظروفًا لتعليم أصول الفقه تجعل المحتوى مُلكةً ووسيلة فعالة لحل المسائل الواقعية.

الموارد المذكورة أمثلة، ولا يُستثنى أي من أعمال السيد محمد باقر الصدر من هذه الميزة. بالإضافة إلى أن المنهجية هي من العناصر الأساسية فيها. حتى في الكتاب التاريخي 'فدك في التاريخ' نجد رواية منصفة وتحليلية لم يسبق لها مثيل من قبل. أو كتاب "السُنن التاريخية في القرآن الكريم" الذي هو نتاج محاضراته، بدأ بسبب الشعور بالحاجة إلى حركة في حوزة النجف الأشرف. إن مسألة الحاجة إلى تعزيز العلاقة بين القيادة الدينية والشعب، وإيجاد بيئة للتوعية والتنوير من قبل المرجعية، جعلته يتوجه نحو تفسير القرآن الكريم وفق القاعدة المنهجية والقاعدة التي تكون فيها السؤال محورًا، وعبر عن منهج التفسير الموضوعي (على رجاء نشره)، وطبق هذا المنهج في نظرية السُنن التاريخية، وفي النهاية تناول العلاقة بين الدين والتاريخ والمجتمع بمصاديق واضحة. هكذا، بعد مرور سنوات على وجود مثل هذه المصادر، لا تزال فعالة وذات تأثير وتحظى بمصداقية علمية.

ج) عوامل تعديل الحياة العلمية والأخلاقية

تُشبه عوامل التعديل بالكاتاليزور؛ أي إنها تُسرع وتُسهّل مسار الحركة والوصول إلى الهدف، وتُسرع تحقيق نمط الحياة العلمية.

١. تمرين التفكير: كيف يتعلم الأفراد؟ وكيف ينظمون المعلومات في عقولهم؟ وكيف يستفيدون من المعلومات المنظمة؟ كل ذلك يدخل في إطار تمرين التفكير. في الأساس، التفكير هو الطريقة التي تُوصل من المعلومات إلى حل المشكلات، وهو وسيلة لخلق الأفكار وفهم المحتويات. بعبارة أخرى، يمكن أن يُوصل تمرين التفكير بجانب الفهم العلمي أي طالب علم إلى مستويات أعلى من التعلم، ويسهل الوصول إلى مرحلة الابتكار. في هذا المسار، كلما زادت التركيز والغمر في التعلم، زادت عمق التعلم وأصبح اكتشاف الزوايا الخفية للعلم ممكنًا. يُقال إنه عندما كان السيد محمد باقر الصدر يفكر، كان يغوص في التفكير بشكل عميق لدرجة أنه كان يشعر وكأنه لا يوجد شيء حوله ليشتت انتباهه أو يزعج أفكاره.

سأل السيد محمد باقر الحكيم مرةً عن عمله الفكري بحضور أبناء أخيه السيد إسماعيل في المنزل، إذا كانت ضيق المنزل وضوضاءهم تؤثر على أفكاره. وقد سمع أنه بسبب الغمر في التفكير، لا يتأثر بأي ضوضاء، حتى بعد أن أنعم الله عليه بأبناء، وعندما يكون مشغولًا وهم بجانبه، كان يقول: ''لا أسمعهم.'' يقول السيد محمد باقر الحكيم: "في بداية عمله العلمي، كان يتمرن على التفكير بلا استثناء، طوال فترة استيقاظه، وكان يقول: "بمجرد أن أستيقظ من النوم، أواصل التفكير من النقطة التي انتهيت عندها قبل النوم... وأنا قادر على التفكير في بيئة صاخبة أيضًا."" (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ١: ١٤٠)

٢. أصالة البحث والالتزام العلمي: كان السيد محمد باقر الصدر، عند كتابة كل من كتبه، يولي اهتمامًا لاحتياجات المجتمع، ويعود إلى المصادر الأصيلة. يُروى أنه من أجل البحث وكتابة كتاب ‘‘فلسفتنا’’ الذي تم بناءً على تشجيع السيد محسن الحكيم وبناءً على الظروف الاجتماعية في تلك الأيام، قام بدراسة أعمال الماديين، والشيوعية، والماركسية، وكل ما يتعلق بالرأسمالية؛ رغم أن الحصول على هذه الكتب لم يكن سهلاً. لكنه استعار أو اقترض من المكتبات ومن آخرين لديهم وصول إلى هذه المصادر، ودرس المصادر المتاحة، ولم يتجاهل كتب المفكرين الرئيسيين في هذا المجال مثل ماركس وإنجلز وغيرهما، وكان يحافظ على أمانة وصدق في عرض وجهات نظر المفكرين (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ١). عند مراجعة كتاب ‘‘فلسفتنا’’ (صدر، ١٣٩٣) يُلاحظ أن المقدمة تبدأ بالتأكيد على مسألة المجتمع البشري ونظام العلاقات الإنسانية بطريقة تؤدي به إلى السعادة. في هذا الكتاب، يقوم بتحليل مدرستين تسودان العالم – نظام الديمقراطية الرأسمالية والاشتراكية – بشكل جيد ويعرضها أمام أعين القراء. ثم، من خلال إظهار التنسيق بين مسألة الأخلاق والمسائل الفردية بطريقة استدلالية، يُظهر أن المدرسة القائمة على الدين هي المدرسة الوحيدة التي يمكن أن توصل المجتمع البشري إلى منزل السعادة.

تظهر هذه الطريقة السلوكية مع المسائل العلمية وكتابة الكتب والمقالات في أعماله الأخرى أيضًا؛ في ‘‘اقتصادنا’’ (١٣٩٧)، يقوم بدراسة دقيقة لنظرية المادية التاريخية، وبعد نقد عادل، يقدم الإطار العام للاقتصاد الإسلامي. إن التزامه الأخلاقي بالدقة في الكتابة والصدق في النقد يدل على احترامه لمجال العلم، حتى أنه يُروى أنه قال لأحد طلابه: ‘‘كنت أفهم أن ما يُنقل عن كانت لا يمكن أن يكون صحيحًا. كانت ليس شخصًا يتناقض مع نفسه بهذه الطريقة. فيما بعد، أدركت أن الترجمة كانت خاطئة.’’ (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ٢: ٢٩٨). بعبارة أخرى، مع احترامه لمجال العلم والعالم، كان لديه التزام علمي يجعل له رجوعًا إلى المصادر لحل التناقضات، ولم يبق في ظنه أو يتفاعل بدافع من الغرض.

٣. الدراسات الواسعة والمتنوعة: إن التخصص يعني الدراسة فقط في مجال معين، لا يزال جزءًا من نمط حياة بعض العلماء، وهو ما يُنكر اليوم. لأنه في عالم التعقيد، لا يمكن فهم القضايا وتقديم الحلول لها إلا من خلال نظرة أوسع. من الواضح أن الدراسة المتنوعة ليست فقط مفيدة في تطوير العقل، ولكنها أيضًا تعزز الابتكار وخلق أفكار جديدة. واحدة من أسباب شمولية نظر السيد محمد باقر الصدر هي نطاق دراساته. فهو بالإضافة إلى قراءة كتب الفقه والأصول والفلسفة والإلهيات والكتب التخصصية، كان يقرأ القصص الأدبية، ومن المثير للاهتمام أنه كان مهتمًا بقصص الشرطة.

يقال إنه كان تحت تأثير الأدب المصري والأدب اللبناني، وكان يقرأ كتب فيكتور هوغو منذ طفولته. كان يعتبر تفسير الميزان، الذي كتبه السيد محمد حسين الطباطبائي، من الخيرات الخالدة وعظمة الزمن، وكان يوصي به. كان يتابع معظم الكتب المنشورة في إيران، خاصة كتب السيد محمد حسين الطباطبائي، والشيخ مرتضى المطهري، ومجلة مكتب إسلام، كما كان يقرأ كتابات حسن البنا، وسيد قطب، وأرسطو، وابن سينا، [جون مينارد] كينز، و لايبنيتس. يُروى أن السيد صدر سأل الشيخ محمد فرهت عن حالة أخيه الشيخ زيد. فأجاب بشكوى أنه مشغول بقراءة قصص ‘‘أرسين لوبين’’. لكن السيد صدر رد على هذا الاستياء قائلاً: ‘‘لقد قرأت ذلك أيضاً. كيف يمكننا أن نفهم ما الذي يتم تداوله بيننا دون أن نقرأه؟’’ (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق.، ج ٢: ٢٩٤-٢٩٥).

د) العواقب والآثار البيئية–الأخلاقية

١. الابتكار والإبداع في الأعمال: في المصادر التاريخية الشفوية، تم ذكر من خلال ذكريات وتناقل من الطلاب أنه كان يدعو طلابه باستمرار إلى التفكير. لأنه كان يؤمن بأن الطريق الوحيد للابتكار هو التفكير، والذي يحدث أثناء الدراسة ولكن أكثر من ذلك. بمعنى أنه يجب قضاء وقت أكثر في التفكير فيما تم دراسته. ولتوضيح ذلك، نستشهد بأحد أشهر حواراته مع أحد طلابه: سأل السيد كمال الحيدري السيد الصدر: ''إذا سأل أحدكم كيف أصبح محمد باقر الصدر، ماذا ستجيبون؟'' أجاب: ''محمد باقر الصدر يقرأ ١٠٪ ويفكر ٩٠٪.'' سأل: ''كم ساعة تقرأ في اليوم؟'' أجاب: ''لا تسألني بهذه الطريقة، بل اسألني بطريقة أخرى. قل لي: طوال اليوم كم ساعة تقرأ ؟'' قال: ''ما الفرق بين السؤالين؟'' أجاب: ''إذا سألتني كم ساعة تقرأ، سأقول لك: من ثماني إلى عشر ساعات. ولكن إذا سألتني كم ساعة كنت مع الكتاب، سأقول لك: طالما أنا مستيقظ وليس نائماً، أنا مع الكتاب. عندما أمشي في الشارع، أفكر في مشكلة أريد حلها، وعندما أقف في محل جزارة، تكون لدي مشكلة في ذهني أسعى لحلها، وعندما أجلس لتناول الطعام، تكون لدي مشكلة في ذهني أريد حلها، وعندما أستلقي في السرير، تظهر لدي مشكلة في ذهني أريد حلها. لذلك أنا دائماً مع الكتاب، والكتاب يعيش معي، وأنا أعيش مع الكتاب.''

ينقل الشيخ محمد النعماني عن السيد محمد باقر الصدر: ''إذا اعتاد الشخص على القراءة فقط، فإن ثقافته ستبقى ضمن حدود الكتب التي قرأها، وبالتالي لن يكون مبدعاً.'' (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ٢: ٢٩٢).

لذا فإن الابتكار في نظر الصدر يكون من خلال التفكير بعد الدراسة والتفكير بناءً على المسائل، مما يمكن أن يؤدي إلى فتح آفاق وحل المشكلات.

٢. تعميم العلم: نشر العلم هو مجموعة من الأنشطة التي تهدف إلى تقريب مستوى فهم عامة الناس للعلم وتبسيط المفاهيم العلمية بهدف فهمها من قبل الجميع. لذا فإن تعميق العلم هو أحد الأنشطة العلمية التي، بالإضافة إلى ارتباطها الوثيق بالمسؤولية الأخلاقية، تتسم بالتعقيد والدقة. تحويل اللغة التخصصية للعلم إلى لغة المجتمع والاقتراب من مستوى فهم الجمهور هو سمة أساسية، وغالباً ما يواجه انتقادات، ولهذا السبب لا تنتشر بين العديد من المفكرين. لكن السيد محمد باقر الصدر كان دائماً يهتم بنشر العلم. إذا تجاوزنا خطبه ومحاضراته التي كانت جميعها مبنية على احتياجات المجتمع المعاصر، مع صلابة قريبة من لغة أهل بلده، فقد كان لديه أنشطة أخرى على مستويات مختلفة؛ مثل كتابة مقالات، بما في ذلك ''رسالتنا'' في مجلة الأضواء، والتي رغم قصرها، تتمتع بعمق ولغة واضحة. يمكن أيضاً العثور على مثل هذه الميزات في كتاباته الأخرى في المجال العام. ولكن ربما كانت ذروة هذه الرؤية في كتاب ''الفتاوى الواضحة'' الذي هو رسالته العملية؛ رسالة وجد فيها العديد من الناس خارج حدود العراق، في كويت ولبنان وإيران وحتى بعض أهل السنة، أنفسهم مخاطبين بسبب ''التجديد ووجود لغة معاصرة'' (نعماني، ١٣٩٩: ٦٠). أسلوبه في كتابة هذه الرسالة فريد من نوعه. وفقاً لطلاب وشهود، بدأ السيد محمد باقر الصدر كتابة هذا الكتاب لأنه كان لديه جمهور عام، وأراد أن تكون رسالته العملية في التعبير، والأسلوب، وطريقة التصنيف بعيدة عن التعقيد والمصطلحات الغامضة، بحيث يتمكن الجميع من فهمها، لذا اتبع أسلوباً خاصاً (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ٣).

بدأ الشهيد الصدر كتابة كتاب ‘‘الفتاوى الواضحة’’ شخصياً، وفي البداية كتب عدة مواضيع فقهية بأشكال ومستويات مختلفة، وطلب مني اختيار أشخاص من مختلف فئات المجتمع، خاصة الطلاب، وإعطائهم النص، وطلب منهم وضع علامات على العبارات التي تبدو معقدة أو يصعب عليهم فهمها. قمنا بهذا العمل عدة مرات حتى تمكن الشهيد الصدر من الحفاظ على استقرار المحتوى الفقهي، واكتشاف أفضل أسلوب وأبسط تعبير. ثم بدأ الكتابة، وهكذا وُلدت ‘‘الفتاوى الواضحة’’ (نعماني، ١٣٩٩: ٦٣).

تتطلب هذه المساحة قليلاً من التوقف لإكمال النقاش. لقد قام السيد محمد باقر الصدر بالتفكير والدراسات الواسعة والمتنوعة، وقد زرع هذه السمة في نفسه منذ الطفولة، ومع الأخلاق العلمية والالتزام والأمانة، قدّر قيمة عمله وعمل الآخرين. كما أنه من خلال التفكير والتأمل، أضاف الابتكار والإبداع إلى عمله، وسعى للتعرف على لغة الناس في عصره وتلبية احتياجاتهم بما يتناسب مع الزمن. ومع ذلك، يبدو أن هناك حاجة لوجود سمة واحدة لتطور مناقشات العالم الديني، وهي الحضور المستمر في المجتمع والتفاعل المستمر مع مختلف الفئات. تشير الأدلة والشواهد إلى أن السيد محمد باقر الصدر كان يمتنع عن حضور أي مجلس حتى سنوات شبابه، وكان يختار الزاوية في المكتبة أو الغرفة الهادئة أو المكتبات الخاصة لقضاء وقته في عالم الكتب. يُقال:

من عادات علماء ذلك الزمان أن يجلسوا في الصحن الحيدري ويتحدثوا معاً. وقد قال إسماعيل، أخوه: ‘‘إذا جاء أحد ليخبرني أنه رأى أخي في هذه المجالس، فليكن له بشرى مني’’. كانت خروجه من المنزل لزيارة أمير المؤمنين أو لشراء الكتب والمجلات واحتياجات المنزل أو للذهاب إلى المكتبة. (العاملي، ١٤٢٧ هـ.ق، ج ١).

إن هذا الكلام لا يعني أننا نثبت بالضرورة أن ما صدر عن هذا العالم الجليل خالٍ تمامًا من الواقع. كما تم الإشارة إليه، كان لديه وعي بالقضايا المعاصرة، مثل الشيوعية وآثارها، وكان يقوم بدراسات دقيقة وعميقة في هذا المجال، أو يكرس جهوده للكتابة في المجلات المعاصرة؛ حيث إن الكتابة في المجال العام تتطلب فهمًا خاصًا ولغة معينة. كما يُنقل عن تلميذه الشيخ نعماني أنه كان يلتقي يوميًا مع مختلف الفئات ‘‘من الطبقات العلمية في الحوزة وطلاب العلوم الدينية والعلماء والمحامين والدعاة إلى الأساتذة والطلاب إلى عموم الناس والطبقات المتشرعة وغير المتشرعة في المجتمع’’ (نعماني، ١٣٩٩).

لكن السؤال هو: هل يكفي اللقاء العام لفهم القضايا وإدراك الأسئلة؟ ما هي متطلبات المجتهد العارف بعصره بالضبط؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب مجالاً واسعًا، وهي واحدة من الاحتياجات الأساسية في عالم اليوم ونقطة غامضة في تاريخ العلماء ومراجع التقليد والزعماء الاجتماعيين. لا شك أن بيت المراجع وممثليهم يلعبون دورًا أساسيًا في هذا السياق، وطبعًا فإن القيود البشرية مقبولة. ولكن السؤال لا يزال قائمًا بقوة، فقد يؤدي ذلك إلى أن تصبح بعض الأحكام الصادرة، مثل ‘‘تحريم الحضور في حزب البعث أو التعاون معه’’، موضع تساؤل؛ خصوصًا في بلد يملك فيه حزب البعث سلطة واسعة ويعتمد عليها الحياة الطبيعية للناس. بالطبع، قام السيد محمد باقر الصدر بعد فترة بتعديل هذا الحكم وتغييره. إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة والنقاشات لها أهمية خاصة للمجتمع الديني اليوم، وقد تم تناولها بشكل أقل.

٣. التفكير المنظومي: واحدة من الخصائص الفريدة للسيد محمد باقر الصدر هي نظرته النظامية بجانب تأسيسه للمؤسسات في القضايا، بما في ذلك في مجال التربية. عندما يدخل في جميع القضايا، يأخذ في اعتباره الهياكل والأسس، لكي تتمكن السلاسل من العمل معًا وتحقق الاستدامة، بحيث لا تعتمد على الفرد، ولا تهيمن الخصائص الشخصية على الهيكل الاجتماعي. ومن هنا، حتى عندما يواجه قضية المرجعية والقضايا المرتبطة بها، يتحدثون عن مؤسسة المرجعية (لا المرجعية الفردية والشخصية) ويضعون هيكلًا مستدامًا لذلك (للمزيد من المعلومات، انظر: حوزه و بايسته‌ها: گفتارها و نوشته‌ها درباره حوزه، روحانيت و مرجعيت).

نقدٌ ونظرٌ قصيرٌ على آراء السيد محمد باقر الصدر

قبل الدخول في نقدين في فكرته، من الضروري الإشارة إلى أن أتم نموذج للبشرية في كل زمان ومكان هم الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، وأن الآخرين يعتبرون جزءًا من آثارهم وتربيتهم، مما يجعلهم موضع تأمل ومرجع في حالات خاصة. في الأصل، هم مصاديق من التربية في هذا المدرسة. وهنا يمكن التعرف على قيمة ومكانة مدرسة ونماذجها، وهذا ليس خاصًا بنظرة الإسلام. إذا كانت الثمرة القيمة لمرافقة الفكر والعاطفة في هذا البيان هي ‘‘التفاعل’’ مع النموذج والتوافق العملي بينه وبين الناس، فإن الشرط المهم لهذا التفاعل هو تسلطه على جميع مجالات العمل في الإنسان. يُقبل النموذج من قبل الناس عندما يكون قد كسب ثقتهم مسبقًا. في هذا الصدد، يذكر الصدر في آلية الله لجذب ثقة الناس نحو النموذج مفهوم ‘‘العصمة’’ بتعريف فريد، لا يقتصر على دائرة الذنب والخطأ، وله أيضًا معايير قابلة للقياس ليتمكن كل مدرسة أخرى من تقييم نموذجه بناءً عليها: ‘‘يجب أن تكون القيادة في مستوى العصمة. وهذا في الواقع ليس من خصائص الشيعة فقط. الإيمان بأن الإمام يجب أن يكون معصومًا ليس خاصًا بالشيعة، بل جميع الاتجاهات العقائدية في جميع أنحاء العالم تؤمن بهذا "الشرط". (...) شرط القيادة الذي ينفذه الماركسية – كاتجاه عقائدي يسعى لبناء الإنسان وتجسيده في إطار خاص به – هو أن يكون معصومًا. ولكن معايير العصمة متنوعة. في الاتجاه الماركسي، يجب أن تكون القيادة التي تنفذ هذا الاتجاه معصومة بناءً على المعايير الماركسية، والقيادة التي تتنبأ بالتجربة الإسلامية يجب أن تكون معصومة بناءً على المعايير الإسلامية. العصمة في حالتين لها مفهوم واحد، وهو التأثر الكامل بالرسالة والتشكيل الكامل لكل معطيات الرسالة في المجالات الروحية والفكرية والعملية’’ (صدر ١٣٩٤، ٢٢٢).

استنادًا إلى مفهوم ‘‘الكمال’’، فإن السيرة العملية وفكر المتربين تُعتبر بطبيعة الحال موضع دراسة ونقد ثم تطوير، ومن هذا المنظور، يُفتح المجال في النهاية لبيان بعض النقاط حول أفكار الأستاذ الجليل، السيد محمد باقر الصدر.

التربية السياسية – وبالتالي التربية الاجتماعية – هي الأساس الرئيسي لفكر السيد محمد باقر الصدر. هو يؤكد على هذا المبدأ من أجل تمكين الإسلام لتحقيق رسالته السامية. في هذا المسار، ليس لديه نظرة سطحية ويتناول القضايا الاقتصادية والفلسفية والاجتماعية، والأهم من ذلك، القضايا الاعتقادية والمعرفية. حتى عندما يتناول تفسير القرآن أو يستعرض حياة الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، ينظر إلى ذلك من هذا المنظور، ويجعل كل شيء في خدمة تلك القوة السياسية، ويظهر القوة السياسية لتحقيق الرسالة السامية للإسلام. في هذا المسار، عندما يتوجه إلى المؤسسات لتشكيل شبكة متينة، يتحدث بوضوح عن ولاية الفقيه ومؤسسة المرجعية، وعلاقة الحوزات

والمدارس الإسلامية، ومكانة الأحزاب في توعية الأمة ونقلها من الحماس إلى الوعي لأداء دور الرقابة بشكل صحيح، ويضع كل واحدة في مكانها. في سيرته العملية، يمكن رؤية جهوده لجميع هذه المؤسسات. حتى أنه، على عكس الاتجاه التقليدي السائد في مجتمعه، يتجه إلى الصحف والمجلات كوسائل للتفكير المستنير، ويعمل ليس فقط في تأسيسها بل أيضًا في توفير الغذاء الفكري، أو في تشكيل حزب وجمعية العلماء كمؤسسات رائدة لتحقيق الأهداف المذكورة. بافتراض أننا نقبل هذا المنظور ونرافقه، يبقى هناك نقطتان على الأقل تثيران التساؤل، ربما يمكن طرحهما بالنظر إلى التجارب والحساسيات الحالية:

١– إغفال دور الأسرة في آثاره المكتوبة؛ على الرغم من دقة نظر الأستاذ الجليل، السيد محمد باقر الصدر، إلا أن دور الأسرة مغفول عنه في جميع أعماله. عندما نتناول سيرته العملية والروايات المنقولة، نجد أن حياته مليئة بدعم أسري كان لهم دور في تربيته ودعمه، مما ساهم في نموه. هو أيضًا في هذا السياق، أصبح مؤثرًا، حيث يمكن رؤية تأثيره في بيئة الأسرة، سواء في دور الابن أو الأخ، أو الزوج أو الأب. حتى إن أهمية هذه العلاقة في التربية هي في غاية الأهمية، حيث عندما يتخذ دور الأستاذ، يلعب دور الأب تجاه طلابه، ويمكن استنتاج (وبالرجوع إلى أعماله يمكن التأكد) أنه يعتبر المحبة أساس التربية. لأن هذه المحبة تقيم علاقة حسية يمكن أن تسهل مسار التفاعلات العلمية والعقلية. ومع ذلك، وبالنظر إلى أهمية هذه المؤسسة المؤثرة، لا نرى تأكيدًا على هذه المؤسسة في أعماله المكتوبة أو خطبه. ربما لأن الأمر كان بديهيًا بالنسبة له كما هو الماء بالنسبة للسمكة.

قد يقول البعض إن الوظيفة التربوية للأسرة قد تم اعتبارها بديهيًا بشكل طبيعي ضمنيًا. ولكن التجارب والظروف تظهر بوضوح في الماضي والحاضر أن هذه المؤسسة الصغيرة ولكن الأساسية، هي شيء يجب أن يحظى باهتمام خاص في نظر أي شخص، خصوصًا من يظهر بدقة ووسواس في دور بناء المؤسسات أو تصميم الهياكل التربوية. بمعنى آخر، في النظرة الاجتماعية، تُعتبر مؤسسة الأسرة جزءًا لا يتجزأ ولا يمكن تجاهله، ويجب توضيح مكانتها ونسبتها مع المؤسسات الأخرى.

إن تأكيد السيد محمد باقر الصدر على المؤسسات والهياكل الحاكمة يجعل أحيانًا الانطباع يتكون بأن التربية هي أساسًا مسؤولية السلطة الواعية فقط. تتزايد هذه الشكوك عندما نجد في خطبه في الأشهر الأخيرة، التي تم جمعها في كتاب ‘‘أئمة أهل البيت’’، أنه يتناول العلاقة بين الإمام والأمة، والانحراف الذي حدث في الأمة، والحاجة إلى وعي دائم للعبور من الحماس إلى الوعي، ومع ذلك، تبقى المؤسسات الرسمية مسؤولة عن الإجراءات التربوية، ولا يتم الإشارة إلى مؤسسة الأسرة، على الأقل كجزء من هذا المسار. إن الانتباه إلى مؤسسة الأسرة ليس نظرة ضيقة، بل له متطلبات وضرورات خاصة في السياسات في عالم اليوم. كما أن أحد الانتقادات الجادة للعديد من المجتمعات – بما في ذلك الجمهورية الإسلامية الإيرانية – هو تفويض التربية إلى مؤسسات أخرى، وخاصة منذ أن يبدأ الأطفال الذهاب إلى المدرسة، وكأن دور الأسرة في التربية ينتهي. لذلك، ليس فقط مشاركة الأسرة في عملية التربية، بل محورية دورها في هذا السياق، هو أمر يحتاج إلى إعادة نظر في الفكر المطروح.

٢– الغموض في نسبة الناس والسلطة في مجال التربية؛ النقاش الثاني يتعلق بدور التربية ونسبة الناس والسلطة. عند الرجوع إلى خطبه التي تتوفر في كتابين قيمين ‘‘السنن التاريخية في القرآن الكريم’’ و"أئمة أهل البيت عليهم السلام"، يتضح أن السيد

محمد باقر الصدر يعبّر عن دور الناس الرقابي في الحالة المثالية، لكنه يعتبره غير ممكن بسبب "فقدان العصمة الجماعية للأمة"؛ سواء في زمن النبي الأكرم (ص) حيث غلب الحماس على الوعي، مما أدى إلى خطأ الأمة واستمر، أو في العصور الأخرى في زمن الإمام علي (ع) وبقية أئمة أهل البيت (ع) حيث لم تتحقق إمكانية الوعي الكامل بسبب الظروف الخاصة. السؤال الرئيسي هو: هل مع هذا الاتجاه المبيّن، يُعتبر طرح موضوع رقابة الأمة على الحكومة مجرد موضوع انتزاعي لمدينة فاضلة؟ يصبح هذا السؤال أكثر وضوحًا ويحتاج إلى آفاق أوسع عندما ندرك أن الحكام الآخرين حتى هم أنفسهم لم يتمتعوا بالعصمة، وبالتالي يُنتفى انتظار العصمة من الأمة وفي النهاية دورها الرقابي.

تكتسب هذه النقاط – ونقاط مشابهة – أهمية خاصة حيث بعد الثورة الإسلامية الإيرانية وحتى اليوم، لم تُفتح هذه المناقشات بشكل صحيح، ولا تزال تحمل العديد من الغموض. يبدو أنه مع النقد ومراجعة الآراء، وبالنظر إلى الحاجة الاجتماعية اليوم، من الضروري أن تُفتح مناقشات من هذا القبيل وتُطور بعد النقد والرأي، حتى تُدخل التعارضات أو النقاط الأقل وضوحًا وغير المجابة كفراغات نظرية وعملية في مجال البحث وأيضًا في الحوارات الجادة.

الاستنتاج

الإنسان الذي يتجذر فيه نور الدين، ما يخلقه من علم يُعتبر علمًا دينيًا. في هذه الحالة، فإن التعلم وممارسة العلم تُعتبر أسلوب حياة ديني. من هذا المنظور، ينظر العديد من المفكرين الإسلاميين، بما في ذلك السيد محمد باقر الصدر، إلى تربية الإنسان كهدف أساسي للحكومة الإسلامية، ويجب أن تكون جميع الأنشطة لتنظيم أسلوب حياة متعالي مبنية على العلم، ومع هذا التفكير، يصبح العلم النافع أساس حركة المجتمع وتشكيل أسلوب حياة عالمة، مما ينظم جميع أمور المجتمع مع الأخذ في الاعتبار هويتها الجماعية والمتكاملة ويقوده نحو هدف الخلق. في هذه العملية، يمكن أن تسهم نماذج التربية المستندة إلى هذه المدرسة في تسهيل الطريق. لذلك، تُقدم نتيجة دراسة الحياة العلمية والأخلاقية للسيد محمد باقر الصدر في عدة أقسام:

١. إذا كانت الدوافع هي العامل الرئيسي في تحليل السلوكيات، فإن الدافع الوحيد الذي يُعتبر عاملاً مستدامًا في ممارسة العلم عند الصدر هو كسب رضا الله. بالإضافة إلى ذلك، فإن العلم لا يُفهم إلا كداعم للدين، والعلم الديني هو الطريق الوحيد للخروج من الأزمات الفكرية والعملية في العالم المعاصر. بعبارة أخرى، يُعتبر السيد محمد باقر الصدر مفكرًا ومولدًا للعلم الديني الذي، مع شعوره بالمسؤولية الاجتماعية واهتمامه الخاص باحتياجات الأمة والمجتمع الإسلامي، يُقدم ممارسة العلم كوسيلة لتعريف حياة الناس بالإسلام. لذلك، فإن الأخلاقية في مجال الحياة العلمية بالنسبة له هي نفس الخير العام الذي يتحقق في ظل الرسالة الإسلامية. هذا المنظور يتجلى ليس فقط في آرائه وأعماله، ولكن أيضًا في سيرته العملية والعلمية. إن هذا الشعور بالمسؤولية الذي يتماشى مع الرسالة الدينية هو دافع لكسب رضا الله، وهو دافع يحفز الحركة والنشاط العلمي بغض النظر عن النتائج. واحدة من أهم أسباب ضرورة هذه الدراسة الحالة هي الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أن مسار حركة أمثال السيد محمد باقر الصدر، منفصلًا عن حضور المنهج المؤسسي تجاه المسؤولية الاجتماعية أو اهتمام المجتمع المنظم بهذا المنهج، يحدث أحيانًا خارج الأعراف السائدة في المجتمع العلمي. لأنه في نظره، يكفي أن يكون العمل مقبولًا في فطرة الله والضمير اليقظ للإنسان في ضوء الدين. لذلك، فإن مثل هذا الفعل

يتطلب صعوبات، لكن آثارها القيمة سهلت له الطريق. في هذا المسار، تؤدي العبادة والإيمان بمراقبة الله إلى اليقظة والثبات في الشعور بالمسؤولية الداخلية، مما يوضح دور الدين في مسار الحضارة البشرية. نظرًا لأن المؤسسات هي معززة وحافظة للحضارة، فإنه يُعطي قيمة خاصة لتشكيلها وتحولها.

٢. السيد محمد باقر الصدر، من خلال فهمه العلمي والنقدي، وتحديد الاحتياجات، وتركيز المسألة، والمنهجية، يُهيئ الأرضية لرؤية توحيدية. هو الذي يعتبر الدين العلاج الوحيد لمشاكل المجتمعات البشرية، ويعتمد على التعاليم الدينية، ويعمل على التفكير المستمر في القرآن والسيرة، ويخلق معرفة جديدة ومبتكرة. في هذا المسار، تُعتبر عوامل مثل ممارسة التفكير، وأصالة البحث، والالتزام العلمي، والدراسات الواسعة في المعرفة البشرية كعوامل مساعدة، تُسهّل عملية ممارسة العلم وتعزز من مصداقية الأعمال، مما يجعلها تجذب جمهورًا واسعًا يمتد خارج حدود حياته. من الجدير بالذكر أنه وفقًا للتعبيرات الحديثة، فإن الدراسات الواسعة والمتنوعة في تشكيل أسلوب حياة متعدد التخصصات موجهة لحل القضايا الحقيقية ضرورية، وهو ما لم يكن السيد محمد باقر الصدر غافلاً عنه، وهذا الأسلوب في الحياة العلمية قربه من التفكير المنظومي. حيث كان يؤمن بأن العلم الديني ضروري لحل مشاكل المجتمع، ويعتقد أن هذا العلم المستمد من الدين يجب أن يمتزج بحياة الناس ليعرفوا أن الدين يتجاوز التاريخ والزمن، سعى ليكون قريبًا من لغة الناس وجعل تعميم العلم أساسًا لأدائه.

٣. إن معرفة نقاط القوة والسيرة العلمية والعملية للموارد البشرية في طريق خلق العلم الديني هي وسيلة لضمان استمرار هذا الطريق غير المكتمل من خلال اتخاذ الخطوات في هذا الاتجاه. لذلك، فإن الملاحظة الواعية لنقاط الضعف الفكرية لدى الصدر، مثل غيره من المفكرين الحاضرين والغائبين، تعتبر ضرورية. في هذا السياق، تم تناول ثلاث نقاط يمكن أن تُعتبر كفراغ فكري في منظومته الفكرية التي تحتاج إلى إعادة نظر: الأولى هي الانتباه إلى مؤسسة الأسرة التي، رغم كل قوتها، تُظهر غيابًا في التركيز عليها في هذه المنظومة الفكرية، وربما بسبب الظروف الحالية واحتياجاتها الجديدة، أصبحت ضرورة مختلفة. الثانية هي التفسير الصحيح والقابل للتنفيذ لآلية العلاقة بين عناصر الحكومة وعلاقة الناس الرقابية، مع الأخذ في الاعتبار خصائص الحكومة الدينية وتطبيقها بشكل مناسب في العالم المعاصر مع جميع الحقائق الموجودة، بحيث تكون فعالة وتستفيد بشكل كافٍ من تعاليم وسيرة القادة الدينيين أيضًا.

في النهاية، يُقترح أن تولي المراكز والمؤسسات العلمية، ومراكز الأبحاث، والهيئات التعليمية، اهتمامًا بمثل هذه النماذج من أجل تعزيز قوة بشرية متميزة، تكون قادرة على تلبية احتياجات المجتمع ولديها المواهب والقدرات اللازمة. يجب عليهم التعرف على هذه النماذج وتقديمها، ووضع سياسات اختيار مناسبة تستند إلى معايير تعزز من ازدهار هؤلاء الأفراد. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي توفير بيئات للدراسة والنقد والحوار حول آراء المفكرين، من أجل تحقيق فهم عميق، وتمكين النقد وتطوير الفكر بما يتناسب مع القضايا والاحتياجات الراهنة. لأن استمرارية وازدهار الفكر يعتمد على امتداده، ومن الضروري أن يُعترف بقيمة هذا الإرث.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.

٢. العاملي، محمد عبدالله ابوزيد؛ محمد باقر الصدر: السيره و الميسره فى حقايق و وثائق؛ بيروت: المعارف للمطبوعات، الجزء الاول، ١٤٢٧ هـ.ق.

۳. العاملي، محمد عبدالله ابوزيد؛ محمد باقر الصدر: السيره و الميسره فی حقايق و وثائق؛ بيروت: المعارف للمطبوعات، الجزء الثانی.

۴. بازرگان هرندی، عباس؛ مقدمه‌ای بر روش‌های تحقیق کیفی و آمیخته: رویکردهای متداول در علوم رفتاری؛ تهران: دیدار، ویرایش چهارم، ۱۳۹۹.

۵. حکیم، سیدمنذر؛ جامعة ما: در اندیشه و آثار شهید سیدمحمدباقر صدر؛ ترجمه مسعود فکری و همکاران، تهران: سروش، ۱۳۹۹.

۶. شکری، ساجده؛ روایت مدیران از تربیت سیاسی دانش آموزان و تطبیق آن با اندیشه شهید محمدباقر صدر؛ پایان نامة کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۴۰۰.

۷. صدر، سیدمحمدباقر؛ فلسفه ما؛ ترجمه سیدابوالقاسم حسینی ژرفا؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۳.

۸. صدر، سیدمحمدباقر؛ امامان اهل بیت: مرزبانان حریم اسلام؛ ترجمه رضا ناظمیان و حسام حاج مؤمن؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۴ .

۹. صدر، سیدمحمدباقر؛ اسلام راهبر زندگی؛ ترجمه مهدی زندیه؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۶.

۱۰. صدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصاد ما؛ ترجمه سیدابوالقاسم حسینی ژرفا؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۷.

۱۱. صدر، سیدمحمدباقر؛ انسان و عبادت؛ ترجمه نرگس خسروی؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۸ الف.

۱۲. صدر، سیدمحمدباقر؛ حوزه‌ها و بایسته‌ها؛ ترجمه سید امید مؤذنی؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۸ ب.

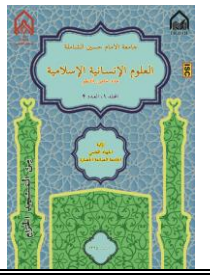
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر؛ سنت‌های تاریخی در قرآن کریم؛ ترجمه سیدجلال میرآقایی؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۹.

۱۴. کاتوزیان، ناصر؛ اخلاق و حقوق؛ فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص ۸۵-۸۸ .

۱۵. نعمانی، محمدرضا؛ شرح صدر: سیری در زندگی، زمانه و اندیشه استاد شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر؛ ترجمه اسماء خواجه نوری؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۹.

جامعة الإمام الحسين العلوم الإنسانية الإسلامية

الصفحة الرئيسية للمجلة



تطبيق نظرية تحليل الخطاب في تحليل مفاهيم الاستضعاف والاستكبار العالمي

سارا طاهري[1]

كلمات مفتاحية: القرآن، تحليل الخطاب، الاستضعاف، الاستكبار، الإيمان، الكفر.

الملخّص

تتعلق طريقة تحليل الخطاب أو تحليل النصوص بالكشف عن التفاعلات اللغوية مع الهياكل الفكرية والاجتماعية في النصوص الكلامية أو الكتابية، وتدرس كيفية تشكيل المعنى في علاقة مع العوامل اللغوية وغير اللغوية. بمعنى آخر، تُسمى الظروف التي تؤدي إلى المعنى بالخطاب. وقد تم الحصول على هذه الطريقة من نتائج دراسات علماء من مجالات مختلفة، بما في ذلك علماء اللغة. بعض الكلمات في القرآن الكريم والروايات قد اكتسبت معاني ووظائف مختلفة في العصور المعاصرة مقارنةً بزمان استخدامها، والتي لا يمكن فهمها إلا من خلال مراعاة السياقات المختلفة التي شكلت هذه المعاني، بما في ذلك الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية. ومن بين هذه الكلمات "الاستضعاف" و"الاستكبار". حيث أن هذه الكلمات قد فُهمت في سياقات مختلفة بسبب هيمنة الخطاب الماركسي والمناهض للإمبريالية في السنوات التي سبقت وبعد الثورة الإسلامية، مما أدى إلى فهم مختلف عن الظروف الدلالية في سياق القرآن الكريم، وقد انتقل هذا الفهم إلى التفاسير المعاصرة. تهدف هذه الدراسة، باستخدام منهجية تحليل الخطاب، إلى دراسة الظروف الدلالية لهذه الكلمات في نصوص الآيات والروايات، ومقارنتها في الظروف الدلالية للأفكار الماركسية السائدة في العقود الأربعين والخمسين، وأفكار المناهضة للاستبداد والاستعمار من الستينيات حتى الآن، لتوضيح كيفية تغير المعاني والوظائف لهذه الكلمات.

معلومات المقالة

جامعة الإمام الحسين

العلوم الإنسانية الإسلامية

المجلد ٢، العدد ٤ (١٤٤٦)، ١٧٤-١٥٧

تاريخ الإرسال: ٠١رجب ١٤٤٦

تاريخ القبول: ١٨ رجب ١٤٤٦

تاريخ النشر: ١٨ رجب ١٤٤٦

مراجع: ٦٥

مراسلة: sotaheri@gmail.com

[1] – خريجة دكتوراه في علوم القرآن والحديث ومدرس الجامعة، إيران، طهران. sotaheri@gmail.com

طرح المشكلة

كلمات ‘‘الاستضعاف’’ و ‘‘الاستكبار’’ هما كلمتان من الكلمات الشائعة المستمدة من القرآن الكريم، وقد تم طرحهما في الفضاء الفكري من العقود الأربعين إلى السبعين، أي في ظروف كانت فيها جميع السلوكيات السياسية والثقافية والاقتصادية تسعى بسرعة نحو إسلامية المجتمع. وقد تم طرح هاتين الكلمتين من قبل المفكرين المعروفين في تلك الحقبة، مثل معلم الثورة الدكتور علي شريعتي في العقد الرابع حتى منتصف العقد السادس، والإمام الخميني في العقود الخامس والسادس، وسرعان ما أصبحت هذه الكلمات شائعة على الألسنة والأقلام. إن إنشاء منظمات مثل ‘‘بسيج المستضعفين’’ وتأسيس مؤسسة باسم ‘‘مؤسسة المستضعفين’’ لدعم المحرومين في المجتمع، وتسمية عام ١٣٦٢ هجري شمسي بـ ‘‘عام دعم المستضعفين’’ ويوم ١٣ آبان بـ ‘‘يوم مكافحة الاستكبار العالمي والإمبريالية’’، يدل على تكرار استخدام كلمتي الاستضعاف والاستكبار في الخطاب المعاصر.

نظرًا لأن هذه الكلمات مستمدة من لغة القرآن الكريم[1]، يُتوقع أن تُستخدم بنفس الوظيفة التي كانت لها في عصر النزول (**t**) في العصر المعاصر (**t´**). ومع ذلك، عند دراسة هذه الكلمات في سياق القرآن الكريم ومقارنتها مع المعاني التي تُفهم الآن منها، يظهر تغيير وتحول معنوي[2] ملحوظ عند الانتقال من الزمن (**t**) إلى الزمن (**t´**). يبدو أن استخدام مصطلحات مثل الاستعمار (انظر: الاستضعاف والاستعمار الجديد، ١٣٦٣) ودخول هذه الكلمات إلى مجالات العلوم الاقتصادية (انظر: دراسة في اقتصاد العالم المستضعف، ١٣٦٤) والعلوم الاجتماعية (انظر: الآثار الثقافية للاستكبار والاستضعاف، ١٣٥٨) أو استخدامها في خطب بعض الخطباء تحت عناوين الاستضعاف الاقتصادي والاستضعاف الثقافي (فخر الدين حجازي، ١٣٥٨) يُظهر بوضوح هذه التغيرات المعنوية. كما أشار أحد الكتاب الدينيين في سياق توضيح معنى الاستضعاف والاستكبار في لسان القرآن الكريم إلى التغير المعنوي والوظيفي لهذه الكلمات في الأفكار السائدة في تلك الحقبة (دستغيب، ٢٤ – ٤٢).

تظهر التغيرات المعنوية لكلمتي الاستكبار والاستضعاف أيضًا في كلام المفسرين المعاصرين؛ من خلال دراسة التفاسير القديمة والمعاصرة، يتبين أن فهم المفسرين لهذه الآيات في العصر الحاضر يختلف عن ما أدركه المفسرون الآخرون في القرون والفترات السابقة. تهدف هذه الدراسة إلى فحص الظروف الدلالية لظاهرتي ‘‘الاستضعاف’’ و"الاستكبار" في عصر نزول القرآن الكريم وفي اللغة والثقافة الإيرانية المعاصرة، ومن خلال ذلك، تسعى للإجابة على السؤال: ما هي التحولات التي حدثت في فهم هذه الكلمات؟

أسس البحث النظري

تسعى هذه الدراسة، باستخدام منهج تحليل الخطاب[3]، إلى دراسة ومقارنة التحولات المعنوية لكلمتي ‘‘الاستضعاف’’ و"الاستكبار" في لسان القرآن الكريم وفي اللغة والثقافة الإيرانية المعاصرة، لذا من الضروري في البداية توضيح مصطلح تحليل الخطاب. هذه الكلمة مستمدة من الأصل اللاتيني مع البادئة ‘‘**Dis**’’ التي تعادل كلمة ‘‘**away**’’ بمعنى الابتعاد. الفعل الذي يُستخدم في كلمة ‘‘**Discourse**’’ يأتي من المصدر اللاتيني ‘‘**curere**’’ بمعنى الجري. من تركيب ‘‘**Dis**’’ والفعل

[1] Quranic Arabic
[2] semantic change
[3] Discourse analysis

''**curere**'' في اللاتينية، يُعرف الكلمة ''**Discurere**'' بمعنى ''الحركة بسرعة إلى الخارج والداخل'' (باكتشي، درس في تطبيق تحليل الخطاب في دراسات القرآن والحديث).

تتعلق طريقة تحليل الخطاب ''باكتشاف التفاعلات اللغوية مع الهياكل الفكرية والاجتماعية في النصوص الكلامية أو الكتابية، ودراسة كيفية تشكيل المعنى في ارتباط مع العوامل اللغوية وغير اللغوية'' (شكّراني وآخرون، ٩٦). وقد أوجد هذه الطريقة باحثون من مجالات متنوعة، بما في ذلك الفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء اللغة، والأنثروبولوجيين (نفسه، ٩٣، انظر: فركلف، ٥-١١).

يعتبر ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤ م) الخطاب بمثابة ''إجراءات[1]'' تشكل بطريقة منظمة وذات نظام الموضوعات أو الأغراض التي يتم الحديث عنها؛ وبناءً على ذلك، فإن الخطاب هو شيء ينتج أجزاء من الكلام أو المفاهيم أو التأثيرات، وليس شيئًا موجودًا في حد ذاته يمكن تحليله بشكل منفصل. في الواقع، يمكن التعرف على بنية خطابية من خلال تنظيمها وتأثيرات الآراء والأفكار والمفاهيم وطرق التفكير والسلوك التي تشكلت في سياق معين (ميلز، الخطاب، ٢٧).

لقد دفعت طريقة تحليل الخطاب العديد من علماء اللغة التقليديين إلى توجيه انتباههم من الكلمات المفردة إلى الكلمات في السياق (نفسه، ١٨٠). يؤمن فوكو بأنه ''لا ينبغي البحث عن المعنى فقط في بناء العقل، بل يجب استنباط المعاني من الهياكل الاجتماعية والتاريخية والثقافية'' (صالحى زاده، ١١٦)[2]. كما يمكن اعتبار الخطاب نظامًا يشكل طريقة فهمنا للواقع، ويقيد ويمتد إدراكاتنا (ميلز، ميشيل فوكو، ٩٣-٩٤) ويفرض ثقافة وإيديولوجية معينة (آقا گل زاده، الحادي عشر).

بالنظر إلى التعريفات السابقة، وبعبارة أبسط، يمكن اعتبار الخطاب أداة تساعد في فهم المعنى أو ما يُسمى بـ ''ظروف المعنى''. قد تُشكل هذه الظروف المعنوية من خلال السياقات الاجتماعية مثل العقود والمعايير والقيم المجتمعية في زمان ومكان معينين (پاكتچى، ٤٦-٤٩).

في نظرة أوسع، في تحليل الخطاب، نحن نسعى للإجابة على السؤال: ماذا يعني الموضوع أو الغرض المعني في ظروف مختلفة؟ على سبيل المثال، إذا تم السؤال عن مفهوم الرمز (+)، في البداية لا يتبادر إلى الذهن معنى محدد له، إلا إذا وُجد في ظروف دلالية معينة، مثل كونه علمًا، فيمكن القول إنه علم دولة تُدعى سويسرا؛ وإذا وُجد على سيارة إسعاف، يمكن القول إنه رمز الصليب الأحمر؛ وإذا تم استخدامه في المعادلات الرياضية، يتم استنتاج مفهوم الجمع منه؛ وإذا وُجد في كنيسة، فإنه رمز الصليب ويحمل جميع معاني الصليب (مثل صلب المسيح وما إلى ذلك)؛ لذلك، طالما أننا لا نعرف ظروفه المعنوية، لن ينقل لنا هذا الرمز معنى محددًا.

هناك العديد من الظواهر الطبيعية التي تكتسب معاني مختلفة في ظروف دلالية معينة؛ مثل كوكب زحل من كواكب المجموعة الشمسية الذي ليس له أي ارتباط بالأرض، لكنه في ظروف معينة وفي فضاء معرفي يُعرف بعلم الفلك التقليدي[3] ككوكب نحس لبعض سكان الأرض، ويُعتبر وجود زحل في ظروف معينة بمثابة أمر بالامتناع عن بعض الأعمال؛ لذلك، عندما يُدرج

[1] Practices

[2] هذا الأسلوب من تحليل الخطاب، مع نهج نقدى، يتناول تحليل النصوص فى ارتباطها بالسياق الاجتماعى الذى أنشأها، ويجب تفسيرها فى نفس السياق، ولهذا يُعرف بتحليل الخطاب النقدى. (آقا گل زاده، ١١)

[3] Astrology

زحل في خطاب معين، يأخذ معنى مختلفًا عن معناه الأصلي. نفس الآلية تنطبق على الكلمات والمفردات أيضًا. كلمة مثل ''شَهر'' تُستخدم في اللغتين الفارسية والعربية بمعنيين مختلفين تمامًا، حيث يراها الفارسيون كمكان يعيش فيه عدد من الأشخاص، بينما يراها العرب كواحد من اثني عشر شهرًا في السنة. في هذا المثال، يرتبط الاختلاف فقط بالظروف الدلالية لهذين الكلمتين[1].

من خلال دراسة الظروف الدلالية لكلمتي ''الاستكبار'' و"الاستضعاف"، يتضح أن هذه الكلمات في الزمن (**t**) أو عصر نزول القرآن الكريم، وفي الخطاب (**A**)، تم فهمها بشكل (**X**) وفقًا للقواعد والمعايير المرتبطة بذلك. ولكن في ظل الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية في الزمن (**t´**) وفي إيران المعاصرة، وتحويلها إلى الخطاب (**B**)، تم فهمها بشكل (**y**)، وتم اعتبار الوظائف الخاصة (**y**) بناءً على هذا الفهم؛ باستخدام طريقة تحليل الخطاب، يمكن تقييم الظروف الدلالية لهذه الكلمات في الزمنين (**t**) و(**t´**).

تحليل لغوي لكلمتي "الاستضعاف" و"الاستكبار"

الاستضعاف: قدّم اللغويون معاني مختلفة ومتناقضة لجذر (ض ع ف)؛ الأول من مصدر الضَّعف والضُّعف، الذي يعني ضعف القوة والقدرة، والثاني من مصدر الضِّعف، الذي يشمل معاني مثل ''مثل'' أو ''مضاعفة'' (ابن فارس، ٤٧/٢؛ ابن منظور، ٢٠٤/٩؛ فيروز آبادي، ٧٤٧). وقد استخدم مصطلح ''ضعيف'' في معاني مادية ومعنوية؛ (مصطفوي، ٣٠/٧) حيث يشير في المعنى المادي إلى الضعف في ''النطفة، الجسم، المال''، وفي المعنى المعنوي إلى ''العقل، العقيدة، والإيمان'' (الطريحي، ٨٦/٥؛ فيروز آبادي، ٧٤٧؛ ابن منظور، ٢٠٤/٩).

تظهر العبارات ''ضَعَّفتُهُ''، ''تَضَعَّفتُهُ'' و"استضعفتُهُ" معاني مثل ''وجدته ضعيفًا وكنت قاسيًا معه'' (خليل بن أحمد، ٢٨٢/١؛ الأزهر، ٢١١٩/٣؛ زمخشري، ٣٧٦)، ''اعتبرته ضعيفًا'' (جوهري، ١٣٩٠/٤)، ''جعلته ضعيفًا وأجبرته على الفقر والاضطراب في الحياة'' (ابن الأثير، ٨٨/٣؛ الحسيني الزبيدي، ٥٢/٢٤؛ فيروز آبادي، ٧٤٧)، ''طلبت منه أن يكون ضعيفًا'' (مصطفوي، ٣١/٧).

يميز معنى ''الضعف'' عن ''الاعتبار ضعيفًا''؛ حيث أن ''الضعف'' يعني وجود ظروف الضعف والعجز في الشخص، بينما ''الاعتبار ضعيفًا'' لا يتطلب وجود هذه الظروف (الرهبر، ٧٠).

الاستكبار: الكِبْرُ و التَّكَبُّرُ و الاسْتِكبارُ مستمدة من جذر (ك ب ر) وتعني العظمة والكبر (ابن عباد، ٢٥٦/٦؛ فيروز آبادي، ١١/٧؛ ابن منظور، ١٢٦/٥)، وهي حالة تحدث عندما يبالغ الإنسان في تقدير نفسه (راغب، ٦٩٦). يمكن أن تحدث هذه الحالة في المكان والزمان المناسبين وتكون إيجابية، مثل الكبر الإلهي (الحشر/٢٣)، أو قد تُظهر من قبل شخص لا يمتلك هذه الصفة بالكامل أو لديه درجة منها، لكنه يُظهرها وكأنه يمتلكها تمامًا، وفي هذه الحالة تكون مذمومة (راغب، ٦٩٦).

تشمل كلمة ''تكبر'' كلا النوعين، ولكن من خلال استخدام كلمة ''استكبار'' يمكن القول إن هذه الكلمة استخدمت فقط

[1] تمت دراسة أنواع منهجيات تحليل الخطاب في العديد من الأبحاث، وبسبب تنوعها، تم الامتناع عن ذكرها في هذه المقالة. على سبيل المثال، انظر: «تحليل الخطاب النقدي»، فردوس آقا گل زاده؛ «الخطاب السائد والنقدي»، لطف الله يار محمدي؛ «التحليل النقدي للخطاب»، نورمن فركلاف؛ «دراسات في تحليل الخطاب»، تئون إي. فان دايك؛ و«نموذج دراسة أنواع الأنظمة الخطابية»، حميد رضا شعيري.

في المعنى المذموم؛ أي شخص يطلب العظمة ولكنه لا يمتلك هذه الصفة (الأزهري، ١٢٠/١٠) ويتصرف بشكل متكبر ومهين (إيزوتسو، ٧٩). قد يكون التكبّر تجاه الحق تعالى (ابن منظور، ١٢٧/٥) أو تجاه الخلق (نفسه، ١٣٠).

يقسم راغب الأصفهاني الاستكبار إلى نوعين: مذموم وممدوح، ولكن استخدام هذه الكلمة في المعنى الممدوح يواجه بعض الإشكاليات عند النظر في استخدامها. على سبيل المثال، يُعتبر الله تعالى متكبرًا وجبارًا (الحشر/٢٣)؛ لكنه ليس مستكبرًا (الطبرسي، ٢٢٥/٣؛ ميرزا خسرواني، ٣٣٩/٢). كما يمكن البحث عن التكبّر والاستكبار في الظاهر والباطن لدى الإنسان؛ في النوع الأول، التكبّر والاستكبار هما أفعال قبيحة تصدر عن الجوارح، وفي النوع الثاني، هو خلق يتجذر في النفس (خرمشاهي، ٢٠٨).

الاستضعاف والاستكبار في الظروف الدلالية للآيات والروايات

في القرآن الكريم والروايات، يمكن دراسة الكلمات ‘‘مستضعف’’ و"مستكبر" في إطار فضاء دلالي يمكن تقسيمه إلى خمس فئات مرتبطة ببعضها البعض أو مرتبطة بمجموعة أخرى[1]:

الأولى: المستضعف هو فرد مؤمن ومعتقد يتولى زعامة قومه، لكنه في وسط الجماعة البشرية وحيد بلا نصير؛ (الطبرسي، ٧٤٢/٤) كما يروي القرآن الكريم عن هارون النبي، بعد عودة موسى (ع) من جبل الطور، حيث كان مُهملًا من قومه ولم يُعتبر خليفة له، يصف نوع تصرف بني إسرائيل تجاه موسى (ع) بقوله: «إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كادُوا يَقْتُلُونَنِي...» (الأعراف/١٥٠). في هذه الآية، يُظهر عصيان وعدم مساعدة النبي الإلهي شكلًا من أشكال الاستضعاف. كما أن الإمام علي (عليه السلام) عند طلب البيعة من أبي بكر وأصحابه، أبدى أنه لو كانت عهود وأمانة أولئك الأربعين الذين بايعوا قائمة، لكانوا بلا شك سيقومون في وجه الغاصبين للحكم. يقول: «إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كادُوا يَقْتُلُونَنِي...» (الحويزى العروسى، ٧٣/٢). لذا، فإن فضاء خطاب المستضعف في هذا السياق هو حالة يكون فيها الفرد المؤمن في موقع زعامة وخلافة القائد السابق، لكنه يواجه عصيان قومه، وبدون نصير، لا يستطيع الحصول على مكانة القيادة التي هي حقه. الإيمان، الصبر، التعرض للظلم، التهديد بالقتل، الولاء للأهداف، والشعور بالوحدة هي من صفات وخصائص هذه المجموعة.

في مقابل هذه المجموعة، هناك مجموعة أخرى عندما يأتي إليهم رسول من الحق، يرفضون قبوله ورسالتهم، ويصفون هذا الرسول بالكذب، بل ويتخذون خطوات لقتله؛ في لغة القرآن والروايات، يُطلق على هؤلاء الأفراد اسم المستكبرين. يقول الله تعالى: «أَ فَكُلَّما جاءَكُمْ رَسُولٌ بِما لا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (البقرة/٨٧). يذكر أمير المؤمنين (عليه السلام) موسى وهارون (عليهما السلام) اللذين دخلا على فرعون بملابس من صوف وعصا، ويقولان له إنه إذا استسلم، فإن بقاء ملكه وعزته مضمون. لكنهما يواجهان سخرية فرعون وأتباعه الذين يقولون: «أليس من السخرية أن يتحدث هؤلاء عن بقاء ملكي وعزتي، بينما هم أنفسهم

[1] في هذا التصنيف، يتم دراسة الآيات والروايات التي تخلق الظروف الدلالية للاستضعاف بجانب الاستكبار، بينما الآيات الأخرى التي تتحدث عن الضعف العقلي والجسدي، مثل الأطفال الصغار والنساء الضعيفات (نساء/١٢٧؛ كليني، ١٧٩/٤؛ ابن بابويه، ٢٠٢؛ مسلم، ٢٨٤٦/٤؛ سيوطي، ٢٠٧) تُستثنى من دائرة النقاش، ولهذا لن نتناولها.

محتاجون؟ إذا كانوا صادقين، فلماذا لا توجد على أيديهم أساور من ذهب؟» (شريف الرضي، ٢٩١).

تظهر مظاهر الاستكبار لهذه المجموعة كما يلي:

الرفض لقبول الحق (العنكبوت/٣٩؛ المؤمنون/٤٦؛ يونس/٧٥؛ الأعراف/٣٣؛ الأعراف/٤٠؛ الأعراف/٣٦؛ الأحقاف/١٠؛ الزمر/٥٩؛ المدثر/٢٣؛ صافي، ٧٨/١).

إظهار الاستغناء عن الطاعة (الأعراف/٨٨؛ ص/٧٤-٧٥؛ القصص/٣٩؛ البقرة/٣٤).

الإعراض عن الآيات الإلهية (نوح/٧؛ المؤمنون/٦٧؛ الجاثية/٨؛ لقمان/٧).

الإعراض عن سماع كلام الرسول (البقرة/٨٧؛ فاطر/٤٢-٤٣).

عدم قبول طلب المغفرة من النبي من الله تعالى (المنافقون/٥).

المنازعة، عدم التواضع، رؤية النفس متفوقة، التعصب (شريف الرضي، ٢٨٦).

الإصرار على الذنب، اتباع الهوى، اللجاجة (ابن بابويه، ٢٩٩/١).

عدم قبول ولاية وزعامة خليفة الحق (القمي، ٣٨٣/١).

الثانية: المستضعفون هم مجموعة تؤمن برسول الله، بينما المستكبرون هم أفراد من زعماء القوم وأصحاب السلطة الذين يفتقرون إلى الإيمان؛ كما يقول الله تعالى: «قالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَ تَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ؟ قالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (الأعراف/٧٥).

تُستخدم كلمة "ملأ" للدلالة على جماعة من الناس يجتمعون للتشاور والتحدث مع بعضهم البعض (خليل بن أحمد، ٣٤٦/٨) وأيضًا للإشارة إلى الأشراف ورؤساء القوم (الطبرسي، ١٨٩/٥). في كلام الإمام علي (عليه السلام) يُشار أيضًا إلى هذه المجموعة؛ حيث يقدم المستضعفين كقوم مؤمنين ضعفاء من الناحية المادية، ويعتبر المستكبرين قومًا يرون أنفسهم عظماء وينظرون إلى الذين هم ضعفاء ماديًا بنظرة احتقار. في الحقيقة، يُختبر المستكبرون من خلال المستضعفين (شريف الرضي، ٢٩١). لذا، في سياق خطاب هذه الآيات والروايات، يُعتبر المستضعفون مجموعة مؤمنة ومؤمنة، بينما يُعتبر المستكبرون مجموعة كافرة خالية من الإيمان.

الثالثة: المستضعفون هم أفراد تحت سيطرة حكام غير مؤمنين؛ ولهذا السبب فقد حُرموا من اتباع الرسول الإلهي. يقول الله تعالى عن هؤلاء الأفراد: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ؟ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ. قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؟ فَأُولَئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء/٩٧).

بالنظر إلى الجزء من الآية الذي يقول «مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ»، يمكن القول إن الحوار المذكور في الآية التالية قد تم بين هذه المجموعة، أي بين حكام كافرين والمجموعة التي تحت سلطتهم: «يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا: لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ» (سبأ/٣١).

الرئاسة والسلطة من خصائص هذه المجموعة من المستكبرين (الطوسي، ٣٩٧/٨؛ الطبرسي، ٦٣١/٨). في هذه المجموعة، يقع المستضعفون في طريق الضلال بسبب اتباعهم للمستكبرين، ويشبهون أتباع الشيطان الذين يعبرون عن أسفهم وندمهم في الآخرة على اتباعهم له، ويتبرؤون منهم (المجلسي، ١١١/٧).

الرابعة: المستضعفون هم مجموعة خضع لهم فرعون وظلمهم: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (القصص/٤).

في هذه الآية، يُظهر فرعون كرمز للظلم والطغيان الذي أذل مجموعة من الناس. (الطبرسي، ٣٧٤/٧؛ الطوسي، ١٢٩/٨). المستضعفون لا يملكون القدرة على مواجهة فرعون والدفاع عن أنفسهم. لكن يُعطون وعدًا بالزعامة ووراثة الأرض: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص/٥؛ الأعراف/١٣٧؛ شريف الرضي، ٥٠٦).

الخامس: إن مجموعة المستكبرين تقف مقابل مجموعة من الذين آمنوا وعملوا الصالحات. في هذه الآية، لم يُذكر المستضعفون بشكل صريح، والمستكبرون يقفون مقابل مجموعة تُسمى أهل الإيمان: «فَأَمَّا الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَمَّا الَّذينَ اسْتَنْكَفُوا وَ اسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذاباً أَليماً وَ لا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لا نَصيراً» (نساء/١٧٣).

بالنظر إلى نموذج تحديد البناء الدلالي لكلمة المستكبرين (**x**)، من خلال صورتها السلبية (**not-x**) أي الذين يؤمنون ويعملون الصالحات، يمكن تمييز صفات الاستنكاف والاستكبار لدى الكافرين؛ الآية ١٥ من سورة السجدة أيضًا يمكن تقييمها بنفس النموذج: «إِنَّما يُؤْمِنُ بِآياتِنَا الَّذينَ إِذا ذُكِّرُوا بِها خَرُّوا سُجَّداً وَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ».

هنا، العنصر (**x**) هو المستكبرون والعنصر (**not-x**) هم الذين عندما تُذكرهم آيات الله يسجدون ويُسبّحون ربهم، لذلك من المتوقع من المستكبرين عكس هذا السلوك، أي عدم الخشوع والتواضع وقبول دعوة الحق. (إيزوتسو، ٧٨ ـ ٧٩).

من مجموع الآيات والروايات المذكورة في خمس مجموعات، وبالنظر إلى الخطاب الموجود فيها، يتضح أن المستكبرين والمستضعفين يمتلكون الصفات التالية:

المستكبرون: منازعة، عدم تواضع، رؤية النفس أعلى، تعصب، إصرار على الذنب، اتباع الهوى، لجاجة، عدم قبول ولاية وزعامة القائد الحق، عدم قبول الانحناء أمام من هو موضع تأييد الله، غرور، تمرد، لجاجة وشك.

المستضعفون: إيمان، تسليم، اتباع الحق، فقر مادي، ذليل وضعيف في نظر المستكبرين، تطلع للإيمان، عدم السعي المناسب للهجرة من دار الكفر، غفلة، ندامة وحسرة، عبودية، كونهم أقلية، عدم القدرة على الدفاع.

بالنظر إلى الخطاب الموجود في هذه الآيات وآيات أخرى، يمكن القول إنه في القرآن، غالبًا ما يُستخدم الاستكبار في غير حالات القوة والسياسة، وبالنظر إلى الأمثلة المذكورة، لا يوجد سبب واضح لتفوق دائم لـ «الذين استكبروا» على «الذين استضعفوا». الصفة الوحيدة التي تضع المستضعف والمستكبر مقابل بعضهما هي كفر المستكبر وإيمان المستضعف، وليس الصفات الأخرى مثل الضعف المادي، القوة والثروة؛ لأنه قد يكون هناك فرد من الطبقة العليا في المجتمع ومؤمن، ومن جهة أخرى، قد يكون هناك شخص من طبقة الفقراء والضعفاء ماديًا وفي نفس الوقت يكون كافرًا ومستكبرًا.

أيضًا، من مجموع الآيات والروايات، لا يمكن استخلاص نتيجة واضحة حول التضاد بين ظاهرة الاستكبار والاستضعاف بمعنى أن الاستضعاف هو نتاج الاستكبار وأن وجود المستضعف

يعتمد على وجود المستكبر، بحيث كلما زال الثاني، زال الأول أيضًا. جدول صفات «المستضعفين والمستكبرين» في خطاب «الآيات والروايات» هو كالتالي:

اسم الفئة	اسم المجموعة		صفات و خصائص المستكبرين	صفات وخصائص المستضعفين
الأول	المستكبرون	المستضعفون	المنازعة وعدم التواضع ورؤية النفس أعلى والتعصب والإصرار على الذنب واتباع الهوى والعناد وعدم قبول ولاية القائد الحق.	الإيمان والصبر والتعرض للظلم حتى حد الموت والولاء للمثل والوحدة.
الثانية	المستكبرون	المستضعفون	ملأ = رؤساء وأشراف القوم: عدم قبول دعوة الحق مع صفات مثل: القوة والثروة والغرور وعدم التواضع والعناد والتمرد. ملأ = جماعة الناس: عدم قبول دعوة الحق مع صفات مثل: التمرد والغرور والعناد والتمرد والشك.	الإيمان، قبول الاستسلام، الاتباع، الفقر المادي، ذليل وضعيف في نظر المستكبرين.
الثالثة	المستكبرون	المستضعفون	عدم الإيمان والكفر، التمتع بموقع الرئاسة والطبقة النبيلة.	يتمنون الإيمان والقدرة على الهجرة من ديار الكفر والتحرر من قيود المستكبرين، لكنهم لا يبذلون الجهد اللازم. غفلة، ندامة، حسرة، اتباع المستكبرين في الدنيا، التبرؤ من المستكبرين يوم القيامة، لوم النفس، ظالم.
الرابعة	المستضعفون		———	الإيمان، عدم القدرة على الدفاع أمام الظلم، المظلوم، التواجد في الأقلية، الضعف والهوان، الصبر، التمتع برحمة الله، وراثة الأرض.
الخامسة	المستكبرون		لم يؤمنوا ولم يقوموا بأعمال صالحة.	———

المستضعف والمستكبر في التيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

قبل حوالي ثلاثة عقود من الثورة الإسلامية، تزامناً مع ظهور النضالات الشرسة ضد الاستعمار وضد الرأسمالية في جميع أنحاء العالم، ومع التأييد للمقاتلين والمفكرين في العالم، تشكلت أفكار ضد الإمبريالية[1] ومفاهيم ماركسية حديثة في أذهان المفكرين المسلمين والإيرانيين الذين درسوا في الغرب، مثل الدكتور علي شريعتي، مع ميل نحو المناهج الاجتماعية[2]. في هذا السياق، يمكن تقييم أفكار الدكتور شريعتي تحت عنوانين وفي فترتين زمنيتين:

تنمية وصياغة الأيديولوجيات في مجال علم الاجتماع وتأسيس هذه الأفكار لتطوير التعاليم الإسلامية بشكل منهجي، وهو ما يمكن ملاحظته بشكل أكبر في عقود الأربعينيات والخمسينيات. يمكن اعتبار فترة دراسته في فرنسا وتأثره بالتيارات الفكرية السائدة في الأوساط الأكاديمية هناك بمثابة الأساس لفكرته حول النظامية في التعاليم الإسلامية وصياغة الأيديولوجيا الدينية. يقول شريعتي: «غوروفيتش الذي منحني نظرة اجتماعية وفتح لي اتجاهًا جديدًا وأفقًا واسعًا، والبروفيسور بيرك الذي أظهر لي الدين وفهمني كيف يمكن رؤية الأمور من خلال عدسة علم الاجتماع». (شريعتي رضوي، ٧٠) في هذه الفترة، «ينظر شريعتي إلى القضايا من منظور اجتماعي، مما يتطلب عدم التعصب للدين والتعامل بموضوعية مع المذهب». (سروش، ٢٠٨؛ طالبان، ٢٦٣) يتم تأسيس حجر الزاوية للأفكار الاجتماعية الحديثة الخاصة مثل «استغلال الطبقات»، «الصراع الطبقي»، و«المجتمع بلا طبقات» في هذه الفترة نفسها[3]؛ بشكل عام، تظهر الأنظمة الطبقية التالية بوضوح أكبر في أعماله المكتوبة والشفوية (اجتماعيات، إسلاميات، كويريات):

البرجوازية[4]

الرأسمالية[5]

[1] كلمة "Impérialisme" (باللغة الفرنسية) مشتقة من الكلمة القديمة "impire" التي تعني الإمبراطورية. يُطلق على الإمبريالية نظام يسعى، لأسباب اقتصادية أو سياسية، إلى تجاوز الحدود الوطنية والعرقية وضم الأراضي والأمم والشعوب الأخرى تحت سلطته. (آشوري، ٢٧)

[2] ذهب الدكتور شريعتي إلى باريس بهدف دراسة علم الاجتماع، لكنه بعد وصوله إلى باريس أدرك أنه يجب عليه أولاً دراسة الأدب ليتمكن من الالتحاق بقسم علم الاجتماع، لذا قام بالتسجيل في الأدب. كانت رسالته بعنوان "تاريخ فضائل بلخ" تحت إشراف الدكتور جيلبرت لازار (شريعت رضوى، ٦٧)، لكن في الواقع كانت أعماله البحثية في رسالته تعتبر عملاً جانبياً، حيث كان يقضي معظم وقته في دراسات في مجال علم الاجتماع. كانت أبحاثه الرئيسية تُجرى في مركزين علميين، أحدهما "كوليج دو فرانس" تحت إشراف شخصيات مثل جورج غوروفيتش في مجال علم الاجتماع، والآخر في مركز الدراسات العليا في علم الاجتماع الديني بإشراف جاك بيرغ. يقول الدكتور غلام عباس توسلي: "وجد الدكتور شريعتي في باريس فرصة لدراسة وفهم المدارس الاجتماعية والفلسفية، والسلوك الاجتماعي، وكتابات وأعمال الفلاسفة والعلماء والكتّاب في مجالات علم الاجتماع وعلم الإسلام والفلسفة. هنا، جذبت دراسات علم الإسلام بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص انتباهه، ودرسها بشكل كلاسيكي." (نفسه، ٦٨-٦٩)

[3] كلمة "طبقة" مع صورتها الجمع "طبقات" قد تم استخدامها حوالى ١٠٠١ مرة فى كلام الدكتور شريعتى.

[4] Bourgeoise

نظام البرجوازية "هو نظام يعتمد على الإنتاج حيث يمتلك أصحاب رأس المال وسائل الإنتاج ويستفيدون من قوة العمال لتراكم رأس المال. كما يُطلق على الطبقة بين النبلاء والطبقة الثالثة. فى النظام السياسى وفى الماركسية، تُعتبر البرجوازية الطبقة المالكة للسلطة ورأس المال التى تستغل الطبقة العاملة". (عميد، ٢١٠) يقول الدكتور شريعتى فى تعريف البرجوازية: "الأغنياء المستعمرون والمستثمرون الذين يستفيدون من استعمار الآخرين". (قاموس مؤلفات الدكتور شريعتى، ١٠١-١٠٤) وقد تم استخدام هذه الكلمة حوالى ١٠٤١ مرة فى مجموعة أعماله.

[5] Capitalism

الرأسمالية أو نظام الرأسمالية "هى نظام متطور من البرجوازية، أى نفس نظام البرجوازية الذى عندما يرتفع ويقوى نطلق عليه اسم الرأسمالية؛ الرأسمالية والبرجوازية هما مترادفان. مع ظهور نظام الرأسمالية، يتحول نظام البرجوازية، ويصبح معتمداً على منابع الرأسمالية، حيث تتحسن أوضاع حياتهم ولكنهم يظلون تابعين لطبقة الإقطاعيين، بينما لم يكونوا فى السابق تابعين لأحد". (نفس المصدر، ٢٩٥) وقد تم استخدام كلمة "الرأسمالية" حوالى ١٤٠ مرة فى مؤلفات الدكتور شريعتى.

الإقطاعية[1] أو نظام الإقطاع

البروليتاريا[2]

٢ . دمج الأيديولوجيات من الفترة السابقة، وإعادة بنائها في الإسلام، والسعي نحو تنظيم التعاليم الإسلامية (من أواخر العقد الخامس حتى وفاة شريعتي = ١٣٤٧ . ١٣٥٦).

تظهر النظرة الاجتماعية للدكتور شريعتي إلى الدين بشكل أكبر في هذه الفترة. (سروش، ٢٠١؛ ميزبان، ٢٠١) يعتقد أنه يمكن فهم أنظمة المدارس المرفقة بالأيديولوجيات مثل الماركسية بسهولة من خلال الرجوع إلى كتب هذه المدارس، ولكن لا يمكن استيعاب أيديولوجيا الإسلام من خلال الرجوع إلى الكتب الإسلامية؛ (پيمان، ٦) بينما يرى شريعتي أن «الإسلام لديه أيديولوجيا[3] ورؤية عالمية واسعة وعميقة وواعية، وله رسالة إنسانية تتحمل مسؤولية إيقاظ وتوجيه مراكز الفكر والجبهات الثورية». (شريعتي، ما و اقبال، ٢٠٩ . ٢١٠)

عمل الدكتور شريعتي ورفاقه على إدخال إسلام جديد، أي إسلام الذي، في رأيه، بدأ يتشكل أيديولوجياته بعد ١٤٠٠ سنة، إلى صميم الحركات والضرورات وإدخال النماذج الدينية إلى مجال إيمان وحياة الناس؛ (پيمان، ٦) ومن بين ذلك الاستلهام من نماذج مثل الإمام علي (عليه السلام)، الإمام الحسين (عليه السلام)، السيدة فاطمة (سلام الله عليها)، الحر، أبوذر الغفاري، بلال، عمار، سمية، وياسر[4]. (نفسه، ٩)

أحد هموم الدكتور شريعتي كان إخراج الإسلام من نص القرآن الكريم وإدخاله في نص الحركات والضرورات الاجتماعية؛ فقد اعتبر الدين مؤسسة اجتماعية وعنصراً نشطاً وديناميكياً في الحركات الاجتماعية (علمي، ٣٠٢) وسعى إلى تقديم نوع من علم الاجتماع الديني بناءً على الإسلام وبمصطلحات مستنبطة ومقتبسة من نص القرآن والكتب الإسلامية. (شريعتي، شناخت اسلام، ٦)

---

[1] Feudal system

الإقطاعية أو نظام الإقطاع أو نظام الملوك الطوائف أو فى الفارسية: تيولداری أو خانخانی أو سرواژ، هو نظام اجتماعی-اقتصادی نشأ نتيجة انهيار المجتمع العبيدی أو نتيجة انهيار الكومون الأولی للنظام الاشتراكی، وقد وُجد تقريبًا فی جميع أراضی العالم، رغم تنوع الطرق للوصول إليه، طبعًا مع ميزات محددة فی كل مكان. الإقطاعية تتعلق بالملكية الكبيرة وتتكون من طبقتين رئيسيتين: أولاً طبقة الفلاحين، وثانياً طبقة الأقوياء والمالكين. فی إيران، يُعرف هذا النظام باسم الملوك الطوائف. (نفس المصدر، ٢٧٨) وقد تم استخدام كلمة "إقطاع" و"إقطاعية" حوالی ١١٥٤ مرة فی مجموعة أعمال الدكتور شريعتی.

[2] Proletariat

الطبقة الاجتماعية التی لا تملك مصدر دخل آخر سوى الأجر الناتج عن العمل اليومی. (عميد، ٢٥٥) أو الطبقة الدنيا التی نشأت خلال تحول الطبقة البرجوازية إلى الرأسمالية بدلاً من طبقة الفلاحين فی نظام الإقطاع. (قاموس مؤلفات الدكتور على شريعتی، ١١٥) هذه الطبقة وُصفت بأنها أعلى من المتسولين وأدنى من العمال، أی الأشخاص الذين ليس لديهم عمل محدد أو حتى وسيلة للعمل، يجلسون فی انتظار حدث ما، هم العاطلون المتجولون الذين هم أدنى من العمال العاديين فی المصنع. (نفس المصدر) هؤلاء هم أناس أحرار، يفكرون، لديهم وعی ذاتی، وهم العاملون الرئيسيون، لديهم حق اختيار وقت الفراغ ونوع وشكل ومدة العمل، لكنهم يفتقرون إلى كل هذه الخصائص الطبيعية. العامل هو آلة، والآلة كعامل حقيقی تحتاج إلى أدوات العمل، يطلب من سيده أن يشترى له كمية من "مهرات النفس" المصنوعة من اللحم والجلد، وهو بدوره يشترى الأفراد (البروليتاريا) كمادة خام ويشكلهم حسب احتياجات عماله. (شريعتی، نحن وإقبال، ٢٨٤) استخدم شريعتی كلمة "البروليتاريا" وكلمات مشابهة لها حوالی ١١٩ مرة.

[3] الأيديولوجيا تتكون من جزئين: "أيدی" بمعنى الفكرة و"لوجيا" بمعنى المنطق والمعرفة، وفی اللغة تعنی العقيدة ومعرفة العقيدة. فی الاصطلاح، هی رؤية ووعی خاص يبرر علاقة الإنسان بنفسه، ومكانته الطبقية، وقاعدته الاجتماعية، وغيرها، وعلى أساسها تتشكل المسؤوليات والحلول والتوجيهات والمواقف والأهداف والأحكام الخاصة، ونتيجة لذلك يُعتقد بأخلاق وسلوكيات ونظم (قيم) خاصة. (قاموس لغات مؤلفات الدكتور على شريعتی، ٤٣).

[4] تنفيذ مسرحية بعنوان "أبوذر الغفاری" فی حسينية الإرشاد (عام ١٣٤٨) يُظهر جهوده فی تجسيد ونمذجة الشخصيات البارزة فی تاريخ الإسلام، ليس فقط لإيران فی ذلك الوقت، بل للإنسانية جمعاء.

كلمة ‘‘مستضعف’’ مقابل ‘‘البرجوازية’’ هي إحدى المفاهيم القرآنية التي تتكرر كثيراً في كلام الدكتور شريعتي[1]. يعتقد شريعتي: «في جميع الأنظمة الاجتماعية الطبقية، هناك تقسيم طبقي مشترك وثابت، بمعنى أنه من خلال الشريحة الطولية لكل مجتمع[2]، يتم الحصول على طبقتين ثابتتين تتشكلان بناءً على الملكية لموارد وأدوات وعلاقات الإنتاج، وتقسم المجتمع إلى قطب يُسمى في اصطلاح القرآن ‘‘استضعاف’’ (الطبقة الحاكمة) وقطب يُستضعف (الطبقة المحكومة)». (فرهنگ لغات كتب دكتر شريعتى، ٤٣)

كما يسعى الإسلام إلى نقض الاحتكارات والتمييز في المجتمع من خلال النضال ضد الاستغلال ونمط الحياة المناهض للبرجوازية، مع الميل نحو الطبقة المستضعفة، وتحقيق المساواة الاقتصادية والأخوة الإنسانية. (شريعتى، ما و اقبال، ٢١٠).

من منظور الدكتور شريعتى وأصدقائه في الفكر[3]، يتمتع المستضعف بالخصائص التالية:

١ ـ جماعة مستغلة ومحرومة وأفراد «محكومون بالعبودية الفكرية لقوى الزمن وآلات الدعاية». (شريعتي، أبوذر، ٢١٠)

٢ ـ الأمم المستعمرة والناس المعذبون من التخلف والعبودية والظلم والجوع الذين يتوقون إلى الحرية ويعانون من الجوع ويحتاجون إلى النور. (شريعتي، ما و اقبال، ٢١١)

٣ ـ الجبهات المناهضة للأشراف والكراهية للغنياء والمترفين. (نفسه، ٢١٤)

٤ ـ المغضوب عليهم في الأرض. (نفسه، ١٤٧ ـ ١٤٨)

٥ ـ ضحايا الأنظمة الطاغوتية، مثل أبوذر الغفاري. (انتظام پور، ١٧ ـ ١٨)

٦ ـ الغارقون في ظلم الاقتصاد الذين استولى الحكام الجبارون على جهدهم ومواهبهم واستخدموها ضدهم. (نفسه)

٧ ـ الذين يتعرضون للظلم والقهر سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا. (نفسه)

٨ ـ مجموعة ليس لها دور مباشر في المجتمع لكنها تضمن مصالح القوى العظمى. (نفسه)

٩ ـ الذين يعانون من ضعف فكري، ولا يفهمون شيئًا عن السياسات الاقتصادية والاجتماعية والاستعمارية للمستكبرين، والطريق أمامهم نحو التقدم والازدهار وفهم الرؤى السياسية والاقتصادية والاجتماعية مغلق. في هذا السياق، تُطرح الثقافة في أبعاد الاستغلال والاستعمار والاستحمار، ويحدد المستكبرون مصير الأمم المستضعفة مؤقتًا في غرف مغلقة، ويغيرون القوانين من حين لآخر لصالحهم. (نفسه)

المستكبرون أيضًا يمتلكون الخصائص التالية:

١ ـ يعتبرون أنفسهم أعلى من حيث الفهم والوعي والموقف الطبقي، ويحتكرون السلطة والعبودية وما شابه، ويجرون الآخرين إلى عبوديتهم (استعباد). وهذا يجعلهم يتجاهلون وينكرون القيم الموجودة في الآخرين، ويخفون التقاليد السائدة في العالم، ولا

[1] في كلام الدكتور شريعتى، تم استخدام كلمات "استضعاف" و"مستضعف" مجموع ١٣٥ مرة، وكلمة "استكبار" و"مستكبر" ١٠ مرات، وكلا الكلمتين معًا ٦ مرات، وقد تم الإشارة إلى تضادّهما مجموع مرتين.

[2] سواء في نظام الإقطاع أو الرأسمالية، أو عصر العبودية أو عصر الحرية.

[3] الكتب "آثار الثقافة الاستكبار والاستضعاف" لحبيب الله پيمان، ١٣٥٨، و "الاستضعاف والاستعمار الجديد" لمحمد انتظام پور، ١٣٦٣، قد كُتبت تماشياً مع أفكار الدكتور شريعتى.

يكونون مستعدين للاعتراف بها، ويستغلون جهل الناس ليدفعوهم نحو الاستضعاف. (پيمان، ١٩)

٢ ـ الأقوياء والقوى المسيطرة. (شريعتى، ما و اقبال، ٢١١)

٣ ـ نظامهم مشرك لأنه يعتمد على أي شخص أو شيء غير الله، ويمارس الاستكبار، ويجعل الخلق ضحية للاستضعاف. (شريعتى، حج، ٢١٣)

٤ ـ متسلطون ومستبدون. (پيمان، ١٩)

٥ ـ يمتلكون ثلاث قوى رئيسية: المال، والسلطة، والخداع، والتي من خلالها يدفعون الناس نحو الاستضعاف، ويجعلونهم لعبة في أهواءهم الطامعة، وينهبون أموالهم، ويستخدمونهم لتأمين قدر من الغذاء البسيط ويستغلونهم. (شريعتى، حج، ٢٠٦؛ انتظام پور، ١١)

من المنظور الذي تم ذكره، يُفهم الاستضعاف بمعنى البؤس والضعف، ويشمل الاستعباد (إخضاع الآخرين للعبودية)، والاستغلال (الضعف الاقتصادي)، والاستبداد (الضعف السياسي)، والاستعمار (الضعف الوطني)، والاستحمار (الضعف الفكري والروحي والأخلاقي). (شريعتي، حج، ٢٠٦)

طرق الخروج من مشكلة الاستضعاف والاستكبار من منظور الدكتور شريعتي وأصدقائه هي كالتالي:

١ ـ القضاء على الجماعات والأنظمة المستكبرة؛ لأنه طالما أن هناك قوة، يجب أن يتحمل شخص ما هذه القوة. طالما أن هناك أرباب ومالكون ورأسماليون، سيكون هناك رعايا وعبيد وعمال وأجراء، وطالما أن هناك أخلاقيات استكبارية، ستستمر الأخلاقيات الاستضعافية في وجودها. (پيمان، ٢٣ ـ ٢٦)

وهذه الأنظمة هي التي تجعل الإنسان ضعيفًا وتخلق ضحاياها، أي طبقة المستضعفين. (فرهنگ لغات دكتر على شريعتى، ٤٢)

٢ ـ إزالة النظام الطبقي؛ بين الطبقة المستكبرة والمستضعفة يوجد تضاد، حيث أن الاستكبار والاستضعاف هما قطبان في تضاد مع بعضهما البعض. (شريعتي، حر، ١٢؛ همو، ما و اقبال، ١٩٢– ٢٠٢) ولا ينتهي هذا التضاد إلا عندما تختفي الطبقة، فالمجتمع المثالي هو المجتمع بلا طبقات، حيث لا يوجد مستضعف ولا مستكبر، بل أمة متساوية وأخوة لا يمكن لعلاقة المستضعف والمستكبر أن تهيمن عليهم، لذلك يجب أن يكون المجتمع توحيديًا وبلا طبقة. (پيمان، ٢٣ ـ ٢٤)

٣ ـ ظهور الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه)؛ «الانتصار النهائي للمستضعفين في الأرض وقيادة المحكومين وتحقيق المساواة المطلقة بين الطبقات — الاقتصادية التي تتحقق مع ظهور الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه)». (شريعتي، ما و اقبال، ٢٠٥)

يمكن تلخيص معاني المستضعف والمستكبر في كلام الدكتور شريعتي في جدول أدناه:

المستضعفون	مجموعة ضد البرجوازية، الإقطاعية والرأسمالية، العمال، الفلاحون والبروليتاريا، المنتصرون النهائيون، القادة الحاسمون، المغضوب عليهم في الأرض، المؤمن وغير المؤمن. أدوات إضعافهم: الاستعباد، الاستبداد، الاستكبار، الاستعمار، الاستغلال والاستحمار.
المستكبرون	الاستكبار يُستخدم أحيانًا بمعنى الاستغلال، والاستبداد، والاستعمار، والاستحمار، والاستعباد، وأحيانًا يُشير إلى الأنظمة التي تستند أفكارها على الشرك.

بعد من الدكتور شريعتي في أجواء الحماس والنشاط الثوري والسعي لإسقاط النظام الملكي واستبداله بمؤسسات الجمهورية الإسلامية، ازدادت تكرارات كلمات ‘‘مستضعف’’ و"مستكبر" في كلام القائد الراحل للثورة الإسلامية خلال سنوات ١٣٥٨ إلى ١٣٦٨، وأصبحت تتردد بشكل أكبر. الإمام الخميني (قدس سره) يعرّف المستضعفين على النحو التالي:

١ ـ أشخاص مؤمنون لكنهم من الطبقة الضعيفة في المجتمع وفقراء، الذين خلقوا الثورة الإسلامية بقوة إيمانهم. (استضعاف واستكبار من وجهة نظر الإمام الخميني (قدس سره)، ٣) ودعم الإسلام هو أيضًا للضعفاء والطبقات المحرومة في المجتمع، والإسلام لديه انسجام أكبر مع الفقراء والمحتاجين مقارنة بالأغنياء. (نفسه، ٥٦) جميع الأنبياء الإلهيين كانوا أيضًا من الطبقة السفلى في المجتمع ومن المستضعفين، وكانوا يحرضون المستضعفين ضد القوى. (نفسه، ٧)

٢ ـ أفراد يعتبرهم القوى العظمى ضعفاء. (نفسه، ٣)

٣ ـ أفراد يعتبرهم الحكومات الظالمة ضعفاء. (نفسه)

في فكر الإمام (قدس سره)، يتمتع المستكبرون بالصفات التالية:

١ ـ القوى الجائرة مثل أمريكا والصهيونية وقوى العالم التي تستغل المستضعفين وتستعمرهم (من النوع الفكري والثقافي). إنهم يعيقون الدول الضعيفة ويعتزمون استغلالها. (نفسه، ٥ و ٧)

٢ ـ من يظلم من هم تحت سلطته، حتى وإن كانوا ثلاثة أو أربعة أشخاص. (نفسه، ٤)

٣ ـ المتعاليون الذين يعتبرون الطبقة السفلى حقيرة. (نفسه)

٤ ـ الحكومات الجائرة، والملوك الظالمون الذين يعتبرون شعوبهم ضعفاء. (نفسه، ٣)

بعد الثورة الإسلامية، تم اتخاذ إجراءات في إطار تنفيذ أفكار الإمام (قدس سره) بشأن المستضعفين والمستكبرين؛ ومن بين هذه الإجراءات يمكن الإشارة إلى النقاط التالية:

١ ـ تشكيل منظمة باسم ‘‘بنياد مستضعفان’’ التي أُسست بهدف الدفاع عن الناس الضعفاء والفقراء في المجتمع. تم إنشاء هذه المؤسسة بهدف نقل الأموال المنقولة وغير المنقولة للنظام السابق والمأخوذة من بيت المال إلى المحتاجين والعمال والموظفين الضعفاء.

٢ ـ تأسيس ‘‘بسيج مستضعفين’’ الذي تم تشكيله في إطار تحقيق العدالة الاجتماعية، مستلهمًا من سنة رسول الله التي حشد فيها أصحاب الصفة (الفقراء) ضد الرأسماليين. (نفسه، ٦٢)

٣ ـ طرح فكرة تشكيل ‘‘حزب مستضعفين العالم’’ بهدف حل مشاكل المستضعفين وبتوجه نحو انتصار المستضعفين على المستكبرين في العالم. (نفسه، ١٣٩)

٤. تسمية عام ١٣٦٢ هجري شمسي بعام ‘‘دعم المستضعفين’’.

٥ ـ تسمية يوم ١٣ آبان بيوم ‘‘مواجهة الاستكبار والإمبريالية العالمية’’؛ والسعي نحو تحويله إلى ‘‘ميثاق اجتماعي[1]’’.

في زمن حياة الإمام (قدس سره) وبعد وفاته، تم نشر آثار تتعلق بالاستضعاف والاستكبار؛ ومن بينها درس من علي محمد دستغيب الذي يدافع عن وجهة نظر الإمام (قدس سره)، ويضع النظرة الطبقية للمستضعف والمستكبر تحت النقد. في موضع

[1] Social convention

مخالف، يقول عن مؤيدي الفكر الطبقي في المجتمع: ‘‘الذين يقولون إن القرآن قد أقر التضاد الطبقي وأن المقصود بالمستكبرين هم مالكو العبيد والإقطاعيون والرأسماليون، وأن المقصود بالمستضعفين هم العبيد والفلاحون والعمال، وبالتالي فإنهم يقبلون المادية التاريخية للماركسية، قد ضلوا الطريق’’. (دستغيب، ٢٤) ويشير دستغيب إلى أن الهدف من هذا الاقتباس من كلمات المستضعف والمستكبر هو تأكيد القرآن الكريم على التيار الفكري الماركسي، حيث يقولون: ‘‘في كل فترة كانت هناك نزاعات بين المستكبر والمستضعف، أي بين العبد ومالك العبد، والفلاح والإقطاعي، والرأسمالي والعمال، وفي كل نزاع كان العبد والفلاح والعمال هم المنتصرون، وهكذا تستمر كل مجتمع في سيرها حتى تصل إلى مجتمع شيوعي وإلغاء الملكية الخاصة’’. وفقًا لهذه النظرة، ‘‘المؤمن هو من يسعى في مرور هذه الفترات وإيصال المجتمع إلى مجتمع بلا طبقات، والكافر هو من يمنع هذه الحركة’’. (نفسه، ٤٢)[1]

ملخص معاني المستضعف والمستكبر في فكر الإمام الخميني (قدس سره) هو كما يلي:

المستضعفون	المؤمن ـ الطبقة الضعيفة في المجتمع من الناحية المادية ـ المظلوم ـ الواثق بنفسه ـ محارب للظلم.
المستكبرون	الكافر ـ طبقة الأشراف وأصحاب القوة في المجتمع أو الدول القوية والمتقدمة ـ الظالم ـ المستبد ـ المستكبر، يمكن أن يستخدم أيًا من أساليب إضعاف المستضعف مثل الاستغلال، الاستبداد، الاستعمار، الاستحمار، والاستعباد.

دراسة كيفية تأثر المفسرين والباحثين المعاصرين من فضاء خطاب العقود من الأربعينيات إلى السبعينيات

لقد كان لهيمنة خطاب العقود من الأربعينيات إلى السبعينيات تأثير كبير على أفكار ومعتقدات المفسرين والباحثين المعاصرين. وفيما يلي، سيتم تقييم كيفية تأثر التفاسير المعاصرة بخطاب العصر الحاضر، من خلال مقارنة التفاسير القديمة والحديثة في سياق الآيتين ٧٥ و٧٦ من سورة الأعراف وآية ٧٥ من سورة النساء.

النقطة الأخيرة هي أن استخدام عناوين مثل أساليب إضعاف، أدوات الاستكبار، الاستكبار والاستضعاف الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، المستضعفين القوميين والعرقيين (الباقري، ٨١)، الحرب مع المستكبرين، مقاومة الاستكبار (معاديخواه، ٢٦٠ ـ ٢٦٤)، ينبع من نفس الرؤية والنظرة لمفهوم الاستضعاف والاستكبار.

الاستنتاج

المستكبر في خطاب القرآن الكريم والروايات يعني الشخص الذي يعتقد أنه أعلى من الآخرين ولا يقبل الخضوع والخشوع أمام الحق، ويحقّر الآخرين. في الآيات الإلهية والأحاديث، أحيانًا تأتي هذه الكلمة بجانب الملأ وزعماء القوم والملوك والجبابرة وأصحاب الثروات، ولكن هذا لا يعني أنها تشمل فقط أصحاب السلطة، بل قد تشمل أيضًا أفرادًا من بين عامة الناس الذين لا يتحملون طاعة الحق. غالبًا ما يُستخدم الاستكبار في القرآن في غير مواضيع السلطة والسياسة، وهذه الفكرة بأن ‘‘المستكبرين دائمًا يتفوقون على المستضعفين’’ و"الاستضعاف

[1] من بين الأعمال الأخرى المتوافقة مع أفكار الإمام (ره) يمكن الإشارة إلى كتابين: "الاستكبار والاستضعاف من وجهة نظر القرآن" لمحمد تقى رهبر (١٣٦٢) و"المستضعفين من وجهة نظر الإسلام" من ولى الله باقرى (١٣٨٤ ش).

ينشأ من ظاهرة تُسمى الاستكبار" لا تُفهم دائمًا ولا تُفهم بوضوح. مع الأخذ في الاعتبار التفاسير المتقدمة، يشمل الاستكبار بالإضافة إلى العصيان والكفر معنى الاستعباد أيضًا.

استخدام مصطلح المستكبر كأشخاص كفار وأصحاب قوة يحتكرون جميع الموارد المادية ويسحبون الفئات ذات الدخل المنخفض والضعيفة أو الدول التي تُعتبر جزءًا من العالم الثالث إلى الضعف، يتزامن مع هيمنة خطاب الماركسية واليسار في العقود الأربعين والخمسين. المفكرون وعلماء الاجتماع الذين استعانوا بهذا المصطلح من القرآن الكريم، يقدمون مجموعة المستكبرين كطبقة ذات قوة أو ما يُعرف بـ «البورجوازية»، والمستضعفين كطبقة محرومة في المجتمع أو «البروليتاريا» التي أضعفتها الطبقة المستكبرة. في هذه الفترة، كان يُستخدم مصطلح المستكبر أحيانًا بمعاني الاستبداد، الاستعمار، الاستغلال، الاستعباد، والاستحمار، وأحيانًا بمعنى نظام الشرك. الدافع وراء القضاء على الطبقات كان من أهم إنجازات هذا التيار الفكري.

مع ظهور ظاهرة الثورة الإسلامية، اعتُبر المستضعفون مجموعة محرومة، فقيرة، حافية القدمين، وطبقات سفلى لم يكن يُعطى لهم أدنى اهتمام من قبل الأفراد ذوي السلطة في المجتمع. بعد الثورة، تعرض هؤلاء أيضًا لظلم القوى الكبرى. أهم خصائص هذه المجموعة هي قوة الإيمان التي مكنتهم من هزيمة القوى الكبرى أو المستكبرين الذين أضعفوهم من خلال الاستبداد، الاستعمار، الاستغلال، والاستعباد. الطريق الوحيد لمواجهة المستكبرين هو النضال والقضاء عليهم.

هذه الأجواء الخطابية والظروف المعنوية انعكست بنفس الطريقة في التفاسير بعد الثورة مثل تفسير نور وتفسير الأمثل، من هدي القرآن، أحسن الحديث، هداية وكاشف وغيرها من الكتب، حيث اعتُبر المستكبر كمستثمر (مستغل) وشخص أو مجموعة تسعى للاستحواذ على حقوق المجموعة الأخرى التي تعاني من الضعف المادي – ولكنها في نفس الوقت مؤمنة وتطلب الله؛ أي إن وجود المستضعف مرتبط بوجود المستكبر، وللقضاء على الاستضعاف والحرمان يجب تعزيز الاتجاه لمقاومة الاستكبار. عناوين مثل ''أداة الاستكبار''، ''إضعاف''، ''المستضعف الاقتصادي، الفكري، الثقافي، السياسي'' تشكلت في هذا الخطاب.

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن اثير جزرى، مبارک بن محمد، النهايه فى غريب الحديث و الأثر، تحقيق: محمود محمد طناحى، طاهر احمد زاوى، قم، موسسه مطبوعاتى اسماعيليان، چاپ چهارم، ١٣٦٧.
٣. ابن بابويه، محمد بن على، الخصال، به كوشش على اكبر غفارى، قم، جامعه مدرسين، ١٣٦٢.
٤. ابن بابويه، محمد بن على، معانى الاخبار، قم، نشر جامعه مدرسين حوزه علميه، ١٤٠٣ ق.
٥. ابن فارس، احمدبن فارس، معجم مقاييس اللغه، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٠ ق.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دارصادر، بيروت، چاپ سوم، ١٣٨٨ ق.
٧. الازهرى، محمد بن احمد، معجم تهذيب اللغة، تحقيق: رياض زكى قاسم، بيروت، دارالمعرفه، ١٤٢٢ ق.
٨. انتظام پور، محمد، استضعاف و استعمار نو، بى‌جا، ١٣٦٣.
٩. ايزوتسو، توشى هيكو، مفاهيم اخلاقى ـ دينى در قرآن مجيد، ترجمه: فريدون بدرهاى، تهران، فرزان، ١٣٧٨.

١٠.آقا گل زاده، فردوس، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ١٣٩٠.

١١.باقری، ولی الله، مستضعفان از دیدگاه اسلام، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ١٣٨٤.

١٢.بهرام پور، ابوالفضل، نسیم حیات، قم، انتشارات هجرت، ١٣٨٠.

١٣.پاکتچی، احمد، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ١٣٩٢.

١٤.پاکتچی، احمد، درس گفتار کاربرد تحلیل گفتمان در مطالعات قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق، تهران، ١٣٩٣.

١٥.پیمان، حبیب الله، آثار فرهنگی استکبار و استضعاف؛ بضمیمه یادبود محمد نخشب و پدر طالقانی، بی‌جا، شورای انتشارات و تبلیغات جنبش مسلمانان مبارز، ١٣٥٨.

١٦.جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

١٧.حجتی، محمد باقر و عبدالکریم بی آزار شیرازی، تفسیر کاشف، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٦٨.

١٨.حویزی عروسی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثّقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ١٤١٥ ق.

١٩.خرمشاهی، بهاء الدین، دانشنامه‌ی قرآن و قرآن پژوهی، دوستان: ناهید، تهران، ١٣٧٧.

٢٠.خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: دکتر مهدی المخزومی دکتر ابراهیم سامرائی، دارالهجره، چاپ سوم، ١٤٠٩ ق.

٢١.خمینی، روح‌الله، استضعاف و استکبار از دیدگاه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ١٣٨٠.

٢٢.دستغیب شیرازی، علی محمد، استضعاف و استکبار در قرآن، تهران، موسسه خدمات فرهنگی ٢٢ بهمن، ١٣٦٠.

٢٣.راغب اصفهاني، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان، دمشق، دار القلم، ١٤١٦ ق.

٢٤.رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم مشهور به تفسیر المنار، مصر، دارالمنار، چاپ چهارم، ١٣٧٣ ق.

٢٥.رهبر، محمد تقی، استکبار و استضعاف از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٦٢.

٢٦.زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بیروت، دارصادر، بی‌تا.

٢٧.سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ دهم، ١٣٨٨.

٢٨.سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ١٤٠٤ ق.

٢٩.شریعت رضوی، پوران، طرحی از یک زندگی، تهران، انتشارات چاپخش، چاپ دهم، ١٣٨٣.

٣٠.شریعتی، علی، ابوذر، تهران، الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، ١٣٦١.

٣١.شریعتی، علی ، حج، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی، چاپ یازدهم، ١٣٧٨.

٣٢.شریعتی، علی ، حر، تهران، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد، بی‌تا.

٣٣.شریعتی، علی ، شناخت اسلام، تهران، سازمان انتشارات حسینیه ارشاد، ١٣٤٧.

۳۴.شریعتی، علی ، فرهنگ لغات دکتر شریعتی، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، تهران، انتشارات فردوسی، ۱۳٦۲.
۳۵.شریعتی، علی ، ما و اقبال، تهران، الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر شریعتی، چاپ دهم، ۱۳۸٦.
۳۶.شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱٤۱٤ ق.
۳۷.شکرانی، رضا و دیگران، «بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی»، پژوهش، سال سوم، شماره اول، ۱۳۹۰ ش، صص ۹۳ ـ ۱۲۲.
۳۸.صالحی زاده، عبدالهادی، «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش‌های تحقیق کیفی» معرفت فرهنگی، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۹۰ ش، صص ۱۱۳ ـ ۱٤۲.
۳۹.طالبان، محمد رضا، «جامعه شناسی روحانیت دکتر علی شریعتی»، مجموعه مقالات یادبود دکتر علی شریعتی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.
۴۰.طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرّسین حوزهٔ علمیّه‌ی قم، چاپ پنجم، ۱٤۱۷ ق.
۴۱.طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.
۴۲.طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۴۳.طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۴.علمی، قربان، «شریعتی و جامعه شناسی دینی»، مجموعه مقالات یادبود دکتر علی شریعتی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.
۴۵.عمید، حسن، فرهنگ فارسی، تهران، اشجع، ۱۳۸۹ .
۴۶.فرکلاف، نورمن، تحلیلِ انتقادیِ گفتمان، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۷.فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، ضبط و توثیق: محمد البقاعی، دارالفکر، ۱٤۲۰ ق.
۴۸.فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضي، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات صدر، تهران، چاپ دوم، ۱٤۱۵ ق.
۴۹.قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۵۰.قرشی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
۵۱.قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱٤۱۲ ق.
۵۲.قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر القمی، به کوشش موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱٤۰٤ ق.
۵۳.کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، قم، نشر دارالحدیث، ۱٤۲۹ ق.
۵۴.مجلسی، محمد باقربن محمدتقی، بحار الأنوار، لبنان، مؤسّسه‌ی الوفاء، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.
۵۵.مدرسی، محمد تقی، تفسیر هدایت، مترجم عبدالمحمد آیتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۵۶.مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱٤۱۹ ق.
۵۷.مرتضي زبیدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: مصطفی حجازی، کویت، مطبعه حکومت کویت، ۱٤۰۸ ق.
۵۸.مسلم بن حجاج، الصحیح، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

۵۹.مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵.
۶۰.معادیخواه، عبدالمجید، فرهنگ آفتاب، تهران، نشر ذره، ۱۳۷۲.
۶۱.مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب السلامیه، ١٤٢٤ ق.
۶۲.مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٤.
۶۳.میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۰.
۶۴.میلز، سارا، گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۲.
۶۵.میلز، سارا، میشل فوکو، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۹۲.