



## الدّين والبناء الحضاريّ الإنسانيّ دور الوحدة والكثرة في تشكّل المجتمع التّوحيديّ

حبيب الله بابايي\*

### الملخّص

لا تسعى هذه المقالة إلى تقديم خطةٍ كليّةٍ وشاملةٍ في عمليّة الحضارة الإسلاميّة الجديدة (المقاربة الإيجابيّة)، ولا إلى بيان اختلافات الحضارة الإسلاميّة وحدودها مع النّمودج الحضاريّ العلمانيّ في الغرب المعاصر (المقاربة السّلبيّة)؛ إنّما توّد التّأكيد على قضيّة «الوحدة والكثرة» بكونها قضيّة أساسيّة في فلسفة الدّين الإسلاميّ من جهة، وتحديّاً مركزياً للحضارة الحديثة من جهةٍ أخرى.

ويمكن للالتفات إلى هذه القضيّة المشتركة؛ أي ضرورة الوحدة في الوضعية الحضاريّة المتعدّدة وتطبيقها في اتجاهين: الحديث والتّراثيّ (التقليديّ)، أن يُشكّل نقطة ارتكازٍ في تبين النّمودج الحضاريّ الإسلاميّ في العصر الرّاهن. إنّ اقتراحنا الحضاريّ في هذه المقالة هو التّفكيك بين الكثرات الإلهيّة والكثرات العرفيّة والدنيويّة. ففي هذه النّظرة، لا يعني التّوحيد الحضاريّ رفع أيّ نوع من الكثرة والتّنوع؛ بل هو تراكمٌ للكثرات الإلهيّة والإنسانيّة، ولا يمكن للسُّبُل الكليّة أن

\* عضو في الهيئة العلميّة في المعهد العالي للعلوم والثّقافة الإسلاميّة - إيران.

توجد من دون تلك الكثرات الإلهية، وكذلك لا يتحقق الصراط الحضاري في مجتمع المسلمين من دون السُّبُل الإلهية الكليّة.

## المقدمة

لقد أوجد الإبهام الماهويّ للحضارة وضخامته تحديّات كثيرة في فهم الحضارة الإسلاميّة، من جهة بسبب الالتباسات العديدة في استخدام كلمة «الحضارة» (civilization) في الغرب، ومن جهة أخرى بسبب الأخطاء الكثيرة في استعمال كلمتيّ «الحضارة» و«الحداثة» في العالم الإسلاميّ. كما أنّ تأخر تنظيرات المسلمين وبحوثهم في الدراسات الحضاريّة والتّعقيدات النظريّة في الرّؤية الإسلاميّة للحضارة أو أسلمة الحضارة خلّقت غموضاً متداخلاً في الدراسات الحضاريّة. وعلى الرّغم من ذلك، فقد انبرى عدد من المفكرين في العالم الإسلاميّ بالتحقيق والبحث في سبيل العودة إلى عظمة الحضارة الماضية أو التأسيس للحضارة الإسلاميّة الجديدة. وقد تشكلت هذه المحاولات الفكريّة، وأحياناً الثقافيّة والسياسيّة، في عالم الإسلام بأهدافٍ مختلفة ونقاط ارتكازٍ متفاوتة. ومن نقاط الارتكاز المهمّة في ظهور الفكر الحضاريّ للمسلمين مواجهة حضارة الغرب والبحث عن حلولٍ لتخلف العالم الإسلاميّ عن قافلة التّمية الغربيّة.

وعلى الرّغم من محاولة الباحثين والمفكرين المسلمين، لم يُشكّل الفكر الحضاريّ الإسلاميّ تحديّاً للغرب ولتجربته الحضاريّة في الوقت المناسب، وذلك بسبب ضعف المسلمين في معرفة الغرب في الوقت الملائم؛ ولذلك لم ينضج الفكر الحضاريّ للمسلمين بالاستناد إلى المصادر الدينيّة بالشكل اللازم، وفي نهاية المطاف لم تتنظّم عمليّة الحضارة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ. وكان للتّفوق العلميّ والدراسات التي أجراها المستشرقون بين المسلمين، وسيطرة النّظرة التاريخيّة في التّحليلات الحضاريّة، وكذلك الطّلّ الثّقيل للعلمانيّة في مجالات علم الاجتماع وحتّى الثيولوجيّة، الدّور في عقم الأرضيّة لتوليد أيّ فكر حضاريّ في إيران والعالم الإسلاميّ. وقد دمّرت هذه الفوضى والاضطرابات المتعدّدة الأوجه النّظّم الحضاريّ في العالم الإسلاميّ، وأضعفت العقلانيّة والدّافعيّة الدينيّة-الحضاريّة لدى النّخب، وفي نهاية المطاف، شدّدت من عمليّة التّغريب (alienation) في مختلف مستويات المجتمع الإسلاميّ وصعده.

وفي مواجهة هذه الاضطرابات الفكرية والثقافية للمسلمين، ارتضى البعض بالأفكار الكليّة في تشكيل الحضارة الإسلاميّة، بينما أصرّ البعض الآخر على القضايا الجزئية؛ مثل: التنمية والعلم والدولة والأمن والولاية والسياسة - بالطبع من دون أيّ مقارنة حضاريّة-. ولا شكّ في أنّ المحاولات الفكرية والنظرية في عالم الإسلام وإيران اليوم (بعد الثورة الإسلاميّة) جديرةٌ بالثناء، وهي في حدّ ذاتها متقدّمة، ولكنّ الثغرات المنهجية سبّبت كثيراً من التحدّيات النظرية، وأحياناً العملية، في إيجاد العلاقات الحضاريّة بين مختلف العناصر العلميّة والعملية.

في هذه المقالة، لا يريد اقتراحنا الحضاريّ أن يتطرق إلى ذكر جميع عناصر الحضارة الإسلاميّة الجديدة وخصائصها، إنّما التأكيد والتركيز على العنصر المركزيّ للحضارة، والحضارة الإسلاميّة في العصر الجديد. فمن وجهة نظر الكاتب، أينما تتحوّل الكثرة الثقافيّة إلى نزاعات اجتماعية وصراعات قومية، فإنّها تصبح قضية لنزول الوحي. وفي هذا المجال، تشير الآية ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>1</sup> إلى فلسفة الرّسالة وإيجاد الوحي للوحدة بين الخلق المتكثّر، وقد نُسب فيها سبب الاختلافات والنزاعات البشرية إلى خصلة الاستخدام لدى الإنسان<sup>2</sup>. ومن أجل رفع هذه الاختلافات والنزاعات لا مفرّ من وضع القوانين الاجتماعيّة. وهذه القوانين، إمّا أن يضعها الإنسان أو أن تكون صادرة عن الوحي الإلهي.

في هذا المجال، لا يمكن للقوانين البشرية أن تُزيل هذه الاختلافات؛ لأنّه إذا كانت هذه الخصلة هي بحدّ ذاتها عاملاً للاختلاف وللنزاع فكيف ستكون عامل اتفاق واجتماع؟ ذلك أنّه بالحدّ الأدنى لن تستطيع رفع الاختلافات الناشئة عنها. وعلى هذا الأساس، يجب البحث عن رفع الاختلاف عن عامل آخر غير الإنسان، مثل الوحي. وطبقاً لمفاد الآية المذكورة، اختلف البشر مرّةً أخرى بعد إرسال الرّسل وتشريع الأديان، ولكن هذه المرّة ليس بسبب خصلتهم البشرية لناحية الاستفادة من الدّنيا؛ بل وقع النزاع والتّفرقة في ما بينهم بسبب بغيتهم وظلمهم

1- سورة البقرة، الآية 213.

2- يجب الالتفات إلى نكتة، وهي أنّ فلسفة الاختلافات التكوينية هي التّكامل الإنساني؛ لأنّه من دون هذه الاختلافات لن يكون ثمة أيّ تكامل. ومن جهةٍ أخرى، إنّ رفع هذا الاختلاف أمرٌ ضروريٌّ أيضاً؛ لأنّ دوام اختلاف أحد الطرفين لهو الضلال. ومن ناحيةٍ أخرى أيضاً، يجب أن ترفع هذا النزاع جهةً تكون منزّهةً عن الاختلاف.  
انظر: عبد الله جوادي الأملي، درس هاى تفسير قرآن، ش 399.

في استفادتهم من الدين. والله تعالى في المرحلة الأخيرة من إنزال الدين (مرحلة الخاتمية) قد أنزل ديناً كاملاً حتى لا تزول قوته الموحدة. ولذلك، جاء الإسلام بعد أن حُرِّفَت الأديان الأخرى لكي يُنظَّم المجتمع البشري المتفكك ويعيد وحدته واتحاداته<sup>1</sup>.

هذه القضية؛ أي تشكيل الوحدة الدينية في سياق الاختلافات والنزاعات البشرية والثقافية هي، أيضاً، القضية المركزية للحضارات. وانطلاقاً من أن مضمون الحضارات مُتشكّل من بناءات متكثّرة ومتنوّعة، قومياتٍ ومِللٍ متعدّدة ولغاتٍ متنوّعة، وكذلك من مذاهبٍ وأديانٍ مختلفة، فكلُّ واحد ممّا ذُكر يمكنه أن يُمهّد للتفرقة والتشتّت في العملية الحضارية، ويجعل تشكيل وحدة حضارية أمراً مستحيلاً تماماً.

بناءً على ما تقدّم، إن العلاقة بين الوحدة والكثرة وإمكانية تشكيل الهوية الحضارية بين العناصر الثقافية المختلفة والمتضاربة هي النقطة المركزية والسؤال المفتاحي في معرفة الحضارة وبنائها. بعبارة أخرى، إن قضية الحضارات، في ظل هذه الكثرات والتنوّعات، هي إيجاد الانسجام والتوافق بين الاختلافات الثقافية والقومية والدينية-المذهبية.

## ماهية الحضارة

قبل البحث في ماهية الحضارة وتبيين علاقة الوحدة والكثرة الحضارية في التاريخ، يجب بحث ذلك في الفلسفة (فلسفات المجتمع، الفلسفات الثقافية، وفلسفات الحضارة) والإلهيات (الإلهيات الاجتماعية والسياسية، إلهيات الثقافة، وإلهيات الحضارة).

في النظرة الفلسفية، وفي مقارنة إلهيات الحضارة، دائماً ما يجري التأكيد على كون «الحضارة» أمراً ثقافياً وأخلاقياً وفكرياً وتربوياً. من هذا المنظار، لا تظهر الحضارة بين «الإنسان والطبيعة»؛ بل بين «الإنسان والإنسان».

فإن كُنّا نريد الحكم على الحضارات الماضية أو نريد نقد الحضارات الأخرى، أو إذا أردنا بناء حضارة من جديد، يجب علينا التركيز على علاقة «الإنسان بالإنسان». فالمعيار الأساس للحضارة في هذه المقاربة هو العلاقات الإنسانية

1- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص 111-134.

المنظمة بين الناس (في السّاحات الجزئية - ميكرو- والكبرى - ماكرو-)، وليس سيطرة الإنسان على الطبيعة واستغلاله لها.

كذلك إن أردنا التحدّث عن زوال حضارةٍ أو انحطاطها، يجب أن لا نفتش عن ذلك في غياب الصّناعة والتكنولوجيا عنها أو عن انعدام التّمية والرّفاه؛ بل عن زوال المبادئ والقيّم الإنسانيّة؛ مثل العدالة والإنسانيّة. ومن هذا المنظار، إنّ الحضارة هي «أكبر نظام (النّظام الفائق) للعلاقات الإنسانيّة».

في هذا التعريف، تأكيد على ملاحظات عدّة:

1 - أنّ الحضارة هي أكبر وحدة اجتماعيّة والأكثر تعقيداً، وهي تسيطر على الوحدات الاجتماعيّة الأخرى؛ مثل الثقافة والشّعب والدّولة وغير ذلك، وتؤثّر عليها.

2 - أنّ الحضارة ليست مجرد مجموعة من العناصر والبناءات المختلفة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة المُكدّسة فوق بعضها، إنّما هي نظام؛ بل هي نظام إنسانيّ فائق.

3 - والأهمّ من ذلك، أنّ الحضارة ليست دولةً محدودة في النّظام السياسيّ، وليست تكنولوجيا لتبقى مقتصرة على أدوات الحياة ووسائلها؛ إنّما هي تلك العلاقات والتفاعلات الشّاملة بين البشر، والتي تتمظهر في أشكالٍ مختلفة من البنى والمؤسسات الاجتماعيّة.

إنّ كون «الحضارة» أمرًا إنسانيًّا يجعل من كلمة «الحضارة» مفهومًا معيارياً ويضعها في مقابل البربريّة والتّوحّش. وفي المنظار القرآنيّ، يمكن تبّيع مثل هذا المعنى للحضارة ضمن كلمة «الأمة» الواردة في القرآن الكريم، على الرّغم من أنّه ربّما تُطرح بعض العبارات القرآنيّة الأخرى؛ مثل «بلد»، «مصر»، «مدينة»، «ملك»<sup>1</sup>

1- إنّ كلمة مُلك من الكلمات التي يقرب معناها من معنى الحضارة، وهي تُطلق على الصّالحين مثل سليمان، وعلى الظّالمين مثل فرعون. ولذلك، فقد كان للأرّار مُلكٌ، وتمتّع الظّالمون أيضًا بمثل هذا المُلك، كما أقرّ القرآن مبدأ الملكيّة على الرّغم من لومه لهم على ظلمهم وقسّطهم. ولا يخفى أنّ كلمة «ملك» تُستخدم أكثر من أجل وصف الفرد لا المجتمع، في حين أنّ الحضارة هي لوصف المجتمع لا لوصف الفرد. ومن ناحيةٍ أخرى، يرتبط «المُلك» بالسلطة السياسيّة واقتدار الملوك والسلاطين، في حين أنّ الحضارة غير مرتبطة ومنحصرة في الملوك، وليس مصداقها صرف سيطرة الطبقات العليا على الطبقات الدّنيا؛ إذ ترتبط الحضارة بنظام العلاقات متعدّد الاتّجاهات في مجتمعٍ ما.

أَوْ حَتَّى «التَّمَكَّن»<sup>1</sup> بصفاتها كلمات مناسبة وبديلة لكلمة «الحضارة»، ولكن لا تشير أيُّ واحدةٍ منها إلى «النَّظام الكَلْبِيّ (الماكرو) للعلاقات الإنسانية» كما تُشير كلمة «الأُمَّة».

هذا وإنَّ كلمة «الأُمَّة» ليست بمعنى الحضارة؛ بل بمعنى الجماعة التي يجمعها دينٌ واحد أو زمانٌ واحد أو مكانٌ واحد. وبنظرةٍ فاحصة، فإنَّ الجماعة المجتمعة لديها مجموعة متنوعة من النطاقات الدلالية والمصادقية. فكثيرًا ما تلتقي مجموعة من الناس لأسباب عدَّة لمدَّة زمنية مؤقتة أو لهدفٍ مؤقت، كما يمكن أن تكون غاية مثل هذا الاجتماع دائمة وثابتة. وكما يمكن أن تجتمع جماعةٌ ما لأجل هدفٍ محدود، جزئيٍّ وتافه؛ يمكن أن تجتمع أيضًا لأجل هدفٍ جامع ذي أبعادٍ ومهمٍّ للغاية. وإذا ما كان لاجتماع (وأُمَّة) هدفٌ عظيم، فسيتمتع بنطاقٍ جغرافيٍّ واسعٍ جدًّا، وستكون أهدافه مترابطةً ومتداخلة، وستكون لديه وظائف اقتصادية وسياسية وثقافية وعلمية كبيرة، وبلا شك ستكون هذه الأُمَّة هي تلك الحضارة نفسها، ولعلها أعلى من الحضارة.

من هذا المنظار، لا يمكن تحديد «الأُمَّة» بمعنى «التَّمَكَّن» ولا حصرها في معنى «المُلْك»؛ بل هي حقيقةٌ شاملة وجامعة. وفضلاً عن جوانب الاقتدار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فإنها تُنظِّم نظام العلاقات الإنسانية على المستوى البشريِّ العامِّ والعالميِّ وتُعطيهِ التماسك والاستمرارية. انطلاقًا من أنَّ مصطلح «الأُمَّة» يتمتع بالشمولية والجامعية، والنظام العلاقتي-التواصلية فيه ثابتٌ وغائي<sup>2</sup>، ولأنَّ لـ «الأُمَّة» هويةً كبرى، والأُمَّة كالحضارة غير منحصرة في محلٍّ ومكانٍ خاصٍّ، بل هي أمرٌ عالميٌّ، وهي تتشكل كالحضارة وفاق الحاجات البشرية الكليَّة وتعمل على تلبية هذه الحاجات؛ فإنَّ مفهوم «الأُمَّة» يقترب من مفهوم «الحضارة» من الناحية الماهوية.

والمسألة المهمة في تعريف الحضارة والأُمَّة، أعلاه، هي التأكيد على تكثُر الجماعات والثقافات وتعدُّدها، وبشكلٍ عامٍّ الوحدات الاجتماعية. وعندما يجري

1- فسَّر بعض المفسرين والباحثين "التَّمَكَّن" في القرآن بمعنى الحضارة، وقالوا: إنَّه حيثما وردت في القرآن كلمة "مَكَّنًا" فإنَّ المقصود هو الحضارة.

انظر: هاشمي رفسنجاني، تفسير راهنما، ج5، ص 26.

2- الأُمَّة الواحدة هي أكبر وحدة اجتماعية في الإسلام.

الحديث عن حضارة ما، فليس محور الحديث فردًا، أو شعبًا أو حتى لغة وحتى طقوسًا مذهبية. صحيح أنه قد يغلب مذهب وثقافة محددين على حضارة ما، إلا أنه دائمًا ما تعيش في نطاق الحضارة جماعات بشرية مختلفة، وثقافات متعددة، ولغات متنوعة. إن دور الحضارة ووظيفتها في هذه الوضعية هما إيجاد تواصل إنساني وأخلاقي وعادل بين أبناء البشر كافة. ويبدو أن المسألة المهمة هي أن من يبني الحضارة ليس الأفراد، بل تلك الوحدات الاجتماعية المتنوعة، وإذا كان لفرد ما من تأثير في العملية الحضارية، فذلك الفرد ليس بفرد عادي؛ بل يجب أن يكون فردًا في حد ذاته «أمة».

ونظرًا إلى هذه المقاربة في تحليل ماهية الحضارة، يجب القول: إن أحد العناصر الماهوية في تشكيل الحضارة هي النسبة بين الوحدة والكثرة الحضارية. ويمكن تعريف «الوحدة في الحضارة» ورسمها بحددين؛ الأول هو الحد الأدنى، والثاني هو الحد الأقصى. ففي الوحدة بالحد الأقصى لا تكون الظواهر والسلوكيات الاجتماعية الكلية والكبرى متوافقة في ما بينها فحسب؛ بل إن أفكار هذه الحضارة وقيمتها ومعتقداتها، وعقلانياتها الجمعية أيضًا، تتمتع بالوحدة والتوافق والتماسك والترابط. وبخصوص العنصر الموحد في الحضارة وكيفية تشكيلها، فثمة مقاربات مختلفة وإجابات متنوعة، مثل: أن وحدة الحضارة تتشكل على أساس نظام إمبراطوري؛ أو أن وحدة الحضارة تقوم على قاعدة النظرة التوحيدية في الأديان؛ أو أن الوحدة الحضارية تتشكل في ظل مفاهيم عالمية يمكنها ضبط السلوك والأفكار<sup>1</sup>.

ومن وجهة نظر جاكوبسون، يوجد سبع خطوات في العملية الوحدوية (unitary process) تبعث على ارتباط الفرد بالآخرين والآخرين به. وقد طرح بعض الباحثين حلولاً لتحقيق الوحدة (بمعنى النظم أو بمعنى السلام أو بمعنى العدالة)، فجعلوا ذلك إما من خلال «المأسسة» أو في «الزهد»، وأحيانًا في «الأخوة» وحينًا آخر في «القيادة» و«الشخصية الكاريزمية»<sup>2</sup>.

وعلى الرغم من اختلاف النظريات، يجب التأكيد على أن عامل الوحدة في الحضارات لم يكن دائمًا وفي كل مكان هو ذاته. فعامل الوحدة في الحضارات

1- N. P. Jacobson, The problem of Civilization, p. 16.

2- حبيب الله بابايي، چيستى «تمدن» در فلسفه (عناصر ماهوى «تمدن» در نظريه هاى برخى فيلسوفان معاصر)، ص 95-97.

منوطاً بالظروف وممزوجاً بالسياقات والأزمنة. فالمطالبات البشرية والظروف البشرية والإرادات البشرية، وفي النهاية المشيئة الإلهية (في النظرة الدينية)، كلها سبب ليس فقط لتحقيق كل حضارة انسجامها الخاص في مرحلتها الزمنية؛ بل إن كل حضارة تُجرب طوال تاريخ تشكّلها، وضمن نطاقها الجغرافي الواسع وبمقتضى ظروفٍ زمانية ومكانية مختلفة، عواملَ متعدّدة لإيجاد انسجامها ووحدتها الحضارية، وتختار لأجل بقاء وحدتها واستمراريتها ما يُشكّل مركزيتها وحواسيها المختلفة. فما يمكن أن يكون المحور والمركزيّة لحضارةٍ ما ومحدّداً لهوامشها وفروعها، يرتبط بالحاجات البشرية والإرادات الإنسانية والظروف الحياتية للإنسان ذلك العصر ومبانيه المعرفية والقيمية، وكلّ ذلك يُسهم في جعل بعض العناصر محوراً ويزيح بعضها الآخر إلى الحاشية.

وهكذا، يجب التأكيد على أنه في كل حضارة يوجد كثرةٌ وتعدّدٌ على الدوام، وهذه الكثرات يمكنها المضيّ قدماً في مسار الوحدة والترابط (التعدّد والكثرة بمثابة قدرة وإمكانية)، وأن تتعد عن الكثرات المولدة للاختلافات والصراعات الاجتماعية (التعدّد بمثابة مشكلة). ففي خضمّ هذه الكثرات الحضارية، إن العنصر المميّز لحضارةٍ عن أخرى هو الذي يُشكّل العنصر المركزيّ. فالحضارات دائماً ما تتشكل من أجزاءٍ وعناصرٍ متنوّعة ومتعدّدة، وبالطبع، متجانسة في ما بينها. كذلك الأمر، تتمتع جميع الحضارات بعنصر الوحدة الذي من دونه لا يمكن أن تتشكّل الحضارة أساساً. فما يميّز الحضارات عن بعضها هي عناصر متعدّدة تقع في مركز ومحور حضارةٍ ما. فالعنصر المركزيّ في الحضارة الغربية ربّما يكون العلم (تحليل فيبر) (Max Weber)، أو المال (تحليل غيئورك زيمل) (Georg Simmel)، في حين أنّ عنصر الوحدة في حضارةٍ مثل الإسلام هو الدين والقرآن، أو حتى شخصية كاريزمية مثل النبيّ محمد ﷺ (تحليل مارشال هودجسون) (Marshall Hodgson)، أو إمامٌ ووليّ.

### إسلامية الحضارة

بالنسبة إلى «إسلامية الحضارة»، فإنها تُشكّل قضية من حيث أنّ الوضعية الثقافية المتعدّدة والتنوّع الديني والمذهبي يجعلان من وحدة الإسلام والوحدة بين المسلمين أمراً صعباً، بل أحياناً متناقضاً. ولقد انبرى كثير من المستشرقين



والباحثين في الإسلام إلى بحث هذه القضية؛ فقد تتبّع غوستاف فون غرونباوم (Von Grunebaum) هذا التحدّي في كتابه «الاتفاق والخلاف في التمدن الإسلامي»، وحاول أن يشير إلى تجلّيات الوحدة والتعدّد الحضاريّ في مختلف مجالات الإسلام الثقافيّة والأدبيّة والفنيّة والسياسيّة.

كذلك، بُحثت هذه القضية نفسها في كتاب «إعجاز الإسلام»<sup>1</sup> لـ «مارشال هودجسون»، وخصوصاً في مقدّمة الكتاب. وحديثاً، طرح الأستاذ شهاب أحمد من جامعة هارفرد هذا السؤال في عمله الجديد تحت عنوان: ما هو الإسلام؟<sup>2</sup>، وقد خُصص الكتاب كلّهُ لتوضيح الوحدة الدنيّة للإسلام في سياق التّوّعات والتّعدّات كلّها. فقضيّة شهاب أحمد في هذا الكتاب هي مفهوم الإسلاميّة في وسط التّوّعات الثقافيّة والفنيّة والفلسفيّة، وحتّى الدنيّة<sup>3</sup>.

وبالرغم من وجود مُبهمات كثيرة في ما يخصّ إسلاميّة المجتمعات الإسلاميّة في التّاريخ، ومع وجود الكثير من الغموض النظريّ في كيفيّة تشكّل الحضارة التّوحيديّة في الوضعيّة الثقافيّة والدنيّة المتعدّدة (المتكثّرة)، يبدو أنّه من الممكن تتبّع إسلاميّة الحضارة على مستوياتٍ عدّة، ويمكن توضيح العلاقة بين الوحدة والكثرة في العمليّة الحضاريّة للمسلمين على صعدٍ عدّة.

إنّ ما توّد هذه المقالة التّأكيد عليه هو «أسلمة الحضارة» في اللفظ، والعبور من مفهوم «الحضارة» نحو كلمةٍ محلّيّة وإسلاميّة، ونحو تعريفٍ جديدٍ للحضارة. ويرأي كاتب هذه السّطور، إنّ كلمة «الحضارة» كلمةٌ غير مناسبةٍ للنظريّة الحضاريّة والحركة الحضاريّة في عالم الإسلام، وذلك بسبب جذورها المفهوميّة العلمانيّة في الغرب، وينبغي إعادة تعريف أديباتٍ جديدةٍ بهذا الخصوص وتصميمها<sup>4</sup>.

والخطوة المهمّة الأخرى في إسلاميّة الحضارة أو عمليّة أسلمة الحضارة هي وجود مصدرٍ حضاريّ مشترك بين المسلمين، والذي يوجب نوعاً من الانسجام

1- The Venture of Islam.

2- What is Islam?.

3- Shahab Ahmed, What Is Islam?, p. 10.

4- وفي تحليل أصول الحضارة في الغرب وجذورها وكيفيّة تطوّر معناها في العالم الإسلاميّ، وكيفيّة ارتباط أديباتنا الإسلاميّة في بناء المجتمع وإنشاء الحضارة بالمقاربة الغربيّة والعلمانيّة، يمكن الرجوع إلى: حبيب الله بابايي، عيار و أساس در اسلامى بودن تمدن.

والوحدة في العملية الحضارية. ومرادنا من «المصدر الحضاري» هو تلك المصادر والمراجع العقلية أو النقلية، المحلية أو غير المحلية، والكتبية وغير الكتبية، التي اقتبست منها الحضارة الإسلامية شكلها ومضمونها. بيان آخر، إن مصادر الحضارة الإسلامية هي مصادرٌ تستند إليها الحضارة الإسلامية في عملية تشكيلها، وعلى أساسها ستبني عناصرها الحضارية.

ونظرًا إلى هذا المعنى لمصادر الحضارة الإسلامية، يجب الاعتراف أن أحد العناصر الموحدة للهوية الحضارية المشتركة بين المسلمين هو «القرآن الكريم» بحد ذاته. فالقرآن، أولاً: هو نصٌّ جامعٌ (في الأبعاد الأخلاقية-الروحية والاجتماعية والسياسية والحقوقية والاقتصادية) للمخاطبين كافة (بمن فيهم النخب والعوام)، وثانياً: هو نصٌّ ثقافيٌّ وليس فكرياً صرف، وثالثاً: هو نصٌّ فنيٌّ استطاع أن يُفعلَ مختلف الأبعاد الجمالية (الأدبية والموسيقية والخطية...) لدى المسلمين.

فضلاً عن كل ما ذكر، لقد أدخلت استجابة القرآن إلى الكثير من حاجات عصره، فالقرآن عملياً في خضم حياة المسلمين. إن هذه الاستجابة نفسها لأسئلة العصر أدت إلى عدم تحوّل القرآن إلى مجرد نصٍّ أدبي؛ وإنما ليكون نصّاً معيارياً ومؤثراً في الحياة<sup>1</sup>.

وفضلاً عن الاعتراف الرسمي بالقرآن بصفته مصدراً مشتركاً للتفكير والتجربة الحضارية، فإن طريقة مواجهة القرآن ولغة تخاطبه مع المخاطبين من غير المؤمنين، شكّلت في حد ذاتها عاملاً آخر إضافياً في سعة القرآن ليكون بانياً للحضارة، ولا يزال كذلك.

إن أسلوب «التحدّي» في القرآن هو في حد ذاته أحد سياقات الاتصال الفكري مع الآخرين، وقد شكّل السياقات الإيمانية المؤثرة في أولئك الذين كانوا مختلفين عن المسلمين. فالتحدّي، أساساً، هو أسلوبٌ بشريٌ واجتماعيٌ عام يُطرح بصفته طريق حلٍّ للمّ الشمل وجمعه في جميع المجتمعات البشرية، حيثما تتواجه المصادر والمرجعيات الاجتماعية في تحدٍّ أو تنافس في ما بينها.

ففي وسط النزاعات والاختلافات والتنوعات، كل مصدرٍ يتمكّن من سبق الآخرين في مشروعياته وعقلانيته، وكذلك يتمتع بمقبولية اجتماعية ويُقع مخاطبيه

1- Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Vol. 1, p. 184.

بمنطقه الإنساني، سيحتل مكانة المركز عند الرأى العام. وهذه المركزية العامة هي التي ستشكل ثقافة المجتمع وحضارته حول محورها. وبعبارة أخرى، إن أسلوب التحدّي في القرآن هو أسلوب بشريّ شائع في الوضعيات والمواقف المتعدّدة والتنافسيّة، بحيث يتمكن الفائز من بسط سيطرته على الآخرين وجعلهم عاجزين عن الإتيان بمثل ما لديه. فمن خلال مشروع تعجيز الآخرين يمكن لفكر ما أن يحيط بالمركزية ويعتلي الذروة. ويحدث هذا الإعجاز في مرحلة الاستدلال والفكر، ويظهر كذلك في مرحلة الموضوعيّة (العينية) الاجتماعيّة. فهذا الأسلوب الحواريّ التنافسيّ كان، ولا يزال، أحد عوامل الاتّصال في تاريخ الحضارات، بما في ذلك تاريخ الحضارة الإسلاميّة، والتي يمكن مشاهدة نموذجها الواضح في مناظرات أهل البيت عليه السلام (مثل مناظرات الإمام الرضا عليه السلام) أو مناظرات بعض العلماء، مثل العلامة الحليّ في بلاط السلطان أولجايتو.

وهكذا، من أجل حلّ معضلة الوحدة والكثرة في نطاق حضارة الإسلام، يجب في الخطوة الأولى الاعتراف رسمياً بالقرآن مصدراً من بين المصادر الحضاريّة، وأخذه على محمل الجدّ إلى جانب المصادر الحضاريّة الأخرى، والاعتراف به رسمياً على مستوى النّظرية الحضاريّة والعمل الحضاريّ، وهذه المرحلة الدّنيا من ورود القرآن إلى ساحة ثقافة المسلمين وحضارتهم. والمرحلة التّالية التي تعدّ المرحلة القصوى من ورود القرآن في عمليّة بناء الحضارة، هي مركزيّة القرآن بين سائر المصادر الحضاريّة. وتتطلّب تبديل القرآن إلى مصدرٍ مركزيّ وإعطاءه المكانة المحوريّة. في هذه العمليّة، يجب على علماء المسلمين ومفسّري القرآن والحكّام الإسلاميين أن يُظهروا إعجاز القرآن ليس فقط في اللفظ؛ بل في المضمون، وليس فقط على مستوى المضمون؛ بل في موضوعيته الاجتماعيّة وتجسيد ذلك. وإذا لم يتمكن القرآن على مستوى الاستدلال من محاكاة الآخرين، ولم تستطع التّوصيات القرآنيّة على مستوى الموضوعيّة والفعاليّة أن تُظهر عظمتها وإعجازه، فلن يحتلّ القرآن النّقطة المركزيّة لحضارة ما، ولن تصبح الحضارة إسلاميّة أيضاً. بالطبع، وبلا شكّ، فضلاً عن القرآن الكريم، يجب أن نذكر معارف أهل البيت عليه السلام وتعاليمهم بصفاتها التّعاليم المشتركة بين أمة الإسلام.

تتحقّق الخطوة الثالثة في إنشاء الوحدة الحضاريّة والحلّ بين الوحدة والكثرة في السّاحات الحضاريّة من خلال الالتفات إلى المعايير الدّنيا في إسلاميّة الحضارة

وصيرورتها الإسلامية. فبمقدار ما تكون معايير «الإسلامية» أكثر سهولة وبساطة لتشمل أكثر المسلمين ضعفاً في درجة إسلامهم، تتسع إمكانات جذب الكثرات في تلك الوحدة أكثر. وفي التراكم الحضاري، أساساً، يُعد التراكم السكاني للمسلمين في مقياس حضارة ما أمراً ضرورياً. كذلك، بمقدار ما يكون معيار انتساب الفرد إلى الإسلام أسهل وأيسر، والاعتراف بإسلاميته معتمداً الحد الأدنى من المعايير، ستصبح شمولية الإسلام أكبر، وتالياً ستنمو قدراته الحضارية<sup>1</sup>.

بعبارة أخرى، يُصبح بالإمكان تجاوز «التكفير» وتضييق دائرة الإسلام والفرد المسلم عندما يُعترف بأكثر عددٍ من الأشخاص بأقل المعايير الدينية<sup>2</sup>. فبالقدر الذي تضيق فيه معايير إسلامية المسلم وتضعب تصبغ دائرة المسلمين أضيق، وإمكانية الوحدة بينهم أصعب. ولا يعني هذا الكلام حذف أبعاد الإسلام الأخرى من الحضارة الإسلامية، وإنما يعني التأكيد على الظواهر الإسلامية في الاعتراف الرسمي بإسلامية المسلمين، ما يسهم في سد باب التكفير ويحفظ أعراض الناس أكثر.

والجدير ذكره أنه ولو كان مرجحاً أن يؤدي التأكيد على الظواهر الدينية إلى حصول التفاف والتظاهر، إلا أن سهولة المعيار في إسلامية الفرد يوصل التفاف أيضاً إلى حدوده الدنيا، ويمنع من تكرار السلوك المنافق. ومن جهة أخرى، على الرغم من أنه لم تؤخذ بالحسبان «الإيمان» و«سلوكات الإنسان القلبية» في المجتمع الإسلامي لتشكّل ملاكاً لإسلامية المسلم، ولكن التربية الإيمانية والترويضات القلبية التي دائماً ما يُهتم بها في المجتمع المسلم توجب حفظ الإسلام الظاهري وتنميته، وبالطبع ستحقق الغاية من إسلامية الفرد (الإيمان بالله) في الحضارة الإسلامية.

وفضلاً عن المعايير الإسلامية التي تُمكن من استقطاب الكثرات المتعددة والمتنوعة تحت مظلة الحضارة الإسلامية، يمكن أيضاً لبعض المبادئ الإسلامية

1- في الأساس، إنّ الحياة الدنيوية هي حياة نرى الظاهر صرفاً ولا تستطيع الحكم إلا في ما يخص الظواهر، أمّا الأمور الباطنية فهي مخفية عن أعين الإنسان، بحيث أنه لا يمكنه الحكم بخصوصها. وتشير الآية «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (سورة البقرة، الآية 204) إلى هذا المعنى. انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 143.

2- حبيب الله باباي، تبارشاسي مفهوم تمدن در غرب جديد، ص 54-31.

أن تكون مؤثرةً في إسلامية الحضارة وفي حلِّ التناقض بين الوحدة والكثرة في بناء الحضارة. ويحتاج استقصاء مثل هذه المبادئ من الكتاب والسنة إلى بحوثٍ واسعة. ونكتفي في هذه المقالة بالإشارة إلى عيَّتين فقط من هذه المبادئ الإسلامية في الحضارة.

إنَّ أحد مبادئ السلوك الحضاري في القرآن هو مبدأ «التعارف» السلوكي، والذي تبرز أهميته في التعامل مع الكثرات والتنوع الثقافي والقومي. من هذا المنظار، إنَّ المجتمع الإنساني الكلي هو نتيجة المعرفة التي يمتلكها أفراد البشر والمجتمعات البشرية الصغيرة تُجاه بعضهم البعض، وعلى أساس هذا التعارف، فإنهم يبنون أساس التفاعلات والتعاون وتقسيم العمل الاجتماعي<sup>1</sup>. طبعاً، إنَّ مقولة المعرفة بأي شيء ومقارنة أي شيءٍ بآخر هي مقولة ذات مراتب ودرجات.

فمعرفة الأفراد السطحية ببعضهم في المجتمع تؤدي إلى العلاقة السطحية بينهم، والمعرفة العميقة في ما بينهم ستروم إلى علاقةٍ وارتباطٍ أكثر عمقاً. فضلاً عن ذلك، إنَّ المعرفة التوحيدية للنفوس ببعضها توجب الترابط والتراكم للأسماء الإلهية في مسار السلوك الفردي والجمعي للبشر، وتخلق نوعاً من الوحدة التوحيدية في المجتمع. إنَّ معرفة الفرد بالآخر الحاصلة بوساطة العقل والتفكير يمكن أن تحصل، أيضاً، بالتجربة والعيش المشترك، وكذلك من السلوك المعنوي في الشعائر الدينية والمذهبية. وكل ذلك يُسبب اتِّضاح التقاربات والتشابهات بين الأفراد، ومن خلال هذا المعبر والمسار، يظهر الشعور بالوحدة والتعاطف بين الأفراد والمجتمعات<sup>2</sup>. إنَّ تشكُّل المجتمع العادل والمنظَّم مرتبطٌ بمثل هذه المعرفة (التعارف)، ويعود إلى مثل هذا التعاون، ويصبح سبباً لأن يملأ كل فردٍ مكانه ويُنجز مساهمته ومسؤوليته المنحصرة به في تشكيل المجتمع.

والمبدأ القرآني الآخر في بناء الحضارة الإسلامية هو التأكيد على «الأخوة الإنسانية». صحيحٌ أنه لم يُستخدم في رواياتنا تعبير «أخ» بخصوص غير المسلمين، ولكن بدلاً من ذلك استُخدم تعبير «نظيرٌ لك في الخلق»، وقد طرح بعض العلماء من خلال مقاربات إلهية، وربما فلسفية، وبالاستناد إلى هذا التشابه والتناظر في

1- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 327؛ محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 5، ص 55.

2- فاطمه مرادي، تعارف و تعامل معروف دو اصل بنيادين در فرايند تمدني، ص 77-100.

الخلق، نوعاً من الأخوة الدّنيا. ومن هذا المنظار، يتمتّع البشر بطبيعة مادّيّة متنافرة، ولكنهم يملكون فطرةً متناغمة بين بعضهم. وعلى هذا الأساس، كلُّ مَنْ يقربُ من فطرته تصبح الطّريق إلى محبّته والوحدة والأخوة معه أكثر مرونة، ولو لم يكن مسلماً. ومن ناحيةٍ أخرى، كلُّ مَنْ يبتعد عن فطرته ويقرب أكثر من طبيعته المادّيّة والدنيويّة تصبح إمكانيّة الأخوة معه أكثر صعوبة؛ ولو كان في الظاهر مسلماً. وإذا ما جرى التأكيد على التوجّهات الفطريّة الإنسانيّة المشتركة والتركيز عليها، فسيوفّر ذلك المقدار الإنسانيّ المشترك السّياق لنشوء نوعٍ من الأخوة والصداقة، ومن ثمّ الانسجام والوحدة العالميّة<sup>1</sup>.

في هذا الصّد، فإنّ أهمّ وظيفة للأخوة (مع الاختلاف في الدّرجات الدّينيّة والإسلاميّة والإنسانيّة) هي تجاوز الذات والتّعاطف مع الآخرين<sup>2</sup>. عندما يشعر الشّخص بالأخوة مع الآخر، سيبتعد عن أنانيّته وافتنانه بنفسه ويّفكر بالآخرين. وفي عين التّمايز عن الآخرين فإنّه يشعر بالوحدة معهم؛ فيقدّر حرمتهم ومكانتهم في عين امتيازه عنهم، ويُقدّم احتياجات بني جنسه على احتياجاته على الرّغم من تفاوته عنهم، وينظر إلى الآمهم على أنّها آلامه في عين اختلافه عنهم، ويظهر التّعاطف معهم. خلاصة الأمر، أنّه يشارك الإنسان الآخر في خيره وفرحه، وكذلك يشاركه آلامه وهمومه.

### العلاقة بين الواحد (one) والكثير (many) في الإسلام

فضلاً عن مساهمة المفاهيم الإسلاميّة والمصادر الإسلاميّة والمعايير الإسلاميّة والمبادئ الإسلاميّة في إسلاميّة الحضارة، يجب التّطرّق في الأدبيّات الدّينيّة والإسلاميّة إلى قضيّة «الوحدة والكثرة» أيضاً، واكتشاف العلاقة بين الواحد والكثير في الفكر الإسلاميّ وفي تاريخ الإسلام. وبهذا الخصوص، يبدو أنّ إحدى نقاط ارتكاز هذا الموضوع في القرآن الكريم هي التأكيد على مقولة البطون (في الأبعاد التّظريّة والمعرفيّة)، والسبيل (في الأبعاد العمليّة والسلوكيّة) وعلاقتها بالصّراط.

1- عبد الله جوادي الأملي، تسنيم في تفسير القرآن، ج 10، ص 216-215.

2- من وجهة نظر إيمانويل لويناس، ليس معنى الأخلاق إطعام الجياع أساساً، بل بمعنى أن يفقد المرء رغبته المؤلمة وسعاده من أجل الآخرين.

William Edelglass, Levinas on Suffering and Compassion, Vol. 45, p. 52.

ونظراً إلى أن لفظ «السُّبُل» (لفظ جمع) قد استُخدم في القرآن لطرق الخير (سُبُل سلام)، وكذلك لطرق الشرّ (سبيل الطاغوت)، فإنّ ذلك يطرح أسئلة عدّة، من جملتها: ما العلاقة في الأساس بين الوحدة والكثرة في الخيرات والأمور الحقّة، وكذلك وحدة الانحرافات والسيّئات وتعدُّدها؟ كيف يمكن الحصول على هدف واحد عبر طرقٍ مختلفة؟ وفي الأصل، ما دور الكثرات الثقافيّة والقوميّة واللغويّة، ورُبّما التّعدّد المذهبيّ للمسلمين، في تشكيل المجتمع التّوحيديّ؟ وهل هذا التّكثُر يخلُ في الهويّة التّوحيديّة في ساحة الحضارة أو يعطيها وجودها وقوامها؟ والسؤال نفسه يمكن طرحه حول الكثرة في المجتمع غير التّوحيديّ، ورُبّما المجتمع الشّيطانيّ، فما وظيفة الكثرة أساساً في المجتمع الطّاغوتيّ؟ وما الفرق بينها وبين الكثرة في المجتمع التّوحيديّ؟ وكيف يمكن للتّوحيد أن يترشّح من تراكم بعض الكثرات، في حين ينضح الطّاغوت والتشتّت عن بعض الكثرات الأخرى؟

يمكن طرح من قبيل هذه الأسئلة حول وحدة الأفكار وكثرتها ما يلي: ما العلاقة بين الكثرات في الأفكار الدّينية في حين أنّ مصدر الفكر هو نصّ واحد؟ كيف يمكن الحصول على فكرةٍ واحدةٍ ونظريّةٍ جامعة من خلال تعدّد الأفكار والتّفسيرات وتوّعها؟ ومن جهةٍ أخرى، كيف يمكن الحصول على هويّة حضاريّة من خلال الأفكار المتنوّعة والمتعدّدة؟

يوجد كثير من الرّوايات التي تشير إلى تعدّد معاني القرآن وتكثّرها. فقد نقلت في تفسير العياشيّ روايةً عن الإمام الصادق عليه السلام تقول: «إنّ الآية لتكون أوّلها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلامٌ متّصل يتصرّف على وجوه»<sup>1</sup>. تُبيّن مثل هذه الرّواية في بيان أهل البيت عليه السلام أنّ الرّسالة الإلهيّة رسالةٌ غير منحصرةٍ في أفرادٍ معيّنين، وإنّما هي رسالةٌ عامّةٌ وشاملةٌ يستطيع العوامّ والخواصّ الاستفادة منها.

فضلاً عن بحث البطون المعرفيّة والتّفسيريّة في القرآن، إنّ بحث «السُّبُل»

1- محمّد بن مسعود العياشيّ، تفسير العياشيّ، ج 1، ص 23؛ وكذلك: السيّد هاشم البحرانيّ، البرهان في تفسير القرآن، ص 9؛ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج 89، ص 90؛ محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 31؛ جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 1219.

والعلاقة بين هذه السُّبل و«الصُّراط» في القرآن، وكذلك بحث «سُّبل سلام» و«سُّبل غير سلام» والفرق الوجودي بينهما، من البحوث المهمة جداً التي يمكن إعادة قراءتها ضمن المستويات الحضارية. ولقد استخدم لفظ «الصُّراط» بالمفرد و«السُّبل» بالجمع في القرآن الكريم؛ بمعنى أنه ولو كان من غير الممكن تعدُّد الصُّراط وتكثُّره، إلا أنه يوجد في داخل الصُّراط تعدُّد وتكثُّر في الطُّرق والسُّبل الجزئية والعامة.

بعبارة أخرى، لا يمكن للصُّراط، أساساً، أن يكون مزدوجاً بسبب الطبيعة اللامحدودة لخياراته وأعماله الصالحة، في حين أن السُّبل متكثّر بسبب محدودية أعماله الصالحة. وهذه المحدودية، في خير السُّبل وصلاحها وحاجة كل سبيل إلى الآخر، تجعلها متصلة في ما بينها ومعتمدة على بعضها، ومشكلة لشبكة مكثفة من الخيرات والأعمال الصالحة في الساحة الاجتماعية.

إن وجود الخيرات المحدودة بين مجتمع الصالحين يُوجب نوعاً من الوفاق والانسجام والابتعاد عن التنازع والشقاق. وبيان آخر، أساساً، إن مبدأي الخير والصلاح، وعلى الرّغم من أنهما محدودان وناقضان، إلا أنهما يتمتعان بقدرة التماسك والتقارب الاجتماعي.

وينطلق التّحقّق الموضوعي لشبكة الخيرات والفضائل في المجتمع بدءاً من «السُّبل الجزئية» نحو «السُّبل الكلية»، وبمقدار ما تخفّ القيود في السياق الاجتماعي، وتنحو فضائله الجزئية نحو الفضائل العامة، سيبدّل السُّبل الجزئي إلى سبيل أكبر وأعمّ. وعندما تبدل السُّبل الجزئية إلى السُّبل الكلية، ستصبح حدود الأعمال الصالحة والفضائل أكثر وسعة، وستزداد الإمكانيات والقدرات. وبانخفاض الحدود والقيود ستصبح الخيرات والفضائل أكثر وسعة، ويقلّ تعدُّد السُّبل لتحل محلها الوحدة والتماسك والتشابك الوجودي. ويتشكل السُّبل الكلية والاتصال في ما بينها، سيتجلى الطُّريق الأساسي والأوسع؛ أي «الصُّراط الصالح». وفي هذه الحال، وعلى الرّغم من أن الصُّراط المستقيم حادّ في دقته وضيق جداً لسُّبل الطاغوت وطرق الباطل؛ إلا أنه في شموليته لأي أمر صالح وحسن، ولو كان صغيراً، فهو واسع جداً.

والجدير ذكره، أن الصُّراط في اتساعه وكبره، يحذف كل الكيانات الأخرى الكبرى. وكما أن الصُّراط يتمتّع بموجب عموميته بكيانات كبرى، فإنه يتضمّن



أيضاً مكان من عدم كبرى. وإذا كان بالإمكان القول إن الصراط الديني لا يتحقق ولا يصبح موضوعياً سوى في المقياس الحضاري الكلي، عندها يجب تعريف خيره وشره أيضاً بذلك المقياس نفسه. فكما أن الخيرات والفضائل المكثفة والكبرى تبني الحضارة أو الأمة، كذلك فإن الشر الكبير والمتراكم سيقضي على حضارة ويزيلها.

والمسألة المهمة في هذا المجال هي العلاقة بين السُّبُل والصُّرَاط والنسبة في ما بينهما. ويوجد تفسيران مختلفان بخصوص النسبة بين السُّبُل والصُّرَاط:  
الأول: سُبُل هي طُرُق ضيقة لأجل الوصول إلى الصُّرَاط، مثل الأشعة والأنوار التي توصلنا إلى الشمس.

الثاني: سُبُل هي عناصر وجودية مُشكَّلة وبانية للصُّرَاط. في الحقيقة، إن الصراط أمرٌ كلي ناشئ عن السُّبُل المتراكمة والجزئية.

بناءً على التفسير الثاني للسُّبُل والصُّرَاط، توجد سُبُلٌ مختلفة ومتنوعة في داخل الصُّرَاط، وهي متصلة ببعضها؛ أي أنها منسجمة ومتوافقة في ما بينها في عين تفاوتها عن بعضها. ففي كل سبيل من هذه السُّبُل يوجد طريقٌ إلى سبُلٍ أخرى، وكل سبيل مُتَمِّمٌ ومُكَمِّلٌ لسبيلٍ آخر، إلى أن ينتهي في نهاية المطاف إلى خلق صراطٍ كليٍّ وكبير. يقول آية الله جوادي آملّي في هذا الخصوص:

«السُّبُل التي هي كثيرة غير منفصلة عن الصُّرَاط المستقيم الذي هو واحد، ويمكن تصوُّر علاقة سبُل الله بالصُّرَاط المستقيم على نحوين:

1 - أن تكون السُّبُل طرقاً فرعية تتصل بالصُّرَاط، كما أن الأنوار الضعيفة المتنوعة تنتهي إلى الشمس.

2 - أن تكون الطُّرق الفرعية (السُّبُل) تحت غطاء الصُّرَاط، بوساطة وحدته الانبساطية والواسعة.

وعلى أساس هذا التَّصوُّر، إنَّ الطُّرق الفرعية أيضاً هي في الحقيقة سياق الصُّرَاط ومداه، وتعدُّ من المراحل الأساسية له<sup>1</sup>.

في التفسير الثاني، يُنظر إلى الفروق والتَّعدّات على أنها فرصة (occasion)، وليست بمثابة مشكلة (problem). وفي هذه المقاربة، إنَّ الكثرات الثقافيَّة والأخلاقيَّة والمذهبيَّة للبشر هي عناصر وبنات يمكن بوساطتها المُضيِّ قدماً في

1- عبد الله جوادي الآملّي، سروش هدايت، ج1، ص 468.

بناء الصّراط الحضاريّ. وأساساً من دون مثل هذا الاختلاف والتّفاوت، سيكون صراط الحضارة ضيقاً ونحيفاً وضعيفاً جداً وقابلاً للانكسار. وربّما يمكن عدّ هذا الأمر نوعاً من «التّنوع التّوحيديّ»، ويمكن اقتراحه بديلاً عن التعدّدية العلمانيّة والرّأسماليّة.

وعلى هذا المنوال، يبدو أنّ ثمة صراطاً موجوداً في الأمر نفسه، وهو مصنوعٌ بيدي الله تعالى، وقد أوصي به أيضاً، ويدعو المؤمنون الله أن يهديهم إلى ذلك «الصّراط النّفس أمرّي». وهذا الصّراط هو طريقٌ في عالم الثّبوت؛ إذ يجب على السُّبُل أن تنتهي إليه في عالم الإثبات. وقد خلّق هذا الصّراط في أساس الخلق، وقد صرّح به في نصوص القرآن والحديث. ومع ذلك، ثمة صراطٌ آخر، هو ليس الأمر نفسه وليس من صنعة يدي الله تعالى؛ بل هو تكليفٌ إنسانيّ يجب السّعي إلى إنشائه في عالم البشريّة بناءً لـ «الصّراط النّفس أمرّي»، وهذا الصّراط هو «الصّراط المُحقّق». وبما أنّه مبنيٌّ بيد الإنسان، فهو عمليّة في حال الصّيرورة والتّكامل، ودائماً ما يكون على مسافةٍ من الصّراط النّفس أمرّي. في «الصّراط المُحقّق»، يصبح كلّ فردٍ سبيلاً، ويتحوّل الأفراد والمؤسّسات الاجتماعيّة إلى سبيلٍ كلّيّ، ويُختتم حاصل جمع هذه السُّبُل الكليّة بالصّراط الموضوعيّ (العينيّ). وهكذا، إنّ صراط النّفس أمرّيّ هو صراطٌ ما وراء الزّمان والمكان، والصّراط المُحقّق هو صراطٌ زمنيّ ومكانيّ ومرتبطة بالحاجات الآنيّة والدنيويّة، وبالطّبع مقيّد بالقيود والحدود البشريّة.

بناءً على ما تقدّم، إنّ تكثّر الطّرق الإلهيّة أمرٌ بناءً ومفيد، وبمقدار ما يكون هذا التّكثّر أكثر على وجه البسيطة، كان تشكّل الصّراط المُحقّق أكثر سهولة وتراكمًا. بعبارةٍ أخرى، بالقدر الذي تزداد فيه الطّرق الإلهيّة على الأرض ستخفّ القيود على الصّراط الإلهيّ، وستصبح سُبُلُه أكثر تراكمًا، حتّى يصبح الصّراط المتشكّل أكثر إتقاناً وجامعيّة. وهكذا، لكي يتمكّن المسلمون من إيجاد الصّراط الكامل في السّياق الثقافيّ، يجب أن يعملوا على تفتيح أيّ قدرةٍ روحيّةٍ والهيّة ودينيّة كامنة في باطن كلّ فردٍ. إنّ تفعيل القدرات والإمكانات البشريّة في كلّ فردٍ موجبٌ للوحدة الإنسانيّة؛ بل والإسلاميّة في المجتمع التّعدّديّ (التّكثريّ) المعاصر.

تجدد الإشارة إلى أنّه يمكن طرح الكثير من الفروق بين الكوثر والتّكاثر،

وبين سُبُل السَّلام وسُبُل غير السَّلام ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾<sup>1</sup>. ونتيجة هذا التَّكثُّر والتَّعَدُّد في طُرُق الخير (سُبُل السَّلام) وخاتمه سيؤدِّيان إلى قوام طريق التَّوْحِيد وتشكُّله (الصِّراط التَّوْحِيدِيّ)، في حين أَنَّ طُرُق الشَّرِّ (سبيل الطَّاغوت وسُبُل غير الصَّواب) يوجب التَّكثُّر فيها الشَّقاق والخلاف، وبالقدر الذي يزداد فيه التَّعَدُّد في مسير الطَّاغوت سيزداد الشَّقاق والنِّزاع، وتقلُّ إمكانيَّة الجمع بينها وتوحيدها، وقد يصبح الأمر أحياناً مُحالاً.

من جهةٍ أُخرى، إنَّ مضاعفة طُرُق الخير هي، في الحقيقة، نوعٌ من تفعيل القدرات المتنوعة لكلِّ فردٍ في مسير الحياة الاجتماعيَّة؛ حتَّى تتفَعَّل القدرات الفرديَّة المتنوعة، وتنمو وتتضاعف وتزداد نموًّا؛ إلى أن تتبدَّل في نهاية المطاف إلى صراطٍ اجتماعيٍّ واحدٍ ومتماسكٍ، وشبكة من الفضائل والأعمال الصَّالحة. إنَّ تشبيك الخيرات والفضائل على مستوى المجتمع الأكبر (الحضارة) ناشئٌ من الرِّابطة الوجوديَّة بين الفضائل والأعمال الصَّالحة، بحيث تنجذب كلُّ واحدةٍ إلى الأخرى وتتحوَّل إلى الخير الأعلى، في حين أنه لا يوجد مثل هذه العلاقة بين السيِّئات والرَّذائل. صحيحٌ أنَّ كلَّ شرٍّ يُولد شرًّا آخر، ولكنَّ الشَّرَّ بسبب كونه أمرًا عديمًا لا يتَّحد مع شرٍّ آخر، وفي الأساس، فإنَّ الوحدة أمرٌ وجوديٌّ ولا يتحقَّق في العدم.

## عصريَّة الحضارة الإسلاميَّة

في ما يخصُّ مفهوم عصريَّة الحضارة الإسلاميَّة، يجب لحاظ مسألتين شاملتين وعامَّتين:

الأولى: الحاجات المعاصرة للعالم الإسلاميّ.

الثانية: التَّحدِّيات الناشئة عن الحداثة الغربيَّة.

والمسألتان مشتركتان وشاملتان للعالم الإسلاميّ، وقد أوجدت كلُّ من هاتين المسألتين تحديَّاتٍ للعمليَّة الحضاريَّة للمسلمين بما يفوق طاقتهم وقدراتهم؛ وعلى الرِّغم من وجود فروقٍ بين الحداثة الغربيَّة والحداثة الشَّرقيَّة، ولكن مثل هذه التَّحدِّيات في التَّعدُّدِيات ناشئة عن الحداثة، سواءً أكانت من جهة الغرب أم الشَّرق. وأساسًا، إنَّ «الاختلاف والتنوُّع» المعاصر النَّاشئ من ثلاثة عناصر:

1- سورة الأنعام، الآية 153.

«المواطنة» (urbanization) و«التصنيع» (industrialization) و«العولمة» (globalization)<sup>1</sup>، لا يزال يحدث بمستويات مختلفة في العالم الإسلامي. لذلك، تبرز أسئلة حول التنوع والاختلاف، تُشكّل تحديًا للحياة التوحيدية والدينية، ليس فقط للمسلمين المقيمين في الغرب؛ بل كذلك للمسلمين في بلادٍ مثل: مصر والمغرب وماليزيا.

بهذا الخصوص، يجب أولًا التأكيد على أن التحديات التي جلبها الغرب إلى العالم الإسلامي بدايةً، عند دخول نابليون إلى مصر، كانت أكثر على شاکلة التساؤلات لا الإجابات، وعلى شاکلة الشقاق والانقسام لا الوفاق. في ظل دخول الغرب الحداثوي ومن ثم الغرب ما بعد الحداثوي إلى عالم الإسلام، حدثت الاختلافات والنزاعات الثقافية والفجوة بين الأجيال، والأهم من ذلك البدء بالعلمانية التعددية (plural secularization)، ما أدى إلى مضاعفة الاختلافات والنزاعات والفجوات المذهبية والعقائدية<sup>2</sup>. ولذلك، إن العملية الحضارية في العالم الإسلامي، فضلًا عن وجوب تغلبها على تنوعاتها وكثرتها الثقافية والفكرية والدينية الموجودة في داخل العالم الإسلامي، يجب أن تتمكّن من الغلبة على التنوعات الجديدة الظهور، مثل التحديث التقليدي والكاريكاتوري للبلاد الإسلامية، وأن تحفظ هويتها التوحيدية أمام أضرار وضعيّة ما بعد الحداثة.

في عصر الحضارة الإسلامية، يجب التفكير في الجوانب الإيجابية لهذه الحضارة أيضًا، والأخذ بالحسبان مكتسباتها الجديدة. وكذلك، يجب دراسة مواجهة المسلمين للتحديات ولقدرات الحضارة الغربية والتعدّات الناشئة عن ذلك. وفي هذا المجال، يبدو أنه يمكن مواجهة السرعة والتعدّد الناشئين من التنمية الثقافية

1- James Davison Hunter, To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World, p. 200-201.

2- في تاريخ الإسلام (قبل دخول الغرب إلى العالم الإسلامي) لم تكن تُذكر الإنسانيّة (أومانيسم) ومحوريّة الإنسان، ولم يكن يُؤتى على ذكر العلمانية وفصل الدين عن الحياة، ولم يكن ثمة من بحثٍ حول العلمانية (Laicism) وفصل الدين عن السياسة. طبعًا، لا يعني هذا أنه لم يحدث أيّ إلحادٍ في تاريخ الإسلام، ولم يكن يشهد تاريخ المسلمين ارتدادًا، إنّما المقصود هو أنه لم يكن للإلحاد (العلمانية بحدها الأقصى) من دورٍ في تشكيل الحضارة الإسلامية وانتقال ثقافة المسلمين من مرحلة إلى مرحلة أخرى في الحضارة.

الغربية، وإشباع حسّ التنوّع في العالم الإسلاميّ من خلال استبداله بالإسراع في القيام بالأعمال الصّالحة والخيرات (سارعوا في الخيرات)، وبمضاعفة السُّبُل الإلهية وإيجاد تراكم في السُّبُل الحقّة.

من ناحيةٍ أخرى، وفي إطار الوضعية السيّالة والمِرنة والمتنوّعة والمتسارعة جدًّا، يجب تفعيل العناصر الإسلاميّة القويّة من أجل حفظ التماسك الإسلاميّ والمحافظة على العلاقات والرّوابط الدّينيّة. وبهذا الخصوص، يبدو أنّ أحد العناصر القويّة في حفظ الهويّة الإسلاميّة، وأيضًا إيجاد الرُّشد والارتقاء الإسلاميّ هو، التأكيد على «المحبّة الرّوحية» وتنميتها في العالم الإسلاميّ (مع التأكيد على محبّة أهل البيت عليهم السلام). بعبارةٍ أخرى، فضلًا عن وجود مجالاتٍ وسياقاتٍ مشتركة، مثل المصادر الدّينيّة المشتركة والقوانين والسُّنن والأحكام الدّينيّة المشتركة، والمناسك والشّعائر الدّينيّة المشتركة مثل: الحجّ والأربعين والصّلاة والصّوم ونمط الحياة المشتركة في نوع السّتر واللّباس والمأكولات والأشربة، والأهمّ من ذلك كلّه، العلاقات الاجتماعيّة والثقة المتبادلة بين المسلمين، يمكن التأكيد على «العدوّ المشترك» من جهةٍ (نظرية رينيه جيرارد) و«المحبّة المشتركة» من جهةٍ أخرى، والأخذ على محمل الجدّ قدرات كلّ منهما في بناء نظام العلاقات الإنسانيّة في العالم الإسلاميّ.

في هذه المقاربة، إنّ مواجهة التحدّيات الحديثة ليست سلبية؛ بل إيجابية. إذ عند كلّ تحدٍّ موجّه من العالم الحديث، فضلًا عن المقاربة النّقدية للوضع التّعدديّ في العالم الإسلاميّ، يجب تقديم النّسخ البديلة المصمّمة وفاقًا للتقاليد الإسلاميّة. وفي هذه النّظرة، وعلى الرّغم من أنّ الإسلام يواجه عمليّة عولمة العلمانيّة والرّأسمالية في وضعيةٍ انفعاليّة، ولكنّه في الوقت نفسه، يُفعلّ تمام قدراته الفكرية والثّقافية، وربّما الاقتصاديّة على المستوى العالميّ، ويهبُّ لتقديم النّصرة الحضاريّة في أقصى نقاط العالم.

وعلى الرّغم من وجود الإمكانيات والقدرات العلميّة والصّناعيّة وربّما الثّقافية في الحضارة الغربيّة، ولكن في ما يخصّ مسألة التّعدديّة (البولوريسم) يمكن القول، وبكلّ جرأة، إنّ تحديّات الغرب أكثر من قدراته، وأساسًا من أجل إيجاد الوحدة الحضاريّة في العالم الإسلاميّ لا يمكن الاتّكاء على الغرب المُشتّت بين قطعٍ متفرّقة. بالطبع، يمكن الاستفادة من قدرات الغرب التّساؤليّة لتعميق الفكر

المحلّي والموقف الإسلامي في العلاقة بين الوحدة والكثرة، كما يمكن الاستفادة من السنن الإلهية المحققة في تاريخ الغرب والاستفادة من بعض العبر والدروس منها للعالم الإسلامي. ومع كل هذا، يجب الاعتراف والإصرار بأنه لا عمليتنا الحضارية - نحن المسلمين - ولا تقدّمنا الأخلاقي والإنساني، ولا إيجاد الصراط الحضاري والحفاظ على السبيل الإلهية، أيًا من ذلك، يمكن أن يمرّ عبر مسار الغرب والحضارة الغربية.

إن عاقبة الحضارة الغربية في ما يخص «تعددية/كثرة الغرب ووحدته» مختلفة من الناحية التاريخية عن الحضارة الإسلامية، وكذلك ثمة اختلاف على مستوى الأسس والمبادئ الثقافية والأخلاقية، وكذلك من ناحية المؤشرات الحضارية والأولويات الدنيوية عن الأولويات الحياتية للمسلمين في مشرق الأرض. كما أنّ الحضارة الغربية تُقدّم منظومة مختلفة، وأحياناً متناقضة، عن النماذج الإسلامية في ما يخص العناصر المشكّلة للمركزية، والعناصر التي تحيط بالمركز وتدور على الهامش (فهل يكون الدين في مركز الأنظمة الحضارية أم على هامشها؟)، وبالنسبة إلى أنظمة الاحتياجات والاستجابات المقدّمة.

## الخاتمة

من أجل تقديم نماذج جامعة عن الحضارة الإسلامية، يجب رصد نقاط الضعف والنقاط العمياء في بناء الحضارة الإسلامية أو أسلمة الحضارة، والتركيز في الدراسات والبحوث العلمية على تلك التحديات والصعوبات، حتّى تتمكن تدريجيًا الاقتراب من العتبات الجامعية في الحضارة، سواءً على مستوى التنظير أو العمل. فلا يمكن جرّ الحضارة الإسلامية الجديدة نحو الوحدة الصرفة ولا أن يُحكّم عليها بالكثرة المحضة. إذ أنّ الحضارة من دون تنوع وكثرة أمر متعارض مع الدنيا التي خلقت أساسًا متنوّعة ومتعدّدة، والحضارة من دون وحدة ليست بحضارة؛ بل مجرد مجموعة مُكدّسة بلا شكل ولا نظم. وتاريخ الحضارات، لم يكن أبدًا ولن يكون من دون تعدّد وكثرة، ولا يوجد إمكانية لرفض التعدّد وحذفه في السياق الاجتماعي للبشر. وبموجب هذه «الكثرات» الدائمة والمستمرّة في الحضارات، كانت، ولا تزال، قضية «الوحدة» هي القضية الدائمة للمجتمعات البشرية.

وعلى الرغم من أن هذه المقالة قد أشارت إلى ضرورة الكثرة ولزوم الوحدة معاً، وأكدت على عنصر «الإنسان» بصفته السياق الحضاري المشترك في التوليف في ما بين الكثرة والوحدة، ولكن يجب أيضاً الإصرار على أنه لا ينبغي أبداً جعل التنمية الإيمانية في مواجهة التنمية الإنسانية، ولا يجب النظر إلى الإيمان على أنه ناقض للإنسانية.

هذا الموضوع قد أورده كاتب هذه السطور بالتفصيل في مقالات أخرى، وخلصته أن الدين هو من أجل تفتح الإنسان وتساميه، ولا يمكن للإنسان أن يرتقي إلى مستوى الإنسان الكامل في الوضعيّة اللائنيّة؛ ولو استطاع أن يعيش حياة إنسانية وفطرية. ومن جهة أخرى، إن دور الإيمان مؤثراً بشدة في بناء أفراد الأمة ليكونوا رجالاً في أمة. وأساساً، من دون الدين والإيمان من الصعب تحقيق الرجل الكامل والفائق، وكذلك لا يمكن الوصول إلى حدود الحضارة من دون الرجال الكُمل التاريخيين.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر والمراجع باللغة العربية والفارسية

- بابايي، حبيب الله، عيار و اساس در اسلامي بودن تمدن، نقد ونظر، 1394.
- بابايي، حبيب الله، تبارشناسي مفهوم تمدن در غرب جديد، آيينه پژوهش، 1396.
- بابايي، حبيب الله، چيستي «تمدن» در فلسفه، (عناصر ماهوي «تمدن» در نظريه هاي برخي فيلسوفان معاصر)، نقد ونظر، 1395.
- بحراني، سيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسه اعلمي، 1999.
- جوادي آملی، عبدالله، سروش هدايت، قم، مركز نشر اسراء، 1381.
- جوادي آملی، عبدالله، وحدت جوامع در نهج البلاغه، قم، مركز نشر اسراء، 1386.
- جوادي آملی، عبدالله، تسنيم في تفسير القرآن، ج 9، قم، مركز نشر اسراء، 1388.
- جوادي آملی، عبدالله، تسنيم في تفسير القرآن، ج 10، قم، مركز نشر اسراء، 1389.
- جوادي آملی، عبدالله، درس هاي تفسير قرآن، بی تا.
- سمرقندی، ابی النصر محمد بن مسعود ابن عیاش، تفسير عیاشی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، ج 2، دمشق - بيروت، دار ابن کثیر، 1416.
- طباطبایي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسه الاعلمي، 1417ق.
- فيض كاشاني، ملا محسن، تفسير الصافي، تهران، الصدر، 1415ق.
- مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، دار احيا التراث العربي، 1403.
- مرادی، فاطمه، تعارف وتعامل معروف دو اصل بنيادين در فرايند تمدنی، نقد ونظر، 1394.



- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج 23 (انسان کامل)، تهران، انتشارات صدرا، 1385.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان، تفسیر راهنما، ج 5، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1375.
- یزدی، علی محمد، روش بیان قرآن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1392.

#### المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Ahmed, Shahab, What Is Islam, The Importance of Being Islamic, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2016.
- Hodgson, Marshall G. S., The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 1974.
- Hunter, James Davison, To Change the World, the Irony, Tragedy & Possibility of Christianity in the Late Modern World, New York, Oxford University Press, 2010.
- Jacobson, N. P., The problem of Civilization, Ethics, Vol. 63, No. 1, 1952.
- Edelglass, William, Levinas on Suffering and Compassion, Sophia, Vol. 45, No.2, 2006.