

"Divine unity" and "human multiplicity" from the perspective of political and civilizational theology

Received: 2020-02-20

Accepted: 2020-06-16

Habibollah Babaei *

The aim of the present study is to analyze and explain the relationship between unity and plurality in Islamic civilization from the Qur'an perspective and its implications in a nationalist state or "civilized state" in Islam. In this regard, the two elements of "sublime" and "righteousness" in the Qur'an and the relationship between the two (one way and several ways) will be explained with a civilized approach and analytical-interpretive method. This helps us to distinguish, first, the category of "path and path" of the self (in the world of creation and proof) from the objective and concrete "path and path" (in the world of proof); Second, it helps to explain the relationship between multiple mustaches and a single path in the terrestrial and temporal realms. In this perspective, the path of the civilized researcher is the result of the density and accumulation of the mustache of civilization. As long as the mustaches of civilization (human pluralities) are not accumulated, social supremacy (the path of civilization) will not be formed; and as long as this social supremacy does not take place, the identity of civilization will not emerge. The path formation of civilization in close connection with the state of civilization has three images: "the territorial state of civilization", "the territorial state of Umm al-Qura" and "the extraterritorial state of civilization".

Keywords: Way, Path, Unity, Civilized State, Political Theology, Civilized Theology.

* Assistant Professor, Faculty of Studies of Islam and the West, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. (Corresponding Author) (habz109@gmail.com).

«یگانگی الهی» و «چندگانگی انسانی» از منظر الهیات سیاسی و تمدنی

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۱

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۲۷

حبیب‌اله بابائی*

«یگانگی الهی» و «چندگانگی انسانی» از منظر الهیات سیاسی و تمدنی

هدف پژوهش حاضر، تحلیل و تبیین نسبت میان وحدت و کثرت در تمدن اسلامی از منظر قرآنی و استلزامات آن در دولت امت‌گرا یا «دولت تمدنی» در اسلام است. در این راستا با رویکرد تمدنی و با روش تحلیلی-تفسیری، دو عنصر «سبیل» و «صراط» در قرآن و نسبت بین آن دو (یک راه و چندین طریق) تبیین خواهد شد. این کار کمک می‌کند تا اولاً، مقوله‌ی «سبیل و صراط» نفس‌الامری (در عالم خلق و ثبوت) را از «سبیل و صراط» عینی و انضمامی (در عالم اثبات) تفکیک کنیم؛ ثانیاً، رابطه‌ی بین سبیل‌های متکثر و صراط واحد در عرصه‌های زمینی و زمانی را تبیین نماییم. در این منظر، صراط محقق‌تمدنی، برآمده از تراکم و انباشت سبیل‌های تمدنی است. تازمانی که سبیل‌های تمدنی (کثرات انسانی) انباشته نشوند، آبرنظام اجتماعی (صراط تمدنی) شکل نمی‌گیرد؛ و تازمانی که این آبرنظام اجتماعی صورت نیابد، هویت تمدنی به وجود نمی‌آید. شکل‌گیری صراط تمدنی در پیوندی تنگاتنگ با دولت تمدنی، در سه تصویر: «دولت سرزمینی تمدنی»، «دولت سرزمینی ام‌القری» و «دولت فراسرزمینی تمدنی» است.

کلیدواژه‌ها: صراط، سبیل، وحدت، دولت تمدنی، الهیات سیاسی، الهیات تمدنی.

* استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (habz109@gmail.com).



۱. تناقض‌نمایی یگانگی دینی و چندگانگی فرهنگی در امت اسلام

از نظر مارشال هاجسن، آنچه که در مدینه‌النبی رخ داد، نه وجود یک دولت و یا یک قانون پیشرفته، بلکه حضور سه عنصر «جهت‌گیری آرمانی»، «ارتباطات انسانی» و «هماهنگی فرهنگی» در درون گروه‌ها بود (Hodgson، ۱۹۷۴، ج ۱، ص. ۳۲۳). از این منظر، چشم‌اندازی که عمیقا در اذهان مردم پدید آمد، به‌طور طبیعی بر تمامی ساحات پیچیده‌ی زندگی سیطره یافت و تمامی حوزه‌های فرهنگی و تمدنی را متأثر از خود کرد. اسلام به‌معنای الگوی رفتاری در تمدن اسلامی چنین نقشی را در جامعه‌ی مسلمانان ایفا کرد. فعالیت گروهی مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی مشترک، از آن‌ها کالبدی واحد درست کرد و آن‌ها با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به‌رسمیت‌شناختن هم‌دیگر از «اسلام فردی» به‌سوی «اسلام جمعی» و از تفرقه‌ی اجتماعی و سیاسی، به‌سوی وحدت انسانی و اجتماعی و گاه سیاسی حرکت کردند و سرانجام به یک امت واحده‌ی اسلامی بدل شدند. در این نگاه، تکثر سنت‌ها و فرهنگ‌های اقوام و ملل مسلمان و نسبت این تکثر با دین یگانه‌ی اسلام و عناصر وحدت‌بخش در آن، یک نکته‌ی درخور تامل است؛ اساسا اسلام به‌جهت تعدد و تکثر سنن فرهنگی و دینی کسانی که به آن ایمان آورده‌اند، ویژه و یگانه است. به‌رغم این که اسلام از میان عرب‌ها پدید آمد، اما خیلی زود جهانی شد و در میان دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها گسترش یافت. هرچند در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیر از دوره‌ی اول اسلامی وجود نداشته است، با این حال، امروزه وقتی مسلمانان را در جاهای مختلف می‌بینیم، آن‌ها برخوردار از انسجام دینی (اسلامی) در مقیاس جهانی هستند؛ به‌گونه‌ای که نه فقط مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند، بلکه برخوردار از یک میراث مشترک‌اند (همان، صص. ۷۲-۷۸).

مسأله‌ی تناقض‌نمایی میان دین توحیدی و فرهنگ متنوع معاصر (و همین‌طور تعارض و تنازع بین دولت‌های ملی و سرزمینی) در دنیای امروز اسلام پیچیده‌تر و بزرگ‌تر شده است و عبور از آن، گاه به ناممکن‌ها شباهت پیدا می‌کند. هرچند گذشته‌ی تاریخی اسلام مشحون از تنوع فرهنگی و تنوع سیاسی بوده و دوگانگی‌های بین دین واحد و فرهنگ‌های متکثر (آن‌چنان که هاجسن بدان اشاره می‌کند) نیز اختلال‌چندانی را در صورت‌بندی تمدنی مسلمانان به‌وجود نیاورده است، اما بعد از ورود مدرنیته‌های رنگانگ و تجددهای شرقی‌شده به سامانه‌ی زیستی مسلمانان، این تعدد و تنوع فرهنگی و البته تضاد و تنازعات سیاسی بین دول اسلامی در جهان امروز اسلام رو به تزاید و پیچیدگی گذاشت.

اکنون نمی‌توان به آسانی گذشته، سرانجام چالش بین وحدت دینی و کثرت فرهنگی و وحدت تمدنی و تکثر سیاسی را معلوم کرد و دین را غالب بر فرهنگ انسانی و تمدن را نیز غالب بر تکثر دولت‌های سرزمینی تلقی نمود و به چنین آینده‌ای حتی دل خوش ساخت. پرسش ما در این مقاله ورود به همین مساله از منظر قرآنی، با تاکید بر آموزه‌ی «صراط» و «سبل» و تطبیق آن بر صراطِ تمدنی و سُبُلِ فرهنگی است. شاید فهم و تبیین نسبت بین «سبل» و «صراط» و الگوی برآمده از آن، در عرصه‌ی سیاست و فرهنگ، چشم‌انداز جدیدی در نسبت میان وحدت و کثرت در تمدن بگشاید و راهی باشد برای حل «یکی» و «چند» در تمدن اسلامی.

از این رو، ماهیت این مقاله در یک سطح، الهیاتی-سیاسی و در یک سطح کلان‌تر، الهیاتی-تمدنی است. تلاش می‌کنیم با استفاده از منبع وحیانی و آموزه‌های مربوط به سبیل و سبل و صراط، پیشنهادی را به لحاظ نظری ارائه داده و آن را بر نمونه‌های سیاسی دنیای اسلام تطبیق دهیم. چنین رویکردی به قرآن و توضیح الهیاتی از مقولات کلان سیاسی را می‌توان در ادبیات مسلمانان پی‌گرفت؛ البته این نمونه‌ها با رویکرد و فحوای نویسنده در این مقاله فرق می‌کنند. برای مثال، سید قطب مفاهیم قرآنی از جمله مفهوم «صراط» را بر مساله‌های کلان جهان اسلام تطبیق داده و طیف وسیعی از واژگان سیاسی قرآن کریم را به آن متصل نموده است. بدین ترتیب شبکه‌ی بسیار گسترده‌ای از واژگان مذهبی-سیاسی قرآن کریم در یک کل دستگامند به نام «صراط» به وحدت می‌رسند و صراط، کارکرد نظام‌سازی و انسجام‌دهی میان اجزای پراکنده را عهده‌دار می‌شود (برزگر، ۱۳۹۰).

هرچند نویسنده‌ی این مقاله، هم از مقوله‌ی صراط و سبیل و سبل استفاده سیاسی و بلکه تمدنی می‌کند، اما تحلیل صراط و تبیین آن در دو ساحت «صراط نفس‌الامری» و «صراط محقق»، از آن چه سید قطب به آن اشاره کرده، بسیار متفاوت است.

۲. الگوی «سبل» و «صراط» در رویکرد «امت-تمدن»

اسلام برای نیل به سعادت، بر یک راه و چندین طریق تاکید کرده است. همین تاکید، در مورد گمراهی و تاریکی نیز در قرآن انجام گرفته و طریق ضلالت، نه یک طریق، بلکه چندین طریق معرفی شده است. پرسش اصلی، رابطه‌ی بین یگانگی و چندگانگی در هر دو وضعیت سعادت یا ضلالت و امکان جمع تناقض‌آمیز وحدت و کثرت در عینیت





اجتماعی، سیاسی و حتی تمدنی است. پاسخ به این پرسش، چشم‌انداز جدیدی را در بحث وحدت و کثرت اجتماعی و شاید سیاسی می‌گشاید که آیا جمع بین این دو ضد و امکان ایجاد وحدت در عین کثرت و یا تحفظ بر کثرت در متن وحدت اجتماعی، ممکن است یا نه؟ این مساله در وضعیت متکثر جامعه‌ی مدرن متأخر امروز بیش‌تر نمود دارد و اهمیت آن برای جامعه‌ی اسلامی در روند مدرنیزاسیون شرقی و تجربه‌ی پست مدرنیزاسیون در جهان اسلام، چالشی‌تر و جدی‌تر می‌شود.

از آن جایی که جهان اسلام (هم‌چون جهان غرب) برآمده از جریانات، افکار، ادیان، زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع و متکثری هستند و در عین حال از هویت و احیانا نوعی از وحدت تمدنی برخوردارند، هم‌چنین از آن‌جا که هویت یک تمدن از جمله تمدن اسلامی هویتی ارتباطی است و نوعاً در تعامل و ارتباط با دیگر دولت‌ها و دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها شکل می‌گیرد، سخن از وحدت و کثرت، و در ادبیات قرآنی سخن از صراط و سبیل (در مقام عینیت) و ظهور و بطون (در مقام فهم و تفسیر)، اهمیت زیادی پیدا می‌کند. تبیین جمع این دو گونه‌ی تناقض‌نما و ارتباط آن دو در فرایند و در مقیاس تمدنی بسیار ضروری می‌شود.

در آیات متعدد قرآنی به وجود چنین وحدت و کثرتی در مسیر سعادت و در مسیر سقوط و ضلالت اشاره شده است. « يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » (مائده، ۱۷). در آیه‌ی دیگر، این یکی و چند بودن در مورد گمراهی و ناراستی نیز ذکر شده است: « مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ (صافات، ۲۳)، وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ » (انعام، ۱۵۴).

سوال این است که چه ارتباطی بین وحدت و کثرت در خوبی‌ها و همین‌طور یکی و چند در میان بدی‌ها و ناراستی‌ها وجود دارد؟ چگونه ممکن است که به یک هدف و به یک مرکز یا مقصدی واحد، از راه‌های متعدد و در بسترهای مختلف و طریقه‌های سیاسی متنوع دست یافت؟ اساساً کثرت فرهنگی، قومی، زبانی و تنوع مذهبی مسلمانان، و همین‌طور تکثر سیاسی و وجود دول مختلف در سرزمین‌های دور و نزدیک جهان اسلام چه نقشی در شکل‌گیری جامعه‌ی بزرگ توحیدی (تمدن اسلامی) دارد؟ آیا این تکثر، هویت توحیدی در عرصه‌ی تمدن را مختل می‌کند؟ این نکته و سوال را می‌توان در مورد کثرت در جامعه غیرتوحیدی نیز دنبال کرد و پرسید که کارکرد کثرت در جامعه‌ی طاغوتی

یا سبیل الطاغوت (نساء، ۷۶) چیست؛ فرق آن با جامعه‌ی توحیدی چیست؟ اساساً چگونه می‌توان از رهگذر تکثر الهی به وحدت سیاسی و پیوستگی تمدنی رسید؟ چگونه ممکن است با کثرت طاغوتی از توحید دور شد و احیاناً به لحاظ سیاسی دچار زوال گردید؟ همین سوال را در مورد تکثر در آرا و معرفت‌ها نیز می‌توان مطرح کرد که چه نسبتی بین کثرات در اندیشه‌های دینی است در حالی که همه برخاسته از منبعی واحد هستند؟ چگونه می‌توان از تعدد و تنوع اندیشه‌ها و معارف به اندیشه‌ای واحد و نظریه‌ای جامع دست پیدا کرد؟ چگونه می‌توان از اندیشه‌های متنوع و تعدد در برداشت‌های روشمند، به جامعه‌ای با هویت متعین دست یافت؟ برای پاسخ به این سوالات، مهم است که ابتدا رابطه‌ی بین راه‌های متعدد الهی را با صراط الهی معلوم کرد، سپس راه‌های متعددی الهی را با راه‌های متعدد غیرالهی (طاغوتی و یا شیطانی) معلوم نمود. برای انجام چنین مطالعه‌ای باید اصول و پایه‌های قرآنی را در ترسیم ربط بین این تعدد و وحدت معلوم کرد. به نظر می‌رسد توجه به این سوال در مطالعات قرآنی، چشم‌انداز جدیدی را در مورد وحدت و کثرت در میان امت اسلام فراروی ما می‌گذارد.

۳. سُبُلِ جُزْئِی، سُبُلِ کُلِّی و صراط

میان صراطی که خداوند آن را جعل یا خلق کرده است با صراطی که انسان‌ها آن را روی زمین می‌سازند، تفاوت وجود دارد. صراط در مرحله‌ی ثبوت، صراطی است که باید مورد توجه سالکین قرار بگیرد و هر سالکی باید در مسیر زندگی، هر لحظه خود را بدان نزدیک‌تر کند؛ اما صراط در مرحله‌ی اثبات، صراطی است که انسان در مقام عینیت و واقعیت زندگی، آن را می‌سازد و شاه‌راه کلان زندگی را به وجود می‌آورد. آن‌چه در این مقاله می‌توان آن را با رویکرد تمدنی بررسی و تبیین کرد، «صراط محقق» یا «صراط عینیت یافته» در زندگی بشر است که هر مقدار بزرگ‌تر و کلان‌تر باشد، به آستانه‌های تمدن اسلامی و صورت‌بندی امت اسلام نزدیک‌تر خواهد شد.

«صراط» در قرآن به شکل مفرد و «سبل» به صورت جمع به کار رفته است. این بدان معناست که اساساً برای خودِ صراط، امکان تعدد و تکثر، نه در عالم ثبوت و نه احیاناً در عالم اثبات وجود ندارد؛ اما در درون صراط، امکان تعدد و تکثر راه‌ها و سُبُلِ جزئی و کُلِّی وجود دارد. به عبارت دیگر، در رویکرد فلسفی، اساساً صراط به جهت بی‌حد و حصر بودن خیرات و خوبی‌ها در آن، امکانی برای دوئیت‌یافتن ندارد. خیر مطلق، دوئیت‌بردار نیست؛ ولی سبیل به جهت محدود بودن خیرات و نیکی‌های وجودی‌اش، تعدد و تکثر را می‌پذیرد.





همین محدودیت در خیر و نیکی سبیل‌ها و نیاز هریک به دیگری، آن‌ها را در درون صراط به هم پیوسته و وابسته کرده و شبکه‌ای از خیرات و نیکی‌ها را در عرصه‌ی اجتماعی به وجود می‌آورد. وجود خیرات محدود در جمعیت نیکان، موجب نوعی وفاق و انسجام و دوری از تنازع و شقاق می‌شود؛ هرچند که نیکی‌ها در آن کم و ناچیز باشد. به بیان دیگر، اصل خیر و خوبی حتی در وضعیت محدود و ناقص‌اش، ظرفیت چسبندگی اجتماعی دارد. عمل نیک به جهت نیک‌بودن‌اش، زبان مشترکی است با نیکان دیگر و نیکی‌هایی که دیگران انجام می‌دهند.

تحقق عینی شبکه‌ی نیکی‌ها در جامعه و جهان، از سبیل جزئی به سبیل کلی سیر می‌کند؛ هر میزان محدودیت‌ها در بستر اجتماعی کم‌تر شوند، نیکی‌های آن بیش‌تر شده و سبیل جزئی به سبیل بزرگ‌تر و کلی‌تری تبدیل می‌شود؛ محدودیت‌ها کم‌تر و کم‌تر شده، ظرفیت‌ها مجدداً فزونی می‌یابند؛ تعدد و تکثر سبیل کم‌تر می‌شود و وحدت و درهم‌تنیدگی وجودی به جای پراکندگی می‌نشیند. حسین نصر (۱۳۸۳) این مراحل صورت‌بندی نظام اجتماعی از ساحت‌های خرد به ساحت‌های کلان را در دوایر کوچک و بزرگ ترسیم می‌کند و می‌گوید:

اسلام با وضع شریعت، القای ارزش‌های اخلاقی به مسلمانان، و برقراری پیوندهای ارتباطی، نقش مهمی در یک‌پارچگی جامعه‌ی بشری داشت. مجموعه‌ی دوایر هم‌مرکز، نماینده‌ی حوزه‌های ارتباطی است؛ مرکز همه‌ی این دایره‌ها ارتباط میان فرد و خداست. دایره‌ی خانواده، گرداگرد این مرکز را گرفته است و پس از آن، دایره‌ی محله یا شهر و سپس دایره‌ی وطن به معنای سنتی کلمه قرار دارد. دایره‌ی بعدی، امت است و سرانجام دایره‌ی همه‌ی بشریت و در حقیقت، کل آفرینش است. (ص. ۲۴۳)

بدین شکل با صورت‌بندی سبیل کلی و کلان و پیوستن این سبیل کلان به هم‌دیگر، شاه‌راه صراط، عینیت و تحقق می‌یابد. در این تصویر، صراط مستقیم هرچند در دقیق‌بودن‌اش تیز است و برای سبیل طاغوت و راه‌های باطل بسیار باریک و تنگ است، ولی در نسبت به نیکان و نیکی‌ها، هیچ تنگنایی ندارد؛ بلکه می‌تواند خوبی‌ها و نیکی‌های نامتناهی‌ای را در خود جمع کند و از انباشت خیرات نامتناهی، به یک صراط نامتناهی دست پیدا کند.

هویت صراط، علاوه‌بر داشته‌ها، وجودها و نیکی‌ها، تفاوت‌های تیز و حدود روشنی نیز دارد. به عبارت دیگر، صراط در صراط‌بودنش و در کلان‌بودن‌اش، دیگر‌بودهای کلان‌اش را

نفی و طرد می‌کند. همان‌طور که صراط به‌موجب کلان‌بودن‌اش (صراط متشکل از سبل کلی است) از هست‌های کلانی برخوردار است، محتوی نیست‌های کلان نیز هست. اگر بشود گفت که صراط دین و حقیقت، فقط در مقیاس کلان تمدن (و شاید امت)، عینیت و تحقق می‌یابد، آن‌گاه خیر و شر آن نیز باید در همین مقیاس تعریف و ترسیم شود؛ خیرات و شرور کلانی که تمدن یا امت را می‌سازد یا آن را به زوال می‌برد.

۴. رابطه میان سُبُل و صراط

در نسبت میان سُبُل و صراط، دو نوع تفسیر متفاوت وجود دارد:

الف) سُبُلی که راه باریک‌ها و ابزاری هستند که ما را متصل به صراط می‌کند؛ هم‌چون اشعه و نورهایی که ما را به خورشید وصل می‌کند؛

ب) سُبُلی که عناصر تشکیل‌دهنده و سازه‌های وجودی صراط هستند. در این معنا، صراط، امری است کلی که برآمده است از سبل فشرده و جزئی. براساس تفسیر دوم از سُبُل و صراط، سبل مختلف و متنوعی در درون صراط وجود دارند که متصل به هم هستند؛ در عین تفاوت‌ها هم‌خوان و هم‌نوا با هم‌دیگرند. از هر یک از این سبیل‌ها راهی به سبیل‌های دیگر وجود دارد. تراحم و تضادی بین این سبیل‌های متفاوت نیست و هر یک مکملی است برای سبیل دیگر و برای خلق یک صراط کلی و کلان. آیت‌الله جوادی (۱۳۷۸) در این باره می‌گوید:

سبل که کثیر است، از صراط مستقیم که واحد است، جدا نیست و رابطه‌ی سبل‌الله با صراط مستقیم به دو گونه قابل‌تصویر است: الف؛ این‌که سبل راه‌هایی فرعی باشد که به صراط می‌پیوندد؛ همانند نورهای ضعیف گوناگون که به خورشید منتهی می‌شود. ب؛ این‌که صراط مستقیم با وحدت انبساطی و گسترده‌ای که دارد، راه‌های فرعی (سبل) را نیز زیر پوشش خود داشته باشد. براساس این تصویر، راه‌های فرعی نیز در حقیقت متن صراط است و از مراحل اصلی آن محسوب می‌شود. (ج ۱، ص. ۴۶۸)

این تبیین و تفکیک در نسبت بین سبل و صراط بسیار مهم است. چه آن‌جایی که بخواهیم رابطه‌ی کثرت و وحدت را در تفسیر و فهم و درک دین بیان کنیم، و چه این وحدت و کثرت را بخواهیم در متن جامعه و عینیت زندگی اجتماعی و سیاسی تبیین نماییم. بیان دوم در گفتار آیت‌الله جوادی می‌تواند ملهم مفاهیم مهمی در این باره باشد. در این نگاه، تفاوت‌ها و تعددهای سُبُل، نه یک مشکل (problem)، بلکه یک موقعیت





(occasion) و یا حتی یک فرصت و یا ظرفیت (capacity) است. در این رویکرد، کثرات فرهنگی، اخلاقی و مذهبی انسان‌ها عناصر و سازه‌هایی هستند که با آن‌ها می‌توان به سمت ساخت صراط امت پیش رفت. اساساً بدون چنین تعدد و تکرر انباشته و متراکمی، امت اسلامی و صراط شکل گرفته در آن، بسیار تنگ و نحیف و بسیار ضعیف و شکننده خواهد بود. شاید بتوان این را نوعی از تکررگرایی توحیدی قلمداد کرد و آن را جایگزین کثرت‌گرایی سکولار در عرصه‌ی فرهنگ و سیاست پیشنهاد نمود.

گویا یک صراط در نفس‌الامر وجود دارد که به دست خداوند ساخته شده و ما نیز به همان توصیه شده‌ایم و از خدا می‌خواهیم ما را به همان «صراط نفس‌الامر»ی هدایت فرماید. این صراط، راهی است که باید سبل بدان ختم و متصل شوند. این صراط در متن خلقت آفریده شده و در متن قرآن و حدیث بدان تصریح و توصیه شده است. با این حال، راه دیگر و صراط دیگری وجود دارد که نفس‌الامری نیست؛ ساخته‌ی دست خدا هم نیست، بلکه تکلیف انسانی است که براساس صراط نفس‌الامری، آن صراط را در جامعه به وجود آورد. این صراط، «صراط مُحَقَّق» است و همیشه البته چون ساخته‌ی دست انسان است، صراطی است فرایندی که در حال شدن و کامل شدن است و همواره با صراط نفس‌الامری فاصله‌ها دارد. در روند صراطِ مُحَقَّق، سبل الی‌الله خود افراد، خود نهادها و بلکه خود جوامع اسلامی (نه ضرورتاً دولت‌های اسلامی) هستند که با تراکم نیکی‌ها و انباشت خوبی‌ها در گستره‌ی جامعه‌ی مسلمانان، به تدریج صراطی را تشکیل می‌دهند که همان صراط امت و یا صراطِ تمدنی است. آن‌ها همواره تلاش می‌کنند «سبل طاغوت» را از خود دور سازند؛ «سبل سلام» را در خود جمع کنند و با سرعت و سبقت در کار نیک، ارزش‌های انسانی و اخلاقی را در جامعه و بین نهادهای اجتماعی به وجود آورد تا بدین طریق شکل‌گیری صراط مستقیم مُحَقَّق را در مقیاس تمدنی تسهیل کنند. به تعبیر دیگر، صراط نفس‌الامری، صراطی است ورای زمان و مکان؛ صراط مُحَقَّق صراطی است زمانی و مکانی و معطوف به نیازهای انسانی و محدود به محدودیت‌های آدمی. این صراط، ساخته‌ی تلاش‌ها و انگیزه‌های آدمی است؛ به‌هرمیزان تلاش وی بیش‌تر باشد، انگیزه‌ها خالصانه‌تر باشد، صورت‌بندی این سُبُلِ متراکم آسان‌تر و نزدیک‌تر به آن صراط نفس‌الامری خواهد بود.

بدین‌سان، هر راهی در راه‌بودن‌اش نیاز به راه‌های دیگری دارد که از محدودیت‌های خود رهایی پیدا کند و به صراط فراگیر الهی وصل گردد. براین‌اساس، تکرر راه‌های الهی،

سازنده و مفید خواهد بود و به‌هم‌میزان این تکثر و تعدد راه‌های الهی در روی زمین بیش‌تر باشد، شکل‌گیری صراط فراگیر، بیش‌تر خواهد بود؛ تراکم و انباشت راه‌های موجود در آن بیش‌تر شده و محدودیت‌های آن، کم‌تر و کم‌تر خواهد شد. به‌معنای دیگر به‌هم‌میزان راه‌های الهی بر روی زمین بیش‌تر شود، صراط شامل الهی قوت و تراکم بیش‌تری می‌گیرد. درحقیقت، صراط مستقیم الهی بر روی زمین متشکل است از راه‌ها و سبیل جزئی بی‌نهایتی که به‌هم متصل هستند و با اتصال و پیوند سیستمی، که در میان آن‌ها رخ می‌دهد، راه را برای شکل‌گیری صراط الهی هموار می‌کند.

بدین‌سان برای این‌که بتوان صراط کاملی را در زمینه‌ی فرهنگی تحقیق بخشید، مسلمانان باید هر ظرفیت معنوی، الهی و انسانی موجود در وجود هر فرد و هر نهاد، هر زبان و هر قوم، هر فکر و هر فرهنگ، و بلکه هر مذهب و هر دینی را فعال کرده و شکوفا سازند. این اقدام هرگز به‌معنای پذیرش فکر باطل و باور نادرست نیست، بلکه به‌معنای توجه به ارزش‌های انسانی (هرآن‌جاکه هنوز انسان و انسانیت زنده است) و ایجاد نوعی از تراکم ظرفیت‌های انسانی برای شکل‌گیری امت اسلام است. فعال‌سازی ظرفیت‌های موجود در شخصیت هر فردی، عملاً سبیل جزئی را ایجاد می‌کند؛ این راه‌های جزئی سبیل کلی را به‌وجود می‌آورند و این سبیل کلی هم صراط محقق را موجب می‌شوند. درحقیقت شاید بتوان گفت که ایجاد و عملی کردن صراط در بستر اجتماعی، ایجاد یک تمدن فراگیری است که در آن، راه‌های جزئی مختلف و سبیل کلی بسیار متعددی وجود دارند.

در این باره باید بدین نکته تظن داشت که اساساً تفاوت هست بین سبیل‌های متکثری که حاصل تلاش مسلمانان در بستر فرهنگی و اجتماعی خودشان است، و راه‌های متکثری که برآمده از هژمونی نظام سلطه و تحمیل خواسته‌های آن بر نظام مناسبات دنیای اسلام و امت اسلامی است. به‌بیان دیگر، تفاوت هست بین تکثرات اسلامی به‌وجودآمده از اراده‌های ایمانی مسلمانان و تکثرات مدرن برآمده از اراده‌های استعماری جهان غرب. آن‌چه که حسین نصر در کتاب *قلب اسلام* در مورد تنوع فرهنگی امت اسلام از یک سو (۱۳۸۳، ص. ۱۱۴) و تفرق امت اسلام از سوی دیگر (همان، ص. ۲۴۴) گفته است، در همین راستا و درجهت تفکیک بین این دو گونه تکثر مثبت و منفی در جهان اسلام است. نکته‌ی مهمی که نصر در این کتاب بدان اشاره می‌کند، به‌لحاظ الهیات سیاسی و ربط بین عناصر الهیاتی و واقعیات سیاسی قابل توجه است. وی می‌گوید:

امروزه بیش‌تر از هر زمانی باید به یاد داشت که امپراتوری اسلام در دل‌های مسلمانان جای



۳

«یگانگی الهی» و «چندگانگی انسانی» از منظر الهیات سیاسی و تمدنی



دارد، نه این که تنها بر قدرت دنیوی استوار باشد. برای تداوم بخشی به حیات امت و حکومت این امپراتوری معنوی، باید بر حقایق انگشت نهاد که دین اسلام برای آن‌ها نازل گشت و پیامبر نیز برای جهانیان رسالتی جز آن‌ها [مکارم اخلاقی] نداشت. (همان)

همین ارتباط را کریستن دید جانسون در رویکرد مسیحی در کتاب *الهیات، نظریه‌ی سیاسی و پلورالیسم* مورد تاکید قرار داده و رویکرد الهیاتی را در نقد واقعیت اجتماعی و همین‌طور ارائه‌ی تصویری جایگزین برای زندگی سیاسی (با تاکید بر وظایف اخلاقی) مهم می‌داند (Johnson، ۲۰۰۷، ص. ۲۳).

۵. **ضرورت تکثیر سُبُل برای ایجاد صراط تمدنی (راهی انباشته از امور انسانی)**

تکثر در خلقت انسان و زمان و زمین اقتضا می‌کند که تکثری در مسیرها و راه‌ها، و همین‌طور تکثری در طرق الی‌الله وجود داشته باشد. این گونه را می‌توان در کثرت پیامبران آسمانی دنبال کرد که هر یک به زبان مختلف، با روش متفاوت و احیاناً با منطقی متناسب با مخاطبین عصر و زمانه‌ی خود، اما برای پیامی واحد مبعوث شده‌اند (ابراهیم، ۴). این کثرت و وحدت را می‌توان در مصادیق مختلفی جستجو کرد:

۱. تعدد و تنوع در میزان و سطح ایمان و باور به خدا از یک‌سو، و اشتراک در نفی و رد شرک و چندخدایی؛

۲. تکثر در قوانین عادلانه و اشتراک در عدالت عام و فراگیر؛

۳. تکثر در اخلاقیات حداکثری و اشتراک در اخلاقیات حداقلی و پرهیز و احتراز از گناهان اخلاقی؛

۴. تکثر در سفر عرفانی (طرق الی‌الله) و اشتراک در دوری از هوا و هوس‌های شیطانی؛

۵. و نهایتاً تکثر در سبک زندگی، در نظام‌ها و دول سیاسی، تکثر در سیستم تربیتی؛ و

آن‌گاه اشتراک در انسانیت و ارزش‌های انسانی، ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های الهی.

این تکثرات اخلاقی و انسانی در واقع، فعال کردن هر یک از ظرفیت‌های فردی و اجتماعی انسان در مسیر انسان‌تعالی یافته است. تازمانی که چنین تکثری به‌وجود نیاید و انسانیت‌های انباشته و متراکم در جامعه فعال نشوند، امکانی برای شکل‌گیری توحید اجتماعی و توحید در مقیاس امت اسلام وجود نخواهد داشت. برای ساخت فرهنگ مبتنی بر توحید و برای ساخت صراط مستقیم الهی، بسیار مهم است که در فعال کردن ظرفیت‌های انسانی و تعمیق آن (در ریشه‌ها و بنیان‌های الهیاتی) تلاش کرد، و بلکه در

آن سرعت به خرج داد و هیچ ظرفیت انسانی کوچکی را در مسیر تحقق صراط بزرگ امت اسلام معطل نگذاشت. نادیده گرفتن ظرفیت‌های انسانی خرد، نه فقط ظلم خرد به یک فرد و یا به یک نهاد کوچک، بلکه بالمآل ظلمی است کلان در صورت‌بندی تمدن انسانی و اسلامی.

این تلقی از توحید نشان می‌دهد که صراط الهی به‌رغم تعیین و تشخیص‌اش، به‌لحاظ انسانی نیز بسیار وسیع است. به‌بیان روشن‌تر، صراط الهی، صراط تنگی نیست که از سوی جریان تکفیر ارائه و تبلیغ می‌شود که مسلمانان و یا مومنان‌اش بسیار اندک، و نامسلمانان آن بسیار فراوان باشد و هر کسی که خارج از آن راه تنگ قرار بگیرد، ارزشی برای زندگی نداشته باشد. از سوی دیگر، این ایده در نگره‌ی صراط قرآنی مردود است که صراط الهی چنان پهنایی داشته باشد که مرز بین حق و باطل در آن درهم‌ریخته و فرقی بین مومن و غیرمومن، مسلمان و غیرمسلمان، و انسان و غیرانسان وجود نداشته باشد. همین‌طور، تکثرگرایی و کثرت‌سازی در این مسیر، به‌معنای شکاف‌های فرهنگی و فکری در جامعه‌ی اسلامی نیست. تکثر در این معنا، به مفهوم ادغام راه‌ها و ترکیب آن‌ها برای ساختن یک شاه‌راه بزرگ انسانی است.

خلاصه آن که شناخت و فعال کردن راه‌های متکثر، منجر به شکل‌گیری صراط الهی و تمدنی در عالم واقع می‌شود. فعال کردن راه‌های مختلف انسانی، در تکامل صراط بزرگ انسانی کاملاً اثر می‌گذارد. اساس و پایه در تکثر اسلامی (کوثر) بی‌نهایت‌بودن و نامتناهی‌بودن حقیقت توحیدی است که می‌تواند زمینه‌های بسیار فراخی داشته باشد و پدیده‌های حقانی بسیار متکثر و متعدد را در خود جای بدهد؛ برخلاف تکثر پسامدرن که ریشه در همان تکاثر دارد و مبتنی بر واقعیتی است اتمیک، جزئی و جدای از هم. تنوع و تکثر اسلامی را در ساحت‌های مختلف می‌توان دنبال کرد و یا حتی به ایجاد آن اهتمام ورزید. مثلاً نقش تنوع و تکثر در عرصه‌های مختلف علمی، فکری و فرهنگی بسیار حائز اهمیت است؛ اسلامی که در حوزه‌ی ادبیات تجلی می‌یابد و در آن گونه‌هایی از مسالک و مکاتب ادبی شکل می‌گیرد؛ اسلامی که در ساحت هنر ورود پیدا می‌کند و در عرصه‌های هنری مختلف مانند خوشنویسی، تذهیب، طراحی، و حتی موسیقی خود را نمایان می‌سازد؛ اسلامی که در ساحت حقوق یا در ساحت سیاست خود را آشکار می‌کند، همه دارای سیبیلی متفاوت ولی برخوردار از دل و جانی اسلامی و انسانی است. تراکم این سبیل کلی، رسیدن به آستانه‌ی صراط امت اسلام را آسان و شکل‌بندی تمدن اسلامی را ممکن می‌کند.





بدین سان، تکثیر سبل، ضرورتاً تکثیر افراد (یا جمعیت) نیست، بلکه علاوه بر افراد، سرزمین‌ها و مناطق مختلف نیز می‌تواند در گستره‌ی تمدنی، نقش سبیل جزئی و سبیل کلی را بازی کنند. به‌عنوان مثال، تحقق اسلام در ایران یا تحقق اسلام در اسپانیا یا اسلام در آفریقا، اندونزی و ترکیه، به‌رغم تفاوت‌هایی که از یک‌دیگر دارند، می‌توانند حامل ظرفیت‌های متنوع و البته نه متضاد از اسلام و فحوای انسانی آن در سرزمین خود باشند و گونه‌های متفاوت و درجات مختلفی از انسانیت و الوهیت را در سرزمین خود تجربه کنند. وجود این ظرفیت‌ها و گونه‌های متنوع در کنار یک‌دیگر یا در ارتباط با یک‌دیگر، عملاً می‌تواند زمینه‌های تحقق یک صراط کلان تمدنی و بلکه تحقق و صورت‌بندی امت اسلام در مقیاس جهانی را سهل و آسان نماید.

۶. سهم دولت تمدنی در تحقق صراط تمدنی

علاوه بر ظرفیت‌های تمدنی در سرزمین‌های اسلامی، که سبیل کلی متعددی را در مقیاس یک امت فعال می‌کنند، ظرفیت‌های دول اسلامی نیز در شکل‌بندی کلان نظام مناسبات انسانی و صورت‌بندی نظم سیاسی و اقتدار بین‌المللی برای امت اسلامی بسیار حیاتی است. آن‌چه اخیراً ماه‌تیر محمد در طرح «ائتلاف سه‌گانه» با هدف احیای تمدن بزرگ اسلامی مطرح کرد، با تمامی کاستی‌هایی که دارد، می‌تواند در همین راستا و برای تحقق همین معنا باشد. ماه‌تیر محمد، تابستان سال گذشته در دیدار از ترکیه بحث همبستگی میان (دست‌کم) سه کشور مالزی، ترکیه و پاکستان را مطرح کرد و آن را برای احیای تمدن بزرگ اسلامی و حفظ وحدت در جهان اسلام ضروری خواند. طرح ائتلاف تمدنی در واقع استفاده از ظرفیت‌های متفاوت جغرافیایی، طبیعی، تاریخی، سیاسی و اقتصادی هر یک از کشورها و دولت‌های سیاسی در جهان اسلام برای تاسیس تمدن اسلامی و یا بازگشت به تمدن گذشته‌ی مسلمانان است. رویکرد ماه‌تیر محمد به دولت‌های سرزمینی امروز و تأکید او بر ائتلاف تمدنی را می‌توان در گذشته‌ی تاریخ اسلام و تحلیل تمدنی کسانی هم‌چون زرین‌کوب از سهم دولت‌های اسلامی در شکل‌گیری تمدن اسلامی در گذشته پی گرفت. عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۸۸) در بیان ویژگی‌های فرهنگ اسلامی و تأکید بر قانون مشترک اسلام، به‌رغم وجود معارضات سیاسی بین فرمان‌روایان مختلف در اقوام گذشته، می‌گوید:

با وجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمان‌روایان مختلف آن روی می‌داد، در سراسر آن یک قانون اساسی وجود داشت. ... بدین‌گونه اسلام که یک امپراتوری عظیم جهانی بود با



سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن به‌شمار می‌آید، موارث و آداب بی‌زیان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را به‌هم درآمیخت و از آن، چیز تازه‌ای ساخت. فرهنگ تازه‌ای که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ‌نظری‌هایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را تقسیم به ملت‌ها، به مرزها و نژادها کرد، در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود - عرب یا ترک، سندی یا آفریقایی - در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد، خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند، عنوان قاضی می‌یافت. همه‌جا در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری، اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه‌جا یک دین بود و یک فرهنگ؛ فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبان‌اش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت. مدینه، دمشق، بغداد، ری، نیشابور، قاهره، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور و دهلی. (صص. ۲۹-۳۱)

در این منطق، هر دولت مردمی و اسلامی می‌تواند به‌تنهایی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساخت سبیل و سبیل کلی در جهان اسلام داشته باشد؛ البته سبیل کلی نیز به صراط فراگیر و یا صراط تمدنی در دنیا منتهی شود. درحقیقت، نقش این راه‌های کلی در ساخت صراط وسیع الهی بسیار سازنده است. در این میان و از یک نظر، شکل‌بندی و رخداد انقلاب تمدنی و برآمدن یک نظام سیاسی متفاوت بسیار تعیین‌کننده است تا زمینه‌های ظهور یک امت - تمدن را فراهم سازد. دیدگاهی که *آیت‌الله خامنه‌ای* در ترسیم مراحل پنج‌گانه‌ی شکل‌گیری تمدن اسلامی دارد، به این نگاه نزدیک است. ایشان هرچند در طرح این مراحل چندگانه، سخنی از دولتی تمدنی به‌میان نیاورده است، لیکن به‌سهم دولت در شکل‌گیری تمدن اسلامی و جا و مرتبه‌ی آن اشاره کرده و این مراحل را در وقوع انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی (شامل همه‌ی کارگزاران نظام اسلامی و نه فقط قوه‌ی مجریه)، تشکیل کشور اسلامی و سپس تشکیل تمدن اسلامی مهم می‌دانند (بهمنی، ۱۳۹۳، صص. ۱۹۸-۲۳۷).

در این باره، *مُنی ابوالفضل* از متفکران زن مسلمان در مصر (همسر طه جابر العلوانی) نیز بر نقش دولت در شکل‌گیری امت اسلامی به‌گونه‌ای دیگر تاکید کرده است. هرچند ایشان در مساله‌ی نقش امامت با مبنای تفکر شیعی تفاوت‌هایی دارد و در این باره گفته



است پیامبر گرامی اسلام، تنها امت را به ودیعت گذاشت و موسسات و مدارس و رهبران و دولت‌ها هم از امت به وجود آمدند، لیکن به اصل دولت و سهم آن در صورت‌بندی امت وسط (الامه‌القطب) تاکید می‌کند. از این نظر، هرچند مدار امت در اسلام، عقیده است و نه دولت، لیکن با تاسیس دولت، مقومات بنیادی عمران و آبادانی امت شکل می‌گیرد و سیانت از امت نیز با دولت میسور می‌گردد. بدین‌سان از نظر منی/ابوالفضل، دولت نه منشا امت، و نه بدیل آن، بلکه مکمل و متمم امت تلقی می‌شود (ابوالفضل، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۴).^۱

۷. سطوح سه‌گانه‌ی دولت تمدنی

از «دولت تمدنی» سه تقریر در سه سطح می‌توان ارائه کرد: اول، دولت تمدنی به‌مثابه دولتی سرزمینی که نسبت به تنوع فرهنگی، دینی، سیاسی در قلمرو خود، رویکردی تمدنی دارد. دوم، دولت تمدنی به‌مثابه دولت سرزمینی که در میان دولت‌های دیگر، دولتی الگو و اثرگذار (ام‌القری) محسوب می‌شود. سوم، دولت تمدنی به‌مثابه دولتی فراسرزمینی که برخاسته و برگرفته از تمامی ظرفیت‌های ساختاری و سیاسی دولت‌های مختلف سرزمینی برای شکل‌دادن به یک نظام کلان سیاسی و مشترک بین کشورهای مختلف اسلامی است.

۷.۱. دولت سرزمینی با سیاست‌های تمدنی

نخستین سطح دولت تمدنی، دولت سرزمینی با سیاست‌های تمدنی است که بر تنوع فرهنگی و سیاسی تاکید می‌کند. تنوع و چندگانگی‌های انسانی و فرهنگی در جوامع اقتضا می‌کند که سیاست‌های داخلی دولت‌ها نسبت به تنوعات مختلف فرهنگی و سیاسی شمولیت لازم را داشته باشند و زمینه را نه‌فقط برای هم‌زیستی داخلی، بلکه برای هم‌افزایی و ایجاد تراکم انسانی در جهت منافع ملی فراهم آورند. سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت تمدنی، سیاست‌های جامعی است که همه‌ی عناصر و ظرفیت‌های انسانی، قومی، زبانی، فرهنگی و البته سلايق سیاسی را در جهت اهداف کلان خود منظور می‌کند و از همه‌ی جریان‌ات و افکار و گرایش‌های مختلف، دولتی انباشته از ظرفیت‌های گوناگون اجتماعی و انسانی را می‌سازد. رویکرد تمدنی در هر دولت، در نسبت

۱. در نظر دنی کوش (۱۳۸۱) نیز تمدن، جامعه را به‌طور کامل تحت تاثیر قرار می‌دهد و این کار را از دولت آغاز می‌کند (صص. ۱۶-۱۳).



بین دولت و ملت، به تحفظ توأمان اشتراکات و افتراقات و تاکید توأمان بر وحدت دینی و تنوع فرهنگی و سیاسی سوق می‌یابد. بدین‌سان در مناسبات بین ملت و دولت، دولت تمدنی نه‌تنها اقوام و فرهنگ‌های مختلف را به رسمیت می‌شناسد، بلکه سایر ادیان و مذاهب را نیز در فرایند تمدنی نقش داده و آن‌ها را سهیم می‌کند.^۱

این رویکرد را کم‌وبیش می‌توان در میان دولت‌های مدعی تمدن از جمله: ایران، مالزی و ترکیه مشاهده کرد. مثلاً در اصول ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۲۳ قانون اساسی، علاوه بر تاکید بر رویکرد امت‌گرایانه‌ی انقلاب اسلامی و اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی کشور، رفتارهای دیگر مذاهب و اقلیت‌های دینی در محدوده‌ی مقررات محلی، اعمال عبادی و تعلیم و تربیت و احوال شخصیه بر مبنای فقه و آیین خود به‌رسمیت شناخته شده است (مولایی آرانی، ۱۳۹۸، صص. ۳۰۰-۳۰۱). همین رویکرد را در اسناد بالادستی جمهوری اسلامی و سیاست‌های کلی نظام در بخش اقوام و مذاهب می‌توان مشاهده کرد. در این سند بر ضرورت تمهید زمینه‌های گفت‌وگو برای شناخت مشترکات مذهبی و پرهیز از دامن‌زدن به اختلافات مذهبی و نیز هم‌گرایی و هم‌دلی میان طوایف تاکید شده است (همان، صص. ۳۰۱-۳۰۲).

کشور مالزی نیز در نظریات تمدنی پشتیبان‌اش، کم‌وبیش چنین رویکردی را دنبال می‌کند. کتاب *اسلام حضاری (Islam Hadhari)* که در مرکز بین‌المللی تمدن (ISTAC) تهیه و تدوین شده است، ده ویژگی برای جامعه‌ی مبتنی بر روش اسلام حضاری را از قول *عبدالله احمد باوی* نخست‌وزیر پیشین مالزی برمی‌شمرد: ایمان و اعتقاد به خدا (تقوا)، حکومت صادق و عادل، افراد آزاد و مستقل، ارجحیت دانش، توسعه‌ی متوازن (متعادل) اقتصادی جامعه، کیفیت خوب زندگی برای مردم، حمایت از حقوق اقلیت‌ها و زنان، همبستگی فرهنگی و اخلاقی، حفاظت از محیط زیست و دفاع قوی (قابلیت دفاع) (نوروزی و خاتمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص. ۳۹۱).

علاوه بر تحفظ بر گونه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی در دولت تمدنی سرزمینی، نوعی از تکثرگرایی سیاسی نیز در این دولت‌های تمدنی مورد تاکید قرار می‌گیرد.

۱. در دولت‌های تمدنی اسلام پیش از جنگ‌های جهانی اول و دوم عنصر اصلی در تعیین هویت فرد ایمان دینی بود، لیکن بعد از شکل‌گیری دولت-ملت و شدت‌گرفتن منطق ناسیونالیسم، دین اهمیت هویتی خود را کم‌وبیش از دست داد و به مقوله‌ای شخصی بدل شد و ارتباط بین اقلیت و اکثریت در کشورهای اسلامی، حقوق مدرن و قوانین جدید قرار گرفت (ر.ک: نوروزی و خاتمی‌نیا، ۱۳۹۳، صص. ۴۷۹-۴۸۴).



تکثرگرایی یا پلورالیسم سیاسی در این سطح، نه به معنای پلورالیسم معرفتی و یا پلورالیسم نظری، بلکه به معنای پلورالیسم عملی و همزیستی مسالمت‌آمیز است. «مبنای پلورالیسم در بعد عملی، همزیستی مسالمت‌آمیز است. لذا توصیه می‌کنند که کثرت‌های موجود در جامعه به جای تنازع و اصطکاک با یک‌دیگر، نیروهای خود را صرف خودسازی درونی نمایند و با یک‌دیگر به صورت مسالمت‌آمیز زندگی کنند. این سخن به این معنا نیست که همه‌ی گروه‌ها یک‌دیگر را حق بدانند، بلکه باید وجود کثرت را به‌عنوان یک واقعیت بپذیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۴، صص. ۶۳ و ۷۰-۷۱).

۲.۲. دولت الگو در میان دول‌های اسلامی

دولت تمدنی به مثابه دولت الگو در میان دول مختلف اسلامی (نظریه‌ی ام‌القری)، دومین سطح دولت تمدنی است. این دولت صرفاً اتخاذ رویکرد تمدنی و ایجاد مناسبات تمدنی در قلمرو داخلی خود را دنبال نمی‌کند؛ بلکه دولتی است که نسبت به طراحی و اجرای مدل و الگوی حرکت تمدنی خود تواناست و کارآمدی الگوی زیسته‌ی خود را مایه‌ی تحدی با دیگران و دیگر تمدن‌ها قرار داده است و می‌تواند آن را به سرزمین‌های دیگر تسری بدهد. به بیان دیگر، دولت تمدنی، دولتی است که می‌تواند مدل تمدنی خود را توسعه داده و قلمروی پرستیژ تمدنی خود را بسط دهد. تا زمانی که دولتی نتواند الگوی ممتاز و متمایز خود را در مقایسه (و یا در رقابت) با دیگران به نمایش بگذارد و از تجربه‌ی زیسته‌ی خود اندیشه و نظریه‌ی تمدنی استخراج کرده و بر آن محاجه کند، نمی‌تواند مدعی دولت تمدنی شود. دولت تمدنی، دولتی مولد و دولتی با هویتی منحاز و متمایز در مواجهه با مسائل و نیازهای کلان روز انسان معاصر است.

دکترین ام‌القری در کشورهای مختلف - از جمله در ایران - بر همین اساس و بر این منطق چینش یافته است. در این منظر، اگر در کشوری از کشورهای اسلامی حکومتی بر سر کار آید که رهبری آن لیاقت رهبری امت را داشته باشد، آن کشور ام‌القری می‌شود و رهبری آن هم باید مصالح کل امت را لحاظ نماید (خانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۶). محمد جواد لاریجانی در مورد جمهوری اسلامی و مساله‌ی حفظ نظام با همین رویکرد استدلال کرده و می‌گوید: «اگر کشوری در میان بلاد اسلامی، ام‌القری و دارالاسلام شد، به نحوی که شکست یا پیروزی آن، شکست و پیروزی کل اسلام به حساب بیاید، در آن صورت حفظ ام‌القری بر هر امر دیگری ترجیح می‌یابد» (همان، ص. ۱۵). همین رویکرد را آیت‌الله محمد مهدی آصفی در رویکرد تمدنی به انقلاب اسلامی ایران دنبال کرده و گفتمان

انقلاب را از دولت و نظام تفکیک نموده و بر تفاوت آشکار بین دیپلماسی دولت (به‌مثابه دیپلماسی سرزمینی) و دیپلماسی انقلاب (دیپلماسی دولت سرزمینی در قلمروهای فراسرزمینی) تاکید ورزیده است. خط امام در نگاه ایشان، همان قلمرو اعتبار تمدنی و حوزه‌ی پرستیژ تمدنی انقلاب اسلامی ایران است. از نظر آیت‌الله آصفی، خط امام خطی فراملی، فرامنطقه‌ای، جهانی و انسانی است که آن را به آستانه‌های تمدن و مرزهای امت اسلام نزدیک‌تر می‌کند. از این منظر، انقلاب ایران برای جنبش‌های اسلامی در کشورهای مختلف الگو می‌سازد (مثل الگوی مقاومت) و با صدور خود، حیات انقلاب را استمرار می‌بخشد؛ از سوی دیگر جنبش‌های اسلامی در دنیا هم، نقش پل ارتباطی انقلاب و امتداد آن به جهان را بازی می‌کنند (آصفی، ۱۴۳۱ق، صص. ۴۱-۴۲).

۲,۳. دولت فراسرزمینی

سومین سطح دولت تمدنی، دولت به‌مثابه دولت فراسرزمینی است. دولتی با تنوع فرهنگی و سیاسی، که انسان و هویت اخلاقی او محور شکل‌گیری جامعه‌ی کلان انسانی و تمدن اسلامی قرار می‌گیرد. آن‌گاه دولت سرزمینی محدود به مرزهای جغرافیایی رنگ می‌بازد و به سمت دولتی فراسرزمینی سوق می‌یابد. دولت فراسرزمینی از یک‌طرف خود را از استلزامات و تنگناهای سرزمینی بودن رها کرده و آن را از حصار قلمروهای سرزمینی، قومی و نژادی آزاد می‌کند؛ و از طرف دیگر، الگوها و ساختارهای نظام‌بخشی را پدید آورده و سیطره‌ی خود را بر الگوی مدیریتی اجتماعات مختلف و سرزمین‌های دیگر اعمال می‌کند (عبدخدایی، ۱۳۹۸، ص. ۳۷۳). از این منظر، دولت تمدنی با دولت ملی و دولت مدرن، تفاوت‌های مهمی خواهد داشت. از جمله‌ی این تفاوت‌ها این است که «دولت تمدنی برخلاف دولت مدرن، کاربرد مشروع ابزار زور را تنها برای حفظ و بسط نظام عقلانیت پایه به رسمیت می‌شناسد. به بیان دیگر، دولت تمدنی خود را نه مسئول نظم‌دهی به تمامی ابعاد اجتماعی، بلکه ضامن حفظ و گسترش عقلانیت تمدنی، آن‌هم نه از طریق ایجاد سلطه، بلکه از رهگذر اقناع فراگیر می‌شناسد» (همان، صص. ۳۸۲-۳۸۴).

از این منظر، دولت اسلامی دولتی براساس امت فراسرزمینی است که انسجام و چسبندگی تمدنی آن نه براساس قومیت و نژاد یا عوامل احساسی غیرعقلانی، بلکه براساس پذیرش عقلانیت خاص برگرفته از وحی در الگوی زندگی و اراده بر شکل‌بخشی به الگوها و نظام‌های مدیریتی جهت تحقق آن عقلانیت است (همان، ص. ۳۸۵). بدین سان دولت تمدنی از گستردگی در متغیرها و شاخص‌ها، کانال‌های ارتباطی و شیوه‌های مختلف





کارکردی برخوردار است. برای این دولت برخلاف دولت ملی، هر حضور فرامرزی برای رسیدن به منافع تمدنی و توسعه‌ی قلمرو اعتبار تمدنی اهمیت دارد. مثلاً اگر شیعیان لبنان و عراق و یمن و آذربایجان، یا مسلمانان کشورهای اسلامی هم‌چون سوریه و ترکیه و مالزی و یا حتی برخی از کشورهای غربی که در آن، مسلمانان از پایگاه اجتماعی خوبی برخوردار هستند (مانند آمریکا و مسلمانان آفریقایی آن)، یا حتی ملت‌های مستضعف و ستم‌دیده‌ای که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند ولی از ناحیه نظام سلطه در رنج و درد به سر می‌برند، همه می‌توانند بخشی از حوزه‌ی اعتبار تمدنی اسلام در ایران و قلمرو دولت تمدنی اسلام تلقی شوند (نوروزی، ۱۳۹۷، صص. ۲۴-۲۵).^۱

در این باره، نمونه‌ی مقاومت اسلامی و دولت فراگیر و برخاسته از جنبش‌های مقاومت را می‌توان به‌عنوان یک مدل از شکل‌گیری دولت فراسرزمینی دانست. یکی از محققان در این باره و در شکل‌گیری یک حرکت فراگیر با یک منطق مشترک فرهنگی در موضوع مقاومت می‌نویسد:

واقعیت این است که قدرت نظامی برتر و مستقل ایران در منطقه‌ی غرب آسیا، بی‌گمان ناشی از ظهور مقاومت نظامی آن‌ها در برابر استکبار جهانی بوده است. آن‌چه بر اهمیت این نوع مقاومت می‌افزاید، گسترش و صدور آن به خارج از مرزهای ایران، به‌همراه همه‌ی پیوسته‌های فرهنگی آن است. به‌بیان دیگر درحالی‌که تجلی این نوع مقاومت در سطح داخلی، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بوده است، در خارج از مرزهای ایران، حزب‌الله لبنان، حشدالشعبی عراق، زینبیون پاکستان، فاطمیون افغانستان، حشدالشعبی سوریه، انصارالله یمن و نیروهای مردمی بحرین را به‌وجود آورده است. (ره‌دار، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۳)

آن‌چه در این بین و در میان جنبش‌های مختلف مقاومت در منطقه رخ داده است، شکل‌گیری یک قدرت منطقه‌ای متمایز و متفاوت از قدرت‌های ملی و بومی است که رهبری آن، منطبق آن؛ و هویت آن، متمایز و متفاوت است از نظام‌های دفاعی و ارتش‌های نظامی هر یک از کشورهای اسلامی. مقاومت نظامی مشترک را می‌توان در حوزه‌های دیگر تمدنی هم‌چون علم، فرهنگ و حتی سیاست به کار بسته و نوعی دولت فراگیر و فراسرزمینی یا همان دولت تمدنی در جهان اسلام را به‌وجود آورد.

۱. در این باره می‌توان به کتاب *آینده اسلام و غرب از شیرین هاتر* اشاره کرد. وی برخورد تمدن‌ها را نه در بیرون از مرزها، بلکه در درون مرزها ممکن می‌داند.

۸. تعارف فرهنگی و تعاون سیاسی در دولت تمدنی

حسین نصر به منطقه‌های شش‌گانه‌ی فرهنگ اسلامی در منطقه‌ی: عربی، ایران، آفریقای سیاه، منطقه‌ی ترک‌زبان، شبه‌قاره‌ی هند و جهان مالایایی در جنوب شرق آسیا اشاره می‌کند و آن را مانند نمایشگاهی می‌داند که مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از قومیت‌ها، زبان‌ها، انواع هنر و موسیقی و آداب گوناگون زندگی بشر را می‌توان در آن مشاهده کرد.

اسلام از جنگل‌های بورنتو گرفته تا کوه‌های هندوکش و تا بیابان‌های موریتانی، پیروانی دارد که در میان آن‌ها، سفیدپوست، سیاه‌پوست، زردپوست و درواقع تمام دیگر نژادهای میانه به‌چشم می‌خورد. در میان مسلمانان همه‌گونه نژاد از مومشکی، موبور، چشم‌قهوه‌ای و چشم‌آبی وجود دارد. اما در دل این تنوع چشم‌گیر، وحدتی حاکم است که از اسلام سرچشمه می‌گیرد و جلوه‌های آن را می‌توان در قرائت قرآن به زبان عربی، از شرق گرفته تا غرب، در اقامه‌ی نمازهای یومیه در جهت مگه، در الگو قرار دادن پیامبر، در پیروی از شریعت، در رایحه‌ی معنوی طوایف صوفیه، در نقش‌ونگارها و هماهنگی‌های جامع موجود در هنر اسلامی و نیز در بسیاری عوامل دیگر به‌چشم دید (نصر، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۰).

از منظر نصر، وحدت موجود در جهان اسلام، هیچ‌گاه به‌معنای متحدالشکل بودن نبوده و همواره در آن تنوع فراوانی وجود داشته است. از این‌نظر اسلام توانسته است همه‌ی جماعات انسانی را به خود جلب کرده و در عین ارج‌گذاری به اختلافات فرهنگی، تمدن عالم‌گیری را خلق کند؛ تمدنی که اصل و مرکز آن توحید است و می‌تواند یکپارچگی تمدن اسلامی را به ارمغان بیاورد (همان). این گوناگونی فرهنگی در جهان اسلام و در تمدن اسلامی، نه تنها گسست‌ها را موجب نگشته، بلکه موجب نوعی پیوستگی در تمدن اسلامی شده است.

طه جابرالعلوانی (۱۹۹۶م) در سخنرانی مهم خود در باب «پلورالیسم در اسلام»، تنوع انسانی را زمینه‌ساز تعارف انسانی، تعارف انسانی را موجب تألف انسان‌ها، تألف انسان‌ها را موجب تأخی، و تأخی را هم عامل تعاون در عمل تمدنی قلمداد می‌کند؛ همان‌طور که در مقابل، تناکر را عامل اختلاف و تخالف می‌شمارد (ص. ۷۷). به بیان دیگر، تنوع انسانی در اسلام نه در جهت اختلاف و تنازع، بلکه در جهت اخوت اجتماعی و بلکه تعاون اجتماعی و سیاسی است. این تعاون نه صرفاً در سطح عموم مردم در جامعه اسلامی، بلکه می‌تواند در میان ملل اسلامی و بلکه دولت‌های اسلامی هم صادق باشد.

رویکرد تنوع‌گرایی در سیاست بین‌الملل اسلامی را می‌توان در سیاست خارجی نیز





به شکل متنوع سازی روابط بین المللی با بلاد اسلامی، برای مقابله با یک جانبه گرایی و تامین منافع ملی از طریق ایجاد ائتلاف تمدنی در اقصی نقاط جهان تعریف کرد (خانی، ۱۳۹۳، ص. ۲۱). در این نگاه، نه فقط کشورهای اسلامی در تنوع سازی روابط بین الملل با یکدیگر مشارکت می کنند، بلکه حتی می توانند با کشورهای دوست غیرمسلمان نیز برای گسترش پیمان های منطقه ای برای حفظ موازنه سازی در برابر نظام سلطه، ارتباطات بیش تر و متنوع تری را تجربه کنند. *جابر العلوانی* (۱۹۹۶م) در یک رویکرد نظری، به اصل وجود تکثر و تنوع در مشارکت با یکدیگر اشاره کرده و آن را برای عمارت امت اسلام ضروری می داند و می گوید: امکان ندارد یک نفر و یا حتی یک قبیله و یا حتی یک ملت از امت اسلام بتواند نسبت به تامین مصالح و آبادانی امت اسلامی اقدام کند. ایشان تاکید می کند آن چه اهمیت دارد، نیاز به بسیج انسانی در سطوح انسانی است (صص. ۶۸-۶۹).

نتیجه

تاکید بر مقوله ی وحدت در شکل بندی تمدن اسلامی، اهمیت فراوانی دارد و بدون آن و بدون عوامل انسجام بخش، اساسا فرایند تمدنی آغازی پیدا نمی کند. باین همه، شکل بندی وحدت نه از رهگذر حذف کثرات انسانی، تنوعات فرهنگی و تفاوت های سیاسی، بلکه با تاکید بر کثرات انسانی (و یافت وحدت در عمق انسان ها) و حفظ تفاوت های سیاسی و فرهنگی (کشف ریشه های وحدت در عمق فرهنگ ها) و آن گاه ایجاد نوعی از تألف، تأخی و تعاون سیاسی و بلکه تمدنی رخ می دهد.

بدون این کثراتی که بخشی از آن را دست تقدیر در آفرینش قرار داده است و بدون کثراتی که اراده های متکثر انسانی آن را به وجود آورده اند، و همین طور بدون تنوعاتی که تاریخ جوامع انسانی و تراکم تجربه های سیاسی آن را موجب شده اند، تراکم انسانی و اخلاقی و تراکم اجتماعی و سیاسی در سطح جهان اسلام به وجود نمی آید؛ بدون تراکم های انسانی و انباشت سیاسی نیز تمدن به مثابه ابرنظام انسانی و اجتماعی ایجاد نمی شود.

صورت بندی تمدن اسلامی در یک رابطه ی دیالکتیک بین عنصر وحدت و عناصر کثرت در تمدن اسلامی رخ می دهد. به هم میزبان کثرات انسانی و تنوعات اجتماعی متراکم تر و درهم تنیده تر باشند، جامعه ی جهانی اسلام به آستانه های مسلمانی نزدیک تر و به قلمروهای تمدن و دولت تمدنی (در هر سه سطح مذکور) دسترسی بیش تری پیدا خواهد کرد.

منابع

- قرآن کریم
- ابوالفضل، م. (۱۴۲۶ق). *الامة القطب نحو تأصيل منهجی لمفهوم الامة فی الاسلام*. قاهره: مکتبه الشروع الدولیه.
- آصفی، م.م. (۱۴۳۱ق). *الاعماق الحضاریة للشورة الاسلامیة المعاصره*. بیروت: دارالتعارف.
- برزگر، ا. (۱۳۹۰). *استعاره‌ی صراط در اندیشه سیاسی سید قطب*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- بهمنی، م.ر. (۱۳۹۳). *تمدن نوین اسلامی در اندیشه‌ی آیت‌الله خامنه‌ای. نقد و نظر*، شماره ۷۴، صص. ۱۹۸-۲۳۷.
- جوادی آملی، ع.ا. (۱۳۷۸). *تسنیم (جلد اول)*. قم: مرکز نشر اسراء.
- خانی، ح. (۱۳۹۳). *امت‌گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: تطبیق دکترین‌های «ام‌القری» و «تعامل فزاینده»*. پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۸، صص. ۳۰-۹.
- رهدار، ا. (۱۳۹۸). *نقش مقاومت در ترسیم تمدن نوین اسلامی با تاکید بر اسناد بالادستی جمهوری اسلامی*. در: *عیار تمدنی جمهوری اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص. ۱۶۷-۲۶۶.
- زرین کوب، ع. (۱۳۸۸). *کارنامه اسلام*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عبدخدایی، م. (۱۳۹۸). *دولت مدرن در روابط بین‌الملل*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- علوانی، ط.ح. (۱۹۹۶م). *اللتعددیة اصول و مراجعات بین الاستتباع و الابداع*. قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۷۹). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها (جلد چهارم)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مولایی آرانی، م. (۱۳۹۸). *مناسبات اقوام و مذاهب در جمهوری اسلامی ایران*. در: *عیار تمدنی جمهوری اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص. ۲۶۷-۳۴۴.
- نصر، ح. (۱۳۸۳). *قلب اسلام (م. شهر آئینی، مترجم)*. تهران: انتشارات حقیقت و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- نوروزی، ر. (۱۳۹۷). *دولت تمدنی و کنش‌گری در روابط بین‌الملل*. علوم سیاسی، شماره ۸۴،

صص. ۳۴-۸.

-نوروزی، ر. و خاتمی‌نیا، ف. (۱۳۹۳). ترجمه و تلخیص کتاب اسلام تمدنی: پلی میان سنت و تجدد. در ح. بابایی. کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Hodgson, M.G.S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* (Vol. 1). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Johnson, K.D. (2007). *Theology, Political Theory, and Pluralism Beyond Tolerance and Difference*. New York: Cambridge University Press.



سال بیست و سوم / شماره نود / تابستان ۱۳۹۹

References

- *Holy Quran*.
- Abdkhodaei, M. (1398 AP). *Modern government in international relations*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Abolfazl, M. (1426 AH). *al-Ummah al-Qutb is a method of teaching a way to understand the al-Ummah in Islam*. Cairo: Al-Dawlah School
- Alwani, T. H. (1996). *Multiplicity Principles and references between acquisition and innovation*. Cairo: The International Covenant on Islamic Thought.
- Asefi, M. M. (1431 AH). *al-A'maq al-Hadhariyah for the contemporary Islamic heritage*. Beirut: Dar Al-Taaref.
- Bahmani, M. R. (1393 AP). The new Islamic civilization in the thought of Ayatollah Khamenei. *Critique and Opinion*, (74), pp. 237-198.
- Barzegar, A. (1390 AP). *The metaphor of Serat in the political thought of Sayyid Qutb*. Tehran: Imam Sadiq (AS) University.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* (Vol. 1). Chicago: The University of Chicago Press.
- Javadi Amoli, A. A. (1378 AP). *Tasnim* (Vol. 1). Qom: Esra.
- Johnson, K. D. (2007). *Theology, Political Theory, and Pluralism beyond Tolerance and Difference*. New York: Cambridge University Press.
- Khani, H. (1393 AP). Nationalism in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran; Application of the doctrines of "Umm al-Qura" and "increasing interaction". *Strategic Policy Research*, (8), pp. 30-9.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1379 AP). *Questions and Answers* (Vol. 4). Qom: Imam Khomeini Institute.
- Molaei Arani, M. (1398 AP). Relations between ethnicities and religions in the Islamic Republic of Iran. *The Civilization of the Islamic Republic*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Nasr, H. (1383 AP). *The heart of Islam* (M. Shahr Aeini, Trans.). Tehran: Haqiqat and the International Center for the Dialogue of Civilizations.
- Nowruzi, R. (1397 AP). Civilized state and activism in international relations. *Political Science*, (84), pp. 8-34.
- Nowruzi, R., & Khatami, F. (1393 AP). Translation and summary of the book *Civilization Islam: A Bridge between Tradition and Modernity. Theoretical explorations in theology and civilization* (H. Babaei, Ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Rahdar, A. (1398 AP). The role of resistance in depicting the new Islamic civilization with emphasis on the upstream documents of the Islamic Republic. *The Civilization of the Islamic Republic*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

- Zarinkoob, A. (1388 AP). *Karname-ye Islam*. Tehran: Amirkabir.