



The Meaning of Civilization and Its Islamic Nature

Habibollah Babaei¹

Received: 20/08/2021

Accepted: 20/10/2021



Abstract

According to its background in the cultural history of the modern West, the meaning of civilization is full of conventional elements that may lead the civilization of the Islamic world to conventionalism. Thus, in this paper, in the first step, through referring to the human and moral nature of civilization, civilization is defined as the largest system (super-system) of human relations. Then the Islamic aspects of civilization in "Islamic words of civilization", "Islamic sources of civilization", "Islamic criteria for civilization", "Islamic principles of civilization", "Islamic culture in the process of civilization", and finally in "Dense Islamic responses to the accumulated needs of the Islamic world can be pursued. Based on this outlook, just as being a civilization is realized through meeting the great needs of humanity, Islamization also occurs at this point in response to the genuine needs of human societies (civilization as cumulative responses to the dense contemporary needs).

Keywords

Islamic Ummah (community), human relations, Islamic civilization, the system of needs of the Islamic world.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. Habz109@gmail.com

* Babaei, H. (2021). The Meaning of Civilization and Its Islamic Nature. *Journal Scientific-Specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 44-74. DOI: 10.22081/ipt.2022.63338.1001

الحضارة الإسلامية؛ المعنى والهوية

حبيب الله بابائي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٠/٢٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٨/٢٠



الملخص

الحضارة وفقاً لإيحاءاتها التاريخية في الثقافة الغربية الحديثة مجموعة من العناصر العلمانية التي يمكن أن تقود الفكر الحضاري للعالم الإسلامي نحو العلمنة أيضاً. بادئ ذي بدء، نعرّف (الحضارة) بأنها (النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) من خلال الإشارة إلى الجوهر الإنساني والأخلاقي للحضارة، وبعد ذلك سنبحث في الأبعاد العديدة لإسلامية الحضارة مثل (المفردات الإسلامية للحضارة) و(المصادر الإسلامية للحضارة) و(المعيار الإسلامي للحضارة) و(الأصول الإسلامية للحضارة) و(الثقافة الإسلامية في صيرورة التحضر) وأخيراً (الأجوبة الإسلامية المترجمة عن حاجات العالم الإسلامي المتزايدة). وفقاً لهذه الرؤية، فكما أنّ التحضر هو تعبير عن الاستجابة للمتطلبات المتعاطمة، فالأسلمة أيضاً تبدأ من هذه النقطة وكاستجابة للمتطلبات الأصلية للمجتمعات الإنسانية (الحضارة كأجوبة مترجمة للحاجات العصرية المتزايدة).

الكلمات المفتاحية

الأمّة الإسلامية؛ العلاقات الإنسانية؛ إسلامية الحضارة؛ نظام الاحتياجات في العالم الإسلامي.

١. أستاذ مساعد في قسم الدراسات الحضارية، بمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

Habz109@gmail.com

* بابائي، حبيب الله. (٢٠٢١). الحضارة الإسلامية؛ المعنى والهوية. الفكر السياسي الإسلامي، ١(٢)،

DOI: 10.22081/ipt.2022.63338.1001

صص ٤٤-٧٤.

ما يمكن استنباطه من المسار التطوري المفهومي لكهَيَّتي (culture) و(civilization) في العالم الغربي وترجمتهما في العالم العربي بـ(الثقافة) و(الحضارة) هو وجود تحدّد رئيسي في موضوع الحضارة، وهو تحدّد قائم بين (الثقافة) و(الحضارة)، وبين الرقيّ الأخلاقي والتقدّم الماديّ. ولم يكن هناك ما يفصل بين هاتين المفردتين قبل ظهور الحداثة في العالم الغربي، وكانت الأمور الظاهرية والدينيّة تنضوي تحت عنوان الأمور الباطنة والدينيّة والأخلاقية؛ ولكن بعد ظهور الحداثة وفي ضوء التقدّم الماديّ والتّغيرات العالميّة الحاصلة، لم يحدث انفكّك بين تينك المفردتين وظهور ثنائيات جديدة فحسب، بل تحوّلت العلاقة بين الدين والدنيا، والدين والحضارة، والأخلاق والحضارة، والثقافة والحضارة، إلى علاقة تضادّ.

من بين النقاط المثيرة للانتباه في عملية توسّع المفاهيم الغربيّة وتمييزها في العالم غير الغربي، تحميل المفاهيم العلمانيّة على الأدبيات المعنويّة والأخلاقية والدينيّة والإلهية في العالم الإسلامي بحيث تغيّر معنى كلمات مثل (الثقافة) في لغة المسلمين من معناها الكلاسيكي القديم وهو اللطافة والتّهذيب، إلى المعنى الغربي الحديث للكلمة، وراحت المعاجم وعلماء اللغة يؤكّدون على المعنى الجديد لـ(الثقافة) وفق المعايير الغربيّة بدلاً من التأكيد على المعاني الكلاسيكية والمحليّة في ثقافتهم.

وقد تكرّرت عملية تغريب المفاهيم هذه في إيران ما قبل الثورة الإسلاميّة (ابتداءً من العصر القاجاري حتى اندلاع الثورة الإسلاميّة)، ولكن، بعد قيام الثورة الإسلاميّة حدثت ثورة أخرى أيضاً في مجال المعاني والألفاظ في إيران، وبدأت النخب الثوريّة تبذل جهوداً حثيثة للتخلّص من سيطرة الخطاب الغربي، واستطاعت تعريف (الحضارة) بـ«تجسيد الإسلام الجامع» في الكيان الاجتماعيّ المعاصر (النظرة الإيجابية) بدلاً من معنى التجدد والحداثة، والمواجهة الشاملة

والفاعلة للحضارة الغربية (النظرة السلبية).

على الرغم من ذلك، ولأسباب متعدّدة، لم يحظ الجانب الإيجابي في الحضارة بعد الثورة الإسلامية بالاهتمام الكافي من قبل الحوزة والجامعة، كما لم يكن للأبعاد السلبية والغريبة الحضارية أيّ مناصرين في المؤسسات العلمية.

الآن، وبالنظر إلى السيورة التاريخية للفظّة (الحضارة) ومعناها في العالم الغربي وغير الغربي، فإنّه ينبغي توخّي الحيطة والحذر عند استعمال هذه اللفظة إلى حدّ كبير، وعدم تكرار ذلك المعنى باستمرار، كما يجب أخذ الحيطة إزاء المعنى المقصود بالحضارة والتجدّد الغربي. كما يجب تجريد (الحضارة) من الشعارات والألفاظ الجوفاء ودراستها وتحليلها من زاوية فلسفية واجتماعية أو أحياناً كلامية ولاهوتية ليتسنى العثور على طريق نحو تحوّل عميق وبنوي في البلدان الإسلامية.

وكلّما كانت التحليلات الخاصة بالحضارة وهويّتها مُعمّقة كان استخدامها في حياة المسلم أكثر سهولة وعملائية. وبنفس النحو، كلّما كان تحليل الحضارة أكثر تفصيلاً وعلميةً كانت احتمالات الالتقاطية المفهومية والماهوية أقل وأصعب بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. ولكي نصل إلى قلب معنى الحضارة، وعدم البقاء عند سطحها وشكلها فلا مناص من بلوغ العمق الماهوي للحضارة بدلاً من الوقوف عند معانيها اللفظية، والتعرّف على عناصرها الماهوية، لكي نتكّن من الحديث عن ماهيتها وإسلاميتها.

معنى الحضارة

على الرغم من كلّ الآراء والنظريات المتعدّدة التي أفرزتها عقول الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين أو علماء التاريخ في دراساتهم للحضارة، ثمة نقطة مهمّة لا بدّ من أخذها في الحسبان وهي أنّ اختلاف الآراء والأفكار العلمية حول دراسة ظاهرة ما وتحليلها لا يعني بالضرورة عدم إمكان فهم تلك الظاهرة

ووجود غموض في موضوع الحضارة، بل ربّما كانت تلك الآراء المختلفة هي نتيجة تعدّد أبعاد موضوع (الحضارة) وتعقيداتها واختلاف مستوياتها. وغالباً ما تظهر الكثير من الرّؤى المتفاوتة عند تعريف بعض المفاهيم الإنسانية مثل (الإنسان) و(العقل) و(العشق) و(الثقافة) وكذلك (الحضارة) ومردّد ذلك تعقيدات الإنسان نفسه والظواهر الإنسانية.

لا بدّ في البدء من التأكيد على نقطة وهي، عند تعريف (الحضارة) فإنّ المبادئ الفلسفية أو الدينية لكلّ باحث في الحضارة تكون مؤثّرة تماماً، فمثلاً عند ملاحظتنا للظواهر، هل ينبغي تركيز أنظارنا على الظواهر فحسب، أم علينا البحث كذلك عن العوامل غير الظاهرة؟ وعند تفسيرنا للظواهر هل يجب الاقتصار على ملاحظة العالم الماديّ فقط أم لا بدّ من أخذ عالم الغيب أيضاً بعين الاعتبار؟ وهل ينبغي تفسير الظواهر من منظار الإنسانية ومركزية الإنسان، أم يجب أن يأخذ هذا التفسير بالاعتبار تحليل الإنسان إلى جانب بقية العوامل الوجودية الأخرى؟ من الواضح أنّ تفسيرنا للحضارة سيتأثّر إلى حدّ كبير بالإيمان بأيّ من المبادئ المذكورة والاعتقاد بأيّ من تلك القضايا.

هذا، وأنّ تحديد ما هو الجوهر والأساس عند تفسير الحضارة وما هي العناصر التي ينبغي اعتبارها ثانوية وهامشية؛ وتحديد القضايا الأصلية والفرعية في الحضارة؛ وما إذا كان علينا أن نعتبر القوانين الحضارية مادية أو معنوية إنسانية، أو إلهية مادية، أو غيبية، كلّ ذلك مرهون بالخلفية الفكرية والنظرية والعقائدية للباحث.

وفي ضوء التحليلات النظرية المختلفة للحضارة والتأكيد على المفاهيم الفكرية والثقافية (في التحليلات التاريخية للحضارة) والجوانب الناعمة والأبعاد المعنوية (في التحليلات الفلسفية للحضارة) والجانب المعياري (في التحليلات الاجتماعية) فإنّنا نؤكّد على أنّ جوهر الحضارة ظاهرة ناعمة قبل أن تكون أمراً صعباً، كما أنّها تبلور في الباطن قبل أن تتمظهر في الخارج. وكذلك بالنظر إلى التفاسير المطروحة

عن التحليل الفلسفي والأبعاد الأخلاقية والمعيارية للحضارة لا بدّ من القول إنّ الحضارة أمر إنساني لا يُصنَع من قبل الإنسان وحده بل أمر يُصنَع بين الإنسان والآخر، لا بين الإنسان والطبيعة.

وهكذا يمكن تلخيص تعريف الحضارة بهذه العبارة: «الحضارة أشمل نظام للعلاقات الإنسانية بين المجموعات البشرية المتعدّدة والمتكثّرة والتي تُتغيّر بصورة مستمرة: دورياً وحلزونياً، صعوداً ونزولاً، وتنتقل إلى حضارات أخرى» (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ١٥٦).

بالاستناد إلى التعريف أعلاه، أولاً، فإنّ الحضارة أكبر وأعقد وحدة اجتماعية تهيمن على سائر الوحدات الاجتماعية الأخرى مثل الثقافة والشعب والحكومة وغيرها، وتؤثّر فيها. وعندما يبدأ الحديث عن أكبر وحدة اجتماعية فليس بالضرورة أن يكون المقصود الطول والعرض الجغرافيين، بل نعني أن تلك الوحدة الاجتماعية كبيرة من حيث الأنظمة الاجتماعية المتشابكة والمتواشجة التي تؤثر في جميع المجالات الاجتماعية وتهيمن عليها. ثانياً، الحضارة ليست مجموعة مترابطة من العناصر والمكونات الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة بل هي نظام متكامل، أو، قل إن شئت، نظام اجتماعي عظيم. وفي الحقيقة فإنّ لكلّ حضارة هوية موحدة، تتشكّل دائماً على أساس منطق وعقلانية عامّة وتصبو إلى غاية كبرى. ثالثاً، الحضارة ليست حكومة حتى يتمّ تحديدها في نظام سياسي مُعيّن كما أنّها ليست تكنولوجيا يمكن تخطيرها في وسيلة متطورة للحياة، بل الحضارة عبارة عن العلاقات والمعاملات التي يرتبط من خلالها الأفراد، وتظهر في أشكال مختلفة ومؤسسات اجتماعية متنوعة. وبناءً على هذا، لا تشمل الحضارة كل أنواع العلاقات بين أفراد البشر كيفما اتفق، بل إنّ العلاقات والمعاملات التي تنتج العملية الحضارية هي التي تنطوي على جوهر إنساني، وأخلاقي على الأقل. فالحضارة عبارة عن ظاهرة إنسانية، ويجب أن تكون هويتها الإنسانية بارزة، ومن ثمّ أن يعترف أفراد آخرون بإنسانيتها. رابعاً، إنّ العلاقات

الاجتماعية المنظمة تكون دائماً بشكل حالة سيروورية ومنتطورة أو متغيرة، وليس لسيروورة التغيير والتحول هذه سكون أو ثبات أبداً، ويتضمن خطها البياني الاجتماعي الكلي الكثير من التذبذبات صعوداً ونزولاً، وأن تكون سيروورية يعني أنها في تحول وتكامل مستمرين، وكونها إنسانية يسهل اتساعها وانتقالها إلى سائر المناطق والحضارات الأخرى. وقد تكون حضارة ما صغيرة من الناحية الجغرافية إلا أن ما يمنح الحضارة الاعتراف، ويكسبها الاعتبار الحضاري في أعين الآخرين الذين لا يحيون فيها هو قابليتها على نقل نماذجها الحياتية ومنظومة علاقاتها الإنسانية إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى.

والنقطة المهمة الأخرى في التعريف المذكور هي التأكيد على تعددية الجماعات والأديان والثقافات، وبصورة أعم، الوحدات الاجتماعية. فالكلام عن الحضارة لا يدور حول فرد أو أمة أو لغة ولا حتى عن دين، وإن كان بالإمكان أن يسود دين ما أو ثقافة ما على حضارة معينة، ولكن في كل حضارة يوجد أفراد كثر وثقافات متعددة ولغات مختلفة ورغبات وحاجات متنوعة، ومهمة الحضارة خلق علاقات إنسانية عادلة بين جميع الأفراد من أجل إرساء أسس حضارة عقلانية وإنسانية وأخلاقية وبالتالي توحيدية. ونقطة مهمة أخرى هي، ليس الأفراد هم من يصنعون الحضارة بل تلك الوحدات الاجتماعية المختلفة، وحتى لو استطاع فرد بعينه التأثير في السيروورة الحضارية، فلا شك أنه ليس فرداً عادياً بل فرداً بوزن جماعة أو أمة. وبناءً عليه، فإن صناعة الحضارة تقتضي إعداد الفرد ليصبح عظيماً أو أمة، كما يتطلب ذلك الكثير من التخطيط وبرمجة النظام التعليمي والتربوي في المجتمع ليكون قادراً على تنشئة مثل هذا الجيل (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ١٥٦-١٥٨).

والحضارة تتحقق لهدفين اثنين: سلبي وإيجابي:

١- مواجهة الشرور البشرية وتقليص النواقص الإنسانية الكبرى (الجانب السلبي).

٢- توفير الاحتياجات المادية والمعنوية الكبرى (الجانب الإيجابي).
وفي الحقيقة، للحضارة فعّالان سلبى وآخر إيجابى؛ في الأفعال السلبية الكبرى تعدّ إزالة الشرور الاجتماعية على المستوى الحضارىّ الواسع أهمّ فعل للحضارة، ويمكن تحقيق ذلك من خلال (المقاومة) بالمقياس الحضارى. وأمّا الفعل الإيجابىّ للحضارة فيتمثّل في توفير الاحتياجات المادية والمعنوية الكبرى.
والنقطة المهمّة هنا هي أنّ الحضارات هي ظواهر زمنية على الدوام، فبحسب مقتضيات الزمانية والمكانية تقع بعض العناصر في قلب الحضارة أو مركزها، بينما تنزاح عناصر أخرى إلى الهامش. في بعض الأحيان وبسبب بعض الظروف الزمانية الحتمية يتمّ تعريف هوية الحضارة على أساس عنصر (المقاومة) وفي أحيان أخرى تكون الأخلاق والتسامح هي النقطة المركزية في الحضارة حسب اقتضاءات الأوضاع الزمانية (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ١٥٩).

الهوية الإسلامية للحضارة

يمكن أن نتحرّى إسلامية حضارة ما في عدد من المنطلقات المختلفة، فربما كانت إسلامية الحضارة متمثلة في التطبيق الجامع والكلي للإسلام في تلك الحضارة، أو في تحقّق المحكّات الإسلامية والأصول الأساسية للدين الإسلامي. وعلى الرغم من أهميّة هذين المنطلقين في تقييم إسلامية الحضارة، إلّا أنّه يوجد منطلق آخر جدير بالاهتمام وخارج عن المنطلقين السابقين وهو أنّنا لا نفتش عن إسلامية الحضارة في التطبيق الشامل للإسلام ولا في المبادئ الأساسية الإسلامية لتلك الحضارة، بل إنّ نقاط الأسلمة والإسلامية يجب تحريّها في التحدّيات الأصلية والمتطلبات الكبرى والمحورية (في الحضارة) في الظروف الراهنة.

بعبارة أخرى، من المهمّ التركيز على الإسلام بجميع أبعاده في أيّ حضارة إسلامية وتجنّب الآراء الأحادية إلى الإسلام تماماً، لكنّ الأهمّ هو تصنيف التعاليم والمعارف الإسلامية ضمن منظومة موحدة عند تطبيق الإسلام في

المجتمع، والفصل بين أصوله ومُحكّماته، وبين فروعه وهوامشه، وتقديم المُحكّمات الإسلامية في الأولويات الحضارية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أسلمة الحضارة لا تعني بالضرورة تطبيق جميع التعاليم الإسلامية في تلك الحضارة، فالإسلام كدين هو أكبر وأعظم من الحضارة كوحدة دنيوية؛ ولا يظنّ أحد أنّنا نعني بكلامنا هذا أن لا حاجة، بالضرورة، إلى تطبيق الإسلام بأكمله في المجال الحضاري، مطلقاً ليس هذا المقصود، بل المقصود أنّ التعاليم الإسلامية والسنن الدينية من القوة والعمق بحيث أنّ العمل التام بأحد تعاليمها يمكن أن يؤثّر، أحياناً، على الحضارة برمّتها، فتقودها نحو الإسلام والأسلمة. وبطبيعة الحال، كلّما كانت العناصر الإسلامية المختلفة فعّالة في ميادين الحضارة زادت كثيراً فرص نجاح أسلمتها وإسلاميتها.

ويأتي التأكيد على هذه النقطة لأنّه رغم كونها من ضروريات الحضارة والتفكير الحضاري وصنع الحضارة من أجل التطبيق الشامل للإسلام إلا أنّ إسلامية الحضارة لا تكون بالضرورة نتيجة للعمل الجامع والمنهج بجميع تعاليم الإسلام. إنّ إسلامية أيّ حضارة تُعدّ أمراً طيفياً ذا درجات بحيث يمكن أن تتحقّق أدنى مراحلها في العمل الجامع بأحد التعاليم الإسلامية، وبالطبع كلّما كان حجم تقنين تلك التعاليم في المجالات الحضارية أكبر وتطبيقها أوسع، توسعت إمكانية أسلمة تلك الحضارة وإسلاميتها.

وفيما يتعلّق بعملية إسلامية الحضارة يمكن الإشارة إلى جوانب مختلفة لتراكم العناصر الإسلامية في الحضارة والبحث في موضوع إسلامية كلّ جانب من تلك الجوانب، وهو ما سنشير إليه باختصار في هذه المقالة.

إسلامية الكلمة

إذا أردنا تجاوز كلمة (Civilization) وإيحاءاتها المعنوية في العالم الغربي والتفكير في

كلمة محلّية في العالم الإسلامي واختيار مُفردة مُعيّنة تتناسب مع الأهداف والرسالة الدينية والإسلامية، لا بدّ لنا أولاً من توضيح الهدف من البحث الحضاري والمعرفة الحضارية وصناعة الحضارة، ومن ثمّ البحث في القرآن الكريم عن مُفردات تتناسب مع المعنى والمقصد وتحديد الكلمات القرآنية التي تشير إلى ذلك المعنى والمقصد.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار معنى الحضارة كما قيل آنفاً (أي، النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) عندئذ ينبغي لنا البحث عن كلمة كبيرة وواسعة من الناحية الاجتماعية، وأن نختار من بين الألفاظ القرآنية (البلد) أو (القرية) أو (المدينة) أو (المُلك) أو (التمكّن) أو (العمران) أو (الأمّة) الكلمة التي تنطوي أوسع وأكبر وحدة اجتماعية (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٣٤-٢٤٦).

ورغم وجود مفاهيم اجتماعية واسعة ومتعدّدة في القرآن الكريم واستعمالاتها السلبية والإيجابية، لكن يبدو أنّ كلمة (أمّة) هي الأقرب إلى كلمة (الحضارة) من حيث المعنى بسبب وسعها ونظامها. ولا تعني (الأمّة) التمكّن أو المُلك بحيث تكون مرتبطة بجوانب القدرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لقوم ما، بل إنّها تعني بنظام إنسانيّ عظيم ومتراكم، يزخر بالانسجام والاتّحاد ويمتلك نظام تواصلٍ متشابك.

وتتضمّن (الأمّة) معنى الشمولية والجامعية ونظام العلاقات فيها ثابتاً وغائياً (الأمّة الواحدة أكبر وحدة اجتماعية في الإسلام) وتمتلك (الأمّة) هوية شاملة وواسعة وهي تشبه الحضارة لجهة عدم حاجتها لمركزية جغرافية، وتتشكّل (الأمّة) وفق المتطلبات الكبرى للمسلمين، وما لم تتمّ تلبية تلك المتطلبات فلن يكون تبلورها ممكناً ولا مفهوماً. وتقترّب الأمّة من مفهوم الحضارة من الناحية الماهوية، بل ويمكن القول إنّ (الأمّة) في القرآن الكريم هي نفسها (الحضارة) في التاريخ وعلم الاجتماع. وفي هذا الإطار، قد تشكّل نقطة انطلاق المسلمين لصنع الحضارة، وهذا ما زاد من اهتمام المسلمين بالآية الشريفة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴿ (سورة آل عمران، ١١٠) فتعاظمت عزيمتهم وتكثفت جهودهم لبناء العالم.

وقد أدت نظرة المسلمين إلى مفهوم (الأمة) في ماضيهم التاريخي إلى نجاحهم في تأسيس مجتمع مختلف وناجح في فترة زمنية قياسية وبالتالي إيجاد مؤسسات راقية، وآداب وفنون متميزة، وعلوم متفوّطة وتقديم أنماط سياسية واجتماعية جديدة إلى العالم في ذلك العصر (بابي، ٢٠١٤م).

وفي هذا الشأن يقول حسين نصر في كتابه (قلب الإسلام): «الأمة في نظر الإسلام هي كل مجتمع إنساني تربط أفرادَه وشائج دينية واحدة، ويترتب عليها تكاتف اجتماعي وقضائي وسياسي واقتصادي وأخلاقي» (نصر، ٢٠٠٦م، ص ١٥٧).

وأما علي شريعتي فيشير إلى المضمون نفسه قائلاً: «الأمة مجتمع لا يتأسس على أي مبدأ متشابه في العمل ونمط الحياة والدخل. الأمة عبارة عن مجتمع يعيش أفرادَه في ظلّ قيادة كبيرة وعظيمة تُتولى مسؤولية تقدّم الفرد والمجتمع وتكاملهما، ويتلمسون ذلك بدمهم وعقائدهم وحياتهم، ويلتزم الأفراد بالنظر إلى الحياة كـ"رحلة" نحو الأبدية لا كـ"وجود" مرتاح، والسير نحو كمال مطلق، ودنيا مطلقة، ووعي مطلق، وكشف مستمر لخلق القيم المتعالية، وعدم الوقوف في أيّ منزل أو إطار أو شكل، والإيمان بإمكانية الصيرورة المستمرة للتكامل الإنساني، والهجرة المستمرة من المكان الذي نحن فيه ومن الوضع الذي نحن عليه، وتفتق القدرات الكامنة في عمق الفطرة الإنسانية، والازدهار في جميع الأبعاد الإنسانية، وانخلاصة: (١) الصيرورة في الكمالات المطلقة؛ (٢) والصيرورة نحو القيم المتعالية» (شريعتي، ١٩٧٨م، ص ٥٦).

وبناءً على ما قيل يمكن طرح فكرة أو اقتراح يتمثل في استعمال كلمة (الأمة) بالمنظور القرآني في الأدبيات الحديثة بدلاً من (الحضارة)، ثم نبحث في هذا السياق عن العناصر المعنائية المضافة في الأمة وبيان فوارقها الماهوية عن كلمة (الحضارة).

المصادر الإسلامية للحضارة

ليس التنوع في مصادر الحضارة الإسلامية ومنابعها أمراً إرادياً أو اختيارياً بل هو أمر تاريخي وطبيعي مستقر في كل الحضارات، وليس بمقدور الحضارات بشكل عملي الحؤول دون نفوذ الأفكار والثقافات والأديان الأخرى إلى مجالها الثقافي. وكل ما يمكن للحضارة أن تفعله هو الصمود والمقاومة على صعيد الإيرادات الفردية والجماعية من خلال التأكيد على مكتسباتها لتستطيع استيعاب واحتواء مُدخلات الحضارات الأخرى والمحافظة على هويتها في خضم تلك المعطيات المتعددة والمتنوعة.

في الحقيقة إن مهارة الحضارة ليست في تجاهل أو حذف المصادر الأخرى ومنع نفوذها إلى محيطها الحضاري، بل إن مهارتها وإيجازها يتمثل في إعادة التدوير ومعالجة الأفكار والثقافات والعقائد التي تنسل إليها من الحضارات أو الأمم الأخرى. فالحضارة التي تستطيع مواجهة المصادر الثقافية والحضارية دون أن تخسر هويتها، هي القادرة على امتلاك هويتها العنصرية المستقلة الخاصة بها وفرض منطقتها العقلاني في مواجهة الآخرين.

على هذا الأساس، فإن القرآن الكريم هو في حد ذاته معجزة ولا يشك أي مسلم في إيجازه، ولطالما أفاد المسلمون منه على مرّ تاريخهم ثقافياً وحضارياً، إلا أنّ وضع هذا الكتاب السماوي في حلبة المنافسة والتحدّي في الوقت الحاضر في مقابل المصادر الحضارية الأخرى يتطلب شروطاً معينة بحيث إذا عجز المفكرون المسلمون عن مراعاتها بالشكل المطلوب فسندم صورة باهتة وضعيفة عن القرآن الكريم، وطبعاً سينعكس ذلك على خروجه من حلبة التحدّي أمام المصادر الحضارية الأخرى والازواء إلى الهامش.

ولهذا السبب ينبغي أولاً الاعتراف بالقرآن الكريم بين المصادر الحضارية الأخرى، ودراسته والتدبر فيه والبحث في أعماقه شأنه شأن سائر المصادر الحضارية الأخرى. فالاعتراف بالقرآن الكريم كنصّ معرفي وعلمي لا كنصّ

روحي مقدّس، وكعامل ثقافي سيجعل لنتائج الدراسات القرآنية صورة متفاوتة في العالم الإسلامي، وكذلك أساليب الدراسات القرآنية، وستتجلّى آثار ذلك كلّ من الناحية الثقافية في تغيير الحياة اليومية للمسلمين. لا شكّ في أنّ مرحلة الاعتراف هي الخطوة الأولى والدنيا لولوج القرآن الكريم المشهد الثقافي والحضاري للمسلمين.

ثمّ في المرحلة اللاحقة والتي يمكن تسميتها بالمرحلة القصوى لولوج القرآن الكريم إلى عملية صنع الحضارة، سيصبح القرآن الكريم مصدراً للحضارة بل سيتمتع بالمركزية، ويتحوّل إلى أصل ومحور ومعياريين المصادر الحضارية الأخرى. وتحوّل القرآن الكريم إلى مصدر رئيس في عملية صنع الحضارة لا يكون بالادّعاءات ولا حتى بالبرهان النظريّ، بل إنّ انخراط القرآن الكريم في الساحة الحضارية والتحوّل حوله يتطلّب عملية حقيقية عينية وعملية. وخلال هذه العملية ينبغي للمفكرين المسلمين ومُفسّري القرآن والحكّام والزعماء المسلمين أن يكونوا قادرين على بيان إعجاز القرآن الكريم ليس عبر الألفاظ فقط بل بالمضمون، وليس بالمضمون فحسب بل في الواقع الاجتماعي العملي، والاقتضار بهذا الإعجاز. في هذه الحالة فقط يتسنى للقرآن الكريم التواصل والاستمرارية في الميادين الحضارية، والبقاء في قلب المشهد.

إنّ القيام بهذا التحديّ وفي هذا العالم الذي أضحت فيه المصادر الحضارية العلمانية معقّدة ومتقدّمة للغاية لا يكون إلّا على مستوى الأمة الإسلامية وتعبئة علماء الإسلام لكي يشتركوا في تلاوة القرآن الكريم وتأليف التفاسير المتعدّدة والعمل بها بشكل متراكم والتدرّب على القرآن بشكل مكثّف في المجالات الاجتماعية (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٦٣-٢٧٠).

معياري إسلامية الحضارة

يمكن للحضارة الدينية والإسلامية في حدودها الدنيا أن تبلور في صورة الظواهر

الدينية والشريعة الإسلامية، ويتمّ تحديد إسلامية الحضارة بالاستناد إلى هذه الظواهر الدينية والفقهية والأخلاقية. ولكن في المراحل المتقدمة من الحضارة الإسلامية يتطلّب الأمر عبور المستوى الظاهري الإسلامي إلى المستويات الإيمانية والسلوكية الباطنة للحضارة. وفي الوقت الذي تتمّ فيه المحافظة على الظواهر ينبغي الوصول إلى باطن الحقائق الدينية على المستوى الكلي للحضارة، وفي هذه الحالة ترتقي إسلامية الحضارة من حدودها الدنيا (المرتبة الأولى في الإسلام) إلى حدودها القصوى (المراتب العليا للإسلام). إلا أنّ العبور من الظاهر إلى الباطن لا يعني أبداً إهمال الظواهر بل ازدهار الأبعاد الباطنية لتلك الظواهر؛ بعبارة أخرى، إنّ التركيز على الباطن والمسائل الإيمانية في الحضارة الإسلامية لا يعني تجاهل الظواهر كما لا يعني إغفال المعايير الإسلامية في الحضارة الإيمانية والجري وراء معايير باطنية محضة (كالفرقة الباطنية).

مع هذا وعلى الرغم من أهمية الإسلام والظواهر الدينية في تشكّل الحضارة الإسلامية، وأنّ تقييم الحدود الدنيا للحضارة وغطائها الإسلامي يتمّ دائماً عبر تلك الظواهر، إلا أنّ الحضارة الإسلامية وصانعيها المسلمين لم يقنعوا يوماً بتلك الظواهر نظراً للأهداف والغايات التي يندشونها من تشكّل الحضارة الإسلامية، حيث يمكن هدفهم من تمرين الإسلام الولوج إلى الباطن والارتقاء بالعناصر الإيمانية الإسلامية التي يرون أنّ غيابها يجعل الحضارة الإسلامية جسم بلا روح. لا بدّ من سبيل للوصول إلى الإيمان من دون تدخل هذا السبيل في الاعتراف بالأفراد كأعضاء في الحضارة الإسلامية، ولكن يجب على أيّ حال بذل الجهود لبلوغ ذلك.

وثمة نقطة مهمّة ههنا وهي أنّ المجتمع الذي نشأ على التربية الإيمانية مختلف من حيث الظواهر الإسلامية ومقدار الالتزام العملي والعيني عن المجتمع القائم على الإسلاميات وحدها والذي لم يترك الطبقة الظاهرية لينفذ إلى الطبقات الباطنية، ولم يبلغ مستوى التكامل الإيماني. بعبارة أوضح، كما أنّ الإسلام

والحفاظ على الظواهر الدينية يؤثّران في إيمان الفرد والجماعة، فإنّ الرشد الإيمانيّ كذلك يؤثّر في الإسلاميات والظواهر الدينية الموجودة في المجتمع فيتنفّات مقدار التدين فيه ونوعيته.

وفي الحقيقة فإنّه بفضل الإيمان الديني العميق يصبح تطبيق الظواهر الإسلامية جامعاً وكاملاً، ولن يُقدّم الأفراد والمجتمعات بفضل إيمانهم العميق على تجزئة الظواهر الدينية وتفتيتها، بل سيبدلون قصارى جهدهم لأداء جميع الواجبات الدينية، على حين أنّه في المجتمع الإسلامي حصراً، والذي تكون أبعاده الإيمانية أقلوية، لن يكون هناك محفّز للتطبيق الشامل لتعاليم الدين، وعندئذ سيمّ فيه تجاهل الجوانب الإرادية والاختيارية التي تُنجز بدافع العشق والمحبة والمعنوية (كالهجرة في سبيل الله وذكر الله سبحانه والابتعاد عن البخل وعدم نكث الوعود وتجنّب الكذب) (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٧١-٢٩٣).

الأصول الإسلامية للحضارة

إذا أردنا الخوض في عملية صناعة الحضارة في البلدان الإسلامية يجب أن نبدأ أولاً بالمكوّنات والأصول الوحيانية الإسلامية. فما وصلنا من الوحي والمعارف السامية للأنبياء وآل البيت الكرام ﷺ كفيل بتزويدنا بالعناصر والأصول الأساسية المهمة للحضارة والتي ينبغي تخطوة أولى أن نستخرجها، ثمّ في الخطوة التالية إعادة قراءتها من منظار حضاريّ وتطبيقيّ اجتماعي شامل، وبالتالي تقنينها في العالم الإسلامي.

ومن بين العناصر الإعجازية التي يمكنها أن تؤثر في العلاقات الاجتماعية العامّة وأن تخلق نماذج لتنظيم العلاقات بين أفراد البشر، (التعارف) كما ورد في القرآن الكريم. والذي يفسّر الحكمة وراء وجود الفوارق والكثرة الإنسانية لكي يتمكنّ أفراد البشر من العثور على طريق نحو المعرفة والكمال النهائي. وهذا (التعارف) ليس مجرد تعارف عرفانيّ بتطبيقات سلوكية فحسب، بل باستطاعة

هذا التعارف التأثير في حياة هذا العالم بالمقياس الحضاري وإصلاح العلاقات الاجتماعية الواسعة وفتح الطريق أمام التعاطي بالمعروف والتعاون على البرّ. فالمجتمع الذي يزخر بالتعارف، وتقوم المعاملات الإنسانية فيه على أساس المعروف، ويشيع فيه التعاون على البرّ، هو مجتمع عصري ليس في الأدبيات الإسلامية فحسب بل حتى من منظار الأدبيات الحديثة، وتكون السيورة الحضارية فيه أسهل وأيسر (مرادي، ٢٠١٥م، صص ٧٧-١٠٠).

سيورة الثقافة الإسلامية في الحضارة

أحياناً قد تسود الثقافة على الدين بفعل بعض الظروف الجغرافية والزمنية، وهناك شواهد كثيرة على ذلك في التاريخ المسيحي (هيمنة الثقافة الشرقية على المسيحية الأرثوذكسية في بيزنطة، وهيمنة الثقافة الغربية في روما الغربية على المسيحية الكاثوليكية) وكذلك في التاريخ الإسلامي إلى حدّ ما (الإسلام الإيراني والإسلام العربي والإسلام التركي)؛ وفي أحيان أخرى قد تؤدّي الظروف الجغرافية والزمانية، والأهم من ذلك تبعات دخول الوحي الإلهي إلى الحواضن الجغرافية للإنسان، إلى هيمنة الدين على ثقافة العصر، وتحدث فيها تغييرات وتحوّلات فتفضي إلى تحوّلات ثقافية بنيوية، ومثال ذلك ما حصل في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي (مثل دخول الإسلام إلى إيران وتغيير الثقافة الفارسية التي كانت سائدة في العصر الساساني إلى ثقافة إسلامية ثمّ شيعة فيما بعد) وكذلك، إلى حدّ ما، التاريخ المسيحي.

وهكذا، فالكثير من الثقافات في التاريخ استطاعت أن تستوعب الأديان، وبالمثل طبعاً هنالك العديد من الأديان التي عملت على تغيير الثقافات. وإلى جانب الظروف الجغرافية والزمانية لا بدّ أيضاً من تسليط الضوء على

الفروق القائمة بين الأديان، حيث تميز فروق واضحة بين الإسلام والمسيحية بالنسبة إلى ثقافة عصرهما، وهي فروق كانت قائمة وما تزال، لذا لا يمكن النظر إلى الإسلام والمسيحية بمنظار واحد. إضافة إلى الفروق الدينية ينبغي الأخذ بعين الاعتبار بأنّ التدينّ والمتدينّين وقدرة الإيمان ومقداره ومدى التزامهم به من أهمّ العوامل المؤثرة في إيجاد الرابطة بين الدين والثقافة، فلم يكن الضعف دائماً من جانب الأديان التي تأثرت بالثقافات التي من حولها، بل من المتدينّين الذين لعبوا دوراً كبيراً في تجسير الدين مع الثقافة المحيطة. فأحياناً نجد أنّ التدينّ القويّ الصامد وجهود المتدينّين قد أثمرت عن تغيير الثقافات المحيطة رغم ضعف دينهم، وفي أحيان أخرى كانت الأديان القويّة ضحية ثقافة عصرها فعبّزت عن تفعيل قدراتها العقلانية والمعنوية والحضارية على أرض الواقع بسبب ضعف المتدينّين وخنوعهم.

٥٩
الفكر السياسي الإسلامي

الحضارة الإسلامية: المعنى والهوية

ويرى كاتب المقالة أنّ الإسلام والقرآن ليسا صامتين لكنهما كذلك في الميادين الحضارية العملية، وما لم يعمل المتدينّون على توظيفهما والاستفادة منهما في العملية الحضارية، فلن يكون بمقدور القرآن وحده إحداث أيّ تغيير في المنظومات الحضارية أو إضفاء الصبغة الإسلامية عليها. وجدير بالذكر أنّ قوّة الدين والتدينّ لا تكمن بالضرورة في العقلانية الدينية أو في الإيمان الديني، بل بالإضافة إلى الأبعاد العقلانية والمعنوية المتعدّدة التي ينطوي عليها الدين، فإنّ حجم الأفعال الدينية وتراكماتها ثمّ سرعة التدينّ وسبقته وشدّته، والقيام بالأعمال الإنسانية الخيريّة (المعروف والبرّ والخير) والتركيز على تلبية المتطلبات الاجتماعية، وكذلك تقديم نماذج متنوّعة من الجاذبية الدينية والتدينّ، كلّ ذلك سيؤدّي إلى تقوية الدين وتعزيزه في مرحلة الإثبات وكذلك تعميق التدينّ بشكل كبير.

في ضوء هذا البحث وما تقدّم من كلام حول الثقافة الإنسانية وضرورة تبلور (التعارف) بإمكاننا الإشارة إلى نموذج مقترح آخر فيما يخصّ الثقافة

وعلاقتها بالإسلام، يستطيع الدين من خلاله تفتيح^١ قدرات الثقافة وجعلها تتطور من الداخل.

وهكذا، فإنّ الدين ليس غريباً عن الثقافة بل يمكنه أن يكون السبب في ازدهار الأبعاد الإنسانية فيها؛ في الحقيقة إنّ دور الدين هو جعل الثقافة مزدهرة من الناحية الإنسانية، وتشذيبها من الزوائد غير الإنسانية، ووفقاً لهذه النظرة فإنّ الدين يسير باتجاه إغناء التنمية الإنسانية للثقافة، وقد ازدادت جميع الثقافات تطوراً وتفتّحاً بفضل الأديان السماوية واقترب بعضها من بعض أكثر فأكثر، إلّا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة توحيد جميع الثقافات، بل المهمّ هو رفع التناقضات والنقاط غير الإنسانية من بينها، ووقف الصراعات القومية لتزداد نقاط الاشتراك الإنسانية بينها. ويمكن القول إنّ هذه النظرة شبيهة إلى حدّ ما بنظرية (كارل بارث Karl Barth) فيما يخصّ العلاقة بين الثقافة والدين. لكنّ (كارل بارث) يؤكّد على تطوّر الحرية في الثقافة الدينية بدلاً من التطوّر الإنساني للثقافة، كما يشدّد (بارث) على نوع من الثقافة الحرة («من» و«لأجل») في إطار الفكر المسيحيّ. ويرى (بارث) أنّه إذا أرادت الثقافة أن تكون حرة بالفعل فما عليها إلّا الارتباط بقيمة الثقافة الحرة (يعني، السيد المسيح ﷺ)، (Palma, 1983, p. 34). ولا ينبغي لحرية الثقافة أن تكون اعتقافاً من الله، بل اعتقافاً من العقل الإنساني المستقل، والمطلقية الإنسانية، والليبرالية وكل أنواع الـ «إيآت» (ism) الإنسانية. وكذلك الحال في المجال السياسي إذ يجب اعتناق الثقافة من الديكتاتورية والفاشية، ومن الناحية الاقتصادية كذلك ينبغي تحرير الثقافة من المصالح الشخصية والفردية ومن الفقر والعوز (Palma, 1983, p. 35-41).

والثقافة الحرة، برأي (كارل بارث)، لا تستقيم إلّا من خلال علاقة إيمانية بالله والعمل بتجليات كلام السيد المسيح ﷺ وسيرته. وعلى الثقافة الحرة أن تخلق

1. flourishing / blossoming

النظام المطلوب والمناسب في الحياة والمجتمع الإنسانيّ (Palma, 1983, pp. 43-56).
والآن، إذا توافقنا على نظرية (التعارف بين الثقافات والحضارات) وفكرة
(ازدهار الثقافة من خلال الدين) عندئذ لن يصبح التعدد الثقافي ولا حتى
التعدد القومي مشكلة بل بالعكس سيمثل قدرات مضافة، وكلما زاد حجم التنوع
الإنساني زاد التعارف بين أفراد البشر والتعامل والتعاون في المجتمع الإنساني
والتكامل الاجتماعي والإنساني وحتى العرفاني أيضاً، وكلما كان حجم هذه
التعددية والتنوع الإنسانيّ ضيقاً، ضاقت معه العلامات الخاصة بمعرفة الحقيقة،
ولن يتبقى إلا القليل من السبل للسير في طريق الحقيقة وبالتالي الوصول إلى
الحقيقة اللامتناهية للوجود.

إنّ من شأن التعددية الثقافية والقومية والمذهبية وحتى الدينية أن تهيئ
الأرضية المقارنة ليس فقط من أجل العمق المعرفي والهوياتي في الإسلام بل
لجعل التعايش والصبر الاجتماعي أمراً ممكناً.

في ضوء ما تقدّم نرى أنّه لا توجد مسافة بين الدين السماويّ (الذي يهدف
إلى ازدهار الإنسان وتطوره) وبين الثقافة الإنسانية (التي تسعى بدورها إلى
تأديب الإنسان وتهذيبه وتطويره)؛ وعلى افتراض وجود مسافة بين الثقافة
الأرضية والدين السماويّ، فإنّ تحرك الثقافة من نقطة غير دينية إلى نقطة دينية
هو تحرك من الذات البسيطة إلى الذات المتطورة والمتكاملة. وما يحظى بالأهمية
هنا هو الارتباط الثنائي المتبادل بين الثقافة والدين، إلّا أنّ جهة التأثير والتأثر في
جانب الدين في هذه العلاقة الجدلية متفاوتة بالنسبة إلى جهاتها في الثقافة. فالدور
الذي تلعبه الثقافة في هذا المجال دور جاذب للدين، وطرح الأسئلة والأجوبة،
والأخذ من الدين وفهمه وتطبيقه في ميادين الحياة، أمّا الدور الذي يلعبه الدين
هنا فهو دور المبيّن وتلبية المتطلبات الثقافية، والأكثر من ذلك تلبية المتطلبات
الإنسانية (في مرحلتَي الثبوت والإثبات). فإذا تمّ تطبيق هذا الدين في مثل تلك
الثقافة حينئذٍ سيتحوّل الدين (الكتاب أو الدين في مرحلة الثبوت) نفسه إلى

قضية ثقافية (الدين في مقام الإثبات)، وفي مرحلة الإثبات هذه سيأخذ جزء من الثقافة طابعاً دينياً، ويتحوّل الدين (الذي هو دين اجتماعي برّمته) إلى قضية ثقافية. بيد أنّ ثقفة الدين لا تعني أبداً أرضنته، وتفريغته من مضمونه الوحياني السماوي، بل تعني، في الحقيقة، نوعاً من توسيع الدين من السماء إلى الأرض؛ هكذا، وخلافاً لنظرية (نيبور) التي تعتبر الثقافة نوعاً من (الآخر) بالنسبة للدين، فإنّ الثقافة في نظرية الازدهار (flourishing) هي الدين نفسه (self) (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ٣٣٥).

والآن، بعد بيان الوجه الإسلامي، المصادر الإسلامية، المعايير الإسلامية، الأصول الإسلامية، والثقافة الإسلامية، لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى (العلاقة بين الواحد والبعض) في نموذج الفكر والحضارة الإسلامية.

من بين نقاط التحوّل في تحديد الهوية الإسلامية للحضارة التركيز على مكانة الدين في التضادّ بين (الواحد والبعض) و(الوحدة والتنوع) في هذه الحضارة. ومعنى ذلك معرفة كيف يعمل الإسلام والدين في نقطة التلاخ والتركيب بين الوحدة والكثرة، وما هي نتائج هذا التلاخ؟

بعبارة أخرى، كيف يمكن لترتيب الكثرة في الحضارة الإسلامية والتصنيفات الموجودة في العلوم المتعدّدة أو الآراء المتكثّرة، أن تكون إسلامية ومتفاوتة عن التصنيفات والأنظمة والنماذج الغريبة وغير الإسلامية؟

التنوع في الحضارة التوحيدية الإسلامية

يقتضي مبدأ التكرّر في الخلقة وجود تکرّر في السبل والطرق المؤدّية إلى الله، وبمنظار القرآن الكريم فإنّ التكرّر المذكور في الطرق هو في (السبل) فقط وليس في الصراط الذي هو واحد دائماً. ويمكن أن نتحرّى هذا التنوع في سبل الله في تعدّد الأديان وربّما المذاهب وكذلك أنبياء الله ﷺ الذين بعثوا بلغات متعدّدة وأساليب ومناهج منطقية تناسب مع مخاطبي عصرهم وزمانهم، قال تعالى: ﴿وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿سورة إبراهيم، ٤﴾. كما يمكن أن
تجرى هذه الكثرة والوحدة في أمثلة مختلفة مثل:

١- التكثر والتنوع في مقدار الإيمان ومستواه والاعتقاد بالله من جهة،
والاشتراك في ردّ الشرك وتعدد الآلهة من جهة أخرى.

٢- التكثر في القوانين العادلة والاشتراك في العدالة العامة والشاملة.

٣- التكثر في الأخلاقيات الأعلى والاشتراك في الأخلاقيات الأقلية
وتجنّب ارتكاب الذنوب والمعاصي الأخلاقية.

٤- التكثر في السفر العرفاني (الطرق إلى الله) والاشتراك في الابتعاد عن
الآهواء النفسية والوساوس الشيطانية.

٥- وأخيراً، التعدّد في أسلوب الحياة وفي النظام السياسي والمنظومة التربوية
والاشتراك في الإنسانية وقيمتها.

وهذه التكثرات الأخلاقية والإنسانية، في الواقع، تفعيل لكلّ الطاقات الفردية
والاجتماعية للإنسان في مسار الإنسانية. وما لم يحدث مثل هذا التكثر ويتمّ تفعيل
الإنسانيّات المتجمّعة والمتراكمة في المجتمع فلا أمل في تبلور التوحيد الاجتماعي.
ولبناء ثقافة قائمة على التوحيد وإيجاد صراط مستقيم وإلهي فنّ الضرورة بمكان
الشروع في تفعيل الطاقات الإنسانية بل والإسراع في ذلك وعدم تجاهل أيّ طاقة
إنسانية مهما كانت قليلة من أجل تحقّق صراط الحضارة الإلهية الكبير، فتجاهل
الطاقات الإنسانية الصغيرة لا يُعدّ ظلماً بسيطاً بحق فرد واحد أو مؤسسة صغيرة
فحسب بل هو بالمآل ظلم كبير لعملية تبلور الحضارة الإنسانية والإسلامية.

تشير هذه النظرة إلى التوحيد إلى أنّ الصراط الإلهي على الرغم من تعيّن
وتشخصه، واسع وكبير من الناحية الإنسانية. بعبارة أوضح، إنّ الصراط الإلهي
ليس صراطاً ضيقاً كما تصوّره التيارات التكفيرية، وأنّ المسلمين والمؤمنين
به قلة والكافرين به كثرة، وأنّ كلّ من يخرج عن هذا الصراط الضيق
لا يستحق أن يعيش. من ناحية أخرى، فإنّ هذه النظرة إلى الصراط القرآني

أيضاً مرفوضة وهي القول بأن الصراط الإلهي واسع بحيث تنهض فيه حدود الحق والباطل، ولا فرق فيه بين المؤمن وغير المؤمن وبين المسلم وغير المسلم، وبين الإنسان وغير الإنسان، فمثل هذا التكثر مختلف تماماً عن النسبية والتشكيكية. وكذلك فإن التكثر والتكثير في هذا الطريق لا يعني وجود هوة ثقافية وفكرية داخل المجتمع الإسلامي، بل هو بمعنى دمج الطرق وتنظيمها من أجل إيجاد جادة إنسانية واسعة. وهكذا فإن معرفة وتفعيل الطرق المتكثرة سيؤدي إلى تأسيس الصراط الإلهي والحضاري الأكبر في العالم، كما أن تفعيل الطرق الإنسانية المختلفة له تأثيره البالغ في تكامل الصراط الإنساني الكبير.

إن أساس التكثر الإسلامي (الكوثر) يتمثل في لانهاية الحقيقة التوحيدية التي يمكنها أن توفر فضاءً رحباً يسع جميع الظواهر الحقة المتكثرة والمتعددة، خلافاً لتعددية ما بعد الحداثة القائمة على التكاثر وعلى واقع ذريّ وجزئيّ متفرق.

وجدير بالذكر هنا أن تكثير السبل لا يعني بالضرورة تكثير الأفراد، بل إلى جانب الأفراد يمكن للبلدان والمناطق المختلفة أن تلعب دوراً في توسع الحضارة وهو دور السبيل الجزئي والسبيل الكلي. على سبيل المثال، إن صعود الإسلام في إيران أو في أسبانيا أو في أفريقيا أو أندونيسيا أو تركيا رغم الفروق الموجودة بين تلك البلدان يحمل في طياته طاقات وقدرات متنوعة، ولكن بالطبع ليست متناقضة، للإسلام ومضمونه الإنساني في تلك البلدان، ما يتيح لها ممارسة تجارب ونماذج متنوعة ودرجات مختلفة من الإنسانية والتأله. إن وجود مثل هذه الطاقات والنماذج المتعددة جنباً إلى جنب أو بالترابط بعضها مع بعض يمكن أن يسهل، من الناحية العملية، أسس إيجاد صراط حضاري واسع بل وحتى تأسيس الأمة الإسلامية. وهذه النظرة الإنسانية إلى الحضارة الإسلامية تحاكي نظرية الأستاذ (زرين كوب) ولكن طبعاً متفاوتة عنها، والذي يعرف الحضارة الإسلامية في إطار اللغة العربية والفكر الفارسي والخيال الهندي والقوة التركية وقلب وروح إسلامي وإنساني.

إسلامية الحضارة في الإجابة عن القضايا الكبرى

بالإضافة إلى ما تقدّم عن إسلامية الحضارة في الحضارة الإسلامية يلزم هنا التذكير بدور الإجابات الإسلامية على المتطلبات الحضارية الكبرى والواسعة في العالم الإسلامي، والأسلمة التي تفرزها هذه المعركة. وفي الحقيقة إنّ من المسائل المُطمّنة في تقنين الإسلام في العملية الحضارية هي تقديم نظريات أو حلول إسلامية على المتطلبات الكبرى والواسعة والتحديات العصرية في تلك الحضارة؛ بعبارة أخرى، على المفكر المسلم الذي يرغب في تقديم الإسلام على مسرح الحضارة أن يكون قادراً على رصد التحديات الجغرافية والزمانية وتصنيفها ثم تفعيل جميع الطاقات الإسلامية لتلبية تلك المتطلبات ومواجهة التحديات المركزية الواسعة. فكلما أنّ التحضر هو استجابة للاحتياجات البشرية الواسعة، فالأسلمة أيضاً تنطلق من نفس النقطة لتلبية الاحتياجات الأساسية في المجتمعات الإنسانية (الحضارة بوصفها إجابات متراكمة لاحتياجات عصرية متراكمة).

وفي الواقع لن يتحقّق الإسلام بشكل شامل وجامع، ولن يفرض مُحكماته على المشهد الاجتماعي العام من دون الاهتمام بالاحتياجات البشرية الكبرى والتحديات العصرية. فتحقيق الإسلام بشكل جامع وعملنة مُحكماته في الحضارة، لا تتمّ إلّا بعد تحديد نقاط التحوّل في الدين الإسلامي في مواجهة التحديات وتلبية الاحتياجات الإنسانية الأصلية فضلاً عن المعرفة الشاملة بالإسلام والمُحكّات الإسلامية، ووجود ارتباط مؤثّر وفعال بين النصّ (الكتاب والسنة) والحقائق الاجتماعية¹.

وبالتالي لا يمكن الكشف عن إسلامية الحضارة ومعيّار تلك الإسلامية إلّا

1. فيما يخصّ هذه المسألة ولزيد من التوضيح حول الحضارة ونظام الاحتياجات في العالم الإسلامي، راجع: بابائي، حبيب الله، (أسباب "نقص المراقبة الذاتية" في العالم الإسلامي، نظرية نقدية على مسارات بحثية لدى المسلمين حول عملياتهم الحضارية)، في (الفيرون) مجلة ثقافية تعنى بالحضارات والثقافات، العدد الثاني، أغسطس/آب 2021م، صص 20-26.

بعد أن نُحدّد أولاً التوقيت الدقيق للحضارة في الظروف المعاصرة، وتعيين قضيتها الرئيسية؟ والآليات التي يمتلكها الإسلام في هذه المرحلة التاريخية للإجابة عن هذه القضية الكبرى (من الناحية النظرية) وأخيراً ما هو برنامج الإسلام لذلك (من الناحية العملية)؟

من الملاحظات المهمة التي أكّد عليها عماد الدين خليل في كتابه (التفسير الإسلامي للتاريخ) هي دور الدين ومساهمته في حلّ الصراعات والنزاعات التاريخية (خليل، ١٤١٢هـ، صص ٢٤٠-٢٤٥) ورغم أنّ عماد الدين خليل لم يقل صراحةً أنّ أسلمة الحضارة تتوقّف بالضرورة على حلّ تلك النزاعات، إلّا أنّه ركّز اهتمامه على عملية نشوء الصراعات الكبرى في التاريخ والحضارة ودور الإسلام في تلك العملية؛ ومن هنا ينبغي القول إنّ أسلمة الحضارة تمرّ عبر أسلمة الحلول للصراعات التاريخية والحضارية. فإذا استطاع المسلمون حلّ نقاط الخلاف والصراع الحضاري (الصراعات الداخلية للحضارة أو الصراع ما بين الحضارات) بالاستناد إلى الإسلام وإزالة المُعضلات الإنسانية الكبرى عن طريق المجتمع الإسلامي أو الإنساني، فستكون عملية أسلمة الحضارة أمراً حتمياً. وعلى هذا الأساس فإنّ البيان الصرف للخطوط العريضة في الإسلام كالتوحيد والعلم والإيمان والكرامة الإنسانية والعدالة والحرية والشورى (راجع: الأميري، ١٩٨٣م، ص ٢٤) ومجرد أداء المناسك والشعائر الدينية من دون أن تلعب تلك الشعائر أيّ دور في حلّ المُعضلات الاجتماعية الكبرى، لن يجعل أسلمة الحضارة أمراً ممكناً وميسوراً أبداً.

لذا، فوجود ظواهر إسلامية وبواطن معنوية في أيّ حضارة ليس معياراً كافياً للحضارة الإسلامية، فقد تكون مثل تلك الظواهر والأبعاد المعنوية موجودة حتى في الحضارة العلمانية؛ المهمّ هو حضور الدين والظواهر الدينية والأمر المعنوية والروحانية للدين في ميادين الحياة الواقعية، وحلّ القضايا الاجتماعية

وتأمين الاحتياجات اليومية للمجتمعات الإسلامية. وعند هذه النقطة تتجلى أسلمة الحضارة وتمايز الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية العلمانية وتمييز عليها. وهكذا تتشكل الهوية الإسلامية للمجتمع في لحظات التحدي والمنعطفات الحياتية والاجتماعية المهمة، وكل ما كان له حضور فعال ونافذ في تلك التحديات والاحتياجات البشرية سيكون له تأثيره أيضاً في تشكيل هوية ذلك المجتمع والثقافة والحضارة. وقد يكون هذا هو السبب الذي دفع الباحثين إلى التأكيد على عنصر السلطة عند توضيح مسألة الحضارة (وليست الحضارة سوى القدرة على التحكم في الذات) وأهمية دور الإمامة في أسلمة الحضارة (المدرسي، بدون تاريخ، ص ٢٨٣). وعليه، فإذا أردنا اختبار إسلامية الحضارة أو البدء بأسلمتها، ينبغي لنا أولاً تصوير وتعريف شبكة السلطة وآلية تطبيقها في رحاب الحضارة في إطار إيماني وإسلامي، وكذلك يكمن دور العلم والعلوم الإنسانية الإسلامية في بلورة أسلمة الحضارة عند هذه النقطة وتأمين الاحتياجات الدنيوية؛ وكلما كان أساس وجوهر تلك العلوم مصطبغاً بالصبغة الإسلامية، فإن تأمين الاحتياجات ومواجهة التحديات الحياتية سوف يكون على أساس التعاليم الإسلامية، وستتخذ الحضارة كذلك صبغة دينية وإسلامية (السايع، ١٩٨٩م، صص ١٤٨٧-١٤٩١).

وأما النقطة المهمة في حلّ المعضلات الحضارية فتتمثل في تحديد ما هو المقصود بالمعضلات التي ينبغي على الحضارة الإسلامية إيجاد حلول لها؟ هل هي المشاكل المعيشية ذات الصلة بالرفاهية الاجتماعية، أم المشاكل الإنسانية ذات الصلة بالاحتياجات الروحية والنفسية والشخصية للإنسان والبيئة الإنسانية في الحضارة الإسلامية؟

وكما ذكرنا في القسم الأول حول هوية الحضارة من أنّ الحضارة تبلور عبر العلاقات الإنسانية، وليس علاقات الإنسان بالطبيعة، فإذا كان هذا التصور هو المنطوق، فإنّ القضايا التي ينبغي للإسلام الإجابة عنها في العملية الحضارية وبيان

فاعليته في التعاطي معها هي قضايا إنسانية متميزة كالعدالة والحقوق والأخلاق في نظام العلاقات الإنسانية الشاملة.

وهذا ما كان يراه (مالك بن نبي) أيضاً، فرغم تأكيده على أهمية العناصر الثلاثة (الإنسان والأرض والزمان) في تشكّل الحضارة إلا أنه كان يعتقد أنّ الإنسان هو العنصر الأهمّ من بين تلك العناصر. ورغم أهمية الأرض والزمان أيضاً فإنه لا يجب تجاهل الجوانب الروحية والمعنوية والاستغراق في العمل وجهود الإنتاج، كما حصل مع الحضارة الغربية والثورة الصناعية.

وانطلاقاً من هذا البعد الروحي والإنساني للحضارة وضرورة توفير الاحتياجات الإنسانية يؤكّد بعض الباحثين على الأساليب التي تصنع شخصية الإنسان كالتزكية والتربية والأخلاق والتعاون الإنساني في التربية.

ويرى سعيد رمضان البوطي أنّ الحضارة من منظور القرآن الكريم ليست سوى التربية، وأنّ الشرط اللازم لتشكّل الحضارة هو تربية الأفراد وإعداد الكوادر المتعلّمة والمثقفة (البوطي، ١٤١٩هـ، ص ١٤)؛ وبذلك يضحى الإنسان محور أيّ حضارة وصانعاً لها من خلال التعاطي والتفاعل مع الحياة والوجود (البوطي، ١٤١٩هـ، ص ٢٠).

وأما مكانة الدين والإسلام في الحضارة من وجهة نظر البوطي فيجب التحري عنها في هذه النقطة المركزية بالذات أعني تربية الإنسان وتعامله مع الحياة والوجود. إنّ أسلمة أيّ حضارة تتجلى في النواة الإنسانية لتلك الحضارة، وكلّما كانت إنسانية الحضارة أعمق، وأعدت أجيالاً أكثر تعلماً وثقافة، كانت إسلاميتها أكثر وضوحاً وتألّفاً.

ونلس هذه الرؤية الإنسانية للحضارة في فكر عمر بهاء الدين الأميري أيضاً، الذي يعتقد بأنّ الحضارة الإسلامية كيان إنساني شامل تبلور في داخله إنسانية أكثر تطوراً، وفتحت في إطاره التنمية الحياتية (الأميري، ١٩٨٣م، ص ١٤).

ويؤمن (سعيد النورسي) الذي يبيّن الماهية الإسلامية للحضارة ويقارنها

بالحضارة الغربية، أنّ ميزة الحضارة الإسلامية هي في روحانيّتها (في مقابل الحضارة النفسانية الغربية) وسمائيتها (في مقابل الحضارة الإنسانية الغربية) وتقواها (في مقابل المصالح الشخصية) وتعاونها وتأزرها (في مقابل النزاعات والصراعات) واهتمامها بالدنيا والآخرة سواءً بسواء (في مقابل الدنيوية المحضّة) (نوروزي، ٢٠١٤م) وهكذا، فعند الكشف عن القضايا الحضارية وحلّها لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود بها هو القضايا الإنسانية وأنّ الإسلام يسعى إلى وضع حلول إنسانية لمشاكل البشرية المعاصرة وتلبية الاحتياجات الإنسانية المعاصرة.

ومن المفكرين والعلماء الإيرانيين من اشتغل بموضوع الحضارة من أمثال الإمام الخميني عليه السلام والإمام موسى الصدر وآية الله جواد آملّي إلاّ أنّه وكما أشرنا آنفاً لا يمكن مقارنة الممارسة العملية الحضارية للإمام الخميني عليه السلام مع سائر العلماء المسلمين، فهو لم يبدأ الحرب ضدّ الحضارة الغربية من باب تقدّم دفع الكفر على جلب الإيمان ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ فحسب، بل وضع الأسس الحضارية لإقامة نظام إسلامي، وفي الوقت نفسه لم يتجاهل دور الفرد وتربيته في إنشاء المجتمع الإسلامي والعالم الإسلامي.

وسار آية الله الخميني أيضاً على خطى الإمام الخميني عندما اعتبر موضوع الحضارة كهدف مستقبلي وكاستراتيجية لعبور العالم الإسلامي من أزمتها، كما نلاحظ تأكّده المستمرّ على أهمية موضوع (الإنسان) في الحضارة، فبالإضافة إلى الأبعاد المادية والدنيوية للحضارة الإسلامية سلّط سماحته الضوء على الجوانب الإنسانية والمعنوية في الحضارة الإسلامية بقوله: «الحضارة الإسلامية هي ذلك الفضاء الذي يستطيع فيه الإنسان التطوّر والازدهار من الناحية المعنوية والماديّة وبلوغ الغايات والأهداف المنشودة التي خلُق لأجلها، ليحظى بحياة طيبة وعيشة كريمة، ويصبح إنساناً عزيزاً يمتلك القدرة والإرادة والإبداع، ليكون قادراً على البناء وإعمار عالم الطبيعة» (بهمني، ٢٠١٤م).

خلاصة البحث

الحضارة بمعنى (النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) في طور التحوّل المستمر (بشكل دوري وحلزوني، وصعودي ونزولي) والنفوذ إلى سائر المجتمعات الإنسانية؛ وهذا النظام الأشمل ليس مجرد مجموعة متراكمة من العناصر والمكونات الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة بل هو نظام إنساني عظيم للغاية. وفي إطار هذا التعريف للحضارة الذي هو أقرب ما يكون من مفهوم القرآن الكريم لـ (الأمّة) يتمّ التأكيد على تعدّد الجماعات والثقافات، وبشكل عام الوحدات الاجتماعية. بعبارة أخرى، إنّ الحديث عن الحضارة لا يدور حول الفرد أو الأمّة أو اللغة ولا حتى الدين، وإنّ ساد الدين أو الثقافة على حضارة ما في بعض الأحيان، لكنّ الحقيقة هي أنّ للأفراد على اختلافهم والثقافات المتعدّدة واللغات المتنوّعة والعقائد المتباينة، كلّ له مكانته داخل الحضارة.

وفي هذه الحالة فإنّ دور الحضارة وتطبيقاتها يتمثّل في إيجاد العلاقات الإنسانية والأخلاقية العادلة بين جميع أفراد البشر، وهنا تتجلّى مسألة الأُسلمة والتوحيد في الحضارة، وتظهر المفارقة بين التوحيد من جهة وبين التنوّع في العملية الحضارية من جهة أخرى. ورغم الشكوك والغموض النظري الذي يكتنف عملية تبلور الحضارة التوحيدية في أوضاع التعدّدية الثقافية والدينية، فإنّه يمكن شرح أسلمة الحضارة وقابلية تطبيقها ضمن مستويات متعدّدة: العبور من كلمة (الحضارة) إلى مُفردة (إسلامية) وتقديم تعريف جديد لها في ضوء الظروف المحليّة وتعيين (القرآن) كمصدر حضاري مشترك بين المسلمين وأسلوب المواجهة ولغة التخاطب القرآني مع مخاطبيه غير المؤمنين به (أسلوب التحدي) و(المنافسة في الحوار) في القرآن،

١. يُعتبر التحدي بالأساس أسلوباً إنسانياً واجتماعياً عاماً حيث يمثّل استراتيجية جامعة في كلّ المجتمعات الإنسانية التي تضمّن مصادر ومنابع اجتماعية في التحدي أو منافسة بعضها البعض. وفي ظلّ تلك الاختلافات والتفاوتات والتنوعات، فإنّ أيّ مصدر يتكّن من التسابق والمنافسة في المشروعية وكذلك في المقبولية الاجتماعية والتقدّم على الآخرين فيقنع مخاطبيه بمنطقه الإنسانيّ فإنّ ذلك المصدر سيُعتبر بنظر العموم المصدر المركزي، وهذه المركزية العامة هي التي تصنع الثقافة والحضارة في المجتمع وفقاً لمحورها.

وتسهيل وتوسيع معايير أسلمة الحضارة والفاعلين المتحضّرين، وإيجاد الأصول الإسلامية والقرآنية الشاملة مثل مبدأ (التعارف) و(التعامل بالمعروف) وكذلك مبدأ (الأخوة الإنسانية) حيث يمكن لكلّ من هذه العوامل المساهمة في توسيع العلاقات الإنسانية بين أفراد البشر وتعميقها وتعزيزها.

وفي ضوء هذه الرؤية في تحليل معنى الحضارة وماهيتها الإسلامية، يمكن تعريف الوحدة بوجهيها الأقلوي والأعلوي، أو بمعنى أدقّ، الوحدة الطيفية المرهونة بالظروف والأسس التاريخية والاجتماعية في ردنا على مسألة (الوحدة في وضع الكثرة). ففي الوحدة الأعلى ليست الظواهر والسلوك الاجتماعي العام فقط متشابهة (وهو ما مطروح في الوحدة الصورية والأقلوية) بل إنّ التشابه يشمل الأفكار والقيم والمعتقدات وكذلك العقلانية الجماعية في أيّ حضارة.

٧١

الفكر السياسي الإسلامي

الحضارة الإسلامية: المعنى والهوية

في هذه الأثناء، ليست المطالبات الإنسانية والظروف الإنسانية والإرادة الإنسانية وبالتالي المشيئة الإلهية (في النظرة الدينية) وحدها التي تؤدي إلى وصول أيّ حضارة إلى الانسجام الخاص في عصرها، بل قد تمرّ حضارة خاصة طيلة فترة تبلورها بالكثير من العوامل لإيجاد الانسجام والوحدة الحضارية وذلك بحسب ظروفها الزمانية والمكانية المختلفة، فتختار الأصلي والفرعي لضمان ديمومة وحدتها. والمهمّ هو أنّ العامل الإنساني والإنسان هو صانع القرار في الحضارات وفي الانسجام الحضاري في جميع الظروف طبقاً للقوانين الإنسانية المشتركة (القوانين الفطرية للإنسان) والتاريخية (السنن التاريخية) والإلهية (السنن الإلهية)، وكان صاحب الإرادة والاختيار في كلّ ذلك. وكلّما كان حضور الإرادات الإنسانية كبيراً في مجال تلبية الإحتياجات الإنسانية، وكان الجهود الإنسانيّ منسجماً مع قوانين الوجود، وكان مستوى الأدبيات الشائعة في الحضارة مفهوماً ومعقولاً بالنسبة إلى المخاطبين، كانت القيم والمعتقدات في المجتمع إنسانية وصانعة للإنسان، وازداد حجم الخير والبر، وسارت العملية الحضارية نحو الوحدة رغم كثرتها المتعددة.

والحقيقة أنّ الصراط لا يقبل التثنية والتعددية لاشتماله على الخيرات والحسنات الكثيرة التي لا حصر، لكنّ السبيل يقبل التعدد لمحدودية خيراته وحسناته، وهذه المحدودية في السبيل من حيث الخير والبرّ وحاجة كلّ سبيل إلى الآخر تعمل على اجتماعها جميعاً داخل الصراط وتربطها معاً لتكون شبكة متراكمة من الخيرات والبرّ في المجال الاجتماعي، ولا ريب في أنّ محدودية الخيرات في مجتمع الصالحين من شأنه أن يؤدي إلى إيجاد نوع من الوفاق والانسجام والابتعاد عن الشقاق والنزاع، بمعنى، أنّ أصل الخير والبرّ يتصف بميزة الترابط والتآزر الاجتماعي والحضاري مهما كان قليلاً وشيخاً.

المصادر

١. الأميري، عمر بهاء الدين. (١٩٨٣م). الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري. قطر: الدوحة، مؤسسه الشرق للعلاقات العامة.
٢. بابائي، حبيب الله. (٢٠١٤م). عنصر پيوستگی در تمدن اسلامي. مجلة نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، ١٩ (٧٤)، صص ٣٣-٥٨.
٣. بابائي، حبيب الله. (٢٠٢٠م). تنوع وتمدن در اندیشه اسلامي. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
٤. بابائي، حبيب الله. (٢٠٢١م). اسباب "نقص المراقبة الذاتية" في العالم الإسلامي. نظرية نقدية على مسارات بحثية لدى المسلمين حول عملياتهم الحضارية، في الفيروز، مجلة ثقافية تعنى بالحضارات والثقافات، (٢)، صص ٢٠-٢٦.
٥. البوطي، سعيد رمضان. (١٤١٩هـ). منج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر.
٦. بهمني، محمد رضا. (٢٠١٤م). تمدن نوين اسلامي در اندیشه آيت الله خامنه اي. مجلة نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، ١٩ (٧٤)، صص ١٩٨-٢٣٧.
٧. خليل، عماد الدين. (١٤١٢هـ). التفسير الإسلامي للتاريخ. قم: دار الكتاب الإسلامي.
٨. السايح، أحمد عبد الرحيم. (١٩٨٩م). فلسفه الحضارة الإسلامية. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٩. شريعتي، علي. (١٩٧٨م). امت وامامت. طهران: منشورات قلم.
١٠. المدرسي، محمد تقی. (بدون تاريخ). الفكر الإسلامي مواجهة حضارية. بيروت: دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع.

۱۱. مرادی، فاطمة. (۲۰۱۵م). تعارف، وتعامل به معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی. مجله نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، العدد ۸۰.
۱۲. نصر، حسین. (۲۰۰۶م). قلب اسلام (ترجمة: السيد محمد صادق خرازي). طهران: منشورانس.
۱۳. نوروزي، رسول. (۲۰۱۴م). در جستجوی مدرنیته اسلامی. مجله نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، ۱۹ (۷۴)، صص ۷۱-۷۲.
14. Robert J. Palma. (1983). *Karl Barth's Theology of Culture, The Freedom of Culture for the Praise of God*, Pennsylvania, Pickwick Publication.