



Civilizational Public: An Examination of the Coordinating Elements Enabling People to Play a Civilizational Role Based on the Holy Qur'an*



Seyyed Meysam Mirtajoddini

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Research Center for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

sharif@isca.ac.ir

Abstract

This article aims to address a theoretical gap in civilizational studies concerning the *human foundation of civilization*. The central problem of the research is that, despite the prevailing focus of scholars on the software (cultural–ideational) and hardware (institutional–material) dimensions of civilization, the element of people is often treated merely as a neutral and purely instrumental “hardware,” whereas not every aggregation of human beings inherently possesses the capacity for civilization-building. Drawing on conceptual analysis and thematic exegesis, the author seeks to explain how the Holy Qur’an transforms a scattered mass of human beings into a civilization-building public. In the first step, the study distinguishes between *bashar* as a biological being and *nas* as a volitional and responsible being, arguing that, in

* Mirtajoddini, S. M. (2025). Civilizational Public: An Examination of the Coordinating Elements Enabling People to Play a Civilizational Role Based on the Holy Qur’an. *Al-Fikr al-Siasi al-Islami*, 5(1), pp. 44-78.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74400.1055>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/07/15 • **Revised:** 2024/09/11 • **Accepted:** 2024/10/08 • **Available Online:** 2025/03/30

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



<http://ipt.isca.ac.ir>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

Qur'anic logic, *nas* emerges when the human being transcends animal instincts and lives on the basis of will and duty. Since the aggregation of diverse human wills is inherently prone to conflict and tension, the article then seeks to identify the *coordinating element* in the Qur'an. The findings show that the Divine Name *al-Rahman* (the All-Merciful) constitutes the central axis of this cohesion. In contrast to totemic and tribal deities that theorized discrimination and enslavement, this Name introduces a universal and all-encompassing mercy that equally embraces all members of *nas* and provides the theological foundation for the negation of superiority and domination.

The article then turns to the domain of institutions and symbols. By analyzing the relationship between the *'Arsh* (the Throne) as the center of divine governance and the *Bayt* (the House) as its earthly manifestation, the Ka'ba is presented not merely as a ritual structure but as a house for *nas*—one that orients diverse human wills. In this framework, the Ka'ba functions as the point of connection between heaven and earth and as a compass of human *fitra* (innate nature), guaranteeing the security and unity of the civilizational public. Furthermore, the study emphasizes the irreplaceable role of the *hero* and the *Imam* in the process of forming a civilizational public. Through an examination of the concepts of *futuwwa* (chivalry) and *ukhuwwa* (brotherhood), and by referring to examples such as the Companions of the Cave, the author demonstrates that collective wills require embodiment in exemplary figures who, through self-sacrifice and action for the “other,” create bonds that transcend rigid social contracts. This bond, which takes the form of brotherhood, elevates *nas* from mere consumption to the stage of *rising for justice* (*qiyam li-l-qist*) and civilizational productivity.

Ultimately, the article arrives at the overarching conclusion that the Qur'anic ideal civilization is the product of harmonizing human wills around *tawhid* (monotheism) and the negation of discrimination. The author distinguishes between *democracy*, which is based on the instinctual desires of the majority, and *civilizational republicanism*, which is grounded in *fitra* and transcendent will, and maintains that

popular presence in the very process of the evolution and optimization of the political system is an undeniable pillar. The final conclusion of the study indicates that without the process of forming *nas* on the basis of the system of truth and will, short-term partisan and factional goals render the path of civilization-building uneven. Therefore, the civilization-building public in the Qur'an is a volitional collectivity that, centered on *al-Rahman*, the *Bayt*, and transcendent models (the Imam), moves from multiplicity to unity and bears the heavy responsibility of constructing a just civilization. This research offers a theoretical pathway for overcoming social deadlocks and attaining a society in which the rational and spiritual growth of human beings is realized simultaneously.

Keywords

nas; civilizational public; will; al-Rahman; 'Arsh; Bayt.

٤٦
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ٥، العدد ١، ٢٠٢٥

الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء
الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم*

السيد ميثم ميرتاج الديني

طالب الدكتوراه في تدريس تاريخ الثقافة والحضارة، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

@sayyed.meysam590@gmail.com



٤٧

الفكر السياسي الإسلامي

الجمهور الحضاري: دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

الملخص

في الدراسات الحضارية المعاصرة، غالباً ما يتم التركيز على الجوانب القيمة (كالمعرفة والأخلاق) أو الجوانب البنيوية (كالمؤسسات)، ويُفترض الأساس البشري للحضارة، أي «الشعب»، بوصفه عنصراً محايداً ومجرداً مكوناً بنيوي مادّي. تهدف هذه الدراسة إلى تبين عملية تحويل الكتل البشرية إلى «جمهور صانع للحضارة»، وذلك من خلال تحليل مفهوم «الشعب» في الخطاب القرآني واستكشاف عناصره التنسيقية. إنّ منهج البحث في هذه المقالة هو التحليل المفهومي - التفسيري لآيات القرآن الكريم، بالاستفادة من المباحث السوسولوجية (علم الاجتماع) لتبيين نموذج «الجمهور الحضاري». تبين نتائج البحث أنّ «الشعب» في منطق

* ميرتاج الديني، السيد ميثم. (٢٠٢٥). الجمهور الحضاري؛ دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم. مجلة الفكر السياسي الإسلامي النصف سنوية العلمية، ٥ (١)، صص ٤٤-٧٨.

<https://doi.org/10.22081/ipt.2026.74400.1055>

نوع المقالة: بحثية؛ الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٥ • تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٠٩/١١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٨ • تاريخ النشر: ٢٠٢٥/٠٣/٢٠

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



<http://ipt.isca.ac.ir>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

القرآن ليسوا مجرد تجمع فيزيائي، بل هو اجتماع إرادات إنسانية متكثرة تحتاج، لتحقيق التماسك الحضاري المنشود، إلى عناصر منسقة وموحدة في أربعة ساحات أساسية: ١. ساحة اللاهوت (معرفة الله)؛ التي طرحت اسم «الرحمن» بوصفه رحمة عامة، فنفت الأنظمة القائمة على التمييز والاستعلاء، ووفرت أساساً لاهوتياً لمساواة البشر. ٢. ساحة المؤسسة؛ التي قدمت الكعبة بوصفها «بيت الناس» وبوصلة الفطرة، موجهة للإرادات نحو القوام الحضاري والقيام بالقسط. ٣. ساحة البطل؛ التي تجسد - بالاعتماد على مفاهيم «الفتوة» و«الأخوة» - الإرادات الجمعية في نماذج سامية تخلق علاقات اجتماعية مستدامة من خلال التضحية من أجل الآخر. ٤. ساحة التنظيم؛ التي تحقق نظاماً ارادياً في إطار عقود اجتماعية صانعة للحضارة من خلال الربط بين «العرش» و«البيت». وفي الختام، نخلص هذه المقالة إلى أن «الجمهورية الحضارية» يتشكل على أساس الإرادة المتعالية ونفي كل نزعة استعلائية، متجاوزاً النماذج المألوفة للديمقراطية القائمة على الغرائز. بحيث إنه بدون هذه العناصر المنسقة، لن تتجاوز التقدّمات البشرية مستوى عرض المصنوعات التكنولوجية، ولن تؤدي إلى حضارة أصيلة.

الكلمات المفتاحية

الشعب (الناس)، الجمهورية الحضارية، الرحمن، المؤسسة، البطل، التنظيم.

مشكلة البحث

لقد كُتِبَ الكثيرُ حتى الآن عن العلوم والمعارف والمهارات الحضاريّة. مثل «الرؤية الحضاريّة» أو «الأخلاق الحضاريّة» أو «السياسة الحضاريّة» وغيرها. غير أنّ ما يُفترضُ ضمناً في جميع هذه المجالات المتمحورة حول الحضارة هو وجود «شعب» يتعامل معهم بوصفهم بُنية مؤسّسيّة (ماديّة) يتم إسقاط المضامين القيمية والمعرفية عليها. بيد أنّ هذا الافتراض يغفل حقيقةً منهجيّةً دقيقة، وهي أنّ كلّ بُنية مؤسّسيّة (ماديّة) لا تصلح لكل مضمون قيميّ ومعرفيّ.

٤٩

الفكر السياسي الإسلامي

الجمهور الحضاري: دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

ومن ثمّ فقد كثُر الحديث عن أشياء كثيرة، بل حتى عن البنى والمؤسّسات الحضاريّة، إلّا أنّه لا يوجد كلام يتناول الأساس الذي يُفترض أن تنطلق منه وتُجزّ عليه كلّ هذه العمليّات الحضاريّة. والمقصود بهذا الأساس هو «الشعب»؛ ذلك أنّه إذا لم يكن أصل وجوده - إن قلنا بأصالة الجماعة - ذا طابع حضاري، فلن يتحقق أيّ مشروع حضاريّ في الواقع. ولكن السؤال هنا هو: هل يصحّ أصلاً إسناد وصف «الحضاريّ» إلى «الشعب»؟ وكيف يمكن للشعب أن يكونوا حضاريين أو لا يكونوا كذلك؟

إذا اعتبرنا «الشعب» تجمّعاً للبشر، فإنّ هذا التجمّع وما ينشأ عنه من علاقات يحمل اتجاهاً ومنهجاً وغايةً وقوانين وأحكاماً، وهذا بغض النظر عن «إرادة» الشعب أو «رغبتهم» في إنشاء الحضارة. وبناءً عليه، يمكن أن يؤخذ في الاعتبار صفة «الحضاريّ» أو عدمها في كلّ من الاتجاه، والمنهج، والغاية، وغيرها. ويجب ألا يغيب عن الذكر أنّ استخدام لفظ «التجمّع» إنّما هو لتجنّب الوقوع في إشكالات التشابه والاختلاف بين مفهومي الاجتماع (Community) والمجتمع (Society) بالمعنى المتداول في الأدبيّات الحديثة،

ولتلا نخطط المفاهيم بأدييات غريبة أخرى قبل توثيق الألفاظ والمصطلحات بالإسناد إلى نصّ القرآن والثقافة الدينية.

والآن يبرز سؤال آخر: ما «الناس»؟ يُعرّف الإنسان بالمنطق الأرسطيّ بأنه «الحيوان الناطق»، ثمّ وردت عبر القرون تعاريف أخرى متأثرة بهذا المنطق، من قبيل «الحيّ المتألّه» (جوادى آملی، ١٣٩٧ش، ص ص ٨٧-١١٦). وفي المقابل، يرى بعضُ المفكرين أنّ الإنسان لا يتميّز عن «البشر» بوصفه كائناً مادياً متميّزاً وفريداً إلا عندما يريد هذا الإنسان أن يرتقي عن مستوى الغريزة ويعيش في مستوى «الواجب» (صفایی حائری، ١٣٩٠ش، ص ٣٥). وبحسب هذا المنظور في فهم الإنسان، نكون أمام تعريفٍ يجعل من «الإرادة» محور التمايز الإنساني. فالإنسان إنما يكون إنساناً حقاً، ويتجاوز مرتبة الحيوانية والبشرية، حين تكون له إرادة للقيام بالواجب، فلا تعود الغريزة هي القوّة المحرّكة له كما هي الحال في الحيوان. وهنا تصبح «العزيمة» و«الإرادة» هما الفارق الجوهری بين الإنسان وغير الإنسان.

وبالنظر إلى ما تقدّم، إذا كان الإنسان يبتدئ من لحظة الإرادة وممارسة الاختيار، فإنّ لفظ «الناس» - بوصفه مصطلحاً قرآنيّاً أحد أوسع الوحدات الكبرى المطروحة في القرآن والذي يرتبط من الناحية الاصطلاحية بـ«الإنسان» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٩٤) يُطلق على تجمّع البشر. إنّ تجمّع الإرادات هذا يحتمل أن يكون مشتملاً بالضرورة على تصاعدها وتضاعفها (ضربها في بعضها البعض) أو تنافها وتنازعها. وذلك لأنّ ممارسة الإرادة لها معادل موضوعي، ولها مسارٌ يُظهر نفسها على نحوٍ ملموسٍ في العالم الخارجي. كما أنّ ظهور مفهومي «الولاية» و«البراءة» وترسيم الحدود بينهما يدلّان على حقيقة التفاعل والارتباط أو التنافي والانقطاع بين هذه الإرادات. ومن هنا، فحيثما تظهر شبكةٌ من الإرادات المترابطة، فإنّ ذلك يدلّ بطبيعته على وجود توجّهٍ واحدٍ أو عنصرٍ

مُنسَّق استطاع أن يُحدث بين هذه الإرادات قدراً من التضامن والنظام. وبالتالي، إذا كان «الناس» تجمُّعاً لإرادات متعدّدة، فيجب الإجابة على هذا السؤال: ما العناصرُ المُنسَّقة بين الناس بوصفهم «الناس أو الشعب» لكي يتمكّنوا من أداء دورهم الحضاري وفقاً للقرآن الكريم؟

خلفية البحث

كُتِبَت مقالات مختلفة في مجال الاهتمام والدراسة حول الناس والمجتمع بوصفهما من أهمّ العناصر المكوّنة للحضارة. من ذلك مقالة «شاخص های اجتماعی موثر در پیدایی وپویایی تمدن نوین اسلامی (به انضمام گزاره های از تاریخ اسلام)»^۱، لسعيد حميدي، وكذلك مقالة «نگاهی به پیشینه و ظرفیت مردم سالاری دینی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلامی و ایران ۱۴۱۴»^۲، لخديجة هاشمي وفاطمة دشتي. وعلى الرغم من اهتمام هاتين الماثلتين بعنصر «الناس» كموضوع إلا أنّهما لم يوليا اهتماماً لكيفية معالجة القرآن الكريم لهذا الموضوع عبر الوحدة الكبرى المتمثلة في مفهوم «الناس». وهذه هي نقطة التمايز الأساسية بين هذا البحث والمقالات المذكورة.

وبما أنّ هذه المقالة تسعى، من خلال معالجة مفهوم «الناس»، إلى الكشف عن مشروع القرآن في تقويض النظم التمييزية والنزعات الاستعلائية، فإنّ مقالة، «چارچوب طراحی نظام عادلانه برای تمدن نوین اسلامی (مبنتی بر نظریه

۱. «المؤثرات الاجتماعية المؤثرة في نشوء الحضارة الإسلامية الحديثة وحيويتها (مع جملة من الشواهد من تاريخ الإسلام)».

۲. «نظرة إلى الخلفية والقدرة الكامنة في الديمقراطية الدينية ودورها في تحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة وإيران ۱۴۱۴».

عدالت ولايي)»^١، للكاتب علي رضا توكلي وزملاؤه، تُظهر قدرًا من التقارب مع موضوع هذا البحث. غير أنّ نقطة التمايز تكمن أيضاً في تركيز هذا البحث على مفهوم «الناس» نفسه، وفي توظيف مفاهيم قرآنية أخرى بغية إرساء تأصيلٍ نظريّ متين.

كما أنّ مقالةً أخرى بعنوان «تأثير مولفه‌های انسان‌شناختی قرآن در تمدن‌سازی نوین اسلامی با تکیه بر دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته‌الله»^٢ للكاتب السيد مجتبی جلاي، سعت إلى معالجة العوامل المعرفية للإنسان من منظور القرآن في بناء الحضارة. غير أنّها، في نهاية المطاف، لم تُركّز على مفهوم «الناس» بوصفهم جمهوراً حضارياً، ولا على العناصر المنسقة بين إرادات الناس التي تمكّنهم من أداء دورهم في البناء الحضاري.

١. العناصر المنسقة للإرادات

١-١. ساحة معرفة الله واللاهوت

في الإجابة على هذا السؤال، أسهب المفكّرون الغربيون في القول، وكان علم «الاجتماع» في حقيقته محاولةً منهجية للإجابة عن أسئلة من هذا القبيل، والكشف عن القوانين الحاكمة لانتظام الجماعات البشرية وتحوّلاتها. فعلى سبيل المثال، كان إميل دوركايم - شأنه في ذلك شأن سلفه أوغست كونت - يُحلّل تحوّلات العالم الحديث بأنّ «حرية» الإنسان و«استقلالته الذاتية» يمكن أن تُلحق الضرر بالنظام والتضامن الاجتماعي. وكان يعتقد أنّ في العالم القديم،

١. «إطار تصميم النظام العادل للحضارة الإسلامية الحديثة (مستندة إلى نظرية العدالة الولاية)»

٢. «أثر المُكوّنات الأثروبولوجية (الإنسانية) القرآنية في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة في ضوء آراء

العلامة محمد تقي مصباح يزدي رحمته‌الله»

كان أساس النظام الاجتماعي هو «التشابه»، أمّا الآن في العالم الحديث، فإنّ «الاختلافات» والحاجة المتبادلة بين الأفراد هي سبب التضامن. وكان دور كايم يعتبر تعريف وتأسيس أساس جديد يُنشئ النظام الاجتماعي ويصوغ «الضمير الجمعي» أمراً ضرورياً، ولذلك سعى إلى بناء نوع من العلم الأخلاقي وفقاً للمناهج الإثباتية (كالنيكوس، ١٣٨٣ش، ص ٢٢٧). ثمّ إنّه في آخر مؤلفاته فسّر «الدين» - الذي كان في العالم القديم منشئاً للتضامن الاجتماعي - بأنّه التعبير عن الضمير الجمعي وعن المجتمع نفسه (صفارهرندي؛ قائمى نيك، ١٣٩٣ش، ص ٩٢). وبهذا المعنى، فإنّ الدين في نظره لم يكن سوى انعكاس للمجتمع. وبالطبع، فإنّ هذه النظرية التي تعتبر الدين والمجتمع وجهين لعملة واحدة، ليست وليدة العصر الحديث، بل لها جذور تاريخية ممتدة. فعلى سبيل المثال، كان عبدة الطوتم في العصور الغابرة ينظرون إلى الطوتم باعتباره في آن واحد رمزاً للاله ورمزاً للقبيلة. وكأنّ الإله والقبيلة - في وعيهم الجمعي - حقيقة واحدة، تتجلّى في مستويين: مستوى أرضي اجتماعي، ومستوى سماوي مقدّس.

وفي منظور دور كايم أيضاً، كان هذا الأساس شبه الديني لخلق التضامن والنظام الاجتماعي يُسمّى «الأخلاق المدنية» (كالنيكوس، ١٣٨٣ش، ص ١٦٢). كما استندت نظريّات «العقد الاجتماعي» لدى هوبز، ولاحقاً «الحقل العام» لدى هابرماس، إلى نفس هذا الأساس القائل بأنّ المجتمع هو الذي يحدّد الأطر والمعايير التي تقوم عليها أواصر التضامن وروابط الانسجام بين أفرادِهِ. غير أنّ السؤال الجوهرى يظلّ مطروحاً: هل يملك هذا الإطار القدرة الكافية على إنشاء نظام اجتماعي راسخ، وتحقيق تضامنٍ منشودٍ؟ وما هو رأي القرآن في هذا الصدد؟

ويمكن أن نلاحظ خيوطاً ممّا ذهب إليه دور كايم وغيره - ممّا يشبه إلى حدّ ما تصوّرات عبدة الطوتم - في مسار التاريخ البشرى، ومن ذلك تاريخ العرب في

الجاهلية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ» (العنكبوت، ٢٥). في بداية الآية يتبين أنّ عبدة الأصنام أو الأوثان - وهي نوعٌ خاصٌّ من الأصنام - كانوا يبتغون غايةً اجتماعيةً، وهي لم تكن سوى خلق المودّة وترسيخ أواصر التضامن في حياتهم الدنيوية. بمعنى آخر، إنّ وظيفة الأصنام والأوثان كانت بناء النظام والتضامن الاجتماعي، وهذا هو «الطوطمية» (Totemism) التي اشتق اسمها من مناطق في جنوب شرق آسيا. غير أنّ القرآن الكريم يبيّن أنّ هذا الوفاق والوحدة النابعين من الأوثان والأصنام لا يستندان إلى الحقيقة، وإنّما يؤدّيان إلى التمييز والعداوة والهلاك؛ إذ سوف يُدركون حقيقتها يوم القيامة، فيتبرأ بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً.

وكان «الطوطم» أو الأصنام أو الأوثان ينتمي إلى القبيلة، ويمثّل «نحن» المؤلّفة من مجموع «الأنا» المتعدّدة، ويعمل رمزاً ورايةً لصناعة الهوية الجماعية. ومن جهةٍ أخرى، كان هذا الطوطم نفسه يُعدّ رمزاً للإله أو للآلهة التي تنتمي إلى عالم ما وراء المادة (الميتافيزيقا). وهكذا غدا الطوطم بمثابة عمليّة ذات وجهين: وجهٌ يتّصل بالسماء، ووجهٌ يتّصل بالأرض، ومن خلال هذا كان يخلق ارتباطاً بين السماء والأرض، ويبنى على أساسه اعتباراً للنظام والمجتمع.

ولكن، كما يتبين من التحليلات القائمة على دراسة التاريخ، فإنّ هذا النوع من التقسيم والتصنيف للبشر على أساس القوم والقبيلة والآلهة الخاصة بكلّ قوم وقبيلة، أدّى تدريجياً إلى العنصرية والتمييز وخلق العداء، كما تمّ تبرير النزعات الاستعلائية البشرية أيضاً بهذه النظريات القائمة على الطوطمية، وفي الواقع القائمة على الشرك (بندعلی، ١٣٩٨ش). يقول آية الله الخامنئي في كتابه «طرح كلي

انديشه اسلامي در قرآن^۱ في هذا السياق: « إن فلسفة التعدد الإلهي [الشرك]، وما يترتب على تعدد الآلهة، أول أثر تحدّثه هو ظهور جماعتين في المجتمع. أمّا حين نكون موحدّين، فمعنى ذلك أنّ أفراد المجتمع جميعاً في صفّ واحد، وفي جماعة واحدة، وفي طبقة واحدة، إخوة مُتراصون جنباً إلى جنب. أي إنّ عباد الله في مرتبة واحدة، لا في مرتبتين، وليسوا طبقتين بل طبقة واحدة. لماذا؟ لأنّ إلههم واحد، وخالقهم واحد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۷).

ثمّ يشرح الصراع الطبقي قائلاً: «إنّ الصراع الطبقي يعني أنّ البشر الذين يعيشون في هذا المجتمع ليسوا جميعهم متساوين. فئة محكوم عليها بالحرمان، وتحمل الآلام، وخدمة الفئات الأخرى، دون أن يكون لها الحق في التذمر من هذا الحرمان والألم. بينما ينبغي لفئة أخرى أن تكون مرفهة وتمتّع بكل المزايا، من دون أن يرى في ذلك بأس أو إشكال» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۰). لماذا؟ لأنّ التمييز يبرر - من الناحية اللاهوتية - عبر الاعتقاد بألهة متعددة ومتكثّرة.

يعتقد القرآن في هذا الشأن: «مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (المؤمنون، ۹۱). فلو كان ثمة آلهة متعدّدة، لذهب كلّ إله بما خلق، ولطغى بعضهم على بعض. إنّ الله منزّه عن أن يُوصف هكذا (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸۳). وبالتالي، فإنّ هذه الفكرة، رغم أنّها قد تبدو في ظاهرها موحّدة للجماعة، إلا أنّها في باطنها تحمل التمييز والانقسام، وتفتقر إلى الوحدة الحقيقية^۲.

۱-۱-۱. ظهور اسم الرحمن

۱. المشروع العام للفكر الإسلامي في القرآن.

2. Totemism and Symbolism in the White Supremacist Movements: Images of an Urban Tribal Warrior Culture — Gregg W. Etter Sr.

في مقابل هذه الفكرة التي تسعى - عبر صناعة الطوطم والأصنام - إلى خلق شكل من بناء المجتمع وإقامة النظام والتضامن، يذكّر الله تعالى باسم وصفة إلهية مهمة كان المشركون - بوصفهم مستثمّرين لعباد الله ومُنظّرين لبنية طبقية قائمة على الاستعباد - يكرهونها وينفرون منها. فما هي هذه الصفة؟ لقد جاء في القرآن الكريم: «وَإِذَا ذُكِرَ رَبُّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا» (الإسراء، ٤٦). أي إنك - يا رسول الله - حين تذكر ربك في القرآن بصفة الوجدانية، يُعرض المشركون نافرين، ويولّون مدبرين.

ويروي الإمام الصادق عليه السلام أنّ ما كان يُثير نُفورَ المشركين وإدبارهم إنما هو قراءة «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الكليني، ١٣٦٢ ش، ج ٨، ص ٢٦٦، ح ٣٨٧؛ القمي، ١٤٠٤ هـ، ج ٢، ص ١٩). وبالرجوع إلى بعض الآيات القرآنية الأخرى، سنجد أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بما أنّها تتضمّن صفة مهمة هي «الرحمن»، تتعارض جذرياً مع البنية المشركة التمييزية؛ إذ تنفي امتيازاتهم الطبقية وتفوقهم القبلي على سائر الناس. ولذلك كانوا ينفرون منها، ومثال ذلك ما جاء في آيتين تُصرّحان بالنفور والإعراض عند ذكر اسم «الرحمن»: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (الفرقان، ٦٠).

ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآية المذكورة حول شدة إنكار المشركين ونفورهم: إنهم لم يستعملوا «من» الاستفهامية الدالة على السؤال عن الهوية والشخص، بل استعملوا «ما» الاستفهامية الدالة على السؤال عن الماهية. وبعبارة أخرى، فإنهم لم يقولوا: من الرحمن؟ بل قالوا: ما الرحمن؟ مبالغة في التجاهل، وإظهاراً لادعاء الجهل التام بشأن الله تعالى، كأنهم يقولون: نحن لا نعرف أصلاً ما معنى «الرحمن». كما قال فرعون أيضاً في جواب موسى لما دعاه إلى رب العالمين: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الطباطبائي، ١٣٩٣ هـ، ج ١٥، ص ٣٢٤).

والآية الأخرى التي تُبين هذا النُفور والإعراض عن «الرحمن» هي قوله تعالى: «وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ» (الشعراء، ٥٠). وكذلك أشار القرآن إلى هذا النُفور في الآية ٢١ من سورة الملك، حيث جاء ذكر اسم «الرحمن» في سياقٍ يُظهر شدة إعراضهم عنه. ويمكن استنباط سبب هذا الإعراض والنفور من آيات القرآن؛ إذ إنَّ البنية المشركة لا تستطيع أن تتقبل رسالة إلهية تؤكد على مكافئة التمييز والاستعلاء والسلطوية. إنَّ إنكار الإله الذي يَتَّخِذُ ولداً كما في قوله تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً» (مريم، ٨٨)، «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً» (مريم، ٩٢)، وكذلك نفي الإله الذي يُفَرِّقُ بين خلقه ويجعل بينهم فروقاً تفضي إلى علو بعضهم على بعض، كما في قوله تعالى: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (الملك، ٣)، وقوله: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مريم، ٩٣)، كل ذلك مما لا يروق للمشركين الذين كانوا يمارسون الاستغلال عبر هذه الأوهام.

يرى بعض الباحثين أنَّ هناك علاقة بين المودَّة وخلق التضامن في المجتمع من منظور الآيات والروايات. بمعنى أنَّ المودَّة بين أفراد المجتمع يمكن أن تؤدي إلى التضامن الاجتماعي (حسني، ١٣٩٩ش). هذا فضلاً عن أنَّ العقل نفسه يرشدنا أيضاً إلى هذا الموضوع، وبطبيعة الحال فإنَّ المودَّة (المحبة) تقوي علاقة التضامن. ومع ذلك، وفقاً لنصوص آيات القرآن، إنَّ الذي يخلق المودَّة والتضامن لإقامة النظام الاجتماعي هو جعل الله الرحمن بوصفه نقطة محورية لإنتاج المودَّة في مركزية الأفكار والبنى المنشئة للمجتمع. وفي هذا السياق يقول تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وِداً» (مريم، ٩٦).

ولأنَّ الله «الرحمن» - وفقاً للتفسير المشهور الذي يُطلق الرحمن على رحمة الله العامَّة (الكليبي، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١١٤، ح ١؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش، ج ١، ص ٥٤؛ محمدي رى شهرى، ١٣٨٥ش، ج ٦، ص ١٤٨، ح ٤٦١) - تشمل رحمته جميع مخلوقاته. بغضِّ

النظر عن معتقداتهم وآرائهم. فالبشر - بوصفهم «ناساً» - ينتفعون برحمة الله العامة. ووفقاً للروايات، فإنّ هذه الرحمة العامة تُعرض على المخلوقات في الدنيا، وهذا يعني أنّ الموضوع مرتبط بالشؤون الدنيويّة (الطوسي، بلاتا، ج ١، ص ٢٩؛ الطبرسي، ١٣٧٢ ش، ج ١، ص ٩٣).

كتب الإمام الخميني في مجال توضيح شموليّة «الرحمن»: «الاسم» هو الذات مصحوبة بصفة خاصّة من صفاته أو تجلٍّ من تجلياته؛ كما أنّ «الرحمن» هو الذات المتجلية بالرحمة الواسعة والمنتشرة (خميني، ١٣٨٣، ص ١٢٠). كما اعتبر ابن عربيّ الاسم «الرحمن» الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها. (ابن العربي، ١٩٦٤ م، ج ٢، ص ٢٥).

وكذلك يعرف القرآن الكريم الله تعالى في بعض آياته باسم «الرحمن» بوصفه المستوي على العرش: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ٢٠). كما يمكن ملاحظة أنّ موضوع اتصال السماء بالأرض يرد في سياق الحديث عن «الرحمن» و«العرش» و«الدهر».

وبعد هذه المقدمات الطويلة يمكن القول: إنّ وفقاً لرؤية طائفة من المشركين الذين ظنّوا - عبر التاريخ - أنّ عناصر الوحدة إنما هي الطواطم والأصنام والأوثان التي تُقيم صلةً بين السماء والأرض، فإننا لن نصل أبداً إلى «الناس» بوصفهم إرادات منسجمة ومجمعة؛ وذلك لأنّ في باطن تعدد الآلهة يكمن تعدد من البشر الذي سيؤدّي حتماً إلى الاستعلاء والنخوة والغرور. وبطبيعة الحال، إنّ هذا اللاهوت المشرك لا يملك القدرة على خلق المودة والتضامن بين الناس بوصفهم «ناساً» في كليّتهم. ولذلك يلجأ إلى آليات بديلة في بناء المجتمع، ك«تقسيم العمل الاجتماعي» و«الحاجة المتبادلة» وغيرها، ليمنع الانهيار الداخليّ أو الحرب الأهليّة. غير أنّ هذه الآليات نفسها تُمهّد لهيمنة فئة على أخرى، وتُنشئ - بتعبير القرآن - «ثقافة الأرباب» (اتخاذ الأرباب من دون الله). وهكذا

يتشكّل نوع آخر من بناء المجتمع لا يمتّ بصلّةٍ إلى الدين التوحيديّ في الإسلام. كما أنّ غياب «الرحمن» في مركزية معتقدات العرب في الجاهلية جعلهم دائماً في حالة سعي للاستعلاء وفي كثير من الأحيان في حالة حرب، إلى الحدّ الذي اضطروا فيه إلى وضع قوانين لتقييد الصراع، فاتّفقوا على الأشهر الحرم لوقف القتال. ثمّ، متأثرين بهذه الصراعات المستمرة، بنوا إعلام الحرب أي الشعر، واقتصاد الحرب أي الغارة، وثقافة الحرب أي «علم الأيام وعلم الأنساب».

بناءً على النقاط المطروحة حول العناصر الموحدة والصانعة للمجتمع وما بذله البشر من محاولات انتهت في كثيرٍ من الأحيان إلى التمييز والتفوق، فإنّ القرآن يعدّ هذه العناصر البشرية نوعاً من «الوحدة المزيفة»، ويصفها بلفظ «الإفك»، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا» (العنكبوت، ١٧). إنّ «الإفك» يعني النسخة المزيفة أو البديل المصطنع في مقابل الأصل والحقيقة الأصلية. وقد قال اللغويون في تفسير هذه المفردة: «الإفك: كل مصروف عن وجهه الذي يحق أن يكون عليه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٧٩).

إنّ النسخة الأصلية لكلّ شيء هي ما خلقه الله تعالى ووضعه، وهي التي يمكن إطلاق مفهوم «الحق» عليها من جهة ما. والابتعاد عن النسخة الأصلية واللجوء إلى النسخ الباطلة يعني السير في طرقٍ منحرفة تشبه الطريق الحقّ في ظاهرها، لكنها في الجوهر ليست الطريق الصحيح. وهذا هو حال بعض الأوثان؛ فهي نسخٌ بديلةٌ للإله الحقّ، صُنعت لأغراضٍ أخرى وجُعِلت أدواتٌ لتحقيق مصالح بشرية. إنّ النسخة الأصلية هي النسخة القائمة على الإله «الرحمن»، الإله الذي يُنشئ المودّة ويحقّق الوحدة، ويعترف بـ«الناس» في كليّتهم، ولا يريد أن يُقيم بين البشر - عبر التأكيد على الاختلافات - تمييزاً أو عداوة.

٢-١. ساحة المؤسسة (النظام المؤسسي)

يقدم ويليام سكوت، وهو من أبرز المنظرين في نظرية المؤسسات، تعريفاً للمؤسسة يقول فيه: «إنّ المؤسسات تتكوّن من البنى والأنشطة المعرفية، والمعياريّة والتنظيمية، وهي التي تُضفي على السلوكيات الاجتماعية قدراً من الثبات والمعنى. وتنتقل المؤسسات عبر حوامل متعدّدة، مثل الثقافات، والهياكل، والإجراءات، وتعمل في مستوياتٍ مختلفةٍ من نطاق الصلاحية»^١.

إنّ نسبة التعريفات الحديثة للمؤسسة إلى ما حدث في التاريخ لا يمكن أن تُعتبر ذات معنى أو صحيحة إلا إذا كان ذلك المفهوم أو المصداق في الماضي قد تطابق أو تشابه مع الخصائص المذكورة في التعريف الجديد. ومع ذلك، يمكن اعتبار القبلة، وتحديدًا الكعبة المشرفة، مؤسسةً تشتمل على معايير ولوائح (ضوابط) تهدف إلى إضفاء الثبات على السلوكيات. وبعبارة أبسط، تُعدّ المؤسسات بُنى تعمل على تقييد الفاعلين أو توجيههم في سلوكياتهم (داوودي؛ جوشقاني؛ توكلي، ١٣٩٦ش). ومن هذه الناحية تُعدّ القبلة واحدة من أهمّ مؤسسات دين التوحيد الإسلامي التي تتمتع بوظيفة التوجيه مع خلق المعايير والأنظمة (اللوائح). وقد أدّت هذه السعة إلى انتشارها في شكل فروع متعدّدة وهي المساجد في جميع أنحاء العالم. ولذلك، فإنّ القبلة والكعبة تعدّان من العناصر المهمة في عملية خلق التنسيق بين «الناس»، وهي جديرة بالاعتبار والدراسة.

لقد قيل إنّ «الطوطم» كان رمزاً للقبيلة ورمزاً للإله في آن واحد. إنّ هذه العقيدة المشتركة هي في الواقع «إفك» ونسخة مزوّرة من عقيدة توحيدية، تكون فيها الكعبة بوصفها أحد أهمّ رموز الوحدانية والتوحيد، بيتاً لله وبيتاً للناس في

1. Scott, W. R. (2014). *Institutions and Organizations: Ideas, interests, and identities* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

آن واحد.

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَاتِ يَسْمِي الْكَعْبَةَ «بَيْتِي»: «وَوَطَّهَرُ بَيْتِي لِلطَّاغُوثِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكُوعِ السُّجُودِ» (الحج، ٢٦)، «عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» (إبراهيم، ٣٧). وفي آياتٍ أُخْرَى، يَعتَبِر نفس الكعبة بيتاً للناس: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران، ٩٦)، «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا» (البقرة، ١٢٥). وهنا يكون موضعُ اتِّصَالِ الأَرْضِ بِالسَّمَاءِ هو «البيت» و«الكعبة». ففي القبلة التي تُحدِّد اتجاهَ الناس مصحوبةً ببوصلة الفطرة.

إِنَّ النِّقْطَةَ الَّتِي تُوَحِّدُ تَحْتَهَا التَّعَدُّدَاتُ فِي ظِلِّ مَنَاسِكِهَا أَيْ الْحَجِّ، حَتَّى تَصِلَ إِلَى وَحْدَةٍ ظَاهِرِيَّةٍ، وَيَعْمَ الأَمْنُ عَلَى مَسْتَوَى «الناس». إِنَّ النِّقْطَةَ الَّتِي يُؤْخَذُ فِيهَا بَعِينَ الِاعْتِبَارِ كُلِّ مِنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ، وَالْإِسْلَامِ وَالْجُمْهُورِيَّةِ، فِي آنٍ وَاحِدٍ. وَبِالتَّالِي، فَإِنَّ الْكَعْبَةَ لَيْسَتْ بَيْتَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُوحِدِينَ فَحَسْبُ، بَلْ قَدْ أُعْطِيَ لَهَا اتِّسَاعٌ لِحِظَةٍ وَضَعَهَا، وَتُعْرَفُ بِوَصْفِهَا بَيْتَ جَمِيعِ النَّاسِ. وَلَكِنْ، السُّؤَالُ الآنَ هُوَ: مَا هُوَ الدَّورُ الَّذِي تَضطلعُ بِهِ الْكَعْبَةُ بِوَصْفِهَا بَيْتَ النَّاسِ فِي تَنْسِيقِ «الناس»؟.

مِنَ الْبَدِيهِيِّ أَنَّ الْكَعْبَةَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تُؤَدِّيَ دَوْرَ «القبلة» أَوْ أَوْ «الجهة الموجهة» إِلَّا إِذَا رَاعَتْ مَصَالِحَ «الناس» و«الشعب»، وَمَنْحَتْ اتِّجَاهًا وَاحِدًا وَمَنْسَقًا لِإِرَادَاتِ الْمُسْتَضْعَفِينَ فِي مَوَاجَهَةِ الْمَشْرِكِينَ أَوْ مِمَارِسِي التَّمْيِيزِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى، إِنَّ الْكَعْبَةَ الَّتِي تَعْدُو قِبْلَةً لِأَغْلَبِيَّةِ الْمُسْتَضْعَفِينَ هِيَ تِلْكَ الَّتِي تَكُونُ بَيْتَ التَّوْحِيدِ وَمَرْكَزَ مَنَهِضَةِ الشَّرْكِ؛ ذَلِكَ الشَّرْكَ الَّذِي يَتَحَوَّلُ إِلَى لَاهُوتٍ مُنظَّرٍ لِتَمْيِيزِ فِي الْعَالَمِ أَوْ مُسَوِّجٍ لَهُ، وَمُؤَسَّسٍ لِبُنَاءِ غَيْرِ الْعَادِلَةِ.

فِي وَاحِدَةٍ مِنَ الْآيَاتِ النُّورَانِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَوْضِعِ الْكَعْبَةِ، يَطْرَحُ اللَّهُ تَعَالَى مَوْضِعًا بِالْغِ الْأَهْمِيَّةِ، وَهُوَ الْقِيَامُ، إِذْ يَقُولُ: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (المائدة، ٩٧). يَنْقَلُ تَفْسِيرُ الْعِيَّاشِيِّ رَوَايَةً عَنِ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ

قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما معنى ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾؟ فقال عليه السلام: يعني أنّ الله جعل الكعبة قياماً لدين الناس ومعاشهم (العيّاشي، ١٣٨٠هـ، ج ١، ص ٣٤٦).

يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره للآية المذكورة، ناقلاً عن الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات في غريب القرآن: «والقيام ما يقوم به الشيء، قال الراغب: والقيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله: «وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا» (النساء، ٥) أي جعلها مما يمسككم، وقوله: «جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (المائدة، ٩٧) أي قواماً لهم يقوم به معاشهم ومعادهم، قال الأصم: لأنّ الكعبة قائمة لا تنسخ» (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ٦، ص ٢٠٨).

لكن هل هذا «الجعل» في الآية القرآنية يراد به الجعل التشريعي أم الجعل التكويني؟ إنّ تتبع مادة «جعل» في القرآن الكريم يظهر أنّنا نواجه زحماً من معاني مختلفة تندرج تحت هذه المفردة المهمة، إذ يأتي الجعل في بعض المواضع بمعنى الوضع والاعتبار (العقد)، وفي مواضع أخرى بمعنى الأمر التكويني (نتاج، ١٤٠٢ش، ص ١٠٦). وإذا حملنا «الجعل» في الآية المذكورة على معنى الإرادة التكوينية لله تعالى، فإنّ معنى الآية يكون كالتالي: «إنّ الله خلق الكعبة بيتاً أو مؤسسة لقوام الناس». ونتيجة لذلك، ستعمل الكعبة بوصفها عنصراً مقوماً على المستوى التكويني، وبشكل أكثر تفصيلاً كعنصر «منسق»؛ وذلك من منطلق أنّ العناصر المنسقة هي التي تُبيئ أسباب القوام. أمّا إذا حمل «الجعل» في الآية على المعنى التشريعي، فإنّ الآية تُفسّر على النحو التالي: "لقد جعل الله الكعبة مؤسسة كي يبلغ الناس قوامهم من خلال مراعاة حرمتها والالتزام بأنظمتها وقوانينها. وفي كلتا الحالتين، تبقى الحقيقة الثابتة هي أنّ الكعبة تمنح القوام، ويمكنها أن تعمل بوصفها عنصراً منسقاً.

البطل هو تجلّي آمال مجتمع ما. فكلّ مجتمع يسعى لتحقيق أمنية، يصنع لنفسه بطلاً ليبين أنّ هذه الآمال إذا تجسّدت في صورة جسديّة وأرضيّة، ففي أيّ نوع من البشر ستتجسّد. وفي الواقع، إنّ البطل والقصص وحتى الأساطير المحيطة به تعني تفسيراً لذلك الإنسان الذي يحدد لنفسه نمطاً من الوجود يُعتبر مرغوباً ومفضلاً في العالم (آرمسترانگ، ١٤٠٠ش، ص ٤). وإذا استجمع مجتمع ما كلّ إرادته الجماعيّة وسعى إلى بناء شيء ما، فإنّ تجلّي تلك الإرادة في شخصيّة البطل. ومن هنا تتشكّل اجتماعاتُ الإرادات حول الشخصيات، ويُعيّن القائدُ الذي يُجسّد تلك الإرادة المشتركة.

٦٣

الفكر السببي الإسلامي

الجمهور الحضاري: دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

ومن الناحية الأخرى، فإنّ هذا البطل نفسه هو الذي يربط ميولَ الناس ورغباتهم برؤيته وفكره، ويؤدّد الإرادة فيهم. ذلك أنّ البطل - أو الأبطال - يمثلون الذروة في تجلّي الإرادة، ويظهرون للمجتمع مدى سعة الإرادة التي يملكها البشر، وإلى أيّ مدى يستطيع مجتمع ما أن يتقدّم إذا استجمع قواه. لذا، فإنّ العلاقة بين البطل والإرادة الجماعيّة هي علاقة ثنائيّة الجانب (علاقة تبادليّة).

كما يجب أن يُعلم أيضاً أنّه في مقابل الإرادات الجماعيّة، تتجلّى الميول والرغبات الجماعيّة الناشئة عن الغرائز في «الهيولى/ التقنية»، وبالتالي في الهياكل المنظّمة المبنية على العليّة والمعلوليّة. إنّ التقنية هي في الواقع نوع من المحاكاة لنظام «الخلق»، ولأنّها قائّمة على البنية السببيّة، فإنّها يمكن أن تستمرّ في حركتها في مرحلة ما دون تدخّل الإرادة البشريّة، وهذه الحركة مهما كانت، ليست من جنس الفتوة ولا التضحية من أجل الآخر. وبالتالي، من المحتمل جداً أن تظهر في شكل مدمر. ولهذا نجد في العالم القصصي الغربيّ كثرةً من الكائنات التقنيّة

التي تتحوّل إلى وحوشٍ مدمّرة تعمل ضدّ الإنسان. وهذه الكائنات ليست سوى امتدادٍ لأسطورة «بروميثيوس» في العصيان والتمرد (يامينپور، ١٣٩٨ش، ص ١٨) وتسير استناداً إلى نفس البنية القائمة على السببية (العلة والمعلول). ولعلّ ذروة هذا النوع من السرد القصصي يمكن العثور عليها في وحش فرانكنشتاين.

وفي مقابل هذا النظام القائم على «الخلق»، نواجه في القرآن موضوعاً آخر هو «الأمر». فالأمر - كما يصرّح القرآن نفسه - مرتبطٌ بالإرادة الإلهية: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس، ٨٢). فعالمُ الأمر هو ذلك العالم الذي إذا تعلّقت فيه إرادةُ الله بشيءٍ، تحقّق وجوده بمادّة «كان». وفي هذا العالم الأمريّ، يفرض الله تعالى أحياناً إرادته على نظام الخلق، فيحول دون انتظام العلاقة السببية بين العلة والمعلول، أو يتدخّل فيها. وتوجد أمثلة عديدة في القرآن الكريم في هذا الشأن، مثلما سيطر الله تعالى على خاصية الإحراق في النار بأمره: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء، ٦٩). فبينما تعدّ النار سبباً للاحتراق، إلّا أنّ الإرادة الإلهية قادرة على خرق هذا النظام والسيطرة عليه والتدخّل فيه.

يُعرّف الله تعالى في القرآن الكريم نفسه بأنّه المالك لكلا العالمين: «الخلق والأمر»: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الأعراف، ٥٤). وقد قدّم العلامة الطباطبائي في «الميزان» توضيحاً بشأن «الخلق» يتوافق مع هذا النظام العليّ والمعلوليّ الذي ينطوي بطبيعته على التدرّج، في حين أنّ «الأمر» هو عالم تدبير هذا الخلق بإرادة الله تعالى. ولهذا السبب، حلّت اللعنة الإلهية على اليهود الذين كانوا يعتقدون أنّ الله تعالى خلق العالم ثمّ تركه وشأنه.

وقد ورد أيضاً في «تفسير القمي» أنّ اليهود كانوا يقولون: إنّ الله تعالى خلق العالم وجعل خلقه يعمل بشكل آلي (تلقائي)، بحيث لم يعد بحاجة إلى مدبرٍ يدبّر شؤونه بعد ذلك كما يشير إليه قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (المائدة، ٦٤).

فیردّ الله علیهم بقوله: «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة: ٦٤)؛ أي أنّ أيديكم مغلولّة، وأنّ يدي الله - أي سلطانه في الخلق والأمر - مبسوطتان (طباطبائی، ١٣٧٤ ش، ج ٦، ص ٥٦).

فإذا ما اعتبرنا «التقنية» نوعاً من محاكاة عالم الخلق، فإنّ هذه الحالة تمثّل حصيلة الرغبات الجماعية؛ الناشئة عن الغرائز، لأنّها موجّهة نحو الإشباع الغريزي لا نحو الإرادة الواعية. ثمّ تنتج التقنية إنساناً تقنياً يتحوّل إلى جزء من البنية. وهذه الهيمنة البنيوية أو الجبر البنيوي هي نفس ما اعتقد به اليهود قديماً في مجال الخلق، وما يصنعه العالم الحديث اليوم في مجال محاكاة الخلق. إنّ إدراك هذا الموضوع المعقّد هو ما دفع أمثال تشارلي تشابلن إلى إنتاج فيلم «العصر الحديث»، حيث بينّ فيه ببراعة أسر الإنسان في براثن التقنية. إنسان أصبح جزءاً من البنية وليس حاملاً لإرادة تعلو على البنية؛ إنّه إنسان يفقد إرادته نتيجة انصياعه للرغبات والنتائج التقنية ونتيجة لذلك، يُنتج هذا الإنسان مجتمعاً يسيطر فيه أصحاب التقنية على الآخرين ويحوّلونهم إلى مجرد عناصر ضمن بنية تخضع لإرادتهم، وهو ما يمثّل التفوّق البشري المنهجي وإرساء التمييز المنهجي. وهكذا يكون هذا المجتمع، وأفراده، أرضية خصبة لقيام حضارة آليّة وتقنيّة تضحّي بإرادة الأكثرية في سبيل تلبية رغبات الأقلية.

لا يمكن لإرادة الإنسان أن تسيطر على التقنية، وأن تكون سيّدة عليها لا أسيرة لديها، إلّا إذا تحرّرت من هذا الوضع الجبري، وارتقت إلى مستوى الوعي الفاعل والاختيار الحر. ومن الأمثلة القرآنية على ذلك، قصّة أصحاب الكهف، الذين يصفهم الله تعالى بـ «الفتية»، وهي صفة تبرز حيويّتهم وإرادتهم الصلبة: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (الكهف، ١٣). ثمّ يبيّن سبحانه كيف حمى قلوب هؤلاء الفتية عندما قرروا القيام والثبات على إرادتهم، وكيف منع الله تسلّل وسوسة الشيطان ليقوّض عزيمتهم: «وَرَبَطْنَا عَلَىٰ

قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا» (الكهف، ١٤).

إن أصحاب الكهف في الحقيقة أبطالٌ سعوا من خلال خروجهم من تحت سلطان النظام الطاغوتي القائم، ومن البنى السائدة في زمانهم، إلى الدعوة لنوع من ممارسة الإرادة. ومن خلال إظهارهم لقوة الإرادة، بينوا أن المجتمع قادر على أن يظهر مثل هذه الإرادة وأن يخرج من القيود والهيمنة.

وفي مثال آخر، نرى أبطالاً لم ينتفعوا من دنياهم في عصرهم إلا بقدر ما يرفع عنهم العطش، وتمكنوا بإرادتهم من التغلب على البنى القائمة على الشهوات والرغبات. وهؤلاء الأبطال هم الجماعة القليلة التي تقدمت بقيادة بطلٍ آخر يدعى «طالوت» لمواجهة «جالوت» وطاقوت العصر. وفي منتصف الطريق كان هناك نهرٌ حذر جالوت من عدم الشرب منه إلا غرفةً واحدة، إلا أن فريقاً منهم ملأوا بطونهم من الماء حتى أصبحوا كالأوعية (القرب) المليئة بالماء فتقلت أجسادهم، فلم يعودوا قادرين على الانفصال عن الأرض، ولا على ترجيح إرادتهم على أهوائهم. يقول تعالى: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» (البقرة، ٢٤٩)، فانهى بهم الأمر إلى التفرق والعجز عن مواصلة الطريق. واستولى عليهم رعب الإمكانيات المادية وكثرة الأعداد التي كانت امتداداً لتلك البنية الطاغوتية، فانسحبوا عن ساحة المواجهة والقتال، كما جاء في القرآن: «فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ» (البقرة، ٢٤٩). وهذا الثقل الذي شدهم إلى الأرض هو بعينه ما يصفه القرآن في موضع آخر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِمُّوهُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» (التوبة، ٣٨). لكن في نهاية المطاف، خاضت

تلك الأقلية من "أصحاب الإرادة المنسجمة" غمار المواجهة ضد أغلبية "عبيد الالهواء" وانتصروا عليهم: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (البقرة، ٢٤٩). وتستمر القصة حيث تمكن بطل آخر من أن يضرب جالوت بجحرٍ ويحقق النصر لجبهة الحق، وذلك البطل لم يكن سوى سيدنا داود: «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ» (البقرة، ٢٥١). وفي الواقع، كان داود - من جهة - ثمره الإرادة الجماعية لتلك الفئة القليلة، ومن جهة أخرى كان قادراً على استنهاض الإرادات للمواجهة والتضحية، وخلق التنسيق بينها ليتشكل مفهوم «الناس».

٤-١. ساحة التنظيم والتعاقد

في السطور السابقة، قيل إن المجتمع الأسير للتقنية سيشكل أرضيةً لظهور حضارة آية وتقنية تضحى بإرادة الأثرية في سبيل تلبية ميول الأقلية. ولهذا المجتمع إله خاص به استوى على عرشه، وبالمقابل فإن له في الأرض قبة خاصة به أيضاً ينبغي معرفتها؛ وذلك لأنها ضد «الناس» وضد الشعب بوصفهم جمهوراً حضارياً.

يشرح العلامة الطباطبائي مفهوم «العرش» فيقول: «إن في عالم الكون - مع كل الاختلاف الموجودة في مراحلها - توجد مرحلة تنتهي إليها أزمة جميع الحوادث والأسباب التي هي علل وجودها، كما أن ترتيب سلسلة العلل والأسباب وتنسيقها ينتهي إلى تلك المرحلة، واسم تلك المرحلة وذلك المقام هو «العرش». إن صور الأمور الكونية التي تدار بتدبير الله تعالى، مهما كانت، موجودة في عرش الله تعالى».

ثم يضرب العلامة الطباطبائي مثلاً لتقريب معنى العرش إلى الأذهان، فيشبهه بعرش السلاطين والملوك الذي توحده عنده جميع الكثرات التابعة له. فالسلطان يجلس على عرشه ويصدر الأمر، ثم تتولى الفروع والمراتب الأدنى -

وهي بمنزلة «الكُرسيّ» - تنفيذ ذلك الأمر ضمن حدود وظائفها وصلاحتها. وهكذا تُدار المملكة من قِبَل السلطان عبر العرش، ويتمّ تدبير الأمور. يقول العلامة الطباطبائي مبيناً ذلك: « فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجرأة فيها المنبسطة في المملكة وهي لا تحصى كثرة أو لا تنهاى لا تزال تتوحد وتجتمع في الكراسي حتى تنتهي إلى العرش فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتداخل وتتوحد حتى تصير واحداً هو في وحدته كل التفاصيل فيما دون العرش، وإذا سار هذا الواحد إلى ما دونه لم يزل يتكثر ويتفصل حتى ينتهي إلى أعمال أشخاص المجتمع وإراداتهم» (الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ج ٨، ص ١٤٩). ثم يقول العلامة الطباطبائي: «هذا في النظام الوضعي الاعتبار الذي عندنا، وهو لا محالة مأخوذ من نظام التكوين، والباحث عن النظام الكوني يجد أن الأمر فيه على هذه الشاكلة، فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية، وتنتهي هي إلى أسباب أخرى كلية حتى تنتهي الجميع إلى الله سبحانه» (الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ج ٨، ص ١٤٩).

خلاصة القول إنه قال: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، ففي حين أنه مثالٌ يُجسّد إحاطة تدبير الله في ملكه، فإنه يدلّ أيضاً على وجود حقيقة وراء هذا التمثيل، وهي تلك المرتبة التي ذكرناها، حيثُ تَجتمع وتتراكم فيها أزمّة جميع الأمور وخيوط جميع الحوادث، إلا أنّ السؤال هو: كيف يرضي الله تعالى والعرش الإلهي الوحدة على الكثرات في الأرض، وينسق «الناس» بوصفهم جمهوراً حضارياً؟

وقد ورد في الروايات أنّ الكعبة بِحِذَاءِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ (تعادله) في السماوات، وأنّ البيت المعمور بِحِذَاءِ عَرْشِ اللَّهِ تَعَالَى الذي يعلو السماوات.» (الصدوق، ١٤١٣هـ، ج ٣، ص ٥). ومن هنا، إذا أراد الله تعالى أن ينفذ أمر العرش على الأرض، فإنه يفعل ذلك عبر البيت المعمور ثم عبر الكعبة. ولهذا تُعدّ

الكعبة قبله وموجهها، تدير شؤون الأرض وتوجهها، وتجلّي هذه الحقيقة وتوسع في فروع تسمى «البيوت» (المساجد). إلا أنّ الكعبة رمزٌ ومؤسسة. وفي مركزية الكعبة ومحورية هذه المؤسسة، لا بدّ من وجود بشرٍ يتولّون رفق الأمور وفتحها، ويقومون بواجبات التدبير والقيادة. وهؤلاء هم الأبطال، أو الإنسان الكامل، أو الإمام، كما ذكر سابقاً، وهم الذين يمثلون الوسيط بين المركز الرمزي والوجود المادي، ويجعلون الإرادة الإلهية نافذة في الأرض عبر التنظيم الفاعل والتدبير. وهنا يتعيّن التعرف على مفهوم آخر يُسمى «البيت»، وهو يدلّ على تنظيم، يكون أهله على وجه التحديد هم أولئك الذين يتولّون تشريع القوانين وتنفيذ أمر الله في الأرض من جهة، ورفع جهود الناس إلى السماء من جهة أخرى؛ قال تعالى: « فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرَفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ » (النور، ٣٦).

ومع ذلك، يجب أن يُعلم أنّ مجرد الوجود المادي لشخصٍ ما في البيت لا يجعله من أهل البيت. ولأجل ذلك لم يعد ابن نوح - على الرغم من حضوره في بيت النبي - من أهله. قال تعالى: « قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ » (هود، ٤٦). يُعرف القرآن الكريم أهل البيت في زماننا هذا بقوله: « وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً » (الأحزاب، ٣٣). ويأمر الله تعالى نساء النبي بأن يلزمن بيوتهن - التي هي في الحقيقة بيت النبي - فإنّ هذا البقاء في البيت يحفظ إيمانهن، ويستوجب لهن مغفرة الله تعالى؛ إذ قال: « رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا » (نوح، ٢٨)، في حين أنّ خروجهن من بيت النبي يعدّ خروجاً جاهلياً.

يروى أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) في تفسير عبارة «تبرّج الجاهلية الأولى» قصة فتنة زوجة موسى المسماة صفورا ضدّ وصيّ رسول الله، أي يوشع بن نون،

ويعرِّض عليه السلام من خلال هذه القصة بحرب الجمل وبحضور عائشة في ساحة المعركة (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ١٣، ص ٤٤٥؛ النوري، ١٤٠٨هـ، ج ١١، ص ٥٩؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج ١، ص ٢٧). وكان تبرُّج الجاهلية يعني الدعوة إلى الذات (النفس) في مقابل علم التقوى ومنازة الهدى التي تدعو إلى الله (نهج البلاغة، الخطبة ١٤٤). وأساساً، فإنَّ «البرج» بناءً يجذب الأنظار إلى نفسه، أما المنارة فهي بناءً يضيء الطريق ويهدي السائرين إلى مقصدهم ومقصودهم (ابن منظور، ١٤١هـ، ج ٥، صص ٢٤٠-٢٤٢؛ الطريحي، ١٣٧٥ش، ج ٣، ص ٥٠٦).

إنَّ بقاء نساء النبي صلى الله عليه وسلم في بيوتهنَّ كان لحفظ إيمانهنَّ، إذ إنَّ الله تعالى يعدهنَّ في عداد المؤمنين، لا في زمرة الإمام والقائد وأمير المؤمنين. ولهذا يقول تعالى: «وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (الأحزاب، ٣٣)؛ أي عليكنَّ أن تُقمن الصلاة لا أن تكنَّ إمام جماعة في الصلاة، وعليكنَّ أن تُؤتين الزكاة لا أن تكنَّ جامعاتٍ للمال ومنفقاتٍ له، وفي النهاية يجب أن يكنَّ مطيعاتٍ لله ورسوله لا مطاعاتٍ. إنَّ الذين يمكنهم أن يشغلوا موقع الإمامة والإدارة هم حصراً أهل البيت الذين طهرهم الله تعالى من كلِّ رجس وذنس، فاستحقوا بذلك الأهلية التامة لتحمل أعباء الهداية والولاية.

١-٤-١. استعارة الطريق ونوعان من توحيد الكثرات

نواجه في القرآن الكريم استعارة الطريق في سياق جملةٍ من المفاهيم والمصطلحات، مثل: الصراط المستقيم، سواء السبيل، والعقبة، وغيرها. ولعلَّ السبب في ذلك هو أنَّ تجار مكة كانوا يتفاعلون بسهولةٍ مع استعارة الطريق لما للطريق من حضورٍ دائمٍ في حياتهم وأسفارهم. ويمكن لهذه الاستعارة - في أحد معانيها - أن تُجسّد نموذجاً في بناء المجتمع وصياغة الوحدة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنَّ أماننا شاكين عامين في جمع الناس وتوحيد الكثرات

وتأسيس الاجتماع: مجتمع «الصراط المستقيم» ومجتمع «سواء السبيل».

ووفقاً لما تقدّم بيانه في السطور السابقة، فإنّ أهل البيت عليهم السلام يمثلون المحورية في بناء المجتمع، ولهذا فإنّ بناء المجتمع حول محورهم يُعدّ حضوراً في الصراط المستقيم. «نحن الطريق، وصراط الله المستقيم إلى الله تعالى» (الصفار، ١٤٠٤هـ، باب ٣، ح ١٠؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ٢٦، ص ٢٤٨). إلا أنّ هناك نموذجاً آخر لبناء المجتمع يتمثل في جمع الناس حول محور «سواء السبيل». وتعني كلمة «السواء» تقويض البنى التمييزية وإرساء حالة من التوازن المجتمعي، بحيث لا يسعى أحدٌ للتفوق على الآخر. وفي هذا السياق، يقدم العلامة الطباطبائي تفسيراً لـ «الاستواء على العرش» ويقول: «الاستواء - هو الاعتدال على الشيء والاستقرار عليه، استعمل بمعنى التساوي، يقال: استوى زيد وعمرو أي تساويا» (الطباطبائي، ١٣٩٣، ج ٨، ص ١٤٨).

وقد ورد في التاريخ أنّه حينما دخل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله المدينة وأراد أن يبني المجتمع الإسلامي فيها، دعا عامّة الناس - مسلمين وغير مسلمين - إلى «كلمة سواء»: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ٦٤).

إنّ «الكلمة سواء» تتكوّن من ثلاثة أقسام: ١ - نفي عبودية غير الله. ٢ - نفي كلّ شريك عن الله في أيّ شيء. ٣ - المساواة الاجتماعية (نفي الاستعلاء): ألاّ يتخذ بعض الناس بعضاً أرباباً. فمن لا يرغب في الدخول في الإسلام، ولا في بناء الاجتماع حول أهل البيت والصراط المستقيم، فإنّه لكي لا ينهار نظام العالم مع المستكبرين، لا بدّ له من أن يُشكّل مجتمعاً حول «الكلمة سواء» التي تنفي المجتمع القائم على التمييز. وهنا يبرز مفهوم «التعاقد» ليكون هو الركيزة الأساس؛ حيث يجتمع «الناس» - على اختلاف مشاربهم العقديّة ومذاهبهم الفكرية - حول مبدأ «سواء السبيل». في مقابل هذا العرش، والبيت المعمور، والكعبة،

وأهل البيت، والأشكال الثنائية لبناء المجتمع الديني، يوجد أيضاً نموذج آخر له عرشه، وإلهه، وقبلته، وأهله؛ وكان الفراعنة مثلاً بارزاً لهذا النمط في التاريخ الإنساني. ففي هذا النظام، يوجد عرشٌ يمسك بزمام الأمور، ويتحول إلى مركزية مطلقة لإصدار الأوامر والسلطان. أمّا الإله الذي يحكم في هذا العرش فهو الهوى، حيث قال تعالى: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ» (الجنائية، ٢٣).

إن «الإله» - في الاستعمال القرآنيّ الدقيق - ليس هو الخالق فحسب، بل هو الجهة التي تتولى تدير نظام شؤون الحياة الدنيوية، وتقدم للناس منهجاً عملياً يسرون عليه في تنظيم حياتهم الفردية والاجتماعية، ليجري به أمرُ المعاش. فهو يقدم مذهباً يمكن على أساسه إقامة الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والثقافة، والأمن، وغيرها.. ويمكن استناد هذا الفهم إلى ما أورده العلامة الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى: «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ - لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء، ٢١-٢٢) (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج ١٤، ص ٣٧٦). وبناءً على ذلك، فكم من أفراد وجماعات أقروا بأن الله هو الخالق، ولكنهم في ساحة تدير شؤون الحياة يخططون ويعملون وفق إله آخر، أي وفق منظومة فكرية أو سياسية أو اقتصادية يجعلونها المرجع الأعلى في تنظيم حياتهم. وكانهم لا يؤمنون بقدرة الله على تنظيم أمورهم الأرضية والدنيوية.

ومن هنا يمكن فهم ما وقع في قصة بني إسرائيل عند مواجهتهم ل موسى عليه السلام؛ إذ إنهم - مع إقرارهم بخالقية الله - طلبوا من موسى إلهاً على مثال الآلهة القائمة في البيئات المجاورة. قال تعالى: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (الأعراف، ١٣٨). ففي وعيمهم كان إله موسى قد نجح في صناعة نهضة تحررية ضد فرعون، وأظهر قدرة على كسر الطغيان، غير أنهم لم يثقوا به - في تصورهم المنحرف - بوصفه إلهاً قادراً على بناء نظام يدبر تفاصيل حياتهم اليومية. فاله موسى هو إله قادر على

صناعة الثورة، لكنّه - بزعمهم - غير قادرٍ على صناعة النظام. ولذلك مالوا إلى الاستفادة من التجارب الدنيوية التي كانت أمامهم، وإلى الاقتداء بآلهة العرش والقوانين الأرضية التي يعتمدونها غيرهم. وحين غاب موسى عليه السلام، اندفعوا نحو ما كانت نفوسهم تميل إليه، فاتخذوا العجل السامريّ إلهاً يرجعون إليه في تنظيم شؤونهم، كما قال تعالى: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ» (طه، ٨٨).

إنّ مثل هذه الحضارة هي ثمرة تلك الرغبات الجماعية؛ وذلك لأنّ إلهها في الحقيقة هو الهوى. وقبلتها هي مدنٌ خيالية تُعرض على أذهان الناس في العالم، وفي هذه المدن توجد مراكز للتبرج، وفي تلك المراكز يُقدّم أفرادٌ بوصفهم أبطالاً يصنعون الدافع والميل. غير أنّ الطبيعة التمييزية لهذه الحضارة حول دون تشكّل «الناس» بوصفهم جمهوراً حقيقياً ذا إرادةٍ مشتركة. وفي النهاية تظهر ديمقراطياتٌ يُستغلّ فيها الأكرثية لخدمة هوى وميل الأقلية، وذلك مقابل حصول الأغلبية على نصيبٍ محدودٍ من إشباع رغباتها. وفي مثل هذا المجتمع تغيب «الإرادة» بالمعنى الحضاريّ؛ ومن ثمّ لا يمكن لمثل هذا البناء الاجتماعيّ أن يكون أرضيةً لحضارةٍ تتوجّه نحو قبلة القسّط، أي نحو العدل والحرية، لأنّهما يحتاجان إلى إرادةٍ واعية، لا إلى انقيادٍ وراء الهوى.

النتيجة

الخاتمة

بناءً على ما ذكر، فإنّ «الناس» هو اجتماع الإرادات الإنسانية، وفي هذا الاجتماع للإرادات لا بدّ من وجود عناصر حيّة وحاضرة باستمرار لخلق وضمان التنسيق بين الإرادات الإنسانية. فإذا توفّرت هذه العناصر يتحقّق المجتمع، ثمّ تظهر إمكانية خلق الحضارة؛ وذلك لأنّ موقع الحضارة يأتي بعد تكوين المجتمع.

لقد تمّ تقديم عناصر التنسيق بين الإرادات - التي تتيح خلق جمهورٍ حضاريّ - من زاوية القرآن الكريم في أربع ساحات:

١ - ساحة المعرفة بالله والقانون، حيث يتمّ - عبر الإيمان بالله الرحمن والالتزام بمقتضيات ذلك - نفي التفوق والتمييز في العالم؛ وبطبيعة الحال، من دون قبول الله الرحمن، سيوفّر التمييز والتفوق أرضية الحرب والصراع والفساد، وهنا، تبرز النماذج المادية القائمة على «الحاجة المتبادلة» و«تقسيم العمل الاجتماعي» بوصفها أدواتٍ تخديرية لا أكثر؛ فهي وإن نجحت في إشباع جانبٍ من الرغبات المادية للإنسان، إلا أنها في الجوهر تُضيقُ المجال أمام ممارسة الإرادة الإنسانية الفاعلة.

٢ - ساحة المؤسسة التي تمثلها الكعبة في الحقيقة، وهي تهدف إلى التذكير بحقّ الله وحقّ الناس معاً، وتعدّ قوام «الناس».

٣ - ساحة البطل الذي يتمكّن من وضع أفرادٍ في مركزية ومحورية عالم الفكر والرؤية، لتوفير الميول والدوافع لغاية «التضحية» والحركة من أجل الآخر.

٤ - ساحة التنظيم والعقد التي تربط العرش والبيت المعمور بالأرض، فتحدّد القبلة والبيت وأهل البيت بوصفهم المرجعية التي تُبطل عوامل الاختلاف والفرقة وتوجّه الإرادات نحو الوحدة والوحدانية، وقدّمت استعارتي «الصراط المستقيم» و«سواء السبيل» لبناء التنظيم وإبرام العقد، اللتين تكتسبان أهمية بالغة في خلق التنسيق بين «الناس».

وفي النتيجة، فإنّ إقامة خيمة الحضارة لا تتحقّق إلا بالإيمان بدور الناس واجتماع «الناس»، وولادة إرادات جماعية تُشكّل جمهوراً فعّالاً. أما إذا غاب هذا الأساس، فإنّ كلّ تقدّمٍ تكنولوجي لن يتجاوز حدودَ معرضٍ للمصنوعات والمظاهر الحضارية فحسب.

المصادر

* القرآن الكريم

** نهج البلاغة

آرمسترانگ، کارن. (۱۴۰۰ش). تاریخ مختصر اسطوره (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.

ابن العربي، محيي الدين. (۱۹۶۴م). فصوص الحکم (المعلق: أبو العلاء عفيفي، ج ۲). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴هـ). لسان العرب (ج ۵، الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.

بندعلی شمشکی، اکرم. (۱۳۹۸ش). رویکرد آموزه‌های قرآن کریم بر توتم و تحلیل توتمیسم. مطالعات قرآنی، ۱۰ (۳۹)، صص ۲۵-۵۰.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). انسان از آغاز تا انجام (محقق: سیدمصطفی موسوی تبار، چاپ نهم). قم: انتشارات اسراء.

حشمتی، لیلا. (۱۳۹۹ش). نقش عامل مودت و رحمت در تعاملات اجتماعی از دیدگاه آیات و روایات (استاد راهنما: علی محمد برنا). پایان نامه سطح ۳. کردستان - قروه: مدرسه علمیه الزهرا سلام الله علیها.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: انتشارات موسسه فرهنگی ایمان جهادی (مرکز صهبا).

انجمنی، السید روح الله. (۱۴۱۲هـ). شرح دعاء السحر (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الوفاء.

۷۵

الفکر السیاسی الاسلامی

الجمهور الحضاری: دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

داوودی، پرویز؛ جوشقانی نائینی، سید حمید؛ توکلی، محمدجواد. (۱۳۹۶ش). تطور مفهومی نهاد ودالات‌های آن بر مطالعات نهادی اقتصاد اسلامی و اقتصاد ایران. جستارهای اقتصادی با رویکردهای اسلامی، ۱۴ (۲۸). صص ۹۷-۱۲۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۹ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: انتشارات مرتضوی.

الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲هـ). المفردات فی غریب القرآن (المحقق: صفوان عدنان الداودی). بیروت: الدار الشامیة.

شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی. (۱۳۸۰ش). شذرات المعارف (محقق و مصحح: بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش‌پژوهان). تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی. (۱۳۹۵هـ). کمال الدین و تمام النعمة (المصحح: علی‌اکبر غفاری، ج ۱، الطبعة الثانية). طهران: إسلامیه.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی. (۱۴۱۳هـ). من لایحضره الفقیه (المصحح: علی‌اکبر الغفاری، ج ۳). قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بحوزة قم العلمیة.

الصفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ (المحقق: محسن بن عباسعلی کوجه باغی، ج ۳، الطبعة الثانية). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

صفارهرندی، سجاده؛ قائمی‌نیک، رضا. (۱۳۹۳ش). اندیشه اجتماعی غرب جدید: مدرنیته (تجدد). تهران: مرکز پژوهشی آموزشی کوثر.

صفایی حائری، علی. (۱۳۹۰ش). مسئولیت و سازندگی. قم: انتشارات لیلة القدر.

الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٩٣هـ). الميزان في تفسير القرآن (ج ٨، ١٥، الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٧٤ش). ترجمه تفسير الميزان (مترجم: سيد محمد باقر موسوي، ج ٦، ١٤، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)

الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (المصحح: فضل الله الطباطبائي اليزدي، السيد هاشم الرسولي، ج ١، الطبعة الثالثة). طهران: ناصر خسرو.

٧٧

الفكر الإسلامي

الجمهور الحضاري: دراسة عناصر التنسيق الشعبي لأداء الدور الحضري بناءً على القرآن الكريم

الطريحي، نخر الدين بن محمد بن علي. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين (المحقق: السيد أحمد الحسيني، ج ٣). طهران: دار المرتضوي للنشر.

الطوسي، محمد بن حسن. (بلا تا). التبيان في تفسير القرآن (المصحح: أحمد حبيب العاملي، ج ١). لبنان: دار إحياء التراث العربي.

العايشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠هـ). تفسير العياشي (المحقق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ج ١)، طهران: مكتبة العلمية الاسلامة.

القمي، علي بن إبراهيم. (١٤٠٤هـ). تفسير القمي (المصحح: السيد طيب الموسوي الجزائري، ج ٢). قم: دار الكتب.

كاليينكوس، آلكس. (١٣٨٣ش). درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی (مترجم: معصومه بیگی). تهران: نشر آگه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٢ش). الروضة من الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري، ج ٨، الطبعة الرابعة). طهران: إسلاميه.

الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي (المصحح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، ج ١). طهران: إسلاميه.

- المجلسي، محمداقرو. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ١٣، ٢٦، الطبعة الثالثة). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- محمدي ري شهري، محمد. (١٣٨٥ش). دانش نامه عقايد اسلامي (ج ٦). قم: انتشارات دارالحديث.
- نتاج، محمد ابراهيم. (١٤٠٢ش). معاشناسي جعل در قرآن كريم. مديريت دانش اسلامي، ٥(٢)، صص ٨٢-١١٠.
- النوري، ميرزا حسين بن محمد تقوي. (١٤٠٨هـ). مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل (ج ١١). بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- يامين پور، وحيد. (١٣٩٨ش) ماجرای فکر آوينی. قم: نشر معارف.