# رُؤْيَةُ العَالَمِ

## حُضُورٌ وَمُمَارَسَاتٌ فِي الفِكْرِ وَالعِلْمِ وَالتَّعْلِيمِ

الدُّكْتُور
فَتْحِي حَسَنْ مَلْكَاوِي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

# رؤية العالم

حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم

# رؤية العالم

## حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم

الدكتور
فتحي حسن ملكاوي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م

**رُؤْيةُ العَالَم: حضورٌ وممارساتٌ في الفِكر والعِلم والتعلِيم**

تأليف: فتحي حسن ملكاوي

**موضـوع الكتــاب:** ١- تعدّد رؤى العالم
٢- رؤية العالم الإسلامية
٣- رؤية العالم عند ابن خلدون
٤- رؤية العالم والعلوم الاجتماعية
٥- رؤية العولمة للعالم
٦- تعليم رؤية العالم

**ردمك (ISBN): ٢-٨٣٠-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨**

**المملكة الأردنية الهاشمية**
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٠/٢/٥٢٤)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

**المعهد العالمي للفكر الإسلامي**
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

**مكتب الأردن - عمان**
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم


بسم الله الرحمن الرحيم

# قائمة المحتويات

**المقدمة** ..... ٩

## الفصل الأول

## رؤية العالَم: اللفظ والمفهوم والمصطلح

المبحث الأول: رؤية العالَم: الألفاظ ومعانيها ..... ٢٣

المبحث الثاني: رؤية العالَم: المفهوم والمصطلح ..... ٤٥

المبحث الثالث: عناصر رؤية العالَم الإسلامية ..... ٦٦

## الفصل الثاني

## رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة: الأهمية والحضور والتعددية

المبحث الأول: أهمية البحث في رؤية العالَم ..... ٨٢

المبحث الثاني: حضور رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة ..... ٩٧

المبحث الثالث: التعدد والتنوع في رؤى العالَم ..... ١١٨

## الفصل الثالث

## الإسلاميون ورؤية العالَم المعاصر

المبحث الأول: خصوصية العالَم المعاصر ..... ١٤١

المبحث الثاني: مَنْ همُ الإسلاميون؟..... ١٤٨

المبحث الثالث: الكتابات المعاصرة عن الإسلاميين ..... ١٥٨

المبحث الرابع: رؤية العالَم عند الإسلاميين ..... ١٧٤

## الفصل الرابع

## العلوم الاجتماعية في رؤى العالم المتقابلة

المبحث الأول: العلوم الاجتماعية بين العلوم الأخرى ..... ٢٠٠

المبحث الثاني: علاقة العلوم الاجتماعية برؤية العالَم ..... ٢٢١

المبحث الثالث: العلوم الاجتماعية في رؤية العالَم الإسلامية ..... ٢٤٥

## الفصل الخامس

## رؤية العالَم عند عبد الرحمن بن خلدون

المبحث الأول: جدل الدراسات الخلدونية حول رؤية ابن خلدون ..... ٢٧١
المبحث الثاني: رؤية ابن خلدون للوجود والمعرفة ..... ٢٨٨
المبحث الثالث: رؤية ابن خلدون للمجتمع ومكوناته ..... ٣٠٧

## الفصل السادس

## رؤية العولَمة للعالَم ومنهجية التعامل معها

المبحث الأول: العولَمة الحديثة ومراحل تطورها..... ٣٢٥
المبحث الثاني: العولَمة التعليمية ..... ٣٤١

## الفصل السابع

## تعليم رؤية العالَم

المبحث الأول: رؤية العالَم هدفاً للتعليم ..... ٣٦١
المبحث الثاني: رؤية العالَم والتعليم الديني ..... ٣٧١
المبحث الثالث: رؤية العالَم وتعليم العلوم ..... ٣٨٥

**الخاتمة ..... ٤١١**
**المراجع ..... ٤١٧**
**الكشاف ..... ٤٣٩**

# المقدمة

لَم يتوقَّف سعْي الإنسان لبناء تصوُّر كلِّي للوجود، في أشيائه وأحداثه وظواهره، وموقع الإنسان ووظيفته فيه. كما لم تسكنْ حركة البحث عن هذا التصوُّر الذي يتحكَّم في صياغة نظام الحياة في المجتمع البشري، ويتحكَّم كذلك في الطرق التي يفهم فيها الإنسانُ هذا العالَمَ الذي يعيش فيه، والطرقَ التي يتعامل بها مع هذا العالَم. ونحن نرىٰ أنَّ جانباً من هذا السعي وهذه الحركة كان -ولا يزال- ينصرف إلىٰ استيعاب الوحي الإلهي الذي كان ينزل إلىٰ الأنبياء والرسل لهداية البشر، وتوجيه سعيهم إلىٰ ما خلقهم الله له من القيام بحق الاستخلاف والعمران في الأرض. لكنَّ جانباً من هذا السعي كان يأخذ شيئاً من هداية الوحي، وأشياءَ أخرىٰ من اجتهادات البشر في بناء تصوُّر كلِّي للوجود. وربما كان هذا السعي يخبِط -معتمداً علىٰ الجهد البشري- بعيداً عن أية مصادر من هداية الوحي. ونحن نجد هذه الأنواع الثلاثة من السعي علىٰ مدار التاريخ وفي الواقع المعاصر.

هذا التصور الكلي للوجود هو ما نسميه "رؤية العالَم" وهو مصطلح حديث لمفهوم قديم، نشأت الحاجة إلىٰ الكتابة فيه بسبب انتشار استعمال المصطلح والمفهوم الذي يتضمنه في كثير من المجالات. فبعد أن كان استعماله محصوراً في الدراسات الفلسفية والكلامية والانثروبولوجية أصبح يَرِد بصورة متكررة في معظم المجالات المعرفية، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع والدراسات اللغوية، لا سيما النقد والرواية. وأصبح المصطلح والمفهوم يُستعملان في صورة "وحدة تحليل" في الجدل والمناظرات التي تتم بين العلوم الدينية والفلسفية والعلمية. لكنَّ ما أعطىٰ للمصطلح شيوعاً أوسع هو استعماله في الخطاب السياسي والإعلامي.

وحيثما نُحاول تعريف رؤية العالَم، سنجد أنَّ الجماعة أو المجتمع هو إطار التعريف، وحتىٰ حين نتحدث عن رؤية العالَم عند الفرد فإنَّها ستكون رؤيته لنفسه وللمحيط الذي يعيش فيه. وهذا المحيط أو العالَم هو دوائر متعددة، فإذا كان الفرد هو مركز الدائرة فأقرب

محيط له هو أسرته الصغيرة والكبيرة، ثم جماعته المهنية، أو جماعته الفكرية والسياسية، ثم مجتمعه الوطني أو القومي أو الديني، ومحيطه البشري في سياقاته التاريخية والجغرافية. وهذه الرؤية هي دائماً مجموعة من الأفكار والتصورات والافتراضات التي تسود في المجتمع وتجيب عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان عن نفسه وحياته، وعن القوىٰ الفاعلة في المجتمع والحياة والطبيعة وما وراء الطبيعة. ثم إنَّ الإنسان يستخدم رؤية العالَم هذه أداةً لإدراك الواقع، بصورة غير واعية في الغالب، يستبطنها تدريجياً، وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر، عن طريق ثقافته ومراحل حياته، وما يتشكّل منه عالَمُه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات وعلاقات.

لكنَّ هذه الأداة لا تبقىٰ نموذجاً إدراكياً نظرياً ساكناً في اللاوعي البشري، وإنَّما تتفرع عنه نماذج تفصيلية متعددة تُستخدم بطريقة واعية لأغراض محددة. ولا تقتصر هذه الأغراض علىٰ تصور الواقع وفهمه واستيعاب شروطه ومتطلباته، بل تمتد إلىٰ اتخاذ موقف منه علىٰ المستوىٰ النفسي والفكري والعملي، وربَّما بناء خطة لتفكيكه وإعادة تركيبه وتغييره. ويبدأ الواقع الذي يسعىٰ الإنسان لإدراكه واتخاذ موقف منه والنظر في تغييره، من محيطه القريب، لكنَّه يمتد ضمن دوائر تزداد اتساعاً لتشمل العالَم كلَّه.

وهكذا يتداخل مفهوم رؤية العالَم في النشاط البشري النفسي والفكري والعملي، ويصبح جزءاً من اللغة التي تصف الحالة الثقافية والحضارية للمجتمع، ومن رؤية المجتمع لنفسه ولعلاقاته بالمجتمعات الأخرىٰ. ويتَّسع وعْي الفكر البشري -وهو يتدبَّر العالَم الذي يعيش فيه الإنسان، والذي هو جزء منه- إلىٰ شؤون الناس في هذا العالَم، فالبشر فيهم عالَم الأجناس والأقوام والشعوب البشرية بألوانها وأشكالها، وعالَم الألسن المختلفة واللغات المتعددة. وكلُّ مجتمع من مجتمعات البشر، يدير شؤونه وعلاقاته في مجالات عديدة، كلُّ مجال منها عالَم قائم بذاته؛ إذ نجد عالَم السياسة، وعالَم الاقتصاد، وعالَم التعليم، وعالَم الفنّ... إلخ.

ويتفق معظم الباحثين في موضوع رؤية العالَم -كما سيأتي في فصول الكتاب- علىٰ أنَّ التصورات والمعتقدات والمبادئ التي تستقر في صور الإدراك والسلوك البشري بطريقة

تلقائية، تصبح تصورات مشتركة، وتمتد أفقياً بين أفراد مجتمع وتعبِّر على هويته وانتمائه، وقد تُوَرَّث من جيل إلى جيل لتعبر عن استمرار الهوية والانتماء في المجتمع عبر الزمن. وبقطع النظر عن مصطلح "رؤية العالَم" من الناحية اللغوية، فإنَّ الوعي بالمفهوم خرج عن اهتمامات المتخصصين في الفلسفة أو الدين أو العلم، وأصبح موضوعاً مطروقاً في الإعلام والسياسة والتعليم والخطابات الجماهيرية، وهذا ما يجعل دراسة رؤية العالَم، أو رؤى العالَم، أمراً مهماً في السياق المعاصر.

وعليه فإنَّ مفهوم "رؤية العالَم" يتَّصل بقضايا التصور الكلي للخالق والكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة النهائية (أو الأولية) حول حياة الإنسان في هذا الكون؛ متى ولماذا وإلى أين؟ وما ينبثق عن ذلك أو يرتبط به من مدركات ذهنية وممارسات عملية... إلخ. ومن بين الدلالات المهمة لمفهوم رؤية العالَم تلك الدلالة التي تتعلق برؤية الإنسان الفرد لنفسه وللناس من حوله، ورؤية الجماعة أو الأمة لنفسها وموقعها بين الجماعات والأمم.

وتتشابه رؤى العالَم بصورة عامة في أنَّ مكوناتها هي إجابات عن الأسئلة النهائية التي تتصل بالتصور الكلي للخالق والكون والحياة والإنسان، وأسئلة من نوع: مَنْ، ومتى، ولماذا، وإلى أين؟ ولكن هذه الإجابات تكوِّن رؤيةً للعالَم عندما تتصف بقدر من التماسك وعدم التناقض، وتختلف في المدى الذي تشتغل به، فبعضها يختص بكلِّ وجوه الحياة الشخصية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية...، وتهتم بمسائل الاعتقاد والأخلاق والتوجُّه الروحي، بينما يركز بعضها الآخر على واحد أو أكثر من هذه المجالات.

رؤى العالَم بفئاتها المختلفة تتميز بعدد من المزايا أهمُّها: أنَّ أيّ رؤية منها تستقرُّ زمناً كافياً لتشكيل ثقافة مشتركة لأفراد المجتمع الذي يتبنّاها، فما يستقرُّ لدى فرد في فترة من حياته أو طيلة حياته لا يكفي لتسمية رؤيته رؤيةً للعالَم، ولو كان الأمر كذلك لكان عدد رؤى العالَم يقترب من عدد الناس في هذا العالَم. وهذه الميزة هي التي تجعل رؤية العالَم لدى الفرد تتسرب إليه من ثقافة المجتمع في السنين الأولى من حياته، فيتشرَّبها بالتدريج بطريقة غير واعية في الغالب. لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الفرد يعجز بعد ذلك عن تأصيل رؤية

العالَم التي يتبنّاها مجتمعه، وإعادة صياغة هذه الرؤية بصورة واعية، أو أن يتبنّى رؤية مختلفة للعالَم عند تعرضه لثقافة جديدة، ذات مصدر خارجي، أرضي أو عُلوِيّ، أو عندما تصل قدراته الفكرية وخبراته العملية وطموحاته الشخصية أو الدينية أو القومية إلى أن يقود حركة إصلاحية أو ينشئ تيَّاراً فكرياً، يتحوَّل مع الوقت إلى ثقافة جديدة تتبنّاها فئة أو مجتمع، وتصبح مِنْ ثَمَّ رؤيةً جديدة للعالَم.

وسوف يتبيّن لنا في هذا الكتاب -إن شاء الله- أنَّ التعدُّد في رؤى العالَم يقع ضمن تصنيفات مختلفة، وسيكون البعد الديني أساساً في أيّ معيار للتصنيف، ذلك أنَّ من خصائص رؤية العالَم الدينية أن تتَّصف بشمول تصوّرها لعالَميْن متمايزين للحقيقة والوجود؛ عالَم الغيب وعالَم الشهادة، وتعطي لكلٍّ منهما أهمية محدَّدة تختلف من رؤية دينية إلى أخرى. وتقوم رؤيتها على وجود كتاب مقدس سواءً كان الكتاب وحياً إلهياً، أو إنتاجاً بشريّاً. وهي رؤية تتصف بقدر من الثبات، فيما تمتلكه من مبادئ وقيم ونظمِ اعتقاد، أكثر مما يمكن أن نجده في الرؤى الأخرى العلمية أو الفلسفية مثلاً.

وتتبدّى أهمية دراسة مفهوم رؤية العالَم في سياق السعي للنهوض الحضاري الإسلامي لصلته المباشرة بعدد من المجالات، منها تجذُّره في قضايا الإيمان والعقيدة، وحضورُه في مجالات العلوم والأنظمة المعرفية، وفي فهم المشترك والمختلف بين فئات المجتمع الواحد والمجتمعات المختلفة. ونحن نرى أنَّ مفهوم رؤية العالَم كان متجذراً في فهم علماء المسلمين وممارساتهم العلمية، وكان من تجليات هذا الفهم الجمع بين عناصر المرجعية التوحيدية الإسلامية، والتعامل الواعي مع الخبرة البشرية المتاحة للعالِم المسلم في زمانه ومكانه، بقطع النظر عن المرجعيات الفكرية لهذه الخبرة. ولم يكن هذا الجمع التكاملي مقتصراً على مَنْ عُرف مِن علماء المسلمين بالفلسفة من أمثال الكندي وابن سينا وابن رشد، وأمثالهم، بل كان التكامل المعرفي منهجية متَّبَعةً لدى غيرهم ممن عَرفتْهم مدارس الفقه والحديث والتصوف والكلام والتاريخ من أمثال الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم.

ثم إنّ مجتمعات المسلمين تعاني من جملة من الأزمات، منها ما يتصل بالعلاقات القائمة بين مجتمعات المسلمين من جهة، وعلاقات المسلمين بالعالَم من جهة أخرى. ومن السهل أن

نلمس أنَّ ثمَّة أزمة ذات وجهين في طبيعتها؛ وجه سياسي، وآخر اقتصادي، وذات وجهين في مظاهرها وتمثّلاتها، وجه الفساد والاستبداد والتبعية في أنظمة الحكم في بلاد المسلمين، ووجه الهيمنة والاستكبار في قوىٰ الهجوم الغربي المعادي للإسلام والمسلمين. لكنَّ الخطأ الأكبر هو أن نجهل أو نتجاهل البعد الفكري والثقافي في أزمتنا، ذلك البعد الذي يتمثّل في رؤيتنا لأنفسنا ورؤيتنا للعالَم من حولنا. وقد أصبح مفهوم "رؤية العالَم" واحداً من المفاهيم التي تفسِّر الحالة الفكرية في الواقع العربي والإسلامي، ممَّا يستدعي دراسة هذا المفهوم وفهم تجلياته في هذا الواقع، في ميادينه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

من أجل ذلك جاء هذا الكتاب ليسهم في تحقيق مجموعة من الأهداف التي يرىٰ المؤلف ضرورتها، وهي ليست بالضرورة قائمة جامعة مانعة لما يمكن أن يكون من معالجات لموضوع رؤية العالَم، وإنّما هي ما اختار المؤلف أن يعالجها علىٰ وجه التحديد:

١- تأصيل مفهوم رؤية العالَم بالاعتماد علىٰ المرجعية الإسلامية.

٢- تقديم رؤية لحضور مفهوم رؤية العالَم واستعماله في المجالات المعرفية والعلمية المختلفة في المجتمعات العربية والإسلامية والدولية.

٣- تحليل المنطلقات الفكرية لما يظهر من أوجه الخلاف القائم بين الجماعات والمجتمعات والمدارس الفكرية في الساحة الإسلامية والعالَمية.

٤- فهم الأبنية الفكرية الكامنة في الحقول والتخصصات المعرفية المختلفة، لا سيما في العلوم الاجتماعية؛ مثالاً علىٰ واحد من الحقول المعرفية، وعند عبد الرحمن بن خلدون؛ مثالاً عن واحد من العلماء المسلمين.

٥- ملاحظة البعد الفكري في أوجه التنافس والصراع والتدافع بين القوىٰ الفاعلة في العالَم اليوم، والكشف عما يدور منها في ساحة العقول والقلوب.

٦- تأكيد أهمية تعليم "رؤية العالَم" بالنظر إلىٰ الأساليب والطرق الممكنة لهذا التعليم بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وقد اخترنا عنوان هذا الكتاب "رؤية العالَم: حضورٌ وممارسات في الفكر والعلم والتعليم" انطلاقاً من تفضيلنا لمصطلح "رؤية العالَم" من بين عدد من المصطلحات الدالَّة على المفهوم، وتتبعاً لحضور المفهوم والممارسات في الدوائر الحضارية المختلفة، وتجلياتها في الفكر العالَمي والمجالات العلمية المعرفية، مع شيء من الاهتمام الخاص بميدان التربية. ونؤكِّد منذ البداية أنَّنا نجتهد أن نقارب الموضوع من مرجعية إسلامية صريحة، مُقدِّرين أنَّ هذا الاجتهاد متاح للباحثين، الذين يقاربون الموضوع من المرجعية نفسها، لتأتي مقارباتهم ضمن مدىً من التعدُّد والتنوُّع.

ويتضمن الكتاب سبعة فصول. حرصنا فيها على تغطية عدد من المجالات التي يتداخل فيها مفهوم "رؤية العالَم".

وبدأنا الحديث في الفصل الأول عن حضور لفظي "الرؤية" و"العالَم" في لغة المعاجم وفي القرآن الكريم، والحديث النبوي، والتراث الإسلامي، ثم بيّنا الدلالة المباشرة لمفهوم رؤية العالَم والمصطلحات الدالة عليه، وختمنا الفصل بما نعدُّه "رؤية العالَم الإسلامية".

وتحدثنا في الفصل الثاني عن حضور المصطلح والمفهوم في الكتابات التي تعتمد المرجعية الإسلامية، أو تعتمد مرجعيات أخرى، والأهمية التي يحملها هذا الحضور، والطريقة التي يحضر فيها، وأشرنا إلى ظاهرة التعدُّد والتنوُّع في رؤية العالَم، لا سيّما مع تنوُّع المرجعيات الدينية والفلسفية والعلمية.

ونظراً لما شهدناه في العقود الأخيرة من تعدُّد في الطريقة التي تعبِّر فيها فئات مختلفة عما تراه من مرجعية إسلامية، فقد تحدثنا بشيء من التفصيل في الفصل الثالث عن الإسلاميين ورؤية العالَم المعاصر، مع التركيز على خصوصيات العالَم المعاصر، وتحديد من هم الإسلاميون الذين تتناولهم الكتابات المعاصرة، وعلاقة رؤية العالَم عند فئات الإسلاميين بالتعليم الديني الإسلامي والانتظام في حركات إسلامية، مع النظر في موقع هذه الرؤية في إطارها السياسي المعاصر.

ثم تناولنا في الفصل الرابع رؤية العالَم والعلوم الاجتماعية، لما تحمله العلوم الاجتماعية في الحياة المعاصرة من أهمية، ولخطورة عدم الوعي برؤية العالَم الكامنة أو الصريحة في هذه

العلوم. واخترنا أن نعطي مثالاً على حضور رؤية العالَم في واحد من العلوم الاجتماعية وهو علم الإنسان (الأنثروبولوجيا).

وكما اخترنا العلوم الاجتماعية مثالاً على دراسة رؤية العالَم فيها، فقد اخترنا أن يأتي الحديث في الفصل الخامس عن واحدٍ من أبرز علماء المسلمين الذي عرفتهم هذه العلوم وهو ابن خلدون، الذي يُعدُّ المؤسِّس لما يسمى اليوم بـ"علم الاجتماع"، فبيّنا مصدر رؤية العالَم وتمثّلاتها عند ابن خلدون، لا سيما في رؤيته لعالَم الغيب، وعالَم الشهادة، وللإنسان والمجتمع، وللتاريخ والسياسة. وكان اختيارنا لابن خلدون نظراً لأنَّه أكثر علماء المسلمين الذين لا يزال الجدل سارياً حول تصنيفه الفكري وفق رؤيته للعالَم في ضوء المدارس الفكرية المعاصرة.

ونظراً لأنّ العالَم المعاصر أصبح يتصف بعدد من الظواهر السياسية والاقتصادية والإعلامية والثقافية التي يجمعها مصطلح العولَمة، حتى صارت العولَمة رؤية للعالَم المعاصر، فقد خصَّصنا الفصل السادس لرؤية العولَمة للعالَم ومنهجية التعامل معها. واخترنا أن نضمِّن هذا الحديث شيئاً عن العولَمة الثقافية في العالَم المعاصر وبعض الأدوات التي تُستعمل في تعميم العولَمة ورؤيتها للعالِم، لا سيما برامج التعليم المحلية التي تسير في اتجاه العولَمة، ومؤسسات التعليم الدولي.

وإذا كان الوعي برؤية العالَم في الثقافة المعاصرة قد أخذ يتَّسع، ويصبح موضوع رؤية العالَم مجالاً للبحث والدراسة، والتساؤل عن إمكانية بناء هذا الوعي، وتطويره بصورة مبرمجة، فقد جاء الفصل السابع والأخير من الكتاب حديثاً عن تعليم رؤية العالَم، والصورة التي يظهر فيها هذا التعليم على وجه الخصوص في مجالين من مجالات التعليم، وهما التعليم الديني وتعليم العلوم الطبيعية، وعرضنا لبعض الأمثلة عن واقع هذه التعليم في الغرب وفي العالَم العربي.

وحاولنا أن تكون هذه الفصول مبنية بقدر من الترتيب المنطقي والتدرج في الانتقال من فصل إلى الفصل الذي يليه عندما يشعر القارئ بالحاجة إلى هذا الانتقال، وليصل في نهاية

المطاف إلى قدر من التشبُّع في تغطية جوانب الموضوع. ومع ذلك فقد جاء كل فصل محدداً في موضوعه وبدايته ونهايته، إلى الحد الذي يمكن للقارئ الذي لديه قدر من الألفة بالموضوع، أن يختار البدء بأي فصل من فصول الكتاب.

وربَّما يتساءل القارئ عن السبب في تضمين الكتاب كثيراً من المراجع الأجنبية والإشارة إلى كثير من إسهامات الباحثين الغربيين، ولا مانع من أن يُفسر القارئ ذلك بما قد يتمتع به المؤلف من الجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية، لكنَّ السبب الأساس في ذلك هو طبيعة الموضوع، فقد زاد الاهتمام بالمفهوم والمصطلح في الفكر الغربي في العقود الأخيرة، حتى أصبح مدخلاً لكثير من مجالات التفكير والممارسة ولا سيّما في التوجُّهات الأكاديمية والسياسية والإعلامية والفنية والأدبية، وأصبح ينتقل هذا الاهتمام إلى العالَم العربي، مع بقاء مرجعياته في الأدبيات الغربية، ولذلك فإنَّنا نجد كثيراً من الأفكار في الكتابات التي تناولت موضوع رؤية العالَم باللغة العربية صدىً لتلك الكتابات الأجنبية.

وقد أتيح للباحث الاطلاع على كثير من الكتابات العربية والأجنبية، ولم يظهر كثير منها في فصول هذه الكتاب، ومن حقّ القراء من العلماء والباحثين ذوي الاهتمام والبحث في موضوع رؤية العالم، والمصطلحات ذات الصلة بهذا الموضوع، الاستدراك على الكتاب، والتساؤل عن سبب عدم الإشارة إلى ذلك المرجع أو ذلك المؤلِّف، ويكون التساؤل أحياناً بنبرة قوية لا سيَّما إذا وقعت المادة المسكوت عنها ضمن التوجهات الفكرية العامة التي يُعبِّر عنها كتابنا هذا. ويكفي في هذا الصدد أن أشير إلى أنّ هذا هو اجتهاد المؤلف في اختيار ما يضمنّه وما لا يضمنّه، ويصعب أن تلتقي الاجتهادات على موقف واحد، وأنَّ اجتهاد المجتهد الواحد لا يخلو من قصور، وأنَّ الاستقصاء والاستقراء الكامل -إذا تحقق في القراءة- قد لا يتحقق بالضرورة في الكتابة، لا سيّما في كتابة غير موسوعية، تقتصر على إعداد كتاب متوسط الحجم بأهداف محددة.

ويبقى السؤال عن الجمهور الذي يمكن لهذا الكتاب أن يتوجَّه إليه. والجواب على ذلك دون تردد هو النخبة المثقفة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فلم يعد من المفيد

سرد سائر طبقات المجتمع التي يمكن أن تفيد من قراءة الكتاب، أو المراحل التعليمية المتتابعة في التعليم العام والتعليم الجامعي؛ أملاً في توسيع دائرة التسويق، فسوق الكتاب في مجتمعاتنا سوق محدودة على أيَّة حال. ولا نودّ إضافة المزيد عن تعريفنا للنخبة المثقفة في المجتمع، فقد لا نجد من هذه النخبة المثقفة كثيراً ممَّن يهتم بالقضايا الفكرية التي تحتاج إلى جهد في الفهم والاستيعاب، وقد لا نجد منها كثيراً ممَّن يهتم بالقضايا الفكرية من مرجعية إسلامية صريحة. ومع ذلك فإنَّنا ننظر بعين الأمل والثقة والتفاؤل بأنَّ في مجتمعاتنا من النخبة المثقفة أعداداً متزايدة من شباب الأمة الذين يتطلعون إلى بناء فكري إسلامي، يستند إلى فهم أصولي-مقاصدي للوحي الإلهي والهدي النبوي، ويستصحب تجربة التراث الإسلامي، ويستوعب التجربة البشرية المعاصرة، ويتجاوزها قُدماً في السعي للنهوض الحضاري الإسلامي المنشود. وهؤلاء تحديداً هم الجمهور المستهدف بهذا الكتاب.

وقد خضع الكتاب إلى قدر من المراجعة والمناقشة شارك فيها عدد من أهل العلم والفضل ممَّن له صلة بموضوع الكتاب، من بينهم ثمانية من العلماء هم:

١- الدكتور عماد الدين خليل المؤرخ والمفكِّر والأديب، أستاذ التاريخ في جامعة بغداد.
٢- الدكتورة نادية مصطفى أستاذة العلاقات الدولية في جامعة القاهرة ورئيسة مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة.
٣- الدكتور حمود عليمات أستاذ علم الاجتماع في معهد الدوحة للدراسات العليا.
٤- الدكتور عليان الجالودي أستاذ التاريخ الوسيط في جامعة آل البيت في الأردن.
٥- الدكتور محمد بدي المرابطي مدير معهد الأبحاث والدراسات العليا في بروكسيل.
٦- الدكتور عاطف فضل أستاذ النحو في جامعة إربد الأهلية.
٧- الدكتور رائد عكاشة المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن.
٨- الدكتور عبد الله عطا عمر متخصص في السنة النبوية، وباحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقد أُرسلتْ لكلٍّ واحد من هؤلاء العلماء نسخة من مخطوطة الكتاب للمراجعة والتحكيم، بهدف التطوير. واستفاد المؤلف من الملحوظات والاستدراكات التي قدمّها هؤلاء العلماء أيَّما استفادة. نسأل الله سبحانه أن يجزي كلاً منهم خير الجزاء، ويثيب كلّ من أسهم بجهد في الوصول بالكتاب إلى ما وصل إليه حُسن الثواب.

والحمد لله رب العالَمين.

## الفصل الأول

# رؤية العالَم: اللفظ والمفهوم والمصطلح

مقدمة

المبحث الأول: رؤية العالَم: الألفاظ ومعانيها

أولاً: العالَم والرؤية في معاجم اللغة

ثانياً: العالَم والرؤية في القرآن الكريم

ثالثاً العالَم والرؤية في الحديث الشريف

رابعاً: العالَم في التراث العربي

المبحث الثاني: رؤية العالَم: المفهوم والمصطلح

أولاً: من المفهوم إلى المصطلح

ثانياً: مصطلح رؤية العالَم والمصطلحات ذات الصلة به

المبحث الثالث: عناصر رؤية العالَم الإسلامية

خاتمة

# الفصل الأول

# رؤية العالَم

# اللفظ والمفهوم والمصطلح

## مقدمة

الكلمتان اللتان تتكون منهما عبارة "رؤية العالَم" من كلمات اللغة العربية الواضحة الدلالة، وكثيراً ما تردان في الاستعمال اللغوي، سواءً في اللفظ المنطوق أو الخط المكتوب، وتتصفان بالوضوح على الرغم من استعمالها في سياقات مختلفة؛ حتى إنَّ معنى الكلمة في سياق معيّن يختلف تماماً عن معناها في السياق الآخر، مع عدم فقدان الصلة بالأصل اللغوي. وينظر الباحثون إلى هذه الظاهرة بصفتها إحدى مظاهر العبقرية في اللغة العربية. لكنَّ المعنى المركب من العبارة المكونة من هاتين الكلمتين ينفتح على آفاق واسعة من الفكر البشري، بحيث يتجاوز هذا المعنى في دلالته خصوصيةَ اللغة إلى ما يستبطنه الإنسان من وعي وإدراك، وربما يشعر صاحب هذا الوعي بصعوبة التعبير عنه.

وقد حرصنا أن نبدأ هذا الكتاب بفصل يبحث في الأساس اللغوي للآفاق التي تتسع لها الدلالات وتتعمق فيها المعاني، التي سوف نتناولها في الفصول اللاحقة. وحرصنا أن نبسط القول في الأساس اللغوي مع الاهتمام الأكبر بلسان القرآن الكريم، بصفته أصبح بعد نزول الوحي به مرجعيةَ اللغة العربية ومعجمَها الأساس. ومع ذلك فلم نهمل ما ورد في الحديث النبوي، ولا في معاجم اللغة، ولا التراث العربي. وبطبيعة الحال فإنَّ الاستقصاء المحيط لكل ما ورد في القرآن الكريم، والحديث النبوي ومعاجم اللغة ومصنفات التراث أمر يتجاوز ما قدرناه من حاجة موضوع الفصل وموضوع الكتاب، فاكتفينا بالاستقراء الجزئي وبالتمثيل الذي نأمل أن يكون مشبعاً للحاجة.

يتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، خصصنا الأول منها لتتبع حضور الكلمتين المكونتين لمصطلح رؤية العالَم في معاجم اللغة، والقرآن الكريم، والحديث النبوي، والتراث

العربي. وقد حاولنا رصد السياقات التي ورد فيها كل من هاتين الكلمتين، لنستقرئ سائر المعاني التي يمكن لهذه السياقات أن تشير إليها.

أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه معنىٰ عبارة رؤية العالَم، وكيف أصبحت العبارة مفهوماً علىٰ دلالة معينة في الاستعمال اللغوي، يمكن أن تدل عليها عبارات أخرىٰ، وكيف تحوَّل هذا المفهوم إلىٰ مصطلح ليدل دلالةً مباشرة علىٰ معنىٰ محدد. ثم أشرنا إلىٰ المصطلحات الأخرىٰ ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بمصطلح رؤية العالَم.

وقد حرصنا أن لا ينتهي هذا الفصل دون أن نستبق سائر الفصول اللاحقة بحسم ما نعتقده في دلالة مصطلح "رؤية العالَم الإسلامية" فاجتهدنا في المبحث الثالث أن نحدِّد العناصر المكونة لهذه الرؤية قبل أن نخوض في رؤىٰ العالَم وتنوُّعها وتعدُّدها.

## المبحث الأول

# رؤية العالَم: الألفاظ ومعانيها

قد يكون من المفيد أن نتتبع وجود الألفاظ التي تتصل بمصطلح رؤية العالَم قبل الدخول في المفهوم الذي يشير إليه هذا المصطلح. فكيف يحضر فيها معنىٰ رؤية العالَم في المفردتين اللغويتين اللتين تكوِّنان المصطلح، (الرؤية، والعالَم) في لغة العرب، وفي القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث العربي الإسلامي.

### أولاً: العالَم والرؤية في معاجم اللغة

رؤية العالَم كلمتان: "رؤية" و"العالَم". نبدأ بالحديث عن كلمة "عالَم"، التي نجد أصلها في اللغة، كما في لسان العرب وغيره من معاجم اللغة مشتركاً بين عدد من المعاني نذكر منها معنيين، أوَّلهما: "عَلِمَ يَعْلَمُ"؛ أي حصل له العِلْم، وما يكون من ذلك من ألفاظ العِلْم والتعلّم والتعليم، والعالِم والعلماء والعلَّامة والعليم، وثانيهما: "علَمَه يعلُمُه ويَعلِمُه عَلْماً؛ أي وَسَمَه، (فوضع له وسماً أو علامةً أو أثراً)، "قال الزجّاج: معنىٰ العالَمين كلُّ ما خلق الله، كما قال: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤] وهو جمْع عالَم، قال: ولا واحد لعالَم من لفظه، لأنَّ عالَما جمْعُ أشياء مختلفة، فإن جُعل عالَمٌ لواحدٍ منها صار جمعاً لأشياء متَّفِقَة." ومَعْلَم كلِّ شيء: مظِنَّتُه، وفلانٌ مَعْلَم للخير كذلك، وكلُّه راجعٌ إلىٰ الوسْم والعِلْم. والمَعْلَمُ: الأثرُ يُستَدَلُّ به علىٰ الطريق، جمعه المَعالِم. والعالَمون أصناف الخلق، والعالَم الخَلْقُ كلُّه"، "ويقال لما يُبني علىٰ جوادِّ الطريق من المنازل يُستدل بها علىٰ الطريق: أعلامٌ واحدها عَلَم، والمَعْلَم ما جُعل علامةً وعلَمَاً علىٰ الطرق والحدود، مثل أعلام الحرَم ومعالِمِه المضروبة عليه"، "والعَلَم الراية التي تجتمع إليها الجند"، "والمَعْلَم الأثر، والعَلَم المَنار"، "والعالَمون: أصناف الخَلْق. والعالَم: الخَلْق كلُّه."[1]

(١) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (توفي٧١١هـ). **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٦، ١٤١٧هـ (١٩٩٧م)، ج ١٢، ص٤١٩-٤٢٠.

ويربط الجرجاني بين هذا المعنى الذي يشير إليه ابنُ منظور ومعنى عَلِم أي حصَّل عِلْماً، فيقول: العالَم "كلُّ ما سوى الله من الموجودات؛ لأنَّه يُعلم به الله، من حيث أسماؤه وصفاته."(١)

أما الرؤية فقد جاء في لسان العرب، "رأى: الرُّؤْيَةُ بِالْعَيْنِ،... وَقَالَ ابْنُ سِيدَهْ: الرُّؤْيَةُ النَّظَرُ بِالْعَيْنِ وَالْقَلْبِ... وَيُقَالُ: رَأَى فِي الْفِقْهِ رَأْياً. وَقَدْ تَكَرَّرَ فِي الْحَدِيثِ (أَرَأَيْتَكَ وَأَرَأَيْتَكُمْ وَأَرَأَيْتَكُمَا)، وَهِيَ كلمة تَقُولُهَا الْعَرَبُ عِنْدَ الِاسْتِخْبَارِ، بِمَعْنَى أَخْبِرْنِي وَأَخْبِرَانِي وَأَخْبِرُونِي... وَيُقَالُ: رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي رُؤْيَةً وَرَأَيْتُهُ رَأْيَ الْعَيْنِ، أَيْ: حَيْثُ يَقَعُ الْبَصَرُ عَلَيْهِ... وَفِي الْحَدِيثِ: أَنَّ أَبَا الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: تَرَاءَيْنَا الْهِلَالَ؛... أَيْ: تَكَلَّفْنَا النَّظَرَ إِلَيْهِ، هَلْ نَرَاهُ أَوْ لَا.

وَالرُّؤْيَا: مَا رَأَيْتَهُ فِي مَنَامِكَ... قَالَ بَعْضُهُمْ: أَلَمْ تَرَ؛ أَلَمْ تُخْبِرْ، وَتَأْوِيلُهُ سُؤَالٌ فِيهِ إِعْلَامٌ، وَتَأْوِيلُهُ أَعْلِنْ قِصَّتَهُمْ، وَقَدْ تَكَرَّرَ فِي الْحَدِيثِ: أَلَمْ تَرَ إِلَى فُلَانٍ، وَأَلَمْ تَرَ إِلَى كذَا، وَهِيَ كَلِمَةٌ تَقُولُهَا الْعَرَبُ عِنْدَ التَّعَجُّبِ مِنَ الشَّيْءِ، وَعِنْدَ تَنْبِيهِ الْمُخَاطَبِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣]... وَالتَّرَائِي: تَفَاعُلٌ مِنَ الرُّؤْيَةِ. يُقَالُ: تَرَاءَى الْقَوْمُ إِذَا رَأَى بَعْضُهُمْ بَعْضاً. وَتَرَاءَى لِي الشَّيْءُ أَيْ: ظَهَرَ حَتَّى رَأَيْتُهُ... وَتَرَاءَى الْجَمْعَانِ: رَأَى بَعْضُهُمْ بَعْضاً... وَالرَّأْيُ: مَعْرُوفٌ، وَجَمْعُهُ آرَاء... فِي حَدِيثِ الْأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ: "وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ". يُقَالُ: فُلَانٌ مِنْ أَهْلِ الرَّأْيِ. وَالرَّأْيُ: الاعْتِقَادُ، اسْمٌ لَا مَصْدَرٌ، وَالْجَمْعُ آرَاء... أَمَّا قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [النساء: ١٤٢] وَقَوْلُهُ: ﴿يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ۝٧﴾ [الماعون: ٦-٧]... مَعْنَاهُ: إِذَا أَبْصَرَهُمُ النَّاسُ صَلَّوْا، وَإِذَا لَمْ يَرَوْهُمْ تَرَكُوا الصَّلَاةَ، وَمِنْ هَذَا قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَطَرًا وَرِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأنفال: ٤٧] وَهُوَ الْمُرَائِي، كَأَنَّهُ يُرِي النَّاسَ أَنَّهُ يَفْعَلُ وَلَا يَفْعَلُ بِالنِّيَّةِ."(٢)
وعند الجرجاني في التعريفات: الرؤية: المشاهدة بالبصر حيث كان؛ أي في الدنيا والآخرة."(٣)

(١) الجرجاني، علي بن محمد السيد، (توفي ٨١٦هـ). **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيل، ٢٠٠٤م، ص١٢٢.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج ١٤، ص٢٩١-٣٠٤.

(٣) الجرجاني، **معجم التعريفات**، مرجع سابق، ص٩٤.

والذي يعنينا هنا هو أنَّ الرؤية لا تقتصر على الوظيفة التي تؤدّيها العين، حيث تنظر إلى الأشياء فتبصرها، وإنَّما تعني بالإضافة إلى ذلك الرؤية بالقلب أو بالبصيرة، وتكوين الرأي، وهو الاعتقاد، وتعني الإخبار والإعلام، والرؤيا في المنام، وغير ذلك. ولذلك فإنَّ من المهمِّ تعميق معنى الرؤية عن طريق معرفة ما يتصل بهذا المعنى من دلالات لفظي البصر والنظر.

ويرى بعضُ النقاد أنَّ ثمَّة صلة قديمة بين معنى كلٍّ من الرؤية والرؤيا، ربَّما يعود أصل هذه الصلة إلى الثقافة اليونانية القديمة، حيث كان أفلاطون يرى أنّ الشاعر المبدع إنَّما يتلقَّى قدرته الشعرية من الآلهة، فينطق بلسانها. وتتبدى هذه الصلة كذلك في الشعر العربي في الجاهلية، حين تحدثوا عن وادي عَبْقَر الذي سكنه شياطين الشعر، والرِّئِيّ من الجنّ الذي يوحي للشاعر من الإبداع الشعري ما لا يمكن لغير ذلك الشاعر أن يصل إليه من التراكيب اللغوية ومعانيها الفكرية. وربما كانت هذه الأساطير أساساً لوصف مشركي قريش ما كان ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من القرآن بألفاظه ومعانيه، بأنَّه من قبيل الشعر.[1]

ومن هنا كان القرآن الكريم حاسماً في التمييز بين الرؤية التي تتيحها قدرات الإنسان وخبراته الحسية والعقلية، والرؤيا التي تقتصر على ما يراه النائم في نومه، حتى لو كان لها دلالات في العالَم الحسي. ومع ذلك فإنَّنا لا نزال نجد من يصف الإبداع الشعري بالسحر أو النبوة، كما يقول علي محمود طه:

هبط الأرض كالشعاع السنيِّ بعصا ساحر وقلب نبِيّ
لمحة من أشعة الروح حلّت في تجاليد هيكل بشريّ[2]

لكن هذه الصلة بين الرؤية والرؤيا تكررت في قدرة الإنسان على استشراف ما فوق الحس والمادة، إلى التأمل العميق والتبصّر في الأمور، حتى تنكشف له حجب الحسّ المادي وتتجلّى للصوفي عوالِم من الغيب، فيرى بقلبه من هذه العوالِم ما لا ينكشف لغيره، وقد يعبر عنها بلسانه بلغة لا يفهم حقيقتها إلا من ذاقها.

(١) المجالي، جهاد. **مفهوم الإبداع الفني في الشعر: رؤى النقاد العرب في ضوء علم النفس والنقد الأدبي الحديث**، عمّان- الأردن: دروب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م، ص ٢٨-٤٠.

(٢) طه، علي محمود. **ديوان علي محمود طه**، القاهرة: هنداوي، ٢٠١٢م، مطلع قصيدة ميلاد شاعر، ص١٧.

وتشترك ألفاظ الرؤية والنظر والبصر في عدد من الدلالات، وتتمايز في دلالات أخرىٰ، ونحن نجد في اللغة: "النَّظَرُ: حسُّ العين، نظره ينظُرُه نَظَراً ومنْظَراً ومَنْظرة، ونظر إليه. والمنظر: مصدر نَظَر... وتقول: نظرتُ إلىٰ كذا وكذا، من نظر العين ونظر القلب... والنظر: الانتظار. يقال: نظرتُ فلاناً وانْتَظَرْتُه بمعنىٰ واحد... وإذا قلتَ: نظرتُ إليه لم يكن إلا بالعين، وإذا قلتَ: نظرتُ في الأمر احتمل أن يكون تفكُّراً فيه وتدبراً بالقلب ... والمناظرة: أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتُما فيه معاً كيف تأتيانه. والمنظر والمنظرة: ما نظرتَ إليه فأعجبك أو ساءك،... والنظر: الفكر في الشيء تقدِّرُه وتقيسه منك. والنظرة: اللمحة بالعجلة... والنظرة: الرحمة. وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] أي لا يرحمهم... والنظر يقع علىٰ الأجسام والمعاني، فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني... والنَّظِرة بكسر الظاء: التأخير في الأمر. وفي التنزيل العزيز: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]... والنظائر: جمع نظيرة، وهي المثل والشبه في الأشكال، والأخلاق والأفعال والأقوال... والمنظور: الذي يُرجىٰ خيرُه...[١]

وفي المعجم الوسيط: يقال: في هذا نَظَرٌ: مجَالٌ للتفكير لعدم وضوحه. النَّظْرُ: المِثْلُ. ونَظَرَ بَيْنَ النَّاس: حكمَ وفصَل بينهم... النَّظَرِيَّةُ قضيَّة تثبُتُ ببرهان. والنَّظَرِيَّةُ (في الفلسفة): طائفةٌ من الآراء تُفَسَّرُ بها بعضُ الوقائع العلمية أو الفنيّة.[٢]

أما البصر فإنَّنا نجد في اللغة: بَصُرَ به بَصَراً وبَصارَةً وبِصارَةً، وأَبْصَرَهُ وتَبَصَّرَهُ: نظر إليه هل يُبْصِرُه. قال سيبويه: بَصُرَ صار مُبْصِراً، وأَبصره إذا أَخبر بالذي وقعت عينه عليه، ... وأَبْصَرْتُ الشيءَ: رأَيته. وباصَرَه: نظر معه إلىٰ شيء أَيُّهما يُبْصِرُه قبل صاحبه. وباصَرَه أَيضاً: أَبْصَرَهُ؛... والبَصَرُ: نَفاذٌ في القلب. وبَصرُ القلب: نَظَرَهُ وخاطره. والبَصِيرَةُ: عَقِيدَةُ القلب. قال الليث: البَصيرة اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأَمر؛ وقيل: البَصيرة الفطنة، تقول العرب: أَعمىٰ الله بصائره، أَي فِطَنَه؛ وإِنه لَبَصِيرٌ بالأَشياء، أَي عالِم بها؛ عنه

(١) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص ٢١٥-٢١٩.

(٢) مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م، ص ٩٣١-٩٣٢.

أَيضاً. ويقال للفِراسَةِ الصادقة: فِراسَةٌ ذاتُ بَصِيرة. والبصيرة: العِبْرَةُ؛ يقال: أَمَا لك بَصِيرةٌ في هذا؟ أَي عِبْرَةٌ تعتبر بها؛ وأَنشد:

في الذَّاهِبِين الأَوَّلِينَ مِن القُرُونِ، لَنا بَصائرْ

أَي عِبَرٌ: والبَصَرُ: العلم. وبَصُرْتُ بالشيء: علمته؛ قال عز وجل: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ﴾ [طه: ٩٦]. والتَّبَصُّر: التَّأَمُّل والتَّعَرُّفُ. والتَّبْصِيرُ: التعريف والإيضاح.(١)

وفي المعجم الوسيط: البصر: العين، والبصر: قوة الإبصار، والبصر قوة الإدراك والجمع أبصار، ... والبصيرة: قوة الإدراك والفطنة، والعلم والخبرة... وفعل ذلك عن بصيرة: عن عقيدة ورأي، وجمعها بصائر.(٢)

## ثانياً: العالَم والرؤية في القرآن الكريم

لا يغيب لفظ العالَم عن لسان الإنسان المسلم وهو يقرأ الفاتحة في كل ركعة من صلاته، بعد البسملة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. فالعالَم إذن هو مفرد العوالِم أو العالَمين. ومع أنَّ لفظ العالَم يشير إلى اجتماع الأشياء والكائنات والأمور، ويدل على الكثير منها،(٣) فإنَّ الله سبحانه ربُّ هذه العالَمين جميعاً.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤-٦٧.

(٢) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص٥٩.

(٣) جاء في تفسير الطبري عند تفسيره ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ من سورة الفاتحة: "وَالْعالَمونَ جَمْع عالَم، وَالْعالَم جَمْعٌ لَا وَاحِد لَهُ مِنْ لَفْظه، كَالْأَنَام وَالرَّهْط وَالْجَيْش وَنَحْو ذَلِكَ مِنْ الْأَسْمَاء الَّتِي هِيَ مَوْضُوعَات عَلَى جِمَاع لَا وَاحِد لَهُ مِنْ لَفْظه. وَالْعالَم اِسْم لِأَصْنَافِ الْأُمَم، وَكُلّ صِنْف مِنْهَا عالَم، وَأَهْل كُلّ قَرْن مِنْ كُلّ صِنْف مِنْهَا عالَم ذَلِكَ الْقَرْن، وَذَلِكَ الزَّمَان، فَالْإِنْس عالَم، وَكُلّ أَهْل زَمَان مِنْهُمْ عالَم ذَلِكَ الزَّمَان. وَالْجِنّ عالَم، وَكَذَلِكَ سَائِر أَجْنَاس الْخَلْق، كُلُّ جِنْسٍ مِنْهَا عالَم زَمَانه. وَلِذَلِكَ جُمِعَ فَقِيلَ: "عالَمونَ"، وَوَاحِده جَمْع لِكَوْنِ عالَم كُلّ زَمَان مِنْ ذَلِكَ عالَم ذَلِكَ الزَّمَان. انظر:

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (توفي ٣١٠هـ). **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق** بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، ج١، ص٦٢- ٦٣.

وأصلُ لفظ العالَمين هو مادة (ع ل م) في القرآن الكريم التي وردت مئات المرات، وكان أكثرها من مشتقات عَلِم يَعْلَم؛ أي: حصل له العلم، فكان منها العِلْم، والتعليم، والعالِمون، والعلماء، ووردت بصيغة الفعل والاسم، والمفرد والمثنى والجمع، ومنها ما كان من أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته، فهو سبحانه عالِم الغيب، وعلّام الغيوب، والعليم، ومنها ما كان في حثِّ الناس على العِلْم والتعلُّم والتعليم والإعلاء من شأن العلم والعلماء. ومنها ما كان بمعان محددة، مثل: النبوّة، والبرهان أو الحجة، والتمييز، والرؤية، والإذن، وغير ذلك.

وورد من هذه المشتقات لفظ العالَمين بفتح اللام بصيغة الجمع، وأصلها لفظ عَلَمَ يعلِم ويعلُم كما أشرنا في الدلالة اللغوية. والملاحظ أنَّ لفظ "عالَم" بالمفرد لم يرد في القرآن الكريم، وإنَّما ورد لفظ "العالَمين" بالجمع في ٦٢ مرة، منها عبارة ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ في القرآن الكريم ٤١ مرة، منها ٦ مرَّات في عبارة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

وتتّضح آفاق العالَمين في العقل البشري، وهو يقرأ آيات سورة الشعراء التي تروي الحوار بين موسى وفرعون، وتتوسع في إجابة موسى عليه السلام عن سؤال فرعون عن ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. فعندما أَمَرَ الله سبحانه موسى وهارون أن يذهبا إلى فرعون بالرسالة وأنهما مرسلان إليه من رَبِّ العالَمين: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] دار حوارٌ بين موسى وفرعون، وكان منه سؤال فرعون بصيغة السخرية والاستعلاء: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشعراء: ٢٣ – ٢٩]. وهكذا يتصاغر شأن فرعون أمام "رب العالَمين" الذي يسأل عنه، فهو سبحانه ليس ربِّ الناس الذين يحاول فرعون أن يتألَّه عليهم، ولكنه سبحانه رب السموات والأرض وما بينهما، ورب أجيال البشر الحاضرين والسابقين، ورب ما بين المشرق والمغرب من عوالم الأشياء والكائنات والظواهر.

ونحن نرى أنَّ ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أوسع بكثير مما حاول بعض المفسرين حصره في عالَمي الإنس والجن وحدهما، أو في العوالم العاقلة الأربعة وحدها: الإنس والجن والملائكة والشياطين. فالعالَمون تشمل العوالم المادية الطبيعية؛ من مجرات ونجوم، وأرض

وسماء، وأنهار وبحار، ونبات وحيوان، وسائر ما في هذا الكون من الأشياء الحية وغير الحية. وتشمل العوالم الاجتماعية؛ من شعوب وقبائل، وجماعات ومجتمعات، ورجال ونساء، ولغات وثقافات، وعلاقات سلم وحرب، وسائر ما يقع من بني الإنسان. وتشمل العوالم النفسية؛ بما فيها من مشاعر وانفعالات، وحبٍّ وكُره، ورجاء وخوف، وسائر ما يخالط عقل الإنسان وقلبه.

وقد ورد لفظ العالَمين في القرآن الكريم في عدد من الحالات ليكون المعنى خاصاً بمجموع الناس في العالَم. فقد اصطفى الله عز وجل بعض أفراد البشر على سائر البشر، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، واصطفى مريم على نساء العالَمين ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢].

أما لفظ الرؤية فإنه يرتبط في القرآن الكريم بثلاثة ألفاظ، هي: رأى، ونظر، وبصر، وتصريفات هذه الكلمات الثلاث. وقد جاء لفظ رأى ومشتقاته في القرآن الكريم في (٣٢٦ آية) في ٧٢ سورة.[1] في صيغة الفعل والاسم والمصدر رَأَى، رأيتَ، تَرَى، رأوْا، لِنُرِيَك، ألَمْ تَر، أرأيْتَ، الرُّؤْيا، رُؤْياك، يَرَوْن، يَرَوْا، أَرُوني... والآيات القرآنية تتحدث عن الرؤية في عدد كبير من المجالات، منها:

رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]. والرؤية في الدنيا ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]. ورؤية أهوال يوم القيامة: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ﴾ [الحج: ٢]. والرؤية في الآخرة: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم﴾ [الحديد: ١٢]. والرؤية بمعنى الإعلام والإخبار: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: ١].

(١) من إحصاء المؤلف لما ورد في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم انظر:

- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ، ص٢٨٠-٢٨٥.

ومن الرؤية في القرآن الكريم ما يكون بمعنىٰ المشاهدة بالباصرة ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣]، ومنها الرؤية بالبصيرة، ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٠٤].

والرؤية منسوبة إلىٰ الله عز وجل، ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، ومنسوبة إلىٰ الأنبياء، فعن نبي الله إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ﴾ [الأنعام: ٧٦]، وعلىٰ لسان نبي الله سليمان عليه السلام: ﴿مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ﴾ [النمل: ٢٠] وعن نبينا محمد صلىٰ الله عليه وسلّم: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ومنسوبة إلىٰ الناس ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: ٢٤]، ومنسوبة إلىٰ الشيطان ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨].

وإذا كانت الرؤية إدراكاً حسياً في اليقظه، فثمة رؤيا في المنام: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَـٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَـٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَـٰدَيْنَـٰهُ أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات:١٠٢- ١٠٥]. ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَـٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَـٰتٍ ۖ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَـٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ قَالُوٓا۟ أَضْغَـٰثُ أَحْلَـٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَـٰمِ بِعَـٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [يوسف: ٤٣-٤٤] ففي آيات سورة الصَّافَّات جاءت الإشارة إلىٰ الرؤيا في المنام ثلاث مرات، وجاءت آيات سورة يوسف تعبّر عن معنىٰ الرؤيا بالأحلام التي لا معنىٰ محدداً لها عند من لا يحسنون تعبير الرؤيا.

لكن ما ورد من رؤيا الأنبياء كانت كلُّها حقاً. ومن ذلك ما ورد في القرآن الكريم عن رؤيا إبراهيم عليه السلام وهو يذبح ابنه، ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٤-١٠٥] وما ورد عن رؤيا يوسف عليه السلام وسجود الشمس والقمر والكواكب الأحد عشر له: ﴿وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَـٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وكذلك ما ورد من رؤيا محمد صلىٰ الله عليه وسلم في دخول البيت الحرام: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ

لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧] أما رؤيا الملك ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ﴾ [يوسف: ٤٣] وظن الملأ أنَّ ذلك محض أضغاث أحكام، فإنَّ الله سبحان ألْهَم نبيَّ الله يوسف تعبيرها، فكان ذلك من دواعي التمكين الذي تحقق له في الارض، ومن ثم إدارته للأزمة الاقتصادية.

وبين ألفاظ الرؤية وألفاظ البصر صلة وثيقة، رغم عدم التطابق في المعنىٰ أو الترادف. فقد جاءت مشتقات لفظ "بصر" في القرآن الكريم في (١٤٨ آية) في ٦٢ سورة،[١] منها ما يتّصل بالبَصَر بوصفه وظيفةَ العين، كما أنَّ السمعَ وظيفةُ الأذن، ﴿رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا﴾ [السجدة: ١٢]، ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢]، ﴿وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]، ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، ﴿فَنُخْرِجَ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]، ﴿فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا﴾ [يوسف: ٩٣]، ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٣]، ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]... إلخ.

لكنّ من دلالات البصر كذلك ما يختصّ بعمل القلب والعقل من تدبُّر وتفكُّر، ومن ذلك البصيرة والبصائر. فالبصيرة هي قوة الإدراك وحدَّة الذكاء والفطنة والعلم والخبرة. يقال: بصُر بالشيء عَلِم به، وبَصَر الأمرَ: عرَفه، وبصّرتُه بالشيءِ: أوضحتُه له. قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨] أي علىٰ عِلْمٍ ومعرفة فيها برهانٌ شرعي وعقلي. ومن معاني البصيرة: المعرفة، والتحقُّق، والحجَّة، واليقين، والبرهان؛ فإنَّ من دعا الناس بجهل فقد خالف أمر الله تعالىٰ بالدعوة إليه علىٰ بصيرة وعلم.

أمّا لفظ "نَظَرَ" وتصريفاتُه في القرآن الكريم فقد جاء في (١٢٩ آية) في ٤٨ سورة،[٢] بمعان ودلالات متنوعة، يجمعها الدعوة إلىٰ إعمال العقل بالتفكُّر والتدبُّر في آيات الله في

(١) عبد الباقي. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٢١-١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٠٥-٧٠٧.

الآفاق والأنفس، وفي آياته المتلوَّة، والدعوة إلى البحث والاستقصاء والاكتشاف ليكون ذلك سبيلاً يهتدي به الإنسان إلى الخالق المدبِّر وحكمته في الخلْق. وتتضمن الدلالات كذلك معنى الإمهال والتأخير لمزيد من التبصُّر بالأمور والتدبُّر في العواقب. ولفظ النظر في القرآن يعني الرؤية مطلقاً بالبصر والمعاينة والمشاهدة، أو بالبصيرة النافذة إلى العلم والمعرفة والحكمة فيما وراء المعاينة والمشاهدة.

ومن الملاحظ أنَّ هذه الألفاظ الثلاثة جاءت بتصريفات كثيرة، بصيغ الأفعال والأسماء، والمفرد والجمع ومنسوبة إلى الله سبحانه وإلى الأنبياء، وإلى الناس. ولا شك في أنَّ التدبُّر في معاني الآيات التي وردت فيها هذه الألفاظ يكشف عن صور مهمة من الفهم والإدراك. ومن المؤكد أنَّ وجود لفظ من هذه الألفاظ في مكانه في الآية القرآنية يعني أمراً محدداً لا يؤديه لفظ آخر في ذلك المكان. ومع أنَّنا نرى بعض الاشتراك في معاني الألفاظ الثلاثة، فإنّنا لا نرى ذلك من الترادف، أو التنويع اللفظي. ونحن نجد اللفظ الواحد من هذه الألفاظ الثلاثة في الآية، وهذا كثير، ونجد لفظين، ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ونجد الثلاثة ألفاظ معاً في الآية الواحدة، ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] مما يؤكِّد اختلاف الدلالات التي يؤدّيها كلُّ لفظ منها.

ومن المعروف في الخبرة البشرية وجودُ نظرٍ بلا رؤية: حين تتعطل وظيفة العين رغم سلامتها الظاهرة، لخلل دائم في العصب البصري، أو لخلل مُؤقّت عندما تتوجَّه عين الناظر إلى الشيء وهو في حالة يغيب فيها الذهن لانشغاله بأمر مهم، يرافقه انفعالٌ شديد من الخوف، أو تكون الحالة ناتجة عن تأثير المخدرات، فتتعطل المراكز العصبية عن عملها بصورة مؤقته، ويعود الذهن إلى الحضور عند ارتفاع أيّ من الحالتين. وكذلك فإنَّ ثمة رؤيةً بلا نظر، حين تكون حاسة الإبصار سليمة تماماً دون أي خلل، ولا يوجد ما يتوجه إليه النظر، أو حين تتعطل العين عن النظر، أو يتعطل العصب البصري عن نقل صورة الشيء الذي تنظر إليه العين، ومع ذلك تحدث الرؤية، لأنَّ الإنسان يستحضر مشهداً من مخزون

الذاكرة البشرية، تَشَكَّل فيها نتيجة عمليات إبصار سابقة، أو تشكل من المعلومات السمعية التي تلقّاها الإنسان عن ذلك المشهد.

نلاحظ مما سبق أن معنى اللفظة في القرآن الكريم يتحدّد بالسياق الذي وردت فيه، وبالبنية الكلية للقرآن الكريم التي تجعل لكل لفظ من ألفاظه معنى قرآنياً خاصاً. وقد يكون من المناسب الإشارة إلى أن الدراسات اللسانية الحديثة ترى أنَّ كلَّ لغة من لغات البشر تنطوي على رؤية للعالَم تُمكِّن المتحدثين بها من رؤية محدَّدة للعالَم مختلفة عن الرؤية التي يمكن أن تعطيها لغة أخرى. وقد تطورت في الثقافة الغربية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بعض الأفكار في الدراسات الفلسفية حول اللغة، منها فرضية النسبية اللسانية Linguistic Relativity Hypothesis التي تقول إنَّ كلَّ لغة من لغات البشر تحتوي على رؤية خاصة بها للعالَم، تجعل المتحدثين بهذه اللغة يرون العالَم بطريقة مختلفة عن رؤية المتحدثين بلغة أخرى. ومن ثم فإنَّ كلَّ شيء في الوجود هو محض حقيقة تشكَّلت لسانياً.(١)

وقد اعتمد الباحث الياباني تشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu على منهج لغوي في دراسته للقرآن الكريم دراسة دلالية، واختبار بعض الكلمات المفتاحية فيه، وما تؤدي إليه من فئات المعاني الخاصة ذات الصلة بالحقيقة غير اللغوية التي تعبر بطريقة خاصة عن رؤية للعالَم وللحقيقة، وتوصل إلى أن كلمات اللغة العربية في القرآن الكريم تمتلك نظاماً لغوياً يتصف بالاتساق والتكامل والاكتفاء الذاتي، يختلف في سياقه الثقافي والتاريخي عما كان عليه النظام اللغوي السائد قبل نزول القرآن الكريم. وقد استخدم إيزوتسو منهج علم الدلالة بوصفه: "دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومين لـ"الرؤية للعالَم" الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالَم الذي يحيط بهم وتفسيره.

(١) يمكن لمن أراد المزيد عن النسبية اللغوية وعلاقتها برؤية العالم مراجعة كتاب آنا ويرزبيكا:

- Wierzbicka, Anna. *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations* 1st Edition, New York and London: Oxford University Press, 1992.

إنَّ علم الدلالة بهذا الفهم نوع من "علم الرؤية للعالَم" Weltanschauungslehre أو دراسة لطبيعة رؤية العالَم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها، وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها."[1]

## ثالثاً: العالَم والرؤية في الحديث الشريف

ورد لفظ العالَمين في أحاديث كثيرة يحيل فيها النص إلى عبارة ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ كما جاءت في القرآن الكريم بالدلالات العامة التي أشرنا إليها؛ أي سائر المخلوقات، وبدلالة عموم الجنس البشري خاصة من بين هذه المخلوقات. ومن ذلك مثلاً: ما جاء في صحيح البخاري: حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبةُ عن قتادةَ عن أنسٍ: أنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يفتتحون الصلاة بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.[2] وفي البخاري كذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأبي سعيد بن المعلى: "لأعلمنك أعظم سورة في القرآن ... هي ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، السبع المثاني"[3]

وبدلالة عموم البشر خاصة أحاديث كثيرة منها ما رواه البخاري عما جرى بين مسلم ويهودي حين قال المسلم: "والذي اصطفى محمداً صلى الله عليه وسلم على العالَمين في قَسَمٍ يُقْسم به، فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالَمين."[4] وقد ورد لفظ ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ في تعليم الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين الصلاة الإبراهيمية التي يرد في نهايتها: في

(١) إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالَم**، ترجمة هلال محمد الجهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٣٢.

(٢) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (توفي٢٥٦هـ). **صحيح البخاري**، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، حديث رقم (٧٤٣)، ص١٨٣.

(٣) المرجع السابق، كتاب التفسير، تفسير سورة الأنفال، باب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤] حديث رقم (٤٦٤٧)، ص ١١٤٥.

(٤) المرجع السابق، كتاب الخصومات، بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الْإِشْخَاصِ وَالْمُلَازَمَةِ وَالْخُصُومَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْيَهُودِ (وَالْيَهُودِيِّ)، حديث رقم (٢٤١١) ص٥٨١.

العالَمين إنك حميد مجيد."[1] أي إنَّنا نسأل الله سبحانه الصلاة لمحمد وآله مثلما صلى الله على إبراهيم وآله في العالَمين، وذلك أنَّ الله سبحانه قد اصطفى آل إبراهيم على العالَمين، كما جاء في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣].

وجاء في صحيح البخاري في باب "إفشاء السلام من الإسلام" الأثر الذي يرويه البخاري في أول الباب، عن عمار: "وَقَالَ عَمَّارٌ: ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ: الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وَبَذْلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ، وَالْإِنْفَاقُ مِنَ الْإِقْتَارِ."[2] والعالَم كما جاء في شرح فتح الباري[3] يعني جميع الناس. ونجد تفسير ذلك في حديث آخر للبخاري حيث يكون معنى العالَم في الأثر المشار إليه هو: "عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ". فعَنْ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ."[4]

ووردت ألفاظٌ أخرى ذات صلة بالأصل اللغوي للفظ العالَم، مثل "عَلَامة، ومَعَالِم". ففي حديث عبد الله بن عباس عن سبب تقدير عمر بن الخطاب لعبد الله بن عباس وإدخاله عليه مع أشياخ بدر مع حداثة سنّه، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لِمَ تُدْخِلُ هَذَا الْفَتَى مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ مِمَّنْ قَدْ عَلِمْتُمْ، قَالَ: فَدَعَاهُمْ ذَاتَ يَوْم وَدَعَانِي مَعَهُمْ، قَالَ: وَمَا رُئِيتُهُ (أُرِيتُهُ) دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ مِنِّي، فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ حَتَّى خَتَمَ السُّورَةَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: أُمِرْنَا أَنْ نَحْمَدَ اللهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نَدْرِي، أَوْ لَمْ يَقُلْ بَعْضُهُمْ شَيْئاً، فَقَالَ لِي:

(١) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (توفي٢٦١هـ). **صحيح مسلم**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد، حديث رقم (٤٠٥)، ص١٧٤.

(٢) البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام، معلقاً قبل الحديث رقم (٢٨)، ص١٧.

(٣) ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (توفي٨٥٢هـ). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٩٨٨م، ج١، ص٦٩.

(٤) البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام، حديث رقم (٢٨)، ص١٧.

يَا ابْنَ عَبَّاسٍ أَكَذَاكَ تَقُولُ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَمَا تَقُولُ؟ قُلْتُ: هُوَ أَجَلُ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَعْلَمَهُ اللهُ لَهُ ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ فَتْحُ مَكَّةَ، فَذَاكَ عَلَامَةُ أَجَلِكَ، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا﴾ قَالَ عُمَرُ: مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَعْلَمُ."[1]

وفي حديث جبريل الذي جاء يُعلِّم الناس أمرَ دينهم، روايات متعددة في صحيح مسلم، وفي صحيح البخاري، وغيرهما، وعند ابن ماجه رواية جاء في آخرها: "ذَاكَ جِبْرِيلُ، أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ مَعَالِمَ دِينِكُمْ."[2]

أما الرؤية في الحديث النبوي فإننا نجد الكثير من الأحاديث التي تتضمن لفظ الرؤية، ومثلها النظر والبصر كذلك، كما وجدناها في القرآن الكريم، بما في ذلك الرؤية بالعين الباصرة، والقدرة البصيرة. ونجد اللفظ بمعنى الرأْيَ يراه الإنسان بفكره، ونجده يعني الرؤية في اليقظة والرؤيا في المنام، والرؤية في الحياة الدنيا والرؤية في الآخرة، ورؤية المخلوقات، ورؤية الخالق، وإظهار العمل ليراه الناس من باب الرياء.

ومن ذلك ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُمَّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين."[3] ... والمقصود هنا رؤية الهلال بالعين بدء رمضان لبدء الصوم، وهلال شوال لنهايته.

ومن ذلك أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال حين خرج إلى مكة معتمراً في الفتنة: إن صُددتُ عن البيت صنعنا كما صنعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأهلَّ بعمرةٍ من أجل أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان أهلَّ بعمرة عام الحديبية، ثم إنَّ عبد الله بن عمر نظر في أمره، فقال: ما أمرهما إلا واحد، فالتفت إلى أصحابه فقال: ما أمرهما إلا واحد، أشهدُكم أنَّي

(١) المرجع السابق، كتاب المغازي، بابٌ، حديث رقم (٤٢٩٤)، ص١٠٥٠.

(٢) ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (توفي٢٧٣هـ). **سنن ابن ماجه**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب المقدمة، باب في الإيمان، حديث رقم (٦٣)، ص٢٤.

(٣) البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا". حديث رقم (١٩٠٩)، ص٤٦١.

قد أوجبت الحج مع العمرة، ثم طاف لهما طوافاً واحداً، ورأىٰ أنَّ ذلك مجزياً عنه، وأهدىٰ."[1] و"نظر في الأمر" هنا؛ أي: فكَّر فيه، ورأىٰ أنَّ ذلك مجزياً، فوصل في الأمر إلىٰ رَأْي.

وجاء لفظا (الرؤية والنظر) في حديث عن الرؤيا يراها النبيُّ في منامه: ففي الحديث: "رأيتني دخلت الجنة، فإذا أنا بالرميصاء، امرأة أبي طلحة، وسمعت خشفة فقلت: من هذا؟ فقال: هذا بلال، ورأيت قصراً بفنائه جاريةٌ فقلت: لمن هذا؟ فقالوا: لعمر، فأردت أن أدخله فأنظر إليه، فذكرت غيرتك. فقال عمر: بأبي وأمي يا رسول الله أعَلَيْك أغار؟!." ورأيتني هنا تعني: الرؤية في المنام، ورأيت رأْي العين، فأنظر: أرىٰ بالعين لمعرفة ما في القصر."[2]

وفي الحديث عن أبي بكر رضي الله عنه عندما كان مع النبيِّ صلّىٰ الله عليه وسلّم في الغار: "قلت للنبيِّ صلىٰ الله عليه وسلم وأنا في الغار: لو أنَّ أحدَهم نظر تحت قدميه لأبصَرَنا، فقال: ما ظنك يا أبا بكر باثنين الله ثالثهما."[3] فقد جاء في هذه الرواية لفظ النظر والبصر. وجاء في رواية أخرىٰ لفظ البصر والرؤية، ونص الرواية الثانية: "كنت مع النبيِّ صلىٰ الله عليه وسلم في الغار فرفعتُ رأسي، فإذا أنا بأقدام القوم، فقلت: يا نبيَّ الله لو أنَّ بعضَهم طأطأ بصرَه رآنا."[4]

## رابعاً: رؤية العالَم في التراث العربي

ونكتفي في البحث عن رؤية العالَم في التراث الإسلامي بلفظ العالَم، لأنَّ الرؤية التي تهمنا فيما نحن فيه من سياق البحث هي رؤية العالَم، ونختار أنْ نُشير إلىٰ بعض الأمثلة التي تتصل بهذه الرؤية تحديداً. وهذا يعني أنَّنا لن نتحدث بشيء من التفصيل علىٰ لفظ الرؤية

(١) المرجع السابق، كتاب المحصر، باب من قال: ليس علىٰ المحصر بدل، حديث رقم (١٨١٣)، ص٤٣٧.

(٢) المرجع السابق، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، حديث رقم (٣٢٤٢)، ص٨٠١،

(٣) المرجع السابق، كتاب فضائل أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم، باب مناقب المهاجرين وفضلهم، حديث رقم (٣٦٥٣)، ص٨٩٨.

(٤) المرجع السابق، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ صلّىٰ الله عليه وسلّم وأصحابه إلىٰ المدينة، حديث رقم (٣٩٢٢)، ص٩٦٣.

في التراث، لأنّ ما ورد فيه في الغالب إنَّما جاء بالمعاني التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو ما أشرنا إليه آنفاً.

وقد استُخدِم مصطلح العالَم في التراث العربي الإسلامي بدلالات متنوعة، فنجد في هذا التراث تمييزاً بين عالَم الغيب وعالَم الشهادة، وعالَم المحسوسات وعالَم المعقولات، وعالَم الإنس وعالَم الجنّ، وعالَم الكون وعالَم الفساد، والعالَم العلوي والعالَم السفلي، وعالَم الأمر وعالَم الخلق، وبين العالَم الأكبر وهو الكون كلّه، والعالَم الأصغر وهو عالَم الإنسان أو عالَم النفس. وبصورة عامة فإنَّ العالَم يعني كلَّ ما خلق الله سبحانه من الموجودات، والإنسانُ جزءٌ منها. ولكنَّ كلَّ جنسٍ من الموجودات هو عالَم، والله سبحانه هو خالق هذه العوالِم كلِّها، فهو ربُّ العالَمين، وهو خالقها ومالكها ومدبّر أمورها.

ويوضِّح الجاحظ سبب تسمية الإنسان بالعالَم الصغير بقوله: "أوَ ما علمت أنَّ الإنسانَ الذي خُلقت السمواتُ والأرضُ وما بينهما من أجله... إنَّما سمَّوه العالَم الصغير سليلَ العالَم الكبير، لِما وجدوا فيه من جميع أشكال ما في العالَم الكبير ... وسمَّوه العالَم الصغير لأنَّهم وجدوه يصوّر كلَّ شيءٍ بيده، ويحكي كلَّ صوت بفَمِه... فجعلوه العالَم الصغير؛ إذ كان فيه جميع أجزائه وأخلاطه وطبائعه..."[1]

وخصّص إخوان الصفا رسالةً كاملةً لتفسير قول الحكماء: "إنّ الإنسان عالَمٌ صغيرٌ" فقالوا: "اعلم أنَّ الحكماءَ الأوّلين، لَمَّا نظروا إلىٰ هذا العالَم الجسماني بأبصار عيونهم، وشاهدوا ظواهر أمورهم بحواسهم، وتفكَّروا عند ذلك في أحواله بعقولهم، وتصفحوا أشخاص كلياته ببصائرهم، واعتبروا فنون جزئياته برويّتهم، فلم يجدوا جزءاً من جميع أجزائه أتمّ بنيةً ولا أكمل صورةً، ولا بجملته أشدّ تشبيهاً من الإنسان... فلمّا تبيَّنت لهم هذه الأمور عن صور الإنسان، سمَّوه من أجل ذلك عالَماً صغيراً." ثم يتحدثون عن تفاصيل كثيرة عن الإنسان في جسده وتصرفاته وأخلاقه، وما يقابل ذلك من الأشياء والأحوال والظواهر والأحداث والتغيرات في السماء والأرض... كل ذلك في حدود ما كان معروفاً لهم من عِلْم

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (توفي٢٥٥هـ). **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م، ج١، ص٢١٢-٢١٥.

عن العالَم الطبيعي والحيوي، وعن عالَم الإنسان، فيقيمون بينهما من الصلات والعلاقات في التكوين والوظائف، بحيث يختل كلٌّ منهما إذا حصل خللٌ في بعض أجزائه.[1]

والعالَم عند ابن حزم الظاهري الأندلسي هو الأرض ومساحاتها، والسماء وأفلاكها وكواكبها وبروجها، ولذلك يَنصح المتعلِّمَ أن يقرأ في علم الحساب كتابَ أقليدس "قراءةَ متفهِّم له،... فهذا عِلمٌ رفيع جداً يقف به المرء على حقيقة تناهي جِرم العالَم وعلى آثار صنعة الباري في العالَم ، فلا يبقى له إلا مشاهدة الصانع فقط؛ وأما الصنعةُ والإدارة والتركيب، فقد شاهد كلّ ذلك بوقوفه على ما ذكرناه."[2] ثم إنَّ العالَم عند ابن حزم كذلك هو مجموع الناس الذين لا يعيشون في هذا العالَم دون معاونةٍ وتبادلٍ للمصالح بينهم، فينقل عن أحد شيوخه قولَه: "إنَّ من العجب أن يبقى (إنسان) في هذا العالَم دون معاونة لنوعه على مصلحة... أفما يستحي أن يكون عيالاً على كل العالَم، لا يعين هو أيضاً بشيء من المصلحة؟" ولقد صدق، ولعمري إنَّ في كلامه من الحِكَم لما يستثير الهمم الساكنة إلى ما هُيئت له. وأيُّ كلامٍ في نوع هذا أحسن من كلامه في تعاون الناس."[3]

ويُطلق العالَم بالمعنى الخاص على جملة موجودات من جنس واحد، كقول الغزالي: "يقال عالَم لكل جملة موجودات متجانسة، كقولهم: عالَم الطبيعة، وعالَم النفس، وعالَم العقل."[4] ويقول الغزالي أيضاً: "أعلم أنَّ جوهر الإنسان في أصل الفطرة خُلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالِم الله تعالى، والعوالِم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وإنَّما خَبَرُه من العوالِم بواسطة الإدراك، وكلُّ إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالَم من الموجودات، ونعني بالعوالِم أجناس

(١) إخوان الصفا (ق٤هـ). **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء** بيروت: دار صادر، ط٣، ٢٠١١م، الرسالة الثانية عشرة من الجسميات الطبيعيات، وهي الرسالة السادسة والعشرون من رسائل إخوان الصفا، ج٢، ص٤٥٦-٤٧٩.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد (توفي٤٥٦هـ). **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أربعة أجزاء، ١٩٨٧م، ج٤، ص٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص٨٤.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي٥٠٥هـ). **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م، ص٢٩٣.

الموجودات." ثم ذكر الغزالي طرق الإدراك المختلفة، من حواس اللمس والبصر والسمع والذوق، ليدرك الإنسان بها عالَم المحسوسات، ثم العقل ليدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، ويهب الله للأنبياء طريقةً أخرىٰ في إدراك بعض عوالِم الغيب، وما سيكون في المستقبل.[1]

والعالَم عند الزرنوجي هو جميع المخلوقات، فقد أورد في مطلع كتابه "تعليم المتعلم طريق التعلم" قوله: "الحمد لله الذي فضّل بني آدم بالعلم والعمل علىٰ جميع العالَم."[2]

ويقول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]: "المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية، وآيات الليل والنهار، وآيات الأضواء والظلمات، وآيات عالَم العناصر الأربعة، وآيات المواليد الثلاثة. وقد أكثر الله منها في القرآن. وقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ المراد منها الدلائل المأخوذة من كيفية تكوُّن الأجنَّة في ظلمات الأرحام، وحدوث الأعضاء العجيبة والتركيبات الغريبة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] يعني نريهم من هذه الدلائل مرةً بعد مرة، إلىٰ أن تزول الشبهات عن قلوبهم... العجائب التي أودعها الله في هذه الأشياء ممَّا لا نهاية لها، فهو تعالىٰ يُطلعهم علىٰ تلك العجائب زماناً فزماناً."[3]

واستخدم محيي الدين ابن عربي مصطلح "الإنسان عالَم صغير" فقال: "فالإنسان عالَم صغير، والعالَم إنسان كبيرٌ،... فكان الإنسان آخر مولَّد في العالَم أوجده الله جامعاً لحقائق العالَم كله، وجعله خليفةً فيه، فأعطاه قوة كلِّ صورة موجودة في العالَم ... قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣] ليعلموا أنَّ الإنسان عالَمٌ

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، (توفي٥٠٥هـ)، **المنقذ من الضلال، والموصل إلىٰ ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط٧، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧م، ص١١٠- ١١٣.

(٢) الزرنوجي، برهان الدين (توفي٥٩٣هـ)، **تعليم المتعلم طريق التعلم**، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥.

(٣) الرازي، أبو بكر فخر الدين محمد بن عمر (توفي ٦٠٦هـ)، **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١م، ج ٢٧، ص ١٤٠.

وجيزٌ من العالَم ، يحوي على الآيات التي في العالَم، فأوَّلُ ما يكشف لصاحب الخلوة آيات العالَم قبل آيات نفسه، لأنَّ العالَم قبله، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ﴾، ثم بعد هذا يريه الآيات التي أبصرها في العالَم في نفسه."[1]

ويُميّز ابنُ خلدون بين ثلاثة عوالِم: عالَم الحسِّ الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، وعالَم الفكر الذي خصَّ الله به البشر، وهو عالَم فوق عالَم الحس، وعالَم الأرواح والملائكة، وهو عالَم فوق عالَم الفكر البشري... "وأقعدُ هذه العوالِم في مدركنا عالَم البشر؛ لأنَّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية، ويشترك في عالَم الحس مع الحيوانات، وفي عالَم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتَّحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنَّه ذاتٌ حقيقتها الإدراك والعقل".[2]

وقد أعاد صاحب تفسير روح البيان، وهو إسماعيل حقي بن مصطفى الإسلامبولي الحنفي الخلوتي، ما قاله الفخر الرازي آنفاً، ثم قال: إنَّ الله تعالى: "سيطلعهم على تلك الآيات زماناً فزماناً، ويزيدهم وقوفاً على حقائقها يوماً فيوماً. قالوا الآفاق هو العالَم الكبير، والأنفس هو العالَم الصغير." ثم استشهد ببيت من الشعر.

وتزعم أنك جِرْمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالَم الأكبرُ

ثم يستطرد في بيان أوجه الشبه بين مكونات الآفاق ومكونات الإنسان.[3]

والعالَم عند الشوكاني هو مجموع الناس، والمتعلمون من الناس طبقات، فإذا كان طالب العلماء من الطبقة الأولى فهو فَرْدُ العالَم : "فاحرص أيها الطالب على أن تكون

(١) ابن عربي، محي الدين محمد بن علي (توفي٦٣٨هـ). **الفتوحات المكية**، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٣م، ج٥، ص١١٦.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (توفي٨٠٨هـ). **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، طبعة جديدة ومنقحة، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١٠١٥.

(٣) البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى (توفي١١٢٧هـ). **تفسير روح البيان**، بيروت: دار الفكر، د.ت، مجلد٨، ص٣٥٠- ٣٥٢.

من أهل الطبقة الأولىٰ، فإنّك إذا ترقيت من البداية التصورية إلىٰ العلة الغائية التي هي أول الفكر وآخر العمل كنت فَرْدَ العالَم ، وواحدَ الدهر، وقريعَ الناس، وفخرَ العصر، ورئيسَ القرن." [1]

بعد هذا الاستطراد في بيان دلالات لفظي العالَم والرؤية وما يتصل بهما في اللغة وحضورهما استعمالهما في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي، يمكننا أن نُلخِّص القول بالاعتماد علىٰ حضور اللفظين في الاستعمال القرآني الحكيم. فرؤية العالَم في السياقات القرآنية المتنوعة تتوسع في فتح آفاق الفكر البشري إلىٰ كلّ ما يمكن أن يتبادر إلىٰ ذهن الإنسان، فيقتحم الفكر بهذه الرؤية عوالِم معلومة وعوالِم مجهولة، عالَم الإنس وعالَم الجن، عالَم السموات، وعالَم الأرض، عالَم الجبال، وعالَم الصحراء، وعالَم البَرِّ، وعالَم البحر، عالَم الحيوان، وعالَم النبات... إلخ، وكل عالَم منها هو في حقيقته عوالِم، وكل هذا من عالَم الحياة الدنيا، ولدىٰ الإنسان قليل من العلم في هذه العوالِم، ويبقىٰ أكثرها مجهول. لكنَّ العقلَ البشري وهو يهتدي بالقرآن يتفتح أيضاً علىٰ عالَم الغيب، وهو عوالِم: عالَم الملأ الأعلىٰ، عالَم الجن، عالَم الملائكة، وعالَم الآخرة... إلخ.

أمَّا كلمة الرؤية فقد وجدنا أنَ دلالاتها لا تقتصر في المصطلح القرآني علىٰ الوظيفة التي تقوم بها العين، حين ترسم صورة الأشياء التي تراها، بل تتجاوز ذلك إلىٰ الإدراك العقلي للأشياء والأفكار والظواهر سواءً كانت في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وسواءً رأتها عين المدرك أم لم ترها. فمن الإشارات إلىٰ الماضي قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل:١] لا تعني أنَّ الرسول صلىٰ الله عليه وسلم قد رأىٰ بعينيه حادثة أبرهة الأشرم حين غزا الكعبة في عام الحادثة الذي سمِّي عامَ الفيل، لأنّ الغزاة جعلوا في مقدمة جيشهم فيلاً ضخماً ليعينهم علىٰ هدم مبنىٰ الكعبة، وهو العام الذي ولد فيه النبيّ صلّىٰ الله عليه وسلّم. ومثل ذلك كثيرٌ في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ

(١) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (توفي١٢٥٠هـ). **أدب الطلب ومنتهىٰ الأرب**، تحقيق ودراسة عبد الله يحيىٰ السريحي، بيروت: دار ابن حزم، وصنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٨م، ص١٨٣.

مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا...﴾ [البقرة: ٢٤٦] إلخ. مثل هذه الآيات تشير إلى الرؤية "بمعنى العلم" الذي يخبر به الله سبحانه على حقائق تاريخية حصلت في الماضي.

ومن الإشارات إلى الحاضر قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَتُصۡبِحُ ٱلۡأَرۡضُ مُخۡضَرَّةًۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ﴾ [الحج: ٦٣] هي دعوة للرؤية؛ رؤية تفكُّر وتدبُّر في أحداث تقع في الحاضر أمام أعين الناس، لكنَّها تتطلب التفكير فيما وراء الصورة الظاهرة، لإدراك حقائق القدرة الإلهية، والسنن والقوانين التي أودعها الله في الأشياء والأحداث والظواهر. وهي دعوة لاكتشاف القوانين والعلاقات بالمشاهدة المنظمة التي يمكن توسيع إجراءاتها بالفكر المنظم والتجربة العملية واستخدام أجهزة الرؤية المقرِّبة التي تكشف عن تفاصيل البعيد، بما لا تكشفه العين المجردة (تليسكوب)، أو استخدام أجهزة الرؤية المكبِّرة التي تكشف عن تفاصيل الصغير جداً مما لا تكشفه العين المجردة (ميكروسكوب). وبذلك تتسع دائرة الرؤية بمعنى الإدراك العقلي الناتج من التفكير في المشاهدات القائمة أو الافتراضية، ليحقق هذا الإدراك مقاصد الرؤية، سواءً كانت في أدلّة الخلق والتوحيد، أو التدبر والاعتبار، أو لفت النظر إلى توظيف المشاهد في تدبير شؤون الحياة. ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَمۡ أَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجٖ كَرِيمٍ ۝٧ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗۖ وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ ۝٨﴾ [الشعراء: ٧-٨].

ثم إن حضور "رؤية العالَم" في ميدان الألفاظ والمعاني، كما نجده في المصدر اللغوي، وكما يتجلى في استعمال الألفاظ ودلالاتها في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي يشير إلى أنّ هذه الرؤية هي مجموعة تصورات ومدركات، يمتلكها الإنسان نتيجة خبرته الحسية وتأملاته العقلية، في المحيط المادي والاجتماعي الذي يعيش فيه، وما قد يكون وراء هذا المحيط من وجود لا تدركه حواسه. فرؤية الإنسان للعالَم تعني وَعْيه بوجود هذا العالَم، وإحساسه المادي وتصوره العقلي لوجوده فيه، ووجوده معه، ومن ثم

فعلاقة الإنسان بالعالَم المبنية على هذا الوعي والإدراك هي ما يُشكّل الموضوع المهم في رؤية العالَم.

وبعبارة أخرى فإنَّ الأمر المهم في رؤية العالَم يختصّ بالإنسان الذي يرى وينظر ويبصر، فيدرك هذا العالَم بصورة معيَّنة. صحيح أنَّ العالَم قائم هناك بأمر الله، باستقلال عن وعْي الإنسان، لكنَّ ذلك لا معنى له عند الإنسان إلا بوَعْيه بوجود هذا العالَم وعلاقته به.[1]

(١) جاء في كتاب تربية المقهورين للمفكر البرازيلي باولو فريري فكرة طريفة تتعلق بالطريقة التي يدرك فيها البسطاء العالَم الذي يعيشون فيه، ففي إحدى حلقات النقاش في تشيلي بأمريكا الجنوبية حول المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، تدرج النقاش حتى انتهى الأمر بأحد الفلاحين أن يقول: "الآن أعرف أنَّ هذا العالَم موجود لوجود الإنسان". عندها حاول مدير الجلسة أن يختبر هذه المقولة فأجابه بسؤال: "لو مات جميع الناس الموجودين في هذا العالَم ، أفلا يبقى هذا العالَم موجوداً بما فيه من أشجار وطيور وحيوانات وبحار ونجوم؟ فرد عليه الفلاح دون تردد: لا ، لأنك لن تجد في تلك الحالة من يقول لك هذا هو العالَم ! انظر:

- Freire, Paulo. *Pedagogy Of The Oppressed*, Translated by Myra Bergman Ramos With an Introduction by Donaldo Macedo. New York and London: The Continuum International Publishing Group Inc., 2000, p. 80-85.

## المبحث الثاني

# رؤية العالَم: المفهوم والمصطلح

تتبَّعنا في المبحث السابق حضور كلمتي "الرؤية" و"العالَم"، في الاستعمال اللغوي، كما نجد هذا الحضور في قواميس اللغة، وفي لغة القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والتراث الإسلامي. وتبيَّن لنا أنَّ العالَم يعني الوجود الطبيعي بكائناته الحية والجامدة، وظواهره المعروفة والمجهولة، بما في ذلك الوجود البشري، بأنواعه وأعراقه وثقافاته ومنجزاته، وأنّ الرؤية تختصُّ بوَعْي الإنسان بوجود العالَم ووظيفته فيه، وإدراكه لعلاقته به. لكنَّنا في هذا المبحث نتعامل مع عبارة "رؤية العالَم" بكلمتيها، وبما تعنيه هذه العبارة من فهم خاص، بعد أن أصبحت العبارة مصطلحاً له دلالته واستعمالاته في الثقافة والعلوم والحياة العامة.

### أولاً: من المفهوم إلى المصطلح

من المعروف أنَّ ما يراه الإنسان بعيْنَيْه ويسمعه بأُذُنيْه يعتمد إلى حد كبير على الموقع الذي يرى منه الأشياء أو يسمعها، كما يعتمد على هُويَّته التي تحدِّد أيَّ نوع من الناس هو. ومن المعروف أيضاً أنَّ معتقدات الإنسان المعلنة وسلوكاته الملحوظة، فيما يختصُّ بسائر الظواهر الثقافية والاجتماعية، هي في حقيقة الأمر متجذرة بطريقة واعية أو غير واعية في بعض المفاهيم والمبادئ الأكثر عمقاً في حياته أو الأقرب تعبيراً عنها.

ومع أنَّ هذه المفاهيم والمبادئ العامة يتم التعبير عنها بوساطة مصطلحات ومفردات لغوية، فإنَّ كلا من هذه المفردات لا يقوم وحده، ولا تتحدد دلالته الكاملة منفصلاً عن غيره، فدلالات هذه المصطلحات والمفردات اللغوية متداخلة جداً، وتُشتق معانيها من نظام واسع من العلاقات المتشابكة، الشديدة التعقيد. إنَّه النظام الفكري الكلِّي "الجشتالتي" الذي تتحدد ضمنه المعاني الكامنة والدلالات الحقيقية لهذه المصطلحات.[1]

وعند النظر إلى العناصر التي يمكن أن يتكوَّن منها مفهوم رؤية العالَم اقترح بعض الباحثين ضرورة تضمين هذه المفهوم مجموعة من العناصر الإساسية التي تلزم في تحديد

(١) إيزوتسو. **الله والإنسان في القرآن**، مرجع سابق، ص ٣٢.

مفهوم رؤية العالَم، وهي: الاسئلة الوجودية، القيم الأخلاقية، محددات تفكير الإنسان وسلوكه، وتقويم معنىٰ للحياة.(١)

فرؤية العالَم تختصُّ بالصورة الكلية التي يكوِّنها الإنسان لنفسه عن نفسه وعن العالَم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوِّناته الثقافية وأطره المرجعية. وهذه الصورة الكلية هي التي تعرّف الإنسان، عندما ينظر الآخرون إليه من الخارج، وتعرِّفُه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يُعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية، أو الفكرة الكلية، أو التصور الكلي، أو الفلسفة العامة، أو التفسير الشامل، أو النموذج التفسيري، أو الأيديولوجيا... أو ما أصبح يعرف علىٰ نطاق واسع: رؤية العالَم .

والناس يتشابهون في كثير من الخصائص المادية والنفسية والعقلية، ولكنَّهم يختلفون أيضاً في هذه الخصائص وغيرها، فما المُهمُّ فيما يختلف الناس فيه أو يتشابهون؟

عند النظر إلىٰ تفاصيل هذه الخصائص نجد أنَّ النَّاس يختلفون في أشياء كثيرة جداً، ويمكن لأيِّ شيء أن يكون في لحظة معينة العنصر المهم في تحديد الاختلاف، وفي لحظة أخرىٰ ينحسر هذا العنصر ليفسح مجالاً لعنصر آخر يعبِّر عن الاختلاف بصورة أكثر أهمية. وهكذا تبدو التفاصيل غير قادرة علىٰ بيان المُهمِّ والأَهمِّ في تحديد جوهر الاختلاف بين الناس. من هنا تأتي أهمية البحث عن معيار آخر يقترب من رؤية الصورة الكلية وملاحظة ملامح الإطار الكبير الذي يعطي للفرد تحديداً أكثر تعبيراً، ووصفاً أدقَّ دلالة من تلك العناصر التفصيلية.

إنَّ العلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليست علاقة سطحية خطية، وإنَّما هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة، فالرؤية الكلية تضع التفاصيل في موقعها المناسب. وإدراك

(1) Kooij, Jacomijn; De Ruyter, Doret & Miedem, Siebren. Worldview: the Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education, *Religious Education* (Journal of the Religious Education Association), Volume 108, 2013, Issue 2, Pp. 210-228.

التفاصيل في حدودها الخاصة بها لا يقتصر على التقاطها وتمييزها في موقعها من الزمان والمكان، وإنَّما يتجاوز ذلك إلى ربطها برموزها ودلالاتها وما يرتبط بها من أفعال وردود أفعال، وهذا يعني الارتقاء بها إلى مستوى من التجريد الدلالي الذي يتطلب بالضرورة إعمال العقل والتأمل العميق، ممَّا ينتج عنه تعديلٌ في الرؤية الكلية وتوسيعٌ في مجالاتها.

ويحضر مفهوم رؤية العالَم في مختلف حقول المعرفة: في الدين، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية والطبيعية، والآداب، والفنون، والعلوم التطبيقية مثل الطب والهندسة... إلخ. فالمصطلحات الدينية مثل الإيمان والعقيدة والتصور الكلي تعبر عن مجموعة الأفكار والمفاهيم والمعتقدات التي تجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يحاول مصطلح "رؤية العالَم" التعرض لها. وهي نفسها الأسئلة التي انشغلت بها الفلسفة منذ بداية عهد الإنسان بمباحث الفلسفة. وهي المحتوى الأساسي لفلسفة أي علم من العلوم الحديثة الذي يؤثر في تشكيل نظريات هذه العلوم ومناهج البحث فيها. وجميع الأفلام السينمائية، من أكثرها إثارة للضحك (كوميدية) إلى أكثرها إثارة للحزن (تراجيدية)، رغم أنَّها تأخذ بخيال المشاهد، إلا أنَّها تقدِّم قِيَماً ورؤى محددة للعالَم؛ إذ لا يوجد فيلم واحد يعرض قصة محايدة، لا تكون مطبوعة بالمعتقدات والقيم الثقافية للمؤلف والممثل والمخرج.[1]

ويتوسع الفيلسوف الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في بيان أهمية الإطار المفاهيمي في تحديد معاني الألفاظ عندما تكون جزءاً من نظام معرفي كلِّي. ويضرب عدداً من الأمثلة من ألفاظ القرآن مثل لفظ الجلالة "الله"، و"الإيمان"، و"الكفر"، و"المَلك"، و"الكتاب" و"التقوى"، وغيرها، ويبيّن ما كان لهذه الكلمات من معان معينة في لغة العرب قبل الإسلام، ثم كيف أصبحت تحمل معاني جديدة في المنظومة القرآنية. فالتحليل الدلالي للبنية الشكلية للكلمة وأصلها وتاريخها "الإيتمولوجي"[2] لا يكفي

(1) Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers,Ill: InterVasity Press, 2002, p.16.

(٢) "إيتمولوجي" Etymology تعني الأصل، فالتحليل الإيتمولوجي لمعنى كلمة أو مصطلح، يعني تتبع الكلمة في اللغة الأصلية التي جاءت منها، ثم تحديد دلالاتها المعاصرة في ضوء ذلك المعنى الأصلي.

لاستكمال هذا التحليل دون أن يصل التحليل الدلالي عند "إيزوتسو" إلى ما يسميه "علم الثقافة"، و"علم الرؤية الدلالية للعالَم" الخاصة بثقافة ما، و"علم دلالة القرآن"، وأخيراً "علم دلالة الرؤية القرآنية للعالَم".[١]

وقد نظر الباحثون إلى مفهوم رؤية العالَم من زوايا مختلفة، وكل زاوية منها تكشف عن مستويات المفهوم بطريقة محددة، فإذا كانت رؤية العالَم تكمن أساساً في تصورات الإنسان ومدركاته ومعتقداته عن نفسه وعن العالَم، فإنَّ بالإمكان التمييز بين المستوى الذاتي الخاص بالإنسان نفسه، والمستوى الموضوعي الخاص بالعالَم الذي يحاول الإنسان إدراكه. وإذا كانت رؤية العالَم تختص بالإنسان في عقله ومشاعره وسلوكه العملي، فيمكن التمييز بين ثلاثة مستويات؛ مستوى نظري افتراضي Propositional، ومستوى سلوكي عملي Behavioral، ومستوى عاطفي انفعالي Heart-Orientation.[٢] وقد اعتمدت الباحثة كاثرين سولتز هذه المستويات الثلاثة في أطروحتها للدكتوراه وطوَّرت أداة لقياس مدى حضور هذه المستويات لدى طلبة المدارس عن طريق جمع البيانات الكمية.[٣] كما اعتمدت الباحثة كاثي لين موراليز هذه المستويات الثلاثة، والأداة التي طورتها كاثرين سولتز، في البحث عن حضور هذه المستويات لطلبة الجامعة.[٤]

في كتاب سبرويل Sproul يقول المؤلف: "إن الطلبة حين يدرسون التاريخ يدركون أنَّ أيَّ مجتمع لا يستطيع البقاء، وأيَّ حضارة لا تستطيع الفعل دون نظام موحد من الفكر" ثم يذكر أنَّ ثقافتنا المعاصرة عرفت أنظمة فكرية كثيرة، كل منها هو نوع من الفلسفة المختلفة

(١) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن**، مرجع سابق، ص ٥١.

(2) Sire, james W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, Gowner's Give.Il: Inter-Varsity, 2004, Pp. 140-157.

(3) Schultz, K. (2013). Developing an instrument for assessing student biblical worldview in Christian K-12 education. (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses Database. (UMI No. 3534997).

(4) Morales, Kathy Lynn. An Instrument Validation far a Three-Dimensional Worldview Survey Among Undergraduate Christian University Students Using Principal Components Analysis, Ed.D Dissertation, Liberty University Lynchburg, Viginia, USA, June 2013.

عن الأخرىٰ، وتنتهي كلُّها بلاحقة (ism) مثل القومية، النسوية، الطبيعية، السلوكية، التعددية، إلخ، ثم يقول: "وحيثما نضع هذه اللاحقة (ism) بعد أيّ كلمة فإنَّ ذلك يعني أنَّنا بصدد نظام فكري، أو طريقة لرؤية الاشياء، أو رؤية للعالَم." ثم يقول: "إن اللاحقة (ism) التي تعبر عن الثقافة الأمريكية اليوم تتجلىٰ في وسائل التواصل الجديدة، وصناعة الأفلام، والروايات العلمانية Secularism. فهي المظلة التي تنطوي تحتها جميع الفلسفات. وهذه العلمانية هي القاسم المشترك الضروري الذي يربط الفلسفات الإنسانية Humanism، والبراجماتية Pragmatism، والنسبية Relativism، والطبيعية Naturalism، والتعددية Pluralism، والوجودية Existentialism، وغيرها من النظم الفكرية.[1]

وقد اعتمدنا مصطلح "رؤية العالَم" تحديداً وفضلناه في الاستعمال علىٰ مصطلحات أخرىٰ، مثل الفلسفة الإسلامية، أو التصور الإسلامي، أو الرؤية الكونية، أو النظرة إلىٰ الوجود، أو المنظور، أو غير ذلك، لأنَّ كلَّ مصطلح من هذه المصطلحات ينحصر في جانب محدد من جوانب العالَم كما هو في المصطلح القرآني.[2] ثم إنَّ لفظ "الرؤية" ولفظ "العالَم" في لغة القرآن الكريم أوسع من غيرهما من الألفاظ التي تستعمل أحياناً في التعبير عن المفهوم الذي نتحدث عنه. ويكون مصطلح "رؤية العالَم" بما تتسع له دلالات الاستعمال القرآني في تقديرنا معبراً عن المفهوم الذي نرىٰ أنَّ القرآن الكريم يريدنا أن نكون علىٰ وعي كامل به، وأن يترسَّخ في إدراكنا، فضلاً عن كونه تعبيراً عن دلالة هذا المصطلح في الاستعمال المعاصر، وترجمة عما يقابله في اللغات الأخرىٰ.

إنَّ تعبير "رؤية العالَم" في اللغة العربية، هو مصطلحٌ حديث، ومفهوم قديم؛ مصطلح حديث أصبح متداولاً في لغة الفلسفة والدين والإعلام والسياسة والأدب، وغيرها من مجالات المعرفة. ونُغلِّب الظنَّ بأنَّ المصطلح الحديث جاء إلىٰ اللغة العربية ترجمة مباشرة لما يقابله في اللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية وغيرها من اللغات

(1) Sproul, R.C. *Lifeviews*: *Understanding the Ideas That Shape Society Today*, Grand Rapids, MI.: F.H. Revell, 1998, Pp. 29-32.

(٢) ويبقىٰ لكل مصطلح من هذه المصطلحات قيمته في السياق الذي يرد فيه، وقد لا يُغني مصطلح عن آخر.

الحديثة، فالجزء الأكبر مما يُكتب ويُنشر باللغة العربية في هذه الأيام هو ترجمةٌ للأفكار، وأحياناً للمصطلحات، التي تختزنها أدبيات اللغات الأخرىٰ. لكنَّ المفهوم الخاص بهذا المصطلح مفهوم قديم. قِدَمَ الفكر البشريّ. لأنَّ مجمل العناصر التي تشير إليها دلالة المفهوم وردت بصورة مباشرة في مصطلحات الإيمان والعقيدة والفلسفة والتصوّر والرؤية الكونية، والرؤية الكلية... إلخ.

وقد أخذ مصطلح "رؤية العالَم" يحتلُّ موقعاً يتزايد حجماً وأهمية في لغة الخطاب المعاصر. والمعروفُ أنَّ هذا المصطلح تطوَّر أساساً في لغة الفلسفة والدين، ولكنَّه انتقل إلىٰ ميادين الأدب والنقد، وشاع في لغة السياسة والعلاقات الدولية والصحافة والإعلام.

ويستطيع المرء هذه الأيام أن يكشف عن مدىٰ شيوع استعمال مصطلح معين في اللغة المعاصرة، من البحث عنه في الشبكة العنكبوتية العالَمية (الإنترنت). فعند البحث عن مصطلح "رؤية العالَم" بالعربية بكلمتيه المقرونتين معاً، عن طريق أحد المحركات في الشبكة (جوجل:google مثلاً) فإننا نجدُهُ في مواقعَ عديدةٍ، يكشف الجدول الآتي عن تطور حضور المصطلح بالعربية والإنجليزية مع الزمن:

| المصطلح | عدد المواقع التي ظهر فيها يوم ٣٠/٠٨/٢٠٢٠م | عدد المواقع التي ظهر فيها صيف ٢٠٠٦م[1] |
|---|---|---|
| **رؤية العالَم** | ١١٦ ألف | ١٠٠٠ |
| **رؤية العالَم الإسلامية** | ١٦٤ | ٢٠ |
| **Worldview** | ١٩.٤ مليون | ١٥ مليون |
| **Islamic worldview** | ٢٤٨ ألف | ٢٤ ألف |

ولا يزال مصطلح "رؤية العالَم" بالعربية تنافسه في الاستعمال مصطلحاتٌ أخرىٰ مثل "الرؤية الكونية"، و"الرؤية الكلية" والتصور العام، والفلسفة العامة، المنظور الكلي، والنموذج المعرفي، والإطار المرجعي، وغيرها.

(١) نشرت بعض فقرات هذا الفصل في كلمة التحرير في العدد (٤٥) من مجلة إسلامية المعرفة صيف ٢٠٠٦م، وظهرت هذه الإحصائيات يومها كما يكشفها العمود الثالث في الجدول.

ويلزم هنا التعامل بحذر مع هذه الأرقام لأنَّها لا تكشف بالضرورة عن حالات تكرار الاستعمال، وإنَّما تكشف عن تكرار ما يصل إلى الإنترنت وينشر فيها، فالمادة التي تنشر على هذه الشبكة بالعربية لا تزال قليلةً بالمقارنة بما يُنْشَرُ باللغات الأخرى.

ويستخدم مصطلح "رؤية العالَم" في الغالب في السياق الحضاري العام عندما نصف مجتمعاً معيناً بأنَّه يمتلك نظرة فلسفية حضارية معينة إلى العالَم، أو عند معالجة عناصر الفكر الديني الذي يجيب بدوره عن الأسئلة الوجودية التي تهتم برؤية العالَم والإجابة عنها.

لكنَّ استعمال المصطلح لا يقتصر على ميادين الفلسفة والدين؛ إذ يرد كذلك في مجال العلم الطبيعي. ومن ذلك على سبيل المثال استعمال سمير أبو زيد للمصطلح في إطار قضية العلم والتأسيس العلمي للمجتمعات العربية، حيث يرى "أنَّ النظرة العلمية هي جزء من النظرة الحضارية للمجتمع، وبالتالي هي جزء أساسي، إن لم يكن الجزء الأساسي في فكر النهضة". ثم إنَّه يقرر أن طرحه لقضية التأسيس العلمي يأتي: "في إطار علاقة الاتساق الصحيحة بينه (أي التأسيس العلمي) وبين كلٍّ من الفكر الديني والفلسفي العربي المعاصر، فليس التأسيس العلمي في المجتمعات العربية بديلاً من، مثلاً، قضية التجديد الديني أو قضية تحقيق الاستقلال الفلسفي في هذه المجتمعات."[1]

ونحن نلاحظ أنَّ مصطلح "رؤية العالَم" يصلح أن يكون ترجمةً حرفية للمصطلح الإنجليزي Worldview؛ ذلك أنَّ لفظي المصطلح بالعربية "رؤية" و"العالَم" يشتركان في شحن المفهوم بدلالات عميقة، تجعل للمصطلح بكلمتيه الاثنتين معنىً فلسفياً وعملياً في آنٍ واحد. هذا مع العلم بأنّ المفهوم بالإنجليزية يأتي من كلمتين تقابلهما في العربية كلمتان، وهما: World بمعنى العالَم، وView بمعنى رؤية، لكن معظم ما يرد بالإنجليزية يأتي بهما معاً في كلمة واحدة،[2] فقد أصبحت كلمة Worldview عَلَماً على مصطلح جديد، وهذا الجمع بين كلمتين في كلمة واحدة كثير في اللغة الإنجليزية، مثل: Doorknob، Sunrise، Fireman، Bookstore، وغيرها.

(١) أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية إلى العالَم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ص ١١-١٢.

(٢) نقول "معظم" لأنَّنا لا نزال نجد العبارة باللغة الإنجليزية أحياناً في صورة كلمتين منفصلتين world view، أو في صورة كلمتين يفصل بينهما شرطة world-view.

وقد فصَّلتْ "موسوعة الفلسفة" في طبعتها الإلكترونية الحديث عن أصل المصطلح Worldview بوصفه ترجمة للكلمة الألمانية Weltanschauung، وتتَّبعتْ استخداماتها في الحقول الفلسفية والدينية والعلمية.[1]

ولا شك في أنَّ من المفيد، والمُهمِّ كذلك، معرفة جذور المصطلحات وتطوُّرِها الدلالي، وعلاقة ذلك بالوضوح الفكري (أو الفوضى الفكرية) وبخاصة في فترات التفاعل الثقافي بين الأمم والشعوب، مثلما يحصل في عصرنا هذا من عولمة للأفكار والممارسات، واقتراض للمفاهيم والمصطلحات. وهي فترات تخشى فيها الأمم الضعيفة من المصير الذي يتهدد هُويَّتها: تاريخاً ولغة وثقافة. لكنَّ الكاتب وهو يتجنَّب استخدام مصطلح معين، خشية ارتباط دلالته بخلفيات معينة، ربَّما لا ينفعه اختياره لمصطلح آخر بديل؛ لأنَّه لن يسلم من الخلفيات الثقافية الخاصة به وما قد يكون فيها من تحيّزات.

وعلى أيَّة حال فإنَّ الثقافات البشرية عرفت هجرة المصطلحات من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر. وحين يهاجر المصطلح فإنَّ جهوداً تبذل في توطين المصطلح لكي يحمل في موطنه الجديد دلالات محددة لا تتقيد بالضرورة بجذوره الأولى. ومفهوم رؤية العالَم واحد من هذه المفاهيم التي عرفت الهجرة، فموطنه الأصلي هو الفلسفة، لكنّه انتقل إلى عدد واسع من المجالات المعرفية وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وتوطّن فيها، وأصبح المصطلح شائعاً في كثير من الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الكبرى في الدين والفلسفة والعلوم.[2]

وتشير الدراسات إلى أنَّ المفكرين الألمان اهتموا أكثر من غيرهم منذ وقت مبكر بدراسة تاريخ الألفاظ والمصطلحات وتاريخ المفاهيم والأفكار، وبخاصة منذ النصف

(1) https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/philosophy/philosophy-terms-and-concepts/worldview-philosophy (Retrieved 7 July 2020).

(2) Naugle, David K. *WorldView: The History of A Concept*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2002, p.187. see also:

- Chung, Paul Seungoh. *God and the Crossroads of Worldview*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016, p.

الثاني من القرن التاسع عشر. وقد رصد ديفيد نوجل David Naugle سبعة من المراجع المهمة التي صدرت منذ مطلع القرن العشرين بالألمانية حول تشريح مصطلح رؤية العالَم وتطور استعماله.[١] كما لاحظ كيف أنَّ هذا الموضوع لم ينل إلا القليل من الاهتمام في الكتابات باللغة الإنجليزية.[٢]

كما تشير هذه الدراسات إلى أنَّ أصل هذا المصطلح -كما يتم استخدامه في الأدبيات المعاصرة- يعود إلى "إيمانويل كانط" (١٧٢٤-١٨٠٤م)، حيث استخدم المصطلح بالألمانية Weltanschuung. ولدى مراجعة أعمال "كانط" المترجمة إلى الإنجليزية نجد أنه استعمل المصطلح مرة واحدة في كتابه "نقد الحكم: Critique of Judgment" وفي سياق محدد يتعلق بقوة العقل البشري على الإدراك الحسيّ. ولدى مراجعة ترجمة هدا الكتاب إلى الإنجليزية،[٣] لوحظ أنها استخدمت لفظة Worldview مع الاحتفاظ باللفظة الألمانية إلى جانب الإنجليزية المقابلة لها.[٤] لكن استخدام المصطلح على نطاق واسع وبصورة تشير إلى الدلالات المعاصرة، ينسب إلى الفيلسوف الألماني وفيلهلم دلثاي،[٥] وذلك في عناوين كتبه ومقالاته. ومما يلفت النظر أنَّ دلثاي لم يكن معروفاً في الأدبيات الفلسفية المكتوبة بالإنجليزية بالدرجة التي عُرِف بها كثير من الفلاسفة وعلماء النفس وغيرهم من المفكرين الغربيين.

---

(1) Naugle, *WorldView: The History of A Concept*, Pp. 59-62.

(2) Ibid., Pp.65-66.

(3) Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, Translated and Introduction by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hachett, 1987, p. 111-112.

(٤) ويلجأ بعض المؤلفين العرب إلى استخدام المصطلح بالعربية «رؤية العالَم" وإلى جانبها اللفظتان المقابلتان الإنجليزية والألمانية.

(٥) فيلهلم دلثايWelhelm Dilthy (١٨٣٣-١٩١١) فيلسوف ألماني يعد أهم فيلسوف أوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عرف بنظرياته في العلوم الإنسانية وإسهاماته في عدد من المشكلات المنهجية في دراسة التاريخ والتقدم الإبداعي الذي حققه في مجال الهيرمنوطيقا، إضافة إلى ريادته في المعالجة المنظمة لمفهوم رؤية العالَم ، حتى قيل إنه جعل من رؤية العالَم علماً. وكانت هذه المعالجة محاولة لصياغة نظرية معرفة موضوعية للعلوم الإنسانية والاجتماعية شبيهة بما فعله "كانط" في العلوم الطبيعية.

ومن جهة أخرىٰ فإنّ مصطلح رؤية العالَم قد استخدم علىٰ نطاق واسع في دراسات فلسفة العلوم. وكان المصطلح يرتبط ارتباطاً مباشراً بفهم الإنسان لبنية الكون المادي وعلاقة مكوناته ببعضها، وموقع الإنسان فيه، وسبب سلوك ظواهره علىٰ الصورة التي نلاحظها. وفي هذا المجال تصف تطوَّر أدبيات تاريخ العلوم وفلسفة العلوم في مراجعها الغربية كيف تطورت رؤية العالَم من رؤية أرسطية، تنسب إلىٰ الفيلسوف اليوناني أرسطو (٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م) وتقول بمركزية الأرض في الكون؛ إلىٰ رؤية نيوتونية، تنسب إلىٰ العالَم الفيزيائي البريطاني إسحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م)، وتقول بتبعية الأرض للشمس في النظام الشمسي ودورانها حولها وحول نفسها؛ إلىٰ رؤية ترتبط بالنظرية النسبية التي طورها ألبرت اينشتاين (في الفترة ١٩٠٥-١٩١٦م) وهي النظرية التي قلبت كثيراً من المفاهيم العلمية حول الكون بعد إعادة تعريف مفهوم الفضاء والزمن؛ ثم إلىٰ رؤية ترتبط بنظرية الكم التي طورها مجموعة من العلماء من أشهرهم "ماكسويل بلانك" (١٨٥٨-١٩٤٧م) و"اوروين شرودنجر" (١٨٨٧-١٩٦١م)، وكشفت عن مشكلات القياس العلمي.

ومع أنَّ كلَّ رؤية من هذه الرؤىٰ تتضمن تفسيرات للحقائق المتعلقة بالكون الطبيعي وينبثق عنها تفسيرات حول موقع الإنسان في الكون وطبيعة معتقداته، فإنَّ كلَّ رؤية جديدة من هذه الرؤىٰ كانت تنتقل من الإطار الأكبر (macro) ممثلاً بالأجرام السماوية في الكون، إلىٰ الإطار الأصغر (micro)، ممثلاً بالجسيمات الدقيقة التي يتكون منها الكون، مثل الإلكترون والفوتون، وكانت تبتعد في محتوىٰ مقولاتها عن مشكلات الطبيعة المادية وتقترب من القضايا الفلسفية للإنسان.[1] ولم تأت أي رؤية من هذه الرؤىٰ جزافاً، فإنَّ كلاً منها كان يعتمد علىٰ "حقائق إمبريقية" واضحة تكفي لتقديم إجابات "معقولة" عن الأسئلة التي كان يطرحها الإنسان. وفي كلِّ مرَّة كانت الاكتشافات العلمية تقدم دليلاً علىٰ أنَّ ما كان يُعتقد أنَّه من قبيل "الحقائق" ما هو إلا معتقدات خاطئة، وأنَّ العالَم ليس كما كان يُعتقد.

(1) Dewitt, Richard. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, Cornwall, UK: Blackwell Publishing, 2nd. Ed., 2010, Pp. 272-286.

ومع ذلك فإنَّ التغير الذي يطرأ على رؤية العالَم في كلِّ مرة يتفاوت من انقلاب كامل في الرؤية الكلية وفي التفاصيل كما حصل في "الانقلاب الكوبرنيكي" إلى تعديل في بعض التفاصيل وتغيير في مواقعها ضمن الرؤية الكلية التي تحتفظ ببعض ملامحها الأساسية، كما حصل في التعديل الذي اقتضاه نقض مفهوم الزمن المطلق والمكان المطلق بعد النظرية النسبية... ومع ذلك فإنَّ أثر الاكتشافات التي تُغير أو تُعدل في رؤية العالَم، يتجاوز التغيير في مفاهيم أو حقائق محددة، إلى تغيير في معتقدات الإنسان حول نفسه وموقعه في المكان؛ فالأثر الأكبر لهذه التغييرات هو في الكشف عن القدر الذي يمكن للإنسان أن يكون فيه على خطأ في مسائل بَدَتْ له فيما بعد واضحة تماماً، ومن ثم ضرورة إعادة التفكير باستمرار في درجة الثقة بالصورة التي نكوِّنُها عن العالَم من حولنا.(١)

وليس من المستغرب أن تكتشف الأجيال القادمة من العلماء أنَّ كثيراً من معتقداتنا الحالية حول العالَم هي من الخطأ الذي يوازي الخطأ الذي كانت تمثله الرؤية الأرسطية، وأنَّ النظر في سلوك الأشياء على المستوى الأصغر عن طريق الأجهزة التي تدرس سلوك الفوتونات والإلكترونات سوف يحدث تغييراً في رؤيتنا عن العالَم لا يقل عن التغيير الذي أحدثه النظر إلى الأجرام السماوية الكبيرة عبر تلسكوب غاليليو.(٢)

وهذا البعد الطبيعي من رؤية العالَم يتداخل كثيراً من معتقدات الإنسان الدينية والأخلاقية، فما سجله التاريخ المكتوب عن الأساطير الإغريقية وسكان وادي النيل وما بين النهرين، كان يُغلّب الرؤية الوثنية التي تعتقد بتعدد الآلهة والصراع والتنافس بينها من جهة، والإنسان من جهة أخرى على مجالات النفوذ، وبخاصة مصادر القوة والعلم والمعرفة.(٣)

(1) Ibid., p. 341- 348.

(2) Ibid., p. 304.

(٣) يمكن أن نتذكر في هذا السياق أسطورة بروميثيوس وقصة سرقة النار من الآلهة وتسليمها للإنسان. انظر مثلاً:

- Ziolkowski ,Theodore .*The Sin of Knowledge*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, Pp. 25-42.

ويتمثل هذا التداخل في ارتباط أسماء الآلهة ببعض النجوم والكواكب،[1] وفي ارتباط الظواهر الكونية والفعاليات البشرية بمزاج الآلهة وما بينها من تنافس وصراع. ولذلك كان يبدو معقولاً أنَّ الموطن الأرضي للإنسان هو مركز الكون، تدور حوله بقية أشياء الكون.

هذه بإيجاز خلاصة الفهم السائد في الأدبيات الغربية لتطور رؤية العالَم ومصادرها الخاصة بالعلوم الطبيعية، ولكنَّ هذا العرض الوصفي يقفز عن كثير من المعطيات التاريخية التي ربَّما تعطي تحليلاً تفسيرياً وتقويماً مختلفاً للمؤثرات العلمية، والدينية، والظروف الاجتماعية (الموضوعية)، والظروف النفسية (الذاتية) لبعض الأفراد من العلماء والمفكرين الذين تركوا بصمات واضحة على مراحل تطور الرؤية السابقة.

ولمْ يخْل هذا الفهم لتطور العلوم الطبيعية من أثر على الرؤية الدينية في أوروبا، فقد ارتبطت الرؤية الدينية في الغرب المسيحي في مطلع عهدها بالرؤية الأرسطية والتراث الوثني اليوناني والروماني، من حيث تصورها للكون، فتلوثت معاني التوحيد الذي جاء به الأنبياء، واختلطت في أذهانهم طبيعة الخالق الواحد المتعالي من جهة والإنسان المخلوق وغيره من المخلوقات من جهة أخرى، حتى أصبح بعض الأنبياء (في بعض الرؤى الدينية) شركاء للخالق في بعض صفاته الإلهية والربانية، واكتسبت التصورات المحدودة والنسبية للبشر عن الكون ومكوناته صفة القداسة الدينية، وانحازت المؤسسة الدينية الرسمية في الغرب لهذه التصورات النسبية. وما أن توالت الاكتشافات العلمية التي تنقض تلك التصورات حتى انهارت قداسة الدين نفسه، فلم يكن الانقلاب على الرؤية الأرسطية مثلاً محْض تغيُّر

(١) أسماء بعض الكواكب عند الرومان: كوكب الزُّهرة Venus إله الحب والجمال، وكوكب المَرِّيخ Mars إله الحرب والدم، وكوكب زُحل Saturn إله الزراعة، وكوكب المُشتري Jupiter كبير الآلهة أو ملك الآلهة. أما النجوم، فكثير من الشعوب القديمة كانت تعبد بعض النجوم أو تعظمها، فالشِّعْرَى مثلاً Sirius كان له قداسة خاصة عند المصريين القدماء، والفتحة الموجودة في أعلى الهرم الأكبر هي المنظار الذي تطل منه الملكة وهي في غرفتها إلى ذلك النجم لأنَّه قرينها في السماء. وبعض العرب قبل الإسلام عبدوا الشِّعْرى، ومنهم خزاعة والذي سنّ عبادته رجل من سادة خزاعة يكنَى أبا كبشة. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩] إشارة إلى أنَّ الله وحده هو من يستحق العبادة، فهو رب الشعرى ورب كل شيء، لكن تخصيصه بالذكر هو من أجل أن بعض العرب عبدوه.

في فهم الكون، وإنَّما صاحب ذلك أيضاً انتقال خصائص القداسة من الرؤية الدينية التي ثبت أنَّها كانت خاطئة إلى الرؤية العلمية الجديدة، وتدريجياً حلّ العلم الطبيعي محل الدين، وأصبح العلم الطبيعي هو العلم مطلقاً، وما على أي موضوع من موضوعات البحث في قضايا الغيب (أو ما وراء الطبيعة) أو النفس أو المجتمع إلا أن يخضع لمعايير العلم الطبيعي ومناهجه الحسية التجريبية.

ومع هذا الموقع الذي اكتسبته العلوم الطبيعية ليس غريباً أن يجري التساؤل عن طبيعة العلوم الاجتماعية، وهل تستحق فعلاً أن تصنف ضمن العلوم، أو أنَّها مرحلةٌ بدائية ربَّما تتعمق مفاهيمها ونظرياتها بمزيد من البحث حتى تنال شرف تصنيفها في العلوم!

## ثانياً: مصطلح رؤية العالَم والمصطلحات ذات الصلة به

يتصل مفهوم رؤية العالَم اتصالاً وثيقاً ببعض المفاهيم والمصطلحات التي تسود الكتابات المعاصرة باللغات المختلفة، ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال: ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) الثقافة، والأيديولوجيا، والعولَمة، والحداثة، والنموذج القياسي، والنظرة العامة، والمنظور الكلي، وغيرها.

وقد وجدنا أن محمد نقيب العطاس يجعل العنوان الفرعي لكتابه "مقدمة في ميتافيزيقا الإسلام" بعبارة: "عرضٌ للعناصر الإساسية في رؤية العالَم الإسلامية". ثم يبدأ مقدمة كتابه برفض استخدام عبارة "نظرة الإسلام إلى الكون" تعبيراً عن "رؤية العالَم الإسلامية"؛ لأنَّه يرى أنَّ لفظ "الكون" تعبير عن جزء من عالَم المخلوقات الذي يقع تحت الخبرة الحسية للإنسان. ومثل هذه الفهم إنَّما يكون نتيجة التأثُّر بالفكر العلمي الغربي. أما رؤية العالَم الإسلامية فهي تشتمل على الدنيا والأخرى، على اعتبار أنَّ الدنيا إعداد للآخرة، دون أن يعني ذلك أي إهمال للدنيا، والحقيقة Truth ليست هي الواقع Reality؛ إذ إنَّ الواقع والأحداث التي تعبر عنه ليست إلا مجالاً واحداً من الحقيقة، وربما تعبر أحداث الواقع أحياناً عن "باطل" غير صحيح، بينما الحقيقة هي دائماً ما يعبر عن "الحق" الصحيح

من الأمور. ولذلك يقترح أن تكون رؤية العالَم الإسلامية هي "رؤية الإسلام للوجود".[١] وقد أشرنا من قبل إلى أننا نفضل مصطلح "رؤية العالَم" للحضور المكثف لمصطلح العالَم وسعة دلالاته في القرآن الكريم.

وبين رؤية العالَم والثقافة التي يتَّصف بها المجتمع علاقة وثيقة، ويُسهم فهم رؤى العالَم والوظائف التي تؤديها في فهم المشكلات التي تظهر بين مجتمعات مختلفة في ثقافاتها وفي رؤاها للعالَم، وفي فهم الطرق التي تتعامل بها هذه المجتمعات. لذلك سيكون من المهم دراسة الحدود المعرفية والأهداف والطرق التي تختص بفلسفة التداخل الثقافي من حيث علاقتها برؤى العالَم. ومن ثم تطوير مدخل مناسب لدراسة هذه الرؤى يقوم على الحوار عبر-الثقافي Crosscultural.[٢]

ويرى محسن عبد الحميد أن المصطلحات التراثية التي استخدمها العلماء في التاريخ الإسلامي للتعبير عن كليات الإسلام وأحكامه عن الكون والحياة والإنسان، مثل مصطلحات: العقيدة، وعلم الكلام، والتوحيد، كانت تنطلق "من واقع الصراع الفكري في عصرهم، وحددوا مواقف الإسلام من خلال الكتاب والسنة، واجتهاداتهم في فهم تلك القضايا التي كانت مثار النقاش يومئذ مع الفلاسفة ولاهوتيي أهل الملل والنحل الأخرى." ومن ثم يرى ضرورة استخدام المصطلحات التي تتناسب مع طبيعة الصراع الفكري المعاصر، وفي الوقت الذي يرفض استخدام مصطلح "الفكر الإسلامي" أو "التصور الإسلامي" أو "والأيديولوجيا" للتعبير عن كليات الإسلام وموقفه، ويقترح بديلاً هو "المذهبية الإسلامية". وهمُّه هو عدم الخلط بين الوحي وفكر البشر.[٣]

(1) Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegonema: to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001, Pp. 1-2.

(2) Evanoff, Richard. Worldviews and Intercultural Philosophy, *Dialogue and Universalism*, 26 (4), 2016, Pp. 119-132.

(٣) عبد الحميد، محسن. **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، الدوحة: قطر، سلسلة كتاب الأمة، رقم ٦، جمادى الآخرة، ١٤٠٤هـ، مارس (آذار) ١٩٨٤، ص ١٩-٢٠.

ونحن نرى أنَّ أي مصطلح من هذه المصطلحات هو الطريقة الخاصة التي يجتهد صاحب المصطلح في التعبير عن فكره وفهمه، ولكلٍّ منها فائدته في السياق الذي يستخدم فيه. والسياق هنا لا يقتصر على موقع المصطلح في النص اللغوي البَشَري، وإنما يشمل كذلك سياق الزمان والمكان والحال. أما الإسلام الذي هو الدين الذي جاء به جميع الأنبياء، وارتضاه الله للناس، فنصوص الوحي وألفاظه التي نطق بها القرآن الكريم أو الهدي النبوي، تبقى المصدر الذي يجتهد المجتهدون في التعبير عن فهمهم لها. وليس لأي من هذه الاجتهادات من القداسة والعصمة أو الثبات. وسيبقى الباب مفتوحاً لتطوير ألفاظ ومصطلحات جديدة، والمهم في ذلك كله أن تتحدد دلالة المصطلح وحدود هذه الدلالة، وأن يتم التمييز بين الدين الذي نزل به الوحي من جهة، والفكر البشري الذي يجتهد الناس في التعبير عن فهمهم لهذا الوحي.

وقد استخدم مصطلح الأيديولوجيا ليعني رؤية العالَم في عدد من الدراسات الأدبية والنقدية.[١] وكلمة أيديولوجي Ideology هي في أساسها اللغوي "علم دراسة الأفكار"، وسنجدها في قواميس اللغة تقترب من رؤية العالَم وقد تتطابق معها.[٢] لكن الكلمة أصبحت تستخدم استخداماً خاطئاً على نطاق واسع لتصف شخصاً معيناً بأنه مر بعملية غسيل للدماغ عندما اتخذ موقفاً معيناً أو تبنى فكرة معينة. ويعزو جونا جولبيرغ Jonah Goldberg أصل هذا الاستعمال الخطأ إلى نابليون الذي هاجم معارضيه، ولا سيما بعد أن حاصره الفشل في الداخل والخارج، واعتبر كلَّ الأفكار الدينية والفلسفية التي يتشبث بها هؤلاء المعارضون محض أيديولوجيا، واستعمل هذا اللفظ سلاحاً لإسكات خصومه للمحافظة على نظامه المتهاوي. ثم تناول كارل ماركس بعد ذلك هذا الاستعمال السلبي للأيديولوجيا وبنى عليه فكرة "الوعي الزائف" الذي يرتبط بالوضع الطبقي والامتيازات

(١) بوالسليو، نبيل. الأيديولوجي في الرواية الجزائرية/ رواية الولي الظاهر يعود إل مقامه الزكي-نموذجاً، **مجلة البحوث والدراسات الإنسانية**، العدد (٨)، ٢٠١٤، ص ٨٤-٢١٠. انظر كذلك:

(2) Goldberg, Jonah. *The Tyranny of Clichés: How Liberals Cheat in the War of Ideas*, New York: Sentinel; Reprint edition 2013, p. 31.

الطبقية، وما ينتابه من عمليات غسل للدماغ.[١] ويرفض جولبيرغ هذا الاستعمال السيء للأيديولوجيا ويصر على أنَّها **ببساطة هي رؤية العالَم**، ولكل إنسان رؤية للعالَم أي مجموعة مبادئ وتعميمات يظن أنها صحيحة وذات قيمة.[٢]

وتبدأ صلة العولَمة برؤية العالَم من الاشتقاق اللغوي المشترك (عالَم- Globe) وبغض النظر عمن يرى وجود العولَمة في السياق الزمني المعاصر ومن ينكر وجودها، فإنَّ العولَمة محاولة لوصف الواقع المعاصر على مستوى العالَم، فإذا أخذنا بالحسبان حالة العلاقات الدولية وطبيعتها المعاصرة، ومرجعيات المؤسسات الدولية، وخاصيّة الاعتمادية في الاقتصاد، وحالة وسائل الاتصال والتواصل، وسهولة حركة الأفراد والأموال والأفكار والثقافات، فإنَّ العولَمة بهذه الاعتبارات هي رؤية للعالَم تصف ما طرأ على هذا العالَم من تغيرات غير مسبوقة في حجمها وتأثيرها على منظومة القيم في حياة الإنسان العادي. وقد اعتبر سيف الدين عبد الفتاح العولَمة رؤية للعالَم موازية للإسلام.[٣]

ويعدّ مفهوم الحداثة وما يرتبط بها من حالة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة، وصفاً لحالة العالَم في فترة زمنية معينة في التاريخ الأوروبي تتحدَّد بالقرن السابع عشر الذي عُرف بعصر النهضة، والقرن الثامن عشر الذي عُرف بعصر التنوير، حيث طرأت في هذه الحقبة الزمنية تغيرات مهمة في الحياة الاجتماعية والثقافية والمادية، شملت ما كان سائداً قبل ذلك من الأعراف والاتجاهات والممارسات، كانت تعبر عن حالة ما قبل الحداثة، وهي حقبة كان فيها الدين مصدر الحقيقة والواقع. وهو المكون الأساسي للبيئة الثقافية التي كانت تحدد للناس رؤيتهم لأنفسهم وللعالَم وموقعهم فيه. أما الحداثة نفسها فتشير الموسوعة البريطانية إلى أنَّها ارتبطت بمجموعة من "التغيرات والتوجهات منها ما يتّصل بالنزعة الفردية،

(1) Ibid., Pp. 41-46.

(2) Goldberg, Jonah. In Defense of Ideology, *National Review*, Oct. 22, 2018. See the link:
- https://www.nationalreview.com/corner/conservatism-in-defense-of-ideology/ (Retrieved 5 Oct. 2020).

(٣) عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام رؤيتان للعالم**، تحرير: د.منى أبو الفضل، د. نادية محمود مصطفى، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م.

والتفسير العملي، والتخفُّف من رؤية العالَم الدينية، والبيروقراطية، والتحضر السريع "Urbanization" ونشوء الدول القومية، وسرعة التبادل المالي والتواصل. ورافق عصر الحداثة في أوروبا الغربية فترة الغزو الاستعماري والتوسع في أنحاء العالَم.(١)

وقد عالجت كثير من الكتابات التغيرات الجذرية الذي حدثت في عصر التنوير، وأعطت لمجمل هذه التغيرات مصطلح الحداثة Modernity، ووصفت موجة الحداثة التي جاءت مع ذلك العصر بأنَّها رؤية "حديثة" للعالَم. قلبت كثيراً من رؤىٰ العالَم "القديمة" التي كانت سائدة قبل هذه الموجة. "لقد مثّلت الرومانسية والتنوير رؤيتين مختلفتين للعالَم، وكانت العلاقة المأساوية والجدلية بينهما واحدة من تجليات الفكر الفلسفي الحديث."(٢) و"النقد الذي وجَّهته الرومانسية للحداثة كان نقداً لحضارة رأسمالية حديثة جلبت معها قيماً ومُثُلاً مشتقة من الماضي؛ أي ماضي الحداثة أو ما قبل الرأسمالية، وجاءت الرومانسية نبضاً مضاداً للرأسمالية."(٣)

وإذا كان العلم في عصر الحداثة مصدر الحقيقة والواقع، حيث حصر موقع الدين والأخلاق في عالم الفرد الإنساني، فإنَّ عصر ما بعد الحداثة الحالي، لا يوجد فيه مصدر محدد وحيد للحقيقة والواقع يتجاوز الفرد، فقد استطاعت رؤية ما بعد الحداثة تطوير النزعة الفردانية والنسبية بصورة متطرفة في جميع مجالات المعرفة بما في ذلك رؤيتها للعلم الطبيعي. أما الحقيقة والواقع فإن تشكيلهما يتم بشكل فردي من خلال مجموعة من العوامل، منها التاريخ الشخصي والطبقة الاجتماعية والجنس والثقافة والدين، وتشترك في وصف حياة الإنسان وإعطائها معنىٰ مترسخاً في الثقافة المحلية والمؤسسات الاجتماعية، دون أن يكون لها معنىٰ موضوعي. وبذلك فإنّ ما بعد الحداثة ، بوصفها رؤية للعالَم، ترفض السماح لأي مصدر وحيد مهما كان لتحدد الحقيقة والواقع. وبدلاً من ذلك فإن رؤية العالَم في "ما بعد الحداثة" تتركز علىٰ قبول الاختلاف وتكريس التعددية.(٤)

(1) https://www.britannica.com/topic/modernity (Retrieved 7 July 2020).

(2) Lowy, Michael and Sayre Robert, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, translated from French by Catherine Porter, London: Duke University Press 2001, p. 14.

(3) Ibid., Pp. 19-20.

(4) Duignan, Brian. Encyclopedia Britannica, last updated sept 20, 2019. See:
- https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy (Retrieved 7 July 2020).

ومن المصطلحات التي ارتبطت كثيراً ولا تزال ترتبط بمصطلح رؤية العالَم منذ الثلث الأخير من القرن العشرين مصطلح النموذج القياسي Paradigm. وهو مصطلح طوَّره توماس كُون في كتابه الذي طبع للمرة الأولى عام ١٩٦٢م بعنوان بنية الثورات العلمية.[١] وقد أصبح هذا المصطلح يستعمل في العلوم المختلفة، ليدل على عدد من المعاني مثل: المعتقد، والمفهوم، والنظرية، والتقليد، والممارسة، والاتجاه، ورؤية العالَم. وقد بحث مورجان في الدلالات المتعددة التي يعطيها الباحثون للنموذج القياسي، لا سيما في مجال مناهج البحث، لمصطلح النموذج القياسي، وتبيَّن له أنَّ أوسع هذه الاستعمالات هي التي "تعالج النماذج القياسية على أنها رؤى للعالَم"، وأنَّ رؤى العالَم هذه هي طرق مشتركة في فهم الحقيقة، وأنَّها مجموعة الافتراضات التي تقود البحث. ومع ذلك فإنَّ هذا الاستعمال يعني كلَّ شيء تقريباً إلى الدرجة التي لا تعود المساواة بين النموذج القياسي ورؤية العالَم أمراً مفيداً في توجيه البحث.[٢]

لكنَّ هذه الملاحظة لم تمنع الباحثين من استمرار النظر إلى النموذج القياسي بوصفه رؤية للعالَم. وقد نصَّ أحد الباحثين على سبيل المثال على ذلك صراحة: "وفي البحث التربوي يستعمل المصطلح ليدل على "رؤية العالَم" التي يمتلكها الباحث، وتعني في هذه الحالة: التصور أو التفكير أو المدرسة الفكرية، أو مجموعة المعتقدات التي تولد المعنى أو التفسير الخاص بالبيانات البحثية."[٣]

وفي بحوث الاقتصاد والتنمية المستدامة يعد النموذج القياسي Paradigm للفرد أو مجموعة من الأفراد "رؤيةً للعالَم"؛ أي: مجموعة من القيم والمعتقدات والأفكار Ideologies

(1) Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, Edition 4, 2012 (The 50th Anniversary Edition).

(2) Morgan, D.L. (2007) 'Paradigms lost and pragmatism regained: methodological implications of combining qualitative and quantitative methods', *Journal of Mixed Methods Research*, Vol. 1, No. 1, Pp. 48-76.

(3) Kivunga, Charles and Kuyini Hamed Bawa. Understanding and Applying Research Paradigms in Educational Contexts, *International Journal of Higher Education* Vol. 6, No. 5; 2017, Pp. 26-41.

file:///D:/Users/hp/Downloads/12169-43505-1-PB.pdf (Retrieved 7 July 2020).

التي يتم تشرُّبها بطريقة واعية أو غير واعية، وتستخدم في التعامل مع المواقف والخيارات المتاحة أمام الفرد أو الجماعة.[١]

ويقترب عبدالوهاب المسيري من مصطلح النموذج القياسي Paradigm، باستعماله مجموعة من المصطلحات التي تعد أدوات منهجية معرفية يستخدمها المفكر في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، فتربط الكلي والجزئي، والعام والخاص، حتىٰ تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة والإدراك الشمولي لها. وواضح أنَّ دلالة هذه الأدوات تتداخل إلىٰ حد كبير مع مصطلح رؤية العالَم. ومن هذه المصطلحات التي يستخدمها المسيري "النموذج التفسيري"، وهو عنده: "مجموعة من الصفات التي تحولت إلىٰ صورة متماسكة، ترسخت في أذهاننا ووَعْيِنا بحيث لا نرىٰ الواقع إلا من خلالها، فهي رؤية متكاملة للواقع." وهو "خريطة معرفية" يبْنِيها العقل الإنساني، ويتوصل إليها عن طريق تجريد كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والربط بينها لبناء نمط عام يأخذ شكل خريطة إدراكية كلية. وهو "نموذج إدراكي" يستخدمه الإنسان في إدراك الواقع، ولكنه يتم "في أغلب الأحيان بصورة غير واعية يستنبطها المرء تدريجياً وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر، من خلال ثقافته وتفاصيل حياته، وما يتشكَّل منه عالَمُه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة."[٢]

ويتزاوج مع النماذج الإدراكية "نماذج تحليلية" إبداعية واعية يصوغها الباحث من خلال قراءاته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع أو النص مفهوماً ومستوعباً بشكل أعمق. وتعمل النماذج التحليلية علىٰ توسيع نطاق النموذج التفسيري من خلال الظواهر والمعطيات التي

(1) Vanner, Robin and Bichet, Martha. The Role of Paradigm Analysis in the Development of Policies for a Resource Efficient Economy, *Sustainability*, published by Multidisciplinary Digital Publishing Institute, vol. 8 issue 645, 2016, p. 2. See link:

file:///D:/Users/hp/Downloads/sustainability-08-00645%20(3).pdf (Retrieved 7 July 2020).

(٢) المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠م، ص ٢٧٤-٢٧٩.

يحاول النموذج أن يفسرها. فهذه المعطيات تتحدىٰ النموذج وتكشف قصوره، وربَّما يلزم تعديل النموذج حتىٰ تزداد قدرته التفسيرية، وهكذا فإنَّ العلاقة بين النموذج التفسيري والواقع علاقة حلزونية معقدة.(١)

ومن أقرب المصطلحات التي استخدمت للتعبير عما نسميه "رؤية العالم" مصطلح المنظور. ليس بمعنىٰ محدد كما هو الحال عندما يكون المقصود هو الرؤية أو النظر من زاوية محددة تتصف بالخصوص، وإنَّما المنظور الكلي أو الرؤية الكلية. وقد تطور هذه المصطلح بصورة من التدرج من: "منظور آخر"، و"منظور بديل"، و"منظور حضاري"، إلىٰ: "منظور حضاري إسلامي" منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، في الساحة الأكاديمية المصرية تحديداً، لا سيما في العلوم الاقتصادية، والتربوية، والسياسية. وقد ارتبط شيوع المصطلح في الكتابات الاقتصادية مع نشأة المؤسسات الاقتصادية غير الربوية، التي رافقها كثير من مراكز الأبحاث المتخصصة بالاقتصاد الإسلامي. لكنّ شيوعه في المجال التربوي اقتصر علىٰ عدد محدود من الشخصيات التربوية.(٢)

أما استعمال مصطلح المنظور الحضاري في العلوم السياسية، فإنه يستحق التفصيل في بحث أو بحوث متخصصة. يكفي أن ننوّه في هذا السياق بالتطور والنضج في استخدام المصطلح الذي أثبت حضوراً مميزاً عبر ثلاثة أجيال متتابعة من أساتذة العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة القاهرة، بدءاً من حامد ربيع، ثم منىٰ أبو الفضل التي يعزىٰ

(١) المرجع السابق، الصفحات نفسها.

(٢) انظر مثلاً:

- علي، سعيد إسماعيل، وفرج، هاني عبد الستار. **فلسفة التربية: رؤية تحليلية ومنظور إسلامي**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والقاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩م.
- عبد الحليم، أحمد المهدي. **أهداف المنهج في منظور جديد**، مجلة العلوم التربوية، مجلد(٢)، العدد (١)، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- الشافعي، إبراهيم محمد، والكثيري، راشد محمد، وعثمان، الختم. **المنهج المدرسي من منظور جديد**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٦م.

إليها فضل "تدشين"[1] المصطلح، أو "صك" المصطلح،[2] في سياق الجدل المتواصل حول الأطر المرجعية في العلوم السياسية في الساحة الدولية، ثم نادية مصطفىٰ وسيف الدين عبد الفتاح[3] وعدد من زملائهما، وربما نستطيع أن نتحدث عن جيل رابع من تلاميذهما.

(١) مصطفىٰ، نادية محمود. بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: نادية مصطفىٰ، وسيف الدين عبد الفتاح وماجدة إبراهيم (محررون) سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢)، **التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منىٰ أبو الفضل**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١١م، ص ٣٧-٧٣.

(٢) مصطفىٰ، نادية (إعداد وتحرير). ببليوغرافيا في المنظور الحضاري الإسلامي وقضاياه: خبرة مركز الحضارة للدراسات السياسية، في: **تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور معرفي وحضاري: الفكرة والخبرة**، تحرير نادية مصطفىٰ، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٦م، ج٢، ص ٥٢١- ٥٥١.

(٣) صالح، أماني. المنظور الحضاري: المفهوم والمقومات والإشكاليات، في: **تجديد العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ج٢، ص ٢١٥- ٢٣٨.

## المبحث الثالث

# عناصر رؤية العالَم الإسلامية

تدخل الموضوعات التي انطوت تحت مصطلح "رؤية العالَم" في دلالتها المعاصرة، في دائرة الكتابات الإسلامية في مجملها تحت عنوان أركان الإيمان الستة المعروفة في الإسلام، أو أبواب العقيدة المعروفة لدىٰ علماء الكلام في الفرق والمذاهب الإسلامية؛ أو الأصول الخمسة في الصياغة المعتزلية التي تميزت بإضافة أصل العدل؛ أو أصول الاعتقاد عند الشيعة الإثني عشرية التي تميزت بإضافة أصل الإمامة.

لكنَّ رؤيةَ العالَم أو الرؤيةَ الكونية في التفكير الإسلامي ليست مجرد قضيةٍ نظرية ترتبط بعلم الكلام "الثيولوجيا،" وإنَّما تُعَبِّرُ عن ثلاثةِ مستويات مترابطة ومتكاملة: رؤيةُ العالَم أولاً: هي تصورٌ ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنَّها مجموعةٌ من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسانُ، فتَلْفِتَ انتباهَه وتَدْعُوه إلىٰ التفكر والتأمل، بِقَصْد الفهم والإدراك. ورؤيةُ العالَم ثانياً: هي موقفٌ من العالَم أو حالةٌ نفسية عند الإنسان تستدعي إقامةَ علاقةٍ بهذا العالَم، علاقةِ تمكينٍ وتسخير، وسلامٍ وانسجام، وإجلالٍ وتهيب، ورغبةٍ ورهبة. ورؤيةُ العالَم ثالثاً: هي خِطّةٌ لتغيير العالَم؛ أي مجموعةٌ من الأهداف التي يسعي الإنسان من خلال تحقيقِها إلىٰ جعلِ العالَم أكثرَ انسجاماً وتوازناً، وليصبحَ الإنسانُ أكثرَ تمكّناً من توظيف أشياءِ العالَم وأَحْدَاثِه وعلاقاته وتسخيرِها لبناء حياةٍ أفضلَ للإنسان في هذا العالَم، بِوَصْفِ هذه الحياة مزرعةً في دنياه يحصد ثمارها في دنياه وأخراه.

ورغم المقولة المعروفة في استخدام المصطلحات: "لا مُشاحَّة في الاصطلاح،" فإنَّ بعض الناس لا يفضّلون استخدام مصطلح جديد لمعنىٰ من المعاني التي جاءت نتيجة التطور المتواصل في العلوم والمعارف البشرية، مع أنّ هذا التطور قد أضاف إلىٰ مفردات اللغة كثيراً من المصطلحات التي استقرت دلالاتها عند أهل الاختصاص في فئات العلوم. وحجَّةُ من يتحفَّظ علىٰ استخدام مصطلحات جديدة؛ أنَّ بعضها ربَّما يحمل جذوراً وملابسات تشوِّش دلالة المصطلح، وتبعدها عن المفهوم الذي يريده الكاتب. فالمرحوم سيد قطب

كان مشغولاً منذ مطلع الخمسينات بالربط بين الفهم الذي تتطلبه عقيدة الإسلام وما يُبْنَىٰ عليها من سلوك، من جهة، والفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان، من جهة أخرىٰ. وكان يَعِدُ بإفراد هذا الموضوع ببحث متخصص، إلىٰ أن أخرج كتاب "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،" وناقش فيه أهمية استخدام مصطلح محدد لهذا الغرض، يعبر عن "الفكرة الكلية عن الله والكون والحياة والإنسان"، فلم يكتف باستخدام مصطلح العقيدة أو الفكرة الكلية، ولم يقبل بمصطلح الفلسفة الإسلامية الذي نوقشت عناصر الموضوع تحته، فاختار مصطلح: "التَّصوُّر."[١]

وقد حاولت العديد من الكتابات عرض رؤية العالَم الإسلامية، بوصفها رؤية واحدة تتَّصل بالنصوص الأصلية للإسلام، التي لا تختلف عليها الفرق والمذاهب والمدارس الفكرية الإسلامية، لكنَّ ثمَّة كتابات أخرىٰ حاولت التركيز علىٰ ظاهرة التعدد في الرؤية الإسلامية للعالَم. وقد أشرنا إلىٰ أعمال كلٍّ من توشيهيكو إيزوتسو، ومحمد نقيب العطاس، ضمن الفئة الأولىٰ من الكتابات. بينما يمكننا أن نشير إلىٰ ما يمكن ملاحظته من اختلاف في تفاصيل رؤية العالم عند فئات مختلفة من المسلمين، مثل السنة والشيعة، والسلفية والصوفية، ومسلمي البلاد ذات الأغلبية الإسلامية، والأقليات الإسلامية في البلدان الأخرىٰ. ثم إننا نستطيع أن ندرك الاختلاف في رؤية العالَم كما هي في الواقع القائم، وكما هي في الطموح المنشود.[٢]

وعلىٰ أية حال فإنَّ رؤية العالَم الإسلامية هي رؤية دينية في مقابل مجموعة من الرؤىٰ العلمانية التي لا تؤمن بمقولات الدين من حيث المبدأ. وهي رؤية دينية توحيدية في مقابل رؤىٰ دينية أخرىٰ اختلط التوحيد فيها بنماذج من الشرك. وهي رؤية قرآنية

(١) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص٩-١٣.

(٢) من الكتابات التي تحدثت عن تعدد رؤىٰ العالم الإسلامية كتاب ألفه السيد الأسود، وأظهر فيه فكرة التعدد في رؤية العالَم عند المسلمين في عنوان الكتاب، ثم في فصوله، كما عالج الكتاب الصلة بين التعدد في رؤية العالَم والتعدد في الهوية والانتماء، انظر التفاصيل في الكتاب:

- El-Aswad, El-sayed. *Muslim Worldviews and Everyday lives*, Lanham, New York: Altamira, Division of Rowman and Littlefield Pub. Inc.2012 .

تستند إلى نصوص صريحة في القرآن الكريم تحسم بعض الجدل الذي قالت به بعض الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام. وهي رؤية حضارية تخاطب النوع الإنساني على اختلاف المكان والزمان والأحوال، وتُحفّزه على التطور والتجديد في العلم والمعرفة، وتنمية طاقاته وإمكانياته.

وعلى الرغم من التنوُّع والاختلاف في المذاهب والفرق والمدارس الفكرية ضمن الدائرة الإسلامية،[1] فإنَّ مكونات رؤية العالَم الإسلامية هي مبادئ الإسلام التي بقيت عنصراً مشتركاً بين جميع هذه المذاهب والمدارس. كما بيَّن ذلك أبو الحسن الأشعري حين قال: "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة، ضلَّل فيها بعضُهم بعضاً وبرِئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أنَّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم."[2]

وكما هو الحال في عناصر أو مكونات أية رؤية للعالَم، فإنَّ رؤية العالَم الإسلامية هي مجموعة من القضايا الكبرى التي تمثل إجابات عن الأسئلة الوجودية، كما تقدِّمُها الرؤية الدينية التوحيدية الإسلامية، التي تشترك معها بعض الرؤى الدينية التوحيدية الأخرى في بعض عناصرها على الأقل، وبدرجات مختلفة من تفاصيل الإجابة عن كل سؤال منها. وفي ذلك تفاصيل قد تخرج بنا عن السياق الذي نحن فيه.

فمكونات رؤية العالَم في المجتمعات العربية الإسلامية هي مكونات العقيدة الإسلامية وما جاءت به هذه العقيدة بشأن الاعتقاد بوجود الله وصحة النبوة، ووظيفة الإنسان في العبادة والعمران، وحدود العقل البشري، وأنَّ الوجود الطبيعي والبشري يقوم على سنن كونية وضعها الله فيه، وأنَّ التغيُّر والتطوُّر سنة من سنن الله في هذا الوجود.

---

(١) يلفت الانتباه أن أبا الحسن الأشعري جعل معظم فقرات كتابه بعنوان "اختلفوا في"، و"الاختلاف في"، و"اختلافهم في" لكنَّ الأشعري يؤكد أن كل هذه الاختلافات لم تخرج أصحابها عن كونهم ضمن دائرة الرؤية الإسلامية العامة. انظر في ذلك:

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (توفي ٣٣٠هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠م، ج١، فهرس الموضوعات، ص ٣٥٣-٣٦٦، وج٢، فهرس الموضوعات، ص ٢٨١-٢٩٥.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٤.

ويتحدث عماد الدين خليل في كثير من كتاباته عن التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، ويسميه أحياناً الرؤية الإسلامية، أو الرؤية الكونية الإسلامية، والهيكل الحضاري للرؤية الإسلامية. فهو يقرر مثلاً أن الإسلام كان "نقلة تصورية اعتقادية" في المقام الأول، ذلك أن العقيدة الإسلامية "بنيت ... على حشد من القيم التصورية ... تلتئم وتتداخل وتتكامل لكي تشكّل نسقاً اعتقادياً... يُمثل تطابقاً باهراً مع معطيات الفطرة البشرية ... (و) يمثل في الوقت نفسه تطابقاً مذهلاً مع معطيات العقل المحض وتطلعاته وآفاقه."[1] ثم يتحدث عما يسميه الهيكل الحضاري للرؤية الإسلامية التي تتكون من رؤية العالم الطبيعي الذي أخبرنا الله عن خلقه بصورة قابلة لاستقبال الإنسان فيه، وتمكينه منه وتسخيره له، ثم الرؤية الإسلامية للإنسان والوجود البشري الذي خلقه الله مكرماً مؤهلاً للقيام بمهمة الخلافة والعبادة، ثم الدين في مجمله، وهو المنهاج الشامل للحياة الدنيا التي يتحرك فيها الإنسان على أرضية العالَم المسخّر له، في صورة من الاختبار والابتلاء تتحقق بالعمل والإبداع، وذلك إلى "أجلٍ مسمًّى... وفق خطة مرسومة تنطلق من رؤية كلية شاملة ونظام مبرمج."[2]

ويمكن إيجاز رؤية العالَم في التفكير الإسلامي في عدد من المكوِّنات على الوجه الآتي:

١- الإيمان بوجود الله سبحانه، فهو خالق هذا العالَم ومدبِّر أمورِه، وهو واحدٌ متفرِّد في صفاته وأفعاله، متعالٍ في ذاته ووجوده، لا يتَّحد ولا يتجسَّد في شيء من مخلوقاته. **(الخالق)**

٢- وهو عزّ وجلّ رب العالَمين؛ أي رب العوالِم المخلوقة الكثيرة، التي عرَّفَنا منها عالَميْن متمايزين أولهما عالَم الغيب وهو إمّا غيب مطلق، لا نعرف عنه إلا ما عرَّفنا الله، وغيب نسبي، وهو ما يغيب عن معرفة الإنسان الآن ويجهله، ثم يعرفه بالمشاهدة ومناهج البحث والتجريب، وثانيهما عالم الشهادة، ومنه العالَم الطبيعي المادي

(١) خليل، عماد الدين. **أصول تشكيل العقل المسلم**، دمشق وبيروت: دار ابن كثير، ط٢، ٢٠١٧م، ص ١٨-٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١-٨١.

والحيوي من أرض وسماء، وبر وبحر، وحيوان ونبات، ومظاهر وحركات؛ والعالَم الاجتماعي، بشعوبه وقبائله وثقافاته. والعالَم النفسي الذي يختص بالفرد البشري، في عقله وقلبه وروحه، وحالاته النفسية والوجدانية. **(المخلوقات)**

٣- ومن العوالِم عالَم الحياة وعالَم الموت، فعالَم الحياة الدنيا يعمرها الإنسان منذ خلَقَه الله، فيعيش كل فرد بشري ما قُدِّر له من حياة ثم يموت، وتتوالى فيها أجيال البشر، وتنشأ دول وتنهار، وتسود حضارات ثم تبيد، وكما كانت حياةُ كلِّ إنسان مرحلة محددة، فإنَّ موته كذلك مرحلة أخرى، ثم تنتهي حياة الناس جميعاً، وتقوم الساعة، فتبدأ للناس مرحلة جديدة، يعودون فيها جميعاً منذ بدأ خلق الإنسان إلى يوم القيامة، ويحاسب كلٌّ منهم على سعيه في الدنيا، فلا يكون للناس في الآخرة إلا نتائج سعيهم. **(الموت والحياة)**

٤- وحياة الإنسان في الدنيا ابتلاء واختبار، ليتحقق الهدف من حياته في حمل أمانة الخلافة في الأرض، وَفْقَ مبادئ معلومة وأحكام مرسومة، ليعمر حياته بالخير، وقد يقع منه الشر؛ وليقيم مجتمعه على العدل، وقد يقع منه الظلم؛ وليكون في هذه الأرض صالحاً ومصلحاً، وقد يظهر فيها الفساد؛ ويكون فيها في حالة سعي وتدافع، ويكون الناس في هذه الدنيا على درجات من سعيهم وعملهم، فيصيبهم من ذلك ما يصيبهم من سعادة أو شقاء. **(منظومة القيم: الخير والشر)**

٥- والله سبحانه يتولى هداية البشر لتستقيم حياتهم في الدنيا على منهج ارتضاه لهم، يتلاءم مع فطرتهم ويستهدف مصلحتهم، ويبعث إليهم رسلاً وأنبياء، ويوحي إليهم عن طريق ملائكته بالكتب التي تفصِّل لهم عناصر المنهج الإلهي لحياة البشر. **(الوحي والملائكة والأنبياء)**

٦- لهذه العوالِم كلِّها بداية، فقد خلقها الله في لحظة معينة على صورة معينة، وفق مراحل معينة أرادها، إلى أجل مسمّى، وهي هذه الحياة الدنيا. ولهذه العوالِم -بالصورة التي

نعرفها- نهاية تتبدل عندها هذه العوالِم، ويبدأ عالَم الحياة الآخرة. وهو عالَم يحاسب فيه الناس على أعمالهم وسعيهم في الحياة الدنيا، وينتهي بهم المطاف في النعيم أو الجحيم، وقفاً لأعمالهم في الدنيا. **(الدنيا والآخرة)**

٧- تمكن الإنسان بما زوّده خالقُه من الوعي والإدراك والقدرة على اكتساب المعرفة والعلم، من بناء العلوم والمعارف وتصنيفها في حقول مختلفة، وتمكَّن من أن ينظّم كلَّ علم منها في بناءٍ من الحقائق والمفاهيم والقوانين والنظريات. ولكل علم تطبيقاته العملية فيما يكون فيه مصلحة ومنفعة، وفيما يكون فيه ضرر ومفسدة. وتظهر نتائج ذلك في الدنيا، ويبقى الإنسان مسؤولاً عن هذه النتائج في الآخرة. **(العلم والمعرفة)**

رؤية العالَم هذه التي يسميها عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية هي رؤية: "توحيدية غائية أخلاقية إعمارية، خيرية حضارية، تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك -وبالضرورة- رؤية عِلمية سُننية تسخيرية، تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني، لتهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها، كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعها على أفق الوجود الإنساني، بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية".[١]

وهذه الرؤية هي التي أنشأت الشخصية المتميزة للفرد المسلم، والأمة الإسلامية، وهي التي "تُفسِّر إنجازات العهد النبوي وصدر عهد الخلافة الراشدة ... وشموخ رجاله، وعزم صفوفهم، وروعة أدائهم وإنجازاتهم التي تدفقت بها دماء نقية جديدة في شرايين حياة العالَم وحضارته الإنسانية"، وما كان ذلك ليتحقق لو لم يكن عند "ذلك الجيل وأولئك الرجال، رؤية كلية كونية حضارية حية فعالة، أمدتهم بالإيجابية والدافعية والقوة الفكرية والوجدانية التي مكَّنتهم من روعة الأداء" وأدى ذلك إلى تغييرات جذرية في العقيدة والثقافة وأنماط

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م، ص ٥٤.

الحضارة، بما في ذلك اللغة، في منطقة شاسعة من العالَم. لكنَّ تلك الرؤية قد تشوهت مع مرور الزمن بتأثير عدد من العوامل، "وفقدت تأثيرها وفاعليتها ودافعيتها في أمة الإسلام، حتى أصبحت أمتها الوارثة ضعيفة سلبية مضطهدة تفتقد الإيجابية والفاعلية والدافعية، ولتصبح أمة مستضعفة استهلاكية، ينهشها الجهل والفاقة والتخلُّف، ولا تستطيع أن تذود عن حياضها، ومهمشة ليس لها دور حضاري تؤديه."[1]

وقد تفاوتت تفسيرات الباحثين في القديم والحديث لأسباب الخلل والتشوُّه الذي أصاب رؤية العالَم الإسلامية، وأدَّى إلى الحالة التي وصلت إليها الأمة. وإذا كان حضور رؤية العالَم ووضوح عناصرها تفترض في الإنسان الاستقامة على السلوك في سبل الخير والعدل والصلاح، فإنَّنا وجدنا من الفئات المختلفة من الناس في المجتمع، من الأمراء والعلماء وغيرهم، -على امتداد فترات التاريخ- من كانوا نماذج في التقوى والصلاح، وآخرين خلطوا عملوا صالحاً وآخر سيئاً، لكن منهم من أخلد إلى الأرض واتبع هواه وخان دينه وأمته.

وقد وثَّق ابن كثير أمثلة متعددة في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، من أهل السلطان ومن أهل العلم ممَّن أصابهم الضعف والجبن والركون إلى الدنيا، والطمع في متاعها من المال والجاه، وكان من ذلك ما كان من صور الظلم وسفك الدماء ونهب الأموال، وانهيار المجتمع والأمة. لعلَّ أشدَّها ألماً ما كان من حالة الخلافة العباسية ولا سيما بعد خلافة المأمون حيث كان الخلفاء يديرون شؤون الأمة عن طريق الوزراء والجند. وكان ولاء هؤلاء الوزراء والجند يتغير إلى حيث تتحقق لهم أطماعهم، وقد وصلوا من قوة التمكين والتأثير أنهم أصبحوا يعزلون ويولُّون من يريدون من الخلفاء، وتكرر قتلهم للخلفاء وسمْل أعينهم. ووُجد من العلماء والقضاة من لا يترددون في الإفتاء بخلع الخليفة إذا طُلب إليه ذلك، ووجد منهم من ضعفت أمانته وفُتن بالسلطة والمال، ووجد

(١) المرجع السابق، ص ٢٧-٢٨.

منهم من تولىٰ القضاء بالرشوة، ووجد منهم من وضع نفسه في خدمة أعداء الأمة.[1]

وقد تكلم ابن تيمية علىٰ الانحرافات التي كانت في المجتمع الإسلامي في زمانه، فمن ذلك كثرة البدع والشركيات والاعتقادات الباطلة في الأحياء والأموات، وانتشار فلسفات الجدل والإلحاد، والطرق الصوفية الضالّة، وانتشار المذاهب الباطنية التي أخذت تثبط عن الجهاد وتساعد التتار. هذا فضلاً عن كثير من المظاهر الاجتماعية مثل التشبه بغير المسلمين، في أخلاقهم وعاداتهم وأعيادهم، والرطانة بلغاتهم.[2]

ومن الباحثين المعاصرين من يفسر حالة الخلل في واقع الأمة والتشوُّه في رؤيتها بعدد من الأسباب بعضها من أثر الموروث الإسلامي في علم الكلام، والمعارك التي فتحها، ومن موروث التصوف بما كان فيه من غنوصية باطنية، وخرافة وشعوذة، وتأثير التراث اليوناني والتراث الفلسفي الذي استعرناه من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وكلاهما كان بذوراً غير صالحة "للإنبات والنمو في عقل الأمة ووجدانها، لأنَّها من خصوصيات الغير الاعتقادية، وليست من المشترك الإنساني العام." كل ذلك من "التخلف الموروث" أو "الوافد الغريب" كان له أثر في تشوُّه رؤية العالَم الإسلامية وفقدانها فاعليتها وحيويتها، وعجزها عن مواصلة النمو والتطور في ميادين الفكر والعلم والحضارة.[3]

---

(١) نكتفي بضرب مثل واحد علىٰ كثير مما وثقه الحافظ ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية" عن العلماء والقضاة الذين تهافتوا علىٰ المناصب، وقد بذلوا المال والطاعة لهولاكو زعيم التتار من أجل هذه المناصب، ومن هؤلاء القاضي كمال الدين التفليسي والقاضي صدر الدين بن سني الدولة، والقاضي محيي الدين بن الزكي. انظر التفاصيل المؤلمة لهذه الانحرافات التي أفاض ابن كثير في وصفها في:

- ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (توفي ٧٧٤هـ). **البداية والنهاية**، ط٧، بيروت: مكتبة المعارف، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج١٣، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (توفي ٧٢٨هـ). **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، انظر مثلاً قوله: "وإن قوماً من هذه الأمة، ممن ينسب إلىٰ علم ودين، قد أخذوا من هذه الصفات بنصيب، يرىٰ ذلك من له بصيرة" وذلك بعد أن ذكر عدداً من الآيات القرآنية التي تذكر صفات اليهود، ج١، ص ٢٩١.

(٣) عمارة، محمد. نحو فلسفة إسلامية معاصرة، في **أبحاث ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ٥٠٥-٥١٧.

وهكذا فإنَّنا نجد من المناسب أن نستدرك بالقول: إنَّ وحدة المسلمين التي تفترضها عناصر رؤية العالَم المشار إليها، لم تمنع من الاختلاف في تفاصيل اعتقادية ومذهبية، ومكاسب دنيوية، ومصالح سياسية، سواءً كان الاختلاف في فهم النصوص الأصلية، وتنزيلها على الواقع، أو من إضافات مرجعيات فكرية أخرى. ومن ذلك على سبيل المثال ما كان من فتنة خلق القرآن في المجتمع الإسلامي أيام المأمون والمعتصم والواثق، وانتهت مع مجيء المتوكل. وقد كان ذلك مما أحدثه الجدل الكلامي الذي أثاره المعتزلة حول بعض المسائل، ومنها ما كان في رأيهم دفاعاً عن الدين ورداً على شبهات أهل الأديان الأخرى، وبعضها من الوافد من الفلسفة اليونانية، فقد: "استقَوْا منها في تأييد نزعاتهم، فأقوال كثيرة من أقوال النظَّام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم، بعضُها نقلٌ بحت من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها يستقي من نبعه ويغترف من معينه بشيء من التحوير والتعديل... (فهؤلاء) عرفوا الفلسفة اليونانية واتصلوا بها وجعلوها تجري من علومهم ومن حوارهم مع خصومهم مجرى الأصل الذي يجب أن لا يُعْدَل عنه."[1]

ويرى أبو سليمان أنّ من العوامل التي أقعدت العقل المسلم عن الفاعلية، التفاوت بين "رؤية الأصحاب" و"رؤية الأعراب"، والانفصام النكد بين العلماء والأمراء، والاستبداد في الحكم،[2] والانشغال ببعض القضايا الكلامية وبجدل العقل والنقل،[3] كلُّ ذلك عطّل كثيراً من عناصر الحيوية والدافعية في الأمة، وأسهم في انحراف البوصلة الفكرية للأمة، وفي الخلل في الممارسات العملية التي تقتضيها الرؤية التوحيدية القرآنية، فكان لذلك أثره الكبير فيما أصاب الأمة من فُرقة وتخلُّف وضعف.

وسوف نرى في الفصول اللاحقة بعض مظاهر الغبش في الرؤية، والتشوُّه في عناصرها، والقصور في إعْمالها. لكنَّ أسباب هذا الخلل هي موضوع للبحث والدراسة في دراسات

(١) عبد الحميد، محمد محيي الدين. مقدمة المحقق في: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مرجع سابق، ج١، ص ٢٣.

(٢) أبو سليمان. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، مرجع سابق، ص ٤٧-٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦-٤٧.

مستقلة، يجد الباحث عنها بغيته في بعض الكتابات المنشورة، لكنَّ المهمّ في ذلك هو كيف تتجاوز أمتنا أسباب الخلل الذي تعاني منه اليوم، من أجل تصحيح رؤيتها، وتجديد بنائها، والتمكين لحضورها الفاعل في العالَم المعاصر.

## خاتمة

تناول هذا الفصل العناصر اللغوية المكونة لمصطلح رؤية العالَم. وفضّلنا استعمال هذا المصطلح تحديداً لأنَّه أقرب ما يكون توظيفاً للألفاظ القرآنية، لكثرة ورودها ووضوح دلالتها على آفاق المعنى المقصود، وهو أقرب إلى أن يكون مقابلاً لما يعنيه المصطلح باللغات الأخرى، ولما يشتمل عليه المصطلح من عناصر. ففي لفظ "الرؤية" بَصَرٌ ونَظَرٌ وعِلم، ويتضمن من عمليات التذكُّر والتفكُّر والتدبُّر ما يشي بقَدْرٍ من الطاقة البشرية على الإحاطة. ومثل ذلك يقال عن لفظ "العالَم" ففيه معاني الغيب المستور، والوجود المنظور، وفيه من معاني الوجود الطبيعي المادي، والاجتماعي البشري، والروحي النفسي، والكائنات الحية والجامدة، فكل ذلك عوالِم تستدعي الإدراك. والمستهدف في نهاية المطاف في دلالة "رؤية العالَم" هو هذا الإنسان الذي يدرك وجوده في ذاته وفيما يحيط به، يدركه على المستوى الفكري والواقعي.

وقد اجتهدنا في تحليل موضوع المصطلح في حضوره واستعمالاته المتعددة الأغراض والسياقات أن نحدد هذا الموضوع في عدد من العناصر التي تُكَوِّن في مجموعها صورةً كلية تتصف بالشمول والإحاطة، وهذه العناصر هي بإيجاز: معتقداتنا عن: الخالق، والمخلوقات، والغيب والوحي والنبوة، والإنسان موته وحياته، والمعرفة البشرية، والخير والشر، والدنيا والآخرة. فالوجود الإنساني كان ولا يزال منشغلاً بالأسئلة الوجودية الكبرى المتصلة بهذه العناصر، مع أنَّ الله سبحانه قد تفضل على الإنسان فأوحى إليه بإجاباتها، فمَنْ قَبِل بوحي الله ومِنَّته عليه بها، اطمأن واستقر، وتفرغ لإنجاز ما خُلق له. ومن تردد في قبول ذلك، فقد كتب على نفسه التيه في البحث، والقلق في التفكير والبقاء في الحالة التي وصفها الله سبحانه: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِيٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ﴾ [ق: ٥].

## الفصل الثاني

# رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة

# الأهمية والحضور والتعددية

مقدمة

المبحث الأول: أهمية البحث في رؤية العالَم

أولاً: أهمية الوعي بالفطرة البشرية

ثانياً: أهمية الوعي بالواقع الاجتماعي والعالَمي

ثالثاً: أهمية رؤية العالَم بوصفها وحدة تحليل في الأعمال البحثية

المبحث الثاني: حضور رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة

أولاً: حضور رؤية العالَم في كتابات من مرجعية غير إسلامية

ثانياً: حضور رؤية العالَم في كتابات من مرجعية إسلامية

المبحث الثالث: التعدد والتنوع في رؤىٰ العالَم

أولاً: ظاهرة التعدد في رؤىٰ العالَم

ثانياً: موقع الدين والفلسفة والعلم في تعدد رؤىٰ العالَم

خاتمة

# الفصل الثاني

# رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة

# الأهمية والحضور والتعددية

## مقدمة

لعلّ مما يفيد الوعي به منذ البداية أنَّ مفهوم رؤية العالَم لا يختص بموضوع "ما نفكر فيه"، بقدر ما يختص بمسألة "كيف نفكر". ذلك أنّ أوَّل ما قد يرد إلىٰ ذهن القارئ أو السامع حول مفهوم "رؤية العالَم" أنَّه مجموعة الافتراضات الفلسفية التي تكمن خلف التعبيرات الثقافية، التي تبدو علىٰ السطح في المجتمع، ومن أجل ذلك قد ينصرف الذهن عن الموضوع، بوصفه ليس من المسائل الحياتية اليومية التي تقتضي الاهتمام والمعالجة. وربَّما يعبّر هذا الفهم عن صورة من صور الأزمة في رؤية العالَم. فبقدر ما تكون رؤية العالَم لدىٰ الفرد –اليوم– واضحةً ومحدَّدة بقدر ما يتحدَّد فهمه وموقفه من قضايا العالَم المعاصر، مثل قضايا العولَمَة، والصراع (أو الحوار) بين الحضارات، والنظام العالَمي، والإرهاب، ونهاية التاريخ، وغيرها.

إنَّ مفهوم رؤية العالَم جزء أساسي من مادة التفكير البشري، لكنَّه يُفهم ويُستعمل بطرائق مختلفة. فالتفكير برؤية العالَم، سواءً استخدمنا المصطلح أو استخدمنا ألفاظاً أخرىٰ للمفهوم نفسه، يجعل بعض النخب الفكرية، فضلاً عن عامَّة الناس، تعطي للمفهوم قيمة حقيقية في الحياة، ليس بوصفه عنصراً في التصورات الذهنية والإيمان الديني وحسب، وإنَّما في تجلياته العملية في السلوك كذلك. وفي الوقت نفسه نجد نخباً فكرية أخرىٰ تلجأ إلىٰ المفهوم بوصفه تمريناً عقلياً يعطي نوعاً من التعالي والشعور بالثقة الزائفة.

والكشف عن أهمية رؤية العالَم لا يكون سهلاً في جميع الأحوال، وربَّما تتطلب المسألة توجيه الوعي بحالة العالَم المعاصر، فهذه الحالة ولَّدت ما يمكن أن يُسمّىٰ "أزمة في رؤية العالَم" تتداخل مع أزمة الهوية والانتماء لدىٰ سائر الشعوب. فالتغير الكبير الذي طرأ علىٰ العالَم بسبب السرعة واليُسْر في الاتصال والسفر، والتفاعل في الأفكار، والتداخل

في المصالح، والتزايد في مستويات الاعتمادية المتبادلة بين أسواق الإنتاج والاستهلاك... كلُّ ذلك أعاد النظر في أسئلة الهُوية وتعريف الانتماء في معظم المجتمعات. فالغرب لمْ يعد غرباً واحداً وكذلك الشرق، وأوروبا لم تعد قارة البيض ذوي العيون الزرق، والوجود الإسلامي لم يعد علامة الملونين في آسيا وإفريقيا، والنزعة الامبراطورية أصبحت تتجلى بصور لم يعرفها تاريخ الإنسان من قبل.

إنَّ وجود أزمة عامة في رؤية العالَم، لا ينفي وجود بعض الفئات التي تزعم أنَّها تملك رؤية للعالَم تصلح للجميع، وتتوزع هذه الفئات على اتجاهين متناقضين تماماً في رؤيتهما للعالَم، الاتجاه الأول: تعبر عنه فئات تضع نفسها في مركز العالَم؛ المركز الذي يتحكم في وجود الأطراف وفي حركة هذه الأطراف حول المركز، فهي تملك وحدها الحقيقة، فإذا قالت شيئاً فالحقيقة ما قالت، وما على الآخرين في الهوامش والأطراف إلا القبول والانصياع والتعلّم. ولذلك فهي ترى نفسها الفئة المختارة التي تتحمل مسؤولية بسط قيمها "العالَمية" وتقاليدها "الحضارية"، ومن ثم حسم المعركة بين محور الخير الذي تُمثِّله ومحور الشر الذي يمكن أن يقف في وجهها. ونظن أنَّ من السهل على القارئ الكريم أن يتذكر أمثلة من هذا الاتجاه من بعض الدول أو بعض رؤسائها، ولكنه سوف يجد كذلك أنَّ بعض "الإسلاميين" يفضِّلون أن يصنِّفوا أنفسهم ضمن هذه الفئة.

أمَّا الاتجاه الثاني: فتعبّر عنه جهودٌ متواضعةٌ ترفض الرؤية الانقسامية إلى العالَم، وتعتمد التنمية الثقافية، والمنظور الحضاري، وتُروِّج للقيم الإنسانية والأخلاقيات العالَمية، وتُدرِك قيمة التعددية والتنوُّع البنَّاء في تطوير الحضارة الإنسانية، وتُبشِّر بمستقبل واعد يحقق كرامة الإنسان. وتختلط في هذا الاتجاه جهود بعض العاملين في اليونسكو، مع بعض دعاة حوار الأديان وحوار الحضارات، وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة. ولا شكّ في أننا سنجد بعض الجماعات العلمية والمدارس الفكرية في الدائرة الإسلامية ضمن هذا الاتجاه.

ترى أين يرى القارئ الكريم نفسه بين هذين الاتجاهين من رؤية للعالَم؟ هل يختار أحدهما، أو يرى نفسه في اتجاه ثالث يختلف عن أيٍّ منهما؟

يتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، تبدأ بمبحث عن أهمية البحث في رؤية العالَم، لبيان العلاقة بين جذورها الكامنة وتجلياتها الظاهرة، وللكشف عن وجودها في الفطرة البشرية، على المستوى الفردي والاجتماعي، وارتباطها بما يكون في داخل المجتمع الواحد من عناصر التوحيد أو التفريق، وفيما بين المجتمعات من عوامل التنافس والصراع.

ويتناول المبحث الثاني حضور رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة، فيستعرض تجليات هذا الحضور في ميادين المعرفة المختلفة مثل الإعلام والسياسة والعلوم الطبيعية والاجتماعية وعلم النفس، كما تظهر في كتابات لا تنطلق من مرجعية إسلامية، ثم يعرج على هذا الحضور في كتابات تحاول اعتماد المرجعية الإسلامية. ويختم الفصل بالحديث عن حضور رؤية العالَم في صورة وحدة تحليل في بعض أنواع البحوث العلمية.

أما المبحث الثالث في هذا الفصل فيتناول ظاهرة التعدد والتنوع في رؤية العالَم، سواءً مع التعدد والاختلاف في الأديان بصورة عامة، أو في الموقع الذي يحتله كل من الدين والفلسفة والعلم في ظاهرة التعدد.

## المبحث الأول

# أهمية البحث في رؤية العالَم

### أولاً: أهمية الوعي بالفطرة البشرية

سوف لن نبالغ في تقدير أهمية مفهوم "رؤية العالَم" إذا أدركنا درجة تأثير الطرائق الأساسية التي ندرك فيها العالَم الذي نعيش فيه، وموقعنا فيه، في فهمنا لحقول المعرفة البشرية. سواءً كان ذلك في علوم الدين، أو الفلسفة، أو في علوم الاجتماع والاقتصاد والإعلام والإدارة والمعلوماتية، أو في العلوم الطبيعية وتطبيقاتها التقانية، أو في ميادين الفنون والآداب وغيرها. ويمكن تشبيه رؤية العالَم بالنظارة التي توضع على العينين لتوضيح الرؤية البصرية، فإذا استعملت المقاييس الخاصة بالنظارة بصورة خاطئة فإنَّ الناظر من خلالها قد لا يرى إلا غبشاً لا تتضح ملامحه، وعندها لن يكون المهم هو ما نراه، بل الأداة التي نرى من خلالها. كما يمكن تشبيه رؤية العالَم بخريطة الطريق التي توضع لتنفيذ خطة موضوعة لإنجاز مهمة معينة، بحيث تتضمن الخطة تحديد الأهداف وسبل تحقيقها، وتقدير العوامل التي قد تعيق هذا التحقيق، والتعامل الرشيد معها.

ويزداد تقديرنا لهذه الأهمية عندما ندرك أنَّ موضوع رؤية العالَم يرتبط بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلة من فطرة الإنسان، في البحث عن إجابات الأسئلة الوجودية والغائية، التي يطرحها وجود الإنسان وحياته وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه؛ من أين جاء وإلى أين يصير؟ لكنَّ أمر هذه الأسئلة لا يبقى مجرد إحساس فطري، بل يتحول إلى جهود عقلانية منظمة يَبني عليها الإنسان تصورات ونظرياتٍ، ويلتزم وَفْقَها بمعتقدات، ويقوم على أساسها بأعمال وممارسات، وعلى ذلك تنشأ الأحزاب والدول، وتُشنُّ الحروب، ثم تنشأ المنظمات الدولية للسعي لحل النزاعات ونشر السلام وإقامة العدل، أو تدّعي أنَّ نشأتها كانت لهذه الأغراض!

لكنَّ هذه الحاجة الفطرية تتعرض لضغوط شديدة التعقيد وعميقة التأثير في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فعلى الرغم من المشكلات الكثيرة التي تعاني منها هذه

المجتمعات في المجال السياسي والاقتصادي، وفي مجالات التخلف العلمي والتقاني، وهي مشكلات مهمة بالتأكيد، فإنَّ ما يتهدد هذه المجتمعات هو المصير الذي ينتظرها في مجال رؤيتها لنفسها وللعالَم، فالحياة المادية الاستهلاكية، والتوجهات العدمية لما بعد الحداثة، وإعطاء الأولوية للعلوم الطبيعية والتقانية، وتفكيك منظومة القيم الاجتماعية والدينية، والفشل المتلاحق في برامج التنمية ومشاريعها، ومشاعر الإحباط واليأس التي تنتشر بين الأجيال الجديدة، وغير ذلك من التوجهات التي تتحرك مجتمعاتنا نحوها بطريقة متسارعة، وإن لم تكن صريحة ومعلنة، كلّ ذلك أصبح يهدد إمكانية ضبط التوازن والتكامل بين المرجعيات الدينية والثقافية، ومتطلبات التجديد والتقدم، وتوظيف الموارد والطاقات بصورة راشدة، ولم تعد هذه التوجهات محض ممارسات ثقافية شكلية، وإنما أصبحت أقرب إلى المعتقدات التي توجه الحياة الاجتماعية بمجملها... أصبحت رؤى جديدة للعالم ترسم صورة سوداوية للمستقبل الذي ينتظر هذه المجتمعات.

إنَّ درجة وضوح رؤيتنا للعالَم تشكِّل فهمنا لأنفسنا، وللأشياء من حولنا، وللخبرة التي نكتسبها في حياتنا. وربما نعجز عن الفهم السليم إذا غُمَّت علينا الرؤية، وربَّما نرى معنَىً واحداً للشيء في الوقت الذي يكون له معنيان صحيحان يتكاملان معاً في التعبير عن حقيقته، كمن لا يرى إلا النصف الفارغ من الكأس، والحقيقة أنَّ النصف الآخر منه مملوء. وتطبيقات هذا المَثَل كثيرة في الحياة الخاصة والحياة العامة. فالذي يرى أنَّ على الحكومة أن توفر فرص عمل للناس وتقدِّم لهم ما يلزمهم من خدمات، يحمل رؤيةً سياسيةً تختلف عمن يرى أنَّ المجتمع يكون في حالة أفضل بقدر ما يتقلَّص دور الحكومة. والذي يرى ضرورة المزيد من الضرائب لدعم خزينة الدولة، يحمل رؤية اقتصادية تختلف عمن يرى أنَّ المزيد من الضرائب، يُسرع في إفلاس الدولة وانهيارها.

إنّ كلَّ صور السلوك الإنساني يمكن في النهاية إرجاعها إلى رؤية العالَم. وهي نتيجة كافية بحدِّ ذاتها للكشف عن أهمية رؤية العالَم في الحياة الفردية والاجتماعية وفي النشاط العلمي. وحسب هذه النتيجة نستطيع أن نؤكد الدور المركزي لرؤية العالَم في أعمالنا، دون

أن نقلل من أهمية العوامل الأخرى، مثل نفسية الفرد والمحيط المادي والاجتماعي. لكنَّ رؤية العالَم من الناحية المعرفية أكثر أهمية بكثير من أي عناصر أخرى ذات علاقة بالسلوك الإنساني، لأنَّها الإطار الوحيد الذي يمارس العقلُ الإنساني فيه عمَله لاكتساب المعرفة. ولذلك فإنَّ رؤية العالَم هي الأساس لأي نظرية معرفية وأيّ جهد لاكتسابها أو توظيفها.

إنَّ وضوح الرؤية الكونية وتماسكها يولّد طاقة وحماساً للحصول على المعرفة، وهمّة عالية للإبداع والاكتشاف، وستكون نتائج بحث العلماء ومكتشفاتهم منسجمة مع معتقداتهم. ولذلك فإنّ تشوّه الرؤية الكونية لدى العلماء والطلبة في مجتمعاتنا لا يوفر لهم ذلك الحماس والهمة العالية، وأصبح البديل هو انتحال الأعذار وضياع الوقت وخور العزيمة، وفي أحسن الأحول تكرار معارف الآخرين، دون استيعابها أو توظيفها.

ويتضح مفهوم رؤية العالَم عند الإنسان بفهم العلاقة بين معتقدات الإنسان الخفية وسلوكه الظاهر، بالنظر في مكونات الشجرة الخفية والظاهرة. فما يظهر من الشجرة ونبحث في فائدته هو ظل أوراقها، وجمال أزهارها، ومذاق ثمارها، لكنَّ ما يخفى منها هو جذورها. ولكنَّ الأوراق والأزهار والثمار إنَّما تتصل بالجذور عن طريق ساق رئيسي وعدد من التفرعات المنبثقة عنه. ويقابل هذه العناصر الأربعة في الشجرة أربعة عناصر تحدد أهمية رؤية العالَم. فالجذور تقابل الافتراضات التي يكوِّنُها الإنسان عن الحقيقة، وهي كامنة عنده بدون وعي في الغالب، وهذه الافتراضات هي إجابات الأسئلة الوجودية عن الخالق والكون والحياة والمصير...



وهذه هي الأساس في رؤية العالَم. وينبثق عنها مجموعة من المعتقدات التي يكونها الإنسان بصورة واعية عن وظيفته في الحياة، وموقفه من الخير والشر، لكنَّ هذا الوعي لا يتصف بالضرورة بالتنظيم والتقعيد والتأصيل، وتكون هذه المعتقدات أكثر ظهوراً عندما تتمثل في مجموعة المبادئ والقيم التي لا يتردد الإنسان في إظهارها والتعبير الصريح عنها. وهذه المبادئ والقيم تقابل الساق أو الجذع الرئيسي للشجرة، وما يتفرع عنه من الفروع التي تحمل ما فوقها من مكونات الشجرة، وتقابل هذه الفروع في الشجرة مجموعة المبادئ الموجهة لحياة الإنسان من قيم تحدد مسؤوليته تجاه الناس وتجاه الأشياء. وأخيراً فإنَّ أكثر وأوضح ما نراه من الشجرة أوراقها وأزهارها وثمارها، التي تقابل سلوك الإنسان الفردي والجماعي في الحياة اليومية، وتشكّل الثقافة الاجتماعية والأنظمة السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها.

هكذا تظهر لنا أهمية رؤية العالَم الخفية في تفسير السلوك المرئي والتصرفات الظاهرة من حياة الإنسان والمجتمع الإنساني.

يستعمل مثال الشجرة ومكوناتها من جذور وأغصان وثمار للتعبير عن حقيقة بعض الظواهر عندما يلزم التمييز بين الأعراض الظاهرة والأسباب الكامنة. فبعد الوصف الدقيق للأعراض كماً وكيفاً، فلا مناص من البحث العميق عن الجذور والأسباب. فالمنافق يسلك سلوك الأتقياء في الظاهر، ويخفي في نفسه نوايا لا تظهر للناس، ولكنَّ الله يعلمها. والمريض تظهر عليه أعراض المرض، والطبيب يجتهد في البحث عن الأسباب الكامنة، ليحدِّد ما يلزم من علاج. والاكتئاب مشكلة نفسية، لها أعراض ظاهرة، وأسباب كامنة. وتظهر في المجتمع عادات وتقاليد وأشكال من السلوك الثقافي، والباحث الأنثروبولوجي يحاول الغوص في الأعماق ليكشف عن المعتقدات والرؤى الكونية الكامنة وراء الثقافة.

ومع أنَّنا قد لا نختلف في أنَّ رؤيتنا للعالم هي في الأساس إجابات عن الأسئلة الوجودية عن حقيقة هذا العالَم وأصله ومصيره، وموقعنا فيه، وأنَّها أسئلة فلسفية أو دينية، لكنَّ من المهم أن ندرك أنَّ محتوى هذه الإجابات يؤثر تأثيراً مباشراً على كلِّ ما له علاقة بالحياة الشخصية لكلٍّ منا، وبعلاقاتنا الاجتماعية والثقافية.

إنَّ وظيفة رؤية العالَم في الأساس هو تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كلَّ شيء ونفهم أنفسنا أيضاً، ونجعل فهمنا ضمن كلٍّ موحَّد، فكلما حاولنا أن نكوِّن فهماً معيناً أو نصوغ نظريةً لتفسير شيء ما، فإنَّنا بالضرورة وبطبيعة عمل العقل نستخدم رؤيتنا للعالَم. ولذلك فإنَّ وظيفة رؤية العالَم هي وظيفة معرفية. ودور المفكر المسلم المعاصر لا يقتصر على ضرورة استخدام رؤية العالَم "وحدة تحليل" للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات، ليعرف أين وكيف تختلف رؤيتنا للعالَم عن الرؤى الأخرى، بل عليه أن يجعل الرؤية الإسلامية للعالَم معروفةً لأصحاب الرؤى الأخرى، أملاً في تكوين الرؤية الصحيحة من مصادرها، بدلاً من التأثر بمصادر ربَّما تقصد تشويهها.

## ثانياً: أهمية الوعي بالواقع الاجتماعي والعالَمي

إذا كانت رؤية العالَم أمراً مهماً في وصف الفرد وتفسير سلوكه فإنَّها تبدو أكثر أهمية عند دراسة انتشارها الأفقي بين أفراد كلِّ فئة من فئات المجتمع وفي المجتمع بكل فئاته، وربَّما عَبْر عدد من مجتمعات العالَم. ولكنَّ رؤية العالَم تنتقل عمودياً من جيل إلى جيل آخر في المجتمع الواحد عبر امتداد الثقافة بين الأجيال، وتتصف بالعمق والتجذُّر والقوة، والاستناد إلى منظومة متماسكة ومتكاملة لا تخلخلها عواصف الرؤى الأخرى، فتقصف بعض مكوناتها أو تقلع شجرتها من جذورها!

إنَّ التطورات التي تشهدها المجتمعات المختلفة في المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية، والتغيرات التي ترافق ذلك في العلاقات بين الدول، يكاد صخبها يغطي على ما يحصل من تغيرات وتبدلات في الجوانب الفكرية والثقافية. ففي حقبة الحرب الباردة على سبيل المثال، كان التنافس والصراع على أساس نفوذ سياسي، واستعلاء أيديولوجي، ومصالح اقتصادية، وحول قضايا الولاء والهوية، وبعد انتهائها لم يتوقف الصراع، بل أخذ يشتد ويأخذ بُعداً ثقافياً وحضارياً أوسع في مداه وأعمق في جذوره، وأكثر في مجالاته، فالشعوب أصبحت تحاول الإجابة عن الأسئلة التي تواجهها، وبالذات الأسئلة الأكثر عمقاً، وأصبحت تجيب عنها بالطريقة التقليدية التي كانت هذه الشعوب تستعملها سابقاً؛ أي بالإشارة إلى الأشياء

التي هي أكثر معنىً من غيرها. والأشياء الأكثر معنىً لأكثر الناس هي أجدادهم ولغتهم وتاريخهم وقيمهم وعاداتهم ومؤسساتهم التقليدية، وبخاصة الدين. وما حصل في البلدان التي تحكمها الأحزاب الشيوعية في آسيا وأوروبا الشرقية أمثلة على ذلك.

وسواءً نظرنا إلى مرحلة الحرب الباردة أو ما بعدها فإنَّ البعد الثقافي والفكري (أيديولوجي) كان ولا يزال حاضراً في التعبير عما يُعَدُّ من خصوصيات الدول أو الشعوب، تحت عناوين مختلفة ربما يكون أهمّها عنوان المبادئ الأخلاقية والقيم، التي لا تريد الدول والشعوب لها أن تختفي في صخب صراع المصالح. ولذلك نجد الاختلاف والتصادم في البعد الثقافي أو الفكري أو القيمي يُعبَّر عنه أحياناً بما يسمى "المنظورات المتقابلة" أو "المنظورات المتنافسة" أو جدل المنظورات"[1] لكن الاختلاف يمكن أن يكون أكثر شدة، وربما عنفاً، فيُعبَّر عنه بعناوين مثل: "الصدام في رؤى العالَم = Clash of Worldviews"[2] أو "صدام بين طرق الوعي= Collision of Consciousness"[3] أو "معارك فكرية = Battles of Ideas".[4] ولا شك في أنَّ هذا الصدام أو التنافس يقع في القلب من هذه الحروب الثقافية على المستوى المحلي والإقليمي والعالَمي، ويتجاوز هذا الصدام أحياناً

(١) مصطفى، نادية. "مسار علم العلاقات الدولية بين جدال المنظورات الكبرى واختلاف النماذج المعرفية"، في: **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، تحرير: نادية مصطفى، القاهرة: مركز الحضارة للدراسة السياسية، ص ٢٧-٢٦٢، انظر على وجه التحديد ص ٥٧-٧٠.

(2) Hewitt, Doug. A Clash of Worldviews: Experiences from Teaching Aboriginal Students, *Theory into Practice*, vol 39, 2000, Pp. 111-117. See also:

- مقالة بعنوان صدام رؤى العالم في قلب المشكلة الثقافية، على موقع بعنوان: "ذكاء رؤية العالَم" Worldview Intelligence، ويمكن قراءة المقالة على الرابط:

- https://worldviewintelligence.com/clash-of-worldviews-at-the-heart-of-cultural-conflict/ (Retrieved 7 July 2020).

(3) Vakili-Zad, Cyrus. Collision of consciousness: Modernization and Development in Iran, *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, no.3, July 1996, Pp. 139-160.

(٤) أخذ مصطلح "حرب الأفكار" دلالات مختلفة، فقد تكرر في لغة السياسيين الأمريكيين ضمن حملات الحرب على الإرهاب، وظهر في عام ٢٠٠٥م في بريطانيا عنواناً لمهرجان سنوي للتفكير والتعبير الحر في جو من الحرية الفكرية والتفتح العقلي على أفكار واتجاهات جديدة، يشارك فيه علماء ومفكرون وسياسيون ونشطاء الحراكات الاجتماعية من مختلف التوجهات.

صفته اللغوية والإعلامية ليصبح أكثر دموية، كما يتزايد الميل لتكون طرق التنافس في فهم الوجود الإنساني أكثر عنفاً، الأمر الذي يوضح أهمية البحث في مفهوم "رؤية العالَم" أو "الرؤية الكونية."

وقد يكون من المناسب أن نشير إلى أنَّ هذه الصور من الاختلاف والصدام ليست من منتجات عصورنا الحديثة، بل كانت عاملاً محدداً للمحمة التاريخ البشري منذ عهود النشأة الأولى. فهو صدام حول الأفكار، وللأفكار نتائجها. ومع ذلك فإنَّ ثمَّة مستوى عميقاً من إدراك الحقيقة يجب النظر إليه عند محاولة فهم الاختلاف الفكري "أيديولوجي" بين فئات الناس الذين كانوا يعيشون على هذه الأرض. ففي الوعي الديني (على الأقل في الأديان التوحيدية والوثنية) يحتل الصدام بين رؤى العالَم موقعاً مهماً في المعركة الروحية الخفية بين الحق والباطل، بين طاعة الله وطاعة الشيطان، وهي معركة تدور رحاها في عقول الناس وقلوبهم، ومن ثَمَّ في حياتهم ومصيرهم، منذ بدء الوجود البشري. وليس ثمة ما هو أكثر أهمية من الطريقة التي يفهم فيها الإنسان خالقه ونفسه والكون الذي يعيش فيه وموقعه فيه.

فأين هو موقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية في المعركة المعاصرة لعالم الأفكار التي تُفرض عليها ليل نهار؟! وما عدّتها في هذه المعركة؟! وما خطتها في إدارة أزماتها، وعلى الأخص الأزمة التي تتمثّل في إعادة بناء رؤيتها للعالم؟!

وربما يتّضح الأمر لدينا اليوم، حين ندرك أنّ ما نسمعه أو نراه في حياتنا ربَّما يكون له معان ودلالات مختلفة تماماً، وربَّما يشكِّل فهمَنا للأمور وسلوكَنا تجاهها،[1] فمشاهدة قناة تلفزيونية معينة على سبيل المثال وهي تنشر خبراً عن حدث معين يُشكّل صورةً معينةً عن

(١) هذا إذا كان ما ينشر من أخبار أو صور يتصف بالمصداقية أساساً، فكثيراً ما تنشر بعض القنوات أو الصحف أخباراً أو صوراً لا تمثل حقيقة ما يقال عنها، فتنشر صورة لأطفال في حالة النوم في أحد الشوارع على أنها صورة لقتلى، أو مقطعاً لفيديو لامرأة تحمل طفلتها على أن الطفلة قتلت نتيجة قصف مدفعي، ويفاجئ المشاهد بأن الطفلة تتحرك وتفتح عينيها، وتضطر القناة أن تحذف الخبر بعد الافتضاح. والأمثلة على ذلك كثيرة في الإعلام المعاصر، لا سيما فيما يختص بإبراز صورة الزعماء السياسيين.

ذلك الحدث، تختلف إلى حد كبير عن مشاهدة الخبر نفسه عندما ينشر في قناة تلفزيونية أخرى، وعندما نلتزم بمشاهدة واحدة من هاتين القناتين دون غيرها، فإنَّنا نعطي لها موقع سائق العربة عندما يضع على جانبي رأس الحصان الذي يجرها حاجزين لمنعه من التأثر بما قد يراه من جانبيه.

وتظهر آثار رؤية العالَم على الأداء الحضاري للأفراد والمجتمعات، حتى في اللغة؛ إذ تتخلل رؤيةُ العالَم اللغةَ التي تكتب فيها العلوم، وبخاصة العلوم الاجتماعية؛ لأنَّ اللغة تتحيَّز بطبيعتها للأنماط الحضارية لأهلها، فالمفردات والمصطلحات والتراكيب اللغوية كلُّها تمثيلات للقيم والاتجاهات التي تسود واقع الأمة التي تتحدث بها.

إنَّ أهمية رؤية العالَم لا تتوقف على كونها إجابات عن الأسئلة الوجودية التي كانت ولا تزال تقضُّ مضاجع الإنسان على مدى التاريخ، وإنَّما تتّصل اتصالاً مباشراً بانعكاسات هذه الرؤية على سلوك الإنسان ومواقفه من الأحدث، وتفاعله مع القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. لكنَّ الانعكاسات المشار إليها لا تتمثل في اتجاه واحد، فتملي على الإنسان مواقفه من الأحداث والقضايا، بل إنَّ هذه الأحداث والقضايا والظروف والمحددات التي تنشأ فيها، تعيد تشكيل بعض التفاصيل في رؤية العالَم لتجعلها أكثر واقعية وانسجاماً مع تلك الظروف والمحددات. وربَّما كان للأحداث والظروف التي مرت بالعالَم منذ منتصف القرن العشرين ولا تزال تمرُّ به حتى الآن، آثار مهمة في اختبار بعض مكونات رؤية العالَم عند الحركات الإسلامية على سبيل المثال، والتجليات العملية لهذه المكونات، ممَّا أدَّى إلى ما سُمِّي "فقه المراجعات"، الذي لقي بعض الترحيب من بعض الاتجاهات الإسلامية، وبعض الرفض من اتجاهات إسلامية أخرى، أطلقت عليه تعبيراً ساخراً هو "فقه التراجعات".

وفقه المراجعات باب واسع عرفته الثقافة الإسلامية المعاصرة منذ مطلع السبعينيات من القرن العشرين، تمثَّل في قيام بعض الأفراد أو الجماعات بمراجعة ما كانوا عليه من فهم في تنزيل رؤيتهم الدينية على الوقائع والأحداث المعاصرة، تحت تأثير ما نتج عن ذلك الفهم من نتائج سلبية أو إيجابية على الفرد نفسه أو الجماعة أو المجتمع. ومن أبرز الأمثلة على هذه

المراجعات موقف بعض الأفراد أو الجماعات من المجتمعات المعاصرة ومن نظم الحكم فيها، وما يتطلبه ذلك من ممارسة أساليب العنف، أو المهادنة، أو الانعزال، أو المشاركة. وبعض هذا المراجعات ناتج عن تحليل الواقع وتشخيص مشكلاته وتحديد الأولوية في ممارسة الإصلاح اللازم أو الممكن، واختيار الأولوية التي يراها الفرد أو الجماعة أو المؤسسة، للتخصص فيها، مثل أن يقود الفهم الجديد إلى أولوية النشاط السياسي أو الاجتماعي أو الفكري أو غير ذلك. لكنَّ بعض هذه المراجعات ناتج عن إعادة فهم النصوص بطريقة لا تخل بمقاصد هذه النصوص والأغراض التي جاءت من أجلها، وربَّما تكون نتيجة اكتشاف أبعاد جديدة أو تطبيقات جديدة لتفعيل هذه المقاصد في الواقع المعاصر.

لكنَّ بعض المراجعات تكون في الصياغات العلمية المتخصصة في قضايا الفكر والعقيدة والسياسة والاقتصاد وغيرها، مما قد يعد تأصيلاً للمعرفة المعاصرة على أساس رؤية إسلامية للعالَم، أو تجديداً في العلوم الإسلامية المتخصصة، أو "مراجعات لاجتهادات المجتهدين وأفكار المفكرين في فهمهم للدين وتطبيقاتهم فيه، وليس بحال مراجعات لما نزل به الوحي في ذاته، فذلك مُسْتَعْلٍ عن مراجعات الإنسان، وهو مستقر على مدى الزمان."[1]

ولم تمرّ ظاهرة المراجعات دون أن تجد من وصفها بالتراجعات، التي تعني تراجع من قام بها عن مبادئ أساسية، إما تحت الإكراه، أو طلباً للسلامة من الأذى، بدلاً من الثبات على المبدأ وتحمُّل ما يقتضيه الثبات من ابتلاء.[2]

(١) النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٦.

– وثمة كتابات كثيرة منشورة في صورة كتب ومقالات ومشروعات بحثية وعناوين لمؤتمرات في فقه المراجعات، نكتفي بالإشارة إلى وجودها لمن يريد المزيد من البيان حول موضوع فقه المراجعات وصلته بما يسمى الثوابت العقدية أو المبدئية أو رؤية العالَم.

(٢) انظر أمثلة أخرى عمَّا كتب عن فقه التراجعات:

– هيئة التحرير، النقد الذاتي في فقه المراجعات، **مجلة إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، مجلد (٢٤)، عدد (٩٤)، مجلد (٢٤) عدد (٩٤) خريف ١٤٣٩هـ (٢٠١٨)، ص ٥-١٤.

– الريسوني، أحمد. **فقه الثورة: مراجعات في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

– الرشيد، عبد الله بن ناصر. **هشيم التراجعات**، منشور في صورة كتاب إلكتروني على الرابط:

- http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_15270.html (Retrieved 5 Oct. 2020).

وتأتي أهمية الوعي برؤية العالَم على المستوى الشخصي من أنَّ الإنسان يظنُّ أنَّ لديه معتقدات راسخة لا تزعزعها المعتقدات الأخرى، ومع ذلك فإنَّه ربَّما يتأثر بالتيارات الثقافية التي يموج بها المجتمع، وهي تيّارات ربَّما تحمل رؤى للعالَم تتناقض مع رؤيته هو، دون أن يكون على وعي بهذا التأثر. فرؤية العالَم التي يحملها الفرد، في مثل هذه الحالة، ليست بالضرورة هي النظام الفكري والمعتقدات التي يظن الإنسان أنَّه تعلمها جيداً، وأنَّ حياته تسير وفقها، مثله في ذلك مثل أكثر الناس في مجتمعه.

إنَّ من أقوى المؤثرات في حياتنا هي المؤثرات الثقافية التي تحيط بنا، ولكنَّها تختفي عميقاً في الثقافة الاجتماعية بصورة لا نراها، فهي مؤثرات خفية، وربما تسمى "رؤية للعالَم المعيشة = Lived Worldview"، رؤية نعيشها، وليست رؤية للعالم نعتمدها عن طريق تقويم عقلاني لمجموعة من الرؤى المتنافسة. وينظر إلى رؤى العالم المعيشة أحياناً بوصفها فلسفات شعبية للحياة، يتحدث عنها بعض المفكرين، ولكنَّ لها أعداداً كبيرة من الممارسين. ولذلك يطلق بعض الباحثين على رؤى العالَم التي تؤثر في الإنسان دون وعي كامل منه "رؤى العالَم الخفية" Hidden Worldviews. وقد ميّز مؤلف كتاب "رؤى العالَم الخفية" ثمانية من نُظم الاعتقاد التي قد تتسرب بعض عناصرها إلى الإنسان بطريقة خفية، وهي: الفردية، والنزعة الاستهلاكية، والنسبية الأخلاقية القومية، والنظرية الطبيعية، والعصر الجديد، وقَبَلِيَّة ما بعد الحداثة، والخلاص عن طريق العلاج.[1]

وبقدر ما يكون لمفهوم رؤية العالَم من أهمية في التفكير الديني، فإنَّ بعض الحالات التي يستعمل فيها المفهوم تصرف حتى المؤمنين عن الاهتمام به. ففي معالجة دينية مسيحية مباشرة لمفهوم رؤية العالَم ربط "بيرتراند" هذا المفهوم بمفهومين آخريْن هما الحكمة والشهادة. في تقسيم ثلاثي ربَّما يكشف عن الجوانب العملية للعقيدة المسيحية. وهو لا يرى هذه المفاهيم الثلاثة قائمة بصورة مستقلة مغلقة تجاه بعضها بعضاً، ولا حتى في صورة مراحل تطور، ولكنَّه يرى "أنَّ كلَّ مفهوم يتدفق بشكل طبيعي إلى الآخر، وعندها تأخذ "رؤية العالَم"Worldview

(1) Wilkens, Steve and Sanford, Mark. *Hidden Worldviews: Eight Cultural Stories That Shape Our Lives*, Downer Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2010. See titles of the book chapters.

مفهومها من حيث علاقتها بالحكمة Wisdon، والشهادة Witness، لأنَّ الحكمة هي الثمرة الطبيعية لرؤية العالَم، والشهادة هي ذروة رؤية العالَم والحكمة. فالشهادة، تأخذ قوتها من الحكمة ومن رؤية العالَم." وهي في المسيحية الصلة الفردية للمؤمن بالمسيح عليه السلام، وهي عند المؤلف (ماك بيرتراند): "مجموع تعبيرنا وأفعالنا وردود أفعالنا الجيدة والسيئة بصورتها الكلية التي تمثل رسالة إلى العالَم الذي نعيش فيه. فحياتنا كلها تعبير عن هذه الشهادة."[1] وتشكل هذه المفاهيم الثلاثة وحدة مكتملة، إلى الحد الذي لا يمكن لنا امتلاك واحد منها دون الآخريْن. ولذلك "فعندما تجد تأكيداً على رؤية العالَم لا تقود إلى النضج والإسهام الثقافي فإنَّ شيئاً ما يكون خطأ."[2]

ومع كلَّ هذه الأهمية لمفهوم رؤية العالَم، فقد اختلط المفهوم والمصطلح الذي يدل عليه بنوع من الاستعمال السيء "عندما ربط بالحروب الثقافية في العالَم المعاصر، لذا فلا عجب في أنَّ الناس الذين خاب أملهم من تلك الحروب أصبحوا غير مبالين بالحديث عن رؤية العالَم." فلهذا "الاختطاف" لرؤية العالَم لخدمة "جداول أعمال" Agendas معينة هو جزء من السبب الذي يجعل الشباب غير مبالين بالموضوع.[3]

## ثالثاً: أهمية رؤية العالَم بوصفها وحدة تحليل في الأعمال البحثية

تحتوي مادة البحث عادة كثيراً من المعلومات التي تصف الأشياء أو الأشخاص أو الأفكار، كمياً أو كيفياً، ولكنَّ هذه المعلومات تأتي في سياق خدمة هدف معين له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع محدد يدور البحث حوله، فقد يختصُّ الهدف بسلوك شخص، أو تجانس مجموعة، أو بحضور قيمة، أو وضوح فكرة ... إلخ. وما نبحث عنه في البحث هو الذي يوجه جهود الباحث في اختياره لتصميم البحث ونوع البيانات، وطرق

(1) Bertrand, J. Mak *Re-Thinking worldview,* Wheaton, Ill. Crossway books, 2007, p.182.

(2) Ibid., p. 187.

(3) Ibid., p. 14.

جمعها وتحليلها. وهذا الذي نبحث عنه يسمى وحدة التحليل.[1] وعندما يكون الهدف هو البحث عن حضور رؤية العالَم في محتوى مكتوب، أو كلام منطوق، أو سلوك مشهود، فإنَّ رؤية العالَم تعدُّ وحدة تحليل أو أداة إجرائية.[2]

وتتصل فكرة "وحدة التحليل" في البحوث بما يكون بين أفراد الدراسة من عناصر متشابهة أو مختلفة. وعندما يكون أفراد الدراسة من البشر، فإننا نعلم أنّ كل فرد من بني البشر يختلف عن الآخر في عدد كبير من الأشياء؛ إذ تختلف الأشكال والألوان، وتختلف الأفكار والمشاعر، وتختلف المطامح والأهواء، وتختلف الطبائع والأمزجة، ومع ذلك ثمَّة أمور تجمع مجموعات من هؤلاء البشر المختلفين في الكثير، فتنعقد بينهم بعض أوجه التشابه، وتنشأ بين أفراد المجموعة المتشابهة من الودّ والحب، ما ينشئ سلاماً نسبياً داخل كل مجتمع. ثم تتحيّز خصائص الحب والودّ والتعاون بين أفراد المجتمع وتتمحور حول بؤرة معينة، في حين تتقلص وتنسحب هذه الخصائص نحو الداخل المجتمعي، لتنشِئ في المقابل حقداً وحسداً وكراهية وعداوة للمجتمعات الأخرى. وتتعاظم أسباب الاختلاف والخلاف فتنشأ الحروب والصراعات المسلحة.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على مفهوم وحدة التحليل وموقعها في تصميم البحث يمكن الرجوع إلى المراجع المتخصصة في مناهج البحث، ومنها على سبيل المثال:

- طعيمة، رشدي. **تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية: مفهومه وأسسه واستخداماته**، القاهرة: دار الفكر العربي (سلسلة المراجع في التربية وعلم النفس، الكتاب التاسع عشر)، ٢٠٠٨م، ٢٧١-٣٣٩.

- Durdella, Nathan. *Qualitative Dissertation Methodology: A Guide for Research Design and Methods*, London: Sage Pub. Ltd. 2019, 280-281.

- Coe, Robert, Waring, Michael; Hedges, Larry and Arthur James. *Research Methods and Methodologies in Education*, 2nd.Ed London: SAGE Publications Ltd, 2017, Pp. 26-30.

- Babbie, Earl. *The Practice of Social Research*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing; 13th ed., 2012, 97-105.

(٢) بوعزة، الطيب. مفهوم الرؤية إلى العالَم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي، **مجلة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية**، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، مجلد (٢)، العدد (٨)، ربيع ٢٠١٤م، ص ٢٣-٣٤.

من هنا تأتي أهمية فهم الأمور التي يتشابه فيها الناس، والأمور التي يختلفون فيها؛ أو بمعنىٰ آخر فهم الأسباب التي تجعلنا متشابهين والأسباب التي تجعلنا مختلفين.

إنَّ تحليل رؤىٰ العالَم يخدم في تحقيق هذا الفهم عندما نستحضر بالضرورة الصورة الكلية، ونجعلها في بؤرة الاهتمام والتفكير. هذا النوع من التحليل يضيء قلب المسألة فنرىٰ ونفهم المشكلات التي تعاني منها مجتمعاتنا، والحلول الممكنة لهذه المشكلات. ويمكن لرؤية العالَم أن تكون أداة للتحليل في عدد من المستويات، منها: تحليل الذات، وتحليل الآخرين، والتحليل الثقافي، والتحليل الأكاديمي.

فتحليل الذات –مثلاً– أمر مهم ومفيد، وهو سهل عند بعض الأفراد، صعب جداً عند آخرين، ويتطلب هذا التحليل حواراً مع الذات وسؤالها عن الأشياء التي تعتقد أنَّها تمثل الحقيقة، والمعاني الكامنة خلف ممارساتنا في الحياة وعلاقتها برؤيتنا الحقيقية للعالَم، وتحديد الأسباب الكامنة خلف التغيرات التي تطرأ علىٰ حياتنا في المجال الفكري والانفعالي. وفي المقابل يتطلب استخدام رؤية العالَم بوصفها وحدة تحليل للآخرين، التأمل في الطريقة التي يفكر بها الفرد الآخر، وأسباب سلوكه علىٰ الطريقة التي يسلكها في الحياة، والأطر العامة التي تحدد أفكاره ومعتقداته. وفي الحالتين فإنَّ تحليل رؤية العالَم لدىٰ كلٍّ من الذات والآخر تتعلق بالبعد الفردي الشخصي. وتظهر أهمية التمييز بين هذين المستويين علىٰ وجه التحديد عند النظر إلىٰ الطرق التي يعرض فيها الأستاذ الجامعي مادة العلوم الاجتماعية، فقد لاحظ عالم الاجتماع انتونيو تشياريلي في بداية عمله في الجامعة أنَّه لا يزيد علىٰ كونه "مريداً" لأساتذته الذين علَّموه: "كنت أؤدي وظيفتي في إطار علماني ليس لشيء إلا لأنَّه قد جرىٰ تكويني وتدريبي في هذا الإطار، فهذا في النهاية هو تماماً ما تعلمته من أساتذتي، وهم المثل الذي يحتذىٰ، لقد كنت مريداً..."[1]

(1) Chiareli, Antonio A. "Christian Worldview and the Social Sciences," in: *Shaping a Christian Worldview: The Foundation of Christian Higher Education*, eds. David S. Dockery and Gregory Thornburry. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2002, p. 241.

أمّا التحليل الثقافي فإنَّه يتعلق بالخصائص العامة التي تميّز عدداً كبيراً من الأفراد في بُعدهم القومي أو الديني العام عبر الزمان والمكان. وقد استدرك جيمس سير في حديثه عن رؤية العالَم بوصفها وحدة تحليل ثقافي[1] مبيناً أننا نرجع في حقيقة الأمر الى النظرة الشخصية الضيقة التي يمتلكها هذا الفرد لرؤية العالَم، مقارنة بالنظرة الشاملة التي يمتلكها الآخرون تجاه الرؤى العالَمية الثمانية (التي حللها في كتابه)، من حيث خصوصياتها الزمانية والمكانية، وأيضاً من حيث كونها رؤية عامة واسعة، اختصت بها مجموعة من الناس دون غيرها. ثم أراد الكاتب أن يبين المقصد الأساسي الذي بنى عليه كتابه الآخر: "الكون المجاور لنا" وهو عبارة عن بسط لثمانية رؤى عالمية، تناول فيها الوصف الدقيق لثقافة المجموعات الكبيرة من الناس، مثل أهل الأديان المختلفة أو المدارس الثقافية والفلسفية، بوصفها وحدة للتحليل الثقافي، بداية من مذهب الإيمان بوجود الله من منظور مسيحي، ثم مذهب الإيمان بالله مع عدم الاعتراف برسالات الوحي، والمذهب الطبيعي، والعدمية، والوجودية، والحلول والاتحاد، والعصر الجديد، وعصر ما بعد الحداثة. يرى الكاتب أيضاً أنَّ كلَّ هذه الرؤى كُتبت من وجهة نظر فردية، وحتى الأسلوب الذي وصف به رؤية العالَم هي في حدّ ذاتها من خلال المنظور المسيحي الذي يتبنّاه، هو عمل فردي أيضاً. وتمنَّى الكاتب أن يكون هذا الوصف مكتملاً؛ لأنَّه لا يوجد في الحقيقة ما يسمى بالعمل الكامل.

أما رؤية العالَم بوصفها وحدة تحليل في المجالات الأكاديمية، فإنَّها تعيننا على تفسير التنافس بين النظريات والمبادئ العامة المتعلقة ببعض المجالات المعرفية، نتيجة توجهات المتخصصين والعلماء الذين يصوغون هذه النظريات والمبادئ. ولو صرفنا النظر عن الجذور التاريخية لكثير من هذه النظريات والأطر الفلسفية والأيديولوجية التي بُنيت عليها لنركز اهتمامنا على واقع تدريس الحقول العلمية في المستوى الجامعي، مثل الأدب وعلم النفس، وعلم الاجتماع، فإنَّنا سوف نجد أنَّ الأستاذ الجامعي في الممارسة العملية يكون أمام عدد من الخيارات التي يتخذ منها موقفه عن وعي وسبق تخطيط. فمثلاً قد يختار كتاباً أو عدداً

(1) Sire, *Naming the Elephant: Worldview As A Concept*, p. 153.

من الكتب التي تعبر عن رؤية محددة للعالم يتبناها ذلك الأستاذ، ويودّ أن يعرّض طلابه لها، وقد لا يصرح الأستاذ بذلك بطريقة مباشرة، ولكن بعض الطلبة يكتشفون ذلك، ليس من اختيارات الكتب والمؤلفين وحسب، بل ومن طبيعة العرض والمناقشات التي يقوم بها وحرارة الدفاع عن مواقف المؤلفين وتوجهاتهم.[1]

(١) وبعض الأساتذة يسلكون منهجاً مختلفاً؛ إذ يختارون كتباً تتبنّى وجهات نظر مختلفة، وتعبر عن رؤى مختلفة للعالم، ويكون هدف الأستاذ حينها -أو أحد أهدافه على الأقل- تدريب الطلبة على تمييز رؤى العالَم المختلفة والمبادئ التي تفترضها كل منها.

## المبحث الثاني

# حضور رؤية العالَم في الكتابات المعاصرة

### أولاً: حضور رؤية العالَم في كتابات من مرجعية غير إسلامية

شعرنا بنوع من الصعوبة في تصنيف الكتابات المنشورة حول مفهوم ومصطلح "رؤية العالَم". فحسب معيار اللغة نجد كتابات في الموضوع باللغة الإنجليزية تنطلق من رؤىٰ فكرية مختلفة، بما في ذلك كتابات من مرجعية إسلامية، كما سيظهر لنا لاحقاً. ووجدنا كتابات باللغة العربية لا تنطلق من مرجعية إسلامية واضحة. ومع أننا اعتمدنا تصنيف هذه الكتابات في صنفين وفق حضور المرجعية الإسلامية أو غيابها، اتساقاً مع الهدف المعلن لهذا الكتاب، فإنَّه يمكن الاستدراك علىٰ معيار المرجعية؛ ذلك أنَّ بعض الكتابات لا يكون همُّها الانطلاق من مرجعية محددة، ويكون الحكم علىٰ وجود مرجعية معينة موضع جدل. وسوف نبدأ بعرض نماذج من الكتابات التي تنطلق مرجعيات دينية غير إسلامية، أو مرجعيات علمية تستبعد أثر الدين في بناء رؤية العالَم.[1]

ومن الملاحظ أنَّ أسئلة رؤية العالَم هي أسئلة وجودية "فلسفية"، وأنَّها تتَّصل أساساً بكلٍّ من الفلسفة والدين والعلم، ومع ذلك فإنَّنا نجد هذه الأسئلة حاضرةً في الكتابات المعاصرة في مختلف ميادين المعرفة. وقد يكون هذا الحضور في عناوين هذه الكتابات، فضلاً عن تفاصيل العلاقة التي تتضمنها هذه الكتابات. ونظراً لأنَّ كلَّ دين يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة، فقد أصبح كلُّ دين بمثابة رؤية للعالَم.[2] وإذا كانت العلوم الطبيعية تحاول

---

(١) نقول: نعرض نماذج من الكتابات، فالاستيعاب والاستقراء الكامل يخرج عن السياق الذي نحن فيه في هذا الكتاب. ومع ذلك فقد يكون من المفيد تخصيص دراسة مستقلة لمراجعة أكبر قدر من هذه الكتابات وتحليلها، وبيان اتجاهاتها ومرجعياتها.

(2) Ridenour, Fritz. *So What's the Difference: A look at 20 Worldviews, Faiths and Religions and How they Compare to Christianity.* Bloomington MN.: Bethany House Publishers; (Updated and Expanded edition), 2014, Pp. 7-9.

أن تستبعد أثر الدين في فهم العالَم فإنَّها في حقيقة الأمر تقدِّم رؤيةً بديلةً، فجميع هذه العلوم تعبِّر عن رؤىً محددةٍ للعالم.[١]

وكثيراً ما يحضر مفهوم رؤية العالَم في دراسات الاتصال والإعلام،[٢] ففي عالَم الأفلام والسينما رؤىً كامنة للعالَم تقدم بطريقة غير مباشرة، وتؤثر في المشاهدين بطريقة غير واعية في أكثر الأحيان.[٣] ونظراً لأهمية هذا الحضور في مجالات الإعلام والصحافة من جهة، والتعليم العالي من جهة أخرىٰ في "عالم ما بعد الحقيقة" الذي أصبح صفة تتلبس العالَم المعاصر، فقد خصصت جامعة تورنتو الكندية مؤتمراً علمياً في ١٢-١٤ حزيران ٢٠١٩م، للبحث في صلة رؤىٰ العالَم في وسائل الاتصال والتواصل كما يظهر هذا الموضوع في التعليم العالي، وقد حضر المؤتمر مئات من الأكاديميين والطلبة وقادة التعليم والمتخصصين في الأعلام والصحافة من أنحاء العالَم. وكان عنوان المؤتمر "رؤىٰ العالَم: الديموقراطية في خطر، أفكار حول التعليم العالي ووسائل الاتصال والتواصل في عالم ما بعد الحقيقة.[٤]

وقد أجرىٰ أحد الباحثين سلسلة مقابلات مع عدد من الخبراء في المسرح والتمثيل حول علاقة المسرح بالواقع الاجتماعي والثقافة والمسائل السياسية والاجتماعية، وكان من الواضح أنَّ من الطبيعي أن يتعامل المسرح مع رؤية المشاهدين للعالَم، ويسعىٰ إلىٰ تغييرها

(1) Irzik, Gurol and Nola, Robert. Worldviews and their Relation to Science, *Science and Education* (2009) 18: 729-745.

(2) Dodd, Carley H. *Worldview in Intercultural Communication: Intercultural Communication Core:Theories, Issues, and Concepts,* John Wiley & Sons, Inc., 2017

(3) Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment,* Downers, Ill: InterVasity Press, 2002.

(4) The 2019 Worldviews on Media and Higher Education Conference: Democracy at risk? Reflecting on the future of higher education and media in a "post-truth" world. See details at the link:
- https://ocufa.on.ca/conferences/2019-worldviews-conference-democracy-at-risk-reflecting on-the-future-of-higher-education-and-media-in-a-post-truth-world/ (Retrieved 5 Oct. 2020).

بصورة ما، فالممثلون لا يقدمون عروضهم للتسلية، وربَّما يؤدي المسرح إلى تغييرات جذرية في رؤية الإنسان للعالَم، وتفتح عقله على مرجعيات ثقافية جديدة تماماً.[١]

وفي بحث منشور في المجلة البرازيلية للدراسات المعاصرة. تؤكد الباحثة "كارينا مورو" أنَّ الفريق الذي يصمم المحتوى الفكري والترتيبات الإدارية والفنية في المسرح والسينما، إنَّما يكون "وسيطاً بين الواقع المجتمعي والتعبيرات المسرحية، وهي علاقة يقيمها الفريق تبعاً لرؤيته للعالَم ومصالحه الخاصة"، ونظراً لأنَّ المسرح في الغرب اليوم ينطلق -كما ترى الباحثة- من الفلسفة الواقعية، فإنَّ: "الموقف الواقعي يتضمن التزاماً بتشكيل موقفٍ أخلاقي تجاه العالَم ومشكلاته اليومية، وهو عالَم تمَّ تفسيره وفقاً لمصالح وأهداف وقيم البرجوازية."[٢]

ولا خلاف على أنَّ الأدباء والفلاسفة الغربيين الذين انشغلوا بكتابة مسرحيات أخذت حظاً كبيراً من الاهتمام في الثقافة الغربية، قد عبَّر كلٌّ منهم عن رؤيته للعالَم كما يعتقدها.

وقد قارنت موسوعة ستانفورد الفلسفية بين جون بول سارتر وألبيرت كامو في رؤيتهم للعالَم، من حيث إنَّ العالَم وجود "عبثي" Absud، "غير عقلاني" Irrational. لكنَّ العبثية عند سارتر هي خاصية وجودية أساسية للوجود في حد ذاته، ممَّا يصيبنا بالإحباط، ولكنه لا يُقيّد فهمنا. أما العبثية عند كامو فهي سمة أساسية لعلاقتنا مع العالَم. وعليه فإنّ سارتر وكامو متشابهان، تشابُهَ العبث عند سارتر باليأس الكامل عن كامو. لكنَّ كامو يبني رؤية عالَمية كاملة على افتراضه المركزي بأنَّ العبث هو علاقة لا يمكن تجاوزها بين البشر وعالَمهم، فهو عالَم غير عقلاني ، مما يعني أنَّه لا يمكن فهمه من خلال العقل.[٣]

---

(1) Shah Vikas. Theatre, Performance and Society, *Thought Economics: Journal of Intellectual Capital.* 8th May 2016, see the link:
- https://thoughteconomics.com/theatre-performance-and-society/ (Retrieved 7 July 2020).

(2) Mauro, Karina. The Realistic Method as a Mechanism of Attenuation of the Actor's Presence in Theatre and Cinema, *Revista Brasileira de Estudos da Presenca* (Brasilian Journal of Contemporary Studies), Vol.7, no. 3, 2017. Electronic version of the Journal, link:
- https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-26602017000300523&script=sci_arttext&tlng=en (Retrieved 7 July 2020)

(3) Stanford Encyclopedia of Philosophy, Albert Camus, Substantive revision, April 10, 2017, (Retrieved July 19, 2020). See the link:
- https://stanford.io/30rIee9 (Retrieved 7 July 2020).

ويحلل عماد الدين خليل عدداً من الروايات المسرحية الغربية لعدد من الأدباء والفلاسفة التي ظهرت في القرن العشرين، وينتهي إلى أنَّ هذه المسرحيات تقدِّم رؤيةً للعالَم أساسها فوضى تعمُّ الكون والعالَم.(١)

ويحضر المفهوم في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، فالعلاقات بين الدول سواءً كانت تعاوناً أو نزاعاً وصراعاً، إنَّما تعبر عن مصالح آنية، لكنَّ وراء هذه المصالح في نهاية المطاف مذاهب فلسفية ورؤى للعالَم.(٢) وتحضر رؤى العالَم المتقابلة بقوة في علوم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.(٣) وليس من المتوقع أن يكون علم النفس قد تطور أو يمكن أن يتطور دون التعامل مع الأسئلة الفلسفية لرؤية العالَم بطريقة لا تتيسر إجاباتها بالمشاهدة الحسية والتجربة العملية.(٤) أما في علم الاجتماع فمفهوم رؤية العالَم هو مفهوم اجتماعي بامتياز.(٥) وهكذا في سائر المجالات المعرفية الأخرى. وتحضر رؤية العالَم حالياً في عدد من العلوم الحديثة، كما هو الحال في علم النُّظُم Systems Science، فمناهج هذا العلم تشتق من أخذها لرؤى العالَم بالحسبان، لأنّ رؤى العالَم تحدد السياق المناسب للصياغة المناسبة للمشكلات، والاختيار المناسب للحلول.(٦)

ونحن نلاحظ أن كثيراً من الكتابات تُفسِّر الاختلافات في وجهات النظر العلمية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية، ليس بما يتوفر من حقائق عن الموضوع المختلف فيه،

(١) خليل، عماد الدين. مشكلة الرؤية الكونية في المسرح الغربي المعاصر، في كتاب: **فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر**، بيروت: دار ابن كثير، ط١، ٢٠٠٧، ص ٧٩-١٠١.

(2) Mowle, Thomas S. *Worldviews in Foreign Policy: Realism, Liberalism, and External Conflict, New York: JohnWiley and sons, 2003.*

(3) Miller, Raymond C. *International Political Economy: Contrasting World Views*, New York: Routledge, 2008.

(4) Slife, Brent; O'Grady, Kari and Kosits, Russell. *The Hidden Worldviews of Psychology's Theory, Research and Practice*, New York and London: Routledge, Taylor and Francis, 2017.

(5) Kalberg, S. (2004). The Past and Present Influence of World Views: Max Weber on a Neglected Sociological Concept. *Journal of Classical Sociology*, *4*(2), 139–163.

(6) Rousseau, David and Billingham, Julie. A systematic Framework for Exploring Worldviews and its generalization as a Multi-Purpose Inquiry framework. *Systems*, 6, 27, 2018, see link: file:///D:/Users/hp/Downloads/systems-06-00027%20(1).pdf (Retrieved 7 July 2020).

وإنَّما على أساس طريقة النظر إلى الموضوع؛ أي إلى رؤية العالَم العامة التي تحدد فهم الأطراف المختلفة للموضوع. وقد لاحظ ذلك مؤلف كتاب: "لماذا نختلف حول التغير المناخي" فحملت عناوين فصول الكتاب المداخل المختلفة التي تؤثر في فهمنا لظاهرة التغير المناخي، بما في ذلك مداخل: المعنى الاجتماعي، والمعرفة العلمية، ومنظومة القيم، ومبادئ الاعتقاد، والمخاوف، والمخاطر. وكانت رؤية العالَم مفهوماً ومصطلحاً حاضرة في سائر مناقشات الباحث لموضوعات فصول الكتاب. وقد أجمل أثر مفهوم رؤية العالَم في الاختلاف حول التغير المناخي في مقدمة الكتاب حين قال: "نختلف حول تغير المناخ لأنَّ لنا معتقدات مختلفة عن أنفسنا، وعن العالَم الذي نعيش فيه ونحدد موقعنا فيه، وهذه المعتقدات لها أثر بالغ عن مواقفنا وسلوكاتنا وسياساتنا."[1]

يبدو أن مفهوم رؤية العالَم أصبح ذا صلة وثيقة بحياتنا المعاصرة، التي تتصف بأنَّها مرحلة متأخرة من عصر ما بعد الحداثة، حيث نواجه مجموعة من التحديات والقضايا المصاحبة لها. وقد لاحظت إحدى الباحثات هذه الصلة الوثيقة، وأجرت دراسة مستفيضة للجدل حول ظاهرة التغير المناخي باستخدام مدخل رؤية العالَم. ورأت أن "مفهوم رؤية العالَم جاء وقته، وأخذ ظهوره بالتزايد في مجال الجدل حول قضايا معاصرة مثل التغير المناخي وقضية استدامة الكوكب الذي نعيش عليه، في ضوء تحديات العصر والحلول التي تحتاجها. وواحدة من الأسباب الرئيسية لكتابة هذه الأطروحة أن فهم رؤية العالَم له دور أساسي في معالجة الاستدامة الكوكبية المعقدة والمتشاكبة والمتعددة الأوجه."[2]

وتحضر رؤية العالَم، مفهوماً ومصطلحاً في مجالات التعليم المدرسي والجامعي، وتكون أحياناً موضوعاً لتقويم درجة وجودها، وأثر بعض أساليب التدريس في تمكين الوعي بها، ومن ذلك على سبيل المثال: نجد أطروحة دكتوراه حاولت تقويم تدريس رؤية العالَم

(1) Hulme, Mike. *Why we Disagree about Climate Change: Understanding controversy, Inaction and Opportunity*, Cambridge and New York: Cambridge University Press. 2009, p. xxxvi.

(2) Witt, Annick Hedlund-de. Worldviews and the Transformation to Sustainable Societies: An Exploration of the Cultural and Psychological Dimensions of our Global Environmental Challenges, Ph.D. Dissertation, Universiteit Amsterdam. Netherlands, 2013, p. 2.

المسيحية لطلبة الجامعة عن طريق البحث النوعي (الكيفي) بالمقابلات المتعمقة للأساتذة الخبراء الذين كانوا يحاولون استخدام أصول التدريس الفعال في تدريس رؤية العالَم.[1]

ومن الكتب التي نالت حظاً كبيراً من الانتشار في موضوع رؤية العالَم كتاب ألَّفه محرر إحدىٰ دور النشر الأمريكية الدكتور جيمس سير James W. Sire بعنوان "الكون المجاور لنا: دليل أساسي لرؤىٰ العالَم"،[2] ونشرة عام ١٩٧٦م، ثم أعاد طبعه مرتين مع التنقيح والزيادة مرة عام ١٩٨٨م ومرة عام ١٩٩٧م، وبيع منه في هذه الطبعات الثلاث أكثر من ربع مليون نسخة، وتحدث فيه عن الصور المختلفة السائدة من رؤية العالَم في الغرب: المسيحية، الطبيعية، وحدة الوجود الشرقية، فلسفة العصر الجديد، العدمية، ما بعد الحداثة. وفي الطبعة الرابعة التي صدرت عام ٢٠٠٤م تحدث في مقدمة الكتاب عن التحديثات التي أدخلها علىٰ الكتاب، وأشار إلىٰ أمر كان يجب أن يضيفه إلىٰ هذه الطبعة لكنه لم يفعل؛ لأنَّه لم يشعر أن بمقدوره القيام بهذه المهمة بالطريقة المناسبة، وهو الحديث عن الرؤية الإسلامية للعالَم، حيث أصبح المؤلف يرىٰ أنّ من الضروري عرض هذا الرؤية بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م في أمريكا، لأنَّها أصبحت تمسّ مساً وثيقاً حياة الناس حول العالَم.

وفي الطبعة الخامسة التي صدرت عام ٢٠٠٩م، أكدَّ المؤلف فيها مرة أخرىٰ الحاجة إلىٰ عرض رؤية العالَم الإسلامية لا سيما "أنَّ رؤية العالَم الإسلامية (وربما رؤىٰ العالَم الإسلامية) تطرُق اليوم حياة الناس حول العالَم، كما تظهر في الجرائد اليومية ... عندما يحاول الكتَّاب فهم الأحداث الملتهبة وتفسيرها. ولسوء الحظ فإنَّني شخصياً لست مؤهلاً للاستجابة لحاجتنا هذه في أمريكا، لندرك كيف يفهم الإسلام عالَمنا. ولذلك طلبت من الدكتور واينفريد كوردوان أستاذ الفلسفة والدين في جامعة تايلر ومؤلف عدد من الكتب

(1) Lindemann, Bob. Pedagogy For Christian Worldview Formation: A Grounded Theory Study of Bible College Teaching Methods, Ed.D dissertation, George Fox University, Oregon USA, April 2016.

(2) Sire, James, W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Cataloque*, Downers, Il: InterVasity Press, 2004.

لا سيما كتاب "أشكال الإيمان المجاورة لنا"[١]، لكتابة فصل عن رؤية العالَم الإسلامية"[٢] في الطبعة الخامسة من الكتاب. وقد لخص مؤلف هذا الفصل رؤية العالَم الإسلامية كما يراها في ثلاث نقاط هي: تأكيد وحدانية الله وتجاوزه وهيمنته، ولا شيء يحدث في العالَم خارج الإرادة الإلهية، والمسلمون المخلصون يسعون إلى اتباع الأوامر الإلهية حتى في أبسط أمور الحياة.[٣]

يشير المؤلف بشيء من الاستغراب –والسرور طبعاً– إلى تعدد الجهات ونوعيات القراء الذين اهتموا بالكتاب، حتى إنَّه تُرجم إلى خمس عشرة لغة، وأصبح إحدى القراءات الأساسية في مساقات تعليمية متعددة في الفلسفة والأدب والتاريخ والدين وعلم اجتماع العلم.

وقد أصبح مصطلح رؤية العالَم موضوعاً للجدل والسخرية السياسية في بعض الأحيان، ومن ذلك ما يطفو على السطح من انتقاد السياسيين بعضهم بعضاً عن طريق التعبير عن اختلافهم في رؤية العالَم التي يحملونها. فمثلاً نشرت صحيفة الأتلانتيك الأمريكية يوم ٢٥ أبريل ٢٠١٨م خبراً عن الخطاب الذي ألقاه الرئيس الفرنسي "ماكرون" في الكونغرس الأمريكي، تحدث فيه عن سياسة مناقضة تماماً للسياسات التي يعبر عنها الرئيس الأمريكي ترامب، دون أن يذكره بالاسم. وقد التقط الإعلام موقف ماكرون واعتبره نقداً لاذعاً لما يحمله الرئيس الأمريكي ترامب من رؤية للعالَم.[٤]

وفي السياق نفسه تحدثت صحيفة نيويورك تايمز في ٣٠ مايو ٢٠١٩م، عن الخطاب الذي ألقته المستشارة الألمانية "ميركل" في جامعة هارفاد، اعتبرت الصحيفة أنَّ خطابها كان توبيخاً لرؤية العالَم التي يحملها الرئيس الأمريكي ترمب دون أن تذكر اسمه.[٥] وتحدثت

(1) Corduan, Winfried. *Neighboring Faiths: A Christian Introduction to World Religions*, 2nd Ed., Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (Academic); 2nd edition, 2012.

(2) Sire, *The Universe Next Door*: *A Basic Worldview Catalog*, p. 11.

(3) Ibid., chapter 10, Pp. 244-272.

(4) https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/emmanuel-macron-trump/558941/ (Retrieved 7 July 2020).

(5) https://www.nytimes.com/201930/05//world/europe/merkel-harvard-speech.html (Retrieved 7 July 2020).

صحيفة فاينانشال تايمز بتاريخ ٧ أغسطس عام ٢٠١٧م، عن صناعة رؤية العالَم الخاصة بالرئيس الأمريكي ترامب.[١] ونشرت صحيفة أخبار الخليج التي تصدر باللغة الإنجليزية عن "رؤية العالَم" التي يحملها الرئيس الفرنسي ماكرون، وترىٰ الصحيفة أن ماكرون يحمل هذه الرؤية ليحقق من النجاح في سياساته ما فشل في تحقيقه الرئيسان اللذان سبقاه.[٢]

ويحضر موضوع رؤية العالَم في الدراسات النفسية والتربوية، ذلك أنَّ رؤية العالَم هي جانب من الوعي. وتشير نظريات التنمية النفسية والاجتماعية والفيزيولوجية العصبية للتنمية إلىٰ أنَّنا –مع تقدمنا وتفاعلنا مع العالَم، نتعلم تصنيف وتمييز وتعميم ما نرىٰ ونشعر به.

وقد تعاملت بعض الدراسات بإبراز أهمية تطور الوعي برؤية العالَم في المناهج التعليمية، علىٰ افتراض أنَّ الفهم الأعمق للوعي الجمعي يمكنه أن يتطور عن طريق التحولات التي تطرأ علىٰ رؤية العالَم في أثناء التعليم. واستندت النتائج حول هذا الموضوع إلىٰ حصيلة الدراسات الكيفية والكمية حول تحول النظرة إلىٰ العالَم، ضمن عدد من المستويات. "ومع التحول في رؤية العالَم عند الفرد يمكن للوعي أن يترقىٰ ليشمل كل واحد من هذه المستويات، لينتهي إلىٰ تعزيز الخبرات وأشكال السلوك الاجتماعي. فزيادة الوعي الاجتماعي يمكن أن يحفز بدوره المزيد من التحولات عند الفرد في رؤيته للعالَم. واعتماداً علىٰ هذه النتائج سيكون من الممكن صياغة المناهج التعليمية التي تسهم في تطوير رؤية العالَم من جهة، وتنمية الوعي الاجتماعي من جهة أخرىٰ عند الطلبة في العالَم الذي يعيشون فيه، سواء في مجتمعهم المحلي أو في المجتمع العالَمي كله."[٣]

وقد عرضنا فيما سبق أمثلة علىٰ حضور مصطلح رؤية العالَم في بعض الكتابات الصادرة باللغة الإنجليزية مما لا نظن أنَّ أياً منها كان يستبطن مرجعية إسلامية. وفي السياق

(1) https://www.ft.com/content/3148a4c67-c5111-e79108--edda0bcbc928 (Retrieved 7 July 2020).

(2) https://gulfnews.com/opinion/op-eds/the-macron-worldview-1.2025102 (Retrieved 7 July 2020).

(3) Marilyn Mandala Schlitz, Cassandra Vieten & Elizabeth M. Miller. Worldview Transformation and the Development of Social Consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, 17, No. 7–8, 2010, Pp. 18–36.

نفسه نعرض فيما يأتي أمثلةً أخرىٰ علىٰ حضور مصطلح رؤية العالَم في كتابات باللغة العربية. وربَّما يكون أكثر ما في الكتابات العربية عن رؤية العالَم يختص بقضايا الأدب والنقد وأجناس الكتابة الأخرىٰ. ففي النقد الأدبي نجد جابر عصفور يتحدث عن رؤىٰ العالَم في الإبداعات الشعرية التي يصنِّفها ضمن تجليات الحداثة العربية في الشعر. ويحاول النظر في جذور هذه الحداثة العربية في المدارس النقدية الغربية، ومدارسها وفلسفاتها، العقلية، والمثالية، والرومانسية، والإنسانية، والبنيوية، والتفكيكية، وغيرها.[١]

وفي مجال النقد التطبيقي ينشر أحمد يحيىٰ علي في كتابه: "المثقف العربي ورؤية العالَم: مقالات في النقد التطبيقي"[٢] مجموعةً من المقالات التي تتساءل علىٰ الكيفية التي تَقرأ فيها الشخصية العربية تجربتها في إطار علاقتها بعالَمها، والدلالة التي تتولد من هذه القراءة وتصبح بمثابة أثر كاشف ودال علىٰ ملامح هذه الشخصية في التحامها بظرف زماني ومكاني محدد.

وفي مجال الرواية نجد كتاباً بعنوان "تكوين الرواية العربية: اللغة ورؤية العالَم" يقرِّر مؤلِّفُه أنَّ كاتب الرواية يحاول فيها أن يُظهر رؤيته للعالَم.[٣] ذلك أنَّ: "اللغة هي المادة الأولية بالنسبة للأدب المكتوب علىٰ الأقل، فالصور والأحاسيس والمعاني تبقىٰ مُضمرةً أو رهينة النفس، واللغة هي ما يعلنها وما يجسدها، هي ما يعطيها حضورها؛ أي ما يوصلها للآخرين. اللغة وسيلة الكاتب في إظهار رؤيته للعالَم... الرواية هي رؤيتها الكلية للعالَم... فالجمل المتراكمة أو المفردة، دون رؤية كلية تنْظُم سلكها وتعطيها سياقاً، لا تنتج رواية؛ إذ لا تنتج معنىٰ، أو رؤية كلية."[٤] بل يتوسع في تعميم مفهوم رؤية العالَم

(١) عصفور، جابر. **رؤىٰ العالم: عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر**، الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٨م. انظر مقدمة الكتاب (المفتتح) ص ٥-١٨، وخاتمة الكتاب (ملاحظات حول الحداثة)، ص ٣٨٣-٣٩٧.

(٢) علي، أحمد يحيىٰ. **المثقف العربي ورؤية العالم: مقالات في النقد التطبيقي**، عمان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، والرمال للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

(٣) الخطيب، محمد كامل. **تكوين الرواية العربية: اللغة ورؤية العالم**، دمشق: وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٠م.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

ليقول لنا: "إنَّ العمل الأدبي، رواية كان أم أي جنس آخر، هو رؤية للعالَم.[1] ومهما كان الهدف من اللغة المستخدمة في الرواية، فإنَّ مؤلف الكتاب يرىٰ في نهاية التحليل: أنَّ اللغة هي التي تُولِّد وتُنتج رؤيةَ العالَم، أو الموقف منه وفيه، ولهذا فالاهتمام باللغة هو اهتمام بالعالَم؛ أي الوجود. وتحديد الموقف من اللغة وفيها؛ أي عبر صوغها، هو تحديد الموقف من الوجود كنص مقروء-مكتوب، فالوجود يتحوَّل إلىٰ لغة، كتابة، ومن هنا تكون جمالية اللغة ودلالتها معادلتين ومشابهتين لجمالية العالَم ودلالته، وشكل اللغة يصبح شكل العالَم، والعالَم لغة تُقرأ وتُكتب، وأخيراً أليست اللغة هي الفكر؟!"[2]

ويتناول سعد البازعي مصطلح رؤية العالَم وعلاقتها بالأيديولوجيا في العمل الروائي فيقول: "الرؤية والأيديولوجيا هما الطرفان اللذان لا بد للعمل الروائي أن يجنح باتجاه أحدهما"، ذلك أنَّ الرواية أحد أجناس "الكتابة السردية التي تسعىٰ إلىٰ استيعاب قدر واسع من الشأن الإنساني بمتغيراته وتعدد شخوصه وأحداثه، وما يستتبع ذلك عادة من تعقيد وتشابك، حَرِيَّةٌ بأن تنحاز باتجاه أيٍّ من ذيْنك الاتجاهين، فتكون أقرب إما إلىٰ الرؤية أو الرؤيوية، من ناحية، أو إلىٰ الأدلجة، من ناحية أخرىٰ، وذلك علىٰ عكس القصيدة التي تنحاز بطبيعتها إلىٰ الرؤية الفردية للعالَم، وإنْ لمْ يعن ذلك تأدلجها بالضرورة. والرواية، كما هي المسرحية، جنس يتوقع منه التعدد في النظر إلىٰ العالَم، إلىٰ الظواهر أو الأحداث أو الأشياء، ولكنَّه معرَّض بسهولة إلىٰ الانحياز الحادِّ نحو أحادية النظر، ومن ثم إلىٰ تخيُّر الأشياء وتأويل الواقع علىٰ النحو الذي يُظهر ما يرىٰ الكاتب أنَّه الحق."[3]

وبذلك نجد أنَّ رؤية العالَم من مرجعية غير إسلامية حاضرة في كتابات كثيرة تتوزع علىٰ سائر التخصصات والمجالات المعرفية والمهنية، وتصدر بمختلف اللغات. ونختم

(١) المرجع السابق، ص ٣٨

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٣) البازعي، سعد. الرواية بين الرؤية والأيديولوجيا، **جريدة الشرق الأوسط**، الأربعاء - ٣ جمادىٰ الآخرة ١٤٣٨هـ ١/ مارس ٢٠١٧م.

ما اخترناه من هذه الكتابات بملاحظتين: الأولى: أن ما ذكرناه من هذه الكتابات هو ما كانت فيها رؤية العالَم مصطلحاً صريحاً، ولكننا لا نتردد في القول بأنَّ معظم الكتابات في سائر الميادين المعرفية تنطلق من رؤى محددة للعالَم، دون أن تستخدم المصطلح الدال عليها. والملاحظة الثانية: أنّ تحديدنا لغياب المرجعية الإسلامية في هذه الكتابات لا يعني أنها مناقضة -بالضرورة- لكلِّ عناصر رؤية العالَم الإسلامية، فقد تلتقي رؤية العالَم فيها، بصورتها الصريحة أو الضمنية، مع واحد أو أكثر من عناصر رؤية العالَم الإسلامية.

## ثانياً: حضور رؤية العالَم في كتابات من مرجعية إسلامية

يتحدث إسماعيل الفاروقي عن الحاجة إلى بلورة رؤية كلية كونية للإسلام، فقد عجزت الحركات الإصلاحية -في رأْيه- "عن بناء رؤية كونية للإسلام بصورة تبرز ارتباطه بكل لحظة من حياة البشر، وبكل أطياف النشاط الإنساني المعاصر."[1] ورؤية العالَم هذه عند الفاروقي هي تعبير عن نظام الاعتقاد في الإسلام، الذي يقوم أساساً على مفهوم التوحيد، "فالتوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالَم، وللمكان، وللزمان، ولتاريخ الإنسانية، ولمصيرها."[2] والفنانون المسلمون الذين مارسوا فنون الكلام والخط والزخرفة والهندسة المعمارية والهندسة الصوتية كانت تجمع بينهم عقيدة التوحيد؛ ذلك: "أنَّ التوحيد هو القاسم المشترك لكل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم."[3]

ورؤية العالَم عند العطاس، "تتميّز بموثوقيتها ومرجعيتها النهائية التي تشير إلى المطلق، إنَّها تعرض رؤية للحق والحقيقة التي تتضمن الوجود والحياة بتصور كلي تأصلت عناصرها الأساسية بصورة نهائية. فهذه العناصر (وجود الله، ومخلوقات الله، والوحي،

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة السيد محمد السيد عمر، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص ٥٨-٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠٠.

والروح البَشَري، والمعرفة، والدين، والحرية، والقيم، والفضائل، والسعادة) هي مبادئ تكاملية، تضع أنظمة المعاني والمعايير الخاصة بالحياة والقيم في نظام توحيدي متماسك يُشكِّل رؤية العالَم. ويكون المبدأ الأساس للحقيقة التي توضحها هذه المبادئ متمركزاً حول معرفة الله، كما أوحىٰ بها الله في القرآن الكريم. ولذلك فإنّ رؤية العالَم الإسلامية هي الوحيدة التي تصلح رؤية للعالَم." ويضرب مثالاً علىٰ ذلك فيؤكد أن: "الحداثة وما بعد الحداثة لا تملك أي منهما تصوراً متماسكاً يصلح أن يعبر عن رؤية للعالَم... فالعناصر التي تتكّون منها الحداثة لا ترتبط ببعضها بصورة متماسكة لتكوين رؤية، أما عناصر ما بعد الحداثة فهي تبطل عمل هذه العناصر... فرؤية عالَم حقيقية لا توجد إذا لم يُقبل نظام الوجود الكلي الذي يعكس هذه الرؤية، أو إذا جرىٰ الفصل بين الحقيقة والواقع أو بين الحقيقة والقيم."[١]

ويرىٰ عبد الحميد أبو سليمان أنَّ: "رؤية الأمة العقدية القرآنية الكونية، أو ما يدعىٰ "رؤية العالَم" هي التي تحدد فهم الإنسان فرداً وأمة وجنساً لذواتهم، ولمعنىٰ وجودهم، وللغاية من هذا الوجود، وعلاقاته بالذات وبالآخر، وبالعالَم، وبالكون، في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود، فإنَّ هذه الرؤية هي الجذور والتربة والمنبع الذي يمثل القوة الدافعة العقدية التي تحدد طبيعة القوة الوجدانية المحركة للإنسان وللمجتمع، والتي تحدد توجهاتهم وفاعليتهم، وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة ومدىٰ قدرة هذه المسيرة الإنسانية وفاعليتها الإعمارية الحضارية في الوجود والتاريخ."[٢]

ويؤكد مرتضىٰ المطهري "أنّ أيّ أسلوب وأية فلسفة في الحياة لا بد أن يكونا مبنيين – شئنا أم أبينا– علىٰ لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلىٰ لون معين من التفسير والتحليل. ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود،

(1) Al-Attas, *Prolegonema: to the Metaphysics of Islam*, Pp. 4-5.

(٢) أبو سليمان. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**: مرجع سابق، ص ٢٥.

ويعتبر هذا أساساً وخلفية فكرية لذلك المبدأ. ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم"الرؤية الكونية..." والرؤية الكونية عنده ليست مأخوذة من النظر الذي هو جزء الإحساس المادي، "وإنما معنى الرؤية الكونية هو معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة المعرفة... والمعرفة من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير." ثم يصنف أنواع الرؤى الكونية في ثلاث فئات علمية وفلسفية ودينية."[1]

ويجعل سيد حسين نصر مفهوم رؤية العالَم في الفكر الإسلامي الحديث إطاراً لفهم العلم الحديث ونقد الأسس الفكرية التي قام عليها، حيث "يمكن لإحياء الرؤية الإسلامية أن تحتلَّ مكان الرؤية الغربية الرائجة التي تتعرض اليوم لتغيرات عميقة، وهي آخذة في الزوال من بعض النواحي." ويرى أن التعامل مع المعرفة الحديثة والأخذ منها لا بد أن يكون في ضوء إعادة اكتشاف الرؤية الكونية الأصلية للإسلام، ويقول في ذلك: "من الضروري أن يتم اكتشاف الرؤية الإسلامية العامة ثانية،... لا بد من استلال تلك الرؤية الكونية من الحقيقة الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف، حيث يتم شرح الجوانب التعليمية والفكرية للتصوف والعلوم الإسلامية وتدوينها من قبل المفسرين التراثيين والجهود الفلسفية وكذلك علم الفلك الإسلامي. وعبر هذا التراث الفكري... يمكن أن نكتشف ثانية الرؤية الكونية الأصلية للإسلام في الإطار الذي يتصل بمعرفة الطبيعة وسائر مستويات المعرفة. وعبر ذلك فقط سيكون في وسع المسلمين حقاً الأخذ بأي مجموعة من المعارف الأجنبية التي تدّعي التطابق مع أبعاد الحقيقة بأسرها."[2]

ويُميِّز مقتدر خان في كتابه الأخير "الإسلام والحكم الرشيد: الفلسفة السياسية للإحسان" بين ثلاث فئات من المعنيين بإعادة بناء المجتمعات الإسلامية: العلماء التقليديون،

(١) المطهري، مرتضى. **الرؤية الكونية التوحيدية**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٩م، ص ٨-١١.

(٢) نصر، سيد حسين. الرؤية الكونية التوحيدية والعلم الحديث، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العدد (١٨)، ٢٠٠٢م، ص ١٨٦-٢٠٦.

وجماعات الإسلام السياسي، والإسلاميون الحداثيون، ويرىٰ أنَّ كلَّ فئة من هذه الفئات الثلاثة تقدم رؤية للعالَم مختلفة عمّا تقدمه الفئتان الأخريان."[١] وإضافة إلىٰ هذه الفئات الثلاث فئة رابعة في المجتمعات الإسلامية هي فئة العلمانيين الذي يرون أنَّ الدين كان هو العقبة في تطور المجتمعات الإسلامية، وأنَّه كان السبب في غياب الديمقراطية، والتحديث، وحقوق الإنسان والمرأة والأقليات غير الإسلامية... إلخ، ويقرر أنَّ هذه الفئة تحمل رؤية للعالَم مختلفة تماماً عن الفئات الثلاث السابقة إلىٰ الحد الذي لا يُتصور إمكانية قيام أيٍّ تعاون بين أيٍّ منها وفئة العلمانيين.[٢] ويقدم المؤلف فكرته الأساسية عن مفهوم "الإحسان" الذي يتضمن مجموعة مبادئ محددة لرؤية العالَم، وعناصر أساسية فيما يسميه الفلسفة السياسية للحكم الرشيد.[٣] ويرىٰ أنَّ هذه الفكرة هي أفضل طريقة لعرض الإسلام ورؤية الإسلام للعالَم.[٤]

ويستخدم بعض الباحثين مفهوم رؤية العالَم إطاراً مرجعياً لقراءة التراث الإسلامي بصورة عامة أو تراث شخصية معينة من شخصيات هذا التراث، ومن ذلك محاولة نصر الدين بن سراي فهم "علاقة الرؤية إلىٰ العالَم بالتكامل المعرفي: مدونة الغزالي أنموذجاً"، ويشير إلىٰ معالجة الغزالي لمسألة الوحدة البنائية في المعرفة، حين يؤكد الغزالي علىٰ أنَّ الآيات القرآنية التي تتحدث عن النجوم لا تُفهم إلا بمعونة علم الفلك، والآيات التي تتعلق بالصحة لا تفهم إلا بعلم الطب. ويمثل الكاتب علىٰ مظاهر الرؤية والتكامل المعرفي عند الغزالي، بما كتبه الغزالي عن تصنيف العلوم، وتكامل العلم والعمل، وتكامل الفعل التربوي والسياسي.[٥]

(1) Khan, M. Mugtedar. *Islam and Good Governance: A political Philosophy of Ihsam.* New York: Palgrave Macmillan, 2019, p. 50.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid., p. 125.

(4) Ibid., p. 247.

(٥) بن سراي، نصر الدين. علاقة الرؤية إلىٰ العالَم بالتكامل المعرفي: مدونة الغزالي أنموذجاً، **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، العدد (١)، خريف ٢٠١٦م، ص ٢٣٤-٢٨١.

وفي هذا السياق يأتي بحث بوعزّة في استخدام مفهوم رؤية العالَم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي.[١]

ومن أجل الكشف عن الشروط النظرية والعملية لتحول المجتمعات العربية إلى مجتمعات علمية، سعى سمير أبو زيد إلى إنشاء بنية نظرية لما سمّاه "التأسيس العلمي" لهذه المجتمعات. وقد انطلق في هذه المحاولة من أنَّ المجتمعات العربية هي "مجتمعات إنسانية لها طبيعتها الخاصة التي تحدد ما الذي يمكن، وما الذي لا يمكن، أن يتأسَّس فيها في أرض الواقع، والذي يحدد موقف المجتمع على العموم من مثل هذه الأسئلة هو ما نسميه "نظرتها إلى العالَم"، فما يتفق (أو يتسق) مع نظرتها إلى العالَم يمكن من حيث المبدأ أن يتحول إلى واقع مجتمعي... لذلك كان مفهوم النظرة إلى "العالَم على العموم"، و"النظرة العربية إلى العالَم" على الخصوص بمثابة مفاهيم مركزية في الموضوع. ولأن موضوعنا يختص بالعلاقة بين المجتمعات العربية والعلم، كان إنشاء "النظرة المعرفية العربية إلى العالَم" باعتباره تخصيصاً لمفهومنا الأساسي، ضرورياً."[٢]

وفي السياق نفسه يأتي عمل يوسف تيبس، حول الربط بين فلسفة العلم المعاصرة والتصورات العلمية للعالَم، فيقول: "إنَّ نظرنا في التصور العلمي للعالَم (هو) سبيل للتأكد من طبيعة المعرفة الإنسانية وطبيعة العلاقة مع الذات والعالَم." وموضوع التصور العلمي للعالَم عند المؤلف هو "قضية من قضايا فلسفة العلم في التساؤل عن طبيعة وأسس المعرفة العلمية باعتبارها منظوراً مميزاً للكون والإنسان، وعن طبيعة المنهج العلمي وعن علاقة العلم بالتقنية وعلاقة هذين بالإنسان وبقيمة العلم." وعليه يلخص المؤلف موضوع كتابه عن فلسفة العلم بأنَّ هذه الفلسفة في الأساس هي مناقشة "أسس تصورات العلم للعالَم".[٣]

(١) بوعزة، "مفهوم الرؤية إلى العالَم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي"، مرجع سابق، ص ٢٣-٣٥.

(٢) أبو زيد، **العلم والنظرة العربية إلى العالَم**، مرجع سابق ٢٠٠٩م، ص ٣٧١.

(٣) تيبس، يوسف. **التصورات العلمية للعالم: قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصرة**. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، وبيروت: دار الروافد الثقافية، ٢٠١٤م، ص ١٢-١٣.

وقد نال موضوع رؤية العالَم اهتماماً خاصاً من بعض المؤسسات المتخصصة بقضايا الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، نذكر منها على سبيل المثال: الرابطة المحمدية للعلماء في المغرب، حيث نظّمت ندوة علمية بعنوان: "القرآن الكريم ورؤية العالَم: مسارات التفكير والتدبير"، قُدِّم فيها ثمانية عشر بحثاً ونشرت في كتاب خاص تضمن أعمال الندوة المذكورة..[1] ومن هذه المؤسسات المعهد العالَمي للفكر الإسلامي في واشنطن، الذي خصص عدداً خاصاً من مجلته العربية "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" في موضوع رؤية العالَم في المنظور الإسلامي.[2] وبالمثل خصصت مجلة تفكر التي يصدرها معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة في السودان عدداً خاصاً لموضوع رؤية العالَم.[3]

ومن النشاطات التي تولى المعهد العالَمي للفكر الإسلامي دعمها مشروع العلاقات الدولية الذي بدأ مع مجموعة من أساتذة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، وطلبة الدراسات العليا في الكلية، ثم واصل المعهد دعم المشروع بعد أن احتضنه مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة، وكان واضحاً أنَّ المشروع يستهدف إعمال رؤية العالَم الإسلامية في دراسة التراث الإسلامي الخاص بالنظرية السياسية والعلاقات الدولية من جهة، ثم في إعمال هذه الرؤية في فهم القضايا السياسية والدولية المعاصرة. وقد جاءت مخرجات هذا المشروع ضمن الخط الفكري الذي انتهجه كلٌّ من حامد ربيع، ومنى أبو الفضل، ونادية مصطفى، وسيف الدين عبد الفتاح في دراسة الفكر السياسي وتدريسه برؤية إسلامية اصطلح على تسميتها بالمنظور الحضاري.

وقد تطور مفهوم المنظور الحضاري عند منى أبو الفضل في وقت مبكر عند التحاقها بالتدريس في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة في مطلع الثمانينات في صورة مدخل

(١) الرابطة المحمدية للعلماء (المغرب). **القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**، أعمال الندوة التي نظمتها الرابطة في يونيو ٢٠١٤م، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ط٢، أبريل ٢٠١٩م.

(٢) مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤٥) صيف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٣) مجلة تفكر، العدد(١)، مجلد (١١)، ١٤٣٢هـ (٢٠١١م).

منهاجي لتدريس النظم العربية، وفيه محاولة لتوظيف منهجية "إسلامية المعرفة" في النموذج المعرفي العام. وقد نُشر القسم الأول من هذه المادة في مجلة إسلامية المعرفة.[١]

لكنَّ مفهوم المنظور وصلته برؤية العالَم عند منىٰ أبو الفضل كان يتَّصل بعملية النظر والتنظير وبناء النظريات. فاهتمامها ببناء منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي،[٢] جعلها تلاحظ "أنَّ الأطر المرجعية أو النسق القياسي، والنماذج التحليلية، ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة من العمل الفكري الإنشائي... إنَّما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهاجية... فإنَّ الإطار المرجعي من المنهاجية موضعه موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة للموقع محل الرضىٰ والنظر والحركة."[٣] ثم إنَّ المقومات المنهجية التي تقترحها إزاء التعامل مع مصادر التنظير الإسلامية في مجالات التخصص المعاصرة "تقتضي تبنّي النظرة الكلية في تناول الظواهر، وفي اعتماد أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليات، والبحث في العلاقات الارتباطية الرأسية والأفقية في هذا السياق." وفي هذا التحليل تؤكد بصورة متكررة ضرورة الوعي بمفهوم المنظور الإسلامي الذي يزودنا به القرآن الكريم، بصورة مستقلة عن أية منظورات أخرىٰ، وهو منظور يضع لنا منظومة قيمية كلية ومنظومة معرفية تربط النظرة الكلية للظواهر في موضوع للدارسة، مع النظرة الكلية التي تحكم التعامل مع المكونات والمستويات المختلفة للظاهرة.[٤]

ولا تكتفي منىٰ أبو الفضل بما أورده علماء الأمة من عمليات الاستدلال والاستقراء، التي كانت تستهدف التأصيل للأحكام الشرعية، كما فعل الشاطبي مثلاً، بل تدعو إلىٰ تحديد

(١) أبو الفضل، منىٰ. المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة، العدد التاسع، صفر- ربيع الأول ١٤١٨هـ/ يوليو ١٩٩٧م، ص ٩-٣٥.

(٢) أبو الفضل، منىٰ. نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، في: **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، "بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي الذي عقد بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن وجامعة الخرطوم، ١٥-٢٠ جمادىٰ الأولىٰ ١٤٠٧هـ/ ١٥-٢٠ يناير ١٩٨٧م، تحرير الطيب زين العابدين، مجلد (١) (المعرفة والمنهجية)، ص ١٧٩-٢٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

"ملامح التصور أو الرؤية الكونية الإسلامية" وبناء صرح المنهاجية الذي يعتمد أدوات تحليلية إضافية، فاعتماد هذه الروية الكلية المستمدة من وجوه الخطاب القرآني وشموله واتساقه وغائيته يقدم لنا إمكانات منهاجية تلبي متطلبات النظر في أيِّ موضوع، وتكون حجر زاوية في حركة الفعل الحضاري.[١]

وقد أدركت منىٰ أبو الفضل التحدي الذي يواجه النشاط العلمي الإسلامي والعقل المسلم، الذي يتمثل في "تصور إمكانية وجود منظور بديل عن المنظور السائد في الدوائر العلمية الغربية، ثم في تطوير هذا المنظور علىٰ مستويات متتالية من الصقل والنضج لتنويع صيغته وربطه بسياقات متعددة." وأوضحت كيف أنَّ هذا التصور والتطوير لا بد أن يحدث في سياق التفاعل الديناميكي مع علم السياسة مثلاً، بما تشكِّله "بنيةُ هذا الحقل من العناصر المعرفية، واللغة، والمعايير، والطرائق، السائدة في الخطاب السياسي الحالي. وبنية كل علم هي بنية منظمة تعبر عن خطاب سائد في أدبيات العلم يطلق عليه مصطلح "النموذج القياسي" Paradigm. وهذا النموذج القياسي هو الذي يحدد نظاماً معيارياً وإدراكياً ضمنياً ينظم تفكيرنا في العلم ويوفر له قواعده، وإطار العمل فيه، ومعاييره وحدوده."[٢]

وعلىٰ الرغم من التفاوت الكبير في استخدام مصطلح النموذج القياسي Paradigm بوصفه رؤية للعالَم، ونظرية كبرىٰ، ومجموعة معتقدات، ونظاماً للقيم، ومنظوراً كونياً... إلخ، فإنَّ منىٰ أبو الفضل تجمع بين عدد من المصطلحات التي يتضمنها مصطلح النموذج القياسي، ذلك أنَّ "المفاهيم، والنظريات، والمنظورات، ورؤىٰ العالَم، بالإضافة إلىٰ المعتقدات والقيم الكامنة فيها، كلُّها عناصر في النموذج القياسي لدرجة أنَّها تساهم في تحديد عناصر الحقل المعرفي وأمثلته، وبرامجه البحثية. وعليه فإنَّ النماذج القياسية هي بنيات ضمنية تحدد تصورنا للواقع الاجتماعي بمستويات مختلفة، وتصوغ هذا التصور بأشكال مختلفة."[٣] وواضح في هذا النص من نصوص منىٰ أبو الفضل أنَّها تعدُّ النموذج القياسي

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٩-٢١٣.

(2) Abu Al Fadl. Mona. Paradigms in Political Science Revisited. *American Journal of Islamic Social Sciences, (AJISS)*, Vol. 6, No. 1, 1989, p. 121.

(3) Abu Al Fadl. Mona. Paradigms in Political Science Revisited. op. cit., p. 121.

Pardigm هو المصطلح الأشمل الذي تكون فيه رؤية العالَم والمنظور، والنظرية، عناصر يتضمنها ذلك النموذج، وربَّما كان ذلك بتأثير الجاذبية الذي اكتسبها هذا المصطلح في الأدبيات الغربية، بعد صدور كتاب توماس كون بعنوان: "بنية الثورات العلمية" في مطلع الستينيات من القرن العشرين ثم انتشار استعماله في الكتابات العربية منذ السبعينيات.(١)

ثم حَمَل مسؤولية التواصل في تأصيل المنظور الحضاري وتشغيله وتفعليه كل من نادية مصطفىٰ وسيف الدين عبد الفتاح، وعدد ليس قليلاً من تلاميذهما في الدراسات العليا. وتعدّ نادية مصطفىٰ تحديداً أشهر من وثَّقت جهود التأسيس للمنظور الحضاري والبناء عليه. فهي ترىٰ أنَّ "منىٰ أبو الفضل في اقترابها من مصادر التراث السياسي الإسلامي، كانت ضلعاً في ثلاثة ساهمت في تطوير دراسة هذا التراث منهاجيةً ووظيفةً، والضلعان الآخران هما الأستاذ الدكتور حامد ربيع، والتلميذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، فقد حوَّل الثلاثة الاهتمام بالتراث -خلال فورة الجدل المتجدد حول موضوع التراث من خطابات الأصالة والمعاصرة- من حالة انفعالية إلىٰ حالة منهاجية علمية منظَّمة، ذات ارتباطات مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها من ناحية، وبحالة مراجعة العلم من منظورات حضارية من ناحية أخرىٰ."(٢)

وفي مجال توثيق خبرتها في بناء منظور حضاري إسلامي مقارن في علم العلاقات الدولية أصدرت مجلدين من الأعمال التي نشرتها أو قدمتها في مناسبات مختلفة.(٣) ومن خلال هذا المنظور درست المؤلفة التطور التاريخي الخاص بالعلاقات الدولية للشعوب الإسلامية عبر مراحل التاريخ الإسلامي، مع التركيز علىٰ وضع مصر في العصر المملوكي والعصر العثماني،

(١) مصطلح paradigm لم ينل مقابلاً عربياً متفقاً عليه علىٰ نطاق واسع، فاستعملت مصطلحات: النموذج، والنموذج القياسي، والنموذج المعرفي، والنموذج الإرشادي، والإطار المرجعي، والصيغة المعرفية، ورؤية العالم... وبعض الكتاب يعرِّبون المصطلح فيكتبونه بالعربية "براديقم" والجمع "براديقمات" مع إثبات حرف القاف، مع أن لفظه بالإنجليزيه الأمريكية هو "برادايم" دون لفظ حرف القاف.

(٢) مصطفىٰ، نادية محمود. بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منىٰ أبو الفضل**،مرجع سابق، ٢٠١١م، ص ٣٧-٧٣. (ص ٤٧).

(٣) مصطفىٰ، نادية محمود. **العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: منظور حضاري مقارن**، تقديم طارق البشري، جزءان. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، ١٤٣٦هـ (٢٠١٥م).

مع تطبيقات منهجية مقارنة لأوضاع المسلمين في آسيا وأوروبا الشرقية، وعدد من صور العلاقات في الحرب والسلم عبر خبرة التاريخ وتحديات الحاضر. كما حررت مجموعة كبيرة من الأعمال العلمية التي أشرفت على إنجازها، وجاءت في مشروعين؛ تخصص المشروع الأول في الأعمال ذات الصلة بتجديد العلوم الاجتماعية عن طريق بناء منظور معرفي وحضاري، وتضمن تقويم مشروع إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، وبناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، والمفهوم والمنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية، وببليوغرافيا المنظور الحضاري الإسلامي وقضاياه.(١)

أما المشروع الثاني فهو تحرير عشرين دراسة علمية أعدها الباحثون الحاصلون على الماجستير والدكتوراه تحت إشرافها، إلى جانب دراستها المفصلة عن مسار علم العلاقات الدولية وتطور منظوراته. وجاءت هذه الدراسات في مجال تشغيل وتوظيف المنظور الحضاري الإسلامي في دراسة كثير من القضايا والموضوعات الخاصة بالعلوم السياسية والعلاقات الدولية. ونُشرت هذه الأعمال في ثلاثة مجلدات كبيرة.(٢)

ولم تنس نادية مصطفى أن توثق إسهامات عدد من الباحثين والمفكرين الذين تناولوا المنظور الحضاري وإعماله في دراساتهم، ومن هؤلاء طارق البشري، وعبد الوهاب المسيري، وأحمد داود أغلو، وغيرهم.(٣)

ولا ننسى أن ننوّه بأن سيف الدين عبد الفتاح كان مرافقاً لنادية مصطفى في كثير من المشاريع البحثية والتوجهات الفكرية، وتضمنت أطروحته للدكتوراه عام ١٩٨٧م، حديثاً

(١) مصطفى، نادية محمود. **في تجديد العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ١٤٣٧هـ (٢٠١٦م).

(٢) مصطفى، نادية محمود. (تحرير) **موسوعة العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، ثلاثة أجزاء، ٢٠١٦م.

(٣) من الجدير بالذكر أن معظم النشاطات المنظمة التي نفذت في إطار المنظور الحضاري وجدت حاضنة أكاديمية في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، اعتباراً من عام ١٩٨٦م، ثم تأطر هذا العمل في تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية عام ١٩٩٧م بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة وبدعم متواصل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مستفيضاً عن المنظور الحضاري، في النظرية السياسية ومنهجية التجديد السياسي.[١]

ومن الجدير بالذكر أنَّ معظم دراسات مالك بن نبي كانت تستخدم المدخل الحضاري في دراسة واقع الأمة الإسلامية ومشكلاتها، لذلك جاءت عناوين كتبه ضمن سلسلة مشكلات الحضارة. وقد درس "بن الحسن" الرؤيةَ الفكرية عند مالك بن نبي من خلال "البحث في موقع المسألة الحضارية في فكره، فوجد أنه يعالج مسألة واحدة تدور حول مشكلة الحضارة، باعتبار أنَّ الحضارة هي الإطار الذي ينظم كلَّ هذه الأجزاء التي نسميها في مكان ما مشكلة سياسية، وفي مكان آخر مشكلة اقتصادية، وفي مكان ثالث مشكلة أخلاقية."[٢] وهذا ما سماه بن الحسن "المنظور الحضاري عند مالك بن نبي" في دراسته للدورة الحضارية في الغرب، والتخلف الحضاري في العالَم الإسلامي.

ونختم حديثنا عن مصطلح المنظور الحضاري بالإشارة إلى أننا نجد المصطلح مستعملاً في الكتابات الحديثة في عدد من المجالات البحثية، نذكر منها: التجديد في تدريس علم العقيدة، والتعامل مع الفنون والجمال، والتدوين التاريخي، والتعددية السياسية، وصراع الحضارات، والمنظمات الدولية، وقضايا التقدم والتخلف، والترويح الرياضي، وفلسفات الإعلام، ودراسة الآثار، واستراتيجيات الترجمة، وغير ذلك.[٣]

---

(١) عبد الفتاح، سيف الدين. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية رقم ٢٥، ١٩٩٨م، انظر الفصل الرابع من الكتاب بعنوان: منهجية التجديد السياسي: المنظور الحضاري، ص ٢٧١-٣٤٦.

(٢) بن الحسن، بدران بن مسعود. **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: أنموذج مالك بن نبي**. الدوحة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد (٧٣)، رمضان ١٤٢٠هـ (ديسمبر ١٩٩٩م)، ص ٤٥.

(٣) لسنا في هذا المقام بصدد الإحاطة بتاريخ استعمال مصطلح المنظور الحضاري وسياقات هذا الاستعمال، وإن كان هذا الموضوع يستحق بحثاً مستقلاً ضمن جهود تاريخ الأفكار. ومن المؤكد أن جهود التأسيس للجماعة العلمية في العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة القاهرة، ومركز الحضارة للدارسات السياسية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي- وتمثلت في عدد كبير من الأطروحات الجامعية، والمحاضرات والندوات، والدورات التدريبية، وما صدر من كتب وبحوث وحوليات- تمثل حلقة مهمة في البحث المقترح.

## المبحث الثالث

# التعدُّد والتنوُّع في رُؤىٰ العالَم

### أولاً: ظاهرة التعدُّد في رُؤىٰ العالَم

إنَّ وجود تعدُّد في الرُّؤىٰ الكلية حول العالَم هو أحد خصائص الثقافة المعاصرة. وإذا كانت العولَمة في هذا العصر هي ظاهرة آخذة في الانتشار لتعميم ثقافة واحدة، فإنَّ الاختلاف والتعدد في رؤية العالَم هو خاصية مميزة لهذا العصر أيضاً، وربَّما تخدم العولَمة في جعل هذه الرؤىٰ المتعددة معروفة ومتاحة لأعداد متزايدة من الناس. ويستخدم مفهوم رؤية العالَم في هذه الأيام لتوضيح ظاهرة التنافس الثقافي بين رؤىٰ فلسفية ودينية وعلمية متعددة. وهي من ثم رؤية "ما بعد حداثية" تتصف بالتعدد المعرفي والتناشز الفكري والأخلاقي.

وقد أشرنا فيما سبق إلىٰ وجود رؤىٰ مختلفة للعالَم تتصارع أو تتنافس في احتلال عقول الناس وقلوبهم، وتتحكم في الطرق التي يتعاملون بها في المستويات المختلفة سواءً المحلية بين فئات المجتمع الواحد أو علىٰ المستويات الإقليمية والدولية فيما بين المجتمعات. وقد تصل العلاقة بين الفئات أو المجتمعات إلىٰ الحروب الطاحنة، التي تُهدر فيها كرامة الإنسان أو يُسفك دمه، نتيجة التعصب لرؤية معينة يرىٰ أصحابها أنَّهم علىٰ الحق، وأصحاب الرؤية الأخرىٰ علىٰ الباطل، ومن ثم فإنَّ المعركة بين الطرفين تفهم علىٰ أنَّها معركةٌ بين الحق والباطل!

والمعيار الأساس في ملاحظة التنوع والتعدد في رؤي العالَم هو الاختلاف في الإجابات التي تقدمها الرؤىٰ المختلفة عن عدد من الأسئلة التي تسمّىٰ الأسئلة الوجودية، أو النهائية، أو الغائية، أو الكلية،... التي تختص بالوجود المادي في العالَم من حيث حقيقته وأصله ومصيره، والوجود البشري وحياته ووظيفته، وغير ذلك من التفاصيل المتّصلة بالحياة والموت، والخير والشر، والعلم والجهل، وغير ذلك. وهي أسئلة لم تغب علىٰ الفكر البشري علىٰ مدار تاريخه، لأنَّها أسئلة فطرية، كان الإنسان يجتهد في الإجابة عنها بما يتيسر له من مصدر خارجي "غيبي-إلهي"، أو بجهود داخلية "عقلية- فلسفية"، قد تستفيد من

المصدر الخارجي أو تنفيه تماماً. وحيثما تكون هذه الإجابات متسقة ومنظمة في دلالاتها وموضوعاتها وشاملة لمجموعة الأسئلة، فإنَّها تكوِّن في مجموعها رؤية محددة للعالَم خاصة بمن يعتقدها ويؤمن بها.

ويختلف المفكرون في عدد هذه الأسئلة وطريقة صياغتها، والسؤال الأول الذي ربَّما يكون الأساس في تصنيف رؤىٰ العالَم بعد ذلك هو سؤال الخَلْق؛ هل لهذا العالَم خالق أو لا؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب تتحدد مجموعة من الأسئلة الأخرىٰ "التفصيلية" حول وجود الخالق وصفاته وأفعاله، وعلاقته بالعالَم المخلوق والإنسان الموجود في هذا العالَم ووظيفته ومصيره. وإن كانت الإجابة عن سؤال الخلق بالنفي، تتحدّد مجموعة أخرىٰ من الأسئلة. والإجابات التي تُقدَّم عن هذه الأسئلة في الحالتين تحدد التعدد والتنوع والتشابه أو الاختلاف في رؤىٰ العالَم.

وعند النظر في التنوع والتعدد في رؤىٰ العالَم بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، فإنَّ هذه الرؤىٰ قد تكون متمايزة تماماً إلىٰ الحد الذي يصعب وجود مشتركات بينها، فبعض الرؤىٰ المادية تتطرف في مكوناتها لتكون علىٰ تناقض تام مع مكونات رؤىٰ أخرىٰ، كما هو الحال في رؤية ترىٰ العالَم مادةً تخضع إلىٰ عدد من القوانين الطبيعية، القابلة للاكتشاف عن طريق البحث العلمي، وليس وراء هذه المادة وقوانينِها أيُّ شيء آخر، فالإنسان وسائر الأحياء مادةٌ أيضاً، وسائر الظواهر في الكون والإنسان والحياة، هي تشكُّلاتٌ مادية لها قوانينها. حتىٰ الظواهر الثقافية والاجتماعية وما يتخللها من مشاعر، هي حالات للمادة تتغير وفق المؤثرات المادية الطبيعية، ولا ترىٰ هذه الرؤية حاجة إلىٰ افتراض وجود خالق للكون، أو حياة أخرىٰ بعد الموت، حتىٰ الأخلاق والقيم هي ممارسات يتفق عليها الناس وفق ما يجدون في ممارستها من مصالح مادية محسوسة.

وتقابل هذه الرؤيةُ رؤيةً دينية، تؤمن بوجود خالق، بَدَأَ خلْق الكون، وخَلَقَ الإنسان ليعْمُر هذا الكون وفق مجموعة من القيم والمبادئ التي تحقق للإنسان مصلحة عاجلة في حياته، ويموت جميع الناس وتنتهي الحياة الدنيا لتبدأ حياة أخرىٰ يجد الإنسان فيه نتيجة سعيه في الدنيا، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

وقد تكون بعض رؤىٰ العالَم متداخلةً إلىٰ حد كبير، حين تشترك رؤيتان أو أكثر في عدد من المكونات وتختلف في مكون واحد أو أكثر.

وعند مراجعة الكتابات التي تتحدث عن رؤىٰ العالَم نجد أكثرها يتَّصل بالأديان، علىٰ اعتبار أنَّ أيَّ دين سواءً أكان سماوياً أم أرضياً، يتميز عن غيره بالإجابات التي يقدمها عن الأسئلة الغائية. وكثير مما كتب عن فلسفة الدين يتحدث عن هذه الصلة.(١) ومن ثم فإنَّ أيَّ دين هو رؤية محددة للعالَم. وبعض علماء الجنس البشري (الأنثروبولوجيا) يجعلون رؤية العالَم والدين شيئاً واحداً. لكنَّ هناك مئات الأديان المعروفة في العالَم، فهل يعني ذلك أنَّ هناك مئات من رؤىٰ العالَم؟ للإجابة عن هذا السؤال يستخدم الباحثون مفهوم رؤية العالَم بوصفها "وحدة تحليل" للإجابات التي تقدمها الأديان عن الاسئلة الغائية، للكشف عن المكونات الأساسية في كل منها فيتبين لهم أنَّ ثمَّة عدداً محدوداً من رؤىٰ العالَم، حتىٰ إنَّ أحد الباحثين جعل هذه الرؤىٰ وما يقابلها من أديان ثلاث رؤىٰ فقط، عندما يكون معيار التمايز والاختلاف هو وجود خالق للعالَم. وهذه الرؤىٰ الثلاث هي الروحانية التي تجعل الطبيعة قائمة بذاتها وهي الروح الفاعل أو الإله، والعلمانية التي تجعل الإنسان مركز الكون وهو نفسه الإله، والمسيحية التي تؤمن بوجود إله خالق ومدبر للكون.(٢)

ومع قوة أثر الدين في حياة الناس، فإنَّ رؤية العالَم تكون أحياناً لها نفس القوة، لأنَّ الناس كثيراً ما يخلطون مبادئ الدين الموضوعية برؤية العالَم التي يتعلمونها من ثقافتهم المحلية.(٣) ومنذ وقت مبكر في تاريخ البشرية، وحتىٰ الآن، تمايزت فئات من الناس عن بعضها علىٰ أساس الانتماء الديني، ومن ثمّ تجذّرت رؤية العالَم عند هذه الفئات في المرجعية

(1) Pojman, Louis and Rea, Michael. *Philosophy of Religion: An Anthology*, Stamford, CT, USA: Cengage Learning, 2014. See also an important recent book:

- Peterson, Michael; VanArragon, Raymond (Editors) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell: 2019.

(2) Darrow, Miller. *Discipling Nations: The Power of Truth to Transform Cultures*, YWAM Publishing, 2018, Pp. 148-149.

(3) Van Dijk, Ludger and Withagen Rob. The Horizontal Worldview: A Wittgensteinian Attitude Towards Scientific Psychology, *Theory and Psychology,* Vol 24, Issue 1, 2014, Pp. 3–18.

الدينية ذات الطبيعة النهائية والمطلقة. لكنَّ ذلك لا يعني بالضرورة أنَّ رؤية العالَم عند أتباع الدين الواحد بقيت ضماناً لوحدتهم وحائلاً دون اشتعال الخلافات المدمرة بينهم، فالتاريخ البشري شهد حروباً كثيرة وطاحنة قامت بين أبناء الدين الواحد، فكيف نفهم ذلك؟

يمكن القول بأنَّ الرؤية الدينية لا تعمل على مستوى واحد من التأثير في مدركات الناس وفي سلوكهم، فالقضايا الكلية ورؤية الناس لها يتم تحديدها بالاستناد إلى مفاهيم العقيدة، وعلم الكلام، وهو المستوى (الثيولوجي) أو الكلامي. ولكن تطبيق هذه الرؤية من الناحية العملية والسلوكية، يتم بالاستناد إلى الانتماء إلى الجماعة الدينية والالتزام الفكري بنظامها ومرجعياتها، وهو المستوى (الأيديولوجي) المذهبي. أما الصورة التي تتشكل فيها هذه الرؤية الدينية فتتلون بالاستناد إلى الخبرة الذاتية للأفراد أو الجماعات والمؤثرات الفاعلة في المكان والزمان، وهو المستوى الواقعي (الإمبريقي). فهذه ثلاثة مستويات مختلفة من التحليل تفيد في بيان علاقة الدين برؤية العالَم، ومن ثم تفيد في تفسير سلوك الجماعات والمجتمعات على أساس من إيمانها الديني العام، أو انتمائها لجماعة مذهبية محددة، أو بتأثير خبرة معينة. وتقوم دراسات فلسفة الدين المعاصرة على إجراء "تحليل رؤية العالَم" أو الرؤية الدينية للعالَم، بطريقة عبْر ثقافية وعبْر تخصصية.

## ثانياً: موقع الدين والفلسفة والعلم في تعدد رؤى العالَم

من الطرق المعروفة في تصنيف رؤى العالَم طريقة تميِّز بين رؤى فلسفية وأخرى دينية وثالثة علمية. والدين في الفهم الإسلامي أوَّلُ مصدر عرفه الإنسان في بنائه لرؤيته للعالَم، فالمسلمون ومعهم المؤمنون بما يسمى "الأديان السماوية –التوحيدية" يؤمنون بأنّ "آدم" عليه السلام هو أوَّلُ البشر، وكان يتوجَّه في حياته الدنيا وَفْق ما أوحى الله إليه من علم وأحكام وتوجيهات، وتواصل فضل الله على البشرية في إرسال الرسل والأنبياء للتذكير كلّما نسي الناس هداية الوحي، وانحرفوا عنها. وهذه الرؤية الدينية في أصلها هذا هي رؤية واحدة، لأنّ التشريعات التي اختلفت من رسالة إلى أخرى لم تكن تغير من مكونات رؤية العالَم الدينية وما تتضمنه من إجابات عن الأسئلة الوجودية في صورتها النموذجية للإيمان

الديني. ومع ذلك فقد تطورت بعض المعتقدات الدينية التي تختلف بدرجات متفاوتة عما هو معروف عن الأديان السماوية المشار إليها، كما هو الحال في الأديان الرئيسية السائدة في الهند والصين واليابان، مثل البوذية، والهندوكية، والطاوية، والشنتو، وغيرها.

والرؤىٰ الفلسفية هي اجتهادات بشرية اختلطت فيها رؤىٰ دينية بمعتقدات "ميتافيزيقية" تستند إلىٰ أفكار تتصف بالغموض عن عالَم "ما واء الطبيعة"، وبخبرات علمية ومشاهدات عملية تختص بالأشياء والأحداث والظواهر الطبيعية والاجتماعية.[1] بعض هذه الاجتهادات يؤمن بوجود خالق من نوع ما، وبعضها يعتمد العقل في البحث عن تصورات عن الوجود الواقعي أو المثالي، أو الوجود أو العدم، أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، أو غيرها من التصورات. لكنَّ الرؤىٰ الفلسفية بصورة عامة تجتمع في كون "الفلسفة هي رؤية للعالَم"، لأنَّ الأسئلة التي تقدِّمها رؤىٰ العالَم تُعدّ -في هذا الفهم- أسئلةً فلسفية بامتياز، اعتدنا أن نبحث عن إجاباتها عن طريق الدين، فيكون لدينا رؤىٰ دينية للعالَم، أو عن طريق العلم فيكون لدينا رؤىٰ علمية للعالَم، وليس ثمة ما يمنع من تآزر الإجابات الدينية والعلمية، كلٌّ منها في مجاله الذي يعمل فيه.

فالانفجار الكبير Big Bang، هو نظرية علمية، تجيب عن سؤال فلسفي حول أصل الكون المادي، بينما يجيب الدين عن سؤال أصل هذا الكون بنظرية الخَلْق الإلهي. وفي الحالتين ثمَّة تفاصيل للنظرية الأولىٰ يعتقد بها بعض الناس، وتفاصيل للنظرية الثانية يعتقد بها أناس آخرون. وبالمثل فإنَّ ثمَّة نظريةً في التطور العضوي هي نظرية علمية تجيب عن سؤال فلسفي عن أصل الإنسان، بينما يجيب الدين عن هذا السؤال بنظرية الخلق الإلهي لأبي البشر آدم وأمِّهم حواء ثم تواصل الخلق بالتزاوج والتناسل. وهكذا في سائر الأسئلة الوجودية.

وقد عرف تاريخ المعرفة البشرية رؤىٰ فلسفية صرفة، نتذكر من أقدمها رؤية أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م.) المثالية، ورؤية أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م.) الواقعية. وهما رؤيتان معروفتان

(١) ليس ثمّة ما يمنع أن يكون الدين هو أساس الرؤىٰ الفلسفية. لا سيّما أذا أخذنا بالحسبان أن الله سبحانه قد أرسل كثيراً من الرسل والأنبياء الذين لم نعلم عنهم شيئاً. وأن الناس بعد أن يمتد بهم الزمن بعد نبيهم ينسون تعاليمه الأصلية، ويأخذون بالانحراف شيئاً فشيئاً عن هذه التعاليم، ثم يأتي بعض مفكريهم فيطورون رؤية فلسفية فيها شيء من بقايا الإرث الديني.

على نطاق واسع. ومنها رؤية شوبنهاور للعالَم، وهي فلسفة مثالية تقوم على التشاؤم، وترى العالَم مادة مطلقة، والدين حالات من الفشل والعجز، والعالَم إرادة كلية تتمثل في المحافظة على الحياة عن طريق العقل والعزيزة الجنسية، والحياة كلها شرور وآلام.

ومنها رؤية فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠م) وهو فيلسوف ألماني له كتابات نقدية حول الدين والأخلاق والأفكار الفلسفية التقليدية المرتبطة بالحداثة، اعتماداً على التشخيصات النفسية التي تكشف عن وعي زائف يصيب الأفكار التي يتلقاها الناس. ارتبط اسمه بـ"تأويلات الشك" ضد القيم التقليدية. وتشير كل من موسوعة ستانفورد الفلسفية[١] وموسوعة الفلسفة على الشابكة[٢] إلى الاختلاف الكبير بين الباحثين في تحديد الرؤية التي كان نيتشه يمتلكها، حتى إنّ استعماله لمصطلح Perspective القريب من معنى الرؤية يحمل دلالات مختلفة ومتناقضة. وفسر كتّاب الموسوعتين المشار إليهما ذلك بصعوبة فهم ما كان يكتبه نيتشه.

ومعظم فلاسفة عصر النهضة الأوروبي يقدمون رؤى فلسفية للعالَم بعضها يجعل للدين والإله مكاناً، وبعضها الآخر يحل فيها عقل الإنسان وفكره العلمي محل الإله.

وتعد الفلسفة الإنسانية Humanism واحدة من رؤى العالَم التي أسهمت في تشكيلها عوالم متعددة، نتذكر من هذه العوامل: حركة الإصلاح الديني اعتباراً من مارتن لوثر، وتفكيك الحلف الذي كان قائماً بين الملوك والنبلاء من جهة والكنيسة من جهة أخرى، وظهور نظريات علمية تتحدى الفكر الديني الذي كان سائداً، وبدء حركة التصنيع، والاقتصاد الرأسمالي، وقد ساعدت هذه العوامل في مجموعها، على الثقة بقدرة الإنسان على التقدم وامتلاك القوة. وتقدم هذه الفلسفة رؤية للعالَم تتمركز حول تحرير الإنسان وجعله مقياساً لكلِّ شيء. ورافق ذلك الشعور بالتفوق الأوروبي، وبعبء الرجل الأبيض، الذي يمتلك المدنية والحضارة التي تسوغ له استخدام عناصر القوة في السيطرة الاستعمارية على العالَم.

(1) https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/ (Retrieved 7 July 2020).

(2) https://iep.utm.edu/nietzsch/ (Retrieved 7 July 2020).

أما رؤىٰ العالَم العلمية فقد تطورت بالتدريج مترافقة مع التطور في الفكر الفلسفي، فقد كانت الثقافة العلمية في رؤية العالَم الطبيعية ترىٰ الأرض التي يعيش الإنسان عليها مركزاً ثابتاً تدور حوله كلُّ الأجرام السماوية، وقد استقرت هذه الرؤية عند الغرب منذ دوَّنها بطليموس في كتابه عن الفلك المعروف عند العرب بـ (الماجسط) إلىٰ عام ١٥٤٣م عندما نشر كوبرنيكوس كتابه "حول دوران الأجرام السماوية". وقد أدىٰ نشر أفكار كوبرنيكوس إلىٰ قلب تصور الإنسان عن الكون المادي رأساً علىٰ عقب، وكان لذلك أثره في فتح آفاق التقدم العلمي ليس في الفلك والفيزياء وحسب، وإنَّما في تطور منهجية علمية تقوم علىٰ المشاهدة والتجربة والاكتشاف. وكان لنظرية كوبرنيكوس كذلك أثرٌ في توجيه التفكير الفلسفي في طبيعة العالَم المادي وموقع الإنسان وعقله ومعرفته، مما مهد الطريق لنشأة الفلسفة النقدية التي تطورت علىٰ يد إيمانويل كانط في توجيه التفكير العلمي في طبيعة المادة وعلاقته بالحركة والزمن، وهو ما مهد الطريق كذلك لنشأة النظرية النسبية علىٰ يد إينشتاين.

وتعد نظرية التطور العضوي التي جاء بها تشارلز داروين Darwin من النظريات العلمية التي شكلت محطة رئيسية في تطور الفكر البشري ليس في مجال العلوم الطبيعية وحسب، وإنَّما في العلوم الاجتماعية والاقتصادية كذلك. وتقوم نظرية التطور علىٰ أنَّ كلَّ الكائنات الحية التي ظهرت في التاريخ تشترك في أصل واحد تطور بالتدريج بعملية الانتخاب الطبيعي، والصراع من أجل البقاء، مما سهَّل ظهور طفرات لأنواع جديدة. وتفسر نظرية التطور مسألة المكانة الاجتماعية بين الرجال والنساء بأنَّها نتيجة الانتقاء الجنسي، وانتقد الفلسفة الإنسانية التي تميز بين الناس علىٰ أساس العرق. واستخدمت أفكار التطور العضوي مسوغاً لكثير من الأفكار الاجتماعية، وظهر مصطلح "الداروينية الاجتماعية"، لتسويغ السياسات الاقتصادية القائمة علىٰ عدم التدخل في السوق، وفي سياسات تحسين النسل، ومقاومة الاشتراكية وغير ذلك.

وفي الوقت الذي يُنظر إلىٰ نظرية التطور علىٰ نطاق واسع بوصفها بديلاً عن نظرية الخلق الإلهي، فإنَّ ثمة من لا يرىٰ تناقضاً ضرورياً بين النظريتين، فإذا كان التطور قانوناً

طبيعياً صحيحاً، فلِمَ لا يكون ذلك بأمر الله الخالق، واضع القوانين؟! فليس ثَمَّة ما يمنع إيماننا بالله ونظرية التطور في الوقت نفسه، فيما لو كانت هذه النظرية صحيحة، ذلك أنَّ ثمة ثغرات في بنية النظرية، وأنَّها خضعت ولا تزال تخضع للتعديل والتطوير.

وقدم إيمانويل كانط Immanuel Kant فلسفة ثورية تستبعد الميتافيزيقا التقليدية، ونقد ما كان معروفاً عن العقل ونظرية المعرفة، فبين في كتابه "نقد العقل المحض" محدودية العقل البشري وبنيته، وحاول فيه الإجابة عن السؤال الفلسفي القديم عن علاقة الأشياء والموضوعات في خصائصها الذاتية قبل أن تخضع للتجربة والإحساس البشري، وكانت إجابته أنَّ كلَّ ما يمكن للعقل أن يعرفه، إنَّما يتم باختيار العقل نفسه، لكنَّ معرفتنا عن العالَم الخارجي تعتمد على أساسين: التجربة الحسية، والمعرفة القبلية. فالعقل لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية، ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها، لذلك من الضروري الإيمان بوجود الله دون أن يخرج هذا الإيمان عن نطاق العقل البشري. فهذا الإيمان هو ضرورة يحتمها العقل المحض أو المجرد.

ومعظم الكتابات التي تتحدث عن رؤية العالَم باللغة الإنجليزية تنطلق من رؤية دينية مسيحية. وعندما يتولى الكاتب تصنيف رؤى العالَم والتمييز بين فئاتها، فإن معيار التصنيف يكون غالباً متأثراً بخلفية الكاتب، وهو ما ينطبق على كتاب "سير Sire"[1] الذي أوضح صراحة أنه يوجه كتابه إلى الطلبة المسيحيين، ومن ثم فإنَّه عَرَض رؤى العالَم التسعة من رؤيته الدينية المسيحية، وبيَّن خصائص كلٍّ منها في ضوء اختلافها عن هذه الرؤية. فبدأ برؤية الإيمان المسيحي، ثم الإيمان بخالق غير مدبر، والمذهب الطبيعي، والوجودية، والعدمية، ووحدة الوجود، وروحانية العصر الجديد، وما بعد الحداثة، وختم قائمة الرؤى بالإيمان الإسلامي.

وعلى الرغم من اختلاف المرجعية في كلٍّ من الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية والرؤية العلمية في فهم القضايا التي تطرح على العقل البشري، فإنَّنا نجد تداخلاً ظاهراً بين هذه

(1) Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, Pp. 140-157.

الرؤىٰ؛ بين كل رؤيتين منها من جهة والرؤية الثالثة من جهة أخرىٰ. فالفلسفة في تاريخها لم تكن بعيدة عن الدين والعلم، والعلم في تاريخه الحديث أصبح ذا طبيعة بينية لا يسهل أن يُهمِل أثر العوامل التي تتحكم بالبحث العلمي وحياة العلماء ومرجعياتهم الفلسفية والدينية.

وبعض العلماء الطبيعيين المتدينين وجدوا أنَّ بالإمكان التوفيق بين الرؤية العلمية والدينية للعالَم، كما كان من شأن كارول هيل Carol Hill، وهو عالم جيولوجي أسهم في دراسة بعض المسائل العلمية التي وردت في الكتب المقدسة ولا سيما في سفر التكوين، وحاول أن يقرِّب حقيقها للناس، بتفسيرها بالإحالة إلىٰ رؤية العالَم التي كانت سائدة عندما تعامل الناس مع النصوص في بداية الأمر، وفي ضوء ثقافتهم. وهو يتساءل: "كيف يمكن لنصوص سفر التكوين أن تفهم دون الأخذ بالاعتبار رؤية العالَم والثقافة والأزمان التي كتبت فيها هذه النصوص؟! وكيف يمكن أن يتم تصورها دون رؤية الخرائط والجداول والاشكال والتمثيل الفني للعالَم الذي عاش فيه أولئك الناس؟ فبدون هذه المعلومات والشروحات فإنَّ عالَم الكتاب المقدس في مسائل سفر التكوين يبقىٰ غريباً وضائعاً للأجيال الجديدة.[1]

وقبل أن يدخل في توضيح رؤيته التوفيقية للمسائل العلمية التي يتحدث عنها الكتاب المقدس، فإنَّه يتحدث عن ثلاث فئات (تأويلية) حاولت سلوك هذا المدخل التوفيقي من قبل، وهذه الفئات الثلاث في نظره هي:

- المؤمنون بخلق الأرض كما وصفت حرفياً في الكتاب المقدس.
- والمؤمنون بالخلق التقدميون الذين يفهمون أن بعض المسائل العلمية وردت في الكتاب المقدس بمعنىٰ مجازي وليس بالمعنىٰ الحرفي، وأن المعرفة العلمية الحديثة يمكن أن توضح المعنىٰ الحقيقي.

(1) Hill, Carol. *A Worldview Approach to Science and Scripture*, Grand Rabbits, MI.: Kregel Academic, 2019, p. 34.

- والمؤمنون بالخلق التطوريون يرون أن الله "سبحانه" يتحدث إلى الناس بطرق مختلفة عبر مفهوم "التكيف" ففي كل زمن يتحدث إليهم بطريقة تتكيف مع معلوماتهم، فالله استعمل التطور بوصفه أداة للخلق في جميع أشكال الحياة.

أما طريقة المؤلف "هيل" المشار إليه فهو يسميها "مدخل رؤية العالَم" وهو يوافق بعض الأمور في المواقف الثلاثة المذكورة ويخالفها في أمور أخرى، ولا يرى سبباً لتبني أيٍّ منها. ويحاول تفسير النص المقدس آخذاً بالاعتبار الدليل العلمي والدليل الديني معاً، مع المحافظة على اعتبار رؤية العالَم عند المؤلفين القدماء للنص ضمن ما يتاح له من معلومات في النص أو الوثائق التاريخية التي تتصل بالنص وزمنه. ومن ثمَّ فإنَّ مفهوم "رؤية العالَم" في هذا الكتاب هو مدخل لموضوعات الجدل بين العلم والنص، وليس موقفاً من هذا الجدل.(١)

ومن الكتب التي حاولت دراسة التنوع في رؤى العالَم من مرجعية فلسفية وعلمية كتاب كليمنت فيدال Clement Vidal، وهو أستاذ الفلسفة في الجامعة الحرة في بروكسيل بعنوان: "من البداية حتى النهاية: معنى الحياة برؤية كونية" ويستخدم مفهوم رؤية العالَم بوصفه إطاراً مرجعياً لبناء تطورات تكاملية من حقول معرفية مختلفة، من أجل تطوير معنى للحياة يكون متناسقاً من تطور الكون.(٢)

ويميز "فيدال" بين ثلاث فئات من رؤى العالَم: الدينية والعلمية والفلسفية، ويضع عدداً من المعايير "الفلسفية" للمقارنة بينها وتقييمها. وهو لا ينكر عوامل القوة النفسية والاجتماعية للدين ورؤى العالَم الدينية، التي تقوم على وجود الخالق والتصميم الذكي للعالَم، لكنَّه يتحدث عن محدودية الرؤية الدينية، ويرى أنَّ رؤى العالَم العلمية تكتسب قوتها من نظرية النظم واتجاه حل المشكلات والداروينية الكونية، لكنَّ ضعفها يكمن في تركيزها على الموضوعية وإهمالها للبعد القيمي والعملي اللازمين للوظائف النفسية والاجتماعية. أمَّا رؤى العالَم الفلسفية فهي تحاول بناء تصورات متماسكة وشاملة بروح

(1) Ibid., p. 6-7.

(2) Vidal, Clement. *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*, New York: Springer International Publishing, 2014.

التفلسف الصناعي، ويقرر أنَّ الأسئلة الوجودية الكبرىٰ هي أسئلة فلسفية تُناقَش في سياق النشاط العلمي المعاصر، ويدعو إلىٰ حوار سلمي بين حملة رؤىٰ العالَم المختلفة عندما يصل الاختلاف إلىٰ الانفعال، فثمة ممارسات وصلوات وطقوس لا يشترط أن تكون دينية.[1]

ويطلق المؤلف كليمنت فيدال عن رؤية العالَم التي يعتنقها اسم "رؤية العالَم التطورية Evolutionary Worldview" فالحياة في هذه الرؤية لم تأت مصادفة، ولكنَّها ربَّما تكون مفتاحاً لأكثر الأسئلة عمقاً عن الكون، ويرىٰ أنَّ الدراسات التشبيهية التي يقوم بها الكمبيوتر Simulation، والربط بين ظاهرة التطور الطبيعي وإمكانية التطور الصناعي، يمكن أن تلقي أضواءً كاشفة علىٰ الأسئلة الوجودية، ويعتقد بأنَّ بيانات الفيزياء الفلكية المتاحة حالياً تؤشر علىٰ وجود حضارات متقدمة خارج العالَم الأرضي Advanced Extraterrestrial Civilizations. وعلىٰ الرغم من أنَّ المؤلف يتوقع أن يتواصل التقدم العلمي للوصول إلىٰ إجابات عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، فإنَّه يرىٰ أنَّ هذا التداخل بين الحقول المعرفية الحديثة ربما يَعِدُ بتكامل ذي معنىٰ مهم في المعرفة البشرية.[2]

وإذا اعتبرت رؤية العالَم المسيحية رؤية دينية، فإنَّها في المذاهب الكَنَسيَّة المتعددة في المسيحية ليست رؤية واحدة؛ إذ يتمايز فيها عدد من رؤىٰ العالَم المختلفة. وعلىٰ الرغم من أنّ الفوارق بين الكاثوليكية والبروتستانية معروفة علىٰ نطاق واسع، فإنَّ الاختلاف يقع بصورة واضحة ضمن الطوائف المتعددة لكل منهما. وقد بيّن جيمس ويلمان James Wellman في دراسته لرؤىٰ العالَم ضمن الكنائس البروتستانتية في أمريكا أنَّ ثمة تمايزاً واضحاً في رؤية العالَم الأخلاقية بين الكنائس البروتستانتية الإنجيلية، والكنائس البروتستانتية الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد اختبر هذه الفوارق في خمسة مجالات هي الهوية Identity، والأيديولوجيا Ideology، والطقوس Ritual، والرسالة Mission، والسياسة Politics. ومن أمثلة هذا الاختلاف في رؤية الطائفتين للعالَم في مجال السياسة أنَّ الإنجيليين دعموا الحرب علىٰ العراق بحجَّة أنَّ "رؤيتهم الأخلاقية للعالَم هي حديث عن الحقيقة وعمل

(1) Ibid., p. 39-57.

(2) Ibid., p. 311.

الصواب، وأنها مسألة مسوغة أخلاقياً لأنَّ صناعة العدو مسألة معروفة في الكتاب المقدس وهي مقرة من قبل المسيح، ولأنَّ الحرب هي من أجل تحرير شعب من الاضطهاد، فلا بد من التضحية من أجل الحرية السياسية والديمقراطية، ثُمَّ إنَّ هذه الحرب تفتح لهم المجال لممارسة الدعوة الإنجيلية في شعب مسلم."[1]

وفي التمهيد لاكتشاف أثر رؤية العالَم في المشهد السياسي للانتخابات الرئاسية في أمريكا سنة ٢٠١٦م، ميزت الباحثة أنيك دي ويت Annick De Witt بين أربعة مراحل في التطور الزمني لرؤىٰ العالَم في العالَم الغربي تحديداً، بدءاً برؤية العالَم التقليدية Traditional التي كانت رؤية دينية للعالَم، تطورت إلىٰ رؤية حداثية للعالَم Modern في حقبة التنوير الأوروبي التي شهدت الثورة العلمية، حيث احتل العلم والعقلانية والتكنولوجيا مركز الصدارة، وتحولت بالتدريج إلىٰ فلسفة مادية في فهم الحقيقة. وبعد ذلك بدأت مجموعة من المعتقدات بالظهور، ولا سيما منذ ستينيات القرن العشرين عرفت طرقاً غير عقلانية للمعرفة فيما يتعلق بالأخلاق والمشاعر والفنون وبعض القيم، التي تجاوزت البعد المادي مثل الإبداع والتعبير الذاتي والخيال، وشكلت في مجموعها مجموعة من الرؤىٰ التي أطلق عليها ما بعد الحداثة Postmodern، وتجلَّىٰ ذلك في أعمال النخب المثقفة في الأوساط الأكاديمية والفنية، وتزامنت مع صعود الحركات التحررية لأسباب مثل البيئة وحقوق الأقليات والنساء والمثليين.

أما التطور الأخير في مجال رؤىٰ العالَم فإنّه يتمثل في رأي الكاتبة في رؤية تسمىٰ أحياناً رؤية العالَم التكاملية، Integrative وتتميز بمحاولة الجمع بين وجهات النظر المستقطبة ودمجها في فهم أكبر وأكثر توحيدًا للواقع.[2] وحين حللت الباحثة خطاب المرشحين للرئاسة

(1) Wellman, James K. *Evangelical vs. Liberal: The Clash of Christian Cultures inn th eAp-cific Northwest*, New York: Oxford University Press, 2009, Pp. 271-275.

(2) De Witt, Annick. Understanding Our Polarized Political Landscape Requires a Long, Deep Look at Our Worldviews, *Scientific American*, June 28, 2016.

- https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/understanding-our-polarized-political-landscape-requires-a-long-deep-look-at-our-worldviews/ (Retrieved 7 July 2020).

الأمريكية "ساندرز" عن الحزب الديمقراطي، و"ترمب" عن الحزب الجمهوري، وجدت أن خطاب ساندرز الانتخابي ينطلق من رؤية ما بعد حداثية للعالَم، بينما ينطلق خطاب ترمب من مزيج من رؤية تقليدية حداثية.

وسبق أن أشرنا إلى كتاب "الكون المجاور لنا: دليل أساسي لرؤى العالَم" من تأليف جيمس سير،[1] ولاحظنا الأساس الذي اعتمد عليه المؤلف في بيان رؤى العالَم التسع، انطلاقاً من رؤيته الدينية المسيحية، وتأسيساً على الاختلاف في الإجابات التي تقدمها هذه الرؤى عن ثمانية أسئلة، سبعة منها هي ما ذكره في الطبعات الأولى من الكتاب هي: الحقيقة الأساسية في الوجود، والكون، والإنسان، والموت، والمعرفة، وقيم الخير والشر، ومعنى التاريخ البشري، وأضاف المؤلف سؤالاً ثامناً في الطبعة الخامسة من الكتاب هي: اتساق الالتزام الفكري مع الحياة الشخصية.

وقد أشرنا فيما سبق إلى إمكانية تصنيف رؤى العالَم على أساس المرجعيات الدينية والفلسفة والعلمية، وإلى إمكانية تمييز عدد من هذه الرؤى ضمن كلِّ مرجعية من هذه المرجعيات، لكنَّ التعدد والتنوع في الكتابات المعاصرة عن رؤية العالَم وصل إلى حد الحديث عن رؤية العالَم عند كل باحث أو مؤلف، لا سيما ضمن الكتابات الفلسفية الحديثة في مجال الفكر والأدب والفن والسياسة والاقتصاد وغيرها. فإذا اعتبرنا "ما بعد الحداثة" واحدة من رؤى العالَم المنتشرة على نطاق واسع في العالَم الغربي اليوم، فإنَّنا يمكن أن نتحدث عن رؤية العالَم عند: هايدجر، أو رولان بارت، أو ميشيل فوكو، أو دريدا. كما يمكن أن نتحدث عن رؤى العالَم عند عدد من المدارس ما بعد الحداثية: التفكيكية وما بعد التفكيكية، البنيوية وما بعد البنيوية، والإنسانية (هيومانية) وما بعدها، والنقدية وما بعد النقدية. وتعرض هذه الأعمال عادة على أنَّها "مشروعات ثقافية، تمثل كلٌّ منها رؤية متميزة للعالَم، وتظهر هذه الرؤى المختلفة في الكتابات النقدية الحديثة في كثير من المجالات المعرفية التقليدية مثل

(1) Sire, *The Universe Next Door*: *A Basic Worldview Catalog.*

الدين، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والقانون والدين، وحتى في العلوم الحديثة مثل المعلوماتية، وتحليل النظم، والسيبرناتيك، ومناهج البحث، فضلاً عن الأعمال الأدبية والفنية، والإعلامية والمعمارية والإدارية وغيرها.

## خاتمة

من الواضح أنَّ "رؤية العالَم" أصبحت مصطلحاً شائعاً يعبر عن مفهوم محدد، في ميادين الفكر البشري والممارسة البشرية بصورة عامة، فالمصطلح والمفهوم حاضران بقوة: في لغة الثقافة والإعلام والسياسة، وفي الدين والعلم والفلسفة، وفي العلوم والمجالات المعرفية المختلفة لا سيما في علم الاجتماع وعلم النفس وعلوم اللغة واللسانيات. ووجدنا هذا الحضور فيما اطلعنا عليه من مادة باللغة العربية واللغة الإنجليزية، ومن المتوقع أننا سنجد ذلك في اللغات الأخرى.

ومن المؤكد أن مصطلح "رؤية العالَم Worldview" حاضر بألفاظ أخرى كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، ففي الإنجليزية سنجد ألفاظاً تحمل قدراً كبيراً من الترادف مع معنى رؤية العالَم فلو نظرنا إلى مرادفات Worldview؛ أي Synonyms بالإنجليزية سنجد منها:

Perspective, Position, View, Viewpoint, Cosmology, Angle, Posture, Standpoint, Underpinnings, Ethos, Conceptual maps, World image, Outlook, Paradigm … etc

ومن المصطلحات المستخدمة بالعربية القريبة في المعنى من "رؤية العالَم": التصوُّر، المنظور، الصورة الكلية، الرؤية الكونية، الإطار الفكري، المنطلق الفكري، المرجعية الفكرية، زاوية النظر، الصورة العامة، المسلمات أو الافتراضات، المعتقدات، المنطلق الأساس، الخريطة المفاهيمية، ... إلخ. وبطبيعة الحال فإنَّ كلَّ واحد من هذه المصطلحات يستخدم في السياق المناسب له، دون غيره.

ومع أنَّ معنى رؤية العالَم يكاد يكون واضحاً في دلالته فإنَّ رؤى العالَم مختلفة كثيراً فيما بينها، وقد وجدنا أن التصنيف الثلاثي لرؤى العالَم إلى دينية وفلسفية وعلمية هو أبرز التصنيفات، لكنّ الاختلاف يقع ضمن رؤى العالَم في كل فئة منها، وربما يكون أقل التعدد في رؤى العالَم العلمية، وأكثره في رؤى العالَم الدينية. وقد لاحظنا أنَّ ثمة مشتركات بين

الفئات الثلاث. وسيظهر لدينا في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب أنَّ الثقافة المعاصرة تحمل من الأبنية الفكرية ما قد يجمع بين الدين والفلسفة والعلم، وما قد يتجاوز ذلك كلّه، فبعض الأبنية الفكرية التي تحملها العولَمة المعاصرة لا يسهل تصنيفها ضمن أي من التصنيفات الفكرية التقليدية، وبعض الأبنية الفكرية التي تجاوزت "ما بعد الحداثة" إلى "ما بعد-بعد الحداثة" يصعب البحث عن أصولها في الأصناف التي كانت معروفة من رؤى العالَم.

وعلى أيّة حال فإنَّ الألفة في استعمال مفهوم رؤية العالَم في الكتابات العلمية والدينية وفي الخطاب الإعلامي والسياسي، بعد أن كان استعماله مقصوراً على المجال الفلسفي، دليل على أهمية هذا المفهوم. وعلى الرغم من أنَّ الإنسان ربَّما يعتقد برؤية معينة للعالَم بصورة غير واعية تماماً، فإنّ "الوعي بأهمية هذا الوعي" يصبح أكثر إلحاحاً كلما واجه الإنسان نفسه أو واجهه غيره بالسؤال عن السبب في ميله لرأي أو موقف معين.

وقد تبيّن لنا أنَّ رؤية العالَم تَكُونُ عند الفرد الواحد وتنتشر أفقياً عند الجماعات والمجتمعات، كما تورث عمودياً من جيل إلى آخر. وتحليل رؤية العالَم السائدة في المجتمعات والأجيال تفيد في تفسير الكثير من أشكال السلوك والممارسات، ومن ثم التعامل معها، والسعي إلى تغييرها.

وحتى لا ننسى ما ذكرناه في الفصل الأول من المعنى الإجمالي لرؤية العالَم؛ إذ اختلاف النهار والليل ينسي، فإنَّنا نذكِّر بأنَّ المقصود برؤية العالَم بصورة عامة هو الإجابات التي ترد على الأسئلة الوجودية الكبرى التي تختص بوجود الخالق لهذا العالَم المخلوق وبدايته ومصيره، وعلاقة هذه الكائنات المخلوقة بخالقها، ومسائل الغيب التي تختص بالوحي والملائكة والدار الآخرة، ووجود الإنسان في هذا العالَم ومهمته فيه، وطبيعة المعرفة والعلم البشري، ومعنى الحياة والموت، ومسألة القيم وقضايا الخير والشر. فمجموع ما يراه الإنسان من إجابات عن هذه الأسئلة وما يتفرع عنها هو رؤيته للعالَم.

## الفصل الثالث

# الإسلاميون ورؤية العالَم المعاصر

مقدمة

المبحث الأول: خصوصية العالَم المعاصر

المبحث الثاني: مَنْ همُ الإسلاميون؟

المبحث الثالث: الكتابات المعاصرة عن الإسلاميين

المبحث الرابع: رؤية العالَم عند الإسلاميين

أولاً: مصادر رؤية العالَم عند الإسلاميين

ثانياً: رؤية العالَم والتعليم الديني

ثالثاً: رؤية العالَم والانتساب للحركات الإسلامية

رابعاً: رؤية العالَم عند الإسلاميين في إطارها السياسي

خامساً: تقويم رؤية العالَم عند الإسلاميين

خاتمة

## الفصل الثالث

# الإسلاميون ورؤية العالَم المعاصر*

### مقدمة

الحديث عن الإسلاميين ورؤية العالَم يثير تساؤلاً وجيهاً عن سبب تخصيص الحديث عن الإسلاميين دون سائر المسلمين، وما يمكن النظر إليه من تمايز عرقي ولغوي ومذهبي وسياسي بين المسلمين. وربَّما يكون موضوع رؤية العالَم تحديداً هو أهم الأسباب في الحديث عن هذه الفئة التي أصبح مصطلح "الإسلاميون" واحداً من المصطلحات التي تطلق عليها. فرؤية العالَم عند المسلمين من داخل الأمة بصفتها موضوعاً للبحث، لم تكن قضية من القضايا العامة؛ إذ إنّ معظم عناصرها يعدُّ مما هو معروف من الدين بالضرورة. لكنَّ رؤية العالَم عند المسلمين عندما يُنظر إليها من خارج الأمة، ولا سيما في الدوائر السياسية والإعلامية الأجنبية، ارتبطت بالنشاط السياسي والفكري والإعلامي لفئات محددة من المسلمين شملت الأحزاب والحركات والجماعات التي انشغلت بحضور الإسلام في السياسة على المستوى النظري أو العملي. وغالباً ما تكون قضايا السياسة وأخبار السياسيين هي المستهدفة في الإعلام المعاصر. ومن هنا ظهر مصطلح "الإسلام السياسي" ومصطلح "الإسلاميون" الذين يمثلون هذا الإسلام في الساحة الإعلامية. وإذا جاء الحديث عن رؤية العالَم عند فئات أخرى من المسلمين ليس لهم حضور مهم في المجال السياسي، فإنَّما يأتي ذكرهم بالمقارنة برؤية العالَم عند الإسلاميين.

إنَّ دراسة موضوع "الإسلاميون ورؤية العالَم" قد تأخذ مداخل متعددة، منها ما يختص بالتمييز بين الإسلاميين ورؤيتهم للعالَم، من جهة، وحالة رؤية العالَم عند غيرهم من فئات الأمة الإسلامية من جهة أخرى. ومنها ما يختص بالتمييز بين رؤية العالَم عند

* نُشرت بعض فقرات هذه الفصل في ثلاثة أعداد من مجلة إسلامية المعرفة، وهي كلمة التحرير للعدد ٤٠ ربيع ٢٠٠٥م، وكلمة التحرير للعدد ٤٤ ربيع ٢٠٠٦م، وكلمة التحرير للعدد ٤٥ صيف ٢٠٠٦م. لكن معظم مادة الفصل مادة جديدة مختلفة في غرضها وبنيتها ومراجعها.

الإسلاميين وغيرهم من فئات الأمة، وما يُمكن أن نعدَّه رؤية العالَم كما تبدّت في التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، وما يمكن أن نفهمه عن هذه الرؤية من نصوص الإسلام ومقاصده في العالَم المعاصر.

ومن مداخل دراسة هذا الموضوع ما يختص بمفهوم رؤية العالَم عند الإسلاميين، ومدىٰ وضوحها وتماسكها وتجلياتها في أفكارهم وسلوكهم. ومنها رؤية الإسلاميين لواقع الإسلام في العالَم المعاصر؛ حيث يمكن أن نميّز في بعض كتاباتهم رؤية سوداوية لهذا العالَم تتحدث عما يعانيه الإسلام من ظروف أشد صعوبة وتعقيداً وتحدِّياً مما شهده الإسلام علىٰ مدىٰ تاريخه، ومن ثم تكون هذه الرؤية سبباً في حالة القلق والإحباط واليأس، ونميّز في كتابات أخرىٰ، في الوقت نفسه، صورة متفائلة تنوِّه بما نراه من حضور للإسلام ومبادئه وقضاياه في الدوائر السياسية والأكاديمية والإعلامية في العالَم المعاصر، وما يتيحه هذا الحضور من تعارف وتفاعل، وفرص وإمكانيات تبشِّر بكلِّ خير.

ونجد أنّ من المهمّ أن تدخل في هذا الموضوع الصورة التي يرىٰ فيها العالَم المعاصر الإسلامَ والمسلمين، وما يمثّله الإسلام من مجتمعات ودول ومؤسسات وثقافات بصورة عامة، ورؤية العالَم المعاصر للإسلاميين بصورة خاصة؛ وكيف ترىٰ الفئات المختلفة في هذا العالَم رؤيةَ الإسلاميين للعالَم المعاصر، لا سيّما أنّنا نرىٰ التطوُّر المتسارع في درجة حضور هذا الموضوع في الساحة العلمية "الأكاديمية" والسياسية والإعلامية، سواءً كان حضور الحديث عن الإسلام من جانب سلبي أو من جانب إيجابي. والمقصود هنا هو لفت النظر إلىٰ حضور موضوع الإسلاميين فيما يُكتب في العالَم الغربي تحديداً عن الإسلام والمسلمين والإسلاميين.

وقد يكون السبب في اهتمام العالَم بالمجتمعات الإسلامية هو ما لديها من ثروات طبيعية وما تمثله من أسواق لبضائع العالَم. لكنَّ العولَمة وما رافقها من وسائل التواصل والاتصال والتنقل والهجرة أسهمت كثيراً في حضور مظاهر الإسلام في الحياة العامة علىٰ المستوىٰ الاجتماعي والتعليمي والإعلامي. لكنَّ العالَم -والعالَم الغربي تحديداً- ليس غافلاً عما يراه من صحوة إسلامية بدأت تأخذ طريقها اعتباراً من الثلث الأخير من القرن

العشرين، وأنَّ هذه الصحوة تجاوزت تطوُّر العاطفة الدينية ومظاهر التدين العام إلىٰ قدر معتبر من الوعي النفسي والإحياء الفكري والتجديد الفقهي، وإلىٰ تطوير مشاريع متنوعة في التجديد في الفكر السياسي والاقتصادي، وإلىٰ خبرة تتدرج في النضج فيما يختص بالعلاقة مع الآخر غير الإسلامي في فكره وثقافته وواقعه العملي.

لقد شكَّل موضوع الإسلاميين عنصراً من عناصر تلك الصحوة بما كتب عنها من نجاحات وإخفاقات ومراجعات، والإسلاميون يرون في هذه الصحوة معالِم في مسيرة النهوض الحضاري لا بد أن تؤتي ثمارها، لا سيما أنَّ كلَّ العراقيل والصعوبات وأساليب القمع والتشويه، التي واجهت مظاهر الحضور الإسلامي ولا تزال تواجهها، تزيد من التفاف الجماهير حول ما يمثله الإسلام. وقد كانت تلك الصحوة وموقع الإسلاميين فيها موضوعاً أثيراً للبحث والتحليل وبناء استراتيجيات التعامل في دوائر السياسات الغربية ومراكز البحوث ووسائل الإعلام. ومع أنَّ خطاب الإسلاميين كان يتوجه أساساً إلىٰ الداخل الإسلامي، فإنَّ هذا الخطاب أخذ يتوجه بكثافة إلىٰ الخارج كذلك، فيعطي اهتماماً متزايداً لما يُكتب عنه، وأخذ يهتم بدراسة الرؤىٰ التي تنطلق منها هذه الكتابات، ويحاول التأثير فيها.

هذه الملاحظات الثلاث: رؤية الإسلاميين للصحوة وموقعهم فيها، ورؤية الغربيين لموقع الإسلاميين في هذه الصحوة، واهتمام الإسلاميين برؤية الغربيين، ربَّما أسهمت في التأثير في رؤية العالَم عند الإسلاميين؛ فجعلتهم أكثر وعياً بموقعهم في العالَم والقوىٰ المؤثرة في هذا العالَم، وربَّما أسهمت في التأثير في رؤية العالَم للإسلام والإسلاميين. وعلىٰ كلَّ حال فإنَّ ممَّا ينبغي أن لا يغيب عن فكر الإسلاميين حقيقةَ أنّ الغرب المعاصر لا يُتوقع منه أن يتخلىٰ عن مرجعياته وتاريخه في العلاقة مع الإسلام والمسلمين، ولا يغيب عن فكرهم أيضاً أنَّ الهيمنة الغربية علىٰ العالَم المعاصر قد صبغت هذا العالَم بثقافتها التي تهمِّش الدين، في الحياة العامة، وترىٰ أنَّ الإسلاميين الذين يدْعون إلىٰ عودة الإسلام إلىٰ مؤسسات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يحملون دعوة إلىٰ تغيير العالَم. وربَّما تُسهم ذاكرةُ

الغربيين عن تاريخهم الديني، ومصالحهم الاستعمارية في بلاد المسلمين، في نظرة الكثيرين منهم إلى هؤلاء الإسلاميين، بوصفهم خطراً داهماً لا بد من مواجهته. وربَّما تلتقي في هذه النظرة، جماعاتُ الحماس الديني المسيحي، مع الفئات العلمانية التي ترى ضرورة إبعاد الدين عن الحياة العامة.

والحديثُ عن الربط بين الإسلاميين ورؤية العالَم، يَفْتَرِضُ بياناً محدداً يجيب عن أسئلة من قبيل: مَنْ همُ الإسلاميون في سياق هذا الحديث؟ وما رؤيةُ العالَم عند الإسلاميين؟ وهكذا جاء هذا الفصل في أربعة مباحث، تناول أوَّلُها خصوصية الحديث عن رؤية العالَم في العالَم المعاصر، ويعرِّف المبحث الثاني بمصطلح الإسلاميين ودلالته في الاستعمال عند الإسلاميين أنفسهم، وعند غيرهم، لا سيما عند الغربيين وعند العلمانيين العرب. ويوجز المبحث الثالث القول في مدى انتشار الكتابات المعاصرة عن الإسلاميين، ويتحدث المبحث الرابع عن رؤية العالَم عند الإسلاميين كما هي في أوساطهم، وكما يراها غيرهم عندهم.

## المبحث الأول

# خصوصية العالَم المعاصر

تحدثنا في الفصل الأوَّل من هذا الكتاب عما يمكن أن نسمِّيه "رؤية العالَم الإسلامية". ونتوقع أن تكون هذه الرؤية هي نفسُها رؤيةَ العالَم عند المسلمين. لكنَّ في المسلمين فئاتٍ مختلفةً ربَّما تجتمع في العناصر الرئيسية لرؤية العالَم، وتختلف في بعض التفاصيل الفرعية، إمَّا بسبب التفاوت في طبيعة المعرفة عند هذه الفئات، أو بسبب الاختلاف في أولويات الاهتمام لديها. أمَّا رؤية غير المسلمين لرؤية العالَم الإسلامية أو لرؤية العالَم عند المسلمين فإنَّها تعتمد على عدد من العوامل، فكثير من غير المسلمين لم يكونوا يعرفون عن الإسلام والمسلمين شيئاً. ولكنَّ التحولات التي طرأت على العالَم منذ بداية القرن العشرين، وتسارعت حدَّتُها في النصف الثاني من ذلك القرن، ولا تزال تتسارع بصورة يصعب متابعتها وقياسها، يسَّرتْ أسباب التعارف والتفاعل بين الشعوب، وأصبحت وسائل الإعلام والتواصل تعرض ما يحدث في أنحاء العالَم بالصوت والصورة الحية، لحظة بلحظة.

وليس من السهل أن نغفل عن أنَّ محتوى التواصل من أفكار وأحداث وتحليلات يؤثر في الصورة التي يكوِّنها الإنسان عن العالَم ومكونات هذا العالَم. لكنَّ هذا المحتوى -إضافة إلى عوامل مهمة أخرى- تؤثر تأثيراً كبيراً في الطريقة التي يفهم فيها القارئ والسامع والمشاهد للمحتوى الذي يُجرى نقله. فوسائل الإعلام لا تنقل كلَّ شيء عن الحدث نفسه، فثمَّة جوانب لا يتمّ نقلها بسبب عدم الوعي بها أو العجز عن الوصول إليها، أو بسبب إهمالها عمداً. وللطريقة التي تُنقل فيها الأحداث أثرُها، فقد تنقل باللفظ أو الصورة بطريقة مجردة، وقد تنقل مختلطة بالانفعالات والتعبيرات النفسية. وللمحيط الاجتماعي الذي يحدث فيه الحدث أثر في ربط الحدث ببيئته، ولا ننسى بطبيعة الحال الأثر المباشر في فهم الأحداث نتيجة ما يُعرض في التحليل الإخباري للأحداث وتفسيرها والتعليق عليها، سواءً ممن لهم صلة مباشرة بالأحداث، أو من المراقبين والمهتمين والخبراء، أو ممّن لهم مصلحة محددة في استغلال الأحداث لأغراضهم.

وعندما يكون الحدث الذي يُنقل خَبَرُه خاصّاً بمجتمع إسلامي، فإنَّ من المتوقع أن يكون لهذه العوامل أثر في فهم المشاهد للحدث نفسه، وما يكوِّنه المشاهد من رؤية عن ذلك المجتمع الذي يحدث فيه. ومن المتوقع أن تكون رؤية الناس في الغرب الأوروبي والأمريكي لما يحدث في المجتمعات الإسلامية جزءاً من رؤيتهم للإسلام والمسلمين.

ونضرب مثلاً على أثر وسائل الإعلام في تشكيل رؤية العالَم بكتاب صدر عام ٢٠١٤م، بعنوان: "كيف يشكِّل التلفزيون رؤيتَنا للعالَم، تمثيل الإعلام للاتجاهات والتغيُّر الاجتماعي"، تناول مؤلفو الفصول في ذلك الكتاب "الطرق التي يشكِّل فيها التلفزيون رؤيتنا للعالَم الخارجي، ويؤثر في طريقتنا في التعايش مع هذا العالَم. والمؤلفون هم مجموعة من المفكرين والمختصين بمناهج البحث والأطر النظرية التي تفسر الأثر القوي للتلفزيون على الكيفية التي نتعلم بها عمَّا يحدث في العالَم، وعن الأعراف والتقاليد والتوقعات الاجتماعية حول التفاعلات الثقافية والمؤسسات، حتى لو كان ما نتعلمه غير كامل وغير صحيح."[١] وقد نبَّه محررو الكتاب في مقدمتهم للكتاب إلى الاختلافات الكبيرة في التوجهات الفكرية والسياسية للشخصيات الفاعلة في المحطات التلفزيونية المختلفة، وقد كان واضحاً أنَّه: "مع اعتراف كُتَّاب الفصول بعمليات التشويه، والانتقائية، والصياغة الموجَّهة اجتماعياً، بما يحرِّف ويغيِّر في المحتوى الذي نستقبله في بيوتنا، فإنَّهم يبحثون في الدور التعليمي للتلفزيون ويستكشفون الطرق التي يقدم فيها التلفزيون لمشاهديه معرفة عن العالَم الواسع."[٢]

ومن المؤكد أنَّ رؤية العالَم عند الفرد تتصل بمشاعره تجاه عناصر هذا العالَم، من مجتمعات ومعتقدات وأحداث. ولذلك تولَّت بعض الدراسات الاهتمام بهذه المشاعر، ولا سيما التمييز بين طبيعة المشاعر المختلفة، والطريقة التي تظهر فيها مشاعر الإنسان، وشدة هذه المشاعر، وكيف تكون هذه المشاعر مادة لتكوين الهوية ورؤية العالَم وما ينتابها من

(1) Macy, Deborah; Ryan, Kathleen and Springer, Noah. *How Television Shapes our World-view: Media Representations of Social trends and Change*, New York: Lexington Books, 2014, p. 2.

(2) Ibid., p. 3.

تنافس، وكيف تصبح الأخبار المزيفة التي تنشرها وسائل التواصل الاجتماعي حقائق مؤثرة، تتجاوز التأثير في الاختلافات الدينية وعناصر الهوية إلى صناعة الفكر السياسي والموقف السياسي.[1]

وإذا كان من السهل أن يجد الإنسان هُوِيَّتَه وانتماءه إلى عدد من الدوائر المتداخلة في عالَم يمتد على مستويات محلية وإقليمية، فإنَّ الزمن الذي نعيشه اليوم، يسمح بأن يجد الإنسان نفسه على المستوى العالَمي أيضاً، في دوائر انتماء تتداخل وتتقاطع. فكم من المشتركات في الانتماء بين المسلم في بلد عربي أو إسلامي والأقليات الإسلامية في الغرب في الهند وأوروبا وأمريكا مثلاً، وكم من المشتركات بين الطبيب المسلم في بلد عربي والطبيب غير المسلم في أي بلد آخر عبر العضوية في زمالات التخصص المهني الدقيق، بما يتيحه ذلك من قراءات متخصصة، وبحوث مشتركة، ولقاءات مباشرة في اجتماعات وندوات ومؤتمرات، وغيرها.

ولو تحددت رؤية العالَم عند الفرد المسلم المعاصر بموقعه هو في هذا العالَم، فإنَّه لن يجد نفسه بعيداً في التاريخ والجغرافيا، ولن يكون الناس الآخرون في العالَم خلقاً آخر لا معرفة له به. أو علاقة له معه. وإنَّما سيجد أنَّه جزء من هذا العالَم، يتحدَّث عن الأجزاء الأخرى وتتحدَّث الأجزاء الأخرى عنه، يراها وتراه، وينفعل -سلباً وإيجاباً- بما يحدث في أيِّ جزء من العالَم.

ثُمَّ إنَّ الأفكار التي يمتلكها الإنسان تُبنى بطريقة التراكم والتكيف وإعادة التوازن، مشكِّلة سلسلة من حلقات التواصل والامتداد مع مرور الزمان وتراكم الخبرة، وهكذا تتطور الثقافة البشرية. لكنَّ ثمَّة مواقف في حياة الفرد وحياة المجتمع يحدث فيها شيء من تجاوز التطور العادي، يتمثل في فكرة تضيء في عقل صاحبها، تعبر عن إبداع فكري جديد لا يبدو استمراراً للمعروف والمألوف، ويعيد تشكيل الرؤية الثقافية بكاملها. وهذا يعني

(1) Abdel-Fadil, Mona. The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media, *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, V. 8, Issue 1. 2019, Pp. 11-34.

أنَّ التطور الثقافي ليس أشياء ومسائل منفصلة، وإنَّما هي شبكة من الأفكار والتصورات والمواقف التي تشكل رؤيتنا للعالَم ووجودنا فيه.

ويحاول "رضوان السيد" أن يضع الحديث عن رؤية العالَم عند المسلمين في سياق العالَم المعاصر، ضمن رؤيته –هو– لفئات محددة من المسلمين، ويصدر تعميمات كاسحة، فيقرر مثلاً أنَّنا نحن المسلمين اليوم: "لا نملك في الفكر العربي الإسلامي المعاصر رؤية للعالَم، لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتيجي/ السياسي. وإذا شكَّل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالَم فإنَّه من جهة أخرى ينمُّ عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة، ويشمل ذلك الوعي بالعالَم وطرائق التعبير عنه."[1] ويدلِّل "السيد"على ذلك من ملاحظة "الرؤية الانقسامية للعالَم" التي تستدعي التعامل مع العالَم عن طريق وسيلة وحيدة هي الجهاد، "ليس من أجل السيطرة عليه، بل من أجل استنقاذ الإيمان من براثن الكفر بالقوة"، وأنَّ المسلمين يتعاملون مع أنفسهم ومع العالَم كأنَّما هم "أقلية تريد الانعزال والانفصال خوفاً من أن تتعرض أو تتهدد هويتها."

ويستهجن "السيد" التبرير الفقهي الذي تقدمه الأقليات الإسلامية في الغرب لاستمرار عيشها في بلدان غير إسلامية، بحاجتهم إلى إنشاء "فقه الأقليات"، من جهة، وتعاطف المسلمين مع قضايا الاستقلال –على أساس الهوية الدينية– التي تطالب بها بعض الأقليات المسلمة في الفلبين وبورما وتايلاند والشيشان والهند... كما يستهجن ضيق الأكثريات المسلمة ذرعاً بالأقليات غير المسلمة في بعض البلدان، وإثارة الشبهات في أمانة هذه الأقليات لمجتمعاتها التاريخية الإسلامية.[2]

(١) السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م، ص٢١.

(٢) من المفيد أن نلاحظ أن "فقه الأولويات" كان ولا يزال محاولة للاجتهاد في قضايا الأقليات الإسلامية في مجتمعات طورت أنظمتها وقوانينها دون أن تراعي وجود هذه الأقليات، وفي الوقت نفسه لم تجد هذه الأقليات من الأحكام الفقهية التي نشأت استجابة لواقع مجتمعات المسلمين ما يكفي للاعتماد عليه في تنظيم شؤونها. ومن المفيد أن ندرك أنَّ هذه الأقليات أخذت تشعر بحاجتها إلى نوع آخر من الفقه يتصل بطرق تعاملها مع الأنظمة والقوانين السائدة في مجتمعاتها، وهو ما سمي بفقه المواطنة، بديلاً عن فقه الأقليات، أو فقهاً آخر إلى جانبه. أما محاولات بعض الأقليات الإسلامية للاستقلال وتعاطف المسلمين مع قضايا استقلال هذه الأقليات، فلا بد أن نفهم أن بعضها كان نتيجة للشعور بالظلم والحرمان والتهميش الذي تعاني منها هذه الأقليات.

وفي الوقت الذي لا يتسرع فيه "رضوان السيد" في إدانة القلق الإسلامي على مدى العالَم تجاه السياسات العدوانية للأمريكيين والصهاينة "في الاعتداء على أرضنا وإنساننا ومصالحنا" أو الاستخفاف بهذا القلق.. فإنَّه يرى "أنَّ الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربية والإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالَم، فضلاً عن أن يقدم رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى." لكن "رضوان السيد" -في ضوء تقويمه لتيارات الإسلام السائد اليوم وطبيعة خطاباتها، وعجزها عن تقديم تلك الرؤى، في رأيه- لا يتردد في الحكم على أنّنا: "نحن العرب المسلمين-والمثقفين الإحيائيين والأصوليين منَّا على الخصوص- صرنا بدون أن نقصد،... مشكلة للعالَم أيّاً يكن الحق في دعوانا وشكوانا" فيما يختص بموقعنا في العالَم ورؤيتنا له!"[1]

ومن المعروف أن رؤية العالَم في هذا السياق كانت جزءاً من الفقه الجغرافي للعالَم عند المسلمين؛ أي الأحكام الفقهية المتعلقة بالأرض والدار، والأحكام الشرعية الخاصة بالإقامة فيها أو الهجرة إليها أو منها. ونحن نشير هنا إلى الفقه والرؤية الفقهية بمعناها الاصطلاحي القارّ، وليس إلى مطلق الفهم بدلالته العامة؛ أي فهم النص في مقاصده وهديه العام، وفهم الواقع الذي يُستدعَى إليه النص، وفهم الصورة التي يمكن فيها تنزيل ذلك النص على الواقع لتحقيق مقاصد الهدي الإلهي في حياة الناس.

فالرؤية الفقهية كانت جزءاً من الفقه السياسي الذي يحكم علاقات المسلمين بغيرهم في داخل "دار الإسلام" وفي خارجها. وهو الفقه الذي تشير كثير من الدراسات إلى أنَّه لم ينمُ ولم يتطوَّر بالمستوى الذي تطوَّر فيه فقه العبادات والشعائر الفردية. وما تطوَّر من تقسيم للناس من حيث موقعهم من رسالة الإسلام، إلى "أمة استجابة" تحمل الرسالة، و"أمة دعوة" تتوجه الرسالة إليها، لم يَحلّ مشكلة أزمة الفقه السياسي والرؤية الانقسامية للعالَم. ولعلّ موضوع الرؤية الانقسامية نفسها تحتاج إلى قدر من المراجعة، ليس بوصفها جزءاً من رؤية العالَم عند فئة محددة من الإسلاميين وحسب، وإنَّما في موقع هذه الرؤية

(١) السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

في المرجعية الإسلامية كما يمكن أن تقدمه لنا من فهم معاصر لهذه الرؤية، في ضوء هداية الوحي ومقاصد الدين وقيمه.

لذلك فإنّ ثمَّة تساؤلات عديدة تستدعي دراسات منهجية عميقة، تبحث في العوامل التي شكلت عناصر هذه الرؤية الفقهية في العقل المسلم المعاصر، وموقع المرجعية القرآنية في تحديد هذه العناصر، وموقع السيرة النبوية والسنة النبوية فيها، ودور الواقع التاريخي وتبدلات الوزن السياسي للخلافة الإسلامية في العصور المتعاقبة، وأثر ذلك كلِّه في تحديد الصورة التي ظهرت عليها إسهامات العلماء في التراث الإسلامي، وأثر هذا التراث في فهم الواقع السياسي والاجتماعي الذي عاشه رجال الفكر والدعوة والإصلاح في القرن العشرين، وكيف انتهى الأمر إلى ما نشهده اليوم من استمرار الرؤية الفقهية الانقسامية التي تنتمي إلى التراث، وإلى ظهور صور من فهم العلاقات بين المسلمين وغيرهم في داخل بلاد المسلمين التاريخية وفي خارجها، كما كانت هذه العلاقات في التاريخ، وكما يجب أن تكون في الحاضر والمستقبل.[1]

والذي يعنينا الآن هو التأكيد على ملحوظتين حول الواقع الاجتماعي والسياسي في تاريخ الإسلام، تتعلق الملحوظة الأولى بالمجال الداخلي، فرغم عمق أثر الدين والعقيدة (الملّة) -وربَّما بسبب هذا الأثر- فإنَّ ذلك الواقع التاريخي قد تجاوز الرؤيةَ الفقهية التقليدية، كما تبدو في التراث، وشهد ذلك الواقع -خلافاً لتلك الرؤية- تعايشاً بين أبناء الملل المختلفة، يقوم على الطواعية وحرية الاختيار، ضمن تشريعات ناظمة لحقوق الفئات المختلفة، ولم تكن هذه الفئات مضطرة إلى التنبيه على حقوقها وتمايزها، ومن ثم إصدار التشريعات التي تعترف بها وبتمايزها وبحقوقها، بل جرى ذلك التأسيس في وقت التشريع الأصلي وفي زمن تلقي الوحي، فكانت صحيفة المدينة -مثلاً- تأسيساً لاجتماع الأمة وليس لاجتماع الملّة، وربَّما نجد فيها تأسيساً لما يمكن أن نسميه اليوم "فقه المواطنة".

(١) كان موضوع الرؤية الانقسامية للعالَم أحد الموضوعات التي تناولها العدد الخاص من مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية عشرة، العدد (٤٥)، صيف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. لكنَّ الموضوع يبقى بحاجة إلى بحث.

أما الملحوظة الثانية فتتعلق بالجانب الخارجي والدولي للواقع السياسي للمجتمع الإسلامي، من حيث الشؤون الخارجية للأمة المسلمة وعلاقاتها الدولية، فلم يقتصر ذلك الواقع على علاقات المواجهة والحرب والصدام، وإنَّما عُرف من أنماط العلاقة كلُّ ما يُعرف اليوم، من علاقات العهد والسلام والتحالف والتعاون في سائر المجالات، بصورة تجعل ما ساد في بعض الفترات من مصطلحات الدارين: دار الإسلام ودار الكفر (أو الحرب)، أو الدور الثلاثة: دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد، مجرد مصطلحات فقهية واجتهادات تاريخية اجتهد بها الفقهاء والحكام لأزمانهم، ومِن ثمَّ فإنَّها قد تعجز عن وصف ما يلزم لأزمان أخرى، من مفاهيم ومصطلحات تكون أكثر تعبيراً عن مقاصد الرسالة العالَمية للإسلام والمهام الإنسانية للمؤمنين بهذه الرسالة. وهي رؤية للعالَم مبنية، هي الأخرى، على الهدي القرآني والسيرة النبوية أكثر مما هي مبنية على اجتهادات الفقهاء والحكام لأزمانهم.

وكم نحن بحاجة اليوم إلى استدعاء تلك الرؤية التأصيلية في جهودنا لصياغة رؤيتنا الإسلامية المعاصرة للعالَم!

صحيح أنَّ التاريخ الاجتماعي للإسلام يتحدث عن أفراد مسلمين يلتزمون، بدرجات مختلفة، بأحكام المكلفين في مسائل الإيمان وأركان الإسلام، ولكن يبقى الذوق الاجتماعي العام هو الذي يضفي على المجتمع صفة الإسلام، دون أن تَحرم الفرد من انتمائه إلى دوائر متداخلة من الأسرة والقبيلة والمدينة والمهنة والمذهب وغير ذلك. ولا يزال الأمر نفسه قائماً اليوم فانتماء الفرد للمجتمع المسلم لا يحرمه من انتمائه إلى أسرته الصغيرة وقبيلته الكبيرة، وإلى الحي الشرقي من قريته أو الشارع الذي يسكنه في مدينته، والمدرسة أو الجامعة التي تخرج فيها، والقطر أو الدولة التي يحمل جواز سفرها، وهو في الوقت نفسه عربي في لغته، مسلم في دينه، شافعي في مذهبه. وهو في الوقت نفسه ابن عصره الذي يركب السيارة والطائرة، وابن جيله الذي يستخدم الانترنت ويشاهد الفضائيات، وهو كذلك ربَّما ينتمي إلى حزب سياسي يشارك من خلاله في حمل مسؤولية النظام السياسي في بلده، وإلى جمعية خيرية يتطوع أعضاؤها ويتعاونون في أعمال الخير، وإلى نقابة مهنية تنظم شؤون المهنة وتحافظ على تقاليدها ورفع مستويات أدائها... إلخ.

## المبحث الثاني

# مَنْ همُ الإسلاميون؟

كان مصطلح "الإسلاميون Islamists" إلى عهد قريب يطلق -في الأدبيات الغربية- على المتخصصين في دراسة الإسلام والدراسات الإسلامية في الجامعات ومراكز البحوث، لا سيّما أولئك الذين ورثوا أعمالَ المستشرقين. وكانت الكتبُ والموسوعات والمجلات الدورية الفصلية والحوليات هي المنتدى الذي يتحاورُ فيه هؤلاء الباحثون المنقطعون إلى البحث والدراسة، بدوافع الاهتمام الشخصي، أو بتشجيع رسمي من الجهات التي يمكنها أن تستثمر جهودَ هؤلاء في تعزيز مصالح الغرب وجهوده في الهيمنة والنفوذ الغربي في البلاد الإسلامية. لكنَّ استعمال هذا المصطلح بهذا المعنى قد تراجع الآن، على الرغم من كثرة من يُعدّون خبراء ومتخصصين في دراسة الإسلام في العالَم الغربي في هذه الايام.(١)

أما الآن فإنَّ ما يطلق على هؤلاء الغربيين المهتمين بدراسة الإسلام والمسلمين هو مصطلح "خبراء Experts" أو "علماء Scholars " في الدراسات الإسلامية، أو في الحركات الإسلامية، أو في الفكرة الإسلامية Islamism. وهؤلاء في الغالب هم أساتذة جامعات، وباحثون في مراكز الدراسات والأبحاث. ويُطْلَبُ إلى هؤلاء الخبراء في الغالب أن يحلِّلوا الأحداثَ والأخبارَ والقضايا ذات العلاقة بالإسلام والمسلمين. وقد بَرَزَ الاهتمامُ الكبير بهم في السنوات الأخيرة، في سياق الجدل حول ما سُمِّي بالإرهاب الإسلامي وبخاصة بعد أحداث أيلول ٢٠٠١م في أمريكا، حتى أصبح لهم حضورٌ كبير في الصحافة والإعلام اليومي، وبخاصة في البرامج الإذاعية والتلفزيونية. ومن هؤلاء شخصياتٌ أكاديمية تتحدث عن الإسلام بمنهجية وصفية موضوعية، من أمثال جون اسبوزيتو، وإيفون حداد، وتمارى صن، وكارين ارمسترونج، وغيرهم. ومن هؤلاء أيضاً شخصياتٌ تتحدث عن الإسلام

(١) يذكر أحد المواقع الإلكترونية أسماء أكثر من مائة من الباحثين وأساتذة الجامعات الأمريكية المتخصصين في دراسة الإسلام وتدريسه، مع صورهم وبيانات عن مجالات اهتمامهم التي تشمل الجوانب التاريخية والعقدية والاقتصادية والسياسية، وقضايا الحريات والمرأة وحقوق الإنسان وغيرها. ورابط الموقع هو:

- https://network.expertisefinder.com/searchexperts?query=Islamis (Retrieved 7 July 2020).

والمسلمين بمنهجية نَقْضِيَّةٍ وروحٍ عدائية، من أمثال دانيال بايبس، وستيفن إمرسون، ومارتن كريمر، وبرنارد لويس، وغيرهم.

ومن هؤلاء من يرىٰ أن التطرف والعنف صفة للإسلام نفسه، وأن المتطرفين الإسلاميين ليسوا فئة هامشية قليلة العدد، وإنَّما يشكلون مئات الملايين، وأنَّ كلَّ مسلم يُعدُّ مشروعاً إرهابياً في المكان الذي هو فيه. ومن أشد هؤلاء الكتاب عداوة "دانيال بايبس" الذي بدأ ظهوره في التنظير لسياسات المحافظين المتطرفة نحو العالَم الإسلامي منذ أيام الرئيس الأمريكي ريغان في مطلع ثمانينات القرن العشرين، وبلغ أوج نشاطه في متابعة الحضور الإسلامي في أمريكا أيام الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، وتعتبره صحيفة واشنطن بوست "مثقفاً محافظاً بارزاً" و"ربَّما يكون أبرز علماء الولايات المتحدة في الإسلام الراديكالي". وهو مؤسس ومدير منتدىٰ الشرق الأوسط، وهو مركز أبحاث متخصص في توجيه الأنظار إلىٰ خطورة الإسلام والإسلاميين، وهو كذلك مؤسس كامبس وتش Campus Watch "مراقبة الحرم الجامعي"،[1] وهي منظمة تخصصت في نقد الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط والإسلام، وتستقصي أيّ نقد يوجه لإسرائيل في الجامعات أو مراكز البحث أو الإعلام.[2]

ومنهم ستيفن إمرسون مؤسس "مشروع استقصاء الإرهاب Investigative (IPT) Project on Terrorism، وهو مؤلف كتاب "الجهاد الأمريكي: الإرهابيون يعيشون بيننا"[3] الذي أجرىٰ منذ ذلك الحين تحقيقات في العديد من الجماعات والأفراد الإسلاميين والجماعات

(١) نشر موقع مراقبة الحرم الجامعي Campus Watch الذي يديره دانيال بايبس مقالة مطولة نشرتها جانيت تاسيل في مجلة هارفارد Harvard Magazine في عددها يناير–فبراير لعام ٢٠٠٥ بعنوان "Militant about Islamism". وفي المقالة تفاصيل نشأة دانيال بايبس وتعليمه ونشاطاته وكثير من الآراء الداعمة والرافضة لتوجهاته. انظر المقالة التي أعيد نشرها علىٰ موقع في الرابط:

- https://www.meforum.org/campus-watch/9263/militant-about-isla mism (Retrieved 7 July 2020).

(٢) نقلاً عن موقع دانيال بايبس

- http://www.danielpipes.org/bios/ (Retrieved 7 July 2020).

(3) Emerson, Steven. *American Jihad: The Terrorists Living Among*, New York: The Free Press, 2002.

الإسلامية. وقام بجهود ضخمة في تصيد النشاطات الإسلامية في داخل أمريكا بما لم تتمكن السلطات الرسمية القيام به، وتخصص في مجال محاربة الحضور الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، ولا سيما في الجامعات والمساجد. ويعد من أشهر من عرف بالدعوة إلى: "محاربة الإسلام الراديكالي وهزيمة الإرهاب الجهادي" وقد عُدّت مؤسسة إمرسون IPT "أكثر المؤسسات غير الحكومية فعالية في مراقبة ما يسمّى بالتطرف الإسلامي، والمؤسسة الوحيدة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تجري بحوثاً سرية في النشاطات التي يقوم بها المسلمون أو الإسلاميون" حسب ما ورد في مقالة نشرت في فصلية الشرق الأوسط.[١]

وقد كان المصطلح المناسب لوصف الغربيين للإسلام والإسلاميين موضوعاً لبحث مارتن كريمر في مقالة له بعنوان: "الوصول إلى التعبير المناسب: الأصوليون أو الإسلاميون"[٢] وتحدث فيه عن جذور الأوصاف التي كانت تطلق على الإسلام والمسلمين، وبدأ مقالته بالتساؤل حول طريقة تسمية أولئك "المسلمين الذي يتوسلون بالإسلام ليكون مصدراً للسلطة في جميع جوانب النشاط السياسي والاجتماعي، هل يجب أن يطلق عليهم أصوليون مسلمون أو مسلمون، أو أن أفضل هذه الأوصاف هو الإسلاميون؟"

ثم تتبع تطور هذه الأوصاف منذ القرن السابع عشر، لتمييز الإسلام بوصفه نظاماً دينياً له مؤسس مثل المسيحية، فذكر أنّ مصطلح الديانة المحمدية[٣] Mohammedism استعمل على نطاق واسع، ليعني أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) اخترع هذه الديانة ونشرها بحدِّ السيف. ثم تطرق إلى كتابات فولتير[٤] الذي اهتم كثيراً بالكتابة عن الإسلام، بصورة سلبية

(1) Michael, George. Steven Emerson: Combating Radical Islam Defeating Jihadist Terrorism, *Middle East Quarterly*, Winter 2010, Pp. 15-25.

(2) Kramer, Martin. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? *Middle East Quarterly*, Vol. 10, no. 2, 2003, Pp. 65-77. See the link:

- http://www.meforum.org/541 (Retrieved 7 July 2020).

(٣) بالفرنسية mahométisme.

(٤) فيلسوف وشاعر وناقد فرنسي، وكاتب ساخر، توفي عام ١٧٧٨م. انتشرت أفكاره لشدة نقده للكنيسة ورجالها، في دفاعه عن حرية العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان.

أحياناً وإيجابية أحياناً أخرىٰ، ويرىٰ كريمر أنَّ فولتير هو الذي صاغ مصطلح إسلاميين Isalmists، ثم نقل قاموس فرنسي في القرن التاسع عشر عن فولتير هذا الاستعمال وعرف Islamisme بأنه دين محمد.

ويختم كريمر مقالته بالقول: "إنَّ أعمال المسلمين هي التي سوف تحدد اختيار الغربيين للمصطلح، لكنَّ تصورات الغربيين وطموحاتهم وتحيزاتهم سوف يكون لها دور مماثل أو أكبر في هذا الشأن. ومن المستحيل التنبؤ بالمصطلحات التي سوف تسود محاولة الغرب للوصول إلىٰ ما يريده من تغيير في الإسلام المعاصر. وهذا يعتمد علىٰ أمرين معاً: ما سوف يفعله المسلمون، وما يرغب به الغرب."[1]

ويرىٰ أندرو مارش الأستاذ في جامعة ييل الأمريكية أنَّ مصطلح الإسلاميين يرتبط في الكتابات الغربية الحديثة بما عرف بالأيديولوجية الإسلامية Islamism، ويعني بشكل عام "الحركات السياسية والتوجهات الأيديولوجية والسياسات الحكومية الخاصة بتمكين الإسلام من السلطة في الحياة السياسية." لكنَّه يعترف بأنَّ مصطلح الإسلام السياسي والإيديوجية الإسلامية يصعب حصره في دلالة محددة؛ إذ إنَّه يطلق ويراد به معان متعددة ضمن طيف سياسي واسع، ... ولا يمكن تحديده بدقة علىٰ الطيف الأيديولوجي الأوروبي الحديث إلىٰ يمين-يسار؛ إذ تختلف جماعات واتجاهات الإسلاميين علىٰ عدد من المحاور.

ويعدِّد "مارش" أمثلة علىٰ الجماعات والاتجاهات التي يطلق عليها مصطلح الإسلاميين، وينظر إليهم ضمن توجهات الإسلام السياسي، فهناك الإسلاميون السلفيون الذي يعطون الأهمية الكبرىٰ للنصوص، وخاصة نصوص الحديث النبوي، ولتفسيرات الأجيال الأولىٰ من علماء الإسلام، وتمثِّل أفكارهم سلطة علمية تقليدية. وهناك إسلاميون لا يخالفون في هذا التوجه لكنَّهم يضيفون إليه التفسيرات الحديثة للإسلام والتجديد في ابتداع طرق التعامل مع المستجدات العصرية، فيما يختص بالسياسة والاقتصاد وغير ذلك. وسنجد فئة ثالثة أقرب إلىٰ التوجه اليساري وحتىٰ اعتبارهم إسلاميين ليبراليين. ويختلف الإسلاميون في اتجاهاتهم نحو استعمال العنف، فثمة سلفيون يؤيدون النظام القائم حتىٰ مع

(1) Kramer, Martin. Coming to Terms… op. cit., p. 72.

أكثر الحكام طغياناً، وإسلاميون يشاركون في المنافسات السياسية الديمقراطية، وإسلاميون جهاديون عابرون للحدود. ويختلف الإسلاميون في اهتماماتهم المحلية والعالَمية؛ فبعضهم يدير تنظيمات على مستوى العالَم، وبعضهم الآخر يكتفي بالنشاط ضمن بلده لأغراض محددة، أو لتحرير بلده من احتلال أجنبي.

ومع كلِّ الاختلافات التي يمكن تمييزها بين الإسلاميين فإنَّ "مارش" لا ينسى أن يشير إلى أنَّ الإسلام يقوم على مفهوم الأمة الذي يضم مجتمع المؤمنين بالإسلام في كلِّ مكان، لذلك فإنَّ فكرة العالَمية وعبور الحدود في نظر الكاتب هي أمر لا يمكن للإسلاميين الغفلة عنه.[١]

ويرتبط تعريف الإسلاميين Islsmists في الكتابات الغربية غالباً بالعقيدة أو المذهبية أو الأيديولوجيا الإسلامية Islamism. ونجد للإسلاميين في هذه الكتابات تعريفاتٍ مختلفةً، تتفاوت ما بين وصف حيادي، ووصف آخر يقع ضمن أقصى درجات المبالغة في الإشارة إلى خطرهم، فالإسلاميون مثلاً: "حركة إصلاحية شعبية تمتلك فكرة "أيديولوجية" إسلامية Islamism، تدعو إلى إعادة تنظيم الحكومة والمجتمع وفق القوانين التي فرضها الإسلام."[٢] كما هو تعريف قاموس ميريام وبستر لمصطلح Islamism. وهو تعريف يحمل قدراً من الحيادية في الحكم. وثمَّة تعريف آخر ينطلق من روح عدائية واضحة، قدّمه أستاذ جامعي إيراني الأصل يعيش في المنفى في فنلندا، فبعد أن أشار إلى عدد من التعريفات قدّم تعريفه الذي يوحي بالنظرة السلبية؛ فالإسلامية عنده: "فكرة دينية Ideolgy تتبنّى تفسيراً كلياً للإسلام غرضها النهائي السيطرة على العالَم بجميع الوسائل." ثم قام المؤلف بتحليل عناصر هذا التعريف على الوجه الآتي: "يتكون هذا التعريف من أربعة عناصر مترابطة: الأول هو أيديولوجية دينية، والثاني تفسير كلِّي للإسلام، الثالث هو فتح العالَم (أو غزوه والسيطرة عليه)، وأخيرا العنصر الرابع والأخير هو استخدام جميع الوسائل للوصول إلى الهدف النهائي."[٣]

(1) March, Andrew. Political Islam, *The Annual Review of Political Science*, 2015, Pp. 103-123.

(2) https://www.merriam-webstldmer.com/dictionary/Islamism (Retrieved 7 July 2020).

(3) Mazaffari, Mehdi. What is Islamism? History and Definition of a Concept, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, 17–33, 2007.

وتكفي قراءة مقدمة جون اسبوزيتو لكتاب "صناعة الخوف من الإسلام لمعرفة جذور هذه العداوة وتطوُّرِها ومؤسساتها والأموال الضخمة التي تُنفق عليها.[١] ولكننا نشير إلى دراسة موسعة (٣٠٨ صفحة) قام بها صاحبها للحصول على درجة الدكتوراه تناولت الجهود الهائلة في ميادين البحث والسياسة والإعلام والقانون التي قام بها أشخاص ومؤسسات أمريكية محافظة لوصف الإسلام بأنَّه الخطر الذي يهدد الولايات المتحدة الأمريكية، بعد عشر سنوات من حادثة الحادي عشر من سبتمبر. وكيف أن كثير من البيانات والإحصاءات التي كان توظفها تلك الجهود كانت تفتقر إلى أدنى حد من الموضوعية والمصداقية والموثوقية.[٢]

ومن صور اهتمام الكتابات الغربية بالإسلاميين دراسات وتقديرات ومسوح ميدانية لتقدير نسبة "الإسلاميين" من بين "المسلمين". ففي موقع Middle East Forum الذي يديره أحد أبرز المعادين للإسلام، وهو دانيال بايبس يوصل بايبس تقديره لعدد "الإسلاميين" إلى ما بين ١٠-١٥٪ من عامة المسلمين في العالَم البالغ عددهم ١,٦ مليار مسلم.[٣] وقد برَّر تقديره هذا اعتماداً على حساب نسبة من ينجح في الانتخابات من "الإسلاميين" في الانتخابات البرلمانية، في البلدان التي تجري فيها مثل هذه الانتخابات، ويشارك فيها إسلاميون. والتفسير السائد عنده وعند أمثاله من مروِّجي الخوف من الإسلام، أنَّ مشاركة الإسلاميين هي وسيلتهم في الحصول على مشروعية الحضور في الساحة السياسية، ولكنَّها

(1) Lean, Nathan (Author) and Esposito, John (Foreword). *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*, London: Pluto Press. 2012, Pp. x-xiii.

(2) Belt, David Douglas. Framing Islam as a threat: The use of Islam by some U.S. Conservatives as a Platform for Cultural Politics in the Decade after 9/11. A dissertation submitted to the faculty of Virginia Polytechnic Institute and State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy In Planning, Governance & Globalization, granted Sept. 19, 2014.

وقد نشرت الأطروحة حديثاً في كتاب بعنوان:

- The Political Utility of Islamophobia: How the U.S. Right Used Islam after 9/11 as a new Field of Domestic Politics. David Belt Productions (March 16 2020).

(3) https://www.meforum.org/4683/islam-vs-islamism (Retrieved 7 July 2020).

كذلك وسيلتُهم للقفز إلى السلطة ثم يستأثرون بها ليطبقوا الشريعة ويبايعوا خليفة له سلطة على العالَم.[١]

إنَّ استعمال مصطلح معين في الغالب يثير جدلاً حول مشروعية استعماله، وما إذا كان يعني شموله لفئات من الناس لا تنطبق عليهم دلالة المصطلح، أو على الأقل يثير حفيظتهم. وقد نشرت جريدة نيويورك تايمز في ١٦ مايو/ أيار ٢٠١٦م مقالة حول الجدل الذي دار حول استعمال مصطلح "الإسلام الراديكالي Radical Islam" حين تجنب الرئيس الأمريكي أوباما استعمال هذه المصطلح، والنقد الذي وجهه الجمهوريون له بسبب ذلك، إلى الحد الذي وصل إلى مطالبته بالاستقالة. بينما رأى أوباما أنَّ التهديد الذي يمثله فرد أو جماعة لا يختفي بمجرد أن نسميه باسم آخر، والجدل الذي دار حول المصطلح هو مجرد محاولة سياسية لصرف الاهتمام أو الإلهاء. وأشار الكاتب أنَّ كلاً من الطرفين؛ الذين يستعملان المصطلح "الإسلام المتطرف" وهم الجمهوريون في الولايات المتحدة ومن يرفض استعماله وهم بعض الديمقراطيون يرسل رسالة ذات صلة بالمسلمين، الطرف الأول يعني عدم قدرة الولايات المتحدة احتواء تمدد المتطرفين في الشرق الأوسط، والطرف الثاني يلمس قضية تمدد الإسلاموفوبيا والشمولية التي ترفض التنوع والتعددية في المجتمع.[٢]

---

(١) ويشارك في هذا التفسير كثير من العلمانيين في البلاد العربية والإسلامية. انظر على سبيل المثال:

- مجموعة من المؤلفين. **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي:اتجاهات وتجارب**. الدوحة، وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣، ص ٤٠٥.
- الرجَّال، علي. الحلم الاجتماعي والسلطة والثورة عمّا بقي من وعود وآمال، **صحيفة بدايات** (مصر) العدد السادس – صيف ٢٠١٣، انظر المادة في الرابط:

- https://www.bidayatmag.com/node/412 (Retrieved 7 July 2020).

- وفي أحسن الأحوال يبقى موضوع إمكانية احتكار الإسلاميين للسلطة إذا وصلوا إليها مطروحاً بقوَّة. انظر مثلاً:

- https://www.elmogaz.com/print~29249 (Retrieved 7 July 2020).

(2) Fisher, Max. When a Phrase Takes on New Meaning: Radical Islam Explained. *The New York Times*, June 16, 2016, see the link:

- https://www.nytimes.com/2016/06/17/world/when-a-phrase-takes-on-new-meaning-radical-islam-explained.html (Retrieved 7 July 2020).

وفي هذه القضية بالذات ينقل الكاتب ما يقوله "ستيفن كوك" أحد الخبراء في قضايا الشرق الأوسط الذي يعمل في مجلس العلاقات الخارجية الأمريكية عن صلة استعمال المصطلح برؤية العالَم عند الفئة التي يطلق عليها هذا المصطلح حين يقول: "إنَّ استعمال مصطلح "عنف الإسلام الراديكالي" يدين الإسلام، ويعطي للشخص انطباعاً خاطئاً بعدم وجود تفسيرات تنقض رؤية العالَم التي تتصف بالعنف عند حملة الأيديولوجية الإسلامية الذين يتبنون هذه الرؤية."[1]

إلا أنَّ الاستعمالَ الأكثرَ شيوعاً للمصطلح في الأدبيات المعاصرة –المحلية والعالَمية– أخذ ينتقل إلى وصف فئات متعددة من المسلمين. فالإسلاميون الآن هم أفرادٌ ينتمون إلى حركات وتنظيمات إسلامية حركية إصلاحية تستهدف النهوض بالمجتمعات الإسلامية، ومنهم أفرادٌ مسلمون يمارسون بعضَ مهامِّ الدعوة الإسلامية دون أن يكونوا ضمن حركات وتنظيمات، ومن هؤلاء معلمون وأئمةُ مساجد ووعاظ، يعملون بحكم المهنة، أو من قبيل العمل التطوعي، لكن يجمعهم الاهتمام بالدعوة الإسلامية والتبليغ بطرق مختلفة تشمل التعليم في المدارس والوعظ والخطابة والتدريس في المساجد، أو تأليف الكتب ونشر المقالات في الصحف والمجلات، أو إلقاء المحاضرات في الندوات والمؤتمرات وغيرها، أو يمارسون عمليات معارضة سياسية ضمن السقف الديمقراطي المتاح.

ولا يعارضُ بعضُ هؤلاء الأفراد والجماعات أنْ يوصفوا بهذا الوصف، من قبيل تمييزِهم عن سائر المسلمين الذين لا يمارسون العمل للإسلام أو الدعوة إليه في صورة أو أخرى من صور النشاط السياسي أو الوعظي أو التعليمي أو الإعلامي... وباعتبار أنَّ المصطلحَ نفسَه ليس أمراً طارئاً؛ فقد سبق أن استخدمه أبو الحسن الأشعري في مطلع القرن الرابع الهجري في كتابه "مقالات الإسلاميين،" كما استعمله عبد الرحمن الكواكبي في القرن الثالث عشر الهجري في كتابه "أم القرى." لكن بعضَ المسلمين يرفضون استخدامَ هذا المصطلح خوفاً من حَصْرِ صفةِ الإسلام في فئات محددة، مع أنَّ وَصْفَ الإسلام يشملُ

(1) Ibid.

الجميعَ، أو خوفاً من تبعات التوجهات السلبية التي تلاحق الإسلاميين من أنظمة الحكم وسياسات محاربة ما يسمّىٰ بالإرهاب في العالَم الغربي، وبخاصة وأنَّ الإعلام الغربي يَجمعُ مع الإسلاميين تلكَ الفئات التي تمارسُ الأعمالَ المسلحة من خلال تنظيماتٍ سرية محلية أو إقليمية أو عالمية، ويطلق عليهم أوصاف "الإسلاميين الفاشيين"، والإسلاميين الظلاميين،" وغير ذلك من الأوصاف السلبية.

وقد تحدَّث أحد كتاب موقع طريق الإسلام في مقالة له علىٰ الموقع عن ملابسات إطلاق مصطلح الإسلاميين دون أن يجد غضاضة، وذكر أنَّ هذا المصطلح: "لم يظهر إلا كرد فعل علىٰ وجود أهل "اللوثة العلمانية" ولولاهم لكان كلُّ مسلم إسلامياً بطبيعته، كما أنَّ هذا المصطلح لا يعبر عن فئة من الشيوخ قررت العمل بالسياسة بقدر ما يعبر عن فئات مختلفة من المجتمع تريد أن تتسق مع ذاتها وأن تحكم (بضم التاء أوفتحها)[1] بما ارتضته لها ديناً!" ورأىٰ الكاتب أنَّ أجيالاً من المسلمين تأثرت ... بتلك "اللوثة" فصار الكثيرون منهم لا يرون غضاضة في أن لا يتدخل الدين في أي رؤية أو توجيه لأي من قضايا المجتمع، بل وأصبح هؤلاء هم قادة المجتمع ورموزه ونخبته، التي تحرص وسائل "إعلامهم" أن يفرضوهم علىٰ "الناس" ليل نهار في معركة الأفكار!"[2]

وأضاف الكاتب: "حين حققت تلك الجماهير التي ارتبطت بدينها ولم تتخل عنه يوماً نجاحاً ملحوظاً في منافسة "المتغلبين" أطلق عليهم أهل "اللوثة" اسماً يميزهم من باب التفريق بينهم وبين غيرهم حيناً، ومن باب الاتهام حيناً آخر، فأطلقوا عليهم اسم (الإسلاميون) وبعضهم يقول "الإسلامويون" همزاً وغمزاً! فالإسلاميون ليسوا شيوخاً

(١) (بضم التاء أوفتحها) هكذا في الأصل.

(٢) موقع طريق الإسلام يعرف نفسه مشروع إسلامي يأمل في المساهمة بقوة في الإعلام الإسلامي، ومجاراة التقدم التكنولوجي الهائل في العالَم من حولنا. وبأنه يقوم علىٰ "التمسك بالدليل الشرعي من كتاب الله وسنة رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم، ونبذ التعصب لحزب أو جماعة أو طائفة، والتكامل والتعاون في نشر الخير مع وسائل الإعلام الإسلامية. انظر الرابط:

- https://ar.islamway.net/page/١٠١من-نحن / (Retrieved 7 July 2020).

ولا دعاة قرروا العمل بالسياسة، بل هم مهندسون وأطباء ومدرسون وجامعيون وعمال وفلاحون، لكنهم -فقط- غير "ملوثين" بلوثة "العلمانية"، ومن هنا وقعت بعض المغالطات: نتيجة غموض المصطلح لدى فئات من الناس."[1]

ويطلق وصف الإسلاميين على كثير من الفئات في العالم العربي والإسلامي، سواءً في مجال المدح أو الذم، ويتضمن ذلك أتباع جماعة الإخوان المسلمين والجماعات والأحزاب والحركات المماثلة القريبة منها، في بعض البلدن العربية، مثل حزب العدالة والتنمية في المغرب، وحركة النهضة في تونس، وحزب الإصلاح في اليمن، وغيرها. كما يطلق عن حركات وأحزاب وجماعات لها اهتمامات مماثلة مثل الجماعة الإسلامية في الهند والباكستان وبنغلاديش، والحزب الإسلامي PAS في ماليزيا، وحزب العدالة والتنمية وحزب السعادة في تركيا، والأحزاب والجماعات السلفية الناشطة سياسياً، وما يرتبط بهذه الحركات والتنظيمات وأمثالِها في المؤسسات الإسلامية النشطة في مواقع الجاليات المسلمة في البلدان الأوروبية والأمريكية، وغيرها. ويحلو لبعض الباحثين أنْ يُجْمِلوا ضمن هؤلاء أيَّ حركات تمارس المقاومةَ المسلحة لأنظمة الحكم في بلادها، أو للاحتلال الأجنبي، أو الجماعات العابرة للحدود التي تمارس العنف مثل باكو حرام والقاعدة وداعش.

(١) الدمنهوري، أحمد سعد. **الإسلاميون: ظهور المصطلح ومحاولة للتحديد**. موقع طريق الإسلام . انظر الرابط:
https://ar.islamway.net/article/16137/الإسلاميون-ظهور-المصطلح-ومحاولة-التحديد- (Retrieved 7 July 2020).

## المبحث الثالث

# الكتابات المعاصرة عن الإسلاميين

استأثر موضوع الإسلاميين بكثير من التغطية الإعلامية، وكثير من الدراسات والبحوث التنظيرية والميدانية، والدراسات الأكاديمية في الجامعات. وكان لمراكز البحوث دور كبير في تيسير هذه الدراسات وعقد المؤتمرات والندوات على امتداد بلدان العالَم. بعض هذه الدراسات اهتمت بنشأة التوجهات والحركات والتيارات التي كان يقع مصطلح "الإسلاميين" في نطاقها، سواءً بهذا اللفظ أو باللفظ الأكثر انتشاراً وهو لفظ الإسلام السياسي. وقليل من هذه الجهود كانت تقدم رؤية علمية حيادية، وقليل آخر يعرض لقضايا الإسلاميين الفاعلين في الإسلام السياسي، من باب الانتصار للإسلاميين والدفاع عنهم وبيان الظلم الذي تعرضوا له في البلدان المختلفة. ولكنَّ أكثر هذه الجهود كانت لا تتردد في تشويه صورتهم، سواءً في مجال اتهامهم بالتخلف الفكري، أو العجز عن التعامل مع الواقع المعاصر، أو احتكار الدين، أو عقلية الإقصاء وممارسة الإرهاب... إلخ. وشارك في هذه الجهود البحثية والإعلامية فئات متعددة من المرجعيات الدينية الرسمية التابعة لحكومات الدول العربية والإسلامية، أو من المرجعيات العلمانية المعادية للتوجهات الدينية، أو من مراكز البحث الأجنبية التي تقدم رؤيتها وخبراتها لصناع القرار في الغرب لكيفية التعامل مع الإسلاميين، فضلاً عن ورود مصطلح الإسلاميين موصوفاً بأوصاف الحقد والكراهية على ألسنة بعض الساسة من المسلمين وغير المسلمين.

وقد شهدت العقودُ الأخيرة من التاريخ المعاصر حضوراً إعلامياً كثيفاً ومتنامياً للشأنِ الإسلامي والحركاتِ والتنظيمات الإسلامية. وفي السنوات الأخيرة لم تَعُدْ عينُ المتابع أو أُذُنُه لأيةِ مادةٍ إعلامية مقروءة أو مسموعة أو مرئية، تُخْطِئُ إشارةً مباشرة إلى الإسلام والإسلاميين. وتَضَمَّنَتْ هذه التغطيةُ الإعلامية كلَّ صورِ التعبير الإيجابية والسلبية. وقد تَجَاوزَ هذا الحضورُ الإسلاميُّ مجالاتِ التغطية الإعلامية إلى الجدلِ والمفاوضات السياسية، وإلى الدراسةِ المتخصصة في مراكز البحوثِ في معظم أنحاءِ العالَم. لذلك لم يكنْ غريباً أنْ تصبحَ رؤيةُ العالَم عند الإسلاميين موضوعاً للبحث والدراسة، لأغراض

مختلفةٍ، أَهَمُّها: توفيرُ البيانات المناسبة لتحديد صورِ التعامل مع الإسلاميين؛ بِوَصْفِهم الهَمَّ الأكبرَ لأنظمة الحكم في البلاد الإسلامية، وفي معظمِ بلدان العالَم الأخرىٰ، وباعتبار أنَّ رؤيةَ العالَم أصبحت نموذجاً تفسيرياً لفَهْمِ طبيعةِ المشكلات بين فئات الناس. كما أصبح توضيحُ المُؤْتَلِفِ والمُخْتلِفِ في رُؤىٰ العالَم بين الناس سبيلاً للتعامل مع هذه المشكلات ومحاولات تذليلها.

وليس من السهل حصر الكتابات التي تختص بالإسلاميين وبتوجُّهاتهم ومساعيهم لإعادة الاعتبار للإسلام في الحياة العامة ونظم المجتمع، لا سيما الكتابات التي تنطلق من رؤية دعوية وتربوية تستهدف إصلاح حال الأمة وخلاصها مما تعانيه، أو من رؤية أكاديمية نقدية تناقش المشروعية النظرية والخبرات والتجارب العملية، أو من رؤية علمانية صريحة لا تكتفي بنقد رغبة الإسلاميين في حضور الإسلام في الحياة العامة للمجتمع، وإنَّما ترفض وجود الإسلاميين في الساحة السياسية. وقد جاءت كتابات كثيرة أخرىٰ برؤىٰ مختلفة ولأغراض متنوعة. وقد ظهر كثير من هذه الكتابات قبل الحقبة التي سُـمِّيت بالربيع العربي.

ونذكر علىٰ سبيل المثال ما لاحظه فهمي جدعان من أنَّ الإسلاميين كان يتصدرون -في رأيه- واجهة العمل السياسي في العالَم العربي.[1] لكنَّه نبَّه إلىٰ تيارين آخرين في الساحة هما العلمانيون والليبراليون، وبينهما صلة وإمكانيات للقاء، لكنَّ التضاد يقوم بينهما من جهة وتيار الإسلاميين من جهة أخرىٰ. ويتساءل هل يستطيع أي من هذه التيارات الثلاثة أن يصل بالعالَم العربي إلىٰ الخلاص؟ وهل يمكن للديمقراطية أن تكون القاسم المشترك بينها؟[2]

وضمن فئة الإسلاميين يميز أحد الكتاب الأمريكيين فئة خاصة يسميها "الإسلاميون الجدد" ويعني بهم مجموعة من الشخصيات المستقلة عن الأطر التنظيمية للحركات والأحزاب وعن الحكومات كذلك، مع أنَّه ربَّما يكون لبعضهم علاقات إيجابية مع الحركات

(١) كان ذلك قبل ما سمِّي بالربيع العربي.

(٢) جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

أو مع الحكومات، وربَّما يتأثرون بمواقف الحركات أو يؤثِّرون فيها. لكنهم يفضلون أن يكونوا في موقف المعارضة. ومن الأمثلة التي يذكرها المؤلف لهؤلاء الإسلاميين الجدد في الحالة المصرية: طارق البشري، ومحمد سليم العوَّا، وأحمد كمال أبو المجد، وفهمي هويدي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي.(١)

وفي مجال بيان رؤية هذه المجموعة من الإسلاميين للعالَم يذكر أمثلة عن كتابات ومحاضرات كل واحد من هؤلاء المذكورين. وعلى وجه الخصوص الرؤية التي يمتلكها كل منهم عن الإسلام والأمة الإسلامية في واقع العالَم المعاصر، وصورة العالَم التي يطمحون إليها. وينوِّه المؤلف على سبيل المثال بيوسف القرضاوي، الذي يتحدث عن واقع التقدم الصناعي في العالَم المعاصر والمجالات التي يُستعمل هذا التقدم فيها، حين يضرب القرضاوي مثلاً بمستوى التفاوت بين واقع المسلمين وواقع غيرهم، فيذكر أن إسرائيل صنعت قمراً اصطناعياً قادراً على مراقبة أدق تفاصيل حياتنا، ونحن لا نزال نجادل في كون الصور حراماً أم حلالاً، "ولا يُقبل مثل هذا الجهل بالعالَم الحديث من جانب النشطاء الإسلاميين" في نظر القرضاوي، كما أوضح الكاتب.(٢)

ثم يتحدث بقدر من التفصيل عن رؤية القرضاوي للعالَم ومصير التفوق الحضاري الذي يتمتع به الغرب، وما يمكن للعالم الإسلامي أن يقدِّمه للحضارة العالَمية. ثم يعرج على تقييم القرضاوي لأحوال العالَم والتكلفة الباهضة للهيمنة الغربية، ويبث الأمل في نفوس مستمعيه من الشباب، وهو يرى أنه "على عكس المحْدَثين المصريين العظام كمحمد عبده ... لم يكن القرضاوي ولا غيره من الإسلاميين الجدد منبهرين بالغرب؛ فتاريخ القرن العشرين كان له أثره. فمن ناحية، هم يعترفون بقوة الغرب ودوره في التحول العالَمي، وهم يدعون المفكرين والنشطاء الإسلاميين للتفاعل مع عالم شهد ثورات ما بعد الثورة

(١) بيرك، ريموند. **إسلام بلا خوف مصر والإسلاميون**، ترجمة منار الشوربجي، عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ط٢، ٢٠٠٩م.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

الصناعية في النقل وتكنولوجيا المعلومات، وهي التي استطاعت أن تقوّض عوائق الزمان والمكان. لكنَّ في الوقت الذي وصلت فيه تلك الثورة العالَمية للتغريب إلى منتهاها في نهاية القرن العشرين، فإنَّ القصور الفادح في المشروع الغربي كان واضحاً لأولئك الإسلاميين المعتدلين مثلما كانت انتصاراته ونجاحاته واضحة. فرؤيتهم للغرب تتضمن التكلفة البشرية للاستعمار، والتدخلات المتكررة من جانب الاستعمار الجديد، وفضائع الحروب الأهلية الأوروبية التي يشار لها بشكل خاطئ باعتبارها حروباً عالمية."[١]

ثم يقول: "والقرضاوي والإسلاميون الجدد لا يقدمون لشباب العالَم الإسلامي -بناءً على ذلك يأْساً- ينتج عنه لامبالاة واضحة تُميِّز أغلب ردود أفعال مفكري ما بعد الحداثة إزاء قصور الغرب، فهم بدلاً من ذلك يقدمون رؤية لعالَم يُعاد بناؤه على الأسس المتوازنة للحضارة الإسلامية، ويُعاد التفكير فيه وترجمته إلى ترتيبات تناسب عصر العولَمة، ومن ثم يوجِدون الأملَ في الخروج من معضلة عالَم مضطرب."[٢] ثم يقول: "فالإسلاميون الجدد يستغلون الفرص المتاحة في كلِّ تلك المنتديات للعمل من أجل عالَم أفضل، تقدِّمُه رؤيتهم الإسلامية المعاصرة. وهم يفعلون ذلك بعَيْنٍ على المقاصد العليا للإسلام وقيمه الرئيسية، بينما العين الأخرى على الواقع المتغير بسرعة واستمرار."[٣]

ويتحدث المؤلف طويلاً عن مواقف الإسلاميين الجدد من القضايا العربية والإسلامية والدولية المختلفة بصورة تكشف عمَّا يَعدُّه رؤية عميقة لواقع العالَم المعاصر والعوامل الفاعلة فيه. وينوّه بتقديرهم لحالة التفوق الغربي من جهة، وحالة التخلف في واقع المسلمين من جهة أخرى، مما يسبب العجز في اتخاذ ما يرونه من مواقف مبدئية مناسبة، وما يؤدي ذلك إليه من سيطرة روح الهزيمة والاستلاب. ولكنه يقف أمام الآمال التي يحملها الإسلاميون الجدد في المستقبل، ولا سيما في موقع الآخر في الأجندة الإسلامية فيقول: "وتهدف آمال الإسلاميين الجدد بنجاح الصحوة الإسلامية إلى خلق عالَم إسلامي مستنير،

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

واثق من نفسه. لكنَّ الإسلام لا يقف وحده في أيٍّ من تلك الآمال كجزيرة منعزلة؛ فوجود الآخر سواءً داخل أو خارج حدود الإسلام أمر مفروغ منه، كجزء من الإرادة الإلهية؛ فالإسلام كما يفهمه الإسلاميون الجدد بريء من الميل الشمولي نحو تشكيل العالَم على شاكلته؛ فالتعددية البشرية هي تعبير عن "إرادة الله ورحمته"، وتاريخ العالَم الإسلامي لا يمكن تصوره دون التفاعل المعقد مع غير المسلمين على اختلافهم. وما يزعج الإسلاميين الجدد ليس هو ذلك القلق إزاء "الآخر" عموماً، كما هو الحال في الفكر الغربي، وإنَّ ما يزعجهم أنَّ شعوب الأراضي الإسلامية –التي تعرضت لكوارث مادية ومعنوية من جانب قوىً غربية أقوىً منها–، قد صارت عرضة لفقدان الثقة في نفسها، وفي قدرتها على الحركة في العالَم الأوسع كما يأمر الإسلام."[1]

ويتعرض مؤلف كتاب "الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال"[2] لمسيرة وحياة عيّنة مختارة من أعمال الإسلاميين المستقلين وكتبهم، وهم أحمد كمال أبو المجد، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي. ويميز المؤلف هذه المجموعة عن شريحتين آخريين في الساحة الإسلامية: "الإسلاميين الحركيين" المنتمين تنظيمياً وفكرياً للتنظيمات الإسلامية، وشريحة "الإسلاميين الرسميين" المحسوبين على المؤسسات الدينية الرسمية.

ويصف الكاتب هؤلاء الإسلاميين المستقلين بأنهم "مستقلون عن الإسلام المؤسسي، و"الرسمي" و"الشعبي"، ومستقلون عما شاع من معاني التفكير "النصي" و"التأويلي". وهم "تجديديون" غير تقليديين في تقديمهم للإسلام بصورة تؤكد العقلانية ومحاربة الظلم وإعادة فهم التراث. وهم "مدرسة تبتعد عن الاتجاهين السلفي والتغريبي". وهم على "المستوىً الفكري" يجتهدون "لبلورة الخيار الإسلامي كخيار حضاري وكمشروع للنهضة يجعلهم امتداداً للفكر الإصلاحي."[3] ويحاول المؤلف تتبع التطور الذي انتهي إلى تطوير الخطاب

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(٢) دياب، محمد حافظ. **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال**، القاهرة: المجلس الأعلى للصحافة، ٢٠١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١.

الإسلامي المعاصر المستقل في الساحة المصرية بدءاً من سبعينيات القرن العشرين، حيث امتلأت الساحة بألوان من الخطاب الراديكالي المتطرف الذي أخذ يمارس العنف، فكان لا بد من ظهور خطاب متميز يتَّسم بالاعتدال، ويوضح الانحراف في الخطاب المتطرف.

وفي سياق الحديث عن ألوان الخطاب الذي كان على هؤلاء الإسلاميين المستقلين دراسته، يشير الكاتب إلى أربعة أنواع من الخطاب هي: خطاب الإسلام الراديكالي، وخطاب اليسار الإسلامي، خطاب أسلمة المعرفة، وخطاب الإسلام التأويلي.[١] وكان عليهم من ثَمَّ تطوير خطاب جديد ينعكس على المواقف والرهانات المعاصرة، ولا سيما أنَّ الموقف الذي على هذا الخطاب أن يتبنّاه كان يُعد "مفهوماً ورؤية واستلهاماً"[٢] في "إعادة استثمار التراث وإعادة التوازن بين النص والاجتهاد أو المواءمة بين التقليد وحاجات العصر، ثم الموقف من التاريخ، والموقف من الآخر، وخاصة ما يتعلق بالغرب والأقباط والعلمانيين،[٣] والموقف من الجماهير حول قضايا الديمقراطية والمرأة والثروة.[٤]

ومما يلفت الانتباه أن الكاتب ختم كتابه بفصل بعنوان: "الإسلاميون المستقلون: مخطط أم مرحلة؟ ويعيد تفسير نصوص هؤلاء الإسلاميين المستقلين ليجيب عن السؤال بقوله: هي: "توظيفات تندرج في إهاب برنامج تعبوي تحريضي، وإلى برنامج عمل وخطط تفصيلية." ثم يعيد سؤال الفصل بصياغة ثلاثة أسئلة أخرى توحي بالنتيجة التي ربَّما يريدها، فيقول: "ويظل السؤال لافتاً: هي نحن بإزاء ممارسة نخبوية هي جزء من طوبولوجية الحقل السياسي المصري، ومن مخطط في المناورة والتدبير؟ أم مجرد واجهة لمنطق سياسي يفلت منها؟ أم تراه خطاب التسعينيات الإسلامي المستفيد من مواريث مرجعيته، كمرحلة في تطور ممثلي القوى الاجتماعية المؤازرة لتنظيمات الحركة الإسلامية؟"[٥]

(١) المرجع السابق، ص ٥٨-٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨١- ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٧- ١٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٨-١٤٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١٨٢-١٨٣.

وعلى الرغم من أنَّ الكاتب محسوب على التيار العلماني التقدمي النقدي، وأنَّه يحمل اتجاهات شديدة السلبية لكلِّ توجُّهٍ إسلامي، فإنَّ محاولته "الموضوعية" في الحديث عمن عدَّهم ضمن فئة الإسلاميين المستقلين، وعن غيرهم من الجماعات الإسلامية قد واجهتها مقالات من التشكيك في استقلالية "الإسلاميين المستقلين". ونحن نعلم أنَّ في الساحة السياسية والإعلامية من يعادي كلَّ توجُّه إسلامي، لأنّه في نظر هؤلاء يصبُّ في نهاية المطاف في إطار جماعة الإخوان المسلمين، وأنَّ من لا تبدو له صفة حزبية من الإسلاميين إنَّما يمارس نوعاً من الانتهازية، والتُّقْية.(١)

ومن الأمثلة على هذا اللون من التفكير ما كتبه الباحث المصري "أحمد بان" في موقع "حفريات" الإلكتروني في باب "وجهات نظر" عن كتاب "الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال" فيلتقط عنوان الفصل الأخير للكتاب: "الإسلاميون المستقلون: مخطط أم مرحلة؟" فيتتبع ما يَعده علاقات وثيقة بين كلٍّ من هؤلاء "المستقلين" وجماعة الإخوان، ليستنتج أنهم ليسوا مستقلين من جهة، وأنَّهم يتناغمون مع البرنامج السياسي للجماعة "... أنّ هؤلاء، في معظمهم، كانوا جزءاً من مخطط وتوزيع أدوار مع الجماعة، التي ظلّت تؤكد أنّ كثيرين ممن يعملون في الساحة الفكرية، وإن لم يكونوا أعضاءً في التنظيم، فإنّهم يقدمون لهم أهم الأدوار بتوسيع دائرة الولاء لما يطلقون عليه "المشروع الإسلامي"، وأنّ الانتماء لمشروعهم نوعان؛ الأول تنظيمي، والثاني فكري، وقد يبدو عدم الجمع بينهما مفيداً على المستوى التكتيكي والإستراتيجي، بمنطق الخلايا النائمة."(٢)

وحظي الإسلاميون بوصف آخر هو الإسلاميون التقدميون، كما جاء في كتاب تناول هذه النوعية من الإسلاميين في حديثه عن عدد من الشخصيات الإيرانية ويذكر

(١) قد يكون من المفيد أن نفهم ظهور شدة العداوة أو خفَّتها تجاه الإسلاميين حين نأخذ بالحسبان طبيعة الساحة السياسية في الزمن الذي يكتب فيه الكاتب كتابه أو مقاله، أو يعطي تصريحه. فيكون عليه التحفظ في إبداء العداوة وإظهار الموضوعية في زمن معين، ولا يجد عنده حرجاً في استخدام أقذع الألفاظ في زمن آخر.

(٢) موقع حفريات الإلكتروني على الرابط:

- https://www.hafryat.com/ar/blog؟الإسلاميون-المستقلون-مخطّط-أم-مرحلة / (Retrieved 7 July 2020)

منها: علي شريعتي، وسيد طالقاني، ومنظمة مجاهدي خلق. والتيَّار الإسلامي التقدمي عند المؤلف هو تيَّار يمارس حرية الفكر بصورة تجدِّد الفكر الإسلامي، وينفتح على التيارات الفكرية الأخرى، بما يتفق مع المبادئ الإسلامية، على أمل النهوض الحضاري للمجتمعات الإسلامية وحل مشكلاتها. ثم يتحدث المؤلف على ثلاثة شخصيات أخرى عرفتهم الساحة الفكرية الإيرانية هم: أبو الحسن بني صدر الذي كان أول رئيس لجمهورية إيران بعد الثورة، وأحمد القصراوي، وجلال الأحمد. ولا ينسى الباحث أن يتحدث عن محمد خاتمي ضمن الإسلاميين التقدميين، مع تميزه بما سماه التيار التقدمي الإصلاحي.[١]

وحاول أحد الباحثين فض الاشتباك بين الإسلاميين والعلمانيين عن طريق مشروع حضاري قدَّم بعض ملامحه.[٢] ورأى أنَّ الإسلاميين في حقيقة الأمر يعيشون في مأزق،[٣] وأنَّ التقابل بين سلطة النص وسلطة الواقع يعبّر عن مشكلة بنيوية بين العلمانيين والإسلاميين.[٤]

ومن الأمثلة على المقالات الصحفية وبحوث الدوريات التي تنشر في نقد الإسلاميين، ما كتبه أحد الكتاب منطلقاً من رؤية علمانية نقدية للتوجه الإسلامي عموماً (الذي يسميه الكاتب بالإسلام المعاصر)، وللإسلاميين خصوصاً، ثم للطريقة التي يمارسها التيار العلماني في نقد الإسلاميين. وكان ذلك قبل الربيع العربي. ثم جمع الكاتب هذه المقالات والبحوث في كتاب سمَّاه "أساطير الآخرين: نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده".[٥] ويرى الكاتب أنَّ مجتمعاتنا المعاصرة يوجد فيها "تياران متشددان، أولهما الإسلاميون أنفسهم، على تفاوت في تشدد تياراتهم الفرعية المتنوعة، وثانيهما تيار نسب نفسه إلى صيغة مذهبية من العلمانية في

(١) عبد الناصر، وليد محمود. **الإسلاميون التقدميون: عن وجه آخر للفكر والسياسة في إيران**، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٨م.

(٢) أنور، ياسر. **العلمانيون والإسلاميون محاولة لفض الاشتباك (ملامح المشرع الحضاري)**، القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

(٣) المرجع السابق ص ٤١-٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٠-٥٢.

(٥) صالح، ياسين الحاج. **أساطير الآخرين: نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م.

العقدين الأخيرين، وكرَّس كلَّ جهوده للاعتراض العنيف على الإسلاميين، ساكتاً عن كلِّ شيء آخر. ويدعو المؤلف إلى فكرة "فتح الإسلام" للبحث والنقاش؛ نظراً لأنَّ الإسلام هو شأن ثقافي عام، ليس لأحد حق الحيلولة دون اشتراك الجميع في مناقشته، ولأنَّ "الجمع بين حظر النقاش العام في الدين وبين الإصرار على عمومية الدين، بل على سيادته العامة فهو التعسف بعينه، وحين تكون السلطة للتعسف في السياسة أو في المعرفة، ينتهي النقاش وترفع الأقلام. لقد فتَحَ الإسلام العالَم قبل أربعة عشر قرناً، وهو مدعو لأن يَنْفَتِح للعالَم اليوم.[1]

وقد ورد مصطلح الإسلاميين في مئات الندوات والمؤتمرات العلمية التي نظمتها مراكز الدراسات والبحوث في البلاد العربية وغيرها، والكتب الصادرة عن هذه المراكز، ولا سيما من عام ٢٠١١م التي شهدت بداية ما سمي بالربيع العربي. ونعرض فيما يأتي أمثلة عن عدد من هذه المؤتمرات، لا سيما تلك التي انتهت بحوثها في كتب منشورة. فكتاب "الإسلاميون وتحديات الحكم في أعقاب الثورات العربية يضم أوراق ندوة علمية عقدها مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان/ الأردن، في تشرين أول/ نوفمبر ٢٠١١م، ويتناول الفرص والتحديات التي يواجهها الإسلاميون، ويناقش مكونات فلسفة الإسلاميين وبرنامجهم في إدارة الحكم والمجتمع. ويبرز دور الإسلاميين في إنجاز الثورات العربية، مركزاً على ما أفرزته التجارب الانتخابية التي أجريت في هذه البلدان من فوز كبير للإسلاميين أوصلتهم لمقاعد الأغلبية في المجالس النيابية وسدة الحكم، ومن ثم مواجهة مجموعة هائلة من التحديات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية.[2]

وثمَّة كتاب آخر بعنوان: "الإسلاميون والمسيحيون العرب" يضم بحوث ندوة علمية نظمها مركز دارسات الشرق الأوسط بالتعاون مع المعهد الملكي للدراسات الدينية في الأردن، بتاريخ ١٣أكتوبر ٢٠١٢م. ويتناول الكتاب موضوع بناء العلاقة بين الإسلاميين

(١) المرجع السابق ص ١٢.

(٢) قويسي، حامد؛ والبشير، عصام؛ والحمد، جواد (محررون). **الإسلاميون وتحديات الحكم في أعقاب الثورات العربية**، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٢م.

والمسيحيين وتحدياتها من جوانب مختلفة آخذاً بالاعتبار آراء وهواجس الطرفين، مقيماً تاريخ هذه العلاقة ومستشرفاً مستقبلها في ضوء الأحداث المتسارعة في الوطن العربي، في حقبة ما سمي بالربيع العربي التي أوصلت الإسلاميين إلى الحكم في عدد من الأقطار العربية.(١)

ونظّم المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة عام ٢٠١٢م مؤتمراً علمياً بعنوان: "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب. وقد نشرت أعمال المؤتمر في كتاب بالعنوان نفسه. وتناولت بحوث المؤتمر مسألة العلاقة بين الإسلاميين ونظم الحكم، لتجلية مجموعة من القضايا النظرية في إطار التطبيقات الممكنة، ومنها العلمانية والإسلام، والديمقراطية والإسلام، ومفهوم الدولة لدى حركات الإسلام السياسي، والإسلاميون والأقليات الدينية، وغيرها.(٢)

ونظم منتدى كوالالمبور/ ماليزيا مؤتمراً عن "الدولة المدنية في الرؤية الإسلامية" قدم فيها أحد المشاركين بحثاً مطولاً بعنوان: "الإسلاميون والدولة المدنية: رؤية فكرية"، يتساءل فيها: "هل يملك الإسلاميون مفهوماً واضحاً للدولة المدنية؟"(٣)

واهتم مركز نماء للبحوث والدراسات بموضوع الإسلاميين، وأصدر كتباً ظهر فيها المصطلح في عناوينها، ضمن ما سمّاه "دراسات في الحالة الإسلامية". ومن ذلك: "اختلاف الإسلاميين"، و"جدل الإسلاميين"، و"مراجعات الإسلاميين". ويحاول المركز أن يعرض للحالة الإسلامية "من واقعها الحقيقي، لا من صورتها المرسومة من قبل خصومها أو الأطراف بعيدة الصلة بها.(٤)

---

(١) أبو جابر، كامل (محرر). **الإسلاميون والمسيحيون العرب** "ندوة علمية"، عمَّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٣م.

(٢) نهَّار، حازم (محرر). **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. الدوحة وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.

(٣) مقري، عبد الرزاق. **الدولة المدنية: رؤية إسلامية**، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م، ص ٢٧-٤٧.

(٤) من بين المشاريع البحثية التي يتولى مركز نماء إدارتها مشروع: الحالة الإسلامية، وقد أصدر المركز ضمن هذا المشروع عدداً من الكتب عن الإسلاميين، انظر قائمة هذه الكتب في الرابط:

- http://nama-center.com/Projects/Details/49

وقد أصدر الباحث المغربي بلال التليدي، عدداً من الكتب التي يستعمل فيها مصطلح الإسلاميين في عناوينها، ومن هذه الكتب: "الإسلاميون والعلمانيون في المغرب والتعايش الممكن"، و"الإسلاميون والربيع العربي"، و"مراجعات الإسلاميين"، و"الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية". والإسلاميون الذين يتحدث عنهم التليدي في كتابه "الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية" على سبيل المثال، هم الحركات والأحزاب الإسلامية التي تسعى إلى الوصول إلى الحكم في بلدانها، مثل الإخوان المسلمين، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، وحركة حماس في فلسطين.(١)

وعلى الرغم من أنَ بعض الجماعات والأحزاب والحركات الإسلامية التي يُطلق عليها الإعلام صفة "الإسلاميين" تفضل أن يشار إليها باسمها وليس باسم آخر، كما في حالة حزب العدالة والتنمية في تركيا الذي يفضل أن يشار إليه بصفته حزباً سياسياً محافظاً، فإنَّ معظم هذه الجماعات والأحزاب والحركات لا تمانع من الإشارة إليها بمصطلح "الإسلاميين".

وكما يتخصص بعض الباحثين بالبحث والكتابة في قضايا الإسلاميين، يتخصص بعض الناشطين في الفضاء الإلكتروني في إدارة مواقع إلكترونية متخصصة في التعريف بالإسلاميين ومتابعة أخبارهم، ونكتفي بالإشارة إلى ثلاثة من هذه المواقع أحدهما يتحدث عن الإسلاميين بصورة إيجابية، والآخر يتحدث عنهم بصورة عدائية. والثالث يأخذ في غالب الأحيان موقف المراقب. الأول هو موقع "الإسلاميون" "http://islamion.com"ويضم أقساماً متخصصة عن الإخوان، والسلفيين، والجهاديين، والأحزاب الإسلامية. والثاني هو "بوابة الحركات الإسلامية https://www.islamist-movements.com" التي يحمل عنوانها الوصفي: نافذة لدراسة الإسلام السياسي والأقليات. والثالث مرصد الظاهرة الإسلامية، https://tammam.org.(٢)

(١) من بين الكتب التي أصدرها مركز نماء للبحوث والدراسات كتاب من تأليف بلال التليدي: انظر:

- التليدي، بلال. **الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية: دراسة في أزمة النموذج المعرفي-حالة معهد واشنطن ومعهد كارنيجي**، بيروت، والرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤م.

(٢) معظم هذه المواقع يديرها باحثون أو ناشطون مصريون، لكن الذين يكتبون فيها من بلدان واتجاهات مختلفة.

ويكتب شريف حافظ، وهو أستاذ في العلوم السياسية، مقالاً في جريدة اليوم السابع المصرية بعنوان: "في تركيا إسلاميون علمانيون... ولدينا أيضاً"، يتحدث فيه عن محاورته لأحد الباحثين الأتراك عن تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا بأنَّها تجربة تحاول "إيصال العلمانية إلى الاعتدال. حيث سُمح للرموز الدينية في الظهور، في إطار حرية ممارسات العقيدة، إلا أنَّ الدين لا يزال مفصولاً عن الدولة، ... وفقاً لأجندة علمانية مُتصالحة مع الدين. ولن يحدث أن تتأسلم تركيا يوماً" ثم يتحدث الكاتب عن عبد المنعم أبو الفتوح، ويَعده ممثلاً لهذا الاتجاه في الساحة المصرية.(١)

وفي الوقت الذي يحلو لبعض الباحثين والكتاب العلمانيين أن يكوِّنوا رؤية للإسلاميين، كأنَّهم خلق آخر غير ما يعرفه عالَم البشر، نجد أنَّ بعض الكتاب الإسلاميين يفعلون الشيء نفسه بالنسبة للعلمانيين. وفي الوقت نفسه نجد محاولات تبحث عن نقاط التقاء بين الطرفين، وتؤكد وجود جسور كثيرة للتعاون، وأنَّ المساحات المشتركة من الناحية العملية أكثر بكثير من نقاط الاختلاف. ولو أردنا أن نعطي أمثلة على هذه الاتجاهات الثلاثة لطال بنا المقام.

ونشير إلى برنامج "نقطة حوار" في إذاعة وتلفزيون بي بي سي العربي أذيع يوم ٢١ حزيران ٢٠١٩م بعنوان: أين يلتقي الإسلاميون والعلمانيون؟ وكان من الواضح بطبيعة الحال أنّ هناك من الطرفين من يريد أن يضيق الهوة بين الإسلاميين والعلمانيين ويتحدث عن نقاط التقاء كثيرة بينهما، وهناك من يرى استحالة التوفيق. لكنَّ النقاش أبرز عدداً من المسائل أهمها أنَّ الإسلاميين ليسوا فريقاً واحداً في رؤيتهم للعلمانيين، وأنَّ العلمانيين ليسوا فريقاً واحداً في رؤيتهم للإسلاميين، وأنَّنا لا نجد تعريفاً واحداً متفقاً عليه للعلمانية وممارساتها في المجتمعات العلمانية، وأنّ التيارات والأحزاب والحركات ذات المرجعية الإسلامية تختلف فيما بينها، من حيث قبولها بالآخر ومدى استعدادها للانفتاح والمشاركة في عملية سياسية متعددة الأطراف، وكذلك درجة إيمانها بمبادئ التعددية والديمقراطية.

(١) حافظ، شريف. في تركيا إسلاميون علمانيون.. ولدينا أيضاً، **جريدة اليوم السابع المصرية**، الجمعة، ١٢ نوفمبر ٢٠١٠م.

وقد عرفت ساحة الدراسات والبحوث والتغطية الإعلامية المكثفة التي تختص بالإسلاميين عدداً من الأشخاص الذين يقدَّم الواحد منهم بصفة: "خبير في شؤون الإسلاميين"، أو "خبير في الحركات الإسلامية"، وأصبح ذلك أشبه بالتخصص الأكاديمي أو الإعلامي. ويندر أن لا نجد في أي مركز من مراكز الأبحاث الغربية والعربية Think Tank، إلا وفيه خبير متخصص في الإسلام السياسي. ذلك أنَّ بعض المراكز أنشئت خصيصاً لمتابعة الحالة الإسلامية عموماً، والإسلاميين والإسلام السياسي خصوصاً. ففي القاهرة مثلاً: "أنشئ المركز العربي للبحوث والدراسات، عام ١٩٩٨م كمركز علمي مستقل معني بدراسات الإسلام السياسي في العالَم والتي تعد العمود الفقري للمركز."[١] ومعهد البحوث والدراسات حول العالَم العربي والإسلامي في فرنسا يدير برامجه البحثية فرانسوا بورغا الذي تخصص في دراسة الإسلام السياسي منذ وقت مبكر في حياته، وأصدر مجموعة من الكتاب، منها الإسلام السياسي: صوت الجنوب، والإسلام السياسي في زمن القاعدة، وكان آخرها فهم الإسلامي السياسي.

وتمتاز الساحة الثقافية الفرنسية باهتمام شديد بموضوع الإسلام، وأخذ بعض أشهر الكتاب مكانتهم مثل أوليفيه روا،[٢] وجيل كيبيل،[٣] من هذا الاهتمام، ولذلك فهما يجدان

(١) من الموقع الإلكتروني للمركز، انظر الرابط : http://www.acrseg.org/41174

(٢) مدير البحوث بالمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ومدير الدراسات بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) في باريس. وهو صاحب كتاب "فشل الإسلام السياسي، وكتاب "عولمة الإسلام"، وكتاب "الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ومما يلفت النظر أن مؤسسة مؤمنون بلا حدود تثني ثناءً استثنائياً على أوليفيه روا.

(٣) رئيس قسم الدراسات الشرق أوسطية في معهد العلوم السياسية في باريس، والمشرف على أطروحات الدكتوراه للطلبة العرب هناك. وكيبيل هذا يَعدُّه هاشم صالح (الذي تخصص في ترجمة أعمال محمد أركون) أكبر مثقف غربي في الوقت الراهن. ويدعم مقولته بأن المشكلة الأساسية للعصر العربي الراهن، بل وللعصر الإسلامي كله؛ أي العصر التركي والإيراني والباكستاني والأفغاني... إلخ؟ إنَّها المشكلة الأصولية؛ أي مشكلة الظلامية الدينية. ومَنْ الذي كرس حياته كلها للتركيز عليها والبحث فيها والنبش والحفر أكثر من جيل كيبل؟... منذ أربعين سنة هي شغله الشاغل وحسناً فعل ... لأنه ثبت بالدليل القاطع أنها مشكلة العصر كله... وإذا كانت الشيوعية التوتاليتارية هي مشكلة القرن العشرين، فإنَّ الأصولية التوتاليتارية الإخوانجية هي مشكلة القرن الحادي والعشرين! (هكذا). انظر:

- صالح، هاشم، جيل كيبل "أكبر مثقف عربي، **جريدة الشرق الأوسط**، رقم ١٤٦٠٢، تاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠١٨م.

دعماً سياسياً وإعلامياً في فرنسا، نتيجة التوجه العلماني المعادي للإسلام على وجه الخصوص، ويجد بعض العلمانيين العرب في هؤلاء مصدراً لإلهامهم، ومادة لإعلامهم! بينما لا يجد من يحاول منهم أن يكون موضوعياً مثل فرنسوا بروغا إلا "حسرة بتهميشه سياسياً وإعلامياً فهو يبقى أحد أهم من ترك أثراً طيباً في التطور الفكري للجاليات المسلمة في أوروبا ومؤسساتها، والتنظير لحق عودة هذه الجاليات إلى قاموسها الاصطلاحي الإسلامي."[١]

وتنشط مراكز الأبحاث في الغرب وفي البلاد العربية في تنظيم المؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية عن الإسلاميين والإسلام السياسي، ومن ذلك على سبيل المثال أنَّ المركز الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط (IFPO) نظم مؤتمراً دولياً متخصصاً في موضوع "الإسلام السياسي والميديا"، عُرضت فيه بحوث ميدانية عن استخدام الإسلاميين للإعلام ومعالجتهم للصراعات والنزاعات التي تكون الحركات الإسلامية طرفاً فيها، وألقت هذه البحوث الضوء على نشاطات الحركات السنية والشيعية، واستخدامها للمشاهد المرئية والسمعية من أجل تحقيق التعبئة وللتأثير على العالَم الخارجي. وقد صدرت هذه البحوث في كتاب.[٢]

أما المجلات المتخصصة ولا سيما التي تنشرها الجمعيات العلمية المتخصصة بالشؤون الدولية، فموضوع الإسلاميين والإسلام السياسي لديها موضوع أثير، ونضرب لذلك مثلاً بجمعية الدراسات الدولية،[٣] التي تهتم بهذا الموضوع، من زاوية موقعه في العلاقات الدولية والسياسات الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا. ففي مجلة تحليل السياسات

(١) حنفي، ساري. فهم الإسلام السياسي: مسار بحث حول الآخر المسلم ١٩٧٣-٢٠١٦م، **مجلة المستقبل العربي**، ضمن باب كتب وقراءات، العدد ٤٦٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧م، ص ١٥٣-١٥٧.

(٢) من موقع "مرصد الظاهرة الإسلامية" الذي يديره الباحث المتخصص بالحركات الإسلامية حسام تمام. انظر:
- https://bit.ly/36H0YLI (Retrieved 7 Oct. 2020).

(٣) ( International Studies Association-ISA) وهي جمعية مهنية مسجلة في الولايات المتحدة الأمريكية، تضم في عضويتها مفكرين وممارسين وأساتذة جامعات في تخصصات الدراسات الدولية، تأسست عام ١٩٥٩م وفيها أكثر من سبعة آلاف عضو من مائة وعشر دول، وتنشر ست دوريات أكاديمية، ويحضر مؤتمرها السنوي ما يزيد عن ستة آلاف وخمسمائة مشارك.

الخارجية Foreign Policy Analysis التي تصدرها الجمعية المذكورة نشرت إليزابيث هارد Elizabeth Hurd بحثاً بعنوان: الإسلام السياسي والسياسة الخارجية في أوروبا والولايات المتحدة، استخدمت الباحثة مصطلح الإسلاميين Islamists، والإسلام السياسي Political Islam، والفاعلين المسلمين سياسياً، Islamic Political Actors والحركات الإسلامية السياسية Islamic Political Movements ... والذي يهمنا من هذا البحث هو أنَّ الباحثة سلطت الضوء على دور مفهوم العلمانية في التأثير على رؤية صناع السياسة الخارجية في الغرب نحو الإسلام والمسلمين والحضور السياسي للإسلاميين، ومن ثم تحديد طريقة التعامل مع الإسلاميين.

وقد بينت الباحثة أنَّ الأمريكيين والأوروبيين يعتمدون في فهم للإسلام السياسي على التعريفات والافتراضات العلمانية عن الدين والسياسة، ومن ثم لا يأخذون بالحسبان أثر ذلك على توجهاتهم في التعامل مع الإسلام السياسي، وتؤكِّد "أنَّ عادات العلمانيين وتوجهاتهم وتقاليدهم التفسيرية هي جزء من الأساس الثقافي والمعياري لحقل العلاقات الدولية المعاصرة."[1] وفسرَّت الباحثة الفرق في رؤية بعض العلمانيين الأوروبيين عن رؤية العلمانيين الأمريكيين مما يعد اختلافاً في تحديد السياسات التي يجري تبنِّيها بين "الانخراط Engagement" في التعامل مع الإسلاميين أو "التجويع والخنق" السياسي والاقتصادي لهم!

وختمت دراستها بالقول: "لا يمكن وضع الإسلام السياسي تلقائياً بعبارات معارضة للخطابات العلمانية التقليدية وغيرها من الخطابات الانفصالية. فهو لا يمثل بالضرورة تهديداً أحادياً للترتيبات العملية في العلمانية أو الحداثة. بدلاً من ذلك، إنَّه تقليد خطابي جدلي يتم حشده بطرق مختلفة وله نتائج مختلفة. وكما هو الحال في الأشكال المتنوعة للعلمانية الأوروبية والأمريكية، فإنَّ الإسلام السياسي هو تقليد متنوع من الجدل يتم فيه مناقشة العلاقة بين الميتافيزيقيا والأخلاقيات والسياسة، ومأسستها، وهو تقليد قابل للمناقشة لا محالة."

(1) Hurd, Elizabeth Shakman. Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States, *Foreign Policy Analysis*, 3, 2007, 345-367.

نخلص من هذا الاستعراض -غير الكامل- لكثافة حضور الإسلاميين والإسلام السياسي في الكتابات المعاصرة، أنَّ المسألة التي هي موضع الاهتمام في هذا الحضور هو الرؤية التي يقدمها الباحث أو المؤلف عن الإسلاميين؛ أي تصوره لرؤيتهم، ولا سيّما ما يختص برؤيتهم لمكانهم في العالَم، ورؤيتهم لشركائهم الموجودين معهم في هذا العالَم.

## المبحث الرابع

# رؤية العالَم عند الإسلاميين

### أولاً: مصادر رؤية العالَم عند الإسلاميين

تتداخل دلالاتُ رؤيةِ العالَم عند الفرد مع عناصر العقيدة الدينية وما تزوده به من فهم للكون والحياة والإنسان، وما يكتسبه الفرد من المعرفة البشرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية والسلوكية؛ فمفاهيم كروية الأرض وحركتِها، وغزو الفضاء، وقضايا الفقه الجغرافي والفلكي، ومعها سائر قضايا التفاعل البشري مع أشياء الطبيعة وظواهرها، ومفاهيم النفس وأشكال سلوكها، وموضوعات الشخصية الإنسانية وأنماطها، وتعدد المجتمعات البشرية واختلاف قيمها وأعرافها... جميعُ ذلك يدخل في دائرة اهتمام رؤية العالَم؛ الطبيعي من هذا العالَم، والاجتماعي والنفسي منه كذلك.

وتمتد دلالةُ رؤيةِ العالَم بين الحدَّيْن الوصفي والمعياري؛ ذلك أنَّ الحديثَ عن رؤية العالَم هو حديثٌ عما يمتلكه الفرد الإنساني أو الجماعة من إدراك ووعي وفهم، ممَّا يتمثَّل في الإدراك البشري. فالذين يميزون بين رؤيةٍ معينة واقعية يمتلكُها الفردُ بالفعل، أو تمتلكها الجماعة بالفعل، وبين رؤية أخرىٰ في صورة نظرة مثالية، إنَّما يتحدثون في واقع الأمر عن فهمهم الفعلي لتلك الرؤية المثالية، وهي في نهاية المطاف رؤيةٌ بشرية.

وربَّما يعتمد الإنسان في تشكيل رؤيتِهِ علىٰ مصدر ربانيّ علويّ، كما يعتمد في إيمانه بقضية من القضايا علىٰ آية قرآنية. لكنَّ الدلالةَ الكاملةَ والمطلقة لهذه الآية شيءٌ والفهمُ البشري لها شيءٌ آخر. ويجتهد الإنسان في العادة في فهمِ مرادِ الله سبحانه من الآية بالاعتماد علىٰ المعنىٰ اللغوي، وعلىٰ سياق الآية، ومناسبة نزولها، والآيات القرآنية الأخرىٰ ذات العلاقة بها، وما قد يكون ورد من أحاديث نبوية حول موضوعها، وما اجتهده المفسرون في بيان دلالة هذه الآية قديماً وحديثاً. وثَمَّةَ إمكانيةٌ واضحة في أنَّهم تفاوتوا في مدىٰ الاقتراب من معناها، حسب القدر الذي يتفضّل اللهُ به علىٰ أيٍّ منهم. ولا شك في أنَّ كلَّ مفسر من هؤلاء كان يأخذ بالاعتبار التفسيرات السابقة، ويوظِّفُ كذلك خبرةَ عصره ومستجدات بيئته، وفي ضوء ذلك

قد يفتح الله به عليه من المعاني ما لم يخطر على بال أحد من المفسرين من قبل. ومع كلِّ ذلك، فإنَّ المعاني والدلالات التي يأتي بها المفسرون تبقى باستمرار فهماً بشرياً، ويبقى مراد الله سبحانه شيئاً آخر، ومصدراً لمعانٍ ودلالات أخرى يفتح الله بها على أناس آخرين.

وقد اتجه الباحثون المسلمون المعاصرون الذين كتبوا في قضية "رؤية العالَم" اتجاهات مختلفة، فمنهم من غلب على اهتمامه الجانبُ السياسي، فلاحَظَ آثارَ الرؤيةِ الانقسامية للعالَم -إلى دار إسلامٍ ودار حرب- على توجهات بعض الفئات الإسلامية تُجاه غير المسلمين،[1] ومنهم من حاول أن يدرس قضايا العولَمة والنظام العالَمي والإرهاب في إطار "رؤية العالَم" في الإسلام وأبعاده الكونية والعالَمية،[2] ومنهم من درس نظريات العلاقات الدولية والجدل والتنافس بين المنظورات التي تستند إليها،[3] ومنهم من حاول مقاربة التجديد الحضاري الإسلامي المعاصر من خلال الرؤية الكونية الإسلامية،[4] وهكذا.

ومن المؤكد أنَّ موضوع "رؤية العالَم" عند الفرد يتَّصل بالخبرة التربوية والنفسية، من حيث أثر التنشئة الأسرية والاجتماعية، وأثر المناهج التربوية النظامية، والتربية غير النظامية، والمناهج الخفية، وبرامج التربية الموازية، وغيرها من البرامج والأساليب التي تسهم في التكوين الفكري والنفسي للفرد. ولَمَّا كان المقامُ هو الحديث عن رؤية الإسلاميين للعالَم، فإنَّ برامج التكوين والتربية الفكرية والتنظيمية في داخل الحركات الإسلامية تصبح أيضاً في بؤرة الاهتمام.

ورؤية العالَم عند "الإسلامي" هي أساساً رؤيتُه لنفسه، وعلى أساس هذه الرؤية تتحدد رؤيتُه لغيره. وهذه الرؤيةُ تتخلّلُ رؤيتَه للفرد الآخر سواءً "الإسلامي" الملتزم في تنظيم آخر، أو المسلم غير الملتزم بأي تنظيم من تنظيمات الإسلاميين، فضلاً عن غير المسلم،

(١) السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، مرجع سابق.

(٢) الميلاد، زكي. **نحن والعالَم: من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالَم**، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض رقم ١٢٨، ٢٠٠٥م.

(٣) مصطفى، "مسار علم العلاقات الدولية بين جدال المنظورات الكبرى واختلاف النماذج المعرفية"، مرجع سابق.

(٤) برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالَمية بماليزيا، ٢٠٠٦م.

من أهل الكتاب أو من غيرهم. وتتخلل هذه الرؤيةُ رؤيتَه للمذاهب الفقهية، والمدارس الفكرية، والتنظيمات الحزبية، والمؤسسات الاجتماعية، فكلٌّ منها شيءٌ آخر يراه مختلفاً عنه.

## ثانياً: رؤية العالَم والتعليم الديني

قد يكمن السبب المباشر في ربط موضوع "رؤية العالَم" بالتعليم الديني الإسلامي وكثرة الحديث عنه، في السنوات الأخيرة، في أحداث الحادي عشر من أيلول عام ٢٠٠١م في الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبعها من أحداث إرهابية في بلدان أوروبية وعدد من البلدان العربية والإسلامية، فهذه الأحداثُ كانت تُنسَبُ غالباً إلى متطرفين مسلمين يملكون رؤيةً خاصة للعالَم، والافتراض هنا أنَّ التعليم الديني هو سببُ التطرف.

وقد نشر موقع هيئة الإذاعة البريطانية "بي بي سي عربي" تحقيقاً عن بعض الاتهامات التي توجهها بعض الجهات للتعليم الديني الأزهري بأنَّه مسؤول عن انتشار الفكر المتطرف، وبدأت بعض اللجان الرسمية في البرلمان المصري البحث في "إنهاء الازدواج بين التعليم العام والتعليم الديني، باعتبار الأخير ظاهرة خطيرة تصنع بيئة خصبة للأفكار المتطرفة والمنحرفة"، وطالب بعض النواب بإلغاء التعليم الأزهري كلياً. وأشار التقرير إلى أنّ موضوع التعليم الديني يتم بحثه في عدد من البلدان الأخرى. لكنَّ ثمَّة من يدافع عن التعليم الديني في البلدان الاسلامية، ويرى: "أنَّ السعي إلى تحجيمه سيأتي عنه رد فعل عكسي، من شأنه أن يزيد من الإقبال على الأفكار المتطرفة والارتماء في أحضان الجماعات المتشددة."[1]

وقد مارست الدول الغربية على الدول العربية والإسلامية -بناءً على هذا الافتراض- ضغوطاً شديدة لمراجعة مناهج التعليم الديني وتعديلها، بهدف حذفِ ما قد يكونُ سبباً في توليد الكراهية للآخرين، وأساساً لثقافة العنف، وإضافةِ ما قد يكون معيناً على قبول الآخرين وأساساً لثقافة السلام. وقد وجدت هذه الضغوطُ لدى بعض الدول العربية والإسلامية استجابةً فورية، بينما استجابت دولٌ أخرى مع شيء من التلكؤ، ووجدت فئةٌ ثالثة من الدول في هذه الضغوط فرصةً سانحة، كانت تتمنَّاها لتبرير مزيد من الحدّ من أثر

(1) https://www.bbc.com/arabic/interactivity-38386203 (Retrieved 7 July 2020).

التعليم الديني، لأنَّ هذه الدول كانت تُمارس هذا الحّد على أيَّة حال. وكانت لجانُ مراجعة المناهج في بعض الأحيان، لجاناً أجنبية، تقدم في العادة للحكومة المعنية توصياتِها بتخفيض الحصص الدراسية المخصصة للتربية الإسلامية وزيادة حصص اللغة الإنجليزية![1]

وقد طالت الحملةُ المكثفة على برامج التعليم والتوجيه الديني المدارسَ والجامعات الخاصة بالجاليات الإسلامية في الغرب نفسه.

ويتحدثُ أكثرُ الجدلِ -الذي يدورُ حول موضوع التعليم الديني الإسلامي- عن ظاهرة الإرهاب وقضاياها المعاصرة، ولكنَّ مواقفَ المشاركين في الجدل تختلفُ كثيراً. فمنهم من يركز اهتمامه على ظاهرة الإرهاب نفسها، نافياً أن تكون ظاهرة إسلامية،[2] ومشيراً إلى إرهاب السلطات الحاكمة للمعارضة في مجتمعاتها، وإرهاب الدول الكبرى للدول التي تعتبرها مارقة ومقاومة لنفوذها، وحتى للدول التي تعد حليفة لتلك الدول الكبرى،[3] وإرهاب الجماعات الدينية والقومية والأيديولوجية في اليابان وإيطاليا وإسبانيا وايرلندا الشمالية والهند، وبورما.. إلخ. ومنها ما يؤكد أهمية التمييز بين ما يسمى الإرهاب، والحقوق المشروعة للشعوب والجماعات المضطهدة في الدفاع عن نفسها، ومنها ما يؤكد

(١) هكذا دون مواربة!

(٢) تؤكد البحوث العلمية أن المناهج الإسرائيلية مثلاً، تقوم على قاعدة العداء الدائم، والحرب المتواصلة، والكراهية الحقيقية، والرفض المطلق للتعايش مع العرب والفلسطينيين، وأنَّ هذه الروح العدائية والعقيدة القتالية توظف المعرفة الدينية والعاطفة الدينية، قبل أي شيء آخر. في مجال تحليل عينات من الكتب الدراسية الإسرائيلية ووثائق فلسفة التعليم الإسرائيلية، انظر:

- سمعان، سمير؛ الحافي، عامر؛ أبو جابر، إبراهيم؛ أبو فرخ، سعيد. **العرب في مناهج التعليم الإسرائيلية**. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠٠٤م.

(٣) في اجتماعات الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك في سبتمبر ٢٠٠٦م، شكا بعض رؤساء الدول من جهود الولايات المتحدة في فرض هيمنتها على العالَم بالقوة، وأعلن الرئيس الباكستاني برويز مشرف أن الولايات المتحدة قد هددت باكستان بتدميرها وإعادتها إلى العصر الحجري، إذا لم تتعاون معها في الحرب على أفغانستان، وفتح مطاراتها وموانئها وأجوائها لمرور القوات الأمريكية، انظر:

- Usborne, David. Musharraf: US Threatened to Bomb Pakistan, *The Independent*, Sept 22, 2006.

أنَّ الإرهاب ليس ظاهرة دينية بالضرورة، عندما يُدخِلون في مفهوم الإرهاب ممارسات العنف التي يقوم بها تجار السلاح والمخدرات و"المافيات" أو الجماعات التي تقوم على الجريمة المنظمة في كثير من بلدان العالَم.

ولذلك فإنَّ المطلوب تحريرُ مسألة التعليم الديني عموماً والتعليم الديني الإسلامي على وجه الخصوص، لفهم جذور هذه المسألة وتمثلاتها في الواقع المعاصر، بعيداً عن قضية الإرهاب وممارسات العنف، ومشاعر الكراهية، أيّاً كانت أسبابها.

ومن الحقّ أن نشير إلى أنَّ التعليم الديني في بلاد المسلمين عامة، والبلاد الإسلامية غير العربية خاصة، وفي مواطن الأقليات الإسلامية في البلدان الأخرى، يحتاج -كلّه- إلى كثير من المراجعة والتجديد والتطوير، وهو أمر طبيعي تتطلبه طبيعةُ العمل التربوي والتعليمي؛ فبعض مناهج هذا التعليم تحتوي على جرعات كبيرة من نصوص تراثية، تحتاج إلى إعادة عرض وتجديد لترتبطَ بقضايا العصر، وليدركَ الطلبةُ قيمةَ تعلُّمِها. وبعضُ هذه المناهج تخلو من علوم العصر، وفقه الواقع، ومهارات الحياة المنتجة التي يحتاج إليها المجتمع المعاصر. وبعضُ الأساليب المستخدمة في هذا التعليم، أساليب بالية تُنَفِّرُ العقلَ، وتُبَلِّدُ الإحساسَ، وتُوَلِّدَ الكسلَ الذهني، والخور النفسي، وتقتلُ العزة والكرامة. ومع ذلك يأتي اليوم من يتّهمُ هذا النوع من التعليم بأنَّه يولِّد الكراهية والعنف والإرهاب، لكنَّ من الحق أن نشير إلى أنَّ هذه الأساليب ليست خاصة بالتعليم الديني، وإنَّما تؤدي إلى هذه النتائج عند ممارستها في تدريس مواد التعليم الأخرى.

ومن الطريف ملاحظة أنَّ الكثير من القيادات والرموز الفكرية السياسية في الحركات الإسلامية ليست نتاج التعليم الديني النظامي. فمرشدو الإخوان المسلمين في مصر السبعة ليس من بينهم من تخرج من الأزهر، وأعضاء مكتب الإرشاد الحالي الإثنا عشر المعرّف بهم في موقع "إخوان أون لاين" ليس من بينهم إلا شخص واحد يحمل شهادة من الأزهر في أصول الدين واللغة العربية، في حين أن ثلاثة منهم أطباء واثنين أستاذان في الهندسة، وثلاثة أساتذة في العلوم الطبيعية، ويتوزع الباقي على تخصصات الخدمة الاجتماعية والحقوق، بينما

يحمل المرشدُ الحالي شهادة في التربية الرياضية.[1] وسيكون من المفيد حصر تخصصات قيادات الحركات الإسلامية في البلدان الأخرى والوصول إلى بعض الاستنتاجات.

ولكن من الواضح أنَّ ما يسمى بالأصولية الدينية في الدائرة الإسلامية -من شخصيات وحركات وتنظيمات- لم تكن نتاجاً للتعليم الديني، فأبو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب ليسوا من خريجي المدارس الدينية، بل إنَّ مبررات قيام كثير من الحركات الإسلامية الاعتراض على التعليم الديني التقليدي. ولقد كان يذكر من المفارقات في علاقة الحركات الإسلامية بالتعليم الديني أنَّ النشاط الحركي الإسلامي لطلبة كليات الطب والهندسة والعلوم في كثير من الأحيان كان أشد ظهوراً وأعمق أثراً من زملائهم في كليات الشريعة، وأن الحركة الطلابية الإسلامية في السودان كانت أضعف ما تكون في جامعة أم درمان الإسلامية! وأن ما يسمى بظاهرة الأصولية الإسلامية لم تكن -على الأقل منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن- مرتبطة ارتباطاً طردياً بالتعليم الديني ومؤسساته التقليدية في المدارس أو الجامعات.

ومن المعروف أيضاً أنَّ التسعة عشر رجلاً الذين اتهموا بخطف الطائرات في أحداث الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١م في أمريكا، بصرف النظر عن مدى صحة التهمة، لم يتخرجوا من مؤسسات التعليم الديني، ومن ثم لم يتمكن مؤلفُ كتابِ "الجنود المثاليون" أن يَنْسَبَ أسبابَ تطرفهم إلى مناهج التعليم الديني، بل تبَيَّنَ له -على العكس من ذلك- أنَّ دراساتهم كانت في غير مجال الدين.[2]

---

(١) وردت هذه المعلومة في مقالة سابقة لمؤلف الكتاب في كلمة التحرير للعدد الخاص من مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤٥)، صيف ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص ١٤، استناداً إلى ما كان منشوراً على موقع إخوان أون لاين، يوم ٣٠ كانون ثاني ٢٠٠٦م.

- http://www.ikhwanonline.com/SectionsPage.asp?SectionID=214

هذا ما كان منشوراً على الموقع يوم ٣٠ كانون ثاني ٢٠٠٦م.

(2) McDermott, Terry. *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It*, New York: HarperCollins. 2005.

وقد توالت الدراسات التي تؤكد عدم مسؤولية التعليم الديني عن تطرُّف المتطرِّفين. ومن ذلك ما نشرته جامعة أركنساس الأمريكية عن دراسة أجرتها للإجابة عن سؤال مفاده: هل تشجع المدارس الخاصة الإسلامية على الإرهاب؟ وجرت الدراسة بتحليل الخلفية التعليمية للاشخاص الذين قاموا بأعمال إرهابية. وقد كشفت نتائج تحليل بيانات الدراسة عن عدم وجود أساس للادعاء بأنَّ التعليم الديني عموماً، والإسلامي خصوصاً، في الولايات المتحدة له صلة بالإرهاب. فجميع الذي شملتهم الدراسة ممن نشأوا في الولايات المتحدة وقاموا بأعمال إرهابية، أو حاولوا القيام بها في الغرب، تلقوا تعليماً عادياً في المدارس العامة. وتماثل هذه النتيجة ما وجدته البحوث عن التعليم الكاثوليكي خلال الثلاثين سنة الماضية، من أنَّ هذا التعليم يزيد من الانتماء الوطني والنشاط المدني والتسامح والفاعلية. لكنَّ الدراسة استدركت بأنَّ عينة الدراسة الصغيرة هي أحد المحددات التي يلزم أخذها بالحسبان في قبول هذه النتيجة.[1]

ونشر معهد بروكنجز الأمريكي بحثاً بعنوان: في استراتيجيات مكافحة التطرف العنيف. وجاء فيه أنَّ "الأدلة التجريبية التي تشير إلى أنَّ الدين (أو الأيديولوجية) محفّز أساسي للتطرف العنيف هي أدلة قليلة، ذلك أنَّ التشدُّد في حقيقة الأمر هو مسألة اجتماعية تتصل بمظالم غير دينية وغير أيديولوجية، مثل الفساد والظلم والتفاوت الاقتصادي والتمييز السياسي... ويرى الباحث -في البحث المشار إليه- أنَّ إدخال عامل الدين في سياسات مكافحة التطرف العنيف وبرامج الحكومات في الدول العربية والإسلامية لا مسوِّغ له، وهو وسيلة لقمع المجموعات الدينية غير العنيفة التي ترى النخبة الحاكمة أنَّها تتبنّى آراء متطرفة، لصرف الانتباه عن فشلها في تطبيق الحوكمة التي قد تشمل النقص في تأمين الخدمات والفساد. وغالباً ما يتم ذلك بدعم أو تشجيع من الحكومات الغربية،

(1) Shakeel, M. Danish and Wolf, Partick. Does Private Islamic Schooling Promoe Terrorism? An Analysis of the Educational Background of Successful American Homegrown Terrorists. University of Arkansas, College of Education & Health Professions, Education Reform EDRE Working Papers 2017-20. P. 18-19.

مع العلم بأنَّ الدول الغربية تموّل قسماً كبيراً من الأبحاث الجارية حول مكافحة التطرف العنيف.[1]

ومن المؤكَّد أنَّنا سوف نجد بحوثاً كثيرة في الغرب وفي العالَم العربي لا تتردد في ربط التطرف بالعامل الديني سواءً تمثَّل ذلك بالتعليم الديني أو بثقافة الجماعات الدينية. ومن الأمثلة على ذلك ما نشره مركز المسبار للدراسات والبحوث في دبي في كتاب بعنوان: جدل التعليم الديني: التاريخ – النماذج – الإصلاح، تناولت فصوله الخمسة عشر أنماط التعليم الديني في كلٍّ من تركيا والبحرين والسعودية والجزائر والباكستان، وفي حوزتي النجف وقُم، وجامعتي الأزهر والزيتونة، مع تصورات ومقترحات لإصلاح النظام التعليمي ومعوقات ذلك. وعلى الرغم من أنَّ البحوث التي تكوِّن فصولَ الكتاب تعرَّضت لجهود إصلاح التعليم في بلدان العالَم الإسلامي، فقد كان واضحاً أنّ الغرض من الكتاب هو إدانة التعليم الديني، وربطه بالتطرف والعنف والإرهاب... إلخ، والدعوة إلى "أنسنته"، وضرورة التوسع في تعليم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وترسيخ الفكر الحداثي، وتوجيه التعليم لخدمة سوق العمل. لكنَّ من الإنصاف أن نشير إلى أنّ الكتاب لا يخلو كذلك من التأكيد على أنّ ثقافة التطرف هي نتيجة للثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية وهي ثقافة ترتبط بنظم الحكم التي تدعم أحادية التفكير، وتقديس السلطة، وتشجيع الهويات الفرعية، وبناء ذهنيات مغلقة على الذات، مشككة في الآخر، تميل لقبول الإشاعات دون تثبُّت أو تبيُّن.[2]

وتسهم المؤسسات الدولية في الإشارة إلى خطورة التعليم الديني الذي يولد خطاب الكراهية والتطرف، فقد أصدرت منظمة اليونسكو دليلاً لمنع التطرف عن طريق التعليم. ومع أنَّ الدليل أشار إلى بعض أسباب التطرف العنيف، ومنها ظروف البطالة والفقر والتهميش

(1) Rosand, Eric. In Strategies to Counter Violent Extremism, Polices Often Trmp Evidence. Brookings, May 2019. See link:

- https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2019/05/06/in-strategies-to-counter-violent-extremism-politics-often-trumps-evidence/ (Retrieved 7 July 2020).

(٢) مركز المسبار للدراسات والبحوث. **جدل التعليم الديني: التاريخ – النماذج – الإصلاح**، دبي، الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار، ٢٠١٥م.

والظلم الاجتماعي، وضعف الحوكمة وانتهاكات حقوق الإنسان، فإنَّه أشار كذلك إلى أنَّ بعض المتطرفين العنيفين يرتكبون "أعمال العنف باسم الدين، ... وهذا يولّد المفهوم الخاطئ بأنَّ التطرف العنيف هو مسألة دينية. فإذا كان التعليم عن الأديان والمعتقدات الدينية يعتبر ضرورياً، ينبغي أن يتمثل أحد أغراضه في إزاله هذه المفاهيم الخاطئة، فمن خلال هذه البرامج يجب أن يتعلم الطلاب عن قيم الديانات المختلفة وأن يقدّروها. في الوقت نفسه، ينبغي تناول "التعليم الديني" أو "التعليم الذي يركز على تعاليم دين معيّن" بطريقة حكيمة، فالتعاليم الدينية التي تروّج للعداء العلني تجاه الأديان أو المجتمعات المحلية الأخرى، أو التي تتقبل خطاب الكراهية، هي تعاليم تطرح إشكالية وينبغي دحضها."[1]

وقد أشار الدليل إلى أهمية التعليم الديني في بناء رؤية للعالَم تتصف بالانفتاح والسعة وفهم الرؤى غير الدينية للعالَم: "ومن المهم تأمين التعليم الديني الذي يطوّر نظرة أكثر انفتاحاً وأوسع مدى للعالَم، ويتضمن فهماً دقيقاً لوجهات النظر غير الدينية للعالَم."[2]

إنَّ استهداف مؤسسات التعليم الديني أو مناهج التعليم الديني بالحصار أو التطوير تحت ضغوط "الحرب على الإرهاب ومقاومة التطرف" لن يؤدي إلا إلى نتائج عكسية، وربَّما يطوِّرُ صوراً لمقاومة هذه الضغوط وإفشالِ أثرها عن طريق الآليات المعروفة في علوم التربية بالمناهج الخفية، أو يكرِّس التشدُّد والتطرُّف الديني، ويفشل جهود الإصلاح والتجديد المخلصة التي تزداد الحاجة إليها كلَّ يوم، فهل النتائج العكسيه هذه هي ما تريده الجهات التي تستهدف محاصرة التعليم الديني؟!

والتعليم في بلاد المسلمين في مجمله -في مؤسسات التعليم العام وفي الجامعات- يمرّ في أزمات متعددة، ذلك أنَّ كلفَتَه أخذت تتضاعفُ، في حين أخذت الحكوماتُ تقلل من التزامها تجاه هذه الكلفة المتزايدة، وأخذت تتيحُ مجالاتٍ أوسع للقطاع الخاص وللاستثمار

(١) المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة: **منع التطرّف العنيف من خلال التعليم: دليلٌ لصانعي السياسات**، باريس: اليونسكو، ٢٠١٨م، ص ٦٩-٧٠.

(٢) المرجع السابق.

التجاري، كما أتيح المجال بقصد أو بغير قصد للمؤسسات الأجنبية لدخول ميدان التعليم في بلاد المسلمين، ممَّا أحدث تشويشاً شديداً في فلسفة التعليم وأهدافه، وغاب عنه البعدُ التربوي الذي يستهدفُ صياغةَ شخصية الإنسان المؤمن بربِّه، الواثق بنفسه، والمنتمي لأمته ووطنه. والتعليمُ العام في بلاد المسلمين لا يقلُّ حاجة عن التعليم الديني إلى التحديث والتطوير، وتوظيف الأساليب الحديثة المتاحة.

## ثالثاً: رؤية العالَم والانتساب للحركات الإسلامية

يتشَرَّبُ المنتسبون للحركات الإسلامية عناصرَ رؤيتهم لأنفسهم وغيرهم بطريقة تدريجية، تتزايدُ عمقاً وسعة مع الوقت، وتكون أكثر تأثيراً إذا جرى الانتساب إلى الحركات في مرحلة مبكرة من عمر المنتسب. وتتم عملية التزود بهذه العناصر عن طريق تعليمات التكوين والتأطير التنظيمي، والمناهج الدراسية التربوية والحركية التي تتدارسها مجموعات التنظيم. وتعمل الأهداف المعلنة للحركة الإسلامية على رسم الحدود العامة لرؤية العالَم. فهذه الأهدافُ تحدِّدُ رؤيةَ الحركة للمجتمع الذي تهدف إلى بنائه، وطبيعة المبادئ التي تحكم علاقات الأفراد والفئات المختلفة في هذا المجتمع وعلاقة المجتمع بغيره.

ولا شكَّ في أنّ الانتساب إلى الحركات الإسلامية، وما يرافقه من طبيعة الصلات "التنظيمية" والاجتماعية التي تُبنى بين أفراد الحركة وأسرهم، وقراءات التزكية النفسية، وبرامج التربية الروحية، والعبادات الجماعية، تُوَلِّدُ أنساً وألفة بين الأفراد، كلُّ ذلك يجعلُ الفردَ يحرصُ على البقاء في هذه الأجواء الطَّهورية، بعيداً عن أية أجواء أخرى، حتى ما تتطلبه علاقات القربى والأرحام. ومع ما يبدو في هذه الأجواء من فضائل، فإنَّها يمكن أن تُحْدِثَ أثراً سَلبياً في رؤية الأفراد للآخرين خارج الحركة، تجعلُهم يتجنَّبون الصلة بالمجتمع الذي يفترض أن يعملوا على إصلاحه، وتصبحُ واجبات العمل التنظيمي الداخلي عندهم أكثرَ جاذبية من العمل العام ونشر الدعوة ونضال الخصوم والمخالفين ومحاججتهم في المجتمع المحلي.

وإذا كانت هذه الصورة تُعرَضُ في هذا السياق بوصفها مشكلةً من مشكلات العمل التنظيمي، فإنَّه يمكن التهوين من شأنها، بالتأكيد على أنَّ بعض الأفراد يميلون إلى ممارسة

النشاط الداخلي، وآخرين يميلون إلى ممارسة النشاط في المجال العام، وكلٌّ ميسّر لما خُلِق له، وتصبحُ المسألة مسألة إدارة حكيمة للموارد البشرية ووضع الفرد المناسب في العمل المناسب. لكنَّ المشكلة تظهر في ضعف إمكانيات التكيّف مع المواقف التي تمرّ بها الحركة ومتطلبات السلوك والنشاط الدعوي في المراحل المختلفة، ومتطلبات التوازن في شخصية الداعية، فضلاً عن انعكاس هذا التفاوت في الاستعداد عند أفراد الحركة على رؤية الآخرين لهذه الحركة، من خلال النماذج التي تواجههم من أفرادها. ويبدو أنَّ البعدَ السلبي لرؤية العالَم التي تتكون في بعض أطر الحركات الإسلامية من خلال الانكفاء إلى الداخل، يصبح بعد فترة عبئاً يستشعر بعض الأفراد ثقله على شخصياتهم.[1]

ولكنَّ الظروف العامة في المجتمعات التي تعمل فيها هذه الحركات تكون في بعض الأحيان أكثر تأثيراً من مناهج الحركات وتوجيهاتها؛ ممَّا يؤدي إلى تعديل في رؤية العالَم لدى الأفراد، وربَّما إلى توليد رؤية جديدة مختلفة تماماً عمَّا تحاول الحركاتُ الإسلامية تكوينَه؛ فالتعذيبُ الجسدي والنفسي، الشديد القسوة، الذي تَعَرَّض له آلاف المعتقلين في سجون بعض الدول العربية والإسلامية في الخمسينات والستينات، وحملات الحرب الإعلامية وما رافقها من بؤس اقتصادي واجتماعي، ومغامرات انقلابية دموية في كثير من الأقطار، وهزائم عسكرية ماحقة أمام إسرائيل... كلُّ ذلك لم يكن ليفيدَ معه التفكيرُ الإصلاحي والدعاءُ بالهداية للحكام، والدعوةُ بالكلمة الطيبة، وتطبيقاتُ مشروع الإصلاح طويل النفس: الفرد المسلم، فالأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالدولة المسلمة. ولم يكن غريباً أن تسود فكرة التقسيم الثنائي للمجتمع: إلى جاهلي وإسلامي، وتتكرّسُ أفكارُ البراء والولاء، وأنَّ يؤدي ذلك إلى إرباك العمل التنظيمي، وصعوبة ضبط توجهات الأفراد وتجاوبهم مع البرامج الاجتماعية والسياسية للحركات. ونشأت في داخل الحركات -نتيجة لذلك- جيوبٌ تدعو

(١) يشكو بعض الأفراد في جلساتهم الخاصة من مشاعرهم السلبية تجاه غير المنتسبين لحركتهم، وهي مشاعر تصل حد الكراهية، وتتم هذه الشكاوى في حالات الصفاء النفسي وجلسات التقييم الذاتي التي تكون أشبه بمواقف "الاعتراف بالذنب." أما الذين يخرجون من التنظيم ويمارسون نقده، فإنه هذه المسألة تكون إحدى المسائل التي يتوجه إليها نقدهم.

إلى ممارسة التربية الطهورية من خلال العزلة بعيداً عن تأثيرات المجتمع الجاهلي، وانفصلت بعض هذه الجيوب لتؤسس جماعات العنف والعمل المسلح.

لكنَّ بعض القيادات كانت لا تزال تؤمنُ بأنَّ رؤيَتَها للعالَم لا تتأسسُ على ردود الفعل، وإنَّما على أساس المبادئ الراسخة، ومع ذلك فإنَّ ردَّ الفعل ربَّما ينتج من التصويب والتصحيح ما يصبح وثيقة مهمة في التذكير برؤية العالَم اللازمة لحسم الجدل الفكري أو الفوضى الفكرية. ومن ذلك على سبيل المثال أنَّ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن نشرت في مطلع السبعينات وثيقة مهمة عن "هوية المجتمع،" لتأكيد الرؤية الإصلاحية للحركة بعيداً عن صور التطرف في الرؤية أو الممارسة، وأن الجماعة في مصر نشرت كتاب "دعاة لا قضاة" الذي قيل إنَّ مرشد الجماعة آنذاك كان قد أرسل فصوله من داخل سجنه إلى أعضاء الجماعة في السجون الأخرى، ليحُدَّ من نزعات الغُلُوِّ والتطرف والتكفير.

ومع كلِّ ذلك فلا تزال بعض الأدبيات السائدة في برامج التربية الفكرية ونشاطات الشحن الروحي والنفسي تجعلُ من بعض أبناء الحركة أحياناً "جماعةَ المسلمين"، ومِن ثم فإنَّ ولاءهم لا يكونُ إلاّ لله ولرسوله ولهذه الجماعة، أما الشعب والدولة والوطن فكلُّها أصنامٌ لا تستحق الولاء! والافتراض قائم في الأساس على التعارض بين التشريعات الوضعية والتشريع الرباني، ولذلك فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وعليه –ومن باب أولى– لا يكون للشرعية الدولية، أي اعتبار ديني!

## رابعاً: رؤية العالَم عند الإسلاميين في إطارها السياسي

لا غرابةَ أنْ يسيطرَ الهَمُّ السياسي على رؤية الإسلاميين للعالَم، فرؤيةُ العالَم عندهم تتضمَّن رؤيتهم للأمَّة الإسلامية وعلاقتها بغيرها. ورؤيةُ الأمَّة ترتبط –في جانب منها على الأقل– بالإمامة والخلافة، وهو موضوع لجدل عريض يمتدُّ من رؤيته محوراً للتفكير السياسي المعاصر، إلى رؤيته صفحة من التاريخ يمكن أن تطوى دون أن تخسر الأمَّة شيئاً، ودون أن يخسر الدين شيئاً. ورؤيةُ الآخر ترتبط بالعلاقات الدولية وحالات الحرب والسلم، وهو موضوع يفرض نفسه على الواقع الإسلامي المعاصر ليلَ نهار. وفوق ذلك فإنَّ السياسة

المحلية في بلادنا أصبحت تتحكم في فعاليات المجتمع المعاصر كافَّة، فالتوجيهُ الإعلامي، والبرامجُ الثقافية، والمناهجُ التربوية، وخططُ التنمية، أكثرها قصيرة المدى، وتخدم النظم السياسية القائمة ومصالح أصحاب النفوذ فيها، أكثر مما تخدم المصالح الحقيقية للشعوب. ولذلك فإنَّ عناصرَ الرؤيةِ الكلية للإصلاح عند الإسلاميين -في كثير من الأحيان- هي ردُّ فعلٍ للواقع السياسي الداخلي والخارجي بكل ضغوطه ومؤثراته.

ولا غرابة أن تسيطر التجربة التاريخية على رؤية الإسلاميين للمجتمع الذي يطمحون إلى بنائه، ذلك أنَّ صورةَ الدولةِ الحديثة في مجتمعات المسلمين جاءت على النمط الأوروبي، حيث تتحددُ في حدودٍ سياسية يعيش ضمنها مواطنون، يلتزمون بعقد اجتماعي مدني، يتيح قدراً كبيراً من حريات الاعتقاد والسلوك والتعبير، ضمن دستور وضعي، يحفظ حقَّ الأفراد في ممارسة التدين على المستوى الفردي في مؤسسات خاصة. وهذه الصورة الحديثة لا تنسجم مع الصورة التاريخية التي يقرأ عنها مسلمو اليوم في تراثهم، ولم تتأصل -في المقابل- تجارب معاصرة في بناء الدولة الإسلامية الحديثة التي تصلح في الذهنية الإسلامية أن تكون بديلاً معاصراً عن النموذج العملي التاريخي، أو النموذج النظري المثالي.

ولا غرابة أن تفتقد هذه الرؤية صورة المشروع الحضاري المتكامل الذي يتوقع أن يعمل الإسلاميون في إطاره؛ ذلك أنَّ هذا المشروع في صيغته المعاصرة هو تصورٌ للمجتمع الذي يريد الإسلاميون بناءَه، وهو بالتأكيد مجتمعٌ معاصر تستخدم فيه موادُّ البناء المعاصرة، وأدواتُ البناء المعاصرة. والعناصر الفكرية والتصورية لهذا المشروع لا تزال أقرب إلى الصور التاريخية منها إلى صور الـمُمْكنات المعاصرة، وهي أقرب إلى الآمال والطموحات منها إلى البنى الواقعية والبرامج العملية. ورغم التأكيد على أنَّ رؤيةَ العالَم الإسلامية هي قاعدة انطلاق أيَّ مشروع حضاري إسلامي، فإنَّ أكثر الحديث عن رؤية العالَم يتمُّ من خلال إعادة أساسيات الفهم الإسلامي للكون والحياة والإنسان في غيبة عن السقف الحضاري والواقع المعاصر، وفي صورة يصعب تحويلها إلى برامج تتوجه إليها جهود المخلصين من الدعاة والباحثين والمفكرين، بصورة ينعكس أثرها على التقدم في بناء المشروع، وتطوير برامجه والتقدم في امتلاك خبرات أكثر نضجاً.

وربَّما تكشف الممارسة المتزايدة لمشاركة الإسلاميين في العملية السياسية في بلدانهم عن إشكالات تتطلب مزيداً من الوضوح والتحديد في تفكير الإسلاميين ومواقفهم، ما كان لها أن تتَّضح بدون هذه المشاركة. فثمَّة تخوّفٌ -قد يكون مشروعاً- لدىٰ فئات عديدة في المجتمع من وصول الإسلاميين إلىٰ السلطة؛ من ذلك تخوُّف الأقليات غير المسلمة علىٰ حقوقها المكتسبة، وتخوف الدول الغربية علىٰ مصالحها في الوصول إلىٰ المواد الخام بالأسعار الملائمة لها، والأسواق الاستهلاكية لمنتجاتها، وتخوُّف كثير من الناس العاديين من خنق هامش الحريات العامة في مسائل الاعتقاد والتعبير والسلوك، وتخوف قطاعات من النساء من سلبهن ما تحقق لهن من مكاسب... إلخ.(١)

ولا يزال بعض الإسلاميين حتىٰ الذين يمارسون المشاركة السياسية في بلدانهم لا يَرَوْنَ -في قرارة أنفسهم، وجلساتهم الخاصة- أنَّ الديمقراطيةَ إطارٌ سليم من الناحية الإسلامية، فهم يرون بوضوح المرجعيةَ الغربية في الدعوة إلىٰ نشر الديمقراطية، وهم يرون بوضوح المرجعية الغربية في الأدوات والنماذج الغربية لتطبيق هذه الديمقراطية وممارستها، وهم يرون بوضوح -بعد ذلك كله- ممارسات الغرب في التَّنكُّر لما تفرزه الديمقراطية من نتائج!

## خامساً: تقويم رؤية العالَم عند الإسلاميين

إنَّ الأفكار التي يمتلكها الإنسان تبنىٰ بطريقة التراكم والتكيف وإعادة التوازن، مُشكِّلةً سلسلة من حلقات التواصل والامتداد مع مرور الزمان وتراكم الخبرة، وهكذا تتطوَّر الثقافة البشرية. لكنَّ ثمَّة مواقف في حياة الفرد وحياة المجتمع يحدث فيها شيء من

(١) نشرت مؤسسة كارنيجي للسلام دراسة تتحدث عن ستِّ مسائل ترىٰ أن علىٰ الحركات الإسلامية أن توضح موقفها منها بصورة واضحة ومحددة، وخالية من الغموض والمساحات الرمادية. وكانت هذه القضايا هي: الشريعة، والعنف، والتعددية السياسية، والحقوق المدنية، وحقوق المرأة، والأقليات. انظر: نشرة الإصلاح العربي، تصدر عن مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي - ترجمة دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر، علىٰ الرابط:

- http://www.alwatan.com.kw/arb (Retrieved 7 July 2020).

تجاوز التطوُّر العادي، ويتمثل في فكرة تضيء في عقل صاحبها، تعبر عن إبداع فكري جديد لا يبدو استمراراً للمعروف والمألوف، ويعيد تشكيل الرؤية الثقافية بكاملها. وهذا يعني أنَّ التطور الثقافي ليس أشياء ومسائل منفصلة، وإنَّما هي شبكة من الأفكار والتصوُّرات والمواقف التي تشكِّل رؤيتنا للعالَم ووجودنا فيه.

رؤيةُ الإسلاميين للعالَم، لا يسهل فهمُها بالاعتماد الحصري على الفهم الذي يقدمه الإسلاميون أنفسُهم عن أنفسِهم، فالإنسانُ أحياناً لا يرىٰ نَفْسَه جيداً، وقد لا يرىٰ إلا جزءاً من الصورة الكلية، وبعض الجوانب يصعب رؤيتها وفهمها إلا إذا توافرت لها رؤيةٌ خارجية متحررة من تحيزات الذات.[1] ومع أنَّ بعض الحركات الإسلامية تقِيمُ علاقاتٍ جيدةً مع حركات وتنظيمات وأفراد من خارج صفوفها، وتتحالفُ مع هذه الجهات أحياناً في مواقف سياسية أو فكرية، فإنَّ التكوين الفكري والنفسي لكثير من الأفراد لا يزال لا يستسيغ ذلك، وإذا قَبِلَه فإنه يَقْبَلُه سياسةً لا شرعاً. وربَّما تقتضي الحكمة أن تؤصِّلَ هذه الحركاتُ لمواقف التعاون والتحالف هذه، تأصيلاً شرعياً يريحُ ضمائر الشباب في هذه الحركات، ويجعلُ من الممكن السير خطوة أكثر أهمية، وهي أن تَعتمد هذه الحركات -في محاولة التخطيط الواعي لبناء عناصر رؤيتها للعالَم وتفاعلها مع العالَم- على مدخلات خارجية تستفيد فيها من الطريقة التي يفهم فيها الآخرون رؤيةَ الإسلاميين للعالَم.

ومن المؤمل أن لا يثير النقد حفيظة الإسلاميين، إذا وجدوا فيه بعض النقد؛ فالمناطق الرمادية[2] -في تفكير الإسلاميين ومواقفهم- التي أَخَذَ كثير من الباحثين يشيرون إليها، وتستعيرها بعض القيادات من باب المناكفة السياسية، أصبحت قضية من المفيد أن يناقشها

(١) من أجل ذلك كان "المؤمن مرآة أخيه". والمعنى جاء من حديث يرويه أبو داود عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن مرآة المؤمن والمؤمن أخو المؤمن، يكف عليه ضيعته ويحوطه من ورائه. انظر:

- السجستاني، أبو داود. **سنن أبي داود**. الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب الأدب، باب في النصيحة والحياطة، حديث رقم (٤٩١٨)، ص٥٣٣.

(٢) لماذا انفرد الإسلاميون بساحة المعارضة؟ حوار مع الدكتور عمرو حمزاوي الباحث في مؤسسة كارنيجي في واشنطن، في ندوة "مركز الحوار العربي" بواشنطن. انظر الرابط:

- www.wfrt.net/WP/cotil/pep3.htm - 36k (Retrieved 7 July 2020).

الإسلاميون فعلاً، حتى يستطيع الآخرون فهمهم بصورة أفضل.[1] فمقام الحديث عن المناطق الرمادية لا يكون في جميع الحالات حكماً قيمياً على جهود الإسلاميين في ميادين العمل المختلفة، فقد يكون هذا الحديث من النوع الذي يمارسه الإسلاميون أنفسهم في مراحل عملهم على المستويات المختلفة. لكنَّ النظرة الكلية في أيّة عملية للتقويم تحتاج في الغالب أن تستهدي بمن يملك النظرة من الأعلى ومن الخارج، حيث يمكن أن يرى أموراً لا يراها مَن في الداخل. وعندما يدعو الإسلاميون إلى حلقات المراجعة والتقويم باحثين وخبراء وإعلاميين من غيرهم، فإنَّ ذلك يعدّ علامة صحة وعافية في التنظيم، ومنهجاً في التربية والتكوين، وصوتاً إعلامياً يدحض شبهة الانغلاق، وتعبيراً عن الثقة بالنفس، وتقديراً للمعرفة الموضوعية، وتوظيفاً لخبرة قد لا تتوفَّر إلا عند الآخر، وتأسيساً لجسور العلاقات الإيجابية مع الآخر.

وعلى الرغم من أنَّ كثيراً من الحركات والأحزاب الإسلامية أنجزت ما يمكن وصفه بـ"القفزة الفكرية" في رؤيتها للإصلاح عن طريق النظام الديمقراطي، والتعددية السياسية، وتداول السلطة، والحريات العامة، فإنَّ خصوم الإسلاميين لا يزالون يتحدثون عن "المناطق الرمادية" في رؤية الإسلاميين، لا سيما فيما يختص بقضايا المرأة، والحريات الفردية، والأقليات، وما إذا كانت تلك "القفزة الفكرية" تعني التخلِّي عن مشروع إقامة "دولة إسلامية" لا يعرف أحدٌ حدودها، وتطبق "الشريعة" بصورة لا يعرف أحد نتائجها. ويتخوف هؤلاء الخصوم في حالة وصول الإسلاميين إلى السلطة بالأساليب الديمقراطية من تقييدهم النظام الديمقراطي بقيود دينية، أو العودة إلى إقامة نظام إسلامي.[2]

---

(١) يبدو أن بعض الحركات الإسلامية أخذت تحاول توضيح ما سمي بالمناطق الرمادية، ومن ذلك ما كتبه عضو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين في مصر وضمَّنه رسالة موجهة إلى مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي يوضِّح فيها موقف الجماعة من النقاط الست التي وردت في تقرير المؤسسة عن الإسلاميين، وكانت الرسالة بعنوان: الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية. انظر:

- أبو الفتوح، عبد المنعم. الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية، **نشرة الإصلاح العربي**، مجلد (٤)، عدد (٦)، يوليو ٢٠٠٦م.

(٢) أبو رمان، محمد. تجارب حركات الإسلام السياسي البرلمانية: الأردن أنموذجاً. **حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي: الواقع والمستقبل**، مراجعة وتنسيق بكر البدور وجواد الحمد. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٥م، ص ٤٥- ٨٢.

وتعبر بعض الجهات الدينية غير الإسلامية من قلقها من رؤية العالَم عند الإسلاميين، عندما تكرر حديثها عن المناطق الرمادية بمصطلح أكثر تعبيراً عن القلق، وهو "اللغة الضبابية والمراوِغة". فقد نشر المركز الكاثوليكي للدارسات والإعلام في الأردن بتاريخ ٢٨ تشرين ثاني/ نوفمبر ٢٠١٤م ما سمَّاه "إعلان عمان: خريطة طريق لمستقبل أفضل لمسيحيي البلدان العربية"، وهو الوثيقة التي انتهت إليها مداولات "سلسلة من المؤتمرات الإقليمية والوطنية، ناقشت خلالها جملة من التحديات التي تجابه مسيحيي المشرق والبلدان العربية." وجاء في الإعلان التعبير عن القلق من "ظاهرة صعود حركات الإسلام السياسي في مختلف الدول والمجتمعات العربية، وإذ شددوا على ضرورة التمييز بين هذا الحركات، وعدم وضعها جميعاً في سلة واحدة، فقد أجمعوا على وجوب محاربة وعزل التيارات التكفيرية والإلغائية منها، كما قرروا دعوة الحركات الأكثر اعتدالاً، إلى تبني خطاب واضح حيال المكوِّن المسيحي في المنطقة، والابتعاد عن "اللغة الضبابية والمراوِغة" عند الحديث عن حقوقهم وحرياتهم ومشاركتهم وتمثيلهم، ذلك أنَّ مثل هذه المقاربات، لم تعدْ مُجدية، لا في تعزيز "مواطنة المسيحيين" ولا في محاربة تيارات الغلو والتطرف."[1]

(١) موقع أبونا يوم ٢٨/ ١١/ ٢٠١٤م. انظر الرابط:

- https://bit.ly/2Xntzku (Retrieved 7 July 2020).

## خاتمة

ارتبط لفظ الإسلاميين في الإعلام الغربي مع مطلع القرن الحادي والعشرين بالعنف والإرهاب، سواءً أحببْنا ذلك أم كرهْناه. ولدىٰ هذا الإعلام أمثلةٌ يَسْتَشْهِدُ بها علىٰ ذلك، من عمليات استخدام العنف، باسم الإسلام، في مناطقَ تشملُ شرقَ العالَم وغربَه، من نيويورك وواشنطن إلىٰ إندونيسيا، مروراً بخليج عدن وشرق أفريقيا، وكشمير وباكستان وأفغانستان والشيشان ولندن ومدريد وصحراء سيناء وفلسطين ولبنان... إلخ. وحتىٰ عندما يشكك الإعلام الغربي في صحة نسبة بعض هذه الأعمال إلىٰ "تنظيم القاعدة" بوصفه لم يَعُدْ قادراً علىٰ التخطيط لعمليات إرهابية وتنفيذها، فإنَّ هذا الإعلامَ يُقَرِّرُ أن أسماء مثل "القاعدة" و"الدولة الإسلامية" وغيرهما، أصبحت "عقيدة للمواجهة العالَمية"، و"الجهاد"، و"الحرب المقدسة» الإسلامية، وأنّ هذه الممارسات التي تنبثق عن هذه العقيدة إنَّما تعبر عن "رؤية للعالَم."[1] وقد دخل مصطلح "رؤية العالَم القاعدية"[2] لغةَ البحث العلمي في الجامعات ومراكز البحوث.[3]

ويتحدث بعض الزعماء الغربيين بشيء من الاستغراب عن أنَّ الإسلاميين المتطرفين يملكون رؤية للعالَم مختلفةً عن رؤيةِ العالَم السائدة في الغرب، وعندما طَرَح الرئيسُ الأمريكي "بوش الابن" سؤالَه المشهور: لماذا يكرهوننا؟ أجاب -هو نفسه- بأنَّ الإرهابيين المسلمين، يكرهون ما لدينا من حرية التدين وحرية التعبير وحرية الانتخاب

(1) Murphy, Dan and La Franchi, Howard. Special Briefing: How Radical Islamists see the World, *Christian Science Monitor*, August 2, 2005.

(2) Al-Qaeda worldview or Qaedaism.

(3) Dhanrajgir, Nikhil. From Dissociated Hegemony towards Embedded Hegemony, *Journal of Scinec and World Affairs*, (Utrecht University, the Netherlands) Vol 1 No.2, 2005, 123-131.

والاجتماع والاختلاف... هم لا يريدون أن ينهوا حياتنا فقط وإنما يريدون عرقلة وإنهاء طريقتنا في الحياة."[1]

وقد تواصلت عبارات الرئيس الأمريكي المذكور، وغيره من المسؤولين في أجهزة الإعلام في تفسير أحداث الحادي عشر من أيلول، بالإحالة إلى كراهية الإرهابيين للمجتمع الأمريكي والمجتمعات الغربية عموماً؛ وشملت هذه التفسيرات أن الإرهابيين يملكون رؤيةً للعالَم تجعلُهم يَحْسُدون الشعبَ الأمريكي على الحرية والديمقراطية التي يتمتع بها، وأنَّهم يكرهون أمريكا لأنَّهم لا يؤمنون بالقيم الأمريكية. ولا يتردد أصحاب هذه التفسيرات أن يطالبوا المتطرفين أن يغيِّروا رؤيتَهم للعالَم، وأن يشيروا إلى سعي الولايات المتحدة الأمريكية في عملية التغيير هذه حين تَدْفعُ الملايين من الدولارات لمساعدة العالَم الإسلامي على تطوير المناهج التعليمية التي تعمل على بناءِ رؤيةٍ جديدة للعالَم تَنْزَعُ روحَ الكراهية، وتُؤَسِّس للسلام والتعايش، وتقومُ على الديمقراطية. بينما يؤكد بعضُ الباحثين في قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب، وبخاصة في قطاع الزعماء الدينيين والمبشرين أنَّ المسلمين -عامة وليس فقط الإسلاميين منهم- يمتلكون رؤيةً للعالَم تختلف عن رؤية المسيحيين واليهود في الغرب.[2]

وثَمَّةَ من يرى أنَّ الإسلاميين يصوغون رؤيتَهم للعالَم -بصفة دائمة- في شكل ردَّةَ فِعْلٍ ضِدَّ الغرب. ويبدو أنَّ ثمة افتراضاً بأنَّ المسلمين لا يملكون حَقَّ امتلاكِ رؤيةٍ للعالَم خاصةٍ بهم. فَهَلْ كان ذلك تعبيراً عن المشاعر الاستعمارية التقليدية التي كانت تَرَى أنَّ الشعوبَ المستعمَرة لا تملكُ القدرةَ على حكمِ نَفْسِها وتدبير شؤونها، فلا بُدَّ من "انتداب" من يتولَّى "الوصاية" عليها أو "الحماية" لها، حتى تتأهَّلَ -يوماً ما- للاستقلال؟!

(١) ظهرت بعض هذه الأقوال للرئيس الأمريكي في الخطاب الذي ألقاه في الكونغرس الأمريكي، ونشر نصه في جريدة الواشنطن بوست، لكن أقوالاً أخرى ذكرت في مناسبات أخرى لاحقة. انظر خطاب بوش في الكونغرس على الرابط:

- https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html (Retrieved 7 July 2020).

(2) https://www.middleeasteye.net/opinion/why-do-they-hate-us-how-west-creates-its-own-enemies (Retrieved 7 July 2020).

ومن الطريف أن الرئيسَ الإيراني أحمدي نجاد أرسلَ رسالةً مفتوحة للرئيس الأمريكي بوش الابن في يونيو ٢٠٠٦م، وعندما أجرت شبكة التلفزيون الأمريكية (سي بي أس نيوز) مقابلة معه حول مضمون الرسالة، قال: إنَّه يريدُ من وراء هذه الرسالة أنْ "يفتح نافذةً ليتمكنوا (القادة الأمريكيون) من "رؤيةِ العالَم" بطريقةً مختلفة..."[١]

وفي ضوء فهمنا لمركزية الصراع بين رؤىٰ العالَم يَسهُلُ أنْ نَفْهَم الدعوةَ التي أطلقها وزيرُ الدفاع الأمريكي الأسبق "رامسفيلد" بأنَّ الحربَ علىٰ الإرهاب يجبُ أن تكون "حربَ أفكارٍ" في المقام الأوَّل.[٢] ومن ثَمَّ فإن الصراعَ علىٰ مناطقِ النفوذ ومصادرِ الطاقة وأسواقِ المنتجات، وغير ذلك من صور التضارب في المصالح، لم تَعُدْ كافيةً لتفسير أزمات العالَم المعاصر؛ فدخلت عباراتٌ مثل "حرب الأفكار،" و"التناقض بين رؤىٰ العالَم،" و"صراع الحضارات،" لغةَ البحثِ العلمي والتغطيةِ الإعلامية لقضايا العالَم المعاصر.

إنَّ الأزمةَ التي تواجه عالَمَ اليوم هي بالتأكيد –وفي بعض جوانبها علىٰ الأقل– أزمةٌ في رؤيةِ العالَم، ونحن نلاحظ أنَّ الإسلاميين يتوزعون علىٰ أطراف هذه الأزمةِ بطريقة لا تخلو من تناقض؛ فقد تكون بعضُ مكوناتِ رؤيةِ العالَم كامنةً في برامج التربية الفكرية والتنظيمية للإسلاميين، ومِن ثَمَّ يلزمُ أنْ تأخذَ هذه البرامج حظَّها من المراجعة والتطوير؛ وقد تكون

(١) جريدة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ ١١/٨/ ٢٠٠٦م العدد (١٠١١٨).

(٢) ليس سراً أن يؤكد المفكرون الغربيون علىٰ أن "الحرب علىٰ الإرهاب" يجب أن تكون أساساً حرباً أيديولوجية وحرب أفكار. بل إن عدم النجاح في الحرب الساخنة علىٰ الإرهاب التي تستخدم أقسىٰ ما تفتق عنه عقل البشر من القدرة علىٰ التدمير المادي والبشري والنفسي، بدأ يعزىٰ إلىٰ فشل العسكريين والسياسيين في الحرب الفكرية، وهذا ما تحدث عنه وزير الدفاع الأمريكي رامسفيلد في عدد من المناسبات وقال بصورة محددة ما ترجمته: "نحن في حرب أفكار، كما نحن في حرب كونية علىٰ الإرهاب، فالأفكار مهمة ونحتاج إلىٰ التقدم بها، ويلزم توصيل هذه الأفكار بطرق تقنع المستمعين، وفي كثير من الأحيان لا نكون أفضل المرسلين لأفكارنا" انظر:

Gertz, Bill. U.S. lacks direction, cohesion in war of ideas, *Washington times*, Oct. 30, 2003.

ويبدو أنَّ الفشل لا يزال يلاحق الجهود الأمريكية في هذا المجال، فقد نشرت الجريدة نفسها في عددها الصادر ٢٧ آذار (مارس) ٢٠٠٦م مقاطع من خطاب رامسفيلد أمام أساتذة وطلبة كلية الحرب العسكرية، منها تأكيده أن: "أمريكا لم تنجح في الحد من الدعم الأيديولوجي للمتطرفين الذي يمارسون الإرهاب في العالَم، وإذا حاول أحدٌ أنْ يضع تقديراً لمدىٰ نحاح أمريكا في "معركة الأفكار" سيجد أنَّها لا تستحق أكثر من (د) أو (د+)، وأننا لم نجد المعادلة المناسبة لمواجهة الرسالة التي يقدمها المتطرفون..."

القنواتُ الإعلامية للإسلاميين بحاجة إلى تعزيز دورِها في إيصال رسالَتِهم -بصورة واضحةٍ ومحددة- إلى المَعْنِيّين بأمرهم في الداخل والخارج؛ وقد تكونُ بعضُ الشخصيات غير المركزية في بنيةِ الحركةِ أعلى صوتاً من الحركة نفسِها؛ وقد تكونُ الأطرُ التنظيمية للحركة غيرَ قادرةٍ على الوصول برؤية الحركةِ ومواقِفِها إلى حيثُ يجبُ أنْ تَصِل؛ وقد تكونُ هذه الأطرُ مُتَخَلِّفةً عن متطلبات التدافعِ والتفاعل مع البيئات السياسية المعاصرة، بطريقة فاعلةٍ ومؤثرة.

وإذا كانت مراكزُ البحثِ والدراسات في العالَم تَجْهَدُ في دراسة موضوعِ الإسلاميين، وتَنَوّعِ الرؤى لديهم، فإنَّ من المفيد حقاً أنْ يَتَوَلّوْا -هم أنفسهم- بذلَ الجهدِ في دراسة واقعِهم ومكوِّنات فكرهم، ورؤيةِ الآخرين لهم، ورؤيَتِهم للآخرين، ويُشْرِكوا غيرَهم من الباحثين المتخصصين في هذه الدراسة؛ فتحديدُ مكوناتِ رؤيةِ العالَم عند الإسلاميين، ومحاولةُ بيانِها وتوضيحِها مطلبٌ مشروعٌ، عليهم أنْ يَتَوَلّوْا أمرَه، والافتراضُ الذي ينفعُهم هنا أنْ يَتَجَاوَزا مقولة: إنَّ الذي يريدُ الوضوحَ في تفكيرِنا ومواقِفِنا يستطيعُ أنْ يَرَاهُ، ومَنْ لا يراهُ فإنَّه لا يُريدُ رؤيَتَه!

## الفصل الرابع

# العلوم الاجتماعية في رؤىٰ العالم المتقابلة

**مقدمة**

**المبحث الأول: العلوم الاجتماعية بين العلوم الأخرىٰ**

**أولاً: العلوم الاجتماعية في السياق التاريخي**

**ثانياً: العلوم الاجتماعية في حالتها المعاصرة**

**ثالثاً: ظاهرة التحول من العلوم الطبيعية إلىٰ العلوم الاجتماعية**

**المبحث الثاني: علاقة العلوم الاجتماعية برؤية العالَم**

**أولاً: حضور رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية**

**ثانياً: إعادة تنظيم العلوم الاجتماعية بحاجة إلىٰ رؤية جديدة للعالم**

**ثالثاً: رؤية العالَم وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)**

**المبحث الثالث: العلوم الاجتماعية في رؤية العالَم الإسلامية**

**خاتمة**

# الفصل الرابع

# العلوم الاجتماعية في رؤىٰ العالم المتقابلة*

## مقدمة

تبدو الصلة الوثيقة لرؤية العالَم بكلٍ من العلوم الدينية والعلوم الطبيعية واضحة تماماً في الجدل المستمر عبر التاريخ، وفي الحضارات المختلفة. ومع ذلك فإنَّ هذه الصلة بالعلوم الاجتماعية لا تقلّ شأناً عنها في تلك الفئتين من العلوم. ذلك أنَّ موقع العلوم الاجتماعية في تحديد هوية الأمة وأنماط حياتها وحضورها في العالَم، يُعطي أهميةً خاصة لهذه الصلة، مما يستدعي الاهتمام بها وفهم العوامل المؤثرة في تطورها ونموِّها. كذلك فإنَّ واقع العلوم الاجتماعية في البلاد الإسلامية يحتِّم بذل الجهد اللازم لفهم المزيد من أبعاد هذا الواقع، وفهم ما تمَّ إنجازه وتحقيقه من جهود التطوير والتخطيط في هذه العلوم.

ولأغراض هذا الفصل رأينا أن نتعامل مع العلوم الاجتماعية والإنسانيات ضمن فئة واحدة، فكلاهما يتعاملان مع الفرد الإنساني والمجتمع الإنساني، فالفرد الإنساني لا يعيش خارج مجتمع، والمجتمع هو في نهاية المطاف مجموعة مترابطة من الأفراد. ومهما سعت جهود تصنيف العلوم ضمن فئات متمايزة، فإنَّها لن تضع حدوداً غير قابلة للعبور. هذا فضلاً عن أنَّ ميادين البحث المعاصر أخذت تتعامل مع كثير من الموضوعات عن طريق مناهج العلوم المتداخلة والبَيْنِيَّة. ثمَّ إنَّنا نستطيع أن ندرك الحاجة الماسَّة إلىٰ حضور موضوعات ومناهج عدد من العلوم عندما نتعامل مع قضايا الأسئلة الكبرىٰ للوجود الإنساني، التي هي موضوع رؤية العالَم.

---

* قدّم المؤلف -بعنوان قريب هو "رؤية العالم في العلوم الاجتماعية"- ورقةً بحثية إلىٰ مؤتمر العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي، الذي نظمه المعهد العالَمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في كلية الآداب بالمحمدية، بالمملكة المغربية في سبتمبر ٢٠٠٥م. ونُشرت في مجلة إسلامية المعرفة، العدد المزدوج (٤٢-٤٣)، شتاء ٢٠٠٦م. لكن ما ورد في هذا الفصل هو معالجة جديدة تماماً.

وتأتي أهمية الجمع بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات من طبيعة الأعمال التي يحتاج إليها المجتمع الإنساني الحديث، فثمَّة مهارات وقدرات لا تتصل بالتخصص الأكاديمي وحسب، وإنَّما تتصل كذلك بطبيعة المشكلات والقضايا والمواقف التي يواجهها الأفراد في مجالات عملهم، فليس ثمَّة مجال من مجالات العمل لا يحتاج إلى إعداد التقارير وجمع البيانات وفحصها وتحليلها ونقدها، من أجل تحسين الممارسات وتطوير الأداء وحلِّ المشكلات. ثمَّ إنَّ الأداء الجيد في مجالات العمل المختلفة لا قيمة له إلا في سياق الواقع الاجتماعي، الذي يوظّف حُسنَ الأداء في إنجاز الأهداف العامة والخاصة للتنمية الاجتماعية والسياسية. والظاهر أنَّ تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية هي الأكثر التصاقاً بالأهداف والسياسات التنموية العامة، لِما تؤدي إليه من الرؤية الكلية لحاضر المجتمع ومستقبله.

ولكلِّ فئة من فئات العلوم تصنيفاتها الفرعية المختلفة. فللعلوم الدينية، تفرعات على أسس مختلفة، منها ما يكون من علوم المقاصد وعلوم الوسائل؛ وللعلوم الطبيعية، تفرعات على أسس مختلفة منها علوم الكائنات الحية، وعلوم الكائنات الجامدة (غير الحية)، أو العلوم الأساسية والعلوم التطبيقية، وللعلوم الاجتماعية تفرعات عديدة تتداخل فيها الإنسانيات وما تتضمنه من علوم اللغة والأدب وعلم النفس، مع قدر من التمايز عن سائر العلوم الاجتماعية، مثل علوم الاجتماع والتاريخ والسياسية والقانون والاقتصاد وغيرها.

ومع النظر إلى العلوم الاجتماعية ومعها الإنسانيات، نكون قد اعتمدنا أحد التصنيفات الشائعة التي تُميِّز بين ثلاث فئات، هي: العلوم الدينية، والعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية. لكنَّنا نضيف شيئاً من الاستدراك في هذا المقام، يتناسب مع ما نتحدث عنه من رؤيةٍ إسلامية للعالَم؛ إذ يقتصر اعتمادنا هذا التصنيف على ما هو سائد للأغراض الإدارية في نظم التعليم والبحث، مع تأكيدنا أنَّ الرؤية الإسلامية للعالَم تَعُدُّ سائر العلوم الطبيعية والاجتماعية "علوماً مشروعة" كما هو الحال فيما يسمى "علوم الشريعة"، وإذا كان ثمَّة صنف آخر يقابل العلوم المشروعة، فهو ما نستطيع التأكد من عدم شرعيته، لتناقضه مع

متطلبات المنطق والعقل السليم، ولعدم قابليته للبحث والتمحيص العلمي، ولِمَا يؤدي إليه من مفاسد محققة، ولا يخدم أية مصالح مشروعة. وبهذا نعلم أنَّ الأصل أن تكون العلوم الطبيعية والتطبيقية والاجتماعية علوماً مشروعة.

وسوف ترد بعض التفصيلات في الفصل السابع من هذا الكتاب عن موقع رؤية العالَم في تعليم العلوم الدينية والعلوم الطبيعية. ولكنَّنا نستبق القول في هذا الفصل عن العلوم الاجتماعية للحديث بقدر من التفصيل عن موقع رؤية العالَم في هذه العلوم، لِما لها من موقع مهم في الواقع البشري المعاصر بصورة عامة، وفي حالة المجتمعات الإسلامية بصورة خاصة.

وسوف يتبيَّن لنا أنَّ العلوم الاجتماعية هي انعكاس لطبيعة رؤية العالَم التي تمتلكها الجماعات العلمية عند صياغتها لتصنيفات هذه العلوم ومفاهيمها ومبادئها ونظرياتها. ورغم أنَّ الجماعة العلمية المتخصصة في عِلم من العلوم هي من الناحية النظرية جماعة عالمية تتجاوز حدود اللغة والإقليم، لكنَّها من الناحية الواقعية نتاج رؤية العالَم السائدة لدىٰ الأمم المهيمنة في ميدان الإنتاج المعرفي، وأنَّ أفراد هذه الجماعة العلمية من الأمم الأخرىٰ يأخذون مواقعهم في هذه الجماعة من خلال انخراطهم في أولويات البحث وشروطه ومناهجه التي يجري تحديدها في ضوء رؤية العالَم تلك.

ويتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، الأول منها يتحدث عن مكانة العلوم الاجتماعية بين العلوم الأخرىٰ، في السياق التاريخي، وفي حالتها المعاصرة، وعن ظاهرة التحول من العلوم الطبيعية إلىٰ العلوم الاجتماعية، والثاني يتحدث عن علاقة العلوم الاجتماعية برؤية العالَم، من حيث حضور رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية، والتحيّز في "رؤية العالَم" للعلوم الاجتماعية، وأنَّ إعادة تنظيم العلوم الاجتماعية بحاجة إلىٰ رؤية جديدة للعالم، ويتحدث عن رؤية العالَم والأنثروبولوجيا، أما المبحث الثالث فيتحدث عن العلوم الاجتماعية في رؤية العالَم الإسلامية.

## المبحث الأول

# العلوم الاجتماعية بين العلوم الأخرىٰ

### أولاً: العلوم الاجتماعية في السياق التاريخي

تخصيص هذا الفصل للحديث عن رؤية العالَم والعلوم الاجتماعية له صلةٌ بموقع هذه العلوم ضمن التصنيفات المتعددة للعلوم ومجالات المعرفة البشرية؛ فموضوع تصنيف العلوم له حضورٌ بارز في التراث البشري منذ أقدم العصور، حيث كان يتم تصنيف العلوم في عدد من الفئات، تختلف وتتعدد وفق معايير مختلفة للتصنيف.

ففي التراث اليوناني نجد أسساً للتصنيف وفئات متنوعة للعلوم عند أفلاطون وأرسطو وأبيقور، وغيرهم. ونكتفي بالإشارة إلىٰ تصنيف أرسطو للعلوم في ثلاث فئات: الفئة الأولىٰ تُطلب لذاتها، وهي العلوم النظرية، ومنها الفلسفة الأولىٰ التي تسمىٰ الآن ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا)، والرياضيات والفلسفة الطبيعية التي نسميها الآن فيزياء. والفئة الثانية هي العلوم العملية التي تُطلب لفائدتها وتختص بالسلوك البشري الفردي والجماعي، ومنها الاقتصاد والسياسة والأخلاق. والفئة الثالثة هي العلوم المنتجة، وهي صنفان؛ صنفٌ يختص بالمهن، مثل الزراعة والطب وصناعة السفن، وصنفٌ يختصُّ بالإبداع الفني والشعر والبلاغة. ويلاحظ أنَّ المنطقَ لم يظهر في التصنيف المذكور؛ ربَّما لأنَّ أرسطو كان يرىٰ أنَّ المنطق يختصُّ بمبادئ الجدل الصحيح التي يدخل في جميع العلوم.[1]

أمَّا في التراث الإسلامي فنجد تصنيفات متعددة عبَّر عنها بعض علماء المسلمين من مختلف التخصصات والمراحل التاريخية في عناوين كتبهم. ومن هؤلاء علىٰ سبيل المثال: أبو نصر الفارابي في كتابه إحصاء العلوم[2] الذي ذكر أسماء العلوم وما يشتمل عليه كل منها

(١) موسوعة ستانفورد للفلسفة مقال محدث بتاريخ ٢٩ يوليو (تموز) ٢٠١٥م. انظر الرابط:
- https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/ (Retrieved 7 July 2020).

(٢) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ). **إحصاء العلوم**، تحقيق علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م، ص ١٥-١٦.

من موضوعات وفروع ومنافع. وهي عنده خمسة أقسام رئيسة: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلوم التعاليم: وهي الرياضيات والفيزياء والفلك، والعلم الطبيعي والإلهي، والعلم المدني. ولا يظهر في تصنيف الفارابي معيار محدد للتصنيف.

واعتمد الخوارزمي في كتاب مفاتيح العلوم[1] معيار انتماء العلماء في تصنيف العلوم، فالعلوم قسمان: علوم العرب وهي علوم اللغة والدين، وعلوم العجم ولا سيما اليونان وتعني الفلسفة، والمنطق، والطب، وعلم العدد، والهندسة، وعلم النجوم، والموسيقى، والحيل (الميكانيكا)، والكيمياء.

وكانت مرجعية ابن سينا في تصنيف العلوم،[2] متأثرة كلياً بالثقافة الفلسفية اليونانية الأرسطية؛ وقد اختلف تصنيفه للعلوم من كتاب إلى آخر. حَسْبُنا في هذا المقام أن نشير إلى رسالة: "في الطبيعيات" التي يقسِّم فيها الحكمة إلى: حكمة نظرية وحكمة عملية، والحكمة العملية: مدنية ومنزلية وخلقية. والحكمة النظرية: طبيعية ورياضية وفلسفية. ثم يتوسع في تقسيم هذه الأقسام الستة إلى علوم جزئية تفصيلية.

ويقوم تصنيف العلوم عند ابن حزم في رسالة "في مراتب العلوم"،[3] على صنفين رئيسين: صنف نافع محمود يدخل في دائرة العقل والشرع، وفيه ما هو خاص بالأمة الإسلامية، وما هو مشترك بين سائر الأمم، وصنف مذموم خارج عن دائرة العقل والشرع، وفيه علوم السحر والتنجيم والكيمياء. واهتم بترتيب العلوم لأغراض تعليمها ضمن مراحل محددة.

---

(١) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف (توفي٣٨٧هـ). **مفاتيح العلوم**، حققه إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٩م، انظر فهرس الكتاب، ص ١٧-١٨.

(٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله (توفي ٤٢٧هـ). الرسالة الأولى في الطبيعيات من عيون الحكمة: في كتاب: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة: دارالعرب للبستاني، ط٢، ١٩٨٩م، ص ٢-٣.

(٣) ابن حزم، **رسالة في مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي**، مرجع سابق ج٤، من ص٦١- ص٩٠.

ويصنِّف أبو حامد الغزالي العلوم إلى محمودة ومذمومة، وفي المحمودة علوم هي فرض عين، وأخرى فرض كفاية، وبعضها محمودٌ قليلُه وكثيرُه، وهو العلم بالله تعالى أو علم طريق الآخرة، والبعض الآخر يُحمد منه قدر الحاجة إليه وهو فروض الكفاية. والمذمومة منها ما هو مضر في الاعتقاد، ومنها ما ينقصه اليقين، ومنها ما لا فائدة منه. وعلم طريق الآخرة علمان علم المكاشفة وهو علم الباطن، وعلم أحوال القلب، ومنه المحمود كالصبر والشكر والزهد، ومنه المذموم مثل خوف الفقر وسخط المقدور والكبر. ثم هو يفصِّل القول في علم الكلام وفيه محمود ومذموم، والفلسفة بأقسامها الأربعة: الهندسة والحساب، والمنطق، والإلهيات، والطبيعيات، وفي كل منها محمود ومذموم.[1]

ويقسّم عبد الرحمن بن خلدون، العلوم إلى صنفين: الصنف الأول صنف يهتدي إليه الإنسان بفكره ولا يختص به أهل ملة، بل يستوي فيه أهل الملل كلُّهم، ويشتمل على العلوم الحكمية الفلسفية، وهي: علم المنطق؛ والعلم الطبيعي، ومنه الطب والفلاحة والسحر والطلسمات والكيمياء؛ والعلم الإلهي؛ وعلم التعاليم، ومنه علم العدد، والهندسة، والهيئة. أما الصنف الثاني فهو صنف نقلي وضعي، يشتمل على كافة علوم الشرع، كعلم التفسير، والحديث، والفقه، وعلم الكلام وغيرها، ويلحق بها علوم اللسان العربي كالنحو واللغة والبيان والأدب.[2] ثم يعيد ابن خلدون تقسيم العلوم على أساس معيار آخر حسب غرضها إلى: علوم مقاصد كالشرعيات، وبعض الطبيعيات والإلهيات، وعلوم وسائل كالعربية للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة.[3]

ويرى طاش كبري زاده أنَّ العلوم متعلقة بمراتب الوجود للأشياء، وهي أربعة مراتب، وهي: الكتابة والألفاظ والأذهان والأعيان، فالعلوم المتعلقة بالحروف والألفاظ والأذهان، هي علوم آلية، أما العلوم المتعلقة بالأعيان فهي إما على مقتضى الشرع، وتشمل العلوم

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي ٥٠٥هـ). **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٢-٣٢.

(٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٣، ص ٩٣٠-٩٣١، وص ١٠٠٦-١٠٠٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص ١١١٤.

الإلهية والشرعية، ومنها ما هو علىٰ مقتضىٰ العقل، وتشمل الطبيعية والرياضية والفلسفة. فهذه هي الأصول السبعة، ولكل منها أنواع، ولأنواعها فروع.[١]

ويذكر حاجي خليفة أنَّ العلوم تقسم بتقسيمات مختلفة، فمنها القديم والمحدث، ومنها التصور والتصديق، وتقسم حسب الطرق إلىٰ: ما يثبت في النفس، أو يدرس بالحس، أو يعلم بالقياس. وتقسم من جهة موضوعاتها إلىٰ أقسام كثيرة يسمىٰ بعضها علوماً، وبعضها صنائع. وقد أورد المؤلف ما ذكره أصحاب الموضوعات في حصر أقسامها.[٢]

ويتحدث التهانوي في كشاف اصطلاحات العلوم عن طريقتين في تقسيم العلوم، الطريقة الأولىٰ تميز بين العلوم النظرية؛ أي غير المتعلقة بكيفية عمل، والطريقة الثانية تختص بالعلوم العملية؛ أي متعلقة بها. كما يستخدم التمييز نفسه في تقسيم الصناعات من أنها عملية يتوقف حصولها علىٰ ممارسة العمل، أو نظرية لا يتوقف حصولها عليها. ويستخدم التهانوي طريقة أخرىٰ في تقسيم العلوم إلىٰ علوم آلية أو غير آليه، لأنَّها كانت مقصودة بذواتها، أو تكون آلة لغيرها.[٣]

وقد ذكر صديق خان القِنَّوْجي في كتابه "أبجد العلوم" تقسيم العلوم في سبع طرق نوّه في أوّلها بالمعايير السبعة التي ذكرها التهانوي، ثم أضاف ستة تصنيفات أخرىٰ نقلها عن غيره، فالتصنيف الثاني هو ما دوّنه المتشرعة وما دوّنه الفلاسفة، والثالث: النظرية والعملية ثم آلية وغير آلية، والرابع حكمي وغير حكمي، والخامس العلوم المقصودة لذاتها أو لغيرها، والسادس التقسيم إلىٰ أربعة مراتب هي الكتابة، والعبارة، والأذهان، والأعيان. وأورد القنوجي التفاصيل والتفريعات الخاصة بكل تصنيف.[٤]

---

(١) طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفىٰ (توفي ٩٦٨هـ). **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م، المجلد الأول، ص ٧٥.

(٢) حاجي خليفة، المولىٰ مصطفىٰ بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، الشهير بالملا كاتب الجلبي، والمعروف بحاجي خليفة (توفي١٠٦٧هـ). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، اعتنىٰ به محمد شرف الدين بالتقايا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص ١١-١٨.

(٣) التهانوي، محمد علي التهانوي (توفي١١٥٨هـ). **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، المحقق: رفيق العجم، وعلي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م. ص ٣-٦.

(٤) صديق خان، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (توفي١٣٠٧هـ). **أبجد العلوم**، إعداد وفهرسة عبد الجبار زكار، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص ٥١-٧١.

هذا عن تصنيفات العلوم بصورة عامة في عدد من مصادر التراث الإسلامي، ومنه يتبين لنا أنّ مصطلح العلوم الاجتماعية لم يُعرف في التراث الإسلامي بالدلالة المعروفة اليوم، لكنّ موضوعاته كانت جزءاً من فقه المعاملات الذي كان قسيماً لفقه العبادات. ذلك أنَّ في الإسلام أحكاماً تعالج شؤون حياة الناس في جوانبها المختلفة، فمنها ما ينظم شؤون المال والاقتصاد والتجارة والزراعة، ومنها ما يختص بالعلاقات الأسرية والاجتماعية، ومنها ما يختص بالعلاقات الدولية في ظروف الحرب والسلم والعهد، ومنها ما يختص بالتعليم ومراحله وموضوعاته ومؤسساته، وغير ذلك مما نجد تفصيلاته المعاصرة في فئات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتنوّه "موسوعة العالَم الجديد" بحضور العلوم الاجتماعية في الحضارة الإسلامية بالإشارة إلى ما تُسمِّيه الموسوعة: "إسهامات مهمة في العلوم الاجتماعية للحضارة الإسلامية في القرون الوسطى، فالبيروني (٩٧٣-١٠٤٨م) سُمِّي الأنثروبولوجيّ الأول The First Anthropologist، فقد كتب دراسات مقارنة مفصلة عن حياة الشعوب والأديان والثقافات في الشرق الأوسط والبحر المتوسط وجنوب آسيا. وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) الذي يُعدُّ كتابه "المقدمة" أفضل ما يُعَرِّف به، يُعدّ من رواد العلوم الحديثة في التاريخ والاجتماع والاقتصاد."[١]

وكذلك الأمر فإنَّنا نجد في التراث الغربي كتابات متعددة فيما يُعدُّ من العلوم الاجتماعية قبل أن تتمايز عن الفلسفة، وتعرف بأسماء هذه العلوم التي نعرفها اليوم. لكن هذا التمايز أخذ بالظهور في كتابات متخصصة عن الإنسان والمجتمع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وقد تضمنت هذه الكتابات مسائل في إدارة الحكم والسياسة والاقتصاد والقانون والتاريخ. ويعزو الغربيون وضع مصطلح "علم الاجتماع" في الثقافة الأوروبية إلى أوغست كونت، بينما ترى موسوعة العالَم الجديد أنَّ مصطلح "العلوم الاجتماعية" ظهر لأول مرة عام

(١) موسوعة العالَم الحديث New World Encyclopedia، تحديث ١٧ نوفمبر ٢٠١٩م. انظر الرابط:
- https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Social_sciences (Retrieved 7 July 2020).

١٨٢٤م في كتاب "بحث في مبادئ توزيع الثروة الأكثر تحقيقاً لسعادة الإنسان" من تأليف وليام ثومبسون.[١]

لكنَّ من يقرأ مقدمة ابن خلدون لا يخامره شك في أنَّه تحدث عن علم جديد ذي موضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذي مسائل، هي ما نعنيه اليوم بالمسائل التي تدرسها العلوم الاجتماعية بصورة عامة وعلم الاجتماع بصورة خاصة.

فالعلم الذي تحدث عنه ابن خلدون "استنبطه" في أثناء كتابة مقدمته لكتاب "العبر" وهو كتابٌ في التاريخ. لكنَّه توسَّع في النظر والتأمل والنقد، فاكتشف أنَّه يكتب شيئاً يحقق غايةً مختلفةً عما يكتبه المؤرخون، فإذا كانت غاية المؤرخين "سرد الأخبار وتصيّد الغرائب" فإنَّ ابن خلدون ينظر في "حقيقة التاريخ" الذي هو "خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالَم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحّش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم علىٰ بعض، وما ينشأ عن ذلك من الـمُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."[٢]

وقد قاد ابن خلدون إلىٰ "استنباط" هذا العلم: بحثه عن "القانون الذي يميز به الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة" وذلك بأن "ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضىٰ طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به، وما لا يمكن أن يعرض له." ووصف العلم الذي استنبطه بقوله: "وكأنَّ هذا علمٌ مستقل بنفسه، فإنَّه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرىٰ، وهذا شأن كلِّ علمٍ من العلوم، وضعياً كان أم عقلياً." ثم إنَّه علم "مستحدَث الصنعة" و"مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف علىٰ الكلام في منحاه لأحد من الخليقة."[٣]

(١) موسوعة العالم الحديث، المرجع السابق.

(٢) ابن خلدون. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٣٢-٣٣٣.

ومن ثم فإنَّ ابن خلدون يتحدّث عما نعرفه اليوم بعلم الاجتماع، ولكنَّ المقدمة تصمنت كثيراً من الموضوعات التي ندرسها اليوم ضمن عناوين العلوم الاجتماعية الأخرىٰ، ومنهجه في العرض وثيق الصلة بما نسميه الآن "رؤية العالَم"، كما سنرىٰ بعض تفصيلات ذلك في الفصل القادم من هذا الكتاب، إن شاء الله.

## ثانياً: العلوم الاجتماعية في حالتها المعاصرة

تُعَرِّف الموسوعة البريطانية العلوم الاجتماعية بأنَّها "فروع العلم التي تتعامل مع السلوك الإنساني في مجالاته الاجتماعية والثقافية. وتتضمن علوم الأنثروبولوجيا، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، وعلم النفس الاجتماعي، وتضاف إليها في الغالب بعض فروع الجغرافيا والتربية والتاريخ والقانون."[١]

أما العلوم الإنسانية أو "الإنسانيات" كما يفضل بعض المتخصصين تسميتها، فهي في الموسوعة البريطانية كذلك: "تلك الفروع المعرفية التي تهتم بالإنسان بوصفه كائناً ثقافياً، تتم دراسته بطرق نقدية، مشتقة من التنويه بالقيم الإنسانية، والقدرة الفريدة للروح الإنسانية للتعبير عن ذاتها. وعليه تتميز الإنسانيات في المحتوىٰ ومنهج الدراسة عن العلوم الطبيعية والبيولوجية، وإلىٰ حد ما عن العلوم الاجتماعية. وتتضمن الإنسانيات دراسة اللغات والآداب والفنون والتاريخ والفلسفة.[٢] وتضيف موسوعة ستانفورد في الفلسفة إلىٰ ذلك: موضوعات الدين والموسيقىٰ في تعدادها لفروع الإنسانيات.[٣] وقد كانت مواد الإنسانيات في عصر التنوير الأوروبي هي المواد العلمانية التي تقابل المواد الدينية الإلهية، لكنها الآن تقابل العلوم الطبيعية، وأحياناً العلوم الاجتماعية.[٤]

(1) Nisbet, Robert. *Encyclopedia Britanica* Electronic version, Social Science, Last Updated Nov. 28, 2019. See link:

- https://www.britannica.com/topic/social-science (Retrieved 7 July 2020).

(2) https://www.britannica.com/topic/humanities (Retrieved 7 July 2020).

(3) http://shc.stanford.edu/what-are-the-humanities (Retrieved 7 July 2020).

(4) Immorth, John P. Humanityies and its Literature, in *Encyclopedia of Liberary and Information Science* Edited by Miriam Drake. New York: Marcel Dekker Inc., 2003, p. 1236. See also:

- McLean Iain. What is Social Science? The British Academy Site, 20 Nov 2018. see the lik:
- https://www.thebritishacademy.ac.uk/blog/what-social-science (Retrieved 7 July 2020).

ويجعل بعض الباحثين العلوم الاجتماعية في منزلة وسط بين الإنسانيات والعلوم الطبيعية. فالإنسانيات تتصل بالأسئلة الكبرى التي تتحدى الوجود الإنساني، وتستهدف الوصول إلى الحكمة، بينما العلوم الاجتماعية تتصل بالسلوك الاجتماعي للإنسان فرداً ومجتمعاً، ودراسته بطرق تجريبية موضوعية لتوليد معرفة جديدة.

ويتواصل الجدل حول الحدود بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات، ضمن الطرق المختلفة لتصنيف العلوم، ويبدو أنَّ ثمة اتفاقاً على تمييز "العلوم الإنسانية Human Sciences" عن العلوم الطبيعية Natural Sciences" وتقسيم العلوم الإنسانية إلى "علوم اجتماعية Socail Sciences" و"إنسانيات Humanities". ولكن التمييز القاطع بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات على أساس موضوعات كل منهما، ليس أمراً سهلاً، بعد أن أصبحت كثير من الموضوعات ذات طبيعة بينية، Interdisciplinary، من الناحية العملية. وتتكرر الصعوبة إذا كان التمييز على أساس مناهج البحث، بعد أن أصبحت الحاجة إلى استعمال مناهج مختلفة من البحث الكمي والكيفي، والطرق العلمية والتفسيرية وغيرها. فكل محاولات التمييز بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات تتصف بقدر من الغموض، وتواجه مشكلات متعددة. وإذا لزم استمرار التمييز بين هاتين الفئتين، فربَّما يلزم أن نضع علم التاريخ على سبيل المثال في فئة مستقلة عن أي منهما، لأنَّ بعض موضوعاته وطرق بحثها تتوزع على الفئتين.[1]

والكتابات المهمة التي ترصد وضع العلوم الاجتماعية والإنسانيات في الساحة الدولية كثيرة. ونشير في هذا الصدد إلى عمل مهم أنجزته جوان هيلبرون وزميلاها،[2] فقد أشار الكتاب إلى أنَّ ديناميات العولَمَة قد شكّلت العالَمَ في العقود الماضية عن طريق العلوم الطبيعية،

(1) Savelieva, Irina. Two-Faced Status of History: Between the Humanities and Social Sciences. Series: Humanities WP BRP 83/HUM/ 2015, Moscow: Russia: National Research University Higher School of Economics. 2015, p. 1-16.

(2) Heilbron, Johan; Sora, Gustavo; and Boncourt, Ghibaud (Eds). *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2018.

بينما لا يوجد إلا القليل من الدراسات التي تولّتْ ما جرىٰ من عولمة للعلوم الاجتماعية والإنسانيات نفسها. وقد يجادل مجموعة من الباحثين في صحة الافتراض بأنَّ العلم هو جهد عالمي بطبيعته، ويبيّنون في المقابل أنَّ التداول المتنامي للأفكار العلمية بين العلماء هي عمليةٌ معقدةٌ ومتناقضة. فالتعاون الدولي في العلوم الاجتماعية والإنسانيات لم يغير من ظاهرة أنَّ الإنتاج في هذه الميادين المعرفية يمكن أن يوصف بأنه احتكار أوروبي-أمريكي، مع هيمنة أمريكية طاغية. فعلىٰ مستوىٰ البحوث المشتركة، والاستشهاد بالبحوث لا نجد لغةً تنافس اللغة الإنجليزية، ولا نجد دولة تنافس الولايات المتحدة الأمريكية. والتعاون الدولي في إجراء البحوث في أوروبا أفضل قليلاً مما هو في البحوث الأمريكية، لكن هذا التعاون في الغالب يقتصر علىٰ المشاركة مع باحثين من الولايات المتحدة. أما البحوث المشتركة عند الأمريكين والاستشهاد بالبحوث، فغالباً ما يكون بين الأمريكيين أنفسهم.[1]

والملاحظ أنَّ جميع عمليات العولَمَة وأدواتها "تعتمد علىٰ موارد يتم توزيعها بشكل غير متساو، وهي تشكّل الأساس في علاقات القوة غير المتكافئة."[2] فلا مجال للشك في أنَّ المجال العالَمي للعلوم الاجتماعية والإنسانية يتصف بدرجة عالية من عدم التوازن وعدم التكافؤ في علاقات القوة، فمن حيث الطاقة الإنتاجية للبحوث فإنَّ بِنية هذه العلوم محتكرة للمركز الأمريكي الأوروبي، وقليل من الإنتاج يتم في بلدان علىٰ هامش هذا المركز، وربما بحصة قليلة متصلة بالمركز المسيطر. "وحتىٰ عندما نأخذ المكانة والتقدير العلمي ممثلاً بالاستشهادات والجوائز بالحسبان، فإنَّ توزيع الإنتاج في هذه المجالات المعرفية يكون أكثر التواءً نحو الغرب الأوروبي-الأمريكي، فجميع أسماء العلماء الأكثر إشارة إلىٰ بحوثهم تقريباً ولدوا وعملوا في الدول الغربية. وعلىٰ سبيل المثال فإنَّ أهم ثلاثين مؤلفاً للكتب في عام ٢٠٠٧م، لم يكن بينهم إلا واحد فقط ولد خارج نصف الكرة الغربية، وهو إدوارد سعيد، وحتىٰ هذا فإنَّه طور مكانته العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية."[3]

(1) Heilbron, Johan, and Gingras, Yves. The Globalization of European Research in the Social Sciences and Humanities: A Bibliometric Study, in *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*, op. cit., Pp. 29-58.

(2) Ibid., p. 2.

(3) Ibid., p. 7.

وقد ظهرت دعوات لمعالجة عدم التوازن والاحتكار بطرق مختلفة، ومنها الدعوة إلىٰ نزع الصفة الغربية عن هذه العلوم. ويرىٰ توماس بريسون Thomas Brisson: "أنَّ تعبير نزع الصفة الغربية De-Westernizing عن العلوم الإنسانية والسلوكية يشير إلىٰ اتجاهين مختلفين الأول نشر العلوم خارج السياق الغربي الذي نشأت فيه عن طريق إنشاء جامعات وطنية وأنظمة معرفية وطنية، وهجرة العلماء، وتدويل المؤسسات العلمية، وغير ذلك. وفي المعنىٰ الثاني فإنَّ التعبير يعني محاولة بناء علوم إنسانية وسلوكية غير مبنية علىٰ الأطر المعرفية الغربية. وقد تطورت هاتان الأطروحتان منذ القرن التاسع عشر الميلادي، وأدت إلىٰ مجموعة واسعة من المواقف، حيث تعرَّض التماهي بالأطر المعرفية الغربية إلىٰ درجات متفاوتة من الرفض.[1] وتأتي في هذا المعنىٰ الثاني الجهود العلمية التي تمت في العقود الثلاثة الأخيرة تحت شعارات مثل: إسلامية المعرفة، والتأصيل الإسلامي للعلوم وغيرها.

وليس من السهل وصف حالة العلوم الاجتماعية في العالَم العربي والإسلامي، وصفاً دقيقاً، لعدم وجود قواعد بيانات شاملة توثق كلَّ أو جلَّ ما يُنشر عن هذه العلوم. وما قد يكون موجوداً من كشافات وفهارس وأدلة يقتصر علىٰ بعض الدوريات، وقوائم دور النشر، وفروع علمية محددة، أو جامعات أو كليات جامعية. ويقتصر في أحسن الأحوال علىٰ عدد قليل من البلدان. وقد تتطور جهود "المجلس العربي للعلوم الاجتماعية" الذي تأسس عام ٢٠١٢م، لتسد الفراغ في هذا المجال في المرحلة القادمة بعد أن نشر المجلس تقريره الأول عن "المرصد العربي للعلوم الاجتماعية عام ٢٠١٥م". ثم أصدر تقريره الثاني عام ٢٠١٨م بعنوان: "العلوم الاجتماعية في العالَم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (٢٠٠٠-٢٠١٦م). "بالاعتماد علىٰ دراسة الكتب والمقالات المنشورة في الدوريات، فكان عدد الكتب ١٨٦٣، وعدد المقالات ٣٦٦ مقالاً.[2]

(1) Brisson ,Thomas .Western and Non-Western Views of the Social and Behavioral Sciences: De-Westernizing the Social and Behavioral Sciences in :*International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd.Edition), Editor-in-Chief: James D. Wright Amsterdam, Holland: Elsevier, 2015, Pp. 541-550.

(٢) حمودي، عبدالله. **العلوم الاجتماعية في العالَم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (٢٠٠٠-٢٠١٦م)**، بيروت: المرصد العربي للعلوم الاجتماعية، ٢٠١٨م، ص٦.

وقد كشف التقرير عن عدد من ملامح حالة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، وما يهمنا هنا هو ما جاء في التقرير عن "قلة –أو انعدام– مدارس نظرية ومنهجية مكونة من المنطقة، فإلى زمن قريب اعتُمدت نظريات ونتاجات غربية وطُبقت على ماضي المنطقة وحاضرها، إلا أنَّنا لا نجد مدارس في الفكر السوسيولوجي بالمعنى الدقيق، ... وحاول بعضهم (بعض الباحثين) الرجوع إلى مفكرين من المنطقة، بيد أنَّهم يكرِّسون الانحباس النسبي في ابن خلدون، مع تكرار مهول، وفي اتجاه دفاعي يراد منه علم اجتماع عربي أو إسلامي. لكنَّ المقالات غالباً ما تحاكي مساطر البحوث الأوروبية... إلا أنَّ تلك المحاكاة غالباً ما تبقى شكلية بحيث لا يتجاوب المحتوى مع ذلك المنطق، ولا ترقى إلا أقلية من تلك الكتابات إلى المستوى المنشود."[1]

ومع أنَّ التقرير يعبر عن ارتياح لحجم الإنتاج إلا أنَّه يسجل عدم التوازن بين الحجم والإضافة العلمية. وهذا يعني أنَّ "الظاهر أنَّ هدف الإنتاج هو الإنتاج نفسه."[2] لكنَّ القارئ للتقرير لا يجد مواصفات للمستوى المنشود، ولا للإضافة العملية المرجوة، ولا لتحديد هدف الإنتاج في العلوم الاجتماعية غير ما استنتجه التقرير نفسه؛ أي "الإنتاج من أجل الإنتاج نفسه." وإذا كان التقرير الأول الذي صدر عن المجلس عام ٢٠١٥م قد "رسم صورةً ميدانيةً واضحةً عن البنى التحتية المؤسسية للإنتاج الأكاديمي والعام وواقع النشر في العلوم الاجتماعية في المنطقة" فإنَّ المجلس يبدأ: "من خلال التقرير الثاني مقروناً بالأول بتكوين صورة أكثر وضوحاً عن هواجس علماء الاجتماع واهتماماتهم وقدراتهم البحثية". والأمل المنشود من جهود المرصد في أن "ينمو المرصد من خلال منشوراته، وفي أن يسد فجوةً معرفيةً كبيرةً في المنطقة من خلال قواعد بياناته المتاحة للعموم... والتعاون وتظافر جهود مماثلة لإرساء هيكليات وآليات عمل أفضل لجمع البيانات ومشاطرتها في مختلف دول المنطقة." [3] ونحن بذلك نشير إلى الهدف الأساس من مثل هذا التقارير، وهو تقديم

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) المرجع السابق، ص٤-٥.

وصف دقيق للحالة المعرفية في العلوم الاجتماعية، وهو أمر حيوي لا بدّ منه من أجل تحقيق أهداف أخرى، تختص بتوجيه البحوث لأغراض أخرى ربما تتناول جهود التغيير والنهوض الحضاري.

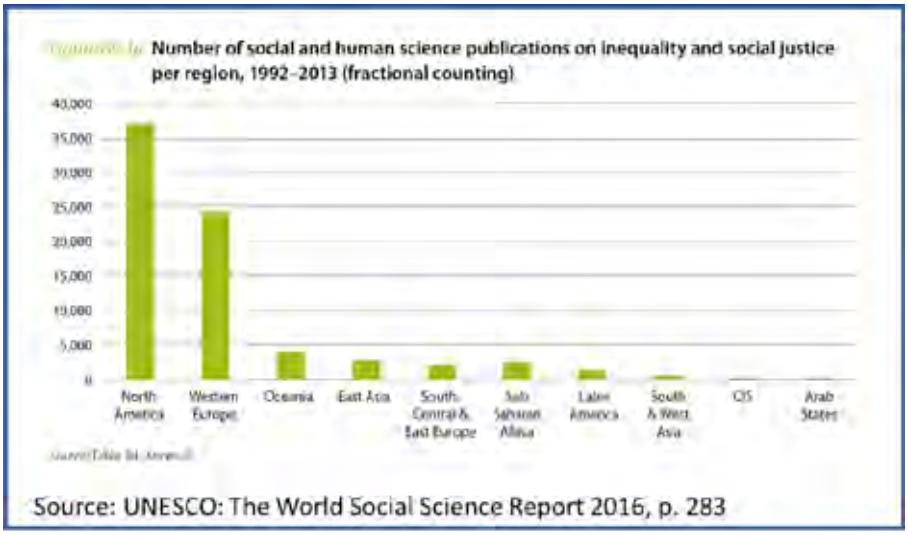
ونظراً لندرة قواعد البيانات في الوطن العربي اللازمة لتكوين صورة دقيقة عن حالة العلوم الاجتماعية في هذا الوطن، أصبحت التقارير الدولية التي تنشرها اليونسكو من أهم المصادر، على الرغم مما يعتري هذه التقارير من قصور ناتج عن أسباب متنوعة، منها عدم تجاوب الدول في تقديم ما تتطلبه هذه التقارير من بيانات، ومنها الخلفية الفكرية التي تؤثر في منهجية إعداد التقرير؛ إذ يقع الاهتمام بموضوعات وتجنب موضوعات أخرى، ويُضمِّن التقرير بلداناً ويصرف النظر عن بلدان أخرى، ويجمع بيانات بلدان ويفرق بيانات بلدان أخرى وغير ذلك.

ونذكر على سبيل المثال "التقرير العالَمي للعلوم الاجتماعية: القسمة المعرفية" الذي أصدرته اليونسكو عام ٢٠١٠م. فينظر التقرير إلى أنَّ الواقع الاجتماعي للبحث العلمي في الوطن العربي يتصف بعدم الاستقرار بسبب عوامل تتصل بالتاريخ والسياقات الاجتماعية ونماذج التنمية، ودور الدولة. ويقرر أنَّ العالَم العربي لا يفتقر إلى أكاديميين وطلبة باحثين موهوبين، لكنَّ المفارقة التي يلاحظها التقرير أنَّ من الصعب تحديد هدف لأبحاثهم. وينقل انطباع أحد معدّي التقرير بقوله: "الفهم الاجتماعي ينظر إلى الحصول على درجة الدكتوراه هو نهاية عملية القراءة والبحث، وأنّ الدرجة العلمية هي التي لا تزال تحدد الموقع الاجتماعي للفرد في داخل الجامعة وخارجها، وليس سجله البحثي."[1]

ويشير التقرير إلى أنَّ بعض البحوث في العلوم الاجتماعية أصبح يتم إنتاجها مؤخراً في "عدد من مراكز البحوث التجارية والشركات الاستشارية والمنظمات غير الحكومية في مجالات العلوم الاجتماعية استجابةً للطلب على التمويل الدولي لدراسات ميدانية تجريها

(1) UNESCO. *World Social Science Report 2010: Knowledge Divides*, Paris: International Social Science Council and UNESCO Publishing, 2010, p. 68.

مؤسسات أو جامعات."[1] مما يمكن أن يُفهم منه ارتباط هذه البحوث في أهدافها ومناهجها ونتائجها بسياسات وأهداف تستدعي التساؤل!



Source: UNESCO: The World Social Science Report 2016, p. 283

أما التقرير اللاحق لليونسكو الذي جاء بعنوان: "التقرير الدولي للعلوم الاجتماعية ٢٠١٦م: تحدي عدم المساواة: طريق إلى عالم يتصل بالعدل"[2] فقد كان التركيز فيه على ظاهرة "عدم المساواة" في العالَم، ونال موضوع عدم المساواة في العالَم العربي ثلاث صفحات، تناولت حالة عدم المساواة في الوضع الاقتصادي والتعليمي والصحي بين بلدان العالَم العربي وفي داخل كل بلد، مع الإشارة إلى المشكلات الاجتماعية الناتجة عن هذه الظاهرة في المجالات السياسية والحريات الأساسية، والعنف، وفشل برامج التنمية. لكنَّ مصدر البيانات الذي يؤسس للأحكام التي يصدرها التقرير هو أيضاً التقارير والإحصائيات الدولية مثل البنك الدولي، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، واللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (إسكوا) وغيرها.

(1) Ibid., p. 69.

(2) UNESCO. *World Social Science Report 2016: Challenging Enequalities: Pathways to a Just World.* Paris: UNESCO Institute of Development Studies, 2016, 201-203.

وحين ينتقل التقرير إلىٰ رصد عدد بحوث العلوم الاجتماعية والإنسانيات التي تناولت موضوع عدم المساواة، يتبين حجم "الفجوة المعرفية" بين المناطق المختلفة التي يتضمنها التحليل والجداول البيانية.[1] ويختار التقرير أن يرصد حجم هذه البحوث في المناطق الآتية: أمريكا الشمالية، أوروبا الغربية، شرق آسيا، جنوب وشرق أوروبا، إفريقيا جنوب الصحراء، أمريكا اللاتينية، وجنوب وغرب آسيا والدول العربية. وبينما يصل عمود عدد البحوث في الحد الأعلىٰ في الجدول إلىٰ حوالي سبعة وثلاثين ألف بحث في أمريكا الشمالية، يلاصق عمود البحث في الدول العربية خط الصفر.[2] وبينما تضمن التقرير تعليقات علىٰ حالة البحث في مختلف المناطق وحتىٰ في بعض الدول، فإنَّه لم يشر بكلمة واحدة إلىٰ هذه الحالة في الدول العربية، ربَّما مكتفياً بما ينطق به الجدول من بيان! وبما يكوِّنه هذا البيان عند القارئ من "رؤية" عن حال البحث في هذا الموضوع في الدول العربية، وربَّما "رؤية" عامة عن هذه الدول مجتمعة!.

ولا ينسىٰ التقرير المذكور أن ينوِّه بصفة "الموضوعية" التي تحلَّىٰ بها المؤلفون الذين أسهموا في صياغة الاستنتاجات التي تقدمها بيانات التقرير، ومع ذلك فإنَّ التقرير يؤكد أنَّ لدىٰ كلٍّ منهم «نظرةً عاطفية وحتىٰ مسيّسة حول أهدافهم؛ فمثلاً يريد بوتنام Putnam إيقاف تراجع رأس المال الاجتماعي، بينما ويلكنسون وبيكيت Wilkinson and Pickett يشعران بقلق عميق إزاء مدىٰ عدم المساواة المدمِّر اجتماعياً، في حين أنَّ اهتمام بيكتي Piketty ينصبُّ علىٰ توثيق ديناميات الثروة وعدم المساواة في الدخل طوال القرن الماضي والحاجة إلىٰ إصلاح الرأسمالية."[3]

وقد أشار إبراهيم البيومي غانم في دراسته عن "حالة علم الاجتماع في العالَم العربي: رؤية نقدية بنائية"[4] إلىٰ عدد من الملاحظات التي أشرنا إليها آنفاً، مثل ندرة وجود قواعد

(1) Ibid., p. 280-284.

(2) Ibid., p. 284.

مع التذكير بأن البحوث المقصودة هنا هي البحوث الاجتماعية التي تعالج حالة عدم المساواة.

(3) Ibid., p. 288.

(٤) غانم، إبراهيم البيومي. **حالة علم الاجتماع في العالَم العربي: رؤية نقدية بنائية**، الكويت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٩م.

بيانات الحركة العلمية في فروع المعرفة العلمية تُمكن الباحثين من تقديم رؤية دقيقة لحالة هذه المعرفة، وإمكانية الاستفادة مما تقدمه التقارير الدولية في هذا المجال. ونَقَلَ عدداً من الملاحظات والانطباعات والأحكام التي قدمها بعض أساتذة العلوم الاجتماعية حول نوعية الإنتاج المعرفي في هذه العلوم في الساحة العربية. واعتمد في تقديمه لحالة علم الاجتماع في العالَم العربي على تقرير منظمة اليونسكو الصادر ٢٠١٠م، وعلى خبرته ورؤيته الشخصية لما يسميه: "أزمة الانفصال بين ما يسمى "العلوم الشرعية، وما يسمى "العلوم الاجتماعية"، مع التركيز على "علم الاجتماع" "باعتبار أنَّ ما ينطبق على "علم الاجتماع" تحديداً، ينطبق -إن بدرجات متفاوتة- على جملة العلوم الاجتماعية"، ثم يقدم مجموعة من الأفكار والمقترحات التي يَتَصوَّر أنَّها تُشكل منطلقاً للحوار "بين أولئك الذين يؤمنون بإمكانية تأسيس علوم اجتماعية أصيلة من رحم مجتمعاتنا، وبمنهجيات مشتقة من ثقافتنا، وبنظريات مبنية على مرجعيتنا المجتمعية والحضارية بمعناها الواسع."[١]

ولا شكّ في أنَّ علوم فقه المعاملات في الحضارة الإسلامية التي تُصنَّف اليوم ضمن ما نسميه "علوماً شرعية" كانت بمثابة ما نسميه اليوم علوماً اجتماعية، حيث إنَّ العلوم الاجتماعية بحدودها ومناهجها وتصنيفاتها وفروعها المعروفة اليوم لم تكن قد تأسست بصورة متمايزة. ويعبّر إبراهيم البيومي غانم عن هذه المقابلة بصورة واضحة فيقول: "وإذا تأملنا أكثر في أصول المنهجية لدى "الشرعيين"، سيتضح لنا أنَّ علومهم الشرعية كانت في الوقت نفسه اجتماعية، وأنَّ العلوم الاجتماعية ليست صنفاً آخر مختلفاً عن العلوم الشرعية من حيث ارتباطها جميعها بمنظومة قيمية واحدة، وتفاصيلها موجودة في المصادر التراثية الخاصة بتصنيف العلوم وبأصول البحث والمناظرة. وفي نظري (نظر إبراهيم البيومي غانم) أنَّ الوضع الطبيعي هو أن تكون العلوم الشرعية اجتماعية، والعلوم الاجتماعية شرعية، وفقاً لأصول منهجية وأدوات تحليلية ذاتَ مرجعية معرفية واحدة."[٢]

(١) المرجع السابق، ص ٥-٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

ويختم "غانم" بحثه بإعمال ما يسميه "الرؤية الإسلامية الأصيلة التي نتصور أنَّها تقسِّم جملة العلوم إلىٰ قسمين اثنين: أوّلهما قسم العلوم المشروعة، وثانيهما: قسم العلوم غير المشروعة." ويضم المؤلف في القسم الأول كلَّ ما عُرف بعلوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، مما "حضَّت تعاليم الإسلام علىٰ تحصيلها والأخذ بها، والإضافة إليها وتطويرها، وهي تفتح المجال أمام إعمال العقل والتجريب والاعتبار بالسوابق والنظر في الأدلة والبراهين والبحث عنها في مصادرها النقلية والعقلية والواقعية." ويضع في القسم الثاني كلَّ أنواع العلوم والمعارف "غير المشروعة" التي لا تأبه بالعقل، وتزدري المنطق والبرهان، وتَهيم في الخرافات والخزعبلات، وتغلق أبواب التفكير والنقد والتمحيص، وتدعي العلم والمعرفة بأدوات لا يمكن إخضاعها للتجريب، ولا يمكن التأكد من صلاحيتها كوسائل للمعرفة النافعة."[1]

## ثالثاً: ظاهرة التحول من العلوم الطبيعية إلىٰ العلوم الاجتماعية

من اللافت للنظر أنَّ عدداً من العلماء الذين نبغوا في ميدان العلوم الطبيعية تحولوا فيما بعد إلىٰ الاهتمام بقضايا تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، ومِن ثَمَّ إلىٰ العلوم الاجتماعية، واللافت للنظر في هذه الحالات أنَّ مفهوم رؤية العالَم قد مثَّل بؤرة اهتمام في هذا التَّحَوُّل، وأنّ بلورة هذا المفهوم كان أيضاً نتيجة لهذا التحول. وقد أخذ بعض هؤلاء العلماء والفلاسفة نصيباً ملموساً من الاهتمام، كما هو الحال مع أينشتاين وبلانك وشرودنجر ومحمد عبد السلام، من أمثلة التاريخ الحديث والمعاصر.

لكنَّ الجمع بين الاهتمام بنوعي العلوم كان أمراً معروفاً في تاريخ الشعوب والحضارات المختلفة، عندما كانت الموسوعية في المعرفة صفةً غالبةً علىٰ كثير من العلماء. وكانت هذه الموسوعية تعين العالِم علىٰ تكوين فهم شمولي للكون ونظرة كلية للحياة، وهو الأمر الذي نسميه "رؤية العالَم". لا سيّما أنَّ أكثر العلماء في التاريخ البشري لم يكونوا يستبعدون التفسير

(١) المرجع السابق، ص ٣٤-٣٥.

الديني الذي يختص بالخَلْق والحياة. ففي التاريخ الإسلامي نجد أنَّ ابن سينا قد جمع في إنجازاته علوم النفس، والأخلاق، والسياسة، والتربية، والطب، والرياضيات، والفلك، والنبات، والحيوان، والموسيقى. وأنَّ أبا الريحان البيروني شهدت له إنجازاته في الفلك، والجغرافيا، والكيمياء، والطب، والرياضيات، والتاريخ، وعلم الإنسان، بالموسوعية والجمع بين العلوم الطبيعية والاجتماعية والفلسفية. ونجد في التاريخ الأوروبي أمثلةً متعددة كذلك، ومن هؤلاء روجر بيكون الإنجليزي الذي عُرف بالإلهيات، والفلسفة، والأخلاق، والفلك، والفيزياء، والموسيقى. ومنهم كوبرنيكس الألماني الذي شملت اهتماماته الفلك، والقانون، والاقتصاد، والسياسة، والفن، والرياضيات، والطب.

لكننا سوف نعرض لاثنين من علماء القرن العشرين الذي تحولوا من ميدان العلوم الطبيعية إلى ميدان العلوم الاجتماعية والفلسفية. الأول منهما هو الطبيب الهنغاري المولد مايكل بولاني (١٨٩١-١٩٧٦م) الذي ترك ممارسة الطب ليصبح باحثاً مشهوراً في الكيمياء الفيزيائية، وقد ترك تراثاً خصباً من البحوث في هذا الموضوع، لكنه اهتم لاحقاً بقضايا الاقتصاد ونظرية المعرفة، واستقر أخيراً أستاذاً للعلوم الاجتماعية في مانشستر، ثم في أكسفورد ببريطانيا. وقد كان وراء هذا التحول عند بولاني ما رآه من التدمير الذي أصاب أوروبا في الحربين العالَميتين، مما أثر في المناخ الروحي والفكري ونتج عنه تدهور الأسس الأخلاقية التي قامت عليها أوروبا. وقد رأى بولاني أنَّ السبب في ذلك هو رؤية العالَم "العلمية" التي شكّلت النمط العقلي للغرب، تلك الرؤية المتجذرة في الفلسفة الوضعية الخالية من الأساس الأخلاقي.

وقد ارتبط اسم بولاني بعدد من الأفكار النفسية والفلسفية، حيث طور مفهوم المعرفة الشخصية والبعد الضمني من الإدراك البشري Tacit Knowledge. فالمعرفة عنده ذات طبيعة شخصية بمعنى أنَّها متجذرة في البعد المتضمن في الإدراك البشري، وقد شبّه فكرة المعرفة الضمنية "بجبل الثلج في المحيط، الذي نرى منه ما يكون فوق سطح الماء مع العلم بأنَّ الجزء الأكبر من المعرفة يكون خفياً عن الأنظار. وهذا الجزء الخفي هو الذي يؤثر بقوة

في تشكيل عملية التعرّف. فها هنا قاعدة غير منظورة في بنية الفكر البشري، ولذلك فإنَّ الذي نعرفه فعلاً أكثر بكثير من الذي نستطيع أن نتحدث عنه."[1] "فنحن بوصفنا بشراً يجب علينا –لا محالة– أن نرىٰ الكون من مركز يقع في داخلنا ونتحدث عنه بلغتنا البشرية، وأية محاولة لحذف منظورنا البشري من الصورة التي نكوِّنُها عن العالَم فإنها لا تقود إلا إلىٰ الغموض."[2]

و"توماس كون" (١٩٢٢–١٩٩٦م) هو المثال الثاني علىٰ هذه النوعية من العلماء الفلاسفة، فقد بدأ حياته المهنية باحثاً في الفيزياء النظرية، عندما أخذ يتأمل في الأحداث التاريخية التي مثلت محطات مهمة في نمو المعرفة العلمية وتقدمها، فانصرف اهتمامه إلىٰ تاريخ العلوم ثم إلىٰ فلسفة العلوم. وقد تأثر "كون" بأعمال جيمس كونانت حول تاريخ العلوم وفلسفة العلوم،[3] لكنه أي "كون" يعترف بأنَّ أعمال "بولاني" حول المعرفة الشخصية والمعرفة الضمنية قادته إلىٰ النتائج "الغريبة" التي توصل إليها.[4]

وبنيت أفكار "كون" علىٰ مفهوم النموذج القياسي Paradigm والثورات العلمية. فهو يرىٰ أنّ طبيعة العقل العلمي تمارس البحث العلمي دائماً ضمن حدود نموذج قياسي يمثل رؤية للعالَم تتصف بالشمول والعلمية والمنهجية والميتافيزيقية. فرؤية العالَم في نظر "كون" هي جوهر النشاط العلمي، فهذه الرؤية تلعب دوراً حاسماً في الممارسة العلمية، فهي تحدد صلة البيانات ومحتوىٰ المشاهدات وأهمية المشكلات وقبول الحلول، بل وأكثر من ذلك، فإنَّ رؤية العالَم تزودنا بالقيم والمعايير ومناهج البحث، وباختصار فكل نموذج يحدد الطريقة التي يسير فيها العلم، إنَّها رؤية شاملة للعالم.

(1) Polanyi, Michael. *The Tacit Knowledge*, Now York: Doubleday, 1966, p. 4.

(2) Polanyi Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, p. 3.

(3) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, p. xi.

(4) Ibid., p. 4.

إنَّ التقدم في العلم وفق "كون" ليس نتيجة لإنجاز التراكم الخطي، وإنَّما نتيجة التغيرات الجذرية التي تُستبدل فيها نظريات جديدة بنظريات سابقة فقدت قدرتها على التفسير. "ففي كل ثورة علمية يرفض المجتمع العلمي نظرية علمية كانت موضع الاعتبار، لصالح نظرية جديدة مختلفة عن الأولى. وكلُّ ثورة تنتج تحوُّلاً تالياً في المشكلات التي تطرح للبحث العلمي، وبالطريقة التي تحدِّد للجماعة العلمية، مشكلة معيّنة تبرر البحث عن حلٍّ لها. وكلُّ ثورة تبدل الخيال العلمي بطرق نحتاجها لتوضيح التحوُّل في رؤيتنا للعالَم الذي جرى فيه هذا العمل العلمي، وهذه التحولات وما يرافقها من جدل هي الخصائص المميزة للثورات العلمية.[1]

ويستند "نوجل" إلى فكرة النماذج القياسية التي طورها "توماس كون" في البرهنة على مصداقية الفكر الديني، فهذا الفكر يدعو إلى الاعتراف بدور النموذج الفكري ورؤية العالَم التي يحملها المفكر، في تشكيل الوعي الإنساني وأثره في نشاطه الفكري والنظريات التي يصوغها بما في ذلك العلوم الطبيعية. ومن ثَمَّ يدعو العالِمَ المؤمنَ إلى أن يَعِيَ الافتراضات الأساسية لرؤية العالَم التي يقدمها له إيمانه الديني، ويعطي لها دورها اللازم في جميع صور التفكير النظري، ومع ذلك فإنَّه يستدرك ليقول: "إنَّ النماذج النظرية ورؤى العالَم لا تفسّر كلَّ شيءٍ، فمع التأكيد على أنّ القوة التي تنسب إلى النماذج ليست كاملة من الناحية العلمية، ومع أنَّ رؤى العالَم ذات سلطة مرجعية، فإنَّها ليست استبدادية في أثرها الفكري. ومع ذلك فإنَّه لا بدّ من التساؤل حول إمكانية اشتراك جميع العلماء والمفكرين بأرضية مشتركة، وببعض نقاط الاتصال في طرقهم ونتائجهم، وإنَّ رؤى العالَم بدون شك محددات أكاديمية، لكنَّ الأثر الذي تلعبه يمتد على مدىً متصلٍ حسب العلاقات الحيوية القائمة مع خصائص الباحث العالَم، ومحتوى رؤيته للعالَم، وطبيعة الموضوع الذي يبحث فيه."[2]

(1) Ibid., Pp.111-135.

(2) Naugle, *WorldView: The History of A Concept*, p. 207-208.

وقد تخصّص كتاب حديث الصدور عن الرحلة الشخصية لمايكل بولاني[1] ورؤيته الطليعية Vanguard Vision للعوالِم الاجتماعية بهدف عرض رسالة ثلاثية الأهداف: صياغة قلب لعلم الاقتصاد، وإذكاء الحيوية لمبدأ الحرية، وحماية الغرب من الظِّلال النامية للأنظمة الشمولية. وحاول المؤلف الكشف عما كان بولاني ومعاصروه يرون بأعينهم الاجتماعية ما الذي كان يحدث، وكيف بذلوا جهوداً كبيرة لنشر رؤية محددة للاقتصاد والخبرة الاقتصادية والديموقراطية، تَعِدُ بغدٍ أفضل في الظروف الاقتصادية والسياسية للثلاثنيات والأربعينيات من القرن العشرين.

إنَّ رؤية بولاني للاقتصاد تجاوزت ما كان بعض الاقتصاديين من جيله يرونه من الشر في نظم الاقتصاد القائمة في العالَم، حيث كان يرىٰ بعضُهم أنَّ الشرَّ كامنٌ في الرؤية الميكانيكية التي ترىٰ أنَّ الشرَّ في الآلة العملاقة للدولة أو في السوق الشيطانية الطاحنة. بينما رأىٰ بولاني أنَّ الشرَّ يكمن في رؤية النظريات الاقتصادية لكل من الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية للإنسان وكيفية تعاملهما معه. فكلاهما نظر إلىٰ أنَّ الناس يتعاملون مع مخططات اقتصادية جاهزة بطريقة ميكانيكية، إما منفذين لخطط اقتصادية قادمة من الأعلىٰ، أو يتوافقون بطريقة طبيعية مع النماذج التي يراها الاقتصاديون. كان بولاني مهتماً بكيفية تجنب الاستسلام غير المشروط إما لسلطة الدولة أو لآلية السوق. إنَّ البديل الذي كان بولاني يبحث عنه هو بديل عن مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo Economicus الذي لا يزال يُعد أحد الركائز النظرية الأساسية للعلوم الاقتصادية.[2]

وقد وثقت "ماري ناي Mary Jo Nye الجدل الذي احتدم طيلة النصف الأول من القرن العشرين، لا سيما في ثلاثينياته، العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. فبدأت مقدمةَ كتابِها: "مايكل بولاني وجيله: الأساس الاجتماعي للمعرفة العلمية"[3] بالإشارة إلىٰ

(1) Biro ,Babor, *The Economic Thought of Michael Polanyi* (Routledge Studies in the History of Economics), London and New York: Routledge; 1 edition (August 5, 2019).

(2) Ibid., p. 183- 220.

(3) Nye, Mary Jo. *Michael Polanyi and his Generaion: The Origin of Social Construction of Scientific Knowledge*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. i.

مجموعة من العلماء الذي أخذوا يهتمون بالوضع الاجتماعي للعلم وتاريخه الفكري، بصورة تدعو إلى الربط بين الجوانب الاجتماعية للعلم والأحداث السياسية في تلك الفترة. ونوّهت بصورة خاصة بكل من توماس كون ومايكل بولاني، وكلاهما دخل ميدان فلسفة العلوم بعد أن كانا عالمين فيزيائيين مشهورين. وعرضت في فصول كتابها كيف "أنَّ الجيل الذي نشأ فيه مايكل بولاني من علماء الطبيعة والعلماء الاجتماعيين، مع إشارة خاصة لتوماس كون، توصلوا إلى مفهوم جديد للعلم يتصف بالقوة، وهو أنَّ العلم مشروع ذو أساس اجتماعي، ولا يعتمد على الإمبريقية والعقلانية وحدهما، بل إنَّ عوامل التواصل الاجتماعي والأعراف السلوكية والالتزامات الشخصية تعمل على نمو المعرفة العلمية، ولا تضعفها"[1]

يتضح من العرض السابق أنَّ المفكرين يستخدمون مصطلحات ومفردات لغوية محددة للتعبير عن مفاهيم الناس ومعتقداتهم وطرق تفكيرهم، وهذه المصطلحات هي بمثابة الأدوات المنهجية التي تفيد في فهم العوامل التي تحدد الكثير من الظواهر الثقافية والاجتماعية. وقريب من مفهوم "النموذج القياسي" Paradigm الذي استعمله "توماس كون Thomas Kuhn"[2] -وليس مطابقاً له- استعمل عبد الوهاب المسيري مصطلح "النموذج التفسيري" للدلالة على "مجموعة من الصفات المتماسكة، ترسخت في أذهاننا ووعينا، بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها، فهي رؤية متكاملة للواقع." هذا النموذج التفسيري هو خريطة معرفية يبْنِيها العقل الإنساني، ويتوصل إليها عن طريق تجريد كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والربط بينها، لبناء نمط عام يأخذ شكل خريطة إدراكية كلية... وتعمل النماذج التحليلية على توسيع نطاق النموذج التفسيري من خلال الظواهر والمعطيات التي يحاول النموذج أن يفسرها. فهذه المعطيات تتحدى النموذج وتكشف قصوره، وربما يلزم تعديل النموذج حتى تزداد قدرته التفسيرية. وهكذا فإنَّ العلاقة بين النموذج التفسيري والواقع علاقة حلزونية معقدة.[3]

(1) Ibid., p. xvi.

(2) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*.

(٣) المسيري، **رحلتي الفكرية** مرجع سابق، ص٢٧٤-٢٧٩.

## المبحث الثاني

# علاقة العلوم الاجتماعية برؤية العالَم

### أولاً: حضور رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية

يتفق كثير من علماء الاجتماع علىٰ أنَّ المعتقدات الدينية كانت حاضرة دوماً في تشكيل رؤية العالَم في مراحل التاريخ المختلفة. ولم تخلُ المجتمعات البشرية، علىٰ مدار التاريخ، من نوع أو آخر من المعتقدات الدينية. وبذلك تكون رؤية العالَم حاضرة في الواقع الاجتماعي بصورة واعية أو ضمنية. ثُمَّ إنَّ الأساس في تشكيل رؤية العالَم عند الفرد، هو ما يتشرَّبُه بالتدريج أثناء التنشئة الاجتماعية والتكيف مع الواقع الاجتماعي، كما هو أو كما يتطلع إليه من تغيير. فالثقافة السائدة في مجتمع هي مصدر أساسي في رؤية العالَم في ذلك المجتمع، والثقافة بطبيعتها هي صفة اجتماعية.

والحديث عن العلوم الاجتماعية في سياق هذا الفصل هو حديث عن العلوم التي تتعلق بالإنسان فرداً وجماعة، وبشيء من التحرر في استعمال المصطلح نود أن يشمل الحديث العلوم الحديثة التي لا تقع ضمن ميدان العلوم الطبيعية والتقانية من جهة، ولا ضمن العلوم النقلية أو الشرعية من جهة أخرىٰ. وبهذا التحديد فإنَّنا نتحدث عن بقية العلوم المعروفة بالعلوم الاجتماعية، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم النفس وغيرها، إضافة إلىٰ ما يعرف بالإنسانيات، مثل علوم الفلسفة والأدب واللغات والفنون. وقد رافقت الهدايةُ الإلهية الإنسانَ منذ بدء خلقه، لذلك كانت الفكرة الدينية أساساً لبناء النظام الاجتماعي، ومع ذلك فإنَّ عوامل النسيان والطمع في تحقيق المصالح الشخصية والفئوية سرعان ما كانت تطرأ علىٰ الواقع الاجتماعي، وتنشأ لذلك تفسيرات منافسة للفكرة الدينية التي جاء بها الوحي الإلهي، وتتغلب عليها في بعض الأحيان.

ولو استعرضنا الأنظمة الاجتماعية السائدة اليوم علىٰ اختلاف صورها، وحاولنا تلمس المبدأ الذي تقوم عليه، فإنَّنا سنجد أنَّ الفكرة المادية هي الأساس الذي يجمع بين مختلف المدارس الفلسفية التي تحاول بسط نفوذها. وقد تعمقت جذور هذه النزعة المادية

واتسعت ميادين تأثيرها، منذ الانقلاب الصناعي في أوروبا الغربية نتيجة عدد من العوامل، منها نجاح المنهج التجريبي في الكشف عن الكثير من حقائق الكون الطبيعي، ونجاح هذه المنهج في التطبيقات العملية المفيدة، وانتشار عقليَّة الشك في كل ما اعتاد الناس رؤيته من البدهيات والأمور الواضحة، وانحسار الثقة بالدين ورجاله الذين اعتادوا الوقوف إلى جانب السلطات الظالمة والفئات الفاسدة، والحجر على حرية التفكير.

إنّ النزعة المادية هي التي تسود العالَم اليوم، وتحاول القوى المهيمنة أن تبسط هذه النزعة في أرجاء العالَم بالترغيب والترهيب. وسيكون من المفيد دراسة جذور النزعة المادية وتطورها وأخطارها وتحليل الأنظمة الاجتماعية التي قامت على أساسها بصورة واضحة مباشرة، أو بصورة ضمنية. ذلك أنَّ كل نظام اجتماعي لا بدّ أن يرتكز على فهم فلسفي للحياة يتصل بواقع الحياة، ويشرح واقعها وحدودها ومعناها، فالحياة التي تسودها النزعة المادية تستند إلى رؤية مادية للعالم.[1] وسوف نضرب الذكر صفحاً عن التطور التاريخي الذي أوصل العلوم الاجتماعية إلى أساسها المادي، مكتفين بالإشارة إلى القاعدة التي تستند إليها العلوم الاجتماعية المعاصرة، ذلك أنَّ هذه القاعدة تقوم على النظرة الكلية والتصور العام عن الكون والحياة، وعلى طريقة التفكير التي يمارسها العلماء في توليد المعرفة الاجتماعية واختبارها وتوظيفها.

وقد تحدث كثير من المفكرين عن أهمية التصور العام للكون، لأنَّ هذا التصور يقدِّم تفسيراً شاملاً للوجود يحدد مركز الإنسان في الوجود الكوني وغاية حياته الإنسانية، ومن ثَمَّ منهجَ حياة الإنسان ونوعَ النظام الذي يحقق هذا المنهج، "فنوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية رهين بذلك التفسير الشامل..." الذي يسميه سيد قطب يرحمه الله بالتصوّر الإسلامي.[2]

ويشير تاريخ المعرفة الإنسانية إلى أنَّ العلوم المعروفة اليوم لم تنشأ بصورة متمايزة ومستقلة، بل كانت تقع ضمن ميدان واسع من الخبرة الإنسانية، كانت الفلسفة تعبيراً عاماً عنه، فكان

(١) الصدر. محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٩، ١٤٣٠هـ/ م٢٠٠٩م، ص٥٥-٥٨.

(٢) قطب. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، مرجع سابق، ص ٥.

المفكرون والعلماء هم الفلاسفة. ومع تطور المعرفة البشرية أخذت العلوم تتمايز وتستقل عن الفلسفة، وأخذ العلماء يميلون إلىٰ التخصص في عدد محدد من الموضوعات العلمية، ثُمَّ في موضوع واحد أو فرع واحد من الموضوع. وقد رافق تمايز هذه العلوم المتخصصة تبدُّلٌ في طبيعة التفكير وآلياته؛ فبينما كان منهج التفكير العقلي هو السائد في مرحلة الفلسفة، أخذ المنهج التجريبي يسود عمل المفكرين والعلماء. ولو نظرنا إلىٰ الأسئلة التي تطرحها رؤية العالَم، فإنَّنا سنجد أنَّها ذات طبيعة تتجاوز موضوعات العلوم المحددة، وتخرج عن نطاق مناهج التفكير الحسي والتجريبي، ومن ثمّ فإنَّ إجاباتها تبقىٰ بحاجة إلىٰ تفكير عقلي فلسفي.

وقد طورت المذاهب الفكرية المعاصرة ميادين علمية ذات طبيعة فلسفية علمية، تقوم علىٰ أساس الطريقة العقلية، ومهمَّتُها: "الكشف عن العلاقات والروابط بين العلوم، ولوضع نظريات علمية تعتمد علىٰ حصيلة التجربة في مجموع الحقول العلمية، كما أنَّ لكلِّ عِلْم فلسفتَه التي تقرر أساسيات البحث العلمي في مجاله الخاص..."[1]

ومن الواضح أنَّ بعض الميادين المعرفية تتأثر برؤية العالَم أكثر من غيرها. وبعبارة أخرىٰ فإنَّ التضمينات المعرفية لرؤية العالَم تتفاوت من حقل معرفي إلىٰ آخر. فرؤية العالَم تبدو أقلَّ تأثيراً -لكنها ليست معدومة التأثير تماماً- في العلوم الدقيقة عندما يتعلق الأمر بالجوانب التجريبية منها، لكنَّها أكثر تأثيراً في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والفنون الجميلة. فمثلاً أثر رؤية العالَم في الكيمياء أقلّ منها في التاريخ، وفي الرياضيات أقلّ بكثير من الفلسفة، ولكنَّ عندما ينصبُّ الاهتمام علىٰ فلسفة الكيمياء أو الرياضيات فإنَّنا نكون قد تركنا جانباً ممارسة العلم التجريبي إلىٰ رؤية عن العِلْم. وكلَّما كان كلامنا عن رؤية العالَم فيما يتعلق بالعلوم اللينة Soft وليس القاسية Hard،[2] تتضاعف حاجتنا إلىٰ الجدل النقدي حول طرق هذه العلوم ونتائجها.

(١) الصدر. **فلسفتنا**، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٢) يستعمل مصطلح علوم صلبة أو قاسية Hard وعلوم ليِّنة Soft، للتمييز بين طبيعة العلوم الطبيعية التي تعتمد علىٰ بيانات تجريبية تتصف بالانضباط والدقة ولا تختلف فيها الآراء كثيراً، والعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتدخل فيها مواقف الباحثين وتصوراتهم وخلفياتهم الفكرية. لكنَّ الفارق الأساس هو في استعمال الطريقة العلمية التجريبية، في النوع الأول من العلوم دون الثاني.

ومع أنَّ الخلاف بين علماء الطبيعة أقل حدَّة رغم الاختلاف في رؤية العالَم، فإنَّ الخلاف بين علماء الاجتماعيات والإنسانيات أكثر حدَّة بسبب الاختلاف في رؤية العالَم؛ ذلك أنَّ رؤىٰ العالَم باعتبارها وصفاً "عبر ثقافي" للمعتقدات الإنسانية Crosscultural Human Beliefs "تتعلق بمعرفة الآخرين، وهي معرفة تقع في القلب من التعليم الإنساني والعلوم الاجتماعية."[1]

والسبب في ذلك أنَّ رؤية العالَم تتعلق بالحقائق والأسئلة الأساسية حول معنىٰ الكون. وكلَّما كان المجال المعرفي أقرب إلىٰ موضوعات هذه الأسئلة والحقائق، فإنَّ رؤية العالَم تكون أكثر أثراً في بناء النظريات في هذا المجال المعرفي، ففي التخصص العلمي الأقرب إلىٰ مركز الوجود (الإلهي المقدس) تكون الالتزامات النهائية التي تفرضها رؤية العالَم أكثر تأثيراً علىٰ ذلك الجزء من الحياة. وهكذا يكون علم الكلام الذي تفرضه رؤية العالَم (الثيولوجيا) أكثرها تأثراً وتليه الفلسفة، ثم الإنسانيات، فالآداب، فالعلوم الاجتماعية، ثم العلوم الطبيعية، وأخيراً تأتي الدراسات الرمزية، مثل الرياضيات والقواعد والمنطق.

إنَّ أحد وجوه الأزمة في العلوم الاجتماعية السائدة في العالَم الإسلامي أنَّ هذه العلوم لم تُبْنَ علىٰ أساس مما ولّدته الأمة من علوم. ففي وقت مبكر من تطور الحركة العلمية في الدولة الإسلامية، أخذ هذا التطور مساراً غير متوازن؛ فقد نمت العلوم والمعارف في خدمة النص الشرعي، وتضخم فقه العبادات والدراسات اللغوية والبيانية، وانحصر نُموُّ فقه المعاملات في ميادين محدودة تتعلق بالسلوك الفردي ومسائل الأحوال الشخصية، ولم يتح للشأن العام علىٰ نطاق المجتمع والأمة إلا القليل من الجهد، وأهملت المناهج الإمبيريقية في وصف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية وتحليلها، ولذلك لم تتطور المفاهيم والمبادئ والنظريات التي تؤسس لعلوم اجتماعية متخصصة. وقد يكون الاستبداد السياسي وما رافقه من عزلة العلماء أو انعزالهم واحداً من الأسباب التي تفسّر عزوف غالبية القيادات العلمية والفكرية في المجتمع عن الاهتمام بالشأن العام، وحرمان الأمة من طاقة

(1) Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human beliefs*, New Jersey: Prentice Hall, 2000, p. xi.

هذه القيادات وقدرتها علىٰ تطوير المعارف والعلوم التي كان يمكن أن توجه "مسيرة حياة الأمة ومؤسساتها الاجتماعية وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة لمواكبة إمكاناتها وحاجاتها والتحديات التي تواجهها."[١]

لكنَّ الأمر الذي ربَّما فاق هذا السبب في الحيلولة دون تطور العلوم الاجتماعية في العالَم الإسلامي في وقت مبكر، هو تفاقم صور التشوّه التي طرأت علىٰ فكر الأمة الإسلامية وثقافتها، وأعاقتها عن تحقيق المشروع الحضاري الذي بدأته وانطلقت به في عهد الرسالة والخلافة الراشدة، فلم يبلغ المشروع أهدافه وغاياته. و"أول هذه التشوهات وأخطرها كان تشوّه الرؤية الكونية الإسلامية التي تشكّل إطار فكر الأمة وثقافتها؛ بحيث لم تعد رؤية كونية توحيدية شمولية إيجابية قادرة علىٰ أن تقدم الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم وضميره وعلاقاته ونظمه."[٢] ذلك أنَّ تَشوّه الرؤية الكونية أورث تشوّهاً منهجياً، نتج عنها نظرةً أحاديةً غير متوازنة إلىٰ العلوم والمعارف، حين قسمها إلىٰ علوم دينية مهمة، وعلوم دنيوية هامشية، فضمر الفكر وغابت النظرة السننية "مما حرم الأمة من نمو العلوم الاجتماعية التي تتكامل مع كليات الوحي وهدايته في ترشيد الحياة الاجتماعية الإسلامية وتجديدها، وتطوير مفاهيم مؤسساتها وطاقاتها وإمكاناتها مع تطور المعرفة والإمكانات والتحديات."[٣]

إنَّ العلوم الاجتماعية كما يوصي بذلك اسمها كانت علىٰ الدوام مرتبطة بما يتعلق بالإنسان في محيطه الاجتماعي، والباحثون في العلوم الاجتماعية هم أفراد من الناس في ذلك المحيط يدرسون الناس في المحيط نفسه، وهذا يشكّل قدراً من الإشكال في موضوعية الدراسة وغموضاً في نتائجها، يجعل من الصعوبة أن نعطي مرجعية وسلطة للاكتشافات والقوانين -التي يأتي بها المتخصصون في العلوم الاجتماعية- شبيهة بتلك النتائج التي

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص٨٢.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥٩-٦٠.

يصل إليها الباحثون في العلوم الطبيعية، فالعلوم الاجتماعية هي بالفعل حقول معرفية "ليّنة"وليست صلبة، و"تأويلية" وليست وضعية، عانت دائماً من حسدها للعلوم الطبيعية، وبقيت قلقةً بخصوص مصداقية نتائجها وقيمة العمل في ميادينها.

لقد سعى العلماء إلى إعطاء العلوم الاجتماعية ما للعلوم الطبيعية من موقع ومكانة ومناهج، لكنَّ أعمال "مايكل بولاني" و"توماس كون" قد غيّرت من هذا الاتجاه، حين تبين -حسب "كون"- أنَّ النماذج الفكرية ورؤى العالَم وغيرها من العوامل الإنسانية والتاريخية تؤدي أدواراً مهمة في ممارسة العلم العادي وفي الثورات العلمية، ولذلك فإنَّنا نتوقع أن يكون الأمر كذلك في العلوم الاجتماعية، فمع أنَّ نوعي العلوم؛ الطبيعية والاجتماعية، لهما محتوى مختلف، فإنَّ كلا النوعين يتم التحكم فيهما ولو جزئياً بالعوامل البشرية، بما في ذلك رؤى العالَم، وعلى هذا الأساس نشأ نوعٌ من النظرة المتشابهة إلى نوعيْ العلوم اللذين كان ينظر إليهما على أنَّهما ثقافتان فكريّتان متناقضتان، تذكّر بمقولة الثقافتين: The Two Cultures.[1]

ومع ذلك فثمَّة فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، فممارسة العلم الطبيعي يمكن التحكّم بها عن طريق نموذج فكري محدّد، والنموذج الفكري نفسه ليس موضوع بحث عند العالِم، فهو يسكنه على أيَّ حال -مع أنَّه موضوع بحث عند المتخصص بفلسفة العلم-، وعلماء الطبيعة يبحثون في العالَم الطبيعي، بينما ينشغل العلماء الاجتماعيون بتحليل القوى الفكرية الفاعلة التي لا تؤثر في منهج البحث في هذه العلوم فحسب، بل تؤثِّر وتشكِّل مكوِّناً مهمّاً في النفس البشرية "علم النفس"، والمجتمع "علم الاجتماع"، والثقافة "علم الأنثروبولوجيا". و"رؤية العالَم" هي قلب هذه القوى الفكرية الفاعلة. وبينما تكون رؤية العالَم والنماذج الفكرية على علاقة غير مباشرة وتأثير غير مباشر في العلوم الطبيعية، فإنَّها تمثّل شاغلاً ظاهراً وهدفاً مباشراً للدراسة في العلوم الاجتماعية.

(1) Burnett, D. A View from the Bridge: The Two Cultures Debate, Its Legacy, and the History of Science. *Daedalus, 128* (2), 1999, 193-218.

لقد انشغل العلماء الاجتماعيون بمسألة رؤية العالَم، فبحثوا فيها وتداولوا حولَها في الندوات والمؤتمرات. ومن ذلك فإنَّ مؤتمراً متخصصاً عُقد في جراند رابيدز بولاية ميشجان الأمريكية، عام ١٩٨٥م بعنوان "رؤىٰ العالَم والعلوم الاجتماعية" بهدف دراسة مشكلات رؤىٰ العالَم (أو رؤىٰ الحياة) في العلوم الاجتماعية، وقد تعامل المجتمعون مع رؤية الحياة بوصفها أداة تحليل لمساعدتهم في تحليل التنوُّع العلمي الواسع في العلوم الاجتماعية، وقدَّم محررو الكتاب الذي نشرت فيه بحوث المؤتمر نبذة تاريخية عن دور رؤية العالَم في فهم العلوم الاجتماعية، ولاحظوا أنَّ التقدّم في دراسة رؤىٰ العالَم يمكن أن يعطي مؤشرات حول الكيفية التي تسعىٰ بها النظرية الاجتماعية لفهم صور التعدُّد في الواقع الاجتماعي المحلي والعالَمي. واستذكر الباحثون الوصف الذي قدّمه "دلثاي" في العقد الأول من القرن العشرين فيما يتعلق بأزمة الحداثة، وأنَّها "صدام بين رؤىٰ العالَم" Clash of Worldviews، ونوّهوا بإسهام "توماس كون" الذي أعطىٰ لفكرة رؤية العالَم موقعاً خاصاً في تفسير الثورات العلمية، وفي ضوء هذه الرؤية يبدو أنَّ ثمَّة اعترافاً آخذاً في الاتساع بالأثر الذي لا يُنازع فيه لرؤىٰ العالَم. ممَّا يؤكِّد أنَّنا نكتشف أنَّ مشكلات الحياة ومشكلات العلم هي فروق فيما بيننا في رؤية العالَم.[١]

ونحن نجد رؤية العالَم حاضرة في المراجع المتخصصة في العلوم الاجتماعية سواءً كان ذلك في النظرية الاجتماعية أو فروع العلوم الاجتماعية وموضوعاتها. فمثلاً يتحدث "علي ليلة" في كتابه "النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع" عن آليات التماسك الاجتماعي والمتغيرات المتصلة بهذا التماسك، ويركز اهتمامه علىٰ الرمزية الدينية بوصفها آلية فاعلة في تحقيق التماسك الاجتماعي، وعلىٰ دور الدين في تشكيل رؤية الإنسان للعالَم عن طريق حضور الدين في الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، ويتحدث عن دور الدين في حماية المجتمع من التفكك، وفي مواجهة الأزمات وتماسك بناء الشخصية الإنسانية، وتشكيل رؤية الإنسان للعالَم.[٢]

---

(1) Griffioen ,Sander ;Marshall .Paul and Mouw, Richard .*Stained Glass: Worldviews and Social Science (Christian Studies Today)*, Lanham, Maryland: University Press of America, January 25, 1989, p. 8-13.

(٢) ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع: آليات التماسك الاجتماعي**، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ٢٠١٥م، انظر عناوين الفصول في فهرس الكتاب.

ويجمع كثير من الباحثين على أنَّ الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) والألماني كارل ماركس (١٨١٨-١٨٥٨م)، والفرنسي إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧م)، هؤلاء الثلاثة وضعوا أسس التفكير الاجتماعي الذي أخذ بالظهور في مطلع القرن العشرين. ومع أنَّهم يحملون رؤىً ومناهج مختلفة فإنَّهم يشتركون في عدد من مجالات الاهتمام، ولا سيما بنية المجتمع والتغيُّر الذي يطرأ عليه؛ فقد تعاملوا مع الطبيعة المتغيرة للمجتمع والطرق التي يؤثر فيها التغير على مؤسسة المجتمع وبنيته، وتخيلوا مجتمعاً مثالياً مرغوباً فيه، يتَّصف بالتجانس والطوباوية. وقد كانت الموضوعات الكبرىٰ في أعمالهم هي الاقتصاد والدين والقانون والنظام الاجتماعي، وثلاثتهم استعملوا مناهج تاريخية ومقارنة لفهم المجتمع. ومع ذلك يختلفون عن بعضهم بعضاً بصورة يسهل ملاحظتها وتمييزها.(١)

لقد تشكّلت رؤية العالَم عند ماكس فيبر بتأثير الأزمة العميقة لمشروع التنوير الأوروبي، فهو ينتمي إلى جيل كان يصارع إرث دارون وماركس ونيتشه، ولذلك فإنَّ رؤيته للعالَم تميل إلى الموقف الأخلاقي أكثر من الموقف المعرفي. يبدو أنَّ هذا التوتر العميق بين الضرورات الأخلاقية الـ"كانتية"(٢) وتشخيص نيتشه(٣) للعالَم الثقافي الحديث هو ما يُعطي ظلالاً مأساوية غامضة لرؤية العالَم الأخلاقية عند فيبر، كما تصف ذلك موسوعة ستانفورد الفلسفية. لقد شعر فيبر بخيبة الأمل عندما قادت التطورات الثقافية في أوروبا إلى تنحية الدين التوحيدي باعتباره شيئاً غير عقلاني، مما جعل العالَم العلماني الحديث لا يعترف بأنَّ الدين التوحيدي هو رؤية موحِّدة للعالَم. وبذلك ذهبت فكرة بناء نظرة توحيدية للعالَم إلى غير رجعة، سواءً كانت الرؤية التوحيدية ذات مرجعية دينية أو علمية، وما ترتب على

(1) S. Srinivasa Rao and Smriti Sing Max Weber's Contribution to the Sociology of Education: A Critical Appreciation, *Contemporary Education Dialogue* 15(1) 2018, 73–92. See also:

- https://plato.stanford.edu/entries/weber/ (Retrieved 7 July 2020).

(٢) نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي تأسست المدرسة المثالية على أساس أفكاره.

(٣) فريدريك نيتشه، سبق التعريف به، انظر: الفصل الثاني، المبحث الثالث، ص ١٢٣.

ذلك هو تجزئة الرؤية إلىٰ دوائر قيمة لا تتصف بالتوافق. وعلىٰ سبيل المثال لاحظ فيبر أنَّ من آثار أفكار نيتشه أنَّ شيئاً ما يمكن أن يكون جميلاً ليس لجماله في ذاته، وإنَّما "لنظرة ذوقية خالية من الذوق"، وذلك لأنَّ القيم الجمالية أصبحت في حالة تناقض غير قابل للتوفيق مع القيم الدينية.(١)

وقد تميّز ماكس فيبر بدراساته التحليلية النقدية في علم الاجتماع باستخدام رؤية العالَم مدخلاً للتحليل وفهم السلوك الاجتماعي والاقتصادي، ومن ذلك دراسته المهمة عن الأخلاق البروتستانتية. فتحدث عن الأثر العميق لرؤية العالَم في السلوك الاقتصادي عند أتباع المذهب البروتستانتي في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وفي نظرتهم لأنفسهم ولغيرهم من فئات المجتمع. ورأىٰ أنَّ المضمون الديني في رؤية العالَم عندهم يفسر السلوك الدنيوي، مع أنَّه تفسير ديني يشمل الكون كلَّه. وقد اهتمت كثيرٌ من الدراسات بتعريف فيبر لرؤىٰ العالَم وكيف تؤثر رؤىٰ العالَم في علم الاجتماع، وفي تشكيل الفئات الاجتماعية، وقد لاحظ ستيفن كولبرغ كيف أنَّ رؤىٰ العالَم عند ماكس فيبر تتصف بالديمومة والحيوية، وأنَّها قادرة علىٰ تكوين قوىٰ تأسيسية لتنظيم منهجي عقلاني للحياة، ولاحظ كولبرغ أنَّ معالجة فيبر لرؤىٰ العالَم جاءت في وقت فقد المفهوم كثيراً من تأثيره الأصلي، وأصبح هناك تساؤلات حول حاجة المجتمعات إلىٰ رؤىٰ العالَم، وقد تبين للباحث أنَّ فيبر يعتقد بأهمية استخدام مفهوم رؤية العالَم بوصفه وحدة تحليل في دراسة المجتمع.(٢)

وكشفت دراسة خاصة عن إسهامات فيبر في علم اجتماع التربية أنَّ فيبر يرىٰ أهمية كبيرة لتعليم الافتراضات والأفكار والموضوعات ذات الصلة برؤىٰ العالَم في الجامعات، دون أن تفرض علىٰ المتعلمين معتقدات معينة، بل تترك ذلك لضمير المتعلم واختياره الشخصي.

(١) موسوعة ستانفورد الفلسفية، تحديث ٢٧ نوفمبر ٢٠١٧م. في الرابط:

- https://plato.stanford.edu/entries/weber/ (Retrieved 7 July 2020).

(2) Kalberg, Stephen. The Past and Present Influence of World Views: Max Weber on a Neglected Sociological Concept, *The Journal of Classical Sociology*, 4 (2), 2004, 139-163.

فواجب الأستاذ الجامعي -كما استنتجت الدراسة- أن يقدّم لطلبته العناصر الأساسية لرؤىٰ العالَم الرئيسية المعروفة، مع الاحتفاظ بالنزاهة الفكرية وضبط النفس، فلا يظهر تطرفاً إلىٰ اليمين أو اليسار أو الاعتدال.[1]

## ثانياً: إعادة تنظيم العلوم الاجتماعية بحاجة إلىٰ رؤية جديدة للعالم

يمكن أن ننظر إلىٰ رؤية العالَم بوصفها بنية مفاهيمية تنظيميه Conceptual Organizing Structure تتداخل بصورة مباشرة أو غير مباشرة في المدركات البشرية، التي تنتظمها حقول علمية متخصصة. وتدرك الجماعات العلمية المتخصصة بأنَّ كلَّ العلوم تحتاج إلىٰ رؤية كلية شمولية. ففي مجال العلوم الطبيعية لاحظ كثيرٌ من العلماء المتخصصين أنَّ مشكلة التجزئة والتبعثر في حقول المعرفة، إلىٰ تخصّصات دقيقة حصرتْ معرفة العالِم المتخصص في فرع دقيق، وحرمته من امتلاك رؤية شاملة موحَّدة وموحِّدة للكون، وجعلت من الصعوبة التفكير في رؤية تتكامل فيها المعطيات العلمية لبناء نظرية أوفر حظاً في تفسير الظاهرة موضوع البحث. وأكثر ما ظهرت هذه الحاجة في الربط بين نظريات الفيزياء الحديثة مثل "فيزياء الكوانتم" والتفكير الفلسفي، ولا سيما منذ النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أصبح تخصص فلسفة الفيزياء فرعاً حيوياً من فلسفة العلوم. وشغل هذا الفرع مجموعة من علماء العلماء ذوي العمق في تخصص الفيزياء مع اهتمامات بحثية بالأسئلة الأساسية والمسائل الفلسفية للنظريات الفيزيائية ذات الصلة.

وقد عبر عن هذا الانشغال في بيان العلاقة بين الفيزياء والفلسفة ستة من العلماء والباحثين الألمان. واشتركوا في إعداد كتاب يناقش هذه العلاقة. ومن ذلك علىٰ سبيل المثال السؤال الذي كان يتصل بموقع موضوع ميكانيكا الكم Quantum Mechanics في رؤية العالم التي تقدمها الفيزياء الكلاسيكية، ثم تحول السؤال السابق إلىٰ البحث عن

(1) Rao, S. Srinivasa and Sing, Smriti. Max Weber's Contribution to the Sociology of Education: A Critical Appreciation, *Contemporary Education Dialogue* 15 (1) 2018, 73–92.

التفسير الأقرب إلىٰ الحقيقة لموقع ميكانيكا الكم في رؤية العالم التي تقدمها النظريات الفيزيائية الحديثة، مثل النسبية الخاصة والنسبية العامة ونظرية المجال، وغيرها.[١]

وينعكس الاهتمام بمفهوم الرؤية الكلية علىٰ الجدل حول حدود المجالات المعرفية في العلوم الاجتماعية بغرض تجاوز هذه الحدود، وتجاوز الحدود بينها وبين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فالتمييز الحاد بين ما يسمىٰ بـ"الثقافتين" أخذ يتعرض لضغوط شديدة بعد الحرب العالَمية الثانية، نتيجة تطوّر موضوعات جديدة للدراسة تتداخل فيها المجالات المعرفية كما تتداخل فيها المناهج البحثية، ونتيجة ردّ الاعتبار لقضايا القيم المرتبطة بالإنجازات التكنولوجية، والتغيرات البيئية، ونتيجة تطور رؤىٰ جديدة في فلسفة العلوم هزّت شرعية المناهج الوضعية.

إنَّ النظم المعرفية Disciplines التي نعرفها اليوم ضمن العلوم الاجتماعية قد تمايزت خلال قرن من الزمن، من منتصف القرن التاسع عشر إلىٰ منتصف القرن العشرين، في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، وقد جرىٰ تبني هذه النظم المعرفية علىٰ امتداد العالَم. ومنذ عام ١٩٤٥م بدأ يظهر جدلٌ متعدّد الوجوه ضمن هذه الأنظمة حول فعالية تصنيفات المعرفة، ومدىٰ الحاجة إلىٰ تنظيمها في تصنيفات جديدة. ولا شك أنَّ حسم الجدل حول المضمون الفكري يتطلب النظر في البنية التنظيمية. وقد عملت الحدود التنظيمية لكل مجال معرفي علىٰ حماية أعضاء الجماعة العلمية المتخصصة بطريقة تحذّرهم من تجاوز حدود تخصصهم.[٢]

ومع ذلك فإنَّ فكرة إعادة تنظيم العلوم الاجتماعية كانت حاضرة ويعاد عرضها في كثير من الأحيان. ومن ذلك علىٰ سبيل المثال أنّ مؤسسة Calouste Gulbenkian البرتغالية[٣]

(1) Friebe, Cord. et al. The *Philosophy of Quantum Physics*, Cham, Switzerland: Springer, 2018, see introduction pp. v-ix, see also p. 2.

(2) Wallerstein, Immanuel; et al. (Editors) *Open the Social Sciences: Report of the Bulbernkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, p. 71.

(٣) مؤسسة خيرية أنشأها رجل أعمال بريطاني من أصل أرميني، هو Calouste Gulbenkian أنشأها في البرتغال عام ١٩٥٦م، لدعم مشاريع التطوير في العلوم والتعليم والفنون في أنحاء العالَم، وتعد اليوم من أهم المؤسسات الخيرية الخاصة في أوروبا.

قدمت مبادرة ضمن برنامج البرتغال عام ٢٠٠٠م، للنظر في إمكانية إعادة تشكيل العلوم الاجتماعية على عتبة القرن الحادي والعشرين. وقد تمَّ لهذا الغرض تشكيل مجموعة عمل دولية من المفكرين والعلماء المتخصصين في العلوم الاجتماعية، وممثلين عن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. وقد عقدت هذه المجموعة سلسلة من الندوات في مواقع مختلفة من العالَم لاستدراج تحليلات ذات طبيعة عالمية حول المشكلات التي تحول دون بناء مستقبل أفضل للمجموعات البشرية والحلول الممكنة لهذه المجموعات.

وقد قدمت المجموعة البحثية تقريراً غنياً وجادّاً.[١] لاحظ فيه الباحثون أنَّ التقدم الذي تم في البحث العلمي، وظهور أهمية التوجهات الكونية التي شجعت حوار الثقافات، والنمو المذهل في التعليم الجامعي، كانت كلُّها عوامل أثَّرت بقوة في ممارسات العلماء الاجتماعيين، لكنها لم تتح الفرصة لإعادة النظر في بنية هذه العلوم وتنظيم فئاتها وتصنيفاتها، مما ولّد مبرراً لطرح السؤال الرئيس الذي حاولت المجموعة البحثية الإجابة عنه، وهو يتعلق بمدى كون التصنيفات المعاصرة للعلوم الاجتماعية تمثل أزمةً رئيسية لهذه العلوم.

وقد بينت الدراسة أنَّ ثمة ضغوطاً قوية تمارس على العلماء الاجتماعيين لإعادة تنظيم العلوم الاجتماعية، لكنَّ هذه الضغوط لا تعمل بانسجام دائماً، وتختلف اتجاهاتها باختلاف التوجهات النظرية لمجموعات العلماء الاجتماعيين، ولموقع هذه المجموعات في نشاطات الخدمة العامة، وطبيعة الضغوط السياسية، وسياسات التعليم العالي. كما أشارت الدراسة إلى أنَّ الحاجة إلى التغيير في البنية التنظيمية للعلوم الاجتماعية أقل أهمية من الحاجة إلى مضاعفة تنظيم النشاط الفكري للعلماء الاجتماعيين مع تجاوز الحدود الفاصلة بين علومهم وتخصصاتهم العلمية. فالدراسة التاريخية ليست شأناً خاصاً بمن عُرفوا في تخصص التاريخ، وكذلك الأمر بالنسبة للدراسة الاجتماعية أو الاقتصادية، فليس ثمَّة مناطق معرفية معزولة عن بعضها، ولا مبرر لاحتكار الحكمة في مجال فهم مسألة من المسائل الاجتماعية، وقصرها على أشخاص يحملون شهادات جامعية معينة.[٢]

(1) Wallerstein, Immanuel; et al. (Editors) Open the Social Sciences, op. cit.

(2) Ibid., p. 98.

وأشارت الدراسة إلىٰ الفرص المتاحة للبلدان الأفريقية وبلدان شرق آسيا وغيرها من الدول النامية، لتجريب صور جديدة من تنظيم العلوم الاجتماعية.

وألمح التقرير إلىٰ أنَّ ثمَّة من ينظر إلىٰ الولايات المتحدة الأمريكية لتتولىٰ جامعاتها تقديم حلول خيالية إبداعية للمشكلات التنظيمية في الواقع المعاصر للعلوم الاجتماعية، كما فعلت في نهاية القرن التاسع عشر، وبعد الحرب العالَمية الأولىٰ، وبعد الحرب العالَمية الثانية. لكنَّ التقرير يؤكّد أنَّ هؤلاء الذين ينتظرون من الجامعات الأمريكية أن تأتي بالحلول الإبداعية ليتبنوها في بلادهم إنَّما يخاطرون بتبنّي حلولٍ لمشكلاتٍ ليست مشكلاتهم، ويتناسون أنَّ مشكلاتهم الحقيقية ليست هي المشكلات التي قادت إلىٰ الحلول التي قدمتها الجامعات الأمريكية من قبل.(١)

وقد اقترح التقريرُ عدداً من المسارب للنظر في تطوير الممارسات التي يقوم بها أساتذة الجامعات المتخصّصين في العلوم الاجتماعية، التي ربَّما تقود إلىٰ نتائج إبداعية تغيِّر من صورة العلوم الاجتماعية في العقود القادمة. والحلول المقترحة كلُّها تنطلق من إعمال الرؤية الكلية إلىٰ الواقع ومشكلاته، وإلىٰ المعرفة وتصنيفاتها التقليدية. ومن هذه المسارب ما يتعلّق بإنشاء مؤسسات جديدة داخل الجامعات تقوم برامجها علىٰ اشتراك أعضاء هيئة التدريس الجامعي في العمل ضمن فريقٍ حول محورٍ محدّد لمدة عام، أو إنشاء برامج بحثية متكاملة ضمن البنية الجامعية لتطوير معرفة تتجاوز التقسيمات التقليدية للأقسام والكليات؛ وتعيين أعضاء هيئة تدريس للعمل في أكثر من قسم، وتطوير برامج بحثية يشارك فيها عددٌ من الطلبة من أقسام مختلفة.

والخلاصة أنَّ كلَّ التطورات المتعلقة بالنظر إلىٰ حدود المجالات المعرفية تتجه إلىٰ تقارب هذه العلوم والتقليل من شأن الحدود بينها، كذلك تبرز هذه التطورات قيمة العلوم الاجتماعية باعتبارها المحور الذي سوف يربط بين ما يعرف بالإنسانيات من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرىٰ.(٢)

(1) Ibid., p.100.

(2) Ibid., p. 60-69

ومن وجوه الحاجة إلى إعادة النظر في حاجة العلوم الاجتماعية إلى رؤية جديدة للعالَم تجدُّد الاهتمام بمشكلة التحيّز في "رؤية العالَم" السائدة في العلوم الاجتماعية التي تمَّ تطويرها في الغرب. ففي الأيام الذهبية للتنوير كان "التحيز ضد التحيز" سائداً، فالذين دعموا مشروع التنوير كانوا قلقين من التلوث المعرفي الناتج من "جراثيم" التحيّزات الشخصية والثقافية، ولذلك استخدموا "مضادات حيوية" من الموضوعية والعقلانية العلمية مع جميع النشاطات النظرية المهمة لإنتاج صورة نقية من المعرفة تتميز بالدقة الرياضية. وبالرغم من الجهود الهائلة التي بذلها أولئك الذين نزعوا الصفة المعرفية الإنسانية عن مشروع التنوير فإنَّ أساليب المعرفة المستقلة عن القيم قد صادفت أياماً عصيبة، فقد أمكن ملاحظة أنَّ "التحيّز ضد التحيز أصبح تحيزاً"، وتمَّ الكشف عن الطبيعة المتناقضة للمشروع. وفي أيامنا هذه "عصر ما بعد الحداثة" يعتقد كثير من المفكرين بأنَّ من المستحيل تقريباً، محاولة الحجر على الفكر أو تخليص النشاطات الفكرية من أثر العوامل الشخصية والثقافية، وليس هذا الحجر صحيحاً كذلك. فالنظريات تتأثر بالعديد من الأعراف والقيم والاتجاهات الخاصة بمن يضع هذه النظريات، وإعادة أنسنة عملية الفكر تعني أنَّ من غير الممكن لأي شخص أن يتناول أي موضوع بعيداً عن الحضور الفاعل لرؤية العالَم التي يملكها الإنسان وهو الذات المفكرة.

ويصعب تحديد مدلول رؤية العالَم بصورة مستقلة عن الأطر الأيديولوجية التي يؤمن بها الأشخاص. ومن الأمثلة على هذه الصعوبة أنّ مؤرخ الفلسفة W.T.Jones قد كُلِّف بمهمة تلخيص أعمال مؤتمر الأنثروبولوجيا، المنعقد عام ١٩٦٨م في أوروبا، حول طبيعة رؤى العالَم ودورها في الثقافة. وأحد الأهداف الأساسية للاجتماع هو مناقشة مصطلح "رؤية العالَم" وتعريفه، وقد تعدّدت وجهات نظر المشاركين، ولكنَّ حججهم كانت قليلة، ومداولاتهم كانت في معظمها فاشلة، والسبب الأساسي في عدم التقدم حول هذه الجبهة أنَّ المشاركين عندما كانوا يناقشون "رؤية العالَم" كانوا في حقيقة الأمر يعبرون ضمناً عما يحملونه من رؤى مختلفة للعالَم.[1]

(1) Naugle, *Worldview: The History of A Concept*, p. 254.

ومثال آخر هو ما يظهر في كتاب James Sire بعنوان: "الكون المجاور لنا: سِجِلٌ برؤىٰ العالَم الأساسية."[1] فالكتاب منظم حول الإجابات عن أسئلة فلسفية تقدمها ثماني رؤىٰ مختلفةٌ للعالَم. وتدور الأسئلة حول سبع قضايا هي: الوجود أو الحقيقة النهائية، والكون، والإنسان، والموت، والمعرفة، والأخلاق، والتاريخ. إنَّ أسئلة المؤلف عن هذه القضايا وبهذا الترتيب تعكس رؤية محددة للعالم، والذين وجهوا نقداً للكتاب أوضحوا أنَّ طريقة المؤلف هذه تعكس رؤية دينية توحيدية تُعدّ ما قبل حداثية Premodernism، حيث بدأ بقضية الوجود Ontology التي جعلت القضايا الأخرىٰ نابعةً منها وتابعةً لها، ولو كان المؤلف حداثياً Modernist فإنه سيبدأ في الغالب بنظرية المعرفة Epistemology، ولو كان من أتباع مدرسة ما بعد الحداثة Postmodernism فإنَّه يبدأ علىٰ الأغلب بقضية اللغة والمعنىٰ.

إنَّ المؤلف المذكور ليس فريداً في منهجه، لأنَّ الاستعراض التاريخي يبين أنَّ مثالية هيجل،[2] وتاريخانية دلثاي،[3] وإلحادية نيتشه، ولغوية ويتغنشتاين[4] وظاهراتية هوسرل،[5] وأمثال تلك المذاهب أثرت كلُّها في فرضيات أصحابها عن رؤية العالَم بصورة عميقة. ولهذا فليس غريباً أن يعكس الباحث المتديّن أثر رؤيته الدينية علىٰ طبيعة المفهوم الذي يتبناه حول "رؤية العالَم".

---

(1) Sire, *The Universe Next Door,* op. cit., P. 17 – 18.

(٢) جورج فلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠–١٨٣١م) فيلسوف ألماني، من أبرز ممثلي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والمنطلق الأساسي في منظومته الفلسفية هو المطابقة المثالية بين الوجود والفكر، وإرجاع كافة العمليات إلىٰ عملية التفكير، وهو يُؤَوِّله عملية المعرفة التي يقوم بها الإنسان، باعتبارها وعياً ذاتياً لله. وصاغت فلسفته بشكل منظم النظرة «الديالكيتكية» إلىٰ العالَم؛ واعتبر الديالكتيك علماً فلسفياً. أشهر كتبه: "فينومينولوجيا الروح"، و"علم المنطق."

(٣) انظر الهامش الخاص بالتعريف به في الفصل الأول، المبحث الثاني، ص ٥٣.

(٤) لودفيغ ويتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩–١٩٥١م). فيلسوف بريطاني، نمساوي الأصل، تتلمذ علىٰ برتراند راسل، يرىٰ أنَّ كل الخلافات الفكرية والفلسفية سببها سوء فهم منطق اللغة، ومن ثم حاول أن يوضح هذا المنطق. ويرىٰ استحالة وجود اللغة الخاصة، لأنَّ اللغة في جوهرها ظاهرة اجتماعية.

(٥) إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩–١٩٣٨م)، فيلسوف ألماني معاصر، هو مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة، ويعتبر من أهم الفلاسفة الذين أثروا في طريقة التفكير الفلسفي لدىٰ كافة مذاهب القرن العشرين في أوروبا، وذلك لأنه يرجع إليه كثير من الفضل في تحويل الفلسفة نحو اعتبارها منهجاً للفهم والتحليل لتصبح بذلك علماً محكماً وليست أنساقاً من الأفكار التأملية التقليدية.

وقد كشفت أعمال ندوة: "إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"[1] التي نشرها المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، أنَّ ظاهرة التحيّز في العلوم والمعارف المتداولة هي تعبير عن تبنّي رؤية محددة، ومن ثمّ رفض الرؤىٰ الأخرىٰ، وأنَّ هذه الظاهرة حتمية؛ لأنَّها ترتبط ببنية العقل الإنساني واللغة الإنسانية، وإنسانية الإنسان. ومع ذلك فهذه الظاهرة ليست نهائية بمعنىٰ أنها ليست قدراً لا رادّ له؛ فثمّة إمكانيات واسعة لتجاوز التحيّز، مرتبطة بحقائق الفطرة الإنسانية، وبمبدأ التعارف والتدافع، وبالمشترك القيمي الإنساني.

وقد تناولت إحدىٰ دراسات "ندوة إشكالية التحيّز"[2] تحليل المقولات الأساسية للبحث الموسع الذي قدّمه المسيري بعنوان فقه التحيّز، وحوّل هذه المقولات إلىٰ خرائط راصدة أوضحت أنَّ النماذج المعرفية التي تدور حولها العلوم المختلفة تقوم علىٰ رؤية كلية كامنة. وبيّن أهمية التمييز بين التحيّز المشتق الذي يخصّ فرعاً بعينه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأصول التحيّزات المشتقة الكامنة في نسق من الرؤية العامة. وعليه فإنَّ التحيّز الأصلي هو الأكثر أهمية؛ لأنَّه يتكوّن من مجموعة من المفاهيم الحضارية الأساسية، التي تشمل عالَم الأفكار وعالَم الأشياء وعالَم الأشخاص، وتستبطن رؤية كلية للعالَم، ونمطاً محدداً للحياة، يقوم علىٰ مجموعة من الافتراضات المسبقة المتحيّزة سلفاً.

إنَّ بعض المفاهيم مثل: الدين والحضارة والثقافة والتجديد والتراث والمنهج والقيم... إلخ، رغم أنَّها مفاهيم كبرىٰ، فإنَّها تعرض في العلوم الاجتماعية والإنسانية السائدة في صورة مفاهيم جزئية تستبطن النمط الحضاري الغربي بهدف تعميمه، وإعطائه موقع الهيمنة التلقائية علىٰ سائر المفاهيم المشتقة من العلوم الاجتماعية والإنسانية. ذلك أنَّ الرؤية الكلية لهذه المفاهيم الحضارية الأساسية تُنتج مفاهيم مشتقة علىٰ شاكلتها تصطبغ بتلك الرؤية، وتؤثر بصورة مباشرة علىٰ نتائج التحليل والتعميم وسائر العمليات المنهجية.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. هيرندن: المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

(٢) عبد الفتاح، سيف الدين. مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي، في كتاب: **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري**. تحرير أحمد عبد الحليم عطية، المجلد الثاني، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م، ص٦١-٨٩.

## ثالثاً: رؤية العالَم وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)

من المفيد أن نتتبع الصورة أو الصور التي تحضر فيها رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة، وعندها يصلح هذا التتبع أن يكون بحثاً أو كتاباً مستقلاً. وقد أشرنا إشارات موجزة لهذا الحضور في بعض هذه العلوم؛ علوم الاجتماع، والإنسان، والنفس، والإعلام، في مكان آخر.[1] ونكتفي في هذا المقام بشيءٍ من التوضيح عن رؤية العالَم في علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا. ونختار هذا العلم لسببين؛ أوّلهما: للعلاقة الوثيقة بين هذا العلم ومعظم فروع العلوم الأخرىٰ الطبيعية والاجتماعية والدينية، وثانيهما: للعلاقة الوثيقة بين هذا العلم وموضوع رؤية العالَم تحديداً.

وعلىٰ الرغم من أنَّ مصطلح علم الإنسان مصطلحٌ حديثٌ، إلا أنَّ موضوعَه موضوعٌ قديم. فلهذا العلم صلةٌ قويةٌ بالتاريخ والجغرافيا ومذكرات الرحالة، ومعاجم البلدان والأمصار، وهي مجالات معروفة في الحضارات والثقافات القديمة. وكان الموضوع ولا يزال حاضراً في تيسير الجهود الاستعمارية عن طريق أعمال المستشرقين في صورته القديمة، والاستشراق الحديث، وصولاً إلىٰ الصور المعاصرة من التدافع السياسي والإعلامي تحت شعارات مثل: حوار الأديان، وصراع الحضارات، والتعايش في عصر العولمة، وغيرها. ونستطيع أن نؤكّد أنَّ مفهوم رؤية العالَم كان حاضراً في الكتابات القديمة ذات الصلة بعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا، عندما كان الأمر يتعلّق بتوثيق أنماط الحياة في مجتمع معين في الزمان والمكان، ومقارنة ذلك بمجتمعات أخرىٰ، بما في ذلك العادات والمعتقدات والأفكار التي تحكم العلاقات الداخلية والخارجية.

إنَّ تعريف أيّ علم من العلوم ضمن حدود من موضوعات التخصّص لا يعني عدم تداخله مع تخصصات أخرىٰ، ومن الباحثين من يبني علىٰ تعدّد هذه الصلات وعمقها فكرة أنَّ "الأنثربولوجيا ليس عِلماً مستقلاً، بل هو تداخل بين علوم ومعارف، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والبيولوجيا، والفيزياء، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع. وهذا

(١) ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالَم والعلوم الاجتماعية، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد مزدوج، ٤٢-٤٣، خريف ٢٠٠٥م، وشتاء ٢٠٠٦م، ص ٥٣-٩٨.

ما نتج عنه الكثير من الفروع الأنثروبولوجية[١].. وإنَّ هذه الفروع بدورها تؤسس لكثير من المدارس الأنثربولوجية، كالمدرسة: البنيوية، والانتشارية، والوظيفية والبنائية الوظيفية، والتطورية، والاجتماعية الثقافية...[٢]

ولا يقتصر الاهتمام البحثي في علم الإنسان على المتخصصين في هذا العلم، وإنَّما يرحب ميدانُه بالباحثين من فروع علمية أخرى، ويقدم في المقابل نتائج البحث فيه إلى العلوم الأخرى. ويمتاز بتركيزه على الترابط والاعتماد المتبادل للخبرة الإنسانية في المكان والزمان، ويمتاز الباحثون فيه "برؤية كلية لهذه الصفة البعيدة المنال التي تسمى الطبيعة الإنسانية."[٣] ومهما كانت الموضوعية العلمية التي قد يتمتع بها الباحث، فليس من السهل أن يتحرَّر في موضوعات علم الإنسان من رؤية مسبقة لموضوع البحث وميدانه وأسئلته، أو رؤيته التي تتشكل في أثناء البحث، أو النتائج التي يصل إليها في نهاية البحث. فالموضوع بطبيعته يختص بالإنسان في المكان والزمان، وهو موضوع يفرض على الباحث رؤية لعالَم الإنسان، وعالَمي الزمان والمكان.

وتشير الدراسات الخاصة بنشأة علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) إلى أنَّ موضوعات هذا العلم كانت موضوعات اهتمام الباحثين من أقدم العصور؛ إذ تذكر موسوعة العالَم الجديد أن هيرودوتس يُعدّ الأب المؤسس لعلم الأنثروبولوجيا، وهو مؤرخ إغريقي عاش في الحقبة (٤٨٤ ق.م-٤٢٥ ق.م).[٤] وتوثق الموسوعة المذكورة أمثلةً متعددة لما يُعدّ نماذج للكتابة الأنثروبولوجية. والسياق الذي نحن فيه لا يحتاج إلى البحث في نشأة هذا العلم وتطوره عبر العصور، لذلك نكتفي بهذه الإشارة، وبإشارة أخرى إلى حضور موضوع هذا العلم في التاريخ الإسلامي، وفي التاريخ الحديث.

---

(١) تيلوين، مصطفى. **مدخل عام في الأنثروبولوجيا**، بيروت: دار الفارابي، والجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١١م. ص ١٢٣-١٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٩١-٩٥.

(3) Havilan, William; Prins, Harlad; Walrath, Dana; and McBride, Bunny. *The Essence of Anthropology*, 4th. Ed. Boston, Mam Cengage Learning, 2016, p. 3.

(٤) موسوعة العالَم الجديد، في آخر تحديث لهذه المادة في ٢٢ ديسمبر ٢٠١٧م. انظر الرابط:

- https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Herodotus (Retrieved 7 July 2020).

ففي الحضارة العربية الإسلامية نجد عدداً من العلماء المسلمين في ميدان علم الإنسان، فقد كان العالِم يدوِّن ما استطاع معرفته بالخبرة المباشرة بالبلدان والشعوب، أو بما عرفه من طرق أخرىٰ غير الخبرة المباشرة. ويُعدّ "معجم البلدان" لياقوت الحموي مثالاً علىٰ هذا النوع من التصنيف، ومن ذلك "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" للمقدسي البشاري، و"المسالك والممالك" لابن خرداذبة. و"نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" للإدريسي. ومن ذلك الكتب المتخصصة في بلد واحد، مثل: "البيان الـمُغرب في أخبار الأندلس والمَغرب" لابن عِذارِي، و"اليواقيت والضَرَب في تاريخ حلب" لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل، و"التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة" لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. وبعض الأعمال كانت توثيقاً لمشاهدات الرحَّالة، مثل "رحلة ابن بطوطة" و"رحلة ابن جبير".

لكن بعض الأعمال كانت عملاً أنثروبولوجياً بالمعنىٰ المعروف في هذه الأيام، كما هو الحال في كتاب أبي الريحان البيروني "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" الذي تجاوز فيه الدراسة التاريخية والجغرافية إلىٰ توثيق مشاهداته عن العادات واللغات والمعتقدات، مع التحليل والمقارنة بما كان شأن العرب والفرس واليونان. ولم يكن البيروني في الهند عابر سبيل، بل أقام فترةً طويلة مكّنته من التعامل مع أهل البلاد بلغاتهم، وتعرُّف التفاصيل وتدوينها ومراجعتها. ويُعدّ كتاب ابن خلدون "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" واحداً من الأعمال الأنثروبولوجية المهمة، ولا سيما مقدمة الكتاب التي عُرفت بصورة مستقلة، بعنوان "مقدمة ابن خلدون"، بما تضمّنته من الربط بين البيئة الجغرافية والظواهر الاجتماعية، ووصف الحالة الثقافية بين البلدان بصورة مقارنة، والتمييز بين أنماط العمران البدوي والحضري وتطورها مع الزمن.

وقد تطور علم الأنثروبولوجيا في الحضارة العربية الإسلامية وفي التاريخ الأوروبي حتىٰ العصر الحديث، وشملت اهتمامات هذا العلم كثيراً من المجالات الطبيعية والاجتماعية

والثقافية والنفسية، مع معالجات متنوعة لموضوع رؤية العالَم. ونكتفي بالإشارة إلىٰ بعض المراجع لمن يحتاج إلىٰ مزيد من الاطلاع.[١] ولكننا نُشير إلىٰ عدد من الأمثلة التي حضر فيها مفهوم رؤية العالَم في الدراسات الأنثروبولوجيه بصورة مباشرة.

ففي التاريخ المعاصر يُعد مايكل كيرني[٢] واحداً من القلائل المتخصصين في علم الإنسان Anthropology الذين اهتموا بدراسة رؤية العالَم بوصفها أحد مفاهيم العلوم الاجتماعية، ولكنَّ رؤيته"الماركسية" للعالَم جعلته يرىٰ أنَّ هذا المفهوم هو مفهوم محافظ متجذّر في الثقافة البرجوازية الليبرالية الأمريكية. ويجادل بحِدَّة من يتفادىٰ تفسير البنىٰ الثقافية في أيّ مجتمع دون التأكيد علىٰ العوامل المادية والاقتصادية، وأنَّ تطور هذه البنىٰ الثقافية هو نتيجة صراع الطبقات، ويشبه هؤلاء الذين يتجاهلون هذه العوامل بمن يكتب دراسة عن التاريخ الطبيعي للملاريا دون ذكر البعوض![٣]

ويلخص "كيرني" نظريات علم الإنسان التي تمتلك افتراضات أساسية حول رؤية العالَم في فئتين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية. ويبين أنَّ الفلسفة المثالية يمكن أن تصنف إلىٰ نوعين: الأول هو الفلسفة الدينية التقليدية التي تفترض أنَّ الظروف المادية تتشكل تحت تأثير قوىٰ غير مادية لتصوغ الأفكار البشرية، والثاني هو الفلسفة المثالية الإنسانية Humanistic التي لا تشترط وجود الدين والميتافيزيقا، وتفترض أنَّ السلوك البشري والتاريخ يمكن تفسيره بالإشارة إلىٰ التفاعل بين الأفكار، والتركيز علىٰ البنىٰ العقلية، وليس

(١) من هذه المراجع:

- الشماس، عيسىٰ. **مدخل إلىٰ علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤م. انظر كذلك:
- باقادر، أبو بكر، ورشيق حسن. **الأنثروبولوجيا في الوطن العربي**، دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
- باقادر، أبو بكر. **أنثروبولوجيا الإسلام**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥م.
- الموسوعة البريطانية النسخة الإلكترونية علىٰ الشابكة بحث anthropology، تحديث ٢٦ ديسمبر ٢٠١٩م. انظر:
- https://www.britannica.com/science/anthropology (Retrieved 7 July 2020).

(2) Kearney, Michael. *Worldview*, Navato, CA: Chandler and Sharp. 1984.

(3) Ibid., p. 6.

علىٰ الكيفية التي تتطور فيها هذه البنىٰ نتيجةً للظروف البيئية والاجتماعية. أما الفلسفة المادية فإنَّ كيرني بطبيعة الحال "يناضل" من أجلها علىٰ سعة الكتاب، مستخدماً "ترسانةً" من المفردات الماركسية، فهو يرىٰ أنَّ رؤية العالَم يمكن أن تكون أداةً قويةً في دراسة تراجع الوعي الإنساني الذي يتشكّل اجتماعياً، ومن ثم يمكن توظيفها أداةً للتحليل بكل ما في الكلمة من معنىٰ، كذلك فإنَّ مفهوم رؤية العالَم يرتبط بشدة بمفهوم الأيديولوجيا، وبالتالي فيمكن توظيفها في خدمة مصالح الطبقة.(١)

وفي مقالة للمؤلف نفسه حول رؤية العالَم في موسوعة الأنثروبولوجيا الثقافية يربط رؤية العالَم بكل من الأيديولوجيا والهيمنة Hegemony. "فكلاهما رؤية للعالَم، فالأيديولوجيا المستندة إلىٰ الطبقة هي نتجة عمل المفكرين المشغولين بتفسير العالَم بطريقة معينة تخدم أغراضاً طبقية... والأفكار المهيمنة تميل إلىٰ أن تتجذّر في الفهم البدهي العام مثل الفولكلور والنزعة العرقية والقيم، ورؤية العالَم. والجهود الأيديولوجية الناجحة في النتيجة تصبح مهيمنة."(٢)

ومن علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين الذين تميزوا في ميدان الأنثروبوجيا الرمزية كليفورد جيرتْز Clifford Geertz. وقد عُرف بتمييزه رؤية العالَم عما يسميه "روح الثقافة Ethos" فالجوانب العقلية والوجودية للثقافة هي التي تمثل رؤية العالَم، والجوانب الأخلاقية والجمالية لثقافة معينة والعناصر القيمية هي "روح الثقافة". ورؤية الناس للحياة تتجلّىٰ في تصوراتهم للطريقة التي تكون بها الأشياء في الواقع، ومفهومهم للطبيعة، وللذات وللمجتمع. إنَّها تحتوي علىٰ الأفكار الأكثر شمولية للنظام الاجتماعي والطبيعي. إنَّ المعتقدات الدينية وطقوسها تواجه وتؤكد بعضها بعضاً، فروح الثقافة مكونة بطريقة

(1) Ibid., p.11.

(2) Levinson, David, and Ember Melvin. (Eds) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt and Co. 1996. See the Article on Worldview by Michael Kearney.

وردت هذه الإشارة في عدد من المراجع، منها:

- Naugle, *Worldview: The History of A Concept*, p. 240.

معقولة فكرياً عن طريق كونها تمثل نمط حياةٍ يتضمن حالة فعلية للأشياء التي تصفها رؤية العالَم، ورؤية العالَم تُبنىٰ بطريقة مقبولة انفعالياً بوصفها صورة للأشياء الحقيقة حيث يكون نمط الحياة تعبيراً صحيحاً عنها.[١]

وهذا العرض للعلاقة ذات المعنىٰ بين القيم التي يعتنقها الناس، والنظام العام للوجود كما هو موجود، كما يفهمها "جيرتز" هو عنصر أساسي في جميع الأديان. وإنَّ الميل للجمع بين رؤىٰ العالَم وروح الثقافة في مستوىٰ معين ليس ضرورةً منطقيةً، لكنَّه مطلبٌ يفرضه الواقع العملي "الإمبريقي"؛ وإذا لم يكن مبرَّراً فلسفيا، فهو علىٰ الأقل مفيد بصورة عامة.[٢] ويوجد بين روح الثقافة ورؤية العالَم؛ أي بين أسلوب الحياة المعتمد والبنية المفترضة للواقع، تصور لتوافق أساسي يعني أن يكمل كلٌ منهما الآخرَ ويُضفي عليه معنىٰ.[٣]

وتظهر رؤية العالَم بصورة جلية عند تفحص مقولات معظم المذاهب السائدة في الدراسات الأنثروبولوجية، فهذه المذاهب تتحدث عن الإنسان الطبيعي، أو الإنسان الاقتصادي، أو الإنسان السلوكي. فالإنسان الطبيعي الذي تتحدث عنه "الجمعية الأمريكية للمتخصصين في الأنثروبولوجيا الطبيعية"[٤] هو مجموعة من الحقائق المادية والوظائف البيولوجية التي تطورت نتيجة التطور والانتخاب الطبيعي، وخصائصه المميزة له عن الحيوان هي نتيجة تطور أدوات الإنتاج، وعقل الإنسان جزءٌ من "مادة" الجسم، ولوحةٌ تعكس أثر المؤثرات الطبيعية من حوله. هذه الرؤية المادية لا يمكنها بطبيعة الحال تفسير الجهد المتصل للإنسان طيلة تاريخه في البحث عن معنىٰ للكون، أو محور لحركته. والإنسان الاقتصادي هو إنسان "آدم سميث"[٥] الذي يُفهم سلوكه في الواقع من خلال الدوافع

(1) Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic books, 2017.

(2) Ibid., p. 136-137.

(3) Ibid., p. 139.

(4) American Association of Physical Anthropologists.

(٥) آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠م) فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندي، صاحب كتاب "ثروة الأمم" الذي يعد مرجعاً أساساً في علم الاقتصاد الحديث. ويركز فيه علىٰ آليات فعل السوق وما يسميه اليد الخفية.

الاقتصادية البحتة، والسعي نحو الربح والمنفعة. أما الإنسان السلوكي- إنسان "سكينر"،[1] فهو الإنسان الذي تُفهم كلُّ أشكال سلوكه علىٰ أنها استجابات لمؤثرات محددة.

ويمكن الكشف عن حضور علم الأنثروبولوجيا بين العلوم الاجتماعية الأخرىٰ، من التقرير الثاني الذي أصدره المرصد العربي للعلوم الاجتماعية بعنوان: "العلوم الاجتماعية في العالَم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (٢٠٠٠-٢٠١٦م) من كتب ودوريات." وتضمنت موضوعات المراجعة حالة علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا. وأظهر تحليل نتائج هذا الرصد أنَّ الإنتاج الفكري في علم الإنسان (أنثروبولوجيا) في العالَم العربي في مشرقه ومغربه ظهر بمكانة متواضعة بالقياس إلىٰ علم الاجتماع، ويبدو أنَّ أحد الأسباب في رأي المؤلف: وجود "قطيعة بسبب التحفظ عن الأنثروبولوجيا من قبل النخب القومية، صاحبة القرار في الدولة والمؤسسات الأكاديمية، وبعد ذلك بفعل النقد الشديد الذي تعرضت له مع موجة تقويض الاستشراق، واللحظة النقدية في أمريكا وأوروبا، ما أبعد الباحثين عن الغوص في الميدان... بالإضافة إلىٰ هذه الملحوظة العامة، هناك ملحوظة أخرىٰ جديرة بالاهتمام، وهي غياب التعاطي مع مواضيع جديدة، أي نظرية ومناهج جديدة، حيث غلبت علىٰ معظم الدراسات المندرجة في عينة الكتب المختارة، مواضيع تقليدية تمت معالجة غالبيتها في إطار الدراسات الكولونيالية."[2]

واستخدام المؤلف لمصطلح الدراسات الكولونيالية، ربَّما يكون إشارة إلىٰ الطريقة التي كان فيها الخطاب الثقافي للمشروع الاستعماري الغربي خطاباً يعزز رؤيته الاستعمارية للعالَم، وهي رؤية تقوم علىٰ المركزية الغربية وتفوُّق ثقافتِها، وتخلُّفِ مناطق الهامش وشعوبه. ومن ثم فإنَّ الدراسات الكولونيالية كانت تكتفي بموقع التابع في موضوعات

(١) بورهوس فريدريك سكينر B.F. Skinner، ١٩٠٤-١٩٩٠م. عالِم نفس أمريكي، طوَّر المدرسة السلوكية في علم النفس، واستحدث لها طرقاً وأدوات متعددة لدراسة السلوك الظاهري القائم علىٰ الإثارة والاستجابة.

(٢) حمودي، **العلوم الاجتماعية في العالَم العربي**، مرجع سابق. ص ٧٣.

الدراسات ومناهجها، سواءً كانت التبعية، بالمعنى السياسي أو الفكري أو الثقافي. ومن ثم فالمسألة تتصل برؤية العالَم الكامنة في هذه الدراسات.

وربَّما يأتي هذا النقد ضمن الاتجاه العام الذي يسود الحالة الثقافية في العالَم العربي، وهي تحيل كثيراً من أسباب العجز والقصور إلى عوامل خارج الساحة الحقيقية، بالإشارة إلى الاستعمار سابقاً، والنظام السياسي لاحقاً. وتتجاهل حالة الكسل والترهل والإحباط التي تسود الحالة الأكاديمية والثقافية، وتكتفي بأحد بديلين؛ إما الانشغال في خدمة النظام السياسي لقاء شيءٍ من الحظوة والمكانة، أو الانزواء في الرتابة والروتين والاكتفاء بسياسة الحد الأدنى من الأداء mediocre التي تشجّع على الرضا عن الذات، وتُبقي الأمورَ على حالها، بدلاً من السعي إلى إنجازات متميزة لتغيير الحال إلى مستويات أعلى من النمو والتطوير والتحسين.

ومن أوجه النقد التي وجهها التقرير المذكور لحالة البحث في علم الإنسان أنَّ "البحوث تفتقر إلى الصرامة المنهجية والتنظير المتطور، كما أن غالبيتها تستنتج، أو تطبق نظريات مستقاة من أساتذة فرنسيين، أو أورو-أمريكيين، مع محاولات نادرة في طريق البحث عن خطاب أنثروبولوجي مستقل وباللغة العربية. ويبدو لافتاً ظهور محاولات عدة من دون منهجية، وغياب الدراسة المنهجية للخزانة الأنثروبولوجية، فضلاً عن مداخيل تظهر مستنسخة من الموسوعات الأوروبية من دون إضافة."[1]

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

## المبحث الثالث

# العلوم الاجتماعية في رؤية العالَم الإسلامية

يأتي هذا المبحث بعد أن تبيَّن لنا ما الذي نعنيه بكل من العلوم الاجتماعية ورؤية العالَم بصورة عامة، مع بعض التلميحات إلىٰ علاقتها برؤية العالَم الإسلامية. ونأمل أن يركز هذا المبحث علىٰ حالة هذه العلاقة كما هي في واقع الحال في رؤيتنا الإسلامية من الناحية العلمية والعملية، وكما نريد لها أن تكون.

يمكن تصنيف البحوث والدراسات التي تختص بالعلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية في موضوعاتها ومناهجها، في فئتين: فئة تنساق مع التيار الأكاديمي الوضعي السائد في الثقافة الغربية، بنظرياته التي تنتسب إلىٰ الحداثة وما بعد الحداثة، فتُسقِط اهتماماتِه علىٰ الواقع العربي، وتستخدم آلياتِه من أُطر مرجعية ومناهجَ بحثية، وقلّما تحاول الخروج من إسار ذلك التيار. وإذا تعرضت لجهودٍ بحثية أخرىٰ خارج هذا التيار فإنَّها لا تتردد في نعته بالماضوية، والميتافيزيقية، والتراثية، والظلامية، وغير ذلك من توصيفات لا تتصل بالموضوعية أو النزاهة. أما الفئة الأخرىٰ، فتحاول تقديم بديل ينطلق من رؤية نقدية، أو نقضية، لاتجاهات البحث السائدة، دافعها الرئيس هو إعمال الرؤية الإسلامية، سعياً إلىٰ ما سُمّي بالتأصيل أو الأسلمة. وتعتمد من أجل ذلك أحكاماً معيارية إسلامية. وتَكثُر في كتابات هذه الفئة الثانية مصطلحات الذات والآخر، والهوية والانتماء، والتخلّف والنهوض، والمادية والأخلاقية، والإسلامي والغربي، وغيرها من الثنائيات. وهاجس الباحثين من هذه الفئة هو وجود باحثين اجتماعيين يمتلكون رؤية العالَم الإسلامية. ويُعمِلونها في إنتاج معرفة اجتماعية تنتمي إلىٰ المجتمعات الإسلامية.

وبطبيعة الحال سنجد باحثين يأخذون صفة إحدىٰ الفئتين بصورة متطرفة، وباحثين آخرين يأخذون مواقع مختلفة علىٰ الخط الممتد بينهما، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال دراسات تنتقد الفئة الأولىٰ وتقدم بديلاً عربياً دون الحديث عن المرجعية الإسلامية، وبعضها يستخدم

النقد الذي يجدونه في الأدبيات الغربية للعلوم الاجتماعية الغربية، مسوغاً للبحث عن بديل عربي أو إسلامي، وقد لا يكون البديل عربياً أو إسلامياً في حقيقة الأمر.

والذي نراه أنَّ التطور في الخبرة البشرية وانتقال مراكز الحضارة في العالَم، لا يشكل سبباً في إجراء قطيعة كاملة من جيل إلى آخر، أو من حضارة إلى أخرى، فالتاريخ البشري شهد من أشكال التفاعل والتبادل والاقتراض العلمي والثقافي، عبر الزمان والمكان، ما يؤكد الحاجة إلى الجمع بين مواصلة النظر التحليلي النقدي للمتاح من التراث الإنساني، والسعي المتواصل للحضور في مجالات الإضافة والإبداع المتجدّد. وإذا كانت حالة ما بعد الاستعمار تعبر عن حاجة إلى تجاوز سلبيات الحالة الاستعمارية، فإنَّ حالة الاستبداد والفساد التي سادت كثيراً من مجتمعات ما بعد الاستعمار لا تقل حاجة إلى المناهضة من مناهضة مخلفات المراحل السابقة.

ليس من السهل الحديث عن أيِّ تعريف للعلوم الاجتماعية دون إبراز رؤية للعالَم بوصفها عنصراً مهماً من عناصر هذا التعريف؛ ففي محاولة ساري حنفي تحديد "ماهية العلوم الاجتماعية" يقول إنَّها: "نتاج خمسة عناصر: أولاً: فلسفة اجتماعية ومفاهيم أنتولوجية؛ ثانياً: أدوات منهجية؛ ثالثاً: معلومات بنيوية (حول بنى اجتماعية موضوعية)؛ رابعاً: معلومات إدراكية وانطباعية للفرد والجماعة Perception؛ وأخيراً: تقديم حلول وتدخل اجتماعي ونفسي."[1] وهذا التحديد يذكّرنا بما سبق أن قلناه عن المستويات الثلاثة لرؤية العالَم، وهي: تصور ذهني للعالَم في أبعاده الطبيعية والاجتماعية والنفسية؛ وموقف من العالَم يحدد العلاقة به؛ وخطة لتغيير العالَم لجعله بيئة أفضل لحياة الإنسان. وبطبيعة الحال ثمَّة محتوى يخدم هذه المستويات من موضوعات العلوم الاجتماعية كما يحددها حنفي (العنصر ثالثاً)، الذي سيكون موازياً لموضوعات أية فئة من فئات العلوم الأخرى. فرؤية العالَم في العلوم الطبيعية مثلاً تتكون من المستويات الثلاثة المشار إليها، التي تعمل في موضوعات العلوم الطبيعية من تكوين المادة الحية أو الجامدة والتغيرات التي تطرأ عليها، ورؤية العالم في العلوم الاجتماعية تتكون

(١) حنفي، ساري. أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات. **مجلة المستقبل العربي**، العدد (٤٥١)، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٦م، ص ٤٥-٦٤.

كذلك من المستويات الثلاثة التي تتصل بموضوعات الإنسان والمجتمع وأشكال السلوك والتغيرات والعلاقات والمؤسسات التي تضبط سلوك الأفراد والجماعات.

إنَّ الحاجة إلىٰ بلورة رؤية العالَم الإسلامية تزداد يوماً بعد يوم، فقد أصبحت هذه الرؤية اليوم موضوع كثير من الجدل بين فئات المسلمين؛ حيث تَدَّعِي بعضُ الفئات أنَّها تملك الشرعية أكثر من غيرها في تمثيل الإسلام والتعبير عنه. كذلك يتساءل غيرُ المسلمين في حيرة أحياناً عن الرؤية الإسلامية للعالَم التي تتنازعها الفوضىٰ الفكرية التي تعكسها سياسات الدول وأجهزة الإعلام في العالَم الإسلامي، وعن علاقة الإسلام ورؤيته للعالَم بمظاهر التخلُّف التي لا تزال تلوّن صُوَر هذا العالَم.

ومن المسائل التي تربط بين العلوم الاجتماعية ورؤية العالَم الإسلامية وتظهر في كثير من الدراسات مسألة مناهج البحث المستخدمة في العلوم الاجتماعية، والفلسفة أو الفلسفات التي تقوم عليها هذه المناهج. فقد أجرىٰ محمد أمزيان دراسة مستفيضة في نقد الأسس المنهجية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تطوَّرت في القرن التاسع عشر في الغرب، وشكَّلت منعطفاً فكرياً ساد معظم أنحاء العالَم بما في ذلك المجتمعات العربية والإسلامية، وقدَّم أمزيان في دراسته بعض الضوابط المنهجية المعيارية التي يمكن أن تكون بديلاً يتَّصف بالعلمية والموضوعية، ويكون أكثر مقاربةً للمشكلات الاجتماعية والإنسانية التي تواجهها مجتمعاتنا العربية والإسلامية وغيرها من مجتمعات العالَم.[1]

وبالمثل فقد انشغل مهورباشه في كتابه "علم الاجتماع في العالَم العربي من النقد إلىٰ التأسيس"، فبدأ دراسته بالنظر في رؤىٰ العالَم التي شكّلت العلوم الاجتماعية الغربية، ثم نظر في التأسيس المعرفي "الإبستمولوجي لعلم الاجتماع الغربي بتأثير فلسفة العلوم الاجتماعية، وبحث في عدد من المشكلات التي يثيرها تطبيق مناهج البحث الاجتماعي

(١) أمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، هيرندن، فيرجينا: المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، ط٤، ٢٠٠٨م.

لتوليد المعرفة الاجتماعية في العالَم العربي،[1] وإسقاط النظرية الاجتماعية الغربية على الواقع الاجتماعي العربي لبناء معرفة اجتماعية عن هذا الواقع،[2] وقدَّم بعض المقترحات لتأصيل إسلامي لعلم اجتماع اقتبس في عنوانه مصطلح "العمران" من ابن خلدون، وسمّاه علم العمران الإسلامي.[3]

والاهتمام بموضوع رؤية العالَم ليس مسألةً خاصةً بالمسلمين، فمن طبيعة الدين أن يرى أتباعُه فيه من المسلَّمات والأفكار ما لا يتوقع أن تكون موضع مناقشة. وذلك يقتضي أن يرى هؤلاء الأتباع أنَّ الأفكار التي يقول بها دينهم هي الحقُّ، كلُّ الحقِّ، ولا حقَّ غيرها. ويمكن أن نلاحظ ذلك في معظم كتب التعليم اليهودي والمسيحي والإسلامي، مع فروق أساسية بين الكتابات عن دين وآخر، قد تتصل بالتمييز بين النصّ الأصلي والشروح البشرية للنص، أو بمحتوى التراث الفكري للنصوص الدينية، أو بطبيعة التجربة التاريخية للممارسة الدينية.

وقد تبين لنا أنَّ الأسئلة التي تعرضها رؤية العالَم الإسلامية هي نفسها الأسئلة التي يجيب عنها الدين بصورة عامة. لكنَّ الإجابات التي يقدمها الإسلام تشتمل على نظام معرفي يتسع للمجالات المعرفية المختلفة، العلمية والاجتماعية والإنسانية، بما في ذلك قضايا الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وقضايا الغيب النسبي والغيب المطلق. وهي في مجملها إجابات تحفز فاعلية الإنسان ودافعيته على الإنجاز في عمران الأرض من جهة، واستهداف الأجر والثواب في الآخرة من جهة أخرى.

ويتحدث المفكرون والعلماء والتربويون من أديان مختلفة حول أهمية بلورة رؤيتهم الدينية للعالَم وتفعيلها في بناء العلوم الاجتماعية وتعليمها. ومن ذلك ما قام به باحثان من جامعة الوحدة Union University في جاكسون، بولاية تينيسي الأمريكية، وهي

(١) مهورباشة، عبد الحليم. **علم الاجتماع في العالَم العربي من النقد إلى التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي**، عمان، الأردن: المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م، الفصل الأول، ص ٣٢-٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥-١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٤-٣١٤.

جامعة دينية مسيحية، فقد أشرفا علىٰ إعداد كتاب عن "تشكيل رؤية العالَم المسيحية" تضمن مجموعة من البحوث التي تعرض القضايا الأساسية المتعلقة بمستقبل التعليم العالي المسيحي، من خلال رؤية كلية تجمع بين الالتزام بالإيمان الديني، وعمل العقل، والتقاليد الأكاديمية، وقد أعدَّ هذه البحوث عدد من الشخصيات العلمية الرئيسية في ميدان التعليم الجامعي.[1] وفي أحد فصول هذا الكتاب يتحدث أنتونيو تشياريلي عن خبرته حول موقع التفكير الديني في موضوعات العلوم الاجتماعية، مؤكداً أنَّ المناخ العلماني المعادي للدين هو السائد، وبخاصة في أقسام علم الاجتماع في كثير من الجامعات ومراكز البحث. ويعبر عن الإحباط الذي يشعر به نتيجة غياب رؤية العالَم الدينية المسيحية عن الثقافة الأكاديمية العامة في العلوم الاجتماعية.[2] ويدعو الباحث إلىٰ أن تتولىٰ مؤسسات التعليم الجامعي المسيحي مهمَّة التكامل بين التفكير الديني والعلوم الاجتماعية، مؤكداً أنَّ هذه العلوم توفّر أساساً رائعاً في المجال النظري والعملي "الإمبريقي" للدمج بين منهجيةٍ مؤسسةٍ علىٰ الكتاب المقدس مع منهجية دراسة العالَم الاجتماعي الذي نعيش فيه، ضمن مقولة: قراءة العالَم World من خلال قراءة الكلمة Word."[3]

وفي الدائرة الإسلامية نجد أنَّ رؤية العالَم تتَّصل اتِّصالاً وثيقاً بكلٍّ من المباحث الفلسفية التقليدية وهي الوجود والمعرفة والقيم، وعلىٰ هذا الأساس تحدِّد رؤية العالَم الإسلامية طبيعة المعرفة البشرية بصفة عامَّة والعلوم الاجتماعية علىٰ وجه الخصوص.

---

(1) Dockery, David; and Thornbury, Gregory Alan. (Eds.) *Shaping A Christian Worldview: The foundation of Christian Higher Education.* Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers, 2002.

(2) Chiareli, "Christian Worldview and the Social Science", p. 240-263.

(٣) يشير الباحث في هذا المقام أن هذه المقولة تعود إلىٰ المفكر التربوي البرازيلي باولو فيريري "Read the world by reading the Word" وكان يريد بها تعليم أولاد الفقراء كيفية القراءة من أجل أن يتمكنوا من معرفة العالَم وتغييره. لكن السياق الذي أخذت هذه المقولة تستخدم فيه علىٰ نطاق واسع هو "قراءة كلمة الله لفهم العالَم" أو "فهم العالَم من خلال المنظور الديني." انظر المرجع السابق، ص ٤٢١. والنص قريب من المقولة التي شاعت في الكتابات الإسلامية المتأخرة: الجمع بين القراءتين: قراءة القرآن وقراءة الكون، او قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنظور.

وفي هذا المجال يرى ألب أرسلان أتشيكغينش Alparslan Acikgenc[1] أنَّ الرؤية الإسلامية تفترض أنَّ الإنسان يمتلك قدراً من المعرفة السابقة؛ أي إنَّ العقل الإنساني في المنظور الإسلامي قد خُلق مزوداً بالقدرة على اكتساب المعرفة عن العالَم، وأنَّ العالَم قد خُلق بطريقة تُمكِّن العقل الإنساني من فهمه، وهكذا فإنَّ أدوات الحسّ والإدراك تزوّد العقل الإنساني بتمثيلات عن العالَم تعبِّر عما يمكن أن يعدّ معرفة استدلالية، وهي معرفة كلية طبيعية موجودة في العقل الإنساني عند جميع البشر، وتمثل ما يمكن أن نسميه "أبنية الحياة الطبيعية." وهذا العنصر مشترك مع جميع رؤى العالَم، لكنَّ العقل المسلم يكوّن أبنيةً عقلية عن العالَم تتعلق بالإله الخالق، والنبوة، والمعاد، وكل واحدة من هذه الأبنية تحتوي على مفاهيم تفصيلية ومصطلحات عديدة. وبعض هذه الأبنية هي أبنيةٌ معرفيةٌ يحصّلها الفرد بالعلم والتعليم، وتشكّل في مجملها نظاماً معرفياً، كما يتشكّل نتيجة لمجمل الفهم والسلوك الديني الإسلامي "نظام قيمي" الذي يتكامل مع "النظام المعرفي" بطريقة يصعب ملاحظة الحدود بينهما.[2]

ومن الجدير بالذكر أنّ الأبنية العقلية المشار إليها تتضمن مفاهيم كبيرة تتعلق بموقع الإنسان في الكون وموقع الأمة المسلمة بين البشر، وترد في هذا المجال مفاهيم الأمة، والخلافة والتمكين والعمران، وغيرها. وبذلك فإنَّ المعرفة التي تمثلها العلوم الاجتماعية في المنظور الإسلامي سوف تُستمد من المرجعية الإسلامية في مصادرها وطرق اكتسابها وتحتكم إليها في صياغتها وتوظيفها. وهذا ما يجعل وظيفة رؤية العالَم وظيفةً معرفية.[3]

(1) Acikgenc, Alparslan. *Islamic Science: Towards a Definition*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (IIITC), 1996, p. 25-27.

(2) Ebid., same pages.

(٣) يعتمد ألب أرسلان في هذا الفهم لرؤية العالَم وارتباطه بالبنية العقلية البشرية، على إيمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤م)، ويشير إلى ترجمة كتابَي "إيمانويل كانط" بالإنجليزية: "نقد العقل المحض" و"نقد الحكم"، لكنه يلتقي أيضاً بصورة مباشرة مع محمد نقيب العطاس، وبخاصة في تفسيره لمفهوم "الإسلامية" في رؤية العالَم الإسلامية. انظر في هذا الشأن كتاب العطاس:

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

ويتحدث ألب أرسلان أتشيكغينش مطولاً عن رؤية العالم في العلوم الإسلامية Islamic sciences التي يعني فيها: كلَّ أمثلة العطاء العلمي والفكري للعقل المسلم، سواءً ما يختص بعلوم الشريعة من قرآن وحديث وعقيدة، أو العلوم الكونية مثل الفلك والطب والكيمياء، أو فقه المعاملات الذي يختص بعلوم التعامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها، مما نسميه اليوم بالعلوم الاجتماعية. ويبرز المؤلف السياق الاجتماعي الذي يلوِّن هذه العلوم سواءً في العقلية العلمية التي تكون سائدة لدىٰ العلماء في المجتمع، أو في لغة ذلك المجتمع التي تكتب بها العلوم. وليس من السهل تصور أي معرفة علمية ينتجها العقل البشري مستقلة عن الصفة البشرية للإنسان، وهي سمة الوجود الجماعي Togetherness أو الحياة في مجتمع. (١) وكل النشاط العلمي الذي يقوم به الإنسان يتم ضمن ما يسميه الباحث بيئة تصورية Conceptual Enviornment في سياق اجتماعي. وهذه البيئة التصورية أو المفاهيمية"، هي في نظر المؤلف رؤية العالَم التي تحكم ممارسة العالِم للنشاط العلمي الذي يقوم به.(٢)

ثم يتحدث المؤلف بقدر من التفصيل عن تطور نشأة العلوم في الحضارة الإسلامية، التي تبدأ -في رأيه- من بناء رؤية العالم الإسلامية، وهي تقوم علىٰ التوحيد والنبوة والمعاد، ولكن المعرفة العلمية التي تنشأ علىٰ أساس هذه الرؤية تتوزَّع في مجالات معرفية متنوعة، لكنَّ رؤية العالَم هذه تحكم تنوُّع المجالات المعرفة وتحتكم إلىٰ منظومة من القيم.(٣)

ويُعدُّ إسماعيل الفاروقي علَماً بارزاً من أعلام تطوير رؤية العالَم الإسلامية في العصر الحديث، وهي رؤية تجمع بين علوم الوحي وأساسها التوحيد من جهة، وعلوم البشر وموقع العلوم الاجتماعية والإنسانية فيها من جهة أخرىٰ. وتطورت رؤيته من خلال رحلته العلمية الخاصة التي جمعت الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أمريكا الشمالية مع علوم الشريعة

(1) Acikgenc Alparslan, *Islamic Scienctific Tradition in History*, Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2012, Pp. 18-20.

(2) Ibid., p. 12.

(3) Ibid., Pp. 109- 188.

التقليدية في الدراسات الأزهرية، ثم عن طريق تفاعله المباشر مع هموم الأمة الإسلامية التي كان يجدها لدىٰ الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كان هذا التفاعل حافزاً علىٰ تأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا الشمالية، وكان الفاروقي أوَّل رئيس لَها. وكان لهذه الجمعية إسهام مقدر في تنمية الوعي بأهمية العلوم الاجتماعية وضرورة السعي لصياغة هذه العلوم صياغة إسلامية.

وواصل الفاروقي سعيه في التأكيد علىٰ هذه الأهمية في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، ثم في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م، وتطوير الورقة التأسيسية لمشروع إسلامية المعرفة في مؤتمر الفكر الإسلامي في إسلام آباد عام ١٩٨٢م.

ولا يجد الفاروقي سبباً لتمييز العلوم الاجتماعية عن العلوم الإنسانية، فالعلوم التي تعنىٰ بالإنسان وعلاقاته بسائر البشر في الهدي الإلهي، يجب أن تُعنَىٰ في رأيه "بخلافة الإنسان"؛ ونظراً لأنَّ خلافة الإنسان تعدّ اجتماعية بالضرورة، فإنَّ العلوم التي نقوم بدراستها يجب أن تُسمّىٰ العلوم الخاصة بالأمة، فالدراسة الإسلامية ترفض الاعتراف بتشعّب العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، بل إنَّها تطلب إعادة تصنيف فروع الدراسة وتقسيمها إلىٰ العلوم الطبيعية التي تتناول الطبيعة، والعلوم الخاصة بالأمة التي تتناول الإنسان والمجتمع." ويفضّل الفاروقي تسميتها بالعلوم الاجتماعية. "ويجب أن نتذكر أنَّ دراسة المجتمع لا يمكن أن تخلو من الأحكام والتقييمات، التي يتم استدعاؤها في دراسات علم الكلام، والفلسفة، والقانون، والأدب، والفنون. ثم إنَّ ما يُسمىٰ بالعلوم الإنسانية تدرس النظم الاجتماعية، ومن ثمَّ تخضع للمبادئ نفسها التي يلزم اعتمادها لتقييم صحة استنتاجهاتها.[1]

ويوسّع الفاروقي دائرة العلوم الاجتماعية لتقع ضمن اتساع دائرة الهدي الإلهي ورؤيتها الشاملة للعالَم، وعندها ينظر عالِم الاجتماع المسلم إلىٰ الإنسان بوصفه خليفة في الأرض،

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة، رقم ٥. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالَمي للفكر الإسلامي، والرياض: الدار العالَمية للكتاب الإسلامي، إعادة طبع ١٩٩٥م. وأصل هذه الرسالة بحث قدّمه الفاروقي إلىٰ المؤتمر العالَمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة في أبريل/ نيسان عام ١٩٧٧م، ص٢٦-٢٧، ثم نشر في مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٠) الصادر في ديسمبر ١٩٧٩م.

وواجبه تحقيق القيمة علىٰ مدىٰ التاريخ، ومن ثم "فإنَّ العلوم الاجتماعية الإسلامية تستطيع أن تضفي الصفة الإنسانية علىٰ ذلك الفرع من الدراسة، وتعيد المثل الأعلىٰ للإنسان" الذي هو خليفة في الأرض بأمر الله، والأرض مسخّرة له بأمر الله، وهو مُمَكَّن فيها بأمر الله، وليس ما تعرضه رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية الغربية التي تجعل الإنسان ألعوبة في أيدي قوىٰ السوق، أو أدوات الإنتاج، أو قوىٰ غامضة.[1]

لقد شهدت المجتمعات الإسلامية علىٰ مدىٰ القرنين التاسع عشر والعشرين جهوداً متنوعة في دراسة واقع الأمة ومحاولات تشخيص هذا الواقع والتحديات التي تواجه الأمة وكيفية مواجهتها. وكان من الواضح أنَّ التخلف الذي أصاب الأمة في سائر المجالات العلمية يمثل أبرز هذه التحديات، مع التنويه بخطورة التخلف في مجال العلوم الاجتماعية وضرورة إقامة الصلة بين هذه العلوم وعلوم الشريعة الإسلامية. وفي هذا السياق جاءت نشأة المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقد جعل المعهد واحداً من أولوياته في مشروع إسلامية المعرفة الاهتمام بالعلوم الاجتماعية، وأنشأ منذ عام ١٩٨٥م من أجل ذلك مجلة دورية فصلية متخصصة بعنوان: المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية[2] تصدر باللغة الإنجليزية، ومجلة دورية فصلية أخرىٰ منذ عام ١٩٩٥م بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر"، تصدر باللغة العربية.

ودعم المعهد كثيراً من طلبة الدراسات العليا لتوجيه أطروحاتهم نحو التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية في فروعها المختلفة، ونَشَرَ كثيراً من هذه الأطروحات بعد إنجازها. وتوزعت الكتب المنشورة عن طريق المعهد علىٰ عدد من فروع العلوم الاجتماعية، لا سيما علم الاجتماع، وعلم الإنسان، والخدمة الاجتماعية، والتربية، والإعلام، والفلسفة. أما العلوم السياسية والعلاقات الدولية فقد لقيت دعماً متواصلاً من المعهد، أسهم في تمكين عدد من فرق البحث من إنجاز العديد من المشاريع البحثية، ونشرها، لا سيما بعد أن احتضنها

(١) المرجع السابق، ص٣١.

(2) American Journal of Islamic Social Sciences.

بعض الأساتذة في قسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة،[1] ثم مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة. وكان من أواخر ما نشر هذا المركز مجلدين كبيرين من الأعمال بعنوان: "في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور معرفي وحضاري."[2]

وقد أسهمت المشاريع البحثية الجماعية التي نشأت ضمن الجهود التي بذلها مركز الحضارة المذكور بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية والمعهد العالَمي للفكر الإسلامي، في تشكيل جماعة علمية متميزة، انطلقت من مشروع إسلامية المعرفة إلى مشروع التكامل المعرفي، وتمكنت من أن تراكِمَ جهودَها "في اتجاه صياغة منظور حضاري لعلم السياسة بأفرعه السياسية متصلاً بشجرة العلوم الاجتماعية الأخرى." وقد اتَّسم هذا المنظور بطبيعة "تجديدية ونقدية ومقارنة"، منفتحة "في أفق التكامل المعرفي والتواصل والتراكم بين المعارف"... وربَّما يحقق هذا المنظور "قدرة على تصوُّر رؤية تأسيسية للعالَم، ورؤية حضارية تعارفية للعلاقات وللتفاعل والتعامل ما بين الشعوب والثقافات. لقد قدم هذا المنظور رؤى استراتيجية في التفكير الحضاري، انتقلت من مبادئ إسلامية المعرفة إلى مداخل ومنهجيات المنظور الحضاري"، وقد تمَّ ذلك بصورة مكَّنت الفرق البحثية العاملة في المشروع من القيام "بممارسات بحثية ... ضمن انفتاح هذه الرؤية،...، لتؤكِّد حقيقة هذه الرؤية الكونية وتؤسس لرؤية حضارية للعالَم، وللإنسان المستخلف فيه لتشييده وعمرانه."[3]

وقد أوضح الفاروقي منذ أواسط السبعينيات من القرن العشرين أنَّ العلوم الاجتماعية تختلف عن العلوم الطبيعية في أنَّ الباحث يتأثر بمنظومة القيم التي ينطلق منها في تعبيره على المشاهدات والحقائق التي تكون موضوعاً للبحث، ولذلك فإنَّ: "اتجاه الشخص القائم بالدراسة تجاه الحقائق موضع الدراسة يقرِّر نتيجةَ تلك الدراسة، وذلك هو السبب في أنَّ الدراسات الإنسانية الخاصة بالرجل الغربي والتحليلات الاجتماعية للمجتمع الغربي التي

(١) سبق أن أشرنا إلى جهود عدد من هؤلاء الأساتذة ولا سيما: حامد ربيع، ومنى أبو الفضل، ونادية مصطفى، وسيف الدين عبد الفتاح، وتلاميذهم من الباحثين الذين أصبح بعضهم أساتذة في الجامعة.

(٢) مصطفى، نادية، (محررة). **في تجديد العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

(٣) عبد الفتاح، سيف الدين. في بناء المنظور المعرفي والحضاري: الفكرة والخبرة، تقديم، في: **في تجديد العلوم الاجتماعية**، تحرير نادية مصطفي، مرجع سابق، ص ١١- ١٨.

يقوم بها العلماء الغربيون تتسم بالضرورة بالصفة "الغربية" وليس من الممكن أن تكون نماذج تُحتذىٰ لتطبيق دراسات علىٰ المسلمين أو مجتمعاتهم." ومن ثم فإنَّ ادعاء الباحثين بالموضوعية تنقضه رؤية دلثاي Dilthy حول "علم الاجتماع الخاص بالمعرفة" التي تقول: "إنَّ موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم."[١]

والرؤية الإسلامية للعالَم عند الفاروقي تشترط "تنظيم" كلِّ العلوم التي "تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو الطبيعة، بالدين أو العلم"... تحت لواء مبدأ التوحيد" لأنَّ هذه العلوم "تعدُّ بمثابة معرفة لإرادته (سبحانه) وتدبيره وحكمته، وأنَّ جهد البشر يجب أن يتوجه "للالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحىٰ به" لتتحقق سعادة البشر. ومع ذلك فإنَّ مبدأ التوحيد يسمح بتوظيف مبدأ الزوجية أو الثنائية، الذي تُميّز بصورة حاسمة بين الخالق والمخلوق، وبين الروح والمادة، وبين الإنسان والأشياء. ومن ثمَّ فأي تصنيف للعلوم يجب أن يميّز بين العلوم الطبيعية من جهة، وعلوم الإنسان وعلاقاته البشرية الاجتماعية من جهة أخرىٰ.[٢]

ويرىٰ الفاروقي أنَّ العلوم الاجتماعية التي يسميها "العلوم الخاصة بالأمة" والعلوم الطبيعية "كليهما يحوز علىٰ نفس المرتبة في الخطة العامة للمعرفة الإنسانية، "وكلاهما يهدف إلىٰ اكتشاف وفهم النمط الإلهي: إحداهما يعمل علىٰ استكشافه في نطاق الأشياء المادية، والآخر في نطاق الشؤون البشرية." ومهما كانت مناهج البحث وأساليبه المستعملة في الدراسة، فإنَّ نوعي العلوم يخضعان في التحليل النهائي -أي عند تصوير النمط الإلهي- لنفس القوانين لإثبات صحتهما. وفيما عدا بعض الموضوعات ذات الطبيعة الغيبية "التي يكون من الصعب إخضاعها للبحث المنطقي، فإنَّه ليس ثمَّة شيء قدّمه الإسلام عن طريق النقل أو الحديث، إلا وقد كان ثابتاً أو قابلاً للإثبات عن طريق العقل والفهم، فإنَّه ليس ثمَّة شيء يكمن فوق استراتيجية الفهم الإنساني."[٣]

---

(١) الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص ١٧-١٨.

(٢) الفاروقي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، المرجع سابق. ص٢٥- ٢٦. هذا إذا كانت العلوم الإنسانية تعني شمولها للنوع الإنساني من مجتمعاته المختلفة، وكانت العلوم الاجتماعية تختصّ بمجتمعات بعينها.

(٣) الفاروقي. المرجع السابق، ص ٢٧.

إنَّ المعرفة التي تتم صياغتها في المجتمعات الغربية لا تنفك عن مرجعية البحث والباحثين في هذه المجتمعات، فهي من ثم لا تتصف بالصفة الإنسانية العالَمية، ولا يلزم تعميمها؛ ذلك أنَّ العالِم (الغربي) الذي يدّعي التحدث عن المجتمع الإنساني هو في الحقيقة: "يعني المجتمع الغربي، أو يدّعي التحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، أو يدّعي التحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعني بعضَ الممارسات العامة للمجتمعات الغربية."[١]

ويربط أبو سليمان بين رؤية العالَم الإسلامية التي يسميها "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، ومنهجية التفكير ومبادئها وقيمها ومفاهيمها، باعتبار أنَّ بينهما علاقة تأثُّر وتأثير. ويرى أنَّ هذه العلاقة تحدد الواقع الحضاري للأمة، وأنَّ البناء السليم لهذه العلاقة هو المنطلق الأساس لإصلاح واقع الأمة والإصلاح الإنساني بصورة عامة. فالرؤية الكونية الحضارية للأمة هي بمنزلة الأرض والتربة التي تنبثق منها المفاهيم والقيم التي تمثلها الزهرات والثمار. وبتمثيل آخر تكون العلاقة شبيهة بما بين الأدوات والآليات والمنافع التي تحققها.[٢]

وقد عرض أبو سليمان هذه العلاقة في سياق دعوة لبناء "العلوم الاجتماعية الإسلامية التي بها نولِّد الفكر الإسلامي الذي يحقِّق الرؤية الإسلامية ويتحقَّق بها." وتضمَّنت دعوته هذه "تحديد ماهية العلوم الإسلامية التراثية المدرسية السائدة والمتداولة، في فكر الأمة الإسلامية واستخداماتها وبرامج دراساتها، ثم نحدد أيضاً طبيعة العلوم الاجتماعية المعاصرة في ماهيتها ودراساتها ومهمتها في الحياة المعاصرة، لننتهي بعد ذلك إلى تحديد طبيعة العلوم الاجتماعية الإسلامية المعاصرة، في مهمتها وطبيعتها ودورها في حياة الأمة الإسلامية في هذا العصر، وفي علاقاتها المنهجية والفكرية مع الإسلام ومع التراث، ومع العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة في المصادر والمحتوى الفكري، وفي منهجية البحث والدراسة."[٣]

(١) الفاروقي. المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) أبوسليمان. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق**، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٥-١٩٦.

وإذا كانت رؤية العالَم، أو الرؤية الكونية، تتعلَّق بتصوُّر الإنسان عن الخالق والكون والإنسان، فإنَّ هذا التصوُّر فيما يتعلق بالإنسان يدور حول ما يسمّيه عماد الدين خليل "مراكز الثقل" التي تميز التصور الإسلامي للإنسان عن سائر المذاهب والتصورات، وتنبثق عنها ملامح أو أسس نظرية للمعرفة، تتميز هي الأخرىٰ عن سائر النظريات الوضعية. ومراكز الثقل هذه هي: "عناصر الرؤية الكونية"، وهي: تَمَيُّزُ الإنسانِ بالفكر والعقل، وتميّزُه بالروح والوجدان، وعونُ الله له بالنبوات، والاستخلافُ العمراني للإنسان في العالَم، وتسخيرُ العالَم للإنسان.(١)

وتبيُّن منىٰ أبو الفضل موقع رؤية العالم التوحيدية في النظرية الاجتماعية، عند حديثها عن منظور الأنساق المتقابلة Perspective of Contrasting Epistemes فترىٰ أنَّ: "النظرية والنظام المعرفي في هذه الأنساق هما وسائل فهم الواقع الاجتماعي وتمثيله في أي مرحلة من مراحل تشكل هذا الواقع. ومِنْ ثم فإنَّ من المنطقي والانسجام العملي كذلك، توقع درجة من التماثل بين الأنماط الثقافية ووسائل الإنتاج والنشر والتحكم في المعرفة والقيم والقوة في المجتمع. لكن رؤية العالَم Worldview في النظام المعرفي وفي ثقافة المجتمع هي التي تحتل المركز في التمييز بين عالَمين ممكنين، ويفتح الباب لعدد من البدائل والخيارات لتطبيقات النظرية الاجتماعية."(٢)

ولمعرفة الفرق بين تصورنا للبديل الإسلامي للنظرية الاجتماعية الغربية، تُبرز منىٰ أبو الفضل أهمية معرفة رؤية العالَم الكامنة في النظرية الاجتماعية بصورة عامة والتخصصات العلمية التي تتشكل في ضوئها، فتقول: "إنَّنا بحاجة إلىٰ تحديد المقدمات والافتراضات الأساسية والتيارات والممارسات المؤثرة في النظرية الاجتماعية، كما يجري ممارستها في "قلاع" الأكاديميا الغربية، وكيف يتكرر ظهور هذه الافتراضات والتيارات

(١) خليل، عماد الدين. "ابن خلدون"، في كتاب: **من أعلام التربية العربية الإسلامية**، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج. مجلد٤: ١٩٨٩م، ١٢١-١٥٠، (ص١٢٤).

(2) Abul-Fadl, Mona M. Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 11, No. 3, Fall 1994, 305-347. p. 312.

والممارسات في مستويات مختلفة من البحث، ومن ثم في مجالات مختلفة من النشاط العلمي والفكري الخاص بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية. ونحن نفترض أنَّ رؤية العالَم تحتل موقعاً مركزياً في هذا التصوُّر، وأنَّ رؤية العالَم هذه تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكوِّنة للنظرية الاجتماعية في أيَّة لحظة، وتؤثِّر في بناء وتشكيل التخصصات المعرفية في ضوئها."[1]

وسبق أن أشرنا إلى جهود نادية مصطفى حول بناء رؤية العالَم (أو المنظور الحضاري) في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أثناء حديثنا عن حضور رؤية العالَم في كتابات من مرجعيات إسلامية.[2] وقد تحدَّثتْ بقدر من التفصيل عن تطوُّر خبرتها في التدريس الجامعي من رؤية أو منظور إسلامي لنظرية العلاقات الدولية، بالمقارنة مع منظورات العلم الأخرى، ثم عن تطوُّر هذه الخبرة إلى تنظيم دورات المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، لتدريب شباب الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية بصفة عامة بمرجعية إسلامية.[3]

وقد أشرف المعهد العالمي للفكر الإسلامي على عدد من المشاريع التي كانت تنطلق من رؤية إسلامية للعالَم، في دراسة العلوم الاجتماعية، وكان موضوع المنهجية الإسلامية محوراً مهماً في توضيح المقصود برؤية العالَم الإسلامية، وعنواناً لواحد من المشاريع المشار إليها، وقد تضمن المشروع عند نشره خمسة عشر بحثاً قام بإعدادها مفكرون وأساتذة جامعات من تخصصات متعددة، وتضمنت هذه الدراسات توضيح المقصود برؤية العالَم التي جاءت بعدد من المصطلحات منها: الرؤية الكونية الإسلامية، والتصور الإسلامي، والمنظور الإسلامي، والرؤية التوحيدية القرآنية، ووجهة النظر الإسلامية. وتضمنت هذه الدراسات

(1) Ibid., p. 312.

(٢) انظر العنوان الفرعي "حضور رؤية العالم في كتابات من مرجعية إسلامية" في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وعلى سبيل المثال:

- مصطفى، **بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، مرجع سابق، ص ٣٧-٧٣. (ص ٤٧).

(٣) مصطفى، نادية. منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: **في تجديد العلوم الاجتماعية**، تحرير نادية مصطفى، مرجع سابق، ج١، ص ١٨٥ - ٢١٦.

تطبيقات المنهجية الإسلامية وما تتضمنه من رؤية للعالَم في عدد العلوم الاجتماعية بما في ذلك التاريخ، والتربية، والاقتصاد، والعلوم السياسية.[1]

ونذكر في هذا السياق ما سبق أن أكَّدناه من أنَّ رؤية العالَم الإسلامية ليست مجموعةً من العناصر المكونة لعلم الكلام تبحث فيه عن الذات الإلهية وصفاتها وعوالِم الملأ الأعلىٰ وقضايا الغيب، أو مجموعة من التصوُّرات الذهنية النظرية للعوالِم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وإنَّما هي، بالإضافة إلىٰ ذلك وليست بديلاً عنه، علاقة للذات البشرية بالخالق سبحانه، تتحقّق بالتهيب والإجلال والتنزيه والتسبيح، وعلاقة هذه الذات بتلك العوالِم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، تتَّصف بالتمكين والتسخير والتعمير والسلام، وهي فوق ذلك كلِّه رؤية استشرافية لعالَم مختلف، يكون أكثر رقيّاً وتقدماً، وأفضل توازناً وانسجاماً، ويكون فيه الإنسان أكثر تمكُّناً من توظيف الأشياء والأحداث وتسخيرها لتغيير العالَم وجعله بيئةً أفضل لحياة البشر كافة.[2]

كما نذكِّر مرةً أخرىٰ بما سبق أن اقترحناه في الفصل الأول من هذا الكتاب من عناصر لرؤية العالَم الإسلامية، من حيث صلة هذه الرؤية بالعلوم الاجتماعية. وقد أوضحنا من قبل أنَّ رؤية العالَم حاضرة في هذه العلوم وغيرها من العلوم الدينية والطبيعية. ويأتي التركيز علىٰ موضوع معين في بعض الأحيان لاعتبارات تختص بالساحة العلمية والثقافية الراهنة وطبيعة الموضوعات التي يدور حولها الجدل في هذه الساحة.

ومن الملاحظ أنَّ رؤية العالَم الإسلامية للعلوم الاجتماعية تنعكس علىٰ الحالة الثقافية والتربوية في المجتمعات الإسلامية؛ إذ تميل هذه الرؤية إلىٰ الإعلاء من شأن العلوم الطبيعية والتقانية، مثل الطب والهندسة وتكنولوجيا المعلومات والفيزياء وأمثالها، وتوجه هذه

(١) باشا، أحمد فؤاد، وآخرون. **المنهجية الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والقاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠١٠م. والكتاب من جزأين في حوالي ألف ومائة صفحة.

(٢) انظر المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا الكتاب: عناصر رؤية العالَم الإسلامية.

المجتمعات أفضل أبنائها إلى هذه العلوم. وربَّما لا يكون السبب في ذلك مقتصراً على الظنّ بأنَّ هذه العلوم سبيل التقدم والتطور والتنمية في هذه المجتمعات الإسلامية، وأنَّها تعبّر عن الفرق الأساس بين هذه المجتمعات وغيرها من المجتمعات التي توصف بالتقدم والتطور، وإنّما للمكانة الاجتماعية والاقتصادية للمتخصصين في العلوم الطبيعية والتقانية، بالمقارنة مع المتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ونقطة الضعف في هذه الرؤية لمكانة العلوم الاجتماعية، تأتي من الفهم القاصر لرسالة العلم والمعرفة في المجتمع، وقصرها على الجوانب التطبيقية، وما يلزم ذلك من مهارات عملية. وهذه نظرةٌ ضيقةٌ تُهمل الهدف المعلن في المناهج التربوية والتعليمية من بناء شخصية المتعلم، التي تتصف بالتكامل في جوانبها العلمية والاجتماعية والروحية والانفعالية، مع العلم، بأنَّ موضوعات العلوم الاجتماعية هي الأساس في بناء هذه الشخصية. ثم إنَّ التأطير السياسي الوطني والقومي والديني، والتنمية الاقتصادية، والإصلاح الاجتماعي، كلّ ذلك يحتاج إلى منظومة قيمية تتأسس على معرفة عميقة في العلوم الدينية والاجتماعية. ولذلك فإنَّ إهمال العلوم الاجتماعية في التعليم العام يعرقل هدف بناء الإنسان الذي ينتمي لوطنه ومجتمعه وأمته، ويفسح المجال لتكريس البعد المادي من الحياة، والعقلية الاستهلاكية، وضعف الانتماء الاجتماعي.

وتمتدّ هذه الحالة الثقافية والتربوية في مجتمعات المسلمين إلى اهتمامات التربويين والعلماء والمفكرين في العالَم الإسلامي الذين يعتمدون إلى حدٍّ كبير على ما ينجزه المفكرون الغربيون في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فتراهم يلهثون لاستيعاب الإنتاج الغربي في علوم الاجتماع والاقتصاد والنفس والسياسة والقانون والإدارة واللغة، وما تتضمنها من نظريات وأفكار ومناهج في البحث. فالجديد في مجتمعاتنا هو ما نستطيع التقاطه وفهمه من تلك العلوم الغربية. وربَّما يصل بهم الأمر إلى تتبُّع ما يكتبه المفكرون الغربيون عن "أزمة العلوم الاجتماعية" على المستوى الأكاديمي العام، دون التأمل في الفارق بين طبيعة

الأزمة في الداخل الغربي والإسلامي، ودون الوعي بالضعف الملحوظ في إعمال رؤية العالَم الإسلامية في تقويم الحالة الراهنة لهذه العلوم، وفي ندرة الإنتاج الأصيل فيها، وتفعيلها في مجالات الإصلاح الفكري والنهوض الحضاري بصورة عامة.

## خاتمة

تبين لنا أنَّ رؤية العالَم هي: مجموعة المفاهيم والمعتقدات والتصوُّرات الإدراكية التي تمكّننا من فهم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها، وأنَّ العلوم الاجتماعية تتميّز عن غيرها من العلوم، في أنَّ صياغة مفاهيمها ونظرياتها تتأثر تأثراً مباشراً برؤية العالَم التي يمتلكها الباحث، أو الجماعة العلمية التي تقوم بهذه الصياغة، والتي تمتدّ غالباً إلى عمليات تدريس هذه العلوم، وآليات توظيفها في تنمية المجتمع وتجديده. وإذا كان هذا هو الحال في حقيقة الأمر فإنَّه يمثل مشكلةً للدوائر الأكاديمية في تعاملها مع العلوم الاجتماعية، حتى في سياقاتها الغربية الحديثة. وأنَّ هذه المشكلة تتضاعف حِدّتُها عند النظر إلى الموضوع في الدوائر التعليمية والثقافية في البلاد الإسلامية.

إنَّ وجود تعدّد في الرؤى الكلية حول العالَم هو أحد خصائص الثقافة المعاصرة. وإذا كانت العولَمة في هذا العصر هي اتجاهٌ آخذٌ في الانتشار لتعميم ثقافة واحدة، فإنَّ الاختلاف والتعدّد في رؤية العالَم هو خاصية مميزة لهذا العصر أيضاً، وربَّما تخدم العولَمة في جعل هذه الرؤى المتعددة معروفةً ومتاحةً لأعداد متزايدة من الناس.

والعلوم الاجتماعية هي مجالات معرفية متخصصة هدفها تمكين الإنسان من فهم الواقع الاجتماعي والظاهرة الاجتماعية والسلوك الإنساني الجمعي، من أجل ترشيد هذا السلوك على أساس من المعرفة الصحيحة. ونحن نجد أعداداً متزايدة من العلماء المتخصصين بالعلوم الاجتماعية يريدون أن ينطلقوا من منطلقات إسلامية، من حيث أداؤهم لعملهم العلمي والتعليمي، وهذا يعني الربط المحكم بين العمل العلمي والإيمان الديني، بصورة يشعر فيها العالِم وهو يؤدّي عمَلَه العلمي أنّه عالِمٌ مؤمن، وأنَّ هذا الإيمانَ هو قلبُ العلم. ويقتضي ذلك بطبيعة الحال النظرة التحليلية الناقدة لبنية المعرفة، وما قد يستلزم ذلك من إعادة تشكيل أو صياغة.

إنّ الأساس المركزي لرؤية العالَم الإسلامية هو التوحيد الخالص الذي يؤمن بالله -عزّ وجلّ- خالق كلِّ شيء، لمقصد محدد، وليس عبثاً، ووفق سنن محددة، وهو -سبحانه- يتولىٰ تدبير أمر هذه المخلوقات. والكون والحياة والإنسان هي بعض هذه المخلوقات القائمة في عالَم الشهادة، وثمَّة عالَمٌ آخر هو عالَم الغيب، فيه مخلوقات أخرىٰ أعطانا الله شيئاً يسيراً من المعرفة عن بعضها. ونظراً لأنَّ للإنسان موقع التمكين في هذا الكون فهو خليفة فيه والكون مسخَّرٌ له، فقد بعث الله للإنسان أنبياء، وأوحىٰ إليهم كتباً، تتضمن ما يلزمه ليهتدي بها لإقامة حياة بشرية تتحقق فيها مقاصد الخلافة في الأرض، والاستعمار والاستثمار الأفضل لأشياء الكون وإمكاناته وطاقاته. وتحتوىٰ هذه الكتب علىٰ جملة من المبادئ العامة التي يمكن أن يستلهم منها الإنسانُ تفاصيل كثيرة لتحقيق السعادة وبناء الحضارة، منها مثلاً التوازن بين الاهتمام بالمادة والروح، ومصالح الفرد والجماعة، وغير ذلك من جوانب التوازن. وقد خُلق الإنسان مزوداً بالقدرة علىٰ اكتساب المعرفة وتطوير أسباب الحياة، بوصف ذلك من متطلبات الخلافة والتمكين.

ومن هنا جاء موقع العلم والتعليم في حياة الإنسان في المنظور الإسلامي، ومن هنا -كذلك- اجتهد علماء المسلمين في تصنيف العلوم وتحديد أولويات النظر والبحث والتأليف فيها. فعلوم النظر في الوحي المُنَزّل علوم مُهمّةٌ لا بدّ من تطويرها، وهذه العلوم هي نفسها التي تدعو إلىٰ تطوير علوم الإنسان فرداً وجماعة، سواءً ما يتعلق بآفاق النفس الإنسانية أو تاريخ الحياة البشرية، أو شؤون إدارة المجتمع وتحقيق مصالحه وضبط علاقاته بغيره من المجتمعات ... إلىٰ آخر ما عُرف من فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية. وكذلك فإنَّ تطوير العلوم في هاتين الفئتين لا بدّ أن يقود إلىٰ الاهتمام بفئة ثالثة من العلوم، تتمثّل في علوم العالَم الطبيعي، سواءً في فهم الأشياء والظواهر الطبيعية أو في تطوير الأدوات والتقانات التي تعين في توسيع هذا الفهم وتعميقه، وفي توظيف الموارد المختلفة لتذليل سُبل الحياة وإقامة الحضارة.

وهكذا يكون أمام العالِم الاجتماعي المؤمن مهمّتان: الأولىٰ تحديد المقصود بالربط المطلوب بين الإيمان والمعرفة، والثانية بيان الطريقة التي يقود فيها الإيمانُ العملَ العلمي

ويشكّلُه، والطريقة التي يعزّز فيها العملُ العلمي ذلك الإيمان ويقوِّيه، وهاتان المهمتان تستدعيان بالضرورة رؤية العالَم، ومن هنا جاء الربط في هذا الفصل بين العلوم الاجتماعية ورؤية العالَم في سياق الحديث عن العلوم الاجتماعية من منظور إسلامي.

إنَّ عالِمَ الاجتماع المؤمنَ لا يُتوقع منه أن يقف موقفاً سلبياً إزاء البنىٰ المعرفية لمجال اختصاصه، وإنَّ النظرة التحليلية الناقدة لهذه البنىٰ المعرفية تحتاج منه إلىٰ قدر من الطاقة النفسية والجرأة، والتفاعل مع العاملين معه مباشرة في الميدان ومع غيرهم ممن لهم علاقة به، في ضوء الحاجة إلىٰ الرؤية الكلية التي تفرضها رؤيةُ العالَم. فالعالِمُ التربوي المؤمنُ مثلاً يتعامل مع المعرفة التربوية في ضوء ما تقدّمه الرؤية الإسلامية حول الفطرة البشرية والشخصية الإنسانية والحوافز والدوافع وأساليب العرض والتنظيم، ومعايير الأداء المستهدف من العملية التربوية، وعلاقة ذلك كله بطموحات الأفراد ومتطلبات المجتمع. ويتطلب منه ذلك أن لا يكتفي بالمعرفة التي يجدها في المصادر المعاصرة، ولكنه سوف ينظر في مصادر التراث ويتعرّف اجتهادات السابقين الذين حاولوا الانطلاق من الرؤية نفسها، وسيجد هذا العالِم التربوي المؤمنُ نفسَه في مواقع الممارسة العملية والتجربة والاختبار، وسوف يقوده ذلك إلىٰ نتائج يناقشها مع غيره، ويتولىٰ غيرُه فحصَها واختبارَها، في ضوء فهم آخر للمعرفة المعاصرة، ولدلالات التراث، ونتيجة لتجارب ميدانية أخرىٰ، فيحصل الأخذ والرد، وتدور حركة العلم، نتيجة لهذا التواصل والتفاعل، ويتعلّم الناس من بعضهم وتنمو المعرفة.

رؤيةُ العالَم هنا ليست صورةً ساكنةً من الرؤية النظرية، ولكنها مرجعيةٌ يتم تفعيلها لتوجيه الأداء والممارسة، وتكون نتيجتها تعبيراً عن قيمة ما نقوم به من عمل، وليس ما قيل أو يمكن أن يُقال، فالعمل العلمي المؤمن هو عرض عَمَلي لـه. Demonstration، وليس مَحْض حديثٍ عنه!

## الفصل الخامس

# رؤية العالَم عند عبد الرحمن بن خلدون

مقدمة

المبحث الأول: جدل الدراسات الخلدونية حول رؤية ابن خلدون

أولاً: لمحة موجزة عن الدراسات الخلدونية

ثانياً: مصدر رؤية العالَم عند ابن خلدون

المبحث الثاني: رؤية ابن خلدون للوجود والمعرفة

أولاً: الوجود الغيبي والوجود المادي

ثانياً: العلم والمعرفة

المبحث الثالث: رؤية ابن خلدون للمجتمع ومكوناته

أولاً: الإنسان والمجتمع

ثانياً: التاريخ والسياسة

خاتمة

# الفصل الخامس

# رؤية العالَم عند عبد الرحمن بن خلدون*

## مقدمة

يعاني الفكر الإسلامي المعاصر هذه الأيام من أزمات متنوعة، لعلّ أهمها الطريقة التي نجيب فيها عن الأسئلة الكلية المتعلقة بالعالَم الذي نعيش فيه وعلاقتنا به ودورنا فيه، الأمر الذي يقتضي من المفكرين تجديداً معرفياً جادّاً، وجهداً نقدياً مسؤولاً. وربَّما كان العطاء الفكري المتميز لابن خلدون هو في هذا الجانب على وجه الخصوص.

ولذلك فإنَّ من المفيد مراجعة ما توصل إليه ابن خلدون حول تصوُّره للعالَم والعناصر المكونة له، وطبيعة المعرفة الإنسانية ومصادرها وأدواتها، وتطبيقات ذلك في تصنيفه للعلوم والمعارف. فالرؤية الكونية العامة عند ابن خلدون، أو رؤيتُه للعالَم، تمثِّل مصدراً مهماً لا تقتصر أهميته على إدراك الحضور الفكري المعاصر لابن خلدون بعد مرور ما يزيد على ستة قرون على وفاته، بل إنَّ هذه الأهمية -فضلاً عن ذلك- تعرض منهجاً فاعلاً في فهم العلاقة بين النص والواقع، وأنموذجاً لجهود الاستيعاب والتجاوز المطلوبة للخروج من أزماتنا المعاصرة.

ويستعرض هذا الفصل الجهد الذي قام به ابن خلدون في استلهام مقاصد الدين ومصالح الدنيا، في نقد الحالة المعرفية السائدة في عهده، ومن ثمّ تطوير نسق معرفي متميز، يجيب عن الأسئلة الكلية، ويبين دورها في بناء العمران البشري وتحقيق النهوض الحضاري.

ومن المؤكد أنَّ "المقدمة" لابن خلدون كانت كتاباً مستقلاً قائماً بذاته، وهو من طبيعة مختلفة عن بقية كتاب "العِبَر"، وإنْ جاءت مقدمةً لكتاب "العِبَر"، تماماً كما يمكن النظر إلى

* أصل هذا الفصل ورقة بحثية قدمت إلى ندوة "البعد الديني ومنزلته في تجربة ابن خلدون الفكرية" التي نظمتها جامعة الزيتونة التونسية بمدينة تونس في فبراير ٢٠٠٦م. ونشرت في مجلة المشكاة التي تصدرها الجامعة، العدد الرابع ٢٠٠٦م، ص ٢٩٧-٣٥٤. لكنَّ مادة الفصل قد أصبحت مع التحديث والحذف والإضافة وإعادة التنظيم مختلفة كثيراً على الأصل.

كتاب "التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً"، فهو كتاب قائم بذاته وإن جاء في خاتمة كتاب "العِبَر".

فإذا كان كتابُ "العِبَر" هو كتاب تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، فإنَّ المقدمة ليست بحثاً في التاريخ، وإنَّما هي رؤية كلية للتاريخ البشري، بوصفها عرضاً للعمران البشري والاجتماع الإنساني، وكيف يجب أن يُكتب تاريخ هذا العمران وهذا الاجتماع.

ولذلك ليس غريباً أن يقوم الباحثون في الشرق والغرب بدراسة المقدمة بصورة مستقلة عن كتاب "العِبَر"، وأن يكون الجزء الأكبر من الأدبيات التي تناولت ابن خلدون تتعلق بمحتوى "المقدمة"، وقليل منها يتعلق بكتاب "العِبَر" التي كانت "المقدمةُ" مقدمةً له.

وإذا كانت "المقدمةُ" رؤية عامة وكلية للعمران البشري، في ضوء تاريخ المجتمع البشري الذي عاصره وعايشه وتفاعل معه ابن خلدون، وفي ضوء ما نُقل إليه من العلم عن المجتمعات المعاصرة له، وفي ضوء ما كتبه المؤرخون عن المجتمعات والعصور السالفة، فإنَّنا نلمح أنَّ هذه الرؤية متداخلة بكلِّ فكرة وكلِّ نتيجة توصَّل إليها، فهي الإطار الذي يشمل رؤيته الكلية، ونظريته العامة في العمران البشري، والنظريات الجزئية التي يمكن تصنيفها في العلوم المعاصرة ضمن ميادين السياسة أو الاقتصاد أو التربية، وغير ذلك من العلوم.

ومن الجدير بالذكر أنَّ رؤية العالَـم عند ابن خلدون كانت موضوعاً لعدد من الدراسات، لعلَّ من أقربها إلى موضوع هذا الفصل دراسة صالح مشوش، التي تناول فيها أثر ما سمَّاه "الرؤية الكونية التوحيدية" في صياغة ابن خلدون لعلم العمران؛ إذ إنّ ابن خلدون قد صاغ عنوان هذا العلم، ووضع بعض مبادئه وعناصره، حتى شاع استعمال مصطلح علم العمران الخلدوني. [1]

(١) مشوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ص ٢٠٣-٢٨٦.

ولا نودّ في هذا الفصل إثبات إسلامية ابن خلدون، والتأكيد على المرجعية الإسلامية لنظرياته، فقد تكفل بذلك عدد من الباحثين،[1] وإنَّما نودّ أن نشير إلى موقع رؤية العالَم في تفكير ابن خلدون، وفي منهجه في النظر إلى الأمور وفهمها. وأن نؤكِّد أنَّ هذه الرؤية الكلية صفةٌ واضحة، وخاصيّة راسخة من خصائص ابن خلدون. ولا يقتصر ذلك على طريقته في تناول الروايات التاريخية ونقدها وتصحيحها وحسب، ممّا يتعلق برؤيته للتاريخ، وإنَّما يتَّضح من تناوله لقضايا الوجود وطبيعة الإنسان والمجتمع البشري، ومن نظريته في المعرفة ومنهج البحث، وغير ذلك من المحددات التي تعكس طرقُ تناولِها عند أي عالِمٍ أو مؤلِّف نظرتَه الكلية أو رؤيتَه للعالَم.

وقد اعتمدت مادة هذا الفصل في الأساس على القراءة المتأنية والفحص الدقيق لما كتبه ابن خلدون في كتاب المقدمة.[2] ومع ذلك فقد كان لا بد من الإشارة إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين في الدراسات الخلدونية، وبخاصة تلك الدراسات التي تناولت ابن خلدون من خلال قراءات مجتزأة كان هدفها المسبق هو الإعْلاء من شأن ابن خلدون أو الحطّ من قَدْره. ولمَّا كان هدفُنا هنا هو الكشف عن رؤية العالَم عند ابن خلدون، فإنّه لم يكن ممكناً الاكتفاء بقراءة جزء معين من كتاب "المقدمة" كمن يبحث في رؤيته للتعليم، أو الموارد الاقتصادية، أو النظم السياسية وفن إدارة الحكم، فيكتفي بقراءة فصول محددة، بل كان من الطبيعي أن تتم قراءة الكتاب كلّه، ومراجعة كثير من مسائله أكثر من مرة، ومقابلة بعض النصوص فيه ببعضها الآخر.

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.
- خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، قطر: وزارة الأوقاف، سلسلة كتاب الأمة رقم٥٠، ذو القعدة ١٤١٦هـ.
- الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٦م.

(٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، وهي الطبعة التي ربَّما تكون أكمل الطبعات المتوافرة. وستكون هذه الطبعة هي المرجع المعتمد الذي تحال إليه جميع الإشارات في نصوص ابن خلدون في المقدمة الواردة في هذا الفصل.

ومن اللافت للنظر أنَّ رؤية ابن خلدون للعالَم كانت أمراً ظاهراً واضحاً عنده في معظم فصول كتاب "المقدِّمة". وحتىٰ لا يكون الحكم علىٰ ابن خلدون -في وعيه علىٰ رؤية العالَم، وإعماله لها- هي قراءة خارجية مقحمة، فقد تم إثبات كثير من نصوصه ذات الدلالة المباشرة. ومع ذلك فإنَّ رؤية العالَم عند ابن خلدون لا تزال تتَّسع لكتابات مستقلة توضح كيف تمثَّلت هذه الرؤية في كلِّ مجال من المجالات التي تعرض لها هذا الفصل: الوجود والكون، الإنسان والمجتمع، العلم والمعرفة... وغيرها من المجالات الأخرىٰ التي لم يتَّسع الفصل للتعرض لها.

ويتضمن الفصل ثلاثة مباحث، تناول أوَّلها إشارات موجزة إلىٰ الجدل المتواصل حول ابن خلدون في الدراسات المعاصرة، مع ما نراه من حسم لبعض هذا الجدل كما يتجلىٰ في رؤيته للعالّم. وعرض المبحث الثاني لرؤية ابن خلدون للوجود الغيبي فيما يختص بالإيمان بالخالق سبحانه، وما أخبر عنه من عوالِم الغيب، وما يختص بالكائنات المخلوقة والإنسان المستخلف، وطبائع الكائنات والعلاقات القائمة بينها، كما عرض المبحث كذلك للمعرفة البشرية وآفاقها. أمَّا المبحث الثالث فقد تخصص في الحديث عن رؤية ابن خلدون لطبيعة الإنسان وتفرده بين الكائنات بالاجتماع الإنساني والعمران البشري، ثم لرؤيته للتاريخ البشري، وما كان منه وما يراه من أحكام الشرع في إدارة المجتمع والدولة ونظم الحكم، باعتبار ذلك خلافةً عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

## المبحث الأول

# جدل الدراسات الخلدونية حول رؤية ابن خلدون

### أولاً: لمحة موجزة عن الدراسات الخلدونية

من المؤكَّد أنَّ عبد الرحمن بن خلدون كان عالَماً موسوعياً، شأْنُه في ذلك شأن كثير من علماء عصره والعصور السابقة لعصره. وقد حصَّل نصيباً مقدّراً من ألوان المعرفة والثقافة المتعددة التي كانت سائدة في عصره. ويشهد لذلك ما أشار إليه في تعريفه بنفسه في كتاب مذكراته التي جاء في نهاية كتاب "العِبَر."[1] كما يشهد بذلك عرضه للعلوم وأصنافها في الباب السادس من "المقدِّمة". هذا التأكيد على موسوعية معارف ابن خلدون لا يتعارض مع ما يتبادر إلى الأذهان من أنَّ ابن خلدون كان في جلّ ما كتبه مؤرخاً، ولم تكن "المقدِّمة" التي طبقت شهرتُها الآفاق إلا مقدمةً لكتاب "العبر"، وهو كتاب في التاريخ.

لكنَّ كثيراً ممّن كتبوا عن ابن خلدون وظفّوا رؤيتهم الجزئية لفصول محددة من كتاب المقدمة، أو جوانب معينة ممّا عرفوا عنه من سيرة حياته، وأعملوا فيها البحث والمناقشة والمقارنة، ومارسوا عمليات الاستلاب والتجيير والإحالة إلى فروع العلم المعاصرة، التي تتسم بالتخصص الدقيق والتجزئة الشديدة، ليكتشفوا في نهاية المطاف أنَّ ابن خلدون عالِماً متخصصاً، وفقيهاً متبحراً، ورائداً في التربية، وفي علم النفس، وفي الاقتصاد، وفي السياسة، وغيرها من العلوم المتخصصة، فوق أنَّه كان مؤرخاً فذاً، ورائداً مؤسساً لعلم الاجتماع، وفيلسوفاً مبدعاً وَضَع علم المناهج وصاغ نظرية المعرفة!

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **رحلة ابن خلدون**. تحقيق وتعليق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م. ص ٣٢-٦٤. واسم الكتاب كما ورد في آخر كتاب العبر: "التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً." انظر كتاب العبر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن (توفي ٨٠٨هـ). **تاريخ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، طبعة مصححة اعتنى بإخراجها وفهرستها أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، د. ت. ص ٢٠٤٣- ٢١٢٦.

وتتكرر هذه الظاهرة كلَّما عُقِد مؤتمرٌ أو نُظِّمت ندوةٌ عن ابن خلدون، كما تتكرر في دراسات الباحثين الذين ينجزون دراساتهم في الميدان المهني (أساتذة الجامعات والباحثون في مراكز البحوث) أو الميدان الأكاديمي (أطروحات طلبة الدراسات العليا في الجامعات). ولعلّ مراجعة البحوث التي قدمت إلى مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة عام ١٩٦٢م يمثّل ذلك خير تمثيل.

فقد جاء في ورقة الإمام محمد أبو زهرة في ذلك المهرجان ما يُعلي قدر ابن خلدون في الفقه والقضاء، وينوّه بأنه: "قضى نحو أربعة وعشرين عاماً من سنّي نضجه الكامل يتردد بين الفقه والقضاء،" وأنّ في ممارسته القضاء "صفحةً ناصعة البياض في تاريخ ابن خلدون، وهي مشرِّفة، تبين للقضاة أنَّهم يملكون الإصلاح وردّ الأمور إلى نصابها، ولكن لا يستطيع ذلك إلا أولو العزم من القضاة... وكان (ابن خلدون) من أعظم القضاة الذين رآهم تاريخ الإنسانية."[١]

ولاحظ حسن شحاته سعفان أنَّ أهمّ ما ميّز ابن خلدون هو البعد الفلسفي والمنهجي الذي مكَّنه من تطوير علم اجتماع المعرفة (سوسيولوجية المعرفة) وتطبيقه لهذا العلم المنهجي في تمحيص المعرفة التاريخية.[٢] أما حامد ربيع فحلل الفقه السياسي لابن خلدون وجعل منه "أحد آباء علم السياسة كما نفهمه اليوم."[٣] وقد جعل محمد حلمي مراد عنوان بحثه "أبو الاقتصاد ابن خلدون."[٤] واختتم محمد عبد المعز نصر بحثه بالقول: إن ابن خلدون: "وضع بهذا النظام السياسي الذي عرضه في المقدمة حول دراسته للدول أسسَ علم السياسة في اللغة العربية، وأنَّه خرج يطلب علم التاريخ فجاءه علم السياسة."[٥] وهكذا الأمر في معظم

(١) أبو زهرة، محمد. "ابن خلدون الفقه والقضاء"، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص ٦١١-٦٣٨.

(٢) سعفان، حسن شحاته. سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٢٢٨-٢٥٢.

(٣) ربيع، حامد. فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٣٠٤.

(٤) مراد، محمد حلمي، أبو الاقتصاد ابن خلدون، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣٠٥-٣١٨.

(٥) نصر، محمد عبد المعز. فلسفة السياسة عند ابن خلدون، **أعمال مهرجان ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣١٨-٣٤٥.

أوراق المهرجان! وحتى فرانتز روزنتال الذي ترجم المقدمة إلى الإنجليزية عدّ ابن خلدون رائد السياسة الحديثة.[1]

وربَّما نكون أكثر إنصافاً لو دققنا النظر في الموضوع الذي كان ابن خلدون مهتماً بدراسته؛ وهو الظاهرة الاجتماعية، أو المجتمع الإنساني، وأنَّ هدف الدراسة كان تحديد القواعد العامة التي تحكم تطورات هذه الظاهرة. عند ذلك يتبين لنا أنَّ الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة كلية تتطلب دراستها التمييز بين جوانب مختلفة؛ فقضية السلطة السياسية هي جزء من الظاهرة، وقضية التعليم والتعلّم هي جزء آخر من الظاهرة، وموضوع الإدراك والمعرفة البشرية هو جزء من الظاهرة... إلخ. وقد تعرض ابن خلدون لهذه القضايا بصورة تكشف عن وعيه على أهمية هذه الجوانب المختلفة، دون أن تبرِّر اعتباره فقيهاً متخصصاً في أيّ جانب منها؛ سياسياً، أو اقتصادياً أو تربوياً... إلخ. فقد جاء تعامله معها معبّراً عن وعيه بصلة هذه الجوانب بالظاهرة الاجتماعية، وهي -أي الظاهرة الاجتماعية- عند ابن خلدون موضوع الرؤية الكلية.

ويبدو أنَّ كلَّ باحث حاول أن يجد في كلام ابن خلدون نصوصاً تدعم ما كان يذهب إليه، فتجد باحثاً يؤكد على رأي معين يميل إليه، مستشهداً بنصوص ابن خلدون، وفي الوقت نفسه نجد باحثاً آخر يؤكد على نقيض ذلك الرأي، وهو يستشهد كذلك بنصوص أخرى من ابن خلدون. وتجد مصداق ذلك في أوراق مهرجان ابن خلدون المشار إليه.

لكنَّ الأهم من ذلك -في موضوع الأدبيات الخلدونية- تلك الجهود التي حاولت إخراج ابن خلدون من بيئته، ونسبه، وثقافته، وأحياناً من دينه. فمن الباحثين من عدّ ابن خلدون متديّناً علمانياً يفصل بين التديّن الشخصي والممارسة العلمية، ومثال ذلك ما ذكره محمد عبد الرحمن مرحبا الذي عدّ ابن خلدون متديّناً، مع أنَّ الدين عنده لا مدخل له في تفسير مصدر الأخلاق..."فالأخلاق عنده (عند ابن خلدون) ظاهرة كبقية الظواهر الاجتماعية

(١) روزنتال، فرانتز. ابن خلدون رائد السياسة الحديثة، ترجمة سعيدة غنيم، القاهرة: **مجلة المجلة: سجل الثقافة الرفيعة،** (مجلة شهرية تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب)، السنة الثانية، العدد (٢٠)، أغسطس(آب) ١٩٥٨م، ص ٧٠-٧٥.

التي درسها، وهو يسجل هذه الظاهرة بموضوعية نادرة أخّاذة، دون أن تؤثر آراؤه الدينية أبداً في حكمه عليها، إنَّها ظاهرة ماديّة صرف، لها أسبابها المادية وظروفها الموضوعية... أمَّا الدين فهو عقيدة شخصية لا شأن لها بالبحث العلمي(!)"[١]

وقد أشار "مصطفىٰ الشكعة" إلىٰ أنَّ "كامل عيّاد" استخدم النهج نفسه، في رؤيته لابن خلدون في كتابه: نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية المطبوع في برلين عام ١٩٣٠م، وإلىٰ طه حسين في أطروحته للدكتوراه بعنوان فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في جامعة السوربون عالم ١٩١٧م،[٢] وإلىٰ عدد من المستشرقين، كلُّ ذلك في سياق يتراوح بين الحطّ من قدر ابن خلدون والإشارة إلىٰ شعوبيته وكراهيته للعرب، ووصف نظريته في العصبية بأنَّها تعبير عن الروح الحزبية والطبقية؛ أو التقليل من شأنه بمقارنته بمن سبقه من الفلاسفة، أو في امتداحه بأنَّه ارتفع فوق معتقداته الدينية وهو يحقق منجزاته "الضخمة"! ويبني نظريته العلمية بطريقة فريدة علىٰ المادية التجريبية! وأن نظريته تتفوق علىٰ المادية التاريخية التي جاء بها ماركس![٣]

ونجد فكرة التمييز بين المرجعية الدينية عند ابن خلدون، وما توصل إليه من أحكام وآراء، يحلو للباحثين تسميتها بالنظريات، شائعةً عند كثير من الباحثين الغربيين. ومن ذلك ما أكَّده "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" بقوله: "ابن خلدون مفكر رصين، رفض بعض علوم عصره علىٰ أسس منطقية، وعارض بعض الاعتبارات الخاصة بدينه بالاعتماد علىٰ قناعته الشخصية أو لاعتبارات سياسية، ودينه لم يمارس أي تأثير علىٰ آرائه العلمية أكبر من تأثير الأرسطية الأفلاطونية الجديدة."[٤]

ومن جهة أخرىٰ نجد بعض الباحثين الغربيين يجتزئون من معرفتهم المحدودة، أو المشوهة عن التاريخ الإسلامي والإسهامات العلمية للمسلمين، جوانب في غاية الضيق والجزئية، وقطع المادة من سياقها ونقل الأفكار دون تمحيصها أو عَزْوها إلىٰ مصادرها

(١) مرحبا، محمد عبد الرحمن. **جديد في مقدمة ابن خلدون**، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٩م، ص ١٥٦.

(٢) الشكعة، مصطفىٰ. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٦.

(4) De Boer ,Tjitze J .*The History Of Philosophy In Islam*, Translatef by Edward R. Jones. Charleston, SC.: Nabu Press, 2012, p. 139.

الأولية. وربَّما أصبحت هذه الإشارات العابرة بعد ذلك مصادر أولية لكثير من الباحثين والدارسين العرب. ومن الأمثلة على ذلك كتاب جامعي في "الفكر الاجتماعي الغربي" الذي انتشر على نطاق واسع، ويرى فيه المؤلفان أن "المجتمع المحمدي (!) الوسيط الذي كان في صراع مع العالَم المسيحي خلال الحروب الصليبية... أنتج تلميذاً لافتاً للانتباه هو الفيلسوف والمؤرخ العربي (!) ابن خلدون، وهو مواطن بربري (!) من تونس ... وطور في هذا الكتاب "المقدِّمة" نظرية الصراع في التغيير الاجتماعي وعزا أهمية كبيرة للبيئة الطبيعية في تشكيل النظام الاجتماعي..."[1]

وإذا كانت هذه الأمثلة تقع في سياق الظلم للحقيقة ولابن خلدون معاً، فإنَّ من الظلم للحقيقة ولابن خلدون أيضاً أن يذهب محقق "المقدِّمة" المشهور علي عبد الواحد وافي إلى مقارنة جهود ابن خلدون بجهود أوغست كونت وغيره من العلماء الأوروبيين الذين درسوا فلسفة التاريخ منطلقين من رؤى ومذاهب فلسفية معيّنة، وحاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لها، حتى تنثني لما يعتنقونه. ولكنَّنا لا نقلل في الوقت نفسه من إسهامات هؤلاء العلماء في تقدم المعرفة وتطبيقاتها، وكلٌّ منهم كان ينطلق في عمله من رؤية محددة للعالَم تختلف تماماً عن رؤية ابن خلدون، ولكننا لسنا هنا بصدد تقويم جهود هؤلاء العلماء وعمل مقارنات أو مقاربات، كما فعل علي عبد الواحد وافي.[2] ونحن نرى أنَّ منهج ابن

(1) Kilzer, E. and Ross, E. J. *Western Social Thought*, Milwaukee: The Bruce Publication Company, 1954, p. 131-132.

ورغم أن الكتاب يتحدث عن تاريخ الفكر الاجتماعي الغربي من عهد ما قبل أفلاطون، مروراً بأفلاطون وأرسطو والفكر اليهودي، والمسيحية الأولى والإصلاح الديني المسيحي في أوروبا، وظهور المدارس الفلسفية والنظريات الاجتماعية الحديثة حتى تاريخ طباعة الكتاب عام ١٩٥٤م، فإن المؤلفيْن لم يجدا في تاريخ الإسلام والمسلمين (المجتمع المحمدي كما يسميانه) غير حوالي صفحة عن ابن خلدون وثلاث كلمات عن ابن رشد تأتي عرضاً، تصفه بأنه "الشارح العربي لأرسطو." ص ١٢٩.

(٢) هذا النقد لا ينقِص المحقِّقَ فضلَه، ولا يقلل من الجهد العظيم الذي بذله في تحقيق المقدمة وإصدارها في ثلاثة مجلدات، وبأوفى ما صدرت به حتى الآن. انظر:

- وافي، علي عبد الواحد. دراسة مطولة استغرقت ٢٧٧ صفحة من الجزء الأول، وجاءت في صورة تمهيد لمقدمة ابن خلدون التي حققها وافي. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص ٢٠٦-٢٢٦.

خلدون كان ينطلق من رؤية إسلامية متميزة للعالَم، فرضت عليه ذلك المنهج التكاملي الذي يجمع في اللحظة نفسها بين الوحي المنزَّل، وسنن الطبائع والوقائع، بصورة تكشف عن التوافق بين "الأمر الشرعي" و"الأمر الوجودي."

كذلك فإنَّ من الظلم لابن خلدون أن نحاسبه على أنَّه فقيه تربوي ونناقش آراءه وأحكامه العابرة في التربية، في ضوء العلوم المعاصرة في التربية والمناهج وتقنيات التعليم وعلم النفس؛ أو أنه فقيه الاقتصاد، أو فقيه السياسة وغير ذلك، ثم نحاسبه بناءً على ذلك في ضوء العلوم المتخصصة في حالتها الراهنة، والقول بأنَّه يتفوَّق فيها على العلماء الذين صاغوا مسائل هذه العلوم، وأنَّه كان سابقاً لهم بأكثر من ستة قرون!

وفي مقابل هذا الظلم، فإنَّنا نرى أنَّ من العدل أن نكتفي في دراستنا لابن خلدون بالإشارة إلى الجوانب المعرفية العامة، والأطر المنهجية التي شكَّلت فقهه الاجتماعي، ووعيه بصلة الجوانب السياسية والاقتصادية والتربوية والبيئية وغيرها بالظاهرة الاجتماعية، وهذه -في رَأْينا- هي ملامح رؤية العالَم الإسلامية كما فهمها وطبقها ابن خلدون.

## ثانياً: مصدر رؤية العالَم عند ابن خلدون

وضع الباحثون تصنيفات عديدة لرؤى العالَم، وكلُّ تصنيف منها يعتمد إلى حد كبير على رؤية العالَم عند ذلك الباحث، فالذين يتحدثون عن الإسلام في مقابل الجاهلية يميّزون بين رؤية العالَم، -"التصور الإسلامي" من جهة، وهو تصوّر واحد ذو مصدر رباني، الإسلام فيه ليس مجرد مجموعة من المعتقدات والشعائر، وإنَّما هو نظام كامل لحياة البشر في جوانبها كافة- والتصورات الجاهلية من جهة أخرى، وهي تصوّرات عديدة تشترك في أنَّها تصورات غير إسلامية.[1]

وهذا "محمد نقيب العطّاس" يؤكد على وجود رؤية واحدة للعالَم هي الرؤية الإسلامية لأنَّها تتصف بالمصداقية والنهائية، وتشير إلى المطلق، وتعكس فهماً للحقيقة التي تتضمن الوجود والحياة بكاملها، وبإدراك كليّ، ولأنَّ عناصرها قد تأسست بصورة تامة ودائمة؛

(١) انظر في ذلك:

- قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، مرجع سابق، ص٩-١٣.

وهي: صفات الله (عز وجل)، وطبيعة الوحي (القرآن الكريم)، وطبيعة المخلوقات، وسيكولوجية النفس الإنسانية، والمعرفة، والحرية، والفضائل والقيم، والسعادة، وكل هذه العناصر، ومعها المصطلحات المفتاحية والمفاهيم التي تعرِّفها، هي عناصر رؤية العالَم الإسلامية، التي تؤثر على أفكارنا عن التغيّر والتطور والتقدم، وتشكل بنية متماسكة تستحق أن تسمّى رؤية للعالَم.(١)

واستخدم "مرتضى المطهَّري" مفهوم الرؤية الكونية التوحيدية، وميّز بينها وبين المصادر التي تبنى عليها الرؤية، وأكَّد أنَّ جمع الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعية تعتمد على رؤية كونية معينة تميّزها، و"كلُّ الأهداف التي يُعلنها مبدأٌ ما ... وكلُّ الأساليب التي يعيِّنُها، وكلُّ الواجبات والمحرمات التي يُنشئُها، وكلُّ المسؤوليات التي يوجبُها، ليست إلا نتائج لازمة وضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الأساسية له."(٢) وصنّف الرؤى الكونية الرئيسة إلى علمية وفلسفية ودينية.(٣) وحدَّد المعايير التي تُوزن بها كلُّ رؤية لبيان إيجابياتها وسلبياتها.(٤) ثم استرسل في الحديث عن الرؤية الكونية الإسلامية القائمة على التوحيد.

ومعظم المراجع الحديثة التي تتحدث عن المسيحية، تعرضها ليس مجرد ديانة غَيْبِيَّة، وإنَّما بوصفها رؤيةً للعالَم، بل إنها كما تعرضها بعض هذه المراجع: "الرؤية الوحيدة للعالَم التي تقدم انسجاماً حقيقياً للنفس، وانسجاماً حقيقياً بين الله والعالَم، وبين الله والنفس، وبين النفس والعالَم."(٥) وميّز "جيمس سير" بين ثماني رؤى للعالَم على أساس قربها أو بعدها من رؤية العالَم الدينية المسيحية التي يتبنّاها.(٦)

---

(1) Al-Attas, *Prolegomena to the Metophysics of Islam*, p. 1-5.

(٢) المطهري، **الرؤية الكونية التوحيدية**، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

(٤) المرجع السابق، ص ١١-١٧.

(5) Bavinck, Herman. *Christian Worldview*, translated by Nathaniel Sutanto, J. Eglinton and C. Brock, Wheaton, Ill. Crossway, 2019, p. 16.

(6) Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Cataloque*.

فأين تقع رؤية ابن خلدون من هذه الرؤى المختلفة؟

يلفت نظر القارئ لمقدمة ابن خلدون كثرة استعماله للفظ "العالَم" بصيغة المفرد للحديث عن أنواع مختلفة منه، والعوالِم في صيغة الجمع، في سياقات مختلفة، منها على سبيل المثال قوله: "وكأنما نادى لسان الكون في العالَم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالَم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة، وعالَم مُحْدث."، وقوله: "أنَّا نشاهد هذا العالَم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض... وابْدأْ من ذلك بالعالَم المحسوس الجثماني، وأولاً عالَم العناصر المشاهدة... إلى أن ينتهي إلى عالَم الأفلاك... ثمَّ انظرْ إلى عالَم التكوين... عالَم الحيوان... ترتفع إليه من عالَم القردة... ثم إنَّا نجد العوالِم على اختلافها آثاراً متنوعة."[1] وهو يذكر عالَم الحق، وعالَم البشر، وعالَم الحس، وعالَم الملائكة، وعالَم الحوادث، وعالَم الكائنات، وعالَم العقل، وعالَم النفس، وعالَم الأرواح وأحوال العالَم. كما يكثر من استعمال ألفاظ تعني العالَم أو بعض مكونات العالَم، مثل الوجود كله بعوالِمه البسيطة والمركبة، والموجودات، والكائنات والخليقة، وطبائع الأكوان، وغيرها.[2]

ونحن نرى أنَّ كثرة هذا الاستعمال مؤشر على جانب من تفكير ابن خلدون وأُفُقِه في التفكير على مدى عالَم الغيب بوجوده وآثاره، وعالَم الشهادة بكائناته الطبيعية والاجتماعية والنفسية. فابن خلدون له في كلِّ ذلك فكرٌ ومعتقد ورؤية. وقد كان لهذه الآفاق الممتدة في رؤيته للوجود والعوالِم المختلفة تعلُّقات مهمة بجوانب المعرفة البشرية التي تناولها بالاهتمام، في كتاب "المقدِّمة" على وجه التحديد، ونوّه الباحثون بطريقته المتميّزة في عرضها.

وربَّما كانت مجموعة الجوانب التي ميّزت عبقرية ابن خلدون سبباً في تنازع أصحاب الرؤى المختلفة للعالَم فيه وتصنيفهم له، وتوظيفهم لأفكاره ضمن رؤاهم الخاصة بهم،

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص ٤١٠-٤١٣.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٠-٩٢١.

حتى لو كانت هذه الرؤى في أقصى طرفي التناقض. وإذا كان من السهل على أصحاب رؤية العالَم الدينية بصورها المختلفة أن يتبنّوا ابن خلدون ويصنّفوه في معسكراتهم، فإنَّ أصحاب الرؤية المادية الماركسية يفعلون ذلك أيضاً، فهذا "سال رستيفو" Restivo يضع كتاباً بعنوان رؤية العالَم الاجتماعية[1] يعيب فيه على الآخرين من علماء الاجتماع وصفهم لعلم الاجتماع بأنَّه حقل من حقول المعرفة أو مهنة أو مادة دراسية، ويقرر بدلاً من ذلك أنَّ علم الاجتماع هو طريقة في النظر إلى الحقيقة وتنظيمها في صورة رؤية كلية أو رؤية للعالَم، وأنَّ علم الاجتماع في هذه الصورة هو عِلْم وضعي علماني للوجود الإنساني والفعالية الإنسانية. ورؤية العالَم الاجتماعية هذه هي منهجية عولمية تاريخية ذات توجه عبر ثقافي، لا تقبل بأية تفسيرات غيبية، وتؤمن بأنَّ الإنسان قائم بذاته لا يحتاج إلى دعم علوي ميتافيزيقي، وهو قادر بنفسه على بناء معنى لحياته، ويجب أن يزيل من طريقه أية عقبة تمنعه من التفكير في أي شيء، حتى من التفكير في غير المفكر فيه! وبهذه الرؤية الاجتماعية للعالَم يفهم المؤلف إنجازات ابن خلدون، ويرى أنه أحد المنافسين لأوجست كونت في كونه منشئَ علم الاجتماع.[2]

أما ما لفت انتباه رستيفو Restivo في أفكار ابن خلدون وجعله يصنّفه ضمن هذه الرؤية "الماركسية" للعالَم،[3] فهو أن ابن خلدون –حسب فهمه– تبنّى منهجاً يقوم على

(1) Restivo, Sal. *The Sociological Worldview*, Oxford, UK: Basil Blackwell, 1991.

(2) Restivo. Ibid., p. 25.

(٣) يهتم الماركسيون العرب بابن خلدون، وبعضهم يؤكد أو يرجح أن ماركس أو أنجلز أو كليهما اطلاعا على الترجمة الفرنسية لكتاب المقدمة لابن خلدون. انظر في ذلك:

- الطاهر، عبد الله. **نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص ١٤.
- شقير، صالح، والعطواني، هيثم توفيق. إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون، **مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية**، المجلد (٣٧)، العدد (٢)، ٢٠١٥م، ص ٢٢٥– ٢٤٢، ص ٢٣٩.
- إبراهيم، عبد الله علي إبراهيم. الماركسية والمهدية والإسلام: إنجلز وابن خلدون، **جريدة الأحداث**، الرابط:

- https://bit.ly/371Uoxq (Retrieved 7 July 2020).

النظرة التاريخية، التحليلية، الشمولية، عبر الثقافية، للجنس البشري ويبرز أشكال الصراع (الجدلي) وتصادم المصالح بين الفئات (الطبقات) والمجموعات البشرية، ويكثر من التساؤل، والنقد، والمقارنة، والتقويم، والبحث عن الأسباب والقوانين العامة (الشبيهة بالقوانين الطبيعية)، ويعزز مسؤولية السعي البشري (الكسب) والمصير الذي ينتهي إليه البشر –في حياتهم– من الغنىٰ والفقر، أو من القوة والضعف، أو من النصر والهزيمة.[١]

وعلىٰ نفس الشاكلة لاحظ مؤلفا كتاب الفكر الاجتماعي الغربي أن: "المجتمع المحمدي(!) الوسيط أنتج تلميذاً لافتاً للانتباه هو الفيلسوف والمؤرخ العربي ابن خلدون.." لكن المؤلِّفَيْن لم يجدا في الفكر الاجتماعي لابن خلدون أكثر من "نظرية الصراع في التغير الاجتماعي، والأهمية الكبيرة للبيئة الطبيعية في تشكيل النظام الاجتماعي.[٢]

والجدير بالذكر أنَّ عدداً غير قليل من المؤرخين والمفكرين الغربيين قد أشادوا بابن خلدون، وكثير من الـمُحْدثين يرددون عبارة المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي عن ابن خلدون، حيث يقول عنه: "إنَّه قدَّم فلسفة للتاريخ هي بدون أدنىٰ شك أعظم عمل من نوعه أنجزه أي عقل، في أي وقت، وفي أي مكان!"[٣] ولا يزال الغربيون يكتبون عن عبقرية ابن خلدون في مجالات الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي ومناهج البحث، وينقل روبرت إروين في مقدمة كتابه الصادر حديثاً: "ابن خلدون: سيرة فكرية" جملة من العبارات التي وردت في كتب المؤرخين والفلاسفة الغربيين، وهي عبارات لا تقل ثناءً علىٰ ابن خلدون عن عبارة أرنولد توينبي أعلاه.[٤]

وعلىٰ كلَّ حال فإنَّنا في هذا الفصل ننظر إلىٰ ابن خلدون علىٰ أنّه عالِم عربي، مسلم، ملتزم بفهم السنة والجماعة، علىٰ المذهب المالكي، والكلام الأشعري. ولذلك يتوقع أن

(1) Restivo. Ibid., p. 18-19.

(2) Kilzer, E. and Ross, E. J. *Western Social Thought*, op.cit., 131-132.

(3) Toynbee, Arnold. *A Study of History London*: Oxford University Press, 1935, Vol.3, p 322.

(4) Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018, p. iv.

تتَّصف رؤيته للعالَم بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالَم الدينية الإسلامية، ومن ثم لا نجد ما يبرّر قبول بعض الآراء الشاذة التي اتهمته بالشعوبية أو التشيع، أو الاعتزال، أو المذهب التجريبي المادي الجدلي. ففي كتاب التعريف -الذي يعرِّف فيه ابن خلدون بنفسه، على طريقة المذكرات الشخصية المعروفة اليوم- يفتخر بنسبه العربي الحضرمي. وفي كتاب "المقدِّمة" مواطن كثيرة ينتقد فيها التشيع، وعلى الخصوص من يسميهم الرافضة وينتقد فيه المعتزلة.. ويؤكد مرجعيته القرآنية في تفسير الظواهر والسنن الإلهية في الكون والمجتمع والنفس، وفي دعائه إلى الله بالتوفيق والهداية وزيادة العلم... إلخ. ويؤمن بالآخرة ويرجو ثوابها، فقد دافع عن شرف قوم وصحة نسبهم، وادخر أجر هذا الدفاع إلى يوم القيامة: "لكنِّي جادلتُ عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة."[1]

وابن خلدون عالَم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصور السابقة. ورغم أنَّه مصنَّفٌ في فئة المؤرخين بسبب كتابه "العبر"، فإن ما جاء في الجزء الأول منه وهو كتاب "المقدمة"، من عرض واف ودقيق للعلوم المختلفة التي كانت معروفة في عصره، يكشف عن اطلاع واسع وعميق في تفاصيل هذه العلوم، سواءً كانت علوم اللغة أو علوم القرآن والحديث أو علوم الصنائع والحرف والمهن وما يتصل بها من علوم طبيعية وتطبيقية، أو علوم تربوية ونفسية وروحية... إلخ.

ولا شكَّ في أنَّ ابن خلدون كان فقيهاً وقاضياً أمضى قرابة ربع القَرْن الأخير من حياته متنقلاً بين الفقه والقضاء. وله طريقة مميزة في تعليم الفقه، ومنهج متميز في ممارسة القضاء. ولكنَّ ابن خلدون في تعامله مع العلوم والمهن كان يتجنب الوقوف عند القضايا الجزئية والتفصيلات الدقيقة إلا على سبيل المثال، عندما يريد أن يثبت قاعدة أو يبرهن عليها، ولذلك لا غرابة في أنَّ مجالات إبداعه هي المجالات الأقرب إلى الكليات التي تخدم الوصف الإجمالي والإحاطة العامة والرؤية الكلية.

وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعالَم تقوم على الإيمان الديني الإسلامي بكل تفاصيله النقلية المعروفة، فإنَّها تميَّزت عن رؤية غيره من أهل العلم في الرؤية الإسلامية، حين اعتمد

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص ٣١٧.

نظرة كلية وشمولية لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. فقد كان ابن خلدون يبحث في طبيعة التاريخ بوصفه "خبراً عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالَم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنُّس والعصبيات أو أصناف التغلُّبات بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع."[1] ولذلك فقد شملت نظرته الكلية إلى العالَم وتفسيره لما يحدث فيه، أثر البيئة الطبيعية الجغرافية في واقعات العمران البشري، وأثر أساليب إدارة الموارد الاقتصادية وطرق الاستثمار، وأثر السلوك النفسي عند الناس ودوافعهم في أشكال السلوك. وهذا يعني أن تفسير ابن خلدون للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنَّما أكَّد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.

كذلك فإنَّه لم يَرَ العالَم الذي كان يدرسه مجموعة من المشاهد والصور الثابتة التي يمكن وصفها في لحظة معينة من الزمن، ومن ثم إصدار الأحكام واستخلاص النتائج، وإنَّما رأى العالَم البشري في حالة تطوُّر دائم وانتقال من حال إلى حال. فتنتقل المجتمعات مثلاً من البداوة إلى الحضارة ثم إلى الأفول، ثم تبدأ من جديد في دورات متلاحقة، وحال الأمم في هذا الشأن هو حال الأفراد الذين يمرون بعد مجيئهم إلى هذا العالَم من حالة الصبا والشباب ثم الكهولة والهرم.

ويؤكد ابن خلدون مرة بعد أخرى أنَّ "الذهول عن تبدُّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام" هو "داءٌ دويٌّ شديد الخفاء،" إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة..."، وهذا الداء؛ أي "الذهول" المشار إليه هو "من الغلط الخفي في التاريخ." الذي يقع فيه المؤرخون.[2]

والعالَم عند ابن خلدون أكثر وأكبر من أن ينحصر في عالَم المشاهدات المحسوسة، أو المدارك البشرية المباشرة، فثمة عالَم نفساني وعالَم روحاني إضافة إلى العالَم المادي.

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢١.

ومدارك البشر لا تستطيع أن تستوفي إدراك هذه العوالِم بجملتها، فالعالَم الطبيعي فيه من الظواهر ما لا يقع عليه الحس، والعقل الإنساني محدد فيما يدرك من أنواع الوجود، فحقيقة الألوهية والنفس وأحوالُها والنبوة والبعث والآخرة، وغيرها... لا يدرك الإنسان منها إلا الشيء القليل، وهو ما أتيح للإنسان معرفته بطرق النقل وبشيء من الرياضة والتجربة. لكنَّ المعرفة الموسوعية لابن خلدون في العلوم المختلفة لا تتناقض مع تصنيف ابن خلدون ضمن المبدعين في العلوم الاجتماعية تحديداً، وليس في العلوم الطبيعية مثلاً، ولا حتى في العلوم الشرعية.

ومن المعروف أنَّ رؤية العالَم ذات مستويين: الأول يتوافر للعلماء والباحثين القادرين على صياغة فهمهم ووعيهم بالجزء الأكبر من محددات تلك الرؤية وخصائصها، والتعبير عنها بصورة تكشف عن الانسجام والتكامل بين عناصرها. والمستوى الثاني يتوافر للعامة من الناس، الذين ينطلقون في فهمهم وسلوكهم من رؤيتهم الكلية للعالَم بطريقة واعية أو غير واعية، ولذلك ربَّما لا يستطيعون ربط هذه الرؤية الكلية وعناصرها في صورة منسجمة فيما بينها ومع أشكال فهمهم وسلوكهم. ولا شك في أنَّ ابن خلدون كان يقع في المستوى الأول، ومع ذلك فإنَّ أيَّ مفكِّر يتأثَّر بالثقافة السائدة في بيئته وعصره. فهو يؤكِّد أثر هذه البيئة الزمانية والمكانية على مزاج السكان ونفسيّاتهم، وحتى قدراتهم على الإنجاز الحضاري ودورهم في طبيعة العمران. ولا عجب -إذن- أن يكون ابن خلدون نفسه متأثراً في بعض أحكامه النظرية الكلية بالحدود التي تحدّ خبرته ومعتقداته، ولذلك جارى أهل زمانه في عدد من المسائل؛ منها مثلاً طريقة وصفه للعلوم التي كانت سائدة في زمانه وبيئته، حين تكلم عن علوم السحر والطلسمات وحساب الحروف والسيمياء... إلخ.

إنَّ تحديد رؤية العالَم عند ابن خلدون يعين في حسم الجدل حول انتمائه وحول الأيديولوجية التي يتبنّاها. فالبعد العمراني من حياة البشر في هذه الأرض ليس توجهاً مادياً في رؤية العالَم، كما يحاول بعض الماديين أن يصوروا رؤية العالَم عند ابن خلدون، وإنَّما هو تحقيق لإرادة الله -عزّ وجلّ- في عمران العالَم، والخلافةِ في الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ﴾ [هود: ٦١] فالأرض وما فيها وما حولها هي الميدان الحيوي لحياة الإنسان في حركته وسعيه، ولذلك فإنَّ الإنسان ممكَّنٌ في الكون بإذن ربه، وكلُّ ما خلقه الله هو مسخرٌ لهذا الإنسان، "بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له."[1] وابن خلدون يجعل هذا التأكيد في موقع مبكر من "المقدمة"، ويعود إليه بصورة متكررة، وبصورة تعكس وضوح رؤيته وانسجام عناصرها المنطلقة من عقيدة التوحيد الديني في إطارها الإسلامي الصريح.

ومهما اختلف الباحثون في تقويم جوانب العبقرية التي تمثَّلها ابن خلدون، فإنَّهم يتفقون على أنّ محور إبداعه كان في النظرية التاريخية الاجتماعية، أو نظرية العمران، وهي بإيجاز شديد رؤية كلية، تستهدف فهم الكيفية التي يقوم بها الاجتماع البشري ويتطور المجتمع الإنساني من مرحلة إلى مرحلة تالية، ومن حالة حضارية إلى حالة أخرى، وبيان العوامل المؤثرة في نشأة الدول وقيام الحضارات وانهيارها، مع اهتمام شديد بالعلاقات السببية والقوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية.

ومع أنَّ كثيراً من المستشرقين وبعض الباحثين العرب قد أوّلوا آراء ابن خلدون بأنَّها تعبير عن الموضوعية والحيادية، وأنَّها فصلٌ بين التدين ومنهجية البحث العلمي، فإنَّ المستشرق هاملتون جب كان أكثر إنصافاً حين أنكر بشدّة تحليل كلٍّ من كامل عياد، وإروين روزنثال في دراسة لكل منهما نشرتا بالألمانية، عن الفكر التاريخي والسياسي لابن خلدون، وأسندا له "فضل التحرر من الميل الديني أو من انشغال باله بالشؤون الدينية." ويستفيض هاملتون جب في نقض مقولات المؤلفيْن المذكورين. ثم يؤكد أنَّ ابن خلدون "لم يكن فحسب مسلماً بل كان، كما تكاد كلُّ صفحة من صفحات المقدمة تشهد، فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة، وأنَّ الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى... إن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خدلون ضمني

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢١.

يُستشف خلال عرضه كلِّه. أما مبدأه في العلِّية والقانون الطبيعي ... فليس هو إلا "سنة الله التي يتردد ذكرها في القرآن."[1]

إنَّ منطلقات ابن خلدون الإسلامية الصريحة في كتاب "المقدِّمة"، وتبنّيه لعناصر الرؤية الإسلامية للعالَم، لا تنفي أنه قد جانب الصواب في حكمه على بعض الأمور الجزئية والقضايا التفصيلية، مَثَلُه في ذلك مَثَل أيِّ عالَم أو مفكر مسلم في القديم أو الحديث؛ فليس ثمة معصوم من الخطأ من بين البشر إلا الأنبياء والرسل، وابن خلدون نفسه ترك المجال مفتوحاً لتصحيح أفكاره، باعتبار أنَّ بعضها كان في رأيه جديداً مبتكراً أو موجزاً مختصراً.

ولا نتوقع أن يكون منهج علماء الأمة الإسلامية واحداً في تناولهم لرؤية العالَم وتعبيرهم عنها، ونحن نلاحظ أنَّ منهج ابن خلدون كان مختلفاً عن منهج العلماء الذين عرفوا في ميدان الفقه أو التصوف أو الفلسفة، ومثال ذلك أنَّ الكندي ناقش موضوعات رؤية العالَم بمنهج مختلف تماماً عن منهج ابن خلدون، فمنهج الكندي منهج فلسفي يعتمد البراهين الرياضية، واستخدم في ذلك المصطلحات الفلسفية التي كانت تستخدم من قبل. وإذا افترضنا أن "الأساس في تفكير الكندي في هذه المسألة (علّة العالَم الأولى) الرأي الديني بحسب الإسلام"، أو "إنّ هذا الرأي الديني هو الذي قاد أبحاث الكندي ووجهها نحو هدفها في هذه المسألة"، فإنَّ علينا أن "نذكر أنَّ الكندي كان يعالج هذه المسألة معالجة فلسفية على اعتبار أنَّها مشكلة فلسفية خالصة."[2] ومع ذلك فإنَّ ذلك لا يطعن في مجمل المعتقدات الإسلامية للكندي كما تتجلى في مؤلفاته غير الفلسفية، التي كتبها دفاعاً عن عقائد الإسلام،

(١) جب، هاملتون. **دراسات في حضارة الإسلام**، تحرير ستانفورد شو، ووليم بولك، ترجمة إحسان عباس، ومحمد يوسف نجم، ومحمود زايد، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٩م، انظر الفصل العاشر بعنوان: الأصول **الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية**، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) السيد، عزمي طه. **حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان: مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو**، إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٥م، ص ٢٩٤.

مثل كتابه في "نقض مسائل الملحدين"، ورسائله في الرد على النصارى، والمانوية، والمثنوية، والأفكار الهرمسية والغنوصية، وغيرها.[1]

ومثل ذلك يقال عن الطريقة التي حضرت فيها رؤية العالَم عند أبي حامد الغزالي، الذي تنقل في ساحات علوم الفقه والكلام والفلسفة والتصوف، وكان على الدوام ينطلق -مثل غيره من علماء الإسلام- من الرؤية التوحيدية الخالصة وتجلياتها في الجمع بين الوهب الديني والكسب العلمي، وبين النزاهة العلمية والاستقامة الأخلاقية. فالرؤية الكونية التوحيدية عند الغزالي، كانت الأساس في توليد الرؤية التكاملية في بنية المجالات المعرفية، وفي السعي المبصر في الحياة الدنيا لنيل ثواب الحياة الأخرى.[2]

ومن الصعب أن ننفي أنَّ ابن خلدون ربَّما كان متأثراً فيما كتبه بالحالة السياسية والاقتصادية والثقافية التي عايشها، ومن المتوقع أن يصل هذا التأثر أحياناً إلى المبالغة في تصوير مشهد معين وتحليله، والحكم عليه بتعميم قد لا يكون صالحاً في جميع الحالات. وربَّما يلجأ إلى الاستطراد في الحديث عن مسألة، بما يؤدي إلى رسم صورة مظلمة،[3] وربَّما يتأثر بما يرويه الناس عن حالات استثنائية. ثم إنَّ بعض ما كتبه كان استخلاصاً لتجربته الشخصية في العمل السياسي، الذي كان يتطلب مرونة وتعاملاً مع الظروف أكثر من أن يكون تنظيراً يستند إلى مبادئ تسطِّرُها النصوص. وربَّما يفسر ذلك اختلاف الباحثين المعاصرين في تفسيرهم لبعض آراء ابن خلدون وتشكيل رؤيتهم له ولرؤيته. فقد اختلف الباحثون حول رأيه في العرب، وقرشية الإمام، ومسألة العصبية، ومسألة

(١) الشرقاوي، حمدي عبد الله. **علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي: منهجاً وقضايا**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م، ص ٥٨٠ وما بعدها.

(٢) بن سراي، "علاقة الرؤية إلى العالَم بالتكامل المعرفي: مدونة الغزالي نموذجاً"، مرجع سابق، ص ٢٣٤-٢٨١.

(٣) مثال الاستطراد يقول ابن خلدون: "وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالإطناب في هذه المغالط، فقد زلّت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعَفَة النظر والغَفَلة عن القياس وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية.." انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص ٣٢٠.

السحر، وعدم صلاحية العلماء للعمل في السياسة، ورأيه في المنطق، وشدة نقده لغيره، ومسألة حفظ الأطفال للقرآن الكريم، وغير ذلك، فمنهم من حاول تفسير ذلك لصالح ابن خلدون، أو أوَّله على وجه لا يتطلب الاستنكار، ومنهم من استنكر عليه مواقفه واتهمه بأقسى التهم.[1]

(١) النبهان، محمد فاروق. **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ص ١٩٩٨م، الباب الرابع: الفكر الخلدوني، ص ٢١١، وما بعدها.

## المبحث الثاني

# رؤية ابن خلدون للوجود والمعرفة

### أولاً: الوجود الغَيْبِي والوجود المادي

لا خلاف على أنَّ رؤية الله الخالق -سبحانه- تنبثق من العقيدة في الله والإيمان بألوهيته وربوبيته وصفاته، فابن خلدون عالِم مسلم على طريقة أهل السنة والجماعة في العقيدة الأشعرية، والمذهب الفقهي المالكي. وإنَّك لَتجد ذلك واضحاً في الأسطر الأولى من المقدمة في صيغة حمد الله والثناء عليه وذكره بأسمائه وصفاته، كما تجده مبثوثاً في أنحاء كتاب "المقدمة" كلِّه، حيث ينهي المؤلف كلَّ فقرة تقريباً بذكر الله والدعاء باسمٍ من أسمائه، أو صفة من صفاته، بما يلائم موضوع الفقرة.

فإذا كان موضوع الفقرة بيان أخطاء المؤرخين والصواب فيها، فإنّه ربَّما ينهي الفقرة بقوله: والله الهادي إلى الصواب، أو بقوله: والله يهدي من يشاء. وإذا كان يتحدث عن قانون من القوانين أو سنة من السنن، فإنَّه ربَّما ينهي الفقرة بقوله: سنة الله التي خلت في عباده. وإذا وعد بأن يتحدث في الفقرات اللاحقة عن أمر من الأمور فإنَّه يستعين به ويتوكل عليه ويطلب منه العون والسداد "والله المسدد والمعين وعليه التكلان."[1] وإذا كان يتحدث عن العلم المعروف في فن من الفنون وكيفية تحصيله وحدود اكتسابه فإنَّه ربَّما يختم بقوله: والله أعلم، أو: وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.[2] وإذا أشار إلى أنَّه انتهى من بحث مسألة من المسائل فإنَّه قد يختم بقوله: "نسأل الله تمام الخاتمة بِمَنِّه."[3] وإذا انتهى من الحديث عن أقاليم الأرض واختلافها في العروض والساعات والأميال والدرجات، فإنَّه يختم بقوله: "والله الخلاّق العليم، خلق كلَّ شيء فقدّره تقديراً،"[4]

(١) ابن خلدون. المقدمة، ج١، ص ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٣.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٣٥٤.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص ٣٥٨.

أو بقوله: "وفي خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات للعالَمين."[1] وهكذا.

وابن خلدون يقرر ما هو معروف في الإسلام من أنَّ الله هو "ربُّ العالَمين" أي ربُّ جميع العوالِم المعروفة لنا: في عالَم الشهادة وغير المعروفة ممَّا يعلمه الله، وفي عالَم الغيب الذي نعرف آثاره. وكما يُميز ابن خلدون تمييزاً حاسماً بين الخالق والمخلوق، فإنَّه يميّز بصورة صريحة بين عوالِم ثلاثة هي: عالَم الحس وعالَم النفس وعالَم الروح. كما يميز تمييزاً حاسماً بين علوم الإنسان وعلوم الأنبياء وعلوم الملائكة.[2] ويفصِّل في بيان مخلوقات العالَم ليؤكد أنَّها مخلوقة للإنسان لتحقيق هدف الاستخلاف. ويقرِّر ابن خلدون أنَّ الله سبحانه لم يخلق الناس ويتركهم سدىً أو يغفل عن شؤونهم، وإنَّما يواصل سبحانه عنايتَه ورعايته لهم، ومن ذلك قوله: أنَّ الله عزّ وجلَّ "اصطفىٰ من البشر أشخاصاً فضّلهم بخطابه وفطرهم علىٰ معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده، يُعرِّفونهم بمصالحهم ويحرِّضونهم علىٰ هدايتهم، ويأخذون بحُجُزاتهم عن النار، ويدلُّونهم علىٰ طريق النجاة."[3] ويتحدث عن فئات من الـمُتصوفة وأهل الكرامات، فيقرِّر أنَّ هذه الكرامات "فضلُ الله يُؤتيه من يشاء وأنَّه سبحانه يخصّها (بعض النفوس الإنسانية) بما يشاء من مواهبه."[4]

والإنسان لا يعيش لذاته ولا حتىٰ لمجتمعه وحسب، وإنَّما يعيش لذاته ومجتمعه وللبيئة التي يعيش فيها، بما فيها البيئة الطبيعية فهو في هذه البيئة بوجوده العمراني يتأثر بها ويؤثر فيها، وبعلاقات التواصل والتفاعل مع هذه البيئة يدخل التنوع والاختلاف والتغير المستمر في حالة العالَم. فرؤية ابن خلدون للعالَم هي رؤية للوجود بصفته العمرانية المفتوحة علىٰ

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٩١. هكذا وردت، وهذا ليس نص آية قرآنية. ولو أراد الآية التي تعطي المعنىٰ لكان يمكنه أن يختار قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢] أو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ونظراً لأن مثل ذلك يتكرر في ختام كثير من الفقرات، فربَّما كان لا يقصد نص الآية القرآنية بقدر ما كان يقصد معنىً قريباً.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص ٩٢٢.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٤٠٥.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص ٤٣١.

منجزات العقل البشري. والسعي البشري لتحقيق العمران البشري مفتوح على الثقافات البشرية والحضارات البشرية كافة.

ومن الواضح أنّ للأمر الشرعي والأمر الوجودي -عند ابن خلدون- موقعَيْهما في المعرفة البشرية، وهما في حالة من التكامل لوحدة المصدر الذي يصدران عنه وهو الحق سبحانه، و"الحقُّ لا يضادُّ الحقَّ"، كما يقول ابن رشد، و"صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول"، كما يقول ابن تيمية.

وتدبير الله ورعايته للإنسان لا تقتصر على هدايته للإيمان به والاستقامة على شريعته، وإنَّما تشمل أيضاً هدايته إلى التماس أسباب الحياة، وقيام العمران والاجتماع. حتى تتم حكمة الله في بقاء الإنسان وحفظ نوعه: "فإذنْ هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني لما يكمِّل وجودَهم، وما أراده الله من اعتمار العالَم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران، الذي جعلناه موضوعاً لهذا العِلم."[1] وما يتحقق من إلهام وهداية وتوفيق يكون بأمر الله. حتى إنَّ كتاب المقدمة وما فيه من استحداث علم العمران إنَّما هو جَعْلٌ إلهي، وإلهام ربّاني، يقول ابن خلدون: "ونحن ألهمَنا الله ذلك إلهاماً، وأعْثَرَنا على علمٍ جَعَلَنَا سِنّ بَكْرِه، وجُهَيْنة خَبَرِه."[2]

ومع أنَّ هذا الربّ الخالق -سبحانه- قد أعلمنا بأسمائه وصفاته فإنَّه لم يعرفنا بكنه حقيقته، "إذ ذاك متعذرٌ على إدراكنا ومن فوق طورنا، فكلَّفنا أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلاّ لمْ يصحّ أنَّه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير، ثمّ تنزيهه عن صفات النقص وإلاّ لشابَهَ المخلوقين، ثم توحيده بالإيجاد وإلا لم يتم الخلق للتمانع."[3]

وقد أشار ابن خلدون إلى ما ورد في الكتاب والسنة وتحقيقات الأئمة من أسماء الله وصفاته التي مثَّلت أمهات العقائد، وكيف أخذها الصحابة والتابعون على ظاهرها وألحقوا

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٤١.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٥.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٧١.

المتشابه منها بالمحكم حين غيبوا أدلة التنزيه عن التشبيه: "وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأنَّ الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. إلاّ أنَّه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد... فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر، والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام." وأشار ابن خلدون إلى من شذ من المبتدعة الذين "توغَّلوا في التشبيه، ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح...، ثم يفرّون من شناعة ذلك بقولهم: جسم لا كالأجسام. وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء،... وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: جهة لا كالجهات..."[1]

"ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة... والسمع والبصر... والكلام... فقَضوا بأنَّ القرآن مخلوق؛ وذلك بدعة، صرَّح السلف بخلافها... وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية... ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلَّم معهم فيما مهَّدوه لهذه العقائد في البعثة.. وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذٍ من بدعة الإماميين من قولهم إنَّها من عقائد الإيمان... وقصارى أمر الإمامة أنَّها قضيّة مصلحيّة إجماعية ولا تلحق بالعقائد..."[2]

وواضح أنَّ رؤية ابن خلدون لعوالِم الملأ الأعلى ذات مصادر ثلاثة: المصدر النقلي الشرعي، والمصدر النقلي التاريخي، ومصدر الخبرة الحسية المباشرة بما تقود إليه من معرفة بالطبائع والوقائع. ففي المصدر الأول نجد ابن خلدون يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، "ويحيل إليها العلم بتفاصيل العالَم الروحاني الذي ندرك مجمله،

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٧١.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٧٢-٩٧٥.

ونستدل عليه من آثاره التي تُلقى في أفئدتنا... لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة، وربَّما نستدل على هذا العالَم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا... فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً... ولا يبقى لنا مدرَك في تفاصيل هذه العوالِم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها."[1]

وكذلك يستشهد بالقرآن الكريم، حين يرفض مقالة المؤرخين حول العمالقة مِنْ أَنَّ أجسامهم كانت كبيرة وهياكلهم عظيمة، فيشير إلى توجيه الله سبحانه لنا بأَنَّنا نمُرُّ بمساكن هؤلاء الأقوام فنجدها مثل مساكننا: "وإنَّكم لتمرون عليهم مصبحين" كما يستشهد بالحديث النبوي فيقول: "وقد أشار النبيّ صلّى الله عليه وسلم أنَّها ديارهم."[2] ويستشهد بالآية القرآنية التي تشير إلى تيه بني إسرائيل ومدة هذا التيه، ليستنتج أنَّ الجيل الذي ينزل به الذُّلّ منزلةَ الطبيعة والجبلّة وصار له خُلُقاً لا يحقق غَلَبَةً، ولا بد من فنائه ونشأة جيل آخر، فيقول: "وأنّ الأربعين سنة هي أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر."[3]

وعلى العموم فإنَّ ابن خلدون مع إيمانه بالسببية فإنَّه يقرر أنَّ إحاطة العقل الإنساني بجميع الأسباب مستحيلة، وإذا حاول العقل ذلك فإنَّه لا يأمن من الضلال، كما تتَّسع به مجالات النظر حتى يحارَ في إدراكه فيَكلَّ ويَضلّ، لذلك فإنَّه يرى أن نسلِّم بما جاء به الشرع ونثق به، ونسكت عمَّا لم نفهمه ونفوِّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه.

ومما يلفت النظر أنَّ منهج ابن خلدون في الاستشهاد بالقرآن والحديث، لا يكون دائماً على صيغة البرهان كما يقرره، وإنَّما يضمّن الاستشهاد في الغالب تضميناً لطيفاً، يجعل القارئ يتذكر النصَّ الذي يضمّنه من القرآن أو السنة، دون أن يوثق هذا النص أو يثبته بنصّه. فبدلاً من إيراد نص الآية القرآنية يكتفي بالقول: "وهو أنَّ الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له.."[4] ويقول: "فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٥٤٦.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٤٢-٤٤٣.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص ٥٠٦.

الإدراك غير مدركاتنا، لأنَّ مدركاتنا مخلوقةٌ محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، وهو اقتباس من نص الآية: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [غافر: ٥٧] والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط، وهو اقتباس لنص الآية ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌ﴾ [البروج:٢٠].(١)

والمصدر الثاني هو المصدر النقليّ الأخباري، وهو ما اطلع عليه من أقوال الحكماء والمؤرخين، ومعظم كتاب "العبر" من هذا الوجه، ومعظم ما جاء في "المقدِّمة" من وصف العالَم الطبيعي وجغرافيا الأرض وأقاليمها من هذا الباب. فهو يبدأ المقدمة الثانية من الباب الأول بقوله: "اعلم أنَّه قد تبين في كتب الحكماء والناظرين في أحوال العالَم أنَّ شكل الأرض كروي وأنَّها محفوفة بعنصر الماء،"(٢) ثم وصف تقسيم الكرة الأرضية عن طريق خطوط العرض، وأشار إلى أنَّ الجزء المعمور من الأرض هو ما كان شمال خط الاستواء، وقسّمه إلى سبعة أقاليم، ونسب معرفته هذه إلى كتابين في الجغرافيا: الأول لبطليموس، والثاني للشريف الإدريسي. وفي تفاصيل هذا الوصف كان ينقل ما قاله المخبرون فيقول: "ثم إنَّ المخبرين... قسَّموا هذا المعمور..." ويبدأ كل فقرة تالية بكلمة: "قالوا."

أما المصدر الثالث فهو الخبرة العملية والمشاهدة المباشرة للأشياء والوقائع والطبائع. وهذه هي المنهجية التي امتاز بها ابن خلدون عن كثير من غيره من العلماء. وأكثرُ مادة "المقدِّمة" من هذا الباب. واستشهاده بمرجعية هذا المصدر المعرفي تشمل العالَم الطبيعي والعالَم النفسي والأحداث التاريخية. ويستشهد به أيضاً في مجال البرهان على صحة رؤيته لدلالة المصدر الشرعي وصحة المصدر التاريخي، وحتى في تأكيد بعض غرائب الأمور وعجائبها، ويصل اعتماده على مصدر الخبرة العملية إلى حد أنَّه كان يجرِّب بنفسه بعض الحالات النفسية التي يقرأ عنها "في بعض كتب أهل الرياضيات." ومن ذلك ما أشار إليه عن الرؤى والأحلام: "وذكر منها "مسلمة في كتاب الغاية بعد فراغ السّر وصحة التوجّه هذه الكلمات الأعجمية ... ويذكر حاجته، فإنَّه يرى الكشف عما يَسأل عنه في النوم، وحُكي

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٦٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٤٢.

أنَّ رجلاً فعل ذلك بعد رياضة ليالٍ في مأكله وذِكْره، فتمثل له شخص... فسأله وأخبره عما كان يتشوّف إليه... وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مراءٍ عجيبةٌ، واطَّلعْت بها على أمور كنت أتشوّف إليها من أحوالي. وليس ذلك بدليل على أنَّ القصد للرؤيا يحدثها، وإنَّما هذه الحالومات تحدث استعداداً في النفس لوقوع الرؤيا... فاعلمْ ذلك وتدبَّرْه فيما تجد من أمثاله، والله الحكيم الخبير."[1]

ومن حق القارئ لابن خلدون أن يستغرب وجود هذا النص، عندما يجمع بين النص والعقل والواقع الموضوعي، ويؤكد أهمية البرهان، لكننا أوردنا هذا النص في هذا السياق للتأكيد على اعتماده تجربته العملية والخبرة التي يضطر أحياناً إلى أن يباشرها بنفسه! حتى لو كانت مسألة نفسية خارج الإطار الحسي.

وثمَّة جانب لافت للنظر في رؤية ابن خلدون للوجود، يتعلق برؤيته للمخلوقات من حيث تدرجها في مراتب الخَلْق من جهة، واستعداد كلِّ رتبة للاستحالة إلى ما يليها صعوداً وهبوطاً من جهة أخرى. فهو يرى أننا: "نشاهد هذا العالَم بما فيه من المخلوقات كلِّها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكون بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض... ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب (الطبيعي) لأن يصير أول أفق الذي بعده." وقد طبق هذه الفرضية على أفراد "عالَم العناصر" ومنها الأرض والماء والنار، ثم على أفراد "عالَم التكوين" ومنها المعادن ثم النبات ثم الحيوان، وذلك: "على هيئة بديعة من التدريج... وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروّية، ترتفع إليه من عالَم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروّية والفكر بالفعل." ثم ينتقل بعد ذلك إلى عالَم النفس المدركة وما فوقها من وجود آخر يعطيها الإدراك والحركة ويتصل بها، وهو "عالَم الملائكة" فوجب أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات.[2]

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٤١٠-٤١٤. ثمة نسخ من المقدمة أوردت لفظ عالم القدرة بدلاً من عالم القردة. وقد تبنّى الدكتور علي عبد الواحد وافي لفظ عالم القردة، وأشار إلى هذا التصحيف.

وقد ربط ابن خلدون هذا الفهم بتفسيره لظاهرة النبوّة، وبعض ظواهر التصوف والكرامات. والتحوُّل الذي يتم في حالة النَّبِيّ البشرية، حتى تصبح في الحالة الملكية، هو عند ابن خلدون تحوّل مؤقت، لا يلبث أن يعود بعده النَّبِيّ إلى حالته البشرية،[1] فثمة استعداد للتحول، وهو تحول نفسي وليس بيولوجياً عضوياً. فالنَّبِيّ لا يستحيل واحداً من الملائكة، ويستقر على الحالة الملكية، ولا المَلَك يستحيل واحداً من البشر ويستقر على الحالة البشرية. وإذا كان ابن خلدون قد أشار إلى إمكانية استحالة الفرد من المخلوقات إلى النوع الذي فوقه أو دونه، فإنَّه لم يعط مثلاً على أي استحالة بالفعل غير حالة الأنبياء والملائكة، وإنَّما اكتفى بالتأكيد على التقارب في الخصائص.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول: إنَّ النتيجة التي يصل إليها علي عبد الواحد وافي -محقق كتاب المقدمة- في أنَّ ابن خلدون يقول بنظرية التطور البيولوجي العضوي، قبل خمسة قرون من داروين وغيره من الارتقائيين، ليست نتيجة مسلمّاً بها. ولا يتوافر دليل على أنَّ ابن خلدون يختلف في هذا عن القزويني وابن طفيل وإخوان الصفا وغيرهم من المسلمين، وأرسطو من غير المسلمين الذين قالوا بمثل هذا الفكر التطوري، من حيث تدرج الخصائص في مراتب المخلوقات، وتقارب خصائص الأفراد في كل مرتبتين متتاليتين. أمّا أنَّ أولئك لم يقولوا بنظرية استحالة النوع إلى النوع الآخر، وقال بها ابن خلدون، فلا يقوم دليلاً كافياً على التحول أو التطور العضوي البيولوجي، لأنَّ ابن خلدون نفسه ربَّما كان يقصد العالَم الروحي وليس المادي، وهو العالَم الذي اختار ابن خلدون المثل منه على قضية الاستحالة. ثم إنّ ابن خلدون حين يميّز "بين الممكن والممتنع" بصريح العقل ومستقيم الفطرة، لا يقصد "الإمكان العقلي المطلق، فإنَّ نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدّاً بين الواقعات، وإنَّما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عِظَمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه."[2]

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٤١٦.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٥٥٣.

وثمة قضية أخرى لافتة للنظر في رؤية ابن خلدون للعلاقة بين الوجود الطبيعي والوجود البشري مما أصبح موضع جدل في الدراسات الخلدونية، وهي تقريره لأثر العوامل المناخية والبيئية الجغرافية في اختلاف خصائص البشر الخَلْقِيّة والخُلُقية وعلى العمران البشري والأداء الحضاري. ويذهب بعض الدارسين لابن خلدون، ومنهم محقق "المقدِّمة" علي عبد الواحد وافي، إلى ابن خلدون يقول بحتمية أثر البيئة على الأداء الحضاري للشعوب،[1] ويجمعه في هذا مع "منتسكيو مؤلف كتاب "روح القوانين". لكنَّ المتأمل في عبارات ابن خلدون في هذا المجال يجد أن ابن خلدون -في الوقت الذي يقرر أثر العوامل المناخية والظروف البيئية على خصائص الشعوب، ومظاهر التطور والتقدم في جوانب العمران البشري- لا يقول بحتمية هذا الأثر، بدليل أنَّ إشاراته إلى طبيعة العمران في الأقاليم هي في الأساس وصف لما هو كائن في حدود ما وصل إليه من علم عن حقيقة ذلك العمران "بالمشاهدة والأخبار المتواترة..." ذلك أنَّ "العمران متدرج ويأخذ في التدريج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع."[2]

ويفسر ابن خلدون كثيراً من مظاهر التقدم والتطور عند البشر بأسباب لا علاقة لها بالبيئة. ومن ذلك أنَّه يشير إلى أنَّ خُلُقَ البداوة عند العرب جعل المباني والمصانع في بلادهم قبل الإسلام قليلة، ولما انتشروا في مواقع الحضارة بعد الإسلام استخدموا ما كان قائماً من المباني التي شيدتها الأمم من قبلهم، ولمَّا اضطروا إلى بناء مدن جديدة مثلما حصل في الكوفة، بنوْها أوَّلَ الأمر من القصب، وبعد أن وقع الحريق فيها استأذنوا خليفة المسلمين عمر ابن الخطاب في بنائها بالحجارة، فسمح لهم بشروط لا تقرِّبُهم من السَّرَف ولا تخرجهم عن القصد. ولما بَعُد العهد بالدين والتحرج من مثال هذه المقاصد وغلبت طبيعة الملك والترف... فحينئذ شيدوا المباني والمصانع.[3] وهذه إشارة إلى إدراك ابن خلدون لأثر القرب أو البعد من أحكام الدين والتقيد بها في صور الحضارة ومنشآت العمران.

(١) وافي، علي عبد الواحد. **المقدمة**، ج١، من الدراسة المطولة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، ص ٢٢٩.

(٢) ابن خلدون. **المقدمة**، ج١، ص ٣٥٤.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص ٨٠٠-٨٠١.

والذي يوضح موقف ابن خلدون في هذا الأمر هو تأكيده على أهمية عامل محدد من العوامل المؤثرة على العمران الحضاري، عندما ينظر إليه في معزل عن غيره من العوامل. أمَّا ما يحدث في الواقع فهو أنَّ حضارة أيِّ مجتمع تتأثر في الوقت نفسه بعدد من العوامل الطبيعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويتم ذلك بصورة متداخلة وحيوية. ثم إنَّ أثر أيِّ عامل من هذه العوامل يتوقف على المرحلة الحضارية للمجتمع. وينسجم هذا التوضيح مع ما يميز ابن خلدون من رؤية كلية تمتد على امتداد الزمان واتساع المكان وتغير الأحول، وتأكيده على السنن والقوانين العامة المرتبطة وطبائع الأمور وخصائص الظواهر. والذي يقرأ كتاب "المقدِّمة" كلّه بقدر من التأني والتأمل، سيلاحظ أنَّ المؤلف يريد من القارئ أن يوقن بأن "المقدِّمة" هي كتاب في العمران البشري أو الحضارة، وأنَّ العوامل التي تؤثر في هذه الحضارة متنوعة منها: الإقليم، والسياسة، والدين، والتعليم، والاقتصاد، والعادات والتقاليد.

## ثانياً: العلم والمعرفة

ينطلق ابن خلدون في رؤيته للعلوم والمعارف من التمييز بين عِلْم الله سبحانه، وعلوم الملائكة وعلوم الأنبياء وعلوم البشر. وفيما يتحدث بإيجاز عن علم الله في مواقع متفرقة، ويتحدث عن علوم الملائكة وعلوم الأنبياء تحت عناوين خاصة ولكن بصورة مختصرة أيضاً، يتوسَّع في الحديث عن علوم البشر وأصنافها وتقسيماتها، لكأنَّ ابن خلدون يقول لنا إنّ "المقدِّمة" كتاب في المعرفة والعلوم الخاصة بالاجتماع الإنساني.

ففيما يتعلق بعلم الله سبحانه، يوضح ابن خلدون كيف يصل الإدراك الإنساني بالضرورة إلى أنَّ عِلمَ الله عِلمٌ محيط. وأنَّ الإنسان يدرك الحوادث في عالَم الكائنات سواءً كانت من الذوات أو من الأفعال، ولا بد لهذه الحوادث "من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها[1]، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له

(١) يقع كونها: أي تصبح كائنة بعد أن لم تكن؛ أي موجودة فعلاً بهذه الأسباب.

من أسباب أخر، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب موجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو... ولا يحصرها إلاّ العلم المحيط... فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأنَّ إدراكاتنا مخلوقة مُحْدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط... فاتّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتّبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك... وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح... غير أنَّك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكلّ ما وراء طوره، فإنَّ ذلك طمع في محال... فإذن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها... وعلمنا به إنَّما هو من حيث صدورنا عنه... وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: "العجز عن الإدراك إدراك."[1]

فعلم الله علم محيط، ويعجز الإنسان عن وصفه ويكتفي بالإيمان بأنَّه سبحانه عالِم الغيب والشهادة، فلا يعزب عنه شيء، وما من مثقال حبَّة في السموات والأرض إلا أحاط بها، ويعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما يعرج إلى السماء وما ينزل منها، ويعلم السرّ وأخفى، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وهو سبحانه العليم الخبير، وهو علام الغيوب.

أمَّا عِلم الملائكة فيتعلق بعالَم غيبيّ روحاني: "فيه ذواتٌ مُدْرِكة... ليس لنا مُدرَك في تفاصيلها إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها... أمَّا ما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها على ما يسمّونه بالعقول فليس شيء من ذلك بيقينيّ." ومع ذلك فإنَّ ابن خلدون يرى أنَّنا يمكن أن "نستدلَّ على هذا العالَم الأعلى الروحاني بالرؤيا وما نجد في النوم ويُلقى إلينا فيها من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم أنَّها حق ومن عالَم الحق، وأمَّا أضغاث الأحلام فصور خيالية يختزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن

(١) ابن خلدون. المقدمة، ج٣، ص ٩٦٦-٩٦٨.

الحسّ."[1] ويوضح ابن خلدون ذلك في موقع آخر حين يشير إلى الحديث النبوي: "الرؤيات ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من المَلَك، ورؤيا من الشيطان."[2] فالرؤيا من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث."[3]

وقد بيّن ابن خلدون أنَّ الملائكة: "ذواتٌ مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتَّحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنَّه ذات حقيقتها الإدراك والعقل. فعلومهم حاصلة دائماً مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل ألبتّة..." وإذا كانت علوم الملائكة علومَ معاينةٍ بسبب الطبيعة الروحانية فإنّ البشر يمنعهم الحجاب عن مثلها من العلوم، "وقد ينكشف ذلك الحجاب... بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزُّه على المتناولات المهمة ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قُواه... علّم الإنسان ما لم يعلم."[4]

وقد يلقي المَلَك إلى الإنسان بعض العلوم عن طريق الرؤيا، ذلك أنَّ ابن خلدون يعدّ علم تعبير الرؤيا من العلوم الشرعية. "وهو عِلم حادث في المِلَّة عندما صارت العلوم صنائع... والرؤيا مدرَك من مدارك الغيب. وقال صلى الله عليه وسلم: "الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة."[5] ويستطرد ابن خلدون في توضيح حقيقة الرؤيا فيبني على

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢١.

(٢) وردت أحاديث كثيرة في البخاري ومسلم وكتب السنن لكننا لم نجد فيها هذا النص. ولعل أقربها ما ورد في صحيح مسلم: وَالرُّؤْيَا ثَلاثَةٌ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةِ بُشْرَى مِنَ اللهَّ، وَرُؤْيَا تَحْزِينٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَرُؤْيَا مِمَّا يُحَدِّثُ الْمَرْءُ نَفْسَهُ، فَإِنْ رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يَكْرَهُ فَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ وَلا يُحَدِّثْ بِهَا النَّاسَ." انظر:

- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (توفي٢٦١هـ). **صحيح مسلم**، عناية أبو قتيبة نظر بن محمد الفاريابي (مجلد واحد) الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ (٢٠٠٦م)، كتاب الرؤيا، حديث (٢٢٦٣)، ص ١٠٧٥.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣، ص ١٠٠٥.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٢.

(٥) للحديث رويات كثيرة في الصحيحين وفي السنن، وحديث البخاري: "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة." انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: التعبير، باب: الرؤية الصالحة، رقم الحديث ٦٩٨٧، ص ١٧٣١.

ما قرره من استعداد الإنسان للارتقاء إلى صنف الملائكة في بعض حالاته، ويصبح بذلك قادراً على تعقل المدارك الغيبية. ويتم ذلك -كذلك- في حالة النوم عندما يتحرر الروح القلبي من حجاب الاشتغال بالبدن وشواغل الحسّ، ويرتقي من المحسوس إلى المعقول، ومن عالَم الخلق إلى عالَم الأمر.[1] يضاف إلى ذلك كلِّه أنَّ جبريل عليه السلام -وهو أحد الملائكة- مكلَّف بحمل الوحي وما فيه من علوم إلى الرسل والأنبياء.

أمّا الأنبياء فهم صنف من البشر "تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم"، لتصير نفوسهم البشرية "بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، ثم ترجع إلى بشريتها وقد تلقت في عالَم الملكية ما كُلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر، وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة"، وعلم الأنبياء هذا هو "علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة... لا يفارق علمَهم الوضوحُ، استصحاباً له تلك الحالة الأولى ولِما هم عليه من الذكاء المفضي بهم إليه.."[2]

ومهمة الأنبياء إبلاغ الناس بما أُوحِي إليهم من علوم يهتدون بها إلى ربِّهم وإلى أسباب الاستقامة في حياتهم. والأنبياء معصومون عن الخطأ فيما يبلغون عن ربِّهم، فعلومُهم في مسائل الشريعة هي غير علوم سائر البشر، فالنبي يتلقى هذا العلم مباشرة من الوحي ولا يتعلمه من مصدر آخر. من أجل ذلك يقرِّر ابنُ خلدون أنَّ أميّة النبي محمد صلّى الله عليه وسلم، هي كمالٌ في حقِّه؛ إذ هو منقطع إلى ربّه، والكمال في حقه تنزيهه عن علوم البشر، وليست الأمية كمالاً في حق سائر البشر، لأنَّهم متعاونون على الحياة الدنيا، يتعاطون الصنائع والعلوم ويترقَّوْن فيها. وأما فيما عدا علوم الشريعة والوحي، فإنَّ النبي هو بشر، ويستشهد ابن خلدون بالآية القرآنية: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴾ [فصلت: ٦] لكنَّ الأنبياء في حالتهم البشرية يتعاملون من

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣، ص ١٠٠٤.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٢-٩٢٣.

أمور الدنيا بما يتوافر لهم من معرفة بشرية، فإنّ ما جاء من "الطبّ المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنَّما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادةٌ وجبلّة، لا من جهة أنَّ ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنَّه صلى الله عليه وسلم إنَّما بُعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات."[1]

أما علوم البشر فقد أطال ابن خلدون الحديث عنها وصنّفها بطرق متعددة وحسب معايير مختلفة؛ لكنَّه لم ينس أن ينسب كلّ العلم إلى الله سبحانه، فقال: ومردّ العلم كلِّه إلى الله، والبشر عاجز قاصر، والاعتراف متعين واجب، ومن كان الله في عونه تيسرت عليه المذاهب، وأُنْجِحَت له المساعي والمطالب."[2]

أما طرق تصنيف العلوم، فقد مارس ابن خلدون هذا التصنيف على أساس عدة معايير منها المصدر والقصد والرتبة؛ فالعلوم من حيث مصدرها "على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه."[3] والصنف الأول علوم طبيعية حكمية فلسفية يهتدي إليها الإنسان بطبيعة فكره، وهي علوم غير مختصة بملّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلِّهم، ويستمدُّون من مداركها ومباحثها، وقد قسم ابن خلدون هذا الصنف إلى أربعة أقسام: الأول علم المنطق؛ والثاني علم الطبيعة ومنه علم الحيوان وعلم النبات وعلم الإنسان وعلم المعادن وعلم الحركة ومنه أيضاً علم الطب والفلاحة؛ والثالث هو العلم الإلهي أو علم ما وراء الطبيعة؛ والرابع علم المقادير الذي ينقسم بدوره إلى أربعة علوم هي: الهندسة، والعدد، والموسيقى، والهيئة.

والصنف الثاني هو العلوم النقلية الوضعية المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ودور العقل فيها هو إلحاق الفروع من المسائل بالأصول، وهي علوم خاصة بالحكمة

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ١٠٢٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٣٠

الإسلامية، وذكر ابن خلدون من هذه العلوم علوم التفسير والقراءات والحديث والأصول والفقه والعقائد والكلام واللغة والنحو والأدب والتصوف وعلم تعبير الرؤيا، وفصل في كل علم نشأته وموضوعاته وشيوخه وكتبه.

وألحق ابن خلدون بهذه التصنيفات بعض العلوم التي شاعت في عهده مثل علوم السحر والطلسمات وعلم السيمياء أو علم أسرار الحروف، وعلم الكيمياء وعلم النجوم.

هذا تقسيم العلوم من المصدر، أما تصنيف ابن خلدون للعلوم من حيث مقصدها فجعله في صنفين، الأول: علوم المقاصد أي العلوم المقصودة لذاتها، كالشرعيات مثل التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة. والصنف الثاني: علوم الوسائل أو العلوم الآلية، التي هي وسيلة لعلوم المقاصد، كالعربية والحساب للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، أو لعلم الكلام أو أصول الفقه. ونصح العلماء والمتعلمين أن لا يستبحروا من علوم الوسائل، بل يهتموا بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، "فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتىٰ يظفرون بالمقاصد؟!"[1]

وقد بين ابن خلدون "أنَّ العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية، بما جعل الله فيها من الإدراك، الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها بتصور الحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، حتىٰ يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي عني بإثباتها أو نفيها، فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إمَّا علىٰ وجه التعليم، أو علىٰ وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها..." والبيان عمّا في الضمائر يكون بالكلام المنطقي... والكتابة..."[2] ثم بينّ مقاصد المؤلفين في العلوم المختلفة وعدّ منها سبعة مقاصد، وهي: استنباط العلم، وشرحه وبيانه، وتصحيح خطئه، وإتمام مسائله، وترتيب مسائله وتهذيبها، وتجميع مسائله من علوم أخرىٰ، واختصاره أو تلخيصه.[3]

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ١١١٤.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص ١١٠٣-١١٠٤.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص ١١٠٥-١١٠٧.

ولابن خلدون رأيٌ وجيه في وصف العلوم البشرية، فهو يؤكد في أكثر من مكان أنَّ العلوم التي يحصلها البشر هي علوم كسبية وصنائع مدنية معاشية: "وعلم البشر هو حصول صورة العلوم في ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة، فهو كلّه مكتسب... فقد تبين أنَّ البشر جاهل بالطبع، للتردد الذي في علمه، وعالِم بالكسب والصناعة، لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية..."[1] "وانظر إلى قوله مبدأ الوحي على نبيّه: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ ﴾ [العلق: ١-٥] أي أَكْسَبَه من العلم ما لم يكن حاصلاً له بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعتُه وذاتُه ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة، (التي) تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده، وهي الإنسانية وحالتاها الفطرية والكسبية."[2]

ثمَّ أعاد النظر في تصنيف العلوم وفق معيار المقصد، بطريقة يشير فيها إلى أغراض العلماء وأهدافهم من تطوير العلوم، فقد ميّز ابن خلدون بين غرضين، الأول: شائع ومعروف، وهو أنَّ معظم الحكماء والعلماء كانوا يريدون من كتابتهم للعلوم تحقيق أغراض عملية من تحقق النفع المباشر من مقاصد الشرائع والأديان مثلاً. والغرض الثاني يختص بموضوع العلم نفسه وهو من المقاصد السبعة للمؤلفين، المشار إليها من قبل، فالتوصل إلى القوانين البرهانية في العلم غاية شريفة في حدِّ ذاتها، بصرف النظر عن الفوائد العملية المتربية على توظيف العلم.

أمَّا المعيار الثالث لتصنيف العلوم، فهو مراتب الفكر. ذلك أنَّ الله سبحانه جعل للإنسان السمع والبصر والفؤاد، وسائل لاكتساب العلم، فالحواس الظاهرة يُدرك بها الإنسان ما هو خارج عن ذاته، ويشترك في ذلك مع الحيوان، ولكنَّه يتميز بـ"الفكر الذي وراء حِسّه، وذلك بقوىً جُعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها فيجرد

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص ٩٢٤.

منها صوراً أخرىٰ، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنىٰ الأفئدة في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] والأفئدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر، وهو علىٰ مراتب": ففي المرتبة الأولىٰ يقع الفكر الحاصل من العقل التمييزي، الذي يحصل الإنسان به منافعه ومعاشه ويدفع مضاره؛ والمرتبة الثانية هي الفكر الحاصل من العقل التجريبي، وأكثره تصديقات تفيد آداب التعامل مع أبناء جنسه وسياستهم؛ والمرتبة الثالثة هي الفكر الحاصل من العقل النظري، وهو يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحسّ لا يتعلق به عمل لكنه يفيد من تصور الوجود علىٰ ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله.[1]

وتمييز ابن خلدون بين عوالِم ثلاثة يشير إلىٰ ميادين الإدراك البشري الذي هو أصل علم الإنسان ومعرفته.

ولم ينس ابن خلدون أن يحدِّد وضع العلم الذي يبحث فيه ضمن هذه التصنيفات، وهو علم العمران، الذي لم ينتبه إليه الحكماء؛ لأنَّهم لم يتبيّنوا له نفعاً مباشراً، و"ربَّما هجره الحكماء من قبل، لأنَّ ثمرته في الأخبار فقط، وهي ثمرة ضعيفة مع أنَّ مسائل هذا العلم في ذاتها وفي اختصاصها شريفة،" أمّا هو فقد كان يرىٰ "أنَّ الغرض المباشر لكلِّ علم هو معرفة طبيعة الظواهر التي يتعلق بها، ومعرفة القوانين التي تحكمها."[2]

"فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والاستحالة، أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ويميز ما يلحقه لذاته، وبمقتضىٰ طبعه وما يكون عارضاً لا يعتّد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه... وهذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا، وكأنَّ هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع: وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٩١٦-٩١٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٣.

لذاته، واحدة بعد الأخرىٰ. وهذا شأن كلِّ علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً. واعْلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريبُ النزعة، عزيز الفائدة، أعْثَرَ عليه البحث، وأدىٰ إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، وما هو من علم السياسة المدنية،... فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين يشبهانه، وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف في منحاه لأحد من الخليقة..."[1]

وكأن ابن خلدون في هذا التوضيح لغرض إنشائه لعلم العمران يدعو إلىٰ التمييز بين العلوم علىٰ أساس أغراضها، فمنها ما يكون غرضه الخطابة والسياسة المدنية والنفع المباشر... ومنها ما يجب أن يبحث فيه عن القوانين التي تحكم الظواهر في أي حقل من الحقول، وهو هدف شريف للعلم، انتهىٰ به سعيه فيه إلىٰ تطوير علم متخصص يتّصف بالاستقلال عن غيره من العلوم.

ومن صور الرؤية الكلية عند ابن خلدون أنَّه جعل الكتابة والتأليف في الموضوع الذي تصدىٰ له -وهو العمران البشري- مفتوح النهاية، قابلاً للزيادة والتكميل والتصحيح، ومع أنَّه ادعىٰ أنَّه: "لم يترك شيئاً من أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأُوَل، وأسباب التصرف والحِوَل، في القرون الخالية والمِلل، وما يعرض في العمران من دولة وملّة، ... إلا استوعبتُ جُمَلَه، وأوضحتُ براهينَه وعِلَلَه..." فإنَّه أقرّ بالقصور والعجز، وتقدم بالرجاء من أهل العلم أن يمارسوا النقد والإصلاح لِما كتبه: "وأنَا من بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء (أي القطع في الأحكام) في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسقة الفضاء، النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء، فالبضاعة بين أهل العلم مُزجاة، والاعتراف من اللوم مَنجاة، والحسنىٰ من الإخوان مُرتجاة..."[2]

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٢٨٧.

ثم ختم الكتاب بقوله: "ولعلّ من يأتي بعدنا ممَّن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص في مسائله على أكثر ممَّا كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنَّما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يُلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل."[1]

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ١٢١٣.

## المبحث الثالث

# رؤية ابن خلدون للمجتمع ومكوناته

### أولاً: الإنسان والمجتمع

الإنسان صنف من مخلوقات الله في هذا العالَم. وهو -أي الإنسان- عالَم قائم بذاته، يسميه ابن خلدون عالَم البشر، ومتميز عن العوالِم المخلوقة الأخرىٰ مثل العالَم الطبيعي وعالَم الملائكة وعالَم الجن وعالَم البهائم. وقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم علىٰ صورته التي نعرفه بها الآن، ويرفض ابن خلدون ما "زعمه" المسعودي نقلاً عن الفلاسفة "أنَّ الطبيعة التي هي جِبِلَّةٌ الأجسام، لمَّا برأ الله الخلق كانت في تمام المِرّة ونهاية القوة والكمال، وكانت الأعمار أطول والأجسام أقوىٰ لكمال تلك الطبيعة... وهذا رأي لا وَجْهَ له إلا التحكُّم كما تراه؛ وليس له علّة طبيعية ولا سبب برهاني... "ويستشهد بما نشاهده من" مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنيان والهياكل والديار والمساكن، كديار ثمود المنحوتة في الصلد من الصخر، بيوتاً صغاراً وأبوابها ضيقة.[1] وقد أشار صلىٰ الله عليه وسلّم أنَّها ديارهم، ... وقال: "لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم إلا أن تكونوا باكين

(١) الغريب أن ابن خلدون في هذا السياق لم يشر إلىٰ الحديث الوارد في الصحيحين: "خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَىٰ أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ. فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللهِ، فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللهِ، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَىٰ صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّىٰ الآن". وموقف ابن خلدون هذا ليس فريداً فقد استشكل مسألة طول آدم عدد من السابقين واللاحقين، وفسروا ذلك بطرق مختلفة، منها أنَّ الطول المشار إليها كان وهو في الجنة، وعندما أهبط إلىٰ الأرض جعله الله سبحانه في الطول المناسب لظروف الأرض. وحاول آخرون رد الاستشكال بتأويل نصوص من القرآن والسنة. انظر الحديث في فتح الباري لابن حجر وانظر استشكال ابن حجر:

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (توفي٨٥٢هـ). **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**. تحقيق ومراجعة شعيب الأرناؤوط وآخرين، دمشق: الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، كتاب أحاديث الأنبياء، الحديث رقم (٣٣٢٦)، ج١٠، ص ١٣-١٥. قال ابن حجر: "ويشكل علىٰ هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة كديار ثمود، فإنَّ مساكنهم تدل علىٰ أنَّ قاماتهم لم تكن مفرطة الطول علىٰ حسب ما يقتضيه الترتيب السابق، ولا شك أنَّ عهدهم قديم، وأنَّ الزمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم وبين أول هذه الأمة، ولم يظهر لي إلىٰ الآن ما يزيل هذا الإشكال." انتهىٰ كلام ابن حجر.

أن يصيبكم ما أصابهم." وكذلك أرض عادٍ ومصرَ والشام وسائر بقاع الأرض شرقاً وغرباً. والحقُّ ما قرَّرْناه."[1] ومن صور التكريم الإلهي للإنسان أنَّ الهدف من خلق العالَم الطبيعي هو تسخيره للإنسان ذلك أنَّ "يد الإنسان مبسوطة على العالَم وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلاف."[2] فموقع الإنسان في العالَم هو موقع الرئيس في العالَم وقد طبعه الله على ذلك بمقتضي الهدف الذي خلق من أجله وهو الاستخلاف.

ويتحدث ابن خلدون عن طبيعة الإنسان من حيث توافر خِلاَلِ الخير والشرّ فيه. فيقول: "اعلم أنَّ الله سبحانه ركَّب في طبائع البشر الخيَر والشَّر، كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ [البلد: ١٠] وقال: ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨][3] ولكنَّ الإنسان أيضاً تجتمع فيه القوة الناطقة العاقلة من جهة والقوة الحيوانية من جهة أخرى. لذلك "كان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر، بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأنَّ الشر إنَّما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، فأمَّا من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخِلَالِه أقرب."[4]

وهذا ما يوضح عبارة ابن خلدون في موقع آخر حين يقول: "والشر أقرب الخلال إليه إذا أُهْمِل في مرعى عوائده، ولم يهذِّبْه الاقتداء بالدين. وعلى هذا الجمُّ الغفير، إلا من وفقَّه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلا أن يصدّه وازع..." من الدين أو التربية أو سلطان الدولة. لكن أهل النسب والعصبية الواحدة يذودون عن أنفسهم وعن بعضهم بعضاً: "إذ نُعْرَةُ كلِّ أحد على نَسَبِه وعصبيته أهمّ. وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر."[5]

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص٥٤٦-٥٤٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٨٣٢.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٧٩.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٩٩-٥٠٠.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٧٩-٤٨٠.

ومع تقرير ابن خلدون بوجود الطبيعة الأصلية والجبلّة الفطرية في البشر فإنَّه يقرر: "الإنسان ابن عوائده ومألوفِه لا ابن طبيعتِه ومزاجِه، فالذي أَلِفَه في الأحوال حتىٰ صار خُلُقاً وملَكَة وعادة، تُنَزّل منزلة الطبيعة والجبلّة... واعتبرْ ذلك في الآدميين تجدْه كثيراً صحيحاً، والله يخلق ما يشاء."[1]

ويَحسِم فهمَنا لموقف ابن خلدون سياقٌ آخر، عندما يتحدث عن فطرة الإنسان الأولىٰ عند ولادته، وما ينطبع علىٰ هذه الفطرة من خِلاَلِ الخير أو خلال الشرّ، التي يكتسبها بحسب ما يسبق إلىٰ النفس من تربية علىٰ أيٍّ منهما. وعلىٰ هذا يفسر سبب كون فئة من الناس أقرب إلىٰ الخير من غيرها فيقول: "وسببُه أنَّ النفس إذا كانت علىٰ الفطرة الأولىٰ كانت متهيئة لقبول ما يَرِد عليها وينطبع بها من خير أو شر، قال صلىٰ الله عليه وسلم: "كلُّ مولود يولد علىٰ الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه"، وبقدر ما سبق إليها من أحد الخُلُقَين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه: فصاحب الخير إذا سبقت إلىٰ نفسه عوائد الخير، وحصلت لها ملكتُه، بَعُدَ عن الشر وصعب عليه طريقه؛ وكذا صاحب الشرّ إذا سبقت إليه عوائده."[2]

ومن الجدير بالذكر أن موضوع موقع الإنسان وطبيعته في رؤية ابن خلدون كان هدفاً لعدد من الدراسات، ومن ذلك دراسة محمود الذوادي عن مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني،[3] ودراسة صالح مشوش التي استفاض فيها في تحليل رؤية ابن خلدون للإنسان.[4]

ولعلَّ الرؤية الكلية عند ابن خلدون هي التي توضح دلالة العبارات التي تبدو متناقضة إذا نُظر إلىٰ كلٍّ منها في غيبة عن النظرة الكلية الإجمالية، ويظهر ذلك في صورة واضحة عندما يتعامل ابن خلدون مع الاجتماع البشري، فالظاهرة الاجتماعية التي كانت موضوع دراسة

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٧٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٧٣.

(٣) الذوادي، محمود. "أضواء علىٰ مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني،" في: **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م. ص٩٩ - ١٢٢.

(٤) مشوش، **علم الاجتماع الخلدوني**، مرجع سابق، ص ٢٨٧-٣٧٢.

ابن خلدون في المقدمة تتعلق بأنَّ الإنسان مدني بالطبع،[1] وأنَّ الناس يجتمعون للتعاون على تحصيل معاشهم، ثم تتبدل أحوالهم من حال إلى حال آخر، كلما حصل لهم ما فوق الحاجة.[2] ولذلك فإنَّ من البساطة المخلّة دراسة أفراد الناس أو دراسة أفراد الآثار والعوامل المؤثرة على الظاهرة الاجتماعية. فالظاهرة الاجتماعية تتأثر بمجموعة من المتغيرات والعوامل في وقت واحد، بل إنَّ حياة الفرد الإنساني نفسها تتضمن عدد كبيراً من الظواهر النفسية والاجتماعية والمشاعر والأهواء والعلاقات، وتأثير أي عامل من هذه العوامل لا يتم بصورة مستقلة عن تأثير العوامل الأخرى، وحتى لو أمكن دراسة ذلك لأغراض التبسيط فإنَّه لا يعطي الخريطة الحقيقية للمؤثرات التي تعمل معاً على الفرد الواحد أو المجتمع الواحد.

وعلى ذلك فإنَّ الواقع الاجتماعي للفرد والواقع الاجتماعي للجماعة ظواهر معقدة تحتاج إلى رؤية كلية لفهمها؛ لأنَّ الناس يعيشون في جماعات من الأسر والقبائل والشعوب، وفي أحوال من البادية والحضر، وطبقات من الغنى والفقر، ومجموعات من العاملين في الحرف والمهن والمؤسسات. وكلُّ جماعة لها شخصيتُها وخصائصها المستقلة عن الأفراد الذين ينتمون إليها. وكلُّ مجتمع له خصائصه وهُويته العامة، حتى لو تغيَّر أفراد المجتمع، ما دامت العلاقات التي تحدد خصائص المجتمع قائمة دون تغيير. ولعلَّ أهم ما توصل إليه ابن خلدون هو إدراك الخصائص الجمعية للمجتمعات والجماعات المتمايزة، فمجتمع البادية له خصائصه المختلفة عن خصائص مجتمع الحضر، وجماعة العلماء غير جماعة السياسيين، وطبقة التجار غير طبقة الفلاحين.

وقد تأصلت الرؤية الكلية عند ابن خلدون لأنَّ منهجه في البحث كان يأخذ بالاعتبار الطبيعة الحية المتحركة والمتطورة للظاهرة الاجتماعية، فالمجتمع في تغيّر دائم؛ من البدوية إلى التحضر، ومن شظف العيش إلى الترف، ومن النهوض إلى الاستقرار ثم التدهور. وتأصلت هذه الرؤية الكلية أيضاً عند ابن خلدون لأنّ منهجه يجمع بين مصادر متنوعة من المعرفة، تشمل المشاهدات والتجارب الحية، والأخبار المنقولة عن مشاهدات الآخرين وتدويناتهم،

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٦٧-٤٦٨.

والنصوص الدينية التي تمثل مصدر هداية ومرجعية في استلهام الحكمة والمآل، ثم هو يعمل عقله في فهم طبائع الأشياء ووقوع الحوادث.

ومن أهمّ ملامح الرؤية الكلية أو رؤية العالَم عند ابن خلدون، أنَّه استهدف في دراسته اكتشاف السُّنَن والقوانين الكونية في الاجتماع البشري، وهذا يتضمن البحث في العلاقات السببية في الظواهر والأحداث. وقيمة هذا البحث لا تتوقف على النتيجة التي يريد ابن خلدون الوصول إليها، وإنَّما في كون ذلك منهجاً في البحث أيضاً. والمعروف أنَّ المنهج السُّنَني يستهدف الكليات من الأمور، فالسُّنن: "تعبر عن نظرة شاملة كلية تمتد عبر الزمن وعبر المكان، وعبر عالَم الأحداث المتنوعة وتفاعلاتها، وعبر العلاقات بأطرافها المختلفة ومستوياتها المتعددة.."[1] وأهمّ ما يميّز السنّة أو القانون العام هو صفة الثبات والدوام، فسنة الله لا تجد لها تبديلاً ولا تحويلاً. وهذا لا يتناقض مع كون التبديل والإحلال سنّةً من السُّنن.

وقد لفت ابن خلدون الأنظار بصورة حاسمة إلى أنَّ التفكير السنني في كتابة التاريخ يحتاج إلى نظرة كلية شمولية وإلى استصحاب عدد من العلوم التي تتجاوز معرفة الأحداث في مكانها وزمانها وشخوصها، والتعمق في قواعد العلوم التي تُعدُّ اليوم من علوم السياسية والاجتماع والانثروبولوجيا، وفهم عمليات التغير في الزمان والمكان والحال، والوعي بأنَّ ذلك كلَّه يتمُّ وَفق طبائع الموجودات، وقوانين العمران، وهو سنة من سنن الله في عباده.[2]

## ثانياً: رؤيته التاريخ والسياسة

نختار التاريخ والسياسة في هذا المبحث على سبيل التمثيل لحضور رؤية العالَم في المجالات المعرفية المتخصصة. ونجمع بينهما في هذا الجزء من المبحث لما بين فهمه للتاريخ والسياسة من صلة وثيقة، فآراؤه في السياسة مبنية إلى حد كبير على قراءته لتاريخ الدول

(١) عبد الفتاح ، سيف الدين. "تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون" ورقة قدمت إلى ندوة: عبد الرحمن ابن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية، التي عقدها المعهد العالَمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع قسم علم الاجتماع بجامعة عين شمس في أغسطس عام ٢٠٠٠م. ص ٢٧.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص ٣٢٠-٣٢١.

وما كان فيها من تقلبات الحكم والسلطان، وعلى ما شهده بنفسه من أحداث عصره التي أرّخ لها.

ولعلّ أبرز ما يلفت الانتباه في رؤية ابن خلدون للتاريخ تأكيده أنَّ التاريخ هو كسب النَّاس فيما يصنعون، لذلك فإنَّ النَّاس مسؤولون عن نتائج كسبهم وعملهم، وما يترتب عليه في الدنيا من "خصب العيش وغضارة النعيم" أو "تناقص العمران وتلاشي المكاسب والمساعي" وما تكون عاقبته ويحاسبون عليه في الآخرة. ثم إنَّ هذا الكسب يتم وفق السنن والقوانين والطبائع والعوائد، وأنَّ أحداثه لا تقع خبط عشواء.

ويمكن أن يعدّ ابن خلدون مؤرخاً مثل الطبري والمسعودي، لكنَّه تميّز عن غيره ممن سبقه من المؤرخين بوعيه على أمرين مهمّين في فنّ التاريخ: الأول هو تمييزه بين "التاريخ في ظاهره" وهو رواية التاريخ وسرد أحداثه، و"التاريخ في باطنه" وهو فلسفة التاريخ حيث النظر والتحقيق والتفسير والتعميم..." أما الأمر الثاني فهو محاولته التمييز بين التاريخ باعتباره ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل من جهة، وتعميم الأحكام في "الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار" من جهة أخرى، وذلك بالنظر في علل الحوادث وأسباب الوقائع.[1]

وتتسع رؤية ابن خلدون لفلسفة التاريخ حين يحذِّر مما يقع للمؤرخين حين يغفلون عن تلك الرؤية الكلية الواسعة، ومن ثم فهو يؤكِّد أنَّ تعميم الأحكام والتوصل إلى السُّنن والقوانين لا يكون كافياً حين يغفل المؤرخ "عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام" فالذهول عن ذلك هو "من الغلط الخفيّ في التاريخ... وهو داء دَوِيٌّ شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أنَّ أحوال العالَم والأمم وعوائدهم ونِحَلِهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر... وكما يقع ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده."[2]

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٢٨٢.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٢١.

ومن أجل ضمان استكمال متطلبات هذه الرؤية الكلية للعالَم فقد توسع ابن خلدون في تحديد المؤهلات اللازمة للمؤرخ لتشمل: "العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كلِّ خبر..." ونظراً لأنَّ كثيراً ممن تصدى لكتابة التاريخ لم تتحقق فيه هذه المؤهلات "وذهل عن هذا السرّ فيه" فقد "صار انتحالُه مَجْهَلَة..."[1]

مع أنَّ ابن خلدون أراد في أوَّل الأمر أن يكتب تاريخ المنطقة التي عاش فيها والشعوب التي تعامل معها على مدى ربع قرن من حياته، فإنّه قرَّر فيما بعد أن يتوسع في ذلك، فيضيف إليه تاريخ سائر الشعوب التي وصل خبرُها إليه، عن طريق كلام الحكماء والمؤرخين، ثم حاول في تاريخه أن يستوعب أخبار الخليقة استيعاباً. وجاءت كتابة المقدمة بعد أن تهيأت له عوامل عديدة، منها تكامل الخبرة العملية في معرفة الناس، وتقلُّب أحوالهم في البأساء والنعماء، من خلال معاناته الشخصية في التنقل من بلد إلى آخر، ومن وضع إلى آخر، عانى فيه من صور الرخاء والابتلاء، ومكر الأعداء والأصدقاء، وشاهد بنفسه كيف تبدلت حياة الملوك والكبراء ذلّة وهواناً، وكيف قامت دول ثم دالت، وعزّ قوم ثم ذلّوا، فتارة انبسط العيش ولانت الحياة للناس، وتارة أخرى أحاط بهم نكبة "الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه."[2]

ومن هذه العوامل التي تهيأت له، أنَّه حين قرر التفرغ للكتابة صرف وقتاً ليس بالقليل في تجميع حصيلة كبيرة من التاريخ. فقد استقر في قلعة ابن سلامة بدءاً من عيد الفطر سنة

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٠.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن. **رحلة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٤٥.

٧٧٦هـ وحتىٰ رجب سنة ٧٨٠هـ. ومع ذلك فإنَّه حدَّد المدة والسنة اللتين كتب فيهما المقدمة بخمسة أشهر من سنة ٧٧٩هـ،[١] مما يعني أنَّه كتبها بعد أن أنجز قدراً كبيراً من كتابة التاريخ أو تجميع مواده، ثم تفرغ في المقدمة للتأمل والتنظير، واستنباط الأحكام والسُّنَن. ثم إنَّه واصل تهذيب المقدمة وتنقيحها مرَّة بعد الأخرىٰ بعد أن أكمل كتاب العبر، ويشهد لذلك تعدُّدُ النسخ التي عرفت بها المقدمة التي وصلتنا، وهي النسخ التي كان يستكملها في كلِّ مرحلة من حياته اللاحقة، ثم يقرِّر أن يهديَها لمكتبة أحد الحكام.

وقد أعمل ابن خلدون الرؤية الكلية في كتابة التاريخ من خلال منهجية متميّزة، فإنّه -في اختياره لما يدوّنه من الوقائع التاريخية- لم يكتف بالنقل عن المؤرخين القدامىٰ، بل اختبر بعض ما كتبوا في ضوء طبائع الأمور وقوانين العمران، مما اضطرّه إلىٰ استبعاد بعض ما كتبوه، لأنّه غير ممكن الحدوث، وردّ بعض الروايات التي يراها متناقضة مع السياق التاريخي للأحداث وتطوّرها. وهو يؤرّخ للأحداث بوصفها تعبيراً عن الظاهرة الاجتماعية، لذلك فإنّه يحاول الكشف عن طبيعتها والقوانين التي تسير وفقها والعلاقات التي تربطها وما ينتج عن هذه العلاقات من نتائج تؤثر في وقوع هذه الظواهر وتَغيُّرِها واختلافها باختلاف المجتمعات والعصور. ومن هنا جاء كتاب المقدمة عرضاً للنتائج التي استخلصها من التأمل في البيانات المتعلقة بجوانب محددة من جوانب الظاهرة الاجتماعية. فعناوين الفصول في هذا الكتاب هي نظريات أو قوانين، وما يأتي تحتها أسباب تفسيرية وبيانات توضيحية، وأمثلة برهانية تعتمد النظر العقلي والحقائق الاجتماعية أو النفسية أو الكونية.

هذا عن التاريخ، أمَّا عن السياسة فسيكون من المفيد التعرُّف إلىٰ رؤية ابن خلدون للعالَم، بوصف هذه الرؤية نموذجاً لرؤية عالِم مسلم، خاض غمار السياسة وشؤون الحكم، في ظروف معقدة، واستقرأ أحداث الماضي وتتبع "العبر" واستطلع وجوه الاعتبار، واستصحب الطبائع، وعرك الواقع الحاضر، أشخاصاً وأفكاراً وظواهر، مجتهداً في استخلاص القوانين واكتشاف السنن. ولعلّ رؤية ابن خلدون هذه في مسائل العلاقة

(١) المرجع السابق، ج١، ص ١٨٦-١٨٨.

بالسلطان وأنظمة الحكم، وفهمه لمواقف الحكمة والشريعة في هذه العلاقة أن تكون مؤشراً مفيداً لمن يبحث عن رؤية إسلامية للعالَم، تنعكس على فهمنا للواقع السياسي الراهن ومنهج التعامل معه.

وقد عُرِف عن ابن خلدون أنّه كان يميل إلى موادعة السلطان الحاكم، والعمل في خدمته. وقد ظهر ذلك في نهجه العملي في التعامل من أهل الحكم في الأندلس وشمال أفريقيا ومصر. ويرى شيئاً من الخير والمصالح التي يمكن أن تتحقق من أعمال السفارة بين سلطان المسلمين أو جماعتهم والأمراء الطغاة من غير المسلمين، كما فعل هو ذلك حين ذهب سفيراً إلى ملك قشتالة، وإلى تيمورلنك عند حصاره لدمشق. كما ينتقد بشدة أولئك الذين يخرجون على أهل الجور من الأمراء المسلمين، كما ظهر ذلك في الفصل الذي عقده بعنوان: "فصل في أنَّ الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم." وقال في ذلك: "... ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإنَّ كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأنَّ الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنَّما أمر به حيث تكون القدرة عليه." ثم ذكر أمثله عديدة لمن فعلوا ذلك، وختم الفصل بقوله: "... وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها، وأمَّا إن كان التلبيس[1] فأحرى ألا يتم له أمر، وأن يبوء بإثمه، وذلك جزاء الظالمين."[2]

هذا الموقف الذي يحاول فيه ابن خلدون تجنب الوقوع في الفتن وسفك الدماء، بقوله وفعله، لا يعني أنَّ رؤيته في مسألة الحكم ملتبسة بالضعف أو الهوى، فهو يقرر بصورة حاسمة أن نظام الحكم الذي يرتضيه هو الخلافة الشرعية؛ فبعد أن يبين مقاصد سياسة الملك

(١) التلبيس في هذا السياق هو انتحال شخص لصفة من الصفات أو اسم من الأسماء التي وردت فيها نصوص. كمن ادعى أنه الفاطمي المنتظر أو أحد الداعين إليه، وذلك تلبيساً على الناس، لأنه في الحقيقة يطلب الرياسة بهذا الانتحال.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٥٢١-٥٢٤.

الطبيعي على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسة العقلية على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح ودفع المضار، يقول: "إنَّ الخلافة هي حمل الكافة على النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فافْهم ذلك واعْتبِرْه فيما نورده عليك من بعد، والله الحكيم العليم."[1]

وقد فهم ابن خلدون شرط القرشية في الخليفة في أول عهد الخلافة من باب تحقيق مصالح العباد ودفع التنازع بينهم وتجنب عموم الفتنة، وهو ليس شرطاً دائماً في القائم بأمور المسلمين من بعد. فقد: "جاء اشتراط القرشية في الخليفة في أول عهد الخلافة لاعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنَّما هو لدفع التنازع ممَّا كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أنَّ الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أنَّ ذلك من الكفاية، فرددناه إليها وطرَدْنا العلَّة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها... وإنَّما يخصّ لهذا العهد كلَّ قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سرّ الله في الخلافة لم تعْدُ هذا؛ لأنَّه سبحانه إنَّما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملَهم على مصالحهم ويردَّهم عن مضارّهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلاّ من له قدرة عليه... وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي، والله تعالى أعلم."[2]

أما التغيير في واقع المجتمع، فإنَّه عند ابن خلدون يرتبط بالحالة النفسية لأفراده، فقد لا يحصل المُلك للأمة إذا اعتاد أفرادها المذلة للقبيل والانقياد إليه، كما حصل لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر، مِنْ تخاذلهم عن قتال الجبارين ودخول الأرض المقدسة، رغم قيادة النبوة الراشدة لهم. لذلك حرَّمها الله عليهم أربعين سنة، يتيهون في الأرض. وقد

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ٥٦٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٥٧٠-٥٧١.

لاحظ ابن خلدون: "من سياق الآية ومفهومها أنَّ حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتخلَّقوا به، وأفسدوا من عصبيتهم، حتىٰ نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر، ولا يسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية أخرىٰ اقتدروا بها علىٰ المطالبة والتغلب، ويظهر لك من ذلك أنَّ الأربعين سنة أقل ما يأتي به فناء جيل ونشأة آخر. سبحان الحكيم العليم."[1]

ونلاحظ هنا كيف أنَّ ابن خلدون في رؤيته لمسألة سياسية معينة، لا يكتفي بفهم جزئي للمسألة يتصف بخصوصيَّتها في الزمان والمكان، وإنّما يحشد لها كلَّ ما يلزم لوضعها ضمن السنن الإلهية في التاريخ والحياة والمجتمع، واستخلاص رؤية كلية تصلح للتعميم. فهو في حالة التيه الذي وقع لبني إسرائيل مثلاً، يجتهد في فهم الخبر الشرعي وهو النص القرآني، وما يتصل بالحادثة التاريخية، ويجمع بين النقل والعقل، واعتبار الأحوال النفسيه والاجتماعية، ليستنبط رؤية كلية، وقانوناً عاماً، يحكم فهمنا للأحداث الماضية والجارية، ويصلح للتنبؤ بأحداث قادمة.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٩٨.

## خاتمة

إنّ في قراءة مقدمة ابن خلدون متعةً حقاً، ويتعمق الشعور بالمتعة عندما يكتشف القارئ أنَّ فيها الكثير مما له علاقة بالواقع المعاصر. ولعلَّ موضوع رؤية العالَم أن يكون من الموضوعات التي تستحق العناية في عالَم اليوم، وهو الذي يوصف أحياناً بأنه عالَم الصدام والتدافع بين رؤىٰ العالَم. ذلك أنَّ قوىٰ العولَمة المعاصرة تجتهد في فرض رؤية محددة للعالَم علىٰ شعوب العالَم. ومع أنَّ أكثر الناس يتبنّون رؤية محددة للعالَم عن غير وَعْي منهم، فإنّ بعض الناس يفاجئون أحياناً بأنَّهم يتعاملون في بعض الأمور ويقبلون بعض الأفكار التي تستبطن رؤيةً للعالَم غير رؤيتهم. وإذا كان من المفيد أن يزداد وَعْي عامة الناس بمحددات تفكيرهم وأصول معتقداتهم ودوافع سلوكهم، فإنَّ من المتوقع أن يكون المثقفون –من بين الناس– أكثر وعياً وأقدر علىٰ نشر هذا الوعي. وقراءة ابن خلدون أو غيره من علماء المسلمين لملاحظة الطرق التي تمثلت فيها رؤيتُهم للعالَم، قد يكون أسلوباً مهماً في تدريب العقل علىٰ تطوير الوعي برؤية العالَم وكيف تبدو هذه الرؤية في حالة فاعلة نشطة.

يستطيع القارئ لهذا الفصل من الكتاب أن يتبين الإيجاز والاختصار في عرض معظم ما ورد من موضوعات الفصل. فقد كان المأمول أن يأخذ هذا الفصل مكانه في الكتاب، مثالاً عن تجليات رؤية العالَم عند واحدٍ من علماء الإسلام، وذلك بعد أن تحدثنا علىٰ تجليات رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية ليكون مثالاً علىٰ فئة من فئات العلوم. ونحن نرىٰ أنَّ حقَّ كثيرٍ من هذه الموضوعات التي وردت في هذا الفصل أن يكون كلٌّ منها فصلاً أو كتاباً متخصصاً. ومع أنَّ في الدراسات الخلدونية المنشورة مثلَ هذه الفصول أو الكتب، فإنّ حركة الفكر والعلم والمعرفة لا تقف عند حد.

لم يتطرق هذا الفصل إلىٰ مقارنة رؤية العالَم عند علماء آخرين غير ابن خلدون، ولعلَّ ذلك يكون موضوعاً لبحث مفيد، يكشف عن القدر الذي يشترك به علماء الإسلام

من عناصر رؤية العالَم، وما قد يتميز به كلٌّ منهم في اهتمامه بجوانب من هذه الرؤية، ربَّما لأسباب قد يكون منها التخصص، والمذهب، والزمان، والمكان، وغير ذلك. ثم إنَّ هذا الفصل كذلك لم يعقد مقارنة بين رؤية العالَم الإسلامية عند ابن خلدون والرؤى غير الإسلامية التي تتبناها الأديان والفلسفات والأيديولوجيات الأخرى.

وتبرز قيمة الدراسة المقارنة بين رؤية العالَم عند ابن خلدون وغيره، من أنَّها قد تسمح بتحديد المشتركات بين هذه الرؤى المختلفة. ذلك أنَّ تناول الرؤى الجزئية حول المسائل التفصيلية التي تكون موضع اهتمام للمفكرين والباحثين والأحزاب والحركات... إلخ، أو الدخول في تفاصيل الثقافات بين الشعوب، سوف يكشف عن مساحات واسعة من الاختلاف والتضارب مما يعمّق الخلاف بين الناس، ويضيّق فرص التعاون والعيش المشترك. ولكنّ الناس، على مستوى الأشخاص والأحزاب والحركات والشعوب، مهما اختلفوا في الرؤى الجزئية للمسائل التفصيلية، واتسعت فيما بينهم مساحات البعد والتفاوت والتضارب والاختلاف، فإنّ ثمَّة مساحاتٍ مشتركةً تجمع بين العقلاء من الناس على تعدُّد توجهاتهم وطرق تفكيرهم وانتماءاتهم. وعندما تكون بؤرة الاهتمام هي المقارنة بين رؤى العالَم والنظرة الكلية والتناول الشمولي للأمور الأساسية في الحياة البشرية، فإنَّ ملاحظة الجوانب المشتركة تزداد احتمالاً وتتسع مساحةً. ونحن نلاحظ أنَّ مجالات التعاون المشترك بين الشعوب والأمم إنّما تكون في المسائل العامة والمصالح العليا، وكلَّما تعدَّدت أوجه التعاون وتعمقت أهميتها حدّ ذلك من أثر الاختلاف في الخصوصيات والتفاصيل، ومن ثم أصبحت رؤى العالَم عند الأطراف المختلفة أكثر وضوحاً.

ثم إنَّ أهمية الدراسة المقارنة لرؤية العالَم عند ابن خلدون وغيره من العلماء المسلمين، ربَّما تكشف عن المهمة الجليلة التي حاول ابن خلدون القيام بها، وربَّما كان أداؤه لهذه المهمة سبباً في اختلاف الباحثين، ولا سيما الغربيين، في تصنيف الرؤية التي ينطلق ابن خلدون منها، وبها، في فهمه للعمران البشري. فبينما تدور كتابات بعض العلماء المسلمين حول النصوص التشريعية التي يؤمن بها المسلمون ويعتمدونها في تنظيم حياتهم الفردية والاجتماعية، ومن ثم

تكون التعميمات التي يصلون إليها خاصة بالحالة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، فإنَّ رؤية ابن خلدون كانت تنطلق من فهم هذه النصوص فيما تهدي إليه من معرفة عن الجنس البشري والحياة البشرية والعمران البشري، سواءً في مجال القدرة البشرية على التعقل والتفكر والتمييز؛ أي بما هو مناط الاستخلاف البشري، أو في مجال السعي والإنجاز في الاجتماع الإنساني، والعمران البشري الذي يستهدف تحقيق التآنس والتعاون في بناء الاجتماع والعمران.

وبقدر ما تبدو ضرورة الاهتمام بالوعي على رؤية العالَم التي نمتلكها، ومدى اقترابها من رؤية العالَم التي ينبغي أن نمتلكها، فإنَّ الضرورة ربَّما تكون أكبر لتعريف الآخرين برؤيتنا للعالَم، كما هي، متميّزة عما يريد هؤلاء الآخرون أن يعتقدوه عنها، في حال تخلفنا عن التعريف بها وتوضيحها. وقد اعترف بعض الباحثين الغربيين (مشكورين) بعجزهم عن عرض الرؤية الإسلامية للعالَم حين عرضوا رؤى العالَم المتعددة التي يتوزع عليها أكثر الناس في عالَم اليوم، بينما تطوع بعض الغربيين لعرض الرؤية الإسلامية للعالَم، ولا نعدم من بينهم من اتصف بقدر من الموضوعية والصواب، كما جاء عرض آخرين بصور في غاية التشويه. ومن المؤلم حقاً أنَّ بعض من أدعياء الثقافة والفكر في بلادنا، ممن يدّعون امتلاك مشاريع فكرية متميزة، نجدهم أسرع من أؤلئك الغربيين في تشويه الرؤية الإسلامية للعالَم بما يكتبون وما يفعلون!

## الفصل السادس

# رؤية العولَمة للعالَم ومنهجية التعامل معها

مقدمة

المبحث الأول: العولَمة ومراحل تطورها

أولاً: العولَمة مفهوماً ومصطلحاً وتاريخاً

ثانياً: العولمة تنتج ضدّها

ثالثاً: من الرؤية الحداثية إلى الرؤية العولَمية

رابعاً: العولَمة الثقافية

المبحث الثاني: العولَمة التعليمية

أولاً: عولمَة التعليم والتعليم الدولي

ثانياً: عدم اليقين والتحيّز التربوي الغربي

خاتمة

## الفصل السادس

# رؤية العولَمة للعالَم ومنهجية التعامل معها

### مقدمة

سوف نتحدث في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب عن "تعليم رؤية العالَم" أو "رؤية العالَم والتعليم"، مع تقديرنا أنَّ رؤية العالَم تتسرّب إلى أبناء مجتمعاتنا بطرق أخرى غير طرق التعليم، وربَّما تتكرّس بعمق لا يقلُّ، وربَّما يزيد، عمقاً عن تأثير برامج التعليم ومناهجه وأوساطه. وسوف نتجاوز في حديثنا في هذا الفصل السادس عن الأوساط التقليدية للتربية من أسرة ومدرسة وجامعة وبيئة مجتمعية عامة، إلى الحديث عن ظروف تتجاوز ذلك كلَّه، إلى ظروف عالَمية تؤثّر تأثيراً مباشراً على الفرد والمجتمع بصورة واعية أو غير واعية، وتُعيد تشكيل العقول والقلوب وتغيّر في أنماط الحياة، فضلاً عن أنَّها تتخلل نُظم التعليم بمراحله ومؤسساته المختلفة. وبذلك تشكل هذه الظروف عند الإنسان رؤيةً للذات والبيئة المحيطة عن طريق ما تمارسه حالةُ العالَم المعاصر من ضغوط وإكراهات، وما قد تشكّله من تحديات وفرص أمام الأفراد والمجتمعات والأمم.

فإذا قدِّر للمجتمع أن يتعامل مع هذه الضغوط والإكراهات بقدر من الثقة بالنفس، والتمييز بين البدائل، والوعي على المخاطر والمنافع، والاختيار الحكيم للمواقف، فإنَّ هذا المجتمع يمكنه أن يجعل ما تتيحه العولَمة من فُرص سُلّماً للنموِّ والتطوّر من جهة، ومدخلاً للإسهام في الحضور الفاعل في الساحة العالَمية، من جهة أخرى، بما يقدِّمه هذا الإسهام من خبرات وتجارب تُغني الخبرة البشرية بصورة عامَّة. وإذا اختار المجتمع أن يَرضَى بالتبعيَّة، والتغافل عن مخاطرها، والانصهار في بوتقة العولَمة، والمخاطرة بدخول جُحْر الضَّبِّ الذي يحفره أساطين العولَمة للضعفاء ليدفنوا فيه أنفسهم، ويفقدوا ما يُميزهم من هوية وانتماء، فذلك نذيرٌ بغيابهم عن الحاضر والمستقبل.

وإذا كانت العولَمة تُلحُّ على المجتمعات البشرية أن تنفتح على أدوات هذه العولَمة وبرامجها وفكرها، فليكن هذا الانفتاح على أوسع أبوابه، لمعرفة هذا العالَم وما قد يكون فيه

من الحكمة لنلتقطها؛ فنحن أحقُّ بها، ولمعرفة ما قد يحمله الانفتاح من المخاطر، ليس لنتَّقيَ شرَّها وحسب، وإنَّما لتقديم ما يمكن لنا أن نطوِّرَه من معالجات وبدائل يكون فيه النفع لنا ولغيرنا، ويكون لنا به حضور فاعل وإسهام مفيد في الحضارة العالَمية.

ولن نتوسّع في هذا الفصل كثيراً في الحديث عن العولَمة ومظاهرها المتعددة، ليس لكثرة ما جرىٰ الحديث والكتابة عنها وحسب، وإنَّما لأنَّ آثارها وتجلياتها معروفة مألوفة في الحياة اليومية لمعظم النَّاس في العالَم المعاصر. حسْبُنا أن نشير إلىٰ أنَّ واحداً من هذه الآثار والتجليات، أنَّها أصبحت تعبِّر عن رؤية للعالَم.

## المبحث الأول

# العولَمة ومراحل تطورها

### أولاً: العولَمة مفهوماً ومصطلحاً وتاريخاً

شاع مصطلح "العولَمة" ترجمةً لكلمة Globalization الإنجليزية، التي تعني إكساب الشيء صفة العالَمية. لكنَّ هذه الصفة لم تأت من معنىٰ كلمة العالَم الإنجليزية World، وإنَّما جاءت من كلمة Globe، للإشارة إلىٰ شيء يعمُّ أنحاء الكرة الأرضية، وكأنَّها تعني الاتساع الجغرافي. أمَّا اللفظ العربي "عولَمة" فهو مصدرٌ علىٰ صيغة فَعْلَلة؛ أي عَوْلَم عولَمةً؛ أي أحْدثَ من التغييرات، وأضاف من الأفعال أو الصفات، ما شمل أنحاء العالَم.

وثمَّة جدلٌ متواصلٌ حول ظاهرة العولَمة، وتمثّلاتها في تاريخ الفكر البشري، وجدلٌ آخر حول بدء استعمال المصطلح. وحاول ألكس ماكجليفري Alex MacGillivray في مقدمة كتابه "تاريخ مختصر للعولَمة: القصة غير المروية عن كوكبنا المتقلص" تحديد عدد الكتب التي تناولت عنوان "العولَمة" بلغات العالَم المختلفة، ولا سيما الإنجليزية والفرنسية والروسية والعربية والألمانية والصينية والإسبانية، وذلك زمن تأليفه للكتاب الذي صدر عام ٢٠٠٦م، فقدّر أنَّها تزيد عن خمسة آلاف كتاب، منها ثلاثة آلاف وثلاثمائة كتاب بالإنجليزية. وصنفها في أربع فئات، أولّها: كتب أكاديمية ألَّفها متخصصون في العلوم الاجتماعية والسياسية، وثانيها: كتبٌ رأت أنَّ العولَمة تعبير عن ملحمة صدام الحضارات بين الرأسمالية والإسلام، وثالثها: موجة من الكتب الشعبية ألَّفها نشطاء وصحفيون يحذّرون من آثار العولَمة والخطر الذي تشكّله الشركات متعددة الجنسيات، ورابعها: الكتب التي تعبر عن حركة مقاومة العولَمة التي يمثّلُها تحالف من أكاديميين كبار السن ونشطاء مقاومة الشركات متعددة الجنسيات.[1]

(1) MacGillivray, Alex. *A Brief History of Globalisation: The Untold Story of Our Incredible Shrinking Planet*, London: Robinson, 2006, p. 1-2.

وتتَّبع المؤلفُ تمثُّلات العولَمة في التاريخ البشري عن طريق رصد الهجرات البشرية وحركة البضائع من أقدم ما هو معروف من التاريخ حتى عام ٢٠٠٥م.[١] كما درس العلاقات وأشكال التواصل في عالَم الأفكار فيما يختص بالدين واللغة والثقافة والاتصالات.[٢]

وتقرر موسوعة اقتصادية متخصصة بقضايا الاستثمار على الشابكة Internet باسم Investopedia أنَّ ظاهرة العولَمة قديمة في التاريخ، وربَّما تعبر عنها حركات الهجرة البشرية، أو عمليات السيطرة على العالَم المعروف مثل حركة جنكيز خان، وأنَّ ظاهرة العولَمة بمعناها السياسي تعود إلى ما بعد الحرب العالَمية الثانية، بعد أن أخذت الولايات المتحدة الأمريكية تزحف للهيمنة في أنحاء العالَم.[٣]

وتتحدث مجلة ناشيونال جيوغرافيك عن أنَّ العولَمة بدأت مع امتداد الثقافة اليونانية إلى جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا وجنوب أوروبا مع حركات الإسكندر الكبير، وقد جاء اسم مدينة "الاسكندرية" في مصر ومدينة "اسكندرية تراوس" في تركيا نتيجة حركات الإسكندر. وكذلك فإنَّ طريق الحرير التجاري بين الصين وحوض البحر الأبيض المتوسط كانت صورةً مبكرة من العولَمة، حيث كان يتمُّ تبادل الأفكار والمعارف مع الحرير والتوابل والبورسلين (الخزف الصيني) وغيرها من بضائع الشرق. أمَّا الامتداد الاستعماري الأوروبي ما وراء البحار، فقد كان كذلك امتداداً عولَمياً، حيث نشر الأوروبيون المسيحية حيثما ذهبوا. وأدَّت الثورة الصناعية في أوروبا إلى علاقات عولَمية، حيث كانت المصانع تحتاج إلى مواد خام من خارج أوروبا، وتحتاج المواد المصنوعة لبيعها في أسواق خارج أوروبا كذلك.[٤]

ويرى مانفرد ستيجر Manfred Steger أنَّ اللفظ المقابل للعولَمة بالإنجليزية Globalization كان يستعمل في اللغة الإنجليزية بسياقات مختلفة منذ ثلاثينيات القرن

(1) Ibid., Pp.141-184.

(2) Ibid., Pp. 235-272.

(3) https://www.investopedia.com/ask/answers/020915/when-did-globalization-start.asp. (Retrieved 7 July 2020).

(4) https://www.nationalgeographic.org/article/global-network/ (Retrieved 7 July 2020).

العشرين، لكنَّه لَمْ يأخذ صفة الشيوع إلا بعد حوالي نصف قرن من ذلك التاريخ، مع انهيار الاتحاد السوفييتي وجدار برلين، وإعلان الرئيس بوش الأب عن تولّد نظام عالَمي جديد عام ١٩٩٠م، ومن ثَمَّ شيوع مقولات نهاية التاريخ، تعبيراً عن النجاح الكامل للرأسمالية والليبرالية، وسيادة الولايات المتحدة الأمريكية على متن العلاقات الدولية وأسواق العالَم.[١] وركّز المؤلف في تعريفه للعولَمة على البعد الاجتماعي للاعتمادية المتبادلة بين أنحاء العالَم والصلات التي لا يُستغنى عنها بين المحلي القريب والعالَمي البعيد.[٢]

وتؤكد أحداث التاريخ البشري أنَّ معظم نواحي العالَم المعروف كانت تتأثر ببعضها بعضاً، وأنَّ هذا التأثر كان يتزايد عبر المراحل التاريخية. وكانت عمليات التأثُّر والتأثير تظهر في محاولات التملُّك والسيطرة التي تسعى إليها الشعوب كلَّما امتلكت شيئاً من القدرة على التغلُّب على غيرها، وتظهر في التجارة وتبادل المنافع في أصناف البضائع، وفي الاقتراض اللغوي والثقافي والديني، وفي انتشار الصناعات والزراعات من مكان إلى آخر.

وبقطع النظر على الصورة السَّلبية أو الإيجابية للظاهرة والمصطلح، فإنَّ الاتجاه إلى رؤيةٍ كليةٍ للعالَم، يبدو في الرؤية الإسلامية لصيقاً بوجود الإنسان؛ فقد خلقه الله مستخلَفاً في هذا الكوكب الأرضي. وأحداث التاريخ العالَمي في الرؤية الدينية تتحدث عن الأقوام البشرية المنتشرة في هذه الأرض، فقد كان لكلِّ قوم منهم رسولٌ يرشدهم إلى الهدي الإلهي،[٣] وكانت آخر الرسالات التي جاء بها محمد صلىّ الله عليه وسلم، رحمةً وهدىً وبشرىً للعالَمين جميعاً،[٤] وليس لقوم محدد، فالله سبحانه رب العالَمين، ولذلك كانت رسالته الأخيرة للناس كافَّة، وقد فهم أتباع هذه الرسالة بُعدها العالَمي، فباشروا بنشرها

(1) Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*, 4th Edition, Oxford: Oxford University Press. 4 edition, 2017, p. 17-36.

(2) Ibid., p.13.

(٣) قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، وقال سبحانه: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤].

(٤) قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

بالحكمة والموعظة الحسنة، إلى كلِّ ما استطاعوا الوصول إليه من أرض أو شعب، وإن لزم الجدال في تبليغ الرسالة، فبالتي هي أحسن. فالبُعد العالَمي من الرسالة أمرٌ مقرّرٌ تماماً، وأيُّ تقصير في استمرار تحقيق هذا البُعد العالَمي لا يُنقِص من طبيعتها العالَمية.

ومع كلِّ ذلك فإنَّ العولَمة الحديثةَ ظاهرةٌ غير مسبوقة في التاريخ البشري لشموليتها لجوانب واسعة من نشاطات الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وآثارها العميقة في أنماط حياته. وقد جاء مصطلح "العولَمة" -في الأساس- لوصف التغيُّرات الحادثة في الاقتصاد العالَمي في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، ولكنَّ المصطلح سرعان ما انتقل إلى وصف التغيُّرات في المجالات السياسية والثقافية والتربوية التي تؤثِّر بطرق متعددة في قسم كبير من سكان العالَم.

وتتناول نادية مصطفى موضوع العولَمة في عدد من دراساتها منطلقة من زاوية المنظورات المتقابلة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، ومع أنَّها تتناول عدداً من المسائل ذات الصلة باقتران الاهتمام بالعولَمة بمجالات متعددة من فروع العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية والإنسانية: مثل الرأسمالية، وحقوق الإنسان، وحرية التجارة، والشركات العابرة للدول والقارات، والثقافة والهوية والقيم، فإنّها تركز على آثار العولَمة فيما يختص بمجالين أساسيين، وهما: أزمة الدولة القومية، وحالة النظام العالمي.[1]

وتؤكِّد نادية مصطفى ما أشرنا إليه في مقدمة هذا الفصل من أنّ الجدل حول البعد القيمي لتجليات العولَمة يمثل فرصة سانحة ليقدم المفكرون المسلمون ما يمكن أن يُعدّ رؤية إسلامية لمفهوم العولَمة، في تاريخها وطبيعتها والإمكانات المتاحة لمواجهة تحدياتها، والتوظيف الإيجابي للفرص التي تمثلها. ذلك أنَّ ما تراه نادية مصطفى من صعود الأبعاد الاجتماعية والثقافية في تحليل ظاهرة العولمة وآثارها في المجالات المختلفة إلى جانب الأبعاد السياسية والاقتصادية: "يمثل ... إضافة حقيقية في دراسة التغيّرات العالمية خلال

(١) مصطفى، "مسار علم العلاقات الدولية بين جدال المنظورات الكبرى واختلاف النماذج المعرفية،" مرجع سابق، ج١، ص ٨٢.

العقود الأخيرة. وكان هذا الصعود يعني أنَّ الاختلاف حول العولَمة ليس حول التجليات العملية فقط، بقدر ما هو أيضاً حول البعد القيمي لمضمون هذه التجليات وعواقبها. ولهذا فإنَّ الجدل بين الاتجاهات الفكرية والنظرية المختلفة... قد اكتسب أبعاداً قيمية واضحة. ولذا فإنَّ عصر العولَمة الراهن قد اقترن بإحياء البعد القيمي في الدراسات الدولية، مما يفسح المجال للاجتهاد من أجل تقديم ملامح رؤية إسلامية حول هذا الموضوع."[1]

ويتداخل معنى العولَمة وأدواتها مع معنى الامتداد والتأثير عبْر الدول؛ أي الكيانات السياسية في العالَم. لقد أصبح الحديث في كلِّ مجال من هذه المجالات يتناول ما يسمى بالخبرة الدولية، International Experience، والمعايير الدولية International Standards فهي خبرة دولية في السياسة، والاقتصاد، والتعليم، والإعلام، والثقافة وغيرها. وهي خبرة مختزنة لدى عدد قليل من المؤسسات "الدولية" التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، أو تمارس ضغوطها من خلالها، سواءً من خلال مؤسسات "دولية" رسمية مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، أو مؤسسات ومراكز بحثية وجمعيات مهنية، وأجهزة إعلام، ومنظمات مدنية نشأت في الدول الكبرى. وتظهر هذه الضغوط بالترغيب تارة عن طريق تقديم الخبرات المجانية التي ربَّما تصاحبها معونات مالية، أو بالترهيب تارة أخرى عن طريق حرمان من لا يقبل بها من المجتمعات ممَّا قد يتوافر من امتيازات ومنافع، بما في ذلك ممارسة أشكال مختلفة من العقاب. وبذلك أصبحت هذه الخبرة والمعايير الدولية أدواتٍ للعولَمة، تمارس ضغوطاً، وتشكّل ثقلاً تنوء تحته أعناق الشعوب، بما تفرضه من اتفاقات ومعاهدات.

## ثانياً: العولَمة تُنتج ضدّها

وعلى كلِّ حال فإنَّ خصائص العولَمة المعاصرة أخذت تُنتج ضدّها. ففي العلاقات الدولية نجد مركز العولَمة في أمريكا يواجه منافسةً قويةً من مراكز أخرى في العالَم؛ فالصين

(١) المرجع السابق، ص ٨٨.

تبرز قوة عالَمية بسرعة متزايدة، ولليابان والهند وكوريا خصائصها العولَمية الخاصة بها. وانتشار المطاعم الصينية والهندية ينافس شهرة مطاعم ماكدونالد الأمريكية، وصناعة الأفلام السينمائية في الهند سنوياً تتجاوز ما تنتجه هوليود. وهكذا أخذنا نجد أنَّ العولَمة Globalization بدأت تُنتج ضدّها؛ من التوجّهات القومية والعرقية، تعبيراً عمَّا يمكن تسميته: "تكريس المحليَّة Localization."

ولا شكَّ في أنَّ "رؤية العولَمة للعالَم" تحمل روح: "الرأسمالية الليبرالية الحديثة" التي تتصف بالهيمنة، ولكنَّ الاستجابة لهذه الهيمنة أو مواجهتها تتم في المجتمعات المحلية بطرق مختلفة، فلم يعد مصطلح "بوتقة الانصهار" نموذجاً معبراً عما يتم بالفعل، فالناس يتفاعلون مع العولَمة؛ قَبولاً أو رفضاً أو تفسيراً بالاعتماد على السياقات المحلية، بل إنَّ المشكلات العرقية والثقافية والدينية أحدثت صحوةً في الهويات الإقليمية والدينية. وهذا ميدان خصبٌ للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية.

وقد عرف العالَم مجتمعات مختلفة يحمل كلٌّ منها رؤيةً للعالَم تتَّصف بالتماسك، ويتجلَّى أثرها في أنماط حياة كلِّ مجتمع، والـهُوية التي تعرِّف الشخصَ بذاته وبعلاقته بالآخرين. ذلك أنَّ لكلِّ شخص يمارس في حياته العادية في محيطه الاجتماعي المحلي، علاقات واتصالات على المستوى الأسري الضيق والممتد، وفي بيئة العمل، ومؤسسات المجتمع التجارية والدينية، وفي التجمعات السياسية والمهنية، وغيرها من المؤسسات والتجمعات التي يجد فيها الشخص لنفسه موقعاً مشتركاً مع الآخرين، وهو ما يُكسبه هويتَّه التي يتماهى فيها مع مجتمعه. وعناصر الهوية المشتركة مع الآخرين في المجتمع تتصف عادةً بقدر من الاستقرار والتجانس، وتعبّر عمَّا نسميه رؤية العالَم في ذلك المجتمع، ورؤية العالَم عند الفرد الذي ينتمي إلى ذلك المجتمع.

لكنَّ التدفّق المتزايد للمعلومات والأفكار والثقافات القادمة من مجتمعات أخرى، والاختلاط المتواصل بين الناس، والتعرّض لأنواع من الثقافات والقيم ورؤى العالَم، وسهولة الانتقال والتواصل عبر الوسائل التكنولوجية الحديثة، وغيرها من أدوات العولَمة

أسهمت في توليد مظاهر التجزئة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المعاصرة. وفي الوقت الذي كانت المجتمعات الفرعية في كلِّ مجتمع تكتسب هُويَّتها من مجتمعها الأم، أصبحت هذه المجتمعات الفرعية في كلِّ مجتمع تفقد هويتها الأصلية، وتعاني من كثير من المؤثرات الخارجية القادمة، في الوقت الذي تحاول فيه أن تحتفظ ببعض عناصرها بصورة ينقصها الترابط والتماسك.

ولم يكن تأثّر جميع الناس بهذه التغيرات بالقدر نفسه، ولم يكن تعامل الأفراد والجماعات مع هذه التغيرات بالطريقة نفسها. ومن الطبيعي أن يتحدَّث النَّاس عن قناعاتهم، والتزاماتهم، وأولوياتهم، وتناقضاتهم، وبقدر ما تختلف هذه القناعات والالتزامات والأولويات تختلط عناصر رؤية العالَم، وتهتز المشتركات بين هذه العناصر. وقد تحدّث هيبرت[1] Paul Heibert عن مثل هذه الحالة التي تصيب بعض المجتمعات بتأثير العولَمة، ووصف ما يرافقها من القلق بعبارة "طرق المَتَاهَة Mazeways"؛[2] تعبيراً عن صعوبة تحديد الهوية التي تميّز المجتمع أو بعض أفراده.

ولا شك في أنَّ تأثير العولَمة في المجتمع الذي يمتلك هوية مستقرة متماسكة، يمكن أن يؤدي إلى حالة القلق والمتاهة المشار إليها أعلاه، قبل أن يتحقق حُلم دعاة العولَمة في تشكيل "رؤية العولَمة للعالَم". لكنَّ ثمَّة مؤثرات أخرى تقف في وجه شيوع هذه الرؤية عند جميع أفراد المجتمع. فحالة القلق ومسارات المتاهة قد تستدعي بعض الخصائص التي تجد فيها بعض الفئات نوعاً من الحماية والوقاية، ومن هذه الخصائص ما يعيد الاعتبار لبعض عناصر الهوية، مثل الانتماء الطبيعي للعرق والقوم والوطن، وما ينشأ عنها من هويات ورؤى محدَّدة للعالَم، يعدّها أصحابها حقاً طبيعياً ثابتاً يدافعون عنه ببسالة. حتى في الدول الوطنية الحديثة التي تساوي بين جميع مواطنيها بغض النظر عن الأصول والمنابت العرقية والقومية والدينية،

(1) Hiebert, Paul G. *Transformong Worldviews: An Anthropological Understanding of how People Change*, Grand rapids. MI, Baker Academic, 2008.

(2) Ibid., p. 253.

بدأنا نشهد عشرات الحركات الانفصالية في جميع قارات العالَم، وبعضها يقاتل بشراسة من أجل تحقيق هويته القومية أو العرقية أو الدينية.(١)

والربط بين الهوية ورؤية العالَم، يقوم أساساً على أنَّ الهوية ليست صفةً يقرِّرها الباحثون في دراسات علم الاجتماع أو علم النفس، أو غير ذلك من مجالات العلوم، بل إنَّها مشاعر طبيعية ذاتية لدى أي فئة من النَّاس، وتعبِّر عن الخصائص التي يشتركون فيها من دين أو لغة أو أصل أو أرض، أو لون، والصورة التي يدركون بها أنفسهم، وما يميزهم عن غيرهم، والصورة التي يكوّنها الآخرون عنهم، عندما يلاحظون تلك الخصائص التي تعدُّهم مختلفين عمَّن يحمل خصائص غيرها. وفي ضوء هذه المشاعر وهذه الصور الإداركية تتحدّد رؤية الناس لأنفسهم ورؤيتهم لغيرهم، وللعالَم من حولهم، وهذا هو المعنى الذي تشير إليه عبارة "رؤية العالَم".

وقد أصبحت الهويات الدينية والثقافية في السنوات الأخيرة تبرز في صورة قوى مؤثرة في الساحة العالَمية، كما هو الحال في الهند والشرق الأوسط وشمال كوريا وغيرها. وهذه الهويات غير العولمية أسهمت في خلق حالة من الخلط بين التأثر بالعولَمة من جهة Globalization والمَوْضَعَة أو التشبُّث بالهوية الثقافية والدينية المحلية Localization من جهة أخرى، ودعت هذه الحالة إلى ابتداع مصطلح جديد في الإنجليزية يجمع بين الصفتين، وهو مصطلح "حالة العولَمة والتموضع المحلي": Glocalization.

لقد تجذّر مفهومُ رؤية العالَم في البعد الديني منذ وقت مبكّر في التاريخ البشري، ذلك أنَّ فئات الناس قد تمايزت عن بعضها في البداية على أساس الانتماء الديني. وأصبحت رؤية العالَم عند هذه الفئات تستند إلى المرجعية الدينية ذات الطبيعة المطلقة والنهائية، وذلك فيما يتعلق بالقضايا العامة والكلية في التفكير البشري، والأسئلة الفطرية الكبرى التي تتعلق بأصل الإنسان ومصيره، وطبيعة الكون والحياة والتاريخ البشري... إلخ. وكانت هذه

(١) يمكن الاطلاع على تصنيف الحركات الانفصالية في العام في موقع خاص على الشابكة، على رابط ويكيبيديا المختصر:

- https://bit.ly/30sopEC (Retrieved 1 Oct. 2020).

المرجعية الدينية تتمركز حول الخالق المدبر، والغيب غير المنظور. وشهد المجتمع البشري صراعات بين رؤىٰ العالَم المستندة إلىٰ تفسيرات دينية متنافسة.

وقد أدىٰ التطور العلمي والتكنولوجي، في أوروبا الغربية، ثم في العالَم الجديد إلىٰ تغييرات فكرية عميقة، نقلت العالَم إلىٰ عصر الحداثة، وولَّدت رؤية جديدة للعالَم، سُميت رؤية الحداثة Modernity، وقدَّمت هذه الرؤية إجابات بديلة عن إجابات المرجعية الدينية، وطوَّرت رؤيةً للعالَم تستند إلىٰ الدراسة العلمية والفلسفة المادية، وتتمركز حول الإنسان والطبيعية، وترفض التفسير الغيبي. ونُسبت إلىٰ هذه الرؤية الجديدة للعالَم كلُّ صور الاكتشاف والتقدم العلمي، وما نتج عنه من تيسير سبل العيش وتحقيق الوفرة الاقتصادية. ورافق ذلك بطبيعة الحال صراعٌ مرير بين السلطات الدينية التي أخذت تفقد نفوذها، لتقوم علىٰ أنقاضها مؤسسات مدنية علمانية حداثية، تستبعد الدين والغيب من رؤيتها للعالَم. وعرف المجتمع البشري نوعاً جديداً من الصراعات التي تضع كلَّ رؤىٰ العالَم الدينية في كفَّة واحدة، تقابلها رؤية أخرىٰ للعالَم تكاد تكون موحدة، مع ما تتضمنه من اختلاف وتنوّع في تفسير بعض القضايا عند التعرض للتفاصيل.

ومن الجدير بالذكر أنَّ عصر الحداثة في أوروبا الغربية رافقته نشأة الدولة القطرية أو القومية أو الوطنية، وهو ما جعل المواطنين في كلِّ دولة يهتمون بما يميّزهم عن مواطني الدول الأخرىٰ، وأخذ المواطنون في كلِّ دولة يعتزون بنظامهم السياسي، وثقافتهم ولغتهم المحلية، وأخذوا يبحثون عن تاريخ خاص بدولتهم، وربَّما يصنعون لها تاريخاً لم يكن موجوداً في التاريخ! وقد نشأ عن ذلك ما يمكن أن يُعدّ "رؤية سياسية للعالَم" لها تجلياتها في الحياة العامة في كلِّ دولة.

## ثالثاً: من الرؤية الحداثية إلىٰ الرؤية العولَمية

لم يُشبع التقدمُ العلمي والتقاني -مع كلِّ إنجازاته واكتشافاته وتيسيراته- طموحَ الإنسان في تحقيق سلامه مع نفسه ومع الآخرين، ومع الكون الطبيعي، فتواصل تفكيره وسعيه في محاولات دائبة للبحث عن تفسيرات جديدة تتجاوز رؤية العالَم العلمية-الطبيعية "الحداثية"، وتكون أكثر إقناعاً لفكره أو إشباعاً لشهواته.

وسرعان ما اختلطت هذه الرؤية الحداثية بمشاعر الإحباط، حين لم تنجز الحداثة إلّا القليل من وُعُودها، فتعرَّضت لنقد عميق، نتج عنه دخول العالَم في حالة فكرية جديدة سميت "عصر ما بعد الحداثة Postmodernity". وتميز عصر ما بعد الحداثة بإعادة بناء مفاهيمنا عن طبيعة العلم، وظهور أجندات سياسية تكرست مع بروز أهمية العِرقيات والقوميات والأديان، يمارس كلٌّ منها ما يملك من قوة على المجتمعات لأهدافه الخاصة، بما فيها من خير أو شرّ. وتولّدت رؤيةٌ للعالَم "ما بعد حداثية" سيطرت على عقول النَّاس في الغرب، وانتقلت منه إلى كثير من أنحاء العالَم. ومع هذه الرؤية الجديدة للعالَم، أخذ المجتمع البشري المعاصر يمرّ في مرحلة انقلاب فكري شامل يهدّد مصير الفكر الحداثي والممارسات الحداثية من جهة، كما يهدّد مصير الفكر الديني والممارسات الدينية من جهة أخرى. والخطير في هذه الرؤية الجديدة أنَّها تقدم نفسها للإنسان المعاصر بصورة جذَّابة، ذات قدرة كبيرة على التضليل، وبخاصة عندما تأخذ أفكارُها البرَّاقة مداها المعرفي إلى النهاية. والخطير أيضاً أنَّها تقدِّم نفسَها باعتبارها تحولاً حتمياً، ذلك أنَّه: "مهما يكن من أمر فإنَّ عقل الحداثة الكلاسيكية سوف يتعرّض للتفكيك والنقد، مثله مثل العقل الديني الذي هيمن قبله طيلة قرون..."(١)

وإذا صحّ التتابع الزمني لهذه التحولات الثلاثة من الدين فالحداثة، فما بعد الحداثة، فإنَّ ما تؤكده أدبيات الحداثة وما بعد الحداثة لا يتحدث عن هذه التحولات بوصفها مراحل زمنية متتالية من حقب التاريخ، كما تتعامل معها الأدبيات التاريخية، وإنَّما تعبِّر عن قطيعة معرفية بين مناهج مختلفة تماماً من التفكير، وأنماط مختلفة تماماً من الحياة، لكلِّ نمط منها خصائصه، وقضاياه ومصطلحاته، وكلُّ نمط يستمد مشروعيته من ذاته دون أي اعتبار للماضي أو المستقبل.(٢)

(١) أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م، ص٨٧.

(٢) سبيلا، محمد. الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيكل وهيدغر، **الفكر العربي المعاصر**، العدد المزدوج ١١٦/ ١١٧، عام ٢٠٠٠/ ٢٠٠١م، ص٢٥-٢٦.

ثم ما لبثت حالة "ما بعد الحداثة" أن كشفت عن عجزها عن الاستجابة للاحتياجات البشرية المتنامية في جميع أنحاء العالَم، ووجدنا كثيراً من الباحثين يتحدثون عن أسس معرفية جديدة أكثر صلة بالواقع البشري المتغير، وظهرت الحاجة إلى رؤية جديدة للعالَم الذي يزداد عَوْلَمةً كلَّ يوم، وبدأنا نسمع بما سمّاه بول هيبرت Paul Hiebert: "عصر ما بعد-بعد الحداثة Post-postmodernity" حيث تركِّز مناقشات هذا العصر هذه الأيام على طبيعة العولَمة بوصفها نموذجاً جديداً لفهمنا للعالَم الذي نعيش فيه،"[1]

ومن ثم فإنَّنا نتحدث اليوم عن "رؤية عوْلَميَّةٍ للعالَم"، تزايد الحديث عنها في العقود الأخيرة، وأخذت البحوث والدراسات تتساءل عن كيفية فهم هذه الظاهرة، وإلى أين يمكن أن تقود العالَم؟

ويلخص هيبرت Hiebert ما وجده من تحليل الكتابات التي تحدثت عن العولَمة بقوله: "إنَّنا نَمُرُّ في حقبة جديدة تماماً تتَّصف بواقع ما بعد الصناعة، وما بعد الحقبة الغربية، وما "بعد-بعد" الحداثة. وعلى الرغم من أنَّ العولَمة عملية تغيّر مستمر، وأنَّها تعيد تشكيل العالَم كلِّه، لكنَّ كلَّ مجتمع يختبر العولَمة ويتعامل معها بشكل مختلف عن الآخر، ويلزم الحذر من استخدام نظريات العولَمة للتنبؤ بالمستقبل بالطريقة التي تنبأ بها بعض الباحثين مع بداية القرن العشرين، حيث عجزوا عن التنبؤ بأهم ما جرى في القرن العشرين، وهو الحربان العالميتان، وانهيار الاستعمار، وتطوير الطاقة الذرية والكمبيوتر والإنترنت، واكتشاف الحمض النووي DNA، وما إلى ذلك."[2]

وثمَّة باحثون لا يُلقون بالاً لمصطلح العولَمة والوعود التي كانت العولَمة ولا تزال تعد بها، بقدر ما يهتمون بمحاولة الكشف عن القوى الفاعلة في حالة العالَم اليوم، والأخطار التي أحدثتها هذه القوى في العالَم من الناحية الأخلاقية والاجتماعية والبيئية. ونجد من

(1) Hiebert, Paul G. *Transformong Worldviews:* op. cit., p. 241.

(2) Ibid., p. 242.

بين هذا النمط من الباحثين شخصيات مارست العمل في المجالات العسكرية والسياسية والإعلامية، واطلعت على كثير من الأهوال التي تحاول القوى الكبرى إبقاءها بعيداً عن الأنظار. وقد وثق "أنتوني لوينشتاين" وهو صحفي أسترالي يكتب في الصحف الأمريكية والبريطانية، في كتابه الأخير بعنوان: "رأسمالية الكوارث" عشرات الأمثلة من الكتب والمقالات والتحقيقات، التي أسهمت في الكشف عن طبيعة القوى الفاعلة في عالَم اليوم، وهي حكومات وشركات عالمية متعددة الجنسيات تخطط وتنفذ للحروب والهجرات طمعاً في الأرباح الهائلة التي تجنيها من ويلات الحروب ومصائب البشرية.(١)

ومن الأمثلة التي عرضها لوينشتاين نقلاً عن بعض المصادر أنَّ "أربعة تريليونات من الدولارات هو أفضل تقدير للتكلفة الإجمالية للحرب على الإرهاب، بما فيها الحرب في العراق وأفغانستان، كان الجزء الأكبر من هذه التكلفة من نصيب شركات مقاولات وهمية، ويُعدّ هذا واحداً من أكبر تحويلات الثروة في التاريخ الأمريكي."(٢)

وقد تتبَّع الكاتب بنفسه مسارح الجرائم التي ارتكبتها هذه القوى، في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية. ويقول الباحث: "كلُّ مكان أعكف على تقصي الحقيقة فيه هنا له خاصيته التي تميزه من النواحي الثقافية والسياسية والاجتماعية، بيد أنَّ ما يربط بين هذه الأماكن مجتمعة هو أنَّها خاضعة لأيديولوجية مدمِّرة لشركات تستهدف جنْيَ المال على نطاق عالمي. ولهذا يلزم البحث عن السبب وراء ما يحدث في القرن الحادي والعشرين تحدِّياً لمعتقدات راسخة في الإذهان بخصوص المعونة والتنمية والحرب والديموقراطية، وعلى نحو خاص طبيعة الرأسمالية الحديثة التي لا تعترف بالحدود الجغرافية."(٣)

---

(١) لوينشتاين، أنتوني. **رأسمالية الكوارث: كيف تجني الحكوماتو والشركات العالمية أرباحاً طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية**، ترجمة أحمد عبد الحميد، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد (٤٧٨)، نوفمبر ٢٠١٩م.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

ويشير لوينشتاين إلى دعوة تشومسكي[1] في ضرورة الكشف عن المؤسسات والمنظمات التي تخلق أزمات أو تعمل على إطالة أمدها. ويرى أنَّ بعض هذه المنظمات يدير سجون طالبي اللجوء، وتلك التي تعمل على تقويض الاستقلالية وسبل المعيشة لدى السكان المحليين في سعيها إلى الحصول على دولارات الموارد. كما يتضمن ذلك أولئك الذين يبيعون معلومات مشكوكاً فيها للقوات الأمريكية في "الحرب على الإرهاب". فهولاء "يعمدون إلى إخفاء جشعهم وراء قناع زائف بزعم مساعدة الولايات المتحدة الأمركية في الفوز بمعركتها ضد الإرهاب، في حين أنَّه واضح أنَّ الوطنية والاستقرار العالَمي لا يمثلان الدافع الحقيقي وراء تصرفاتهم هذه."[2]

## رابعاً: العولَمة الثقافية

تُعدُّ أنماط الحياة الثقافية والاستهلاكية من العوامل التي تؤثر بعمق في رؤية العالَم، بما تنشره من ثقافة معولمة Globalized Culture، تحمل معها ما يُعدّ استعماراً ثقافياً أمريكياً، فعن طريق الثقافة الشعبية المتمثلة بالأفلام السينمائية، والموسيقى، وملابس الجينز، وحذاء الأديداس، ومطاعم ماكدونالد، وأمثال ذلك جرى تبديل عميق في أنماط حياة جماهير كثيرة في أنحاء العالَم، وأنماط الحياة هذه هي مؤشر على تشكيل رؤية جديدة للعالَم هي الرؤية التي تحملها الحداثة العولَمية Global Modernity.

ومع أنَّ تجليات العولَمة في ميادين السياسة والاقتصاد والإعلام ملموسةٌ ظاهرة، لكنَّ الأهم والأعمق أثراً هو العولَمة الثقافية. فمن الناحية الدينية أخذت بعض الأديان تنتشر بسرعة في جميع أنحاء العالَم، وتتواتر التقديرات والإحصائيات أنّ أسرعها انتشاراً هو الإسلام، لكنَّ للمسيحية والبوذية والهندوسية نصيباً ليس قليلاً من الانتشار خارج

(١) نعوم تشومسكي Noam Chomsky أستاذ اللسانيات في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا MIT، من مواليد ١٩٢٨م لعائلة يهودية، متخصص في اللسانيات والفلسفة التحليلية، صاحب نظرية النحو التحويلي، لا يدين بدين، وهو منظر لليسار الأمريكي، ناقد للسياسة الخارجية الأمريكية، اكتسب شهرة عالمية لمواقفه الناقدة للغطرسة الرأسمالية والحروب، له أكثر من مائة كتاب في اللغة والفلسفة والسياسة.

(٢) لوينشتاين، **رأسمالية الكوارث**، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

أماكنها التاريخية. ومن الناحية الاجتماعية ارتفعت الأصوات الداعية إلى المساواة بين الجنسين، وحقوق الإنسان، والحريات العامة. وفي مجال التكنولوجيا، نجد أنَّ وسائل الاتصال، وتكنولوجيا المعلومات تنمو بسرعة هائلة، في صورة الهواتف الذكية، والشابكة العالَمية وغيرها؛ ممَّا يوفر لعدد متزايد من الناس من مختلف أنحاء العالَم فرص الوصول إلى مصادر المعرفة.

وثمَّة عوالِم فرعية تحمل العولَمة وتنشرها بأشكالها المختلفة وفي أساسها اللغة الإنجليزية بالطريقة الأمريكية، وليس البريطانية. ومن هذه العوالِم: عالَم المال والاقتصاد، والمؤسسات العالَمية ذات السلطة، والثقافة الشعبية المتمثلة بالأفلام السينمائية وبرامج التلفزيون، والموسيقى والملابس والطعام السريع، وحركة الانتقال السريع للناس حول العالَم بالهجرة واللجوء، بحثاً عن عمل أو حياة أفضل، أو طلباً للحرية. ولعالَم التعليم أهميته في حمل بعض صور العولَمة، فكثير من المدارس والكليات والجامعات ذات البعد التبشيري المسيحي في الغرب أنشأت فروعاً لها في كثير من بلدان العالَم. وعلى الرغم من أنَّ معظم الدول تعطي الأولوية لبناء تعليم عام وجامعي بمواصفات وطنية، فإنَّ كثيراً من الطلبة من غير البلدان الأوروبية يحاولون الحصول على شهادات من مدارس وجامعات غربية لما لها من مكانة مرموقة، وعندما يعودون إلى بلدانهم يكونون في مواقع ذات مكانة اجتماعية مرموقة كذلك، ويحملون معهم قيماً عولَمية.

وفي مستوى آخر فإنَّ العالَم الأكاديمي قد شكّل معظم مؤسساته في العالَم عن طريق أعراف البحث والنشر، التي أخذت تكتسب صفة المعايير والأعراف العالمية، التي تتطلع بعض المجتمعات إلى التقيُّد بها باعتبارها مرجعية لها في سعيها للتطور. وفي الوقت نفسه فإنَّ بعض الشخصيات الأكاديمية التي اكتسبت سمعة عالمية أصبحت تمثّل ما يعد "نخبة أكاديمية" توظفها منظمات الأمم المتحدة ومنظمات عَبْر-ثقافية في العالَم، وحتى حكومات بعض الدول في العالم العربي والإسلامي، في إجراء بحوث وتقديم استشارات في ضوء هذه البحوث، بحجة أنها تلبي متطلبات العولَمة وشروطها.

ومن صور العولَمة الثقافية أنَّها تحاول فرض عناصر ثقافية ذات اتجاه يمكِّن للقويِّ، ويستغلُّ الضعيف، وذلك بالتركيز على بعض الموضوعات التي تدخل عادة ضمن مجال رؤية العولَمة للعالَم، مثل: ثقافة السلام وحقوق الإنسان، وقضايا التمييز ضد المرأة، وضرورة نزع روح الكراهية والميل إلى العنف، والتسامح وفهم الآخر، والتربية المدنية، وتجديد الخطاب الديني ... إلخ، وهي مسائل حاضرة بقوة في الساحة الثقافية والإعلامية، وهي موضوعات تطرح في كثير من المؤتمرات والندوات في شتى أنحاء العالَم، ممَّا يتعذَّر حصْرُه. والمهم أنَّ من يخطّط لزيادة الزخم الإعلامي لهذه العناوين مؤسسات ومراكز بحثية كثيرة، وأنَّ تحليل الدوافع لهذا النشاط "الثقافي" ينتهي في الغالب إلى ضغوط سياسية وإكراهات اقتصادية.

إنّ أخطر ما يتم من تغيير في عصر العولَمة هو البُعد الثقافي من حياة المجتمع، لذلك فإنَّ أيَّ إصلاح سيكون محكوماً برؤية ثقافية تحدِّد أهداف التغيير ومساراته وبرامجه. فما يتميز به البشر عن سائر الكائنات هو هذا البعد الثقافي الذي يُعطي للإنسان معنى لحياته، عن طريق الآفاق التي يفكر فيها، في ماضيه وحاضره ومستقبله، والقيم التي تحكم تصرفاته وعلاقاته. وليس من اليسير أن يمارس الإنسان أي نشاط، دون أن نرى البعد الثقافي حاضراً في دوافع هذه الممارسة ومآلاتها. فمسألة الثقافة لا تقتصر على العادات والأعراف التي تختص بالطعام واللباس والزواج والغناء، وأمثال ذلك؛ بل إنَّ العمل العلمي؛ منهجاً وغايةً، له ثقافته، وللممارسة التربوية ثقافتها، وللأنماط الإدارية ثقافتها، وللإعلام ثقافته، ولتوظيف الأدوات التكنولوجيه ثقافتها، وهكذا. وكلُّ ذلك يتَّصل بالمعايير والقيم التي يحتكم إليها المجتمع، ومن ثَمَّ تبرز أهمية المنظور الثقافي في تعامل المجتمع مع التغييرات والمستجدات، وما يلزمها من برامج الإصلاح. "فالقيم هي جوهر المنظور الثقافي ومركز الثقل فيه... (و) هذا الجوهر القيمي يتجسّد في الأنماط المختلفة من التفكير والقيم والسلوك والمعاملات والأنماط التنظيمية، التي اصطلحت عليها جماعة في تدبير أسلوب حياتها."[1]

(١) عمار، حامد. **الإصلاح المجتمعي: إضاءات ثقافية واقتضاءات تربوية**، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م، ص ٢٦.

وقد تكون مظاهر العولَمَة أكثر ظهوراً في الجانب الاقتصادي والسوق العالَمية، وفي السياسات الليبرالية المفروضة من القوىٰ الدولية المهيمنة، التي تحاول انتهاك سيادة الدول ومجتمعاتها، ممَّا ينتج عنه باستمرار توسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء في العالَم، لكنَّ العولَمة الثقافية هي الأعمق في آثارها، والأخطر في نتائجها؛ فهذه النتائج لا تقتصر علىٰ أنماط الحياة الاستهلاكية، والاعتماد علىٰ المنتجات التكنولوجية المتجددة التي لا تبتغي غير الربح؛ فقد أصبحت العولَمة الثقافية رؤيةً للعالَم، تعبّر عن منظومة من المعتقدات التي لا تقل أثراً عن المعتقدات الدينية، فأدّت معتقدات رؤية العولَمة الثقافية إلىٰ تفكك النسيج الاجتماعي، والفوضىٰ الفكرية، والاغتراب الثقافي، وقلق الهوية، وضعف الانتماء. ولم تعد القيم الثقافية والاجتماعية قادرةً علىٰ بناء اللحمة بين أبناء الوطن الواحد، حتىٰ ضعفت قدرة المجتمع علىٰ الاحتفاظ بهُويَّته ومقوِّماته وقِيَمه، وأصبحت العولَمة هوية بديلة، وهي هوية تتصف بالسيولة والتغير المتواصل، إلىٰ الحدِّ الذي يمكننا أن نقول: إنَّ العولَمَة تريد أن تشكّل عالماً بلا هُوية.

ونحن في حديثنا عن مخاطر العولَمة الثقافية لا ننسىٰ أنَّ هذه المخاطر لا تقع إلا للدول والمجتمعات التي رضيت بالتبعية، واقتنعت بالعجز عن بناء الذات الوطنية أو القومية أو الدينية القادرة علىٰ جعل العولَمة فرصةً لها، لاختيار حدود التأثُّر، وابتداع آفاق التأثير. وحالة هذه المجتمعات التابعة والعاجزة تفتح شهيَّة من يملك القدرة علىٰ الهيمنة بأيّ شكل من أشكالها، فبعض الدول لها قدرة علىٰ الهيمنة الاقتصادية، وبعضها أقدر علىٰ الهيمنة السياسية، وبعضها فاعل في مجال الهيمنة الثقافية، ولكنَّ بعضها يحاول الهيمنة بكلِّ أشكالها.

## المبحث الثاني

# العولَمة التعليمية

### أولاً: عولَمة التعليم والتعليم الدولي

إذا كانت العولَمة الثقافية هي أخطر ما في العولَمة، فإنَّ أخطر ما في العولَمة الثقافية هي عولَمة التعليم ومحاولة إقصاء الدين عن مجال التعليم، وبخاصة التعليم العام الذي هو الأساس في بناء ثقافة المجتمع وهويته. وحين يثور الجدل حول هذا الموضوع، ومكانة الدين في رؤية العالَم العولَمية، وموقعه في التعليم، فإنَّ الاختلاف قد لا يكون جذرياً لو كان من باب: "لكم دينكم ولي دين" في حال كون الدين قضية شخصية لا علاقة لها بقضايا الحياة العامة في مؤسسات المجتمع، لكنَّ رؤية العالَم ليست كذلك، بل إنَّ معظم قضايا التعليم الديني تتصل بسيادة مفاهيم مثل العدالة والحرية والنزاهة، والحدود التي تعمل فيها هذه المفاهيم وأمثالها، وهي موضوعات مركزية في رؤية العالَم، وقضايا مهمة في سياسة التعليم بصورة عامة، والتعليم الجامعي بصورة خاصة؛ ومن ثمَّ فهي ليست قضايا شخصية، بل إنها صلة وثيقة بالأثر التي تشكله مواقف الأستاذ الجامعي من هذه القضايا، وممارساته التدريسية في ضوء نظم الجامعة وأعرافها وبنود التعاقد القانونية للعمل، وحدود ما يسمىٰ بالحرية الأكاديمية.(١)

وعلىٰ مستوىٰ التعليم الجامعي في المجتمعات العربية والإسلامية نجد وفرة من الحديث عن الانفتاح علىٰ التطورات العلمية والثقافية في العالَم، والخبرات العالَمية في نظم الجودة، والمعايير التربوية، وبرامج التعاون الدولي في التربية، وجهود (أو شعارات) اللحاق بركب التقدم العالَمي،... وخلاصة الحديث في هذه المسائل ودلالاته العملية تنتهي إلىٰ ما يمكن وصفه بالدعوة إلىٰ التماهي والذوبان في المحيط العالَمي، والتبعيَّة له، واكتساب نمطه

(1) Arrows, Four and Block, Walter. *Differing Worldviews in Higher Education: Two Scholars Argue Cooperatively about Justice Education.* Rotterdam, Holand: Sense Pulishers, 2010, Pp. 1-44.

التنموي في مجالات الاقتصاد والسياسة، والدعوة في كلِّ الأحوال لتطوير مناهج التعليم الجامعي، تحديداً لخدمة هذه التوجهات بما يلزم من كفاءة وأمانة.

وفي تحليل واقع التعليم الجامعي في العالَم العربي والتحديات التي تواجهه، ترى نادية مصطفى أنَّ هذا التعليم يواجه عدداً من التحديات، أهمها غياب الفلسفة التي تنطلق من منظور حضاري إسلامي، وارتباط زخم الدعوة إلى الانفتاح على العالَم بالميل إلى إهمال قضايا الهوية والشخصية الحضارية للأمة. فالخبرات التي تحددها متطلبات التطوير مرتبطة إلى حد كبير بالخبرة الخارجية التي تملك زمام المبادرة والقيادة والتمويل في جهود التطوير، وهي مرتبطة كذلك بالأثر المباشر للبيئة الحاكمة لسياسات التعليم الجامعي وبرامجه وأولوياته في معظم مجتمعاتنا العربية، وهي بيئة تتصف بقدر من الضعف في منظومة القيم المجتمعية، وحالة الفقر والديون المتحكمة في الاقتصاد، وحالة الفساد والدكتاتورية والضغوط الأجنبية في السياسة.[1]

وهذه التحديات "تشكّل في تجمعها أزمة التعليم، فعلى سبيل المثال، ونظراً لأنَّه ليس هناك فلسفة للتعليم تنطلق من بعد حضاري واضح ونحو هدف حضاري محدد، نجد ما يلي: ارتفاع نغمة مواجهة احتياجات السوق كفلسفة، والتحيز المعرفي للمنظورات الغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وغياب البعد الإسلامي عنها، حيث يظل المنظور الإسلامي حبيس الكليات الشرعية، منذ تم الفصل بين التعليم الديني والتعليم المدني، واكتساح اللغات الأجنبية للتعليم في الجامعات الحكومية، ناهيك عن الجامعات الخارجية الخاصة والأجنبية،..."[2] كلُّ ذلك يمثل في رأي نادية مصطفى تحدياً حضارياً لا يلغي الحاجة إلى التعايش والتواصل والحوار مع الآخر، لكنَّه يستدعي -قبل ذلك ومعه- أصول المرجعية التي تتمثل في اللغة وحقائق التمايز والاختصاص، وذاكرة التاريخ.

---

(١) مصطفى، نادية محمود. **التعليم العالي والتحدي الحضاري: قراءة في أعمال مؤتمر التعليم العالمي: رؤية مستقبلية**، مؤتمر دولي نظمته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو) والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (أليكسو) بالتعاون مع مؤسسة الفكر العربي في بيروت ٢٦-٢٧/ ٩/ ٢٠٠٥م.

(٢) المرجع السابق، ص ٦-٩.

وتستعرض نادية مصطفىٰ، في بحث آخر، الخبرات التي يمثلها البعد الثقافي والتربوي لـ"الشراكة الأورومتوسطية وسياسات حوار الثقافات الأورومتوسطية" و"برامج التبادل العلمي والطلابي التي تتولاها المراكز الثقافية الأمريكية وهيئات المنح المدنية" وأثر ذلك علىٰ التعليم في مصر، وتتوصل إلىٰ: "خلاصة القول من هاتين المجموعتين من الخبرات الأوروبية والأمريكية أنَّها تعكس الملامح التالية: من ناحية أنَّها تقوم علىٰ منظومة قيم "غربية" ما علينا إلا نقلها وقبولها في هذا السياق، كما أنَّها تضع التعليم في شبكة ممتدة من الأنشطة التفاعلية الثقافية ... لعلَّ من أهم ملامح ذلك "الطابع العولَمي" الساعي لاستيعاب وإدماج الشباب والباحثين والأساتذة في شبكات تدَّعي "العالَمية" في حين أنَّ هذه الملامح إنَّما تزيد من حدَّة التحديات الحضارية التي تواجهها مشروعات تطوير التعليم الوطنية في الدول الإسلامية. فهي لا تحقّق انفتاحاً رشيداً علىٰ الآخر الغربي، ولكنها تشهد تأثيرات وتدخلات خارجية تقدِّمه علىٰ أنَّه "العالَمي" والأفضل والذي يجب النقل عنه لأنَّ لديه الحلّ."[1]

ومن ثَّم أصبحت سياسات التعليم العالي، ولغة التدريس في التعليم، والتربية المدنية، والخطاب الإسلامي، قضايا حاضرة بصورة غير مسبوقة من حيث الدرجة والنوعية، في التخطيط السياسي والتربوي والثقافي، فهي قضايا ثقافية ذات أبعاد سياسية، وهي في الوقت نفسه قضايا تعليمية ثقافية، تستهدف برمجة الوعي السياسي. ويمكن النظر إلىٰ لغة التعليم بوصفها عنصراً من عناصر رؤية العولَمة للعالَم. إنَّ لغة التدريس جزء من السياسة اللغوية التي تمنح اللغة أهميتها في تنظيم المجتمعات البشرية. وربَّما يكون السبب في إخفاق الكثير من الناس في تحصيل الكفايات اللغوية التي يحتاجونها إلىٰ السياسات اللغوية القاصرة التي لا تمكنهم من ذلك، والسياسة اللغوية القاصرة لها صلة وثيقة بالنظام السياسي والاقتصادي وبفاعلية المؤسسات التربوية والاجتماعية.[2]

(١) مصطفىٰ، نادية محمود. التواصل بين الجامعات والتبادل العلمي والطلابي في خدمة الانفتاح علىٰ الآخر، ورقة مقدمة إلىٰ ندوة: **تعزيز ودمج الحوار في الإسلام في مناهج التعليم**، القيروان، تونس: ١٢-١٤/ ١٠/ ٢٠٠٩م، ص ٤-٧.

(٢) طوليفصون، جيمس. **السياسة اللغوية: خلفياتها ومقاصدها**، ترجمة محمد خطابي، الرباط: مؤسسة الغني للنشر، ٢٠٠٧م، ص١٠-١٧.

ثم إنَّ استعمال لغة أجنبية في التدريس يعني أن تَنقل هذه اللغة ما تحمله من عناصر ثقافية ذات صلة بالعقل والوجدان، وكثيراً ما تتسرب مع اللغة معتقدات وقيم، تضرب في أساس القيم الدينية والثقافية والاجتماعية في المجتمعات العربية والإسلامية.

والعولَمة التعليمية ليست مجرد شعارات وأمنيات عند المنتفعين من أساطين السياسة والاقتصاد، وإنَّما أصبحت فلسفة في التعليم "أخذت طريقها إلى نظريات التربية المعاصرة على نطاق يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم، باسم: فلسفة "التعليم العالَمي Global Education" الذي يكاد يذيب الفوارق في الفلسفات التربوية بين الشعوب والأمم؛ أملاً في إيجاد مُواطِنٍ عالمي Global Citizen. فثَمَّة دعواتٌ لإنشاء نظام تعليم لا يعرف الحدود بين الشعوب في إدارته وتطبيقه. وبعض المجتمعات ترغب في تبنّي مثل هذا النظام؛ أملاً في النمو والتطوُّر واللحاق بغيرها من المجتمعات الأكثر تقدُّماً. وليس سرّاً أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية تمارس ضغوطاً سياسية واقتصادية على مجتمعات أُخرى لتغيير أنظمتها التعليمية والثقافية بحُجج مختلفة.[1]

ومثل فلسفة التعليم العالَمي جاءت كذلك سياسات تدويل التعليم.[2] فقد نمت ظاهرة تبادل الخبرات والاقتراض الثقافي في مجال التعليم العالي، حتى أصبحت مع نهاية القرن العشرين حركةً نشطةً تسعى لبناء إطار مرجعي لها،[3] وتحليل دوافعها الظاهرة والخفية، ولا سيما علاقتها بقوى العولَمة، وجهود التوفيق التي يمكن للدولة أنْ تقوم بها بين التكيُّف مع عمليات العولَمة الخارجية، واحترام تفرُّد الدولة وأولوياتها التاريخية والثقافية.[4] وتتجلّى مظاهر حركة تدويل التعليم في نشر نظم التعليم الجامعي الأمريكي

(1) Srisa-an, Wichit. Global Education for Asia in the Twenty-first Century, *Asia-Pacific Journal of Cooperative Education*, Volume 3, No.1, 2002, Pp.1-4.

(2) Internationalization of Education.

(3) Qiang, Zha. Internationalization of Higher Education: towards a conceptual framework, *Policy Futures in Education*,Volume 1, Number 2, 2003, Pp. 248- 270.

(4) Kreber, Carolin. Different Perspectives on Internationalization in Higher Education, *New Direvtions for Teaching and Learning*. Volume 2009, Issue 118, Summer 2009, Pages 1–14.

والأوروبي وبرامجه وكتبه، وفي إنشاء فروع للجامعات الأمريكية والأوروبية في البلدان الأُخرىٰ، وفي وضع معايير دولية للاعتماد، ونظم دولية لتصنيف الجامعات، وتعزيز الثنائيات اللغوية، وغير ذلك.[١]

ولا تقتصر جهود حركة التدويل علىٰ التعليم الجامعي، وإنَّما تنشط كذلك في مجال التعليم العام؛ فظاهرة "المدارس الدولية" و"المناهج الدولية" و"الامتحانات الدولية" آخذةٌ في الانتشار، والمراجع التي تدرس هذه الظاهرة وتحاول توجيهها يتوالىٰ صدورها في بلدان مختلفة.[٢]

وقد دأبت المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) علىٰ دعم هدف تدويل التعليم وإنشاء البرامج الخاصة به،؛ فقد جاء في أحد تقاريرها المنشورة "أنَّه ينبغي مساعدة البلدان علىٰ تعزيز البُعْد الدولي للتعليم (المناهج الدراسية، واستخدام تكنولوجيات المعلومات، والتعاون الدولي). وينبغي تقديم المساعدة لتعزيز النظم التعليمية الوطنية عن طريق تشجيع علاقات التحالف والتعاون بين الوزارات علىٰ مستوىٰ الإقليم، وفيما بين البلدان التي تواجه مشكلات متماثلة. وينبغي تعزيز النشاط التقنيني لليونسكو لخدمة الدول الأعضاء، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال تحقيق التوافق بين التشريعات الوطنية والاتفاقيات الدولية.»[٣]

---

(١) الكتابات التي تتحدث عن ظاهرة تدويل التعليم الجامعي كثيرة، ولعلّ من آخرها:

- Deardorff, Darla K. and Smith, Lily A. Arasaratnam (Editors). *Intercultural Competence in Higher Education: International Approaches, Assessment and Application* (Internationalization in Higher Education Series), Abingdon, Uk: Routledge, Ist Ed., 2017.
- Wit, Hans De; CacelAvila; Jones, Elspeth and Jooste, Nico. (Editors). *The Globalization of Internationalization: Emerging Voices and Perspectives* (Internationalization in Higher Education Series), Abingdon, Uk: Routledge, Ist Ed., 2017.
- Proctor, douglas and Rumbley, Laura (Eds). *The Future Agenda for Internationalization in Higher Education: Next Generation Insights into Research, Policy, and Practice* (Internationalization in Higher Education Series), Abingdon, Uk: Routledge, Ist Ed., 2018.

(2) McGrath, Simon and Gu Qing. *Routledge Handbook of International Education and Development*. Abingdon, Uk: Routledge, Ist Ed., 2017.

(٣) اليونسكو. **التعلُّم ذاك الكنز المكنون: تقرير اللجنة الدولية في اليونسكو المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين "تقرير ديلور"**، باريس: منظمة اليونسكو، ١٩٩٦م، ص٤٢.

ويمكن أن نسترسل في الحديث عن أمثلة أخرىٰ من الفلسفات والأفكار والبرامج التربوية والتعليمية التي تعدّ من مظاهر بناء رؤية عولَمية للتعليم، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر، تعليم ما بعد الحداثة: Postmodernity Education،[1] والتعليم في عصر الحداثة الرقمية: Education for Digimodernism،[2] وفلسفة تربوية من أجل السلام: Educational Philosophy for Peace،[3] وقد استخدم الدين لتعزيز هذه الفلسفة، وذلك بابتداع برامج تربية دينية بينية: Interreligious Education.[4] وغير ذلك.

وقد يقول قائل: وما المشكلة في مثل هذا التفاعل الثقافي والتعليمي؟ أليست الدول الغربية قد وصلت في مسارات التقدم العلمي والتقاني ما عمَّ خيرُه ونفعه أنحاءَ العالَم كلِّه؟ أليس في مثل هذا التفاعل ما يُخرج مجتمعاتنا مما هي فيه من تخلُّف وضعف؟

وثمَّة مداخل مختلفة للإجابة عن مثل هذه الأسئلة، وما يعنينا هنا هو أنَّ التفاعل الذي ساد المجتمعات العربية والإسلامية مع الغرب منذ الاستقلال وعلىٰ مدار حوالي ثلاثة أرباع القرن، كان حركةً ثقافية في اتجاه واحد، فكانت هذه المجتمعات في موقع اليد الدنيا التي تأخذ ما يصلها، من علم وثقافة وخبرة، ومع ذلك فإنَّ هذه المجتمعات لا تزال عاجزة عن الإنجاز في أي مجال من مجالات التقدم المنشود، ولا تزال تتعمق تبعيَّتُها ويزداد اعتمادها علىٰ غيرها في كلِّ ما يلزمها. بينما استطاعت بعض المجتمعات الأخرىٰ مثل الصين، وكوريا الجنوبية، واليابان، والهند (إلىٰ حد ما)، أن تمتلك كثيراً من عناصر القدرة علىٰ المنافسة في عدد من ميادين التقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي، دون أن تفقد ما لديها من رؤية للعالَم تتَّصف بالاستقلال والتميّز، بما في ذلك العناصر الدينية من هذه الرؤية. لذلك لا بد لمجتمعاتنا أن تقيم التفاعل بصورة تحفظ لها مرجعيتها وهويتها ورؤيتها للعالَم.

---

(1) Parker, Stuart. *Reflective Teaching In The Postmodern World: A Manifesto of Education in Postmodernity.* London: Open University Press,1997, Pp. 139-139.

(2) Kirby, Alan. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*, London: Bloomsbury Academic; 1 edition 2009.

(3) Engebreston, Kathleen; Souza, Marian De; Duka, Gloria; and Gearson, Liam. (Editors). *International Handbook of Inter-religious Education* New York: Springer, 2010, page 6.

(4) Ibid., page 50.

## ثانياً: عدم اليقين والتحيّز التربوي الغربي

ولعلَّ من المناسب أن نشير إلى أنَّ ثمَّة وَعْياً متزايداً في الغرب بأنّ الثقافة الغربية التي تحملها "رؤية العولَمة للعالَم" في صورة "العولَمة التعليمية" ليست خيراً خالصاً، أو نجاحاً متصلاً، وللكشف عن جانب من جوانب تقويم الفكر التربوي الغربي، يمكن النظر في ظاهرتين؛ الأولى هي ظاهرة عدم اليقين التربوي، والثانية ظاهرة التحيُّز في الفكر التربوي الغربي. ففي الظاهرة الأولى نلاحظ أنَّ كثيراً من التربويين والفلاسفة والمفكرين والباحثين في الغرب يعترفون بأنَّ حالة التعليم الغربي تعاني من العجز والقصور، وهو ما يمكن أن نجده تحت عناوين مثل: "أزمة التعليم"، في الشابكة العالَمية.[1] فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين نقداً شديداً للفلسفات التربوية التي سادت العالَم الغربي، وامتدت تطبيقاتها إلى معظم أنحاء العالَم. وقد عزَّز هذا النقدَ بعضُ الاتجاهات الفكرية والتربوية التي ركَّزت على المشكلات التي أحدثتها الحداثة الغربية، مثل: زيادة الفوارق بين المجتمعات، وتعظيم ثقافة الاهتمام بالأشياء على حساب الإنسان، وتوجيه التربية إلى خدمة المجتمع الرأسمالي ومؤسساته المتوحشة، وغير ذلك.

ومع أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية تقود معظم عمليات التطوير والتحديث في العلوم التربوية في الغرب، وفي العالَم إلى حدٍّ كبير، فإنَّ كثيراً من الكتابات التي تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية تعبر عن حالة يمكن أن نقترح تسميتها: حالة عدم اليقين في الفكر التربوي الغربي. وقد دخلنا القرن الحادي والعشرين، ولا تزال كتابات كثيرة، تتَّصف بقدر من المرجعية المهنية في الدوائر التربوية الأكاديمية، تعبّر عن تلك الحالة.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى كتاب الدليل الدولي للتغيير التربوي، الذي صدر عام ١٩٩٨م، وبعد أنْ وضَّحت مقدمة هذا الكتاب المرجعي المجالات التي حدثت فيها جهود التغيير

(١) يمكن النظر في آلاف المواقع الإلكترونية التي تحمل مثل هذا العنوان، فيما يختص بالتعليم في الولايات المتحدة والدول الأوروبية، وتتضمن بعض هذه المواقع دراسات مسحية ومقارنة وتقارير لجان ومجالس، وبحوث في الدوريات المتخصصة. انظر على سبيل المثال في الموقع الآتي:

- https://blogs.ams.org/matheducation/201906/05//the-crisis-in-american-education/ (Retrieved 7 July 2020).

التربوي في كثير من بلدان العالَم، ذكرت أنَّ نتائج هذه الجهود أدت إلى وضْعٍ جعلَ المعلِّمين والإداريين في العلم التربوي يشعرون بأنَّ النظم التي يعملون فيها ليست معقدةً فحسب، بل تتدهور بصورة فوضوية، وأنَّ هذه الفوضى أمرٌ موروث في المجتمعات والمنظمات التي تُنشَر فيها المعلومات وتُتَّخَذ فيها القرارات بسرعة متزايدة، وهي كذلك نتيجة لسياسات تتشكَّل وتتغيَّر باستمرار من جماعات ذات مصالح متنافسة وتدخل في معارك أيديولوجية بهدف اكتساب عقول الشباب، وفي بعض الأحيان نتيجة "عدم يقين مصطنع" Manufactured Uncertainty تصنعه بعض الحكومات؛ لخلق حالة من الهلع في الميدان، وتبرير التدخُّل، وإبقاء التربويين والجميع في حالة عدم توازن.(١)

وبعد ما يزيد عن عقد من الزمن أصدر محرِّرو ذلك الكتاب كتاباً آخر في الموضوع نفسه، وعلى النمط نفسه، لرصد التغيير التربوي الذي حدث في السنوات العشر الأُولى من القرن الحادي والعشرين الميلادي.(٢) ويستخلص المحرِّرون أنَّ التغيير التربوي واستراتيجيات الإصلاح واتجاهات البحث المصاحبة أصبحت أكبر حجماً، وأشد ضبطاً، وأكثر تعقيداً، لكنهم يشعرون بالإحباط بسبب الفشل في تحقيق تغيير إيجابي يتناسب مع الأهداف التربوية لمجتمع المعرفة المنشود، والعجز عن تحقيق أهداف تختص بالنوعية العالية والممارسات الإبداعية. وأنَّ أكثر التغييرات التربوية انشغلت بتقليص الفجوات بين مجموعات الطلبة والمدارس، إلى درجةٍ رسَّخت "خرافة" المدارس التي لا تحوي فجوات. فعلى سبيل المثال كانت برامج الإصلاح التربوي في المملكة المتحدة تأتي من الإدارة المركزية بطريقة تنتزع الابتكار والإبداع والاحتياجات الأساسية للاكتشاف والنمو عند الأطفال من

(1) Hargreaves, Andy; Lieberman, Ann; Fullan, Michael; and Hopkins, David. *International Handbook of Educational Change* (2 Volumes) London: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 1-5.

ويقع الكتاب في مجلدين، من ١٣٦٥ صفحة، شارك في كتابة فصوله نحو ٨٩ باحثاً.

(2) Hargreaves, Andy; Lieberman, Ann; Fullan, Michael; and Hopkins, David. *Second International Handbook of Educational Change* (Springer International Handbooks of Education), New York: Springer, 2010.

المناهج المدرسية، ووجَّهت طاقة المعلِّمين نحو الاختبارات الحكومية؛ حتىٰ إنَّ هيئة المراجعة الخاصة في حكومة المملكة المتحدة أشارت إلىٰ بعض الاستنتاجات نفسها.[1]

لقد تكرَّرت ظاهرة "عدم اليقين التربوي" في كثير من الكتابات، لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية تحديداً. فقد أورد أحد الباحثين ملاحظاته علىٰ استراتيجيات إصلاح التعليم، التي جاءت علىٰ شكل موجات متلاحقة في المدارس التربوية الأمريكية، علىٰ مدار الأربعين سنة الماضية. ومع ذلك، فقليل منها تمكَّن من اختراق النظام، وأثَّر فيه بصورة عميقة، وذلك في الوقت الذي كشفت لنا التقارير المتتابعة عن الحالة المزعجة في المدارس الأمريكية ومشكلاتها الحادة. فالمفارقات التي تدعو إلىٰ السخرية في قضايا الإصلاح في التعليم المدرسي كثيرة، علىٰ الأقل عند النظر إلىٰ المسألة من منظور دولي. وهذا يدعو إلىٰ التساؤل عن استراتيجيات الإصلاح الفعّالة، وما تخضع له هذه الاستراتيجيات في الظروف السياسية، أو الثقافية، أو المؤسسية، أو حتىٰ الفردية![2]

وقد اهتمت منظمة اليونسكو بشأن التعليم في العالَم، وأوكلت دراسة واقع التربية والتعليم في بلدان العالَم إلىٰ عدد من اللجان، وأصدرت مجموعة من الوثائق والتقارير التي تكشف عن خلل كبير في أنماط التعليم السائدة في العالَم، والفكر التربوي الذي يقود هذه الأنماط في البلدان الغربية. وهو ما يعزِّز ظاهرة "عدم اليقين." وأشارت بعض تقارير اليونسكو إلىٰ أنَّ التعليم في البلدان المتقدمة" يعاني من وضع داخلي متخلِّف. وهو في حالة مماثلة لتلك التي توجد في البلدان المستعمَرة سابقاً، فالتلاميذ فيها هم منتجات التعليم علىٰ النمط الغربي الذي استوردته هذه البلاد بكل تفاصيله؛ "الإناء، والمحتوىٰ، والقفل."[3]

(1) Ibid., Volume one، pp. xii-xviii.

(2) Dalin, Per. Developing the Twenty-First Century School: A Challenge to Reformers in: David Hopkins (Ed.)*The Practic and Theory of School Improvement (Handbook of Educational Change)* Dordrechtm, The Netherlands: Springer Academic Publishers, 2005, Pp. 25-39.

(3) Faure, Edgar. *Learning to be: The world of education today and tomorrow*, Paris: Unesco, Seventh impression, August 1982. xxviii.

وهو تعبير يعني أنَّ البلاد التي كانت مستعمَرة استوردت نظم التعليم من البلدان التي كانت تستعمِرها بغض النظر عن مدى ملاءمة هذه النظم لحاجاتها.[١]

ومن بين وثائق اليونسكو وثيقة صدرت عام ٢٠١٥م، وحملت عنوان "إعادة التفكير في التربية والتعليم: نحو صالح مشترك عالمي"[٢]، والشاغل المحوري في هذه الوثيقة هو مفهوم "التنمية المستدامة" التي لم تتحقَّق من خلال ممارسات المذهب الاقتصادي، والمذهب النفعي (البراجماتي)؛ فهذان المذهبان لم يمنعا تزايد "ضعف الحال واللامساواة، والاستبعاد: Exclusion، والعنف، عبر العالَم داخل المجتمعات وفيما بينها." وهو ما دعا اللجنة التي أعدَّت التقرير إلى تأكيد "أنَّ النظر من جديد في مقاصد التربية والتعليم، وفي تنظيم التعلُّم، هو حاجةٌ ماسَّة في هذه الأيام أكثر ممّا في أيِّ وقت... (و) حاجة متنامية إلى التوفيق بين إسهام النواظم الثلاثة للسلوك الاجتماعي؛ المجتمع، والدولة، والسوق." ولذلك دعت الوثيقة المشار إليها إلى تجاوز المذهبين النفعي والاقتصادي الضيِّقين، واقترحت "نهجاً إنسانياً شاملاً يستطيع، وينبغي له، أنْ يُسهِم في تحقيق نموذج إنمائي جديد... يُعلي شأن النَّاس الذين كثيراً ما يمارَس بحقهم التمييز."[٣]

أمَّا ظاهرة التحيُّز في الفكر التربوي الغربي، فيمكننا القول إنَّ التحيُّز يمثِّل واحدةً من المشكلات التي لا تقتصر على نظرة الغربيين إلى غيرهم، وإنَّما تتغلغل في واقع المجتمع الغربي نفسه. ومن الجدير بالذكر أنَّ إحدى جمعيات البحث الأمريكية أَنشأت منذ عام ٢٠١٦م مجلةً متخصصة بقضايا التحيُّز والهوية والتعدُّد في التربية، باسم المجلة الدولية للتحيُّز والهوية والتنوُّع في التربية.[٤] وهي مجلة نصف سنوية، تصدرها "جمعية إدارة مصادر المعلومات" ومركزها في ولاية بنسلفانيا الأمريكية.[٥]

---

(١) التعبير بالإنجليزية هو: barrel, stock and key ويشبه ما يقال بالعربية: "بقضّها وقضيضها"، أو "بعُجَرِها وبُجَرِها".

(٢) اليونسكو. **إعادة التفكير في التربية والتعليم: نحو صالح مشترك عالمي**، باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠١٥م.

(٣) المرجع السابق، ص٩-١٠.

(4) International Journal of Bias, Identity and Diversity in Education (IJBIDE).

(5) Information Resources Management Association.

والتحيُّز -على أيَّة حال- يرتبط بعقل الإنسان وطريقته في إدراك الأمور. ومِنْ ثَمَّ فهي خاصية من خصائص رؤية العالَم عند الإنسان، ويُعدُّ وعْي الإنسان على وجودها عنده عاملاً مهماً في معالجة الجوانب السَّلبية للتحيُّز. "فالتحيُّزات الإدراكية Attentional Biases تستطيع أن تفسِّر فشل الفرد في النظر إلى البدائل الممكنة؛ فثَمَّة أفكارٌ محدَّدة تقود تيار التفكير بطريقة معينة.(١)

إنَّ الغرب الأوروبي والأمريكي هو مصدر معظم الاتجاهات الفلسفية التربوية في العالَم المعاصر، وهو يملك من مؤسسات الضغط والهيمنة السياسية والاقتصادية، بما في ذلك مؤسسات الأمم المتحدة، ما يجعل الفلسفة الغربية الوضعية بألوانها الفكرية المتعددة وامتداداتها في التربية تزداد انتشاراً وتجذُّراً، بالرغم ممّا ينتاب الفكر التربوي الغربي من تحيُّز ظاهر.(٢) ويعترف بعض الباحثين في الغرب بظاهرة "التحيُّز في الفكر الغربي" عموماً، ويشيرون إلى جوانب من هذا التحيُّز التربوي.(٣) ونجد واحداً من تجليات هذا التحيز فيما سمّاه أحد الباحثين "فجوة النشر: التحيُّز الغربي في مجلات علم النفس التربوي"، فقد حلَّل الباحث ما نُشِر في ثلاثٍ من أشهر المجلات العالَمية في علم النفس التربوي، ووجد تحيُّزاً مزعجاً ينتاب الدراسات الغربية، ولاحظ أنَّ ما في هذه الدراسات لا ينطبق على أبناء العالَم غير الغربي، وقدَّم بعض الأمثلة على التحيُّز الذي يهدِّد صدق نتائج البحث، والشك في إمكانية إعادة البحث أو تعميم نتائجه.(٤)

---

(1) Baron, Jonathan. *Thinking and Deciding*, London and New York: Cambridge University Press, 2007, p. 137.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. "التحيّز في الفكر التربوي الغربي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٣٧-٣٨، صيف وخريف ٢٠٠٤م، ص١٨١-٢٠٢.

(3) Peters, Michael A. The Humanist Bias in Western Philosophy and Education, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47, Iss. 11, 2015, Pp. 1128-1135.

(4) Yussen, Steve. The publication Gap: Western Bias in Educational Psychology Journals, College of Education and Human Development *(CE-HD VISION 2020 BLOG)*. Posted Apr 22, 2016, See link:

- https: //cehdvision2020.umn.edu/blog/western-bias-educational-psychology/ (Retrieved 1 Oct. 2020).=

إنَّ النظم التربوية السائدة في بلدان العالَم العربي والإسلامي جاءت منذ بدايتها امتداداً للنظم المعرفية والتربوية الغربية، التي تنضح بالتحيُّز ضد حاجات هذه البلدان ومصالحها، ويتمثَّل ذلك في برامج التعليم العام والتعليم الجامعي، والسياسات التعليمية، ونظم التقويم والاعتماد، ومناهج البحث التربوي، وغيرها. وتجد هذه البرامج والنظم دعماً كبيراً من الغرب، بوصفه وسيلة أساسية للسيطرة الأيديولوجية على التعليم. أمّا مخرجات أنظمة التعليم فإنّها ترسِّخ التشوُّه التنموي، بتشجيعها للسلوك الاستهلاكي، والتبعية الاقتصادية، والطبقية الاجتماعية، وتغريب الأجيال الجديدة عن ثقافة الأُمَّة وهُويتها.(١)

والتحيز في البلدان الغربية لا يقتصر على البعد التربوي، والعلاقة بالمجتمعات والشعوب غير الغربية، بل إنَّ هذا التحيُّز له مظاهر متعددة في داخل المجتمعات الغربية نفسها، فقضية التحيّز ضد النساء في الأجور والرواتب لا تزال قضية مطروحة بقوة.(٢) والتحيُّز ضد المواطنين من غير ذوي البشرة البيضاء، تثير بين الحين والآخر من الاضطرابات والاحتجاجات وأعمال الشغب، ما يعيد المسألة إلى واجهة الاهتمام الإعلامي، لا سيما عندما يرافق هذا التحيز "العِرْقي" حوادث قتل. فقد عاد الحديث عن هذا التحيز بقوة مؤخراً، إثر مقتل George Floyd يوم ٢٥ مايو (أيار) عام ٢٠٢٠م، وهو مواطن أمريكي من ذوي البشرة السوداء على يد شرطي أمريكي من ذوي البشرة البيضاء. وانشغل الإعلام العالَمي

= – وهو بحث منشور على الموقع الإلكتروني لكلية التربية، بجامعة مينيسوتا الأمريكية، باسم: كلية التربية– النمو الإنساني رؤية ٢٠٢٠م.

– انظر كذلك تقريراً عن التحيُّز الغربي في التعليم، في منشور يختص بالجامعات البريطانية، نُشِر في ٢١ سبتمبر ٢٠١٦م:

- https: //glasgowguardian.co.uk/201621/09//western-bias-in-education/

(١) علي، سعيد إسماعيل. "إشكالية التحيز في التعليم"، في: **إشكالية التحيز–رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المجلد الثاني، ط٢، ١٩٩٧م، ص٤٣٩–٤٧٠.

(٢) الأجر الذي تتقاضاه المرأة في الولايات المتحدة هو ٧٨ سنت مقابل كلِّ دولار يتقاضاه الرجل، والمرأة السوداء تتقاضى ٦٤ سنتاً، والمرأة من أمريكا اللاتينية ٥٤ سنتاً فقط. انظر التقرير:

- https://www.aclu.org/issues/womens-rights (Retrieved 7 July 2020).

بهذه القضية ودلالاتها على مدى عدة أسابيع. وقد نشرت محطة بي بي سي على موقعها الإلكتروني تقريراً عن تسع حالات من هذا النوع من القتل في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين عامي ٢٠١٤م و ٢٠٢٠م، باستخدام القوة المفرطة، وتحيّز القضاء في عدم إصدار أحكام مناسبة على القتلة في معظم الحالات. ووثَّق التقرير اعتراف وزارة العدل بخصوص حادث القتل في إحدى الحالات بأنَّ الشرطة أظهرت تحيزاً عنصرياً Racial Bias ضد القتيل واستخدمت القوة المفرطة، ومع ذلك فقد انتهت القضية باستقالة ضابط الشرطة القاتل من عمله دون أن تتمّ مقاضاته.(١)

ومن الإنصاف أن نشير إلى أنّ هذه الأمثلة من التحيّز في الفكر والممارسة ليس أمراً خاصّاً بالمجتمعات الغربية، وإنّما نجد له أمثلة في كثير من مجتمعات العالَم. ونكتفي بهذا الاستطراد الذي قادنا إليه الحديث عن التحيُّز في الفكر التربوي الغربي، دون أن يكون في ذلك دعوة إلى قطيعة فكرية مع الغرب في مجال الإصلاح التربوي، وإنَّما هو دعوة إلى بناء رؤية كلية عن الفكر التربوي الغربي، تُمكِّن التربويين المسلمين من امتلاك الوعي بخصائص هذا الفكر، وتطوير منهجية مناسبة للتعامل معه.(٢)

(1) https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52905408 (Retrieved 7 July 2020).

(٢) ملكاوي، **التحيز في الفكر التربوي الغربي**، مرجع سابق، ص١٨١-٢٠٢.

## خاتمة

التغيُّر في حياة البشر ظاهرةٌ طبيعيةٌ فطريةٌ لم تخل منها حياة الإنسان فرداً أو مجتمعاً في جميع مراحل التاريخ البشري، وقد يحدث تغيّر في واقع المجتمع بتأثير ظروف معينة تمرُّ بالمجتمع دون إرادة، ودون رغبة، ولذلك يحاول المجتمع أن يتحكم في بعض الظروف من أجل إحداث تغيير مقصود، يستهدف التطوير نحو الأحسن. وعندما يسعى المجتمع إلى التكيّف مع الظروف والمستجدات المحكومة بعوامل داخلية أو خارجية، لتقليل ما قد يكون لها من آثار ضارة، أو لتوظيف ما يمكن أن يكون لها من نتائج إيجابية، وتحقيق هذه النتائج الممكنة على أفضل النتائج، فإنَّ ذلك المجتمع يضع خطةً لتغيير مقصود وفق منهج ورؤية استراتيجية محددة، وتُسمى عملية التخطيط هذه أحياناً بالبرنامج الإصلاحي.

ونحن نلاحظ من استقراء التاريخ كيف أنَّ عمليات التغيُّر والتغيير كانت تحدث بدرجات متسارعة، بحكم التطور المتسارع في العلوم وتطبيقاتها العملية. فالنصف الأول من القرن العشرين على سبيل المثال كان نقلةً هائلة في معظم مجالات حياة الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كان يمكن أن يعدَّها أبناء بداية القرن ضرباً من الخيال. لكنَّ النصف الثاني من القرن العشرين شهد كذلك ما هو أشد عجباً مما كان في النصف الأول منه. فقد شهد العقدان الأخيران من هذا القرن تنامي ظاهرة العولَمَة بكلِّ ما حملته من النتائج الإيجابية والسَّلبية، ما جعل مؤلف كتاب "الثقافة العربية وعصر المعلومات" يقول: "عصرنا عصر تتهاوى فيه النظم والأفكار على مرأى من بدايتها، وتتقادم فيه الأشياء وهي في أوْج جِدَّتها."[1]

(١) علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٥، ٢٠٠١م، ص ٩. ومن المؤكَّد أن العبارة اليوم أكثر صدقاً في التعبير عن سرعة التغيّر مما كانت عليك يومذاك قبل نيف وعشرين عاماً!

ومع أنَّ قوىٰ العولَمة تؤثر تأثيراً كبيراً في تشكيل "رؤية عوْلَمية للعالَم" عند كثير من الناس، ومن ثم يفتقدون رؤية العالَم التي تحددها هويتهم وانتماؤهم الفكري والثقافي والاجتماعي، أو بعض عناصر هذه الرؤية، وهو ما يبتهج به أساطين العولَمة، فإنَّنا نؤمن بأنَّ لرؤية العالَم -التي تميز مجتمعاتنا، ونود أن تحتفظ هذه المجتمعات بها- آفاقاً ليست مسدودة تماماً، ولا ينبغي لها أن تُسدّ، وأنَّ العولَمة بأشكالها وأدواتها وضغوطها المتنوعة ليست قدراً لا رادّ له؛ فكما تشكِّل تحدياتٍ صعبةً، فإنّها تفتح فرصاً مُلهِمة.

والمجتمع الذي يثق بنفسه ويحسن الاستفادة من فرص العولَمة، يستطيع أن يمتلك من الخبرات والإنجازات ما يمكنه من أن يكون في موقع المؤثِّر، ولو أحياناً، بدلاً من أن يكون في موقع المتأثِّر دائماً. ومن المؤكد أنَّ ثَمَّة عناصر إيجابية في الخبرة البشرية الثاوية في مظاهر العولَمة وأفكارها، فقد توصلت الخبرة البشرية المعاصرة في مجال التعليم والتربية -علىٰ سبيل المثال- إلىٰ عدد من المبادئ التي لا يرىٰ التربوي المسلم المعاصر حاجةً إلىٰ تسويغ اعتمادها، ليس لأنَّها تجربة لبلدان متقدمة، ولا لأنَّها مفروضة أو مقبولة عالَمياً ولا سبيل إلىٰ الجدل حول ضرورتها، ولا لأنَّنا اكتشفنا نصوصاً إسلامية تقرُّها...، وإنَّما لأنَّ تلك المبادئ صحيحة في حدِّ ذاتها.

وفي مجال السياسة فإنَّ الخبرات "العالَمية" المتاحة في الحريات والحقوق، ونظم الانتخاب، والتبادل السلمي للسلطة، ودولة القانون، والتنوّع في طرق تنفيذ هذه الخبرات في المجتمعات المختلفة يوفِّر لأيَّ مجتمع أن يختار ممارسته لما ينفعه، مستفيداً من ذلك التنوع.

والمهم ليس قبول بعض المبادئ التربوية أو السياسية أو الاقتصادية ورفض غيرها، بصورة انتقائية عشوائية، إنَّما المهم هو أن يكون ما حُكْمُه القبول أو الرفض ضمن رؤية متكاملة، تجعل مما في الخبرة البشرية من حِكْمة جزءاً من هذه الرؤية، وتقدّم الأصيل بديلاً عما حقُّه الرفض من هذه الخبرات، مع بيان ما فيه من خلل أو خطر. ومن ثَمَّ تُبني نماذج من الممارسة التربوية أو السياسية أو الاقتصادية التي ترىٰ فيها الشعوب الأخرىٰ من القيمة

والجاذبية، ما يجعلها تتفاعل معها تفاعلاً إيجابياً، وربَّما يدعوها إلى الأخذ بها، بوصفها أفضل ما توصلت إليه الخبرة البشرية، وتصبح جزءاً مهماً من أفكار العولَمَة.

ولكنَّ في الخبرة العالَمية المعاصرة عناصر أخرى هي أسوأ ما قادت إليه خبرة الإنسان، ولا ينبغي التردد في التخلّص منها، ومن ذلك مثلاً، التركيز على الأبعاد المادية من الحياة، وإهمال البعد الروحي، وتعظيم المركزية الوطنية والقومية، وإهمال البعد الإنساني، والاهتمام بالعلوم الطبيعية والتقانية، وإهمال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتدنّي مستوى الضوابط القيمية والأخلاقية، وغير ذلك من المبادئ والممارسات.

## الفصل السابع

# تعليم رؤية العالَم

مقدمة

المبحث الأول: رؤية العالَم هدفاً للتعليم

المبحث الثاني: رؤية العالَم والتعليم الديني

المبحث الثالث: رؤية العالَم وتعليم العلوم

أولاً: رؤية العالَم في تعليم العلوم في الغرب

ثانياً: رؤية العالَم في تعليم العلوم في العالَم العربي

ثالثاً: خبرة إسلامية في تعليم رؤية العالَم العلمية

خاتمة

# الفصل السابع

# تعليم رؤية العالَم*

## مقدمة

في هذا الفصل سوف نتناول بإيجاز كيف يمكن أن يكون بناء رؤية العالَم عند الطلبة هدفاً عاماً من أهداف التعليم، أو هدفاً خاصاً من أهداف تدريس بعض المواد في المناهج والبرامج التعليمية في التعليم العام والتعليم الجامعي بصورة صريحة. لكنَّ رؤية العالَم تكون في غالب الأحيان جزءاً من المنهاج الخفي Hidden Curriculum الذي تتضمنه المواد الدراسية بصورة غير مباشرة، أو يظهر في أنماط التدريس وسلوكات المدرسين. ثُمَّ إنَّ رؤية العالَم يمكن أن تكون موضوعاً من موضوعات التعليم، في صورة مادة دراسية مستقلة أو جزءاً من مادة دراسية معينة.

ففي حالة كون رؤية العالَم هدفاً من أهداف التدريس سيكون ذلك إمَّا بذكر هذا الهدف بصورة مباشرة أو بذكر أهداف هي من صميم موضوع رؤية العالَم، مثل مصادر المعرفة وحدودها، والتسامح والتعايش مع أشخاص أو فئات من قناعات ومذاهب فكرية ودينية مختلفة، والسعي لما هو حقٌّ وخير وفضيلة. وعندما تتضمن أهداف التربية والتعليم في الوثائق الرسمية قضايا الانتماء للأمة وعقيدتها وتراثها وتاريخها وقيمها في معظم البلاد العربية والإسلامية، فإنَّ ذلك يعني رؤية العالَم التي تتبنّاها الأمة التي تتحدث عنها هذه الوثائق. لأنَّ تعليم عقيدة الأمة وتراثها وقيمها وتاريخها سيكون تعريفاً بالذات المتميزة عن الآخر في سياق الوجود البشري في العالَم.

وعندما تتضمن أهداف التربية والتعليم قضايا الحوار الثقافي بين المجتمعات، وإمكانية تعرف كلِّ مجتمع ثقافةَ مجتمع آخر، ويبني معه جسور التفاعل والتعاون؛ وعندما تتضمن

* نشرت بعض فقرات هذا الفصل في كلمة التحرير في العدد ٤٥ من مجلة إسلامية المعرفة، صيف ٢٠٠٦م، وظهرت الإحصائيات الموجودة في العمود الثالث من الجدول في ذلك التاريخ.

هذه الأهداف قضايا السلام في العالَم، وحقوق الإنسان، والعيش المشترك بين الأمم في كوكب الأرض الذي تتهدده مخاطر التلوث والتغير المناخي ومحدودية الموارد، فإنَّ كلَّ ذلك وأمثاله من القضايا هي عناصر في رؤية العالَم.

فرؤية العالَم هي رؤية للطبيعة المادية، والمعتقدات الدينية، والفلسفات التربوية، والنظم السياسية والاقتصادية، وهي رؤية للإنسان في أصله ووظيفته وتاريخه ومصيره. ومِن ثَمَّ تتداخل الأهداف التعليمية ذات الصلة بكلِّ ذلك مع المواد الدراسية المختلفة، سواءً كان ذلك في مجال المناهج المتخصصة في العلوم الدينية أو الطبيعية أو الاجتماعية، أو في مجال علوم الأدب والفن، أو في مجال الدراسات المدنية والثقافية.

وسنعالج في هذه الفصل التداخل المشار إليه في كلٍّ من العلوم الطبيعية، ولا سيما البيولوجيا والجيولوجيا، والعلوم الدينية، ولا سيما في تمايز العقائد في الإجابة عن الأسئلة الوجودية التي تختص بالخالق وصفاته –سبحانه– ومسائل الحياة والموت والحرية والقيم. ولن نتعرض لتعليم رؤية العالَم في العلوم الاجتماعية وعلاقتها بالمجتمعات البشرية وثقافاتها ولغاتها والصور المتعددة للعلاقات بينها، وذلك اكتفاءً بما ورد في الفصل الرابع عن رؤية العالَم والعلوم الاجتماعية.

## المبحث الأول

# رؤية العالَم هدفاً للتعليم

التعليم عملية بشرية أساسية فطرية، تنمو فيها شخصية الإنسان في جسمه وروحه، في عقله ونفسيَّته. وهي في الوقت نفسه عملية مقصودة؛ لتوفير البيئة المناسبة لهذا النمو بصورة متوازنة، عن طريق مساعدته في التعلُّم، واكتساب المعرفة والعلوم والخبرات التي تعينه في جعل حياته ذات معنىٰ. ونجد هذا المعنىٰ لعملية التعليم في الوثائق الرسمية الوطنية التي تؤكد أنَّ الهدف العام من التعليم هو إعداد الإنسان بصورة من التكامل والتوازن في جميع جوانب شخصيته الجسمية والعقلية والروحية والاجتماعية. ونجد هذه المعنىٰ كذلك في البرامج الدراسية التي تتنوع فيها مواد التدريس لتشمل ما يلزم من خبرات التعلم في موضوعات العوالِم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وتتَّسع هذه الخبرات في اهتماماتها لتشمل قضايا مختلفة علىٰ المستوىٰ المحلي والإقليمي والعالَمي.

ويأتي البعد الديني الإسلامي في قمة تمثلات الشخصية التي تتمتع بالتكامل والتوازن في المجتمعات الإسلامية، ذلك أنَّ الإسلام -كما سيأتي لاحقاً- يقدم رؤية دينية للعالَم تتفاعل مع ما يمكن أن تتضمنه الرؤية العلمية أو غيرها من الرؤىٰ، وهو المصدر الأساس للإجابة عن جميع أسئلة رؤية العالَم في هذه المجتمعات. فمسائل وجود الله وصفاته سبحانه، وخَلْقِه للعالَم، وتحديدِه لوظيفة الإنسان فيه، وبيانِه لطبيعة الحياة والموت، وتقريرِه لمصادر المعرفة البشرية، ومرجعيتِه في تقرير القيم والفضائل في السلوك الشخصي والتعامل مع الآخرين ومع المحيط المادي، وغير ذلك من المسائل التي تكوِّن في مجموعها رؤية العالَم، تجد توضيحات كاملة في العقيدة الإسلامية. بل إنَّنا نجد توضيحات لبعض هذه الأسئلة أو معظمها في أيِّ عقيدةٍ دينية أخرىٰ. فعندما يرد هدف تعميق العقيدة الدينية عند المتعلمين، فإنَّنا نعدُّ ذلك هدفاً يتصل برؤية العالَم.

ففي الأردن مثلاً، تنبثق الأهداف العامة للتربية من فلسفة التربية، وهي تتمثل في تكوين المواطن المؤمن بالله تعالىٰ، المنتمي لوطنه وأمته، المتحلي بالفضائل والكمالات الإنسانية، النامي

في مختلف جوانب الشخصية الجسمية والعقلية والروحية والوجدانية والاجتماعية، بحيث يصبح الطالب في نهاية مراحل التعليم مواطناً قادراً على: تحقيق عدد من الأهداف، التي وصلت إلى ثمانية عشر بنداً، شملت جوانب اللغة والعلوم الطبيعية والاجتماعية والرياضية وعناصر التراث والإسلام، والانفتاح على الثقافات الإنسانية وقيمها واتجاهاتها، والتعامل مع التكنولوجيا المعاصرة، واغتنام الفرص المتاحة للإبداع والابتكار والمبادرة، وممارسة التفكير النقدي والأسلوب العلمي، وتقدير الفنون، والاعتزاز بالانتماء الإسلامي والوطني والقومي، والالتزام بقيم الديمقراطية والمواطنة... إلخ، إلى الحدِّ الذي لا نجد جانباً من جوانب النشاط البشري على وجه الأرض إلا ونجد في نص القانون ما يفترض في النظام التربوي أن يحققه عند المتعلم، وذلك في تقديرنا هو نوع من الشمول والإحاطة التي يتغيّاها مفهوم رؤية العالَم.[1]

وفي دول الخليج، تحدِّدُ "وثيقة الأهداف العامة للتربية وأهداف المراحل الدراسية والأسس العامة لبناء المناهج الدراسية، في الدول الأعضاء بمكتب التربية العربي لدول الخليج ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م" الأسس العامة لبناء المناهج في أنواع من الأسس: الفكرية الفلسفية، والتربوية، والاجتماعية، والنفسية. وكثير من بنودها تشير إلى ما يمكن أن يتَّصل برؤية العالَم، ونذكر على سبيل المثال ما جاء تحت عنوان الأسس الفكرية الفلسفية في البند الأول من تعبير صريح عن رؤية العالَم الإسلامية: "الإسلام بعقيدته، ومنهجه الشامل، للكون والإنسان والحياة"، والبند الرابع ينص على: "العلاقات الدولية القائمة على مبادئ الحق، والعدل، والسلام، واحترام حقوق الإنسان. وتحت عنوان الأسس النفسية ينص البند الأول على" طبيعة المتعلم وخصائصه العامة التي يشاركه فيها غيره من المتعلمين في العالَم، لكونه إنساناً."[2] وفي وثائق رؤية ٢٠٣٠م في المملكة العربية السعودية تأكيد

(١) قانون التربية والتعليم رقم ٣ لسنة ١٩٩٤م وتعديلاته المادة ٤-الأهداف العامة. انظر الرابط:

- https://www.jts.org.jo/sites/default/files/qnwn_ltrby_wltlym_rqm_3_lsn_1994_wtdylth.pdf (Retrieved 7 July 2020).

(٢) لجنة تطوير وثيقة الأهداف العامة للتربية. **وثيقة الأهداف العامة للتربية في دول الخليج**، الكويت: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ٢٠٠٣م، ص ٤١-٤٣.

خاص على اعتزاز الطالب بهويته الوطنية، وافتخاره بإرثه الثقافي العريق، وإيمانه بالوسطية والاعتدال والتسامح.[١]

وفي الجزائر تنص المادة الثالثة من المنطلقات الأساسية للسياسة التربوية بالجزائر على ما يأتي: يكفل النظام التربوي: تلقين التلميذ مبدأ العدالة والمساواة بين المواطنين والشعوب وإعدادهم لمكافحة كل شكل من أشكال التفرقة والتمييز، والتربية تساعد على التفاهم والتعاون بين الشعوب وصيانة السلام في العالَم، وتنمية التربية بحيث تتجاوب مع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية."[٢]

وعلى الرغم من أنَّ كلَّ أنواع التعليم تهدف إلى بناء الشخصية المتوازنة للمتعلم على مستوى النمو والتطور الفردي، فإنَّ جزءاً من هذا النمو يختصُّ بتكيُّف الفرد وتفاعله مع محيطه الاجتماعي وانتمائه لهذا المحيط في بعده الديني والسياسي والثقافي. فالتعليم الإسلامي على سبيل المثال يوسع دائرة الانتماء إلى مستوى الأمة التي تشترك في عقيدتها وإيمانها الديني، وقيمها السلوكية، وأعرافها الثقافية، فالفرد في برامج التعليم هو جزء من عالَم الدين الذي تجتمع فيه الأمة الإسلامية، وما تتصف به من علاقات التعاون ومشاعر المحبة والتعاطف: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادِّهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسهَر والحُمّى."[٣] ولكنَّ هذا الفرد هو في الوقت نفسه، جزء من هذا العالَم البشري والاجتماعي الذي يتميز بأديان وثقافات وقيم، قد تختلف عما تتميز به أمته، وهو جزء من هذا العالَم الطبيعي المتمثل في الأشياء المادية وظواهرها وأحداثها وتأثيراتها في حياة الإنسان. وهكذا فإنَّ حياة الإنسان في هذه العوالِم تقتضي أن يعي حضوره فيها، ويتعلم كيف ينظر إليها ويتعامل معها، على أساس من العلم والمعرفة.

---

(١) انظر الرابط:

- https://bit.ly/331IgvY (Retrieved 1 Oct. 2020).

(٢) استراتيجية المنظومة التربوية في الجزائر، ص ٤٠، انظر الرابط:

- https://bit.ly/2OE6K62 (Retrieved 7 July 2020).

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم ٦٠١١، ص ١٥٠٨.

ونظراً للتغيرات العميقة التي طرأت على المجتمعات البشرية في العقود الأخيرة من متطلبات التعاون والاعتمادية المتبادلة في المسائل السياسية والاقتصادية، وسهولة حركة السلع والأشخاص، والطفرة في وسائل التواصل والاتصال، والهجرة واللجوء وغيرها، فقد تزايدت الحاجة إلى معرفة الناس في كلِّ مجتمع بالناس في المجتمعات الأخرى. وعلى الرغم من أنَّ وسائل الإعلام والتواصل الحديثة تؤدي قدراً كبيراً من هذه المهمة، فقد أصبحت المؤسسات التعليمية تَعُدُّ التعريف بثقافات المجتمعات المختلفة ومنظومات قيمها وأنماط حياتها مهمةً أساسية من مهامها، لِتُقدِّم القدرَ اللازم من المعرفة وبالصورة التربوية المناسبة لها. ومن هنا جاءت مصطلحات مثل "الثقافة المعولَمة"، و"التعليم العالَمي"، لتكون عناصر مهمة في رؤية العالَم التي يلزم حضورها بقوة في البرامج والمناهج التربوية.

فكيف تكون موضوعات رؤية العالَم هدفاً تربوياً في البرامج والمناهج التربوية والتعليمية؟

قد لا يلزم بالضرورة أن تفرد مادة دراسية مستقلة في المناهج المدرسية، لمعالجة هذه الموضوعات، لا سيّما أنَّ كثرة المجالات التي يلزم تضمينها في المناهج الدراسية أصبحت تثقِل البرامج الدراسية وتشكِّل مشكلة في ترتيب الأولويات وتحديد مواقعها وأوزانها، ما بين مواد أساسية يدرسها جميع الطلبة، ومواد اختيارية. فحين تكون "رؤية العالَم" مادة دراسية اختيارية، فربَّما لن يختار دراستَها إلا عدد قليل من الطلبة ينحصر أثرُها فيهم. وقد يجري التعامل مع موضوع رؤية العالَم بجعله مشروعاً يتَّصف بأهمية ثانوية ينشغل به الطلبة بعد الفراغ من دراسة الأجزاء المهمة من المنهاج، فلا تتحقق الفائدة المرجوة منه.

لكنَّ موضوعات رؤية العالَم تكون عادة مبثوثة بطبيعها في المواد الدراسية الأخرى، دون تكلُّف، ويكون المطلوب هو الوعي بأهميتها ولفت الانتباه إليها. فقد تكون رؤية العالَم كامنة في قصة أو في نص من دروس اللغة، تتحدث عن مكان ما وشعب ما في حالة ما. وقد تكون موضوعاً في الجغرافيا البشرية أو عنصراً من عناصر تاريخ العالَم، أو مسألة من مسائل الموارد الطبيعية والاقتصادية، أو قضية من قضايا الهجرات التي تنتشر أحداثها في عالَمنا المعاصر. وكثير من هذه المسائل هي موضوعات للأخبار اليومية في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية. والهدف هنا هو التعليم عن مجتمعات أخرى وعمَّا لها من ثقافات ورؤى للعالَم ووجهات نظر،

وفي ذلك توسيع لخبرات الطلبة عن العالَم وبلدانه وثقافاته. فمعظم المواد الدراسية في المناهج الحديثة تحتوي على قضايا تتطلب الربط والتكامل والتداخل بين التخصصات.

وبالنسبة للطلبة والمدرسين فالتعليم هنا هو عدسة أو زاوية للرؤية يمكن أن تستخدم في دراسة أية موضوعات في أيَّة مادَّة دراسية.

وقد جعلت كثير من المؤسسات الدولية والإقليمية التوعيةَ برؤية العالَم، ووضعَ البرامج المتنوعة لهذه التوعية، جزءاً من اهتماماتها. لكنَّ من الملاحظ أنَّ رؤية العالَم التي تهتم بها هذه المؤسسات تعني بالدرجة الأولى التعريف بالآخر الثقافي والديني في هذا العالَم، والتعايش معه بروح من التسامح والاحترام. ومن هذه المؤسسات "الجمعية الأمريكية لتطوير الإشراف والمناهج التربوية ASCD" في الولايات المتحدة الأمريكية التي خططت للمساعدة في هذا المجال، حين رأت أنَّ تضمين المناهج الدراسية أبعاداً من رؤية العالَم وقضاياه له آثار مهمة في دعم التطور الأكاديمي والاجتماعي والعاطفي للطلاب. وترى هذه الجمعية أنَّ على المعلمين ومديري المدارس وأعضاء المجتمع المحلي تنظيم نشاطات مبرمجة في قيادة المبادرات ذات البعد العالَمي، بحيث تتحول الفصول الدراسية والمدارس إلى نوافذ للعالَم الواسع. وتعرض الجمعية المشار إليها فرصاً متنوعة للمساعدة في هذا المجال عن طريق برامجها المتعددة المتخصصة في تدريب المعلمين أثناءَ الخدمة.[1]

وفي الاتحاد الأوروبي، طوَّر المجلس الأوروبي مفهوم الحوار بين الثقافات من أجل أن تتولى المؤسسات التعليمية تعليم الطلبة كيف يعيشون بسلام وبطريقة بناءة في عالَم متعدد الثقافات، دون الإخلال بالانتماء إلى المجتمع المحلي؛ فتعليم هذا النوع من الحوار من أجل التعايش يسهم في منع النزاعات، وحلِّها عن طريق تعزيز احترام حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون. ولذلك طور المجلس برامج للتدريس والتعليم لتحقيق مجموعة من الأهداف أهمها: مشاركة الآخرين في رؤى العالَم، من أجل أن يفهم الطلبة غيرَهم من الفئات والشعوب التي ترى العالَم من منظور مختلف عما ألفوه، ويكتسبوا شيئاً

(1) https://inservice.ascd.org/why-global-education-matters/ (Retrieved 7 July, 2020).

من المعرفة والتعلم عنهم ومنهم، وجَسْر الفجوة بين أولئك الذين ينظرون إلى التنوُّع بصفته تهديدًا وأولئك الذين يرونه إثراء.

كما حدَّد المجلس مجموعة من الشروط التي تعين في تمكين مختلف أطراف التحاور، منها: تأكيد المساواة في الكرامة لجميع المشاركين، وممارسة أطراف الحوار لطريقة تفكير تتميز بالانفتاح والفضول والالتزام، وغياب الرغبة في "كسب" الحوار، وتوفير حدٍّ أدنى من معرفة السمات المميزة لثقافة كلِّ طرف، والقدرة على إيجاد لغة مشتركة لفهم واحترام الاختلافات الثقافية. وحوار الثقافات في برامج المجلس يعني التبادل المفتوح للآراء والمواقف والتعريف بالقيم وطرق التفكير بين الأفراد والجماعات المنتمين إلى ثقافات مختلفة، مع ما يلزم ذلك من الاحترام المتبادل، فمثل هذا الحوار والتبادل والتعارف هو الذي يؤدي إلى فهم أعمق لرؤى العالَم عن الآخرين.(١)

ومن المتوقع أنَّ الاتحاد الأوربي الذي يتألف الآن من ٢٨ دولة لكلٍّ منها لغتُها وثقافتها وتاريخها، حريص على نوع من التعليم يتجاوز الأطر الوطنية المحلية، وقد أخذت منظمات الاتحاد تسعى إلى تطوير ما سمّي بالتعليم العالَمي، الذي يعدُّ منظوراً تعليمياً يعتمد على أنَّ النَّاس في العالَم المعاصر يعيشون ويتفاعلون في عالَم تزداد فيه عوامل العولَمة وآثارها وتجلياتها كلَّ يوم، مما يجعل من الضروري إعطاء المتعلمين الفرصة لاكتساب معلومات تفيد في فهم العلاقات المعقدة للقضايا الاجتماعية والبيئية والسياسية والاقتصادية المشتركة، ومناقشتها واستنباط طرق جديدة للتفكير، مع الوعي بالاختلافات بين فئات النَّاس، وما لديهم من مشكلات وتصورات، وما يلزم ذلك من عقلية نقدية تضع الحدود اللازمة لتطوير أشكال الهوية والانتماء الخاص.

وقد نص إعلان ماستريخت للتعليم العالَمي (٢٠٠٢م) على بيان أهمية هذا التعليم في دول الاتحاد الأوروبي وبيَّن أنَّ: "التعليم العالَمي هو التعليم الذي يفتح عيون النَّاس وعقولهم على حقائق العالَم المعولَم، ويوقظهم للسعي لإيجاد عالَم أكثر عدالة ومساواة

(1) https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/concept_EN.asp (Retrieved 7 July, 2020).

واحتراماً لحقوق الإنسان... وهو تعليم من أجل السلام ومنع النزاعات والتفاعل بين الثقافات، بوصف هذه الأهداف هي البعد العالَمي للتعليم من أجل المواطنة."[١]

وتحذر وثائق التعليم العالَمي في بلدان الاتحاد الأوروبي "من روح الهيمنة المتجذرة بعمق في هياكل النظم التعليمية، ممَّا يؤدي إلى علاقات عدائية بين الأفراد وبين الشعوب، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى ثقافات أو ديانات أو مجموعات اجتماعية أو طرق تفكير مختلفة. ولذلك فإنَّ التعليم العالَمي هو عملية تعليمية تحويلية تستهدف مناقشة الاتجاهات وأنماط السلوك، في الثقافات الفردية، المرتبطة غالباً بالهيمنة، والانتقال إلى ثقافة الشراكة القائمة على الحوار والتعاون، ومن أجل ذلك يلزم تسليط الضوء على الدور المركزي للإعلام في تعزيز مبدأ المساواة والتفاهم المتبادل."[٢]

وتنطوي الصفة التحويلية للتعليم العالَمي على تحول هيكلي عميق في البناء الأساسي للأفكار والمشاعر والإجراءات؛ فهو تعليم للعقل والقلب، ويسهم في الترابط والتفاهم والتعاون بين الشعوب، وفي تحدي ثقافة الجشع وعدم المساواة والأنانية التي تعمل على تفريق الناس وتشتيتهم من خلال المنافسة والصراع والخوف والكراهية. والأمل أن يوفر التعليم العالَمي، بهذه الصفة التحويلية، طريقةً لإجراء تغييرات على المستويات المحلية للتأثير في معنى المواطنة، بحيث يتعلم النَّاس عن طريق تحمُّلهم لكثير من المسؤوليات التي لا يمكن تركها للحكومات.[٣]

وحتى لا نطيل في الحديث عن النشاطات الأوروبية في هذا المجال نكتفي بالإشارة إلى ما تصدره الشبكة الأوروبية للتعليم العالَمي[٤] GENE من تقارير سنوية عن فعالياتها في تطوير التعليم العالَمي وتقويمه في الدول الأوروبية، وتوزع جوائز على المبدعين الذين

(1) Europe-wide Global Education Congress, Maastricht, *Global Education in Europe to 2015*, Outcomes and papers of the Europe-wide Global Ed. Congress 15-17 November 2002, p. 13.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Global Education Network Europe (GENE).

يطورون مبادآت متميزة في التعليم العالَمي. فقد أصدرت الشبكة كتاباً عن نشاطات الشبكة في السنوات العشرين الماضية، واستعرض الكتاب البحوث المنشورة حول التعليم العالَمي وأنواع الخطابات التي تقدمها، وتحليل القيم التي تدفع لاستمرار تقديم المبادآت، والموضوعات والنشاطات التي شملتها أعمال من نالوا جوائز هذه المبادآت، وانطباعات القيادات التي أشرفت على هذه الأعمال، وتوصيات لصناع القرار في الاتحاد الأوروبي.[١]

وعلى الصعيد الإقليمي العربي لا نجد حضوراً لافتاً لقضايا رؤية العالَم في وثائق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (أليكسو)، فموجهات برامج التربية على صفحة المنظمة في الشابكة وعددها ٢٣ بنداً، ركزت في معظمها على القضايا التي كانت تشغل العالَم العربي عند تأسيس المنظمة عام ١٩٧٠م مثل محو الأمية، وتعليم الإناث، وتنمية عادة القراءة، والاهتمام بذوي الحاجات الخاصة، ورعاية الموهوبين، والتعاون في توحيد نتاجات التعلم، ورصد تجارب الجامعة المفتوحة، والاهتمام بالتعليم في فلسطين، وتعزيز التعليم التقني والمهني. ويمكن الإشارة إلى وجود قدر من الانفتاح على العالَم في بند "تشجيع القيام بجهد عربي مشترك من أجل إعداد المخططين التربويين إعداداً متجدداً، لتحقيق التفاعل اللازم بين التجارب العربية في ميدان التخطيط، وبينها وبين التجارب العالَمية." وفي بند: تعزيز التعليم التقني والمهني في مجالاته المختلفة بما يتفق مع الاتجاهات العالَمية المعاصرة، ومتطلبات سوق العمل العربية"، وفي بند التعريف بالتجارب التربوية الريادية المتميزة على المستوى العربي والإسلامي والدولي وتحقيق الاستفادة منها."[٢]

ومع ذلك فإنَّ دستور الإليكسو قد حدد في المادة الأول هدف المنظمة بأنَّه: "التمكين للوحدة الفكرية بين أجزاء الوطن العربي عن طريق التربية والثقافة والعلوم، ورفع المستوى الثقافي في هذا الوطن حتى يقوم بواجبه في متابعة الحضارة العالَمية والمشاركة الإيجابية فيها."، ولتحقيق هذه الهدف ذكر الدستور عدة نشاطات كان آخرها، أن يتم

(1) Dolejšiová, Ditta Trindade (Editor). *Innovation, Values and Polices in Global Education,* Dublin, Republic of Ireland: Global Education Network Europe (GENE), 2018.

(٢) موقع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مجال التربية والتعليم، موجهات برامج التربية، انظر الرابط:

- https://www.projects-alecso.org/_page_id_1045.html (Retrieved 7 July, 2020).

ذلك: "بإنشاء المعاهد التي تبث روح القومية العربية وتُعِدُّ جيلاً من الباحثين المتخصصين في الحضارة العربية وفيما يهمُّ العرب في العصر الحديث من قضايا الفكر البشري، وبتشجيع التعاون بين الأمة العربية والأمم الأخرىٰ في جميع نواحي النشاط الفكري."[١]

ومن الواضح أنَّ مثل هذه النصوص لا تمثل بالضرورة اهتماماً كافياً بموضوع رؤية العالَم في دلالاته العامة، أو بوصفه هدفاً من أهداف التعليم في مجال الوطن العربي الذي تعمل منظمة الإليكسو فيه.

وفي المجال التطبيقي نجد أنَّ موضوع رؤية العالَم تفرضه وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الحديثه، أكثر ممَّا تتضمنه الممارسات التعليمية التي تتقيد إلىٰ حدٍّ كبير بحدود النظم السياسية، وما يلزم بناؤه من ولاء وانتماء في كلِّ مجتمع من المجتمعات العربية. حتىٰ باتت روح الانتماء القومي والإنساني تسير في اتجاه التقلُّص تحت وطأة الخلافات بين الدول العربية، وتعزيز المشاعر الوطنية الخاصة بشيوع شعار "__ أولاً" وشعار "الإنسان__."[٢]

أما موقع رؤية العالَم في التعليم في الأقطار الإسلامية، فيمكن النظر إليه من وثائق المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، وفي الممارسات العملية التي تتم في هذه الاقطار، فميثاق المنظمة يضع في المادة الرابعة الخاصة بالأهداف هدفين هما: "تدعيم التفاهم بين الشعوب في الدول الأعضاء وخارجها، والمساهمة في إقرار السلم والأمن في العالَم بشتىٰ الوسائل ولا سيما عن طريق التربية والعلوم والثقافة والاتصال"، و"التعريف بالصورة الصحيحة للإسلام والثقافة الإسلامية وتشجيع الحوار بين الحضارات والثقافات والأديان والعمل علىٰ نشر قيم ثقافة العدل والسلام ومبادئ الحرية وحقوق الإنسان، وفقاً للمنظور الحضاري الإسلامي."[٣]

(١) انظر علىٰ الشابكة وثيقة: "دستور المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم".

(٢) يستطيع القارئ أن يضع اسم أي بلد من البلدان العربية فوق الخط الذي يعبر عن الفراغ.

(٣) ميثاق المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. انظر الرابط:

- https://www.isesco.org.ma/ar/charter-of-isesco/ (Retrieved 7 July, 2020).

وربَّما يصحُّ القول بأنَّ لمنظمة الإيسسكو من التفاعل مع العالَم في الميدان الثقافي والتربوي ما يفوق تفاعل منظمة الإليكسو، باعتبار أنَّ منطلق عمل الإيسسكو هو البعد الفكري والتربوي للإسلام. ولذلك جاءت الفقرة الأولى من ديباجة ميثاق المنظمة بصيغة تتَّسع للبعد الإنساني، وهي: "... على أنَّ: حكومات الدول الأعضاء: إيماناً منها بما يمثِّله الإسلام، دينُ السلام والتسامح والانفتاح، من منهج للحياة وقوة روحية وإنسانية وأخلاقية وثقافية وحضارية، كان لها ولا يزال إسهام بنّاء بالغ الأهمية في تكوين العالَم الإسلامي وفي تقدم الحضارة الإنسانية. ... تضع هذا الميثاق."[1] لكنَّ رؤية العالَم حتى على صعيد العالَم الإسلامي لا تتجاوز البعد العاطفي الذي يذكِّر بمشاعر الأخوة والمودة بين المسلمين أفراداً وشعوباً، أكثر مما تتجلى في نظم الحكم والعلاقات بين الدول.

وبصورة عامة فإنَّ الوثائق والمدونات الرسمية التي تختص بالتعليم في البلاد العربية والإسلامية تتضمن شيئاً من الحديث عن بعض عناصر رؤية العالَم. أما حضور رؤية العالَم في الممارسات والنشاطات التعليمية والتعلُّمية فإنَّ الكشف عنها يحتاج إلى بحوث ودراسات تقوم على تحليل محتوى الكتب المدرسية من جهة وبحوث ميدانية تقوم على تحليل الممارسات التعليمية الصفية في عمليات التخطيط والتنفيذ والتقويم.[2]

ونختم بالإشارة إلى أن تعليم رؤية العالَم كما هو التعليم في كلِّ الموضوعات الأخرى في المناهج التربوية تكون فعاليته معتمدة على نزاهة المعلمين ومهاراتهم ومستوى العناية التي يولونها لتفكيرهم، مع ما يلزم ذلك دائماً من حكمة وشجاعة في مواجهة المواقف بالصورة التي تحقق الأهداف المنشودة، ويتطلب ذلك على كلِّ حال تخطيطاً جيداً لهذه المواقف وتحضيراً كافياً، وتنفيذاً يتصف بالحساسية والمرونة والاحترام.

(١) المرجع السابق.

(٢) وهذه مناسبة للتأكيد على أهمية إجراء دراسات وبحوث من النوعين المشار إليهما: تحليل محتوى الكتب المدرسية والنشاطات التعليمية المقترحة فيها، وتحليل عملية التعليم والتعلم الصفية في مراحل التخطيط والتنفيذ والتقويم، للكشف عن مدى حضور أو غياب ما يختص بعناصر رؤية العالَم.

## المبحث الثاني

# رؤية العالَم والتعليم الديني

يبدو أنَّ الاستعمال الديني لمصطلح رؤية العالَم غلب على الاستعمالات الأخرى؛ الفلسفية والعلمية وغيرها. فما علاقة رؤية العالَم بالتفكير الديني؟ وما أوجه الشبه والاختلاف بينهما؟ وما قيمة هذا النوع من المفردات والمصطلحات عند العاملين في المهن المختلفة، وعند الذين يريدون الحديث عن معنى الحياة كما يرونها؛ وعند المدرسين الذين يحاولون زرع التفكير في رؤية العالَم عند طلابهم؟

إنَّ موضوع رؤية العالَم هو فصل في تاريخ الأفكار والتوجهات الفكرية المتعددة وتطوُّرِها في التاريخ وتوزُّعِها في الجغرافيا. ومن الواضح أنَّ الدلالات التي يشير إليها مصطلح "رؤية العالَم" تتداخل بشدة مع المعتقدات الدينية. فالمصطلحات الدينية مثل: الإيمان والعقيدة والتصوُّر الكلي تعبِّر عن مجموعة الأفكار والمفاهيم والمعتقدات، التي تجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يحاول مصطلح رؤية العالَم التعرض لها. وربَّما تكون المراجع الرئيسية التي تتحدث عن رؤية العالَم صادرة في معظمها عن مؤسسات دينية، أو كُتبت لأغراض التعليم الديني. وأهمُّ الكتب الصادرة بالإنجليزية التي عالجت هذه الصلة بين رؤية العالَم والتعليم الديني، بقدر من التفصيل، ثم أصبحت مرجعاً للدراسات اللاحقة كتابٌ ألفه "ديفيد نوجل David Naugle"[1]، وهو كتاب شامل في موضوع رؤية العالَم، استعرض فيه تاريخ المفهوم وتطوُّرَه منذ مراحل مبكرة في الفكر الفلسفي والديني.

وقد لاحظ "نوجل" أنَّ مفهوم رؤية العالَم احتلَّ في العقود الثلاثة الأخيرة موقعاً مهماً في التعبير عن الكيفية التي يفهم فيها المسيحيون العالَم. ولم يقتصر جهد المؤلف على التتبع

(1) Naugle, *WorldView: The History of A Concept*, op.cit.

والمؤلف هو أستاذ الفلسفة في جامعة دالاس المعمدانية في مدينة دالاس بولاية تكساس الأمريكية.

التاريخي لجذور المفهوم، بل اشتمل على تطوره حتى أصبح يستعمل على نطاق واسع في الخطاب الفكري لعدد من العلوم المعاصرة، وبخاصة التاريخ والفلسفة واللاهوت. وقد بذل المؤلف جهداً كبيراً في تخليص مفهوم رؤية العالَم من الدلالات النسبية التي حملها الفكر الفلسفي والعلمي الحداثي، بعد هجرته (هجرة المفهوم) إلى دائرة الخطاب الديني المسيحي. وعدَّ المؤلف هذا الجهد محاولة ضرورية في "تنصير" مفهوم رؤية العالَم، أو التطبيع المسيحي له؛ Christian Naturalization. وبهذا الإطار للفهم يحمل مفهوم رؤية العالَم معنى مسيحياً خالصاً، ويتخلص من الدلالات الضارَّة للجذور التاريخية، وبهذه الطريقة من عملية التنصير، أو التطبيع المسيحي، يحمل المفهوم هُويَّة جديدة، ويصبح مفهوماً مفيداً في خدمة الكنيسة ومقبولاً من ربِّ الكنيسة.[1]

وفي كتاب يمتلئ بالحماس الديني المسيحي حدَّد رونالد ناش Ronald Nash ثلاث رؤى للعالَم معروفة في عالَم اليوم، وبخاصة ما يسود في الغرب، هي: المسيحية، والمادية الطبيعية، وحركة العصر الجديد.[2] ومع أنَّ رؤية العالَم المسيحية في رأي المؤلف هي التي يتوقع أن تسود الولايات المتحدة الأمريكية، فإنَّها تواجه تحدياً كبيراً من رؤية العالَم الطبيعية، التي كانت أساس الرؤية الماركسية التي سادت لدى قطاعات كبيرة من النَّاس معظم القرن العشرين. أمَّا التحدي الآخر فهو ما تمثله رؤية العصر الجديد New Age

(1) Ibid., 289-290.

(2) Nash, Ronald. *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas.* Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992.

ورغم أنَّ المؤلف حدد معايير معينة لإثبات صحة معتقدات رؤية العالم المسيحية ونقض مقولات رؤى العالَم الأخرى، إلا أنَّه اعترف بأنَّه عانى صعوبة كبيرة في كتابة أحد فصول الكتاب المتعلقة بأنَّ الإيمان المسيحي يتناقض منطقياً لإصراره على أن المسيح (عليه السلام) هو إله كامل وإنسان كامل في الوقت نفسه. فقد مثَّلث هذه القضية تحدِّياً معقداً لم يكن من السهل عليه معالجته ببساطة ومسؤولية في آن واحد. ومع ذلك فإنَّه ينصح القارئ بأن يقفز عن هذا الموضوع الذي عالجه في الفصل الخامس من الكتاب "لأنَّ الفرد يستطيع أن يعيش حياة غنية وكاملة وسعيدة دون فهم أي قضية من قضايا هذا الفصل." (ص ٩- ١١).

Worldview[1] التي لا تتناقض مع الرؤية الطبيعة فحسب، وإنَّما تتناقض أيضاً مع كلِّ ما يؤمن به المسيحيون. ويخشىٰ المؤلف أن تملأ هذه الحركة الفراغ الذي خلفته الماركسية في العالَم. ولذلك فإنّه يدعو إلىٰ رفع مستوىٰ الوعي برؤىٰ العالَم بوصف ذلك جزءاً أساسياً من النضج الفكري، وبخاصة أنّ المؤلِّف "علىٰ قناعة بأنَّ قليلاً من الأمريكيين قد تعلَّموا كيف يفكرون برؤية العالَم، ولا يدركون محتوىٰ رؤية العالَم التي يمتلكونها حتىٰ لو كانت حياتهم تعتمد عليها."[2]

ومع أنَّ طريقة المؤلف في عرض أفكاره في الكتاب تمتلئ بالحماسة وتستخدم مفردات الصراع في ميدان المعركة، باعتبار أنَّ "رؤية العالَم المسيحية هي وسيلة الانتصار في معركة عالَم الأفكار"، فإنَّه يؤكِّد بأنَّ التفكير في موضوع الدين بطريقة أخلاقية وروحية لا يكفي، ويلزم التزود بالبنية الفكرية اللازمة للانتصار في هذه المعركة: "لأنَّ كثيراً من قضايا التديُّن تُعرض علىٰ أنَّها معارك يعيشها الإنسان ولا يرغب في أن يخسر فيها، ولذلك سيكون من المفيد له أن يُعِدّ نفسَه لأداءٍ أكثر فاعلية في عالَم الأفكار..."[3]

ويرىٰ نينيان سمارت Ninian Smart[4] أنَّنا نعيش اليوم في عصر ديني جديد، ومن أجل أن نفهم معتقدات النَّاس ومشاعرهم وممارساتهم جيداً يلزمنا أن نفهم الأديان التقليدية ونفهم الأيديولوجيات الحديثة، باعتبارها صوراً مختلفة من رؤية العالَم، وأنَّ منهج دراستها الملائم هو منهج "تحليل رؤية العالَم" Worldview Analysis. لكنَّ رؤىٰ

(١) رؤية العالَم التي تقدمها حركة العصر الجديد، هي توجهات روحية لا دينية، تقوم علىٰ أفكار وممارسات متعددة، منها الرياضة البدنية والروحية، واستخدام العلاجات النفسية والطبية بهدف إعادة تعريف النوع الإنساني وإمكانية الترقي غير المحدود، ضمن نمط من التفكير ما وراء الطبيعة، وتستمد بعض أفكارها التوفيقية والانتقائية من التوجهات الدينية لوحدة الوجود الشرقية، Eastern pantheism والروحانيات القديمة Ancient Animism ... انظر تفاصيل ذلك في:

- Sire, *The Universe Next Door,* op. cit., pp. 166-212.

(2) Ibid., p. 9.

(3) Ibid., p. 10.

(4) Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New Jersey: Prentice Hall. 2000.

العالَم هذه ليست إلا معتقدات إنسانية عبر ثقافية Cross-Cultural Human Beliefs وأنَّ دراستها تعدُّ تمهيداً مناسباً للدراسات الحديثة للدين من منظور إنساني. فالأيديولوجيات الحديثة مثل القومية والإنسانية والماركسية رغم خلافها الجذري مع الدين، فإنّ الالتزام بها والاستناد إليها لا يختلف عما يعطيه أهل الأديان من قداسة والتزام. وهذه الطريقة في دراسة الأديان والأيديولوجيات تقدم بديلاً "موضوعياً" لدراسة الأديان –في نظر المؤلف– أفضل مما يتم في الجامعات الدينية التي يقتصر عملها على تدريب رجال الدين والمتخصصين في دراسة الأديان.

وحاول المؤلف في كتابه عرض القوى الرئيسية المشكِّلة للمعتقدات والمشاعر التي تؤثر في عالَم اليوم، مؤكداً أنَّ مفهوم رؤية العالَم يمتلك دوراً رئيسياً في الوجود الإنساني، وأنَّ لهذا الدور بُعداً مهماً في تشكيل الخبرة الكلية للإنسان، إضافة إلى الأبعاد الخاصة بالعقيدة والأخلاق وممارسة الطقوس والبعد الاجتماعي. وقد أشار الكتاب إلى أنَّ العلومَ الاجتماعية في سعيها لدراسة أثر الدين في حياة المجتمعات البشرية، ودراسة أثر التغيرات التي طرأت على هذه المجتمعات في تشكيل الوعي الديني، يمكنها أن تسهم في استشراف مستقبل الدين في هذه المجتمعات، وأنَّ الرؤية الكونية التي يقدمها الدين عن حياة الناس أخذت تنشر نوعاً جديداً من وَعْي الذات ووعي العالَم.[1]

إنَّ تدريس العلوم برؤية دينية محددة في المدارس الرسمية، وفي الجامعات في العالَم الغربي تكتنفه كثير من الإشكالات القانونية، ويتعرض لمواقف بعض المؤسسات، وردود فعل بعض فئات المجتمع ذات التوجهات والانتماءات الفكرية والثقافية المختلفة. ولذلك تسعى بعض المؤسسات الحريصة على التمكين لموضوع "رؤية العالَم الدينية" لأن تؤسس منابر مفتوحة يلجأ إليها الطلبة والمعلمون وأساتذة الجامعات لتوعيتهم بطريقة التعامل المناسبة مع كلٍّ من المعرفة العلمية والمعرفة الدينية. وهناك المئات من هذه المنابر التي تديرها مؤسسات ومراكز بحثية ومواقع إلكترونية تسعى إلى توفير تعليم العلوم برؤية دينية، عن

(1) Ibid., 144.

طريق تزويد المعلمين بمواد وأساليب تعليمية تُمكنهم من امتلاك رؤية دينية للعالَم تعزز قدرتهم على عرض المعرفة في مناهج التعليم المختلفة من منظور ديني، دون أن يخلَّ ذلك بالمعرفة العلمية البحتة.

ومن الأمثلة على المؤسسات التي تسعى إلى تعليم العلوم برؤية دينية، منظمة التحالف العلمي الأمريكي، التي يتوحَّد أعضاؤُها على مبدأين هما الاعتقاد بالمسيحية الأرثوذكسية، والالتزام بالعلم السائد، ويكرسون جهودهم لتعزيز البحث والحوار السليم أخلاقياً ومنهجياً بما يلزم من التقدير والاحترام.[١] وللمنظمة موقع خاص بمسائل التعليم لبناء الشخصية المتكاملة عن طريق الاعتقاد بتوافق العلم والإيمان، وهو مخصص لكلِّ من يحبُّ التفكير، من المعلِّمين والمتعلِّمين، لتوفير تعليم لأطياف واسعة من المجالات التي ترفض فكرة وجود حرب بين العلم والدين. وتتكون المنظمة من "مجموعة متحالفة من العلماء والمهندسين والباحثين في المجالات ذات الصلة بالعلوم، مثل تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، وتعليم العلوم، وهم مسيحيون يؤمنون بالكتاب المقدس، ويَقبلون بهبة الحياة التي قدمها الله لنا بلطفه وفضله."[٢]

ولا خلاف على أنَّ التعليم الديني هو تعليم لرؤية العالَم، فأسئلة رؤية العالَم هي الأسئلة التي يجيب عنها الدين، وتختلف تفاصيل رؤية العالَم في التعليم الديني من دين إلى آخر، لكنَّ المرجعية في التعليم الديني هي نصوص مقدسة تفترض نوعاً من الإيمان الغيبي بها، مع السعي لإدراك معقوليَّتها وهدفها في تحقيق مصالح الإنسان العاجلة والآجلة، وذلك في الأديان التي تؤمن بوجود اليوم الآخر. وتعليمُ العلوم هو أيضاً تعليم لرؤية محددة

(١) التحالف العلمي الأمريكي American Science Affiliation ASA منظمة غير دعوية، لكن أعضاءها يؤمنون أنَّ الله هو خالق الكون، وأنّه وهَبَنا القدرة على اكتساب المعرفة، وأنَّ الدراسات المخلصة والمفتوحة لكل من الكتاب المقدس والكون الطبيعي تعود بالنفع المتبادل في تطوير فهم كامل لهوية الإنسان وبيئته. انظر الرابط:

- https://network.asa3.org/ (Retrieved 7 July, 2020).

(٢) نجد عدداً من الروابط الإلكترونية التي تتناول تفاصيل رؤية "منظمة التحالف الأمريكي للعلوم"، وتعرض دراسات وتوجيهات وتدريبات متخصصة في التوفيق بين العلم والإيمان في الميدان التربوي. ومن هذه الروابط:

- https://www.asa3.org/ASA/education/ (Retrieved 7 July, 2020).

للعالَم، لكنَّ الرؤية العلمية للعالَم تختلف في تفاصيلها باختلاف فهمنا للعلم وطبيعته وميدان عمله وحدوده. والمرجعية في هذا الفهم هو المنهج العلمي القائم على المشاهدة والتجربة والاختبار. وكذلك الأمر فإنَّ تعليم الفلسفة هو تعليم لرؤية فلسفية للعالَم، ومرجعيَّتُها إعمال المنطق العقلي والتفكير النقدي. وقد تلتقي رؤية العالَم الدينية والعلمية والفلسفية في بعض عناصر الرؤية لكنَّنا لا نتوقع أن يصل التلاقي بين هذه الرؤى إلى حد التطابق الكامل.

فالتعليم بصفة عامة والتعليم الديني بصفة خاصة وسيلة أساسية في تكوين رؤية للعالَم، ووجوه النقد التي يمكن أن توجه إلى التعليم الديني كثيرة ومتعددة، ويمكن أن يكون لهذا النقد بعض وجوه الحق. لكنَّ المشكلة أنَّ النقد أحياناً لا يتناول التعليم الديني نفسه بقدر ما يتناول حضور الدين في التعليم، أو حضور رؤية العالَم التي تستند إلى مرجعية دينية، فيكون النقد لهذا الحضور، ولهذه المرجعية وليس للتعليم ومدى كفاءته في تحقيق الأهداف المعتمَدة له.

ولذلك حين يتصدى كاتب من مرجعية شيوعية لنقد التعليم في الوطن العربي فهو يختار ما يختص بالتراث، وكأنَّ كلَّ مشاكل التعليم كامنة في حضور التراث ومرجعيته الدينية في التعليم، فيدَّعي أنَّ: "أهداف التعليم المعلنة والخفية في الوطن العربي هي: المحافظة على التراث من عادات وقيم وتقاليد، ونقل التراث إلى الأجيال اللاحقة، وتنظيم عملية "أو إحباط" تغيير التراث أو تجديده أو إغنائه أو تطويره."[1]

وحين يتصدى كاتب آخر من مرجعية ليبرالية لنقد التعليم يختار التعليم الديني هدفاً لإطلاق النَّار عليه، فيحمل على التعليم الديني في بلدان العالَم الإسلامي حملة شرسة، فهو عنده "التعليم الذي يعزز الانغلاق على الذات"، و"كراهية الآخر"، و"التشجيع على التطرف والإرهاب"، وهو الذي "يعزز التنصل من مسؤولية التخلُّف وإلقاء المسؤولية على الآخر"،

(١) عبيدات، ذوقان. المناهج في الوطن العربي بلا أفق ولا رؤية.. لماذا؟ **حفريات** (موقع إلكتروني مصري) انظر الرابط:
- https://bit.ly/2Oog0MJ (Retrieved 7 July, 2020).

ويتبنّىٰ "رفض النظر فيما نشترك فيه مع الآخر"، وقد "فشل في تحصين الأبناء من الميل إلىٰ التطرف والإرهاب"، وهو "سبب فشل التنمية"، وهو "سبب التجزئة القائمة في العالَم العربي"، وهو "سبب تفرق المسلمين"، و"يكرس أوهام وهواجس الغزو الفكري"، وهو الذي "عزز مفهوم جهاد الطلب الذي حرق شباب الأمة في معارك في أماكن كثيرة"، وهو الذي "اختطف مفهوم الجهاد في الإسلام" ... إلخ. حتىٰ إنَّ الكاتب المذكور نشر تحت عنوان "نحو تعليم ديني متصالح مع العالَم" أربع عشرة مقالة حتىٰ تاريخ ٢٦/ ١١/ ٢٠١٩م. وكانت هذه الصفات التي ألصقها بالتعليم الديني هي العناوين الفرعية لهذه المقالات.[1]

ويعدُّ تعليم رؤية العالَم الدينية، موضوعاً جدلياً متواصلاً، لا سيما في المجتمعات التي تمرُّ في مرحلة تطوُّر، وتتنافس فيها فئات مختلفة تحمل أفكاراً متناقضة في كثير من الأحيان، وينعكس هذا الاختلاف والتنافس في السلطة المعرفية التي تقرر فلسفة التعليم ومناهجه، ما بين تيار محافظ يسعىٰ للحفاظ علىٰ الموروث الديني بوصفه هوية أساسية للمجتمع، دون التقليل من أهمية المعرفة المعاصرة، وتيار آخر يحاول فرض العلمانية التي عرفتها البلدان الغربية، ويرىٰ أنَّها كانت حافزاً علىٰ التقدم العلمي.

وتشتبك جهود التعليم برؤية دينية بالقيم والأنظمة العلمانية المعتمدة في كثير من مجتمعات العالَم. فالعلمانية هي موقف من الدين ومن ثم التعليم الديني. وكان مصطلح العلمانية يعني في الأساس فصل الدين عن السياسة، علىٰ أن يبقىٰ الدين شأناً خاصاً بالإنسان وصلته بربِّه. وقد نجد ممارسات علمانية في بعض دول الغرب تقترب من هذا المعنىٰ، ونجد في المقابل معان مختلفة تماماً لدىٰ دول غربية أخرىٰ لا تطيق حضور الفكر الديني أو الممارسة الدينية حتىٰ في الشؤون الخاصة.

---

(١) الأنصاري، عبد الحميد. **جريدة الوطن القطرية**، النسخة الإلكترونية، العدد الصادر يوم الإثنين ٢٦ تشرين ثاني (نوفمبر) ٢٠١٩م. وفيه روابط المقالات السابقة. انظر الرابط:

- http://www.al-watan.com/Writer/id/13910 (Retrieved 7 July, 2020).

والكاتب المذكور أستاذ جامعي من دولة قطر، حاصل علىٰ الدكتوراه في السياسة الشرعية من الأزهر، ويعمل استاذاً للشريعة في كلية القانون والشريعة بجامعة قطر، وتولىٰ عمادة الكلية سابقاً.

ويبدو أنَّ كثيراً من العلمانيين في المجتمعات العربية والإسلامية يعتمدون هذا المعنى الشمولي الذي تظهر العلمانية عندهم بصفتها رؤية شاملة للعالَم، ونموذجاً تفسيرياً للعلاقات بين العالَم الطبيعي والبشري والاجتماعي، لا يتضمن الاعتقاد بوجود أية قوة خارج الكون أو خارج الإنسان، فالعقل البشري والمنهج العلمي وما توصلا إليه من قوانين المادة والمجتمع تكفي لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية. فالعِلمانية رؤية للعالَم متصلة بالعلم، والمنهج العلمي يكفي لتنظيم حياة الإنسان في سائر شؤونه، وهي في الوقت نفسه عَلمانية متصلة بالعالَم، تقدِّم رؤية للعالَم الراهن المشهود في الدنيا، فهذه "الدنيا" هي العالَم الوحيد الذي نعرفه، ولسنا بحاجة إلى التفكير في عالَم آخر، فالدنيوية[1] هي المعنى المرادف للعَلمانية، ومِن ثَمَّ تكون العلمانية رؤية للعالَم: مكاناً وزماناً وتاريخاً ومصيراً. [2]

ويتتبع طه عبد الرحمن تشكُّلَ رؤية العالَم التي تستبعد حاجة الإنسان إلى التفكير بالدين وما يتضمنه الدين من الإيمان بذات عليا مفارقة، خارج الكون والحياة والإنسان، ويشير إلى التصورات الوجودية التي قدمها بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال جان جاك روسو، وإيمانويل كانط، وإميل دوركهايم، وغيرهم ممَّن أسسوا للحداثة الغربية، وقدموا نموذجاً أو رؤية للعالَم انتزعت الأسئلة الوجودية عن طبيعة الإنسان والحياة والأخلاق من ميدان الدين وقدمت إجابات زمنية "دهرانية"، بدلاً من الإجابات الدينية الروحية. فأصبحت الدهرانية هي "العِلمانية" بكسر العين، بمعنى: فصل العلم عن الدين، و"العَلمانية" بفتح العين، بمعنى: فصل سياسة العالَم عن الدين وكلتاهما بنات "الدنيانية".[3]

---

(١) **الموسوعة العربية العالمية**، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م، ج٢، حرف (أ) مادة الإلحاد، ص ٥٢٨.

(٢) تكرر في القرآن الكريم ذكر مقولة الكافرين: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾ [الأنعام: ٢٩]، ﴿هَيۡهَاتَ هَيۡهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ۝ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾ [المؤمنون:٣٦- ٣٧]، ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤].

(٣) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م. ص ١١.

وكثير من الجدل الدائر اليوم في العالَم العربي والإسلامي عن إصلاح التعليم ينزع عن قوس العلمانية، بمعنى تحييد الدين عن مناهج التعليم، لحلِّ كلِّ المشكلات التي يعاني منها المجتمع، ولتمكين التعليم بعد ذلك من بناء شخصية الإنسان "المتصالح مع العالَم"، والقادر على التفكير الحر والإبداعي. ولا مانع عند بعض العلمانيين من تعليم الدين في مادة مستقلة على أن تنزع منه الروح التي يدَّعون أنها تؤدي إلى الانطواء على الذات الدينية، وكراهية الآخر أو عدم الاعتراف به. ومن العجب عندهم أن تحتوي كتب اللغة والعلوم والتاريخ مثلاً على نصوص دينية أو تعبيرات أخلاقية أو فكرية ذات مرجعية دينية!

وقد تطور مفهوم العلمانية بمعنى فصل الدين على الحياة العامة؛ أي السياسة تحديداً، في مسارات مختلفة في التاريخ الأوروبي والأمريكي واختلفت تطبيقات هذا المفهوم من زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر. وقد شهد "مصطلح الفصل بين الكنيسة والدولة" المذكور في الدستور الأمريكي جدلاً واسعاً لا سيما في مطالبة الجماعات المسيحية المحافظة الرقابة على الكتب المدرسية، والصلاة في المدرسة، والإصرار على تعليم الرأي الديني في النظريات العلمية التي تناقض الدين، وغير ذلك.[1]

ويرى بعض الباحثين التربويين الأمريكيين أنَّ من الخطأ التعصب للفصل التام بين الدين والدولة بصورة متطرفة في المدارس العامة، ذلك أنَّه وفقاً لمعظم تفسيرات دستور الولايات المتحدة، فإنَّه يمكن للمعلم أن يُعلِّم عن الدين بطريقة محايدة، دون محاولة إقناع الطلاب باتجاه معيَّن أو ضدّ اتجاه معيّن، ولا يعلِّم الدين لأجل إقناعهم به. لكنَّ معظم المعلمين لا يفهمون المبادئ الدستورية التي تحدِّد ما يستطيعون فعله وما لا يستطيعون، لذلك فهم يمارسون الحذر من مخالفة القانون، وهم بذلك "يطيعون قوانين غير موجودة".[2]

(١) الموسوعة البريطانية على الشابكة، انظر الرابط:

- https://www.britannica.com/topic/church-and-state (Retrieved 7 July, 2020).

(2) Rusbult, Craig. Worldview Education in Public Schools: Is it Balanced and Neutral? See the link:

- https://www.asa3.org/ASA/education/views/balance.htm (Retrieved 7 July, 2020).

إنَّ تعليم رؤية العالَم في مؤسسات التعليم العام قضية جدلية في كثير من البلدان، ففي الولايات المتحدة مثلاً، يُنظر إلى الموضوع في ضوء مبدأ الفصل بين الدين والحياة العامة، فيمنع تدريس الدين بالصورة التي قد تؤثر على معتقدات المتعلمين، ومن غير المرغوب فيه عرض رؤى العالَم سواءً كانت دينية أو إلحادية بطريقة الدعوة والتبشير، والأفضل هو أن يعرض الموضوع بصورة التوازن المعتدل Moderate Balance، ويبقى المطلوب هو كيف يتحقق ذلك؟

فقد يكون عرض رؤى العالَم بصورة متناظرة تقدم رؤية دينية ورؤية غير دينية، لكن المشكلة أن الرؤية الدينية لا يمكن عرضها إلا بصورة مباشرة، أما الرؤية غير الدينية فتعرض بطريقة ضمنية غير مباشرة، لكنها تكون قوية التأثير عندما يكون العرض خالياً من أي بعد ديني للموضوع. وحتى لو جاء تعليم رؤية العالَم بنيَّة التثقيف وليس الإقناع، فإن ثمة مخاطر متعددة تتمثل في شكاوى الوالدين، أو انتقاد معلمين آخرين، أو الضغط الذي تمارسه جهات إدارية، إضافة إلى قضايا المحاكم التي يرفعها المتعصبون لمبدأ "الفصل بين الكنيسة والدولة".[1]

وفي كتاب حديث عن التعليم الإسلامي عند الأقليات الإسلامية في عدد من البلدان الأوروبية،[2] تتحدث الباحثة عن اختلاف التعليم الديني الذي يستهدف بناء الإيمان عند المتعلم عما يسمّى التعليم الديني الليبرالي، ويظهر الاختلاف في طريقة التعليم وهدفه

(1) Rusbult, Craig. Critical Thinking in Public Schools and the Potential Dangers of World-view Education. See the link:

- https://www.asa3.org/ASA/education/views/dangers.htm (Retrieved 7 July, 2020),

(٢) سوف يصدر في مطلع عام ٢٠٢٠م، ونجد بيانات وافية عنه في الشابكة، بما في ذلك مقدمة الكتاب كاملة. والمؤلفة هي باحثة في دائرة التعليم الديني في جامعة مرمرة في تركيا. وتوثيق الكتاب هو:

Ucan, Ayse demirel. *Improving the Pedagogy of Islamic Religious Education in Secondary Schools: The Role of Critical Religious Education and Variation Theory*. New York and London: Routledge, 2020, Pp. 1-19.

انظر الرابط:

- file:///D:/Users/hp/Downloads/9780429055706_preview1.pdf (Retrieved 7 July, 2020).

وطريقة بناء المعرفة. فالتعليم الليبرالي يعتمد على النظرية البنائية التي تجعل المعرفة التي يكتسبها المتعلم نسبية وقابلة للخطأ. بينما يتبنى التعليم الديني، في المنهج الإيماني المقصد، نظرةً واقعية، تؤمن بأنَّ العالَم موجود في الحقيقة بصورة مستقلة عن وَعْي الإنسان ومعرفته، وأنَّ المتعلمين يحاولون اكتشاف هذا العالَم وبناء نسخة عنه في أذهانهم. والله سبحانه هو مصدر كلَّ العلوم والمعارف، والمقصد من اكتساب هذه المعرفة هو تنمية الإيمان بالإله الخالق. وتتصف طريقة التعليم بتوجيه مباشر، وتستند مادة التعليم إلى تفسيرات نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي.[1]

سبق أن أشرنا إلى أنَّ رؤية العالَم تتضمن إجابات الأسئلة الوجودية التي تختص بالخالق والمخلوقات، والإنسان والحياة، والخير والشر، والدنيا والآخرة، والمعرفة والقيم. وفي تفاصيل ذلك تأتي معرفة الإنسان لنفسه ولغيره من الناس، وأنَّ الحياة تقتضي التعارف بين النَّاس والتعاون والتكامل، وأنَّ التعدُّد والاختلاف بين النَّاس في أديانهم وثقافاتهم وتفضيلاتهم لا تمنع من التعارف والتعاون وتبادل المصالح والمنافع، وكلُّ ذلك يقتضي توفير متطلبات معرفة الآخر، وتقديم الذات بما يحتاج الآخر إلى معرفته عنها، على مستوى الأفراد والمجتمعات.

والإسلام يقدم إجابات سهلة وواضحة، ومعرفة وافية عن هذه الموضوعات. والتعليم الديني الإسلامي يُعنى باكتساب المعرفة الدينية، وتشجيع السلوك الديني، والتحلي بالأخلاق والقيم الدينية، ونجد ذلك في صورة أهداف صريحة في مناهج التعليم في معظم البلدان العربية والإسلامية. لكنَّ التعليم الديني واجَهَ نوعاً من التهميش في البرامج التعليمية، من حيث الزمن المخصص له، ودرجة الاهتمام بمناهجه وتدريب معلميه، إذا قورن ذلك بمواد دراسية أخرى تعطى لها أهمية أكبر مثل تدريس العلوم والرياضيات واللغات الأجنبية. وتتفاوت درجة التهميش من بلد إلى آخر. وعلى الرغم من هذا التهميش الذي لا يزال مستمراً، فقد نال التعليمُ الديني الإسلامي اهتماماً متزايداً في العقدين الأخيرين بسبب

(1) Ibid., Pp. 1-19.

تحميله مسؤولية التطرف التديني، وأخذت البحوث والدراسات تتوالى بتشجيع كبير ودعم سخي، لفحص كلِّ كلمة في مناهج التعليم الديني وكلِّ سلوك يتم أثناء تدريسها، سواءً في بلدان العالَم الإسلامي أو في نشاطات التعليم الإسلامي للجاليات المسلمة في البلدان الأخرى.

صحيح أنَّ جزءاً من هذا الاهتمام تزايد بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وحاجة الغرب إلى عدو جديد يوجِّه حربه الثقافية والحضارية تُجاهه، فكان هذا العدو هو الإسلام والمسلمين. لكنَّ هذا الاهتمام قفز قفزة كبيرة بعد التفجيرات التي حدثت في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، في الولايات المتحدة الأمريكية، ونُسبت إلى متطرفين مسلمين. فتوالت القرارات السياسية والدعم المالي الكبير لمراكز البحث في كلِّ اتجاه لإدانة التعليم الإسلامي. مع العلم بأنَّ معظم الدارسات والتحليلات أثبتت أنَّ من وقع منهم التطرف في الفهم الديني، أو نُسبت إليهم أعمال العنف والإرهاب، لم يكونوا من خريجي التعليم الديني، وأنَّ حالات الكراهية والعنف والإرهاب التي عرفها العالَم ونُسبت لمسلمين، كانت نسبة ضئيلة جداً من الحالات المماثلة الخاصة بغير المسلمين، وأنَّ نسبة كبيرة من حالات العنف ليست لأسباب دينية.

إنَّ الأجواء الدولية التي فرضتها سياسات الدول الغربية، بخصوص ما سمي "الحرب على الإرهاب" والضغط على الدول الإسلامية لتنقيح المناهج الدراسية على أساس تلك السياسات جعلت بعض المؤسسات المحلية والإقليمية في العالَم الإسلامي تتخذ مواقف وقرارات تدعو إلى هذا التنقيح، ومن ذلك أن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي اتخذ قراراً "بشأن الإجراءات الفكرية والعملية لمواجهة الغُلُوِّ والتطرُّف وما يسمى بالإرهاب في هذه الأيام في شتى الميادين والمجالات." وقد نصَّ القرار على عدد من البنود ذات الصلة المباشرة بتعليم عناصر رؤية العالَم، ومنها:

"تحديث المساقات الدراسية وتطويرها في المؤسسات التعليمية باتجاه فتح مضامينها على ثقافة احترام حقوق الإنسان، ونبذ العنف والتطرف والإرهاب والإلحاد، والاعتراف بحقِّ الآخر في التنوع والاختلاف. وبناء المناهج التعليمية بما يتوافق مع عقيدة الأمة وثوابتها،

وبشكل يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ومراجعة ما قد تتضمنه من مضامين مغلوطة عن الإسلام والعمل على تصحيحها. وإدراج مساقات ومواد دراسية في المدارس والجامعات تركز على نبذ العنف والجريمة والتعصب، وتعمل على تعزيز الوعي بحرمة الاعتداء على الدماء والأموال والأعراض. وإقرار سياسة تعليمية تقوم على تعزيز قيم التسامح والمواطنة والتفكير الناقد واحترام الرأي الآخر."[1]

وقد اتخذ مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي نفسه في دورته الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: ٧-٩ ربيع أول ١٤٤١هـ، الموافق: ٤-٦ نوفمبر ٢٠١٩م. قراراً "بشأن التسامح في الإسلام وضرورته المجتمعية والدولية وآثاره"، ويختص القرار بمسألة واحدة من مسائل "الحرب على الإرهاب" عن طريق تعميق ثقافة التسامح. فكان من بنود القرار ما له صلة مباشرة في تنقيح المناهج التربوية من أجل: إدراج قيمة التسامح في المناهج التربوية والتعليمية، وتضمين الخطاب الديني قيم التسامح في جميع المجالات."[2]

خلاصة القول، إنّ الدين، أيَّ دين، هو رؤية للعالَم، وتعليم الدين هو تعليم لتشكيل هذه الرؤية وتوضيحها وتكريسها. ولعلَّ المجتمعات الإسلامية هي أكثر المجتمعات في العالَم حرصاً على الإعلاء من مكانة الدين فيها. ثُمَّ إنَّ إجابات الأسئلة الوجودية التي تمثل رؤية دينية -إسلامية للعالَم، هي محلُّ اتفاق واسع بين آراء المدارس الفكرية والمذهبية السائدة في المجتمعات الإسلامية، لذلك فإنَّ تعليم رؤية العالَم التي تضمن هذه الإجابات يُعدُّ وسيلة من وسائل التوحيد الفكري في هذه المجتمعات.

---

(١) مجمع الفقه الإسلامي الدولي منبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، في دورته الثالثة والعشرين بالمدينة المنورة، خلال الفترة من: ١٩-٢٣ صفر ١٤٤٠هـ، الموافق: ٢٨أكتوبر- ١نوفمبر ٢٠١٨م. اتخذ القرار رقم: ٢٢١ (٥/ ٢٣) نشر على موقع المجمع بتاريخ ١١ نوفمبر ٢٠١٨م. انظر الرابط:

- http://www.iifa-aifi.org/4883.html (Retrieved 7 July, 2020).

(٢) مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دوره الرابعة والعشرين بدبي، خلال الفترة من: ٠٧ - ٠٩ ربيع أول ١٤٤١هـ، الموافق : ٠٤ - ٠٦ نوفمبر ٢٠١٩م. القرار رقم: ٢٣٣ (٤/ ٢٤) المنشور على موقع المجمع بتاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠١٩م. انظر الرابط:

- http://www.iifa-aifi.org/5201.html (Retrieved 7 July, 2020).

وثمَّة مشكلة أخذت حدّتها تتزايد في السنوات الأخيرة، كلَّما تعلَّق الأمر بتعليم الدين، تعبِّر عن القلق مما يقدِّمه الدين من رؤية للعالَم، إنْ كان لا بدَّ من هذا التعليم من حيث المبدأ، وهي الدعوة إلى اعتماد مبدأ "التعليم عن الدين" بدلاً من "تعليم الدين"؛ بحجة أنَّ تعليم الدين يُعدُّ تلقيناً لا يعطي للمتعلم حرية في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، ولتمكينه من هذه الحرية لا مانع من التعليم عن الدين، دون أن يتضمن التعليم ما يكون دعوة إلى الاعتقاد أو الالتزام الديني. ثم إنَّ الذين يحذِّرون من خطورة تعليم الدين يخشون من انسحاب المنظور الديني الذي يتعلمونه من الموضوعات الدينية، على تعلُّم سائر العلوم الأخرى.

وبعض الداعين إلى "التعليم عن الدين"، بدلاً من "التعليم الديني" لا يرون أن يكون هناك تعليم ديني من حيث المبدأ، يكفي أن تتضمن مناهج العلوم الاجتماعية ما قد يلزم من معلومات عن الأديان. وهم بذلك يذكِّروننا بمبدأ علمانية المجتمع التي تمنع تعليم الدين في المؤسسات العامة للدولة، وتترك مسألة الدين للأسرة أو للمدارس الدينية الخاصة. بينما تنطلق رؤية العالَم الدينية الإسلامية أساساً، من التحذير من الفصل الحادّ بين العلوم بالصورة التي قد تولّد رؤى متناقضة عن العالَم. فرؤية العالَم الإسلامية لا تقتصر على تعلّم المواد الدينية، وإنَّما هي منهج في التفسير، ومرجعية في الفكر، ونظرية في الفهم، لا بدَّ أن تكون حاضرة في تعلُّم سائر العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية وفروعها النظرية والتطبيقية. وإذا أسهم التعليم الديني في بناء هذه الرؤية، فإنَّنا نتوقع أن يتضمن تعليم العلوم الأخرى ما يعزز بناء هذه الرؤية وحضورها ووضوحها وتماسكها والثقة بها من جهة، وحسن الفهم والاستيعاب للعلوم الأخرى، وحسن توظيفها في حياة الأمة من جهة ثانية.

## المبحث الثالث

# رؤية العالَم وتعليم العلوم

### أولاً: رؤية العالَم في تعليم العلوم في الغرب

تختزن الثقافة التي تسود في المجتمعات البشرية، في بعض الأحيان، أفكاراً مستقرة بصورة لا يشعر معتنقوها بحاجتها إلى مراجعة أو اختبار. ومن ذلك أنَّ العلم حقائق مستقلة عن الثقافة، أمَّا رؤى العالَم فهي آراء ووجهات نظر تعتمد على الثقافة. ومن عناصر هذه الثقافة القاصرة الظنّ بأنَّ الدول المتقدمة إنَّما تقدَّمت عن طريق البحث العلمي الذي لا يحتاج إلى رؤية للعالَم غير الرؤية العلمية الصارمة التي تستبعد قضايا الدين والثقافة والتاريخ، وتنطلق من إسار هذه القضايا التي تعيق التقدُّم. لكنَّ المرجعيات العلمية والمرجعيات الثقافية لا تؤيد مثل هذه الأفكار "الشعبية"، وتقدم فهماً مختلفاً. ولمناقشة مثل هذه الأفكار نحاول أن نقدِّم بعض الخبرات التي تقدِّمها مجموعة من أهم المؤسسات العلمية في الدول المتقدمة. ثُمَّ نُتْبِعه بعرض المسألة كما نفهمها في مرجعيَّتنا الإسلامية.

ونبدأ بعرض بعض النصوص المنتقاة من وثائق "الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم."[1] وهذه الجمعية ذات امتدادات عالَمية واسعة، وهي تنظِّم نشاطات متعددة في مجالات تدريس العلوم، وتنشر الدوريات الأكاديمية والكتب المنهجية والنشرات التثقيفية وتعقد مؤتمرات عالَمية ومحلية. وبذلك توفر مصادر لمتابعة الجديد في برامج تعليم العلوم وتدريب المعلمين في العالَم. فالجمعية تعدُّ من أشهر المؤسسات في العالَم التي اعتنت بتعلُّم العلوم وتعليمها.

(1) American Association for the Advancement of Science (AAAS).

والجمعية الأمريكية لتقدم العلوم (AAAS) هي منظمة أمريكية غير ربحية ذات صفة دولية تهدف إلى تعزيز التعاون بين العلماء، والدفاع عن الحرية العلمية، وتشجيع المسؤولية العلمية، ودعم تعليم العلوم، والتواصل العلمي من أجل تحسين حياة البشر جميعاً انظر رابط الجمعية المذكورة:

- About AAAS. American Association for the Advancement of Science. (Retrieved 19 Nov. 2019).

وقد عرض كتاب "الدليل العالَمي للبحث في التاريخ والفلسفة وتعليم العلوم." كثيراً من الدراسات والتقارير، والمواقف ذات الصلة بموقع رؤية العالَم في برامج تدريس العلوم. وهو ما نحن بصدده في هذا السياق. يقولي مايكل ماثيوز Michael R. Matthews محرر الدليل المشار إليه: "إنَّ التدريس الجيد للعلوم يجب أن يقدِّم للطلبة تقديراً واعترافاً بالعلاقات "الديناميكية" القائمة بين العلم والثقافة، فالعلم كان دائماً جزءاً من الثقافة، يؤثر فيها ويتأثر بها، وعلى هذا فإنَّ العلم ورؤية العالَم متداخلان."(١)

وقد نصَّت الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم، على أنَّ: "الوعي بأثر التطورات العلمية والتكنولوجية على معتقدات الإنسان ومشاعره يجب أن يكون جزءاً من تعليم العلوم لكلِّ شخص." ونصَّت في وثيقة أخرى على أنَّه: "يجب أن يَكشف تدريس العلوم عن العلاقة بين العلم والعادات الفكرية والثقافية المستقرة. وللعلم تاريخ يعرض العلاقة بين العلم وعالَم واسع من الأفكار التي تنير القضايا المعاصرة." ونصّت وثيقة ثالثة على أنَّ: "معايير تاريخ العلم وطبيعته تؤكدان أهمية استعمال التاريخ في برامج تعليم العلوم المدرسية لتوضيح الجوانب المختلفة للبحث العلمي، والجوانب الإنسانية من العلم، والدور الذي يقوم به العلم في تطور الثقافات المختلفة". وكلُّ ذلك يؤكِّد: "أنَّ العلاقة بين العلم ورؤى العالَم سواءً ما يتصل من هذه الرؤى بالإيمان أو بعدم الإيمان، هي واحدة من أهم المسائل المعاصرة للعلماء ومدرسي العلوم والثقافة بصورة عامة."(٢)

"وكثير من الناس في العالَم يهتمون بصورة قوية بأسئلة عن وجود الإله، والغاية من وجود العالَم، وهل ثمَّة كائنات روحية تؤثر في العالَم، وهل للإنسان روح تميزه عن عالم الحيوان، وهل يمكن للدعاء والصلاة أن يستجاب لهما، وهل يمكن إحداث خلل في العمليات السببية في الطبيعة؟ ومن المهم أن يعرف المعلمون والطلبة ما إذا كان العلم يستطيع أن يجيب عن هذه الأسئلة بصورة أو أخرى، أو أنَّ العلم يَصمُت إزاءها. ويفترض

(1) Matthews, Michael R. (Editor). *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, New York and London: Springer, 2014, p. 1586-1587.

(2) Ibid.

أنَّ المعرفة بطبيعة العلم تستطيع أن تلقي ضوءاً على هذه الأسئلة. والملاحظ أنَّ مسح آراء العلماء والفلاسفة والتربويين يكشف عن عدم الاتفاق ضمن كلٍّ مجموعة منهم حول المجال المشروع لعمل العلم."[1]

وحين بحثت الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم، ومركز البحث الوطني في أمريكا NRC في تحديد خصائص العلم حددت سبعة ركائز Pillars هي: الواقعية، والنظام، والدليل، والمنطق، والحدود، والعالمية، ورؤية العالَم." ويرى الباحث الأمريكي هيو غوش Hugh Gauch أنَّ هذه الركائز ربَّما تتصل ولو جزئياً بالنظرة الشعبية التي تقول إنَّ البحث في القضايا الغيبية يقع خارج مجال العلم. لكنَّ الباحث وجد عدم اتساق بين موقف الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم مع هذه النظرة، لأنَّ الجمعية تؤكد: "أنَّنا نعيش في عالم متجه (له اتجاه) حتى لو لم يكن له غاية." لكنَّه يرى أنَّ ذلك "يعدّ إنكاراً لرؤية العالَم الأساسية التي تؤمن بها الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي أنَّ العالَم له هدف، وهو متَّجِه إليه." والخلاصة التي ينتهي إليها "غوش" هي أنَّ: "العلم مستقل على رؤية العالَم من حيث افتراضاته ومناهجه، لكنَّ الدليل العلمي والدليل التجريبي -بصورة عامة- لهما معنى يتصل برؤية العالَم. فالاعتبارات المنهجية تكشف إمكانية هذه العلاقة، والمراجعة التاريخية تقدم دليلاً على وجودها."[2]

ولذلك فنحن نقول: إذا كانت رؤية العالَم واحدة من ركائز العلم، فإنَّ تعليم هذه الرؤية من شأنه أن يسهم في تحقيق هدف التعليم النهائي وهو معرفة الإنسان لذاته وللمحيط الطبيعي الذي يعيش فيه، وهذا يتضمن ما تفيده رؤية العالَم في سعي الإنسان للبحث عن معنى للحياة، واكتساب المعرفة اللازمة لهذه الحياة.

ومن البرامج المهمة في الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم، "مشروع ٢٠٦١" وهو مشروع أمريكي في تدريس العلوم، يعدُّ: "مبادرة طويلة الأجل للبحث والتطوير تركز على تحسين

(1) Ibid.

(2) Ibid.

تعليم العلوم حتىٰ يتمكن جميع الأمريكيين من معرفة القراءة والكتابة في العلوم والرياضيات والتكنولوجيا." وقد بدأ هذا المشروع عام ١٩٨٥م بمناسبة مرور "مذنَّب هالي" بالقرب من الأرض ومن المتوقع أن يعود في المرة القادمة عام ٢٠٦١م. ليراه من دخلوا المدرسة عام ١٩٨٥م في أثناء حياتهم.(١)

وما يهمنا من مشروع ٢٠٦١م هو ما ورد في أحد كتبه الأساسية المسمىٰ "العلوم لجميع الأمريكيين" عن "رؤية العالَم العلمية" وموقعها في تعليم العلوم. فقد تحدَّث الكتاب في فصله الأول عن طبيعة العلم، التي يقتضي فهمها ثلاثة مكونات هي: الرؤية العلمية للعالَم، والاستقصاء العلمي، وطبيعة المسعىٰ العلمي. وبيَّن أنَّ رؤية العالَم العلمية تتضمن ما يشترك فيه العلماء من معتقدات واتجاهات حول ما يقومون به من بحث علمي يختص بطبيعة العالَم، وما يمكنهم أن يتعلموا منه. فالعالَم عندهم يمكن فهمه بسبب انتظام ظواهره وأحداثه ويعتمدون في هذا الفهم علىٰ العقل الذي يستعين بالحواس والأدوات التي توسع من قدرتها علىٰ المشاهدة والإدراك. ولأنَّ العالَم هو نظام متزن ومتكامل فإنَّ بإمكان العلماء إذا اكتسبوا معرفة بجزء من هذا النظام أن يساعدَهم ذلك في اكتساب المعرفة بالأجزاء الأخرىٰ.

ومن مقتضيات رؤية العالَم عند العلماء اعتقادهم أنَّ الأفكار العلمية قابلة للتغير، فمزيد من المشاهدات ربَّما تتحدىٰ النظريات السائدة؛ مما يؤدي إلىٰ تغير متواصل في النظريات العلمية، إلىٰ الحد الذي يجعل العلماء يعتقدون أنَّه لا سبيل للإنسان أن يصل إلىٰ حقيقة كاملة ومطلقة عن العالَم وكيف يعمل. ومع ذلك فإنَّ بعض المعرفة العلمية تتَّصف بالدوام فترة طويلة، مع إمكانيات متواصلة في التعديل وليس الرفض الكامل، وهذا يعين علىٰ تحسين قدرة العلماء علىٰ الوصول إلىٰ تنبؤات دقيقة عن الظواهر الطبيعية.

---

(١) موقع مشروع ٢٠٦١ المسمىٰ "العلوم لجميع الأمريكيين".

- https://www.aaas.org/programs/project-2061 (Retrieved 7 July, 2020).

ويمكن قراءة النسخة الإلكترونية من الكتاب الرئيسي للمشروع في الرابط:

- http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/sfaatoc.htm (Retrieved 7 July, 2020).

ومن افتراضات الرؤية العلمية للعالَم أنَّ العلم لا يستطيع أن يقدم إجابات كاملة عن جميع الأسئلة، فكثير من المسائل لا يمكن اختبارها بالطرق العلمية، ومن ذلك مثلاً الإيمانُ بقوة عليا خارج نطاق الوجود الطبيعي، أو البتُّ في مسائل الخير والشر، على الرغم من القدرة على تحديد نتائج أفعال معينة تفيد في تقويم البدائل الممكنة.(١)

ويعدّ السؤال عن أصل الوجود البشري من أهم أسئلة رؤية العالَم، والاختلاف في الإجابة عن هذه السؤال كان من أهم موضوعات الجدل بين رؤية العالَم العلمية ورؤية العالَم الدينية. لكنَّ إجابات هذا السؤال تتضمن عدداً من التفاصيل التي تتجاوز إجابتين متقابلتين، ففي دراسة قدمها باحثان أمريكيان في الاجتماع السنوي للجمعية الأمريكية لتقدم العلوم عام ٢٠١٤م، عرضا فيها ست أجابات ممكنة ودرسا إجابات الفئات المختلفة في التوجه العلمي والديني التي شملتها الدراسية. والإجابات الست هي:

١- نظرية الخلق: خلق الله العالَم والأرض وكلَّ أنواع الحياة خلال العشرة آلاف سنة الماضية.

٢- نظرية الخلق المتأخر للإنسان: خلق الله العالَم والأرض منذ ملايين السنين، وتطورت النباتات والحيوانات عبر ملايين السنين من أشكال سابقة للحياة، لكن الله تدخل في خلق الإنسان في العشرة آلاف سنة الماضية.

٣- نظرية التطور بأمر الله: خلق الله العالَم والأرض منذ ملايين السنين، وبدأ الله خلق الإنسان ووجَّه تطوُّرَه خلال ملايين السنين.

٤- نظرية التصميم الذكي: وُجد العالَم والأرض قبل ملايين السنين وتطور وجود الإنسان عبر ملايين السنين وفق تصميم قوة ذكية.

٥- نظرية الخلق الإلهي والتطور البشري الطبيعي: خلق الله العالَم والأرض قبل ملايين

(١) الفصل الأول من كتاب العلم لجميع الأمريكيين AAAS Science for all American- on Line انظر الرابط:
- http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/chap1.htm (Retrieved 7 July, 2020).

السنين، لكنَّ الحياة بما في ذلك الإنسان تطورت عبر ملايين السنين عن طريق التكيف مع ظروف البيئة دون تدخل من الله أو من قوة ذكية.

٦- التطور الطبيعي: وُجد العالَم والأرض قبل ملايين السنين وتطورت الحياة بما في ذلك الإنسان عبر ملايين السنين من أشكال سابقة للحياة عن طريق التكيف مع ظروف البيئة، ولا يوجد إلهٌ أو قوة ذكية لا في الخلق ولا في تطور الحياة.[1]

وكانت أفراد الدراسة من ثلاث فئات: فئة العلماء، وفئة "البروتستانت الإنجيليين"، وفئة "العلماء البروتستانت الإنجيليين". وكان لكلِّ إجابة من الأجابات الست نصيب من الفئات الثلاث، وهو نصيب متفاوت بطبيعة الحال. وكانت النظرية الأولىٰ والسادسة في موضع التقابل الرئيسي بين العلماء والبروتستانت الإنجليين، كما هو متوقع. وكانت أضعف الإجابات قبولاً من الفئات الثلاث هي النظرية الخامسة، التي تقول: إنَّ الله خلق العالَم منذ ملايين السنين، وقد تطورت الحياة بصورة طبيعية، بتأثير التكيف مع ظروف البيئة دون تدخُّل إلهي.

وتضمنت الدراسة موقف هذه الفئات من تدريس نظرية أصل الإنسان في المدارس ضمن أربعة احتمالات هي: تعليم نظرية الخلق الإلهي بدلاً من التطور العضوي، تعليم نظرية الخلق الإلهي مع نظرية التطور العضوي، تعليم نظرية التصميم الذكي بدلاً من التطور العضوي، تعليم نظرية التصميم الذكي مع التطور العضوي. ومن الملاحظ أنَّ نسبة من كانوا علماء من البروتستانت الإنجليين يقتربون في مواقفهم من زملائهم البروتستانت الإنجليين أكثر بكثير من نسبة من يقتربون من زملائهم العلماء. ورأىٰ أكثر من ٦٣٪ من العلماء عدم تعليم أي من البدائل الأربعة، وكان من الملاحظ أن حوالي ١٠٪ من العلماء يرون تعليم نظرية الخلق الإلهي، وحوالي ١٤٪ يرون تعليم نظرية الخلق الإلهي والتطور معاً، و١٠٪ يرون تعليم التصميم الذكي مع نظرية التطور. ويرىٰ الباحثان وجود فرصة كبيرة

(1) Ecklund, Elaine Howard and Scheitle, Christopher. Religious Communities, Science, Scientists, and Perceptions: A Comprehensive Survey, A paper presented at the Annual Meeting of the American Association for the Advancemet of Science, February 16, 2014, p. 23.

للحوار والتعلم المتبادل بين أصحاب الرؤية الدينية وأصحاب الرؤية العلمية، وأن بعض القضايا تفتح المجال لهذه العلاقة الإيجابية أكثر من قضايا أخرىٰ.[1]

وقد درس أحد الباحثين الأمريكيين العلاقة بين العلوم، ورؤية العالَم، والتعليم، وتوصل إلىٰ نتيجتين؛ الأولىٰ: أنَّ هذه العلاقة هي حوار بين أربعة أطراف هي: العلماء، وفلاسفة العلم، والمختصون بتدريس العلوم، وتقارير حالة تدريس العلوم التي تصدرها المؤسسات المتخصصة مثل الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم AAAS. وتضمنت الدراسة تحليل نتائج عينات من البحوث والآراء الشخصية لهذه الفئات، فوجد الباحث أنَّ ثمَّة اهتماماً كبيراً بالعلاقة بين العلم ورؤية العالَم. والنتيجة الثانية: أنَّ عناصر قوة العلم وحدوده، - وخاصة مدىٰ إمكانات العلم للوصول إلىٰ استنتاجات ذات صلة برؤية العالَم- تعتمد بصورة أساسية علىٰ منهج العمل العلمي. وبالتالي، فإنَّ الفهم العميق للمنهج العلمي هو المدخل لبناء تصور واضح ومتوازن للعلم ولرؤية العالَم.

ولذلك فإنَّ من واجبات المتخصصين بتدريس العلوم تدريب الطلبة علىٰ اكتساب القدرة علىٰ تمييز القضايا المنهجية المتصلة بالعلم، لا سيما كيفية تقييم النظريات العلمية ومقارنة النظريات المتنافسة، وإدراك الترابط بين الالتزامات الخاصة بالعلم التجريبي، والرياضيات، والدين، والفلسفة، في تطوير العلم وتقدمه. وبمثلِ هذا الإدراك والوعي تتَّضح لدىٰ المعلمين إمكانات المعرفة العلمية في الإجابة عن أسئلة رؤية العالَم. وتساءل الباحث هل يمكن للعلم أن يدعم الإيمان أو الإلحاد أم لا يدعم أيّاً منهما؟ مع التذكير بأنَّ هذا السؤال مستمر منذ زمن بعيد، وهو الأكثر إثارة للجدل والخلاف، وهو سؤال حول التأثيرات المتبادلة بين العلم ورؤية العالَم؛ أي السؤال الكبير عن وجود الله سبحانه، وأسئلة فرعية كثيرة أخرىٰ تهم العلماء والعامة علىٰ حد سواء، مثل غائية الكون، وإمكانية حصول معجزات.[2]

(1) Ibid., p. 25.

(2) Guach, Hugh G. Jr. Science, Worldviews and Education, In: *Science, Worldviews and Education*, Edited by Michael R. Mathews, London: Springer Science &Business Media Inc., 2006, Pp. 28-30.

وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أنَّ تفاعل العلوم مع مختلف الرؤى العالَمية، الإيمانية والإلحادية، موضوع اهتمام العلماء بصفة مستمرَّة. ونجد أمثلة لهذا الاهتمام في كثير من المجلات العلمية مثل: مجلات: American Sceintist، Scientific American، Nature، Science، وغيرها، ولا يكاد يمرُّ شهر واحد دون مقالة أو مراجعة لكتاب أو تعليق حول علاقة العلم ورؤية العالَم. مما يؤكد أنَّ الجماعة العلمية لها اهتمامات تتَّصف بالحيوية والجرأة والفضول، أكثر من مجرَّد المسائل العلمية المتخصصة وتطبيقاتها العملية.

وبالإضافة إلى ما ذكر، فإنَّ ثمَّة مسألة جوهرية تختص بالعلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وهي التساؤل عما إذا أمكن وجود أدلة تجريبية تتَّصل برؤية العالَم (مثل الإيمان والإلحاد)، توفر الأسباب الكافية لقبول رؤية محددة للعالَم من بين رؤى أخرى.[1]

إنّ أهم ما في تعليم العلوم -ممَّا يفيد في بناء رؤية علمية للعالَم- هو طبيعة العلم وبنيته ومناهجه وفلسفته وتطوُّره التاريخي. وهذه مسألة تتجاوز المعرفة العلمية ذاتها إلى مجالات معرفية أخرى مثل الفلسفة والدين والثقافة والتاريخ، مما يجعل رؤية العالَم التي تقدمها هذه المجالات تؤثر في الصورة التي يكوِّنها الطلبة عن المعرفة العلمية، ويجعل المعرفة العلمية عاملاً مؤثراً في رؤية العالَم عندهم، ومن ثَمَّ يحتاج تعليم العلوم إلى استراتيجيات تسمح بالحوار والمناقشة وتوضيح رؤية العالَم وإغنائها.

فالمعرفة العلمية في بعض موضوعات مادة الأحياء مثلاً تحتاج إلى الفهم المناسب لكيفية التعامل معها، كما هو الحال في نظرية التطور العضوي وأصل الإنسان. ففي دراسة أجراها مجموعة من الباحثين على الطلبة والمعلمين في عشر مدارس ثانوية في هولندا، تبيَّن أنَّ معظم المعلمين لا يمتلكون استراتيجية محكمة للتعلُّم والتعليم، حيث أهملت القضايا الجدلية من مناقشات الغرفة الصفية، مع العلم بأنَّ المعلمين والطلبة لديهم رؤى مختلفة للعالَم. وقد عبر بعض الطلبة عن مشكلة في فهم التعامل مع بعض الموضوعات لأنَّها تتناقض مع ما يحملونه من رؤية للعالَم، وأكدت نتائج البحث فرضية الباحثين في الحاجة إلى تطوير استراتيجية

(1) Ibid., Pp. 31-32.

مناسبة لتعلُّم الطلبة وتعليمهم، لا سيّما ما يحتاجه المعلمون لتمكينهم من تعليم موضوع التطور في سياقات متعددة تأخذ رؤية العالَم الموجودة عند الطلبة بالحسبان.[1]

إنَّ سياسة تعليم المادة العلمية، مثل الكيمياء أو البيولوجيا أو الجيولوجيا، مع غياب أي ربط لهذا التعليم مع رؤية العالَم الدينية، لا يوفر عرض الموضوع بالصورة التي تتطلبها الأهداف التربوية المعلنة، لا سيّما الصورة التي تكشف عن التوازن بين مصادر المعرفة البشرية وطبيعتها التكاملية. وثمَّة مشكلةٌ من نوع آخر، هي احتمالية وجود مُعلِّم قليل المعرفة، ضعيف المهارة، يعلِّم المعرفة العلمية وعلاقتها بالبعد الديني بطريقة مشوَّهة، أو وجود مُعلِّم لاديني شكَّاك يحاول أن يقنع طلابه بأن المعرفة العلمية تتناقض مع المعتقدات الدينية.

وتسمح بعض الممارسات التعليمية بفرصة العرض الموضوعي الأمين للوَجهيْن المتعارضين للموضوع، بقدر مناسب من الفهم والتقدير لهما وبصورة عقلانية وأخلاقية في الوقت نفسه. والهدف هنا هو تعليم الطلبة التقويم المنطقي وتدريبهم لاكتساب مهارات التفكير النقدي، ليكتشفوا بأنفسهم الحجج التي تؤدي إلى قبول نظرية أو رفضها أو الوصول إلى القدر الممكن من الثقة بها. لكن الخطورة في هذا النوع من التعليم هي الانحراف إلى ما يُعدّ من عناصر "نسبية ما بعد الحداثة"، والقول بأنَّ عدم القدرة على الوصول إلى معرفة يقينية، يعني تجنب الوصول إلى نتيجة. وفي المجتمعات التي تحكمها رؤية علمانية تقترح الخبرة التربوية عادة تجنب الوصول إلى هذه الحالة، بالتأكيد على أنَّ الحياد في الموقف هو مسألة سياسية وإدارية في داخل المدرسة، لكنَّ لكلِّ طالب أن يختار خارج المدرسة النتيجة التي يريدها. ولا شكَّ في أنَّ المعلمين بحاجة إلى التدريب المناسب للتعامل مع هذه المواقف التي تقتضي العقلانية وعدم التعارض بين المنطق والإيمان.[2]

(1) Schilders, Mariska; Sloep, Peter; Peled, Einat & Boersma, Kerst. Worldviews and evolution in the biology classroom**,** *Journal of Biological Education*, Vol. 43, Issue 3, 2009, Pp. 115-120.

(2) Ibid.

ومن الجدير بالذكر أنَّ كثيراً من العلماء الغربيين ممَّن كان لهم إسهامات مهمة في العلوم والفلسفة الطبيعية كانوا مؤمنين بالمرجعية الدينية. فقد كانوا يفهمون الطبيعة ويفسرونها كما خلقها الخالق، ومن هؤلاء نيكولاس كوبرنيكوس Copernicus صاحب فكرة مركزية الشمس بدلاً من الأرض، وغاليلو Galileo الذي حاكمته الكنيسة لقوله إنَّ الأرض تدور، وسجنته رغم أنَّه تراجع مكرهاً عن قوله، ونيوتن Newton صاحب تفاحة الجاذبية وقوانين الحركة، وديكارت Descartes صاحب "مقال في المنهج"، وليبنز Leibniz صاحب التفاضل والتكامل في الرياضيات. ومع ذلك فإنَّ عدداً منهم قد حُرقوا بحجة الزندقة كما كان من أمر جيوردانو برونو Giordano Bruno.

وإذا كنَّا نجد اختلافات في رؤى العالَم الدينية، فإنَّنا نجد كذلك اختلافات بين العلماء في رؤى العالَم العلمية، والمعروف أنَّ النظريات العلمية ليست كاملة مائة في المائة، وهذا ما يجعل حركة البحث العلمي متواصلة لا تتوقف.

## ثانياً: رؤية العالَم في تعليم العلوم في العالَم العربي

تتضمن معظم أهداف تعليم العلوم في العالَم العربي، في مؤسسات التعليم العام، إشارة إلى وظيفة تدريس العلوم في تعزيز الإيمان بالله وتكوين الشخصية الإسلامية، إضافة إلى ما يمكن لهذا التدريس أن يحققه من التدريب على التفكير العلمي واكتساب المعرفة العلمية والمهارات العلمية، وعلاقة العلوم وتطبيقاتها التكنولوجيه بالحياة.

فمثلاً تنصُّ أهداف تدريس العلوم في المملكة العربية السعودية على: "تنمية العقيدة في نفس التلميذ وترسيخ الإيمان بالله في قلبه عن طريق توجيهه لمشاهدة ما في الكون الفسيح من عظيم الخلق وعجيب الصنع، وملاحظة الدقة الرائعة في الأشياء والأحداث الطبيعية، واكتشاف اتِّساقها التام وخضوعها الكامل للقوانين التي قدرها الله سبحانه وتعالى"، و"حماية أجيالنا من خطر كبير يداهم عقيدتهم ويهدد استمساكهم بإسلامهم..." أما سائر الأهداف الأخرى، مثل: التجرد العلمي والبعد عن التحيُّز، والتدريب على الاستنتاج والاستقراء

والبحث والتجريب وتنمية الروح العلمية، والتدريب على المنهج العلمي، فكل ذلك يرد في أهداف تدريس العلوم لأنّها أهداف يدعو إليها الإسلام.[١]

وقد تبنَّت المملكة العربية السعودية رؤية استراتيجية لعام ٢٠٣٠م، وقد ورد في هيكلة أهداف هذه الاستراتيجية ستة أهداف عامة أولها: "تعزيز القيم الإسلامية والهوية الوطنية"، وكانت الدلالة العملية لهذا الهدف هي "تعزيز الوسطية والتسامح". وقد أجرى أحد الباحثين بحثاً ميدانياً بعنوان: "تصور مقترح لمتطلبات تطوير مناهج العلوم الطبيعية للمرحلة الثانوية في ضوء الأهداف الاستراتيجية لرؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠م من وجهة نظر المتخصصين في تعليم العلوم" وأظهرت النتائج ملامح التصور المقترح، وأوصت الدراسة بضرورة البدء بوضع برامج لتطوير مناهج العلوم الطبيعية في ضوء الاستراتيجية. ومِن ثَمَّ فإنَّ من الطبيعي أن لا تتناقض هذه المناهج مع الهدف الأول من أهداف الاستراتيجية العامة الخاص بتعزيز القيم الإسلامية.[٢]

وتنص وثيقة "الإطار العام للمناهج والتقويم" في وزارة التربية والتعليم الأردنية حول النتاجات التي يبنى عليها المنهاج التربوي، على أنَّ هذه النتاجات تستند؛ "إلى تعاليم الدين الإسلامي والدستور الأردني ... ويتوقع من الطلبة بعد إنهاء المرحلتين الأساسية والثانوية أن يكونوا قادرين على: تمثل قيم الإيمان بالله -سبحانه وتعالى- وإدراك حقيقة الإسلام؛ من نواحي العقيدة والأحكام، والشعائر، والعبادات، والمعاملات التي يقوم عليها، والوعي بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، والالتزام بالقيم الإسلامية العربية؛ خلقاً ومسلكاً" كما يوضع ذلك البند الأول. ويأتي البند الخامس من هذه النتاجات بصيغة: "إظهار الأمانة

(١) المحيسن، إبراهيم بن عبدالله. **تدريس العلوم: تأصيل وتحديث**، الرياض: العبيكان، ط٢، ١٤٢٨هـ (٢٠٠٧م)، ص ٨٣-٨٥.

(٢) الأحمدي، علي بن حسن بن حسين، تصور مقترح لمتطلبات تطوير مناهج العلوم الطبيعية للمرحلة الثانوية في ضوء الأهداف الاستراتيجية لرؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ من وجهة نظر المتخصصين في تعليم العلوم، **مجلة العلوم التربوية** المجلد ٣٠، العدد ٣ ١٤٣٩ هـ/ ٢٠١٨م. انظر الرابط:

- https://jes.ksu.edu.sa/en/node/6133# (Retrieved 7 July, 2020).

والاحترام عند تعاملهم مع الآخرين؛ سواءً أكانوا من أبناء ثقافتهم ودينهم أم من ثقافات وأديان أخرىٰ."[١]

وعند صياغة أهداف تدريس العلوم في المرحلة الأساسية في الأردن وجدنا "وثيقة الإطار العام والنتاجات العامة والخاصة"، تنص في بندها الأول من النتاجات التعلمية المحورية لمبحث العلوم علىٰ: "فهم الكون ومكوناته عن طريق التدبر وتعرف القوانين التي تحكمه، ممَّا يعزز إيمانه بالخالق.» ويتكرر حضور مصطلح "الكون" أو "العالَم" في عدد من البنود الأخرىٰ، في سياق نتاجات التعلم مثل: "إدراك أنَّ العلم هو نتيجة جهود تراكمية يقوم بها العلماء عند محاولتهم تفسير العالَم المحيط"، و"استخدام مهارات البحث العلمي واستراتيجيات حلِّ المشكلات والاستقصاء لدراسة الظواهر الطبيعة وفهم النواميس التي تحكم العالَم الطبيعي وتسيّره." ونجد في هذه النتاجات كذلك ما يشير إلىٰ البيئة والمجتمع والحياة اليومية والتعامل مع الآخرين وتمثُّل القيم.[٢] وتتكرر صياغة هذه البنود بدلالة المادة العلمية التفصيلية في المحاور الخمسة للمادة العلمية، وتشمل هذه المحاور: الكائنات الحية وبيئاتها، وجسم الإنسان والصحة، والمادة والطاقة، والقوة والحركة، وعلوم الأرض والفضاء.[٣]

أما وثيقة: "الإطار العام والخاص للعلوم ومعاييرها ومؤشرات أدائها" في جميع مراحل التعليم العام في الأردن، فقد حددَّت سبعة مجالات لمبحث العلوم هي: طبيعة العلم والتكنولوجيا، وعلوم الأرض والفضاء، وعلوم الحياة، وعلوم الفيزياء، وعلوم الكيمياء، والعلم والتكنولوجيا والنشاط البشري، وعادات الحياة.[٤] وحددَّت لكلِّ مجال من هذه المجالات عدداً من المحاور، ولكلِّ محور عدداً من الموضوعات العلمية. ونجد

(١) إدارة المناهج والكتب المدرسية. **الإطار العام للمناهج و التقويم**، عمان: وزارة التربية والتعليم، ط٢، ٢٠١٣م، ص ٩-١٠.

(٢) إدارة المناهج والكتب المدرسية، **الإطار العام والنتاجات العامة والخاصة (العلوم) لمرحلة التعليم الأساسي**. عمان: وزارة التربية والتعليم الأردنية، ط٢، ٢٠١٣م، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٠-٨٤.

(٤) وزارة التربية والتعليم، الأردن. **الإطار العام والخاص للعلوم ومعاييرها ومؤشرات أدائها**. عمان: المركز الوطني لتطوير المناهج، ٢٠١٩م، ص ٩.

في خريطة المجالات والمحاور ما قد يكون له صلة مباشرة برؤية العالَم، وذلك في مجال "طبيعة العلم والتكنولوجيا: الذي تفرَّع إلى أربعة محاور منها محور "منهجية البحث العلمي" ومن موضوعاته تاريخ الأفكار العلمية، والطرائق التي يسهم العلم من خلالها بفهم العالَم الطبيعي وطريقة عمله. ومن هذه المحاور كذلك محور "الاستقصاء العملي" ومن موضوعاته "فهم دور النماذج والمعرفة العملية في تفسير ظواهر الطبيعة،"[1] وفي مجال "العلم والتكنولوجيا والنشاط البشري" جاء الحديث عن موضوع "الاعتماد المتبادل والتعايش العالَمي،"[2] وفي مجال عادات العقل، نجد محور: "مهارات الاستجابة الناقدة" ومن معاييره "فهم القضايا والمسائل التي تطرح، وتمييز الشواهد والأدلة، وقبول ما يتسق مع المعرفة العلمية ورفض ما لا يتسق مع المنطق والعقلانية."[3]

ومع ذلك فإنَّ الوثيقة تترك مساحة جيدة للمعلمين حيث ذكرت أنَّ: "المهمة الأساسية في تدريس العلوم هي تعليم المتعلمين كيف يفكِّرون، لا كيف يحفظون، ولعل معلم العلوم هو المفتاح الرئيس لتحقيق ذلك، ولذا يجب أن يكون متميزاً ملهِماً في طريقة تدريسه وأسلوب تعليمه، قادراً على سدِّ النقص في الكتاب المدرسي أو الإمكانيات المادية والفنية الأخرى... وينبغي أن تركز أساليب تدريس العلوم على إعداد متعلمين مثقفين علمياً يمتلكون معارف علمية أساسية، ويتمتعون بالقدرة على فهم الظواهر والأحداث والعمليات من حولهم."[4]

ومن المتوقع أن تحضر رؤية العالَم التي يتبنّاها المعلم في أسلوب تدريسه. ففي المجتمعات الإسلامية حيث يكون معظم المعلمين ممن يحملون رؤية إسلامية للعالَم لن نجد أي مشكلة حين يعرض المعلم المادة، بهذه الرؤية وربَّما يضيف عبارات قرآنية مثل قوله سبحانه: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] ، أو ﴿هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ﴾ [لقمان: ١١]، أو ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]. أما

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

الحالات القليلة التي قد يحمل فيها المعلم رؤية توحي بعدم الإيمان الديني، فقد نجد من الطلبة من يجرؤ على الاعتراض، أو ينقل اعتراضه إلى معلم التربية الإسلامية، أو إلى والديه، وربما تتطور المسألة إلى حدود الحرية في التفكير والتعبير، ثم تصل إلى الإعلام أو إلى القضاء، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية.

ويسوِّغ الباحثون ضرورة تدريس العلوم من منظور إسلامي في الأردن، بالإشارة إلى ضرورة توافق تدريس العلوم مع أهداف التعليم في البلاد، ذلك أن: "كونَنا مسلمين يوجب علينا النظر إلى الحياة عموماً نظرة إسلامية شاملة، وإبعاد التناقض لدى الطالب وإبراز الارتباط بين الدين وما يتعلمه الطالب من معلومات عصرية، واستعادة ثقة الطالب في هذا الدين وفضله وسموّ تشريعاته."[١]

وفي موقع إلكتروني يتبع لكلية التربية في الجامعة الإسلامية في غزة/ فلسطين، نجد عرضاً لبعض الوثائق التي تستهدف معلمي العلوم في المدارس، ومنها وثيقة الأهداف العامة لتدريس مادة العلوم للمرحلة الإعدادية، والهدف الأول فيها هو ربط العلوم بالإيمان: "مساعدة المتعلمين على تعميق العقيدة الإسلامية في نفوسهم وترسيخ الإيمان بالله في قلوبهم، وتنمية اتجاهات إيجابية نحو الإسلام، وذلك من خلال دراستهم لخصائص الكائنات الحية، وما أودع الله فيها من آيات دالَّة على عظيم قدرته وبالغ حكمته... ودعم العقيدة الإسلامية التي تستقيم بها نظرة الطالب إلى الكون والإنسان والحياة في الدنيا والآخرة." أما بقية الأهداف فهي مما يمكن أن ترد في سياق اجتماعي آخر، من حيث اكتساب المعلومات العلمية، والمهارات العلمية، والأسلوب العلمي في التفكير، وبناء الاتجاهات والميول العلمية، وتذوق العلم وتقدير العلماء...[٢]

(١) الفلاح، فخري. **معايير البناء للمنهاج وطرق تدريس العلوم**، عمان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ص ٢٧٣- ٢٧٦.

(٢) موقع كلية التربية في الجامعة الإسلامية في غزة/ فلسطين. انظر الرابط:

- https://sites.google.com/site/amnaunv/ (Retrieved 9 Oct. 2020).

وفي موقع إلكتروني لثانوية عبد الله الأحمد الصباح في الكويت، نجد حديثاً عن الأهداف العامة لمادة الجيولوجيا مرتبة في مجموعتين؛ مجموعة أهداف تختص باكتساب المهارات، ومجموعة تختص بتنمية الاتجاهات والعادات والميول، وهذه المجموعة الثانية تبدأ بالنص على «تقدير عظمة الخالق بالتأمل في خلقه."[1]

ويتفاوت التركيز على تعليم رؤية العالَم بوصفه هدفاً من أهدف تعليم العلوم الطبيعية، في المجتمعات الإسلامية من بلد إلى آخر، ومن حقبة زمنية إلى أخرى، تبعاً لدرجة اعتماد البرامج التربوية في كل بلد على الخبرة المحلية أو الأجنبية، وللظروف التي يمرُّ بها كلُّ بلد، ولمدى تأثير الظروف الدولية والإقليمية على أهداف التعليم وبرامجه المحلية. ولكنَّنا لا نقلل من أهمية الوعي الذي يتمتع به مخططو المناهج في كلِّ بلد بكيفية توظيف الفلسفة التربوية ومرجعياتها الفكرية والدينية. فإذا كانت الفلسفة التربوية في معظم البلاد العربية والإسلامية تستند إلى المرجعية الإسلامية، فإنَّ من الضروري أن تكون توجيهات القرآن الكريم حاضرة في صياغة هذه الفلسفة وما ينبثق عنها من برامج ومناهج.

## ثالثاً: خبرة إسلامية في تعليم رؤية العالَم العلمية

نشير فيما يأتي إلى شيء من خبرة مؤلف هذا الكتاب، بحكم تخصصه الأكاديمي وخبرته العملية في تدريس العلوم وفلسفة العلوم في التعليم العام والتعليم الجامعي، ومحاولته الاستفادة من توجيهات القرآن الكريم، في بناء ما يراه "رؤية قرآنية للعالَم" وموقع تعليم العلوم في هذه الرؤية.

عند تدريس أيَّة معرفة علمية يلزم أن نميّز في الموضوع بين ما يقتضيه وصف الأشياء والظواهر والأحداث، وما يقتضية تفسير سلوكها، ونميّز في الوصف ثلاثة مستويات هي الحقائق والمفاهيم والعلاقات أو القوانين. أما التفسير فهو يتم عن طريق النظريات.

(١) موقع إلكتروني لمدرسة ثانوية عبد الله الأحمد الصباح، انظر:

- https://bit.ly/2qNFN8h (Retrieved 7 July, 2020).

والمعرفة العلمية التي تقتصر على الوصف، يُحتكم فيها إلى مدى الدقة في استعمال الحواس أو الأجهزة التي توسِّع من دائرة الدقة في عمل الحواس، ودرجة الضبط التجريبي والعوامل الذاتية والموضوعية التي يمكن أن تؤثر على نتائج التجربة، إضافة إلى دقة الوصف والقياس والتحليل، والتعبير اللغوي الذي يتناسب مع حدود عمل العلم، فلا يتجاوز التعبير هذه الحدود ليدخل في قضايا وجودية غيبية.

فمثلاً عندما كان يُعبَّرُ عن قانون حفظ المادة بعبارة: "المادة لا تفنى ولا تستحدث،" كنَّا نقول للطلبة: هذا صحيح في حدود ما يجده العلماء وعامة الناس، من المشاهدات التجريبية المحسوسة وأدوات القياس المتوفرة. ويمكن أن نأخذ بالحسبان أنَّ الظاهرة موضوع البحث ربَّما يكون لها بعد غير البعد المادي الذي لا يقع ضمن مجال الحسِّ البشري، الذي يعمل فيه العلم التجريبي، فقدرة الله سبحانه مثلاً حاضرةٌ للخلق والإفناء. وحتى نأخذ رؤية العالَم الدينية الإسلامية بالحسبان، نضيف في تعبيرنا عن القانون عبارة: "طبعاً هذا في حدود القدرة البشرية" وربَّما يرغب بعض المعلمين في إضافة عبارة إلى نص القانون مثل: "ضمن القدرة البشرية".

ثُمَّ إنَّ استعمال الأجهزة الدقيقة أثبتت أنَّ بعض التفاعلات، ولا سيما التفاعلات النووية، التي تتحول فيها المادة من شكل إلى آخر تكون كتلة المواد الناتجة من التفاعل أقلَّ من كتلة المواد المتفاعلة. والفارق هو الكتلة التي تحولت من مادة إلى طاقة، فالطاقة هي أحد نواتج التفاعل، ولذلك كنَّا نعيد صياغة نص القانون على الوجه الآتي: "مجموع المادة والطاقة في الكون ثابت." وثمَّة أمثلة على ذلك في سائر مجالات المعرفة العلمية. وبمثل هذا الفهم لا يجد معلم العلوم أي حرج في عرض المادة العلمية بصورة علمية أمينة، وبما يمكن أن يعزز الإيمان الديني، أو على الأقل لا يتناقض معه.

هذا في مجال الوصف أمَّا في مجال التفسير فالمسألة أسهل؛ إذ التفسير هو تقديم نظريات تبين سبب سلوك المادة على الوجه الذي تسلكه، ومعالجة التساؤلات عن أصل المادة في وجودها الأول، وما قد يكون لها من مصير في نهاية الأمر. والتفسير لا يتمتع بالقطع واليقين

ويخضع للتعديل والتغيير والنقض. وإذا كانت عمليات الوصف العلمي تتمتع بقدر من الثبات النسبي، فإنَّ النظريات العلمية أكثر عرضة للاختلاف بين العلماء في العصر الواحد، وأكثر عرضة للتغير عبر الزمن، وكم من هذه النظريات في تاريخ العلوم انتهت إلى النقض الكامل. ولذلك يرى بعض العلماء اليوم أنَّ النظريات ليست موضع إثبات، وإنَّما تبقى النظرية أو بعض أجزائها مقبولةً ما دامت تفسر أكثر الظواهر ذات الصلة بموضوعها، حتى مع وجود بعض الشواذ التي لا تستطيع النظرية تفسيرها. ولكنَّ استمرار البحث واستعمال أجهزة أكثر دقة، يكشف عن شواذ أخرى تعجز النظرية عن تفسيرها، فتبدأ النظرية بالاختلال، وتبدأ الحاجة إلى تفسيرات جديدة، أو نظرية جديدة، بالظهور، وتزداد حالات الشواذ بالظهور والتفسيرات الجديدة في التطوير، إلى الحد الذي تعدّل فيه النظرية قليلاً أو كثيراً، أو تُستبعد فيه النظرية القديمة تماماً، وتصاغ نظرية جديدة تماماً.[1]

ونحن لا نشك في قيمة العلم والمنهج العلمي والاكتشاف العلمي، وما قدمه العلم من تطبيقات تقانية غيَّرت، ولا تزال تغير، من أنماط حياة الناس، فكلُّ ذلك في رؤية العالَم الإسلامية هو مما دعا إليه القرآن الكريم، وحثَّ عليه، وهو كذلك ما كان العقل المسلم يأخذ به وبمنافعه دون حرج، انطلاقاً من باب أنَّ "الحكمة ضالَّة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها."[2] لكنَّ النظريات العلمية يُنظر فيها من زاويتين، الأولى إمكانية التأكد من أنَّها غير

(١) ونحن نشير في هذا الشأن إلى نظرية كارل بوبر التي يطلق عليها غالباً مسمى معيار Crioterion، أو مبدأ Principle النقض أو التقويض Falsification. وقد عرضها في كتابه الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٣٤م، ولا تزال أفكاره حاضرة بقوة في مناقشات فلسفة العلوم. انظر آخر طبعة للكتاب عام ٢٠١٤م.

- Popper ,Karl .*The Logic of Scientific Discovery*, London and New York: Routlege, 2014.

(٢) "الكلمة" الحكمة ضالَّة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها" حديث رواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه، وللحديث رواية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أوردها السيوطي في الجامع الصغير، وحكم علماء الحديث أنه ضعيف أو حسن. ولكن لا خلاف على أن معناه صحيح. انظر:

- الصنعاني، الأمير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني (توفي ١١٨٢هـ). **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ**، تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، ط١، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، قال في ج٨، ص٢٦٥، برقم (٦٤٤٤)، وفيه رواية أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرى رواية ابن عساكر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

صحيحة، فتقبل مؤقتاً إلى أن تظهر نظرية أفضل منها، وهذا هو المنطق العلمي، والثانية أنَّ النظرية تعمل في إطار البحث العلمي التجريبي ولا تدخل في نطاق الغيبيات التي لا تخضع للتجريب، فما ثبت عند المسلم صحته من مسائل الأحكام الشرعية في العقائد والمعاملات، وما أخبر عنه الدين من قضايا الغيب، نسلِّم به، مع البحث فيما يتضمنه من حكمة، دون أن نُحمِّل النصوص الدينية في القرآن الكريم أو الحديث النبوي غير ما تحتمل. وليس ثمَّة ما يستدعي أن توضع النظرية العلمية في مقابل مسألة اعتقادية، أو حكم شرعي، بل الأولى هو البحث عن وجوه التكامل بين ميداني المعرفة البشرية.

ونحن نرى حاجة ملحة إلى الحذر من كثير من المقولات الحديثة في مجال ما يسمَّى بالإعجاز العلمي والعددي والموسيقي... في القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ إذ يمكن أن يقع أصحاب هذه المقولات في مشكلتين؛ الأولى: أنَّ نتائج العلم تتغيَّر، فلا يعود الربط بين النص القرآني والنتيجة العلمية ذا معنى، ممَّا يسمح بالتشكيك في مصداقية النص، والمشكلة الثانية أن عرض النتيجة العلمية يرافقه في كثير من الأحيان تحكُّم أو انتقاء أو تذوق شخصي في صياغة المعرفة العلمية أو في اعتماد الألفاظ ومشتقاتها في الحساب، أو في تحديد معنى النص القرآني ليظهر التوافق، وقد تكون محاولة إظهار التوافق مبنية على أخطاء جسيمة. ويكفي بعض التأمل والتدبر في الكشف عن مثل هذه الأخطاء.[1]

وتتداخل جهود الربط بين رؤية العالَم والمعرفة العلمية أحياناً مع بعض نصوص التراث العلمي والثقافي الإسلامي. ومن ذلك على سبيل المثال أنَّ الجدل المتصل حول نظرية التطور العضوي في تفسير نشأة الحياة والإنسان، تتضمن كثيراً من الملاحظات والمشاهدات الملموسة، التي تصف رتب المخلوقات الحية وتدرجها في التعقيد والوظيفة، ممَّا قال به

(١) يزعم بعض الكُتَّاب والدعاة، الذين استهوتهم مصطلحات الإعجاز العددي في القرآن الكريم، أنَّ في القرآن الكريم، ألفاظ متساوية العدد لبعض المتقابلات مثل: الليل والنهار، والشمس والقمر، والرجل والمرأة، وذلك غير صحيح. فبعض هذه الحسابات العددية مبنية على الانتقاء لإثبات صحة وجهة النظر المحددة سلفاً. وبعضها يعبر عن جهالة فاضحة. فمثلاً ذكروا أن عدد مرات ورود لفظ اليوم هو عدد أيام السنة عندما يعتمدون لفظ "اليوم"، و"يوماً"، دون غيرهما، ليأتي العدد ٣٦٥، ولو اعتمدوا ألفاظ "يومئذ"، و"يومهم"، و"يومكم" لكانت النتيجة مختلفة.

عدد من علماء الإسلام مثل ابن خلدون، ومن قبله الجاحظ، والبيروني، والمسعودي، وابن مسكويه، وابن طفيل، والقزويني، وإخوان الصفا.[1] ويبدو أن جون دريبر John Dreper اطلع على كتابات هؤلاء العلماء، فعدَّها صياغة لنظرية التطور الذي قال بها داروين. ودريبر هذا هو فيلسوف وطبيب وكيميائي أمريكي، وكان معاصراً لداروين توفي ١٨٨٢م، وانتقد رفض الكنيسة لما يقال عن أصل الكون وأصل الإنسان، ولكنه رفض ما تقوله المصادر اليهودية والمسيحية عما مضى من عمر الإنسان على الأرض الذي تقدره هذه المصادر ما بين خمسة آلاف إلى ستة آلاف سنة. ولفت النظر إلى أنَّ المسلمين اتخذوا موقفاً مختلفاً، وتحدثوا عن نظرية التطور التي سمّاها: "النظرية المحمدية لتطور الإنسان من الأشكال الدنيا، تطوراً تدريجياً حتى وصل إلى حالته الحالية في زمن طويل."[2]

ونحن لا نرى أنَّ ما كتبه العلماء المسلمون هو دليل على التطور الداروينى في تفسير نشأة الحياة والإنسان بقدر ما هو وصف لرتب الكائنات الحية وتدرجها في التعقيد والوظيفة، كما نشهد ذلك بخبرتنا المحسوسة. فالمسلمون يعلمون أنَّ الله سبحانه تحدث عن خلق السموات والأرض، وأنه جعل لهذه المخلوقات سنناً إلهية كونية، ويعلمون أنَّ الله سبحانه خلق الإنسان، ونفخ فيه من روحه، وبيَّن وظيفته في هذه الحياة، وكلُّ ذلك من الغيب. لكنَّ أحداً من الناس لم يشهد خلق الإنسان، لذلك قال سبحانه: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١] فلا سبيل إلى معرفة بدء الخلق بالجهد البشري على سبيل اليقين، فكلُّ ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بالفكر والمشاهدة والتجربة، عن بدء الكون وبدء الحياة فهو من العلم بظاهر الحياة الدنيا، وهو علم يكتنفه القصور. أمَّا ما كان من أمر الغيب في بدء الخلق أو في نهايته في الآخرة، فنؤمن بما أعلمنا الله به، ونحاول فهم معقوليته من جهة، وقيمته في حياتنا من جهة أخرى.

(١) وافي، علي عبد الواحد.في تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، هامش ٢٨٧ من الجزء الأول. وقد ذكر فيها أسماء هؤلاء، واستشهد بمقتبسات من نصوصهم في مسألة ارتقاء الكائنات مع التوثيق. انظر:

- ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص ٤١١-٤١٣.

(2) Dreper, John WilliamThe Conflict Between Religion and Science, p.188. Electronic copy of the book is available at the link:

- https://www.gutenberg.org/files/1185/1185-h/1185-h.htm (Retrieved 7 July, 2020).

ومع ذلك فإنَّ ابن خلدون ألمح إلى إمكانية "استحالة بعض الموجودات إلى بعض" مما فسَّره بعض الباحثين بمعنى التطور. لكننا لا نشكُّ في أنَّ ابن خلدون، وهو يتحدث عن مشاهدات الكائنات المحسوسة، يتحدث كذلك عن الغيب والملائكة والأنبياء، فرؤيته لرتب الكائنات وعجائبها لا يعني القوة الذاتية التي لا تحتاج إلى التدبير الإلهي، وإنَّما يتحدث عما وضعه الله سبحانه من فطرة مُستكِنَّة في طبائع الأشياء والسنن الكونية الإلهية. فإذا كانت المشاهدات العلمية تكشف عن دلائل في التطور، فتلك إرادة الله في خلقه وتدبيره فيه. ثم إنَّ فكرة ابن خلدون في نظريته على الاستحالة هي محاولة فهم قضايا التواصل بين عالَم الغيب وعالَم الشهادة، مثل تلقي الأنبياء وهم من عالَم البشر، ما يأتيهم من الوحي عن طريق عالَم الملائكة. وما يتلقاه الملائكة وهم من عالَم المخلوقات من الله الخالق سبحانه. وكلُّ ذلك في حق الأنبياء والملائكة حالات مؤقته يعود فيها كلُّ عالَم إلى طبيعته. فالنبيُّ لا يستقر في حالة المَلَكية، والمَلَك لا يثبت على حالة البشرية. وكلُّ ما نجده من رتب المخلوقات والتدرج والتواصل هو من الـجِبِلَّة التي فطر الله هذه المخلوقات عليها.

وقد رأينا في رحلاتنا العلمية في أثناء دراستنا للجيولوجيا بقايا او مستحاثات fossils من أصناف الكائنات الحية في الطبقات الصخرية المتعاقبة التي بثها الله سبحانه عبر العصور، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ﴾، [الشورى: ٢٩] فمن هذه الدواب المبثوثة ما بقي عبر العصور، ومنها ما اختفى، ومنها ما ظهر ولم يكن موجوداً، أو لم يكن يعرف الإنسان وُجُودَه، وحين كان الأستاذ الفرنسي يفسر ذلك بالتطور، كنَّا نفهم ذلك أن الله عز وجل خلَق، ولا يزال يخلُق، خلق هذه الكائنات في درجات ورتب من التغيُّر والتنوع والتطور.

وقد ذكر القرآن الكريم ما خلقه الله سبحانه من الأنعام والدواب وذكر معها بعض وجوه الانتفاع بها، ثم عقب على ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]؛ وقد يكون المعنى أنَّ الله سبحانه يخلق لكم أشياء أخرى ممَّا لا تعلمونه الآن، وييسِّر لكم

من الاكتشافات والاختراعات ما سيكون فيها من أشكال المنافع والمصالح أكثر بكثير مما تعلمونه الآن من تيسير الخيل والبغال والحمير لتركبوها.(١)

وبذلك يبني الله سبحانه للناس من رؤية العالَم ما يفتح لهم أبواب المستقبل من سبل العلم والاختراع. يقول ابن عاشور في تعقيبه على قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾: "و"يخلُق" مضارع... ويخلُق لهم خلائق أخرى لا يعلمونها الآن، فيدخل في ذلك ما هو غير معهود أو غير معلوم للمخاطبين وهو معلوم عند أمم أخرى... التي كانت مجهولة للناس في وقت نزول القرآن، فيكون المضارع مستعملاً في الحال للتجديد؛ أي هو خالقٌ ويخلُقُ ... فالذي يظهر لي أنَّ هذه الآية من معجزات القرآن الغيبية العلمية، وأنَّها إيماء إلى أنَّ الله سيُلْهِم البشر اختراع مراكب هي أجدى عليهم من الخيل والبغال والحمير،... فكلُّ هذه مخلوقات نشأت في عصور متتابعة لم يكن يعلمُها من كانوا قبل عصر وجود كلٍّ منها. وإلهامُ الله الناسَ لاختراعها هو ملحق بخلق الله، فالله هو الذي ألْهَم المخترعين من البشر بما فطرهم عليه من الذكاء والعلم، وبما تدرَّجوا في سلّم الحضارة واقتباس بعضهم من بعض إلى اختراعها، فهي بذلك مخلوقة لله تعالى، لأنَّ الكلّ من نعمته."(٢)

وهذه دعوة للعقل المسلم أن يسعى في العلم والاكتشاف والاختراع إلى أقصى طاقته، وأن يصبر في هذا السعي إلى أن تتكشَّف له الحقائق، وأن يضع الخطط والبرامج البحثية والتجريبية ويتحقق بالصبر اللازم للإنجاز المنشود. ويمكن الاستشهاد بقصص وشواهد من القرآن الكريم على مواقف العلم والتعليم ووضع خطط حلِّ المشكلات، وبناء الصناعات، وبذل الجهود التي تحتاج إلى وقت وصبر ومعاناة.

ونحن نستطيع أن نتخيَّل أنَّ نَبِـيَّ الله نوحاً عليه السلام قضى وقتاً طويلاً وهو يصبر عن ما كان يعانيه من نصَبٍ وهو يصنع السفينة المناسبة للهدف الذي ألهمه الله إيَّاه، ويصبر على

(١) قال سبحانه: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٧ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. [النحل: ٥-٨].

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ١٤، ص ١١٠-١١١.

سخرية الناس من صُنْعه سفينة في أرض ليس فيها ماء. ونستطيع أن نتخيَّل أن ذا القرنين قد بذل جهداً كبيراً وهو يوجِّهُ مساعديه من القوم الذين طلبوا منه حمايتهم من يأجوج ومأجوج، ويرسم لهؤلاء المساعدين خطة بناء السد الذي يقيهم من إفساد يأجوج ومأجوج، ثم يشرف على تنفيذ تلك الخطة، وتضمّنت الخطة صهر الحديد والنحاس لتشكيل حائط معدني أكثر صلابة وأطول عمراً من أي من الحديد أو النحاس منفردين. ونستطيع أن نتخيل نبي الله داود عليه السلام وهو يصنع الدروع المعدنية بدقة متناهية، ﴿أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ﴾. [سبأ: ١١].

أما نبي الله موسى عليه السلام، فحين عَلِم أنَّ ثمَّة من يستطيع أن ينفعه بشيء من العلم، قرر أن يبحث عن هذا المعلِّم دون توقف، حتى لو استمر البحث حُقُباً من الأعوام، ﴿لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا﴾ [الكهف: ٦٠] وبدأ رحلته في البحث مسافراً، حتى بلغ منه التعب مبلغه: ﴿ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾. [الكهف: ٦٢] ووافق على شرط المعلِّم في الصبر على ما لا علم له به، حتى يتعلَّمه ﴿قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا﴾. [الكهف: ٦٩].

فرؤية العالَم العلمية عند المسلم، هي نتيجة استجابته لأمر الله سبحانه بقراءتين متلازمتين: فقد جاء الأمر بقراءة آيات الله في آفاق العالَم المشهود، وجاء الأمر بقراءة آيات الله المتْلُوَّة في كتابه. كما نجد ذلك واضحاً في الآيات الخمس الأولى التي نزلت على النبي محمد صلى الله عليه وسلم من القرآن الكريم، وكانت تأمره بالقراءة مرتين، لنوعين من القراءة، النوع الأول القراءة باسم الله الخالق: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾. [العلق: ١-٢]. والنوع الثاني هو القراءة لما يكتبه القلم من علم وتعليم: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. [العلق: ٣-٥].

وقد اجتهد كثير من العلماء في الماضي والحاضر في فهم هذين النوعين من القراءة، فميزوا بين الآيات القرآنية المتلوة: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، والآيات المشهودة في آفاق العوالم المخلوقة: عوالم الطبيعة وتنوعها، وعوالم الاجتماعي البشري وتعددها، وعوالم النفس وأغوارها.

وقد فصّل القرآن الكريم في بيان القراءة للآيات المشهودة وكرر ذكرها في مئات المواقع وجاءت بصيغ متعددة منها: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ...﴾ أو ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ...﴾. ونختار مقطعاً واحداً مما ورد في سورة الروم: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٠-٢٤] فهذه الآيات نموذج للدعوة إلى مشاهدة التنوُّع في آيات الله في خلق السموات والأرض، وخلق الإنسان، والتأمل في الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية، واعتبار ذلك كلِّه وأمثاله من دواعي التفكر والتعلم والتعقل، وإعمال أدوات الوعي والإحساس. ونلاحظ هنا استعمال لفظ (آية) في القرآن لتدلّ على النص المسطور في المصحف، وعلى أشياء العالَم الطبيعي وظواهره، وعلاقات العالَم الاجتماعي وتغيراته، وانفعالات العالَم النفسي وخفاياه.

وعندما يدعو القرآن الكريم إلى السير في الأرض للنظر والبحث في بدء الخلق، ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠] فكأنَّ الله سبحانه يلفت النظر إلى ما أوحى به عن الخلق، وإلى ما قد يجده الإنسان في الأرض التي يسير فيها، مستكشفاً للمخلوقات المتنوعة، وباحثاً في البقايا والآثار والمستحاثات Fossils، وليرى آثار الحياة القديمة وصورها المنقوشة أو المتحجرة. وبالمثل عندما يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس؛ أي علوم الكون وعلوم النفس، فإنَّه يوجِّه الإنسان إلى رؤية للعالَم تقوم على التكامل بين علوم العالَم المادي في ظواهره المحسوسة، وما خفي من عالَم الأشياء الدقيقة، وما عَظُمَ من الآفاق في أقطار السماوات والأرض، من جهة، وعلوم الوحي التي تستفز أدوات الإدراك والوعي في الإنسان ليستعملها مصادرَ للمعرفة، ويُحمِّله في النهاية مسؤولية هذا الاستخدام ونتائجه، من جهة أخرى.

إنَّ التأمل في نوعي الآيات في القرآن الكريم. يكشف لنا عن الأحكام القطعية في بعض المسائل كما تبينها "الآيات المسطورة"، لكنَّ هذه الآيات المسطورة نفسها تُلِحُّ على فهم "الآيات المنظورة" وعلى تتبعها في آفاق العالَم المادي، وأحداث التاريخ البشري، وطوايا النفس الإنسانية، من أجل اكتشاف القوانين والسنن التي تحكم وجود الأشياء وتغيراتها وأحداثها، مما يؤسس للعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم النفسية والتربوية، وسائر أنواع العلوم.

ويوضح ابن قيم الجوزية مسألة التكامل بين نوعي الآيات القرآنية، وأنَّ الله سبحانه "يدعو عباده في القرآن إلى معرفته من طريقين: أحدهما: النظر في مفعولاته، والثاني: التفكر في آياته وتدبُّرها؛ فتلك آياته المشهودة، وهذه آياته المسموعة المعقولة. فالنوع الأول:كقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]"... وهو كثير في القرآن. والثاني كقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩] وهو كثير أيضاً...فمفعولاته من أدلّ شيء على صفاته، وصدق ما أخبرت به رسله عنه، فالمصنوعات شاهدة تصدِّق الآيات المسموعات، منبِّهةٌ على الاستدلال بالآيات المصنوعات... قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]؛ أي: إنَّ القرآن حق؛ فأخبر أنَّه لا بد أن يريهم من آياته المشهودة ما يبيِّن لهم أنَّ آياته المتلوَّة حق، ثم أخبر بكفاية شهادته، على صحَّة خَبَرِه، بما أقام من الدلائل والبراهين على صدق رسوله؛ فآياته شاهدة بصدقه، وهو شاهد بصدق رسوله بآياته."[1]

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (توفي٧٥١هـ). **الفوائد**، تحقيق محمد عزير شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ط١، ١٤٢٩هـ، ص ٢٨-٢٩. (بتصرف)

## خاتمة

إنَّ رؤية العالَم الدينية في المنظور الإسلامي لا بد أن تتضمَّن الرؤية العلمية للعالَم. وإنَّ الرؤية العلمية للعالَم لا بد أن تتضمَّن رؤية دينية للعالَم، تقود إلى خشية العلماء لله سبحانه؛ فحين حصر الله سبحانه من يخشونه من الناس بالعلماء، فإنَّ سياق تلك الخشية هو العلوم الطبيعية والكونية بما نعرفه اليوم من علوم الفيزياء والكيمياء والنبات والحيوان والفلك والأرصاد الجوية والجيولوجيا. وقد جاءت الإشارة إلى خشية العلماء لله سبحانه بعد عدد من الآيات الكونية، تحدَّثت عن خلق السموات والأرض، وخلق أرزاق الناس، وإرسال الرياح بالسحاب وإحياء الأرض بالنبات، وخلق الإنسان من تراب وجعل الناس أزواجاً، وتقدير الحمْل والوَضْع والتناسل وتقدير الآجال والأعمار، واختلاف مذاق الماء في البحار، وما فيها من مسخرات، وإيلاج الليل والنهار، وتسخير الشمس والقمر، واختلاف ألوان الثمرات مما تنبته الأرض من ماء السماء، واختلاف ألوان الجبال وطبقاتها، واختلاف ألوان الناس والدواب والأنعام...

وهذا السياق المتواصل هو دعوة إلى النظر والتفكر والتأمل والاعتبار، وهو دعوة إلى تسجيل وتدوين ما يكتشفه الإنسان، بطول المشاهدة والتجربة، من علوم المادة والكائنات الحية وغير الحية، وما يتصل بسلوكها وظواهرها من قوانين وسنن، وما يمكن توظيفه من مصالح وفوائد للإنسان المستخلف فيها. وبعد كل ذلك جاء قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾. [فاطر: ٢٨]. فهؤلاء العلماء هم من اكتسبوا العلم بهذه المسائل الكونية المشار إليها على وجه الخصوص، وسائر العلماء على وجه العموم. وأنَّ التعلُّم الحقَّ لهذه المسائل سوف يقود أصحابه إلى خشية الله عز وجل.

ولذلك لا نجد أيَّ مبرِّر لافتراض أي تناقض بين الدين والعلم، ولا بين المتخصصين بهما والمعتمدين على حقائقهما. فالعالِم الحق هو الذي يجمع الرؤيتين، وقد كان العلماء من كل الأديان والـمِلَل يستطيعون هذا الجمع إلى حد كبير، لكنّ التوسع الهائل في المعرفة، جعل من

المتعذر على العالِم الفرد أن يحيط بما يلزم لهذا الجمع، فأصبح التكامل في جهود المتخصصين بالمعرفة الدينية، والمتخصصين بالمعرفة العلمية أمراً ضرورياً، ويتم هذا التكامل بالحوار بين الفريقين، والعمل المشترك بينهما، فكل فريق يتعلم من الفريق الآخر، والفريقان معاً قادران على فهم ما لا يستطيع أي منهما فهمه منفرداً.

وإذا كانت مناهج تدريس العلوم في المجتمعات الإسلامية تضع في أهدافها ما يعزز الإيمان بالله سبحانه وما أخبر به ووجَّه إليه، فإنَّ من الواجب كذلك أن يكون من أهداف تدريس العلوم معرفة طبيعة العلم وحدوده، إضافة إلى ما لا خلاف فيه من اكتساب المعرفة والمهارة الكافية في عمليات التفكير والبحث والاستقصاء، والتدرب على توظيف ذلك في تطبيقات العلم في الحياة الفردية، والإسهام الفاعل في برامج التنمية والتقدم والنهوض الحضاري.

## الخاتمة

الآن وقد وصل القارئ الكريم في رحلته مع المؤلِّف إلى هذا المدى، فقد آن للمؤلِّف أن يستميح القارئ عذراً إن لَم يجد ما كان يبحث عنه، أو إن وجد نقصاً أو تقصيراً أو خطأ، أو شيئاً من المشقة في بعض مراحل هذه الرحلة، فذلك ما تيسر للمؤلِّف من جهد واجتهاد، ويسأل الله أن يكتب له أجر المحاولة. فالموضوع كما آمُل أن يكون قد تبين للقارئ أنَّه ليس المحطة النهائية في الرحلة، وإنَّما هو محطة من محطات الطريق اللاحب. وأعني بذلك أنَّ الموضوع ليس تخصصاً محدداً من التخصصات المألوفة التي يشعر القارئ أنَّه اكتسب ما كان يطلبه فيه وتحقق له الغرض منه. والمؤلف سيكون في غاية السعادة إذا ولّدت قراءة الكتاب عند القارئ رغبة في الاهتمام بالموضوع، ومواصلة البحث فيه، أو أثارت لديه أسئلة لم يجد في الكتاب إجابات عنها، فواصل السعي بحثاً عن إجابات وعن أسئلة أخرى، أَلَمْ نقرأ في تراثنا، ونشهد في حياتنا أنَّ: "العلم خِزَانة ومفتاحُها السؤال"؟!

كان موضوع هذا الكتاب "رؤية العالَم" وتبين لنا أنَّ الرؤية هي وَعْي وتَصوُّر، وعِلْم وعَمِل، وأنَّ العالَم هو الكائنات المخلوقة الحية والجامدة؛ ومنها الإنسان فرداً وجماعة، وذكراً وأنثى، وشعوباً وأمماً، وثقافات وحضارات؛ وأنَّ رؤية العالَم هي تصورات عن وجود هذه الكائنات في أصلها ومصيرها، وطبيعة الإنسان ووظيفته، وعِلْمه وجَهْله، وحياته وموته، وخيره وشرِّه. وهي تصورات ومعتقدات تعين الإنسان في بناء نظام حياته، وتوجِّه طريقة تفكيره وسلوكه، وتصوغ مشاعره وعلاقاته. ومع أنَّنا اخترنا مصطلح "رؤية العالَم" في عرضنا لمحتويات الكتاب؛ نظراً لأنَّه الأقرب إلى الدلالة المقصودة، والأكثر استعمالاً في الكتابات المعاصرة، فقد كان علينا أن نوضح أنَّ المفهوم حاضرٌ في مصطلحات متعددة أخرى، أشرنا إليها في مواقعها.

وكان الإنسان ولا يزال يعتمد في بناء رؤيته للعالَم على ما بلَغَه من مصدر ديني، أو تفكير فلسفي أو بحث علمي. ولكنَّه في كثير من الأحيان يتشرَّب ما يسود في مجتمعه من

تلك التصورات وأنماط التفكير والسلوك، وأنواع المشاعر والعلاقات. ومع تعدُّد هذه المصادر وتنوُّعها تتعدَّد رُؤىٰ العالَم التي يمكن تعرُّفها في المجتمعات البشرية. وليس من السهل أن نتحدث عن أيِّ فرد أو جماعة أو مجتمع دون رؤية للعالَم. سواءً أكانت رؤية العالَم هذه صريحة واضحة بُنيت بصورة واعية، أم كانت خفية تمَّ تشربها دون وعي وإدراك، وقد يكون وضوح رؤية العالَم بصورة يسهل التعبير عنها، أو يحتاج خفاؤها إلىٰ قدر من البحث والتحليل للكشف عنها.

والإشارة إلىٰ أنّ رؤية العالَم قد يتمُّ اكتسابها أو تشرُّبها بطريقة تدريجية دون وعي، هي مسألة وصفية وليست معياريه، ولذلك قلنا إنَّ "الوَعْي بأهمية هذا الوعي" مسألة مهمة، ليس في فهم الإنسان لنفسه وميوله ومواقفه وحسب، وإنَّما في سعي الفرد للتحقُّق بكرامته الإنسانية، والإسهام في النهوض بمجتمعه.

ورؤية العالَم الإسلامية تتضمَّن مجموعة من العناصر يقوم علىٰ رأسها الإيمان بالله الواحد الخالق المدبِّر لشؤون مخلوقاته، والاعتقادُ بأنَّ الله سبحانه خلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض للعبادة والعمران، وأنَّه سبحانه أرسل الرسل والأنبياء لهداية البشر إلىٰ ما أراده لهم من مصالح ومنافع، وأنَّ الإنسان مسؤول عن سعيه في هذه الدنيا، وأنَّ حسابه علىٰ هذا السعي سيكون في الآخرة، وأنَّ العمران في الأرض يتضمن عمراناً مادياً لتلبية متطلبات الحياة من زراعة وصناعة وتجارة، ...، وعمراناً معنوياً لتلبية متطلبات الاجتماع البشري من أمن وحرية وعدالة،... وكلُّ ذلك يحتاج إلىٰ السعي المتواصل في ميادين المعرفة والعلم، والاستفادة من الخبرات والتجارب التي يمرُّ بها الإنسان في ترقية صور الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

ونحن نرىٰ أنَّ رؤية العالَم الإسلامية بهذه الصورة من البساطة والوضوح كانت هي السائدة في المجتمعات الإسلامية في معظم مراحل التاريخ الإسلامي، وهي لا تزال الأكثر حضوراً وانتشاراً في هذه المجتمعات، لكنَّ المشكلة كانت ولا تزال حاضرة علىٰ المستوىٰ الأول من هذه الرؤية؛ أي الاعتقاد النظري- الكلامي- (الثيولوجي)، وهو محض تصور

ذهني للعالَم، ولا تستكمل هذه الرؤية أثرَها وفاعليتها إلا بحضور المستويين الآخرين، فالمستوىٰ الثاني هو التطبيق العملي السلوكي بصورة من الالتزام الفكري (الأيديولوجي)، وموقف من العالَم يستوجب صورة من التعامل معه، والمستوىٰ الثالث هو التساوق مع متطلبات الزمان والمكان عن طريق بناء القوىٰ الفاعلة في الواقع (الإمبريقي)، وهو ما يستدعي بناء خطة لتغيير العالَم لجَعْله بيئة أفضل لحياة الإنسان، كما أوضحنا ذلك في الفصل الثاني، والفصل الرابع من الكتاب.

وإذا كانت رؤية العالَم الإسلامية بهذه الصورة من البساطة والوضوح، أَكُنَّا بحاجة إلىٰ الحديث عن رؤىٰ العالَم الأخرىٰ؟! ولِمَ بذلنا جهداً كبيراً في محاولة الكشف عن تمثُّلات رؤىٰ العالَم في المعتقدات والفلسفات المختلفة، وفي العلوم والمجالات المعرفية المختلفة، وفي ممارسات الجماعات والمجتمعات المختلفة، وفي الثقافة الطاغية للعولَمة التي تكاد تصبغ عالَمنا المعاصر؟!

لقد كان عرضنا لمفهوم رؤية العالَم وحضورِه في الكتابات المعاصرة وألوان الخطاب، وأهمية استعماله وحدةَ تحليلٍ في فهم الثقافات المعاصرة، وتبيُّن التعدُّد والتنوُّع في رؤىٰ العالَم التي تستند إليها هذه الثقافات، جزءاً من الإجابة عن تلك الأسئلة؛ فليس من السهل أن نتعامل مع الواقع المعاصر دون فهمنا له وإدراكنا للقوىٰ الفاعلة فيه، وللمرجعيات الفكرية لهذه القوىٰ، وليس من السهل كذلك أن يتمَّ ذلك التعامل، بحكمة وكفاءة ونِدِّيَّة، دون الاستناد إلىٰ رؤيتنا للعالَم، وجعلها مفهومة وواضحة لكل من نتعامل معه.

وقد تبيّن لنا أنَّ ملاحظة التعدُّد في رؤية العالَم، لأسباب تختص بالدين أو الفلسفة أو العلم، لم يكن يعني بالضرورة اختلافاً كلياً بين رؤية وأخرىٰ، فبعض الرؤىٰ تشترك في بعض العناصر، وتختلف في عناصر أخرىٰ، مثلما أنَّ الأديان تشترك في عناصر وتختلف في أخرىٰ، ومثلما نجد مشتركات بين الدين والفلسفة، وبين الدين والعلم، وبين الفلسفة والعلم. وقد تصلح هذه المشتركات أساساً لقدر من التعاون والتعايش بين الجماعات أو بين المجتمعات،

دون أن يتنازل أحدها عن رؤيته الكلية للعالَم، فالاختلاف والتعدد ظاهرة فطرية في بناء الكون، وفي الوجود البشري.

ثُمَّ إنَّ أيَّ جهد يقدِّمه باحث أو مؤلف في موضوع معين لن يكون نهاية المطاف في ذلك الموضوع، فليس للعلم في أيّ موضوع حدٌّ ينتهي إليه، والعالِم الذي يصل إلى قدر من العلم في موضوع انهمك في بحثه، ووصل إلى بعض الجديد من العلم فيه، قادر على تعرُّف الثغرات التي لا تزال مفتوحة فيه. ويأبى الله أن تكون الإحاطة بالعلم لغيره سبحانه. فعند حديثنا عن رؤية العالَم عند ابن خلدون مثلاً أشرنا إلى قيمة مقارنة هذه الرؤية برؤى غيره من علماء المسلمين، وهذه المسألة ليست محض مسألة تاريخية تراثية، وإنَّما هي مسألة مهمة في تطوير منهج تعامل العقل المسلم مع الأمور، وهو منهج مفتوح للبناء والتطوير، يقودنا في هذا التطوير مجموعة من المعالِم، أحدها خبرة التراث الإسلامي وعلمائه في التعامل مع مستجدات الزمان والمكان والتفاعل من متطلبات الواقع، والبحث في التكامل بين خبرات العلماء من المدارس الفكرية المختلفة في التعبير عن منهج العقل المسلم بصورة إجمالية، قد لا نجدها عند آحاد العلماء.

وإذا كنا قد اخترنا العلوم الاجتماعية للنظر في حضور رؤية العالَم فيها، لأسباب تختص بأهمية العلوم الاجتماعية في الواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية، فإنَّ رؤية العالَم في العلوم العلمية والتقانية تأخذ في تقديرنا أهمية كبيرة كذلك، لأنَّ هذه العلوم وتطبيقاتِها التقانية المعاصرة أصبحت تشكل ملامح الحضارة البشرية المعاصرة. فكيف تلتقي أو تختلف رؤى العالَم في العلوم الطبيعية في المجتمعات البشرية المعاصرة، وفي المجتمعات الإسلامية على وجه التحديد؟

وقد اخترنا أن نتحدث عن واحد من العلوم الاجتماعية وهو علم الأنثروبولوجيا المعاصرة، لما لهذا العلم من صلة مباشرة بدراسات رؤية العالَم، لكنَّ ميداني السياسة والإعلام وما يتمُّ فيهما من ممارسات في الساحات المحلية والعالَمية متخمان اليوم بما أصبح

يسمى "عالَم ما بعد الحقيقة"، فما الذي حصل لرؤية العالَم عند القوى الفاعلة في هذين الميدانين، وهل ثمَّة صور مشرقة لبعض القوى يمكنها أن تعطي المجتمعات البشرية شيئاً من الأمل بالخروج من هذا العبث؟

وعندما تحدثنا عن رؤية العالَم التي تمثلها ظاهرة العولَمة في المجتمع المعاصر، جئنا على ذكر بعض التغيرات التي لا تزال تتوالى على الساحة الفكرية والثقافية في العالَم المعاصر، ولا سيما في ميدان الحداثة وما بعد الحداثة، وما كانت هاتان الفلسفتان تحملانه من رؤية للعالَم، أمَّا التغيرات التي أخذت تدخلنا في عصر "ما بعد –بعد الحداثة"، فلا ندري أية رؤية للعالَم سوف تحملها هذه التغيرات إليها؟ وتشتد الحاجة إلى دراسة هذا الموضوع، إذا تحققنا من أنَّ الرِّدَّة إلى ما بعد الحداثة كانت على حساب بعض إنجازات الحداثة، ولم تكن حلولاً لمشكلات الحداثة.

أما الفصل الأخير من الكتاب الذي خصصناه لتعليم رؤية العالَم، فإنَّه يكشف عن الحاجة الماسة إلى البحث عن بعض مشاريع تعليمية رائدة، تتوجه مباشرة إلى تطوير رؤية العالَم الإسلامية في مجتمعاتنا. ونحن ندرك أنَّ كلَّ العوامل المؤثرة في بيئة التعليم لها أثرها في تكوين رؤية العالَم، وينصبُّ كثير من الاهتمام على المنهاج الدراسي وأداء المدرس، لا سيّما في مواد الدين والعلوم الطبيعية، وما يكون بينهما من تكامل أو تناقض في بنية المادة التعليمية أو في طريقة العرض واتجاهات المدرسين، مع أنَّ الثقافة السائدة في مؤسسات التعليم، التي تتمثل أحياناً في نظام الإدارة والمناخ النفسي والاجتماعي، ربَّما تكون ذات أثر أكبر من المناهج والمدرسين في بناء ما تحمله هذه الثقافة من رؤية للعالَم. فكيف يمكن تشكيل هذه الثقافة لتحقيق الأثر الإيجابي المنشود؟

أرجو أن لا يستغرب القارئ من الصيغة التي وردت فيها مادة هذه الخاتمة، فربَّما يشعر أنَّ مكان هذه الأسئلة في مقدمة الكتاب وليس في خاتمته. لقد ركزنا في المقدمة على موضوع الكتاب وأهميته، وموضوعات فصوله وأهدافها، أملاً في زيادة دافعية القارئ

الكريم واهتمامه بالقراءة الواعية الهادفة. أما في هذه الخاتمة فإنَّنا نودّ أن نفتح المدى أمام القارئ لتعزيز ما قد أدركه من أهمية الموضوع بمزيد من الأسئلة والمسائل الفكرية والعملية، ليس لاكتساب مزيد من الوعي والعلم وحسب، وإنَّما للالتزام العملي بما يتطلبه هذا الوَعْي، ثم لمواصلة السعي في تغيير الواقع، وترقيته، وتحسينه، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

نسأل الله السداد في القول والعمل، والحمد لله ربّ العالَمين.

# المراجع

## أولاً: المراجع العربيـة


١- إبراهيم، عبد الله علي إبراهيم. "الماركسية والمهدية والإسلام: إنجلز وابن خلدون"، **جريدة الأحداث**، (https://bit.ly/371Uoxq).

٢- الأحمدي، علي بن حسن بن حسين. "تصور مقترح لمتطلبات تطوير مناهج العلوم الطبيعية للمرحلة الثانوية في ضوء الأهداف الإستراتيجية لرؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ من وجهة نظر المتخصصين في تعليم العلوم"، **مجلة العلوم التربوية**، المجلد (٣٠)، العدد (٣)، (١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٣- إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، بيروت: دار صادر، ط٣، ٢٠١١م.

٤- إدارة المناهج والكتب المدرسية. **الإطار العام للمناهج والتقويم**، عمّان: وزارة التربية والتعليم، ط٢، ٢٠١٣م.

٥- إدارة المناهج والكتب المدرسية. **الإطار العام والنتاجات العامة والخاصة (العلوم) لمرحلة التعليم الأساسي**، عمان: وزارة التربية والتعليم الأردنية، ط٢، ٢٠١٣م.

٦- أركون، محمد. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م.

٧- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا-بيروت: المكتب العصرية، ١٩٩٠م.

٨- أمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، هرندن، فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ٢٠٠٨م.

٩- الأنصاري، عبد الحميد. **جريدة الوطن القطرية**، النسخة الإلكترونية، العدد الصادر يوم الإثنين ٢٦ تشرين ثاني (نوفمبر) ٢٠١٩م.

١٠- أنور، ياسر. **العلمانيون والإسلاميون محاولة لفض الاشتباك (ملامح المشرع الحضاري)**، القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

١١- إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالَم**، ترجمة: هلال محمد الجهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢- البازعي، سعد. الرواية بين الرؤية والأيديولوجيا، **جريدة الشرق الأوسط**، (الأربعاء ٣ جمادى الآخرة ١٤٣٨هـ/ ١ مارس ٢٠١٧م).

١٣- باشا، أحمد فؤاد وآخرون. **المنهجية الإسلامية**، هرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ط١، ٢٠١٠م.

١٤- باقادر، أبو بكر. **انثروبولوجيا الإسلام**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥م.

١٥- باقادر، أبو بكر. ورشيق، حسن. **الأنثروبولوجيا في الوطن العربي**، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

١٦- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق وبيروت: دار ابن كثير واليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

١٧- برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**، كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالَمية بماليزيا، ٢٠٠٦م.

١٨- البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفى. **تفسير روح البيان**، دمشق: دار الفكر، (د. ت.).

١٩- بوالسليو، نبيل. «الأيديولوجي في الرواية الجزائرية/ رواية الولي الظاهر يعود إل مقامه الزكي-نموذجاً»، **مجلة البحوث والدراسات الإنسانية**، العدد (٨)، ٢٠١٤م.

٢٠- بوعزة، الطيب. "مفهوم الرؤية إلى العالَم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي"، **مجلة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية**، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، المجلد (٢)، العدد (٨)، ربيع ٢٠١٤م.

٢١- بيرك، ريموند. **إسلام بلا خوف مصر والإسلاميون**، ترجمة: منار الشوربجي، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ط٢، ٢٠٠٩م.

٢٢- التليدي، بلال. **الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية: دراسة في أزمة النموذج المعرفي-حالة معهد واشنطن ومعهد كارنيجي**، بيروت والرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤م.

٢٣- التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

٢٤- تيبس، يوسف. **التصورات العلمية للعالم: قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصرة**. الجزائر وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤م.

٢٥- تيلوين، مصطفى. **مدخل عام في الأنثروبولوجيا**، بيروت والجزائر: دار الفارابي ومنشورات الاختلاف، ٢٠١١م.

٢٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ط٢، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٢٧- أبو جابر، كامل (محرر). **الإسلاميون والمسيحيون العرب** "ندوة علمية"، عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٣م.

٢٨- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب. **كتاب الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥م.

٢٩- جب، هاملتون. "الأساس الإسلامي للنظرية السياسية لابن خلدون" **مجلة مدرسة الدراسات الشرقية**، المجلد (٧)، ج١. نقلاً عن: الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٦م.

٣٠- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

٣١- الجرجاني، علي بن محمد السيد. **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيل، ٢٠٠٤م.

٣٢- **جريدة الشرق الأوسط الدولية**، العدد (١٠١١٨)، بتاريخ ٨/ ١١/ ٢٠٠٦م.

٣٣- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، اعتنى به: محمد شرف الدين بالتقايا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

٣٤- حافظ، شريف. "في تركيا إسلاميون علمانيون.. ولدينا أيضاً"، **جريدة اليوم السابع المصرية**، الجمعة ١٢ نوفمبر، ٢٠١٠م.

٣٥- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٩٨٨م.

٣٦- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**. تحقيق ومراجعة: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دمشق: الرسالة العالمية، ط١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٣٧- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي. "رسالة في مراتب العلوم"، في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٧م.

٣٨- بن الحسن، بدران بن مسعود. **الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري**: أنموذج مالك بن نبي، سلسلة كتاب الأمة (٧٣)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، (رمضان ١٤٢٠هـ/ ديسمبر ١٩٩٩).

٣٩- حمودي، عبد الله. **العلوم الاجتماعية في العالَم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (٢٠٠٠-٢٠١٦م)**، بيروت: المرصد العربي للعلوم الاجتماعية، ٢٠١٨م.

٤٠- حنفي، ساري. "أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات". **مجلة المستقبل العربي**، العدد (٤٥١)، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٦م.

٤١- حنفي، ساري. "فهم الإسلام السياسي: مسار بحث حول الآخر المسلم ٢٠١٦-١٩٧٣م"، **مجلة المستقبل العربي**، ضمن باب كتب وقراءات، العدد (٤٦٣)، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧م.

٤٢- الخطيب، محمد كامل. **تكوين الرواية العربية: اللغة ورؤية العالم**، دمشق: وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٠م.

٤٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، (د. ت.).

٤٤- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **رحلة ابن خلدون**. تحقيق وتعليق: محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

٤٥- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٤م.

٤٦- خليل، عماد الدين. "ابن خلدون"، في: **من أعلام التربية العربية الإسلامية**، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج. المجلد (٤)، ١٩٨٩م.

٤٧- خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.

٤٨- خليل، عماد الدين. **أصول تشكيل العقل المسلم**، دمشق وبيروت: دار ابن كثير، ط٢، ٢٠١٧م.

٤٩- خليل، عماد الدين. "مشكلة الرؤية الكونية في المسرح الغربي المعاصر"، في: **فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر**، دمشق: دار ابن كثير، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٠- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**، حققه: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٩م.

٥١- الدمنهوري، أحمد سعد. **الإسلاميون: ظهور المصطلح ومحاولة للتحديد**. موقع طريق الإسلام، (https://ar.islamway.net).

٥٢- دياب، محمد حافظ. **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال**، القاهرة: المجلس الأعلى للصحافة، ٢٠١٠م.

٥٣- الذوادي، محمود. "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، في: **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م.

٥٤- الرابطة المحمدية للعلماء (المغرب). **القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**، أعمال الندوة التي نظمتها الرابطة في يونيو ٢٠١٤م، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ط٢، أبريل ٢٠١٩م.

٥٥- الرازي، أبو بكر فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨١م.

٥٦- ربيع، حامد. "فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، في: **أعمال مهرجان أبن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

٥٧- الرجَّال، علي. "الحلم الاجتماعي والسلطة والثورة عمّا بقي من وعود وآمال"، **صحيفة بدايات**، مصر، العدد (٦)، صيف ٢٠١٣م، (https://www.bidayatmag.com/node/412).

٥٨- الرشيد، عبد الله بن ناصر. **هشيم التراجعات**، منشور في صورة كتاب إلكتروني، (https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/0B/0B62831082590D4BC69C4A04A9521E50_haseem.pdf).

٥٩- أبو رمان، محمد. "تجارب حركات الإسلام السياسي البرلمانية: الأردن أنموذجاً". **حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي: الواقع والمستقبل**، مراجعة وتنسيق: بكر البدور وجواد الحمد. عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٥م.

٦٠- روزنتال، فرانتز. "ابن خلدون رائد السياسة الحديثة"، ترجمة: سعيدة غنيم، القاهرة: **مجلة المجلة: سجل الثقافة الرفيعة**، (مجلة شهرية تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب)، السنة (٢)، العدد (٢٠)، أغسطس(آب) ١٩٥٨م.

٦١- الريسوني، أحمد. **فقه الثورة: مراجعات في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

٦٢- الزرنوجي، برهان الدين. **تعليم المتعلم طريق التعلم**، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ط١، ٢٠٠٤م.

٦٣- أبو زهرة، محمد. "ابن خلدون والفقه والقضاء". في: **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

٦٤- أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية إلىٰ العالَم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.

٦٥- سبيلا، محمد. "الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيكل وهيدغر"، **الفكر العربي المعاصر**، العدد (١١٦-١١٧)، ٢٠٠١-٢٠٠٠م.

٦٦- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.

٦٧- بن سراي، نصر الدين. "علاقة الرؤية إلىٰ العالَم بالتكامل المعرفي: مدونة الغزالي أنموذجاً"، **دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، العدد (١)، خريف ٢٠١٦م.

٦٨- سعفان، حسن شحاته. "سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون"، في: أعمال **مهرجان أبن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

٦٩- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.

٧٠- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**. **هرندن**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

٧١- أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م.

٧٢- سمعان، سمير وآخرون. **العرب في مناهج التعليم الإسرائيلية**. عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠٠٤م.

٧٣- السيد، رضوان. **الصراع علىٰ الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م.

٧٤- السيد، عزمي طه. **حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان: مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو**، الأردن - إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٥م.

٧٥- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. "الرسالة الأولى في الطبيعيات من عيون الحكمة"، في: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة: دار العرب للبستاني، ط٢، ١٩٨٩م.

٧٦- الشافعي، إبراهيم محمد. والكثيري، راشد محمد. وعثمان، الختم. **المنهج المدرسي من منظور جديد**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٦م.

٧٧- الشرقاوي، حمدي عبد الله. **علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي: منهجاً وقضايا**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.

٧٨- شقير، صالح. والعطواني، هيثم توفيق. "إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون"، **مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية**، المجلد (٣٧)، العدد (٢)، ٢٠١٥م.

٧٩- الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٦م.

٨٠- الشماس، عيسى. **مدخل إلى علم الإنسان (الانثروبولوجيا)**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤م.

٨١- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، تحقيق ودراسة: عبد الله يحيى السريحي، بيروت وصنعاء: دار ابن حزم ومكتبة الإرشاد، ١٩٩٨م.

٨٢- صالح، هاشم. جيل كيبل "أكبر مثقف عربي"، **جريدة الشرق الأوسط**، رقم ١٤٦٠٢ تاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠١٨م.

٨٣- صالح، ياسين الحاج. **أساطير الآخرين: نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١م.

٨٤- الصدر، محمد باقر. **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٩، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٨٥- صديق خان، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي. **أبجد العلوم**، إعداد وفهرسة عبد الجبار زكار، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م.

٨٦- الصنعاني، الأمير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني. **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ**، تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، ط١، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)

٨٧- طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.

٨٨- الطاهر، عبد الله. **نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.

٨٩- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن**، تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

٩٠- طعيمة، رشدي. **تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية: مفهومه وأسسه واستخداماته**، القاهرة: دار الفكر العربي (سلسلة المراجع في التربية وعلم النفس، الكتاب التاسع عشر)، ٢٠٠٨م.

٩١- طه، علي محمود. **ديوان علي محمود طه**، القاهرة: هنداوي، ٢٠١٢م.

٩٢- طوليفصون، جيمس. **السياسة اللغوية: خلفياتها ومقاصدها**، ترجمة: محمد خطابي، الرباط: مؤسسة الغني للنشر، ٢٠٠٧م.

٩٣- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

٩٤- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.

٩٥- عبد الحليم، أحمد المهدي. "أهداف المنهج من منظور جديد"، **مجلة العلوم التربوية**، المجلد (٢)، العدد (١)، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

٩٦- عبد الحميد، محسن. **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، سلسلة كتاب الأمة (٦)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤).

٩٧- عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م.

٩٩- عبد الفتاح، سيف الدين. "تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون" ورقة قدمت إلى ندوة: عبد الرحمن ابن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية، التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع قسم علم الاجتماع بجامعة عين شمس في أغسطس عام ٢٠٠٠م.

١٠٠- عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام رؤيتان للعالم**، تحرير: منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى، ط١، القاهرة: دار الفكر، ٢٠٠٩م.

١٠١- عبد الفتاح، سيف الدين. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية رقم (٢٥)، ١٩٩٨م.

١٠٢- عبد الفتاح، سيف الدين. "مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي"، في: **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري**. تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م.

١٠٣- عبد الناصر، وليد محمود. **الإسلاميون التقدميون: عن وجه آخر للفكر والسياسة في إيران**، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠٤- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. **الفتوحات المكية**، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٣م.

١٠٥- عصفور، جابر. **رؤى العالم: عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠٦- علي، أحمد يحيى. **المثقف العربي ورؤية العالم: مقالات في النقد التطبيقي**، عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، والرمال للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

١٠٧- علي، سعيد إسماعيل. "إشكالية التحيز في التعليم"، في: **إشكالية التحيز-رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٧م.

١٠٨- علي، سعيد إسماعيل. وفرج، هاني عبد الستار. **فلسفة التربية: رؤية تحليلية ومنظور إسلامي**. هرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر العربي، ٢٠٠٩م.

١٠٩- علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م.

١١٠- عمار، حامد. **الإصلاح المجتمعي: إضاءات ثقافية واقتضاءات تربوية**، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.

١١١- عمارة، محمد. نحو فلسفة إسلامية معاصرة، في "**أبحاث ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة**"، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٩٨٩م.

١١٢- عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، سلسلة كتاب الأمة (٥٠)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٦م.

١١٣- غانم، إبراهيم البيومي. **حالة علم الاجتماع في العالَم العربي: رؤية نقدية بنائية**، الكويت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٩م.

١١٤- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٥م.

١١٥- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، شرحه: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.

١١٦- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال، والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، ط٧، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧م.

١١٧- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. **إحصاء العلوم**، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٩٩٦م.

١١٨- الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: وتجلياته في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.

١١٩- الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة رقم (٥)، هرندن والرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالَمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥م.

١٢٠- أبو الفتوح، عبد المنعم. "الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية"، **نشرة الإصلاح العربي**، المجلد (٤)، العدد (٦)، يوليو ٢٠٠٦.

١٢١- أبو الفضل، منى. "المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة (٣)، العدد (٩)، (صفر- ربيع الأول ١٤١٨هـ/ يوليو ١٩٩٧م).

١٢٢- أبو الفضل، منى. "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي"، في: **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، تحرير: الطيب زين العابدين، "بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي الذي عقد بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن وجامعة الخرطوم"، (٢٠-١٥ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ/ ٢٠-١٥ يناير ١٩٨٧م).

١٢٣- الفلاح، فخري. **معايير البناء للمنهاج وطرق تدريس العلوم**، عمّان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.

١٢٤- قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م.

١٢٥- قويس، حامد. والبشير، عصام. والحمد، جواد (محررون). **الإسلاميون وتحديات الحكم في أعقاب الثورات العربية**، عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٢م.

١٢٦- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **الفوائد**، تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ط١، ١٤٢٩هـ.

١٢٧- ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. **البداية والنهاية**، ط٧، بيروت: مكتبة المعارف، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١٢٨- لجنة تطوير وثيقة الأهداف العامة للتربية. **وثيقة الأهداف العامة للتربية في دول الخليج**، الكويت: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ٢٠٠٣م.

١٢٩- لوينشتاين، أنتوني. **رأسمالية الكوارث: كيف تجني الحكوماتت والشركات العالمية أرباحاً طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية**، ترجمة: أحمد عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة العدد (٤٧٨)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ٢٠١٩م.

١٣٠- ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية وقضايا المجتمع: آليات التماسك الاجتماعي**، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ٢٠١٥م.

١٣١- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني. **سنن ابن ماجه**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.

١٣٢- المجالي، جهاد. **مفهوم الإبداع الفني في الشعر: رؤى النقاد العرب في ضوء علم النفس والنقد الأدبي الحديث**، عمّان-الأردن: دروب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م.

١٣٣- **مجلة تفكر**، العدد (١)، المجلد (١١)، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

١٣٤- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م.

١٣٥- مجموعة من المؤلفين. **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي:اتجاهات وتجارب**، الدوحة وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.

١٣٦- المحيسن، إبراهيم بن عبد الله. **تدريس العلوم: تأصيل وتحديث**، الرياض: العبيكان، ط٢، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٣٧- مراد، محمد حلمي. "أبو الاقتصاد ابن خلدون"، في: **أعمال مهرجان أبن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

١٣٨- مرحبا، محمد عبد الرحمن. **جديد في مقدمة ابن خلدون**، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٩م.

١٣٩- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

١٤٠- مركز المسبار للدراسات والبحوث. **جدل التعليم الديني: التاريخ - النماذج - الإصلاح**، دبي: مركز المسبار، ٢٠١٥م.

١٤١- المركز الوطني لتطوير المناهج. **الإطار العام والخاص للعلوم ومعاييرها ومؤشرات أدائها**. عمّان: المركز الوطني لتطوير المناهج، ٢٠١٩م.

١٤٢- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م.

١٤٣- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم**، عناية: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م).

١٤٤- المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

١٤٥- المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠م.

١٤٦- مشوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢).

١٤٧- مصطفى، نادية (إعداد وتحرير). **ببليوغرافيا في المنظور الحضاري الإسلامي وقضاياه: خبرة مركز الحضارة للدراسات السياسية**، في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور معرفي وحضاري: الفكرة والخبرة، تحرير نادية مصطفى، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٦م.

١٤٨- مصطفى، نادية محمود (محررة). **موسوعة العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٦م.

١٤٩- مصطفى، نادية محمود. **التعليم العالي والتحدي الحضاري: قراءة في أعمال مؤتمر التعليم العالمي: رؤية مستقبلية**، مؤتمر دولي نظمته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو) والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (أليكسو) بالتعاون مع مؤسسة الفكر العربي في بيروت ٢٧-٢٦/ ٩/ ٢٠٠٥م.

١٥٠- مصطفىٰ، نادية محمود. **التواصل بين الجامعات والتبادل العلمي والطلابي في خدمة الانفتاح علىٰ الآخر**، ورقة مقدمة إلىٰ ندوة: تعزيز ودمج الحوار في الإسلام في مناهج التعليم، القيروان، تونس: ١٤-١٢/ ١٠/ ٢٠٠٩م.

١٥١- مصطفىٰ، نادية محمود. **العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: منظور حضاري مقارن**، تقديم: طارق البشري، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، (١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥).

١٥٢- مصطفىٰ، نادية محمود. "بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية"، في: **التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منىٰ أبو الفضل**، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢)، تحرير: نادية مصطفىٰ وسيف الدين عبد الفتاح وماجدة إبراهيم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١١م.

١٥٣- مصطفىٰ، نادية. "مسار علم العلاقات الدولية بين جدال المنظورات الكبرىٰ واختلاف النماذج المعرفية"، في: **العلاقات الدولية في عالم متغير: منظورات ومداخل مقارنة**، تحرير: نادية مصطفىٰ، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، توزيع: دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٦م.

١٥٤- المطهري، مرتضىٰ. **الرؤية الكونية التوحيدية**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٩م.

١٥٥- مقري، عبد الرزاق. **الدولة المدنية: رؤية إسلامية**، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م.

١٥٦- ملكاوي، فتحي حسن. "التحيّز في الفكر التربوي الغربي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد (٣٨-٣٧)، ٢٠٠٤م.

١٥٧- ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالَم والعلوم الاجتماعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد (٤٣-٤٢)، (خريف ٢٠٠٥م-وشتاء ٢٠٠٦م).

١٥٨- المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة: **منع التطرّف العنيف من خلال التعليم: دليلٌ لصانعي السياسات**، باريس: اليونسكو،٢٠١٨م.

١٥٩- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٦، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

١٦٠- مهورباشه، عبد الحليم. **علم الاجتماع في العالَم العربي من النقد إلىٰ التأسيس: نحو علم العمران الإسلامي**، هرندن، فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.

١٦١- **الموسوعة العربية العالمية**، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م.

١٦٢- الميلاد، زكي. **نحن والعالَم: من أجل تجديد رؤيتنا إلىٰ العالَم**، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض رقم (١٢٨)، ٢٠٠٥م.

١٦٣- النبهان، محمد فاروق. **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ص ١٩٩٨م.

١٦٤- النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

١٦٥- نصر، سيد حسين. "الرؤية الكونية التوحيدية والعلم الحديث"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العدد (١٨)، ٢٠٠٢م.

١٦٦- نصر، محمد عبد المعز. "فلسفة السياسة عند ابن خلدون"، في: **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

١٦٧- نهّار، حازم (محرر). **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**. الدوحة وبيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.

١٦٨- هيئة التحرير. "النقد الذاتي في فقه المراجعات"، **مجلة إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، المجلد (٢٤)، العدد (٩٤)، (١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨).

١٦٩- اليونسكو. **إعادة التفكير في التربية والتعليم: نحو صالح مشترك عالمي**، باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠١٥م.

١٧٠- اليونسكو. **التعلُّم ذاك الكنز المكنون: تقرير اللجنة الدولية في اليونسكو المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين "تقرير ديلور"**، باريس: منظمة اليونسكو، ١٩٩٦م.

## ثانياً: المراجع الأجنبيـة:

1- Abdel-Fadil, Mona. "The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media", *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, Vol..8 issue 1,2019.

2- Abu Al Fadl. Mona. "Paradigms in Political Science Revisited", *American Journal of Islamic Social Sciences, (AJISS)*, Vol. 6, No. 1, 1989.

3- Abul-Fadl, Mona M. "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 11, no. 3, 1994.

4- Acikgenc, Alparslan. *Islamic Science: Towards a Definition*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (IIITC), 1996.

5- Acikgenc, Alparslan. *Islamic Scienctific Tradition in History*, Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2012.

6- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

7- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegonema: to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001.

8- Arrows, Four. & Block, Walter. *Differing Worldviews in Higher Education: Two Scholars Argue Cooperatively about Justice Education*. Rotterdam, Holand: Sense Pulishers, 2010.

9- Arthur, James. et al. *Research Methods and Methodologies in Education*, 2nd. ed., London: SAGE Publications Ltd, 2017.

10- Babbie, Earl. *The Practice of Social Research,* Belmont, CA: Wadsworth Publishing; 13th ed., 2012.

11- Baron, Jonathan. *Thinking and Deciding*, London and New York: Cambridge University Press, 2007.

12- Bavinck, Herman. *Christian Worldview*, translated by Nathaniel Sutanto & James Eglinton & Cory C. Brock, Wheaton, Ill.: Crossway, 2019.

13- Belt, David Douglas. The Political Utility of Islamophobia: How the U.S. Right Used Islam after 9/11 as a new Field of Domestic Politics, Annapolis, MD: David Belt Productions, 2019.

14- Bertrand, J. Mak. *Re-Thinking worldview*, Wheaton, Ill. Crossway books, 2007.

15- Biro, Babor. *The Economic Thought of Michael Polanyi*, Routledge Studies in the History of Economics, London and New York: Routledge; 1st Ed., (August 5, 2019).

16- Brisson, Thomas. "Western and Non-Western Views of the Social and Behavioral Sciences: De-Westernizing the Social and Behavioral Sciences", in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Editor-in-Chief: James D. Wright, 2nd Ed., Amsterdam, Holland: Elsevier, 2015.

17- Burnett, D. Graham. "A View from the Bridge: The Two Cultures Debate, Its Legacy, and the History of Science", Daedalus, vol. 128, no. 2, 199.

18- Chiareli, Antonio A. "Christian Worldview and the Social Science", in: *Shaping A Christian Worldview: The Foundation of Christian Higher Education*, eds. David S. Dockery and Gregory Thornburry. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2002.

19- Chung, Paul Seungoh. *God and the Crossroads of Worldview*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016.

20- Corduan, Winfried. Neighboring Faiths: A Christian Introduction to World Religions, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (Academic); 2nd Ed., 2012.

21- Dalin, Per. "Developing the Twenty-First Century School: A Challenge to Reformers" in: David Hopkins (ed.). *The Practic and Theory of School Improvement (International Handbook of Educational Change)*, Dordrecht, The Netherlands: Springer Academic Publishers, 2005.

22- Darrow, Miller. *Discipling Nations: The Power of Truth to Transform Cultures*, Edmonds, WA: YWAM Publishing, 2018.

23- De Boer, Tjitze J. *The History Of Philosophy In Islam*, Translatef by Edward R. Jones. Charleston, SC.: Nabu Press, 2012.

24- De Witt, Annick. "Understanding Our Polarized Political Landscape Requires a Long, Deep Look at Our Worldviews", *Scientific American*, June 28, 2016.

25- Deardorff, Darla K. & Smith, Lily A. Arasaratnam (eds). *Intercultural Competence in Higher Education: International Approaches, Assessment and Application*, Internationalization in Higher Education Series, London & New York: Routledge, 1st ed., 2017.

26- Dewitt, Richard. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, Cornwall, UK: Blackwell Publishing, 2nd Ed., 2010.

27- Dhanrajgir, Nikhil. "From Dissociated Hegemony towards Embedded Hegemony", *Journal of Scinec and World Affairs*, Utrecht University, the Netherlands, Vol. 1, No.2 , 2005.

28- Dockery, David. & Thornbury, Gregory Alan (eds.). *Shaping A Christian Worldview: The foundation of Christian Higher Education*. Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers, 2002.

29- Dodd, Carley H. *Worldview in Intercultural Communication: Intercultural Communication Core:Theories, Issues, and Concepts*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2017

30- Dolejšiová, Ditta Trindade. (ed). *Innovation, Values and Polices in Global Education*, Dublin, Republic of Ireland: Global Education Network Europe (GENE), 2018.

31- Duignan, Brian. *Encyclopedia Britannica*, last updated sept 20, 2019.

32- Durdella, Nathan. *Qualitative Dissertation Methodology: A Guide for Research Design and Methods*, London: Sage Pub. Ltd. 2019.

33- Ecklund, Elaine Howard & Scheitle, Christopher. "Religious Communities, Science, Scientists, and Perceptions: A Comprehensive Survey", A paper presented at the Annual Meeting of the American Association for the Advancement of Science, February 16, 2014.

34- El-Aswad, El-sayed. *Muslim Worldviews and Everyday lives*, Lanham, New York: Altamira, Division of Rowman and Littlefield Pub. Inc. 2012.

35- Emerson, Steven. *American Jihad: The Terrorists Living Among*, New York: The Free Press, 2002.

36- Engebreston, Kathleen. et al. (eds). *International Handbook of Inter-religious Education* Springer, 2010.

37- Europe-wide Global Education Congress, Maastricht, The Netherlands, Nov. 15-17th 2002. Europe Strategy Framework in Europe to the Year 2015.

38- Evanoff, Richard. Worldviews and Intercultural Philosophy, *Dialogue and Universalism*, 26 (4), 2016.

39- Faure, Edgar. *Learning to be: The world of education today and tomorrow*, Paris: Unesco، Seventh impression, August 1982.

40- Fisher, Max. "When a Phrase Takes on New Meaning: Radical Islam Explained", *The New York Times*, June 16, 2016.

41- Framing Islam as a threat: The use of Islam by some U.S. Conservatives as a Platform for Cultural Politics in the Decade after 9/11. A dissertation submitted to the faculty of Virginia Polytechnic Institute and State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy In Planning, Governance & Globalization, granted Sept. 19, 2014.

42- Freire, Paulo. *Pedagogy Of The Oppressed*, Translated by: Myra Bergman Ramos With an Introduction by Donaldo Macedo, New York and London: The Continuum International Publishing Group Inc., 2000.

43- Friebe, Cord. et al. *The Philosophy of Quantum Physics*, Cham, Switzerland: Springer, 2018.

44- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic books, 2017.

45- Gertz, Bill. "U.S. lacks direction, cohesion in war of ideas", *Washington times*, Oct. 30, 2003.

46- Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

47- Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers, Ill: InterVasity Press, 2002.

48- Goldberg, Jonah. In Defense of Ideology, *National Review*, Oct. 22, 2018.

49- Goldberg, Jonah. *The Tyranny of Clichés: How Liberals Cheat in the War of Ideas*, New York: Sentinel; Reprint edition, 2013.

50- Griffioen, Sander. & Marshall, Paul. & Mouw, Richard (eds.). *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Christian Studies Today, Lanham, Md.: University Press of America, 1989.

51- Guach, Hugh G. Jr. Science, Worldviews and Education, In: *Science, Worldviews and Education*, Edited by Michael R. Mathews, London: Springer Science &Business Media Inc., 2006.

52- Hargreaves, Andy. et al. (eds). *International Handbook of Educational Change*, Dordrecht, The Netherlands: Springer Science+Business Media, 1998.

53- Hargreaves, Andy. et al. (eds). *Second International Handbook of Educational Change*, Springer International Handbooks of Education (23), ), Dordrecht, The Netherlands: Springer Science + Business Media BV, 2010.

54- Haviland, William. et al. *The Essence of Anthropology*, 4th Ed. Boston, MA: Cengage Learning, 2016.

55- Heilbron, Johan. & Gingras, Yves. "The Globalization of European Research in the Social Sciences and Humanities: A Bibliometric Study", in *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2018.

56- Heilbron, Johan. & Sora, Gustavo. & Boncourt, Ghibaud (Eds). *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2018.

57- Hewitt, Doug. A Clash of Worldviews: Experiences from Teaching Aboriginal Students, *Theory into Practice*, vol 39, 2000.

58- Hiebert, Paul G. *Transformong Worldviews: An Anthropological Understanding of how People Change*. Grand rapids, MI.: Baker Academic, 2008.

59- Hill, Carol. *A Worldview Approach to Science and Scripture*, Grand Rabbits, MI.: Kregel Academic, 2019.

60- Hulme, Mike. Why we Disagree about Climate Change: Understanding controversy, Inaction and Opportunity, Cambridge and New York: Cambridge University Press. 2009.

61- Hurd, Elizabeth Shakman. "Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States", *Foreign Policy Analysis*, 3, 2007.

62- Immorth, John P. "Humanityies and its Literature", in *Encyclopedia of Liberary and Information Science*, Edited by: Miriam Drake, New York: Marcel Dekker Inc., 2003

63- Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.

64- Irzik, Gurol & Nola, Robert. "Worldviews and their Relation to Science", *Science and Education*, 2009.

65- Kalberg, S. "The Past and Present Influence of World Views: Max Weber on a Neglected Sociological Concept". *Journal of Classical Sociology*, Vol. 4, Iss. 2, 2004.

66- Kalberg, Stephen. "The Past and Present Influence of World Views: Max Weber on a Neglected Sociological Concept", *The Journal of Classical Sociology*, vol. 4,no. 2, 2004.

67- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, Translated and Introduction by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hachett Publishing, 1987.

68- Kearney, Michael. *Worldview*, Navato, CA: Chandler and Sharp, 1984.

69- Khan, M. Mugtedar. *Islam and Good Governance: A political Philosophy of Ihsam*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

70- Kilzer, E. & Ross, E. J. *Western Social Thought*, Milwaukee: The Bruce Publication Company, 1954.

71- Kirby, Alan. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*, London & New York: Continuum, 1st ed., 2009.

72- Kivunga, Charles. & Kuyini, Hamed Bawa. Understanding and Applying Research Paradigms in Educational Contexts, *International Journal of Higher Education*, Vol. 6, No. 5; 2017.

73- Kooij, Jacomijn. De Ruyter, Doret. & Miedema, Siebren. Worldview: the Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education, *Religious Education* (Journal of the Religious Education Association), Volume 108, 2013.

74- Kramer, Martin. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? *Middle East Quarterly*, Vol. 10, no. 2, 2003.

75- Kreber, Carolin. Different Perspectives on Internationalization in Higher Education, *New Direvtions for Teaching and Learning*, vol. 2009, Issue 118، Summer 2009.

76- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Enlarged Edition, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

77- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 4th Ed, 2012 (The 50th Anniversary Edition).

78- Lean, Nathan (Author) and Esposito, John (Foreword). *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*, London: Pluto Press. 2012.

79- Levinson, David. & Ember, Melvin (eds). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt and Co, 1996.

80- Lindemann, Bob. Pedagogy For Christian Worldview Formation: A Grounded Theory Study Of Bible College Teaching Methods, Ed.D dissertation, George Fox University, Oregon USA, April 2016.

81- Lowy, Michael & Sayre, Robert. *Romanticism Against the Tide of Modernity*, translated from French by Catherine Porter, London: Duke University Press, 2001.

82- MacGillivray, Alex. *A Brief History of Globalisation: The Untold Story of Our Incredible Shrinking Planet*, London: Robinson: 2006.

83- Macy, Deborah & Ryan, Kathleen & Springer, Noah. *How Television Shapes our Worldview: Media Representations of Social trends and Change*, New York: Lexington Books, 2014.

84- March, Andrew. Political Islam, *The Annual Review of Political Science*, 2015.

85- Matthews, Michael R. (ed.). *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, New York and London: Springer, 2014.

86- Mauro, Karina. "The Realistic Method as a Mechanism of Attenuation of the Actor's Presence in Theatre and Cinema", *Revista Brasileira de Estudos da Presenca* (Brasilian Journal of Contemporary Studies), Vol.7, No. 3, 2017.

87- Mazaffari, Mehdi. What is Islamism? History and Definition of a Concept, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1.

88- McDermott, Terry. *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It*, New York: HarperCollins. 2005.

89- McGrath, Simon & Gu, Qing. *Routledge Handbook of International Education and Development*, London & New York: Routledge, 1st ed., 2017.

90- McLean, Iain. What is Social Science? The British Academy Site, 20 Nov 2018.

91- Michael, George. Steven Emerson: Combating Radical Islam Defeating Jihadist Terrorism *Middle East Quarterly*, Winter 2010.

92- Miller, Raymond C. International Political Economy: Contrasting World Views, New York: Routledge, 2008.

93- Morales, Kathy Lynn. An Instrument Validation far a Three-Dimensional Worldview Survey Among Undergraduate Christian University Students Using Principal Components Analysis, Ed. D Dissertation, Liberty University Lynchburg, Virginia, USA, June 2013.

94- Morgan, D.L. "Paradigms lost and pragmatism regained: methodological implications of combining qualitative and quantitative methods", *Journal of Mixed Methods Research*, Vol. 1, No. 1, 2007.

95- Mowle, Thomas S. Worldviews in Foreign Policy: Realism, Liberalism, and External Conflict, New York: JohnWiley and sons, 2003.

96- Murphy, Dan & La Franchi, Howard. "Special Briefing: How Radical Islamists see the World", *Christian Science Monitor*, August 2, 2005.

97- Nash, Ronald. *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992.

98- Naugle, David K. *WorldView: The History of A Concept*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans Publishing Co, 2002.

99- Nisbet, Robert. *Encyclopedia Britanica*, Electronic version, Social Science, Last Updated Nov. 28, 2019.

100- Nye, Mary Jo. *Michael Polanyi and his Generaion: The Origin of Social Construction of Scientific Knowledge*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

101- Peters, Michael A. The Humanist Bias in Western Philosophy and Education, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 47, Iss. 11, 2015.

102- Peterson, Michael & VanArragon, Raymond (Editors) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell: 2019.

103- Pojman, Louis & Rea, Michael. *Philosophy of Religion: An Anthology*, Stamford, CT, USA: Cengage Learning, 2014.

104- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

105- Polanyi, Michael. *The Tacit Knowledge*, Now York: Doubleday, 1966.

106- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York: Routlege, 2014.

107- Proctor, douglas. & Rumbley, Laura. (eds.) *The Future Agenda for Internationalization in Higher Education: Next Generation Insights into Research, Policy, and Practice*, Internationalization in Higher Education Series, London & New York: Routledge, 1st ed., 2018.

108- Qiang, Zha. Internationalization of Higher Education: towards a conceptual framework, *Policy Futures in Education*, vol. 1, no 2، 2003.

109- Rao, S. Srinivasa. and Sing, Smriti. "Max Weber's Contribution to the Sociology of Education: A Critical Appreciation", *Contemporary Education Dialogue*, vol. 15, no. 1, 2018.

110- Restivo, Sal. *The Sociological Worldview*, Oxford, UK: Basil Blackwell, 1991.

111- Ridenour, Fritz. *So What's the Difference: A look at 20 Worldviews, Faiths and Religions and How they Compare to Christianity*. Bloomington MN.: Bethany House Publishers; (Updated and Expanded Edition), 2014.

112- Rosand, Eric. "In strategies to counter violent extremism, politics often trump evidence", Brookings Institution, May 6, 2019.

113- Rousseau, David & Billingham, Julie. "A systematic Framework for Exploring Worldviews and its generalization as a Multi-Purpose Inquiry framework", Molecular Diversity Preservation International, Basel, Switzerland, 2018.

114- Rusbult, Craig. *Critical Thinking in Public Schools and the Potential Dangers of Worldview Education*.

115- Rusbult, Craig. *Worldview Education in Public Schools: Is it Balanced and Neutral?*

116- Savelieva, Irina. *Two-Faced Status of History: Between the Humanities and Social Sciences*, Series: Humanities WP BRP 83/HUM/ 2015, Moscow: National Research University Higher School of Economics. 2015.

117- Schilders, Mariska. et al. "Worldviews and evolution in the biology classroom", *Journal of Biological Education*, vol. 43, Issue 3, 2009.

118- Schlitz, Marilyn Mandala. & Vieten, Cassandra. & Miller, Elizabeth M. Worldview Transformation and the Development of Social Consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 17, No. 7–8, 2010.

119- Schultz, K. *Developing an instrument for assessing student biblical worldview in Christian K-12 education*, (Doctoral dissertation), Available from ProQuest Dissertations and Theses database, (UMI No. 3534997), 2013.

120- Shah, Vikas. "Theatre, Performance and Society", *Thought Economics: Journal of Intellectual Capita*, 18th May 2016.

121- Shakeel, M. Danish & Wolf, Partick. Does Private Islamic Schooling Promoe Terrorism? An Analysis of the Educational Background of Successful American Homegrown Terrorists, University of Arkansas, College of Education & Health Professions, Education Reform EDRE Working Papers, 2017.

122- Sire, james W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

123- Sire, James W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalogue*, Downers Grove, IL: InterVasity Press Academic, 5th Ed., 2009.

124- Sire, James, W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalogue*, Downers, IL: InterVasity Press, 4th Ed., 2004.

125- Slife, Brent & O'Grady, Kari & Kosits, Russell. The Hidden Worldviews of Psychology's Theory, Research and Practice, New York and London: Routledge, Taylor and Francis Group, 2017.

126- Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human beliefs*, New Jersey: Prentice Hall, 2000.

127- Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New Jersey: Prentice Hall. 2000.

128- Sproul, R. C. *Lifeviews: Understanding the Ideas That Shape Society Today*, Grand Rapids, MI.: F.H. Revell, 1998.

129- Srisa-an, Wichit. Global Education for Asia in the Twenty-first Century, *Asia-Pacific Journal of Cooperative Education*, vol. 3, no.1, 2002.

130- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Albert Camus", Substantive revision, April 10, 2017.

131- Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*, 4th Ed., Oxford: Oxford University Press, 2017.

132- Stuart, Parker. *Reflective Teaching In The Postmodern World: A Manifesto of Education in Postmodernity*, London: Open University Press, 1997.

133- Toynbee, Arnold. A Study of History, London: Oxford University Press, 1935.

134- Ucan, Ayse demirel. *Improving the Pedagogy of Islamic Religious Education in Secondary Schools: The Role of Critical Religious Education and Variation Theory*. New York and London: Routledge, 2020.

135- UNESCO. *World Social Science Report 2010: Knowledge Divides*, Paris: International Social Science Councel and UNESCO Publishing, 2010.

136- UNESCO. *World Social Science Report 2016: Challenging Enequalities: Pathways to a Just World*. Paris: UNESCO Institute of Development Studies, 2016.

137- Usborne, David. "Musharraf: US Threatened to Bomb Pakistan", *The Independent*, Sept 22, 2006.

138- Vakili-Zad, Cyrus. Collision of consciousness: Modernization and Development in Iran, *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, no.3, July 1996.

139- Van Dijk, Ludger & Withagen Rob. "The Horizontal Worldview: A Wittgensteinian Attitude Towards Scientific Psychology", *Theory and Psychology*, Vol. 24, Issue 1, 2014.

140- Vanner, Robin & Bichet, Martha. The Role of Paradigm Analysis in the Development of Policies for a Resource Efficient Economy, *Sustainability*, Basel, Switzerland: Multidisciplinary Digital Publishing Institute, vol. 8, issue 645, 2016.

141- Vidal, Clement. *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*, New York: Springer International Publishing, 2014.

142- Wallerstein, Immanuel. et al. (eds). *Open The Social Sciences: Report of the Gulbernkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

143- Wellman, James K. *Evangelical vs. Liveral: The Clash of Christian Cultures inn th eApcific Northwest*. New York: Oxford University Press, 2009.

144- Wierzbicka, Anna. *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, 1st Ed., New York and London: Oxford University Press, 1992.

145- Wilkens, Steve & Sanford, Mark. *Hidden Worldviews: Eight Cultural Stories That Shape Our Lives*, Downer Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2010.

146- Wit, Hans De. et al. (eds).*The Globalization of Internationalization: Emerging Voices and Perspectives*, Internationalization in Higher Education Series, London & New York: Routledge, 1st ed., 2017.

147- Witt, Annick Hedlund-de. Worldviews and the Transformation to Sustainable Societies: An Exploration of the Cultural and Psychological Dimensions of our Global Environmental Challenges, Ph.D. Dissertation, Universiteit Amsterdam. Netherlands, 2013.

148- Yussen, Steve. "The publication Gap: Western Bias", in Educational Psychology Journal, College of Education and Human Development (CE-HD VISION 2020 BLOG), Posted Apr 22، 2016.

149- Ziolkowski, Theodore. *The Sin of Knowledge*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

## ثالثاً: المواقع الإلكترونيـة:

1- http://nama-center.com/Projects/Details/49

2- http://shc.stanford.edu/what-are-the-humanities

3- http://www.acrseg.org/41174

4- http://www.alwatan.com.kw/arb

5- http://www.al-watan.com/Writer/id/13910

6- http://www.iifa-aifi.org/4883.html

7- http://www.iifa-aifi.org/5201.html

8- http://www.ikhwanonline.com/SectionsPage.asp?SectionID=214

9- http://www.meforum.org/541

10- http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/chap1.htm.

11- http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/sfaatoc.htm.

12- https: //cehdvision2020.umn.edu/blog/western-bias-educational-psychology

13- https: //glasgowguardian.co.uk/2016/09/21/western-bias-in-education/

14- https://ar.islamway.net/article/16137/الإسلاميون-ظهور-المصطلح-ومحاولة-التحديد-

15- https://ar.islamway.net/page/101/من-نحن
16- https://ar.wikipedia.org/wiki/تصنيف:حركات_انفصالية
17- https://bit.ly/2OE6K62
18- https://bit.ly/2Oog0MJ
19- https://bit.ly/2qNFN8h
20- https://bit.ly/2Xntzku.
21- https://bit.ly/331IgvY
22- https://bit.ly/371Uoxq
23- https://blogs.ams.org/matheducation/2019/05/06/the-crisis-in-american-education
24-https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/understanding-our-polarized-political-landscape-requires-a-long-deep-look-at-our-worldviews
25- https://gulfnews.com/opinion/op-eds/the-macron-worldview-1.2025102
26- https://iep.utm.edu/nietzsch
27- https://inservice.ascd.org/why-global-education-matters
28- https://jes.ksu.edu.sa/en/node/6133#
29- https://network.asa3.org
30- https://network.expertisefinder.com/searchexperts?query=Islamis
31-https://ocufa.on.ca/conferences/2019-worldviews-conference-democracy-at-risk-reflecting-on-the-future-of-higher-education-and-media-in-a-post-truth-world/
32- https://plato.stanford.edu/entries/aristotle
33- https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche
34- https://plato.stanford.edu/entries/weber
35- https://sites.google.com/site/amnaunv/3-1
36- https://stanford.io/30rIee9
37- https://tammam.org/45-42-16- 14-11-2010-425/من_الإعلام.html
38- https://thoughteconomics.com/theatre-performance-and-society
39- https://worldviewintelligence.com/clash-of-worldviews-at-the-heart-of-cultural-conflict
40- https://www.aaas.org
41- https://www.aaas.org/programs/project-2061
42- https://www.aclu.org/issues/womens-rights. Retrieved
43- https://www.asa3.org/ASA/education
44- https://www.asa3.org/ASA/education/views/balance.htm
45- https://www.asa3.org/ASA/education/views/dangers.htm
46- https://www.bbc.com/arabic/interactivity-38386203
47- https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52905408
48- https://www.bidayatmag.com/node/412
49- https://www.britannica.com/science/anthropology
50- https://www.britannica.com/topic/church-and-state
51- https://www.britannica.com/topic/humanities

52- https://www.britannica.com/topic/modernity

53- https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy

54- https://www.britannica.com/topic/social-science

55-https://www.brookings.edu/blog/order-from-chaos/2019/05/06/in-strategies-to-counter-violent-extremism-politics-often-trumps-evidence

56- https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/0B/0B62831082590D4BC69C4A04A9521E50_haseem.pdf

57- https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/concept_EN.asp

58- https://www.elmogaz.com/print~29249

59-https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/philosophy/philosophy-terms-and-concepts/worldview-philosophy

60- https://www.ft.com/content/3148a4c6-7c51-11e7-9108-edda0bcbc928

61- https://www.gutenberg.org/files/1185/1185-h/1185-h.htm

62- https://www.hafryat.com/ar/blog/الإسلاميون-المستقلون-مخطّط-أم-مرحلة؟

63- https://www.investopedia.com/ask/answers/020915/when-did-globalization-start.asp.

64- https://www.isesco.org.ma/ar/charter-of-isesco

65-https://www.jts.org.jo/sites/default/files/qnwn_ltrby_wltlym_rqm_3_lsn_1994_wtdylth.pdf

66- https://www.meforum.org/4683/islam-vs-islamism

67- https://www.meforum.org/campus-watch/9263/militant-about-islamism

68- https://www.merriam-webstldmer.com/dictionary/Islamism

69- https://www.middleeasteye.net/opinion/why-do-they-hate-us-how-west-creates-its-own-enemies

70- https://www.nationalgeographic.org/article/global-network

71- https://www.nationalreview.com/corner/conservatism-in-defense-of-ideology/

72- https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Herodotus

73- https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Social_sciences

74-https://www.nytimes.com/2016/06/17/world/when-a-phrase-takes-on-new-meaning-radical-islam-explained.html

75- https://www.nytimes.com/2019/05/30/world/europe/merkel-harvard-speech.html

76- https://www.projects-alecso.org/_page_id_1045.html

77-https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-26602017000300523&script=sci_arttext&tlng=en.

78- https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/emmanuel-macron-trump/558941

79- https://www.thebritishacademy.ac.uk/blog/what-social-science

80-https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html

81- https://www.wfrt.net/WP/cotil/pep3.htm - 36k

# الكشاف


أ

إبراهيم (عليه السلام): ٣٠، ٣٥.
الاتحاد الأوروبي: ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨.
الاتحاد السوفييتي: ٣٢٧، ٣٨٢.
اجتماع بشري: ٢٠٥، ٢٨٤، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١١، ٤١٢.
أحداث ١١ أيلول: ١٠٢، ١٤٨، ١٥٣، ١٧٦، ١٧٩، ١٩٢، ٢٤٦، ٣٨٢.
إحصاء العلوم (كتاب): ٢٠٠.
أخلاق: ١١، ٢٦، ٣٨، ٤٦، ٥٥، ٦١، ٧١، ٧٣، ٨٠، ٨٧، ٩١، ٩٩، ١٠٠، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٨، ١٢٩، ١٧٢، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٧٣، ٢٨٤، ٢٨٦، ٣٠٨، ٣١٣، ٣٣٥، ٣٥٦، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٩٣.
أخلاقيات عالمية: ٨٠.
إدراك: ١٠، ٢١، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٣، ٦٣، ٦٦، ٧١، ٧٦، ٨٨، ١١٤، ١٧٤، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٠، ٣٥١، ٣٧٥، ٣٨٨، ٣٩١، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٣.
الإدريسي، محمد بن محمد: ٢٣٩، ٢٩٣.
أرثوذكسية: ٣٧٥.
أرسطو: ٥٤، ١٢٢، ٢٠٠، ٢٧٥، ٢٨٥، ٢٩٥.
إرهاب: ٧٩، ٨٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٦، ١٥٨، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٣.
الأزهر: ١٧٦، ١٧٨، ١٨١، ٢٥٢، ٣٧٧.
إسبانيا: ١٧٧.
اسبوزيتو، جون: ١٤٨، ١٥٣.
استبدادية: ٢١٨.
استخلاف: ٩، ٢٥٧، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢، ٣٠٨، ٣٢٠.
استدلال: ١١٣، ٢٥٠، ٤٠٨، ٢٩١.
استغراب: ١٠٣، ١٩١.
استقراء: ١٦، ٢١، ٩٧، ١١٣، ٢١١، ٣١٠، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٥٤، ٣٩٤.
استهلاكي: ٧٢، ٨٠، ٨٣، ٩١، ١٨٧، ٢٦٠، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٥٢.
الإسلام والحكم الرشيد (كتاب): ١٠٩.
إسلامية المعرفة: ١١٢، ١١٣، ١١٦، ٢٠٩، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤.
إسلاميون: ١٤، ٨٠، ١١٠، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤.
الإسلاميون والمسيحيون العرب (كتاب): ١٦٦، ١٦٧.
الأشعري، أبو الحسن: ٦٨، ١٥٥، ٢٨٠، ٢٨٨، ٢٩١.
إصلاح فكري: ٢٦١.
أصولية إسلامية: ١٧٩.
إطار مرجعي: ٥٠، ١١٣، ١١٥، ٣٤٤.
إعجاز علمي: ٤٠٢.
إعلان عمّان: ١٩٠.
اغتراب: ٣٤٠.
أغلو، أحمد داود: ١١٦.
افتراضات: ١٠، ٦٢، ٧٩، ٨٤، ١٣٢، ١٧٢، ٢١٨، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣٨٧، ٣٨٩.
أفكار: ١٠، ١٦، ٣٣، ٤٢، ٤٧، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٧٩، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٨، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٨، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١، ١٥٦، ١٧٦، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٣،

٢٠٨، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٦٠، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٤، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٧، ٤٠١.
أفلاطون: ٢٥، ١٢٢، ٢٠٠، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٥.
أقليات: ٦٧، ١١٠، ١٢٩، ١٤٣، ١٤٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨، ١٨٧، ١٨٩، ٣٨٠.
إمبريقي: ٥٤، ١٢١، ٢٢٠، ٢٤٢، ٢٤٩، ٤١٣.
أمة استجابة: ١٤٥.
أمة دعوة: ١٤٥.
أنثروبوجيا: ٩، ١٥، ٤٤، ٨٥، ١٢٠، ١٣١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٣١١، ٣٣٠، ٤١٤.
أنساق متقابلة: ٢٥٧.
إنسان اقتصادي: ٢١٩، ٢٤٢.
إنسان سلوكي: ٢٤٢، ٢٤٣.
إنسانيات: ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٣.
الانفجار الكبير: ١٢٢.
الانقلاب الصناعي: ٢٢٢.
الانقلاب الكوبرنيكي: ٥٥.
أوروبا: ٥٦، ٦١، ٨٠، ٨٧، ١١٦، ١٤٣، ١٧١، ١٧٢، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٧٥، ٣٢٦، ٣٣٣.
أورومتوسطية: ٣٤٣.
إيتمولوجي: ٤٧.
أيديولوجيا: ٤٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٥، ١٠٦، ١٢١، ١٢٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٣، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٨٣، ٣١٩، ٣٣٦، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤١٣.
أيزوتسو، تشيهيكو: ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٦٧.
إيطاليا: ١٧٧.

## ب

البازعي، سعد: ١٠٦.
باطنية: ٧٣.
بايبس، دانيال: ١٤٩، ١٥٣.
بحث تربوي: ٦٢، ٣٥٢.
بحث نوعي: ١٠٢.
بريسون، توماس: ٢٠٩.
بشر: ٩، ١٠، ١٢، ١٧، ٢١، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٨، ٩٣، ٩٩، ١٠٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤.
البشري، طارق: ١١٦، ١٦٠، ١٦٢.
بطليموس: ١٢٤، ٢٩٣.
البنا، حسن: ١٧٩.
البنك الدولي: ٢١٢، ٣٢٩.
بنيوية: ١٠٥، ١٣٠، ١٦٥، ٢٣٨، ٢٤٦.
بوذية: ١٢٢، ٣٣٧.
بولاني، مايكل: ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٦.
بيرتراند، ماك: ٩١، ٩٢.
بيروقراطية: ٦١.

## ت

تاريخ الأفكار: ١١٧، ٣٧١، ٣٩٧.
تاريخ الفلسفة الإسلامية (كتاب): ٢٧٤.
تاريخ المفاهيم: ٥٢.
تبعية: ١٣، ٥٤، ٢٤٤، ٣٢٣، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٢.
تجريبي: ٥٧، ١٨٠، ٢٠٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٧٤، ٢٨١، ٣٠٤، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٥.

تحيُّز: ٥٢، ٨٩، ٩٣، ١٥١، ١٨٨، ١٩٩، ٢٣٤، ٢٣٦، ٣٢١، ٣٤٢، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٩٤.
تدافع: ١٣، ٧٠، ١٩٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٣١٨.
تسخير: ٦٦، ٦٩، ٧١، ٢٥٧، ٢٥٩، ٣٠٨، ٤٠٩.
تشومسكي، نعوم: ٣٣٧.
تصنيف العلوم: ١١٠، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٤، ٢٦٣، ٣٠١، ٣٠٣.
تصور: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٩، ٨٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٤، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٢، ١٤٤، ١٥١، ١٦٢، ١٧٣، ١٨١، ١٨٦، ١٨٨، ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٧٦، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٦٦، ٣٧١، ٣٧٨، ٣٩١، ٣٩٥، ٤١١، ٤١٢.
تطبيع: ٣٧٢.
تطرف: ٦١، ١١٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٣، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٣٠، ٢٤٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٢.
تعليم العلوم: ١٥، ١٩٩، ٣٥٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٩.
تعليم جامعي: ١٧، ٢٣٢، ٢٤٩، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٢، ٣٥٩، ٣٩٩.
تعليم ديني: ١٤، ١٥، ١٣٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ٢١٦، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥٧، ٣٧١، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤.
تعليم رؤية العالم: ١٥، ٣٢٣، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٩٩، ٤١٥.
تعليم عالمي: ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨.
تعليم كاثوليكي: ١٨٠.
تعليم مدرسي: ١٠١، ٣٤٩.
تغير مناخي: ١٠١، ٣٦٠.
تقدم: ٥٣، ٨٣، ١١٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، ١٥٦، ١٦٠، ١٨٦، ١٩٣، ٢١٨، ٢٢٧، ٣٢٣، ٢٣٤، ٢٦٠، ٢٧٧، ٢٩٦، ٣٣٣، ٣٤١، ٣٤٦، ٣٧٧، ٣٨٥، ٤١٠.
تكامل معرفي: ١٢، ١١٠، ٢٥٤، ٢٨٦.
تمكين: ٣١، ٦٣، ٦٦، ٦٩، ٧٢، ٧٥، ١٠١، ١٥١، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٤، ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩٣.
تنافس: ١٣، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩١، ٩٥، ١١٨، ١٤٣، ١٧٥، ٢٠٨، ٣٣٣، ٣٤٨، ٣٧٧، ٣٩١.
توحيد: ١٢، ٤٣، ٥٦، ٥٨، ٦٧، ٦٨، ٧١، ٧٤، ٨١، ٨٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٢١، ١٢٩، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩٨، ٣٦٨، ٣٨٣.

## ث

ثقافة: ١١، ١٢، ١٥، ٢٥، ٣٣، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٣، ٧٢، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩١، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١١٨، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٧٠، ١٧٦، ١٨١، ١٨٧، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٧١، ٢٨٣، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٩، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٢، ٤١٣، ٤١٥.
ثيولوجي: ٦٦، ١٢١، ٢٢٤، ٤١٢.

## ج

جامعة أركنساس: ١٨٠.
جامعة القاهرة: ١٧، ٦٤، ١١٢، ١١٦، ١١٧، ٢٥٤.
جامعة الوحدة: ٢٤٨.
جامعة تايلر: ١٠٢.
جامعة تورنتو: ٩٨.
جامعة هارفارد: ١٤٩.
جدعان، فهمي: ١٥٩.
جدل: ٩، ١٥، ٤٦، ٦١، ٦٥، ٦٨، ٧٣، ٧٤، ٨٧، ٩٧، ١٠١، ١٠٣، ١١٥، ١٢٧، ١٤٨، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ١٨٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩٦، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤١، ٣٥٥، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٢.
جدل نقدي: ٢٢٣.
جماعة المسلمين (حركة): ١٨٥.
جماهيرية: ١١.

الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم: ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩١.
الجنود المثاليون (كتاب): ١٧٩.
الجهاد الأمريكي (كتاب): ١٤٩.
جهاديون: ١٥٢، ١٦٨.
جولبيرغ، جونا: ٥٩، ٦٠.
جيرتز، كليفورد: ٢٤١، ٢٤٢.

**ح**

حداثة: ٣٥، ٦٠، ٦١، ٨٠، ٨٣، ٩١، ٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٨، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٦١، ١٧٢، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٥، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٧٨، ٣٩٣، ٤١٥.
حديث نبوي: ١٤، ٢١، ٣٦، ٤٥، ١٥١، ٢٩٢، ٢٩٩، ٣٨١، ٤٠٢.
الحرب العالمية الأولى: ٢٣٣.
الحرب العالمية الثانية: ٢٣١، ٢٣٣، ٣٢٦.
الحرب على الإرهاب: ٨٧، ١٨٢، ١٩٣، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٨٢، ٣٨٣.
حركة، حركات: ٩، ١٢، ١٤، ٦٠، ٧٠، ٨٠، ٨٩، ١٠٧، ١١٣، ١١٤، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٤، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٠١، ٣١٠، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٤، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٩٤، ٣٩٦.
حركة النهضة (تونس): ١٥٧.
الحزب الجمهوري: ١٣٠.
الحزب الديمقراطي: ١٣٠.
حزب العدالة والتنمية (تركيا): ١٥٧، ١٦٨، ١٦٩.
ابن حزم، علي بن سعيد: ٣٩، ٤٢، ٢٠١، ٢٠٢.
حضارة: ١٧، ٤٨، ٦١، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨٧، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢٣، ١٦٠، ١٦١، ٢٠٤، ٢١٤، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٢٤، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٤٠٥، ٤١٤.
حكمة نظرية: ٢٠١.
حلزونية: ٦٤، ٢٢٠.
حوكمة: ١٨٠، ١٨٢.

**خ**

خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (كتاب): ٦٧، ٢٢٢، ٢٧٦.
ابن خلدون، عبد الرحمن: ١٢، ١٣، ١٥، ٤١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٤.

**د**

دار الإسلام: ١٤٥، ١٤٧.
دار الحرب: ١٤٧.
دار العهد: ١٤٧.
دار الكفر: ١٤٧.
داروين، تشارلز: ١٢٤، ١٢٧، ٢٩٥، ٤٠٣.
داروينية اجتماعية: ١٢٤.
دافعية: ٧١، ٧٢، ٧٤، ٤١٥.
دهرانية: ٣٧٨.
دولية: ١٣، ١٧، ٥٠، ٦٠، ٦٤، ٦٥، ٨٢، ٨٧، ١٠٠، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٤٧، ١٦١، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٨١، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٣٢، ٢٥٣، ٢٥٨، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٩٩.
ديمقراطية: ١١٠، ١٢٩، ١٣٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٩، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢، ٣٦٢، ٣٦٥.

**ذ**

ذرية: ٣٣٥.

**ر**

الرابطة المحمدية للعلماء: ١١٢.
راديكالي: ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٣.
الرازي، فخر الدين: ٤٠، ٤١.
رأسمالية: ٦١، ٢١٣، ٢١٩، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٦، ٣٣٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٢، ٢٧٥، ٢٩٠.
رقمية: ٣٤٦.
رواية عربية: ١٠٥.
روح القوانين (كتاب): ٢٩٦.
روح، روحي: ١١، ٢٥، ٤١، ٧٠، ٧١، ٧٦، ٨٨، ١٠١، ١٠٨، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٧، ١٤٩، ١٥٢، ١٦١، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٦، ٢١٦، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٥٦، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٦، ٣٩٥، ٤٠٣.
روستيفو، سال: ٢٧٩.
رؤية العالم الإسلامية: ١٤، ١٩، ٢٢، ٥٠، ٥٧، ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٧٣، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٤١، ١٨٦، ١٩٩، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣١٩، ٣٦٢، ٣٨٤، ٤٠١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٥.
رؤىٰ العالم الخفية: ٩١.
رؤىٰ العالم والعلوم الاجتماعية (مؤتمر): ٢٢٧.
رؤية دينية للعالم: ١٢١، ١٢٩، ٣٦١، ٣٧٥، ٤٠٩.
رؤية العالم التكاملية: ١٢٩.
رؤية علمية للعالم: ٣٩٢.
رؤية مسيحية للعالم: ١٠٢، ١٢٥، ١٢٨، ٢٤٩، ٣٧٢، ٣٧٣.
رؤية العصر الجديد: ٣٧٢.
رؤية كونية إسلامية: ١٠٧، ١٠٩، ١١٤، ١٧٥، ٢٢٥، ٢٥٨، ٢٧٧.
رؤية قرآنية: ٤٨.

**ز**

الزرنوجي، برهان الدين: ٤٠.

**س**

سارتر، جون بول: ٩٩.
ستيجر، مانفرد: ٣٢٦.
سلفي: ٦٧، ١٥١، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٨.
أبو سليمان، عبد الحميد: ٧١، ٧٤، ١٠٨، ٢٥٦.
سمارت، نينيان: ٣٧٣.
سميث، آدم: ٢٤٢.
سنة: ١٧، ٢٣، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٥٨، ٦٧، ٦٨، ١٤٦، ١٥٦، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٢، ٤٠٢.
السنة والجماعة: ٢٨٠، ٢٨٨.
سوسيولوجيا: ٢١٠، ٢٧٢.
سوسيولوجية المعرفة: ٢٧٢.
سياسة: ١٠، ١١، ١٥، ٤٩، ٥٠، ٨١، ٩٠، ١٠٠، ١٠٣، ١١٤، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٧، ١٥١، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٢، ١٨٥، ١٨٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٦، ٢٢١، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٧، ٢٩٧، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٥، ٣٦٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٩٣، ٤١٤.
سيبرناتيك: ١٣١.
سير، جيمس: ٩٥، ١٠٢، ١٣٠، ٢٧٧.
سيرة نبوية: ١٤٦، ١٤٧.
ابن سينا، الحسين بن عبد الله: ١٢، ٢٠١، ٢١٦.

**ش**

الشبكة الأوروبية للتعليم العالمي: ٣٦٧.
شريعتي، علي: ١٦٥.
شهادة: ١٢، ١٥، ٣٨، ٦٩، ٩١، ٩٢، ١٧٨، ١٧٩، ٢٦٣، ٢٧٨، ٢٨٩، ٢٩٨، ٣٠٠، ٤٠٤.
الشوكاني، محمد بن علي: ٤١، ٤٢.

**ص**

صحوة إسلامية: ١٣٨، ١٦١.
صراع: ١٣، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٧٩، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٩٣، ١٠٠، ١١٧، ١٢٤، ١٤٤، ١٤٥، ١٧١، ١٧٥، ١٩٣، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٧٥، ٢٨٠، ٣٣٣، ٣٦٧، ٣٧٣.
صليبية: ٢٧٥.
صورة كليّة: ٤٦، ٧٦، ٩٤، ١٣٢، ١٨٨.
الصين: ١٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٦.

**ط**

طالقاني، سيد: ١٦٥.
طبيعة: ١٠، ١٦، ٢١، ٣٤، ٣٩، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٨١، ٨٦، ٩٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٩،

١٦٤، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٧٣، ٣٧٨، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١١.

**ظ**

ظاهرة: ١٤، ٢١، ٣٢، ٤٣، ٦٣، ٦٧، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٩٠، ١٠١، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٢٨، ١٦٨، ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٥، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٩٥، ٣٠٣، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٤، ٤٠٠، ٤١٣، ٤١٥.

**ع**

عالم إسلامي: ١١٧، ١٤٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٨١، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٧٠، ٣٧٦، ٣٨٢.

عبد الحميد، محسن: ٥٨.

عبد الرحمن، طه: ٣٧٨.

عبد الفتاح، سيف الدين: ٦٠، ٦٥، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ٢٣٦، ٢٥٤، ٣١١.

عبده، محمد: ١٦٠.

عبر-ثقافية: ٥٨.

عثماني: ١١٥.

عدميّة: ٨٣، ٩٥، ١٠٢، ١٢٥.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: ٤٠، ٤١.

عصر التنوير: ٦٠، ٦١، ٢٠٦.

العطاس، محمد النقيب: ٥٧، ٦٧، ١٠٧، ٢٥٠، ٢٧٦.

عقل: ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٤، ٨٤، ٨٦، ٩٩، ١٠٩، ١١٤، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٣، ١٤٦، ١٧٨، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١٨، ٣٣٤، ٣٤٤، ٣٥١، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٧٨، ٣٨٨، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٥، ٤١٤.

علم الاجتماع: ٩، ١٥، ١٧، ٩٥، ١٠٠، ١٣١، ١٣٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٧١، ٢٧٩، ٣٣٢.

علم الإنسان: ١٥، ١٩٥، ٢١٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٣، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٤.

علم السياسة: ١١٤، ٢٢١، ٢٣٧، ٢٥٤، ٢٧٢، ٣٠٥.

علم العدد: ٢٠١، ٢٠٢.

علم الكلام: ٥٨، ٦٦، ٧٣، ١٢١، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٩١، ٣٠٢.

علم الكون: ٢٥١، ٤٠٧.

علم المقادير: ٣٠١.

علم المنطق: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٣٥، ٣٠١.

علم النظم: ١٠٠.

علم النفس: ٩، ٨١، ٩٥، ١٠٠ ١٣٢، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٧١، ٢٧٦، ٣٣٢، ٣٥١.

علم دلالة القرآن: ٣٤، ٤٨.

علماني، علمانية: ٤٩، ٦٧، ٩٤، ١١٠، ١٢٠، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ٢٠٦، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٧٣، ٢٧٩، ٣٣٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩٣.

عمران: ٩، ٦٨، ٧١، ٢٠٥، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٠، ٤٠٨، ٤١٢.

العوا، محمد سليم: ١٦٠، ١٦٢.

عوالم: ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٦، ١٢٣، ٢١٩، ٢٥٩، ٢٧٠، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٤٠٦.

عولمة: ١٥، ٥٢، ٥٧، ٦٠، ١١٨، ١٣٣، ١٣٨، ١٦١، ١٧٠، ١٧٥، ٢٠٨، ٢٣٧، ٢٦٢، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٦٦،

٤١٣، ٤١٥.

غ

غاليلو: ٥٥، ٣٩٤.
غانم، إبراهيم البيومي: ٢١٣، ٢١٤.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٢، ٣٩، ٤٠، ١١٠، ٢٠٢، ٢٨٦.
الغزالي، محمد (الشيخ): ١٦٠.
غزو استعماري: ٦١.
غوش، هيو: ٣٨٧.
غيب: ١٢، ١٥، ٢٥، ٢٨، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٥٧، ٦٩، ٧٦، ١١٨، ١٣٣، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٧٥، ٣٨٧، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥.

ف

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ٢٠٠، ٢٠١.
الفاروقي، إسماعيل: ١٠٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦.
فاينانشال تايمز (صحيفة): ١٠٤.
فرضية: ٣٣، ٢٩٤، ٣٩٢.
فساد: ١٣، ٣٨، ٧٠، ١٨٠، ٢٤٦، ٣٤٢، ٤٠٦.
فضاء إلكتروني: ١٦٨.
أبو الفضل، منى: ٦٤، ٦٥، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ٢٥٤، ٢٥٧.
فطرة: ٣٩، ٦٩، ٧١، ٧٧، ٨١، ٨٢، ٢٣٦، ٢٦٤، ٢٩٥، ٣٠٩، ٤٠٤.
فقه المراجعات: ٨٩، ٩٠.
فقه المعاملات: ٢٠٤، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٥١.
فقه المواطنة: ١٤٤، ١٤٦.
فلّاحون: ٤٤، ١٥٧، ٣١٠.
فلسفة: ١١، ١٢، ٢٦، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٨، ٦٤، ٦٧، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٨١، ٨٢، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٦٦، ١٧٧، ١٨١، ١٨٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣١٢، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٦١، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠١، ٤١٣.
فيبر، ماكس: ٢٢٨، ٢٢٩.
فيدال، كليمنت: ١٢٧، ١٢٨.

ق

القرآن الكريم: ١٤، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٩، ٥٨، ٥٩، ٦٨، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ٢٧٧، ٢٩٢، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨.
قريش، قرشية: ٢٥، ٢٨٦، ٣١٦.
القرضاوي، يوسف: ١٦٠، ١٦١.
قطب، سيد: ٦٦، ١٧٩، ٢٢٢.
القنوجي، صديق خان: ٢٠٣.
قوانين كونية: ٣١١.
قيم، قيمة، قيمي: ١٢، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٢، ٩٩، ١٠١، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٩، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٦، ١٦١، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٨، ٢٠٦، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٧٧، ٢٩٥، ٣١١، ٣١٩، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٨، ٤١٤.

ك

كامو، ألبيرت: ٩٩.
كانط، إيمانويل: ٥٣، ١٢٤، ١٢٥، ٢٢٨، ٢٥٠، ٣٧٨.
كسْبِيّة: ٣٠٣.
كسل ذهني: ١٧٨.
الكندي، يعقوب بن إسحق: ١٢، ٢٨٥.
كنيسة، كَنَسِيّ: ١٢٣، ٣٧٢، ٣٨٠، ٣٩٤، ٤٠٣.

الكواكبي، عبد الرحمن: ١٥٥.
كوالالمبور: ١٦٧.
كوبرنيكوس: ١٢٤، ٢١٦، ٣٩٤.
كوردوان، واينفرد: ١٠٢.
كون، توماس: ٦٢، ١١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٧.
كولونيالية: ٢٤٣.

ل

لغة: ١٠، ١٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٩، ٦٦، ٧٢، ٨٧، ٨٩، ٩٧، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٤، ١٢٥، ١٣٢، ١٥٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٧٢، ٢٨١، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٩.
لوينشتاين، أنتوني: ٣٣٦، ٣٣٧.
ليبرالية: ١٢٨، ١٥١، ١٥٩، ٢١٩، ٢٤٠، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٤٠، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨١.

م

ماثيوز، مايكل: ٣٨٦.
مارش، أندرو: ١٥١، ١٥٢.
ماركس، كارل: ٥٩، ٢٢٨، ٢٧٤، ٢٧٩.
ماركسية: ٢٤٠، ٢٤١، ٢٧٩، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤.
ماستريخت: ٣٦٦.
مالكي، مالكية: ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٨٨.
مثالية: ١٠٥، ١٢٢، ١٢٣، ١٧٤، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٤٠.
مثقف: ١٦، ١٧، ١٠٥، ١٢٩، ١٤٥، ١٤٩، ١٧٠، ٣١٨، ٣٩٧.
أبو المجد، أحمد كمال: ١٦٢.
مجمع الفقه الإسلامي الدولي: ٣٨٢، ٣٨٣.
محتوى فكري: ٩٩، ٢٥٦.
مدارس فكرية: ١٣، ١٥، ٦٧، ٦٨، ٨٠، ١٧٦، ٣٨٣، ٤١٤.
مذاهب فكرية: ٢٢٣، ٣٥٩.
مرجعية: ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ٢١، ٤٦، ٦٥، ٧٧، ٨١، ٩٧، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٤٦، ١٦٩، ١٨٧، ٢٠١، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٩٣، ٣١١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٧، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩٤، ٣٩٩.
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: ٩٣، ١١١، ١٥٤، ١٦٧.
المركز الفرنسي لدراسات الشرق الأوسط: ١٧١.
المركز الكاثوليكي للدراسات: ١٩٠.
مستشرق: ١٤٨، ٢٣٧، ٢٧٤، ٢٨٤.
مسيحية: ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٥٠، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٧٥، ٢٧٧، ٣٢٦، ٣٣٧، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨٧، ٤٠٣.
مشترك إنساني: ٧٣.
مشروع: ٩٠، ١١٢، ١١٦، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٦، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٤، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٨، ٣٠١، ٣٤٣، ٣٦٤، ٣٨٧، ٣٨٨.
مصطفى، نادية: ١٧، ٦٥، ١١٥، ١١٢، ١١٦، ٢٥٨، ٣٢٨، ٣٤٢، ٣٤٣.
المطهري، مرتضى: ١٠٨، ٢٧٧.
معايير: ٥٧، ١٠٨، ١١٤، ١٢٧، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢١٧، ٢٦٤، ٢٧٧، ٣٠١، ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٧٢، ٣٨٦، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨.
معتزلة: ٧٤، ٢٨١، ٢٩١.
معتقدات: ١٠، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٤، ٥٥، ٦٢، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩١، ٩٤، ١٠١، ١١٤، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٤٢، ١٨٢، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣١٨، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٦٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٠، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤١١، ٤١٣.
معلومات: ٣٣، ٨٢، ٩٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٦٠، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٩٩، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٦٦، ٣٨٤، ٣٩٨.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ١٧، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٨.
المعهد الملكي للدراسات الدينية: ١٦٦.
مقصد: ٩٥، ٢٦٣، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٨١.
الملل والنحل: ٥٨.

المملكة المتحدة: ٣٤٨، ٣٤٩.
مملوكي: ١١٥.
مناظرة: ٢٦، ٢١٤.
منتدى: ١٤٨، ١٤٩، ١٦٧.
المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة: ١٩٧، ٣٤٢، ٣٦٩.
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: ٣٤٢، ٣٨٦، ٣٦٩.
منظمة مجاهدي خلق: ١٦٥.
منظور: ٢٦، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٦٤، ٦٥، ٧٦، ٨٠، ٨٧، ٩٥، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٣٢، ١٧٥، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٣، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٨٤، ٤٠٨، ٤٠٩.
منظومة: ٤٧، ٦٠، ٦٥، ٧٠، ٨٣، ٨٦، ١٠١، ١١٣، ١١٥، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦٠، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٦٣.
منهاج خفي: ٣٥٩.
منهج: ٣٣، ٧٠، ٩٦، ١١١، ١٨٩، ٢٠٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٢، ٣١٠، ٣١١، ٣١٥، ٣٣٩، ٣٥٤، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠١، ٤١٤.
منهج سنني: ٣١١.
منهج علمي: ١١١، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٩١، ٣٩٥، ٤٠١.
منهجية إسلامية: ١١٣، ٢٥٨، ٢٥٩.
المودودي، أبو الأعلى: ١٧٩.
مؤسسات اجتماعية: ٦١، ١٧٦.
مؤسسات الدولة: ١٣٩.
موسوعة: ٥٢، ٦٠، ٩٩، ١٢٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤١، ٣٢٦.
الموسوعة البريطانية (كتاب): ٦٠، ٢٠٦، ٢٤٠، ٣٧٩.
موسى (عليه السلام): ٢٨، ٣٤، ٤٠٦.
ميركل (المستشارة الألمانية): ١٠٣.
ميكانيكا الكم: ٢٣٠، ٢٣١.

**ن**

ناش، رونالد: ٣٧٢.
ابن نبي، مالك: ١١٧.
نسبية: ٣٣، ٤٩، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦١، ٩١، ١٢٤، ٢٣١، ٣٧٢، ٣٨١، ٣٩٣.
نظام تعليمي: ١٨١.
نظام عالمي: ٧٩، ١٧٥، ٣٢٨.
نظرية: ٢٦، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٦٢، ٦٦، ٨٤، ٨٦، ٩١، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٤٢، ١٥٩، ١٦٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٠، ٣٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٨، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٥، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣.
نقد الحكم (كتاب): ٥٣، ٢٥٠.
النقد الدولي (صندوق): ٣٢٩.
نموذج: ١٠، ٤٦، ٥٠، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢١، ١٥٩، ١٨٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٦٧، ٢٨٦، ٣١٤، ٣٢٠، ٣٣٥، ٣٥٠، ٣٧٨، ٤٠٧.
نهاية التاريخ: ٧٩، ٣٢٧.
نهوض حضاري: ١٢، ١٧، ١٣٩، ١٦٥، ٢١١، ٢٦١، ٢٦٧، ٤١٠.
نوجل، ديفيد: ٥٣، ٢١٨، ٣٧١.
نيتشه، فريدريك: ١٢٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥.

**هـ**

هندوسية: ٣٣٧.
هويدي، فهمي: ١٦٠، ١٦٢.
هيبرت، بول: ٣٣١، ٣٣٥.
هيل، كارول: ١٢٦، ١٢٧.

**و**

واشنطن بوست (صحيفة): ١٤٩، ١٩٢.
واقع، واقعية: ٩، ١٠، ١٣، ١٥، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٤، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٨٢، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣١٠،

٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٨١، ٣٨٧، ٤١٣، ٤١٤.
وجود، وجودية: ٩، ١٢، ٢٣، ٣٢، ٣٣، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٨، ٦٠، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٩، ١٦١، ١٦٩، ١٨٠، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٢٧، ٣٥١، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٦، ٦٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٣.
وَحْي: ٩، ١٢، ١٧، ٢١، ٥٨، ٥٩، ٧٠، ٧٦، ٩٠، ٩٥، ١٠٨، ١٢١، ١٣٣، ١٤٦، ١٥٢، ١٦٣، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٥١، ٢٦٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٩٨، ٤٠٤، ٤٠٧.
وسيلة: ١٠٥، ١٤٤، ١٨٠، ٣٠٢، ٣٥٢، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٨٣.
الولايات المتحدة الأمريكية: ١٢٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٧، ١٧١، ١٧٦، ١٩٢، ٢٠٨، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٩٨.

## ي

اليابان: ١٢٢، ١٧٧، ٣٣٠، ٣٤٦.
يساري: ١٥١.
يقين: ٣١، ٢٠٢، ٢٩٨، ٣٢١، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٠٨، ٤١٠.
يوسف (عليه السلام): ٣٠، ٣١.
يوناني: ٢٥، ٥٤، ٥٦، ٧٣، ٧٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٣٩، ٣٢٦.
يونسكو: ٨٠، ١٨١، ١٨٢، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٠.



## هذا الكتاب



يعاني الواقع العربي والإسلامي من أزمة مركَّبة تتجلّى بوضوح في الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لكنَّ من الخطأ أن نتجاهل البعد الفكري والثقافي الكامن في هذه الأزمة، وهو البعد الذي يتمثَّل في رؤيتنا لأنفسنا وللعالَم من حولنا. وقد أصبح مفهوم رؤية العالَم واحداً من المفاهيم التي تفسِّر الحالة الفكرية لذلك الواقع؛ الأمر الذي يستدعي دراسة ذلك المفهوم والمفاهيم والمصطلحات ذات الصلة المباشرة به، وفهم تجلِّياته في الأبعاد والمجالات الأخرى.

ويتَّفق معظم الباحثين في موضوع رؤية العالَم على أنَّ التصورات والمعتقدات التي تستقر في صور الإدراك والسلوك البشري بطريقة تلقائية تصبح تصورات مشتركة، وتمتدُّ أفقياً بين أفراد المجتمع وتعبِّر عن هُويته وانتمائه، وقد تُوَرَّث من جيل إلى جيل عمودياً، لتعبِّر عن استمرار الهوية والانتماء في المجتمع عبر الزمن. ومع أنَّ استخدام هذا المصطلح بدأ في ميادين الفلسفة والدين والعلم، لكنّه أصبح موضوعاً مطروقاً في الإعلام والسياسة والتعليم والأدب والفن، وغير ذلك، مما يعزِّز أهمية دراسته في السياق المعاصر.

وقد اجتهد المؤلِّف في تأصيل مفهوم رؤية العالَم بمرجعية قرآنية، وفي تناول الطرق التي يحضر فيها هذا المفهوم، وما يتصل به من ممارسات في الفكر البشري المعاصر، وميادين العلوم المختلفة، وبرامج التعليم.

## فتحي حسن ملكاوي



تربويٌّ وأستاذ جامعي أردني، حصل على دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم في جامعة ولاية ميشجان الأمريكية، وماجستير في علم النفس التربوي في الجامعة الأردنية، ودبلوم عالي في تدريس العلوم في جامعة ردينغ البريطانية، وبكالوريوس في الكيمياء والجيولوجيا في جامعة دمشق. عمل في التعليم المدرسي والجامعي مدة ثلاثين عاماً، ثم تفرَّغ للعمل الفكري منذ عام ١٩٩٦م. يعمل حالياً باحثاً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهو عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

صدر له في السنوات الأخيرة مجموعة من الكتب، منها: منهجية التكامل المعرفي، والبناء الفكري، وأربعة مجلدات في موضوع التراث والفكر التربوي الإسلامي، ومنظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية.

البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

ISBN 978-1-56564-830-2