مجلة الشهاب • المجلد: 12، العدد: 03 (2026م) • ص ص 623 – 674
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

التجديد الفكري وسؤال الرؤية الكونية

Intellectual Renewal and the Quest for a Worldview

عمار قاسمي *
مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة (الجزائر)
ammargasmi@univ-emir.dz

تاريخ الاستلام: 2026-07-09	تاريخ القبول: 2026-09-30	تاريخ النشر: 2026-11-15

****

ملخص:

يتناول هذا البحث أثر الرؤية الكونية في توجيه التجديد الفكري، من خلال مقايسة الرؤى الكونية الجزئية بالرؤية الكونية الإسلامية، وبيان دور السننية الشاملة في تحقيق تجديد فكري متوازن مع استعادة الفاعلية الحضارية. وينطلق من فرضية مضمونها أن فاعلية التجديد ترتبط بالرؤية الكونية التي تشكل مرجعيته العقدية والمعرفية والمنهجية. وتوضح الدراسة أن الرؤى الجزئية، كاليهودية والصابئية والنصرانية والمجوسية والشّركية، تنتج تصورات محدودة تعكس خصوصياتها العقدية، وتعجز عن تقديم رؤية متكاملة للإنسان والكون والحياة. وفي المقابل، تؤسس الرؤية الكونية الإسلامية لتجديد قائم على التوحيد، يحقق التكامل بين الوحي والعقل، والغيب والشهادة، والقيم والعمران. كما يبرز البحث مفهوم السننية الشاملة عند الطيب برغوث بوصفه إطارًا لفهم القوانين الإلهية المنظمة للكون والإنسان والتاريخ، بما يعزز الوعي الحضاري والإصلاح. وتخلص الدراسة إلى أن أزمة الأمة المعاصرة هي أزمة رؤية ومنهج، وأن التجديد الحقيقي يبدأ بإعادة بناء الرؤية الكونية على أساس الوحي والتوحيد والوعي السنني، بما يسهم في معالجة الأزمات الحضارية وتحقيق الشهود الحضاري.

الكلمات المفتاحية: التجديد الفكري؛ الرؤية؛ الكونية؛ السننية؛ الشاملة.

Abstract:

This study examines the impact of worldview on shaping intellectual renewal by comparing partial worldviews with the comprehensive Islamic worldview and highlighting the role of the holistic Sunnah-based perspective in achieving balanced intellectual renewal and restoring civilizational effectiveness. It argues that the nature and success of intellectual renewal depend on the worldview that provides its theological, epistemological, and methodological foundation. The study shows that partial worldviews, including Jewish, Sabian, Christian, Magian, and polytheistic perspectives, generate limited forms of renewal reflecting their specific doctrinal assumptions and therefore fail to provide an integrated understanding of humanity, the universe, and life. In contrast, the Islamic worldview establishes renewal on the principle of monotheism, integrating revelation and reason, the

* المؤلف المراسل.

seen and unseen, and values with civilization. The study further presents Al-Tayyib Barghouth's concept of holistic Sunnah as a framework for understanding divine laws governing existence, concluding that genuine renewal requires rebuilding worldview upon revelation, monotheism, and Sunnah-based awareness.

Keywords: Intellectual Renewal; Worldview; Cosmological Vision; Perspective; Approach.

1. مقدمة

إنَّ قضية التجديد الفكري تُعدُّ من أكثر القضايا حضورًا في الفكر الإسلامي المعاصر؛ لما لها من صلة مباشرة بواقع الأمة وموقعها الحضاري بين الأمم، وقد شهد التاريخ الإسلامي محطات متعاقبة من التجديد والإصلاح ارتبطت بمحاولات إعادة وصل الإنسان بالوحي، واستعادة فاعلية المفاهيم المؤسسة للوعي والسلوك والعمران، غير أن التحولات الفكرية والحضارية التي عرفها العالم الحديث، وما صاحبها من هيمنة لرؤى كونية مادية وجزئية، أفرزت أزمات عميقة في فهم الإنسان لذاته وللكون ولرسالته في الحياة، الأمر الذي انعكس على بنية الفكر والثقافة والسلوك والحضارة، وفي مقابل هذه الأزمات تبرز الحاجة إلى إعادة بناء التجديد الفكري على أساس رؤية كونية متوازنة تستمد أصولها من الوحي الإلهي، وتستوعب السنن الإلهية الحاكمة للآفاق والأنفس والهداية والتأييد، بما يحقق التكامل بين الإيمان والمعرفة، وبين العقل والقلب، وبين الإنسان والكون، وبين الثبات والتجدد، ومن هنا تكتسب دراسة التجديد الفكري وعلاقته بالرؤية الكونية في ضوء منظور السننية الشاملة أهمية معرفية وحضارية؛ لأنها تسعى إلى الكشف عن الأسس التي يمكن أن تسهم في تجاوز حالة التشتت الفكري والأزمة الحضارية، وبناء وعي متوازن قادر على استئناف الفاعلية الحضارية للأمة.

وتنبثق إشكالية هذا البحث من التساؤل الرئيس الآتي: إلى أي مدى يسهم التجديد الفكري المؤسس على الرؤية الكونية الإسلامية المتوازنة في ضوء منظور السننية الشاملة في بناء الوعي الحضاري للأمة واستعادة فاعليتها العمرانية؟ ويتفرع عن هذه الإشكالية عدد من التساؤلات الفرعية: ما حقيقة التجديد الفكري وأبعاده المعرفية والسننية؟ وما مفهوم الرؤية الكونية وأثرها في تشكيل الفكر والسلوك والحضارة؟ وكيف تؤثر الرؤية الكونية في نجاح مشاريع التجديد أو فشلها؟ وما طبيعة العلاقة بين التجديد الفكري والرؤية الكونية في ضوء منظور السننية الشاملة؟

وينطلق البحث من مجموعة من الفرضيات، أهمها أن التجديد الفكري الحقيقي لا يتحقق إلا من خلال رؤية كونية متوازنة تستمد مرجعيتها من الوحي الإلهي، وأن أزمة الفكر المعاصر هي في جوهرها أزمة رؤية كونية واختلال في فهم السنن الإلهية الحاكمة للوجود، وأن استعادة الفاعلية الحضارية للأمة مرهونة بإعادة بناء الوعي وفق منظور السننية الشاملة الذي يحقق التكامل بين سنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، كما يفترض البحث وجود علاقة عضوية بين سلامة الرؤية الكونية ونجاح مشاريع التجديد الفكري والحضاري.

أما أسباب اختيار الموضوع فتتمثل في الأهمية المتزايدة التي أصبحت تحظى بها قضايا التجديد الفكري والرؤية الكونية في ظل الأزمات الحضارية المعاصرة، والحاجة إلى إبراز البعد السنني في معالجة إشكالات الفكر الإسلامي، والكشف عن دور الرؤية الكونية الإسلامية في بناء الوعي المتوازن، فضلاً عن الرغبة في الإسهام في تأصيل العلاقة بين التجديد الفكري ومقومات النهضة الحضارية من منظور إسلامي شامل.

ويهدف هذا البحث إلى تأصيل مفهوم التجديد الفكري وبيان أهميته الحضارية، والكشف عن مفهوم الرؤية الكونية وأثرها في توجيه الحياة الإنسانية، وتحليل أبرز الرؤى الكونية التي عرفها التاريخ الإنساني ومقارنتها بالرؤية الإسلامية، ورصد مظاهر أزمة الرؤية الكونية في العالم المعاصر، ثم بيان طبيعة العلاقة بين التجديد الفكري والرؤية الكونية المتوازنة في ضوء منظور السننية الشاملة، وصولاً إلى إبراز دور هذا المنظور في بناء الوعي الحضاري وتجديد فاعلية الأمة.

واعتمد البحث المنهج الاستقرائي؛ من خلال تتبع النصوص القرآنية والحديثية والمعطيات المعرفية المتعلقة بمفاهيم التجديد والفكر والرؤية الكونية والسننية، ثم جمع دلالاتها وتحليلها واستخراج القواعد الكلية الحاكمة لها، كما استُعين بآلية التعريف المفهومي القائمة على استقراء الاستعمالات اللغوية والقرآنية والنبوية والمعرفية للمصطلحات المركزية في الدراسة، ثم تركيب دلالاتها في تعريفات إجرائية منسجمة مع موضوع البحث.

أما الدراسات السابقة التي أفاد منها البحث فتتمثل أساساً في أعمال الطيب برغوث المتعلقة بالسننية الشاملة والتجديد الحضاري، وكتاب "رؤية العالم" لفتحي حسن ملكاوي وما تضمنه من معالجة لمفهوم الرؤية الكونية وأبعاده المعرفية والحضارية، وأعمال مالك بن نبي المرتبطة بشروط النهضة ودور الفكرة الدينية في البناء الحضاري، إضافة إلى الدراسات الموسوعية لعبد الوهاب المسيري حول الرؤى الكونية اليهودية والصهيونية، فضلاً عن جملة من المؤلفات التراثية والمعاصرة في مجالات العقيدة والفكر والحضارة ونظرية المعرفة.

وقد واجه البحث عدداً من الصعوبات، من أبرزها تداخل مفاهيم التجديد والفكر والرؤية الكونية وتعدد استعمالاتها في الحقول المعرفية المختلفة، وتباين المرجعيات الفكرية التي تناولتها، واتساع المادة العلمية المتعلقة بالرؤى الكونية وتنوع مصادرها التاريخية والفلسفية والدينية، فضلاً عن الحاجة إلى الربط المنهجي بين البعد السنني والبعد الحضاري في إطار نظري متكامل.

وانتظم البحث في مقدمة وخاتمة وثلاثة مباحث مترابطة؛ خُصِّص الأول لدراسة مفهوم التجديد الفكري وبيان أبعاده وأهميته في بناء الإنسان والوعي والحضارة، وتناول الثاني مفهوم الرؤية الكونية وأثرها في الحياة الإنسانية مع عرض لأهم أنماطها وأزماتها المعاصرة، بينما عالج الثالث طبيعة العلاقة بين التجديد الفكري والرؤية الكونية، مبيناً أن التجديد لا يكتسب فاعليته الحضارية إلا إذا تأسس على رؤية

كونية متوازنة تستوعب السنن الإلهية الحاكمة للوجود، وتوجه الإنسان نحو أداء وظائف العبودية والاستخلاف والعمران.

2. التجديد الفكري وأهميته

يُعدّ "التجديد الفكري" من أهم القضايا التي تفرض نفسها في واقع الأمة المعاصر؛ لأنّه يمثل المدخل الأساس لإعادة بناء الوعي وتصحيح الرؤية وتوجيه حركة الإنسان في الفكر والسلوك والحضارة، ولا يمكن لأي مشروع تجديدي أن يحقق غاياته ما لم ينطلق من بناءٍ مفهوميٍّ راسخ يحدد معاني الإيمان، والوجود، والإنسان، والعقل، والقلب، والمعرفة، والقيم، والخلافة، تحديدًا صحيحًا؛ إذ إنّ الخلل في المفاهيم يفضي بالضرورة إلى اضطراب المناهج واختلال الممارسات.

وانطلاقا من هذه المعطيات سيتتبع هذا المبحث لفظا: "التجديد" و"الفكر" في اللغة العربية، والقرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، ويلقي نظرة خاطفة عن نشأتهما ومسارهما ومآلهما في التداول الإسلامي، ليستخرج الدلالات المركزية التي تساهم في تفعيلهما، واسترجاع موقعهما في الجهاز المفاهيمي للأمة المسلمة

1.2. مفهوم التجديد:

ورد التجديد في معاجم اللغة العربية بمعان كثيرة أهمها:

قال الفراهيدي: "الجِدة مصدر الجديد، وفلان أجَدّ ثوبا واستجده، قال: يجد ويبلى والمصير إلى بلى."[(1)].

وقال ابن دريد: "جدَّ وجد: جدَّ الشيء يجده إذا قطعه."[(2)] وقال الجوهري: "جَدّ الشيء يجِدّ بالكسر صار جديدا، وهو نقيض الخَلَقْ... وتجدّد الشيء: صار جديدا، وأجدّه واستجده، وجدّده أي صيره جديدا، وبَهَى بيت فلان فأجدّ بيتا من الشعر."[(3)] وقال الرازي: "تجدد الشيء صار جديدا، وأجدّه، وجدّده، واستجدّه؛ أي صيّره جديدا."[(4)].

وقال محمد ابن منظور: "التجديد هو استواء الطريق... يقال: هذا طريق جديد؛ إذا كان مستويا لا حدب فيه، ولا وعوثة، وهذا الطريق أجد الطريقين؛ أي أوطؤهما، وأشدهما استواءً، وأقلهما عدواء... والجِدّة نقيض البلى، يقال: شيء جديد، والجمع أجدّة، وجُدُدٌ، يقال: جد الثوب، والشيء يجدّ بالكسر صار جديدا وهو نقيض الخلق... واجد ثوبا واستجده لبسه جديدا... وأصل ذلك كله القطع، يقال: ثوب

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ص223.

(2) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي. كتاب جمهرة اللغة، ج1، ص50.

(3) الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج2، ص454.

(4) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح، ص74.

جديد؛ جدّ حديثا أي قطع، وتجدّد الشيء صار جديدا... والتجديد الانقطاع إلى الشيء، والجديد ما لاعهد لكبه، ولذلك وصف الموت بالجديد."[1].

وقال الفيروز آبادي: "جدّ يجدّ فهو جديد، وأجدّه، وجدّده، واستجدّه؛ صيّره جديدا فتجدّد."[2].

وورد في المعجم الوسيط: "جدّد الشيء صيره جديدا، ويقال: جدد العهد، وثوبا لبسه جديدا، وتجدد الشيء صار جديدا."[3].

وقال العسكري: "التبديل: تغيير الشيء عن حاله، والإبدال: جعل الشيء مكان الشيء."[4].

وقال الكفوي: "جدد، الجدّ: القطع، ومنه جدّ في سيره."[5].

يتبيّن من هذه الدلالات المعجمية أن التجديد يدور حول المفاهيم التالية:

1. التجديد من الجِدّة، وهو جعل الشيء جديدًا بعد أن أصابه البلى أو الضعف أو الموت.
2. التجديد: هو الانقطاع إلى شيء جديد مع قطع الصلة بكل ما أصابه من الموت والبلى من القديم، من خلال إزالة البلى والاعوجاج في الأشياء المعنوية والمادية.
3. التغيير: أي نقل الشيء وتحويله عن صورته السابقة المألوفة إلى صورة جديدة.
4. الإصلاح والإحياء: إعادة الحيوية والنضارة إلى الشيء بعد أن أصبح سائرا نحو الضعف والاندثار.
5. الاستواء والاستقامة: كما ورد في وصف الطريق الجديد؛ بأنه طريق مستقيم ومستوي.
6. التمهيد والتيسير: التجديد يتضمن السير نحو الطريق الأسهل، والأوطأ، والأقل وعورة.
7. الحركة والحيوية: يدل التجديد على عملية حيوية مستمرة، ولا يدل على حالة ساكنة.

أما في اصطلاح القرآن الكريم فلم يرد لفظ "التجديد" بهذا الرسم بشكل مباشر، بل ورد في شكل نماذج تجديدية خاصة في القصص القرآني، والأمثلة القرآنية التي يرسي من خلالها الدلالات المشكلة لمفهومه، وأصوله، ومعالمه، ومقاصده، وأنواعه، والسنن والقوانين الضابطة له، وأهميته...إلخ، فقد كانت شرائع الأنبياء السابقين على سيدنا محمد ﷺ ينسخ المتأخر منها المتقدم، وكان النبي اللاحق يجدد ما انطمس من معالم الدين السابق، وكان تصويب سلوكات البشر وتقويم ما اعوج في حياتهم يتم عبر وحي السماء، فلما جاء النبي ﷺ وكانت الرسالة الخاتمة، واكتمل الدين فمهمتنا نحن المسلمون من بعده أن نجدد ما انطمس من معالم الدين الحنيف اقتداءً بمنهاج النبوة، وامتثالا للنماذج القرآنية في فهم الواقع

(1) محمد، ابن منظور. لسان العرب لابن منظور، ص562-563.

(2) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، ص271.

(3) مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط، ج1، ص110.

(4) العسكري، أبو الهلال. الفروق اللغوية، ص313.

(5) الكفوي، أبو البقاء. الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، ص355.

والتفاعل معه واكتشاف ما فيه من انحرافات وطمس للدين، لاسترجاع صفائه ونقائه كما نزل في العهد الأول.

منذ البداية بيّن القرآن الكريم أن هناك طريقين: طريق الهدى، وطريق الضلال، طريق السنن وطريق التأويل، قال الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران:7) فالصيغة المهيمنة في القرآن الكريم هي الآيات المحكمات التي تمثل السنن الإلهية الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، وهي الصيغة التي تمثل طريق الهدى، أما الصيغة الثانية فيتبعا الذين في قلوبهم زيغ ليضلوا عن سبيل الله، ولعل هذا ما جعل الطيب برغوث يؤكد أن التجديد الحقيقي لا ينفصل عن السنن الإلهية التي تحكم حركة التاريخ، لأن أي مشروع إصلاحي يتجاهل السنن ينتهي إلى الفشل أو الاضطراب حيث يقول: التجديد الحضاري هو "حركة تكامل واتصال الجهد المنهجي المنتظم للمجتمع والأمة، من أجل مبارحة وضعية الغثائية الحضارية، واستعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم المعاصر، كقوة توازن محورية عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، ورفع مستويات فعالية اقتدارها على مواجهة تحديات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، تحقيقا للمزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني أو الحضاري."[1].

فالتجديد في القرآن الكريم هو عملية سننية، يتم فيها إعادة مراجعة العلاقة بين الإنسان والوحي المنزل الحنيف، واستعادة عملية الكشف عن السنن الإلهية والانضباط بها، لممارسة وظائف: العبادة والاستخلاف، والعمران، وأي خروج عن هذا الطريق يعتبر خروجا إلى دائرة التأويل، أو دائرة الرفض، قال رسول اللهﷺ: «إن فيكم من يقاتل على تأويله (أي تأويل القرآن الكريم) كما قاتل على تنزيله.»[2]، فمشكلة الكفار هي مشكلة تنزيل القرآن منجما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان:32)، ومشكلة المنحرفين هي مشكلة التأويل.

والتجديد في القرآن الكريم نلمسه في ثنايا القصص القرآني، والأمثلة المضروبة لعناصر الكون، والأنبياء، والأمم، والأفراد بصورة تفاعلية حية تتحول فيه القصة القرآنية، والمثال إلى نموذج تطبيقي للتغيير والإصلاح، وإحياء معاني الإيمان في النفس والمجتمع.

فالتجديد في القرآن الكريم ليس مفهوما نظريا مجردا، بل هو حركة إصلاحية سننية تهدف إلى إعادة الإنسان إلى فطرته، وربطه بوظيفته التعبدية والاستخلافية والعمرانية، ومن ثم يتعذر على هذا البحث

(1) برغوث، الطيب. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري، ص28.

(2) الإمام أحمد، بن حنبل. مسند الإمام أحمد، ج17، ص360.

استقصاء جميع نماذجه[1]: لكثرتها وتنوعها بتعدد القصص والأمثال القرآنية، وتنوع موضوعاتها، فمنه التجديد العقدي كما في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، والتجديد الإصلاحي كما في قصة سيدنا نوح عليه السلام، والتجديد التشريعي والاجتماعي كما في قصة سيدنا موسى عليه السلام إلى غير ذلك من النماذج. كما تتجلى معانيه في الأمثال القرآنية التي استغرقت كل شيء يمكن أن يحصل في الوجود: مثل إحياء الأرض بعد موتها، ومثال النور والظلمات، ومثال الشجرة الطيبة وغيرها.

أما في اصطلاح السنة النبوية المطهرة فقد ورد لفظ التجديد بهذا الرسم مرة واحدة في الحديث المشهور: «على رأس كل مائة سنة يبعث الله لهذه الأمة من يجدد أمر دينها.»[2]، وهو امتداد للمفهوم القرآني في منطلقاته ومقاصده ووظائفه، إذ يقوم على إحياء معالم الدين، وإعادة الأمة إلى صفاء المنهج الرباني وفق سنن التغيير والإصلاح التي تحكم حركة الأفراد والمجتمعات. وبما أن معالم التجديد تتغير حسب معطيات الواقع، والنماذج الواقعية كلها وردت في القرآن الكريم عن طريق القصص والأمثال، فإن السيرة النبوية تمثل الحالة السننية للأمة المسلمة من بداية نشأتها إلى مرحلة نضجها وبلوغها، أي من حالة الدعوة السرية إلى حالة العالمية الإسلامية والتمكين الحضاري، ينتج عن ذلك أن مفهوم التجديد وكل ما يتعلق به يُستخرج من المحطات الرئيسة لهذه السيرة العطرة المطهرة.

أما في اصطلاح المجالات والشعب العلمية، والتيارات الفكرية والفلسفية؛ فإن مفهوم التجديد يتخذ دلالات متعددة تختلف باختلاف المرجعيات المعرفية، والسياقات المنهجية، والحاجات الواقعية، مما يجعل هذا المجال واسعا ومتشعبا يقتضي إنجاز دراسة مستقلة تتبع هذا المفهوم نشأة، ومسارا، ومآلا، للكشف عن الفروق الجوهرية بينهما، وما تعكسه من تصورات ومقاصد حضارية، وهو ما يخرج عن طاقة وحدود هذا البحث[3].

2.2. مفهوم الفكر:

ورد الفكر في معاجم اللغة العربية بدلالات متعددة لكنها تدور أغلبها حول معنى واحد:

قال ابن فارس: "فكر: الفاء والكاف والراء: تردد القلب في الشيء، يقال: تفكّر إذا ردد قلبه معتبرا، ورجل فكِّير كثير الفكر."[4].

---

(1) لم نعثر على دراسات ذات شأن في هذا المجال: -أي الكشف عن مفهوم التجديد في القرآن الكريم من خلال عناصره خاصة القصة القرآنية والمثال القرآني-، وفي تقديري أنه موضوع مهم وجدير بالدراسة لأنه يكشف عن الحركة الإصلاحية السننية العملية والنماذج التي تشبه ما نعيشه اليوم في واقعنا المكلوم للاستفادة منها في تحقيق التفاعل مع الواقع وتغييره تغيرا سننيا.

(2) للنظر في تخريج الحديث يُنظر: أمامة، عدنان محمد. التجديد في الفكر الإسلامي، ص51. فقد تناول بالدراسة تخريج هذا الحديث وذكر رواياته بالتفصيل.

(3) للاطلاع على استعمالات مصطلح التجديد في العلوم الإسلامية يُنظر على سبيل المثال لا الحصر: أمامة، عدنان محمد. التجديد في الفكر الإسلامي، ص117-254.

(4) زكرياء، أبو الحسن أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، ج4، ص447.

وقال ابن منظور: "الفكر: إعمال الخاطر في الشيء... الجوهري: التفكر والتأمل."[1].

وقال الفيروز آبادي: "الفكر: إعمال النظر في الشيء."[2].

ويعتقد العسكري أن أصل الفكر هو النظر إذا قُرن بالقلب حيث يقول: "حد النظر: طلب إدراك الشيء من جهة البصر أو الفكر، فأصل النظر المقابلة: فالنظر بالبصر الإقبال به نحو المُبصر، والنّظر بالقلب: الإقبال بالفكر نحو المفكر فيه... التّفكُّر تصرف القلب بالنظر في الدلائل."[3].

أما الكفوي فقد اعتبر الفكر يحتل المرتبة التاسعة من المراتب التسعة عشر لوصول العلم إلى النفس وهي: الشعور، الإدراك، الحفظ، التذكر، الفهم، الفقه، اليقين، الذهن، الفكر، الحدس، الذكاء، الفطنة، الكيس، الرأي، التبيُّن، الاستبصار، الإحاطة، الظن، العقل، والفكر عنده هو: "حركة النفس نحو المبادئ، والرجوع عنها إلى المطالب."[4].

من هذه التعريفات المعجمية يمكن استخراج الدلالات التالية:

1- الفكر: إعمال الخاطر والنظر كما ورد عند ابن منظور والفيروز آبادي.

2- الفكر: تردد القلب وتقليب المعاني كما عند ابن فارس.

3- الفكر: النظر القلبي والتأمل في الدلائل كما ورد عند العسكري

4- الفكر: حركة النفس بين المبادئ والمطالب كما عند الكفوي.

وبهذا فالفكر في أصله اللغوي لا يقتصر على مجرد الخواطر العابرة، بل هو حركة قلبية عقلية قائمة على إعمال النظر والتأمل، بترديد الخاطر وتقليب النفس للمعاني والدلائل، قصد إدراك الحقائق والوصول إلى العلم والمعرفة. فالتفكير تصرف القلب بالنظر في الدلائل. أي أن محور التفكير هو القلب، فهو عملية قلبية يتم من خلالها النظر في الدلائل. فالفكر نظر لكنه بالقلب.

أما في اصطلاح القرآن الكريم فقد وردت مادة "فكر" في "ثمانية عشر موضعا، في خمس صيغ كلها في صيغة الفعل، وخمسٌ منها في صيغة الفعل المضارع: ﴿يتفكروا﴾، ﴿تتفكروا﴾، ﴿يتفكرون﴾، ﴿تتفكرون﴾، ﴿يتفكروا﴾ وصيغة الفعل المضارع تفيد الاستمرار، والتجدد، والتكرار، ونلاحظ أن صيغة التفكُّر بالتشديد لا تعني مجرد ورود الخاطر في الذهن بالصورة العادية، وإنما يعني الوعي، والمتابعة، والمعاودة."[5] وكل لفظ في موقعه له دلالته وعائده المعرفي والقيمي لأن؛ الكلمات الطيبة تصعد إلى بارئها

(1) ابن منظور. لسان العرب، ص3451.

(2) الفيروز آبادي. القاموس المحيط، ص458.

(3) العسكري. الفروق اللغوية، ص74-75.

(4) الكفوي. الكليات، ص67 وص697.

(5) ينظر: ملكاوي، فتحي حسن. التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر تجربة مشروع إسلامية المعرفة، ص27. وينظر كذلك: ملكاوي، فتحي حسن. البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015. يضم هذا الكتاب عناوين محورية بالغة الأهمية، تشكل في مجموعها مشروعا معرفيا متكاملا لفقه مفهوم الفكر في التصور الإسلامي، إذ يتناول قضايا دقيقة مثل: الفكر في المصادر

حين تُشحن وتُرفع عن طريق العمل الصالح، واللفظ الواحد يرد في آية، والآية تحيط بها مجموعة من الآيات تشكل سورة، وكل سورة لها مهمة محورية تتمثل في الحث على العمل الصالح وتجنب العمل الطالح، ولو دققنا النظر نجد أن لكل لفظ من ألفاظ الفكر الثمانية عشر الورادة في القرآن الكريم له مفهوم خاص ومفهوم عام؛ المفهوم الخاص هو المفهوم الإجرائي العملي التفاعلي الذي يرتبط مباشرة بعملية الشحن عن طريق العمل الصالح. والمفهوم العام الذي نحن بصدد إجلائه.

ويبدو أن هذا المفهوم العام هو ذاته المفهوم الذي تضمنته الدلالات اللغوية، والذي يجعل من القلب محور العملية الفكرية في القرآن الكريم، قال الراغب الأصفهاني: "الفِكرة قوة مُطرِقةٌ للعلم إلى المعلوم، والتفكير جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب."[1].

وإذا ذهبنا إلى السنة النبوية المطهرة ودققنا النظر سنكتشف المفهوم الإجرائي التفاعلي للفكر[2]، فالسيرة والسنة النبوية تكشف عن أنواع متعددة من الناس من حيث الفكر؛ فمنهم أصحاب العقول المتحجرة المتمسكة بتقاليد الآباء دون نظر أو دليل، ومنهم من استسلم للأوهام والخرافات وجعل مرجعيته السحرة والكهنة بدل العقل والوحي، ومنهم من أعماه التعصب والمصلحة الشخصية عن رؤية الحق. وقد عالج النبي ﷺ هذا الاعوجاج الفكري بمنهج تربوي متكامل يقوم عل أربعة مراحل ووظائف كبرى يلخصها قول الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة:2)، التلاوة لفلق بذرة التوحيد المركوزة في النفس (الفطرة)، والتزكية لتطهير القلب وانفتاحه ورعاية البذرة لتكبر، وتعليم الكتاب يعرّف الإنسان الأوامر والنواهي ويطبق الأحكام الشرعية، والحكمة ليصل إلى مرتبة التقوى والإحسان، وعبر هذه المراحل يتم إيقاظ العقل، وربطه بالقلب، وربط الأسباب بالمسببات، والدعوة إلى التأمل والنقد الموضوعي،

الإسلامية، البناء الفكري ومستوياته، البناء الفكري للمجتمع والأمة، خرائط البناء الفكري الإسلامي، الفكر واللغة، إضافة إلى مراكز إنتاج الفكر، ومختبرات بناء الأفكار، هذه المضامين ليست مجرد موضوعات نظرية متفرقة، بل هي مفاتيح أساسية لفهم آليات تشكل الوعي وبناء الرؤية الكونية الحضارية في التداول الإسلامي، ومن ثم فإن الرجوع إلى هاذين الكتابين يُعد ضرورة علمية لكل باحث ومهتم: لأنه يوفر جهدا كبيرا في تتبع المفاهيم وتفكيكها، ويمنح القارئ صورة شاملة ومترابطة عن مفهوم الفكر وكل متعلقاته ضمن رؤية علمية دقيقة ومنهجية متماسكة.

(1) الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن، ص496-497.

(2) أنجز فتحي حسن ملكاوي دراسة مسحية للسنة النبوية فأكتشف أن مصطلح الفكر ورد في تصنيف المحدثين ولغتهم، وفي كتب وأبواب كل من صحيح البخاري ومسلم، وغيرهما من كتب الحديث؛ كالسنن والمساند، وكذلك ورد على لسان الرواة من الصحابة، كما ورد بنص الآيات القرآنية التي يذكرها الحديث الشريف، أما لفظ الفكر في متن الحديث فقد ورد في موضعين: في حديث ابن عباس ﷺ: «تفكّروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله»، وحديث ربيعة بن كعب الذي رواه الإمام أحمد في مسنده: «ففكرت في نفسي فعرفت أن الدنيا منقطعة وزائلة»، ينظر: ملكاوي، فتحي حسن. البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، ص25. وانطلاقا من هذه المعطيات اكتشف البحث البعد الإجرائي التفاعلي في مفهوم الفكر في السنة المطهرة.

وتحرير الإنسان من سلطان الهوى والتقليد. فحوّل العقول من الجمود إلى الوعي، ومن التبعية إلى التفكير المسؤول، وغرس في النفوس قيمة التثبت والإنصاف وطلب الحقيقة، حتى نشأ مجتمع جديد قائم على الإيمان والعلم والأخلاق، قادر على قيادة البشرية نحو النهضة والعمران.

فمفهوم الفكر والتفكير في السنة والسيرة النبوية يُنزّل المفهوم العام ويعطيه طابعا تفاعليا، فهو لا يقف عند رؤية المبصرات الكونية والاكتفاء بما تنقله الحواس المجردة، أو النظر المجرد، بل يلج إلى الدلائل ومحاولة النظر في آيات الله وسنن الآفاق والأنفس، عن طريق ربط هذه السنن التي تحكم الكون والنفس والوقائع الحياتية بحقائق الإيمان والهداية، لمباشرة فعل التسخير ووظيفة الاستخلاف والعمران، ومن هنا نكتشف أهمية ومحورية القلب في المحضن التربوي النبوي، لأن الفكر في جوهره هو نظر القلب في الدلائل لاكتشاف السنن والقوانين.

فقد طبق النبيﷺ المنهج الذي نزل عليه، وربّى به تفكير الصحابة رضوان الله عليهم، على العلم والمعرفة ومحاربة الجهل والخرافة والتقليد الأعمى، وربّى فيهم العقلية العلمية الموضوعية التي تتحرّى اليقين وترفض الأوهام والتعصب والاتباع بلا برهان. ومن خلال هذا المنهج استطاع الرسولﷺ أن ينقل العرب من واقع الجاهلية والتناحر والانغلاق الفكري إلى أمة واعية تحمل رسالة العلم والإيمان، فأنشأ جيلاً يفكر في عمارة الأرض وفهم سنن وقوانين الكون، ويجمع بين الإيمان الصحيح والعمل الحضاري، فكانت الحضارة الإسلامية ثمرةً مباشرةً لهذا البناء الفكري النبوي المتوازن.

أمّا لفظ الفكر في التداول الغربي؛ فإنّ المقام في هذا البحث لا يتّسع لاستقصاء تحوّلاته المفهومية، ولا لتتبّع مساراته المعرفية نشأةً ومسارا ومآلًا؛ إذ انّ ذلك يحتاج إلى دراسة مستقلّة تستوعب خلفياته الإبستمولوجية، وامتداداته الحضارية، وتحولاته المنهجية في المدارس الغربية القديمة والحديثة والمعاصرة[1]. والذي يعنينا هنا هو الإشارة إلى بعض ملامحه الكلية التي تخدم موضوع الدراسة وتضيء أبعادها المعرفية؛ ذلك أنّ مصطلح "الفكر" في المرجعية الغربية الحديثة تَشَكّل في سياق القطيعة مع الوحي، والاعتماد على العقل والوجود الإنساني بوصفهما المصدر المؤسِّس للمعرفة وتفسير الكون والحياة والإنسان[2]. ومن ثمّ ارتبط مفهوم الفكر بالعقلانية التي تنزع إلى استقلال العقل واكتفائه بذاته، وبالنزعة النقدية، والحرية الفردية، وآليات الشك والتحليل وإعادة بناء المفاهيم والتصورات. وقد مرّ هذا المفهوم

(1) لترى نماذج من الدراسات المقارنة التي تبيّن التمايز والاختلاف بين منهج الإسلام في التفكير ومناهج المدارس الفلسفية الغربية ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الجندي، أنور. ما يختلف فيه الإسلام عن الفكر الغربي والماركسي، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة: دعوة الحق، العدد:52، 1406هـ-1986م، ص9.

(2) لفهم نظرية العقل في الفكر الغربي يُنظر المصادر الفلسفية الكبرى خاصة الفلسفة القديمة ونظريات العقول: السبعة، والعشرة، وغير ذلك، أما من أراد أن يأخذ فكرة موجزة ومركزة ينظر: الجندي، أنور. الفكر الغربي دراسة نقدية، ص29. وقد بين أنور الجندي مراحل تأثر الثقافات ببعضها البعض: الاطلاع، التأثر، الانبهار، الانصهار، الاندثار: ص26.

بتحوّلات متعدّدة؛ فبعد أن كان عند اليونان مرتبطًا بالتأمل الفلسفي والبحث عن الحقيقة المجردة[1]، اتجه في الفلسفات الحديثة إلى مركزية العقل والتجربة بوصفهما أساس المعرفة، ثم توسّع في الدراسات المعاصرة ليشمل الأنساق الفكرية والإيديولوجيات والرؤى الكونية الموجِّهة للسلوك الإنساني والبناء الحضاري. وعليه؛ فإنّ الفكر في التداول الغربي لم يعد مجرّد نشاط ذهني فردي، بل غدا منظومة مرجعية حاكمة تؤطّر رؤية الإنسان للوجود والمعرفة والقيم، وتُوجّه البنى الثقافية والاجتماعية والحضارية في مختلف مجالات الحياة.

3.2. مفهوم المركب الإضافي "التجديد الفكري":

مما سبق يمكن أن نستخرج مفهوم المركب المضاف: "التجديد الفكري" من مجموع الدلالات اللغوية والقرآنية والنبوية والمعرفية، باعتباره مفهوما مركبا تتفاعل فيه دلالات "التجديد" مع دلالات "الفكر" لتنتج معنى حضاريا وتربويا وسننيّا متكاملا، لا يقف عند حدود إعادة إنتاج الأفكار أو تحديثها شكليا، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء الإنسان من الداخل، عبر تطهير مركز الإدراك والتلقي فيه؛ أي القلب، حتى يصبح قابلا للاتصال بالوحي، والانفتاح على الهداية، واستيعاب السنن الإلهية الحاكمة للكون والحياة والتاريخ.

فإذا كان "التجديد" في أصل دلالته اللغوية يدور حول: الإحياء بعد البلى، والاستقامة بعد الاعوجاج، وإزالة العوائق، واستعادة الحيوية، والانتقال من حالة الضعف والانطماس إلى حالة الصفاء والقوة. وإذا كان "الفكر" في جوهره كما تكشفه المعاجم والقرآن والسنة ليس مجرد نشاط ذهني مجرد، بل هو "نظر القلب في الدلائل"، و"حركة النفس بين المبادئ والمطالب"، و"تقليب المعاني بقصد إدراك الحقائق"؛ فإن "التجديد الفكري" يصبح في ضوء ذلك كله: عملية إصلاحية شاملة تستهدف إعادة توجيه حركة القلب والعقل والروح نحو الوحي والسنن الإلهية، بعد أن يكون القلب قد أقفل عليه وأصابه الرّان[2]، ونِعَم السمع والأبصار عطّلتها الشهوات، أو استغرقتها الأهواء، أو حَرَّفت مفاهيمها تأويلات المذاهب المنحرفة.

ومن هنا تتضح مركزية القلب في مشروع التجديد الفكري؛ فقد تبين فيما سبق وبوضوح أن الفكر ليس وظيفة عقلية ميكانيكية منفصلة عن الباطن الإنساني، وإنما هو فعل قلبي وجودي، يرتبط بطهارة النفس وانفتاح القلب، وصفاء الفطرة وسلامة التلقي. ولذلك كان القرآن الكريم يربط دائما بين الهداية القلبية وصحة الإدراك، وبين الزيغ القلبي والانحراف الفكري؛ قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ (آل عمران:7)، فالخلل الفكري في المنظور القرآني ليس مجرد قصور معرفي، بل

(1) للاستزادة ينظر: سكيربك، غونار ونيلز غيلجي. تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص35-66.

(2) يقول الشريف الجرجاني: "الرّان: هو الحجاب الحائل بين القلب وعالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية، ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه، بحيث ينحجب عن أنوار الربوبية بالكلية": الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي. التعريفات، فهرسة وتحويش: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ-2003م، ص112.

هو قبل ذلك مرض قلبي، وانحراف عقلي يجعل الإنسان عاجزا عن النفاذ إلى المحكمات والسنن الثابتة، فيغرق في متاهات التأويل والفتنة.

وعليه؛ فإن التجديد الفكري الحقيقي لا يبدأ من تراكم المعلومات، ولا من تضخيم الأدوات العقلية المجردة، وإنما يبدأ من تحرير القلب من الرّان الذي يحجب نور الوحي، ويعطل قابلية الاهتداء، فالذنوب والمعاصي ليست في الرؤية القرآنية مجرد انحرافات أخلاقية معزولة، بل هي عوامل تعمية وإغلاق وانطماس للبصيرة؛ إذ يتحول القلب بسببها إلى وعاء مثقل بأوحال الطين، أسيرٍ لمطالب الجسد وشهواته وغرائزه، عاجزٍ عن الترقي إلى مدارج الهداية والمعرفة الربانية، من الإسلام، إلى الإيمان فإلى الإحسان. ولذلك فإن القلب الملوث بالشهوات لا يستطيع أن يمارس التفكير القرآني السنني؛ لأنه فقد شرطه الأساس، وهو الصفاء الداخلي والانفتاح الذي يهيئه لتلقي النور الإلهي.

وفي هذا السياق نفهم الوظيفة المركزية للتزكية في المشروع النبوي؛ فالله تعالى لم يجعل التعليم مقدَّما على التزكية، بل قال: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:2)، لأن التزكية هي عملية تنظيف المجال الداخلي للإنسان من الرواسب التي تمنع انبثاق الفكر السليم، فالقلب إذا تراكمت عليه الذنوب انغلق، وإذا انغلق تعطّلَتْ فيه حركة التفكُّر، وتَحَوَّل إلى أداة لتبرير الهوى وخدمة الغرائز والشهوات بدل البحث عن الحقيقة، ومن ثمّ يصبح الإنسان -وإن امتلك أدوات التحليل والجدل- غارقا في دائرة الطين، محكوما بمنطق الشهوة والمنفعة والأنانية، غير قادر على الارتفاع إلى أفق التسخير والاستخلاف والعمران.

إن التجديد الفكري وفق هذا المنظور ليس عملية "تحديث ثقافي" بالمعنى الغربي القائم على استقلال العقل عن الوحي، وإنما هو إعادة وصل العقل بالقلب، ووصل القلب بالوحي، ووصل الوحي بالواقع والحياة، أو في كلمة جامعة إعادة الحياة للقلب، ولذلك كان الفكر في القرآن حركة تفاعلية مستمرة تتجدد بالتزكية والعمل الصالح؛ لأن المعرفة في التصور الإسلامي ليست معطى ذهنيا باردا، بل نور يقذفه الله في القلب إذا تَطَهّرَ واستقام بالعبادات، فقد روي عن النبيﷺ لمّا سئل عن شرح الصدر، قال: «هو نور يقذفه الله في القلوب، قيل له: وما علامته؟ قال: التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت.»[1] ومن هنا نفهم لماذا جعل القرآن الكريم التفكير مرتبطا بصفات مخصوصة مثل: الإيمان، والخشية، والإنابة، والتقوى، وأولو الألباب؛ لأن العقل الذي لا تحكمه الهداية قد يتحول إلى أداة تضليل، فاستنباط حكم العبادات بالعقل حمق ظاهر، وتركيب أدوية القلوب متفاوت النوع والمقدار يقول أبو حامد الغزالي: "العبادات التي هي أدوية داء القلوب مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى أن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، فلا يخلو عن سر من

(1) أخرجه: ابن العربي، أبو بكر. النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص19. وأخرجه الطبري باختلاف طفيف: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج9، ص452.

الأسرار."[1] فالقلب المزكّى بالعبادات يُصبح قادرا على اكتشاف السنن، وفهم الآيات، وربط الأسباب بالمسببات، وتحقيق العبودية الكاملة لله، وتحقيق التسخير، والاستخلاف، والعمران.

وبهذا المعنى فإن "التجديد الفكري" هو: إحياء حركة القلب والعقل وفق هداية الوحي والسنن الإلهية، عبر تطهير النفس والقلب من الرّان والهوى والانحراف بالعبادات، وإعادة بناء الإنسان ليصبح قادرا على النظر في الدلائل والآيات نظرا سننيا يقوده إلى الإيمان والعمران والاستخلاف، فهو تجديد يبدأ من الداخل قبل الخارج، ومن تزكية الباطن قبل إصلاح الظاهر، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11)، لأن الفكر إذا لم يتحرر من عبودية الشهوة بقي حبيس المادة والطين، يدور في فلك الغرائز والمصالح، أما إذا تطهر القلب وانفتح على نور الوحي تحوّل الفكر إلى قوة هداية وبناء ونهضة، تستعيد بها الأمة وعيها بوظيفتها الحضارية ورسالتها الاستخلافية في العالم.

بهذه المعاني يحيلنا مفهوم "التجديد الفكري" مباشرة إلى مفهوم آخر وهو "التجديد الديني" لما للدِّين من علاقة بالتجديد الفكري، فتكلّس التديُّن في حياة الناس، وجمودهم على مفردات معينة مبتورة مجزءة لا علاقة لها بصفاء الدين ونقائه وشموليته، وكليته، كما نزل وطُبّق في عهد الرسولﷺ وأصحابه الكرام البررة، يؤدي إلى بقاء القلب مقفلا، والنفس ملوثة، والعقل مكبلا بالشهوات، فلا يؤدي ذلك إلى التجديد إطلاقا ويبقى المسلم يراوح مكانه مهما حاول أن يحل مشكلته خارج هذا السياق، فالمشكلة في جوهرها هي مشكلة مرض القلب.

والتجديد الديني ليس كما يزعم النموذج الفكري الغربي أنه: "تطوير الدين وجعل أحكامه ملائمة للعصر."[2] وإنما هو إعادة الدين إلى صفائه ونقائه الأول، كما نزل في العصر الأول، وإزالة كل ما تراكم عليه من دلالات، وسلوكات ومظاهر طمست جوهره، وشوهت حقائقه، وإعادة تنزيله على واقع الحياة، اقتداء بالقرآن الكريم، والمنهاج النبوي من خلال قراءة شاملة للسيرة والسنة النبوية المطهرة، فالذي يقع عليه التجديد هو علاقة الأمة بالدين، وفكرها المتفاعل مع القرآن الكريم، والسنة المطهرة وليس الدين نفسه، ففهم التجديد الفكري، والتجديد الديني يرتبط بفهم الدين والتديُّن.

الدين: ثابت لا يتغير بمكوناته؛ عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وأخلاقا، وشرائعا، وهو جاء لتنظيم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقة الناس بعضهم ببعض، وعلاقة الإنسان بالكون الفسيح وما فيه.

أما التديُّن: فهو الحالة التي يكون عليها الناس في علاقتهم بالدين، فكرا، وشعورا، وعملا، وأخلاقا، وفي هذا المعنى يقال: فلان ضعيف الإيمان، وفلان تقي وهلم جرا، فهذه الحالة هي التي يقع عليها التجديد،

(1) بدأ الغزالي ببيان أن الإنسان يتركب من بدن وقلب، وأن القلب هو محل معرفة الله تعالى، وأن القلب يُعالَج كما يُعالَج البدن، لكن البدن يعالج بالأدوية المادية، أما القلب فيعالج بالعبادات، وأن هذه العبادات لها أنواع ومقادير توصف لمريض القلب كما يصف الطبيب الأدوية المادية لمريض البدن: الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، ص118.

(2) الغزالي، محمد. كيف نفهم الإسلام، ص120.

وتقبل الإصلاح والتغيير، لهذا كانت فاتحة عنوان البحث "التجديد الفكري"؛ لأن فكر المسلم يتمثل فيما أنتجه هذا المسلم من معارف واجتهادات على طريق تفسير فهمه وشرحه لأحكام الإسلام، وأخباره، والاستفادة من سننه وقصصه وأمثاله، أما الإسلام في ذاته فهو وحي كامل ثابت في الكتاب والسنة، في الشرعة والمنهاج. فالفرق بين الإسلام والفكر الإسلامي الذي ينتجه التجديد الفكري "هو الفرق بين ما لله، وما للإنسان، والصلة بين الأمرين هي الصلة بين شيئين أحدهما قام على الآخر، واستند إليه، في قيامه ووجوده."[1].

وخلاصة القول: فإن "التجديد الفكري" هو عملية سننية شاملة لبناء الإنسان من الداخل، عبر تطهير القلب من الرّان والهوى حتى ينفتح على نور الوحي، ويدرك السنن الإلهية الحاكمة للكون والحياة والتاريخ، فالفكر في اصطلاح القرآن الكريم والسنة المطهرة ليس نشاطا ذهنيا مجردا، بل هو فعل قلبي وجودي يقوم على صفاء الفطرة وسلامة التلقي، ولذلك كان فساد الفكر ثمرة لمرض القلب وانحباسه في أسر الشهوات والغرائز، ومن ثم فإن التجديد الحقيقي لا يتحقق بتكديس المعارف أو تحديث الأفكار شكليا، وإنما بتزكيّة النفس وإعادة وصل العقل بالقلب، والقلب بالوحي، حتى يتحول الفكر إلى أداة هداية، وتسخير، وعمران، واستخلاف، كما أن التجديد الديني لا يعني تغيير الدين الثابت، بل تجديد علاقة الإنسان بالدين بإزالة ما علق بالتَّدين من انحرافات، وأهواء عطّلت فاعلية الوحي في بناء الوعي والحضارة، وبذلك يصبح التجديد الفكري مسارا يبدأ من إصلاح الباطن وفق السنن الإلهية قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ليعود القلب مركزا للهداية، ويغدو الفكر قوة بناء ونهضة لا أداة خدمة للطين والشهوة.

3.2. أهمية "التجديد الفكري":

تتجلى أهمية التجديد الفكري في عدة جوانب أهمها:

أولا: إعادة بناء الإنسان من الداخل وفق السنن الإلهية: تكمن أهمية التجديد الفكري في كونه عملية سننية لإعادة بناء الإنسان من الداخل، لا مجرد تحديث للأفكار أو تجميل للخطابات؛ إذ ينطلق من إصلاح مركز الإدراك والتلقي وهو **القلب**[2]، حتى يصبح قابلا لاستقبال نور الوحي وفهم السنن الإلهية الحاكمة للكون والحياة والتاريخ، فالتغيير الحضاري كما يصفه القرآن الكريم يبدأ من النفس والباطن قبل المظاهر والمؤسسات، مصداقا لقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**، وهي سنة إلهية تؤكد أن النهضة لا تتحقق إلا بإصلاح الداخل الإنساني.

(1) الغزالي، محمد. ليس من الإسلام، ص114.

(2) رتّب ابن القيم كتابه إغاثة اللهفان على ثلاثة عشر بابا كلها تمحورت حول القلب بيانا وتصنيفا، ووصفا للداء، والأدواء ينظر: الجوزية ابن القيم، عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب. إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، تحقيق: محمد شمس الدين، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، د ت، ص10.

ثانيا: تحرير الفكر من أسر الشهوات والهوى: التجديد الفكري ضروري لأنه يسترجع للعقل مكانته وهي حجر وكبح الشهوات ويحيي فيه فاعليته السننية، ففساد الفكر حسب القرآن الكريم ليس مجرد خطأ معرفي، بل نتيجة مباشرة لمرض القلب وانحباسه في عالم الغرائز والمصالح[1]، ومن ثم فإن التجديد يعيد للفكر صفاءه ووظيفته الحقيقية بوصفه أداة لكبح الشهوات، والانشغال باكتشاف الحقائق والسنن، لا وسيلة لتبرير الانحراف أو خدمة الأهواء والشهوات.

ثالثا: إستعادة مركزية القلب في العملية الفكرية: تبرز أهمية التجديد الفكري في إعادة الاعتبار للقلب باعتباره محل معرفة الله عز وجل، ومركز الفكر والهداية في القرآن الكريم، فالتفكير ليس نشاطا ذهنيا مجردا، وإنما فعل قلبي وجودي مرتبط بالتزكية وصفاء الفطرة، ولذلك فإن التجديد يعيد وصل العقل بالقلب، والقلب بالوحي، حتى يتحول التفكير إلى تفكير سنني يهدي الإنسان إلى فهم الآيات، وربط الأسباب بالمسببات واكتشاف قوانين التسخير، ومباشرة فعل العمران والاستخلاف.

رابعا: تمكين الأمة من فهم السنن الحضارية والتاريخية: من أهم وظائف التجديد الفكري أنه يفتح وعي الأمة على السنن الإلهية التي تحكم حركة التاريخ وصعود الحضارات وسقوطها، فينتقل الإنسان من القراءة السطحية للأحداث إلى القراءة السننية التي تربط النتائج بأسبابها، فالفكر المُزكّى قادر على إدراك سنن التداول، والتغيير، والنهوض، والانحطاط، قال الله عز وجل: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ (آل عمران:137)، قال صاحب تفسير المنار: "أنظروا إلى من تقدّمكم من الصالحين والمكذّبين، فإذا أنتم سلكتم سبيل الصالحين فعاقبتكم كعاقبتهم، وإذا سلكتم سبيل المكذّبين فعاقبتكم كعاقبتهم،... ففي الآية مجرى أمن، ومجرى خوف، فهو على بشارتهم لهم فيها بالنصر وهلاك عدوهم، ينذرهم عاقبة الميل عن سننه، ويبيّن لهم أنهم إذا ساروا في طريق الضالين من قبلهم فإنهم ينتهون إلى مثل ما انتهوا إليه، فالآية خبر وتشريع، وفي طلبها ووعد ووعيد. والسنن جمع سنة وهي: الطريقة المعبّدة، والسيرة المتّبعة، والطريقة المستقيمة."[2] ومن ثم يتحول التجديد إلى قوة توجيه وبناء حضاري بدل أن يبقى حبيس ردود الأفعال والانفعالات الآنية.

خامسا: إعادة توجيه المعرفة نحو الهداية والعمران: التجديد الفكري يعيد للمعرفة وظيفتها الرسالية؛ إذ يجعلها مرتبطة بالهداية والاستخلاف والعمران[3]، لا مجرد تراكم ذهني أو تفوق تقني، فالمعرفة في الرؤية الإسلامية نور يقذفه الله في القلب إذا تزكّى واستقام، ولذلك فإن التجديد يربط العلم

---

(1) ينظر: قاسمي، عمار. سؤال الأمن القومي العربي بين إمدادات الوحي وتأثيرات الذكاء الصناعي دراسة سننية، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 1447هـ-2026م، ص240-255، فيه تفصيل عن مفهوم العقل ووظائفه، فهو يؤديوظيفتين مركزيتين: وظيفة تخدم الجسم وقواه المادية الشهوانية، ووظيفة تخدم الروح وقواها النورانية، ولا تشتغل الوظيفتين معا بتوازن إلا إذا كان القلب مزكّى مفتوح.

(2) عبده، محمد ورضا، رسيد. تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، ط3، 1367هـ، ص139-140.

(3) للاستزادة يُنظر: العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ-2003م، ص65.

بالعمل، والفكر بالإيمان، والمعرفة بالمسؤولية الحضارية، حتى يصبح الفكر قوة لإقامة العدل وبناء الحضارة وتحقيق الاستخلاف في الأرض.

سادسا: تصحيح العلاقة بين الوحي والعقل والواقع: تظهر أهمية التجديد الفكري في كونه يعيد بناء العلاقة التكاملية التفاعلية بين الوحي والعقل والواقع؛ فهو ليس دعوة إلى استقلال العقل عن الوحي، وإنما إلى تفعيل العقل في ضوء هداية الوحي لفهم الواقع وتسخيره وفق السنن الإلهية، وبهذا يتحقق التوازن بين الثابت والمتغير، وبين النص والواقع، وبين الهداية الربانية والاجتهاد البشري، قال الحكيم الترمذي: "العقل في الدماغ، وشعاعه وعمله في القلب، وتدبيره في الصدر، فإذا صار سدّا، بقي العقل في الدماغ منكمنا، فاستدّ الطريق."[1] فانغلاق القلب يعمي العقل ويجعله حبيس المتطلبات الطينية.

سابعا: تفعيل الدين وتحرير فهمه من الجمود والانحراف: التجديد الفكري يمثل ضرورة لإزالة ما علق بالتدين من انحرافات وتأويلات وأهواء عطلت فاعلية الدين في بناء الإنسان والحضارة، فهو يعيد الدين إلى صفائه الأول، ويحرر الوعي الإسلامي من الجمود والتجزئة والتقليد الأعمى، حتى تستعيد الأمة علاقتها الحية بالقرآن الكريم والسنة النبوية وفق منهج سنني شامل يربط العقل بالوحي، واللسان بالبيان، والعمل بالشرع، والمنهج بالسنن، فتفعيل الدين وتحرير فهمه، يكون بتفعيل العلاقة مع القرآن الكريم والسنة المطهرة وتحرير فهمهما من الجمود والانحراف، فلا نهضة إلا بالقرآن الكريم[2] والسنة المطهرة.

ثامنا: تأسيس النهضة الحضارية والاستخلاف: تكمن أهمية التجديد الفكري أيضا في أنه شرط أساسي لتحقيق النهضة الحضارية؛ لأن الأمة لا يمكن أن تستعيد رسالتها الاستخلافية ما دام فكرها خاضعا للطين والشهوة والأنانية، أما إذا تزكى القلب وانفتح على الوحي، تحول الفكر إلى قوة هداية وإصلاح ونهضة، قادرة على صناعة الإنسان الرسالي الذي يفقه السنن، ويعمر الأرض وفق مقتضيات العبودية الكاملة لله تعالى، فدور الإنسان في معادلة الحضارة: الحضارة= إنسان+ تراب+ وقت، مرتبط بتجديد الفكرة الدينية -بمصطلح مالك بن نبي- فهو الذي يبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارة، وهذه سنة وقانون يحدد العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها يقول مالك بن نبي: "كل القيم النفسية الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معيّن ليست إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة

(1) الترمذي الحكيم، محمد بن علي بن الحسين. المنهيات، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1406هـ-1986م، ص138.

(2) للاستزادة يُنظر البرهان العلمي والعملي على هذا التقرير: ابن باديس، عبد الحميد. آثار عبد الحميد ابن باديس، قسنطينة: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ط1، 1406هـ-1985م، ص47.

العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلا، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس، وهو هنا المسلم."[1].

تاسعا: بناء الوعي السنني الشامل: يسهم التجديد الفكري في تكوين وعي سنني شامل يجعل الإنسان يدرك أن الكون والحياة والتاريخ تسير وفق قوانين إلهية ثابتة لا تحابي أحدا، وأن التغيير والتمكين والنصر والهزيمة كلها مرتبطة بالأسباب والشروط التي أقامها الله في خلقه، ومن هنا يصبح التجديد الفكري وسيلة للخروج من العشوائية والسطحية إلى الفهم العميق القائم على السننية والوعي بالمقاصد والمآلات، وقد انطلق الطيب برغوث من الدعاء النبوي الشريف: «اللهم أصلح ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة زيادة لي في كل خير، واجعل الموت راحة لي من كل شر.»[2]، في إحدى تعريفاته للتجديد، واعتبر أن التجديد الذي يتحدث عنه الحديث الشريف: "شامل لتجديد وعي الإنسان والمجتمع بهذه المنظومات السننية الكونية الكلية الأربعة (الآفاق، والأنفس، والهداية، والتأييد)، من حيث أن تجديد الدين في واقع حياة الإنسان والمجتمع، لا يمكنه أن يتم بشكله الصحيح، ويحقق أهدافه فيهما بشكل شامل ومتوازن ومتكامل وفعال، إلا عبر استيعابه التكاملي لكل هذه المنظومات السننية الكونية الكلية الأربع؛ فهما واستثمارا."[3].

عاشرا: استعادة مركزية الوحي كأداة للهداية والبناء: ينتهي التجديد الفكري إلى تحويل الفكر من مجرد أداة جدل أو خدمة للمصالح الدنيوية الضيقة إلى قوة هداية وإحياء وبناء حضاري؛ لأنه يعيد تشكيل الإنسان وفق مقتضيات التزكية والوحي والسنن الإلهية، فيصبح الفكر وسيلة لتحقيق الإيمان، والتسخير، والعمران، والاستخلاف، لا أداة للتيه والانحراف والتفكك الحضاري.

3. الرؤية الكونية وتأثيرها على الحياة البشرية

يُعدّ مبحث الرؤية الكونية أساسًا في التجديد الفكري؛ لأنه يمثل الإطار الكلي الذي تنتظم داخله المفاهيم والمناهج، ويوجه بناء الوعي والسلوك الحضاري. والرؤية الكونية هي التصور الشامل الذي يفسر الوجود ويحدد علاقة الإنسان بخالقه ونفسه والكون، ويضبط مصادر المعرفة ومعايير الحقيقة وطرائق الفهم والاستدلال. كما تؤثر مباشرة في السلوك الفردي والجماعي؛ إذ تنطلق تصرفات الإنسان من تصورات مرجعية توجّه فكره وإرادته وعمله، وتقف وراء الإنجاز الحضاري أو الانحراف. ومن ثم فإن ضبط مفهوم الرؤية الكونية يُعد ضرورة معرفية ومنهجية لفهم التصورات الحاكمة لمسيرة الإنسان. وتبرز

(1) بن نبي، ملك. شروط النهضة، ص67.

(2) مسلم، بن الحجاج بن يوسف. صحيح مسلم،، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، حديث رقم: 2720، ص2087.

(3) برغوث، الطيب. التجديد الحضاري وقانون النموذج، ص48.

الحاجة إلى بناء رؤية كونية مستمدة من الوحي الإلهي، تحقق التوازن بين المعرفة والسلوك، والفكر والعمران، ووظيفة الإنسان الاستخلافية.

1.3. مفهوم المركب المضاف "الرؤية الكونية":

يتكوّن مصطلح "الرؤية الكونية" من لفظين متكاملين: "الرؤية" و"الكون"، فالرؤية في الدلالة اللغوية لا تقتصر على مجرد الإبصار الحسي، بل تتجاوز ذلك إلى الإدراك القلبي والعقلي الذي يفضي إلى المعرفة والوعي؛ فهي نظر بالعين والقلب معًا، يقول ابن منظور: "الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين... قال ابن سيدة: الرؤية: النظر بالعين والقلب."[1] ويقول الفيروز آبادي: "الرؤية: النظر بالعين والقلب."[2] ويقول الجرجاني: "الرؤية: المشاهدة بالبصر حيث كان أي في الدنيا والآخرة."[3] ويقول العسكري: "النظر تقليب العين حيال مكان المرئي طلبا للرؤية، والرؤية هي إدراك المرئي."[4] وقال الكفوي: "حقيقة الرؤية إذا أضيفت إلى الإيمان كانت بالبصر، وقد يراد بها العلم مجازا بالقرينة، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ (الفرقان:45)، وقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، وكذا يراد بها الكينونة عند الإضافة إلى مكان لتعارف الناس، ومنه قول الأعمى: "رأينا الهلال بالكوفة". والرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكا، وهي المراد في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام:103)، حيث نفى ما يتبادر من الإدراك من الإحاطة بالغايات والتحديد بالنهايات... فهناك رؤية بالحاسة، ورؤية بالفكر، والرؤية بمعنى العلم، والرؤية بالقلب."[5].

وقد تتبعنا هذا المفهوم من الناحية اللغوية في كتابنا: "تفسير التاريخ بين تأسيسات الرؤية التوحيدية ومنظورات البراديغم الغربي" ووجدنا أن "الإبصار هو طلب الشيء بالعين لمشاهدته بحاسة البصر، والنظر طلب الشي بالحاسة والعقل لإدراكه ومعرفته، والرؤية هي طلب الشيء بالحاسة والعقل والقلب لحصول العلم به."[6].

وتتبعنا أيضا هذا اللفظ في اصطلاح القرآن الكريم ووقفنا تقريبا عند جل الآيات التي ورد فيها وفحصناه من خلال موقعه في الآية، وتتبعنا عائده المعرفي ووصلنا إلى نتيجة هي ان "الرؤية في القرآن الكريم هي منتهى البصر، الذي يحدث من خلاله الإدراك والفهم، وحصول المعرفة والعلم، وهي التي تنطوي على مرجعية معينة هي التوحيد، تحدد مسارها في استخراج عواقب القرون الخالية والأمم

(1) الفيروز آبادي. القاموس المحيط، ص1285.
(2) ابن منظور. لسان العرب، ص1537.
(3) الجرجاني. التعريفات، ص112.
(4) العسكري. الفروق اللغوية، ص76.
(5) يُنظر: الكفوي. الكليات، ص474-475.
(6) يُنظر: قاسمي، عمار. تفسير التاريخ بين تأسيسات الرؤية التوحيدية ومنظورات البراديغم الغربي، ص29.

الماضية، والاعتبار بها في الحياة، وضبط مسار التاريخ، للنجاة في الدنيا والفوز بالآخرة وهي مراتب: الإبصار، والنظر، والعلم."[1].

فالرؤية في القرآن الكريم ارتبطت بالبصيرة والهداية، لأن القلب هو مركز الفقه والإدراك والتفكير، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾. ومن هنا فإن سلامة الرؤية مرتبطة بسلامة القلب من **الرّان** والشهوات والأهواء؛ إذ القلب المظلم بالعصيان لا يستطيع أن يبصر حقائق الوجود ولا أن ينفتح على نور الوحي، بينما القلب الحيّ بالذكر والتزكية يصبح قادرا على إدراك السنن الإلهية الحاكمة للكون والحياة والإنسان.

أما الكون فهو مجموع العوالم الغيبية والشهودية، بما يشتمل عليه من الإنسان والطبيعة والتاريخ والحياة، وكل المخلوقات، وهو نظام محكم قائم على السنن والقوانين الإلهية الدقيقة التي لا تغيير فيها ولا تبديل؛ يقول ابن منظور: "الكون: الحدث، وقد كان كونا وكينونة."[2] ويقول الفيروز آبادي: "الكون: الحدث كالكينونة."[3] قال الجرجاني: "الكون اسم لما حدث دفعة... عند أهل التحقيق: الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث أنه حق وإن كان مرادفا للوجود المطلق العام عند أهل النظر، وهو معنى المكوّن عندهم."[4] وقال الكفوي: "الكون: الحدث كالكينونة،... والكونان: الدنيا والآخرة،... اسم الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير مكان، كما أن اسم الكائنة مختص بنفس اختصاص الجوهر بالحيز، وهو المكان أو تقدير المكان، وهو جاء على وفق الوضع اللغوي، ومنه قول العرب: كان زيد في الدار، وهو كائن فيها، والمراد به اختصاصه بها وحصوله فيها."[5]، والمفهوم الإسلامي للكون يستغرق كونين: كون محسوس، وكون معقول، الأول هو عالم الشهادة الفاني، والثاني هو عالم الغيب الباقي، والقرآن الكريم في غير موضع يصور مشهد نهاية الكون المحسوس[6] وانتقال جميع المخلوقات إلى العالم الآخر الذي ترفع عنه الحجب.

إن أهم عنصر في الإيمان والاعتقاد هو الدهشة والانبهار حتى أن الفلاسفة يقولون: "الدهشة أول باعث على التفلسف"، فكل معجزات الأنبياء تقوم على خرق السنن: نوح عليه السلام معجزته تتمثل في بناء سفينة على اليابسة دون وجود أي بحر، سيدنا إبراهيم أُلقي به في النار فأُبطلت سنة إحراق النار، موسى عليه السلام: تمثلت معجزته في تحول العصا إلى حية...إلخ، إلا الرسول ﷺ معجزته تقوم على الكشف عن السنن والانضباط بها؛ فالقرآن الكريم يتكون من مجموعة من المساقات والإحالات إذا رجع إليها الإنسان وتدبر

(1) للاستزادة والتفصيل يُنظر: قاسمي. تفسير التاريخ بين تأسيسات الرؤية التوحيدية ومنظورات البراديغم الغربي، ص29-36.

(2) ابن منظور. لسان العرب، ص3959.

(3) الفيروز آبادي. القاموس المحيط، ص1228.

(4) الجرجاني. التعريفات، ص188.

(5) يُنظر: الكفوي. الكليات، ص771-772.

(6) يُنظر: الجباري، حسن. التصور الإسلامي للوجود، ص235.

آياته (إذا توفرت شروط الطهارة) ينبهر وتخرجه من حالة التقليد والتبعية إلى حالة البناء والإنجاز نذكر منها: الإحالة على تضاريس الكون وتضاريس الكائنات «الشمس، القمر، الجبال، النمل، الإبل، النحل، العنكبوت...» عن طريق إعطاء أمثلة (المثال) لنكتشف السنن والقوانين التي ينضبط بها الكون حتى نستطيع تسخيره، قال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾. فالكون في التصور الإسلامي ليس مادة صماء، وإنما كتاب مفتوح يدل على الخالق سبحانه، ويقود الإنسان إلى التفكّر والتدبر والتزكية والتسخير، والاستخلاف.

وعليه فإن الكون كما يقول رمضان البوطي: "كل ما عُلم بطريقة القطع واليقين من شأن الموجودات بما أمر الله عز وجل بمعرفته والاعتقاد بوجوده؛ والموجودات تشمل: الإنسان، والجان، والملائكة، وسائر المخلوقات والمكونات الأخرى من سماوات، وأفلاك، وأرض، وبحار بما يتضمنه كل ذلك من أسباب، ومسببات، وحركات كونية مختلفة."[1] ونضيف، وسنن إلهية حاكمة تنضبط بها كل المخلوقات منسجمة فيما بينها متناغمة ما دامت تسبح بحمد ربها.

وبناء على ذلك؛ فإن الرؤية الكونية هي: التصور الكلي الشامل الذي يفسر للإنسان حقيقة الوجود والإنسان والحياة والغاية والمصير، ويجيب له على الأسئلة الكبيرة: من أين جئت؟ وإلى اين أمضي؟ وماذا أفعل في الحياة؟ ويحدد مصادر المعرفة، ويوجه السلوك الفردي والجماعي وفق منظومة عقدية، ومنهجية، وقيمية ومعرفية معينة، وهي بهذا المعنى الإطار المرجعي الذي تنبثق منه الأفكار والمواقف والأنظمة الحضارية، وتتحدد من خلاله طبيعة العلاقة بالله تعالى، وبالإنسان، وبالكون، وبالآخرة.

وقد حظي مفهوم "الرؤية الكونية" بعناية كبيرة من طرف فتحي حسن ملكاوي، حيث تتبع نشأته ومساره ومآله في الفكرين الإسلامي والغربي، وناقش مختلف المصطلحات ذات الصلة، محاولًا الكشف عن أبعاده المعرفية والحضارية، وبيان أثره في بناء العُمران أو وقوع الأزمات الحضارية، ويمكن ترتيب أفكاره في العناصر التالية:

1- تعدد التسميات المرتبطة بمفهوم الرؤية الكونية: بيّن ملكاوي أن مصطلح "الرؤية الكونية" استُعمل في الأدبيات الفكرية والفلسفية بعدة تعبيرات متقاربة، من قبيل: البراديغم، والنموذج المعرفي، والنظام المعرفي، والرؤية التوحيدية، والرؤية الكونية الحضارية القرآنية، والتصور الكلي، والتصور الشامل، والنسق الفكري، والإطار المرجعي، والعقيدة، والتصور العقدي، والفلسفة الحياتية، والنموذج الإرشادي..إلخ، ويرى أن هذه المصطلحات تمثل تسميات منافسة للمصطلح الأصل "رؤية العالم" الذي يعود في أصله إلى المصطلح الألماني Weltanschauung ثم تُرجم إلى الإنجليزية بصيغة Worldview[2].

(1) البوطي، محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص243.

(2) ينظر: ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالم حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، ص57-65.

2- الأصل التاريخي واللغوي لمصطلح "رؤية العالم": ناقش ملكاوي مختلف الآراء المتعلقة بنشأة المصطلح، بما في ذلك ما ورد في موسوعة الفلسفة من إرجاعه إلى اللغة الألمانية، وانتهى إلى أن أقرب تسمية إلى التداول الإسلامي هي "رؤية العالم"، لأن لفظ "العالم" يحمل معنى العلامة الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، كما توصّل إلى أن مصطلح "رؤية العالم" في العربية يُعد حديثًا من حيث اللفظ، قديمًا من حيث المفهوم والمضمون(1).

3- الدلالة المفهومية للرؤية الكونية: اعتبر ملكاوي "رؤية العالم" من المفاهيم المركزية التي تحدد طريقة فهم الإنسان للعالم، والإنسان، والدين، والغاية من الوجود؛ فهي تمثل الإطار الكلي الذي تنتظم داخله المفاهيم والقيم والمنهجيات، ومن خلالها تتشكل أنماط التفكير والسلوك والتفاعل الحضاري.

4- تطور مفهوم الرؤية الكونية في الفكر الغربي: تتبع ملكاوي مسار مفهوم "رؤية العالم" في الفكر الغربي، وبيّن أنه ارتبط بالفلسفة الألمانية الحديثة، ثم تطور داخل السياق الحضاري الغربي الذي تأسس على المركزية المادية والعقل الأداتي بعد الانفصال عن الوحي، الأمر الذي أدى . بحسب تحليله . إلى أزمات معرفية وأخلاقية وحضارية عميقة(2).

5- خصائص الرؤية الكونية الإسلامية: يرى ملكاوي أن الرؤية الكونية في الإسلام تقوم على أسس التوحيد، ووحدة الخلق، والاستخلاف، وربط العلم بالقيم، مع مركزية القلب في تلقي الهداية، وفهم السنن الإلهية الحاكمة للكون والعُمران البشري. ومن ثم فإن مفهوم الرؤية في التداول الإسلامي قديم من حيث المعنى، وإن كان حديثًا من حيث الاصطلاح(3).

6- العلاقة بين الرؤية الكونية ومصير الحضارات: خلص ملكاوي إلى أن مآل الحضارات مرتبط بسلامة رؤيتها للعالم؛ فكلما كانت الرؤية منسجمة مع الوحي والسنن الإلهية أثمرت التوازن والعمران، أما إذا انفصلت عن الوحي فإنها تؤدي إلى الاضطراب والتيه الحضاري.

وترتبط الرؤية الكونية في المنظور الإسلامي بالتجديد الفكري والتجديد الديني ارتباطا وثيقا؛ لأن أي تجديد حقيقي لا يمكن أن يتحقق دون إعادة بناء الرؤية الكونية على أساس الوحي والتوحيد والوعي بالسنن الإلهية، فالتجديد الفكري ليس مجرد تغيير في الأفكار أو الأدوات المعرفية، بل هو تصحيح جذري للمنطلقات التصورية التي تحكم النظر إلى الكون والإنسان والحياة، أما التجديد الديني فهو إعادة تفعيل معاني الإيمان والتزكية والعبودية والاستخلاف في واقع الأمة، حتى تستعيد الأمة فاعليتها الحضارية وفق السنن الربانية.

(1) نفسه، ص49.

(2) يُنظر: نفسه، ص45-56.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص66-75.

وقد اتخذت هذه الرؤية شكلها الناضج والمتكامل مع سيدنا آدم عليه السلام، حين علّمه الله سبحانه وتعالى الأسماء كلها لبناء تصور كلي عن نفسه، وعن الوجود، ووظيفته فيه، لكن السعي لتشكيل هذه الرؤية الكونية بعد سيدنا آدم اتخذ خمسة طرق رئيسة حسب التصنيف القرآني: طريق اليهود المغضوب عليهم، وطريق الصابئين، وطريق النصارى الضالين، وطريق المجوس، وطريق المشركين.

2.3. الأنواع الرئيسة للرؤية الكونية:

كل سبيل من السبل الخمسة السابقة الذكر: سبيل اليهود، وسبيل الصابئين، وسبيل النصارى، وسبيل المجوس، وسبيل الذين أشركوا، قد مثّل إطارًا معرفيًّا وعقديًّا خاصًّا، انبثقت عنه رؤية كونية معينة في تفسير حقيقة الوجود، ومصدر المعرفة، والغاية من الحياة، فمن هذه الرؤى ما كان مصدره هداية الوحي ثم لحقه تحريف أو تجزئة أو تزييف، ومنها ما هو مزيج بين الوحي والتصورات البشرية، ومنها ما انقطع عن الوحي واعتمد التصورات المادية أو الشركية الخالصة، ومن ثمّ، فإن اختلاف الرؤى الكونية إنما يعكس اختلاف المرجعيات التي احتكمت إليها الإنسانية في فهم الكون والإنسان والمصير، وبقيت الرؤية الإسلامية التي هي قائمة على الدين الحنيف الذي لم يطله تحريف أو تزييف، هي الرؤية النقية الصافية، المتكاملة المتوازنة بكمال هذا الدين وتوازنه.

1.2.3. الرؤية الكونية الإسلامية:

وهي الرؤية الآدمية، قال الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف:172)، فقد علّمه الله عز وجل الأسماء كلها قبل أن يهبطه إلى الأرض، ليشكّل تصورا كليا عن الوجود في طبيعته، والسنن الضابطة لحركته، وظواهره، وأشيائه، وموقع الإنسان ووظيفته فيه، وقد استمرت هذه الرؤية مع الأنبياء كلما انحرف البشر عنها، حتى اكتملت مع سيد المرسلين محمد ﷺ في جانبها النظري، وفي منهاج تطبيقها[1]. والبحث في التفاعل بين علاقات: الله تبارك وتعالى، والإنسان، والكون المُسخّر هو مدخل الولوج إلى رحاب القرآن بكل عناصره، ومكوناته، وإحالاته العقدية؛ "فحين نقول: "الله" فإننا نستحضر بذلك عالم الغيب كلّه، وحين نقول: "الإنسان" فإننا ننبّه بذلك إلى كل ما يتعلق به ابتداء من عالم "العهد الأول" أو عالم الذر مرورا بعالم الخلق والإبراز للوجود، والأمر بالتصدي للمهمة، وانتهاء بعالم المآل إلى الجنة أو النار، وحين نقول "الكون" فإننا نعني به عالم الخلق أو الأشياء والسنن والقوانين الموجهة

(1) اكتملت هذه الرؤية خلال ثلاثا وعشرين عاما، وأصبحت جاهزة شرعة ومنهاجا لتخرج البشرية من الظلمات إلى النور "إنها النبوة الحقة... وإنها مطالب التقابل الكبير بين الله سبحانه وبين مبعوثه بالصدق المطلق كي يقود الناس في كل زمان ومكان إلى الصراط... وهي رؤية تتضمن طاقات كبيرة، وقدرات فاعلة لا تتوفر في غيرها من الرؤى، ولا لغيرها من الأمم، ولكن المسلمون لا يفيدون منها لا في حدودها القصوى، ولا المتاحة، ولا حتى في حدودها الدنيا" ينظر: خليل، عماد الدين. الرؤية الإسلامية، ص41-43.

والمسيّرة له، وتنوع الخلق فيه: من حيوان، وبحار، وأنهار، وشمس، وقمر، وموجودات ومنها الإنسان نفسه."[1].

وقد تعددت تسميات هذه الرؤية، فهناك من يطلق عليها "الرؤية الكونية التوحيدية" لأن التوحيد هو لباب الإسلام[2]. وهناك من يطلق عليها "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" لأن القرآن الكريم والسنة المطهرة هما المحجة البيضاء وجوهر الإسلام[3]. وهناك من يطلق عليها الرؤية الكونية الإلهية[4]. وهذه مشابهة للرؤية التوحيدية لكن التوحيد أعمق اصطلاحا من الإلهية، وهناك من يطلق عليها "رؤية العالم" كما رأينا عند فتحي حسن ملكاوي، وهناك من يسمها "بمنظور السننية الشاملة" وهو الطيب برغوث، وغيرها من التسميات التي عرضها ملكاوي في كتابه "رؤية العالم".

فالرؤية الإسلامية إذن: هي رؤية تستمد أصولها من الوحي الإلهي، وتجعل التوحيد مركز تفسير الوجود والحياة، وتقوم على التكامل بين الوحي والعقل والحس والقلب، وبين الروح والمادة، وتؤمن بأن الكون قائم على السنن الإلهية الحاكمة، وأن الإنسان مستخلف في الأرض لتحقيق العبودية الكاملة لله، والاستخلاف، والإعمار، وفي هذه الرؤية يكون القلب محور البناء الإيماني، والفكري، والسلوكي؛ إذ لا يتحقق الفهم الصحيح للوجود إلا بقلب سليم مفتوح متصل بالله عز وجل، لأن المعرفة في الإسلام ليست عملية ذهنية مجردة، بل هي نور يقذفه الله في القلب، فتثمر الهداية والعمل الصالح والعمران الحضاري.

2.2.3. الرؤية الكونية اليهودية:

من الباحثين الذين لا يُشق لهم غبار في دراسة الجماعات اليهودية، واقتفاء أثر فكرهم وسلوكهم، وعقائدهم؛ عبد الوهاب المسيري ﷺ، حيث تتبع "الرؤية الكونية اليهودية" وطبيعة اليهود في كل زمان ومكان من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات مثل؛ الجوهر اليهودي، وطبيعة اليهود، والأخلاقيات اليهودية... ومجموعة من الشخصيات مثل؛ برنيكي (ولد32م)، وديفيد يولي (1810م-1886)، وهنري كيسينجر (ولد1923م) وغيرهم[5]. فتبيّن له أنها رؤية مركبة وغير متجانسة، تشكلت عبر التاريخ من تفاعل النصوص الدينية اليهودية مع الظروف الاجتماعية والسياسية والحضارية، ويرى أن هذه الرؤية لا يمكن اختزالها في بُعد ديني صرف، بل تتداخل فيها العناصر العرقية، والأسطورية، والحلولية والمادية، وقد عرض ذلك من خلال تحليل المصادر اليهودية نفسها، ثم قارنها بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن أهم ملامح هذه الرؤية عنده الخصائص التالية:

(1) العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، ص39.

(2) الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ص61.

(3) يُنظر: أبو سليمان، عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ص54.

(4) يُنظر: العبود، علي. الرؤية الكونية الإلهية دراسة في الدوافع والمناهج، ص39.

(5) يُنظر: المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الجماعات اليهودية إشكاليات)، ج2، ص13.

1- مركزية فكرة "الشعب المختار": يرى المسيري أن كثيرًا من النصوص التوراتية والتلمودية تؤسس لرؤية تعتبر اليهود جماعةً متفوقة ذات علاقة تعاقدية خاصة مع الإله، وهو ما يولد نزعة انعزالية إثنية يقول المسيري: "فالإله في التصور اليهودي مقصور على اليهود، هذا الحلول الإلهي يجعل منهم شعبا مختارا ومقدسا، مما يعني فرادته وتفرّده، وعزلته عن بقية شعوب الأرض، كما أن الحلول الإلهي يجعل الرابطة بين الشعب المقدس والأرض المقدسة رابطة عضوية حتمية لا يمكن فك أواصرها، كما لا يمكن للآخر غير اليهودي فهمها وسبر أغوارها بسبب تفردها."[1] وقد نتج عن ذلك:

2- الحلولية ووحدة الوجود: يرى عبد الوهاب المسيري أن القبّالاه اليهودية تؤسس لرؤية كونية حلولية تُذيب الفارق بين الخالق والمخلوق، إذ يصبح الإله متجليًا في الكون والتاريخ والشعب اليهودي، وهو ما يؤدي إلى "تقديس العالم" بدل تجاوزه توحيديًا يقول المسيري: "الحلولية رؤية واحدية ترد الواقع بأسره إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها التي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، وهو يسمى "الإله" في منظومة وحدة الوجود الروحية، ويسمى "قوانين الحركة" في وحدة الوجود المادية."[2]؛ ولذلك اعتبر أن الفكر القبّالي يمثل انتقالًا من التوحيد التنزيهي إلى وحدة الوجود والحلولية الكامنة في البنية العرفانية اليهودية. وقد استند في ذلك إلى نصوص "الزوهار" و"سفر يتسيرا" اللذين يجعلان الوجود emanation (فيضًا) صادرًا عن الذات الإلهية، بما يربط المادة بالمقدس ربطًا عضويًا.

3- المادية والوظيفية السياسية: يرى عبد الوهاب المسيري أن التحول الذي عرفته اليهودية الحديثة، ولا سيما الصهيونية، لم يكن مجرد انتقال فكري من المرجعية الدينية إلى المرجعية العلمانية، بل كان تحولا وظيفيا جعل "اليهودي" عنصرا يؤدي دورا سياسيا وحضاريا داخل المنظومة الغربية الحديثة؛ إذ أُعيد توظيف فكرة "الشعب المختار" في إطار مادي نفعي يخدم مشاريع التوسع والاستعمار الغربي، فتحولت الصهيونية إلى أداة استراتيجية متقدمة لحماية المصالح الغربية في الشرق الإسلامي والعربي، ويؤكد المسيري أن "الجماعة الوظيفية."[3] هي جماعة تُستدعى لأداء وظائف محددة داخل الحضارة المهيمنة ثم يُعاد تشكيلها بما يخدم تلك الوظيفة، ولذلك اعتبر الكيان الصهيوني امتدادا عضويا للمركز الحضاري الغربي لا كيانا منفصلا عنه، ويرى أيضا أن هذه الوظيفة لم تنتهِ، وإنما تغيّرت صورها، إذ ما تزال إسرائيل تؤدي أدوارا أمنية واستراتيجية واقتصادية وثقافية ضمن البنية الغربية المعاصرة، وهو ما يفسر استمرار الدعم الغربي لها رغم التحولات الدولية.

وقد أخذ مرجعيته التأسيسية من القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة، فالمسيري يعتقد أن النص الإسلامي قدّم رؤية نقدية متوازنة لليهود؛ فلم يعتبرهم كتلة واحدة، بل ميّز بين المؤمنين والمنحرفين، مع

(1) المسيري، عبد الوهاب. من هم اليهود؟ وما هي اليهودية؟ أسئلة الهوية وأزمة الدولة اليهودية، ص23.
(2) المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، ص305.
(3) يُنظر: المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الجماعات اليهودية إشكاليات)، ج1، ص359.

التركيز على الانحرافات العقدية والسلوكية التي تشَكّلت في تاريخهم الديني، ومن أبرز الآيات التي استند إليها في بناء رؤيته: قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة:18)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران:181)، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ (البقرة: 96)، كما استَدلّ من السنة المطهرة بحديث: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة»، ويلاحظ المسيري أن القرآن لا يعالج اليهودية بوصفها عِرقًا، بل بوصفها رؤيةً معرفية وسلوكية منحرفة حين تنفصل عن الوحي الحق، ولذلك يرفض التفسير العنصري للصراع، ويركز على نقد البنية الفكرية والحضارية للصهيونية واليهودية الحلولية.

3.2.3. الرؤية الكونية الصابئية:

تُعدّ الرؤية الكونية الصابئية من أقدم الرؤى العقدية التي عرفها التاريخ الديني للإنسان، ولذلك فإن فهمها يقتضي الوقوف أولاً عند الدلالة اللغوية لمصطلح الصابئة، إذ إن الألفاظ كثيراً ما تكشف عن بعض الأبعاد الفكرية والتاريخية، قال ابن منظور: "الصِّبا من الشوق.. قال تعالى: ﴿إلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن﴾ قال أبو الهيثم: صبا فلان إلى فلانة... أي مال إليها."[1] وقال الفيروز آبادي: "صبا، صبئا وصبوءا: خرج من دين إلى دين آخر... والصابئون يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منصف النهار."[2] وتكشف هذه المعاني عن ارتباط لفظ الصبأ بالميل والعدول والانتقال من حال إلى حال، وهو ما جعل علماء الملل والنحل يربطون بين الاسم وبين ما رأوه من خروج الصابئة عن نهج الأنبياء.

وفي هذا السياق قال الشهرستاني: "الصبوة في مقابل الحنيفية، وفي اللغة صبا الرجل: إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء... قيل لهم الصابئة. وقد يقول صبأ الرجل إذا عشق وهوى، وهم يقولون الصبوة: هي الانحلال عن قيد الرجال، وإنما مدار مذهبهم على التعصب للبشر الجسمانيين، والصابئة تدعي أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدعي أن مذهبها هو الفطرة."[3] ومن ثمّ أصبحت الصابئية في الوعي الإسلامي تمثل المقابل التاريخي والعقدي للحنيفية الإبراهيمية، لا مجرد جماعة دينية مستقلة، بل رؤية كونية مختلفة في تفسير العلاقة بين الإنسان والعالم الإلهي ومصادر المعرفة والهداية.

وقد تناول القرآن الكريم الصابئة ضمن الملل والنحل التي خاطبها بالدعوة والجدال، وعرض لها بالنقاش في أكثر من موضع، وكان من أبرز القضايا التي ارتبطت بها قضية: "بشرية الرسول". كما عرض

(1) ابن منظور، محمد. لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، ص2398.

(2) الفيروز آبادي. القاموس المحيط، ص45.

(3) الشهرستاني. كتاب الملل والنحل، تحقيق: أحمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، دت، ج2، ص7.

القرآن لمقابلها وهو الحنيفية ملّة إبراهيم عليه السلام، الأمر الذي جعل المؤرخين يعدّون الصابئية والحنيفية قطبين متقابلين في تاريخ الفكر الديني القديم.

ومن الناحية التاريخية تبدو الصابئية أسبق ظهوراً من الحنيفية؛ يقول الشهرستاني: "فمن الناحية التاريخية: نجد أن الصابئة سابقة على الحنيفية التي جاءت مجادلة ومناقضة لها... وكانت الفرق في زمان إبراهيم عليه السلام راجعة إلى صنفين: الحنفاء والصابئة"[1] وتبرز أهمية هذه الشهادة في أنها تجعل الصراع بين الحنيفية والصابئية إطاراً تفسيرياً لفهم كثير من القضايا العقدية التي ظهرت في ذلك العصر، حتى إن المناظرات التي جرت بين الفريقين[2] يمكن اعتبارها مرجعاً مهماً في استنباط معالم الرؤية الكونية لكل منهما.

وتؤكد المعطيات التاريخية أن الصابئية لم تكن مجرد فكرة دينية معزولة، بل شكّلت نسقاً حضارياً واسع الانتشار؛ إذ ساد مذهبهم في دولة الفرس وما جاورها من بلاد البابليين والكلدانيين، ثم امتد أثره إلى جزيرة العرب. وقد ورد أن: "نشأة الصابئة الأولى والثانية في العراق وبعض من بلاد فارس: الأولى أنشأها (هرمس) والثانية نسبت إلى (بوداسف)."[3] ويكشف هذا الامتداد الجغرافي عن قدرة هذه الرؤية على تأسيس وجود حضاري استمر قروناً طويلة قبل أن تتراجع أمام الرسالات التوحيدية اللاحقة.

ومن بقايا هذا التراث الديني: الصابئة المندائيون الذين حافظوا على جانب من هويتهم التاريخية إلى يومنا هذا؛ فقد: "عاش الصابئة المندانيون حول ضفتي الرافدين، وبخاصة في المناطق السفلى من النهرين فيما يسمونه بالبطائح منهما حيث يصب النهران العظيمان في الأهوار وحيث يلتقيان في مدينة القرنة قبل أن يفرع مياههما في الخليج العربي."[4] كما أن: "كلمة مندائي تعني باللغة الآرامية: العارف."[5] وتوحي هذه التسمية بالمكانة المركزية للمعرفة في تصورهم الديني، وهو أمر ينسجم مع النزعة العرفانية التي ارتبطت بكثير من المذاهب الصابئية والغنوصية.

وإذا كانت الرؤى الكونية تختلف في تفسيرها للوجود، فإنها تشترك في عدد من الأصول العامة؛ فهناك مشترك عقدي بين الشعوب يتمثل في الإيمان بوجود الخالق والإقرار بالحياة الأخرى ووجود المبلغين والوعاظ الدينيين، غير أن الاختلاف يقع في كيفية تصور هذه الحقائق وفهم طبيعتها وعلاقتها بالإنسان والعالم. ومن هنا تتحدد قيمة العقائد في التاريخ؛ إذ إن للمعتقدات الدور الحاسم في صنع الحضارات

(1) يُنظر: الشهرستاني. كتاب الملل والنحل، ج2، ص1-10.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ض10.

(3) يُنظر: الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص256-268.

(4) حمادة، محمد عمر. تاريخ الصابئة المندانيين، ص7.

(5) نفسه.

وتوجيه مسارات الأمم صعوداً وهبوطاً، بحسب ما تمتلكه من قدرة على توجيه الإنسان نحو العمل والبناء أو نحو الانحراف والجمود.

وفي هذا الإطار يعرض ابن حزم الأندلسي الصابئية بوصفها أقدم النظم الدينية انتشاراً في العالم القديم، فيقول: "وكان الذي ينتحله الصابئيون أقدم الأديان على وجه الأرض، والغالب على الدنيا، إلى أن أحدثوا فيه الحوادث، وبدّلوا شرائعه بما ذكرنا، فبعث الله عز وجل إليهم إبراهيم خليله ﷺ بدين الإسلام الذي نحن عليه الآن، وتصحيح ما أفسدوه بالحنيفية السمحة... فبيّن لهم كما نص القرآن بطلان ما أحدثوه من تعظيم الكواكب وعبادتها، وعبادة الأوثان، فلقي منهم ما نص عليه الله عز وجل في كتابه وكانوا في ذلك الزمان وبعده يسمون بالحنفاء ومنهم اليوم بقايا بحران وهم قليل جدا."[1] ويُبرز هذا النص بوصفه للرؤية الكونية الصابئية التي قامت على تعظيم الأجرام السماوية والوسائط الروحانية، وكيف جاءت دعوة إبراهيم عليه السلام لتعيد توجيه الإنسان نحو التوحيد الخالص وتحرّره من الوسائط بين الخالق والمخلوق. ومن هنا يمكن فهم المواجهة الإبراهيمية للصابئية باعتبارها مواجهة بين رؤيتين للكون: رؤية تجعل الهداية متصلة بالفطرة والوحي الإلهي، ورؤية تجعلها مرتبطة بوسائط كونية وروحانية، وهو ما يفسر المكانة المحورية التي احتلتها الصابئية في تاريخ الجدل الديني والفلسفي القديم.

4.2.3. الرؤية الكونية النصرانية:

ينصُّ الوحي (القرآن الكريم والسنة المطهرة) على أن عقيدة المسيح قائمة على التوحيد الخالص في العبادة والمعاملة والأخلاق، وأن عيسى عليه السلام لم يدعُ إلا إلى عبادة الله وحده[2]. ولذلك كانت الرؤية النصرانية في أصلها رؤية توحيدية، كما يُبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (المائدة:116-117).

وتؤكّد هذه الآية أن ما طرأ على النصرانية من عقائد غير التوحيد إنما دخلها بعد عيسى عليه السلام. وقد أنزل الله عليه الإنجيل مصدقًا للتوراة، ومشتملًا على الهدى والنور، ومبشرًا برسول يأتي من بعده اسمه أحمد، وكان الواجب على أهله الاحتكام إلى ما أنزل الله فيه، قال تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة:47).

(1) ابن حزم، الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص36-37.

(2) أبو زهرة، محمد. محاضرات في النصرانية، ص15-16.

أما الرؤية الكونية النصرانية المُحرّفة فتتلخص في اعتبار البشرية كلها واقعة تحت أثر الخطيئة[1]. الأولى التي ارتكبها آدم، وأن هذه الخطيئة انتقلت بالوراثة إلى جميع ذريته فأصبح الإنسان محتاجًا إلى الخلاص[2]. وترى أن الله، بدافع محبته للبشر، تجسد[3]. في شخص المسيح الذي يجمع بين الألوهية والبشرية، ثم صُلب ومات فداءً عن البشر لتكفير تلك الخطيئة ورفع عقوبتها[4]. كما تجعل النجاة في الآخرة مرتبطا بالإيمان بحادثة الصلب والفداء، وتفسّر تاريخ الإنسان وعلاقته بالله من خلال مفاهيم الخطيئة الموروثة والتجسُّد، والفداء، والخلاص، والثالوث المقدس[5]. وبذلك تقوم رؤيتها للكون، والإنسان والمصير على مركزية المسيح المصلوب باعتباره الوسيط الوحيد لخلاص البشرية.

5.2.3. الرؤية الكونية المجوسية:

تكشف الرؤية الكونية المجوسية عن تصور ثنائي للوجود قائم على الصراع بين مبدأين متقابلين: النور والظلمة، وهو ما يميزها عن الرؤية التوحيدية التي تردُّ الكون كله إلى إرادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد، وقد ارتبطت هذه الديانة تاريخيا ببلاد فارس، حتى إن أصل تسميتها يدل على ذلك، إذ إن: "كلمة مجوس من الكلمات المعرّبة عن لفظة "مغوس" الفارسية التي تعني: "عابد النار"، وهي من الألفاظ التي دخلت إلى اليونانية كذلك حيث وردت لفظةMagus وقد دخلت إلى لغة بني إرم أيضا، ولا ندري إلى اليوم على وجه صحيح من أي طريق دخلت لفظة مجوس إلى العربية: من عند الفرس أنفسهم، أو عن اليونان، أو عن طريق بني إرم. وترتد الديانة المجوسية من حيث تشابه عناصرها إلى التراث الهندي، وتناقضها مع ديانة جيرانها الساميين."[6] ويُفهم من هذا أن المجوسية تنتمي إلى بيئة فكرية وثقافية مختلفة عن الأديان السامية، وأنها استمدت كثيرا من عناصرها من الموروث الهندي القديم. ومن ثم فإن تفسيرها للكون يقوم على ازدواجية الأصل والمصير، حيث لا يُنظر إلى الخير والشر على أنهما من خلق إله واحد، بل على أنهما قوتان متقابلتان تتصارعان داخل العالم، ولهذا قال الشهرستاني: "مسائل المجوس كلّها تدور على قاعدتين اثنتين: أحدهما: بيان سبب امتزاج النور والظلمة. والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة.

(1) الخطيئة في اللاهوت المسيحي هي: "عدم الامتثال لشريعة الله" للاستزادة يُنظر: عجيبة، أحمد علي. الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، ص171.

(2) الخلاص "هو التحرر من الخطيئة" يُنظر: عجيبة، أحمد علي. الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، ص50.

(3) التجسُّد في اللاهوت المسيحي هو: "أن المسيح ابن الله قد صار جسدا بشريا" للاستزادة يُنظر: عجيبة، أحمد علي. الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، ص369.

(4) يعتقد النصرانيون أنه "من تمام رحمة الله على الناس أنه رضي بإراقة دمه ليرفع عنهم وزر خطيئة آدم في خشبة الصلب" للاستزادة يُنظر: شامة، محمد. بين الإسلام والمسيحية، ص72.

(5) الثالث يتكون من الأب، والابن، والروح القدس، "الأب مكوّن الكائنات، والابن هو المُخلّص من الخطيئة، وروح القدس مُعطي الحياة" للاستزادة يُنظر: وصفي، محمد. المسيح والتثليث، ص105.

(6) الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص330.

وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادا."[1] فالمبدأ عندهم هو اختلاط عالم النور بعالم الظلمة، أما الغاية النهائية فهي تحرير النور من أسر الظلمة وعودته إلى موطنه الأصلي، وبذلك يصبح التاريخ الكوني كله عبارة عن مسار صراع ينتهي بانتصار النور وخلاصه.

وانطلاقا من هذه الثنائية الكونية اكتسبت النار منزلة مركزية في العقيدة المجوسية، إذ اعتُبرت رمزا للنور ومظهرا من مظاهر القوة العلوية، ولذلك "المجوس إنما يعظمون النار لمعان فيها: منها: أنها جوهر شريف علوي، ومنها أنها ما أحرقت إبراهيم، ومنها ظنهم أن التعظيم لها ينجيهم في المعاد من عذاب النار."[2] فتعظيم النار ليس مجرد ممارسة شعائرية، بل هو تعبير عن رؤية ميتافيزيقية تجعلها أقرب إلى عالم الخير والنور. وقد بقي أثر هذه العقيدة في بعض العادات الاجتماعية حتى بعد انتشار الإسلام، كما يشير إلى ذلك الشاطبي في قوله: "التبخر بالجمر في المساجد عادة أُخذت من المجوس ابتدعها بنو بُرمك يحيون بها المجوسية."[3] كما أن أخطر ما يميز الرؤية المجوسية تفسيرها لمسألة الشر، إذ تعتقد بوجود فاعل مستقل للشر، ولذلك "سمي هؤلاء بالمجوس: لأن أشهر من عرف من الأمم بالتكذيب بالقدر هم المجوس، وهذا سبب في أنهم عبدوا إلهين، وزعموا أن الشيطان خالق الشر فعبدوه من دون الله؛ ويسمونه إله الشر، فترتب على ذلك ظهور نزعة ثنوية تؤله الخير والشر معا، وتجعل الكون ساحة صراع بين إله النور وإله الظلمة، أو إله الخير وإله الشر. ومن هنا نفهم دلالة استنكار السّلف لبعض المظاهر المرتبطة بالثقافة الفارسية، كما في قول محمد بن سعيد بن الوقاص: "ما بال المجوسية بعد الحنفية."[4]، أي إن الحنيفية التوحيدية لا تجتمع مع بقايا التصورات المجوسية القائمة على الازدواجية والشرك، لأن الرؤية الكونية المجوسية في جوهرها تقوم على تعدد مصادر التأثير في الكون، بخلاف الرؤية الإسلامية التي تؤكد وحدة الخالق ووحدة التدبير والقدر.

2.6. الرؤية الكونية الشركية:

تقوم الرؤية الكونية الشركية على تصور للوجود يجعل العلاقة بين الإنسان والعالم والإله قائمة على تعدد الوسائط والمرجعيات التي تُمنح قدراً من القداسة أو التأثير المستقل عن إرادة الله تعالى، ومن منظور العقيدة الإسلامية يُعد الشرك انحرافاً عن أصل التوحيد الذي يقوم على إفراد الله بالربوبية والألوهية والأسماء والصفات، إذ تنتقل بعض خصائص الألوهية إلى مخلوقات أو قوى أو رموز يعتقد أصحابها أنها تشارك الله في التدبير أو التأثير أو الاستحقاق للعبادة، وقد خلص زكريا أبو بكر محمد، بعد تتبع الاستعمالات الاصطلاحية في مختلف الحقول المعرفية وفي القرآن الكريم والسنة النبوية، إلى أن:

(1) الشهرستاني. الملل والنحل، ص277.

(2) الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفكر الديني الجاهلي، المرجع نفسه، ص341.

(3) الشاطبي، ابو إسحاق. الاعتصام، ص470-471. (بتصرف).

(4) ابن تيمية، تقي الدين. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ج1، ص523.

"الشرك هو اتخاذ الأنداد مع الله."[1] وبذلك تتأسس هذه الرؤية على وجود أنداد أو شركاء يُجعل لهم نصيب من التعظيم أو الطاعة أو التوجه بالعبادة والتقديس، مما يؤدي إلى تشظي مركزية التوحيد وإضعاف الصلة المباشرة بين العبد والله سبحانه وتعالى.

كما تنظر العقيدة الإسلامية إلى الشرك بوصفه خللاً في تصور حقيقة الألوهية؛ ولذلك رأى ابن القيم أن "حقيقة الشرك: هو التشبّه بالخالق، والتشبيه للمخلوق به..."[2] أي رفع المخلوق إلى مرتبة لا تليق إلا بالله، أو إضفاء بعض صفات الكمال الإلهي عليه، ومن ثم فإن الرؤية الكونية الشركية تتجلى في صور متعددة تختلف باختلاف البيئات والثقافات، لكنها تشترك في منح غير الله شيئاً من خصائص الألوهية أو الاستحقاقات التعبدية، وقد أشار مبارك محمد الميلي إلى تنوع مظاهره حين صنفه إلى أربعة أنواع هي: "شرك الاختيار... وشرك الشياع،.... وشرك الإعانة،... وشرك الشفاعة..."[3] وهو ما يكشف اتساع صور الشرك وتعدد تجلياته في الفكر والسلوك والاعتقاد، وفي المقابل تؤكد الرؤية الكونية الإسلامية أن الكون كله قائم على وحدانية الله المطلقة، وأن جميع المخلوقات مفتقرة إليه، لا تملك لنفسها ولا لغيرها نفعاً ولا ضراً، ولا حياة ولا موتا، إلا بإذنه سبحانه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

3.3. أثر الرؤية الكونية في الحياة الإنسانية:

إن الرؤية الكونية ليست مجرد تصور نظري أو بناء فلسفي مجرد، بل هي الإطار المرجعي الذي تنتظم داخله جميع مكونات الوعي الإنساني، ومنها تنبثق التصورات والقيم والأنظمة والمؤسسات، ولذلك فإن أثرها يمتد إلى مختلف جوانب الحياة الفردية والجماعية والحضارية، ويمكن إبراز أهم هذه الآثار فيما يأتي:

1- تحديد الغاية من الوجود الإنساني: تُعد الرؤية الكونية المصدر الرئيس للإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الإنسان وغاية وجوده ومصيره النهائي. فكل إنسان لا بد أن يحمل تصورًا ما عن سبب وجوده في هذا العالم، سواء كان هذا التصور مستمدًا من الوحي أو من الفلسفات البشرية. ومن ثم فإن الرؤية الكونية تحدد طبيعة الرسالة التي يشعر الإنسان أنه مكلف بها، وتوجه حياته نحو غايات عليا أو تحصرها في حدود المنافع المادية واللذات العابرة.

2- بناء المنظومة القيمية والأخلاقية: القيم ليست كيانات مستقلة عن التصورات الكلية للوجود، بل تنبثق من الرؤية الكونية التي تحدد معنى الخير والشر، والحق والباطل، والفضيلة والرذيلة. ولذلك تختلف المعايير الأخلاقية باختلاف المرجعيات العقدية والفلسفية؛ فكل رؤية كونية تنتج نظامًا أخلاقيًا يتناسب مع تصوراتها عن الإنسان والحياة والكون.

(1) زكريا، أبو بكر محمد. الشرك في القديم والحديث، ص125.

(2) ابن القيم. الجواب الكافي لمن سأل عن الجواب الشافي، ص269.

(3) الميلي، مبارك بن محمد. رسالة الشرك ومظاهره، ص107.

3- توجيه السلوك الفردي والجماعي: الأفعال الإنسانية ليست معزولة عن المعتقدات والتصورات العميقة الكامنة وراءها، بل إن السلوك يمثل التجلي العملي للرؤية الكونية. فالإنسان يتصرف وفق ما يعتقده حقًا وصوابًا ونافعًا، ومن ثم فإن الرؤية الكونية تؤثر في أنماط الاستهلاك والعمل والتعلم والعلاقات الاجتماعية والالتزام بالقوانين والمسؤوليات.

4- تشكيل الهوية الفردية والجماعية: تسهم الرؤية الكونية في تشكيل وعي الإنسان بذاته وبالآخرين وبالعالم المحيط به، ومن خلالها تتحدد عناصر الهوية والانتماء. فالأمم والحضارات لا تُبنى على المصالح المادية وحدها، وإنما على تصورات كلية مشتركة تمنح أفرادها الشعور بالوحدة والانسجام والغاية المشتركة.

5- تحديد مصادر المعرفة ومنهج اكتسابها: كل رؤية كونية تحدد ما الذي يمكن اعتباره معرفة صحيحة، وما هي الأدوات المشروعة للوصول إليها. فبعض الرؤى تجعل الحس والتجربة المصدر الوحيد للمعرفة، وبعضها يضيف العقل، بينما تؤكد الرؤية الإسلامية التكامل بين الوحي والعقل والحس والقلب، الأمر الذي ينعكس مباشرة على طبيعة العلوم ومناهج البحث ومجالات المعرفة.

6- توجيه النشاط العلمي والحضاري: إن التقدم العلمي لا ينشأ في فراغ، بل يتغذى من رؤية كونية تحدد موقف الإنسان من الكون. فإذا اعتُبر الكون كتابًا مفتوحًا محكومًا بالسنن والقوانين، فإن ذلك يحفز الإنسان على البحث والاكتشاف والتسخير والعمران. أما إذا سيطرت التصورات الأسطورية أو العبثية فإنها تُضعف الدافع العلمي وتحد من فاعلية الإنسان الحضارية.

7- تحديد طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون: تنظر بعض الرؤى الكونية إلى الكون بوصفه مادة صماء قابلة للاستغلال المطلق، بينما تنظر إليه رؤى أخرى باعتباره نظامًا منسجمًا له غاية ومعنى. ومن هنا تتحدد مواقف الإنسان من البيئة والطبيعة والموارد، وتتشكل أخلاقيات التعامل مع الكون حفظًا أو إفسادًا.

8- بناء الأنظمة الاجتماعية والسياسية: الرؤية الكونية هي الأساس الذي تُبنى عليه مفاهيم السلطة والعدالة والحرية والحقوق والواجبات. فالنظم السياسية والاجتماعية ليست محايدة، وإنما تعكس تصورات معينة عن الإنسان وطبيعته ووظيفته ومكانته في الوجود.

9- تفسير حركة التاريخ ومصير الحضارات: تقدم الرؤية الكونية تفسيرًا لطبيعة التاريخ والعوامل المؤثرة في صعود الأمم وسقوطها، فبعض الرؤى تفسر التاريخ بالصراع الاقتصادي أو العرقي أو المادي، بينما تفسره الرؤية الإسلامية بمنظومة السنن الإلهية الحاكمة للعمران البشري، وبالعلاقة بين الإيمان والعمل والتمكين أو الانحراف والانهيار.

10: تحقيق التوازن النفسي والوجودي: كلما كانت الرؤية الكونية واضحة ومتكاملة ومنسجمة مع الفطرة الإنسانية، منحت الإنسان الطمأنينة والقدرة على فهم الأحداث والتعامل مع الأزمات. أما اضطراب الرؤية الكونية فإنه يؤدي إلى القلق الوجودي والاغتراب وفقدان المعنى والشعور بالفراغ الروحي.

4.3. أزمة الرؤية الكونية في العالم المعاصر:

إذا كانت الرؤية الكونية تمثل الإطار المرجعي الذي يفسّر للإنسان حقيقة الوجود والإنسان والحياة والمصير، فإن اختلالها أو تفككها ينعكس مباشرة على مختلف مجالات العمران البشري. ومن ثم يمكن ردّ معظم الإشكالات الحضارية المعاصرة إلى مجموعة من الأزمات الكبرى التي تعبر في جوهرها عن أزمة في الرؤية الكونية ذاتها، وأهمها ما يأتي:

1- أزمة المعنى والغاية: تتمثل في عجز الإنسان المعاصر عن الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الإنسان وغاية وجوده ومصيره النهائي. فعلى الرغم من التقدم العلمي والتقني الهائل، ازداد الشعور بالفراغ الوجودي والعبثية والعدمية، لأن كثيرًا من التصورات الحديثة فصلت الإنسان عن الغايات المتعالية والمعاني الكبرى التي تمنح الحياة قيمتها واتجاهها.

2- الأزمة المعرفية: نشأت هذه الأزمة نتيجة تفكك مصادر المعرفة واختزالها في الحس والتجربة المادية، مع تهميش الوحي والقيم الموجهة للمعرفة. وقد أدى ذلك إلى تشظي العلوم وتراكم المعلومات دون امتلاك رؤية كلية موحدة تفسر الإنسان والكون والحياة، فأصبح التقدم المعرفي مصحوبًا بازدياد الحيرة الفكرية وفقدان اليقين.

3- الأزمة الأخلاقية والقيمية: أفضى انهيار المرجعيات الثابتة إلى انتشار النسبية الأخلاقية، بحيث أصبحت معايير الخير والشر والحق والباطل خاضعة للأهواء الفردية أو المصالح المتغيرة. ونتج عن ذلك اضطراب المنظومة القيمية، وتراجع الضوابط الأخلاقية الحاكمة للسلوك الفردي والجماعي.

4- الأزمة الروحية والنفسية: رغم ما وفرته الحضارة المعاصرة من وسائل الراحة والرفاه المادي، فإن الإنسان يعيش حالة متزايدة من القلق والاغتراب والوحدة النفسية. ويرجع ذلك إلى ضعف الصلة بالمطلق، وإهمال الحاجات الروحية للإنسان، مما أحدث فجوة بين الإشباع المادي والحاجة الفطرية إلى السكينة والمعنى.

5- أزمة الهوية والانتماء: أدت العولمة الثقافية وهيمنة النماذج الفكرية الوافدة إلى اضطراب المرجعيات الثقافية والحضارية لدى كثير من الشعوب والأفراد، فبرزت أزمات الانتماء والاغتراب الثقافي، وضعف الارتباط بالخصوصيات الحضارية والقيم المؤسسة للهوية.

6- الأزمة الاجتماعية والأسرية: أسهمت النزعة الفردانية والمادية في إضعاف الروابط الاجتماعية والأسرية، وتراجع قيم التضامن والتكافل والمسؤولية المشتركة. فأصبحت العلاقات الإنسانية أكثر هشاشة، وازدادت مظاهر التفكك الأسري والعزلة الاجتماعية رغم التطور الهائل في وسائل التواصل.

7- الأزمة الحضارية والسياسية: تنعكس أزمة الرؤية الكونية على مستوى العمران البشري في صورة صراعات حضارية وأيديولوجية وسياسية متواصلة؛ إذ تتنافس الرؤى المختلفة على تفسير العالم وتوجيهه دون وجود أرضية قيمية مشتركة، مما يفاقم مظاهر الهيمنة والصراع وعدم الاستقرار.

8- الأزمة البيئية: نتجت عن الرؤية المادية التي تعاملت مع الكون بوصفه مادة قابلة للاستغلال غير المحدود، دون اعتبار لمبدأ الاستخلاف أو المسؤولية الأخلاقية تجاه الطبيعة. وقد أدى ذلك إلى استنزاف الموارد الطبيعية، واختلال التوازن البيئي، وتفاقم المشكلات المناخية التي تهدد مستقبل البشرية.

9- أزمة العلاقة بين العلم والقيم: أصبح العلم في كثير من الأحيان منفصلاً عن البعد الأخلاقي، فتحولت بعض منجزاته إلى أدوات للهيمنة أو التدمير أو الاستغلال الاقتصادي والسياسي. ولذلك لم يعد التقدم العلمي مرادفًا بالضرورة للتقدم الإنساني، بل قد يتحول إلى مصدر جديد للأزمات إذا غابت عنه القيم الموجهة.

10- أزمة التوازن الإنساني: لعل أخطر مظاهر أزمة الرؤية الكونية المعاصرة اختلال التوازن بين متطلبات الروح والجسد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة، وبين العلم والقيم. فالتقدم تحقق في بعض الجوانب المادية، لكنه لم يصحبه توازن مماثل في الجوانب الأخلاقية والروحية، الأمر الذي أفرز حضارة قوية في أدواتها، لكنها تعاني اضطرابًا في غاياتها ومعاييرها ومقاصدها.

وبذلك يمكن القول إن أزمات العالم المعاصر، على اختلاف صورها، ليست سوى تجليات متعددة لأزمة أعمق تتمثل في أزمة الرؤية الكونية؛ أي أزمة التصور الكلي الذي يحدد للإنسان حقيقة وجوده، ومصدر معرفته، ووجهة حياته، ومصيره النهائي.

4. علاقة التجديد الفكري بالرؤية الكونية

تمثل الرؤية الكونية الإطار المرجعي الذي يحدد تصور الإنسان للخالق والكون والحياة والإنسان والمصير، ومنها تنبثق المفاهيم والقيم والمعايير التي توجه الفكر والسلوك. ولذلك فإن التجديد الفكري لا يمكن أن ينفصل عن الرؤية الكونية التي تؤسسه؛ إذ إن كل عملية تجديد هي في حقيقتها محاولة لإعادة بناء الوعي انطلاقاً من تصور معين للوجود. فكلما كانت الرؤية الكونية واضحة ومتكاملة ومنسجمة، كان التجديد الفكري أكثر قدرة على إنتاج المعرفة الصحيحة وتوجيه حركة الإنسان نحو الإصلاح والعمران. أما إذا قامت على تصورات جزئية أو منحرفة، فإن أثر ذلك ينعكس مباشرة على مسار التجديد ومخرجاته الفكرية والحضارية. ومن هنا تبرز أهمية دراسة العلاقة بين الرؤية الكونية والتجديد الفكري بوصفها علاقة تأسيس وتأثير متبادل، تتحدد في ضوئها طبيعة المشاريع الفكرية ومآلاتها الحضارية.

1.4. أثر الرؤى الكونية الجزئية على التجديد الفكري:

يُعدّ التجديد الفكري عمليةً حضاريةً تهدف إلى إعادة بناء الوعي الإنساني وتصحيح التصورات والمفاهيم التي توجه سلوك الإنسان في الحياة، غير أن نجاح هذه العملية أو تعثرها يرتبط ارتباطاً وثيقاً

بالرؤية الكونية التي ينطلق منها الفكر. فالرؤى الكونية الجزئية، مثل الرؤية اليهودية والصابئية والنصرانية والمجوسية والشركية، تُقدّم تفسيرات محدودة للوجود والإنسان والمعرفة والمصير، مما يجعل أثرها في التجديد الفكري أثراً ناقصاً أو منحرفاً عن الرؤية الكلية الجامعة. ذلك أن كل رؤية من هذه الرؤى تنطلق من أصل عقدي خاص يوجّه عملية التفكير ويحدد غاياتها ومجالاتها.

أولا: أثر الرؤية الكونية اليهودية على التجديد الفكري: تؤثر الرؤية الكونية اليهودية في التجديد الفكري من خلال الأسس العقدية والمعرفية التي تقوم عليها، وفي مقدمتها فكرة "الشعب المختار" التي تشكل أحد المحاور المركزية في تفسير الوجود والتاريخ والإنسان، فهذه الفكرة تجعل التجديد الفكري موجهاً نحو خدمة جماعة بعينها، وتطوير أدوات بقائها واستمرارها وهيمنتها، أكثر من انشغاله ببناء نموذج إنساني عالمي يخاطب الإنسان بما هو إنسان، ولذلك يتجه التجديد في هذا السياق إلى إعادة إنتاج مفاهيم التفوق والخصوصية والتميز الإثني، مع تطوير الوسائل الفكرية والسياسية القادرة على ترسيخها في الواقع، كما أن النزعة الحلولية التي رصدها عبد الوهاب المسيري في بعض مكونات الفكر اليهودي تجعل العلاقة بين المقدس والتاريخ علاقة اندماجية، فيتحول الواقع السياسي والاجتماعي إلى مجال لتجليات المقدس، الأمر الذي يمنح المشاريع الفكرية والحضارية طابعاً رسالياً خاصاً، وقد أسهم هذا التصور في ظهور أشكال من التجديد الفكري ذات طبيعة وظيفية ومادية قائمة على الأسطورة، توظف المعرفة والفلسفة والعلوم الاجتماعية لخدمة أهداف سياسية واستراتيجية محددة، وهو ما يتجلى بوضوح في المشروع الصهيوني الحديث الذي أعاد توظيف كثير من المفاهيم الدينية في إطار قومي وسياسي معاصر؛ ففعل الإبادة الصهيوني اتخذ من الرموز والأساطير التوراتية والتلمودية مثلا أسطورة (عماليق) مرجعية له يستوحي منها ما فعله الأسلاف للتعامل به مع الفلسطينيين وتطبيقه على الواقع الراهن[1]. ومن ثم فإن أثر الرؤية اليهودية في التجديد الفكري يتمثل في إنتاج تجديد قائم على مركزية الجماعة والوظيفة التاريخية والمصلحة الحضارية الخاصة، لا على مركزية الإنسان أو الهداية الإلهية الشاملة.

ثانيا: أثر الرؤية الكونية الصابئية على التجديد الفكري: تنعكس الرؤية الكونية الصابئية على التجديد الفكري من خلال تصورها الخاص للعلاقة بين الإنسان والعالم العلوي ومصادر المعرفة والهداية، فالصابئية تجعل للوسائط الكونية والأجرام السماوية والمراتب الروحانية دوراً مركزياً في تفسير الكون وتوجيه الإنسان[2]. وهو ما يدفع التجديد الفكري الناتج عنها إلى الاهتمام بالمعرفة الباطنية

(1) يُنظر: سخنيني، عصام. الجريمة المقدسة من إيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، ص11-16.

(2) الصابئة هي عقيدة لها كتبها المرجعية ولها شرائعها، ولها معابدها، ولها تصور للكون والحياة، ولها تنظيم أسري واجتماعي، وهي منتشرة في بقاع كثيرة من العالم مركزها في العراق للاستزادة يُنظر: حمادة، محمد عمر. تاريخ الصابئة المندائيين، ص71-80 في هذه الصفحات مثلا توجد المراتب الدينية للصابئة: الحلالي، الترميذة، الكنزفرة، ريش أما، الربّاني، رئيس هذه الفرقة الحالي هو: "الريشاما: نجم جبّار حلو الزهيري".

والتأويلات العرفانية والرمزية أكثر من اهتمامه بالوحي المباشر أو بالفطرة الإنسانية السليمة، وتظهر آثار ذلك في النزعة الغنوصية التي تجعل المعرفة الحقيقية مقتصرة على فئة من العارفين القادرين على كشف الأسرار الكونية وفهم الرموز الخفية، ولذلك يصبح التجديد الفكري في هذا السياق عملية بحث مستمرة عن المعاني الباطنة للوجود، ومحاولة إقامة الصلة بين الإنسان والعالم العلوي عبر الوسائط الروحية والفلكية، كما يؤدي هذا التصور إلى إضعاف مركزية السنن الكونية والموضوعية في تفسير الأحداث، لصالح تفسيرات رمزية وغيبية تجعل الإنسان أقل ارتباطاً بقوانين العمران والتغيير الحضاري، ومن ثم فإن التجديد الفكري المتولد عن الرؤية الصابئية يتجه نحو بناء أنساق معرفية عرفانية، تركز على المعرفة الباطنية والكشف الروحي، أكثر من تركيزها على الإصلاح الاجتماعي أو العمران الحضاري أو اكتشاف السنن الحاكمة للكون والتاريخ.

ثالثا: أثر الرؤية الكونية النصرانية على التجديد الفكري: تؤثر الرؤية الكونية النصرانية المحرفة في التجديد الفكري من خلال المفاهيم المؤسسة لها، وعلى رأسها الخطيئة الأصلية والتجسد والفداء والخلاص، فهذه المفاهيم تجعل الإنسان كائناً مثقلاً بإرث الخطيئة، وتجعله محتاجاً بصورة دائمة إلى الخلاص الذي يتحقق عبر الإيمان بالمسيح المصلوب باعتباره الوسيط الوحيد بين الله والبشر، وقد أدى هذا التصور إلى توجيه مسارات التجديد الفكري داخل المجال النصراني نحو معالجة إشكالية الخلاص وعلاقة الإنسان بالخطيئة أكثر من معالجة إشكالية الاستخلاف والعمران، فأدّت بذلك إلى "الإيمان دون تفكير، وإعطاء سلطة واسعة للرؤساء الروحانيين، وساهمت في التفكك الأسري، ومحاربة العمران والاستخلاف والمال، وهي تحث على الرضى بالضيم والقهر، وتُعطل العلاقات الاجتماعية."[1] كما أن فكرة التجسد منحت البعد الروحي والكنسي سلطة كبيرة في تشكيل الوعي الديني والفكري، الأمر الذي جعل كثيراً من مشاريع التجديد تسعى إلى إعادة تفسير العقائد المسيحية بما يحافظ على مركزية المسيح والفداء في بناء الرؤية الكونية، وعندما واجهت النصرانية التحولات الفكرية والعلمية الحديثة ظهرت محاولات واسعة لتجديد الخطاب اللاهوتي وتكييفه مع معطيات العصر، غير أن هذا التجديد ظل في الغالب يدور داخل الإطار المرجعي نفسه، أي إطار الخطيئة والخلاص والتجسد، ولذلك فإن أثر الرؤية النصرانية في التجديد الفكري يتمثل في إنتاج مشاريع فكرية تركز على البعد الخلاصي والروحي للإنسان، وتسعى إلى إعادة صياغة العلاقة بين الإيمان والعالم انطلاقاً من مركزية المسيح وعقيدة الفداء.

رابعا: أثر الرؤية الكونية المجوسية على التجديد الفكري: تقوم الرؤية الكونية المجوسية على الثنائية الكونية المتمثلة في الصراع بين النور والظلمة، والخير والشر، وهو تصور يترك أثراً مباشراً في طبيعة التجديد الفكري الناتج عنها، فالتجديد هنا لا ينطلق من مبدأ وحدة الخالق ووحدة التدبير، وإنما

(1) للاستزادة يُنظر: شلبي، أحمد. المسيحية، ص263.

من محاولة تفسير الوجود من خلال قوتين متقابلتين تتنازعان السيطرة على العالم، وهذا هو التأثير الغنوصي: "الذي تسرّب من الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة والذي ما يزال يمتد إلى يوم الناس هذا"[1] ولذلك يصبح الفكر موجهاً نحو البحث عن وسائل انتصار النور على الظلمة، والخير على الشر، وتحرير عناصر الخير من سلطان قوى الشر، كما تؤدي هذه الرؤية إلى بناء تصورات معرفية وأخلاقية تقوم على الازدواجية، فتفسر كثيراً من الظواهر الإنسانية والتاريخية بوصفها تجليات للصراع بين القوتين المتقابلتين، ويظهر أثر ذلك في أن التجديد الفكري يتحول إلى مشروع لإعادة ترتيب العلاقة بين هذين المبدأين، ومحاولة فهم مسار التاريخ بوصفه حركة خلاص تدريجية للنور من أسر الظلمة، كما أن تعظيم النار باعتبارها رمزاً للنور والخير منح الفكر المجوسي بعداً رمزياً خاصاً، جعل بعض مظاهر التجديد ترتبط بالمحافظة على الرموز والشعائر المرتبطة بعالم النور، ومن ثم فإن الرؤية المجوسية تنتج تجديداً فكرياً قائماً على الثنائية والصراع الكوني، وتفسر حركة الإنسان والتاريخ من خلال هذا المنظور الازدواجي.

خامسا: أثر الرؤية الكونية الشِّركية على التجديد الفكري: أما الرؤية الكونية الشركية فتؤثر في التجديد الفكري من خلال إضعاف مركزية التوحيد وتعدد المرجعيات التي يستمد منها الإنسان تصوره للوجود، فحين تنتقل بعض خصائص الألوهية إلى المخلوقات أو القوى أو الرموز أو الأشخاص، يصبح الفكر مشتتا بين مصادر متعددة للمعرفة والتوجيه والتقديس، وينعكس ذلك على عملية التجديد الفكري التي تفقد وحدتها المرجعية، إذ تتحول إلى محاولات متفرقة لإرضاء القوى والوسائط المختلفة التي يعتقد الإنسان بقدرتها على التأثير في مصيره، كما أن الشرك يفتح المجال أمام الخرافة والأسطورة والتقديس غير المشروع للأشخاص والأشياء، مما يؤدي إلى تعطيل ملكات النقد والمراجعة والتفكير الحر، ولذلك يصبح التجديد الفكري في البيئة الشركية محدوداً بحدود التصورات الموروثة والرموز المقدسة، ويجد صعوبة في تجاوزها أو مساءلتها، كما يؤدي تعدد الأنداد والوسائط إلى تشظي الرؤية المعرفية والأخلاقية، فتتعدد مصادر القيم والمعايير، ويصعب بناء مشروع فكري موحد قادر على توجيه المجتمع نحو غاية حضارية واضحة، ومن ثم فإن أثر الرؤية الشركية في التجديد الفكري يتمثل في إضعاف وحدة المرجعية، وإنتاج أنماط من التفكير تتسم بالتفكك والتعدد والتذبذب، بسبب غياب المركز التوحيدي الجامع الذي تنتظم حوله المعارف والقيم والتصورات، و"إذا كان حفظ الصحة بالغذاء والدواء، فإن حفظ التوحيد بالعلم والدعوة، ولا يَحفَظُ التوحيد علم كعلم الكتاب والسنة، ولا يُجلّي الشرك دعوة كدعوة بأسلوبهما."[2] أي الكتاب والسنة.

وخلاصة القول: فأن الرؤى الكونية الجزئية، على اختلاف منطلقاتها، تترك آثاراً مباشرة في طبيعة التجديد الفكري؛ لأنها تحدد الإطار الذي يتحرك داخله العقل، وتوجه الأسئلة التي يطرحها، والغايات

(1) يُنظر: النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص189.

(2) الميلي. الشرك ومظاهره، ص34.

التي يسعى إلى تحقيقها، فالتجديد الفكري لا ينفصل عن الرؤية الكونية التي تؤسسه، بل يعكسها ويعيد إنتاجها في صورة مناهج ومعارف ومشروعات حضارية، ولذلك فإن كل رؤية جزئية تنتج تجديداً جزئياً يظل محكوماً بحدودها العقدية والمعرفية، وغير قادر على استيعاب حقيقة الإنسان والكون والحياة استيعاباً شاملاً ومتوازنا.

2.4. أثر الرؤية الكونية الشاملة على التجديد الفكري:

تمثل الرؤية الكونية الشاملة أو الرؤية الإسلامية الإطار المرجعي الأعلى الذي تنتظم داخله تصورات الإنسان عن الله تعالى، والكون، والإنسان، والحياة، والمصير، ومنها تنبثق القيم والمعايير والمناهج التي توجه الفكر والسلوك والعمران، وإذا كان التجديد الفكري في جوهره عملية إعادة بناء للوعي وتصحيح للمفاهيم وتوجيه لحركة الإنسان في التاريخ، فإن نجاحه يبقى رهيناً بسلامة الرؤية الكونية التي ينطلق منها، ولذلك كانت الرؤية الكونية الإسلامية، بوصفها رؤية شاملة ومتكاملة، الأساس الحقيقي لكل تجديد فكري قادر على إحداث التحول الحضاري المنشود؛ لأنها لا تعالج جزئية من جزئيات الوجود، وإنما تقدم تصوراً كلياً متناسقاً يربط بين الغيب والشهادة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الفرد والمجتمع، وبين العقل والقلب، وبين العلم والعمل.

وتنبع أهمية الرؤية الكونية الإسلامية في التجديد الفكري من كونها تستمد أصولها من الوحي الإلهي المعصوم، الذي يمد الإنسان بمعرفة يقينية حول أصل الوجود وغايته ومصيره، فالتجديد الفكري في المنظور الإسلامي لا يقتصر على تطوير الوسائل أو تحديث الأدوات المعرفية، بل يبدأ أولاً من تصحيح التصورات المُؤسسة للنظر إلى الكون والإنسان والحياة، ولذلك أكدت المادة العلمية أن "أي تجديد حقيقي لا يمكن أن يتحقق دون إعادة بناء الرؤية الكونية على أساس الوحي والتوحيد والوعي بالسنن الإلهية"، لأن الخلل في الرؤية يؤدي بالضرورة إلى خلل في الفكر، كما أن سلامة الرؤية تثمر سلامة المنهج والنتائج.

ومن أبرز آثار الرؤية الكونية الشاملة على التجديد الفكري أنها تمنح الإنسان تفسيراً متكاملاً للوجود، فالإنسان في التصور الإسلامي لا يعيش حالة الضياع الوجودي أو الحيرة المعرفية؛ لأنه يمتلك إجابات واضحة عن الأسئلة الكبرى: من أين جاء؟ ولماذا خُلق؟ وإلى أين المصير؟ وما وظيفته في الحياة؟ وهذه الأسئلة هي التي تشكل الخلفية العميقة لكل إنتاج فكري وحضاري، ولذلك فإن التجديد الفكري المنبثق من الرؤية الإسلامية لا ينشغل بالقضايا الجزئية فحسب، بل ينطلق من وعي شامل بحقيقة الإنسان وموقعه في الكون ووظيفته الاستخلافية.

كما تؤدي الرؤية الكونية الإسلامية إلى تحرير العقل من التبعية والخرافة والتصورات الأسطورية؛ لأنها تربط المعرفة بمصادر متعددة متكاملة تتمثل في الوحي والعقل والحس والقلب، فهي لا تلغي العقل كما فعلت بعض التصورات الدينية المحرفة، ولا تؤله العقل كما فعلت بعض الفلسفات المادية الحديثة،

بل تضعه في موضعه الصحيح ضمن منظومة معرفية متوازنة، ومن ثم يصبح التجديد الفكري عملية استثمار للعقل في فهم الوحي واكتشاف السنن وتسخير الكون، لا وسيلة للتمرد على الحقائق القطعية أو الانفصال عن المرجعية الإلهية.

ومن آثارها كذلك أنها تجعل التوحيد مركز البناء الفكري والحضاري، فالتوحيد في الإسلام ليس مجرد قضية عقدية مجردة، بل هو منظومة فقه كاملة: "تقوم على عقيدة توحيد الربوبية والألوهية والعبودية والأسماء والصفات، التي تشكل بؤرة هذه الدائرة المركزية من المنظور السنني الإسلامي، والقطب الذي ينجذب إليه كل شيء في الوجود، ويستمد منه وجوده وبقاءه ووظيفته."[1] وتتضمن إطارا معرفيا ومنهجيا ينظم رؤية الإنسان للوجود كله، فعندما يؤمن الإنسان بوحدة الخالق، ووحدة مصدر الهداية، ووحدة السنن الحاكمة للكون، تنشأ لديه رؤية متماسكة ومتناسقة للواقع، ومن هنا فإن التجديد الفكري المستند إلى التوحيد يكون قادراً على تجاوز التناقضات والصراعات الفكرية التي تنشأ عن تعدد المرجعيات وتضاربها، لأنه ينطلق من مركز معرفي واحد تنتظم حوله جميع المعارف والقيم.

كما تسهم الرؤية الكونية الشاملة في بناء العقل السنني، أي العقل القادر على اكتشاف القوانين والسنن التي أودعها الله في الكون والتاريخ والمجتمع، والقلب السنني هو الذي أدرك وظيفتيه في عالم الغيب والشهادة، "فقد أكدت الخبرة الإنسانية الطويلة فيما يتعلق بمعرفة الإنسان "وبدورته الوجودية" أن الإنسان من الناحية التكوينية هو: محصلة تفاعل وتكامل متناسب بين قواه الأساسية: الجسمية والعقلية والروحية."[2] هذا التركيب الذي لا يتحقق إلا إذا بلغ العقل البشري مرتبة العقل السنني، فالقرآن الكريم لا يدعو إلى الاستسلام للواقع، وإنما يدعو إلى النظر والتفكُّر والتدبر والاعتبار، واكتشاف العلاقات الحاكمة لحركة الأمم والحضارات، ولذلك فإن التجديد الفكري في ظل الرؤية الإسلامية يتحول إلى مشروع لفهم السنن الإلهية واستثمارها في الإصلاح والتغيير والبناء الحضاري، فالمسلم لا ينظر إلى الأحداث نظرة عشوائية أو قدرية سلبية، بل يقرأها في ضوء سنن الله التي لا تتبدل ولا تتحول.

ومن آثار هذه الرؤية أيضاً أنها تربط العلم بالقيم، لأن السنن من الناحية القيمية، والاجتماعية، والتاريخية، "تلتحم مع أحكام الهداية القرآنية التي يمكنها بطبيعتها الإيمانية أن تشحن الطاقة الروحية للإنسان، وتجعل من إرادته وقدرته قوة محركة لسنن الأنفس والتاريخ والمجتمع، مما يغير الموازين والمقاييس الوضعية المُتعارف عليها."[3] فلا يصبح العلم قوة عمياء منفصلة عن الأخلاق، ولا تتحول المعرفة إلى أداة للهيمنة والاستغلال والإفساد، فالرؤية الإسلامية تجعل العلم عبادة، وتربط المعرفة

(1) برغوث، الطيب. الأطروحة السننية الخلدونية ونظرية المدافعة والتجديد، ص67.

(2) برغوث، الطيب. التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، ص44-45.

(3) أمحزون، محمد. السنن الاجتماعية في القرآن الكريم، ج1، ص52.

بمقاصد العمران والاستخلاف وتحقيق الخير للإنسانية، ولذلك فإن التجديد الفكري المنبثق عنها لا يهدف إلى إنتاج المعرفة لذاتها فقط، بل يسعى إلى توجيهها لخدمة الإنسان وتحقيق العدل والرحمة والإصلاح.

كما تساهم الرؤية الكونية الإسلامية في تحقيق التكامل بين الروح والمادة، وهو تكامل افتقدته كثير من الرؤى الجزئية فبعض التصورات انشغلت بالجانب الروحي وأهملت العمران المادي، بينما انغمست أخرى في المادية وأهملت حاجات الروح، أما الرؤية الإسلامية فتجمع بين البعدين في نسق واحد[1]. وتجعل الإنسان مسؤولاً عن تزكية نفسه وإعمار الأرض في آن واحد، ومن ثم فإن التجديد الفكري الناتج عنها يكون أكثر توازناً وشمولاً، لأنه يعالج مختلف أبعاد الوجود الإنساني دون إفراط أو تفريط.

وتنعكس شمولية هذه الرؤية كذلك على فهم التاريخ والحضارة؛ إذ لا تنظر إلى الحضارات باعتبارها نتاجاً مادياً محضاً، ولا تفسر صعودها وسقوطها بالعوامل الاقتصادية والسياسية وحدها، بل تربط ذلك كله بالسنن الإلهية والقيم الأخلاقية والعقدية، وهو الذي يسميه الطيب برغوث بـ: "طبيعة المنظور الحضاري الذي يحمله المجتمع، ويؤثر بعمق على طبيعة ووجهة مداولته الحضارية."[2] ولذلك يصبح التجديد الفكري أداة لقراءة التاريخ قراءة سننية واعية، واستخلاص العبر والدروس التي تمكن الأمة من استئناف دورها الحضاري.

كما أن الرؤية الكونية الإسلامية تجعل الإنسان محوراً للتجديد دون أن تفصله عن خالقه، فالإنسان فيها مكرّم ومستخلف ومسؤول، وقد زُوّد بالعقل والإرادة والقدرة على التعلم والتغيير، وهذا التصور يبعث روح المبادرة والإبداع والعمل، ويجعل التجديد الفكري موجهاً نحو صناعة الإنسان الصالح القادر على تحقيق الشهود الحضاري، "فالأزمة الحقيقية في المنظور الإسلامي ليست أزمة أدوات أو تقنيات فحسب، وإنما هي في جوهرها أزمة رؤية ووعي وإنسان."[3].

وخلاصة الأمر أن الرؤية الكونية الإسلامية الشاملة تمثل الشرط الأساس لأي تجديد فكري حقيقي؛ لأنها تمنح الإنسان تصوراً متكاملاً للوجود، وتربط الفكر بالوحي، والعلم بالقيم، والعقل بالقلب، والإنسان بالكون، والدنيا بالآخرة، والمادة بالروح، ولذلك فإنها لا تنتج تجديداً جزئياً أو ظرفياً، وإنما تؤسس لتجديد حضاري شامل يعيد بناء الإنسان والوعي والعمران وفق مقتضيات الاستخلاف والعبودية

(1) برغوث، الطيب. التجديد الحضاري والعمل الإنساني للإنسان، ص40-50.

(2) برغوث، الطيب. حركة المداولة الحضارية وشبكة القوانين الكلية المؤثرة فيها منظور سنني قرآني مقاصدي، ص36.

(3) مجموعة من المؤلفين. عبد الحميد أبو سليمان مسيرة المعرفة والمنهج، ص422.

الكاملة لله عز وجل، فكلما كانت الرؤية الكونية أكثر شمولاً وتوازناً وارتباطاً بالوحي، كانت قدرتها على إحياء الفكر وبعث النهضة الحضارية أعظم وأعمق أثراً في حياة الأمم والمجتمعات.

5. خاتمة

يتبين من خلال هذا البحث أن قضية التجديد الفكري لا يمكن فهمها أو ممارستها بمعزل عن الرؤية الكونية التي تشكل الإطار المرجعي الحاكم لتصورات الإنسان ومناهجه وغاياته، فالرؤى الكونية ليست مجرد تصورات نظرية حول الوجود، وإنما هي محددات عميقة تؤثر في بناء المعرفة وتوجيه السلوك وصياغة المشاريع الحضارية وقد أظهر البحث أن الرؤى الكونية الجزئية، مهما بلغت من الاتساع، تظل محكومة بمرجعيتها وحدودها العقدية والمعرفية، الأمر الذي يجعل ما تنتجه من تجديد فكري تجديدًا جزئيًا أو مختلًا، عاجزًا عن استيعاب حقيقة الإنسان والكون والحياة في صورتها الكلية المتوازنة، وفي المقابل، برهنت الرؤية الكونية الإسلامية الشاملة على قدرتها على تأسيس مشروع تجديد فكري متكامل؛ لأنها تنطلق من الوحي والتوحيد، وتجمع بين الغيب والشهادة، والعقل والوحي، والروح والمادة، والدنيا والآخرة ضمن نسق معرفي وحضاري منسجم، كما كشف البحث أن منظور السننية الشاملة، كما بلوره الطيب برغوث، يمثل أحد أهم المداخل المنهجية القادرة على تفعيل هذه الرؤية الكونية في الواقع، من خلال بناء الوعي الحضاري، وتحقيق التوازن الفكري، وترشيد عمليات الإصلاح والتجديد وربطها بالقوانين والسنن الإلهية الحاكمة لحركة الإنسان والتاريخ والعمران، ومن ثم فإن التجديد الفكري الحقيقي لا يتحقق بمجرد استيراد النماذج الفكرية أو تحديث الأدوات والوسائل، وإنما يبدأ من إعادة بناء الرؤية الكونية وتصحيح منطلقات التفكير وإحياء الوعي السنني الذي يربط الإنسان بسنن الله في الأنفس والآفاق والهداية والتأييد.

وقد أسفر البحث عن جملة من النتائج المهمة، في مقدمتها أن التجديد الفكري يرتبط ارتباطًا عضويًا بالرؤية الكونية التي ينطلق منها، وأن طبيعة هذا التجديد وحدوده وغاياته تتحدد وفق طبيعة تلك الرؤية، كما تبين أن الرؤى الكونية الجزئية، كاليهودية والصابئية والنصرانية والمجوسية والشركية، تنتج أنماطًا من التجديد الفكري تعكس منطلقاتها العقدية الخاصة، مما يجعلها غير قادرة على تقديم تصور شامل ومتوازن للإنسان والكون والحياة، وأثبتت الدراسة أن الرؤية الكونية الإسلامية تمثل الإطار المرجعي الأقدر على تحقيق التجديد الفكري المتوازن؛ لما تتسم به من شمول وتكامل ووحدة في المرجعية والغاية، كما أظهرت أن التوحيد يشكل المركز الناظم للرؤية الإسلامية، ومنه تستمد وحدة المعرفة والقيم والمقاصد واتساقها، وكشفت الدراسة كذلك أن السننية الشاملة تمثل منهجًا معرفيًا وتفسيريًا يربط بين الوحي والواقع، ويمكن الإنسان من فهم القوانين الحاكمة لحركة الأفراد والمجتمعات والحضارات، بما يسهم في بناء وعي حضاري رشيد قادر على إدراك أسباب النهوض والتراجع، والتعامل مع التحديات وفق منطق السنن الإلهية. كما بينت أن التوازن الفكري لا يتحقق إلا من خلال الجمع بين الأصالة والتجديد،

والثبات والتغير، والمرجعية والانفتاح الواعي على الواقع، وأن التجديد الحضاري الفاعل لا يمكن أن ينجح إلا في إطار الوعي بسنن الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، وانتهى البحث إلى أن أزمة الأمة المعاصرة هي في جوهرها أزمة رؤية ووعي ومنهج، قبل أن تكون أزمة إمكانات أو وسائل أو تقنيات.

وانطلاقًا من هذه النتائج، تبرز الحاجة إلى تعزيز الدراسات المتعلقة بالرؤية الكونية الإسلامية بوصفها الأساس المرجعي لمشروعات الإصلاح والتجديد الفكري والحضاري، والعمل على إدماج المنظور السنني في المناهج التعليمية والبرامج التكوينية؛ لما له من دور في بناء العقل التحليلي والوعي الحضاري الرشيد، كما تقتضي المرحلة الراهنة تشجيع البحوث العلمية التي تتناول السنن الإلهية الحاكمة لحركة المجتمعات والأمم وربطها بقضايا النهضة والتنمية والتغيير، وإعادة بناء الخطاب الفكري والثقافي على أساس التوحيد والرؤية الكونية الشاملة، ومن المهم أيضًا توجيه جهود التجديد نحو معالجة الأسباب العميقة للأزمات الحضارية بدل الاقتصار على معالجة مظاهرها السطحية، مع تعزيز التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة مشكلات الواقع وتحليلها، كما يستلزم الأمر العناية ببناء الإنسان بناءً متوازنًا يجمع بين الأبعاد العقدية والمعرفية والروحية والسلوكية والمهارية، بما يؤهله للقيام بوظيفته الاستخلافية والإسهام الفاعل في حركة العمران الحضاري.

وإذا كان هذا البحث قد سعى إلى إبراز العلاقة بين الرؤية الكونية والتجديد الفكري، وبيان أهمية السننية الشاملة في بناء الوعي الحضاري وتحقيق التوازن الفكري واستشراف آفاق التجديد الحضاري، فإن المجال ما يزال مفتوحًا أمام دراسات أخرى تتناول التطبيقات العملية للمنظور السنني في معالجة الأزمات الحضارية المعاصرة، ودراسة علاقته بنظريات التغيير الاجتماعي والتنمية البشرية، وتحليل إسهامه في بناء نماذج معرفية بديلة للأنساق الفكرية السائدة، كما يمكن التوسع في بحث أثر السننية الشاملة في مجالات التربية والتخطيط الاستراتيجي وصناعة القرار واستشراف المستقبل الحضاري، فضلًا عن إجراء دراسات مقارنة بين إسهامات الطيب برغوث وإسهامات رواد الفكر الحضاري الإسلامي المعاصر في مجال السنن والتجديد، ومن شأن هذه المسارات البحثية أن تسهم في تعميق الوعي بالسنن الإلهية، وتطوير أدوات التجديد الفكري والحضاري، وتعزيز قدرة الأمة على استئناف دورها الحضاري والشهودي في عالم تتسارع فيه التحولات وتتزايد فيه التحديات.

6. قائمة المراجع

- الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن، القاهرة، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الإمام أحمد، بن حنبل. (ط1، 1416هـ-1995م)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، حديث رقم: 11258، ج17.
- أمامة، عدنان محمد. (1424هـ)، التجديد في الفكر الإسلامي، المملكة العربية السعودية،: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1.

- أمحزون، محمد. (1432هـ-2011م)، السنن الاجتماعية في القرآن الكريم، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، ج1.
- ابن باديس، عبد الحميد. (ط1، 1406هـ-1985م)، آثار عبد الحميد ابن باديس، قسنطينة: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف،.
- برغوث، الطيب. (2017م)، الأطروحة السننية الخلدونية ونظرية المدافعة والتجديد، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط1،.
- برغوث، الطيب. (2017م)، التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط1.
- برغوث، الطيب. (2017م)، التجديد الحضاري وقانون النموذج، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- برغوث، الطيب. (2017م)، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط1، 2017م.
- برغوث، الطيب. (2019م)، حركة المداولة الحضارية وشبكة القوانين الكلية المؤثرة فيها منظور سنني قرآني مقاصدي، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- برغوث، الطيب. (2019م)، سلطة المنهج في الحركة النبوية، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- برغوث، الطيب. (2019م)، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحوة المجتمعية، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- برغوث، الطيب. (2021م)، حركة المدافعة الاجتماعية وإشكالية الاحتياطي الاستراتيجي للتغيير الحضاري، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- برغوث، الطيب. (ط1، 1425هـ-2004م)، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية تحليل لأهمية المعطى الثقافي التربوي، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع.
- برغوث، الطيب. (ط2، 1425هـ-2004م)، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (إعادة تصوير ط8، 1417هـ-1997م)، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، (بيروت، دمشق): (دار الفكر المعاصر، دار الفكر).
- الترمذي الحكيم، محمد بن علي بن الحسين. (ط1، 1406هـ-1986م)، المنهيات، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع.
- ابن تيمية، تقي الدين. (ط7، 1419هـ-1999م)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت: دار عالم الكتب، ج1.

- الجباري، حسن. (ط2، 1424هـ-2003م)، التصور الإسلامي للوجود، بغداد: دار البشير للنشر والتوزيع.
- الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي. التعريفات، فهرسة: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجندي، أنور. (1406هـ-1986م)، ما يختلف فيه الإسلام عن الفكر الغربي والماركسي، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة: دعوة الحق، العدد:52.
- الجندي، أنور. (ط1، 1407هـ-1987م)، الفكر الغربي دراسة نقدية، القاهرة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الجوزية ابن القيم، عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب. إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، تحقيق: محمد شمس الدين، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، د ت.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (ط4، 1990م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: عبد أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ج1.
- ابن حزم، الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج1.
- حمادة، محمد عمر. (1997م) تاريخ الصابئة المندانيين، دمشق: وزارة الإعلام.
- حمادة، محمد عمر. (ط1، 1481هـ-1998م)، تاريخ الصابئة المندانيين، دمشق: دار الوثائق.
- خليل، عماد الدين. الرؤية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، دت.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي. كتاب جمهرة اللغة، بغداد: مكتبة المثنى، ج1.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1989م) مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان.
- زكريا، أبو الحسن أحمد بن فارس. (1399هـ-1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج4.
- زكريا، أبو بكر محمد. (ط1، 1422هـ-2001م)، الشرك في القديم والحديث، الرياض: مكتبة الرشد.
- أبو زهرة، محمد. (1404هـ)، محاضرات في النصرانية، الرياض: الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وقف لله تعالى،.
- سخنيني، عصام. (ط1، 2012م) الجريمة المقدسة من إيديولوجيا الكتاب العبري إلى المشروع الصهيوني، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- سكيربك، غونار وونيلز غيلجي. (ط1، 2012م)، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- أبو سليمان، عبد الحميد. (ط1، 1430هـ-2009م)، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، (هرندن، القاهرة): (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة)،.
- الشاطبي، أبو إسحاق. (ط2، 1428هـ-2007م)، الاعتصام، عمان الأردن: الدار الأثرية.
- شامة، محمد. بين الإسلام والمسيحية، القاهرة: مكتبة وهبة، دت.
- شلبي، أحمد. (1998م)، المسيحية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط10.
- الشهرستاني. (ط3، 1414هـ-1993م) الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتزيع.
- الشهرستاني. كتاب الملل والنحل، تحقيق: أحمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، دت، ج2.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (ط1، 1422هـ-2001م)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ج9.
- عبده، محمد ورضا، رشيد. (1367هـ) تفسير المنار، القاهرة: دار المنار، ط3.
- العبود، علي. (1433هـ-2012م)، الرؤية الكونية الإلهية دراسة في الدوافع والمناهج، نور للدراسات، ط2.
- عجيبة، أحمد علي. (ط1، 2006م)، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، القاهرة: دار الآفاق العربية نشر توزيع طباعة..
- ابن العربي، أبو بكر. (1997م)، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، القاهرة: مكتبة التراث،.
- العسكري، أبو الهلال. (1998م)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر. (ط1، 1424هـ-2003م)، التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- العلواني، طه جابر. (ط1، 1427هـ-2006م)، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- الغزالي، أبو حامد. (ط1، 1436هـ-2015م)، المنقذ من الضلال، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- الغزالي، محمد. (ط1، 1418هـ-1998م)، ليس من الإسلام، القاهرة: دار الشروق.
- الغزالي، محمد. (ط3، 2005)، كيف نفهم الإسلام، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

- الفاروقي، إسماعيل راجي. (1435هـ-2014م)، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.
- فتحي حسن. (2015) البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (ط1، 1424هـ- 2003م)، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (ط8، 1426هـ-2005م)، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفيومي، محمد إبراهيم. (ط4، 1415هـ-1994م)، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، القاهرة: دار الفكر العربي.
- الفيومي، محمد إبراهيم. (ط4، 1415هـ-1994م)، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، القاهرة: دار الفكر العربي،.
- قاسمي عمار ومجموعة من المؤلفين. (ط1، 1446هـ-2024م)، عبد الحميد أبو سليمان مسيرة المعرفة والمنهج، تحرير: رائد جميل عكاشة، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- قاسمي، عمار. (ط1، 1447هـ-2026م)، سؤال الأمن القومي العربي بين إمدادات الوحي وتأثيرات الذكاء الصناعي دراسة سننية، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم.
- قاسمي، عمار. (ط1، 2024م)، تفسير التاريخ بين تأسيسات الرؤية التوحيدية ومنظورات البراديغم الغربي، باتنة الجزائر: مؤسسة نقطة بوك للنشر والتوزيع.
- ابن القيم، الجوزية. (ط1، 1417هـ-1996م)، الجواب الكافي لمن سأل عن الجواب الشافي، تحقيق: عمر عبد المنعم سليم، (القاهرة، جدة): (مكتبة ابن تيمية، مكتبة العلم بجدة).
- الكفوي، أبو البقاء. (ط2، 1419هـ-1998م)، الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- مجمع اللغة العربية. (ط4، 1425هـ-2004م)، المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- محمد، ابن منظور. لسان العرب لابن منظور، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف.
- مسلم، بن الحجاج بن يوسف. (ط1، 1412هـ-1991م)، صحيح مسلم، القاهرة: دار الحديث طبع نشر توزيع.
- المسيري، عبد الوهاب. (ط1، 1423هـ-2002م)، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، المجلد الثاني.

- المسيري، عبد الوهاب. (ط1، 1999م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الجماعات اليهودية إشكاليات)، القاهرة: دار الشروق، ج1.
- المسيري، عبد الوهاب. (ط1، 1999م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الجماعات اليهودية إشكاليات)، القاهرة: دار الشروق، ج2.
- المسيري، عبد الوهاب. (ط4، 2008م)، من هم اليهود؟ وما هي اليهودية؟ أسئلة الهوية وأزمة الدولة اليهودية، القاهرة: دار الشروق.
- ملكاوي، فتحي حسن. (ط1، 1436هـ-2015م)، البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،.
- ملكاوي، فتحي حسن. (ط1، 1442هـ-2021م)، رؤية العالم حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، هنرند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ملكاوي، فتحي حسن. (ط1، 1446هـ-2025م)، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر تجربة مشروع إسلامية المعرفة، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الميلي، مبارك بن محمد. (ط1، 1422هـ-2001م)، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمود، م ع السعودية: دار الراية للنشر والتوزيع.
- بن نبي، ملك. (تصوير:1406هـ-1986م)، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- النشار، علي سامي. (ط9، 1980م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ج1.
- وصفي، محمد. المسيح والتثليث، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير.

7. Bibliography List

- Abduh, Muhammad, and Rashid Rida. (1367 AH). Tafsir al-Manar (The Manar Commentary on the Qur'an). Cairo: Dar al-Manar, 3rd ed.
- Abu Sulayman, Abd al-Hamid. (1st ed., 1430 AH/2009). The Qur'anic Civilizational Worldview: The Foundational Starting Point for Human Reform. Herndon and Cairo: International Institute of Islamic Thought and Dar al-Salam for Printing, Publishing, Distribution, and Translation.
- Abu Zahra, Muhammad. (1404 AH). Lectures on Christianity. Riyadh: General Presidency for Scholarly Research, Ifta, Daʿwah, and Guidance. Endowed for the sake of Almighty Allah.
- Ajiba, Ahmad Ali. (1st ed., 2006). Christian Salvation and the Islamic Perspective on It. Cairo: Dar al-Afaq al-ʿArabiyya for Publishing, Distribution, and Printing.

- Al-Abbud, Ali. (1433 AH/2012). The Divine Worldview: A Study of Its Motivations and Methodologies. Nur lil-Dirasat, 2nd ed.
- Al-Alwani, Taha Jabir. (1st ed., 1424 AH/2003). Tawhid, Purification, and Civilization. Beirut: Dar al-Hadi for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Alwani, Taha Jabir. (1st ed., 1427 AH/2006). Combining the Two Readings: Reading Revelation and Reading the Universe. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyya.
- Al-Askari, Abu Hilal. (1998). Linguistic Distinctions. Edited by Muhammad Ibrahim Salim. Cairo: Dar al-ʿIlm wa al-Thaqafa for Publishing and Distribution.
- Al-Buti, Muhammad Saʿid Ramadan. (Reprint of the 8th ed., 1417 AH/1997). The Supreme Cosmic Certainties: The Existence of the Creator and the Function of the Created. Beirut and Damascus: Dar al-Fikr al-Muʿasir and Dar al-Fikr.
- Al-Farahidi, al-Khalil ibn Ahmad. (1st ed., 1424 AH/2003). Kitab al-ʿAyn, Arranged According to the Letters of the Alphabet. Edited by Abd al-Hamid Hindawi. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, vol. 1.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. (1435 AH/2014). Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Translated by al-Sayyid Omar. Cairo: Madarat for Research and Publishing.
- Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad ibn Yaʿqub. (8th ed., 1426 AH/2005). Al-Qamus al-Muhit (The Comprehensive Arabic Dictionary). Beirut: Al-Risalah Foundation for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Fayyumi, Muhammad Ibrahim. (4th ed., 1415 AH/1994). The History of Pre-Islamic Religious Thought. Cairo: Dar al-Fikr al-ʿArabi.
- Al-Fayyumi, Muhammad Ibrahim. (4th ed., 1415 AH/1994). The History of Pre-Islamic Religious Thought. Cairo: Dar al-Fikr al-ʿArabi.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1st ed., 1436 AH/2015). Deliverance from Error. Beirut: Dar al-Minhaj for Publishing and Distribution.
- Al-Ghazali, Muhammad. (1st ed., 1418 AH/1998). What Is Not Part of Islam. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Al-Ghazali, Muhammad. (3rd ed., 2005). How to Understand Islam. Cairo: Nahdet Misr for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Isfahani, al-Raghib. Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an (The Vocabulary of Uncommon Qur'anic Terms). Cairo: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.
- Al-Jabari, Hasan. (2nd ed., 1424 AH/2003). The Islamic Conception of Existence. Baghdad: Dar al-Bashir for Publishing and Distribution.

- Al-Jawhari, Ismaʿil ibn Hammad. (4th ed., 1990). Al-Sihah: The Crown of the Language and the Authentic Arabic Lexicon. Edited by Abd al-Ghafur Attar. Beirut: Dar al-ʿIlm lil-Malayin, vol. 1.
- Al-Jundi, Anwar. (1406 AH/1986). How Islam Differs from Western and Marxist Thought. Mecca: Muslim World League, Daʿwat al-Haqq Series, No. 52.
- Al-Jundi, Anwar. (1st ed., 1407 AH/1987). Western Thought: A Critical Study. Cairo: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
- Al-Jurjani, al-Sharif Abu al-Hasan Ali. Al-Taʿrifat (The Definitions). Bibliographic indexing by Muhammad Basil ʿUyun al-Sud. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Kafawi, Abu al-Baqa'. (2nd ed., 1419 AH/1998). Al-Kulliyyat: A Dictionary of Terms and Linguistic Distinctions. Beirut: Al-Risalah Foundation for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Mili, Mubarak ibn Muhammad. (1st ed., 1422 AH/2001). A Treatise on Shirk and Its Manifestations. Edited and annotated by Abu Abd al-Rahman Mahmud. Kingdom of Saudi Arabia: Dar al-Raya for Publishing and Distribution.
- Al-Misiri, Abd al-Wahhab. (1st ed., 1423 AH/2002). Partial Secularism and Comprehensive Secularism. Cairo: Dar al-Shuruq, vol. 2.
- Al-Misiri, Abd al-Wahhab. (1st ed., 1999). Encyclopedia of Jews, Judaism, and Zionism: Jewish Communities and Their Problems. Cairo: Dar al-Shuruq, vol. 1.
- Al-Misiri, Abd al-Wahhab. (1st ed., 1999). Encyclopedia of Jews, Judaism, and Zionism: Jewish Communities and Their Problems. Cairo: Dar al-Shuruq, vol. 2.
- Al-Misiri, Abd al-Wahhab. (4th ed., 2008). Who Are the Jews? What Is Judaism? Questions of Identity and the Crisis of the Jewish State. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Al-Nashshar, Ali Sami. (9th ed., 1980). The Emergence of Philosophical Thought in Islam. Cairo: Dar al-Maʿarif, vol. 1.
- Al-Razi, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Qadir. (1989). Mukhtar al-Sihah (The Selected Authentic Arabic Lexicon). Beirut: Maktabat Lubnan.
- Al-Shahrastani. (3rd ed., 1414 AH/1993). Religions and Sects. Edited by Amir Ali Muhanna and Ali Hasan Faʿur. Beirut: Dar al-Maʿrifa for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Shahrastani. The Book of Religions and Sects. Edited by Ahmad ibn Fath Allah Badran. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 2nd ed., n.d., vol. 2.

- Al-Shatibi, Abu Ishaq. (2nd ed., 1428 AH/2007). Al-Iʿtisam (Adherence to the Prophetic Tradition). Amman, Jordan: Dar al-Athariyya.
- Al-Tabari, Abu Jaʿfar Muhammad ibn Jarir. (1st ed., 1422 AH/2001). Tafsir al-Tabari: Jamiʿ al-Bayan ʿan Ta'wil Ay al-Qur'an (The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Qur'anic Verses). Edited by Abd Allah ibn Abd al-Muhsin al-Turki. Cairo: Hajr for Printing, Publishing, Distribution, and Advertising, vol. 9.
- Al-Tirmidhi al-Hakim, Muhammad ibn Ali ibn al-Husayn. (1st ed., 1406 AH/1986). Prohibitions. Cairo: Maktabat al-Qur'an for Printing, Publishing, and Distribution.
- Amhazun, Muhammad. (1432 AH/2011). Social Laws in the Noble Qur'an. Riyadh: Dar Taybah for Publishing and Distribution, 1st ed., vol. 1.
- Arabic Language Academy. (4th ed., 1425 AH/2004). Al-Muʿjam al-Wasit (The Intermediate Dictionary). Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyya.
- Barghouth, al-Tayyib. (1st ed., 1425 AH/2004). An Introduction to the Civilizational Crisis and the Culture of Social Laws: An Analysis of the Significance of Cultural and Educational Factors. Algeria: Dar Qurtuba for Publishing and Distribution.
- Barghouth, al-Tayyib. (2017). A Law-Based Introduction to the Map of the Universal Objectives in the Noble Qur'an. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing, 1st ed.
- Barghouth, al-Tayyib. (2017). Civilizational Renewal and the Humanistic Depth of Humanity. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing, 1st ed.
- Barghouth, al-Tayyib. (2017). Civilizational Renewal and the Law of the Model. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing.
- Barghouth, al-Tayyib. (2017). The Khaldunian Theory of Social Laws and the Theory of Resistance and Renewal. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing, 1st ed.
- Barghouth, al-Tayyib. (2019). Key Components of the Strategic Prevention of Societal Awakening. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing.
- Barghouth, al-Tayyib. (2019). The Authority of Methodology in the Prophetic Movement. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing.
- Barghouth, al-Tayyib. (2019). The Movement of Civilizational Alternation and the Network of Universal Laws Influencing It: A Qur'anic, Teleological, and Law-Based Perspective. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing.

- Barghouth, al-Tayyib. (2021). The Movement of Social Resistance and the Problem of the Strategic Reserve for Civilizational Change. Algeria: Dar al-Nuʿman for Printing and Publishing.
- Barghouth, al-Tayyib. (2nd ed., 1425 AH/2004). The Centrality of the Cultural Dimension in Malik Bennabi's Strategy for Civilizational Renewal. Algeria: Dar Qurtuba for Publishing and Distribution.
- Bennabi, Malik. (Reprint, 1406 AH/1986). The Conditions of the Renaissance. Translated by Omar Kamel Mesqaoui and Abd al-Sabour Shaheen. Damascus: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution.
- Fathi Hasan. (2015). Intellectual Construction: Its Concept, Levels, and Maps. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Gasmi, Ammar, and a Group of Authors. (1st ed., 1446 AH/2024). Abd al-Hamid Abu Sulayman: A Journey of Knowledge and Methodology. Edited by Ra'id Jamil Okasha. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Gasmi, Ammar. (1st ed., 1447 AH/2026). The Question of Arab National Security between the Provisions of Revelation and the Influences of Artificial Intelligence: A Study Based on Social Laws. Cairo: Dar al-Bashir for Culture and Sciences.
- Gasmi, Ammar. (1st ed., 2024). Interpreting History between the Foundations of the Monotheistic Worldview and the Perspectives of the Western Paradigm. Batna, Algeria: Nuqtat Book Publishing and Distribution.
- Hamada, Muhammad Umar. (1997). The History of the Mandaeans. Damascus: Ministry of Information.
- Hamada, Muhammad Umar. (1st ed., 1481 AH/1998). The History of the Mandaeans. Damascus: Dar al-Watha'iq.
- Ibn al-ʿArabi, Abu Bakr. (1997). The Complete Text of al-ʿAwasim min al-Qawasim. Cairo: Maktabat al-Turath.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr Ayyub. Deliverance of the Distressed from the Traps of Satan. Edited by Muhammad Shams al-Din. Mecca: Dar ʿAlam al-Fawa'id for Publishing and Distribution, n.d.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (1st ed., 1417 AH/1996). The Sufficient Answer for Those Who Ask about the Healing Remedy. Edited by Umar Abd al-Munʿim Salim. Cairo and Jeddah: Maktabat Ibn Taymiyya and Maktabat al-ʿIlm in Jeddah.
- Ibn Badis, Abd al-Hamid. (1st ed., 1406 AH/1985). The Works of Abd al-Hamid Ibn Badis. Constantine: Publications of the Ministry of Religious Affairs and Endowments.

- Ibn Durayd, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Azdi. The Comprehensive Dictionary of the Arabic Language. Baghdad: Maktabat al-Muthanna, vol. 1.
- Ibn Hazm al-Andalusi. The Decisive Treatise on Religions, Doctrines, and Sects. Cairo: Maktabat al-Khanji, vol. 1.
- Ibn Manzur, Muhammad. Lisan al-ʿArab (The Arabic Language). Edited by Abd Allah al-Kabir et al. Cairo: Dar al-Maʿarif.
- Ibn Taymiyya, Taqi al-Din. (7th ed., 1419 AH/1999). The Requirements of the Straight Path in Opposing the Companions of Hellfire. Edited by Nasir Abd al-Karim al-ʿAql. Beirut: Dar ʿAlam al-Kutub, vol. 1.
- Imam Ahmad ibn Hanbal. (1st ed., 1416 AH/1995). Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal. Edited by Shuʿayb al-Arna'ut et al. Beirut: Al-Risalah Foundation for Printing, Publishing, and Distribution, Hadith No. 11258, vol. 17.
- Khalil, Imad al-Din. The Islamic Worldview. Doha: Dar al-Thaqafa, n.d.
- Malkawi, Fathi Hasan. (1st ed., 1436 AH/2015). Intellectual Construction: Its Concept, Levels, and Maps. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Malkawi, Fathi Hasan. (1st ed., 1442 AH/2021). Worldview: Presence and Practices in Thought, Science, and Education. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Malkawi, Fathi Hasan. (1st ed., 1446 AH/2025). Renewal in Contemporary Islamic Thought: The Experience of the Islamization of Knowledge Project. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Muslim ibn al-Hajjaj ibn Yusuf. (1st ed., 1412 AH/1991). Sahih Muslim. Cairo: Dar al-Hadith for Printing, Publishing, and Distribution.
- Sakhnini, Issam. (1st ed., 2012). The Sacred Crime: From the Ideology of the Hebrew Bible to the Zionist Project. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Shalabi, Ahmad. (1998). Christianity. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 10th ed.
- Shama, Muhammad. Between Islam and Christianity. Cairo: Maktabat Wahba, n.d.
- Skirbekk, Gunnar, and Nils Gilje. (1st ed., 2012). A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century. Translated by Haidar Hajj Ismail. Beirut: Centre for Arab Unity Studies.

- Umamah, Adnan Muhammad. (1424 AH). Renewal in Islamic Thought. Kingdom of Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi for Publishing and Distribution, 1st ed.
- Wasfi, Muhammad. Christ and the Trinity. Cairo: Dar al-Fadila for Publishing, Distribution, and Export.
- Zakariyya, Abu al-Hasan Ahmad ibn Faris. (1399 AH/1979). Dictionary of the Standards of the Arabic Language. Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, vol. 4.
- Zakariyya, Abu Bakr Muhammad. (1st ed., 1422 AH/2001). Shirk in Ancient and Modern Times. Riyadh: Maktabat al-Rushd.