

تحوّلات الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد أبو سليمان

بلال التليدي*

الملخص

يكشف البحث عن تحوّلات الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد أبو سليمان وسردياته بتتبع مراحل التطوّر لفكرة أبو سليمان الإصلاحية، وتعرّف حدود إسهامه، ودوره في تفسير بعض تحوّلات المعهد. وللإجابة عن لحظة تشكّل أطروحته الإصلاحية، وتتبع مساراتها وتحوّلاتها، سار البحث في أربعة مسارات بحثية؛ إذ تتبّع أدبيات عبد الحميد أبو سليمان ومخرجاته البحثية والفكرية منذ اللحظة الأكاديمية (بحوثه الجامعية في تخصّصه) حتّى لحظة نضج رؤيته الإصلاحية بأبعادها المختلفة، وحلّل قضاياها واتجاهاتها ضمن سياق زمني كرونولوجي. وحلّل السردية التأسيسية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (مسار التأسيس والتحوّلات) من خلال رواة المؤسسين وروايات أخرى مُقابِلة، ومناقشتها، محاولاً تلمّس دور عبد الحميد أبو سليمان في هذه الدينامية. وركّز على جوانب الانفراد التي خَطَّها أبو سليمان، لا سيّما ما يرتبط منها بمراجعة بعض المفاهيم الشرعية المُتَّصلة بالبعد الحقوقي (الرّدة وحرية المُعتقّد، ضرب المرأة، العنف، نظام العقوبات في الإسلام). وسلّط الضوء على الأبعاد الإصلاحية في تجربة أبو سليمان العملية من خلال انعطافه إلى المسألة التربوية، وتأكيد موقعها الاستراتيجي في المشروع الإصلاحى، وانخراطه في تطوير هذه الرؤية؛ نقداً، وتنظيراً، وتنزيلاً، وصناعة محتوى.

الكلمات المفتاحية: حريات معرفية، الخطاب الإصلاحى، تحولات، السرديات، العقل المسلم، الإرادة والوجدان

* دكتوراه في الفكر الإسلامي تخصص الحركات الإصلاحية من جامعة "أبو شعيب الدكالي" بالجديدة/المغرب. تربي وكاتب

عمود أسبوعي بجريدة القدس العربي. البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ 2022/11/30م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

التليدي، بلال (2023). تحوّلات الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد أبو سليمان، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29،

العدد 106، 47-104. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8151

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

مقدمة

يُعَدُّ عبد الحميد أبو سليمان أحد مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ممَّن عاصروا تحولاته، وأسهموا في بلورتها؛ إذ انتظم مبكراً في مشروع "أسلمة العلوم الاجتماعية"، وأسهم -بتخصُّصه في العلوم السياسية- في صناعة حلقاته الأولى، ثمَّ تحمَّل المسؤولية التي تختصُّ بإدارة بعض حُطَّط هذا المشروع وأفكاره، وعمل على تنزيلها وتطبيقها على أرض الواقع.

وإذا كان السَّبَق التاريخي، والمساهمة التأسيسية لفكرة "إسلامية المعرفة"، فضلاً عن المسؤولية التدبيرية لمشاريع المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ كلُّها تُمثِّل حُجَجاً كافيةً لتسليط الضوء على مشروعه الإصلاحية، فإنَّ تلك العوامل تتحوَّل إلى تحديات تجعل دراسة مشروعه عملاً محفوفاً بكثير من المحاذير؛ إذ تتداخل أفكار هذا الرجل في أفكار المؤسسة على نحوٍ لا يُعرَف فيه حدود إسهامه، وإذا كان شارحاً لمخرجات المعهد، أو مساهماً رئيساً في بلورة أطروحته وتفسير بعض تحولاته أم لا.

والحقيقة أنَّ هذا الإكراه البحثي لا يعني الانتقاص من فكرة استقراء مفردات مشروعه الإصلاحية؛ فنخل تراث الرجل يرسم صورة واضحة عن فكرته الإصلاحية، والقضايا الرئيسة التي منحها الأولوية في اهتماماته الفكرية. غير أنَّ الذي يُعين أكثر على تحقيق الغرض هو الاشتغال بتحوُّلات خطابه الإصلاحية؛ لأنَّ ذلك يُفضي إلى استيعاب هدفين، هما: استقراء مشروعه الإصلاحية، وتحقيق الفرز المنهجي بين إسهام الرجل وإسهام المؤسسة، بما يُعين على فهم تحولاتها، أو بالأحرى المخاضات التي جعلتها في محطَّات مخصوصة تنعطف إلى أبعاد أخرى، ربَّما لم تكن تخطى بالأولوية لحظات التأسيس.

إنَّ المقصود بالبحث هو السعي للإجابة عن لحظة تشكُّل أطروحته الإصلاحية، وتتبع مساراتها وتفسير تحولاتها، وذلك وفق أربعة مسارات بحثية، هي:

- تتبُّع أدبيات عبد الحميد أبو سليمان ومخرجاته البحثية والفكرية منذ اللحظة الأكاديمية (بحوثه الجامعية في تخصُّصه) حتَّى لحظة نضج رؤيته الإصلاحية بأبعادها المختلفة، وتحليل قضاياها واتجاهاتها ضمن سياق زمني كرونولوجي.

- تحليل السردية التأسيسية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (مسار التأسيس والتحوُّلات) من خلال رواة المؤسسين وروايات أخرى مُقابلة، ومناقشتها، ومحاولة تلمُّس دور عبد الحميد أبو سليمان في هذه الدينامية.

- التركيز على جوانب الانفراد التي حَطَّها أبو سليمان، لا سيَّما ما يرتبط منها بمراجعة بعض المفاهيم الشرعية المُتصلة بالبُعد الحقوقي (الرِّدَّة وحرية المُعتقَد، ضرب المرأة، العنف، نظام العقوبات في الإسلام)، وعلاقة هذا المتَّجه في البحث بالمشروع الإصلاحية، ووجه دلالتها على تحوُّلاته.

- تسليط الضوء على الأبعاد الإصلاحية في تجربة أبو سليمان العملية من خلال انعطافه إلى المسألة التربوية، وتأكيد موقعا الاستراتيجي في المشروع الإصلاحية، وانخراطه في تطوير هذه الرؤية؛ نقداً، وتنظيراً، وتنزيلاً، وصناعة محتوى.

وقد كان القصد أن يتَّجه البحث إلى استثمار التراكم في دراسة فكر أبو سليمان الإصلاحية، لكنَّ استقراء المنشور من هذه الدراسات كشف جده الموضوع، وندرة الدراسات فيه؛ إذ أصدرت مجلَّة "الفكر الإسلامي المعاصر" عدداً خاصاً لبحث إسهاماته في بناء القِيَم (هيئة التحرير، ع102، 2021م)، لكنَّها قصرته على الجانب القِيَمي، ولم تقف -ضمن الدراسات المنشورة في هذا العدد- على أيِّ بحث يَمِّم وجهه نحو دراسات التحوُّلات، ولو من زاوية الموضوع القِيَمي، ولكنَّ أُتيح لنا الاطلاع على دراسة للدكتور محمد همام نشرتها دورية "نماء" المحكمة (همام، عدد 16، 2022م)، واهتمَّت باستقصاء جوانب من تحوُّلات فكره الإصلاحية، مُركِّزة في ذلك على إسهاماته في مشروع "إسلامية المعرفة"، لكنَّ مقارنته الوصفية، وتبنيّه تقريباً نفس سردية أبو سليمان في ترتيب القضايا

الثلاث التي شغلت اهتمامه، فضلاً عن رصد ما تضمّنته السرديات المعروفة عن مشروع "إسلامية المعرفة"؛ كل ذلك جعل الإفادة من هذه الدراسة محدوداً، ودفع إلى اختيار مسار بحثي جديد، لا يُسلّم بمضمون أيّ سرديّة، ولو كانت سرديّة أبو سليمان نفسه، حتّى يُخضعها للاختبار، ويُقابِلها مع السّياق الزمني الحقيقي الذي نُشرت فيه أدبياته. يضاف إلى ذلك أنّ الاختيار الذي ذهب إليه هذا البحث لا يقتصر على الجانب الفكري فحسب، بل يبحث في تحوّلات مختلف جوانب فكره ومشروعه الإصلاحي.

أولاً: المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان: السّياق الزمني والفكري

1. السّياق الكرونولوجي لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان

تكتسي سرديّة عبد الحميد أبو سليمان أهمية خاصة، وذلك من أربع جهات، هي:

أ. مجيئها مُتضمّنة في مُقدّمة كتاب تأخّر تأليفه نسبياً من حيث الزمن (الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني عام 2008م)، وإبانيتها مساراً مُهمّاً في حياة الرجل الفكرية امتدّ على مدار نصف قرن (من كتابه الأوّل عام 1960م إلى زمن السّرديّة عام 2008م).

ب. جمعها بين تاريخين مُتلازمين؛ الأوّل: زمني وُضعت فيه الكُتُب ضمن تراتبية زمنية تُعين الباحث على تصوّر السّياقات الواقعية التي اندرجت فيها كتاباته، والثاني: فكري قُدّم فيه التاريخ الذي أزاح الستار عن تبلور أفكاره الإصلاحية.

ت. جمعها بين السّمة المؤسساتية التي ترمز إلى كتابات أَلْفها أبو سليمان بارتباطٍ مع مشاريع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عمل المعهد على تبنيها ونشرها) والسّمة الفردية التي ترمز إلى كتابات أَلْفها بوحى من انشغالاته الخاصة.

ث. ذكر أبو سليمان سرديّة أُخرى تتعلّق بلحظة ميلاد مشروع "إسلامية المعرفة"، وفيها فصل جهوده في بلورة هذا المشروع وعرض فيها جانباً من التّاريخ لمشروع "إسلامية المعرفة"، بما يبين حدود الاشتباك بين الفردي والمؤسسي في هذا المشروع.

أشارت هذه السردية إلى أن عبد الحميد أبو سليمان قد ألف أوّل كتاب له وهو لا يزال طالباً في الماجستير بكلية التجارة في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وجعل عنوانه "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، وصدر في طبعته الأولى عام 1960م. وقد ذكر أبو سليمان أن أطروحة رسالة الماجستير تناولت "السياسة البريطانية في عدن والمحميات بين عامي 1799م و1961م" من دون إشارة إلى نشرها، ثمّ ذكر رسالة الدكتوراه التي نالها من جامعة بنسلفانيا في مدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1973م، ونشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى باللغة الإنجليزية، وعمل ناصر البريك على ترجمتها إلى اللغة العربية بعنوان "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية". ثمّ أشار إلى سياق تأليف كتابه الثالث "أزمة العقل المسلم" عام 1986م؛ أي بعد تأسيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى عام 1981م، وتزامن ذلك مع الاشتغال بتدقيق وثيقة المعهد التي حملت اسم "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات"، وحرّرها في الأصل إسماعيل الفاروقى.

ويُستشفّ من هذه السردية حدوث انقطاع في عملية التأليف استمرّ عشر سنوات، ثمّثل مُدّة إدارة أبو سليمان للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (بين عام 1989م وعام 1999م). بعد ذلك استأنف أبو سليمان عملية التأليف بالانعطاف إلى موضوع التربية؛ إذ تفرّغ لإنجاز كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة" الذي استغرق في النظر فيه وتحريره مُدّة خمس سنوات (صدر عام 2004م).

غير أنّ هذه السنوات الخمس في هذه السردية لم تكن مُخصّصة فقط لهذا الكتاب، وإنّما ارتبط ذلك بالتفكير في قضايا أخرى؛ ما أثمر عن إصدار الكُتُب الآتية: "العنف وإدارة الصراع في الفكر الإسلامى"، "الإنسان بين شريعتين"، "ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية"؛ ومقالتيه المُطوّلتين: "نظام العقوبات الإسلامية الثابت والمُتحوّل"، و"إشكالية الاستبداد في الفكر والتاريخ الإسلامى".

والظاهر أنّ هذه الرواية التاريخية تُقدّم لنا مفاتيح أساسية لدراسة تطوّر المشروع الفكري للأستاذ أبو سليمان، وتعرض تفسيرات مُهمّة لتحوّلاته، ولكنّ الإقرار بأهميتها لا ينبغي أن يكون على حساب المساحات الرمادية التي تتضمّنونها؛ ما يتطلّب جهداً بحثياً لاستكمال حلقاتها الغائبة، وتبديد الصعوبات البحثية التي اكتنتها.

أمّا السقف الزمني الأقصى لهذه السردية فهو تاريخ إصدار كتاب "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية" عام 2008م؛ ما يجعلها لا تستوعب أعماله المتأخّرة التي قد تُؤشّر لتحوّلات في مشروعه الإصلاحية، ومنها: كتاب "الرّدّة في الإسلام عقيدة وقانوناً" الذي صدر عام 2013م، وكتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" الذي أشرف عليه، وأسهم في مادته العلمية والتربوية برفقة الدكتور هشان الطالب والدكتور عمر الطالب، وصدرت طبعته الأولى عام 2019م.

والملاحظ الثاني على هذه السردية أنّها لم تشمل جميع الكتب التي صدرت في المرحلة المشمولة بتأريخه؛ إذ إنّها لم تذكر كتابه المُبكر "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" الذي صدر في طبعته الأولى عام 1991م، فضلاً عن تسليط أبو سليمان الضوء على الكُتب دون المقالات والأوراق البحثية المُبكرة التي شكّلت مادة مُهمّة لبعض كتبه اللاحقة.

ومن جهة ثانية، فإنّ هذا التأريخ لا يُقدّم أكثر من ضبطٍ لزمان الإصدار، وهو من دون شكّ لا يعكس الزمن الحقيقي للكتاب أو مادته الأولى؛ فقد صرّح أبو سليمان في أكثر من كتاب بأنّه أجّل إصدار بعض الكُتب إلى حين نضج شروطها، فذكر في مُقدّمة كتاب "أزمة العقل المسلم" أنّ أصله مجموعة من محاضرات وبعوث قدّمها، وبدأ مشوارها وهو طالب على مقاعد الدراسة، وأنّه بدأ جمع هذه البحوث والمحاضرات في مُسوّد هذا الكتاب بعدما تفرّغ لإدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا عام 1984م (أبو سليمان، 1991م، ص 20). وكذلك أشار في مُقدّمة كتابه "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" الذي أصدره عام 2001م (أبو سليمان، 2007م، ص 9) إلى أنّه سبق أن نشر عن القضية مقالاً باللغة الإنجليزية في "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية" ضمن

العدد الثاني من المُجلّد الثامن عام 1991م، ثمّ نشر مقالاً آخرَ مُوسَّعاً عن الموضوع باللغة العربية في مجلّة "إسلامية المعرفة" ضمن العدد الخامس عشر عام 1999م (أبو سليمان، 2007م، ص10). وممّا يزيد الأمر صعوبة أنّه في سياق التأريخ لاهتمامه بمجال الطفولة، وتأصيله لألوييتها في المشروع الإصلاحية، فقد عزا أصل كتابه "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" إلى المرحلة التي كان يشغل فيها مهمة الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي؛ أي بين عام 1973م وعام 1979م (أبو سليمان، 2004م، ص281).

ومن جهة ثالثة، أثار هذا التأريخ إشكالاً آخرَ. فالتبُّت من زمنية إصدار الكُتب التي ذكر أنّها ألّفها زمن الانشغال بتأليف كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة" يطرح بعض الأسئلة عن هذه السردية؛ ذلك أنّ "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" يعود في الأصل إلى مقال نشره في مجلّة "إسلامية المعرفة" ضمن العدد الخامس عشر بتاريخ فاتح يناير 1999م، وحمل عنوان "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار". ويُلاحظ من المقابلة بين المقالة والكتاب وجود اختلاف طفيف جدّاً بينهما من حيث العنوان، وإضافة فقرات حاول بها تحيين الكتاب، سواء بموضوعات تخصُّ دور التربية في معالجة أزمة العنف، أو بالتنبيه على بعض الأخطاء في التعامل مع ظاهرة العنف في المجتمعات العربية، فضلاً عن علاقة الإرهاب بالتحريض، وحقّ الأقليات في التحرُّر والحرية... وكذلك الحال بالنسبة إلى مقالته المُطوّلة عن نظام العقوبات التي نُشرت في مجلّة "إسلامية المعرفة" أكتوبر عام 1998م، وجاءت بعنوان "الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي: تأملات في نتائج دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين"؛ أي قبل صدور كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة" بست سنوات.

ويتعمَّق الإشكال أكثر في هذه السردية مع كتابه "إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي" بحُكم أنّ أصله مقالة نُشرت في مجلّة "المسلم المعاصر" عام 2006م تحت عنوان "إشكالية الاستبداد السياسي في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي" (أبو سليمان، عدد 122، 2006م)، في حين

لم يُنشر الكتاب في طبعته الأولى إلا عام 2007م. وقد تلا ذلك تحيينات كثيرة، أهمُّها ما ورد في الطبعة الثانية المُنتَحة التي أصدرها المعهد عام 2012م، وتضمَّنت إشارات واضحة إلى الظروف السياسية التي مرَّ بها العالم العربي، وبخاصة الحراك الشعبي الذي اندلع في عدد من الدول العربية عام 2010م. وخالصة النظر في هذه السردية أنَّها -على أهميتها- لا تُقدِّم أكثر من مدخل لوضع أدبيات أبو سليمان في سياق زمني تراثبي، وأنَّ الإشكالات التي تعترضها تجعل من الضروري تقويمها بعملية استقراء لأدبياته، والتثبت من تواريخ نشرها، مع أخذ تعدد عناوينها بالاعتبار؛ إذ كان أبو سليمان يقوم غالباً بتحيينات جزئية أو إضافات يسيرة على مقالاته المنشورة في سياق زمني سابق، ثمَّ ينشرها في كتاب يحمل عنواناً مختلفاً. ومن ثمَّ، فإنَّ هذه السردية تتطلَّب الاجتهاد من حيث حقنها بأدبيات أُخرى نُشرت في سياقات زمنية مختلفة لم يُشر إليها أبو سليمان في سرديته، ورُبَّما يكون قد أسقط ذكرها من غير قصد؛ إمَّا لكثرة مقالاته المنشورة، وإمَّا بسبب الذاكرة التي لم تُسَعِفِه.

2. السِّياق الفكري لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان

يُقصد بالسِّياق الفكري التركيز على الجانب المُتعلِّق بورود هذه الأدبيات تبعاً للتحوُّلات الفكرية التي أشار إليها أبو سليمان. ونظراً إلى الأهمية التي يكتسبها هذا الجانب؛ فإنَّنا سنحاول استنطاق السردية السابقة مع سردية أُخرى مُوازية، قدَّمها أبو سليمان ضمن سياق حوار مع الباحث في إطار مقابلة علمية منشورة (التليدي، عدد 9، 2010م).

أ. السِّياق الفكري لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان من خلال سرديته الخاصة

حدَّدت السردية السابقة ست محطات أساسية في المشروع الإصلاحية الفكري للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، وهي:

- محطة ما قبل "إسلامية المعرفة"، التي سنُمثِّل لها بكتابه: "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، و"النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية".

- محطّة التأسيس لمشروع "إسلامية المعرفة"، التي سنشير فيها إلى الحراك الدينامي لجمع العلماء المسلمين المُتخصّصين في العلوم الاجتماعية، في أوروبا وأمريكا وعدد من الدول العربية والإسلامية، بهدف الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية، وما أفضى إليه ذلك من تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م.

- محطّة صياغة الأساس الفكري والمنهجي لمشروع "أسلمة المعرفة"، التي سنمثّل لها بكتابه "أزمة العقل المسلم"، وكذا بـ"وثيقة إسلامية المعرفة" التي عمل على تدقيقها وإعادة صياغتها.

- المحطّة العملية والانتقاع عن التأليف، وهي المرحلة التي أدار فيها شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عقداً من الزمن (من عام 1989م إلى عام 1999م).

- محطّة الانعطاف نحو القضية التربوية، التي سنمثّل لها بكتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة".

- محطّة الرؤية الحضارية الكونية التي حاول أن يستدرك فيها أبو سليمان الفراغ الذي نتج من الاعتماد على أطروحة "أزمة العقل المسلم"، وأطروحة "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة"، بالانعطاف إلى سؤال "الرؤية". وسنمثّل هذه المحطّة بكتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني".

وثمّة ملاحظات على هذه السردية الفكرية نُجملها فيما يأتي:

- المملَحظ الأوّل: السكوت عن مرحلة الانشغال بالمسؤولية في إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بحيث يُجَيّل أنّها تمثّل محطّة فراغ وسكون، في حين أنّ واقع النشر في مجلّة "التجديد" التي تُصدرها هذه الجامعة، كما هو واقع النشر في مجلّة "إسلامية المعرفة" التي يُصدرها المعهد، يُبيّن استمرار إنتاجات أبو سليمان الفكرية؛ إذ نشرت مجلّة "التجديد" في هذه المرحلة أربع مقالات مُهمّة، مثّلت أولها افتتاحية العدد الأوّل من المجلّة بعنوان "التجديد مدرسة ومنهج"، وحملت ثانيها عنوان "البنوك الإسلامية وسيلة للتنمية" عام 1997م، وجاءت ثالثها بعنوان "التمزّق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر" عام 1998م، ووُسِّمت رابعها

بـ"عقيدة صُلب المسيح بين المسيحية والإسلام" عام 1999م. وبالمثل، فقد نشرت مجلة "إسلامية المعرفة" مقالين مُطوّلين مُهمّين، مثل أحدهما مادة كتاب مُستقلّ نوّه أبو سليمان -خطأً، أو وهماً- بأنّ التفكير في إعداده كان بعد تفرُّغه من إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا.

- المَلحَظ الثاني: حصر هذا التأريخ المشروع الفكري الإصلاحى للأستاذ أبو سليمان في القضايا الثلاث؛ ما ترك بعض الاهتمامات التي أخذت وقتاً من تفكير الرجل دون عنوان يُوطِّرها. ومن ذلك: تجديد الخطاب الإسلامي في موضوع الحقوق والحريات، والتدقيق في بعض الإشكاليات المعاصرة، وما يرتبط بنظام العقوبات في الإسلام (أصدر عمليّن في هذا الموضوع)¹، والموقف من العنف، ثمّ موقف الإسلام من تدبير الخلاف الزوجي، فضلاً عن مناقشته بعض الآراء الفقهية التراثية في موضوع التصوير وغيره. فهذه الموضوعات التي تندرج ضمن مجال تجديد الخطاب الإسلامي تُؤسّر لتحوّلات مشروعه الفكري، وقد ألحق الاهتمام بها بمرحلة الانشغال بإعداد كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" (بين عام 1999م وعام 2004م)، مع أنّها كانت سابقة، ورُبّما كان الأنسب إلحاقها بمرحلة الانشغال بكتاب "أزمة العقل المسلم"، باستثناء ما تعلّق بتدبير الخلاف الزوجي (ضرب المرأة)؛ فربّما جاء مُتناسباً موضوعياً وزمناً مع المرحلة المذكورة التي وقع فيها الانشغال بالقضية الأسرية والتربوية.

وهذا التأريخ الفكري يشي بحصول تحوّلات فكرية منتظمة في سياق الزمن، شملت ثلاثة عناوين مفصلية، جاءت مُرتبة في الزمن. غير أنّ واقع إصدارات أبو سليمان لا يُؤكّد هذه التراتبية الفكرية المنتظمة في الزمن، فإذا صحّ النظر إلى زمن إدارته الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا، بوصفه مرحلة مُخصّص الاهتمام بالبُعد التربوي (مركزية الطفولة في الإصلاح)، وهو العنوان الذي استمرّ أبو سليمان يُؤكّده ويُباشر الاهتمام به في محطّات مُتأخّرة جدّاً، كما يُبيّن ذلك إشرافه على كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" ومشاركته في إخراجها عام 2019م؛ فإنّ هذا

¹ يتعلّق الأمر بمقالته: "نظام العقوبات في الإسلام: الثابت والمُتحوّل"، وكتابه: "حدّ الرّدة في الإسلام عقيدة وقانوناً".

الموضوع شغل اهتمامه مُبكرًا؛ فقد سجّل في سردية أُخرى أنّ كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" الذي وضع خُطّته، وأشرف على إعداده، قد جاء في سياق اهتمام مدرسة إسلامية المعرفة بالجانب التربوي والأدبيات التربوية للأسرة المسلمة، بل إنّه عزا هذا الاهتمام إلى ما قبل تأسيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ونسبه إلى جهوده الخاصة لِمّا كان يشغل مهمة الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامى بين عام 1973م وعام 1979م (أبو سليمان، 2004م، ص 281).

إذن، تُقدّم هذه السردية مُعطىً مُتبايناً يدعم فكرة قَدَم الاشتغال التربوي للرجل في مشروعه الإصلاحى، وتُظهِر أنّهُ سَبَقَ مَحطّة إصدار كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة" بأكثر من عقدين من الزمن.

ولكنّ التحديّ الذي يُمثله هذا المُعطى لا يبلغ مستوى "نسف" العناوين الثلاثة المركزية في السردية الأولى، فأقصى ما يُثبته أنّ هذا الموضوع لم يكن خارج الاهتمام؛ إذ يُمكن الجمع بين السرديتين بتفسير مختلف يذهب إلى أنّ كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" انصبّ أساساً على البناء الفكرى للناشئة، من خلال الاجتهاد في انتقاء أدبيات في مختلف التخصصات، وعرضها على الأسرة المسلمة، بما يساعد على "بناء الثقافة السليمة، وإكسابها ملكة النقد والقدرة على التمييز بين الأفكار السليمة والأفكار الهدامة" (أبو سليمان، 1993م، ص 6-7). ورُبّما يُعزّز هذا التفسير ما قام به المعهد العالمى للفكر الإسلامى من دعم مُبكر لفكرة إنشاء مؤسسة بحثية مُستقلّة مُختصّة بالطفولة (مؤسسة تنمية الطفولة).

- المَلحَظ الثالث: النظر في حدود العلاقة بين البُعد "المؤسسى" والبُعد "الفردى" في فكر الرجل. فإذا كان العنوان الأوّل يرمز زمنياً وفكرياً إلى التطابق التامّ مع مشروع "إسلامية المعرفة" كما تُجسّده مؤسسة المعهد، التي سَبَقَ له أن ترأسها، فإنّ العنوان الثانى يثير كثيراً من التساؤل بهذا الخصوص؛ لأنّ كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة" لم يُنشر بدعم من المعهد ابتداءً، وإنّما قامت "دار الفكر" بنشره بعد التنسيق مع المعهد، ولم ينشره المعهد إلّا بعد مرور اثني عشر عاماً على نشر طبعته الأولى عام 2016م بعنوان مُكيّف هو "انهيار الحضارة الإسلامىة

وإعادة بنائها"، من دون إشارة في مُقدِّمة الكتاب إلى سبب تغيير عنوان الكتاب، وهو ما يُعزِّز وجود تقدير خاصٍّ من طرف المؤسسة حيال زمن النشر والجهة الناشرة، ومدى توافق ذلك مع أولويات المعهد زمن إصدار الطبعة الأولى من الكتاب عام 2004م. ويظلُّ هذا التفسير إمكاناً مؤقتاً ريثما تُخرج القيادات المؤسسة، أو تلك القريبة من مربع التقدير النسري، بما يُؤكِّد هذا الاستنتاج أو يُخالفه.

ب. السِّياق الفكري لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان من خلال السَّرديّة الحوارية² (التليدي،

عدد 9، 2010م):

تكتسي هذه السَّرديّة أهمية خاصة من جانبين؛ الأوّل: تأخّر سياقها الزمني نسبياً عن السَّرديّة الأولى؛ إذ أُجريت الحوار عام 2010م. والثاني: إجابتها عن سؤال التحوُّل؛ إذ جاءت أشبه ما تكون بمرافعة قوية دفع بها أبو سليمان لتفسير التراتبية الثلاثية التي انتظمت مشروعه الفكري، فجواباً عن سؤالٍ وجَّه إليه الباحث عن إمكانية أن نَصِفَ كتابيه: "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة"، و"الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، بوصفها مؤسَّرين نوعيين لحدوث تعيُّرٍ في نظرتِه إلى أولويات مشروعه الإصلاحي؛ إذ كان الجواب بنفي حصول أيِّ تغيير أو انتقائية، مُستدلاً على ذلك بورود إشارة في كتابه "أزمة العقل المسلم" تُؤكِّد قضيتي رؤية التربية والوجدان، وأنَّ المشروع الإصلاحي للمعهد كان ينظر إلى الإنسان بوصفه كلاً متكاملًا، مُبيناً أنَّ "الإنسان الذي يضمُّ جوانب مُتعدِّدة يطلب من المشروع الإصلاحي أن يتعامل معها كلها، وأنَّ يبحثها واحداً تلو الآخر حتَّى تكتمل معالجة كل الجوانب." وقد قال أبو سليمان في هذه السَّرديّة: "فالبداية بأزمة العقل المسلم كانت ضرورية؛ لأنَّ تصرُّفات الإنسان يحكمها تفكيره... فكان لا بُدَّ من البداية بإصلاح الفكر ومنهج التفكير، فإذا استطعت أن تُعالج أزمة العقل المسلم، وتُصلح منهج التفكير، فإنَّك تستطيع بعد ذلك أن تُصلح كل جوانب الاختلال التي مسَّت الجوانب الأخرى. لكنَّ ما دام منهج التفكير خطأً، فتصبح النتائج دائماً عشوائية... الأمر الثاني، هو

² سيعتمد البحث هذا المرجع (الحوار) في كل المقطعات الواردة في هذه الفقرة.

أَنَّكَ حتّى ولو أدركت من الناحية العقلية البحتة أنّ هذا الأمر جيّد وهذا الأمر سيء، إلّا أنّ هناك أسباباً وجدانيةً نفسيةً تدفع إلى أن ينتج هذا السلوك السيء، ولا ينتج السلوك الجيّد. ومن هنا كان لا بُدّ -ضمن مشروع الإصلاح- من النظر في إصلاح الوجدان حتّى يكون ذلك حافزاً للمرء على أن يُنتج من السلوكات والتصرّفات ما يتناسب مع ما يطلبه منه العقل. ولكن، افرض أنّ منهجك في التفكير صحيح، وأنّ تربيتك جيّدة أيضاً، ولكن ليس هناك ما يدفعك إلى أن تفعل شيئاً، ولا توجد عندك أيّ دافعية وإحساس بالحاجة إلى فعل شيء. ومن هنا يطرح ضرورة أن توجد لدى الإنسان ما أُسميه بالرؤية الحضارية الكونية التي تجيب عن الإشكالات المُتعلّقة بهويّة الإنسان والأهداف المؤرّطة لفكره وسلوكه ... ومن ثمة، تُمثّل الرؤية الحضارية الكونية -إن صحّ التعبير- البنية التحتية التي تركز عليها ثقافة الأمة."

ويخلص أبو سليمان في هذه المرافعة القوية إلى أن ترتيب القضايا الثلاث في مشروعه الفكري الإصلاحى كان مقصوداً ومُنهَجاً؛ إذ "تمّ البدء بالجانب الأوّل الذي يخدم الذي يليه حتّى ينتهي المشروع، وقد لامس كل الجوانب بشكل مُكتمل، وأنّ عملية الانتقال من جانب لآخر كان يحكمه تصوّر لبنى الإنسان ومبنى ثقافتنا الإسلامية."

ومُلخَص هذه السردية أنّ مشروعه الفكري الإصلاحى كان يحمل نظرة شمولية مُندمجة من أوّل يوم، وأنّ الوعي بتعدّد جوانب المشروع كان حاضراً ومُلازماً للمشروع من أوّل مساره، وأنّ الأمر لم يكن أكثر من عملية تنهيج له، وترتيب عملية تنزيله وفق مراحل، بحيث تأتي كل مرحلة على جانب من جوانب الحقل، ثمّ تنتقل في المرحلة الأخرى إلى جانب آخر، لتتحصّل -في نهاية المطاف- الرؤية الشاملة المُتوازنة لإصلاح الإنسان وبناء الثقافة والعمران.

صحيح أنّ هذه السردية قد جاءت لتؤكد العناوين الثلاثة المفتاحية في المشروع الفكري الإصلاحى للرجل، لكنّها حملت معها إشكالات أكثر تعقيداً؛ لأنّها تُثبت نوعاً من التواطؤ على تصوّر مُكتمل منذ أوّل لحظة، لكنّه جرى تصريف تنزيله ونقله من العموميات إلى التفاصيل بمرور الزمن.

وقد يكون لهذه السردية ما يدعمها في اتهامات أبو سليمان الفكرية؛ إذ كانت قضية الأسرة والتربية حاضرة بشكل كبير في كتاباته، ورُبَّما بدرجة أكبر من غيره من مؤسسي المعهد. غير أن ما يثير الإشكال هو أن سرديته الأولى توقفت كثيراً على ثمرة تجربة عشر سنوات قضاها في إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وكيف حوّلت نظره إلى قضية التربية، وكيف تفرّغ لإعداد كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم" بوحى من دروس هذه التجربة.

ويمكن الخروج من هذا المأزق بتوجيه يجمع بين السرديتين، ويُقدّر وجود وعي سابق بأهمية التربية في المشروع الإصلاحي، ونضج الرؤية من خلال تجربة إدارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ إذ ثمة مقالات مُتعدّدة في الحقل التربوي أصدرها أبو سليمان بوحى من هذه التجربة، بل إنّه توجد قضايا فكرية أُخرى، عاجلها بالتركيز على المعامل التربوي، وكانت هي الأخرى من وحي التجربة نفسها، مثل: مقاله المَطوَّلة عن "نظام العقوبات"، وكتابه الذي تناول "الخلاف الزوجي" (AbuSulayman, 2003) أو "ضرب المرأة" (أبو سليمان، 2002م).

ومهما يكن من أمر هذا التوجيه، فإنّ هذه السردية تحمل معها إشكالات أُخرى، منها أن روايته أخذت منحى إثبات التطابق بين تطوّر مشروعه الإصلاحي ومشروع المعهد، وهو إن صدق على مشروعه بالتوجيه الذي اخترناه، فإنّه لا يصدق على مشروع المعهد؛ إذ ليست ثمة مؤشّرات تُعزّز انعطاف أدبيات المعهد نحو القضية التربوية. وكذلك، فإنّ أدبياته بهذا الخصوص بقيت ضمن رؤية المعهد السابقة التي تُعنى بقضايا الإصلاح الفكري والمنهجي في المجال التربوي (المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1992م، ص 204).

غير أن ما يُبرز الهوة أكثر هو أن هذه السردية تجعل الرؤية الحضارية الكونية آخر محطّات المشروع، في حين كان أساس مشروع "إسلامية المعرفة" هو التفصيل في عناصرها، ضمن المبادئ العامة لـ "إسلامية المعرفة" (المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1992م، ص 73-116)؛ إذ عرفت هذه المبادئ نقاشات مستفيضة، عبّرت عن جزء منها ورقة كلف المعهد محمد عمارة بكتابتها، وعقد ندوة

لمدارستها، وكان من ثمارها إصدار كتاب "في المنهج الإسلامى" عام 1991م، الذى تولّى شرح المبادئ العامة لإسلامية المعرفة. وقد ركّزت وثيقة "إسلامية المعرفة" على جزءٍ مُهمٍّ من مبادئ "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية"، بالرغم من أنّها كانت الأصل والبداية بالنسبة إلى مشروع المعهد³ (عمارة، 1991م) من دون إغفال أنّ معظم أفكار "الرؤية الحضارية الكونية" قد جاءت على سبيل التأسيس العقدي، أو الشرح السلس للمفاهيم الواردة في كتاب الفاروقى: "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" الصادر عام 1982م.

وما يثير الاستغراب أكثر هو أنّ أبو سليمان قد تولّى بنفسه شرح المبادئ المُوجّهة للرؤية الحضارية الكونية في ورقته: "قضية المنهجية في الفكر الإسلامى" التى نُشرت عام 1989م، فاستوعب ضمن فقرة "أسس قواعد المنهجية الإسلامية" -ولكن بتركيز شديد- بعض ما فصلّه في كتابه "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنسانى"، لا سيّما ما يتعلّق بتكامل الغيب والشهادة، والمصدرية الثلاثية للمعرفة (الوحي، والعقل، والكون) (أبو سليمان، 1989م، ص 19-22)، واستعرض الجزء الثانى من هذه المبادئ ضمن فقرة "المُنطلقات الأساسية للمنهجية الإسلامية"، فذكر من ذلك: الوحدانية، والخلافة، والمسؤولية الأخلاقية (أبو سليمان، 1989م، ص 22-24)، مشيراً إلى الجزء المُتبقّى ضمن فقرة "المفاهيم الأساسية"، فذكر غاية الخلق والوجود، وموضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، وحرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها (أبو سليمان، 1989م، ص 24-30).

وقد أعاد أبو سليمان نشر هذه الورقة (قضية المنهجية في الفكر الإسلامى) بجميع عناصرها في كتابه "أزمة العقل المسلم" الذى نشره عام 1986م⁴ (أبو سليمان، 1991م، ص 74-154)، وهو

³ فصلّ محمد عمارة في كتابه في شرح عناصر الرؤية الحضارية الكونية، فتحدّث عن التوحيد، والاستخلاف، ووحدة المعرفة، وشمولية المنهج، والعلاقة بين النص والعقل والاجتهاد. وهي من ضمن القضايا التى استعرضها عبد الحميد أبو سليمان ضمن مُسمّى مبادئ الرؤية الحضارية الكونية.

⁴ نُشرت هذه الورقة بقُدْر من التفصيل والتفريع في الفصل الثانى والفصل الثالث من كتاب "أزمة العقل المسلم" في الصفحات (74-154).

ما يُعزِّزُ احتمال فكرة "الرؤية الحضارية القرآنية الكونية" منذ البدء، وأنها لم تكن مجرد حلقة لاحقة في مشروعه.

3. السِّياق الكرونولوجي والفكري لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان: تركيب استقرائي

تتطلب الملاحظات النقدية إعادة بناء سردية علمية تستند إلى استقراء أدبيات أبو سليمان، مع ضرورة المقابلة بين تاريخ نشر مقالاته وتاريخ نشر كتبه، على أساس أن عدداً من المقالات التي كتبها قد تحوّلت بعد ذلك إلى كُتب مُستقلّة، أُجري على بعضها تعديلات، وظل بعضها الآخر مُطابقاً لأصل المقالة المنشورة.

وبناءً على استقراء للباحث شمل كُتب أبو سليمان ومقالاته المنشورة في مجلّة "إسلامية المعرفة"، ومجلّة "المسلم المعاصر"، ومجلّة "التجديد"، فقد تأكّدت بعض معطيات السرديتين، وسجّلت - بالمُقابل - تباينات أُخرى، وتم التأكيد - من جهة التراتبية الزمنية - على مُعطين مُتداخلين:

- الأوّل: استقلال مراحل زمنية مُمتدّة بعناوين مُستقلّة بارزة ومُطرّدة، كما هو حال موضوع أسلمة المعرفة، وإصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية (موضوع أزمة العقل المسلم) الذي انتظمت أدبياته منذ عام 1960م حتّى عام 1996م، وموضوع أزمة الإرادة والوجدان الذي انتظم جزء مُهمّ من أدبياته بين عام 1999م وعام 2004م، وهو ما يدعم مضمون السردية الأولى.

- الثاني: تنوّع الاهتمامات في مراحل زمنية أُخرى مُمتدّة، كما هو الشأن في المرحلة المُمتدّة بين عام 1999م وعام 2004م، التي كانت مزيجاً من الاهتمام بالموضوع الأوّل (أزمة العقل المسلم) مع التركيز ضمنه على الجانب العملي (تجديد الخطاب الديني في قضايا إشكالية مخصوصة) والموضوع الثاني (أزمة الإرادة والوجدان). في حين عرفت المرحلة الزمنية المُمتدّة بين عام 2005م وعام 2015م مزيجاً بين الموضوعات الثلاثة المركزية في مشروعه (الرؤية الحضارية القرآنية الكونية) عام 2008م، وإعادة تجديد طرح "إسلامية المعرفة" عام 2008م، وتجديد الخطاب الديني في قضايا دينية

حساسة في الأعوام (2013-2015م)، والتشديد على أهمية التربية في الإصلاح عام 2013م، وهو التوجّه الذي يدعم مضمون السردية الثانية.

أما من جهة اندراج الأدبيات في سياقها الزمني، فقد خرج الاستقراء بالملاحظات الآتية:

- الأولى: إعادة النظر في ربط التفكير في قضية أزمة العقل المسلم بعام 1986م، لأنّ الفصل الأوّل من "كتاب أزمة العقل المسلم"، أي "الأصالة الإسلامية هي الحلّ" يعود في أصله إلى مقالة "إسلامية المعرفة" التي نشرها في مجلّة "المسلم المعاصر" عام 1982م (أبو سليمان، عدد 31، 1982م).

- الثانية: كتابة أبو سليمان مقالاً عن الإصلاح التربوي عام 2000م (أبو سليمان، عدد 22، 2000م)، عرض فيه للمخاض الفكري الناشئ عن تداخل الجوانب الثلاثة في الإصلاح؛ إذ تحدّث عن الأعطاب الثلاثة مجتمعة: الداء التربوي، وعطب المنهجية، وعطب غياب الرؤية الحضارية الكونية.

- الثالثة: إضفاء طابع خاصّ مُستقلّ على موضوع تجديد الخطاب الديني الذي أوّلاه أبو سليمان اهتماماً، وكذا الحال بالنسبة إلى أفراد قضايا دينية حساسة للنقاش، بالرغم من أنّ ذلك كله في الأصل جزء من مشمولات موضوع أزمة العقل المسلم؛ فالذي يُبرّر استقلاله في اهتمامات الرجل هو تجاوز القضايا النظرية التجريدية، ومباشرة النقاش في قضايا عملية، تثير أحياناً قدراً من الاستفزاز للعقل الفقهي، ولا سيما رأيه في أيام الحج، ومواقف الصلاة وصوم رمضان، فضلاً عن قضايا أخرى ترتبط أكثر بالموامة مع العصر، أو مع مفردات الفكر السياسي المعاصر، مثل رأيه في موضوع الرّدة، ونظام العقوبات، وقضية العنف، وقضية ضرب المرأة وتدبير الخلاف الزوجي.

- الرابعة: الاختلاف في تصنيف ما كتبه أبو سليمان في موضوع الاستبداد السياسي عام 2006م، وإذا كان يندرج ضمن مشمولات أزمة العقل المسلم، أم ضمن موضوع مُستقلّ يشمل التفاعل مع المُستجدّات السياسية. وبالتحقيق في محتوى الكتاب المحين حسب طبعة عام 2011م، تبيّن وجود تداخل كبير في مضمونه بين ما يندرج ضمن المراجعات التي تطل الفكر السياسي الإسلامي، وهو عنوان لا يخرج عن دائرة موضوع أزمة العقل المسلم، وترشيد الحراك والتفاعل معه، وهو ما تعكسه

الفصول المُتأخّرة في كتابه التي تُعنى بترشيد الحركة الإسلامية (أي الموقف من الجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة) (أبو سليمان، 2012م، ص53-78)، والانخراط في مناقشة بعض إشكالاتها المُزمنة (الدعوي، والسياسي) (أبو سليمان، 2012م، ص59-62)، والإشادة ببعض النماذج الحركية (النموذج التركي) (أبو سليمان، 2012م، ص68-69).

- الخامسة: عدم ميل الاستقراء إلى تأكيد فكرة حدوث تحولات مُرتبطة بسياقات زمنية مُحدّدة (بحسب ما أكّده السردية الأولى)، وتأكيدُه جزءاً مُهمّاً من السردية الثانية، واستدلّاه على ذلك بمؤشّرين:

- الأوّل: تنصيب أبو سليمان في مقال مُتقدّم نشره عام 1996م على خطاطته الإصلاحية المُكتملة التي تضمّ الجوانب الثلاثة: أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، والرؤية الحضارية الكونية؛ إذ قال في مقالة "معارف الوحي: المنهجية والأداء": "إنّ هناك في تصوّري ثلاثة شروط أساسية يجب أن نبدأ بها ... هي: الأوّل: قواعد البناء النفسي أو الشجاعة النفسية. والثاني: سلامة التفكير. والثالث: نهج الخلافة الذي ينطلق من رؤية حضارية شاملة تنبع من روح الحُبّ وقصد الخير" (أبو سليمان، عدد 3، 1996م، ص88-89).

- الثاني: تنصيب أبو سليمان في كتابه "أزمة العقل المسلم" الذي نشره عام 1986م على أنّ جهود أسلمة المعرفة وإصلاح المنهجية الإسلامية "لن يجني المجتمع ثمارها إذا لم تستقم تربية الفرد المسلم، وتستقم نشأته وتكوينه النفسي، وحتى يستقيم تنظيم المجتمع المسلم، وتصلح مؤسساته السياسية ليضع إمكاناته بقوة وفاعلية في خدمة غاياته وتوجّهاته" (أبو سليمان، 1991م، ص189). وتكشف فقرة "الإسلامية وعلم التربية" في هذا الكتاب أنّ الوعي بأزمة الإرادة والوجدان كان حاضراً بشكل مُبكر في أدبيات الرجل، بل إنّ التفصيل الذي تضمّنته هذه الفقرة في موضوع البناء النفسي للطفل، وفي الخطاب التربوي، وضرورة مراعاة المراحل السنيّة للأطفال، لا يختلف عمّا تضمّنه كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلمة".

وتبعاً لهذه الملاحظات، فإننا نخلص إلى تركيب استقرائي لأدبيات أبو سليمان في سياق كرونولوجي وفكري، وذلك على النحو الآتي:

- إرهاصات ما قبل إسلامية المعرفة: تمتد بين عام 1960م وعام 1973م.
- محطة التأصيل لإسلامية المعرفة وإصلاح المنهجية الإسلامية وأزمة العقل المسلم: تمتد من حفريات تأسيس المعهد عام 1977م إلى عام 1989م.
- محطة نضج التجربة التربوية وتعمق صيغة الإصلاح الفكري والتربوي: تشمل مرحلة إدارته للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وما أعقبها من سنوات ترصيد التجربة (1989-2004م)، علماً بأن عام 2019م شهد إصدار كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" الذي أشرف عليه أبو سليمان، واشترك في تأليفه مع كل من هشام الطالب وعمر الطالب.
- محطة تجديد الخطاب الديني على اختلاف مستوياتها: تخرق هذه المحطة المرحلة السابقة (بدءاً بعام 1998م)، وتمتد إلى أفق زمني أوسع يصل إلى عام 2015م.
- محطة الرؤية الحضارية القرآنية الكونية: جاءت هذه المحطة الأخيرة في سردية أبو سليمان، لكن أدبياته تشهد بأنها كانت أقصر مدى في الزمن؛ إذ اقتصر على عام 2008م الذي نشر فيه كتابه، مع إشارة تذكيرية بها في مقال نُشر عام 2013م.

ثانياً: سرديات مشروع "إسلامية المعرفة" ودور عبد الحميد أبو سليمان في بلورته

يحاول هذا المحور أن يبحث في الحفريات الأولى لمشروع "إسلامية المعرفة"، وسيعرض في مطلبه الأول سردية أبو سليمان، ثم سيعرض في مطلبه الثاني سردية طه جابر العلواني، وهما من مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في حين أفرد المطلب الثالث لثلاث سرديات مُحالفة (سردية أبو القاسم حاج حمد، وسردية سيّد محمد نقيب العطّاس، وسردية عبد الجبار الرفاعي)؛ إذ سيتم مناقشتها ونقدها، ثم يصار إلى تذييل كل مطلب من المطالب الثلاثة بتحليل السردية، واستخلاص دور أبو سليمان في بلورة مشروع "إسلامية المعرفة" وإنضاجه.

1. سردية عبد الحميد أبو سليمان

تعود هذه السردية بجذورها إلى عقد الستينات من القرن المنصرم، حين اجتمع الشباب المبتعث إلى أمريكا للتحصّل على شهادات في الدراسات المتخصّصة، فتمّ اللقاء بالرعيّل الأوّل من المبتعثين، وبدأت ترجمة هذه الفكرة بإنشاء مؤسسات طلابية ثقافية إسلامية، تحتضن هؤلاء الشباب، وتعمل على تحصين هويّتهم وتوجيههم. وتركّز هذه الرواية على القاسم الذي كان يشغل اهتمام هؤلاء الشباب (أهمية البعد الفكري في الأزمنة الحضارية للأمة، ومركزية إصلاح الفكر الإسلامي). ومما يُذكر في هذا السّياق، تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا وكندا عام 1963م، وما انبثق عنه، مثل جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، التي تأسّست عام 1972م بهدف الإسهام في التأسيس لعلوم اجتماعية إنسانية إسلامية (أبو سليمان، 2004م، ص288).

وتزيد الرواية بعداً آخر أسهم في تحقيق تراكم أكبر لفكرة "إسلامية المعرفة"، هو توافد موجة ابتعاث وهجرة كبيرة من العقول المسلمة إلى أمريكا بسبب تدهور الأحوال السياسية والاجتماعية في عدد من البلاد الإسلامية؛ ما أفضى إلى تأسيس الجمعية الإسلامية لشمال أمريكا عام 1980م، ثمّ تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م (أبو سليمان، 2004م، ص288).

وفي تكملة لهذه السردية، أشار أبو سليمان إلى جهوده الخاصة في هذا السّياق، فخصّ بالذكر أعماله الفكرية المبكّرة، مثل: كتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة" (صدر عام 1960م)، وأطروحته للدكتوراه "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية الإسلامية" (نُشرت عام 1972م)، وورقته البحثية "السياسة والحكم" التي نوقشت في اللقاء العالمي للندوة العالمية للشباب الإسلامي عام 1973م، ونُشرت في أعمال ذلك اللقاء، وورقته البحثية "إسلامية العلوم السياسية" التي قُدّمت للمؤتمر العالمي الأوّل للتعليم الإسلامي بمكّة المكرّمة عام 1977م، وورقته البحثية "إسلامية المعرفة منهج جديد لإصلاح

المعرفة المعاصرة" التي عُرضت في المؤتمر الثاني لإسلامية المعرفة بإسلام آباد في باكستان عام 1982م، ونُشرت في أعمال المؤتمر الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذلك كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة- خُطّة العمل- الإنجازات" الذي دقّقه أبو سليمان بعد أن عهد المعهد للفاروقي بصياغته وتحريره، وكتاب "أزمة العقل المسلم" الذي أصدره المعهد عام 1986م (أبو سليمان، 2004م، ص 295-296).

والخلاصة أنّ هذه السردية تجمع بين الوقائع الموضوعية المُرتبطة بحوثات تأسيس المعهد والاعتبار الذاتي المُرتبط بدوره الخاص، وتتصر لفكرة التأسيس الجماعي لهذا المشروع، من دون أن ينسب أبو سليمان إلى نفسه الأسبقية الحصرية لفكرة "أسلمة المعرفة"؛ إذ اختار أن يتحدث عن بعض بواكير الفكرة التي برزت من خلال جهود جماعية مهّدت لمشروع "إسلامية المعرفة" (أبو سليمان، 2004م، ص 286)، وحرص أن يذكر ضمنها أعماله المُبكّرة.

2. سردية طه جابر العلواني

وقد اهتمّت هذه السردية بالطابع المؤسسي لفكرة "إسلامية المعرفة"، والتأريخ لمرحلة مُتطوّرة جداً من مراحل تبلور هذه الفكرة، وتحديدًا لِمَا بلغت مرحلة ما أطلق عليه اسم النقلة النوعية؛ أي لحظة مؤتمر لوغانو عام 1977م، وهو المؤتمر الذي اتخذ فيه قرار تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي (العلواني، 2009م، ص 53، ومجاهد، 1996م، ص 7-10)؛ إذ ذكر العلواني أنّ هذا اللقاء وما دار فيه من نقاش خاصّ حول المنهج والمنهجية قد شكّل الأساس لتبلور فكرة تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي (العلواني، 2009م، ص 54).

وقد أشار العلواني في مُقدّمة كتابه "نحو إعادة بناء علوم الأُمَّة" إلى تفصيل صغير يُكويّل هذه السردية، ويوضّح مخرجات مؤتمر لوغانو، ويتوقّف عند قرارين اثنين، هما:

- "تأسيس مركز مُتخصّص للبحوث والدراسات في مجال بناء منهجية معرفية قرآنية، ومجال إصلاح الفكر الإسلامي بمعالجة الأزمة الفكرية للأُمَّة".

- "تأسيس خطاب تجديد إسلامي، وبناء مشروع عمراني حضاري يُمكن الأمة من استئناف حالة شهودها الحضاري" (العلواني، وأبو الفضل، 2009م، ص15).

وقد عاد العلواني بذاكرته إلى تلك المرحلة، مُبيناً كيف مرّت أربع سنوات على اللقاء، ولم تُبادر قيادة اتحاد الطلبة في أمريكا إلى تأسيس المعهد، بالرغم من التزامها بتنفيذ هذه المهمة بناءً على توصيات اللقاء المذكور، وكيف قرّرت مجموعة الرياض، التي كانت تضمّ العلواني وأبو سليمان، بانتداب أبو سليمان للذهاب إلى أمريكا؛ بُغيةً مقابلة المجموعة الأولى (قيادة اتحاد الطلبة في أمريكا)، والاستفسار عن عدم قيامها بتأسيس المعهد (العلواني، وأبو الفضل، 2009م، ص56). ويروي العلواني أنّ المقابلة أسفرت عن عدم قدرة هذه المجموعة على تنفيذ تعهدها بتأسيس المعهد؛ ما دفع أبو سليمان إلى الاتصال بمجموعة الرياض، وإخبارها بنتائج المقابلة، فتمّ الاتفاق على أن يسافر إلى الفاروقي في فيلادلفيا، وأن يتفق معه على تسجيل المؤسسة باسم المعهد العالمي للفكر الإسلامي في بنسلفانيا، فقام الفاروقي بهذه الخطوة (العلواني، وأبو الفضل، 2009م، ص56).

3. السرديات المُخالفة لراوية المؤسّسين (سردية محمد أبو القاسم حاج حمد، وسردية

سيّد محمد نقيب العطّاس، وسردية عبد الجبار الرفاعي)

يتناول هذا المطلب ثلاث سرديات مختلفة، تجتمع في نفي سبق مؤسّسي المعهد لمشروع "إسلامية المعرفة"، وكذلك في طابعها النقدي، وتختلف من حيث جدل الموضوعي والذاتي فيها، وحضور المعرفي والإيديولوجي في بنيتها.

أ. سردية محمد أبو القاسم حاج حمد

تمتاز هذه السردية بطابعها التقويمي والنقدي؛ إذ لم يكن من قصدها توثيق حفريات مشروع "إسلامية المعرفة" بقدر ما كانت تروم انتقاد السّياقات والأطوار التي طُرحت فيها، فقد ركّزت بهذا

الخصوص على ثلاثة سياقات أساسية، هي: سياق المقاربات،⁵ (حاج حمد، 2003م، ص 23) وسياق المقارنات،⁶ وسياق العموميات والخطاب الإنشائي حيال "إسلامية المعرفة".⁷ ولكن الطابع النقدي الذي اتخذته هذه السردية لم يكن في الواقع سوى تمهيد وتأسيس لطرح الإسهام الذي قدّمه صاحبه، وهو ورقة محمد أبو القاسم حاج حمد المَعنونة بـ "منهجية القرآن المعرفية وأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية"، التي جُعِلت محور النقاش في الندوة التي عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة عام 1992م.

وما يهّم في هذه السردية هو التأطير الزمني لإسهام صاحبها؛ إذ حرص حاج حمد في مُقدّمة كتابه أن يعزو خلفيتها إلى خمسة عشر عاماً خلت، مُلمّحاً أنّ تصوّره -على الأقل من الجهة النظرية- كان ناضجاً قبل نشر البحث بسنوات عديدة، وأنّ جزءاً مُهمّاً من المسافة الزمنية التي سبقت تقديم هذا البحث كانت مُخصّصة لاختبار القدرات التطبيقية لهذا المشروع (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية) (حاج حمد، 2003م، ص 27).

ومهما يكن من غموض في هذه الرواية بسبب عدم التحديد الدقيق لزمن نضج التصوّر النظري، وأخذاً زمن كتابة مُقدّمة الكتاب التي تضمّنت هذه السردية بالاعتبار (أي عام 1991م) (العطّاس، 2000م، ص 16)؛ فإنّ اللحظة التأسيسية بالنسبة إلى تصوّره المخصوص لمشروع "أسلمة المعرفة" تعود إلى عام 1976م؛ أي بعد عقد ونصف تقريباً من صدور مقالة "رؤية الإسلام الاقتصادية" التي ورد في سردية مؤسّسي المعهد أنّها تمثّل البواكير الأولى لفكرة "إسلامية المعرفة".

⁵ يُقصد بطرح "أسلمة المعرفة"، من زاوية المقاربات، الفكر الديني الذي تبناه رُوّاد النهضة تحت ضغط الحضارة الغربية، والذي بمقتضاه تمّ مقارنة الاشتراكية بالعدالة الاجتماعية في الإسلام، ومقاربة الشورى بالدستورية النيابية، ومقاربة التقدّم بالتمدّن.

⁶ يُقصد بطرح مشروع "أسلمة المعرفة"، من زاوية المقارنات، الفكر الديني الذي حاول أن يعقد مقارنات بين المرأة في الإسلام والمرأة في الغرب؛ لإيجاد صورة تمجيدية عن الإسلام تُنبئ حالة نفسية تُعوّض حالة التخلّف الذي تعيشه الأمة.

⁷ يرى حاج حمد أنّ هذا الطرح قد نتج من واقع أزمة فكر المقاربات وفكر المقارنات، وأنّ بعض القيادات الإسلامية أرادت أن تحنوي الغرب الزاحف، لكنّها لم تستطع أن تفعل أكثر من الاحتواء الشكلي السلبي الذي يُنتج خطاباً إنشائياً يتضمّن مجرد عموميات، ولا يُمثّل في الحقيقة مواجهة جذرية للنظام الفلسفي الغربي.

ب. سرديّة سيّد محمد نقيب العطّاس

قدّم سيّد محمد نقيب العطّاس هذه السردية في كتابه "مداخلات فلسفية حول العلمانية والإسلام" الذي نشره باللغة الإنجليزية عام 1978م، وتُرجم إلى اللغة العربية بعد مرور عشرين عاماً. وقد حاول العطّاس في سرديته إثبات أسبقيته في طرح موضوع أسلمة المعرفة بأبعاده المفهومية (تحديد المفهوم) والمعرفية (تجلياته وتطبيقاته الاجتماعية)، فامتزج في هذه السردية البُعد الموضوعي (تقديم وقائع تُثبت دعواه) مع البُعد الذاتي (ادّعاء سرقة جهوده من قِبَل دعاة إسلامية المعرفة).

وعلى نسق حاج حمد نفسه، عزا العطّاس الأفكار الأساسية لكتابه، وبخاصة فكرة "إسلامية المعرفة"، إلى زمن ما بعد منتصف الستينات (العطّاس، 2000م، ص16)، وتحدّث عن المرحلة التي تلت هذا الزمن في حياته العلمية، مُبيناً أنه أفرد جزءاً مُهمّاً منها "للتوسّع في هذه الفكرة، وتطويرها، ومحاولة البحث عن أسلوب جديد ومُبتكر في بيان المفاهيم الأساسية في شؤون الفكر والثقافة ارتكازاً على التراث الفكري الإسلامي، وارتكازاً على رصيد كبير من الملاحظات الشخصية، ومن النظر والتحليل الفكري أثناء خبرته الطويلة في ممارسة التدريس بالجامعات الماليزية منذ عام 1964" (العطّاس، 2000م، ص16).

وقد حاول العطّاس أن يضع بين يدي سرديته حدثاً يُثبت به أسبقيته في طرح هذا المشروع، فذكر أنه تقدّم بين يدي الأمانة العامة بجدة مطلع عام 1973م، داعياً إليها عبر رسالة مؤرّخة بتاريخ 15 ماي 1973م إلى عقد لقاء لكبار علماء الإسلام من أجل مناقشة أفكاره وتمحيصها، وأنّه كان لهذه الأفكار أثر مباشر في إقامة المؤتمر العالمي الأوّل للتربية والتعليم في الإسلام الذي عُقد في مكة المُكرّمة مطلع عام 1977م، وأنّه شارك في هذا المؤتمر بورقة بحثية تمثّل مضمون الفصل الخامس من كتابه "مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية"، وأنّه شارك في المؤتمر العالمي الثاني للتربية والتعليم في الإسلام بإسلام آباد عام 1980م، وقدّم فيه ورقة بحثية تحوي شرحاً وتفصيلاً لفقرات من الورقة البحثية السابقة.

وتنتهي السردية الموضوعية المتعلقة بإسهام العطاس إلى هذه الحدود (أى عام 1980م)، وتنطلق السردية الثانية (الذاتية) مُركزةً على تأويل جُملة من الوقائع، عدّها العطاس أدلةً إثبات لانتحال إسهاماته، وسرقة جهوده، ومحاوله إقصائه، وتغييب دوره في هذا المشروع.

ت. سردية عبد الجبار الرفاعي

قدّم الرفاعي سرديته في ورقة بحثية حملت عنوان "تساؤلات حول إسلامية المعرفة"، وعرضها في ندوة نظّمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى في إسطنبول أيام 22-24 ديسمبر عام 2006م، بعدما دعاه أبو سليمان والعلوانى للمشاركة بهذه الورقة قصد التفاعل معها، وقد نشرها ابتداءً في مجلّة "التسامح" (الرفاعي، عدد 23، 2008م، ص 266-279)، ثمّ أعاد نشرها في الفصل السابع من كتابه "الدين والنزعة الإنسانية" بعنوان "إسلامية المعرفة: إيديولوجيا وليست معرفة".

ولا تختلف سردية الرفاعي كثيراً عن سردية حاج حمد وسردية العطاس؛ فقد صاغها صاحبها بمنطق نقدي لمشروع "إسلامية المعرفة" الذى طرحه المعهد، مُحاولاً البحث عن حفريات أقدم وأكثر عمقاً فلسفياً من مشروع المعهد.

وقد انطلقت هذه السردية من محاولة الحفر في تاريخية طرح فكرة "إسلامية المعرفة" عند الإسلاميين في العصر الحديث (أمثال: محمد عبده، ومصطفى عبد الرزاق، وعلي سامي النشار، ومحمد إقبال)، ثمّ عرّجت على بعض أدبيات الشيعة (أمثال: الطباطبائي، وتلميذه مرتضى مطهري، وباقر الصدر) (الرفاعي، 2018م، ص 159-160).

والمُلاحظ أنّ الرفاعي صنّف جهود مدرسة المعهد ضمن الإسهامات التى قدّمها الإسلاميون في الربع الأخير من القرن العشرين الميلادى، وقامت على خلفية تحرير العلوم الاجتماعية من التحيزات الغربية، والتأسيس لمنهج معرفى جديد يجمع بين القراءتين في التعااطي مع العلوم الاجتماعية (الوحي، والكون) (الرفاعي، 2018م، ص 160-161).

وتمضي هذه السردية في التعريف بمشروع آخر لـ "أسلمة المعرفة" موازٍ لمشروع المعهد، وهو مشروع عبد الكريم سروش في إيران الذي قام على نظرية تكامل المعرفة الدينية (الرفاعي، 2018م، ص 161-162).

وبعد أن انتهى الرفاعي من تقديم قراءته لمسار التراكم في تجسيد فكرة "إسلامية المعرفة"، انتقل إلى الشقّ النقدي الذي توجه أساساً إلى نقد مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي دون غيرها.

وقد قدّم الرفاعي خمس عشرة فكرة نقدية لهذه المدرسة، دار توجّوها العام حول فكرتين أساسيتين: الأولى: انطلاق مشروع المعهد في "إسلامية المعرفة" من خلفية نقد التحيز الغربي، وسقوطه في تحيز من نوع آخر، يُحوّل المقولات التراثية النسبية إلى مقولات مُطلّقة وإطار مرجعي للتفكير، ويُسهّم في إيجاد حالة تبجيلية للتراث (الرفاعي، 2018م، ص 163-164). والثانية: عدم قدرة هذا المشروع على استيعاب آثار الفلاسفة والمُتكلّمين والمُتصوّفة والمناطقة نقدياً؛ ما أفضى إلى تجاهل طبيعته الفلسفية والإيستيمية، وتحويله إلى قضية إيديولوجية تسعى لإيجاد رؤية هيمنية تحتكر المعرفة والحياة العلمية والفكرية والثقافية (الرفاعي، 2018م، ص 168).

والحاصل من هذه السردية أنّ الرفاعي يكاد يُخرج مشروعاً من السّياق التاريخي للتراكم المعرفي في هذا الموضوع، ويُليحقه بالمشروع السياسي والإيديولوجي للجماعات الإسلامية، وهو ما يعني بالجُملة عدم الإقرار بأيّ إسهام معرفي لأعلام المعهد المؤسّسين في تجسيد حلقات من التراكم المعرفي في هذا المشروع.

ثالثاً: تحوُّلات الخطاب الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

يُرَكِّز هذا المحور على ثلاثة عناصر محورية، يدور أولها حول تحليل المنحى الفكري لأدبيات أبو سليمان، ويتناول ثانيها المفاتيح المفاهيمية والمنهجية لمشروعه الإصلاحي، ويُعنى ثالثها بتحوُّلات مشروعه الإصلاحي.

1. التطور الفكري في المشروع الإصلاحى لعبد الحميد أبو سليمان

يروم هذا المَطَلَب إعادة تمثيل المسار الذي سلكته أدبيات أبو سليمان، والمنعطفات الفكرية التي مرَّ بها، فضلاً عن القضايا والمفاهيم المركزية التي تضمَّنتها كُتبه في كل مرحلة على حدة، مع التركيز على الرسالة الأساسية لكل كتاب بصورة مُنفردة.

أ. الإرهاصات الأولى لمشروع "إسلامية المعرفة" في أدبيات أبو سليمان

قدَّم المحوران الأوَّل والثاني قاعدة بيانات مُهمَّة تتعلَّق بالاهتمامات الفكرية للأستاذ أبو سليمان، والتراتبية الزمنية لأدبياته، والحفريات الأولى لمشروع "إسلامية المعرفة". وتذهب الرواية الرسمية لمؤسسي المعهد إلى أنَّ الإرهاصات الأولى لذلك تعود إلى نظرية الإسلام الاقتصادية، ثمَّ النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية.

وتسمح الملاحظة الأولى لعنوان الكتابين بتسجيل وحدة الهدف البحثي المُتمثَّل في اكتشاف نظرية للإسلام، سواء في حقل الاقتصاد، أو في حقل العلاقات الدولية.

وبالعودة إلى مُقدِّمة الكتاب الأوَّل، فإنَّنا نجد تفسيراً لجانِب مُهمٍّ من أسرار هذا الاهتمام الشديد، بالكشف عن نظرية الإسلام في الاقتصاد؛ فالذي دفع أبو سليمان إلى الاهتمام بهذا الموضوع هو المفارقة التي ارتسمت في تمثُّله للإسلام بوصفه ديناً تُؤكِّد عقيدته ومقاصده على مركزية العدالة وإرساء دعائم التوازن في المجتمع والانتصار لقوى الإبداع والإنتاج والخير، في حين يتخبَّط العقل المسلم في تناقضات صارخة بسبب تبنيهِ مفردات مفاهيمية في الاقتصاد منزوعة من خلفيتها الفلسفية وأطرها النظرية الكاملة (أبو سليمان، 1960م، ص 4-5).

أمَّا في الكتاب الثاني فيبدو الأمر أكثر وضوحاً؛ إذ قرَّر أبو سليمان في مُقدِّمة كتابه أنَّه يهدف في بحثه أولاً إلى عرض وجهة النظر الإسلامية، وتقديم المبادئ الأساسية للفكر الإسلامي التي تُنظِّم الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، ثمَّ يروم ثانياً التوقُّف على الجذور العميقة لفشل الفكر

الإسلامي في أداء دور فاعل وبنّاء في عالم الأفكار المعاصر، وفي تقديم بدائل للفكر الغربي في حقل دراسة العلاقات الدولية (AbuSulayman, 1987).

والحقيقة أنّ الرجل لم يترك العلاقة بين كتابيه لتحليلات الباحثين واستنتاجاتهم، وإنّما أقرّ منذ البدء أنّ كتابه الثاني هو ثمرة للكتاب الأوّل من جهة الاهتمام بموضوع إصلاح الفكر الإسلامي، ومن جهة الكشف عن الخطوط الكُبرى للنظرية الإسلامية التي تنتظم هذين الحقلين الدراسيين، وكذلك من جهة المقاربة والمنهجية المُتعمّدة (AbuSulayman, 1987).

والحاصل من النظر في هذين الكتابين أنّ اكتشاف النسق الذي يتنظم الرؤية الإسلامية للاقتصاد أو العلاقات الدولية، كان يمرّ -بالضرورة- عبر إصلاح الفكر الإسلامي، وتطوير مقاربة جديدة في التعامل مع النصوص الشرعية.

وهكذا لم يتطلّب بناء النظرية الإسلامية للاقتصاد فقط الإفادة من دلالة عقيدة التوحيد لبناء الرؤية الحضارية الكونية المُوجّهة لها، أو التوقّف عند أعطاب النُظم الاقتصادية الغربية، وإنّما تطلّب أيضاً مواجهة إشكالات تهمّ العقل الإسلامي، ونقد المنهجية الأصولية التقليدية وإعادة قراءة النصوص قراءة تراعي التكاملية المقاصدية التي تأخذ السّياق التاريخي الذي اندرجت فيه بالاعتبار.

وبالمُقابل، لم يكن كافياً تأصيل المقاصد العُليا التي تُؤطر نظرة الإسلام إلى العلاقات الدولية، وتُفسّر تجربة الرسول ﷺ في علاقاته الدولية، وممارسات الخلفاء الراشدين أو الدول التي حكمت في تاريخ الإسلام من الدولة الأموية إلى الإمبراطورية العثمانية. وكذلك لم يكن ممكناً مقارنة فلسفة الإسلام في بناء علاقات دولية قائمة على استتباب السّلم والأمن والتعاون والمشاركة بين مختلف الشعوب والأمم بالفلسفة الغربية التي تبنّي رؤيتها للعلاقات الدولية على قاعدة "تدبير النزاعات" من دون إزاحة كثير من العقبات التي يطرحها الفكر الإسلامي، وتزكّيها المنهجية الإسلامية التقليدية. ولذلك كان من الضروري أن يشتبك أبو سليمان مع عدد من النصوص الشرعية التي تثير التباسات كثيرة حيال عديد من القضايا، مثل: قضية الرّدة، وحرية

المُعْتَقَد، وقضية الجزية؛ إذ لم يجد بُدًّا من إعادة قراءتها وفق مقاربة منهجية جديدة، تدمج في مُكوّناتها عدداً من الأبعاد اللغوية والأصولية والسِّيَاقية (السِّيَاق التاريخي على اختلاف مستوياته).

ب. إسلامية المعرفة من الإرهاصات إلى تعميق الرؤية وتطويرها

إنَّ الخلاصات التي انتهى إليها أبو سليمان في كتابيه السابقين شكّلت مادة أساسية لورقتين مُهمَّتين، كتبها في سياقين متباعدين نسبياً: الأولى حملت عنوان "الأُمَّة وأزمته الحضارية" (الفاروقي، ونصيف، 1984م) وعرضها في المؤتمر الإسلامي الأوّل بمكّة المُكرّمة عام 1977م. والثانية جاءت بعنوان "إسلامية المعرفة" (إسلامية المعرفة، عدد 31، فاتح يوليو 1982م) وقدمها في مؤتمر إسلام أباد الذي خُصّص للحديث عن "إسلامية المعرفة"، وعُقد عام 1982م.

وقد تضمّنت الورقة الأولى الإطار العام لطرح المشكلة وسياقها، والطريق الصحيح لمعالجتها، وجاء فيها أنّ أزمة الأُمَّة هي أزمة قديمة لا حادثة، وأنها ضاربة الجذور في تاريخ الأُمَّة (سقوط بغداد وقرطبة وسمرقند)، وأنَّ مختلف الأزمات التي مرّت بها الأُمَّة الإسلامية لم تقص على مُقوّماتها، وأنَّ المقاربات التي استوحت حلولها خارج أرضية الإسلام فشلت في تخلص الأُمَّة من أزمته، وأنَّ الرؤية الغربية لا سبيل إلى التعويل عليها لاستنقاذ الأُمَّة، وأنَّ المشاريع السياسية والفكرية التي تربط أزمة الأُمَّة ببعيدياتها وقيمتها زادت من تعقيد المشكلة (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص 148).

وتشترط رؤية أبو سليمان للخروج من الأزمة العودة إلى جذورها التاريخية، وتحديد الانقسام الذي وقع بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية بسبب تعيّر المُعطي الثقافي والقيمي والاجتماعي (الأعراب) (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص 151) ثمَّ تعيّر القاعدة السياسية للحُكم، وما نجم عن ذلك من انفصال الرؤية عن العمل، وعزلة العلماء والفقهاء عن واقعهم، وقصور الفهم، وشيوع حالة من العطالة في الفكر الإسلامي، والقصور في المنهجية الإسلامية (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص 153).

وقد اقترح أبو سليمان للخروج من الأزمة البدء بالرؤية القرآنية، ثم إعادة قراءة تاريخ الأمة بمنظار المؤرخ الذي يحاول أن يقرأ مُحدّات الظواهر وسياقاتها، لِيُسهِم بذلك في تشكيل تيار التاريخ، ويضع اللبّات الأساسية لإصلاح الفكر الإسلامي وتحريره من قيوده (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص154).

أمّا في الورقة الثانية التي جاءت مُترامنة مع طرح وثيقة "إسلامية المعرفة" فقد أعاد أبو سليمان التذكير بطبيعة الأزمة وجذورها التاريخية، واتجه إلى شرح الرؤية المؤسسية لمشروع "إسلامية المعرفة"، لا سيّما ما يتعلّق بتصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الإسلامي، وإعادة رسم مجال المعرفة والاجتهاد وفهمه، وبيان دور الفقيه في الصورة الجديدة للمعرفة، والتفرقة بين الاجتهاد والإفتاء في الفكر الإسلامي المعاصر، وإعادة بناء حُطّة منهج التربية والتعليم الإسلامي، والقطيعة مع حالة الازدواجية التي تحكّم المعرفة العقلية والاجتماعية والقانونية، والتباعد بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية (أبو سليمان، عدد 3، 1996م).

ويُمثّل كتاب "أزمة العقل المسلم" مُنعطفاً مُهمّاً في تطوّر المشروع الفكري للأستاذ أبو سليمان؛ ففيه تعمّقت النظرة النقدية للفكر الإسلامي ومنهجيته التقليدية، وتبلورت عناصر المنهجية التي دعا إلى استثمارها في قراءة التراث الإسلامي. وأوّل ما ينبغي التركيز عليه في هذا الكتاب هو النقد القاسي الذي وجّهه إلى أدوات إنتاج المعرفة الأصولية التقليدية. وبوجه خاص، منهج التعامل مع القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة، وجدوى الاعتماد على الإجماع والقياس والاستحسان لحلّ المشكلات.

ففي المستوى الأوّل؛ أيّ منهج التعامل مع مصدري التشريع (القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة)، انتقد أبو سليمان ارتهان مناهج الفهم للدلالات اللغوية، ويبيّن أنّ فهم الواقع وسياقه وتحدياته كان ثانوياً في هذه العملية (أبو سليمان، 1991م، ص77). وكذلك اتجه ملاحظه إلى سوء فهم العلاقة بين القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة؛ ما جعل منهج الفهم يرتهن لمنطق النسخ، بحيث

اختلفت جُملة من الأبعاد المُهمّة في فهم النص الشرعي، مثل: السياسة الشرعية، ومقاصد الشريعة، وحركية الفقه، وبعدي الزمان والمكان، وموضع النص الجزئي من أصل مجمل الوحي، والفترة الإنسانية والكونية (أبو سليمان، 1991م، ص78).

أما على المستوى الثاني المُرتبط بالأدلة الأخرى فقد انتقد أبو سليمان الإجماع، وعده مجرد مفهوم نظري لا يمثّل مصدراً عملياً يُعتدُّ به في العطاء الإسلامي الاجتماعي والسياسي الحركي (أبو سليمان، 1991م، ص79)، في حين رأى أنّ القياس الجزئي قد فقد قدرته الاجتهادية مُدّ توسّعت رقعة دولة الإسلام، وتغيّرت الأحوال والإمكانات والحاجيات والتحدّيات (أبو سليمان، 1991م، ص79)، وهو ما برّر -في نظره- بروز أصل الاستحسان في الفقه الحنفي بالعراق، بوصف ذلك جواباً عن الحاجة إلى تحطّي النظر الجزئي إلى النظر الكلي (أبو سليمان، 1991م، ص80).

والحاصل أنّ الرؤية التي حملها أبو سليمان مُبكراً (عام 1960م، و عام 1972م) تعمّقت في هذا الكتاب (عام 1986م) بنقد المنهجية الأصولية التقليدية، والدعوة إلى منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة، بحيث تجعل السّياق -على اختلاف أبعاده الزمانية والمكانية- وما رافقها من حكمة التشريع العُدّة الأساسية البديلة عن الخيارات اللغوية (الدلالات) والتاريخية (النسخ)، وتفتح الباب أمام العلوم الاجتماعية لتدلي بدلوها في هذا المجال.

ت. تجديد الخطاب الديني في فكر عبد الحميد أبو سليمان

يُلاحظ من التراتبية الزمنية لأدبيات أبو سليمان تواتر ثلاث قضايا يُواجهها الفكر الإسلامي اندرجت كلها ضمن عنوان "تجديد الخطاب الديني". وهي: قضية نظام العقوبات في الإسلام (عام 1998م)، وقضية العنف (عام 2001م)، وقضية ضرب المرأة (عام 2001م).

وإذا تجاوزنا اعتبارات التراتبية الزمنية، فإنّه يُمكننا أن نضيف قضية التصوير والتجسيم (عام 2005م)، ومعضلة الرّدة (عام 2013م)، وقضية الحجاب والنقاب (عام 2014م)، والمقصود بأيام الحج (عام 2014م)، ومواقيت الصلاة والصوم (عام 2015م).

والواقع أن استقراء تعامل أبو سليمان مع هذه القضايا يُؤكِّد أن منهجه قد أصبح على نسق واحد؛ ما يُبرِّر الاكتفاء بتحليل شكل اشتباكه مع القضايا الثلاث الأساسية: نظام العقوبات في الإسلام، وقضية ضرب المرأة، وقضية العنف.

أما في القضية الأولى فقد اعتمد مقارنةً تتعامل مع النصوص الشرعية بتقديم تفسير لها اعتماداً على خبرة الدراسات في العلوم الاجتماعية، فقد استثمر نتائج دراسة نفسية اجتماعية تناولت سكن الطلبة الجامعي، وجعلها عمدة في فهم مقاصد الشريعة من حصر عدد الشهود في أربعة لإقامة الحد في بعض جرائم العُرُض (أبو سليمان، 2011م، ص37)؛ إذ انتهت الدراسة إلى أن العدد المثالي لسكن الطلبة الجامعيين هو أربعة في غرفة واحدة، على أساس أن هذا العدد يُمثِّل -بحسب خلاصات الدراسة- الحد الأدنى للتفاعل الاجتماعي المُتكامل الذي ينشأ معه توازن اجتماعي، وإشباع للحاجيات الإنسانية. ثمَّ خلص من ذلك إلى إدراك المقصد من حصر عدد الشهود في أربعة لإقامة الحد في بعض جرائم العُرُض، واستنتج أن هذا العدد لم يأتِ جزافاً، وإنما حمل دالةً نفسية واجتماعية مهمّة، وأن المعيار فيه هو تقرير أن الفعل قد حدث أمام أعين المجتمع جهرًا وعلانيةً، ليتَمَّ التحقق من أن مقصد فاعليه هو إشاعة الفاحشة والفساد والعدوان على حرية الآخرين وخيارهم (أبو سليمان، 2011م، ص40)، وأن الحد على هذه الجرائم إنما هو على الإشهار المُستَهتر وإشاعة الفاحشة، وليس على الفعل بحد ذاته؛ لذا لا بُدَّ أن يكون الإشهار في مجتمع، وحدُّ المجتمع الأدنى هو أربعة (أبو سليمان، 2011م، ص41).

وأما في القضية الثانية المُرتبطة بالعنف وإدارة الصراع فقد تَكَرَّرت الدواعي نفسها التي برَّرت الاشتغال بهذا الموضوع؛ أي التأمُّل في بعض أحاديث الفتنة (حديث أبي ذر الغفاري بلزوم بيته عند الفتنة)⁸ (أبو داود، 1998م، الحديث رقم 4261، ص465)، وما يثيره ذلك من التباس في ظلِّ

⁸ الحديث رواه أبو داود، وهذا نصه: "قَالَ لِي: يَا أَبَا ذَرٍّ، قُلْتُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدِيكَ. قَالَ: كَيْفَ أَنْتَ إِذَا رَأَيْتَ أَحْجَارَ الزَّيْتِ قَدْ غَرِقَتْ بِالْدَّمِ؟ قُلْتُ: مَا خَارَ اللَّهُ لِي وَرَسُولُهُ. قَالَ: عَلَيْكَ بِمَنْ أَنْتَ مِنْهُ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أَخَذَ سَيْفِي، وَأَضَعُهُ عَلَى عَاتِقِي؟ قَالَ: شَارَكْتَ الْقَوْمَ إِذْنًا. قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: تَلَزِمُ بَيْتَكَ. قُلْتُ: فَإِنْ دَخَلَ عَلَيَّ بَيْتِي؟ قَالَ: فَإِنْ خَشِيتُ أَنْ يَبْهَرَكَ شِعَاعُ السَّيْفِ فَالْقِ ثَوْبَكَ عَلَى وَجْهِكَ يَبُوءُ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِهِ."

وجود نصوص كثيرة، بل وتجربة تاريخية تدعم فكرة مقاومة الانحراف والفساد، لا سيما أن هذا الحديث الشريف يذهب إلى حدّ مصادرة الحقّ في الدفاع عن النفس (أبو سليمان، 2007م، ص5).

وعلى نسق المنهجية الفكرية الشمولية المنضبطة comprehensive and systematic methodologie (أبو سليمان، 2011م، ص33) التي التزمها أبو سليمان في التعامل مع هذه النصوص الشرعية، فقد حاول أن يتقصى جوانب موضوع العنف لفهم دلالات التوجيه النبوي لأبي ذر الغفاري، وقد تطلّب منه ذلك استعادة الصورة الكبرئى التاريخية لأحداث حركة ظهور الإسلام، وطريقته في إحداث التغييرات التي هدف إليها، وكيف أدار الرسول ﷺ الصراع السياسى العقدي الإصلاحى في المراحل المختلفة التي مرّ بها بناء الدولة والمجتمع في مكّة المُكرّمة والمدينة المُنوّرة، ومع مَنْ جاوره في بلاد غير العرب من الأصدقاء والأعداء وأتباع الديانات (أبو سليمان، 2007م، ص6)، فخلص إلى أن الرسول الكريم ﷺ كان مُوجّهًا بمبادئ عامة، وخطّة سياسية واستراتيجية واضحة مُحدّدة، التزم فيها بإدارة الصراعات السياسية سعياً للتغيير والإصلاح الإسلامى ومقاومة الفساد، وأن مقتضيات إدارة الصراع في ميدان السياسة الداخلية والسياسة الخارجية أمّلت تغيير المواقف والمناورات (التكتيكات)، وهو ما يُبرّر اختلاف النصوص والتباس فهمها؛ إذ كانت - حقيقةً - تعكس موازين القوى، وحاجة الرسول ﷺ إلى تنويع أساليبه بحسب الظروف والسيّاقات؛ ما اقتضى منه ﷺ إدارة الصراع في مكّة باعتماد الأساليب السلمية السياسية، ثمّ تغييره ﷺ الأسلوب في المرحلة المدنية للاعتبارات نفسها (أبو سليمان، 2007م، ص22).

ويبدو التباين واضحاً في معالجة القضيتين السابقتين، لكنّ المُشترك الذي يخترق منهج التعامل معها هو استدعاء حقل معرفى آخر، والاستعانة به على فهم النصوص ومقاصدها (حقل الدراسات النفسية والاجتماعية في القضية الأولى، وحقل دراسة العلاقات الدولية وإدارة الصراعات السياسية في القضية الثانية)، وهو ما شكّل محور المنهجية الشمولية التي أسّس لها أبو سليمان في التعامل مع النصوص الشرعية، والتراث الإسلامى، والتجربة السياسية التاريخية للأمة (أبو سليمان، 1991م، ص41-42).

وأما في القضية الثالثة المُرتبطة بضرب المرأة فقد انعطف أبو سليمان إلى مبحث الدلالات اللغوية، مُحاولاً استقراء لفظة "الضرب" في القرآن الكريم؛ لاختيار أقربها دلالةً على المعاني الكُلّية التي قرّرها الإسلام في بناء الأسرة وتنظيم العلاقات بين الزوجين.

وقد أقرّ أبو سليمان أنّ هذه القضية المُرتبطة بحقوق المرأة وكرامتها جعلته في حالة قلق فكري، لا سيّما في ظلّ تنامي الهجمات التي تستهدف الإسلام، وأنّ الإسلام منح الأسرة أولوية كبيرة في بنائه الاجتماعي، وحرص أن تكون المحبّة والمودّة والرحمة هي القيم المُؤسّسة للبناء الأسري (أبو سليمان، 2002م، ص 20).

وهكذا، اعتمد أبو سليمان منهجية خاصة في التعاطي مع المشكلة، فعمد ابتداءً إلى تجميع الآيات القرآنية التي تُؤطر العلاقات الزوجية، والتركيز على منهجية الإسلام في الإصلاح بين الزوجين، وذلك لمحاولة فهم مقاصد الإسلام الكُلّية في بناء الأسرة ورعايتها، وإصلاح ذات البين بين أفرادها. ثمّ اتجه بعد ذلك إلى استقراء الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة "الضرب"، واستخلص منها خمسة عشر معنىً مختلفاً (أبو سليمان، 2002م، ص 29-32-34)، مُرجّحاً عبر مبحث الدلالات اللغوية الذي سبق أن انتقده (أبو سليمان، 1991م، ص 77)، أنّ المقصود بمعنى الضرب هو العزل والمفارقة والترك والإبعاد عن بيت الزوجية مُدّة من الزمن؛ ليكون ذلك دافعاً للزوجة الناشز أن تُغيّر سلوكها، وتعود إلى جادة الصواب، وتُرشّد العلاقة الزوجية (أبو سليمان، 2002م، ص 35).

ث. الانعطف إلى القضية التربوية والرهان على الطفولة في المشروع الإصلاحية

تتلخّص الأطروحة الجوهرية لهذا الكتاب في بيان موقع القضية التربوية ضمن المشروع الإصلاحية، وتأكيد أنّ إعادة بناء النفسية المسلمة بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، أضحت تُشكّل أولوية لا ينبغي إهمالها (أبو سليمان، 2004م، ص 19). وترى أنّ الإصلاح الحقيقي يقوم على قاعدة الرهان على الطفولة، وعلى بناء إرادتها ووجدانها، وأنّ الأجيال التي تربّت على غير قاعدة الإسلام في تكوينها النفسي وبنائها الوجداني لا تصلح أن تحمل عبء المشروع الإصلاحية.

وقد قدّم أبو سليمان حُجَّتَيْن اثنتين؛ الأولى: قراءة جذور أزمة الأُمَّة، وكيف رمز تغيّر قاعدة الحُكْم السياسية وحلول الأعراب محل الأصحاب إلى تغيّر عميق في القاعدة القِيَمية والتربوية التي تأسّس عليها الحُكْم الراشد (أبو سليمان، 2004م، ص 115). والثانية: الاتعاظ من قصّة سيّدنا موسى ﷺ حين عجز بنو إسرائيل عن التزام توجيهاته بالمبادرة ودخول أرض فلسطين ومواجهة مَنْ فيها؛ فقد أُلهم ﷺ من رَبِّه أَنَّ الشعب الذي نشأ على العبودية يفتقد عناصر المبادرة والافتحام (الدرس الموسوي)، فكان العقاب الإلهي بأن يخوض بنو إسرائيل أو جيل الآباء منهم المُنشأون على ثقافة العبودية، أربعين عاماً من التيه في صحراء سيناء؛ لكي يتفرّغ سيّدنا موسى ﷺ لتربية أبنائهم، وتشبّثهم على ثقافة وتربية لا أثر للعبودية فيها، وتسمح لهم بتفجير طاقاتهم الكامنة (أبو سليمان، 2004م، ص 129).

وهكذا جعل أبو سليمان ثقافة الأعراب وثقافة العبودية حُجَّتَيْن مركزيّتين، مُؤكِّداً أَنَّ مدخل الإصلاح الحقيقي هو الرهان على الطفولة، وإعادة بناء وجدانها المسلم، وتخليصها من كل التشوّهات التي تُعوّق قدرتها على المبادرة ومواجهة التحدّيات (تشوّه الرؤية الحضارية الكونية، والتشوّه المنهجي، وتشوّه المفاهيم، وتشوّه الخطاب، وعقلية السعوذة والخرافة العرقيّة) (أبو سليمان، 2004م، ص 54، 58، 65، 73، 79، 105، 126).

ج. الانعطاف نحو الرؤية الحضارية الكونية في أدبيات عبد الحميد أبو سليمان

تُبيّن المرحلة التي اندرج فيها تأليف الكتاب أَنَّ القصد منه ليس فقط إعادة تأكيد أهمية الرؤية الحضارية الكونية في المشروع الفكري للرجل، وإنّما إثبات نوع العلاقة التي تجمعها بالمُكوّنين الأساسيين في مشروعه (إصلاح العقل المسلم، والبناء النفسي والوجداني للأُمَّة). فالافتقار على معالجة أزمة المنهج، وعلى البناء النفسي والوجداني للأُمَّة في معالجة تشوّهاتها المختلفة، لا يكفي لحلّ الأزمة، إن لم تكن المهمتان معاً مُؤطّرتين بغاية مُستمدّة من الرؤية الحضارية الكونية القرآنية (أبو سليمان، 2009م، ص 18).

ومن المُهمِّ إدراك أنَّ مجمل ما يتضمَّنه الكتاب من فقرات يستعيد أصول الأزمة وجذورها العميقة، ويؤكد ضرورة تكامل العقل والوحي في مواجهة التشوُّهات المختلفة التي تعانيها الأمة، ويستعرض بالتفصيل مفردات المبادئ العامة المؤطرة لمشروع "إسلامية المعرفة" (التوحيد، الاستخلاف، تكامل الوحي والعقل، الشمولية السَّنية العلمية)، ويزيد عليها مبادئ أخرى، هي: العدل والاعتدال، والمسؤولية، والغائية، والحرية، والشورى، والعالمية، والأخلاقية، والسلام، والإصلاح والإعمار. وبالنظر المقارن، فإنَّ إسماعيل الفاروقي ركَّز على كثير من هذه المفردات في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة"، بما يجعل الخلاصة في هذا المسار تميل إلى عدم وجود جديد في الكتاب سوى ما كان من شرح وتفصيل لما سبق تقريره، مع قدر من التبويب والتفريع.

2. المفاتيح المفاهيمية والمنهجية في المشروع الفكري الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

نقصد بالمفاتيح المفاهيمية والمنهجية في المشروع الفكري الإصلاحي لأبو سليمان العنصر المركزي التي تتكرَّر في كل أدبياته، بحيث يجعلها أشبه بالأرضية المؤسَّسة لأفكاره، سواء كانت إطاراً عاماً للتفكير (مُقدِّمات فكرية)، أو مقولات تفسيرية اهتدى إليها بعد معاناة فكرية طويلة، أو عناصر مُشكَّلة للمنهجية الشمولية المُنضِبة التي تبناها بوصفها طريقة لمعالجة المشكلات.

أ. المُقدِّمات الفكرية: الإطار العام للأزمة الحضارية للأمة

تنطلق مختلف أدبيات عبد الحميد أبو سليمان من ثابت التفكير في الأزمة الحضارية التي تعانيها الأمة، بوصف هذه الأزمة تُمثِّل المشكلة الكُلية التي لا يمكن معالجة القضايا الجزئية إلا في إطارها. وباستقراء كتابات مُفكرنا، يُمكن التوقُّف على المُقدِّمات الآتية:

- تأخَّر المسلمين ظاهرة قديمة لا ظاهرة حادثة (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص 148): يُقصد بهذه المُقدِّمة التنبيه على الجذور التاريخية العميقة للأزمة، ومحاولة تلمُّسها في الانفصال بين القيادة

السياسية والقيادة الفكرية، وما نجم عن ذلك من سلسلة تراجعات انتهت -في نهاية المطاف- إلى سقوط الخلافة الإسلامية، وتعرّض عدد كبير من بلدان المسلمين للاستعمار.

- استمرارية حياة الأمة، وامتلاكها جميع الأرصدة التي تجعلها أهلاً للنهوض بالرغم مما تعرّضت له من تحدّيات (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص148): يُقصد بهذه المُقدّمة التنبيه على أنّ الأزمات الكبرى للأمة، بما في ذلك الهجمة الثقافية والقيمية التي قادتها النماذج الغربية المعولة، لم تُفقد القدرة على النهوض، وأنها لا تزال تملك المرجعية الإسلامية التي تُمكنها من استعادة ماضيها التليد.

- أزمة الأمة ليس مردّها إلى الفقر في قيمها (أبو سليمان، 2009م ص12): يُقصد بهذه المُقدّمة صرف النظر عن آية مقارنة تبحث أزمة الأزمة في منظومة قيمها أو عقيدتها، فتُسدّ هذه المُقدّمة الباب على الخيارات النهضوية التي تقترح مسايرة النماذج القيمية غير الإسلامية، أو تنطلق من قاعدة استهداف عقيدة الأمة ومنظومة قيمها (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص149).

- فشل التجارب التقليدية والتغريبية في النهوض بالأمة (أبو سليمان، 1991م، ص35-36): يُقصد بهذه المُقدّمة أنّ كلاً من الحُلّ التقليدي (استعادة الصور التاريخية للتجربة الإسلامية)، والحلّ التغريبي الذي ينطلق من استلهاام النموذج الغربي الحداثي، لن يساعد على إخراج الأمة من أزمتها.

- النموذج الغربي يقود البشرية إلى المأساة (الفاروقي، ونصيف، 1984م، ص148): يُقصد بهذه المُقدّمة أنّ المبادئ والقيم والأنظمة التي تحكّم الفكر الغربي، والتجارب الناتجة من ذلك، تشير إلى انسداد هذا المسار وإفلاسه، وأنّ إنجازات الحضارة الغربية لا يمكن أن تُخفي هذه الحقيقة.

ب. المقولات التفسيرية

نقصد بالمقولات التفسيرية بعض النماذج التفسيرية التي استقرت في كتاباته، وشكّلت خلفيته في النظر إلى القضايا. وهي تتعدّد بحسب طبيعة الأدبيات الفكرية (أزمة العقل المسلم)، والأدبيات التربوية (أزمة العقل والوجدان)، والأدبيات المنهجية (المنهجية الأصولية).

وباستقراء هذه الأدبيات، يُمكن الوقوف على بعض المقولات التفسيرية:

- مقولة "تغيّر القاعدة السياسية": حاول أبو سليمان تأصيلها عند تحليل جذور الأزمة الحضارية للأمة. ويُقصد بها التحوّل الذي أصاب القاعدة الاجتماعية والسياسية للحكم بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ. فبعد أن كان الصحابة يُشكّلون قاعدة دولة الرسول ﷺ، وبناءً على جهودهم ومنسوب القيم التي يتمثلونها، قامت دولة الخلافة الراشدة، وتغيّرت هذه القاعدة بسبب ما واجهته الدولة الإسلامية من تحديّ الإمبراطوريات الكبرى المعاصرة (فارس، والروم)؛ ما أفسح المجال أمام رجال القبائل من الأعراب للانكباب على ما كانوا عليه من تضالّ منسوب القيم الإسلامية، فانضموا إلى جيش الفتح، مع تقلّص دور الصحابة بسبب السنّ والاستشهاد، وتمكّنوا من مواقع مُهمّة فيه؛ ما أسفر عن تغيّر في القاعدة السياسية التي تستند إليها الخلافة، وتغيّر الغايات والمقاصد النبوية الإسلامية التي كانت تُوطّرها.

- مقولة "انفصال القيادة السياسية عن القيادة الفكرية": هي مقولة مُترتبة على سابقتها؛ ذلك أن سيطرة الأعراب على جيش الفتح، وما نجم عن ذلك من إسقاط الخلافة الراشدة، وإقامة المُلك العضوض (حُكم بين أُمية)، لا يُفسّر سوى الجانب المظهري الملموس للانحراف. أمّا الجانب العميق فيه فهو ما مسّ الجانب المعنوي (القيمي) في الأمة، وهو ما سمّاه أبو سليمان الانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية.

- مقولة "الدرس الموسوي" (أبو سليمان، 2004م، ص 128-130): هي مقولة انطلقت من قراءة لتجربة سيّدنا موسى ﷺ مع بني إسرائيل فصلنا عناصرها سابقاً؛ إذ ركّز أبو سليمان على المُعوّقات التي منعت بني إسرائيل من الاستجابة لتوجيهات سيّدنا موسى ﷺ، وكيف شكّلت نفسية العبيد وعقليتهم العائق الأبرز، وكيف فهم سيّدنا موسى أن الاستجابة تتطلب التفرغ لمهمة بناء جيل جديد من أبناء بني إسرائيل، وتشكيل نفسية وعقلية لأحرار قادرين على المبادرة والاقتحام.

ت. المنهجية الشمولية المنضبطة

تكرّر هذا الاصطلاح فى معظم أدبياته؛ إذ كان يطرح غالباً سؤال المعيار المُعتمَد فى فهم غايات التشريع الإسلامى (أبو سليمان، 2011م، ص 45) والمنهجية السليمة لفهم رؤية الإسلام فى قضية من القضايا المعروضة للدراسة والتأمل (أبو سليمان، 2011م، ص 35).

ففى كتابه "نظرية الإسلام الاقتصادية"، عبّر عن ذلك بروح الإسلام؛ أى بالإطار العام الذى يبيّن معنى النصوص المختلفة، ويساعد على ترتيبها وتنسيقها فى حال اختلافها وتباين دلالاتها. وقد قصد به أبو سليمان تحديداً مقصدي الخير والعدالة؛ إذ حاول أن يفهم نصوص الإسلام الاقتصادية من وحيها، وقد اعتمدهما أساساً فى ترتيب النصوص وتنسيقها، والحكم على إمكان حصول النسخ أم حصول التكامل، وتحديد موقع كل نص وموقفه على حدة، بحسب اعتبارات الزمان والمكان، وما تمثّله حركة الإسلام فى الواقع (أبو سليمان، 1960م، ص 24).

غير أنه عمّد فى كتابه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية" إلى تطوير عناصر "المقاربة النسقية الشاملة والمنضبطة"، وذلك باعتماد ثلاث خطوات، هى: التجميع الشامل لنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة المرتبطة بحقل الدراسة، والتعريف والبناء للخط الناظم لهذه النصوص، والاستخدام النسقي الشامل للخلفية المعرفية المكتسبة من حقل الدراسات الاجتماعية، سواء أكان ذلك فى العلوم الاقتصادية (كتابه الأوّل)، أم فى العلوم السياسية (كتابه الثانى).

وفى الواقع، لم يُبق أبو سليمان من هذه المنهجية الفقهية التقليدية سوى تجميع النصوص الواردة فى الباب الواحد، مع التحقق من صحّة سندها، واللجوء إلى الدلالات اللغوية عند الحاجة. فى حين انضافت عنده عناصر جديدة، تتضمّن إيلاء الأهمية القصوى لتأثيرات الزمان والمكان، والسّياقات التى يتنزّل فيها النصّ الشرعى (الموقف)، وقراءته بوصفه تقديراً سياسياً يهدف إلى تنزيل روح الإسلام فى سياق الزمان والمكان، واستخدام أدوات العلوم الاجتماعية بمختلف حقولها.

والناظر في كُتُب أبو سليمان يُلاحظ وجود بعض التفاوت في استحضار عدد من العناصر، مثل: الاستعانة بالدراسات اللغوية، والاستعانة بالنقاش الفقهي، لكنّه لا يجد أدنى تحلّف عن قاعدة الأطرّاد في حضور ما سمّاه المنهجية الشاملة المُنضِبة (روح الإسلام في التشريع، وسياق الزمان والمكان، وتأثير ذلك في المواقف والسياسات، واعتماد الأدوات المنهجية التي تتيحها العلوم الاجتماعية).

3. التحوّلات الفكرية في المشروع الإصلاحى لعبد الحميد أبو سليمان

قادنا المحور الأوّل المُتعلّق بالتحليل ونقد السرديات المُفسّرة لتحوّلات فكره إلى خلاصات مُهمّة منها، تتعلّق بصعوبة الجزم بحصول تحوّلات في اتجاه الاهتمامات الثلاثة في مشروعه الإصلاحى، وحضور الاهتمام بها (مُجمّعة) مُبكراً في أدبياته، وأثر إدارته شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا في تعميق نظرتّه تجاه أولوية التربية، ودفعه إلى التأمل في قضايا تجديد الخطاب الدينى، علماً بأنّ مرحلة الرؤية الكونية لم تكن -في الجوهري- أثراً من مرحلة تذكيرية، وأنّ اهتماماته في آخر مراحل حياته شهدت انعطافاً إلى البُعد المهاري في التربية، ومحاولة تقديم محتوى تربوي في قالب تعبيرى فني (قصص تعليمية في الفكر الإبداعى، وفي التربية العقائدية والاجتماعية) (أبو سليمان، 2012م).

وبالجُملة، إذا سائرنا هذه الخلاصات، فإنّ فرضية تحوّلات الخطاب الإصلاحى تبدو غير جدّية؛ لأنّ الأدبيات الأولى عرضت صورة عن اكتمال النموذج الفكرى، أو تبلور أهمّ ثلوث فكرى يتنظّمه.

غير أنّ خلاصات المحور الثانى المُتعلّق ببحث إسهامه في مشروع "إسلامية المعرفة"، وكذا خلاصات المطّلين الأوّل والثانى من المحور الثالث؛ كلّها غيرت مجرى البحث، ودفعته في ثلاثة اتجاهات؛ الأوّل: دعم أطروحة تطوّر فكرة تنزيل المشروع على مراحل تدريجياً، وتعمّق النظرة في خطوط المشروع الثلاثة بحسب ما تفرضه أولوية التنزيل. والثانى: دعم فكرة تطوّر المقولات التفسيرية.

والثالث: دعم فكرة تطوّر رؤية أبو سليمان لقضية المنهجية، سواء في بُعدها النقدي (نقد النموذج الغربي والنموذج التقليدي)، أو في بُعدها التركيبي (تطوير مُقوّمات المنهجية الشمولية المُنضبطة).

أ. تحوّلات القضايا الثلاث في المشروع الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

تدعم الكتابات المُبكرّة لأبو سليمان فكرة حضور هذه القضايا الثلاث، وتشكيلها بنية تفكيره الكلّية، ولكنّ شكل تصريفها بعد الكتابين الأوّلين يرسم اتجاهاً بثلاثة خطوط محورية تُفسّر تحوّلات الرجل كما جرت على أرض الواقع، لا كما رُسمت في السرديات النظرية:

- خط تخصيص كل مرحلة باهتمام مركزي: يتضمّن هذا الخط رسم مرحلة الإرهاصات الأوّلية لفكرة "الرؤية الإسلامية" التي تخترق حقول المعرفة المختلفة (الاقتصاد، والعلاقات الدولية)، ولكنّ مع التمييز بين سياقين: سياق ما بعد التلبّس بالأفكار الجنيينية لمشروع "إسلامية المعرفة"، وسياق الحراك الدينامي لتأسيس مشروع "أسلمة المعرفة". وعملياً، يُمكن عدّ كتاب "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية" من نتائج السّياق الثاني، في حين يدخل كتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية" ضمن السّياق الأوّل.

والواقع أنّ التأمل في موضوع الكتاب الثاني ومنهجيته، وتطوّر المعرفة بالعلوم الشرعية فيه، وشكل توظيف مفهوم "مقاصد الشريعة"، وكثافة مفردات "إسلامية المعرفة" فيه، فضلاً عن المقاربة التي اعتمدها في توظيف الأدوات الإجرائية للعلوم السياسية، واستحضار خلفياتها المنهجية وتحيّزاتها المذهبية أيضاً؛ كلّ ذلك دفع إلى الاعتقاد بأنّ كتاب "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية" يمثّل حلقة تطوّر مهمّة في الاتجاه الأوّل؛ أيّ تقوية الحُجج العلمية، والمستندات الموضوعية مقارنةً بالكتاب الأوّل، لا سيّما أنّ أهمّ نتيجة خلص إليها أبو سليمان في الكتاب هي نقد النموذج الغربي في تدبير العلاقات الدولية القائم على مبدأ إدارة الصراع، والتأسيس للنموذج الإسلامي للعلاقات الدولية القائم على مبدأ التعاون والتفاهم والمصالح المُشتركة ووحدة الأصل والمصير الإنساني (AbuSulayman, 1987).

ومّا يزيد في توضيح هذا الخط أنّ أدبيات أبو سليمان، سواء بالاعتبار الزمني، أو بالاعتبار الموضوعي، ظلّت مُدَّةً تزيد على عقد من الزمن مُتمحورة على موضوع أسلمة المعرفة وإصلاح المنهجية الإسلامية، مع تسجيل تطوُّر في المعالجة؛ إذ يُمكن عدُّ إسهامات ما قبل عام 1986م أشبه بالمُقدمات، في حين نضجت الرؤية في كتاب "أزمة العقل المسلم" (1986م)، وتأسّلت فيه، وتعمّقت.

وضمن الخط نفسه، يُمكن قراءة التطوُّر الذي طرأ على رؤيته حين عُهد إليه بإدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، في اتجاه قضية التربية، وتعميق النظر في مضمونها وخطابها ومناهجها.

غير أنّ المعطيات الكميّة المُرتبطة بإنتاجه لا تُقدِّم صورة واضحة عن تطوُّر هذا الفكر في مرحلة إدارة الجامعة؛ أي بين عام 1989م وعام 1999م، فما كتبه في هذه المرحلة من أوراق عرضها في بعض المؤتمرات، أو مقالات محدودة نُشرت في مجلّة "التجديد" أو في مجلّة "إسلامية المعرفة" كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ لا يدعم هذه الخلاصة. وبالمُقابل، فإنّ مرحلة التفرُّغ لإعداد كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" تُبيّن واقع التحوُّل من الأفكار العامة إلى تعميق المفاهيم وتأصيلها، وإنتاج المقولات التفسيرية التي تُوطّر نظريته التربوية، فمع هذا الكتاب جاءت مرحلة تعميق التصوُّر والنظر التربوي، لينتقل في مرحلة لاحقة إلى جُهد تنظيري إضافي، انصرف أوّله إلى البُعد المهاري في التربية الأسرية، فيما اتجه ثانيه إلى إنتاج المحتوى التربوي (قصص الأطفال).

والأمر نفسه ينعكس على موضوع الرؤية الحضارية الكونية التي كانت -في الجوهر- مُجرّد عنوان كبير ضمن ثالوثه الإصلاحية، فانتقلت بمفاعيل وثيقة "إسلامية المعرفة" إلى مادة مُطرّدة تُلازم كل كتاباته الفكرية، لتأتي مرحلة ثالثة حصل فيها تطوُّر مُهمّ في اتجاه "تجاوز" وثيقة "إسلامية المعرفة"؛ بتجديدها، وتطعيمها بمفردات جديدة، سواء بالإفادة ممّا كتبه

الفاروقي في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة"، أو بما اكتسبه من رصيد تجربته الفكرية والتربوية.

- خط يكشف مخاضات الانتقال من اهتمام إلى آخر: تشير إلى هذا الخط المعطيات الكميّة المُرتبطة بالتراتبية الزمنية لكتاباته؛ إذ تعرف بعض المراحل الزمنية تساكن أكثر من اهتمام، لا سيّما في المرحلة التي أعقبت إدارته شؤون الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ووقع فيها تساكن موضوع أسلمة المعرفة بناهجها المُرتبط بتجديد الخطاب الديني مع موضوع إصلاح المنهجية الإسلامية بموضوع الإصلاح التربوي.

ويمكن تفسير هذا التساكن بين الاهتمامات بأحد أمرين:

الأوّل: التفرُّغ من المسؤولية الثقيلة وما أفرزته من تجربة غنية لم تترك له فرصة لتحيين كتاباته بحسب الاهتمام، فكان يجمع بين الاهتمام المركزي (أزمة الإرادة والوجدان المسلم) واهتمامات أُخرى، تُمثّلها أسئلة تحرّكت من وحي التجربة السابقة، ولم يكن بالإمكان تركها من دون معالجة.

الثاني: التناوب بين أسلمة المعرفة وتجديد الخطاب الديني طغى على قضية مُهمّة تتعلق بالتحوّل من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي (الاشتباك المباشر مع القضايا الحساسة والشائكة، وخوض غمار تأويل النصوص اعتماداً على الأدوات التي اقترحتها المنهجية البديلة).

وما ينبغي ملاحظته في هذا المقام أنّ الاهتمام بتجديد الخطاب الديني طرأ عليه تحوّل آخر في مراحل زمنية متأخرة من حياة أبو سليمان، فمرحلة ما بعد عام 2005م تختلف اختلافاً كلياً عمّا قبلها من حيث تناول، ولو استثنينا كتابه "حدّ الرّدة في الإسلام عقيدةً وقانوناً" الذي يُمكن نسبة مادته الأساسية إلى كتاب "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية"، وإلى مقال "الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي"، لوجدنا أنّ ما جاء بعد عام 2005م يندرج ضمن رؤية جريئة، اتخذت اتجاهين اثنين؛ الأوّل: طرح قضايا قد يُنظر إليها من داخل الأدبيات التقليدية أو السلفية بوصفها هجوماً على الثوابت (أيام الحج، ومواقيت الصلاة، وصوم رمضان بالنسبة إلى الدول

القارّية والقطبية) مع أنّه طرحها من زاوية استفاء العلماء حتّهم على الاجتهاد، والثاني: الاشتباك مع قضايا سياسية لم يكن من مألوفه الخوض فيها، ويُمكّن أن نُدرج ضمن هذا التحوّل تحيينه كتاب "حول إشكالية الفساد والاستبداد"، وانعطافه إلى التعبير عن مواقف تخصّ ترشيد الحركات الإسلامية (أبو سليمان، عدد 122، 2006م، ص 64) وبعض إشكالاتها المُزمنة (الدعوي، والسياسي) (أبو سليمان، عدد 122، 2006م، ص 59)، والإشادة بالنموذج التركي (أبو سليمان، عدد 122، 2006م، ص 68).

والتقدير أنّ الزمن الأصلي لنشر أصل الكتاب (أي المقالة التي نُشرت في مجلّة "المسلم المعاصر") يشير إلى أنّ الاهتمام بهذا الموضوع لم يكن على سبيل الترف الفكري، بل أغلب الظن أنّه ارتبط بفهم عميق للاستراتيجية الأمريكية التي رفعت منذ عام 2002م مبادرة ترقية الديمقراطية في العالم العربي ودعم التحوّلات السياسية، وعُرفت أوجه النقاش حولها بين مراكز البحث الأمريكية منذ عام 2005م حتّى عام 2007م، فكان إسهام أبو سليمان (عام 2006م) مُتزامناً مع هذه المرحلة، وربّما مُتفاعلاً مع حيثياتها الاستراتيجية.

وما يزيد من تأكيد هذا التفسير أنّ معظم كتابات أبو سليمان السياسية أو الحقوقية (قضايا الحريات) كانت بين عام 2002م وعام 2007م؛ أي في مرحلة ربط الاستراتيجيات الأمريكية بين سياسة مكافحة الإرهاب، ودعم التحوّلات، وتشجيع الفهم المدني الديمقراطي للإسلام (التليدي، 2014م، ص 18-19).

ومن المفيد التذكير بأنّ تفكير أبو سليمان في موضوع العنف بدأ مُبكراً؛ أي عام 1991م ثمّ عام 1999م، وذلك قبل إصدار كتابه عام 2002م، وهو أمر مقصود؛ فهذه السنوات الثلاث تشير إلى تواريخ بارزة، يتعيّن البحث عن تأثيرها في اهتمام أبو سليمان بموضوع العنف. أمّا التاريخ الأوّل (نقصد به عام 1991م) فيشير إلى حدثين اثنين، هما: تداعيات تأسيس تنظيم القاعدة في أفغانستان، وبداية تشكّل رؤية جديدة للعمل الجهادي ينحو منحى الجهة العالمية ضد "الغرب الصليبي"،

واندلاع العنف المُسلَّح في الجزائر على خلفية إلغاء نتائج الانتخابات التي فازت بها جبهة الإنقاذ الإسلامية.

وأما التاريخ الثاني (أي عام 1999م) فيشير إلى حدثٍ مُهمٍّ في تاريخ الظاهرة الجهادية، هو إعلان الجماعة الإسلامية بمصر عن مبادرة لوقف العنف، وما تلا ذلك من مراجعات كثيرة امتدّت داخل الطيف الجهادي.

وأما التاريخ الثالث (أي عام 2002م) فيرتبط ارتباطاً وثيقاً بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما نتج داخل أوساط الغرب الإعلامية والبحثية من جدل كبير حول علاقة الإسلام بالعنف.

- خط يعكس العودة إلى اهتمام سابق، ولكن بأفق فكري ومنهجي جديد

برز هذا الخط بعد العودة إلى اهتمامات سابقة؛ إمّا في شكل نداءات، وإمّا في شكل إسهامات طوّرت الرؤية والمفاهيم، وإمّا في شكل اشتباك مباشر مع قضايا فرضها الواقع. ويُمكن أن نُدرج في هذا الخط إعادة تذكير أبو سليمان بشمولية المشروع (أبو سليمان، عدد 22، سنة 2000م)، أو الأوراق البحثية التي حاولت الجمع بين "إسلامية المعرفة" ومُتربّياتها في الإصلاح التربوي (النظرية والتطبيق) (أبو سليمان، عدد 26، سنة 2001م)، أو تلك التي حاولت أن تُبرز أثر تشوّهات الفكر والمنهج في المسألة التربوية (أبو سليمان، 1998م). ويُمكن أيضاً أن نُدرج في هذا الخط الكتابات التي عمّقت رؤيته الفكرية والمنهجية وطوّرتها، سواء في قضايا أسلمة المعرفة، أو في مجال التربية.

ب. تحوّلات المقولات التفسيرية في المشروع الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

إنَّ الخلاصات المستفادة من المعطيات الكميّة السابقة تُظهر حدوث تحوّلات في المقولات التفسيرية وفقاً للخطوط الثلاثة الآتية:

- خط التأصيل والإنتاج المفاهيمي في المجال المعرفي: نعني بذلك استقرار المقولات التفسيرية المُبكرّة، ولا سيما مقولة "تغيّر القاعدة السياسية"، ومقولة "انفصام القيادة الفكرية والسيادة

السياسية"؛ إذ لم تعرف أدبيات أبو سليمان بهذا الخصوص تغييراً في هذه المفاهيم منذ كتابه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية" إلا ما كان من فضل التفصيل وبعض الاستدراك.

- خط التأسيس والإنتاج المفاهيمي في المجال التربوي: لوحظ على هذا الخط تأخره النسبي؛ إذ لم تُؤلّد مقولة "الدرس الموسوي" إلا في المرحلة التي تلت إدارة شؤون الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وتحديدًا مع كتابه "أزمة الإرادة والوجدان المسلم".

- خط التأسيس والإنتاج المفاهيمي في المجال الرؤيوي: لم يشهد هذا الخط إسهاماً كبيراً على مستوى توليد المقولات التأسيسية؛ إذ اكتفى فيه أبو سليمان بتطوير المفاهيم، وإضافة بعض المفردات الجديدة للمبادئ العامة المؤطرة لمشروع "إسلامية المعرفة".

والواقع أنّ ندرة المقولات التفسيرية ومحدودية التحولات فيها تعود إلى طبيعة المقولات، وأنها تشكل نماذج في التفكير، تتحصّل من تجربة فكرية بعيدة، ويصعب المجازفة في توليدها، بحُكم أنّ الفائدة ليست من كثرتها، وأنّ المُعتمد فيها هو قدرتها التفسيرية.

ت. تحولات في مقوّمات المنهجية الشمولية المُنضبطة في المشروع الإصلاحي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان:

يُمكن أن نرسم مسار التحولات في هذا المجال من نقد المنهجية الأصولية التقليدية إلى نضج العناصر المُكوّنة للمنهجية الشاملة المُنضبطة، ثمّ التحول من البُعد النظري إلى البُعد الاشتغالي التطبيقي.

ففي المرحلة الأولى، توجّه نقد أبو سليمان إلى أصول المنهجية التقليدية، وتمّ التوقّف على محدوديتها وعدم قدرتها على الاستجابة لاحتياجات الأمة، ثمّ انتقل إلى مرحلة تبلور مقوّمات المنهجية، وتسليط الضوء على أهمّ عناصرها، وذلك منذ عام 1986م، حيث بدأت مرحلة تطوير مقوّمات المنهجية بالإضافة والمراجعة، وتسويغ بعض المرونة في عناصرها، تبعاً لطبيعة الموضوع والقضية الإشكالية.

وهكذا يُمكن إجمال ملامح التحوُّل تلك في ثلاثة اتجاهات:

- اتجاه إنضاج أسس المنهجية الشمولية المُنضبطة: كان ذلك بتفصيل عناصرها، وتسويغ قدرتها الإجرائية على مواجهة المشكلات المعاصرة (تجديد الأدوات المنهجية التي تحلُّ إشكالية بُعدي الزمان والمكان في فهم مناطات تنزُّل النصوص القرآنية، أو فهم المواقف والسياسات النبوية).

- اتجاه مراجعة مواقع بعض العناصر التي وُجِّه إليها النقد في المنهجية التقليدية: برز في هذا الاتجاه موقع الدلالات اللغوية في الاجتهاد المقاصدي؛ إذ استُحضِر في موضوع الرِّدَّة، وموضوع ضرب المرأة، مع ملاحظة عدم استعماله في معالجة قضايا أخرى، وتوجيه النقد إلى فاعليته في ممارسة العلماء.

- اتجاه نقد المتن وردِّ الحديث، واختيار اجتهادات غير مُدرّجة في التداول الفقهي: ظهر هذا الاتجاه في كتابات أبو سليمان المُتأخِّرة، وفيها بدأ نضج الموقف لديه بعد استقرار رأيه بخصوص مسألة النسخ، وبداية التفكير في علاقة القرآن الكريم بالسُّنَّة المُطهَّرة، وموقعها (أي السُّنَّة) من التشريع. صحيحٌ أنَّه اختار في بدايات تأسيس منهجيته، وفي سياق تبلورها (ما بين عام 1973م وعام 2005م) قراءة الأحاديث في ضوء السِّياقات التاريخية، وما أملاه الزمان والمكان، وما فرضته موازين القوى، ومُتطلَّبات تدبير السياسة الداخلية والخارجية. غير أنَّه بعد هذه المرحلة علا منسوب الجرأة لديه، فدعا إلى تدشين خطوة أكثر جرأة من خطوة الإمام محمد عبده في إعادة تأويل النصوص الشرعية التي تثير التباسات بخصوص تسويغ الشعوذة والفكر الخرافي، ورسم المُنتظَّقات المنهجية التي ينبغي أن تُؤطر عقل المسلم في التعامل مع هذه القضية، مُقدِّماً مبادئ العقيدة والرؤية الاستخلافية (مبادئ التكريم والتسخير والمسؤولية) (أبو سليمان، 2004م، ص 99-105).

وتحضرنا في هذا المقام مقالته الخاصة بنقد المتن التي كتبها عام 2005م؛ إذ مثلت تحوُّلاً عميقاً في منهجية تفكيره؛ فرأى أن منهج التعامل مع السُّنَّة النبوية يفترض جعل القرآن الكريم ضابطاً ومعياراً لنقد الحديث (أبو سليمان، عدد 39، 2005م، ص 242)، مُنتقداً إهمال المُتخصِّصين في الدراسات الإسلامية لمعيارية القرآن الكريم في نقد المتن، وتركيزهم فقط على جوانب لغوية وشكلية

أو قواعد مُستظهِرة، وإغفالهم روح الشريعة وقواعد العقل. وقد وصلت درجة الجرأة النقدية عنده حدَّ مساءلة أحاديث وردت في الصحيحين ومسند الإمام أحمد، وأثارت التباسات حيال موقف الإسلام من بعض أشكال الشعوذة (أبو سليمان، عدد 39، 2005م، ص 246).

والحقيقة أن تفسير التحوُّل الذي حصل في المنهجية لجهة مساءلة الحديث الصحيح بمعيار العقل أو مقاصد الإسلام، أو بمعيار الفطرة السليمة، أو بمعيار السنن الكونية؛ يُمكن أن يُلتَمَس في تأثير الإسهامات التي أنتجها محمد الغزالي لا سيَّما في كتابه "السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه والحديث"، ويوسف القرضاوي⁹ (القرضاوي، 1996م، ص 45) ضمن قضية منهج التعامل مع المصادر الشرعية التي اشتغل بها المعهد، ويُمكن أيضاً التماسها في تأثيرات كتابات رفيقه في تأسيس المعهد وإدارته طه جابر العلواني، سواء ما تعلَّق بالموقف من النسخ (العلواني، 2007م، ص 64)، أو بالموقف من ردِّ الأحاديث النبوية، وفي إضافة أبعاد جديدة في ردِّ المتن، مثل ردِّ الحديث بأحكام العقل.

والحاصل أن تحوُّلات المنهج يُبرِّرها تطوُّر فكر الرجل، وتدرُّج عملية تعمُّق معارفه في علوم الشريعة، وعلاقة الموضوع الإشكالي بفروع المعرفة الاجتماعية التي أتقنها، وخصوصية الموضوع الذي تعرَّض له، وتغيُّر الزمان والمكان، ونوع الإفادات التي حصَّلتها نتيجة التفاعل مع إنتاجات عدد من العلماء الذين نشرت كتبهم في المعهد.

خاتمة

لا بُدَّ من الإشارة إلى أن اختبار فرضية وجود تحوُّلات، ثمَّ التنقيب عن طبيعتها ومضمونها ومحطَّاتها، لم يكن مجرد فسحة فكرية في كتابات أبو سليمان، وإنَّما كان أشبه ما يكون بعمل تأريخي لا يُسلَّم فيه المؤرِّخ بأيَّة سرديَّة حتَّى يُخضعها لمنهج نقدي يعتمد البحث الكرونولوجي سبيلاً لضبط زمنية التأليف، وضبط السِّياق الذي اندرجت فيه، بما يتطلَّبه ذلك من أعمال المقابلة والمقارنة بين

⁹ من المفيد الإشارة إلى أن القرضاوي تبني منهجاً آخر غير ردِّ الحديث، فاختار التوقُّف في الحديث المختلف الذي لم تستبين دلالاته، أو بدا فيه ما يُشبه التعارض مع القرآن الكريم، أو مع العقل، من دون وجود تأويل مُجرح من هذا الالتباس.

الكتّاب والمقالات المنشورة والأوراق التي شارك بها في بعض المؤتمرات، وارتأى أن يُوجّل نشرها، أو حالت التزاماته الإدارية ومواقفه في التسيير دون ذلك، أو كان للمؤسسة رأي في تأجيل نشرها.

وقد تطلّب اختبار فرضية البحث القيام بعمل استقرائي تركيبي اجتهادي لا يُقدّم الصورة الكاملة لجميع إنتاجات أبو سليمان، ولكنه يزعم تقديم أغلبها في سياق زمني مضبوط، يختلف عن السياق الذي وردت فيه الكتّاب.

إنّ تقنيات المؤرّخ ساعدت على ضبط المادة الفكرية في سياقها الزمني الصحيح، ودفعت في اتجاه التشكيك في تراتبية الاتهامات الثلاثة على النحو الذي ورد في سردية أبو سليمان، فأفضى البحث -من حيث لم يكن مُتصوّرًا- إلى بناء سردية تركيبية تعتمد الخلاصات التي وفرّها المنهج المؤرّخ.

وكان كل هدف المحور الأوّل القيام بهذا الجُهد؛ أي تقديم المادة الفكرية مُرتّبة في الزمان ترتيباً صحيحاً، حتّى يتمكن الباحث من بناء توصيف مُتسلسل للمسار الفكري لأبو سليمان، فكان العمل التوصيفي التحليلي مُقدّمة لاستقراء تطوّر الانشغالات الفكرية، وتطوّر المفاهيم، وتطوّر المقولات التأسيسية، وتطوّر مفردات المنهج. ولم يتوقّف الأمر على مجرد رصد التطوّر، وإنّما اتجه البحث منحى تفسير التحوّلات، ورسم ثنائية الثابت والمتحوّل في فكر أبو سليمان. ولم يغفل البحث أن يضع مشروع "إسلامية المعرفة" بوصفه حيز الزاوية في المشروع الفردي للرجل ومشروع المؤسسة التي ينتمي إليها، فعمل البحث على تجميع مختلف السرديات التي تكشف النقاب عن حفريات هذا المشروع، مع التركيز على ما يرتبط بموضوع البحث؛ أي دور أبو سليمان وإسهامه فيه، والدراسة والتحليل والنقد لمختلف السرديات المُخالفة لسرديته وسردية المؤسّسين لهذا المشروع.

والواقع أنّ معيار الحُكم على أيّ بحث يتوقّف على علاقته بسؤاله البحثي وتشبيته لفرضيته، أو توليده فرضية أخرى يُمكن تسويق أهميتها في البحث ومساواتها للفرضية الساقطة. ولمّا كانت فرضية البحث الأولى هي تثبيت حصول تحوّل في المشروع الإصلاحي لأبو سليمان فقد انتهى البحث ليس فقط إلى تثبيت فرضيته من حيث العموم (أي تطوّر الاتهامات الفكرية بين القضايا

الثلاث: أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، والرؤية الحضارية القرآنية)، وإنّما تأكيد حدوث تحوّل في مختلف جوانب المشروع، ومفاهيمه، ومقولاته التأسيسية، ومنهجيته.

وكذلك كشف البحث عن عدد من الخلاصات الأخرى التي يُمكن إجمالها فيما يأتي:

1. تأكيد دور العلوم الاجتماعية في تطوير فكر أبو سليمان ومنهجيته. وإذا كانت بعض السرديات تُقدّر دور العلوم الاقتصادية ثمّ العلوم السياسية في تطوير هذا المشروع، بالإحالة على اختصاصه الأكاديمي الأوّل والثاني، فإنّ تتبّع أدبيات أبو سليمان تُثبت أنّ تخصّص العلوم السياسية كان أكثر فاعليّة وأثراً في أدبياته. وإذا كان من المُمكن افتراض تأثير علوم التربية في أدبياته، فإنّ هذا التأثير لم يكن بحجم تأثير العلوم السياسية، هذا إن لم نذهب إلى محدودية أثر هذه العلوم، واتجاه أبو سليمان إلى تأصيل تأملاته وأفكاره التربوية من رؤيته في القرآن الكريم، وتأمله في رؤيته الحضارية، وكذلك من تعمّقه في مفهوم "التوحيد" ودلالاته الفكرية.

2. إنّ جرأة أبو سليمان في نقد المنهجية الأصولية، مع عدم حدوث مُكنة مُتعمّقة في علوم الشريعة، لا سيّما في الفقه والحديث، تطرح سؤالاً عن جدّية هذا النقد ومشروعيته. والواقع أنّ المنهج الذي اختاره أبو سليمان في النقد يحتاج اليوم إلى أن يُدرّس من زاوية مُنفتحة؛ فأبو سليمان لا يقرأ أدلّة الأصول بعقلية الأصولي، ولا حتّى الفقيه، وإنّما يقرأها بعقلية المُؤرّخ الذي يدرس تاريخية تشكّل الدليل، وسبب اللجوء إليه، والظروف التي جعلته في مرحلة من المراحل يؤدّي وظيفته، والشروط الجديدة التي حكمت على هذه الفاعلية بالمحدودية وعدم القدرة على الاستجابة للتحديات.

والحقيقة أنّ الخلفية المنهجية التي اكتسبها أبو سليمان من دراسته للعلوم السياسية جعلت كتاباته في العلاقات الدولية، وتأملاته في حدّ الرّدّة، ونظام العقوبات، بل تأملاته في مجال التربية (الرهان على الطفولة من مدخل التمييز بين ثقافة الأصحاب وثقافة الأعراب)؛ تُؤكّد كلها فرضية الأثر الكبير الذي أحدثته المنهجية العلمية التي تلقّاها في حقل العلوم السياسية. ومن ثمّ، فإذا كان بعض الباحثين مهتمين أكثر بالبحث عن الحُجّة لدفع كتابات أبو سليمان، ورُبّما يجدونها في عدم

المُمكنة الكبيرة في علوم الشريعة، وعدم الانضباط إلى المنهجية الأصولية أو الفقهية، فإنَّ النظر العميق في كتابات أبو سليمان يقتضي وضع منهجيته المُثأثرة بالمعرفة العلمية المُكتسبة من حقل العلوم السياسية في مشرحة التحليل، وتقويم أثرها وفعاليتها وقدرتها على حلّ المشكلات.

3. إنَّ رؤية أبو سليمان للقرآن الكريم، وموقعه في المشروع الإصلاحي، وفي بناء الرؤية الاجتهادية، وقناعاته بهذا الشأن ممَّا لا يتردّد (أبو سليمان) في الكشف عنه والبرهنة عليه؛ كلُّ ذلك يتطلّب ممَّا أن نبحت فيه بحثاً عميقاً، وأن نقرنه بما ذهب إليه بعض مؤسسي المعهد، وأن نبحت عن إجابة للسؤال المطروح: هل مال أبو سليمان إلى ما يُسمّى اليوم القرآنيين الذين نظروا إلى مقاصد القرآن وقيمه العليا بوصفها هي المُعتبر، ورأوا أنَّ العقل المسلم لا يُمكنه أن يستمرَّ في الدوران في حلقة مُفرّغة اسمها تأويل الأحاديث التي لا تنسجم مع مُحكم القرآن الكريم، أو مع أحكام العقول، مُجرّد أن رسالة الشافعي حسمت في موقع السُنّة من الكتاب. ولذلك، رُبّما يكون من السهمّ اليوم دراسة رأي أبو سليمان بهذا الشأن، لا سيّما أنَّه لم يُقرّر قاعدة عامة بهذا الخصوص، وإنّما أقرَّ للسُنّة دورها، ورأى أنَّ الأنسب لها أن تكون مُبيّنة لمقاصد القرآن الكريم وقيمه العليا، ومُجسّدة لها على أرض الواقع ضمن سياقاته وشروطه كما تجسّدت في الصدر الأوّل من الإسلام.

وقد يكون مناسباً فتح برنامج بحثي نقدي يضع مجهودات المعهد، وإسهامات مؤسسيه ورؤاده في هذا المجال في دائرة التحليل والمقابلة والمقارنة، حتّى يتمّ الانتهاء إلى بحث المألّ الفكري والمنهجي الذي انتهى إليه هؤلاء بعدما قرّروا في يوم ما وضع منهج التعامل مع القرآن الكريم والسُنّة المُطهّرة ضمن أولويات مشروعهم.

4. بناءً على القناعات الفكرية التي انتهى إليها أبو سليمان في مجال التربية، والتفكير في بناء الطفولة وتنمية النفسيات، وإعادة تجربة تربية الأصحاب للقطع مع تجربة تربية الأعراب، هل يُمكن أن تكون هذه المراجعات قد انتهت إلى عكس ما بدأ به المعهد وراهن عليه؟ من المعلوم أن الرهان كان من أوّل يوم على إصلاح الفكر، وأنَّ التقدير سار وفقاً لِمَا جاء في وثائق المعهد وأدبياته من أن إصلاح الفكر

والمنهج سيؤدّي -بالضرورة- إلى إصلاح العقليات وإصلاح منظومة التعليم، وأنّ ذلك سيُفضي إلى "أسلمة" المعرفة وبرامج التعليم ومناهجه، بما يساعد على بناء عقلية إسلامية غير مُستَلَبَة، ولديها القدرة على التحوّل مع النماذج الأخرى، واكتساب جميع المهارات التي تُعينها على فكّ الارتباط بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وإحالاتها الفلسفية كما ارتسمت في الرؤية الغربية.

إذن، فهذه هي المُسلّمات غداة تأسيس المعهد، لكنّ قناعات أبو سليمان في محطة مراجعة كبرى تقول شيئاً آخر، هو أنّ الأجيال التي نشأت على ثقافة العبودية أو ثقافة السلبية وعجز المبادرة لا يمكنها أن تُغيّر عقليتها ونفسياتها؛ أي لا يمكنها الرهان على إصلاح عقلها وفكرها ما لم تخضع في صباها إلى عملية بناء نفسي وتغيير وجداني يُفضي إلى نشوء الإرادة، والقابلية، والاستجابة، والقدرة على المبادرة.

ختاماً، فإنّ هذه المراجعات تطرح سؤالاً مُهمّاً، هو: ماذا تبقى من مشروع المعهد بعدما قرّر الدرس الموسوي أنّه لا عبّرة من تغيير الأجيال الحالية عقليتها ومنهجية تفكيرها، بل لا عبّرة أصلاً من وضعها في مشروع الإصلاح الحقيقي، وأنّ الرهان ينبغي أن يكون على أبنائها؟

المراجع

- التليدي، بلال (2014). الإسلاميون ومركز راند: دراسة في مشاريع الاعتدال الأمريكي، بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث.
- التليدي، بلال (2010). في حوار أجراه مع عبد الحميد أبو سليمان، "امتلاك السُّلطة لن يُمكن الحركات الإصلاحية من تغيير الأُمَّة"، جريدة التجديد، عدد 9، أوجست/ آب.
- حاج حمد، أبو القاسم (2003). منهجية القرآن المعرفية، ط2، بيروت: دار الهادي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (1998). سُنن أبي داود، الرياض: بيت الأفكار الدولية.
- الرفاعي، عبد الجبار (2008). "تساؤلات حول إسلامية المعرفة"، التسامح، مجلد 6، عدد 23، 30 يونيو/ حزيران.
- الرفاعي، عبد الجبار (2018). الدين والنزعة الإنسانية، ط3، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2004). أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، ط2، دمشق: دار الفكر.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1991). أزمة العقل المسلم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2001). "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية بماليزيا نموذجاً"، إسلامية المعرفة، المجلد السابع، عدد 26.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1982). "إسلامية المعرفة"، المسلم المعاصر، عدد 31.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2006). "إشكالية الاستبداد السياسي في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي"، المسلم المعاصر، عدد 122.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2012). إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ السياسي الإسلامي، ط2، القاهرة: دار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2011). الإصلاح الإسلامي المعاصر: دراسات منهجية اجتماعية، ط3، القاهرة: دار السلام.

- أبو سليمان، عبد الحميد (2012). "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الحضارية الكونية والمنهجية والأداء التربوي"، إسلامية المعرفة، مجلد 6، عدد 22.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2013). "أئمة التربويين: الرؤية الحضارية الكونية، ثم التربية، ثم التربية، ثم التربية"، إسلامية المعرفة، مجلد 18، عدد 71.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2012). جزيرة البنّائين: قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقائدية والاجتماعية، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2005). "حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث النبوي"، إسلامية المعرفة، مجلد 10، عدد 39.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1993). دليل مكتبة الأسرة المسلمة، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2009). الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنْتَطَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2002). ضرب المرأة: وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية، دمشق: دار الفكر.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2012). العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، ط2، القاهرة: دار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1989). قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1998). "مصادر التمزق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر"، التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عدد 4.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1996). "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، إسلامية المعرفة، السنة الأولى، عدد 3.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1960). نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل، القاهرة: دار مصر للطباعة.
- العطّاس، سيّد محمد نقيب (2000). مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ودار النفائس.

- العلوانى، طه جابر (2009). التعليم الدينى بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام.
- العلوانى، طه جابر، وأبو الفضل، منى (2009). نحو إعادة بناء علوم الأُمَّة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام.
- العلوانى، طه جابر (2007). نحو موقف قرآنى من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- عمارة، محمد (1991). فى المنهج الإسلامى، فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى.
- الفاروقى، إسماعيل، ونصيف، عبد الله عمر (1984). العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد محمد الخريبي، جدة: عكاظ للنشر والتوزيع، وجامعة الملك عبد العزيز.
- القرضاوى، يوسف (1996). كيف نتعامل مع السُّنة النبوية: معالم وضوابط؟، ط8، فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى.
- مجاهد، منتصر محمود (1996). أسس المنهج القرآنى فى بحث العلوم الطبيعية، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى.
- المعهد العالمى للفكر الإسلامى (1992). إسلامية المعرفة: المبادئ العامة-خُطة العمل-الإنجازات، ط2، فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى.
- همام، محمد (2002). "تحوّلات أطروحة "إسلامية المعرفة": قراءة فى مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، دورية نماء.
- هيئة التحرير (2021). عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته فى بناء القِيم، الفكر الإسلامى المعاصر "إسلامية المعرفة سابقاً"، عدد 102، الخريف.

References

- ‘Amārah, M. (1991). *Fī al-Manhaj al-Islāmī* (1st ed.). Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Dāwūd, S. (1998). *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1960). *Naẓariyyat al-Islām al-Iqtisādiyyah: Al-Falsafah wa al-Wasā‘il* (1st ed.). Cairo: Dār Miṣr li al-Ṭibā‘ah.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1982). Al-Muslim al-Mu‘āṣir. *Islāmīyyat al-Ma‘rifah*, 31.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1989). *Qaḍīyyat al-Manhajīyyah fī al-Fikr al-Islāmī* (1st ed.). Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

- Abū Sulaymān, 'A. (1991). *Azmat al-'Aql al-Muslim* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1993). *Dalīl Maktabat al-Ushrah al-Muslimah* (2nd ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1996). Ma'ārif al-Wahī: Al-Manhajīyyah wa al-Adā'. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 1 (3).
- Abū Sulaymān, 'A. (1998). Maṣādir al-Tamazzuq wa al-Tanāhur al-Siyāsī wa al-Ijtimā'ī fī al-Fikr al-Tarbawī al-Islāmī al-Mu'āshir. *Al-Tajdīd*, Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamīyyah fī Mālīzyā, 4.
- Abū Sulaymān, 'A. (2000). *Ḍarb al-Mar'ah: Wasīlah li Ḥal al-Khilāfāt al-Zawjīyyah* (1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Abū Sulaymān, 'A. (2001). Islāmiyyat al-Jāmi'ah wa Taf'īl al-Ta'līm al-'Ālī bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi Mālīzyā Unmūdhajan. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 7 (26).
- Abū Sulaymān, 'A. (2004). *Azmat al-'Aql al-Muslim* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Abū Sulaymān, 'A. (2005). Hīwārāt Manhajīyyah fī Qaḍyā Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawī. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 10 (39).
- Abū Sulaymān, 'A. (2006). Ishkāliyyat al-Istibdād al-Siyāsī fī al-Fikr wa al-Tārīkh al-Siyāsī al-Islāmī. *Al-Muslim al-Mu'āshir*, 122.
- Abū Sulaymān, 'A. (2009). *Al-Ru'yyah Al-Kawniyyah al-Ḥadāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Muntalaq al-Asās li al-Iṣlāh al-Insānī* (1st ed.). Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Iṣlāh al-Islāmī al-Mu'āshir: Dirāsāt Manhajīyyah Ijtimā'iyyah* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). Al-Iṣlāh al-Tarbawī: Al-'Alāqah bayn al-Ru'yyah al-Ḥadāriyyah al-Kawniyyah wa al-Manhajīyyah wa al-Adā' al-Tarbawī. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 6 (22).
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Al-'Unf wa Idārat al-Ṣirā' al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayn al-Mabda' wa al-Khayār: Ru'yyah Islāmiyyah* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Siyāsī al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Jazīrat al-Bannā'in: Qisah Ta'līmiyyah fī al-Fikr al-Ibdā'ī wa fī al-Tarbiyyah al-'Aqā'idīyyah wa al-Ijtimā'iyyah* (1st ed.). Beirut: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- AbuSulayman, Abdul Hamid. *Marital Discord: Recapturing the Full Islamic Spirit of Human Dignity*. Washington: IIIT, 2003.
- AbuSulayman, Abdul Hamid. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. Herndon, Virginia: IIIT, 1993.
- Al-'Aṭṭās, S. (2000). *Mudākhalāt Falsafīyyah fī al-Islām wa al-'Ilmāniyyah* (1st ed.) (M. Al-Mīsawī, Translator). Amman: Al-Ma'had al-'Ālī al-'Ālamī li al-Fikr wa al-Ḥadārah al-Islāmiyyah, Dār al-Nafā'is.

- Al-‘Alwānī, Ṭ & Abū al-Faḍl, M. (2009). *Naḥwa I‘ādat Binā’ ‘Ulūm al-Ummah al-Ijtīmā‘iyyah wa al-Shar‘iyyah: Murāja‘āt Minhājiyyah wa Tārīkhīyyah* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2007). *Naḥwa Mawqif Qur‘ānī min al-Naskh* (1st ed.). Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah.
- Al-‘Alwānī, Ṭ. (2009). *Al-Ta‘līm al-Dīnī bayn al-Tajdīd wa al-Tajmīd* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Fārūqī, I. & Naṣīf, ‘A. (1984). *Al-‘Ulūm al-Ṭabī‘iyyah wa al-Ijtīmā‘iyyah min Wijhat al-Nazar al-Islāmiyyah* (1st ed.) (‘A. Al-Khrībī, Translator). Jeddah: ‘Ukāz li al-Nashir wa al-Tawzī‘.
- Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī (1992). *Islāmiyyat al-Ma‘rifah: Al-Mabābi’ al-‘Āmah -Khuṭṭat al-‘Amal- Al-Injāzāt* (2nd ed.). Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Qaradāwī, Y. (1996). *Kayf Nata‘āmal ma‘ al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma‘ālim wa Dawābiṭ?* (8th ed.). Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Rifā‘ī, ‘A. (2008). Tasā‘ulāt Ḥawl Al-Tasāmuḥ. *Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 6 (23).
- Al-Rifā‘ī, ‘A. (2008). *Al-Dīn wa al-Naz‘ah al-Insāniyyah* (3rd ed.). Baghdad: Markiz Dirāsāt Falsafat al-Dīn.
- Al-Talīdī, B. (2010). Fī Ḥiwār Ajrāh ma‘ ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, Imtilāk al-Sulṭah lan Yumakkin al-Ḥarakāt al-Iṣlāhiyyah min Taghyīr al-Ummah. *Jarīdat al-Tajdīd*, 9, August.
- Al-Talīdī, B. (2014). *Al-Islāmiyyūn wa Markiz Rānd: Dirāsah fī Mashārī‘ al-I‘tidāl al-Amrīkī* (1st ed.). Beirut: Markiz Namā‘ li al-Dirāsāt wa al-Buḥūth.
- Ḥāj Ḥamad, A. (2003). *Manhajyyah Al-Qur‘ān al-Ma‘rifīyyah* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Hādī.
- Hammām, M. (2002). Taḥawwulāt Uṭrūḥat Islāmiyyat al-Ma‘rifah: Qirā‘ah fī Musāhamat ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān. *Dawriyyat Namā’*.
- Mujāhid, M. (1996). *Usus al-Manhaj al-Qur‘ānī fī Baḥth al-‘Ulūm al-Ṭabī‘iyyah* (1st ed.). Cairo: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- The editorial board (2021), ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān wa Ishāmātuh fī Binā’ al-Qiyam. *Al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir (Islāmiyyat al-Ma‘rifah)*, 102.

Transformations of the Reformist Discourse of AbdulHamid AbuSulayman

Bilal Al-Talidi*

Abstract

This article captures the transformations of the reformist discourse of AbdulHamid AbuSulayman by tracing the stages of development in his reformist ideas and by identifying the extent to which his reformist ideas impacted and transformed the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The study traces the development of AbuSulayman's reformist thought and how it shaped IIIT by focusing on four particular areas of inquiry: (1) It examines the writings of AbuSulayman, beginning with his university research and throughout his academic career, doing so chronologically and analyzing the particular issues he addressed and the trends in which his thought proceeded on these issues; (2) It analyzes the overall narrative of IIIT, since its inception and through its development: looking closely at the contributions made to this narrative by IIIT's founding members as well as others who have contributed to shaping its mission and objectives, including AbdulHamid AbuSulayman; (3) It explores some of the major reform initiatives taken by AbuSulayman, particularly those issues pertaining to human rights and Shari'ah law (e.g., apostasy and freedom of belief, domestic violence, and the penal system in Islam); and finally (4) It attempts to understand the practical aspect of AbuSulayman's reform project by examining its primary practical component, that of educational reform and the mechanisms he devises therein.

Keywords: transformation, reformist discourse, International Institute of Islamic Thought, IIIT, human rights, Shari'ah law, educational reform.

* Bilal Al-Talidi is an Educator and weekly columnist for Al-Quds Al-Arabi newspaper. He holds a PhD in Islamic Thought, specializing in reform movements, from the Universite Chouaib Doukkali in El Jadida, Morocco. Email: talidi22@yahoo.fr.