مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدىٰ العلّامة عبد الحميد أبو سليمان

السيِّد عمر *

الملخص

ينظر هذا البحث في الإسهامات الإصلاحية للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان ودورها في البناء الحضاري للأمة؛ إذ يبرز دور أبو سليمان في الكشف عن معالم الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية الحضارية، والإطار المرجعي النابع منها، في محاولة للإجابة عن الأسئلة الوجودية وموجهات السعي الرشيد في الأرض، ومقاصدية السعي الاستخلافي، ومعايرة الواقع الإنساني المعاصر بتلك الرؤية. والجمع بين المثالية والواقعية، ثم دراسة مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأُمَّة. ويعالج البحث موضوع التشوُّهات الفكرية التي تتمثل في عدة أشكال منها: تشوُّه الرؤية الكُلِّية الإسلامية، وغياب الوعي بالعلاقة العضوية بين أركان الإسلام والمعاملات، وحقيقة أنَّ حياة المسلم كلها عبادة وجهاد، ثم تشوُّه المنهج بتحوُّل الفكر الإسلامي إلىٰ فكر نظري تأمُّلي لا يعرف طريقه إلىٰ الاختبار والتجريب في واقع الأُمَّة الاجتماعي، وتشوُّه الخطاب وتحوّله من خطاب فكر اجتهادي مُتدبِّر ومستجيب لمُتغيِّرات الزمان والمكان إلىٰ خطاب قهر قمعي يعتمد علىٰ ركام من الروايات الأُحادية القابلة للدَّسِّ والغفلة والتدليس وسوء التأويل. ويستعرض البحث معالم المنهجية الكفيلة بتخلية تلك التشوُّهات المعرفية ورسم معالم مُنطلَق الإصلاح في الأُمَّة الـمُؤذِن بتلبية شرط جدارتها بأنْ يأذن الله لها بالتمكين في الأرض من جديد.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح المنهجي، الرؤية الكلية القرآنية، التشوهات الفكرية المعاصرة، مفاتيح تخلية التشوهات المعرفية، موجهات الرُّشد الحضاري.

---

* دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية، أستاذ النظرية الإسلامية في جامعة حلوان. البريد الإلكتروني: dr_sayedomer@yahoo.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 4/ 9/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 4/ 9/ 2023م.

عمر، السيِّد (2023). **مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدىٰ العلّامة عبد الحميد أبو سليمان**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 106، 105–150. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8153

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2023 ©

مقدمة

تدور هذه الدراسة حول الإسهام المنهجي الذي قدَّمه مفكر طاف ربوع المعمورة باحثاً عن إجابة نظرية وتطبيقية لعِلَّة إخفاق مشروعات الإصلاح في الأُمَّة الإسلامية في عصر ما بعد الحملة الصليبية الأُولىٰ والحملة التترية عليها حتّىٰ الآن، واستنباط معالم طريق إقلاعها في ألفيتها الحضارية الثانية لمصلحة الإنسانية جمعاء. وإنَّ التعريف الأدقَّ والأشمل لهذا الـمُفكِّر هو ابن الحَرم الوارث كنـزاً من والده يتمثَّل حصراً في مصحفه وسجّادة صلاته. فبهما سعىٰ في مغارب الأرض ومشارقها بمناعة حضارية فريدة، ورؤية لماضي أُمَّته وحاضرها ومستقبلها في نور القرآن الكريم.

وقد كانت الأسئلة التي لازمته منذ طفولته حتّىٰ لقي رَبَّه هي: ما العِلَّة الحقيقية لتحوُّل أُمَّتنا من أعزِّ أُمَّة علىٰ وجه الأرض إلىٰ أُمَّة تتكالب عليها الأُمم الأُخرىٰ تكالب الأَكَلة علىٰ قصعتها بالرغم من عظم إمكانياتها البشرية والمادية؟ وما المعيار اليقيني الذي يُمكِن به تحديد تلك العِلَّة وتفسير فشل مشروعات الإصلاح في الأُمَّة علىٰ مدار تسعة قرون؟ ثمَّ: كيف نستكشف الـمُنطلَق المنهجي العلمي الصحيح للإصلاح في الأُمَّة؟

وباللجوء إلىٰ القرآن الكريم لجوء الـمُفتقِر إلىٰ الإجابة، لا الباحث عن شواهد لقناعات ترسَّخت لديه، وظنَّها مُعزِّزة لها؛ اهتدىٰ أبو سليمان إلىٰ ضرورة استكشاف المعيار من القرآن الكريم، مُتمثِّلاً في الرؤية الكُلِّية الكونية الإسلامية، والإطار المرجعي الإسلامي. وببناء ذلك المعيار، تمكَّن أبو سليمان من وضع يده علىٰ جذر عِلَّة ضعف الأُمَّة، وعلىٰ البذور والتجلِّيات لتشوُّهات رؤيتها الكُلِّية ومنهجها وخطابها في واقعها المعاصر، وعلىٰ البُعْد الغائب الأهمِّ في مشروعات الإصلاح حتّىٰ الآن. وقد تسنّىٰ له بذلك صياغة منهجية حضارية معاصرة لتخلية ذلك الرَّيْن، واستعادة الأُمَّة مناعتها وفاعليتها وشهودها الحضاري، وجمع في هذه الصياغة بين التأصيل النظري والتطبيق، وصياغة أُطر لإعادة بناء علوم الأُمَّة.

ويقف الوعد البحثي لهذه الدراسة عند حَدِّ رصد مفاتيح الإسهام المنهجي النظري والتطبيقي لمُفكِّرنا في بناء ما سمّاه القراءة الحضارية المنهجية النظرية والتطبيقية لسؤال الإصلاح في الأُمَّة. ولا يَتَّسِع المقام هنا للحفر في عمق ذلك الإسهام، ولا لمقاربته وتحليله في حاضنته المعرفية؛ فغاية ما تطمح إليه الدراسة هي أنْ تكون عتبة أوَّلية تُمهِّد الطريق لمثل تلك الدراسات مستقبلاً.

وفي ضوء ذلك، فإنَّ معمار هذه الدراسة يتمثَّل في تقديم إضاءة معرفية خاطفة على الإسهام المنهجي لعبد الحميد أبو سليمان في ثلاثة محاور أساسية؛ أوَّلها: معالم الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية الحضارية والإطار المرجعي النابع منها بنقائهما في صدر الإسلام الأوَّل. وثانيها: معايرة الواقع الإنساني المعاصر بتلك الرؤية. وثالثها: مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأُمَّة. وتجمع الخاتمة خلاصة الإضاءات المعرفية لهذه المحاور الثلاثة.

أوَّلاً: معالم الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية الحضارية

تنفرد الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية الحضارية بأنَّها إنسانية استخلافية فطرية علمية عالمية لا تخصُّ المسلمين وحدهم، وبأنَّها نابعة من مصدرين رَبّانيين لا نظير لهما؛ الأوَّل: المقاصد العمرانية كما بيَّنها القرآن الكريم وخبرة تطبيقها في العهد النبوي وعهد الخلافة على منهاج النُّبوَّة. والثاني: خبرة الفطرة الإنسانية الاجتماعية وما يتكشَّف من آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق.

ويراد بكُلِّية تلك الرؤية جمعها بين كينونة الإنسان بكاملها (العقل، والنفس، والوجدان الإنساني، والفكر، والإرادة)؛ ذلك أنَّ الإنسان لا يتبعَّض، ولا يكفي عقله النسبي لمعرفة الصواب والعمل به. فهو إذا لم يهتدِ بالوحي الـمُنـزَّل ضَلَّ وأخطأ في الفهم وفي الأداء. ولهذا، فإنَّ الوجدان الـمُفارِق للعقل، وغير المستنير بنور الوحي والفطرة السوية، يوقِع في الخرافة والأماني الزائفة. وبالمثل، فإنَّ غياب المنهاجية التي تُبيِّن معالم الطريق لتحقيق غاية مُحدَّدة للسعي الأُمَّتي الإنساني في الأرض، ينعقد العزم على تحقيقها، يجعل توفر إمكانيات بلوغها في حُكْم العدم.

فالغاية الأُمَّتية في الاستخلاف على الأرض لا تتحدَّد ولا تتجسَّد على أرض الواقع إلّا برؤيةٍ وإطار مرجعي كونيين كُلِّيين، ينبع منهما معاً الهدف والدافعية الحضارية لتحقيقه. ومن هنا يأتي مسوّغ عَدِّ تلك الرؤية الـمُنطلَق الأساس للإصلاح الإنساني. وفيما يأتي إطلالة خاطفة على أبرز معالم تلك الرؤية:

1. الجمع بين الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكُلِّية ومُوجِّهات السعي الرشيد في الأرض

تمدُّ الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية الإنسان -بجميع أنساقه في حال نقائها بالعِلْم- بأنسب قدر من الغيب الـمُطلَق، يكفي لتحصيل إجابة يقينية عن الأسئلة الوجودية الكُلِّية، ويكفل تفرُّغ الإنسان لتوجيه جميع قابلياته الفطرية إلى التزكية والعمران الحضاري في نور المقاصد القرآنية. وتُعَدُّ تلك الرؤية -بهذا الوصف- بمنـزلة الـمُتطلَّب الوجودي الذي تتحدَّد به الهُوِيَّة، وتدور في فلكه منظومة المبادئ والقِيَم والمفاهيم والأفكار الـمُحرِّرة له من الجمود الفكري، ومن الانبهار الساذج بالزبد وزخرف القول.

وتقيم هذه الرؤية السعي الإنساني الراشد في الأرض على منظومة من المبادئ القرآنية، تدور جميعها في فلك الحرية التوحيدية، وهي: التوحيد، ونفي الإكراه في الدين، والاستخلاف، والعدل والاعتدال، والمسؤولية، والغائية الأخلاقية، والشورى، والكُلِّية العلمية السُّنَنية، والعالمية، والسلام، والإصلاح، والعمران، والجمال.

وتُمثِّل الحرية التوحيدية نواة هذه الرؤية في صورتها الـمُثلى النقية التي نشأت منها على أرض الواقع الإنساني أُمَّةُ الشهود الحضاري التي لم يكن في قاموس سعيها في الأرض موضعاً إلّا للحُجَّة البالغة، والفطرة السوية، والمراجعة بنفْس لوّامة أوّابة للحقِّ، وتوّاقة إلى بلوغ وضعية النفس الـمُطمئِنة، والأخذ بأسباب استدامتها (أبو سليمان، 2009م، وفؤاد باشا، 2010م، ج1، ص111-122).

2. الـحُبُّ الكُلِّي للكون بقوامة حُبِّ الله تعالى عليه

تنطلق هذه الرؤية من حقيقة أنَّ كل ما في الوجود من خليقة هو من خَلْق الله تعالى. ومن ثَمَّ، فإنَّ الـمُرتكَز الذي يتعيَّن على الإنسان -بكل أنساقه المجتمعية- أنْ يقيم شبكة علاقاته بالوجود كله عليه هو منظومة الحُبِّ الشامل الـمُنبثِقة من الصدارة الـمُطلَقة لحُبِّ الله تعالى على حُبِّ ما عداه، والحُبِّ فيه، وحُبِّ ما يُحِبُّه وبُغْضِ ما يَبْغَضه؛ فكل ما في الوجود هو من خَلْق الله تعالى. وترتيب الإنسان علاقة الحُبِّ له أو بُغْضه على إقامة العلاقة معه وَفق ما خلقه الله له، كما بيَّنه تعالى في القرآن الكريم، يُفسِح المجال واسعاً لاستنارة العقل الإنساني النسبي بالهدي الرَّبّاني الـمُطلَق، بما يتبيَّن به الرُّشْد من الغَيِّ، وتُعرَف به مُقوِّمات تحصيل الرُّشْد واجتناب الغَيِّ.

وبهذا الحُبِّ يتناغم الإنسان مع الكون، الذي يُسبِّح فيه كل شيء بحمد الله تعالى، في علاقة عمران وتزكية بالحقِّ، عن طريق الأخذ بالأسباب، وبذل غاية الاستطاعة العمرانية، والمحاسبة الذاتية الجوّانية، والاستعانة بالرعاية والتوفيق من مُسبِّب الأسباب. وبذلك لا تكون الحياة الدنيا دار مِحْنة يُفكِّر الإنسان في مُخلِّص له منها، وإنَّما تكون دار فلاح، ومستقراً للتعارف والتراحم واستحقاق كلمة التقوى، وإقامة الشهادة لله، والدخول في السَّلْم.

3. التكريم الرَّبّاني للإنسان بالعبدية لله وحده

قرَّر القرآن الكريم أنَّ لخلق الله تعالى الإنس والجِنَّ غاية واحدة هي عبادتهما لرَبِّ العالمين. ويسع مفهوم "عبادة الله" كل قول أو فعل أخلاقي عمراني في مختلف مجالات الحياة. ويربط هذا المفهوم جميع أركان الإسلام بالتزكية والعمران التوحيديين، النابعين من نِيَّة قلبية خالصة، تكشف عن نفسها في الظاهر في سداد القول واستقامة السلوك الفردي والجماعي الـمُتراحِم، بكيفيةٍ ينبع معها المضمون الدلالي لمفهوم "العبدية لله" بتكريم الله تعالى للإنسان، وتشريفه إيّاه بجعل طاعته لنفسه ولأيٍّ من المخلوقات تابعة لطاعته لبارئه ورازقه، وتحريره بعبادته لله وحده والاستعانة به من العبودية لهواه أو لأيِّ مخلوق.

فبالجمع بين التوحيد والحرية يُحصِّل الإنسان صفة العبدية الـمُكرَّمة، بتكليفٍ هو في حدود استطاعته، لا إصر فيه ولا أغلال، ولا حقَّ لأحد في التدخُّل في عقيدته إلّا بالنصيحة والدعوة، مع نَظْم الحرية في المجال العامِّ بمبدأ التكافؤ ونفي الضرر والضرار، والحَضِّ على الشورى، والتعاون على البِرِّ والتقوى، وعدم الركون إلى الظالمين، والبراءة من الاستبداد السياسي والكهنوتي.

4. الغائية الأخلاقية لعلاقة الإنسان بالخليقة

لكل مخلوق في الوجود غايةٌ خلقه الله تعالى لأدائها. وكذلك له حُرمة توجِب التعامل معه على بيِّنة من الوظيفة التي خُلِق لتنفيذها وتحقيقها. وقد فطر الله تعالى كل شيء -غير الثقلين- على شاكلةٍ تتمثَّل في القابلية للتسخير مع الإنسان بأمر رَبِّه؛ إمّا ثواباً له على شكر نعمة رَبِّه، وإمّا استدراجاً له، وابتلاءً له إلى أجلٍ مُسمّى -لا يعلمه إلّا الله تعالى- على جحودها، ثمَّ تسخيرها عليه، وأخذه بذنبه. وهذا هو جوهر مفهوم "تسبيح كل شيء في الوجود مع الإنسان الـمُسبِّح بحمد رَبِّه"، بالإحسان إلى ما ائتمنه الله تعالى عليه من الطيِّبات، والتعامل معها بمودَّة ورحمة وعدل وإحسان. ولعنة الله والسماوات والأرض على الجاحد نعمة الله الـمُستعصِية على الإحصاء وعلى الإحاطة بها، والعاقِّ لها باستعمالها فيما لم يخلقها الله تعالى له.

5. مقاصدية السعي الاستخلافي في الأرض

تقوم هذه السِّمَة على قاعدة "حدود لا قيود" التي تمدُّ الإنسان بفضاء رحب للسعي في الأرض بالحقِّ، حيث الأصل هو الحَلُّ، والـمُحرَّم هو المستثنى الـمُسمّى اسماً. وبالكُلِّيات المقاصدية التي تتضمَّنها تلك الرؤية يستطيع الإنسان -بكل يسر- الاجتهاد، مُستهدِياً بخطوطها العريضة، في تدبير تفصيلات فروعيات الأمر الخاصِّ والأمر العامِّ، بنهج سُنَني وسطي مُنفتِح على النواميس الكونية والاجتماعية العمرانية، في نور الكُلِّيات التوحيدية التي تتصدَّرها قِيَم العدل، والحرية، والمساواة، والإحسان، والبِرِّ، واجتناب الظلم والعدوان. وبتلك الكُلِّيات يتمُّ الجمع بين التدبُّر في القرآن الكريم والنظر في آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق في الكون المنظور، والتمييز بين الثابت

والـمُتغيِّر، والانطلاق من السقف المعرفي لكل عصر في تعزيزه بخبرة الماضي، والانطلاق من عطائه مُزوَّداً بتلك الخبرة صوب النظر لِـما يُقدِّمه لغده الدنيوي وغده في الآخرة، مستنيراً بنور القرآن الكريم وهديه.

6. حقيقة قابليات الإنسان اللامتناهية للتزكية بالحقِّ والتدسية بالباطل

يرتبط قيام نظام الأمر والنهي الرَّبّانيين على الاختيار الإنساني الحُرِّ المسؤول بهداية الله تعالى الإنسان نجدي الخير والشَّرِّ. وبذا، فإنَّه يكون قابلاً للعروج إلى أعلى عليين في نور القرآن الكريم، ويكون قابلاً -من جهة مضادة- للانحطاط بنفسه إلى دركات دونها دركات الأنعام باتباع الهوى وخطوات شياطين الإنس والجِنِّ. ولنسبية العقل، فإنَّ حاجة الإنسان إلى الوحي في تبيُّن الرُّشْد من الغَيِّ تفوق حاجة جسمه إلى الهواء والماء والغذاء.

7. محورية الوسطية الفطرية السَّوية

يتمحور مفهوم "الوسطية السوية" في هذه الرؤية حول حَمل الإنسان أمانة طاعة منظومة الأوامر والنواهي الرَّبّانية وَفق الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، باعتدالٍ لا موضع فيه للإفراط ولا للتفريط. والأسوة في ذلك بالنبيين وتابعيهم بإحسان في كل زمان ومكان. وفي القرآن الكريم بيان مُفصَّل لتلك الوسطية على مستوى مؤسسة الأُسرة، وبيان مُجمَل لكُلِّيات تحقيقها على بقية الأنساق الإنسانية العمرانية.

8. الجامعة الإنسانية لـهُوِيَّة الأُمَّة المسلمة

تمتاز الأُمَّة المسلمة بأنَّها أُمَّة مفتوحة لكل مَنْ يدخل فيها باختيار حُرٍّ مسؤول. وتستدعي هُوِيَّتها بذلك وَحدة أصل الإنسان، ووَحدة الأرض، والتكامل بينها وبين أُمَّة الدعوة، في دوائر انتماء مُتداخِلة، أصلها السَّلْم والتكامل والتعارف واستباق الخيرات، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، ودفع العدوان والظلم بالرَّدِّ عليه بالمثل فقط، وتحبيذ العفو عند المقدرة، وقبول الجنوح إلى السَّلْم مِنْ

كل مَنْ يجنح إليه؛ حتّى لو لم يكن صادقاً، وإعداد القوَّة المانعة من العدوان ومن الطمع في فتنة أحد في دينه، والاحتكام في معايرة التدافع الحضاري إلى المآلات (أبو سليمان، 2009م؛ فؤاد باشا، 2010م، ج1، ص167–186).

9. الجمع بين المثالية والواقعية

ليست هذه الرؤية فلسفية حالمة، بل هي مثالية عرف العالَمَ الدنيوي تجسُّدها فيه بالفعل. وقد شهدت الألفية الحضارية العمرانية الأُولى للأُمَّة الإسلامية على فاعليتها في تحريك العقل والوجدان الإنساني نحو وجهة عمرانية إيجابية مُتناغِمة مع الفطرة السوية، وعلى طردية العلاقة بين مدى تمثُّلها وعِزَّة الأُمَّة وانحطاطها.

ومن مُؤشِّرات واقعية هذه الرؤية أنَّها لا تَدَّعي عصمة الإنسان، وتُقِرُّ بمحورية المراجعة والتصحيح والتدافع بين قوى الخير والشَّرِّ، وتدعو إلى الحُكْم على أيِّ بديل حضاري بإنجازاته المادية والروحية والأخلاقية على أرض الواقع. أمّا الشاهد على مثاليتها فهو عدم فصلها بدعوى الموضوعية بين الدين والعِلْم والقِيَم والأخلاق، وكذا ما أثبتته الخبرة التاريخية من أنَّ ثمار السعي بها أزكى من السعي بأيَّة رؤية كُلِّية أُخرى جاد بها العقل الإنساني (أبو سليمان، 2009م، وفؤاد باشا، 2010م، ج1، ص202–207).

وترتكز هذه المثالية الواقعية الإسلامية على منظومة المبادئ الآتية:

أ. التوحيد بوصفه الإجابة الفطرية الكونية السوية عن جميع الأسئلة الكُلِّية الوجودية، ومفتاح اجتناب حياة الضنك وتحصيل الحياة الطيِّبة.

ب. استخلاف الإنسان في الأرض بوصفه حامل أمانة مُكلَّفاً بالعمل الأخلاقي المسؤول، فيما لا يحصى من النِّعَم، مع إمداده بنور الوحي وقابليات التدبُّر والتوبة والمراجعة، وتحصيل الفلاح في الدنيا والآخرة عند سعيه لذلك باختيار حُرٍّ مسؤول.

ت. العدل والاعتدال؛ فالعدل مفهوم قرآني كُلِّي شامل للشأن الفردي والجمعي في مختلف مجالات الحياة. أمّا الـمُؤشِّر لتحرّي العدل فهو الاعتدال السلوكي في التفاعل مع جميع الموجودات، على نحوٍ يُعبِّر عن معنى الحياة وأساس خيريتها، بالتحلّي بالرحمة والتكافل والوسطية والوصال الحميد بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين بقية المخلوقات (أبو سليمان، 2009م؛ فؤاد باشا، 2010م، ج1، ص213–218).

وباستعادة الوعي بهذه الواقعية المثالية وتمثُّلها سلوكياً، تستعيد الأُمَّة تكوينها المعرفي الوجداني التوحيدي الـمُتوازِن والـمُؤسَّس على حُبٍّ لكل ما في الحياة، نابعٍ من حُبِّ ما يرضاه الله تعالى، ومضبوطٍ به، وتُقدِّم للعالمين نموذجاً للمجتمع العالمي الحُرِّ الـمُؤسَّس على الدعوة إلى الدخول في السَّلْم كافَّةً واستباق الخيرات، بوصف ذلك هو أصل الفطرة الإنسانية (أبو سليمان، 2009م، وفؤاد باشا، 2010م، ج1، ص225–250).

10. ميثاقية الإطار المرجعي الكُلِّي للفكر الإسلامي

ينبثق هذا الإطار المرجعي التوحيدي من رؤية كُلِّية مُؤسَّسة على التوحيد، والسببية، والتكامل بين الغيب والشهادة. ونواة هذا الإطار هي رؤية للإنسان بوصفه كائناً عابداً لله تعالى، ولهذا الإنسان خصوصيته بصفته حامل أمانة الاستخلاف في الأرض، ومعيار سعيه الرشيد فيها هو جمعه بين القِسط الذي كشفه القرآن الكريم من الغيب الـمُطلَق، الذي لا سبيل لعقله إلى معرفته مُستكفِياً بذاته، والهدي القرآني الـمُبيِّن لمعيارية العلاقة الـمُثلى بين الإنسان ورَبِّه ونفسه، وبني جنسه وبقية الموجودات في حياته الدنيا، التي تكفل له الحياة الطيِّبة في الدنيا، والفلاح في الآخرة (أبو سليمان، 2009م، ص101–130).

ولهذا الإطار المرجعي أربعة أركان أساسية هي:

أ. **وحدة نظام الكون**: يسير كل شيء في الكون في فلكٍ مُحدَّد، وبقدرٍ، ولغايةٍ خلقه الله تعالى لها؛ ما يُيسِّر التدبُّر في آيات الله فيه بإيجابية، لا مُسوِّغ فيها لعقيدة الجبر ولا التواكل ولا الزهد في إعادة

تشكيل الطيِّبات الـمُسخَّرات بما يقيم به جَنَّة على الأرض مُحاكِية لتلك الموصوفة في القرآن الكريم، والموعود بها الـمُؤمِنون في الآخرة، في حدود الاستطاعة الإنسانية.

ب. الحظر التامُّ للإكراه في الدين، وبناء الاجتماع الإنساني على التوافق التعاهدي: أكَّد الإسلام أنَّ حرية العقيدة مكفولة، وأنَّه لا دخل لأحد في ساحتها إلّا بالبلاغ الـمُبيَّن بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وتبيين الرُّشْد من الغَيِّ بمنهجية للفكر لا مُتَّسَع فيها للجهالة ولا للعشوائية؛ ليحيا مَنْ حَيَّ عن بيِّنة، ويهلك مَنْ هلك عن بيِّنة، ولا يكون للناس على الله حُجَّة بعد الهدي الـمُنـزَّل على رُسُله.

أمّا حرية الأداء الاجتماعي فتقوم على الكلمة السواء بين الهُوِيّات الدينية بالتوافق التعاقدي على منوال وثيقة المدينة الـمُنوَّرة في العهد النبوي؛ إذ يقوم الاجتماع العمراني على المساواة والتكامل بين الشأن الفردي والشأن الجماعي والشأن الخاصِّ والشأن العامِّ، والأخذ بالأسباب، وعقل الأمور مع التوكُّل على الله تعالى، وإنشاء علوم العمران الاجتماعية، وابتغاء الوسيلة باتخاذها أساساً للقول السديد والعمل الصالح، الـمُتناغِمين مع كُلِّيات القرآن الكريم ومقاصده (أبو سليمان، 2009م، ص131 –160).

ت. نسبية الفهم الإنساني للحقيقة الموضوعية، ثمَّ حاجة الإنسان إلى نور القرآن الكريم وهديه لاجتناب التقدير الجزئي للواقع الذي يوقِع في الخطأ والخلط بين الخير والشَّرِّ: يستحيل بناء الرؤية الكُلِّية والإطار المرجعي بالعقل الإنساني المكتفي بنفسه على نحوٍ يتبيَّن فيه الرُّشْد من الغَيِّ، وتحصيل الفهم الصحيح، والعدل والإحسان في تقويم الأداء الحضاري، وتدارك عواقب الخطأ والنسيان.

ث. بيان الفرقان الدلالي بين مفهوم "الإسلام" و"المسلم"، و"الأُمَّة" و"الدولة" و"الدعوة": يُركِّز الإطار المرجعي للفكر الإسلامي على التمييز بين هذه المفاهيم المفتاحية. فالإسلام هو رسالة الله الخاتمة للإنسان الـمُستخلَف لترشيده وتعزيز فطرته برؤية كُلِّية مقاصدية جامعة، والمسلمون هم بشر مُكلَّفون بالتزام الأمر والنهي الرَّبّانيين التكليفيين بقدر إرادتهم واجتهادهم وفهمهم، وهم قد

يُخطِئون أو يصيبون. ولا يَصِحُّ أنْ يُنسَب خطأهم إلى دينهم، وإنَّما يُنسَب إلى ما يشوب نمط تديُّنهم. وللإنسان قابلية لثلاث أنفس: نفس أمّارة بالسوء، ونفس لوّامة أقسم الله بها، ونفس مُطمئِنة. أمّا الأُمَّة فهي كيان رَبّاني الجعل مُخرَج للناس بصفة خير أُمَّة، ومُؤسَّس على التكليف بتقوى الله والأرحام، والتعاون على البِرِّ، والدعوة إلى الله على بصيرة؛ ليدخل الناس في السَّلْم كافَّةً، ولتستبق كل أُمَّة الخيرات وَفق القِبلة التي ترضاها، والوجهة التي تختارها لنفسها، مع مسؤوليتها الأخلاقية عنها، وعن مآلاتها. وأمّا الدعوة فهي خطاب تلك الأُمَّة للناس الـمُوجَّه إلى العقل والقلب الإنسانيين بالموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن، وبإقامة الحُجَّة.

وأمّا الدولة فهي كيان سياسي بشري مُكلَّف بترتيب العلاقة بين مُكوِّنه الإنساني وفيما بينه وبين الكيانات الدولية الأُخرى. وهي بدورها كيان قابل للإصابة في سعيه، وقابل للخطأ. وهي مطالبة قرآنياً بالدخول في السَّلْم والوفاء بالعقود. وقد حَثَّ القرآن الكريم على التزام دفع انحراف الدولة بوسائل سلمية بواسطة الأُمَّة، سواء أتعلَّق ذلك بالداخل أم بالخارج.

ثمَّ بيَّن القرآن الكريم كيف تُعالَج الحالة الاستثنائية التي يقع فيها اقتتال داخلي بين طائفتين من الأُمَّة. والأصل في العلاقة بين الأُمَّة الإسلامية والأُمم غير المسلمة هو السَّلْم، والعهود الميثاقية. أمّا الحرب فهي حالة استثنائية لرَدِّ العدوان واقتضاء المظالم في حال إخفاق تحصيلها بوسائل سلمية في العلاقات الدولية بالأُمم غير المسلمة، مع تنظيم اللجوء إلى القوَّة بضوابط صارمة، وجهتها الإصلاح، وعدم تجاوز الرَّدِّ بالمثل، والجنوح إلى السَّلْم ما استطاع المسلمون إلى ذلك سبيلاً.

ثانياً: معايرة الواقع الإنساني المعاصر بالرؤية الكونية الكُلِّية القرآنية

إنَّ معايرة الواقع الإنساني المعاصر بالرؤية الكونية الكُلِّية القرآنية وإطارها المرجعي تُبيِّن أنَّ مأساة البشرية في واقعها الراهن تتمثَّل في بلوغ النموذج القومي المادي الغربي العنصري المستعلي في الأرض بقوَّة الباطل نهاية دورته الحضارية، ومعاناة البديل الحضاري الإسلامي من تشوُّهات

معرفية يتعيَّن تخليصه منها، وإعادة استكشافه وتعميم الوعي به؛ ليصبح أهلاً لأنْ يحلَّ محلَّه في ريادة البشرية في نور القرآن الكريم.

وفيما يأتي إضاءة خاطفة على تفصيل هذا الإجمال:

1. بؤس النموذج الحضاري القومي المادي الغربي العنصري المعاصر الآفل

تكشف معايرة هذا النموذج بالرؤية القرآنية المقاصدية الكُلِّية عن بلوغ العطب به حَدّاً يستحيل معه -بسُنَّة الله في دورات الأُمم- إحياؤه من جديد. فبقاؤه بات رهناً بجموحه في الاعتماد على الخداع والقهر، في ظِلِّ فقدانه أدنى حُجَّة في ضوء سوء مآلاته ومُؤشِّرات فشله الـمُستعصِية على الحصر؛ فهو نموذج حمل بذور فنائه في صميم تكوينه ومنطقه لخُلُوِّه التامِّ من الروحانية وعصفه عبر آليّات الاستعمار القديم والاستعمار الجديد بالفاعلية الحضارية للأفكار والمؤسسات في كل ربوع المعمورة، وافتراسه مفهومي "الوطنية" و"القومية" بربطهما بالعنصرية، وبقانون القوَّة الجامحة اللاأخلاقية الشبيهة بنار تأكل نفسها ما لم تجد ما تأكله، واستيلاده فراعنةً جُدُداً يتمثَّلون في الشركات الكُبرى، وإقطاعيين جُدَداً يتمثَّلون في كبار رجال المال والأعمال وكهنة الوسائط الإعلامية والتسويقية التي تتغذّى بالتكلُّس الصراعي المادي الـمُعولَم (أبو سليمان، 2009م، ص250-265).

وتُبرهِن القراءة الحضارية للواقع على أنَّ الخواء الروحي يُنذِر دائماً بنهاية دورات الدور الحضاري للأُمم. وثمَّة شهود ثلاثة على ذلك:

الأوَّل: عِبْرة متوالية ذهاب ريح أُمَّتنا، وتحوُّلها من العِزَّة إلى الوهن في القرون الأخيرة.

والثاني: عِبْرة مآل التجربة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وتفكُّك الاتحاد السوفيتي؛ فتلك التجربة المعاصرة تُبرهِن على أنَّ الأعمق في الخواء الروحي يسقط أوَّلاً.

ومن الـمُهِمِّ هنا التنبُّه لحقيقة أنَّ الليبرالية الرأسمالية والماركسية هما وجهان لعُمْلة واحدة. فما الأخيرة إلّا رَدُّ فعل على طغيان الأُولى بالإجهاز على البقية الأخلاقية الضئيلة التي كانت لا تزال في

النموذج الحضاري الرأسمالي الغربي من التقاليد المسيحية الإصلاحية، والوصول بالمنطق المادي إلى نهاية منطقه في تأليه العقل وتقديس القوَّة ونبذ الدين. وفي سَبق انهيار الماركسية الأكثر توغُّلاً في الخواء الروحي من تلقاء نفسها نذيرٌ بالمآل نفسه لليبرالية الرأسمالية الـمُتوحِّشة.

والثالث: تكاثر الشواهد على أنَّ أفول الماركسية لم يُمثِّل انتصاراً للحضارة الغربية، وإنَّما كان مُؤشِّراً لاستفحال أزمتها على نحوٍ غير مسبوق ببرهنته على أنَّ أصل دائها كامن في إزالتها ما تبقّى من هداية الوحي ونفحات الروح، ولأنَّ عدم التوازن بين دور كلٍّ من الفرد والمجتمع والدولة يحرمها من الاستواء الحضاري، ويجعل استدامة إنجازها الحضاري مستحيلة.

وتصبُّ هذه المآلات المعاصرة في نفس وعاء فشل مشروع الإصلاح العثماني، ومن بعده مسعى الإصلاح في مصر في عهد محمد علي، ومساعي الإصلاح في العالَمَين العربي والإسلامي في عصر ما يُسمّى الاستقلال القومي (أبو سليمان، 2009م، ص11–19).

2. تكلُّس المعرفة التقليدية الموروثة للأُمَّة الإسلامية

تعاني المعرفة الإسلامية التراثية معضلة تشكُّلها بمنهاجية جزئية غرقت في فِقْه الشأن الفردي، واضمحلَّ مُكوِّنها الـمُتعلِّق ببناء الظاهرة الاجتماعية، بالنظر إلى عدم تأسيسها على رؤية كُلِّية كونية مقاصدية مثل تلك التي عرفها الصدر الأوَّل للإسلام، وتسرَّب إليها كثير من المقولات الخرافية والغنوصية من تراث ما قبل الإسلام (أبو سليمان، 2009م، ص284–309). وسنجلي ذلك بإطلالة على جذر اضمحلال الوعي بالرؤية الكُلِّية القرآنية النقية، ومصفاة تشوُّهات رؤية الأُمَّة الإسلامية في واقعها المعاصر:

أ. جذر الاندراس التدريجي لنقاء الرؤية الكونية الكُلِّية القرآنية

كانت سرعة الفتح الإسلامي نعمة مصحوبة بابتلاء ظلَّت سلبياته خَفِية أمداً طويلاً. وكان من البدهي وجود فارق نوعي بين تمثُّل الصحابة وكبار التابعين للرؤية الكُلِّية القرآنية بنقائها الأوَّل ووعي الجماهير بها ممَّنْ دخلوا في دين الله أفواجاً من بعدهم.

فقد كان دخول الناس في الإسلام أفواجاً نعمةً صاحبها عبء ثقيل على الصحابة وكبار التابعين لهم بإحسان في تعريف الشعوب حديثة العهد بالإسلام بتلك الرؤية، فضلاً عن تحقيق تشرُّبهم لروحها في قلوبهم وفي سلوكاتهم؛ إذ أصبح الصحابة الذين تربَّوا على يد الرسول ﷺ أشبه بقطرة في محيط بشري جديد وبالغ التنوُّع بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وانـزوى الـمُكوِّن البشري للأُمَّة المسلمة الـمُتشبِّع بروح القرآن الكريم وأساسيات الخلافة على منهاج النُّبوَّة، وحلَّ محلَّه مُكوِّن بشري مُثقَل برواسب معرفية من حضارات آفلة انتهت دورتها -كما جرت العادة- بثراء مادي مصحوب بخواء روحي وأخلاقي.

ولم يكن بوُسْع الصفوة المسلمة تخلية كل هذه التركة فوراً، ولا الحيلولة دون تسلُّل مقولات من تراث تلك الأُمم مُتستِّرة بغلاف إسلامي بسوء فهم أو على نحو مُتعمَّد. وبذا نشأت بذرة تلوُّث الرؤية الكُلِّية للأُمَّة، والخلط الفكري والعقدي، وانكفاء الفِقْه في دائرة شؤون الأفراد الخاصة، والفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية.

ونظراً إلى قوَّة الزخم الروحي الحضاري في القرنين الأوَّل والثاني الهجريين؛ فإنَّ الأُمَّة لم تستشعر الخطر الـمُتسلِّل الـمُتراكِم عبر الزمن لتلك البذرة، نتيجة التألُّق الحضاري المادي الـمُتصاعِد، حتّى بلغ ذلك التألُّق ذروته في القرن الثالث الهجري، فكشفت تلك البذرة عن شطئها، وتحوَّلت من الاختمار الكامن إلى الظهور والاستواء على سوقها، بالانفتاح العشوائي على التراث اليوناني الوثني ومنطقه الصوري، والتحوُّل من السعي بالجُمْلة القرآنية إلى السعي بالجُمْلة اليونانية الدهرية، بما ترتَّب على ذلك من تسرُّب الغنوصية والنـزعة الجدلية إلى علوم الأُمَّة، وإثارة إشكاليات غَثَّة من قبيل فتنة خَلْق القرآن، والبحث في ذات الله وصفاته والغيب، وجلب كثير من الإسرائيليات إلى عِلْم الكلام وعلوم التصوُّف، وما سُمِّي علوم القرآن.

وبالنظر إلى أنَّ فتك الجُمْلة اليونانية بالنُّخَب كان أشدَّ ضراوة منه بعامة المسلمين، فإنَّ المجتمع المسلم ظلَّ مُتمثِّلاً فطرياً لروح المقاصد القرآنية؛ ما أسهم بدوره في التفسير الخطأ لعِلَّة تدحرج الأُمَّة

على طريق الوهن، بنسبته إلى ما يُسمّى الفتنة الكبرى بين الصحابة في الصراع على السُّلْطة السياسية، والتغطية على السبب الحقيقي، وهو اختلاط الرؤية الكُلِّية للأُمَّة بما ليس من صبغتها، وفتك ما تسرَّب من موروثات جاهليات ما قبل الإسلام عامة والجُمْلة المعرفية اليونانية بوجه خاصٍّ في العقل المسلم. ولا يزال فريق من النُّخْبة المسلمة -حتّى الآن- يَعُدُّ القطيعة مع الجُمْلة القرآنية والتبتُّل في محراب الجُمْلة اليونانية الرومانية طريقاً لِما يُسمّى الخروج من التخلُّف واللحاق بركب الأُمم الـمُتقدِّمة.

ومن الأدلة على أنَّ نُفايات الجُمْلة اليونانية الرومانية هي الجذر الحقيقي لانتهاء الدورة الحضارية الأُولى لأُمَّتنا، أنَّ قانون الدورات الحضاري للأُمم يرتبط -كما بيَّن القرآن الكريم- بالتحوُّل من الاحتساب إلى ثقافة الترف التي يتآكل معها البُعْد الروحي والقِيَمي للعمران، ويصحبه تدريجياً انعدام الفاعلية الحضارية للإنجاز المادي، وتراجع لروحية الأداء، واستفحال الخَلَل على نحوٍ لاشعوري، وتراكمه بحيث يستحيل دفعه. وبهذا القانون الكوني يداول الله تعالى الأيام بين الأُمم.

ومن هنا نفهم منطق تسمية أبو حامد الغزالي كتابه "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة"، وجدليات الرَّدِّ باسم "تهافت التهافت"، وتحوُّل الأُمَّة من الـمَدِّ الحضاري إلى وضعية الدفاع في مواجهة الهجمة الصليبية والترية، وكذلك انتهاء قدرتها على إصلاح نموذجها العمراني من داخلها، والسَّيْر على دركات التبعية والقابلية للاستعمار الغربي (القديم، والجديد) الذي لم تتعافَ منه حتّى اليوم، وهو ما يجعلنا نفهم سبب عدم تفاعل الأُمَّة إيجابياً وحضارياً مع مُؤلَّفات كثير من الأعلام والـمُفكِّرين، مثل: محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي.

فالجُمْلة اليونانية الرومانية عصفت بالعقل المسلم مَرَّتين؛ الأولى: في ذروة الـمَدِّ الحضاري الإسلامي في القرن الثالث الهجري، بانفتاح النُّخْبة الفكرية المسلمة على المنطق الأرسطي بمبادرة منها تمثَّلت في جلبها إيّاه، وتسخير الثمرة المادية للقرون الثلاثة الأُولى في ترجمة التراث اليوناني،

وإحياء ذاكرة الغرب به، واستظهار المفتونين به بالسُّلْطة السياسية في تحكيمه في العقل المسلم بسوء الاختيار الذاتي. والثانية: مع عودة تلك الجُمْلة المعرفية في عصر الضعف، مُقتحِمةً العقل المسلم بشراسة لا مثيل لها، بعد اختمارها في الغرب في عصر ما يُسمّى الاستنارة والنهضة، والتوظيف الاستشراقي الـمُمنهَج لها في الهيمنة على بقية العالَم عامة وعلى أُمَّتنا الإسلامية بوجه خاصٍّ، وتسخير الغرب كل إمكانياته التقنية والدعائية ومراكز بحوثه في تزيينها، والمكر بالآخر بها، والعمل بلا كلل ولا ملل على استدامة ذهنية الاعتزال والتحزُّب والتمذهب والتشيُّع والتصوُّف، غير المستنيرة بنور القرآن الكريم ومقتضيات الفطرة السوية. وهذه الجُمْلة هي الجذر الرئيس للمنهجية التقليدية الإسلامية، وهي في سويداء قلب التشوُّهات المعرفية في فكر الأُمَّة.

ب. مصفوفة تشوُّهات فكر الأُمَّة

تعاني أُمَّتنا في واقعها الراهن **خمسة أنواع من التشوُّهات الفكرية**:

- **تشوُّه الرؤية الكُلِّية الإسلامية**، وهو يُعَدُّ أخطر موارد الخَلَل. أمّا مصدر هذا التشوُّه فهو انعزال جمهرة الـمُفكِّرين -بحُسْن نِيَّة- عن شأن الأُمَّة العام، وتفرُّغهم للبحث النظري الـمُجرَّد القاصر على حاجات الفرد، من دون اختبار ذلك الفكر على أرض الواقع. وقد أسفر ذلك عن ضعف روح الجماعة، والميل إلى التقليد والمحاكاة، وغياب الوعي بالعلاقة العضوية بين أركان الإسلام والمعاملات، وبحقيقة أنَّ حياة المسلم كلها عبادة وجهاد في سبيل الله تعالى.

- **تشوُّه المنهج بتحوُّل الفكر الإسلامي إلى فكر نظري تأمُّلي** لا يعرف طريقه إلى الاختبار والتجريب في واقع الأُمَّة الاجتماعي. وقد بالغ الـمُتأخِّرون في جمع المرويات، وتحفيظ تلاميذهم المتون والشروح الـمُحصَّلة بمنهجية النظر الجزئي، التي كان شاغلها هو الكَمَّ لا الكيف؛ ما ضيَّع على العقل المسلم فرصة تحصيل معلومات نافعة ونابعة من رؤية كُلِّية صحيحة؛ إذ ساد خطاب الترهيب من نقد الأُطروحات المعزولة عن الواقع (أبو سليمان، 2009م، ص284–309؛ أبو سليمان، 2016م).

– **تشويه المفاهيم**. فمع غلبة النظرة الجزئية لم يعد بإمكان العلماء تطويع العامة لقبول خطابهم الترهيبي إلّا بتشويه كثير من المفاهيم الإسلامية الأساسية. وقد تصدَّر مفهوم "العبدية لله تعالى" جُمْلة المفاهيم التي شُوِّهت، وتعدّى أثر تشويهها عشرات المفاهيم المحورية؛ فرَدُّ هذا المفهوم إلى "العبودية" لا إلى "العبادة" مثَّل الجذر الرئيس لاستحكام القهر النفسي، وفقدان العقل الناقد، وغلبة الفكر العاطفي الحالم، والنظر إلى تجلِّيات أسماء الله الحسنى على أنَّها الوجه الـمُقابِل لذلَّة الإنسان وحقارته، لا بوصفها مصدر السعي الإنساني لاستلهام نصيب منها.

وحقيقة المضمون القرآني لهذا المفهوم تتمثَّل في صورة الإنسان بوصفه خليفةً مُكرَّماً، يستمدُّ عِزَّته وكرامته من العبدية لله وحده لا شريك له؛ بأنْ يكون عبداً لله تعالى، ومُخلِصاً في البحث عن الحقِّ، وفي السعي لاتباعه، فيكون مُعبِّداً ومُهيَّئاً للاستقامة، وغير مُمزَّق بين شركاء متشاكسين، وليس موكولاً إلى أصحاب مصلحة في طاعته سبحانه أو معصيته. ونظيره المفهوم القرآني للفظة "الذل" للوالدين، وللمُؤمِنين، بمعنى التطاوع والتذليل والتيسير، لا المذلَّة والمهانة والاستعباد.

وفي ظِلِّ الخلط بين الخطاب القرآني للكافر الـمُكابِر الجاحد والـمُحارِب لله ورسوله، وخطابه للمُؤمِن الـمُقبِل على رَبِّه، تولَّدت مضامين ربط مفهوم "العبودية" بالوعيد والتحقير. وقد طال العبث بهذا المفهوم مفاهيم مفتاحية عديدة، مثل:"التوحيد"، و"الإرادة الإنسانية"، و"الاستخلاف"، و"التزكية"، و"العمران". فمثلاً، أُقحِم مفهوم "التوحيد" للخوض في أوصاف مُجرَّدة للذات الإلهية بدلاً من التركيز على استخدامه ناظماً للحياة الإنسانية، وإطاراً لضبط علاقة الإنسان بالكون كله، ومُؤشِّراً لوَحدة الخالق، ووَحدة الخَلْق، وغائية الخَلْق، وتكامل الكون، وقصد الخير فيه من دون استعلاء ولا استبداد (أبو سليمان، 2016، ص60–64).

– **تشوُّه الخطاب**؛ فقد تحوَّل الخطاب من خطاب فكر اجتهادي مُتدبِّر ومستجيب لمُتغيِّرات الزمان والمكان إلى خطاب قهر قمعي يعتمد على ركام من الروايات الأُحادية القابلة للدَّسِّ والغفلة والتدليس وسوء التأويل والاختلاق الروائي. وفي الوقت نفسه، عانى العقل المسلم ندرة الأحاديث

النبوية المتواترة، وكثرة أحاديث الآحاد التي تحتمل اللبس والغفلة وسوء التأويل، فضلاً عن إمكانية وضع الحديث. وفي ظِلِّ عدم التمييز بين نقد المرويات ورَدِّ الحديث النبوي، فقد تضخَّم فِقْه تقصير الثوب وإطلاق اللحية، والترهيب بنار جهنم من جانب الدعاة، والترهيب بالسجون من جانب الساسة. وغاب من هذا الخطاب التبشير، والنظرة إلى الكون وما فيه من نافذة حُبِّ الله تعالى.

– **تشوُّه دعوى العِرْقية الـمُنتِنة الـمُولِّدة لسياسة الافتراس بدعوى المصلحة القومية**؛ ما ألحق ضرراً كبيراً بمفهوم "الإنسان الكوني". وقد أسَّست تلك العِرْقية للاستعلاء العنصري بالقوَّة، والسَّيْر بين الأُمم بالوقيعة، وبشريعة الغاب التي يفترس القوي فيها الضعيف، ولا يراعي فيها قرابة رَحِم ولا ذِمَّة (أبو سليمان، 2004م، ص96–117).

ومن ثَمَّ تمخَّضت تلك التشوُّهات مُجتمِعةً عن تغييب الرؤية القرآنية التي تزن بميزان الذَّرَّة من الخير والشَّرِّ، وتدعو إلى التدبُّر والتفكُّر والاجتهاد في السعي. وقد عكَّر فكر القهر والتقليد صفوها عبر تأويل مغلوط لبعض الإشارات القرآنية والأحاديث النبوية، وأكداس من النصوص الضعيفة والموضوعة التي تسلَّلت خلال غفلة الصالحين وكيد الـمُغرِضين. وكانت ساحة هذا العبث هي الخوض في عوالم الغيب التي لا مجال لحواسِّ الإنسان وعقله للإحاطة بها. وكذلك استشرت المنهجية الجزئية اللغوية والنصية الحرفية التقليدية التاريخية مبتوتة الصلة بكلٍّ من السُّنَن الكونية (أبو سليمان، 2004م، ص53–95).

ثمَّ تفاعلت تلك **التشوُّهات الخمسة مُجتمِعةً** في جسم الأُمَّة الواحد، فمزَّقته، وولَّدت مفارقة تُفرِّق الأُمَّة الـمُكلَّفة بأنْ تكون أُمَّة واحدة في الحقِّ الذي هو معها، في مُقابِل اجتماع الأُمم غير المسلمة على باطلها وتكاملها وتعاونها على تنسيق مواقفها ضد تلك الأُمَّة. وقد اقترن ذلك بانكفاء الفرد المسلم في السعي لسَدِّ حاجة نفسه ومَنْ يَعول مِنَ الضروريات والحاجيات والكماليات، غير عابئ بالتعاون على حمل هموم الشأن الحضاري العامِّ للأُمَّة، والتكافل في استعادة رسالتها العمرانية.

ويصل بنا هذا الطرح إلى سؤال المحور الثالث والأخير: ما معالم المنهجية الكفيلة بتخلية تلك التشوُّهات المعرفية ورسم معالم مُنطلَق الإصلاح في الأُمَّة الـمُؤذِن بتلبية شرط جدارتها بأنْ يأذن الله لها بالتمكين في الأرض من جديد؟

ثالثاً: مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأُمَّة

قد يكون ضرورياً استهلال بيان مفاتيح المنهجية الإسلامية المعاصرة للإصلاح في الأُمَّة بالإشارة إلى تعريف منى أبو الفضل لمفهوم "المنهاجية" بأنَّه السعي الـمُخطَّط للوصول إلى هدف مُعيَّن على أحسن وجه، وبأفضل وسيلة مُمكِنة، وبأقل تكلفة مُمكِنة، في حدود الموارد المتاحة بجُهْد جماعي مُنسَّق، بالتعامل الإنساني الرشيد مع تحدِّيات الواقع المعاصر بكل معطياته، بما يُمكِّن من تعظيم الاستفادة من الفرص والحَدِّ من المخاطر، ويُوفِّر إمكانية دائمة للارتقاء من الواقع الـمَعيش إلى الواقع الـمُمكِن.

وعُدَّة القيام بتلك المهمة هي رؤية طائر ناظمة لرؤية معمارية، ثمَّ ناظمتان معاً لرؤية تنفيذية، ومنظومة خرائط إنسانية (تراكم معرفي لتفاعلات منظومات المفاهيم والقِيَم في الزمان والمكان)، وأُطر مرجعية (أنساق قياسية مُتقابِلة، ونماذج واقترابات معرفية)، وعمليات مُحدَّدة (تخطيط، تنظيم، توجيه، رقابة، تقويم، تصحيح مسار).

والمنهاجية بهذا المعنى تبدو أشبه بخريطة إرشادية للسعي الإنساني صوب قِبلة مُحدَّدة. يستلزم بناؤها على الوجه الصحيح من القرآن الكريم التنقيب فيه عن الشروط والـمُؤشِّرات لصِحَّة الـمُنطلَقات، وسلامة الوجهة والقِبلة، والإحاطة بعِلْم الطريق. ومفتاح ذلك هو اتخاذ التوحيد ناظماً وجامعاً لقِبلة السعي الإنساني على خمسة أصعدة، هي: تحديد مراحل بلوغ الهدف، ومُؤشِّرات التمييز بين المنعطفات، وبيان وصلات الطريق، ومعايير التثبُّت من علامات الاستدلال عند المفارق،

والوعي بمراجع الاتصال الكفيلة بالمتابعة والمراجعة والتصويب (أبو الفضل، والعلواني، 2009م، ص67-70).

وفي فضاء هذا التعريف، نسج أبو سليمان خيوط منهجية إسلامية معاصرة للقراءة الحضارية لواقع أُمَّتي الإجابة والدعوة بمعيارية الرؤية الكونية الكُلِّية القرآنية والإطار المرجعي النابع منها، بالحفر المعرفي المنهجي في فضاءات ثلاثة، هي: تخلية ما هو جدير بالتخلية، وتحديد ما هو جدير بالبعث من جديد، والتأسيس التنظيري والتطبيقي للرُّشْد في معالجة جوهر أهمِّ قضايا الحاضر واستعادة الفاعلية الحضارية للأُمَّة، وذلك على التفصيل الآتي:

1. مفاتيح منهجية التخلية

يُؤشِّر الركن الأوَّل من أركان الإسلام إلى لاءات ثلاث في بناء المنهجية، هي: لا ... للنُّفايات الـمُتلبِّسة بالمعرفة. ولا ... للاكتفاء بالصحيح، بل الحرص على اتباع أحسن القول. ولا ... لقبول الجمود، بل الحرص على المراجعة الأوّابة للمعرفة، والانفتاح أمام الحُجَّة والدليل الجديد. وبهذا الـمُؤشِّر يُرشِدنا أبو سليمان إلى المفاتيح المنهجية الآتية:

- القراءة الحضارية لمفاعيل الجُمْلة المعرفية اليونانية في العقل المسلم منذ القرن الثالث الهجري: تُمثِّل هذه المفاعيل جذراً جعل العقل المسلم في تيه وضياع، وعطب علومه، وحوَّل الأُمَّة من الشهود الحضاري إلى وضعية الوهن والتيه الراهنة، وازدواجية البِنية المعرفة وتشرذمها. ثمَّ جاءت تراكمات مفاعيلها التي أفضت إلى تلاشي الفعل الحضاري الـمُبادِر.

إذن، فأصل داء الأُمَّة المعاصر هو المنطق الأرسطي الصوري، ومنطق القوَّة الروماني؛ فهما البذرة التي نبتت منها الفِرق والمذهبيات الـمُتنابِذة والمفاهيم الـمُلتبِسة، والتحوُّل من التفكُّر بناظم الجامع بين أُمَّة مُكلَّفة بأنْ تكون واحدة إلى التفكُّر بالفروق واختلاقها؛ ما عصف بكيان أُمَّتنا الحضاري والسياسي.

ونتيجةً للسمت السرطاني للجُمْلة المعرفية اليونانية؛ فإنَّ الإجماع المعاصر على أنَّ الأُمَّة تعاني الوهن، وأنَّه لا بُدَّ من السعي لتخليصها منه، لم يصاحبه وَحدة في الرؤية للمخرج منه. ففي حين تُوجِّه القراءة المنهجية الحضارية إلى أنَّ المخرج الوحيد هو استعادة الوعي بالرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية بنقائها الأوَّل، وتخلية العقل المسلم من كل ما لا يتناغم معها؛ لاستعادة الدور الحضاري للإسلام في الأرض، يرى مَنْ يقرأون واقع الأُمَّة قراءة سياسية أنَّ الحَلَّ هو مداهنة الغرب، أو حتّى القطيعة مع الـمُكوِّن الإسلامي بدعوى تاريخية دوره، وارتباط التقدُّم في الواقع الراهن بالتبعية التامَّة للدهرية الغربية المعاصرة. أمّا مَنْ يقرأون واقع الأُمَّة بالمنهجية الفِقْهية الجزئية فيرون أنَّ الحَلَّ هو إقامة دولة شبيهة بدولة المدينة الـمُنوَّرة، من دون أدنى فِقْه لمعطيات الواقع المعاصر، وسحب حاضر الأُمَّة إلى الماضي بخطاب وجداني حالم.

وهنا نقض أبو سليمان بقراءة حضارية كُلّاً من الحَلِّ الأجنبي الدخيل، والحَلِّ الفِقْهي التقليدي لأزمة الفكر الإسلامي، مُمهِّداً بذلك لبيان معالم المنهجية الكُلِّية الحضارية المعاصرة الكفيلة ببناء علوم الأُمَّة وإقلاعها العمراني الحضاري من جديد:

- **بؤس الحَلِّ الأجنبي الدخيل لأزمة الفكر الإسلامي**: ينبغي استخدام المفتاح الصحيح لقطع الطريق أمام الجدل والمماحكات، وهو معايرة ذلك الحَلِّ بالحُكْم عليه بمآلاته كما كشفت خبرة استدعاء الأُمَّة له باختيارها في لحظة ازدهارها الحضاري، ثمَّ خبرة فرضه عليها بقوَّة الاستعمار الغربي (القديم، والجديد) في لحظة وهنها.

فقد ظنَّ صانعو القرار في الأستانة والقاهرة، أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أنَّ السبيل إلى صَدِّ الهجمة الغربية على الأُمَّة هو المداهنة، وتحصيل علوم الغرب المادية، ومحاكاة أسلوب الحياة الغربي. ومن حينها انطلقت دورة الفراغ والضياع الحضاري والسياسي والثقافي والاقتصادي؛ فالبعثات التركية والمصرية التي أُرسِلت إلى الغرب لنقل علومه العسكرية والتقنية لم تعد بما تستنبت

به الأُمَّة المعرفة النافعة، ولا بما يُحقِّق لها القوة، وإنَّما رجعت بما مثَّل نواةً لازدواجيةٍ بدَّدت القديم النابع من هُوِيَّتها بوافد جديد لقيط عقيم.

إذ سرعان ما فرض الغرب آدابه وعلومه الاجتماعية، وأحدث ازدواجية في نُظُم التعليم. ولم يقف الأمر عند فشل الفكر الـمُستورَد، وإنَّما تجاوز ذلك إلى إلقاء مسؤولية الضعف على ما يُسمّى الاستثناء الإسلامي المستعصي على التحديث والديمقراطية، والترويج باسم المعاصرة واللحاق بركب التقدُّم لوجوب استهدافه وتبديده، والتمكين لدعوى القومية الطورانية والعربية والقُطْرية، وتهميش مفهوم "الأُمَّة"، وتعميق التبعية للغرب. وقد كانت مآلات هذا الحَلِّ على الدوام هي سلسلة من الإخفاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية، والانقلابات، ومصادرة أيَّة فرصة لحَلٍّ نابع من رَحِم أُمَّتنا، ومن قِيَمها، وتقاليدها، وبصمتها الحضارية.

وتكشف تلك الخبرة عن قانون عمراني منطوقه هو حتمية فشل أيِّ مسعى إصلاحي غير مُعبِّر عن هُوِيَّة الأُمَّة وبصمتها وخصوصيتها، واستحالة تشكيل نفسية الأُمَّة وتحريك دافعيتها الحضارية إلّا بحَلٍّ نابع من بيئتها؛ لاختلاف الأُمم في التكوين القِيَمي العقيدي المفهومي.

فالحَلُّ الأجنبي الدخيل شبيه بمَلْهاة مسرحية تضع الأُمَّة موضع الـمُتفرِّج أمام تمثيلية لا تمتُّ بصلة لأيِّ شيء حقيقي في كيانها. ثمَّ أخذت حلقات تلك الـمَلْهاة تتجدَّد كلَّما سقط زعيم، وحَلَّ محلَّه زعيم آخر. أمّا العامل الـمُؤبِّد لهذه الـمَلْهاة، بالرغم من تواتر الدليل على خوائها، فهو القراءة السياسية والاقتصادية والفِقْهية الجزئية للحَلِّ الأجنبي. وهذا هو سِرُّ الوقوع الـمُتكرِّر للنُّخَب الـمُتغرِّبة الفكرية والسياسية القومية والماركسية العلمانية في تصوُّر إمكانية المعالجة بالتي كانت هي الداء، وسَيْرهم الـمُتكرِّر على طريق مسدود، وفي حلقات مُفرَغة. والمماراة في حقيقة أنَّ الطريق الوحيد للحَلِّ، مهما كان شاقّاً، يبدأ بديننا وأرضنا وتاريخنا ودوافعنا؛ لتحقيق الأصالة في مواجهة تحدِّيات العصر.

- **ضحالة الحَلِّ التقليدي التاريخي**: لكل عصر سؤاله، وما أنتجه فقهاء السلف للإجابة عن أسئلة عصورهم لا يُمكِن أنْ يجيب عن سؤال عصر آخر يختلف في معطيات موازين القوَّة فيه، ووضعية الأُمَّة، والسقف المعرفي، وخبرة مآلات الفِقْه الفردي الجزئي. فذلك الفِقْه لم يكن هو الخيار الأمثل في الماضي؛ إذ لم يُسفِر عن بناء علوم الأُمَّة العمرانية الاجتماعية، ولا استكشاف أدوات للتدافع الحضاري الأُمَّتي، ولا إيجاد معيار للانفتاح الـمُستبصِر على فكر الأُمم الأُخرى. وقد عجز ذلك الحَلُّ عن تحصين العقل المسلم -بدايةً- من الغرور بزخرف التراث اليوناني، وكذلك عجز عن تجفيف منابع استفحاله في الماضي والحاضر معاً. ولا يزال ميراث ذلك الحَلِّ يُعزِّز -بما هو مُحمَّل به من أعطاب- من فتك مضاعفات الحَلِّ الأجنبي في روح الأُمَّة وعقلها وبِنيتها، بما يحمله من توابع جزئية النظر للتشوُّهات في المفاهيم، وغياب الرؤية الاجتماعية الحضارية، والقصور في فهم التحدِّيات الوجودية للمُكوِّن الإسلامي في الواقع المعاصر (أبو سليمان، 2009م، ص33-35).

وبتشريح العطب الـمُتجذِّر في هذا الحَلِّ بقراءة حضارية، يَتَّضِح أنَّ الصحابة كانوا فقهاء بالسليقة مُتشبِّعين بروح الرؤية الكُلِّية القرآنية. أمّا الذين جاءوا بعدهم فاستخلصوا من فِقْههم أصولاً للنظر الفروعي الـمُرتكِز على الاستنباط اللغوي والفِقْهي الجزئي. ومن حينها انقسمت علوم الأُمَّة إلى علوم دين، وعلوم عقلية. وعبر هذه الثنائية الـمُختلَقة تسلَّل المنطق الأرسطي الصوري، وتقلَّصت قدرة العقل المسلم على الربط بين التنظير وواقع الأُمَّة الاجتماعي، وانقطعت بذلك أسباب الاجتهاد الجمعي، وبات بروز مُجتهِدين مُبدِعين حالة فردية واستثنائية.

ومن رَحِم هذا الخَلَل جرى التعتيم على الفرقان بين دور كلٍّ من القرآن الكريم والمرويات الحديثية، والخلط بين النصوص الشرعية والفهم الإنساني الـمُستخلَص منها، وسحب قداسةٍ على هذا الفهم لا أساس لها. وبذلك اضمحلَّت قدرة العقل المسلم على الاجتهاد برؤية كُلِّية على نحوٍ يحافظ على الثوابت في التعامل مع الـمُستجدّات والنوازل، وعجز الفِقْه الجزئي الفروعي عن ابتكار أدوات لتحليل الظواهر العامة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية. وتمخَّض ذلك عن

تخمة في الدراسات النصوصية، وندرة شديدة في العلوم الحضارية للأُمَّة، وفي برامج التنشئة الإسلامية.

ومن رَحِم ذلك تولَّدت ثنائيات مُفخَّخة، يأباها القرآن الكريم، من قبيل: تصنيف القرآن الكريم إلى مكِّي ومدني، والزعم باختصاص المكِّي ببناء العقيدة، واختصاص المدني ببناء الدولة، وذلك على نحوٍ يوحي بإمكانية الفصل بينهما. وقد استبطن ذلك سلوكاً إسلامياً في حال الضعف، وسلوكاً مُغايِراً في حال القوَّة. ولا تزال هذه الثنائية تشقُّ الصفَّ المسلم حتّى اليوم بين قائل بأنَّ عِلَّة الوهن هي ضعف العقيدة، وقائل بأنَّ عِلَّته هي غياب دولة مُناظِرة لدولة المدينة الـمُنوَّرة. وفي ظِلِّ العجز عن مسايرة الـمُستجدّات، برز فِقْه الحيل مع نعتها بالشرعية. وبلغ السَّفه مداه برميِ مَنْ يقول بوجوب تحليل متن المرويات وتحرّي مصادقة القرآن الكريم عليها بتهمة "القرآنيين"، مع صرفها – افتراءً على الحقيقة– إلى إنكار السُّنَّة النبوية.

وبوجه عام، فقد اكتظَّت كُتُب التفاسير وكُتُب التراث بكثير ممّا هو من تراث الأُمم ممّا لا علاقة له بالإسلام؛ نتيجة حرص السلف على جمع كل شاردة وواردة، مع إلقاء مسؤولية التثبُّت على القارئ، بدعوى أنَّ مَنْ "أسند فقد حمل"، فتضخَّم التراث، وازداد تعقيداً مع استحداث الحواشي ثمَّ الحواشي على الحواشي، وبلغ التفريع والتشعيب وتعدُّد الآراء في أيَّة مسألة فِقْهية حَدّاً يصعب معه الاهتداء إلى قولٍ فصل لا تَرِدُ عليه استدراكات واعتراضات جدلية. وفي غمرة ذلك، غابت النظرة المقاصدية للقضايا الجوهرية للأُمَّة (أبو سليمان، 2009م، ص67–99). وترتيباً على ذلك، لا يُمكِن الاعتماد على تلك المنهجية التقليدية في تنقية التراث، ولا في بناء علوم العمران الحضاري للأُمَّة.

2. مفاتيح منهجية التحلية والتجلية الحضارية المعاصرة

رُبَّما تكون أبرز سِمَة في المشروع الفكري لأبو سليمان هي تشرُّبه العميق لخصيصة "المثالية الواقعية" للرؤية الكُلِّية الإسلامية على نحوٍ جعله يجمع دائماً بين التأصيل النظري لمفاتيح العمران

الحضاري، وتقديم نماذج تطبيقية تشهد لها من خبرة الماضي، وإعداد دليل عمل تطبيقي لتجليتها في واقع الأُمَّة المعاصر، وذلك على النحو الآتي:

أ. دعائم منهجية الأصالة الإسلامية المعاصرة لإصلاح الأُمَّة ومرتكزاتها ومقاصدها: يوجد لهذه المنهجية ثلاث دعائم، وأربعة مرتكزات، ومقصدان. أمّا الدعائم فهي إرادة التغيُّر المؤدّي إلى استعادة الريادة الحضارية بالجمع بين دافعية الرؤية العقدية البنّاءة، والتفوُّق الفكري المنهجي العلمي الفعّال، وسلامة التربية الوجدانية الإيجابية. وأمّا المرتكزات فهي: الرؤية الكُلِّية المقاصدية الإسلامية، ومنظومة القِيَم الإسلامية، والخبرة التطبيقية لتلك الرؤية وتلك القِيَم في عهد صدر الإسلام، والقراءة الحضارية لقضايا الواقع المعاصر في ضوء مقاصد الإسلام وقِيَمه وتوجُّهاته. وأمّا المقصدان فهما: معايرة التراث وَفق سقف المعرفة المعاصر (بما يُمكِن به استخلاص أصح ما فيه ممّا يُعبِّر عن البُعْد الإسلامي لروح الأُمَّة وكيانها وعقيدتها وقِيَمها وتصوُّراتها ومفاهيمها، ثمَّ يُمثِّل خميرة من ثروة الأمس لزاد الحاضر، ولقاطرة العبور المقاصدي إلى المستقبل)، وبناء منهج إسلامي كُلِّي مقاصدي لإعادة ترتيب أولويات الأُمَّة وَفق ثلاث غايات رئيسة، هي: إعادة بناء السياسات والأنظمة، وتوفير وسائل التربية الإسلامية الصحيحة ومُقوِّماتها، وتحقيق التكامل والتسلسل الـمُتناغِم المقاصدي في حركة المجتمع المسلم.

ب. البِنية التنظيرية والتطبيقية لمنهجية الأصالة الحضارية: قدَّم أبو سليمان إسهاماً تنظيرياً وتطبيقياً رائداً في بيان مفاتيح بِنية تلك المنهجية، بوصفها أداة لتخلية التراث من رواسب جاهليات ما قبل الإسلام، ومن نُفايات المنطق الأرسطي الصوري، ومن الإسرائيليات القديمة والجديدة الحاجبة لفِقْه الأُمَّة الجمعي الحضاري، ولإعادة الاعتبار إلى المفاهيم المفتاحية لحقول المعرفة الإسلامية، وتقديم نماذج إرشادية في المقاربة المنهجية لأبرز القضايا المعاصرة للأُمَّة (أبو سليمان، 2009م، ص36-66).

وفيما يأتي إطلالة خاطفة على هذا الإسهام في تلك الفضاءات الثلاثة:

– **مفتاح تيسير تنقية التراث والمفاهيم المفتاحية وبناء علوم العمران الحضاري للأُمَّة**: اقترح أبو سليمان جُمْلة من الإجراءات لتحقيق هذا المقصد المعرفي، أبرزها:

* وجوب الكَفِّ عن التعويل على المنهجية الجزئية، والترجمة والنقل عن الغرب، وبعث مزيد من البعثات إلى جامعاته، والذوبان الأعمى في منهجيته. فدرس التاريخ يُؤكِّد أنَّ الانفتاح على الحضارة الغربية من دون التحصُّن برؤية كُلِّية وإطار مرجعي قرآنيين إنَّما هو باب لتأبيد التبعية، وليس للتلاقح الحضاري الـمُثمِر.

* ضرورة توفير هيئة علمية مُتعدِّدة التخصُّصات، لمراجع أساسية مُيسَّرة لتمكين الشباب الباحثين من القراءة المقاصدية لتراث الأُمَّة. فكُتُب التراث تحتاج إلى مفاتيح لقراءتها في سياقها التاريخي، وشروح للمُستغلَق فيها، وإعادة تصنيفها وتبويبها وتوثيقها، بما يكسر رهبة الحفر المعرفي فيها، ويَحول دون سوء فهمها، ويُوفِّر معياراً للتمييز بين الغَثِّ والسمين، وبين الأصيل والـمُقحَم.

* تأليف تلك الهيئة العلمية مُقدِّمة في الإطار المنهجي المقاصدي العامِّ لدراسة التراث، ومُقدِّمات في كل فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية والحياتية، مُؤسَّسة على ذلك الإطار، ومنظومة به، بحيث تجلي أُسسها ومقاصدها وقِيَمها وقضاياها الجوهرية في المنظور القرآني، مع المراجعة الـمُستمِرَّة لإنضاج تلك الـمُقدِّمات التأصيلية التأسيسية.

وقد عمل أبو سليمان على إرساء الإطار المرجعي العامِّ لدراسة التراث والـمُقدِّمات التأسيسية لعلوم الأُمَّة على قاعدة منهجية ذات ركائز ثلاث؛ أُولاها: غائية نظام الكون والحياة. وثانيتها: موضوعية الحقِّ والحقيقة في طبائع النفوس والعلاقات الاجتماعية الإنسانية. وثالثتها: وَحدة الوجود الإنساني الإسلامي في كُلِّيته وتعدُّد روافده، بجمعه بين الروحي والمادي والفردي والجماعي والضمير الجوّاني والشهادة على السلوك الخارجي (أبو سليمان، 2009م، ص161–181).

– **التأسيس التنظيري والتطبيقي لبناء علوم العمران الحضاري الإسلامي**: أفاض أبو سليمان في هذا المضمار، مُتَّخِذاً من تطبيق قواعد تيسير بناء علوم الأُمَّة المذكورة آنفاً ركيزة لنقد بل لنقض العلوم السلوكية عامة، وعلوم النفس والاجتماع والإنسان غربية المنشأ بوجه خاصٍّ، مُبيِّناً تحيُّزاتها غير الموضوعية وشكليتها، وخواءها الروحي، وخُلُوَّها من الجوهر، وتغييبها منطق الأُمَّة، وترسيخها تغوُّل منطق القوَّة والقراءة السياسية السطحية لقضايا العصر، جنباً إلى جنب مع تجلية الكامن الفلسفي الدهري شديد الفتك لعلوم التقنية الغربية، وسريان ذلك في علوم الأُمَّة –بوضعها الراهن– مسرى الدم في عروق جسم الإنسان.

وقد انطلق أبو سليمان من تلك التخلية إلى رسم تصوُّر لبناء تلك العلوم من نبع منهجية إسلامية المعرفة، والتكامل المعرفي، ووَحدة الحقيقة، برؤية كُلِّية وإطار مرجعي نابعين من حُبِّ الله تعالى، وجعل حُبِّ كل ما عداه تابعاً لحُبِّه، وإتباع معرفة الخير ببيان سُبُل تحصيله بالأُسوة الحسنة (النموذج النبوي) (أبو سليمان، 2009م، ص216–236).

وفيما يأتي **ثلاثة نماذج** تنظيرية تطبيقية تُمثِّل نواةً لتأليف مُقدِّمة تأسيسية في علوم العلاقات الدولية، والاقتصاد، والتربية الإسلامية الأُسَرية:

* **التأصيل التنظيري والتطبيقي للفرقان بين العلاقات الأُمَّتية الداخلية والعلاقات الدولية**: شغل هذا التأصيل عقل الـمُفكِّر أبو سليمان في أُطروحته للدكتوراه، ولازمه في أُطروحاته المعرفية اللاحقة حتّى لقي وجه رَبِّه. ففي أُطروحته للدكتوراه، عمل على تأصيل النظرية السياسية الإسلامية، مُوضِّحاً أنَّها تُمثِّل (نظرياً، وتطبيقياً) الأساس المنهجي الفريد للسَّلْم والأمن داخل الأُمَّة الإسلامية، وفي العلاقات الدولية بينها وبين الأُمم غير المسلمة. ومَرَدُّ هذا التفرُّد إنَّما يعود إلى اختصاصها بسِمَتين؛ **أُولاهما**: ارتكاز هذه النظرية على مبدأ وَحدة أصل الإنسان، ووَحدة الأرض، ووَحدة العدل والظلم والإحسان والبِرِّ. وثانيتهما: تناغم النظرية مع الفطرة الإنسانية والعمران القائم على شبكة من دوائر الانتماء الـمُتداخِلة بين البشر، بَدْءاً بالفرد والأزواج، ومروراً بأواصر

القربى والجوار والعشيرة والوطن، وانتهاءً بالأُخوَّة في الإنسانية. وهي تُؤسِّس بذلك للتعارف بين الأُمم في ظِلِّ نظامٍ للسَّلْم والأمن العالميين قائمٍ على الشهود الحضاري بالعدل والإخاء والسَّلْم العالمي بين تكوينات اجتماعية، هُوِيَّتها هي دينها، والعلاقة بينها علاقة ميثاقية عالمية مفتوحة، تقوم على حرية العقيدة، ونبذ الإكراه، والتسابق في الخيرات على قَدم المساواة. وقد برهنت الألفية الإسلامية الأُولى على ما يُصْدِق -تطبيقياً- على أصالة تلك النظرية وتفرُّدها (أبو سليمان، 1993م، ص41-51).

وتُقدِّم هذه النظرية ببنائها من النبع المقاصدي القرآني الصافي مراجعةً تأصيلية لمقاربات الظاهرة السياسية في المنهجية الإسلامية التقليدية؛ فهي تستلهم كُلّاً من الرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية والإطار المرجعي لعلوم العمران الحضاري؛ ما يجعلها أهلاً لتعرية زيف خطاب النموذج الحضاري الغربي العنصري، وتحصين العقل المسلم من كامنه المعرفي، فضلاً عن إعادة الوعي بأنَّ الفِقْه الإسلامي التقليدي مُجرَّد رافد ثانوي من روافد استنباط أحكام جزئية فروعية من الشريعة. ومن ثَمَّ لا تُبْنى العلاقات داخل الأُمَّة ولا بينها وبين الأُمم الأُخرى على مقولاته، وإنَّما تُبْنى على الشريعة التي هي منظومة مبادئ وقِيَم إرشادية مُوجِهَة إلى المقاصد الرَّبّانية.

وقد اكتشف أبو سليمان بهذا المفتاح المعرفي المحوري حقيقة أنَّ نظام الخلافة يَتَّسِع لجميع أشكال نُظُم الحُكْم. فالعِبْرة هي في جوهر النظام والقِيَم الحاكمة له، لا بشكله ومُسمّاه. وعطاء الشريعة في تنظيم العلاقات الدولية أوسع من مفهوم "الجهاد" بمعناه الـمُقزَّم المحصور في القتال؛ فالجهاد بمضمونه القرآني ينصرف إلى إصلاح النفس بالتزام التقوى عن أهلية واستحقاق، والتكليف بالسعي لإحقاق الحقِّ، ومنع البَغْي والظلم قدر الاستطاعة باللسان والقلب واليد، بوصف ذلك أساساً لدعوة الآخرين إلى البِرِّ والكلمة السواء واستباق الخيرات.

ومن ثَمَّ، فإنَّ السلام بين الأُمم هو الأصل. ولهذا خلص أبو سليمان إلى تأصيل مبدئية حُرمة العنف داخل الأُمَّة المسلمة، أيّاً كان السبب، وإمكانية العنف في العلاقات الدولية بين الأُمَّة

الإسلامية والأُمم غير المسلمة بوصف ذلك استثناءً، وعَدَّه أبو سليمان ملاذاً أخيراً عند الضرورة الـمُلحِئة، وبقدرها، وبضوابط شديدة الصرامة (أبو سليمان، 1993م، ص61–75، ص111–113).

وفي السياق نفسه، جاء نقضه لِفِرْية نسخ مبدأ الإكراه في الدين، وبرهنته على زيف وجود ما يُسمّى آية السيف، وحَدَّ الرِّدَّة، وتحديده القواعد المنهجية الكُلِّية لمراجعة كلٍّ من الفِقْه وأصوله، وتاريخ السياسة النبوية، ولمعايرة العلاقات الداخلية للأُمَّة وعلاقاتها الخارجية مع بقية الأُمم (أبو سليمان، 1993م، ص136– 154، ص184–190).

وممّا يُدلِّل على ملازمة تلك الرؤية عند أبو سليمان –بعد أنْ بلورها في أُطروحته للدكتوراه التي كتبها باللغة الإنجليزية عام 1973م، ثمَّ ترجمها إلى العربية بعد عقدين كاملين– تعميقه إيّاها، وتثبيتها في أُطروحته الموسومة بـ"إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، واقتران ذلك بما يُسمّى ثورات الربيع العربي في مستهلِّ العقد الثاني من القرن الحالي.

وباستشراف منهجي للمآلات كشف الواقع عن صِدْقيته. فلقد نصح أبو سليمان الحركات الإسلامية بالتفرُّغ للدعوة الإسلامية، وترك ساحة العمل السياسي ليتنافس كل الفرقاء فيها بمنأى عن الاستناد إلى شعبيتهم في الإمساك بمقاليد السُّلْطة. فما تطلبه الأُمَّة من تلك الحركات هو الاجتهاد في إصلاح الفكر ومناهج الدعوة بوصف ذلك مفتاحاً لحَلِّ جميع المعضلات التي تعانيها الإنسانية.

وقد أصَّل أبو سليمان لدعوته تلك بتحليل محاولات التغيير السياسي بالعنف داخل الأُمَّة على مدار التاريخ، والبرهنة على سوء مآلاتها، وعلى تربُّص القوى الغربية بالحركات الإسلامية، ومحاولة جَرِّها إلى الفتنة بشعارات برّاقة، دون أنْ يكون لسلوك تلك القوى أدنى صلة بها، في محاكاة حرفية للكيفية التي أغرى بها إبليس أبوينا للأكل من الشجرة الـمُحرَّم الاقتراب منها في الجَنَّة.

وقد صرَّح أبو سليمان بأنَّ المقصد المعرفي لدراسته هذه هو "ترشيد حراك شباب الأُمَّة الـمُنتفِض في وقت نشرها ضد الفساد والاستبداد في بعض الدول الإسلامية؛ حتّى لا تتكرَّر

الأخطاء، ويُجهَض الحراك الإصلاحي على يد مَنْ يَحسبون أنَّهم يُحسِنون صنعاً" (أبو سليمان، عبد الحميد. 2012م).

ثمَّ أوضح أبو سليمان أنَّ السبيل للتخلُّص من الاستبداد ليس تَولّي الحركات الإسلامية مقاليد السُّلْطة السياسية، وإنَّما ترك المجال السياسي ليتنافس فيه شبابها مع بقية أطياف المجتمع، إلى جانب التفرُّغ للاجتهاد في التأصيل القرآني لمفهوم "الشورى"، وتخليصه من تقزيمه في تقديم مشورة غير مُلزِمة للحاكم. فهذا المفهوم بفضائه المعرفي الواسع والعميق الـمُعبَّر عنه في سورة الشورى هو مفهوم منظومة يُمثِّل حجر الأساس لبناء مؤسسات النظام الاجتماعي الإسلامي المعاصر الفاعلة، بما في ذلك المؤسسة التربوية والدعوية، ويَتَّسِع ليشمل الشورى في كل أنساق الأُمَّة، وتكوين أُمَّة مُنْيَة خاصة تُمثِّل "مؤسسة سياسية اجتماعية مُعبِّرة عن إرادة الأُمَّة وقراراتها"، وليس عن "إرادة السُّلْطة الحاكمة".

ولقد دعا أبو سليمان إلى استقلال مؤسسة الدعوة الإسلامية عن السُّلْطة التنفيذية لإبعاد الدين عن سطوتها، ومواجهة الهجمة الفكرية العنكبوتية الغربية بمنهجية مقاصدية قرآنية، وبتعميم الوعي بالنموذج النبوي. فالاجتهاد في تجلية الثوابت والمقاصد الإسلامية أَوْلى من الانخراط في العمل السياسي؛ لكي يظلَّ الفرقان بين وظيفة الدعوة ووظيفة الدولة جَلِيّاً بما يُرشِد كُلّاً منهما (أبو سليمان، عبد الحميد. 2012م، ص12–52).

وصاغ أبو سليمان دليلاً للجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة، يُمثِّل خريطة طريق لتعزيز مناعتها الحضارية، وغلق أبواب الكيد الأجنبي الـمُمنهَج لها، الرامي إلى بَثِّ الفُرقة بينَها وإفساد ذات بينِها، وجَرِّها إلى فَخِّ القراءة السياسية الذي يوقِف بصرها عند حَدِّ الطمع في كسبٍ آنيٍّ سريع غير مضمون العواقب.

ثمَّ خلص أبو سليمان إلى أنَّ سبب إخفاق تلك الحركات ليس الاستهداف العلماني الـمُمنهَج لها بقدر ما هو تقاعسها عن الاجتهاد في بناء رؤيةٍ كونية للمجتمع المسلم مُغايِرةٍ للرؤية الكونية الغربية

المادية، تُخلِّص الفئات الـمُنبهِرة بالنموذج الغربي من أوهامه وزيفه، وتُسهِم في تأصيل النموذج المعرفي الحضاري الإسلامي (أبو سليمان، 2012، ص53–78).

وعمَّق أبو سليمان رؤيته هذه لدور الحركات الإسلامية في أُطروحة أُخرى عنوانها "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر"؛ بأنْ عقد مقارنة منهجية بين شريعة الاستعلاء المادي الغربي وشريعة الرحمة المقاصدية الحضارية القرآنية، ونَقَب عن مفتاح قرآني للعِلْم الراشد في معرفة الذات ومعرفة الآخر، وأصَّل له من المضمون الدلالي القرآني لمفهوم "تعليم آدم الأسماء كلها"، الذي يشير إلى تزويده بقابليات لغوية وإدراكية وعقلية، هي أصل قدرته العمرانية الحضارية الاستخلافية، بجعله يثير بفطرته الأسئلة الكُلِّية النهائية التي لا مصدر للإجابة عنها إلّا الهدى الـمُنـزَّل بالوحي، ويُدرِك بحِسٍّ جوّاني فطري أنَّه مصدر لا غنى له عنه لاجتناب الضلال والشقاء، وإقامة الحياة الطيِّبة والفلاح (أبو سليمان، 2007م، ص36–37).

وعلى الضد من ذلك، فإنَّ الشِّرْعة العنصرية الاستعلائية لا تَشبع من طلب القوَّة المادية، ولا من الافتراس بها، فتغيب عندئذٍ معاني الإنسانية والرحمة لمصلحة التمركز حول الذات القومية العنصرية. وتلك الشِّرْعة لا يتبنّاها ويُروِّج لها غير النُّخَب الغربية الحاكمة وأذرعها في الخارج. أمّا الشعوب الغربية فمُغرَّر بها، وهي ضحية لها، شأنها في ذلك شأن بقية البشرية. وهي في أمسِّ الحاجة إلى شريعة الروح والنور والعدل، التي هي شريعة أُمَّة القرآن، التي تقوم على قوَّة الحقِّ، وتتمثَّل قِبلتها ووجهتها في توجيه السعي الإنساني لكل الأُمم وجهة عمرانية حضارية في استباق الخيرات (أبو سليمان، 2007م، ص93–102).

وفي مُقابِل ثبات أهداف شريعة أُمَّة القرآن ومبادئها، فإنَّ شريعة الغاب تتأرجح بتحوُّلات موازين القوَّة، وتجفل من بناء الحُجَّة لقوَّة الحقِّ. ولتحريم العنف أساس مبدئي داخل الأُمَّة، هو تكليف الله تعالى لها بالتزام وَحدتها وعدم التفرُّق في دينها، وبيان القصص القرآني لحُسْن عاقبة الإصلاح بإقامة الحُجَّة بالحسنى والصبر والحكمة، وتسوية القرآن الكريم بين الغيبة والنميمة

والوقيعة داخل الصف الإسلامي بأكل الأخ لحم أخيه ميتاً، وهو ما تعافه النفس السوية، والبيان القرآني الـمُفصِّل لكيفية إصلاح ذات البين في حال وقع اقتتال بين طائفتين من الـمُؤمِنين، بوصف ذلك احتمالاً استثنائياً شاذّاً.

وقد اجتهد أبو سليمان في أُطروحة ثالثة في تأصيل إشكالية العنف بمنهجية حضارية كُلِّية مُستنبَطة من القرآن الكريم، وما صَحَّ سنداً ومتناً من السُّنَّة النبوية، وخبرة ما توصَّل إليه العقل من سُنَن العمران وطبائع الأنفس من استحالة تجفيف منابع الاستبداد بالعنف. واستدلَّ على ذلك بالمقارنة بين الفاعلية الحضارية لكلٍّ من الدعوة المسيحية والدعوة الإسلامية في القرون الثلاثة الأُولى لكلٍّ منهما، وبيان ما آلَ إليه حال كلٍّ منهما بعد إعلان روما المسيحية ديانة رسمية لها، وبعد الانفتاح غير المنهجي من جانب المسلمين على الفكر اليوناني. واستدلَّ أيضاً على ذلك بالمقارنة بين الخبرة الجزائرية وخبرة رسائل النور النورسية في تركيا ما بعد كمال أتاتورك (أبو سليمان، 2007م، ص9–25).

ثمَّ أشار أبو سليمان إلى الحالة التي ترزح فيها النُّخَب الحاكمة في الدول القومية المسلمة تحت سطوة نُخَب أجنبية مُتسلِّطة، تُكرِهها على خدمة مصالحها. وخلص إلى تحريم استهداف تلك النُّخَب المغلوبة على أمرها، ووجوب توجيه المقاومة السلمية والعُنفية ضد مصالح ذلك الأجنبي الظالم. فيكون اللجوء إلى العنف مسألة خيار سياسي استراتيجي بحسب ما تمليه المصلحة وواقع الحال. ومن ثَمَّ، فإنَّ تحرّي المصلحة ودفع الضرر واجب ديني شرعي وأدبي وأخلاقي.

ويُوجِّه أبو سليمان في حالة مبالغة نُخَب من بني جلدتنا في الاضطهاد على الهُوِيَّة الإسلامية، إلى حَدٍّ يفوق طاقة دعاة الإصلاح المضطهدين، وينتفي معه الرَّحِم المجتمعي، أو يضعف، إلى اللجوء إلى ما سمّاه "الهجرة الدينية"؛ لتجنُّب اللجوء إلى العنف. وهذه الهجرة مختلفة عن الهجرة السياحية والهجرة الاقتصادية اللتين تَحْكمهما اعتبارات معيشية؛ فهي هجرة المستضعفين غير القادرين على تحمُّل الظلم، الذين يخشَون الفتنة في دينهم. وهي واجبة على القادرين عليها. وتلك الهجرة هي

هجرة ترقُّب على غرار هجرة المسلمين إلى الحبشة للخروج من دائرة سطوة الطغاة؛ درءاً للخسائر، وترقُّباً لانتصار الحقِّ والعودة في ظروف أفضل.

وكذلك نحت أبو سليمان مفهوم "هجرة الجهاد والنِّيَّة"، وقصد به محاكاة خبرة نشر الإسلام في جنوب شرق آسيا وإفريقيا على يد القوافل التجارية والدعاة المسلمين في الصدر الأوَّل للإسلام. ويُمكِن بمحاكاة هذا النموذج تعميق العلاقة بين الجاليات المسلمة خارج العالَم الإسلامي، ومساعدتها على أنْ تكون كلٌّ منها أشبه بنواة إسلامية نموذجية تدعو إلى الإسلام بسداد قولها وسلوكها. وبوُسْع المجتمعات الإسلامية في الغرب أنْ تنطلق من مفهوم "الهجرة إلى الله" صوب البراءة من التفرُّق والتشرذم بالرَّحِم القومي التعصُّبي، والشروع في العمل المنهجي الـمُخطَّط كقاطرة للتعريف الحيِّ بالإسلام، والضغط السلمي المبدئي على الأنظمة الحاكمة في الداخل الإسلامي للكَفِّ عن البَغْي، وفتح أُفق الحوار والتعارف الحضاري بين الشعوب (أبو سليمان، 2007م، ص81-105).

* **تأصيل نواة منهجية كُلِّية للنظرية الاقتصادية الإسلامية**: اعتمد أبو سليمان الرؤية الكُلِّية القرآنية المقاصدية أساساً لتقديم تأصيل تنظيري وتطبيقي للظاهرة الاقتصادية في المنظور الإسلامي، مُبيِّناً الفرضيات التأسيسية للنظرية الاقتصادية الإسلامية، ومُبرهِناً على تفرُّدها وسموِّها لأخلاقيتها المبدئية، وجمعها بين الواقعية والمثالية.

ففي حين دار كل ما جادت به قرائح البشر في دراسة الظاهرة الاقتصادية حول دعاوى ندرة الموارد وعدم محدودية الاحتياجات الإنسانية، وحافز الربح، والتسويق والترويج الدعائي، والفصل بين الاقتصاد بوصفه عِلْماً والدين والقِيَم والأخلاق، والتقلُّب بين ترك تنظيم تلك الظاهرة لِـما يُسمّى يد السوق الحُرِّ الخَفِيَّة، أو التخطيط المركزي بهدفٍ يقف عند حَدِّ السعي لتحقيق حَدِّ الكفاف؛ فإنَّ النظرية الاقتصادية الإسلامية تقوم على منظومة مبادئ وقِيَم وأخلاقيات وضوابط، مقصدها هو تحقيق حَدِّ الكفاية والرفاهية لكل البشر.

ويُؤسِّس بناء تلك النظرية على رؤية كُلِّية قرآنية مقاصدية نموذجاً للرُّشْد في الإنتاج والتوزيع، والطُّهْر واجتناب الغِشِّ والاحتكار والرِّبا، وعدم بخْس الناس أشياءهم، وتوفية الكيل والميزان، والتعاون على البِرِّ والتقوى، ونفي الظلم في العلاقة بين أصحاب العمل والعُمّال، وتجفيف منابع الشُّحِّ والإسراف والسَّفه، بتوجيه الموارد إلى العمران الحضاري لا إلى استعلاء أُمَّة على أُخرى (أبو سليمان، 1960م، ص7–33).

وتَتَّسِع تلك النظرية لكل وسيلة لا تُخالِف الشرع، وتُحقِّق الكفاية الاقتصادية؛ فهي تستصحب المؤسسات القائمة مع توجيهها وجهة إسلامية، وتحضُّ على ابتكار أنسب الوسائل لتحقيق ذلك المقصد العمراني وَفق معطيات كل زمان ومكان، والانطلاق في كل ما يتعلَّق بالظاهرة الاقتصادية من رؤية كُلِّية منهجية مقاصدية (أبو سليمان، 1960م، ص64–73).

* **تأصيل نواة منهجية كُلِّية للتربية الإسلامية الأُسَرية**: تتمثَّل الغاية العظمى للتربية الإسلامية في تنشئة الـمُؤمِن الصادق، الـمُستخلَف الراعي، والقوي الأمين. وأيّاً كانت قنوات التنشئة التربوية والتعليمية والإعلامية والمسجدية، فإنَّ دور الأُسرة في تربية الأبناء يظلُّ هو الأهمَّ؛ إذ لا يُكافِئ حرص الآباء والأُمَّهات على أولادهم حرص غيرهم عليهم. وقد يُفسِّر هذا الحفاوة الكبيرة بأمر الأُسرة واختصاصها في القرآن الكريم بتفصيل المبادئ والقواعد الـمُنظِّمة لشأنها كله؛ فهي أهمُّ قنوات التنشئة، وأبلغها تأثيراً في دور الأُمَّة الحضاري.

ومن غير الـمُمكِن فهم التشريعات الإسلامية للأُسرة بمعزل عن الجوانب الفطرية السُّنَنية في تكوينها ووظيفتها وتكاملها ومحورية الأمومة والأُبوَّة، بوصفها نواة لجميع الأنساق الإنسانية الأُخرى. ويؤدّي الخلط بين دور الفرد في الأُسرة ودوره في المجتمع إلى كثير من سوء الفهم، وتنازع الأدوار، وإهدار الطاقات، والتعدّي على الحقوق؛ فمقام كل فرد في الأُسرة يتعلَّق بدوره فيها. أمّا مقامه في المجتمع فيتوقَّف على دوره في الشأن العامِّ في مؤسسات الأُمَّة (أبو سليمان، 1960م، ص177 – 212؛ أبو سليمان، 2008م).

وقد أبدى أبو سليمان حفاوة كبيرة بالأُسرة في مشروع الإصلاح الخاصِّ بالأُمَّة، ونحت لها مفهوم "سيناء العصر"، مُستنبِطاً بذلك تردّي حال أُمَّتنا -في واقعها المعاصر- في وضعية تيه شبيهة بتلك التي حدثت لبني إسرائيل بعد خروج سيِّدنا موسى ﷺ بهم إلى سيناء، وكتابة الله تعالى عليهم التيه أربعين سنة، عسى أنْ ينشأ من أصلابهم جيل مُحرَّر من ذهنية الاستعباد. فالأُسرة المسلمة -في تقديره- هي سيناء العصر؛ لتنشئة جيل من النشء المسلم بتربية كوثرية على هُوِيَّة الأُمَّة المسلمة والرؤية المقاصدية القرآنية.

أمّا إخفاق مساعي الإصلاح في الأُمَّة -التي لم تتوقَّف على مدار تسعة قرون منذ أنْ سطَّر الغزالي كتابه "إحياء علوم الدين"- فلا يُفسَّر إلّا بعدم التركيز على بذرة التغيير وتحريك طاقات الأُمَّة الـمُتمثِّلة في الطفل؛ فما يُسمّى الهندسة الإنسانية وتغيير الناس من الخارج ما هو إلّا أُكذوبة. فالأُمَّة لن تُغيِّر ما بأنفسها إلّا بتنشئة منهجيةٍ للطفل مُؤسَّسةٍ على رؤية كُلِّية كونية قرآنية خالصة (أبو سليمان، 2016م، ص17-20).

وتُعَدُّ التربية الإسلامية للطفل على المقاصد القرآنية العُليا مفتاحاً لإصلاح جميع علوم الأُمَّة وترشيد حركتها الحضارية، بإخراجها من أزمة كلٍّ من العقل والمنهج، والفكر والثقافة، والتربية والوجدان. ولا شكَّ في أنَّ غياب تلك التربية من مشروعات الإصلاح السابقة هو الـمُفسِّر لفشلها في تحقيق تغيير عمراني حقيقي؛ ذلك أنَّ التنشئة المقاصدية الحضارية للنشء في العقدين الأوَّلين من حياتهم هي شرط التغيير السُّنَني الحقيقي. فالكبار قد يكتسبون معرفة جديدة، لكنَّها نادراً ما تُؤثِّر في سلوكياتهم (أبو سليمان، 2004م، ص17-52).

ومفاد ذلك أنَّ التربية الإسلامية للطفل على الهُوِيَّة الحضارية العمرانية المقاصدية للأُمَّة هي مفتاح التخلُّص من سطوة الفكر النصوصي التلقيني في ثقافة الخاصة، والفكر السطحي الخرافي في ثقافة العامة، والخطاب الترهيبي في دور العبادة ومناهج التعليم والخطاب السياسي، وخطاب الوعظ التقليدي مُنْبتِّ الصلة بسُنَن الكون والسُّنَن الاجتماعية للعمران. وهي قاطرة فتح عقول

النشء من نعومة أظفارهم على الفِقْه المقاصدي للواقع، وعلى قراءة تاريخ الأُمَّة بمنهاجية حضارية كُلِّية مقاصدية، تطبعهم على حُبِّ الكون، والإحساس بالكرامة، وتعوُّد محاسن العادات والقِيَم والأخلاق، ونبذ الأساطير.

ومن الـمُهِمِّ في هذا المقام تنقية الـمُقرَّرات التعليمية والتربوية للطفل من الخرافة والمعرفة الـمُلتبِسة، وتزويد الأُسرة المسلمة بأهمِّ المراجع المناسبة لكل فئة عمرية فيها، وتشجيع كل أُسرة أنْ يضمَّ البيت مكتبة تحوي مراجع منتقاة من مختلف فروع المعرفة، تخاطب الفئات العمرية كافَّةً (أبو سليمان، 2004م، ص228–272).

– **إصلاح الخطاب الإسلامي**: يوجد لهذا الإصلاح بُعْدان أساسيان؛ تفكيك الخطاب الترهيبي الديني والسياسي، والبرهنة على عدم تمثيله روح الإسلام، وعلى ضرورة استلهام خبرة صدر الإسلام الأوَّل في تعدُّد الخطابات بتعدُّد المقامات والحاجات الإنسانية، وبناء تلك الخطابات على الودِّ والرحمة، ورفع الإصر والأغلال، والرحمة للعالمين، والتخفيف على أُمَّة النبي الخاتم، بوصف ذلك –كما بيَّن القرآن الكريم– بمنـزلة السِّمَة الفارقة للشريعة الإسلامية، بالمقارنة بما آلت إليه شرائع مَنْ قبلنا.

ونبَّه أبو سليمان على سلبيات الخطاب الأُحادي في عصر الركود الحضاري؛ فهو المسؤول عن كلٍّ من: ضمور المعرفة العمرانية الاجتماعية الحضارية، وتوليد صورة للتكاليف الشرعية توحي بأنَّها مَشقَّة، وطرح الجزاءات الإسلامية بِلُغة قانونية جافَّة خاوية من روحها، ومن فلسفتها، ومُعتِمة على تناغمها مع الفطرة السوية، وكذا المغالاة في مَرويات خاصة بتأديب الطفل والمرأة، وهي إنْ صحَّت فإنَّها تختصُّ بحالات استثنائية شاذَّة، فضلاً عن أنَّ الهدي النبوي التطبيقي يُؤشِّر إلى رمزيتها البالغة (أبو سليمان2004م، ص157–170).

– **مراجعة مخرجات المنهجية التقليدية**: خلص أبو سليمان من معايرة تلك المنهجية، بمنهجية الأصالة الحضارية المعاصرة، إلى جُمْلة من الإضاءات المعرفية الـمُهِمَّة، يتصدَّرها: تقديم قراءة

حضارية كُلِّية لحال التعليم في العالَم الإسلامي وسُبُل إصلاحه نظرياً وتطبيقياً، ورسم تصوُّر لإحياء الأُمَّة الـمُنْيَة الخاصة، ولاستقلال مؤسسات الدعوة عن منطق الدولة السياسي، والتفكُّر في تيسير التوصُّل إلى كلمة سواء بين الأُمَّة الإسلامية والأُمَّة المسيحية بقراءة كُلِّية لمقولة "صَلْب السيِّد المسيح" ﷺ، وتأصيل نفيها من القرآن الكريم فيما يُمثِّل نموذجاً لحفظ الثوابت بالحُجَّة والمجادلة بالتي هي أحسن (أبو سليمان، 2011م، ص15– 28).

وكذلك أعاد أبو سليمان بناء مفهوم "الحدود الإسلامية"، كاشفاً اختصاصه بالأُسرة في الأساس، وبمنظومة الأمر والنهي التكليفيين بوجه عام، لا بالعقوبات كما يَدَّعي الفِقْه الفروعي. ثمَّ نفى فِرْية نسخ مبدأ "لا إكراه في الدين"، وكذا زعم وجود حَدٍّ للرِّدَّة عن الإسلام. وأعاد أيضاً بناء مفهوم "ضرب المرأة"، مُستلهِماً أُطروحته من مضمون مفهوم "الضرب في الأرض" بحسب لسان القرآن الكريم (أبو سليمان، 2010م)، وروحية إتيان ذلك ضمن مساعي إصلاح العلاقة بين الزوجين. وكال النقد الشديد لتضخُّم فِقْه التعزيرات، وفِقْه الحيل، على نحوٍ لا يُصدِّق عليه القرآن الكريم.

ثمَّ أوضح أبو سليمان ضرورة بناء فِقْه للطوائف المسلمة التي تعيش في مجتمعات أكثريتها غير مسلمة بما يُوثِّق العلاقة بينها وبين مجتمعاتها من جهة، وبالمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة من جهة أُخرى، مُنبِّهاً على أهمية التمييز بين الخطاب الدعوي والخطاب السياسي، وبين منطق الدولة ومنطق الأُمَّة، ومُسلِّطاً الضوء على دور مؤسسات التعليم العالي في إعداد هذه اللَّبِنات على منوال خبرة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (أبو سليمان، 2011م، ص189–204).

كما طرح أبو سليمان اجتهادات في قضايا عصرية جوهرية تخصُّ أُمَّتنا، من قبيل: أُسس الحُكْم الشرعي في التصوير والتجسيم، والنقد المنهجي لمتن الحديث النبوي، ومنهجية إسلامية المعرفة[1] (أبو

[1] حرص أبو سليمان على نشر تلك الاجتهادات في باب الرأي بمجلَّة "إسلامية المعرفة"، مع إبقاء أسئلتها مفتوحة.

سليمان، إسلامية المعرفة: العدد 24، ص117–140، والعدد 29، ص147–171، والعدد 39، ص229–260، والعدد 40، ص207–216، والعدد 52، ص229–260، والعدد 71، ص143–152).

– **الريادة في التأصيل المنهجي للأدب الأُمَّتي الإسلامي الحضاري**: قد لا نُبالِغ إذا قلنا بريادة أبو سليمان في صياغة مشروع إصلاح عمراني حضاري إسلامي كُلِّي شامل بأسلوب روائي منهجي علمي، جنباً إلى جنب مع بسطه في مُؤلَّفات علمية أكاديمية محكمة؛ فقد صاغ جميع أفكاره في التعريف بالرؤية الكونية القرآنية، وتشخيص داء الأُمَّة، ووصفة تعافيها، واستعادة ذاكرتها الحضارية على ألسنة الحيوانات للأطفال، وعلى ألسنة الحكماء للكبار في روايتيه: "جزيرة البنّائين"، و"كنوز جزيرة البنّائين". وأبدع في تبسيط كيفية تعريف الأطفال بجوهر الرؤية الكُلِّية التوحيدية، والفارق النوعي بين الإنسان بوصفه كائناً مُكرَّماً يحمل أمانة استخلافية ودحض فِرْية النشوء والتطوُّر الأحيائي والاجتماعي، وذلك في روايته "القرد الذكي لا يعرف الحساب" (أبو سليمان، 2015م).

وخلص أبو سليمان في تلك الأدبيات –بعد معايشة طويلة للنموذج الحضاري الغربي في عُقْر داره– إلى وجوب المفاصلة معه، بعدما أصبح إصلاحه ميئوساً منه، ولزوم الإعداد العلمي للتدافع الحضاري السلمي في مواجهته، ببناء البديل العمراني الإسلامي، وتعميم الوعي به، والانفتاح على الأُمم الشرقية ذات الحضارات الشرقية العريقة؛ لِما يُمثِّله ذلك من مخرج للبشرية من الخطر الوجودي الذي باتت مُعرَّضة له اليوم.

وخلص أبو سليمان إلى أنَّ شرط استجابة الله تعالى تضرُّع الأُمَّة المسلمة إليه أنْ يُيسِّر لها استعادة دورها العمراني، هو إقامة ست مؤسسات مُستقِلَّة: مؤسسة الدين والقِيَم، ومؤسسة الإعلام الشعبي، ومؤسسة مجلس الشورى والتشريع، ومؤسسة التنفيذ، ومؤسسة هيئة القضاء، ومؤسسة مجلس صيانة الدستور، ثمَّ سلامة مؤسسات النظام الاجتماعي؛ على أنْ تكون تلك المؤسسات مُنتخَبة، ومُستقِلَّة، ومُتكامِلة، وقائمة على مبدأ اللامركزية. فتلك المؤسسات الست لازمة لبناء مجتمع العدل والتكافل والسلام في أيَّة أُمَّة، ولا يُمكِن القضاء على الظلم والفساد والعدوان

والاستبداد إلّا بها؛ على أنْ تكون مؤسسات حقيقية، لا مُجرَّد حبر على ورق (أبو سليمان، 2013م، ص14-42، ص332-353).

خاتمة

يوجد في عالَم اليوم مجتمعات غربية شديدة البأس في العُدَّة والعتاد والطغيان، ومجتمعات أُخرى مُستضعَفة تعاني تشوُّهات معرفية مُركَّبة. ويتمثَّل شرط النصر على قوى البَغْي في استعادة وعي أُمَّتنا بالرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية بنقائها الأوَّل؛ فبها تَعرف هُوِيَّتها، وتَكفُّ عن التفرُّق، وتجتثُّ الاستبداد، وتستعيد تراحمها ورسالتها العالمية، وتُعرّي زيف الحضارة الغربية العنصرية القائمة على السلب والقهر. والـمُلاحَظ أنَّ سورة النحل ترسم معالم طريق استبدال البديل الحضاري الإسلامي اليوم بالبديل الحضاري الغربي السائد (انظر: سورة النحل، الآيات: 90-110).

ولا شكَّ أنَّ لوضوح الرؤية -صالحة كانت أو طالحة- أهمية كبيرة؛ فمَنْ يعرف قِبلته ووجهته عن يقين يجتهد في عمله وفي طلب بُغْيته. أمّا مَنْ تلتبس عليه رؤيته فإنَّه يهيم على وجهه، وتفتر هِمَّته، ويفقد بصره وبصيرته. ومن هنا، فإنَّ أهمَّ ما ينبغي لمُفكِّري الأُمَّة القيام به هو توضيح الرؤية الكُلِّية الاستخلافية، وتعميم الوعي بها، والشروع في استنباط منهجية مقاصدية قرآنية لإعادة بناء العلوم الحضارية العمرانية للأُمَّة؛ بُغْيَةَ تمهيد السبيل لبداية الألفية الثانية لخير أُمَّة أُخرِجت للناس.

ويكشف المشروع المعرفي للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان عن قناعة مُبرهَن عليها بأنَّ الحضارة الغربية المادية الاستعلائية دخلت على خطِّ الأفول بسُنَّة الله تعالى في دورات الأُمم، وأنَّ البشرية في مشارق الأرض ومغاربها لا تحتاج اليوم إلى شيء قَدْر حاجتها إلى البديل الحضاري الأُمَّتي الإسلامي، عِلْماً بأنَّ استكشاف هذا البديل مُمكِن باستعادة الوعي بالرؤية الكُلِّية الكونية كما بيَّنها القرآن الكريم، وكما طُبِّقت على أرض الواقع في العهد النبوي وعهد الخلافة وَفق منهاج النُّبوَّة في صدر الإسلام.

وببناء تلك الرؤية، وتفعيلها في تأسيس العلوم الاجتماعية والإنسانية الـمُنطلِقة منها بمنهجية علمية مقاصدية نابعة من حُبِّ الله تعالىٰ لا من الخوف والتسلُّط السياسي والفِقْهي الجزئيين؛ تتأهَّل أُمَّتنا من جديد للبعث الحضاري، ولإحلال شريعة الرحمة ورفع الإصر والأغلال والعدل والمساواة والإحسان والتقوىٰ والكلمة السواء بين الأُمم محلَّ شريعة الغاب العنصرية التي اصطلىٰ بنارها وخُبْثها الأخضر واليابس.

وخلاصة هذه الدراسة أنَّ مُجمَل ما انشغل به أبو سليمان، ونطق به لسانه، وسطَّره قلمه هو النظر المعرفي المنهجي الـمُؤسِّس لجُمْلة معرفية مقاصدية مُستخلَصة من القرآن الكريم، وذات مدارات ثلاثة؛ أوَّلها: عدم جدوىٰ التنظير الـمُجرَّد النابع من رؤية جزئية، ورَد جميع التشوُّهات المعرفية إلىٰ التفلسف النظري الجزئي، الذي ليس وراءه اختبار في أرض الواقع الاجتماعي ولا عمل. وثانيها: محورية تأسيس المعرفة علىٰ رؤية كُلِّية كونية نابعة من القرآن الكريم، ينبثق منها إطار معرفي حضاري، والبرهنة علىٰ أنَّها هي المفتاح الوحيد لتخلية التشوُّهات المعرفية المعاصرة، وتجلية معالم طريق إعادة بناء علوم الأُمَّة الحضارية العمرانية. وثالثها: تأسيس فكر منهجي تطبيقي مُجرَّب ومُختبَر ينبع من تلك الرؤية وذلك الإطار، وتكون وجهته في ضوء القراءة الحضارية للواقع المعاصر هي فكَّ الارتباط بالغرب، واستعادة تفعيل البُعْد الإسلامي في الحكمة المشرقية، والتكامل مع حضارات الشرق العريقة في تشكيل بديل حضاري لحضارة الغرب الرأسمالي والماركسي العنصرية الافتراسية.

ولقد ارتكز المشروع المعرفي للمُفكِّر أبو سليمان علىٰ أربع مقولات معرفية منهجية، هي:

1. جذر داء الأُمَّة هو تشوُّه رؤيتها الكُلِّية وغياب الوعي بمرتكزاتها القرآنية، وبالخَلَل الحتمي في المعرفة التي تُبْنىٰ بمنطق سياسي أو فِقْهي جزئي.

2. جذر ذلك التشوُّه هو الإصابة بالجُمْلة المعرفية اليونانية مع بلوغ الـمَدِّ الحضاري الإسلامي غاية مداه في القرن الثالث الهجري، وضمور الاجتهاد الثقافي الحضاري، والتعويل علىٰ الخطاب الوعظي الترهيبي للكبار، مع الغفلة عن تنشئة الأطفال علىٰ آصرة حُبٍّ عميق وشامل بين الإنسان وخالقه والكون. ففيما عدا أبناء عُلِّيَّة القوم، لم يعرف الطفل المسلم -علىٰ مدار التاريخ- التربية

والتعليم على أيدي مُربّين يُنشِّئونه على الكرامة والحُبِّ، في حين اقتصر تعليم أبناء جمهور الأُمَّة على تعليمهم حرفة يقتاتون منها، مع امتهانهم وتربيتهم على الخوف، وعدم الالتفات إلى غرس هُوِيَّة أُمَّتهم وروحها فيهم.

3. برهنة الانفتاح على الغرب الليبرالي الرأسمالي، والاستغاثة من بطشه بالانفتاح على الغرب الماركسي، على أنَّهما قِمَّة السَّفه؛ فالليبرالية الرأسمالية تحيل الحياة إلى مغامرة، والشيوعية تحيل الحياة إلى سجن. ووحده الإسلام يَعِدُ بجعل الحياة صحبة خير، وعملاً حضارياً، وإبداعاً.

4. السبيل الوحيد إلى تغيير ما في نفْس الأُمَّة هو النظر إلى مؤسسة الأُسرة والتنشئة الوالدية للطفل على الهُوِيَّة الأُمَّتية الكوثرية بوصفها القلب في أيِّ مشروع إصلاحي حضاري إسلامي. أمّا اتخاذ أيِّ مقصدٍ آخرَ عنواناً للإصلاح في الأُمَّة فهو بمنـزلة التلفيق المعرفي. ومن ثَمَّ، فإنَّ التخلُّص من ران وضعية الوهن والبعث الحضاري للأُمَّة لنْ يتحقَّق إلّا بميلاد جيلٍ قضيته الأُولى هي قضية الأُمَّة، بل الأُمَّة نفسها.

وباختبار تلك المقولات منهجياً، توصَّل أبو سليمان إلى اكتشاف تسعة مفاتيح لمعايرة الواقع المعاصر، وتشخيص داء الأُمَّة، وتحديد معالم وصفة تعافيها منه. وهذه المفاتيح هي:

1. رسم معالم الرؤية الكُلِّية والإطار المرجعي الإسلامي الكُلِّي من القرآن الكريم.

2. رسم خريطة تشوُّهات كلٍّ من الرؤية والمنهج والخطاب والتنشئة في العالَم الإسلامي في القرون الخمسة الأخيرة، والتأصيل النظري لبذور تلك التشوُّهات وجذورها.

3. صياغة نماذج تطبيقية بقراءة خبرة العهد النبوي وعهد الخلافة على منهاج النُّبوَّة في الصدر الأوَّل للإسلام بمنظور حضاري.

4. تحديد أهمِّ بُعْدين غائبين في مشروعات الإصلاح في الأُمَّة، وهما: الأُمَّة الـمُنْيَة الخاصة، والتربية الإسلامية للطفل.

5. القراءة الحضارية الكُلِّية لأزمة العقل المسلم.

6. بيان الفرقان بين العلاقات داخل الأُمَّة والعلاقات الدولية، مع النظر إلى العلاقات بين الدول القومية ذات الأغلبية المسلمة بوصفها علاقات داخلية.

7. تحديد المفهوم المفتاحي الرئيس الذي تعدّى تشويهه ليشمل المفاهيم المفتاحية الأُخرى، والتأسيس لإعادة بنائه قرآنياً.

8. التحليل المنهجي لأبرز القضايا المعاصرة للأُمَّة.

9. إبداع أدب معرفي أُمَّتي منهجي لمقاربة فضاءات جميع المفاتيح المذكورة آنفاً بأسلوب قصصي للنشء والكبار على قَدم المساواة.

المراجع

أبو سليمان، عبد الحميد (2004). **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعْد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة، في إصلاح الثقافة والتربية: رؤية إسلامية معاصرة**، دمشق: دار الفكر، ومؤسسة تنمية الطفولة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **أزمة العقل المسلم**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). **الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2007). **الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر**، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2016). **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2008). **دليل مكتبة الأُسرة المسلمة**، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2010). **ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحَلِّ الخلافات الزوجية: رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2007). **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والاختيار: رؤية إسلامية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2015). **القرد الذكي لا يعرف الحساب**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2013). **كنوز جزيرة البنّائين: قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (1960). **نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة**، القاهرة: دار مصر للطباعة، ومؤسسة الخانجي.

أبو سليمان، عبد الحميد (1993). **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية**، ترجمة: ناصر أحمد المرشد البريك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية.

فؤاد باشا، أحمد، وآخرون (2010). **المنهجية الإسلامية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام.

أبو الفضل، منى، والعلواني، طه جابر (2009). **نحو إعادة بناء علوم الأُمَّة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية**، القاهرة: دار السلام.

مجلَّة إسلامية المعرفة: العدد 24، والعدد 29، والعدد 39، والعدد 40.

References

Abū al-Faḍl, M. & Al-ʿAlwānī, Ṭ. (2009). *Naḥwa Iʿādat Binā' ʿUlūm al-Ummah al-Ijtimāʿiyyah wa al-Sharʿiyyah: Murājaʿāt Minhājiyyah wa Tārīkhiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (1960). *Naẓariyyat al-Islām al-Iqtiṣādiyyah: Al-Falsafah wa al-Wasā'il al-Muʿāṣirah*. Cairo: Dār Maṣr li al-Ṭibāʿah, Mu'assasat al-Khānjī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1993). *Al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah li al-ʿAlāqāt al-Dawliyyah: Itijāhāt Jadīdah li al-Fikr wa al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah* (N. Al-Murshid al-Brīk, Translator). Riyadh: Maṭābiʿ al-Farazdaq al-Tijāriyyah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2004). *Azmat al-Irādah wa al-Wijdān al-Muslim: Al-Buʿd al-Ghā'ib fī Mashrūʿ Iṣlāḥ al-Ummah*, *Fī Iṣlāḥ al-Thaqāfah wa al-Tarbiyyah: Ru'yyah Islāmiyyah Muʿāṣirah*. Damascus: Dār al-Fikr, Mu'assasat Tanmiyat al-Ṭufūlah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2007). *Al-ʿUnf wa Idārat al-Ṣirāʿ al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayn al-Mabda' wa al-Ikhtiyār: Ru'yyah Islāmiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2007). *Al-Insān bayn Sharīʿatayn: Ru'yyah Qur'āniyyah fī Maʿrifat al-Ḍhāt wa Maʿrifat al-Ākhar*. Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2008). *Dalīl Maktabat al-Usrah al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2009**).** *Azmat al-ʿAql al-Muslim*. Hendon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2010). *Ḍarb al-Mar'ah: Hal Huwa al-Fahm al-Ṣawāb li Ḥal al-Khilāfāt al-Zawjiyyah: Ru'yyah Ijtihādiyyah Qur'āniyyah Muʿāṣirah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Muʿāṣir: Qirā'āt Manhajiyyah Ijtimāʿiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2012**).** *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī***.** Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2013). *Kunūz Jazīrat al-Bannā'īn: Qiṣah Ḥiwāriyyah Tarbawiyyah fī al-Tanshi'ah al-Sawiyyah al-ʿAqadiyyah al-Ijtimāʿiyyah li al-Shabāb wa al-Kibār*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2015). *Al-Qird al-Ḍhakī lā Yaʿrif al-Ḥisāb*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa Iʿādat Binā'ihā: Al-Juḍhūr al-Thaqāfiyyah wa al-Tarbawiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Fu'ād Bāshā, A. et al. (2010). *Al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah*. Cairo: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.

Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah: issues 24, 29, 39, and 40.

Keys to AbdulHamid AbuSulayman's Systematic Reform of Islamic Thought

Sayyed Omar*

Abstract

This article explores the reformist contributions of the Muslim scholar AbdulHamid AbuSulayman and his methodology in constructing a civilized nation. It attempts to capture how AbuSulayman defines a holistic and universal Qur'anic vision for civilizational building and his approach to calibrating contemporary human reality with that vision. Moreover, it aims to understand how both idealism and realism factor in his reform methodology. The study engages with the issue of cognitive distortions, which are represented in several forms, including: distortion of the Islamic holistic vision, lack of awareness of the organic relationship between the pillars of Islam and civil acts, and a misunderstanding of the purpose of life—which should be, for a Muslim, to worship God and to strive towards righteous actions. The study contends that detrimental to the progression of Muslim communities is the neglect—in its social and juristic discourse—of ijtihad and reason-based thought responsive to the changes of time and place, and instead has been entrapped by a repressive discourse that is marked by myopic and warped thinking. The study thus attempts to identify ways to overcome these cognitive distortions such that the Ummah regains its direction toward civilizational excellence.

Keywords: methodology reform, Qur'anic vision, intellectual distortions, cognitive distortions, ijtihad, reason.

* Sayyed Omar holds a PhD in Political Science and is a Professor of Islamic Theory at Helwan University. Email: dr_sayedomer@yahoo.com.