التثاقف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان
التثاقف مع الغربي نموذجاً

عز الدين معميش *

الملخص

يتناول هذا البحث جانباً مُهِمّاً من مشروع أبو سليمان الفكري، وهو حوار الحضارات والعلاقة بالغرب، والدراسات الاستغرابية، والمثاقفة الحضارية مع الآخر. وقد كشف لنا أبرز ملامح شخصية أبو سليمان العلمية والفكرية، ومزايا شخصيته وسِماتها العامة والخاصة. ورصدَ أهمَّ مُنطلَقات المثاقفة مع الآخر الغربي الماثلة في: أصالة الذات والوعي، ومعالجة أزمة العقل المسلم، وتنمية الوجدان وارتباطه بالوعي (دور الوجدان في توجيه الإرادة)، ووضوح منهجية المثاقفة، والمعرفة الموضوعية للآخر الغربي من دون تضخيم أو تشويه. وكشف لنا عن المخرجات والآثار التي أحدثها هذا المشروع، والنقلة التي حقَّقها، والمكاشفة التجديدية التي جسَّدها، بوصفه مشروعاً إصلاحياً تجاوز رواسب الواقع وإحباطاته إلى نموذج فكري أسهم في تأسيس بُنى النهوض الحضاري في عالَمنا الإسلامي. فمشروع الإصلاح والتغيير والنهوض الحضاري يُمثِّل عصارة فكره ومحور حياته، والأساس الذي تقوم عليه الموضوعات الأُخرى. وأظهر هذا البحث جوانبَ التجديد التي تميَّز بها مشروع أبو سليمان في المثاقفة الحضارية مع الآخر الغربي، وتجلّت في: التأسيس لمنهج فكري فاعل في تحرير المثاقفة من سطوة المركزية، ورسم طريق عملي في بناء الذات القادرة على المثاقفة الفاعلة والحوار الـمُتكافِئ، وفكرة "القدرة" بديلاً عن "فكرة التقدُّم" في مجال الصعود والنهوض الحضاري، والانتقال من فِقْه الواجب إلى فِقْه الواقع في التواصل الحضاري.

الكلمات المفتاحية: الذات والآخر، الإصلاح، المثاقفة، الغرب، فقه الواقع، الحضارة.

---

* دكتوراه في العقائد والأديان من جامعة الجزائر، أستاذ التعليم العالي في الأديان والفكر الغربي، رئيس كرسي الإيسيسكو لحوار الحضارات، كُلِّية الشريعة والدراسات الإسلامية– جامعة قطر. البريد الإلكتروني: ezzeddine65@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 7/ 1/ 2023م، وقُبِل للنشر بتاريخ 4/ 9/ 2023م.

معميش، عز الدين (2023). **التثاقف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان: التثاقف مع الغربي نموذجاً**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 106، 227–272. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8159

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2023 ©

مقدمة

يُعدُّ المشروع الإصلاحي للمُفكِّر عبد الحميد أبو سليمان مشروعاً فريداً؛ إذ تميَّز من غيره بالغور بعيداً في دراسات الحضارة ومشكلاتها وأزماتها، والمجتمع وعناصر تشكُّله وطبقاته، وتحليل الشخصية، والوقوف على مدى الأثر الذي خلَّفته الحضارة الإسلامية في الأغيار بين التأثُّر والتسامح والإعجاب تارةً، والتعصُّب والكراهية وحضور الآخر دائماً في الوعي تارةً أُخرى، وتبعات ذلك وأبعاده؛ إذ يُمكِننا الحديث عن تأثير سحري عظيم سابق للحضارة الإسلامية في جزء من الحضارة الغربية وتجلِّياته الثقافية والمدنية. وهذا ما أشار إليه الكاتب والـمُستشرِق الأنثروبولوجي زكاري لوكمان Zachary Lockman حين استحضر صورة الشباب المسيحي والامتزاج الثقافي الإسلامي في الوجدان الشعبي المسيحي إبّان الوجود الإسلامي في الأندلس، في نصٍّ لبول ألفاروس Paul Alvarus، شاكياً من الجاذبية القوية التي تُمارِسها الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ قال: "يُحِبُّ المسيحيون قراءة أشعار وقصص العرب، ويدرسون أعمال الفقهاء والفلاسفة العرب، لا ليُفنِّدوها، ولكنْ ليكتبوا بِلُغة عربية صحيحة وفصيحة" (لوكمان، 2007م، ص71). وقد فسَّر الـمُستشرِق لوكمان ذلك بأنَّ الإسلام قد احتلَّ موقعاً فريداً في تخيُّلات الأوروبيين الغربيين منذ القرن الحادي عشر للميلاد أو القرن الثاني عشر للميلاد على الأقلِّ؛ ذلك أنَّه كان "آخر" أوروبا بمعنى خاصٍّ (لوكمان، 2007م، ص85). وكذلك يُمكِننا الحديث عن تأثير عميق للحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية خلال المرحلة الحديثة والمرحلة المعاصرة، وقد تجلّى ذلك في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة، وتبوَّأ الغرب بذلك موقعاً فريداً في الذات المسلمة، لم تنله حضارة من الحضارات الأُخرى، وأنتج جانبين مُتناقِضين من التثاقف: التكامل، والاستلاب.

وقد عاينّا منذ زمن طويل شغفَ الباحثين بمشروع عبد الحميد أبو سليمان،[1] وحرصهم على دراسة أفكاره وتتبُّع آثارها واستثمارها في حدود الـمُمكِن؛ إذ برزت دراسات كثيرة حول هذا

[1] سأعتمد في البحث صيغة اللقب "أبو سليمان". كما هو على المشافهة وليس على الإعراب.

المشروع، كان أكثرها مقالاتٍ في صحف ومجلّات وجرائد مُؤثِّرة، أو فصولاً في كُتُب تتعلَّق بمشروع "إسلامية المعرفة"، لكنَّها لم تشتهر وتنتشر على النحو الذي يليق بمكانة مُفكِّرنا الكبير. ولا شكَّ في أنَّ هذه المبادرة الطيِّبة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، التي تتمثَّل في عقد مؤتمر دولي للاحتفاء بسيرة عبد الحميد أبو سليمان ومشروعه، هي عربون وفاء له، وهدية للمُصلِحين والـمُفكِّرين والعلماء والدعاة والباحثين والنُّخْبة الـمُتنوِّعة التي تنتمي إلى تخصُّصات علمية عِدَّة، ومجالات وقطاعات وظيفية مُتعدِّدة، ممَّنِ انتظروا طويلاً دراسات واسعة ومُركَّزة تختصُّ بالمشروع الإصلاحي والإنتاج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان.

وجاء هذا البحث لتناول جانب مُهِمٍّ من مشروع أبو سليمان، ورُبَّما أوحت المقدِّمة السابقة المختصرة بفكرة عامة عنه، وهيَّأت الفرصة لطرح إشكاليات مُلِحَّة تتعلَّق بموضوع حظي باهتمام كبير هذه الأيام، هو حوار الحضارات والثقافات، والعلاقة بالغرب، والدراسات الاستغرابية، والمثاقفة الحضارية مع الآخر، والبحث في جذور الأزمة الحضارية ودورتها السُّنَنية، وسُبُل تحقيق النهوض والصعود الحضاري من جديد. ولهذا، فقد استجمعْنا الجُهْد، وعكفْنا على البحث في كنوز هذه الأفكار والقضايا والمسائل التي عالجها أبو سليمان، وطرحها في عدد كبير من كُتُبه وبحوثه ومقالاتها، ورأيْنا أنَّ تَعرُّفَ تفاصيلها يرتبط بالإجابة عن أسئلة محورية يُمكِن حصرها في الآتي:

- ما أبرز ملامح شخصية أبو سليمان العلمية والفكرية؟
- ما مزايا شخصية أبو سليمان وسِماتها العامة والخاصة؟
- ما مُنطلَقات مشروع التثاقف بين الذات والآخر عند عبد الحميد أبو سليمان؟
- ما المخرجات والآثار التي أحدثها هذا المشروع، والنقلة التي حقَّقها، والمكاشفة التجديدية التي جسَّدها، بوصفه مشروعاً إصلاحياً تجاوز رواسب الواقع وإحباطاته إلى نموذج فكري أسهم في تأسيس بُنى النهوض الحضاري في عالَمنا الإسلامي؟

وينبغي التنبيه على أنَّ معالجتنا في هذا البحث قد احتكمت إلى دور الشخصية في تبلور مشروع التثاقف؛ لذا حاولْنا جاهدين تلمُّسَ أبعاد شخصية أبو سليمان وسِماتها استنباطاً من نصوص كُتُبه

وبحوثه وما كُتِب عنه، ولم نُركِّز هنا على المعلومات الـمُتعلِّقة بتفاصيل حياته وسيرته الذاتية. ومن ثَمَّ، فقد اعتمدْنا في بحثنا هذا على ثلاثة مناهج أساسية لبلورة أفكاره وآثار مشروعه (المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن) بصورة علمية.

أوَّلاً: رؤية تحليلية في شخصية عبد الحميد أبو سليمان

وُلِد عبد الحميد أبو سليمان في مكَّة الـمُكرَّمة، ونشأ وترعرع فيها، وتعلَّم في مدارسها، وتشرَّب الأصالة في رحاب المسجد الحرام، خلال مُدَّة جاوزت تسع عشرة سنة (وُلِد عام 1936م، وأنهى دراسته الثانوية في مكَّة الـمُكرَّمة عام 1955م)، تعلَّم فيها تفاصيل دينه وهُوِيَّته، وتشرَّب في مَعين البلد الحرام الأصالةَ والرسالية، وتشبَّع بهَمِّ الدعوة والإصلاح والتغيير والنهضة. قال أبو سليمان في ذلك: "في مهبط الوحي ومدارج رسول الإسلام ﷺ، وفي مقاعد الدرس، وبين دفّات الكُتُب، تفتَّحت أمام عيني الفتى صفحات التاريخ: حلوها ومُرُّها، وعايش بخياله رجالاتها، واصطفى أخبارهم، فملأت المرارة والحسرة أركان نفسه أحياناً، وملأ الإحساس بعمق الأزمة قلبه عزيمةً وإصراراً على التغيير" (أبو سليمان، 1992م، ص13).

وخلال نشأته رسخ في رُوعه التأمُّل الواعي في مشكلات الأُمَّة، وانحبست نفسه في التساؤل الـمُستمِرِّ عن أسباب أزمة الأُمَّة وعوامل تدهورها وتأخُّرها مقارنةً بالأُمم والحضارات الأُخرى؛ إذ قال: "لقد كانت رحلة التأمُّل في أزمة انحطاط الأُمَّة وتخلُّفها هَمّاً مُصاحِباً لعقلي وقلبي منذ عهد الطفولة على مقاعد الدراسة في مكَّة الـمُكرَّمة، وكان اللغز الـمُحيِّر والشغل الشاغل الذي لم أنقطع عن التفكير فيه خلال قراءتي في مكتبة الأُسرة التي حوت الكثير من كُتُب التراث وتاريخ الأُمَّة، وممّا كان يصدر مُترجَماً لكبار الكُتّاب والأدباء والـمُفكِّرين في ذلك الوقت" (أبو سليمان، 2009م، ص9).

وقد تلاقح هذا التكوين الـمُبكِّر بعامل الدُّرْبة والخبرة والتجربة الواسعة منذ حصول أبو سليمان على شهادة الثانوية العامة (أبو سليمان، 1992م، ص271. وأبو سليمان، 1432هـ/ 2011م،

ص205)؛ إذ أكمل دراسته الجامعية في مصر، وتعمَّق في مختلف المعارف والعلوم بعدما تتلمذ على أيدي مجموعة من أبرز أساتذة الفكر الإسلامي والعلوم السياسية والاقتصاد في الوطن العربي؛ فقد كانت القاهرة إبّان إقامة مُفكِّرنا فيها موطنَ عدد مُعتبَر من أبرز العلماء ومُفكِّري الإصلاح والدعوة ورجال السياسة والأدب في الوطن العربي، منهم أبرز شيوخ الأزهر: محمود شلتوت، وعبد الحليم محمود، ومحمد أبو زهرة. ومنهم أيضاً رجال القانون والسياسة الشرعية، مثل عبد الرزّاق السنهوري. ومنهم كذلك أعلام الأدب والفكر، أمثال: عبّاس محمود العقّاد، وسيِّد قطب، وعبد الوهّاب عزّام، وطه حسين، وأحمد أمين، وشوقي ضيف. ومن هؤلاء أيضاً أعلام الدعوة، مثل: حسن الهضيبي، وعمر التلمساني ... إلى جانب كثير من الأعلام في مجالات عِدَّة.

وقد استمرَّ أبو سليمان في تنمية رؤيته الفكرية وتوسيع وعيه السياسي حين التحق بجامعة القاهرة عام 1955م (أبو سليمان، 1992م، ص271. وأبو سليمان، 1432هـ/ 2011م، ص205)، وكان للخلوة التي توافرت في غربته الثمرةُ في موسوعيته وعمق معارفه؛ إذ لم يسعَ في هذه المرحلة إلّا للاغتراف من مُجمَل العلوم والنبوغ فيها، وكانت دراسته في الجامعة وعزمه يشدّانه إلى البحث في الأزمة الحضارية للأُمَّة التي توافرت لها جميع مُقوِّمات النهوض والتفوُّق. ولهذا، فقد اختار التخصُّص في "العلوم السياسية"؛ أملاً في أنْ يكون هذا النـزوع سبيلاً إلى تحقيق الغايات الرسالية السامية التي يسعى لها، وترتبط بمشكلات الحضارة الإسلامية ونهوضها، وكذا البحث في سُنَن صعودها وتدهورها. قال أبو سليمان عن بدايات هذه المرحلة: "وفي مصر خاصة، حيث لم يكن هناك سَلْوة ولا متعة في دار هادئة في ذلك الوقت إلّا متعة القراءة، وكان من آثارها دراستي للعلوم السياسية، ثمَّ كانت حصيلتها عام ستة وثمانين وتسعمائة وألف للميلاد كتابة حصيلة فكري وتجربتي عن "أزمة العقل المسلم" محاولةً للفهم والتحليل، جمعْتُ فيه شتاتَ حصيلة ما كان لي من تأمُّلات ومحاضرات وكتابات عن هذه القضية" (أبو سليمان، 2009م، ص9).

إنَّ هذا التكوين الأصيل والفَذَّ لعبد الحميد أبو سليمان أسهم في تنوُّع رؤيته للقضايا والأزمات الفكرية والحضارية، مع شمول في الرؤية وفهم عميق، ثمَّ توسَّع وتدعَّم أثناء إقامته في الولايات

المتحدة الأمريكية، وممارسته أدواراً عديدةً مُذْ كان طالباً ومُؤسِّساً لـ"رابطة الطلبة المسلمين"، ونيله شهادة الدكتوراه في موضوع مُتميِّز ذي امتداد بيني، يجمع بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية ودراسات المناطق، حتّىٰ أصبح رئيساً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان من الذين انتظموا في مشروع "أسلمة العلوم الاجتماعية"، مُسهِماً في صناعة حلقاته الأُولىٰ التي بدأت منتصف عقد السبعينات، مع دعوة مُؤسِّس المعهد إسماعيل الفاروقي إلىٰ تأسيس "جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين" عام 1972م؛ بُغْيَةَ تجميع الـمُتخصِّصين في العلوم الاجتماعية لصياغة نظرية أو تصوُّر لـ"إسلامية المعرفة"، وتخليصها من التحيُّزات الغربية (هيئة التحرير، عدد 102، ص6)؛ ما جعله أحدَ الـمُفكِّرين الاستشرافيين القلائل الذين حظي بهم عالَمنا الإسلامي؛ فقد طبع شخصيته بالميل إلىٰ الناحية العملية، وتحرّي المنهجية والموضوعية والمصداقية، والاستفادة من معارف الحضارة الغربية ومناهجها، واستثمارها استثماراً فاعلاً في عدد من المجالات الـمُهِمَّة، مثل: التعليم، والأُسرة، والممارسة السياسية. وهي الوسائل التي جعلته أهلاً للإلمام بأسباب الأزمات الحضارية واستشراف حلولها. ومن الجدير بالذكر أنَّ أبو سليمان حاضَرَ في موضوع أزمة الأُمَّة والعقل المسلم في عدد كبير من الدول، شارحاً أبعاد النظام المعرفي والفكري الذي طرحه للخروج من الأزمة مُتعدِّدة الجوانب (أبو سليمان، 2009م، ص17).

ورُبَّما نجد في بعض موضوعاته المبثوثة في عدد من مقالاته وكُتُبه التي نشرها ما يشير إلىٰ هذا الجانب الاستشرافي من شخصيته، انعكاساً للتجربة الفكرية التي عاشها، والخبرة العملية التي اكتسبها؛ إذ قال -مثلاً- وهو يُحلِّل أسباب تدهور وضع الأُمَّة الإسلامية: "ولا شكَّ أنَّ الأُمَّة الإسلامية قد مضت عليها قرون طويلة وهي تترنَّح وتتدهور حتّىٰ وقعت كلُّها -إلّا مناطق محدودة قاحلة وعرة نائية في العمق الإسلامي- تحت الاستعمار والدول الأوروبية. والأشدُّ من ذلك ألماً ومرارةً أنَّ أُمَّة الإسلام ما زالت -حتّىٰ اليوم- تُمثِّل مناطق نفوذ وأسواقاً للإنتاج الصناعي الأجنبي، ومَدَراً رخيصاً للمواد الأوَّلية والأيدي العاملة غير الفنية، وأمسَتْ كلُّها ميدانَ صراعٍ بين القوىٰ العالمية، عاجزةً عن إطعام نفسها، مُفتقِرةً إلىٰ القاعدة العلمية والتكنولوجية، وإلىٰ الصناعات

والخبرات والمؤسسات الفنية الـمُتطوِّرة وكل مُقوِّمات القوَّة الذاتية" (أبو سليمان، 2009م، ص26). ثمَّ توصَّل إلى اقتراح المنهج الأقوم لتفهُّم أسباب هذا التدهور، قائلاً: "وإذا أردنا أنْ نتتبَّع أسباب هذا الضعف والتدهور وجذوره في تاريخنا، فإنَّ عوامل الضعف والتدهور والانهيار قد لا تبدو غير ظاهرة للعيان في بدايتها، بل إنَّ كثيراً من الدول في بداية تدهورها تتراكم ثرواتها ومظاهر رفاهيتها نتيجةً لسابق تقدُّمها وتطوُّرها. وذلك هو حال الأُمَّة الإسلامية بعد عصر الصدر الأوَّل، حيث نلمس مظاهر الثروة والغنى والعدد والمباني والأروقة، ولكنّا نلمس التدهور، وانكماش الـمَدِّ الإسلامي، وتفشّي مظاهر الفساد والانحراف، وفي تحوُّل الأُمَّة من موقف الهجوم إلى الدفاع، وفي نجاح التعدّي عليها واجتياحها في بغداد والقدس وقرطبة وغيرها ... كذلك من الـمُهِمِّ لفهم أسباب ضعفنا وتدهورنا، التفرقة بين الأسباب الـمَرَضية الأساسية للضعف والتدهور وبين مضاعفات هذه الأسباب" (أبو سليمان، 2009م، ص17).

وإذا أنعمْنا النظر في رحلة حياة أبو سليمان، وتبحَّرْنا في معانيها، فإنَّنا نلمس –لا محالة– مواضعَ تميُّزِ شخصيته وتفرُّدها في جُمْلة سِمات وصفات، أهمُّها الشخصية الـمُتوازِنة الـمُستقِلَّة التي يتفرَّد بها بالرغم من وجوده في محيط شعبوي مُتقلِّب، ينتصر للشعارات والصيحات العالية، حتّى لو كانت جوفاء في مضمونها، وخاوية من رؤية واضحة ومنهج فاعل. ولذلك ارتضى أنْ يكون علاجه في كثير من كتاباته بالمصارحة والكَيِّ؛ لإحداث الصدمة اللازمة التي قد تهزُّ الألباب والعقول، وتحملها على النظر والتأمُّل في الحال والمآل بدل الانشغال بالفكر والخطاب الذي يختصُّ بالندب والنواح والمؤامرة. فالأزمة هي أزمة عقل مسلم شُلَّ وانفصم عن الواقع نتيجة عوامل مُتعدِّدة، أسهم الاستعمار في تعميقها. وقد عبَّر أبو سليمان ببلاغة فائقة عن هذه السِّمات الشخصية، وكيف جسَّدت منتهى تحصيله وطموحه وآماله، قائلاً: "أمدَّته رحلة الحياة بالخبرة والمعرفة، وأدامت نكبات الأُمَّة تأمُّله في أحوالها، لا ينفكُّ يسأل نفسه عن أسباب عثرتها وكبوتها وانهيار بنائها، ولم يكن عقله ولا قلبه الذي لم ينشأ على المواربة والتهيُّب ليقنع بغير جواب مُقنِع صحيح. كما أمدَّته دراسة وخبرة الحياة التي جمعت بين معارف التراث ومعارف العصر بمداومة التأمُّل، وإمعان النظرة، وتتبُّع

الجذور، وطلب الوسائل والحلول. ولم يقنع بالندب والنواح، ولا بعواطف الغضب ومعاني الحماسة، وأصبح أمر الأُمَّة أمام ناظريه قضية معضلة، تحتاج إلى الفهم والدرس والتحليل، وظَّف لها كل طاقاته النفسية والعملية، وربط كل خبراته ودراسته وتحصيله بهذه المعضلة، يسوح أيامها ولياليها، يستبطن تاريخها وأحداثها طلباً للفهم، وتتبُّعاً للمسار، لا يطلب إلّا الحقيقة، ولا يبغي إلّا العلاج؛ فليس هناك شيء يُمكِن أنْ يضنَّ المرء ببذله في سبيل عافية الأُمَّة وخروجها من محنتها" (أبو سليمان، 2009م، ص13 –14).

وبالاطِّلاع على مُجمَل ما خطَّته أنامل عبد الحميد أبو سليمان وبعض أبرز محطّات حياته العلمية والعملية (أبو سليمان، 2009م، ص271. وأبو سليمان، 2011م، ص5–12)، يُمكِن رصد المجالات المعرفية التي برع فيها، ووظَّفها في خدمة المشروع الذي آمن به؛ وهو تشخيص أزمة الأُمَّة، وخطُّ الحلول للنهوض من جديد. ويُمكِن أيضاً تصنيف مُؤلَّفاته وبحوثه ومقالاته –من حيث الاهتمام والموضوع– إلى ثلاثة أنواع:

1. الإصلاح والتغيير والنهوض الحضاري: يُمثِّل هذا الموضوع عصارة فكر أبو سليمان ومحور حياته، والأساس الذي تقوم عليه الموضوعات الأُخرى. ومن أهمِّ الـمُؤلَّفات التي جادت بها قريحته، وتدخل هذا التصنيف والنوع: "الإصلاح الإسلامي المعاصر"، و "أزمة العقل المسلم"، و"أزمة الإرادة والوجدان المسلم"، و"الخطاب الإسلامي المعاصر"، و"الإسلام ومستقبل الإنسانية"، و"الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، و"انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية".

2. القواعد والـمُنطلَقات والمناهج الخادمة للمشروع الإصلاحي: يعالج هذا الموضوع قضايا جزئية في سياق المشروع الإصلاحي، مثل: قضية التعليم والتثقيف وبناء المناهج، والعلاقة بالآخر، والعلاقات الحضارية والدولية، والتربية الأُسَرية وتنشئة الطفولة، والاستبداد والفساد، وبناء النُّظُم الإدارية من منظور إسلامي. ومن الـمُؤلَّفات التي تندرج ضمن هذا النوع: "قضية المنهجية في الفكر

الإسلامي"، و"إسلامية المعرفة: الخُطَّة والإنجازات"، و"نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، و"إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، و"الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات، ومعرفة الآخر"، و"الإصلاح الإسلامي: الثابت والـمُتغيِّر، تجربة الجامعة الإسلامية 2004م"، و"قضية ضرب المرأة وسيلة لحَلِّ الخلافات الزوجية".

3. القضايا الخاصة الـمُرتبِطة بشخصية أبو سليمان، أو بيئته، أو مجال تخصُّصه وعِلْمه، في سياق إبداعي: تشمل هذه القضايا الفكر والأدب والتربية، ولا تغفل بأيِّ حال عن هَمِّ الإصلاح والنهوض الحضاري. ومن هذه الـمُصنَّفات والـمُؤلَّفات: "جزيرة البنّائين: قِصَّة عقدية تربوية" (للصغار والكبار)، و"كنوز جزيرة البنّائين: قِصَّة عقدية تربوية" (للصغار والكبار). وقد تكون هذه الرواية تكملة للرواية المذكورة آنفاً (جزيرة البنّائين: قِصَّة عقدية تربوية)، و"السياسة البريطانية في عدن والمحميات ما بين عام 1799م وعام 1961م".

وكذلك صاغ أبو سليمان وثائق تأسيسية عديدة، منها: الوثيقة الـمُتعلِّقة بـ"أسلمة المعرفة"، ووضع البرنامج الأكاديمي للجامعة الإسلامية العالمية، ثمَّ عمل على تشريح وضعية الفكر الإسلامي والحركات الإصلاحية، فأخرج وحده خلاصات لذلك ضمَّنها وثيقة اتخذت شكل دراسة بعنوان "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخُطَّة العمل"، ثمَّ نشرها عام 1983م، ولاقت قبولاً واهتماماً من الإدارة العُليا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فعهدت إليه بمراجعتها وتدقيقها وإعادة صياغتها، ثمَّ نُشِرت بشكل رسمي مُؤسَّسي (مجموعة من الـمُؤلِّفين. 1406هـ/ 1986م، ص16-20).

ويُمكِن ببساطة أنْ نعثر على السِّمات البارزة في مُكوِّنات شخصية عبد الحميد أبو سليمان، بالاطِّلاع على مُجمَل ما كتبه، أو الإلمام بحياته العملية الوظيفية وما قدَّمه للمعرفة الإسلامية والمؤسسة الإسلامية. وبالعودة أيضاً إلى حياته الخاصة وعلاقاته الاجتماعية التي جعلته مُفكِّراً، ومُصلِحاً مُؤثِّراً، وصاحب نظرة شاملة وواقعية. وهذه أبرزها:

– السعي الدائب لإحياء المعاني الـمُنطمِسة، وتبيين مكامن الخَلَل في المفاهيم الـمُلتبَسة الـمُشوَّهة: يُمثِّل ذلك هِمَّة رسالية تميَّز بها أبو سليمان عن كثير من الـمُفكِّرين والدعاة؛ إذ كان قلمه ينفطر عاطفةً على حال الأُمَّة ومستقبلها. ومن بديع عباراته في هذا المجال، قوله: "إنَّ الكاتب وهو يكتب إنَّما ينظر من خلال أعماقه؛ فالداء داؤه، والسَّقَم سَقَمُه. ففي أعماقه وحنايا قلبه وتلافيف رأسه تصبُّ أحداث التاريخ ورواسب الماضي ومعاناة الحاضر ولهفة المستقبل، ليس أحدٌ أَوْلى منه بالألم، ولا أتعس بالإحساس وهو يقف على الداء، ويتبيَّن أسباب الشفاء" (أبو سليمان، 1992م، ص14).

– الواقعية في النظر إلى الأمور في حياته عامة، وفي خطاب الإصلاح والتجديد بوجه خاصٍّ: من ذلك باب "الاستفادة من الآخر والمثاقفة الحضارية"، الذي يلقى تحفُّظاً من تيارات كثيرة في واقعنا الشعبي الإسلامي العام، وحتّى النخبوي منه، وذلك بوضع المناهج والأدوات المناسبة لحَلِّ الأزمات، وحُسْن التنـزيل في تفهُّم النصوص والمسائل وإدراك الأسباب الكامنة في أزمة الأُمَّة الإسلامية وتقهقرها، والميل إلى التكامل في المعالجة على مستوى التنظير. ولذلك جاء توصيف كتاب "أزمة العقل المسلم" مناسباً لهذه الميزة؛ إذ قال: "إنَّ الأمل أنْ تتلقّى الدوائر العلمية والثقافية والقيادية والاجتماعية في ربوع الأُمَّة هذا الكتاب وما يحويه من فكر ورؤية بالاهتمام الجدير بالقضية التي يثيرها؛ قضية الأزمة الفكرية للأُمَّة وفقدان الرؤية الشاملة والمنهجية الـمُتكامِلة وطرح البدائل والحلول، وأنْ يكون بداية حوار جادٍّ وصريح يدفع إلى النظر والدرس، وقد أزلنا من أنفسنا الخوف والرهبة والتهيُّب حتّى نغوص فعلاً إلى أعماق الأزمة التي وقع فيها العقل المسلم فريسةً لها، ونتوصَّل إلى الأساليب والوسائل اللازمة لعلاجها، وبالقَدْر المطلوب لتحقيق الغاية" (أبو سليمان، 1992م، ص16).

– الميل الشديد إلى العمل والتنفيذ والحلول التطبيقية، وما يستتبع ذلك من إعادة بناء خُطَّة منهج التربية والتعليم الإسلامي: يعمل ذلك على إنهاء ازدواجية المعرفة العقلية والاجتماعية والذبذبة القانونية، وازدواجية القيادة السياسية والفكرية. ورُبَّما ارتبط هذا كله بتكوينه التربوي منذ

النشأة، وتخصُّصه العلمي الذي استوعب التداخل بين العلوم وآليّات التأثير الحقيقي البعيد عن العاطفة والشعبوية.

- الميل إلى المضامين ومناط الموضوعات والوقائع والأحداث، والاهتمام بالاستثمار الأفقي والعمودي فيها: يُقصَد بذلك الاهتمام بالتاريخ وحوادثه، والاهتمام -في الوقت نفسه- بالنص ومفاهيمه. وربَّما عمل انشغاله بالقضايا الكُبرى منذ صغره وهو في مكَّة الـمُكرَّمة، حيث نشأ في بيت عائلة عريقة؛ ربَّما عمل ذلك على ترسيخ هذه السِّمَة، وجعلها راسخة في توجُّهه ومشروعه الفكري.

- الاتصاف بالموسوعية والنظر الواسع: يبرز ذلك جَلِيّاً في كَمِّ المعلومات والمناهج والأحداث والوقائع التي استخدمها ووظّفها في مختلف كُتُبه وبحوثه ومقالاته، واستثمرها في بلورة أحكامه ورؤاه وتوقُّعاته وعصارة فكره.

ثانياً: الـمُنطلَقات التأسيسية للتثاقف مع الآخر عند عبد الحميد أبو سليمان

تعرَّف أبو سليمان الحضارة الغربية بعمق تنظيراً ومعايشةً؛ تنظيراً عن طريق تعامله الـمُستمِرِّ مع مختلف المصادر الاستشراقية والغربية في محاولة لتأسيس مشروع أصيل يتجاوز النكبات والأزمات التي يتخبَّط فيها العالَم الإسلامي، ومعايشةً ومعاينةً خلال إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا مُدَّة طويلة (أبو سليمان، 1992م، ص271. وأبو سليمان، 2001م ص205. وهيئة التحرير، عدد 102، ص5-12) مُذْ كان شابّاً. ولذلك تمتَّع بتلك الرؤية الواسعة التي انطلق فيها من مُسلَّمة تأثُّر الخيال الغربي غالباً بالأحكام النمطية السلبية التبخيسية في حقِّ حضارات أهل الشرق وثقافاتهم وكل تراثهم المعرفي؛ فهم -في كثير من الكتابات الغربية- أهل عاطفة وخمول وخيال أسطوري، يفتقدون أهلية النظر والتأمُّل والارتقاء الحضاري، بوصف ذلك نتيجة طبيعية للتكوين البنيوي الذي غار بعيداً في وعيهم الفردي والجماعي، وأصبح حالة عامة يُمكِن ملاحظتها في أنساق التفكير والثقافة والاجتماع والسياسة والدين. وقد عمَّ هذا الحُكْم، وانتشر في الأوساط الغربية حتّى

صار قاعدة عامة في التعامل مع مختلف القضايا الشرقية، لا سيَّما عند المعتدلين منهم، بما رسَّخ حالة التمركز والاستعلاء الغربي، بالادِّعاء أنَّ مرحلة ما بعد الغرب هي مرحلة حروب وفراغ وعدمية؛ نظراً إلى عدم قدرة الشرق على سَدِّ هذا الفراغ، وقيادة العالَم إلى الاستقرار والازدهار؛ فهو مفطوم على العاطفة، وعدم تحمُّل التعقُّل أو النظر الذي يُعَدُّ عماد الحضارة ومُقوِّمها. وهو أيضاً مُنجذِب بالطبيعة إلى عوالم الروح وملاجئها كلَّما دهمت الإنسان الكوارث والمآسي، مُفضِّلاً الهروب والاستسلام للطبيعة، بما يعني ترسيخ حالة التناقض بين الغرب والشرق، واستحالة عملية التكامل والتثاقف، ثمَّ التسليم بفرضية التنافر بين الثنائيات الـمُنبثِقة عن كل منظومتين: الحداثة والتراث، العقل والروح، المادة والغيب، الإبداع والجمود، الثقافة والأسطورة. قال أبو سليمان في ذلك: "لقد بُنيت الحضارة الغربية على تراث الحضارة الإسلامية، حيث جاس الغربيون أرض الإسلام، ودرَسوه في الجامعات والمكتبات الإسلامية، ويشهد عليهم فكر عصر النهضة الأوروبية، ثمَّ أخذهم الغرور، وظنّوا أنَّ قدراتهم وطاقاتهم إنَّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصِّحِّية والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممّا هدَّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج، ولم يَعُدْ أمام إنسان هذا العصر والأُمَّة الإسلامية خاصة إلا الإسلام لإعادة التوازن والسلامة إلى مسيرة الإنسانية والحضارة" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص13).

وتختلف مقاربة أبو سليمان للتثاقف مع الآخر الغربي عمّا طرحته مجموعة كبيرة من الـمُفكِّرين العرب والمسلمين، من حيث طبيعة توصيف ماهيَّة العلاقة وتشخيصها، والـمُنطلَقات التأسيسية والمنهجية الـمُقترَحة، والغايات والأهداف. فقد تحرَّك العقل المسلم في إطار هذه العلاقة بالآخر الغربي حركتين (حسّان، 1435هـ/ 2014م، ص182)؛ الأُولى: حركة الخائف والـمُتوجِّس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوُّق الغربي. وقد سارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، تمثَّل أوَّلهما في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب"، و"الغزو الفكري والثقافي"، و"التغريب". وهذا ما نادى به كلٌّ من رشيد رضا، ومحب الدين

الخطيب، ومصطفى صبري، وغيرهم. في حين تبنّى ثانيهما دعوة "المقاومة" و"استعادة الهُوِيَّة" في مُقابِل الآخر، وقد ظهرت هذه الدعوة في صورة ردود تحمل عنوان "الإسلام والمدنية"، وعنوان "الدين والعِلْم" كما نجدها عند محمد عبده، ومصطفى الغلاييني، وغيرهما، أو في صورة دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال.

أمّا الحركة الثانية للعقل المسلم فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوُّق الحضارة الغربية ونهضتها ومنجزاتها. وقد سارت هذه الحركة أيضاً في مسارين اثنين، حاول أوَّلهما التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان "التوفيق" بين منجزات هذه الحضارة من جهة والمبادئ الإسلامية من جهة أُخرى كما نادى بذلك الطهطاوي. في حين اتخذ ثانيهما منهجية "النقل والاقتباس" طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، فيما عُرِف بمسار التغريب الذي مثَّله عدد من الكُتّاب والأدباء المشهورين، على رأسهم طه حسين (حسّان، 1435هـ/ 2014م، ص182).

وبِغَضِّ النظر عن موضوعية السَّبْر السابق ودِقَّته، فإنَّ المواقف التي تمَّ تبنّيها والمشاريع الفكرية التي ظهرت -بالرغم من جِدَّتها وحماستها- كانت في أكثرها جزئية، أو هي دراسة في ناحية من النواحي العامة لواقع العلاقة بالغرب، ولم ترتقِ إلى الدراسة المنهجية الشاملة والتنظير الواعي الـمُستشرِف للحلول الواقعية التطبيقية والـمُتَّسِقة مع جذور المشكلات والأسباب بمعرفة محيطية مستوفية. وكذلك غلب على كثير منها نبرة الشكوى والخطاب العاطفي الذي يُدغدِغ العواطف ويُجيِّشها لمصلحة الصراع والصدام من دون آليّات وأدوات نديَّة، وهي أيضاً بعيدة عن التوطين المناسب في مجال علمي وفكري ومعرفي قابل للتأصيل والتطوُّر والتأثير.

وقد رصدْنا أهمَّ مُنطلَقات المثاقفة مع الآخر الغربي في فكر أبو سليمان، وأجمْلْناها في العناصر الآتية:

1. أصالة الذات والوعي

ينبغي أنْ تستند دراسة الغرب وتراثه في السياق الإسلامي والمثاقفة الحضارية معه إلى قواعد موضوعية تُسهِم في نتائج لا ترتبط بخلفية الغالب والـمُهيمِن، بل تكون انعكاساً للحقيقة كما هي. ومن ثَمَّ، فإنَّ شرط الأصالة يصبح أهمَّ ركن ومُنطلَق في الإدراك الموضوعي لحضارة الغرب، والتعامل معها، وفهم أصولها وتاريخها، حيث تكون الذات مُكتمِلة الثقة بهُوِيَّتها ووعيها. ويتحقَّق ذلك -بحسب أبو سليمان- بالاحتكام إلى المبادئ التي تُشكِّل الهُوِيَّة (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص23، 30)؛ لأنَّ التخلّي عن أصالة الذات في التواصل الآخر يُغيِّب هذه الذات، ويُشوِّه المثاقفة، فتُرى الهُوِيَّة عندئذٍ في نمطين (عبد الرحمن، 2006م، ص158):

- الهُوِيَّة المائعة: تتولَّد هذه الهُوِيَّة من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير.

- الهُوِيَّة الليِّنة: تتولَّد هذه الهُوِيَّة من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الذات.

وكل واحدة من هاتين الهُوِيَّتين لا تخرج عن الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حَدِّ التشبُّه بعقولهم. قال أبو سليمان في ذلك: "وسِرُّ فشل التقليد الأجنبي الدخيل ليس أمراً يصعب فهمه أو تبيُّن أسبابه الموضوعية لِمَنْ أراد الفهم والإدراك؛ فالأُمم ككائن إنساني حيٍّ هي أشدُّ تعقيداً من الأفراد في تكوينها، وفي صعوبة دفعها وتحريكها للبناء، والتغلُّب على مكامن الداء. فلكل أُمَّة تكوينها في قِيَمها وعقائدها ومفاهيمها، ولها دوافعها ونفسيتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مُكوِّناتها من بني الإنسان. فإذا لم يتمَّ التعامل معها بفهم تلك الجوانب، ومن خلال تلك الـمُكوِّنات والدوافع، فإنَّ من الصعب تحريكها، أو تحريك مكامن القوَّة والكفاح والبناء فيها" (أبو سليمان،1992م، ص33).

وعن طريق حضور الذات الأصيلة الواعية المباشرة، تتحقَّق المثاقفة الإيجابية التي تبتعد عن الانبهار والتقليد والتبعية، وتُمارِس استكشافاً منهجياً ونقداً معرفياً، الغرض الأساس منه هو الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام، وضبط العلاقة بالآخر الغربي، بما يُحقِّق نهج الحوار والتعايش، واستثماره في بناء الذات، وتحريك الحضارة، والدفع بنهضة الأُمَّة من جديد،

خلافاً للمثاقفة السلبية التي تُشكِّل وعي فاقدي الأصالة الذين يُقلِّدون من دون تمحيص، ويستلهمون الوعي من وحي العقل الغربي المركزي، مستخدمين مناهجه وأدواته في دراسة الحضارة الغربية، ثمَّ تقليدها في مظاهرها الثقافية والفكرية والمدنية من دون الولوج إلى حقيقة تشكُّلها البنيوي والتاريخي، ومن دون النظر في معايبها وتناقضاتها الداخلية والخارجية. وفي ذلك قال أبو سليمان: "فما يُحرِّك كائناً إنسانياً قد لا يُحرِّك كائناً إنسانياً آخرَ. وكذلك الحال بالنسبة للأُمم؛ فما يُحرِّك أُمَّة من البشر قد لا يُحرِّك أُمَّة أُخرى، ولكل أُمَّة دوافعها وأولوياتها التي تتحرَّك على أساس منها. ومن الخطأ تجاهل دوافعها وأولوياتها، والاندفاع نحو التقليد الأعمى في خُطَط العمل والإصلاح من دون إدراك واعٍ مُبصِر لخصوصياتها، ولِما بين الأُمم من مزايا وفروق، وإلّا فإنَّ مصير الأُمَّة الإسلامية في مُقبِل أيامها لن يكون خيراً ممّا مضى على مدى قرون المحاكاة والتقليد" (أبو سليمان، 1992م، ص33).

وهنا انتقل أبو سليمان إلى تشريح مظاهر التقليد وانطماس الذات الحضارية؛ إذ لم يكتفِ بالتنظير، مشيراً لبعض النماذج الواقعية التي تخلَّت فيها بعض نُخَب الأُمَّة ودولها عن الأصالة، وعمدت إلى التقليد ونقل التجربة الغربية من دون مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية والبيئية، مُستشهِداً بنموذجين من صُلْب اهتماماته ودراساته (أبو سليمان، 1992م، ص33):

– تقليد المؤسسة البنكية الغربية: هو نموذج عملي استشهد به أبو سليمان، خلافاً لكثير من النماذج الـمُقدَّمة في مشاريع المثاقفة الحضارية ودراسة الغرب؛ إذ يغلب عليها التنظير أو الأمثلة الـمُرتبِطة بأحداث تاريخية غابرة؛ إذ يُعَدُّ الاقتصاد والمال عصب التأثير والتحكُّم في قرارات الدول.

– الدورة الحضارية وقوانين التغيير الاجتماعي: ينبغي تأسيس فلسفة للتاريخ تستند على الرؤية القرآنية بدل استلهام فلسفة الجدل التاريخي الغربي السائد في معظم الأكاديميات العالمية، بوصفه ظاهرة وجودية وحركية حضارية، يَصْدق عليها ما يَصْدق على الحضارات الأُخرى؛ فسيرورة الحضارات كلها –بحسب الاتفاق العام لفلاسفة الحضارات، مع بعض الاختلاف في حتمية زوال

الحضارة وبقائها- مُحصَّلة في أنَّ الحضارات تمرُّ بطور الميلاد والتشكُّل، ثمَّ النضج، فالاكتمال، وأخيراً الضعف والانحدار، ثمَّ إمّا الصعود من جديد، وإمّا الاندثار والفناء، بحسب المبادئ والأفكار الفاعلة التي تنفخ فيها الحياة.

والغرب لا يخرج عن هذه الدورة والسُّنَنية الكونية التي عُبِّر عنها في القرآن الكريم بمصطلح "التداول". قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: 140].

وكذلك ركَّز مشروع أبو سليمان على تنمية محورية الذات وقدرتها على الفاعلية والتأثير. وهي محورية تتحقَّق بمراعاة الاشتغال والاهتمام بنقد بعض البُنى الدخيلة على الشخصية المسلمة؛ بُغْيَةَ إحداث نقلة مُهِمَّة في عملية الإصلاح، تتجاوز عمليات الترميم المبنية على ردود الفعل الآنية التي تروم تحقيق مقاصد جزئية تنتهي بانتهاء النظام العام السائد والظروف التي صنعت الأزمات.

2. معالجة أزمة العقل المسلم

يثير استعمال مصطلح "العقل المسلم" أو "العقل العربي" حساسية شديدة في الأوساط الإسلامية؛ نظراً إلى اقترانه باستعمالات نقدية ترتبط بالتيارات الحداثية في عالَمنا الإسلامي، على غرار مشروع محمد أركون، أو بعض التيارات القومية اليسارية، مثل: مشروع محمد عابد الجابري، وطيِّب تيزيني، وحسن حنفي؛ إذ استخدم هؤلاء العقل في سياق النسق الهيغلي للدلالة على التشكُّل الثقافي واللغوي لهذا العقل؛ أيِ الانطلاق من فرضية الوضع البشري في منظومة هذا العقل (الجابري، 2009م، ص11. والجابري، 2009م، ص9، وصفدي، 1990م، ص5-7).

وقد رسَخت تلك الفرضية وذلك الاستعمال من طَرَف مجموعة من الـمُفكِّرين والباحثين العرب نتيجة الفرض الذي مارسه العقل الغربي من خلال فلسفات مثالية ووضعية طاغية، أُريد لها أنْ تكون مُنطلَقاً في العلوم ومعرفة الحقائق.

وفي هذا السياق، شرح الباحث عبد العزيز أنميرات هذه القضية في كتابه القيِّم "مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي" بعد أنِ استعرض جُمْلة المناهج الوضعية التي استخدمها الـمُفكِّرون العرب اليساريون والليبراليون وأثرها في بناء علاقة الذات بالآخر؛ إذ قال: "هكذا يتبيَّن كيف أسهمت دعاوىٰ تبنّي الرؤية الوضعية العربية في بناء المنهج العربي المعاصر الذي به ستتمُّ قراءة الذات، ماضياً وحاضراً من جهة، وتبلور الحِسِّ النقدي الوضعي بداخل الثقافة العربية من جهة أُخرىٰ؛ اجتمع خلالها حال التبعية للغرب الحضاري -في زمن التخلُّف المحلي- إلىٰ حال الانبهار بما أنتجه الفكر الغربي من مقولات ومفاهيم ومناهج، تمَّ تمثُّلها جُمْلةً وتفصيلاً لتأثير عامل التتلمذ، المباشر وغير المباشر، لثُلَّة من الـمُفكِّرين والباحثين العرب، علىٰ يد مجموعة من التيارات والمدارس الوضعية في حقل العلوم الإنسانية" (إنميرات، 1434هـ/ 2013م، ص315).

أمّا دلالة مصطلح "العقل" في عُرْف أبو سليمان فتختلف عن دلالات مَنْ سَبَق ذكرهم؛ إذ إنَّها تتعلَّق بأمرين اثنين (أبو سليمان، 1992م، ص41-43. وأبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص19):

أ. المنظومة التراثية الفكرية الاجتهادية التي تتعلَّق بها ضرورةُ الاجتهاد والتجديد في بعض القضايا التي لا تأخذ صفة شرعية خالصة، ويُمكِن فيها الاستصلاح الـمُعتبَر شرعاً. وهو باب واسع يتيح للأُمَّة المسلمة التأثير واختراق المنظومة الغربية المادية الصمّاء. ويُمكِن الإشارة هنا -مثلاً- إلىٰ ما ألمح إليه أبو سليمان في مجموعة من مُؤلَّفاته، بَدْءاً بكتابه "أزمة العقل المسلم"، ثمَّ كتاب "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" الذي بحث في البُنىٰ السياسية في المنظومة الإسلامية وعلاقتها بالثوابت والـمُتغيِّرات ومدىٰ ارتباطها بواقعنا اليوم، وإمكانية طرح حلول استشرافية تراعي عمليات التثاقف مع الفكر السياسي الغربي. ثمَّ كتاب "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" الذي فتح آفاقاً معرفيةً طالما ضيَّقتها وحجرتها الأنساق الفكرية الجامدة، وصولاً إلىٰ كتاب "الإسلام ومستقبل الإنسانية" الذي رسم أبعاداً حضاريةً للإنسانية جمعاء، تدور حول طبيعة "الإنسان" بحسب السُّنَّتين الإلهيتين الآتيتين (أبو سليمان، 1407هـ/ 1987م، ص137):

- إمكانات الإنسان وفاعلياته المادية.

- إمكانات الإنسان وفاعلياته النفسية، وهو ما يعيدنا إلى شروط النهوض الحضاري وبعث الدورة الحضارية في اتجاهها التصاعدي.

ب. الـمُنطلَقات المنهجية التي تروم النهوض الحضاري، وتتعلَّق بالحوكمة السياسية والتعليم وبناء الأُسرة وتربية النشء بوجه خاصٍّ. وهي المحطّات اللازمة والسُّنَن الواجبة لأيِّ صعود أو استئناف نهضوي حضاري. وقد رأى أبو سليمان أنَّها أُصيبت بالشلل لأسباب عِدَّة، يأتي في مُقدِّمتها تقليدُ الأجنبي والانبهار بعقله وحضارته، وتفشّي الاستبداد في عالَمنا الإسلامي، والوقوع في قبضة التقليد والجمود في كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الـمُلِحَّة؛ إذ قال: "وهكذا أصبح التقليد والجمود الفكري يلفُّ الأُمَّة من جانب، كما يلفُّها القهر والاستبداد السياسي من جانب آخر، ممّا يُصوِّر بدِقَّةٍ تاريخَ دول العالَم الإسلامي الـمُتأخِّرة، وأهمَّ الأسباب التي انتهت بها - بعد غزو المغول والغزو الصليبي- إلى الوقوع في مخالب الاستعمار والتسلُّط الأجنبي المعاصر" (أبو سليمان، 1992م، ص39).

وهو بذلك يطرح رؤية واضحة لمفهوم "العقل الإسلامي"، تختلف عن رؤى الباحثين اليساريين والليبراليين، ويعضدها بمنهج عملي وتطبيقي لدور العقل الإسلامي، بتوضيح المبادئ والمفاهيم الـمُؤسِّسة لهذا العقل؛ لكيلا يتلبَّس بأنواع أُخرى رهنت فاعليته بمرجعيات غربية، ثمَّ التأسيس لذات عاقلة مُستقِلَّة تستطيع التواصل والمثاقفة بهاهيَّة ومرجعية مُكتمِلة، مُتمثِّلاً مقولة عبد الأمير الأعسم في موضوع الذات والتفهُّم: "والـمُخلِصون إنَّما يطلبون من الحَدِّ تصوَّر كُنْه الشيء، وتمثُّل حقيقته في نفوسهم لا لمُجرَّد التمييز، ولكنْ مهما حصل التصوُّر بكماله تبعه التمييز، ومَنْ يطلب التمييز الـمُجرَّد يقتنع بالرسم؛ فقد عرفْتَ ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحَدِّ والرسم في تفهيم الأشياء" (الأعسم، 1991م، ص300).

ومن أهمِّ هذه المبادئ والمفاهيم التي استند عليها أبو سليمان في تشكيل الذات المسلمة أو العقل المسلم (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص23):

أ. غائية الخَلْق والوجود

يُعَدُّ هذا المبدأ حاسماً في تبيان مُنطلَق الرؤية الكونية، والعلاقة التي تُبْنىٰ مع شركاء الوجود من الأغيار. ويعني ذلك أنَّ الغاية التي تسعىٰ إليها منظومة المبادئ والفكر الإسلامي هي سعادة الإنسان في الدارين (العاجل، والآجل)؛ فإنَّ لحياة الإنسان الدنيوية المحدودة بُعْداً أبدياً واسعاً، ولها ما بعدها. والموت في التصوُّر الإسلامي ليس نهاية الوجود، خلافاً للتصوُّرات المادية التي ينبع أكثرها من الفلسفة الغربية المعاصرة التي تُؤمِن ببُعْد ومجال واحد للإنسان؛ هو الحياة الدنيا، وتَعُدُّ الموت تلاشياً لحياة الفرد وعدميةً مُطلَقةً. ولذلك يتأسَّس العقل الإسلامي علىٰ هذا المبدأ والمفهوم الرئيس؛ فبه تحقَّقت له الفاعلية واستمرارية التميُّز والتأثير عبر ذات حيَّة فاعلة، تُؤمِن بالغاية والحكمة في نظام الكون والحياة، وبتكريم الإنسان بجعله سيِّداً في الكون أو عالَم الشهادة، في إطار مفهوم "الاستخلاف القرآني"، من دون اعتقاد بأنَّ ذلك يجعله مركز الكون بالمعنىٰ الوجودي المادي الذي يُنكِر الغيب.

والحقيقة أنَّنا نجد لهذه مثيلات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: 70]. ومن وجهة نظر أبو سليمان، فلا يوجد تنافٍ بين الغاية الإنسانية والغاية الرَّبّانية؛ فهما مُتكامِلتان. وإذا كان مفهوم "الإنسية" رَبّانياً، فإنَّ الإنسان هو الـمُجسِّد لهذه الرَّبّانية في الواقع. ولهذا راعىٰ الشارع الحكيم تحقيق سعادته في الدارين؛ بأنِ استقصد فيه: الدافع البيولوجي، وعقله وفكره، واجتماعيته، ومصيره (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص28).

إنَّ طرح عبد الحميد أبو سليمان فكرة "الغائية" في سياق بناء الذات المباشرة للمثاقفة وإصلاح تشوُّهات العقل إنَّما يُمثِّل مُقدِّمة لفكرة "الالتزام الأخلاقي" التي تدرأ القول، وتنقض مقولة "إنَّ

الأخلاق والقِيَم هي نتيجة الخبرة والمواضعة الإنسانية القابلة للتجاوز والتغيير" كما هو ثابت في غالبية المذاهب الحداثية. ويعني ذلك الربط بين الجانب العقدي (العقيدي) والجانب الفكري من جهة، والجانب العقدي والجانب الواقعي من جهة أُخرىٰ؛ لتكتمل الجوانب كلها في علاقة الوحي أو النص بتشكيل الذات الواعية علىٰ مستوىٰ العقل والواقع، ثمَّ بناء أصالة غير مُنبتَّة عن الوجود وتجلِّياته والواقع وقضاياه، وتأسيس عقل مسلم غير مُنفصِم عن عقيدته وفكره ومبادئه؛ لتكون أيَّةُ مثاقفةٍ نافعةً، ومُؤثِّرةً، لا تَغرُّب فيها ولا استلاب. قال أبو سليمان في هذا الخصوص: "إنَّ ضمَّ الجانبين العقيدي والفكري هو في النهاية إعادة الصلة بين الوحي والعقل؛ أيْ بإعمال العقل في إدراك الوحي وقضاياه، وهداية العقل بغايات الوحي الكُلِّية الكونية وقِيَمه الحياتية والحضارية. وعملية الإصلاح هذه بضمِّ الجناحين هي في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب" (أبو سليمان، 1992م، ص44).

ب. موضوعية الحقيقة ونسبية الواقع منها

تتغيَّر أحكام بعض الوقائع وزاوية النظر إلىٰ الحقيقة بحسب القرائن الـمُحتفَّة والأحوال والأزمنة الـمُتجدِّدة؛ ما يستبعد المنطق التقليدي الذي يُلغي -بحسب رأي أبو سليمان- (أبو سليمان، 1992م، ص37) بعشوائية لافتة للنظر الأبعاد الزمانية والمكانية لكيان الأُمَّة ومسيرتها التاريخية وفاعليتها الحضارية، وهو ما أسهم في التراجع الـمُستمِرِّ أمام تحدِّيات الحياة المعاصرة وقوىٰ العدوان الغاشم علىٰ عقل الأُمَّة وفكرها. قال أبو سليمان: "... مُقدِّمة أساسية -في نظر الفكر الإسلامي- في أيِّ حقل من حقول المعرفة والعِلْم، وهي أنَّ الحقَّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشَّرَّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وسُنَن وفطرات. ومن هذا الـمُنطلَق، فالعقل المسلم عقل علمي يسعىٰ للمعرفة علىٰ شروطها، وحسب معطياتها الموضوعية، لا علىٰ أساس من الأهواء والنـزوات؛ لأنَّ العقل الإنساني وحده غير مُؤهَّل لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص30).

وقد نبَّه أبو سليمان على أنَّ "حَلَّ التقليد التاريخي الذي سيطر على فكر الأُمَّة ومُخيِّلتها لأمدٍ من الزمان لا يستهان به هو إصرار على إعادة الصور المادية التاريخية للمجتمع الإسلامي في عصره الذهبي دون وعي لدلالات الصور التاريخية أو التغيُّرات المادية التي حدثت، بما يُفسِّر فشل هذا الـمُنطلَق في استنقاذ الأُمَّة، وفي السيطرة على توجيه دَفَّة الأمور فيها" (أبو سليمان، 1992م، ص38) ثمَّ قرَّر أنَّه من المعلوم –حقيقةً من حقائق التاريخ– أنَّ تلك المنهجية التقليدية، وذلك الأسلوب في المحاكاة، لم يُفلِحا في تحقيق القوَّة، ومواجهة التحدّي، ونقل المعرفة، واستنباتها في كيان الأُمَّة (أبو سليمان، 1992م، ص30).

وقد ضرب أبو سليمان لهذا مثلاً فسادَ الـمُنطلَق التقليدي الذي لا يراعي موضوعية الحقيقة ونسبية الوقائع بخطأ اجتهاد جمال الدين الأفغاني في مجال العلاقات التي تَحْكم النظام الاجتماعي والسياسي، حين ربط فاعلية الخلافة الراشدة بالاستبداد، مُستخلِصاً الدرس الشهير المعكوس في تأكيد أنَّ الأُمَّة الإسلامية لا يُصلِحها إلّا "مُستبِدٌّ عادل" (أبو سليمان، 1992م، ص40). ومن الواضح –كما قال أبو سليمان (أبو سليمان، 1992م، ص40) في السياسة والتحكُّم– أنَّ الاستبداد نقيض العدل، وأنَّ ذلك من أوَّل ما نـزل في كتاب الله ﷻ. قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦﴾ [العلق:6]؛ إذ قال رحمه الله: "إنَّ العودة إلى العيش في أحلام الصور التاريخية هو أمر ضد طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات" (أبو سليمان، 1992م، ص40).

ت. حرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها وعلاقة الإرادة بالعقل

لا ينبغي للعقل أنْ يقبل بالخنوع والانغلاق والعزلة، وإنَّما يتعيَّن عليه الانعتاق من بوتقة الجمود، والتطلُّع إلى حرية الاختيار. وكذلك تحرير الإرادة من الإكراه والجبر والتكبيل الذي يأخذ صوراً عِدَّةً، ويتمثَّل بأساليب مادية ودينية مُلتبِسة، مع حرية التصوُّر والفكر والإبداع، ثمَّ حرية الأداء الاجتماعي. وهذا يتطلَّب خطَّ مجالات واضحة، وتوافر نسق سببي وقِيَمي تعمل في إطاره هذه الإرادة الحُرَّة؛ حتى لا تنقلب مخرجاتها، وتتحوَّل إلى إرادة تُعارِض الطبيعة البشرية والفطرة

الإنسانية، وهو ما اصطُلِح عليه بالمسؤولية في الفعل الإنساني، فيكون بذلك المسلم فاعلاً ومختاراً ومسؤولاً؛ ما يُحرِّر المفهوم من تلبيسات وشبهات مُتعدِّدة ترتبط بفلسفات باطنية وغنوصية وحداثية. قال أبو سليمان في ذلك: "لا بُدَّ من تصفية هذه المفاهيم من كل ما عَلِق ويَعْلَق بها من شوائب وغَبَش، بسبب ما خالط فكر الأُمَّة من جاهليات الأُمم التي دخلت الإسلام وثقافاتها وفلسفاتها" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص19).

ويلتقي أبو سليمان في هذا التفسير للإرادة مع مجموعة من مُفكِّري النهضة في العالَم العربي، يتقدَّمهم عبّاس محمود العقّاد (عبد المجيد، 1432هـ/ 2011م، ص369–370) الذي يحتفي بالإرادة حين يكون لها بُعْد اجتماعي إصلاحي، وحين تكون ذات وقع على صلاح النفس ومسؤوليتها. وهذا الاحتفاء يقع في جانبين: تحرير النفس الإنسانية وإطلاق الإرادة، والإصلاح الاجتماعي المسؤول الذي ينشد التغيير الاجتماعي في جميع جوانبه البنّاءة؛ فالإنسان الـمُكلَّف القابل للترقّي والنهوض هو نفسه المسؤول عن الإصلاح والفساد، وكلاهما منوط بالإرادة الإنسانية والاختيار الحُرِّ في ظلال السُّنَن الإلهية، وذلك يُفهَم ويتجسَّد عن طريق معرفة السُّنَن في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها رأسياً وأفقياً في الزمان والمكان. وهذه السُّنَن الإلهية هي التي أشار إليها النبي ﷺ حين قال: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا." وهذا يعني أنَّ للتربية والتنشئة أُسساً نفسيةً هي من سُنَن الكون التي نصبها الخالق، وأنَّ طرائق التعامل معها تُحدِّد نوعية الاختيار البشري والتعامل الإنساني والبناء النفسي، وعلى ضوئها تتبلور نوعية الفرد، ويتشكَّل معدنه وإرادته وطاقاته (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص17).

3. تنمية الوجدان وارتباطه بالوعي (دور الوجدان في توجيه الإرادة)

عالج أبو سليمان المثاقفة الحضارية مع الآخر الغربي من منظور مُتكامِل؛ إذ لا يُمكِن مباشرة حوار أو تواصل حضاري بوعي وعقل وإرادة مُستقِلَّة عن جوهرها الـمُتمثِّل في عنصر الوجدان؛ لأنَّ تعطُّله يعني تعطُّل العناصر الأُخرى، بما يُشبِه كثيراً وجود مُحرِّك جيِّد للسيّارة وعجلات صُلْبة

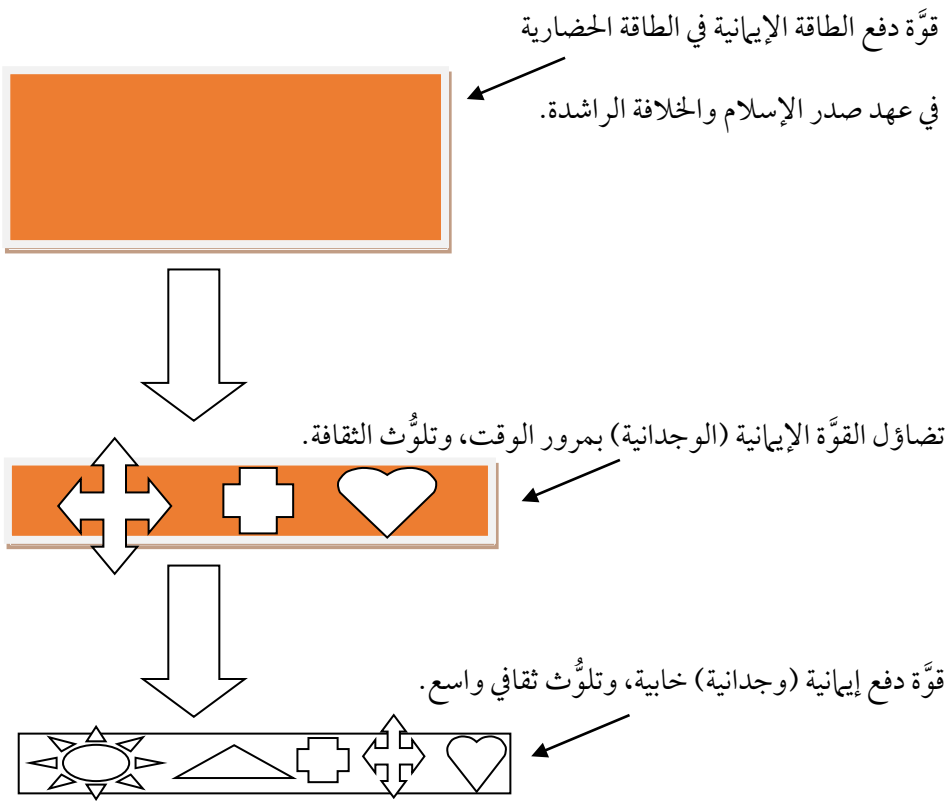
من دون وجود بنـزين فيها يُشعِل نار الحركة، وينقل السيّارة من حال السكون إلى حال الحركة والحياة، وهو ما يَصْدق على غياب عنصر الوجدان. قال أبو سليمان: "لذلك؛ فإنَّ المطلوب هو التعامل الجادُّ مع الأزمات الثلاث؛ أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص15).

ويقصد أبو سليمان بالوجدان الطاقةَ النفسية والروحية التي تُحقِّق القدرة على إطلاق الإرادة وطاقاتها، وتجديد بناء العقل والمنهج والفكر والثقافة، وبلوغ الغايات السامية المنشودة. وقد عَدَّها أحد عناصر الأزمة التي تتخبَّط فيها الذات المسلمة نتيجة غياب الوعي بأهمية الدراسة النظرية والتجريبية للتكوين النفسي للإنسان، إضافةً إلى غياب خطاب نفسي تربوي يُمكِن أنْ يُسهِم في التكوين الـمُتوازِن للذات الفاعلة (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص17 – 18).

ويُعوِّل أبو سليمان في تنمية الوجدان وتوجيه الإرادة على برنامج منهجي يبدأ بمرحلة الطفولة؛ ما يُؤسِّس رجل التحدّي الذي يستطيع التعامل مع الآخر أيّاً كان مركزه وقوَّته وموقعه، ويُواجِه مختلف المشكلات، وهو ما ينقص رجل الأُمَّة اليوم؛ لأنَّه افتقد هذا العنصر الفاعل والـمُنطلَق الأساس في مرحلة شديدة الأهمية والحساسية؛ ما جعله ينمو إنساناً بالغاً مُفتقِداً دفع البُعْد الوجداني الفاعل الذي يَلزم لتحريك الطاقة، وبذل الجُهْد، وتوفير الأداء الإيجابي (الإرادة) الذي يُعَدُّ شرطاً ضرورياً لتملُّك القدرة على التصدّي للتحدِّيات التي يُواجِهها المجتمع بصورة فاعلة. قال أبو سليمان: "الخطاب النفسي العلمي التربوي هو ضروري لتصحيح الانحرافات الموجودة في الذات، وفي المجتمع؛ إنَّه خلل في منهج الفكر. وبالتالي، فإنَّ هذا الغياب هو الذي يُفسِّر عدم قدرة الإنسان المسلم والأُمَّة المسلمة –حتّى اليوم– على الاستجابة لمُتطلَّبات مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وتصحيح الانحرافات، وضمِّ الصفوف، وإتقان الأداء" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص18).

وقد بيَّن أبو سليمان علاقة الذات بالآخر، وتأثُّرها السلبي بمرور الزمن؛ نظراً إلى غياب الدافع الوجداني الذي يُحرِّك الكوامن، ويرفد الطاقة الحضارية بالـمُخطَّط التوضيحي الآتي الـمُستقى من

تاريخ الأُمَّة، والذي يُظهِر تدهور قوَّة الدفع من مرحلة إلى أُخرى وتضاؤلها، وتشوُّه الرؤية، وانحطاط روح الاستجابة للتحدِّيات:



ففي هذا الـمُخطَّط، حاول أبو سليمان تبيان انحدار الطاقة الوجدانية الـمُوجِّهة لإرادة الفعل لدى فرد الأُمَّة الإسلامية، فجعله كحال إنسان النصف الـمُثقَل بمشكلات وتحدِّيات كثيرة يُواجِهها. ومع ذلك، فقد تخلّى عن واجباته وحَلِّ مشكلاته؛ لكي يتفرَّغ للمطالبة بحقوقه وتحصيل رغباته. ومن ثَمَّ، فهو أسير مُركَّبات لا يستطيع الفكاك منها، والانطلاق لتغيير وضعه وبيئته؛ فهو الوحيد القادر على خطِّ مصير نفسه إذا أحسن توجيه طاقته ورغباته وأملاكه (ابن نبي، 1979م، ص106). وهو أيضاً إنسان تشوَّه وجدانه وعبوديته؛ نتيجة التنشئة غير السليمة، والتكوين الهجين الذي تلتقي فيه مصادر مُتعدِّدة لثقافات خارجية. ولا شكَّ في أنَّ ذلك التشويه قد رسَّخ الشعور

بالنقص والدونية في النفس المسلمة في تعاملها مع الأغيار، نتيجة زعزعة الثقة التي كانت تُستمَدُّ من الوجدان النقي؛ ما جعل التجهيل والإلجام والتحقير مصدراً لمشاعر الذلِّ والعجز والضعف ومهانة القَدَر والعقل. وبذلك أصبح التقليد والمتابعة بديلاً عن التفكُّر والتدبُّر، وأصبح الخضوع بديلاً عن الاقتناع، وأصبح القهر بديلاً عن الإرادة والخيار (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص67).

ولهذا اعتقد أبو سليمان أنَّ القابلية للانهزام باصطلاح مالك بن نبي، وتمكين الأجنبي، وتغلغل السياسات الاستعمارية، إنَّما كان نتيجة طبيعية ومنطقية للأعراض الـمَرَضية التي أصابت الذات المسلمة؛ إذ قال: "نعتقد أنَّ الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنَّما هي أعراض مَرَضية مَكَّنت لها تُرْبة مريضة بأمراض أخطر وأعمق، تكمن في صُلْب كيان الأُمَّة، تُحطِّم حصانتها، وتُمكِّن لسياسات الاستعمار منها، وأنَّه لا يُمكِن التخلُّص من سياسات الاستعمار، ولا التخلُّص من قدرته على تمزيق صَفِّ الأُمَّة، وإلقاء العداوة بين صفواتها، وإثارة الحروب والصراعات بين دولها وشعوبها؛ إلّا إذا قُضِي على الأسباب الكامنة في كيان الأُمَّة التي تُضعِف حصانتها، وتجعلها قابلةً لنفاذ سياسات الاستعمار فيها ومؤامراته عليها" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص136).

4. وضوح منهجية المثاقفة

تنبع قيمة المثاقفة مع الغرب -في نظر أبو سليمان- من المجالات التي تعمل في سياقها، وتستمدُّ منها جزءاً مُهِمّاً من مشروعيتها ومفهوميتها. ولذلك وجب أنْ ينصبَّ مضمون المثاقفة في المجالات والميادين التي تتجاوب مع نمط الشخصية المسلمة الواعية والقارئة للآخر الغربي وَفق مقاصد واضحة من ناحية التعبير عن القِيَم الحضارية والبُعْد الرسالي للعلاقة والحوار، بعيداً عن المثاقفة التي تؤدّي إلى الذوبان والاندماج في عقل الآخر. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عُباب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي الـمُستقِلَّ، والاستفادة من تجارب الأُمم الأُخرى، دون انتهاك للأُسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم

الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع. وهكذا يتمُّ الاتصال الحضاري بين الأُمم عبر التاريخ" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص27).

ويكون وضوح المنهجية في التوافق على مُنطلَقات موضوعية للتثاقف، بعيداً عن المركزية، والهيمنة المعرفية والشعورية، والتحيُّز المفاهيمي والاصطلاحي، وتوظيفهما توظيفاً إيديولوجياً، ولا سيما في ظِلِّ سيادة القطبية في العالَم المعاصر؛ فقد غدت الفلسفةُ الغربية الروحَ الحيَّة للثقافة العالمية، وعمدَتِ المركزية الغربية إلى فرض قسري مُخالِف للحقائق التاريخية والعلمية، لمركزية اللغة والجغرافيا والإنسان، باستغلال نظرية التطوُّر الداروينية، وتزييف ما عداها؛ إذ رسَّخت المبدأ، وجسَّدته في الإنسان الأوروبي، بابتداع حكايات وقصص أسطورية للأوروبي الأوَّل والتحدِّيات التي واجهها، وصور استجابته لهذه التحدِّيات، وقدرته على تطويعها باعتماده على ذاته وعقله وقدراته. ثمَّ رُسِّخ ذلك الفرض القسري من خلال فلسفات مثالية ووضعية طاغية، أُريد لها أنْ تكون مُنطلَقاً في العلوم ومعرفة الحقائق، على غرار مركزية الذات "الكوجيتو" (الحفني، 2000م ص694) (سُمِّي بذلك لأنَّه يبدأ بفعل "كوجيتو" اللاتيني بمعنى أُفكِّر)، واتحاد الذات مع الموضوع في المعرفة والتفكير. وقد رُهِن التفكير باللغة، ومَرَّ ذلك بمراحل وأُطر عديدة، رسَّختها الإيديولوجيا الاستعمارية والاستشراقية، وأكملتها النُّخَب الـمُنمَّطة.

وقد خصَّص أبو سليمان كتاباً مفرداً لبحث العلاقة بين الذات والآخر (أبو سليمان، 1423هـ/ 2003م)، وأهمية استقلال الذات وأصالتها. وممّا جاء في هذا الكتاب، قوله: "دون وضوح الرؤية، ودون فهم الذات، ودون تنقية الثقافة، ودون التوقُّف عن التقليد والمحاكاة العمياء، ودون علاج أبناء الأُمَّة من الأمراض النفسية للانحراف والتخلُّف، ودون فهم الآخر الغربي وفهم سُبُل التعامل الفعّال معه؛ فإنَّه لا سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأُمَّة في مقعد قيادة الحضارة؛ لإصلاحها، وترشيد مسيرتها" (أبو سليمان، 1423هـ/ 2003م، ص4، 5).

5. المعرفة الموضوعية للآخر الغربي من دون تضخيم أو تشويه

ابتعد عبد الحميد أبو سليمان عن المدارس والمذاهب والتيارات والشخصيات التي تعتمد التنميط والنمطية في خطاباتها أو دراساتها للآخر، لا سيَّما الآخر الغربي الذي يُهيمِن على القرار العالمي. فقد عَدَّها حركات شعبوية لا صلة لها بالتعقُّل الذي يوصِل إلى إدراك الحقائق مُطابِقةً لواقعها؛ لأنَّها تُصوِّر واقعاً غير موجود، ومُخالِفاً للحقيقة، حتّى وإنِ ادَّعت من وراء ذلك خدمة هُوِيَّتها وثقافتها؛ فذلك دالٌّ على خواء منهجها، وعدم صِدْقية مبادئها، وهو ما يُؤذِن بزوالها وزوال ادِّعاءاتها، حتّى لو تحقَّق لها النجاح الـمُؤقَّت في التأثير الجماهيري الزائف.

إذ يستلزم فهم الغرب ومعرفته والإحاطة به؛ ضرورة الاحتكاك بعالَمه وفهمه من الناحية التجريبية أو الواقعية، وذلك ليس بعيداً عن طرائق المعرفة والإدراك التي يحفل بها فكرنا الإسلامي (النشار، 1984م، ص100–110) في النقد الداخلي والنقد الخارجي وأبعادهما، وتفهُّم الواقعة، وتتبُّع أوجه الشبه والنظائر؛ لاستصدار الحُكْم المناسب. وكان أبو سليمان قد دعا في عدد من كُتُبه إلى ضرورة فهم هذه المبادئ، واستيعاب التكوين البنيوي للغرب، في صورة حركات فكرية، أو سياسية، أو علمية، أو نسوية، ضمن سياق القوانين التي تَحْكم سيرورة الحضارة الغربية والعقل الغربي؛ حتّى يكون الفهم والتوصيف مدخلاً لتجنُّب أيِّ تثاقف مُضِرٍّ بالهُوِيَّة والقِيَم والذات الحضارية، أو إمكانية الاستفادة من إيجابيات بعض عناصر هذه الحضارة. ويُمكِن التمثيل هنا بمجال قريب جدّاً من شخصية أبو سليمان العلمية، وهو المجال الاقتصادي؛ إذ انشغل بمعالجة التشوُّهات التي ألحقتها النظريات الاقتصادية الغربية بالعقل المسلم، واستحضر النموذج الماركسي والنموذج الرأسمالي، وتبنّى مبدئياً ضرورة فهم هاتين الظاهرتين في سياقهما الفكري والثقافي الذي تأسَّستا فيه؛ لكيلا نقع في الطوبائية والمعالجة العاطفية البعيدة عن حقيقة الواقع. وممّا قاله أبو سليمان في بعض النصوص التي خصَّصها لنقد الماركسية: "من الـمُهِمِّ أنْ نعلم وأنْ نذكر أنَّ جوهر الحركة الماركسية هو أنَّها حركة إصلاحية غربية في الفكر والاجتماع الغربي، وأنَّ ماركس هو أحد كبار

فلاسفة الغرب، وأئمة فكره الحديث، وقادة حركاته الإصلاحية. لا يُغيِّر من طبيعة ذلك الحربُ الإعلامية التي قامت بين دول الغرب وبين دول الثورة الماركسية في روسيا وشرق أوروبا والأحزاب الماركسية في غرب أوروبا، في إيطاليا وفرنسا واليونان وسواها، والتي جعلت كثيراً من الناس يحسِب الحركة الماركسية حركة دخيلة ومعادية للفكر والحضارة الأوروبية والغربية ... إنَّ جوهر الحركة الماركسية هو تنقية مُنطلَقات الفكر والحضارة الأوروبية الغربية الحديثة، والبلوغ بها إلى نتائجها الـمُطلَقة المنطقية" (أبو سليمان، 1992م، ص18).

فمثلاً، اقتبس ماركس (ألماني الجنسية) من الكلاسيكيين تحليل عمليات المنافسة الاقتصادية؛ أيْ تشكيل أسعار الإنتاج في المنافسة، التي ترتبط بأُطروحاته النظرية التي تتعلَّق بالتركيز وتمركز رأس المال، ولاحظ ميل الرأسمالية إلى التركيز وعولمة رأس المال، وقدَّم في ذلك نقداً قوياً لهذا التركيز؛ مُنطلَقه عدم التجانس بين الشركات والأداء في الأسواق، ورأى أنَّ السبب كامن في ذلك التركيز الناشئ عن عمد التكافؤ بين مَنْ يملكون المال ومَنْ هم أقلُّ كفاءة؛ لذا ابتدع فكرة تدخُّل الدولة في تنظيم المنافسة (بيديه، 2015م، ص125). ومن هنا اختطفها منه الشيوعيون؛ إذ لم يزل ماركس بعدُ لم يعتنق هذا المذهب. "وما دامت تلك النصوص القديمة تجسَّدت في مفاهيم اشتراكية، فإنَّها تعكس عناصر قوية في المجتمعات الأوروبية -الريفية بشكل رئيسي- السابقة للفترة الصناعية، وتعكس أيضاً عناصر في المجتمعات الغربية التي احتكَّ بها الأوروبيون منذ القرن السادس عشر، وإنَّ دراسة مثل تلك المجتمعات "البدائية" الغربية أدَّت دوراً لافتاً في تشكيل النقد الاجتماعي الغربي، خاصة في القرن الثامن عشر" (هوبزباوم، 2015م، ص52).

وتلك حقيقة مُهِمَّة تُؤكِّد أنَّ كثيراً من الحركات التي تبدو غريبة عن بيئتها إنَّما هي أصيلة البيئة الغربية. ولهذا، فقد لفت أبو سليمان الانتباه إليها، ونبَّه على السذاجة في عدم الإحاطة بها وبمثيلاتها، لا سيَّما أنَّ كثيراً من الظواهر والمفاهيم والمصطلحات يتمُّ تنقيتها والتحيُّز فيها لتُناسِب المصالح الغربية؛ فإنْ كانت ممّا تضرُّ بتلك المصالح، فإنَّها تُرحَّل إلى بيئة أُخرى، وتُختلَق لها المنظومة المنطقية

والسياقات التاريخية والقراءات الـمُكثَّفة. وعليه وجبت الدراسة المحيطة المستوعبة، وصولاً إلى نظر موضوعي وواقعي.

وقد سوَّغ أبو سليمان في حال الماركسية أنَّ الغرب يبحث عن السند الفكري والنماذج الحيَّة لتجديد روح حضارته، ولـمّا وجد أنَّ السند الديني الـمُتمثِّل في المسيحية قد تعطَّل وتشوَّه، فإنَّه لجأ إلى العقل مرجعاً، وإلى المادة غايةً، بديلاً عن عقل الخرافة والشعوذة الذي طبع حقبة الكنيسة ومنظومة الديانة المسيحية (أبو سليمان، 1433هـ/ 2012م، ص72–74). وهذا جانب مُهِمٌّ في منهج فهم الظواهر، لم يتم استثماره في دراسة الكثير من مشكلات عالمنا الإسلامي، بما جعل المعالجات الـمُتعلِّقة بالقضايا الحضارية والعلاقات الدولية مَشوبة بالسطحية والطوباوية التي تُدغدِغ العواطف بعيداً عن الحقيقة والواقع.

ثالثاً: ملامح التجديد في المشروع التثاقفي لعبد الحميد أبو سليمان

يُمكِن توصيف مشروع عبد الحميد أبو سليمان بالمشروع الـمُتوازِن الذي يجمع بين الأصالة والموضوعية والعقلانية والواقعية؛ إذ لم تكن ذاته وشخصيته المباشرة للإصلاح عامة والتثاقف والحوار مع الآخر بوجه خاصٍّ مُنفصِلةً عن عقيدتها وتراثها، ولم تجنح أيضاً إلى العاطفة على حساب الحقيقة. ومن ثَمَّ، فلم يكن خطابه طوباوياً وثورياً، ولم يجعل أهدافه الإصلاحية تتحوَّل إلى خطاب ثوري مُفعَم بالحماسة والعاطفة لقلب الأوضاع، وهو يلتقي في ذلك مع جُلِّ الحركات الإصلاحية في العالَم التي ترى أنَّ "الثورات لم تكن في الأصل غير انفجارات لاعقلانية مُنظَّمة ... وَفقاً لأسلوب بيروقراطي" (مانهايم، 2017م، ص 278). غير أنَّ ذلك لا يعني التطرُّف في العقلانية الميكانيكية التي تسجن نفسها في قوانين التاريخ والمادة، كما فعلت الهيغلية وعلى إثرها الماركسية.

أمّا مقصود عقلانية شخصية أبو سليمان فهو الموازنة بين العقل والعاطفة في الحُكْم على الأشياء برويَّة وتمحيص وتدقيق، وتحكيم السُّنَن الإلهية في الكون والحياة والإنسان؛ أيْ في النظام الكوني،

والنظام الاجتماعي، والنظام السياسي، والنظام النفسي. فالثورة بالمفهوم الإصلاحي هي تغيير شامل مُتحكَّم فيه، في جوانب الوعي واللاوعي، عكس المفهوم الـمُطلَق للثورة الذي يعني استغلال العواطف والنعرات الشعبية، وتحويلها إلى بركان ساحق كما قال الفيلسوف السياسي كارل مانهايم أثناء حديثه عن الثورات في كتابه القيِّم "الإيديولوجية والطوبائية: مُقدِّمة في عِلْم اجتماع المعرفة": "تعني الثورة وجود توقُّع وقصد لإثارة انكسار في البناء العقلاني للمجتمع؛ لذا تتطلَّب الثورة يقظةً وحذراً لتَحين اللحظة المناسبة التي فيها يجب أنْ تتمَّ المخاطرة بشنِّ هجوم. فإذا تمَّ إدراك المجالين الاجتماعي والسياسي إدراكاً عقلانياً تماماً، فإنَّ إدراكنا هذا يعني أنَّنا لا نترقَّب بعدُ مثل هذا الانكسار. ليست اللحظة -على كل حال- أكثر من تعبير عن العنصر اللاعقلاني الظاهر "هنا والآن" الذي تحاول كل نظرية بفضل اتجاهها العام الشامل أنْ تسدل عليه حجاب الغموض والإبهام. ولكنْ ما دام الإنسان يرغب بالثورة، ويحتاج إليها، فإنَّه لا يستطيع أنْ تُفلَت من بين يديه هذه اللحظة الملائمة التي يحدث في خلالها الانكسار، فتتكوَّن عندئذٍ هُوَّة في الصورة النظرية التي تشير إلى تقويم العنصر اللاعقلاني (تقويم ينطبق على ما هو واقعي) تقويماً قائماً بالضرورة على أساس لاعقلانيته" (مانهايم، 2017م، ص 278).

وقد سَدَّ أبو سليمان مَنْفذ العقلانية بالأصالة والموضوعية التي يُمكِن تلمُّس الحقيقة فيها في جُمْلة عناصر مُجتمِعة، تتعلَّق بالسُّنَن الموجودة في الكون والطبائع النفسية والعلاقات الاجتماعية والإنسانية وأساسيات الوجود؛ حتّى لا تنحبس هذه العقلانية في بِنيتها الذاتية، وتتحوَّل إلى جدل مادي مُغلَق ومحكوم بالحتمية التاريخية كما هي في الجدل الهيغلي؛ وحتّى لا تتحوَّل أيضاً إلى حالة مثالية تقتصر فيها دراسة الأشياء على مظاهرها الخارجية التي تنعكس في الذهن (المنهج المورفولوجي)، وهما الاتجاهان الـمُسيطِران على توجُّه فكر الثورات والإصلاح الغربي عامة في الزمن المعاصر (رسل، 2009م، ص20-21، وهوبزباوم، 2015م، ص52-53). قال أبو سليمان مُوضِّحاً جانباً مُهِمّاً من شخصيته ومشروعه وأبعادهما، في كتاب له أهمية كُبرى في نظرية المعرفة الإسلامية، حمل عنوان "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي": "إنَّ الفكر الإسلامي بمفاهيمه المنهجية

في التوحيد والإيمان بالله إنَّما يلتزم مُقدِّمة أساسية -في نظره العلمي- في أيِّ حقل من حقول المعرفة والعِلْم، وهي أنَّ الحقَّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشَّرَّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وسُنَن وفطرات. ومن هذا الـمُنطلَق، فالعقل المسلم عقل علمي يسعى للمعرفة على شروطها، وحسب معطياتها الموضوعية، لا على أساس من الأهواء والنـزوات؛ لأنَّ العقل الإنساني وحده غير مُؤهَّل لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية ... ومن نفس المفهوم الإسلامي، فإنَّ البحث العلمي الاجتماعي الإسلامي ينطلق في ثقة إلى النظر في الحياة والخلائق والكائنات والفطرات والطبائع، باحثاً عن الحقيقة الموضوعية بإرشاد الوحي ومقاصده، لا يتخبَّط، ولا تنحرف به الجزئيات والأهواء عن جادَّة الحقِّ والصواب" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص30).

إنَّ التجديد في مجال المثاقفة الحضارية والتواصل الإنساني، ولا سيما مع الحضارة الغربية -في نظر أبو سليمان- كان ماثلاً في تجلِّيات كثيرة في التنظير والواقع؛ فكراً ومؤسسةً، وعقلاً ووجداناً؛ نظراً إلى ارتباطه بالـمُقوِّمات الصحيحة التي عرضْنا لها بالتفصيل في المبحث الثاني، والتي جاءت مُدعَّمة بفهم واعٍ للواقع الإنساني وقوانين الحضارة، يتقدَّمها التصوُّر الصحيح المبني على عقيدة التوحيد والرؤية الكونية القرآنية. قال أبو سليمان في ذلك: "لا شكَّ أنَّ قضية الرؤية الكونية تُمثِّل بشكل واعٍ وغير واعٍ لأيِّ أُمَّة ولأيِّ إنسان قضية مصيرية محورية؛ لأنَّ قضيتها هي قضية ذات الإنسان، ووجوده، ومعنى هذا الوجود، وغايته، ودافعيته. وبقَدْر سلامة هذه الرؤية، وبقَدْر إيجابيتها الروحانية، والوعي الموضوعي الـمُؤمِن الواثق بها، بقَدْر ما يتوافر لهذا الإنسان من الهُوِيَّة، ومن الوعي، ومن الدافعية والإبداعية الإيجابية الحضارية الإعمارية التي هي السبيل إلى بناء الحضارة الإنسانية الخيِّرة، وتحقيق معنى الحياة والغاية الفطرية السامية منها. ما من أُمَّة في التاريخ حقَّقت، وأبدعت، وارتفعت إلّا بفاعلية رؤيتها الحضارية الإعمارية وإيجابيتها. وما من أُمَّة انهارت، وجمدت، وتخلَّفت، واندثرت إلّا بسلبية رؤيتها الحضارية الإعمارية وتشوُّهها؛ لأنَّ في ذلك قتل مصدر روح الإبداع والإنجاز والعطاء الحضاري الإعماري" (أبو سليمان، 1992م، ص13-14).

ويجدر بنا في هذا المقام أنْ نذكر –تفصيلاً– جوانبَ التجديد التي تميَّز بها مشروع أبو سليمان في المثاقفة الحضارية مع الآخر الغربي.

1. التأسيس لمنهج فكري فاعل في تحرير المثاقفة من سطوة المركزية

أخذ أبو سليمان برأي بعض الـمُفكِّرين الغربيين الذين عَدّوا "العِلْم" و"المعرفة" أعلى نسق في منجزات الحضارة، ورأوا أنَّهما إبداع بشري لا يتحيَّز بوصفهما الصورة الـمُثلى للنشاط الروحي الخاص بالإنسان، أيّاً كان جنسه (أيِ الإنسان)، وأنَّه يوجد نشاط مُستمِرٌّ للعقل على مَرِّ التاريخ (إبراهيم، د.ت، ص88)، مع اختلافه في الإطلاقية التي تَتَّسِم بها الفلسفة الغربية في موضوع العقل بوصفه –بحسب هذه الفلسفة– القوَّة الوحيدة الـمُحرِّكة للإنسانية، والمبدأ الأصلي لسير التاريخ.

فالأصل أنَّ الحضارات تتلاقح، ويأخذ بعضها من بعض دون أنْ يعني ذلك وجود مركزية ومحورية تَحْكم التاريخ. وفي هذا السياق، كشف أبو سليمان حقيقة مُهِمَّة قد لا نجدها في مُدوَّنات أكثر الـمُستشرِقين وكثير من مُصنَّفات نُخْبة الغرب؛ وهي تأثير الحضارة الإسلامية في ازدهار الحضارة الإنسانية، وشَقُّها طريق النهوض وتطوُّر معارف الآخر وحضارته، أيّاً كان هذا الآخر. قال أبو سليمان: "إنَّ علينا أنْ نتذكَّر أنَّ ما حقَّقه الفكر الإسلامي من إنجازات قامت عليها دعائم الحضارة الإسلامية السالفة هو الذي دفع بالإنسانية وأُمم العالَم من حولنا دفعة حضارية في جميع المجالات؛ دينية كانت، أو علمية، أو اجتماعية، أو فكرية" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص12). وأضاف قائلاً: "لقد بُنِيت الحضارة الغربية على تراث الحضارة الإسلامية، حيث جاس الغربيون أرض الإسلام، ودرَسوه في الجامعات والمكتبات الإسلامية، ويشهد عليهم فكر عصر النهضة الأوروبية، ثمَّ أخذهم الغرور، وظنّوا أنَّ قدراتهم وطاقاتهم إنَّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصِّحِّية والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممّا هدَّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص13).

ولذلك، فإنَّ مقاومة المركزية تُعَدُّ القاعدة الأُولىٰ في بناء منهجية للتثاقف والتواصل الحضاري؛ فالحضارات يقترض بعضها من بعض، وتتلاقح في مجالات العِلْم والمعرفة والعمران، دون أنْ يعني ذلك سموَّ عِرْق علىٰ آخر، أو رهن المعرفة بإنسان حضارة ما. ولكنْ قد نُواجَه بجُمْلة إشكالات في تقرير هذه القاعدة ضمن منهجية المثاقفة عند أبو سليمان؛ أوَّلها يتمثَّل في تبنّيه مصطلحاً ومفهوماً جديداً ابتدعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ وهو مصطلح "إسلامية المعرفة". وثانيها يتمثَّل في أنَّ نفي مركزية المثاقفة يعني نفي سموِّ أيَّة فكرة أو جنس أو حضارة؛ ما يجعل الفكرة الإسلامية في حُكْم التماثل والتشابه مع الأفكار الأُخرىٰ، ثمَّ نفي رسالية التميُّز الحضاري والثقافي للإسلام، والنظر إليه بوصفه مُجرَّد تراث من تراث البشرية، يعتريه ما يعتري غيره. أو ادِّعاء المركزية؛ وهو ما يعني الإيمان بالصراع والصدام، وما يُروَّج له في الساحة الغربية وغيرها. قال أبو سليمان في الجواب عن ذلك: "إنَّ مُنطلَق "الأصالة المعاصرة" يضمُّ إلىٰ دَفَّتيه أمرين لا بُدَّ من جمعهما إذا شئنا الإصلاحَ والتمكُّن والريادة الإنسانية والحضارية. هذان الأمران هما: 1- دفع الرؤية العقيدية البنّاءة. 2- التفوُّق الفكري الفعّال. وهما أمران يسريان علىٰ الحضارات جميعاً" (أبو سليمان، 1992م، ص43). وأضاف قائلاً: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عُباب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي الـمُستقِلَّ، والاستفادة من تجارب الأُمم الأُخرىٰ، دون انتهاك للأُسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص27).

2. رسم طريق عملي في بناء الذات القادرة علىٰ المثاقفة الفاعلة والحوار الـمُتكافِئ

يُمكِن ذلك عن طريق بناء الوعي الـمُتكامِل، والإلمام بالمظاهر والمفاهيم، وتمثُّل ذلك بالدعوة إلىٰ الضلوع في العلوم الاجتماعية المعاصرة، والتحكُّم في مصطلحاتها ومفاهيمها؛ لأنَّ الصراع اليوم هو صراع مفاهيم ومصطلحات وعقول. لذلك يُعَدُّ أبو سليمان أحد القلائل الذين حرصوا علىٰ الدعوة إلىٰ إنشاء المعاجم والموسوعات المفاهيمية التي تُؤصِّل للعلوم الاجتماعية، وتعمل علىٰ تتبُّع

مصطلحاتها ومفاهيمها ثمَّ تنقيحها. وقد جعل أبو سليمان لهذه الدعوة مدخلين اثنين (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص27):

أ. مدخل التأسيس لـمُقدِّمات العلوم الاجتماعية وأُسسها. وهي نوعان:

– الـمُقدِّمات العامة التي تتعلَّق بالمبادئ العامة للدين الذي يُعَدُّ وعاء الهُوِيَّة، ومقاصده الرئيسة في الحياة والأنظمة الإنسانية.

– الـمُقدِّمات والأُسس لكل عِلْم وكل مجال من مجالات المعرفة والعلوم الاجتماعية وغير الاجتماعية.

ب. مدخل الوجود الإنساني في التصوُّر الإسلامي: يُمثِّل هذا المدخل فرضية منهجية مُهِمَّة، هي تميُّز الوجود بالتعدُّد الـمُتكامِل في وَحدة وكيان إنساني مُوحَّد؛ إذ فشلت المادية الفردية الغربية التي تعتمد الرغبات والحواسَّ، وتُهمِل الجانب الروحي والغيبي، وهو ما يعني امتداد صورة الوجود في الوعي الإسلامي، واتصاله بما بعده؛ فإنَّ لحياة الإنسان المحدودة الموقوتة بُعْداً أبدياً واسعاً، وهو ما يُؤثِّر في جهات النظر إلى الحقِّ والحقيقة، ثمَّ المثاقفة الناقدة التي تنفذ في فكر الآخر وثقافته، وتُمارِس عليه ضغطاً معرفياً صارماً، يتبيَّن به الصواب من الخطأ؛ فالوعي الإسلامي الـمُنبثِق من العقل المسلم هو وعي علمي يسعى إلى المعرفة على شروطها ومعطياتها الموضوعية، بعيداً عن الهوى والاسترداد الذي طبع كثيراً من المناهج الوضعية. ومن ثَمَّ، فإنَّ إدراك الوجود من منظور شامل مُتكامِل يُعَدُّ المدخل المنهجي المناسب لمثاقفة فاعلة غير مُستلَبة أو مُتغرِّبة أو مُتحيِّزة.

إنَّ التزام أبو سليمان بأصالة المثاقفة مع الغرب، وضرورة البناء على الرؤية العقيدية التوحيدية، لهو حضور للذات الواعية المباشرة للحوار مع الغرب، الذي يتحقَّق معه ما يُمكِن أنْ نصطلح عليه بالاستغراب النقدي، الذي يبتعد عن التحيُّز، ويُمارِس ضغطاً معرفياً، وصرامةً بحثيةً؛ الغرض الأساس منها هو الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام وضبط العلاقة بالآخر الغربي، بما يُحقِّق الحوار والتعايش الـمُؤسَّس على علاقة تواصلية مُتكافِئة بين الجانبين، تؤتي ثمارها لمصلحة الإنسانية جمعاء.

3. فكرة "القدرة" بديلاً عن "فكرة التقدُّم" في مجال الصعود والنهوض الحضاري

قدَّم أبو سليمان في مجال الدورة الحضارية والتنافس بين الحضارات مصطلحات بديلة لِما طرحته التيارات والمدارس الـمُتطرِّفة، التي طرحت مصطلحات من مثيلات: "الصراع"، و"الصدام"، و"الحرب الـمُقدَّسة"، و"نهاية التاريخ" الذي يُجسِّد انغلاق الفكر الغربي على نفسه، واختطاف التاريخ لتسويق نموذجه. وممّا يجدر التنبيه عليه في هذا السياق، ولتحقيق اختراق منهجي مُهِمٍّ في مجال تأصيل حركة الحضارة، استعمال أبو سليمان "مصطلح "القدرة" بدل مصطلح "التقدُّم" في مجال الدورة الحضارية والتفوُّق الحضاري. ولا شكَّ أنَّه إبداع على المستوى المفهومي، تفوَّق فيه على كثيرٍ من فلاسفة الحضارة، بتجاوز فكرة "التقدُّم" التي كانت عماد التحضُّر والدورة الحضارية.

وتتلخَّص فكرة "التقدُّم" -في سياق الدورة الحضارية- في أنَّها حركة صعودية وأُفقية في تفسير التطوُّر الحضاري وحركة المجتمعات ضمن الدورة الحضارية المحكومة بالسكون أو البداوة ثمَّ الازدهار، فالنضج والاكتمال، ثمَّ الانهيار. ولا يُشترَط فيها تكامل العناصر الموجِبة للسيرورة الحضارية، وإنَّما هي في خطٍّ مستقيم يترتَّب واحدُها على الآخر، وتتلاحق المراحل.

وقد وصل الفكر الغربي إلى هذه النظرية بعد مراحل عِدَّة مَرَّت بها فكرة "التقدُّم". قال حسين مؤنس في حديثه عن هذه الفكرة: "وهكذا أصبحت فكرة "التقدُّم" في أواخر القرن التاسع عشر أساسية بالنسبة للمُؤرِّخ، ولم يعد معظم الـمُؤرِّخين يقولون بالحركة الرجوعية السلفية للتاريخ، أو بالحركة الدائرية له، وإنَّما بالخطِّ المستقيم الصاعد من حَسَن إلى أحسن دائماً، ولم يخلُ الأمر من مُؤرِّخين كبار ظلّوا يتمسَّكون بالحركة الدائرية للتاريخ. ومن هؤلاء أوزفالد شبنجلر الذي طبَّق نظرية أعمار الأُمم والحضارات وشيخوختها ثمَّ موتها في كتابه المعروف "تدهور الغرب" أو "غروب شمس الغرب" (1918م-1922م) الذي قال فيه: إنَّ حضارة الغرب قد جاوزت مرحلة الشباب والقوَّة، ودخلت في مرحلة التدهور والشيخوخة." (مؤنس، 1978م، ص291).

أمّا فكرة "القدرة" فهي التي تُؤمِن بتكامل شروط التحضُّر للانتقال من حال الأزمة والتدهور إلى حال الازدهار والنضج والاكتمال. ويُمكِن أنْ تتخلَّف شروط بعينها، فيحدث التقهقر والتدهور والتخلُّف، لكنَّ ذلك لا يعني عدم استئناف حركة الصعود والازدهار. وكذلك، فإنَّ هذه الشروط تعمل مُجتمِعةً، ويسقط التحضُّر إذا تخلَّف عنصر منها؛ فلا يُمكِن لأُمَّة -مثلاً- تقوم على مُنطلَق الإيمان والعقيدة وصِحَّة التصوُّر أنْ تمتلك قدرة النهوض إذا لم تُحقِّق المكنة العلمية والاجتماعية، حتّى لو كانت الفرضية تقوم على أساس أنَّ الدين والفكرة الدينية يستجلبان العناصر الأُخرى، وهو ما يلتقي في التعريف العام للتحضُّر الذي اختارته نُخْبة من الـمُؤرِّخين المسلمين، ورأت أنَّه "وضعٌ من الاجتماع الإنساني ذو مواصفات خاصة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تُثمِر هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة، تنمو فيه الـمُكتسَبات المادية والمعنوية، مُتلوِّنةً بألوان مختلفة من حضارة إلى أُخرى" (النجار، 1427هـ/ 2006م، ص19).

وقد طوَّر أبو سليمان فكرة ابن خلدون الخاصة بالدورة الحضارية، بأنْ وصلها بالسُّنَن الكونية والاجتماعية، عن طريق خصيصة "القدرة" التي تنبع من مرحلة التحدِّيات والأزمات، وتتحقَّق بجُمْلة عناصر مُجتمِعة. ثمَّ تحدَّث آسفاً عن إهمال الفكرة الخلدونية في مراحل تاريخية من حضارتنا، واستفادة الآخر الغربي من مضمونها وتطويرها بما يُناسِب منظومته الفكرية؛ إذ قال: "حتّى إذا تهيَّأت الفرصة لأحد كبار علماء المالكية، بما تيسَّر له من الممارسة والاشتغال الواسع بالسياسة والحياة العامة، أنْ يفتح أمام الفكر الإسلامي باب المعرفة الإنسانية الاجتماعية، ويكشف مُبدِعاً الكثير الثمين من مكنونات أسرارها ومغاليق أبوابها، وفهم طبائعها وعوامل تفاعلاتها ومُتغيِّراتها، ومعرفة أوجه التأثير فيها، في كتابه العَلَم النفيس "الـمُقدِّمة"؛ تمَّ تهميش هذا الـمُفكِّر الـمُبدِع بسبب عقلية العزلة كما تمَّ تهميش فكر كثير غيره من الـمُبدِعين. ولم يكن كتابه من قراءات العلماء، ولم تكن مواضيعه من اهتماماتهم، وبقي مشروع البحث في آيات العِلْم والمعرفة السُّنَنية الحيَّة مشروعاً مُعطَّلاً" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص59).

4. الانتقال من فِقْه الواجب إلى فِقْه الواقع في التواصل الحضاري

ركَّز أبو سليمان كثيراً، وهو بصدد التأصيل للعلاقات الإنسانية والتواصل والتثاقف الحضاري، على القراءة الواعية للنصوص الإسلامية، وبخاصة في مجال مُهِمٍّ جدّاً له صلة بمعاملة الآخر في واقعنا المعاصر ضمن مفاهيم جديدة للأمر بالمعروف والنهي عن الـمُنكَر، داعياً إلى الأخذ بتوسُّعٍ بفِقْه الواقع انطلاقاً من فِقْه الواجب، وهو يلتقي بذلك مع فقهاء السياسة الشرعية في هذا الباب الذين عرَّفوا فِقْه الواقع بأنَّه "فهم الحوادث والـمُتغيِّرات في واقع الحياة للأفراد أو المجتمعات، وتصوُّرها، وتنـزيل الأحكام المناسبة لها" (القرضاوي، 1998م، ص287). وقد جاءت نصوص تراثية في ضرورته، منها: نصُّ ابن القيِّم الرائع: "والواقع شيء، والواجب شيء، والفقيه مَنْ يُطبِّق بين الواقع والواجب، ويُنفِّذ الواجب بحسب استطاعته، لا مَنْ يُلقي العداوة بين الواجب والواقع؛ فلكل زمان حُكْم" (ابن قيِّم الجوزية، 1973م، ج4، ص220). ومن نصوص المعاصرين، جاء نصُّ يوسف القرضاوي: "وفِقْه الواقع اليوم يقوم على دراسته (أي الـمُتصدِّر لذلك) على الطبيعة لا على الورق، دراسةً علميةً موضوعيةً، تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته وسلبياته والعوامل الـمُؤثِّرة فيه، بعيداً عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحالمة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية التي تريد أنْ تُسوِّغ كل شيء وإنْ كان أبعد ما يكون عن الحقِّ، وأنْ تُعطيه بالتكلُّف والاعتساف سنداً من الشرع. إنَّ دراسة هذا الواقع واجب لا بُدَّ منه" (القرضاوي، 1998م، ص287).

ويتمُّ تخريج الأحكام المناسبة للحوادث والمعاملات والعلاقات الـمُنطلِقة من الثوابت والمبادئ؛ أي الـمُنطلِقة من الواجب الذي يُعرَّف بأنَّه "الأحكام والثوابت القطعية التي يتمُّ في ضوئها التنـزيل والقياس الصحيح". ومن ثَمَّ، فإنَّه يكون إطاراً حاكماً على فِقْه الواقع. وقد انتبه لهذين الواجبين عبد الحميد أبو سليمان، وهو بصدد معالجة أزمة التعامل والتواصل الاجتماعي بين المسلمين والمجتمعات الأُخرى؛ إذ قال: "بسبب التشوُّه المنهجي أصبحت المعرفة نصية حرفية

تقوم على التقليد والمتابعة والمحاكاة والاستظهار، وغرقت في التعقيد والحواشي والمختصرات، وجُزِّئت المعرفة، فبُوعِد بين العقيدة وممارسة الحياة ... حيث اختُصَّ عِلْم التوحيد بالعقائد الـمُجرَّدة أو ما يُسمّى عِلْم الكلام، الذي اتَّسم في كثير من جوانبه بالجدليات والسفسطات اللاهوتية، وانفصل عِلْم الفِقْه عن عِلْم العقائد، واستُقِلَّ بشؤون تفاصيل ممارسة الحياة الفردية، مُعتمِداً في دراساته واجتهاداته على منهج جزئي يقوم على القياس الجزئي على ما سلف من حالات مُتفرِّقة دون أنْ تُؤخَذ فيها الصورة الكُلِّية في الحسبان" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص61).

وهو يعني بذلك ما دَوَّنه في كتاب آخر حمل عنوان "الإسلام ومستقبل الإنسانية"، وتحدَّث فيه عن دور الإسلام الحضاري؛ إذ دعا إلى الخروج من الفهم والنظر الجزئي لأحداث وقضايا وقعت في عهد الصدر الأوَّل ونصوصه وممارساته، والانتقال إلى التفهُّم المحيط الواسع بالنظر الكُلِّي الذي يعي عنصري الزمان والمكان (هو عين فِقْه الواقع) في تلك القضايا والتصرُّفات والأحداث، مع التنـزيل الصحيح بمراعاة الربط بين أجزائها وغاياتها ومساراتها التاريخية الكُلِّية، مُستخدِماً المناهج المناسبة لوعي الحُكْم المناسب، مثل المنهج التحليلي الذي يقوم على تتبُّع الجزئيات والفروع، ومساءلتها، وتفسيرها، والربط بينها، واستنتاج الحُكْم (أبو سليمان، 1407هـ/ 1987م، ص143). قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عُباب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي الـمُستقِلَّ، والاستفادة من تجارب الأُمم الأُخرى، دون انتهاك للأُسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع. وهكذا يتمُّ الاتصال الحضاري بين الأُمم عبر التاريخ" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص27).

خاتمة

بعد هذه الدراسة والإحاطة الشاملة بالفكر التثاقفي لعبد الحميد أبو سليمان، يُمكِننا تأكيد الدور الـمُؤثِّر لفكره في مجال المثاقفة الحضارية، ولا سيما مع كُبرى الحضارات العالمية اليوم الـمُتمثِّلة

في الحضارة الغربية، من حيث الرؤية والـمُنطلَقات، ومن حيث الأدوات والوسائل الـمُقترَحة، ومن حيث الأهداف والغايات الـمُستقصَدة. وقد كان لتكوينه الديني والعلمي والمعرفي والثقافي والوظيفي الدورُ الحاسم في انشغاله بالجوانب العملية التطبيقية، وابتعاده عن الطوباوية والسطحية والارتجال؛ ما مكَّنه من تأسيس قاعدة صُلْبة ضمَّت شريحة واسعة من الباحثين والـمُفكِّرين في مختلف التخصُّصات، ممَّنْ نهلوا من فكره وثقافته.

وكذلك اتَّسم مشروعه التثاقفي بالأصالة والتجديد؛ فقد تبلورت في كتاباته مجموعة من العناصر والـمُنطلَقات الـمُهِمَّة، اتَّسمت بالتكامل والشمول، وكان من أهمِّها ما تعلَّق بالذات الواعية التي انشغل بترميم تشوُّهاتها، ورهَنَ نجاح التثاقف والحوار مع الآخر عامة والغربي خاصة باستقلاليتها، وأصالة وعيها، وقوَّة دفْع أُسسها. ولا شكَّ في أنَّ حضور الذات الأصيلة الواعية المباشرة يُفْضي إلى تحقُّق المثاقفة الإيجابية التي تبتعد عن الانبهار والتقليد والتبعية، وتُمارِس استكشافاً منهجياً ونقداً معرفياً؛ الغرض الأساس منه هو الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام وضبط العلاقة مع الآخر الغربي، بما يُحقِّق الحوار والتعايش. وقد كان لذلك أثر في تأصيل دراسات الاستغراب التي تُعوِّل عليها مؤسسات جامعية إسلامية كثيرة في بناء حوار مُتكافِئ يرتفع عن إملاءات المركزية من جهة، ويسدُّ منافذ الغزو الفكري والثقافي الغربي من جهة أُخرى.

وقد كان أبو سليمان صريحاً وصادقاً في تشريح أزمة العقل المسلم، وكشف أسباب تدهور الحضارة الإسلامية، وضعف تأثيرها في الآخر، وبيان سِرِّ انبهارها بالوافد والأجنبي من الثقافات، ولا سيما الغربية منها. ولهذا، فقد مارس نقداً ذاتياً تمثَّل في الرجوع إلى المنظومة الإسلامية في قسمها التراثي الاجتهادي والتاريخي، مُميطاً اللثام عن التشوُّهات الكُبرى التي عصفت بالعقل المسلم والنفسية المسلمة والوجدان المسلم، ومُحاوِلاً بجُهْده الفردي والمؤسساتي مع ثُلَّة من مُفكِّري المعهد العالمي للفكر الإسلامي وضعَ الأُسس الكفيلة بتحريك الطاقات، واستثمار الإمكانيات المعنوية والمادية، ومراجعة المصطلحات والمفاهيم والمناهج، وإصلاح مناهج التعليم وشؤون الأُسرة وبُنى

المجتمع، ودرء التقليد وفكر الانبهار والانهزام، ومواجهة المركزية والتحيُّز الغربي، والسعي -في الوقت نفسه- لعمل اختراق معرفي على الصعيد الحضاري العالمي، بـ"أسلمة" المعرفة، و"أخلقة" العلاقات الدولية والحضارية؛ فكان -في رأينا- ما قدَّمه وخلَّفه مشروعاً إصلاحياً مثَّل نموذجاً فكرياً يَتَّصِف بدرجة عالية من التوازن، وتَحْكمه نوازع الأصالة والموضوعية والعقلانية والواقعية، في وَحدة مُتكامِلة قد تفتح آفاقاً رحبةً في جهود النهوض الحضاري الإسلامي.

المراجع

إبراهيم، زكريا (د.ت). **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، القاهرة: مكتبة مصر.

الأعسم، عبد الأمير (1991). **المصطلح الفلسفي عند العرب: دراسة وتحقيق وتعليق**، تونس: الدار التونسية للنشر.

إنميرات، عبد العزيز (2013). **مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي: إشكالات ونماذج**، ط1، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

بيديه، جاك. كوفيلاكيس، أوستاش (2015). **معجم ماركس والماركسيين: دراسات في الفكر الماركسي**، ط1، ترجمة: سمية الجرّاح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الجابري، محمد عابد (2009). **بِنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (2009). **تكوين العقل العربي**، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حسّان، حسّان عبد الله (2014). "منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي"، ضمن كتاب: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، ط1، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، ورائد جميل عكاشة، وعبد الرحمن أبو صعيليك، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفتح.

الحفني، عبد المنعم (2003). **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط3، القاهرة: مكتبة مدبولي.

رسل، برتراند (2009). **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو.

أبو سليمان، عبد الحميد (2005). **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعْد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة**، ط2، دمشق: دار الفكر.

أبو سليمان، عبد الحميد (1992). **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (1987). **الإسلام ومستقبل الإنسانية**، الرياض: جامعة نايف للعلوم الأمنية.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). **الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية**، ط3، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2003). **الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر**، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: الـمُنطلَق الأساس للإصلاح الإنساني**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة.

أبو سليمان، عبد الحميد (1989). **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

صفدي، مطاع (1990). **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة**، بيروت: مركز الإنماء القومي.

عبد الرحمن، طه (2006). **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد المجيد، حنان محمد (2011). **التغيُّر الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

القرضاوي، يوسف (1998). **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة.

ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر (1973). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.

لوكمان، زكاري (2007). **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ط1، القاهرة: دار الشروق.

مانهايم، كارل (2017). **الإيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ط1، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث.

مجموعة من المُؤلِّفين (1986). **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة- خُطَّة العمل- الإنجازات**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مؤنس، حسين (1978). **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطوُّرها**، ط1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

ابن نبي، مالك (1979). **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

النجار، عبد المجيد (2006). **فِقْه التحضُّر الإسلامي**، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

النشار، علي سامي (1984). **مناهج البحث عند مُفكِّري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية.

هوبزباوم، إريك (2015).**كيفية تغيير العالَم: حكايات عن ماركس والماركسيين**، ط1، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

هيئة التحرير (2021) "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القِيَم"، **مجلَّة الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 27، عدد 102.

References

ʿAbd al-Majīd, Ḥ. (2011). *Al-Taghayyur al-Ijtimāʿī fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth* (1st ed.). Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2006). *Rūḥ al-Ḥadāthah: Al-Madkhal li Ta'sīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah* (1st ed.). Casablanca-Beirut: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

A group of authors (1986). *Islāmiyyat al-Maʿrifah: Al-Mabābi' al-ʿĀmah -Khuṭṭat al-ʿAmal- Al-Injāzāt*. Washington: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1987). *Al-Islām wa Mustaqbal al-Insāniyyah*. Riyadh: Jāmiʿat Nāyif li al-ʿUlūm al-Amniyyah.

Abū Sulaymān, ʿA. (1989). *Qaḍiyyat al-Manhajiyyah fī al-Fikr al-Islāmī*. Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1992). *Azmat al-ʿAql al-Muslim*. Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿA. (2003). *Al-Insān bayn Sharīʿatayn: Ru'yyah Qur'āniyyah fī Maʿrifat al-Ḍhāt wa Maʿrifat al-Ākhar* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tarjamah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2005). *Azmat al-Irādah wa al-Wijdān al-Muslim: Al-Buʿd al-Ghā'ib fī Mashrūʿ Iṣlāḥ al-Ummah* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.

Abū Sulaymān, ʿA. (2009). *Al-Ruʾyyah Al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qurʾāniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās li al-Iṣlāḥ al-Insānī* (1st ed.). Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.

Abū Sulaymān, ʿA. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Muʿāṣir: Qirāʾāt Manhajiyyah Ijtimāʿiyyah* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tarjamah.

Abū Sulaymān, ʿA. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Virginia: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Aʿsam, ʿA. (1991). *Al-Muṣṭalaḥ al-Falsafī ʿind al-ʿArab: Dirāsah wa Taḥqīq wa Taʿlīq*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.

Al-Ḥafnī, ʿA. (2003). *Al-Muʿjam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah* (3rd ed.). Cairo: Maktabat Madbūlī.

Al-Jābirī, M. (2009). *Binyat al-ʿAql al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li NuẔum al-Maʿrifah fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah* (9th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jābirī, M. (2009). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī* (9th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Najār, ʿA. (2006). *Fiqh al-Taḥaḍḍur al-Islāmī* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Nashār, ʿA. (1984). *Manāhij al-Baḥth ʿind Mufakkirī al-Islām*. Beirut: Dar al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1998). **A***l-Siyāsah al-Sharʿiyyah fī Ḍawʾ Nuṣūṣ al-Sharīʿah wa Maqāṣidihā* (1st ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Bīdīh, J. & Ūstāsh, K. (2015). *Muʿjam Mārks wa al-Mārksiyyīn: Dirāsāt fī al-Fikr al-Mārksī* (1st ed.) (S. Al-Jarrāḥ, Translator). Beirut: Al-MunaẔamah al-ʿArabiyyah li al-Tarjamah.

Ḥassān, Ḥ. (2014). Manhajiyyat al-Fārūqī fī Qirāʾat al-Namūḍhaj al-Maʿrifī al-Gharbī. In F. Malkāwī, R. ʿUkāshah & ʿA. Abū Sʿīlīk, Eds.), *Ismāʿīl al-Fārūqī wa Ishāmātuh fī al-Iṣlāḥ al-Fikrī al-Islāmī al-Muʿāṣir* (1st ed.). Amman: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Fatḥ.

Hūbzbāwm, I. (2015). *Kayfiyyat Taghyīr al-ʿĀlam: Ḥikāyāt ʿan Mārks wa al-Mārksyyīn* (1st ed.) (Ḥ. Ismāʿīl, Translator). Beirut: Al-Munaẓamah al-ʿArabiyyah li al-Tarjamah.

Ibn Nabī, M. (1979). *Shurūṭ al-Nahḍah* (ʿU. Masqāwī & ʿA. Shāhīn, Translators). Damascus: Dār al-Fikr.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1973). *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rab al-ʿĀlamīn* (Ṭ. Saʿd, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Ibrāhīm, Z. (n. d.). *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Muʿāṣirah*. Cairo: Maktabat Maṣr.

Inmīrāt, ʿA. (2013). *Manāhij Qirāʾāt al-Turāth fī al-Fikr al-Nahḍī al-ʿArabī: Ishkālāt wa Namāḍhij* (1st ed.). Jeddah: Markiz al-Taʾṣīl li al-Dirāsāt wa al-Buḥūth.

Lūkmān, Z. (2007). *Tārīkh al-Istishrāq wa Siyāsātuh: Al-Ṣirāʿ ʿalá Tafsīr al-Sharq al-Awsaṭ* (1st ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

Mānhāym, K. (2017). *Al-Īdyūlūjiyyah wa al-Ṭūbāʾiyyah: Muqadimmah fī ʿIlm Ijtimāʿ al-Maʿrifah* (1st ed.) (ʿA. Al-Ṭāhir, Translator). Beirut: Al-Markiz al-Akādīmī li al-Abḥāth.

Mu'nis, Ḥ. (1978). *Al-Ḥaḍārah: Dirāsah fī Uṣūl wa ʿAwāmil Qiyāmihā wa Taṭawurihā* (1st ed.). Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Rasil, B. (2009). *Ḥikmat al-Gharb: Al-Falsafah al-Ḥadīthah wa al-Muʿāṣirah* (F. Zakariyā, Translator). Kuwait: Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Ṣafadī, M. (1990). *Naqd al-ʿAql al-Gharbī: Al-Ḥadāthah wa mā baʿd al-Ḥadāthah*. Beirut: Markiz al-Inmā' al-Qawmī.

The editorial board (2021). ʿAbd al-Ḥamīd Abū Sulaymān wa Ishāmātuh fī Binā' al-Qiyam. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*, 27 (102).

Acculturation and the Relationship between Self and Other in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman: Acculturation with the Westerner as a Model

Ezzedine Mamich*

Abstract

This article treats central themes in AbdulHamid AbuSulayman's intellectual project: the dialogue of civilizations, Islam and the West, Western studies, and civilizational acculturation with the other. It attempts to capture the most salient features of his methodological and intellectual approach, including the general and particular strengths that lie therein. The article identifies AbuSulayman's core principles of acculturation with the Western Other, these being: understanding the authentic self and self-awareness, addressing the crisis of the Muslim mind, understanding the development of conscience and its connection with self-awareness (the role of conscience in guiding the will), understanding the methodology of acculturation, and having objective knowledge of the Western Other without exaggeration or distortion. The article highlights the main findings of AbuSulayman's project and the impact these have had in shaping reform discourse and offering a paradigm for Islamic civilizational renewal. The article shows how reform and civilizational renewal are central to AbuSulayman's thought and the basis from which he addresses other topics including the notion of *fiqh al-wāqiʿ* (jurisprudence based on an understanding of context and reality) and its relationship to developing a framework for positive acculturation.

Keywords: the self and the other, reform, acculturation, the West, *fiqh al-wāqiʿ*, civilization.

* Ezzedine Mamich holds a Ph.D. in Comparative Theology from the University of Algiers. He is a Professor of Religion and Western Thought and the ISESCO Chair for Dialogue among Civilizations at the College of Sharia and Islamic Studies - Qatar University. Email: amamiche@qu.edu.qa.