

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن المفكر عبد الحميد أبو سليمان

كلمة التحرير

- عبد الحميد أبو سليمان: رحلة البحث عن المعنى والجوهر هشام الطالب

بحوث ودراسات

- أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية عبد الرزاق بلعقروز
- تحولات الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد أبو سليمان بلال التليدي
- مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة عبد الحميد أبو سليمان السيد عمر
- الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان فتحي حسن ملكاوي
- استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر خالد الصمدي
- الثاقف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان: الثاقف مع الغربي نموذجاً عز الدين معيش

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة بدّي المرابطي

هيئة التحرير

بسام الساعي حجاج أبو جبر
حمود عليّات زينب العلواني
سميرة الخوالدة صباح البرزنجي

الهيئة الاستشارية

مصر	عبد الحميد مدكور	المغرب	الشاهد بوشيخي
تركيا	علي باردك أوغلو	تونس	عبد المجيد النجار
الأردن	فتحي حسن ملكاوي	الجزائر	عمار الطالبي
سوريا	محمد أنس الزرقا	الهند	محسن عثمانى
البحرين	نزار العاني	السودان	محمد الحسن بريمة

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • فاكس: 703 - 230 - 2847

www.citj.org • citj@iiit.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

خريف 1445هـ/2023م

العدد 106

السنة التاسعة والعشرون

عدد خاص عن المفكر عبد الحميد أبو سليمان



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقارنة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 إلى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729- 4193 و 2664- 5955).

التكشيف والظهرة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:
إيسكو "EBSCO"، بروكويسيت "ProQuest"، "أتلا" American Theology Library Association (ATLA)، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجاناً DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulrichsweb: Global Serials Directory، "ميار" MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

الاشترالك السنوي للنسخة الورقية (عدادان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 80 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

١- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org

٢- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أمريكي لأمر IIIT ويرسل إلى:

IIIT/CITJ , PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي: www.citj.org

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.35632/citj.v29i106>

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X ، النسخة الإلكترونية 2707-5168

ما نشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- 5 هشام الطالب عبد الحميد أبو سليمان: رحلة البحث عن المعنى
والجوهر
بحوث ودراسات
- 11 عبد الرزاق بلعقروز أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية
- 47 بلال التليدي تحولات الخطاب الإصلاحية عند عبد الحميد أبو
سليمان
- 105 السيد عمر مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى
العلامة عبد الحميد أبو سليمان
- 151 فتحي حسن ملكاوي الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان
- 187 خالد الصمدي استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي
لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع
التعليمي المعاصر
- 227 عز الدين معميش الثقافة بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو
سليمان: الثقافة مع الغربي نموذجاً
رأي وحوار
- 273 نادية محمود مصطفى الإدارة العلمية للمشروعات رؤية حضارية في العلاقة
بين الفكر الإصلاحية والعملية الإصلاحية: قراءة في
خبرة عبد الحميد أبو سليمان
قراءات ومراجعات
- 307 وائل أحمد خليل الكردي التأسيس الفلسفي للعمران الخير في قصة "كنوز
جزيرة البنائين" لعبد الحميد أبو سليمان
- 331 إيصال صالح الحوامدة بيليوغرافيا

كلمة التحرير

عبد الحميد أبو سليمان: رحلة البحث عن المعنى والجوهر

هشام الطالب*

عاش المفكر عبد الحميد أبو سليمان -رحمه الله- رحلةً فكريةً مميزة، باحثاً فيها عن المعنى والجوهر، وقابضاً على جَمْرِ الفكر. لقد أنبته الله نباتاً حسناً في موئل الرُّوح وبناء النَّفس الإسلامية، في مكة المكرمة، فجاء بناءً الوجدان متسقاً مع وحي المكان وامتداد الزمان؛ إذ كان يراقب سيرورة الحجاج والمعتمرين، ويلتقط إيجاءاتهم وأفعالهم، ويؤرخ في ذهنه هذا التواصل الحضاري مع من كانوا يأتون من كل فجٍّ عميق، بثقافتهم وعاداتهم وطرائق تفكيرهم، وأعانه هذا التفحص -لِلنفس وللتفكير- في منهجيته الفريدة القائمة على التواشج بين النص والواقع والإنسان، وتحليل الوقائع والطبائع في ضوء هداية النص وتوجيهاته، فأهدى العقل المسلم ما أسماه "المنهجية الشمولية التحليلية المنضبطة"، التي تتكى على قيم الأمة وطبيعتها وشخصيتها، ومنطلقاتها القائمة على التوحيد والاستخلاف وغائية الوجود وتكامل أبعاده المادية والروحية؛ إذ يبدأ بإصلاح منهج المعرفة وتوحيد مصادرها الإلهية والإنسانية واستعادة الرؤية الكلية؛ إذ يوفر الوحي البُعد الكلي الروحي والأخلاقي لمجال الفعل الإنساني، وتوفر السنن الكونية الوسائل العلمية والتقنية لذلك الفعل، ويتمّ الدرس في الطبائع والوقائع على أساس مبادئ العقل وسنن الكون ومقتضى هداية الوحي.

وقد نشأ عبد الحميد على هذا التصوّر الحضاري القائم على الجمع بين معارف الثقافة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والثقافة والعلوم المعاصرة، ومحاولة الإبداع والتكيف الإبداعي مما سنتبينه

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن العاصمة.

الطالب، هشام (2023). عبد الحميد أبو سليمان: رحلة البحث عن المعنى والجوهر، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29،

العدد 106، 5-9. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8147

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

لاحقاً في أفكاره ومنهجيته وبرامجه؛ إذ التفكير غير المألوف في مجتمعات ألفت السُّكون، وناهضت الأفكار الإبداعية، وغدت بعض الممارسات الثقافية ديناً يُقتدى حذو النعل بالنعل. ولعل الاتساق الكبير بين نظريات أبو سليمان وتطبيقاته تعدّ معلماً بارزاً على التفكير الإبداعي التطبيقي، الذي يوازن بين دينامية النص وفاعليته، ومكان تطبيقه وزمانه، ومناطق التطبيق وهو إنسان المكان والزمان. وهذا المسناه في البرامج التي أسسها في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عندما أدارها ما يقارب عقداً من الزمن؛ إذ برزت بعض البرامج التي لم تألفها الخطط الجامعية مثل: مقرر "الأسرة والأبوة" و"الفكر الإبداعي وحلّ المشكلات" و"قيام الحضارات وانهارها"، فضلاً عن الرؤية الكليّة في وحدة المعرفة التي نتج عنها كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية.

شكّلت الجغرافيا مساحة مهمة في التكوين الفكري والوجداني لعبد الحميد، انعكس في منهجيته الفكرية في التعامل مع ثلاثية النص-الإنسان-الواقع؛ فمن مكة الرُّوح التي أسهمت في تكوينه الوجداني والتربوي، مروراً بالقاهرة التي شكّلت رؤيته الفكرية المبكرة في التعامل مع قضايا العصر وأهمها مجال الاقتصاد والعلاقات السياسية، ودفعته إلى نبش مكونات التراث في التعامل مع القضايا الإشكالية، فكان مؤلفه البكر تعبيراً عن حالة العودة إلى الذات لاستدعائه في الحاضر بصورة تثويرية لا إسقاطية؛ إذ جاء معنوناً بـ"نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة". وفي المحطة الثالثة نراه في عالمٍ مادّي مميّز للعالمين السابقين وللمحطتين آنفتي الذّكر، ألفيناه في عالم الغرب؛ في الولايات المتحدة الأمريكية؛ إذ حاول بلورة كينونته الحضارية وشخصيته الإسلامية، فاشتبك فكرياً وثقافياً ومعرفياً مع أنظمة التعليم والتربية والنظريات الاجتماعية، فتحدّى ذاته واختبرها في محاوره الأخرى، وقدرته على إنتاج البدائل الحضارية في ظل إكراهات معرفية وسيطرة غربية واضحة في الحقول المعرفية والتعليمية المختلفة، فدعا إلى إعطاء العلوم السلوكية والاجتماعية (علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان) أولوية قصوى لبناء العقلية الإسلامية المعاصرة، وأهمية البدء بإسلامية مجالها وتقديم قضاياها من منظور إسلامي؛ لأن جهود إسلامية مختلف العلوم الاجتماعية إنما تتوقف على سلامة فهم الباحثين للفطرة والطبيعة الإنسانية، وحرورية

العلاقات الإنسانية، وهذه إنما تتم في مجال العلوم السلوكية، فإسلاميتها خطوة أولى أساسية لإسلامية العلوم الاجتماعية الأخرى، لذا نادى أبو سليمان أواخر الستينات وبداية السبعينات بأهمية ولادة علوم اجتماعية وإنسانية إسلامية بمنهجية معاصرة. ومثّلت رسالته في الدكتوراه الموسومة بـ"نظرية العلاقات الدولية في الإسلام" هذا الهمّ والقلق المعرفي الذي يجابه المسلم في لحظة التأسيس والمواجهة الحضارية.

مثّل أبو سليمان نموذجاً للعالمِ العاَمِلِ، الذي ترك بصمته في كل محفل ومؤسسة يعمل فيها؛ إذ كان لهذا العالمِ المُسَلِمِ والمُفَكِّرِ الأكاديمي الجليل حضور لافت في مؤتمرات اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء إقامته ودراسته فيها، وقد أسهم في تأسيس هذا الاتحاد في الولايات المتحدة وكندا، إلى جانب الاتحاد الإسلامي للمُنظَّماتِ الطَّالِبِيَّةِ، وأسهم كذلك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع نخبة من العلماء والمُفَكِّرِينَ، وكان -رحمه الله- ثاني رئيس لهذا المعهد بعد الفاروقي، وتولّى رئاسة مجلس أمنائه إلى أن توفاه الله تعالى، وفي مؤسسة المعهد أنتج معظم مؤلفاته، وظهرت تأسيساته الفكرية العميقة، وغدت مقولاته وأفكاره منارةً يستهدي بها نخبة من المفكرين والباحثين. وكانت له بصمات واضحة في إنشاء عدد من المؤسسات والجمعيات العلمية والفكرية من أهمها: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية التي تولّى رئاسة تحريرها مُدَّةً من الزمن. ومن يتفحص الإدارة العلمية عند أبو سليمان،¹ سيلمس هذا الجانب الإبداعي الذي يؤمن بتطوير الأفكار من خلال الفريق والجماعة العلمية، وإدارة هذه الأفكار من خلال علماء الأمة ومفكرها، وبتسويق هذه الأفكار من خلال التعاون مع المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية والأكاديمية.

أغنى أبو سليمان المكتبة الإسلامية بمؤلَّفات موسوعية مُتميِّزة في ميادين الثقافة، والفكر، والحضارة، والتاريخ، والاقتصاد الإسلامي، ونشر كثيراً من المقالات والأوراق والبحوث في

¹ استخدمنا اسم (أبو سليمان) على المبدأ النحوي في الحكاية، الذي يبقى الاسم كما هو في حالته الإعرابية كلها. ولعل الباحثين في هذا العدد ساروا على هذا النهج.

الدوريات العلمية. وكان لهذه المؤلفات دور كبير في تكوين شخصية المسلم المعاصر. ومن أهم هذه المؤلفات: أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان، والرؤية الكونية الحضارية القرآنية، والعنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، والنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، وإشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي، وانهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها، وكنوز جزيرة البنائن، والتربية الوالدية بالاشتراك مع الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب.

وقد سعى أبو سليمان في مؤلفاته وكتاباته إلى تبيان أثر الحضارة الإسلامية الفاعل في الفكر الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة، لا سيما في عصور الجهل والانحطاط الفكري والعلمي الذي عاشته أوروبا، فضلاً عن بيان الآثار الإصلاحية النظرية والعملية لمدرسة "إسلامية المعرفة" التي أسهم في تأسيسها. وكذلك تطوير البرامج البحثية والعملية التي تؤدي دوراً مهماً في استمرار الاجتهاد والتجديد. وتتم كذلك بالجانب الإبداعي والإصلاحي للأمة المسلمة، والرؤية الحضارية الإسلامية؛ عقيدة، ومنهجاً، وفكراً، وثقافةً. إلى جانب تحليل ما يعانيه العقل والوجدان المسلم من أزمات ومعضلات شكّلت الأزمة الفكرية للعقل المسلم وأهمها: ازدواجية التعليم التي انعكست على شخصية المسلم وعقله وفكره ونمط حياته؛ وخطر العلمانية وحركة التغريب على الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي؛ ونمط المنهجية الإسلامية التقليدية وقصورها عن تقديم البديل المعرفي الإسلامي ولا سيما في العلوم الاجتماعية. ولأن أبعديته المنهجية تؤمن بالتنظير والتطبيق في الآن نفسه، فقد وضع جُملة من الإجراءات العلاجية اللازمة لمعالجة هذه الأزمات.

وقد كان لهذا العالم المسلم حضور واسع في عدد من المؤسسات والمؤتمرات الثقافية والعلمية، إضافة إلى نشاطه الدعوي والفكري، وجهوده الإصلاحية التي استهدفت إصلاح التعليم الجامعي في العالم الإسلامي أجمع، مُستلهمةً في ذلك الرؤية القرآنية الكونية؛ إذ تولّى إدارة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا منذ عام 1988م حتى عام 1999م، وانتقلت الجامعة في عهده نقلة نوعية جعلها من الجامعات التي يُشار إليها بالبنان في مجال العلم والفكر والتكامل المعرفي. وكان -رحمه

الله- قد أنشأ المدرسة الإسلامية العالمية في ماليزيا عام 1989م، ثمّ مكتب دار منار الرائد للاستشارات التربوية والتعليمية في الرياض عام 2003م، الذي ظلّ مديراً له حتّى وفاته في الثامن عشر من آب/ أغسطس عام 2021م.

لم تَعِبْ لحظةً مكة عنه طرفة عين، وكان صفو التفكير مُلازماً له في حِلِّه وتَرحالِه: (القراءتان، التكامل المعرفي، الإنسان والكون، الرؤية الكونية القرآنية، العقل المسلم، المنهجية الإسلامية، الاجتهاد والتجديد) هي مفاهيم في دائرة المعنى، وستظلُّ تُذَكِّرنا برحلة الباحث عن المعنى والجوهر، وتُذَكِّرنا بأنَّ ثمة مفكراً مُسليماً وَضَعَ لَبِنَةً في بناء التَّاريخ الحضاري للأمة: اسمه عبدُ الحميد أبو سليمان.

نسأل الله عزَّ وجلَّ أن يرحمه بواسع رحمته، وأن يتقبَّل جهده وجهاده الفكري وإسهاماته في بناء الفرد والمجتمع والأمة.

أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية

عبد الرزاق بلعقروز*

الملخص

هذا البحث مسالة معرفية لمجمل الإنتاجية الفكرية لعبد الحميد أبو سليمان. والميزة المنهجية لهذه المسألة أو هذا التلمس التحليلي لأفكارها وأهدافها أنها تركز على منهجية التفكير بالناذج المعرفية، وتحديداً المفاهيمية منها. وعمل البحث على تطبيق هذه المنهجية لفهم المجالات المعرفية التي فكّر فيها أبو سليمان، وهي مجالات افتتحت سيرها المنهجي من الوعي بأهمية الإصلاح الفكري وتطبيقاته في التعليم، ثم توسّطت بتنمية الإرادة والبحث في الشروط التربوية لأجل إطلاق طاقة الوجدان وتفعيل القيم بمراتبها في النفسية المسلمة، ثم رست بعدها في الوعي بأهمية الرؤية الكونية الحضارية. ومضى البحث قدماً في إمكانية رفع التعارض أو التناقض الظاهر بانتقالات عبد الحميد أبو سليمان من إصلاح العقل إلى دائرة القيم، فدائرة الرؤية الكونية الحضارية؛ إذ يبدو أول وهلة أنه إخفاق في تعيين طبيعة التحدي الذي توجّهه الأمة الإسلامية، بينما نحن بالارتكاز على التحليل الناذجي المعرفي والمفاهيمي نبصر فيها تحولات مشروعة، تجد قوتها في الطابع الانتقائي للنمذجة؛ فهو انتقائي شبيه بمن يرسم خريطة لمكان ما، لكنه لا يرسم في الخريطة كل الأشياء والأمكنة، وإنما ينتقي الطُرقات الكُبرى والمعالم الرئيسة للبلاد. وهكذا الأمر في تفكير أبو سليمان؛ فهو تفكير تمييزي، لكنه ينتهي إلى الوحدة والتكامل والترابط بين مدارات الإصلاح الثلاثة: العقل، والقيم، وتفعيل الرؤية.

الكلمات المفتاحية: الناذج المعرفية، التحليل المفاهيمي، الإصلاح الفكري، تنمية الإرادة، الرؤية الكونية، الترابط والتكامل.

* دكتوراه في فلسفة المعرفة والقيم، أستاذ جامعي في قسم الفلسفة بجامعة سطيف 2 في الجزائر، نائب رئيس الجمعية الجزائرية

للدراستات الفلسفية. البريد الإلكتروني: abderrezak19@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ 2022/12/20م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

بلعقروز، عبد الرزاق (2023). أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29،

العدد 106، 45-11. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8149

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

مقدمة معرفية

تكتسب فكرة البحث أهميتها من كونها مسالة معرفية لمُجمل الإنتاجية الفكرية لعبد الحميد أبو سليمان. والميزة المنهجية لهذه المسألة أو هذا التلمُّس التحليلي لأفكارها وأهدافها أنّها تركز على منهجية التفكير بالنماذج المعرفية، وتحديدًا المفاهيمية منها. ومعلوم أنّ من السّمات الواسمة لهذا الأسلوب في التفكير والمعالجة أنّهُ يُعظّم جوانب على حساب جوانب أُخرى، وأنّ النماذج تُبنى وتُختار لأغراض مُحدّدة¹ (جنسن، 2020م، ص378-379). وإذا كنّا لا نقدر على تفسير الواقع وتغييره دفعة واحدة، فإنّنا نضطرُّ إلى انتقاء كيانات وخصائص ووظائف. ومن ثمّ، فإنّ التفكير منهجيًا بالنماذج هو تفكير انتقائي وسياقي. إنّنا في سياق بحثنا نعمل على تطبيق هذه المنهجية لفهم المجالات المعرفية التي فكّر فيها أبو سليمان، وهي مجالات افتتحت سيرها المنهجية من الوعي بأهمية الإصلاح الفكري وتطبيقاته في التّعليم، ثمّ توسّطت بتنمية الإرادة والبحث في الشروط التّربوية لأجل إطلاق طاقة الوجدان وتفعيل القيم بمراتبها في النفسية المسلمة، ثمّ رست بعدها في الوعي بأهمية الرؤية الكونية الحضارية. ومُبرّر هذا أنّ الفعل والحركة يرجعان إلى الرؤية والغاية والدافع الذي هو المُحرّك والجوهر. وبقدّر وضوح الرؤية (سلامة المُنتظّقات، ووضوح الغايات، وتناسق البناء) بقدر ما تتفجّر المكنونات العقلية وتنفعّل النفس وجدانًا بالقيم الرّوحية التي تتجلّى في الذات المسلمة في مرحلة الطفولة بشكل خاصّ. وبهذا المنهج في القراءة، يُمكن لنا مبدئيًا عمل نمذجة معرفية ومفاهيمية لفكر أبو سليمان وأدبياته: العقل، والقيم، والرؤية.

وإذا كان منهج التفكير بالنماذج يعي أهمية تحديات المرحلة الإشكالية، ويعي أهمية الإدراج في السياق والدّمج وتعظيم جانب على حساب جوانب أُخرى من غير إلغائها، فإنّه يُمكن قراءة

¹ جاء في كتاب المرجع في سوسولوجيا الدين أحد النصوص الشارحة لمفهوم "النموذج" ما يأتي: "النموذج هو في الأساس تعظيم لجوانب على حساب جوانب أُخرى، وتُبنى النماذج وتُختار لأغراض مُحدّدة. ومن الواضح، من ثمّ، أنّ النماذج ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنظريات وتعريفات؛ إذ جعلتها النظريات مُحكّمة وبليلة قدر الإمكان. والنماذج تجسيدات للنظريات وقدراتها التفسيرية... النماذج تكون مُوجّهة لتدخلنا؛ أيّ إنّها تشير إلى أين وكيف يُمكننا تغيير العالم."

تحوُّلات أبو سليمان (من إصلاح العقل إلى تنمية الإرادة، فإدراك إشكالية الرؤية التي تُحدِّد الغايات، وتوفِّر الدوافع) وتفسيرها انطلاقاً من منهجية التحليل بالنماذج المعرفية والمفاهيمية؛ فهي التي تُحرِّر القراءة من أشكال التحيز والاختزال أو الوصف بالتناقض، وتربطها أكثر بروح المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان، وتتمسَّس على هذا التحوُّل الكيفي من بناء الفكر إلى بثِّ الحياة في الوجدان، فتجديد النظر إلى قوَّة الرؤية الكونية الحضارية التي تسكن فيها الكُلِّيات التأسيسية الحاوية لسلامة المُنطلقات ووضوح الغايات.

وإذ تبَيَّنَت فكرة الورقة من أنَّها قراءة معرفية تحليلية لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان؛ فإنَّنا نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا. ومطلوبنا هو صوغ المشكلة؛ لأنَّ مشكلة البحث هي التي تُحدِّد لنا وجهة السفر قبل الانطلاق، وترسم طبيعة الفرضيات ومنهجية التحليل. وعلى هذا، فإنَّنا نبتغي في مشكلة البحث هنا أن نرفع التعارض أو التناقض بين ما يبدو كذلك. والتناقض الظاهر هنا يتعلَّق بانتقالات عبد الحميد أبو سليمان من إصلاح العقل إلى دائرة القِيَم، فدائرة الرؤية الكونية الحضارية؛ إذ يبدو أوَّل وهلة أنَّه إخفاق في تعيين طبيعة التحدي الذي تُواجهه الأمة الإسلامية، بينما نحن بالارتكاز على التحليل النماذجي المعرفي والمفاهيمي نُبصر فيها تحوُّلات مشروعة، تجد قوَّتها في الطابع الانتقائي للنمذجة؛ فهو انتقائي شبيه بمن يرسم خريطة لمكان ما، لكنَّه لا يرسم في الخريطة كل الأشياء والأمكنة، وإنَّما ينتقي الطُرقات الكُبرى والمعالم الرئيسة للبلاد. وهكذا الأمر في تفكير أبو سليمان؛ فهو تفكير تمييزي، لكنَّه ينتهي إلى الوحدة والتكامل والترابط بين مدارات الإصلاح الثلاثة: العقل، والقِيَم، وتفعيل الرؤية.

وإذ تقرَّر هذا؛ فإنَّنا نصرِّف سعينا إلى صياغة مشكلة البحث على النحو الآتي:

- كيف نرفع التعارض الظاهر في انتقالات المنهج عند عبد الحميد أبو سليمان من تعظيم إصلاح الفكر إلى تعظيم تنمية الإرادة، فالوعي بالرؤية الكونية الحضارية بوصفها المُقدِّمة المنسية في مشاريع الإصلاح؟

- كيف يُعيِّنا التحليل المعرفي والقراءة وفق خطوات النمذجة المُفهِمة في حلِّ هذا التناقض؟

- ما المكاسب المعرفية والمنهجية ضمن آفاق الإصلاح الإسلامي المنشود؟

يَتَضَحُّ مِمَّا سَبَقَ أهمية البحث في ربط الأفكار بالسياق والتحدّي المرحلي، وذلك وفق منهجية علمية نماذجية. فالقدرة على الإدراج في السياق والدمج في الواقع هي المعالم التي من الأجدى الاهتداء بها لأجل إنجاز الإصلاح الفاعل؛ الإصلاح الذي يعطي طبيعة التحدّي قيمة، ويُعظّم جانباً من جوانب الإصلاح على حساب آخر، فضلاً عن أنّ تجربة أبو سليمان في الإصلاح ليست تجربة ساكنة أو ثابتة، وإنّما هي صيرورة وانزياحات وقدرة على تلمّح أبعاد الأزمنة الحضارية وتلمّسها. فإذا كان المُنطَلَق هو إعادة بناء النظام الفكري والعقلي للمسلم، فإنّ الوعي بالصيرورة وتبدّل الأحوال -بلغة ابن خلدون-² (ابن خلدون، د.ت، ص 60) فرض على أبو سليمان توسيع الوعي بأهمية تنمية الإرادة وتجديد الوجدان، ثمّ الوعي من جديد بأنّ بوأ الرؤية الكونية الحضارية منزلةً رفيعةً وشأنًا جليلاً، وهكذا تواليًا.

وتأسيساً على ذلك، يُمكن القول بأنّ تجربة أبو سليمان لا ترتحن إلى أهداف مُحدّدة في فعل الإصلاح، وإنّما هي تجربة واعية ونموذجية، ويُمكن لمدارس الإصلاح المعاصرة الاستفادة من رؤيتها معرفياً ومنهجياً بأنّ تستلهم فكرة الترابط مع الواقع، وتستحضر الرؤية الكليّة التي تجمع أفعال العقل وقوّة الوجدان ضمن ناظم مرجعي عملي مُثمر. وتشهد الإيستمولوجيا المعاصرة أو فقّه العِلْم لأهمية الوعي الترابطي التكاملي الكليّ بدلاً من التقطيع الجزئي للمعارف الذي يُفضي إلى تقطيع الواقع.

وضمن هذا المقام، قال إدغار موران (*Edgar Morin* 1929م-):³ "والحال أنّ المشاكل الحقيقية ليست جزئية أبداً، والمشاكل الشاملة هي أساسية أكثر فأكثر. زدْ على ذلك أنّ كافّة المشاكل الخصوصية لا يُمكن أن تُطرح، وأنّ يقع التفكير فيها بدقّة إلا في سياقها." (موران، 2020م، ص 12).

² قال ابن خلدون: "ومن الغلط الحقيّ في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دويّ شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة؛ وذلك أنّ أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مُستقرّ."

³ فيلسوف وعالم اجتماع وأنانسة (أنثروبولوجي) فرنسي، عُرف بفكر التعقيد في العلوم، وهو لا يطرح التعقيد حلاً لمشكلات، وإنّما بوصفه تحدياً يجب رفعه.

وإذا كان الأمر هكذا (أي فاعلية التحليل المعرفي الكُلِّي)، فإنَّ أكثر المنهجيات مناسبة أو الطرق المسلوكة نحو غايتنا تركز في روحها الإجرائية على ملامسة مراكز الدائرة معرفياً؛ فالمشكلة لا تسكن في تفاصيل الأفكار والتحليلات، وإنَّما تسعى لأنْ تقتنص أبعاد المشروع الكُلِّي. وكما أشرنا سابقاً، فإنَّ التحليل بالناذج هو أكثر أداة كفاءة ووفاء لتحصيل الفهم التكاملي للمشروع؛ فالمشروع ليس قطعاً مجرَّاةً أو انتقالات غير مُتنظِّمة، وإنَّما هو علامة إيجابية وسبيل فكري واعٍ بأهمية رسم خطاطة الإصلاح انطلاقاً من التحدّيات المشهودة. وقد لازم هذا الوعي المنهجي إنجازات فعلية تمثّلت في إدارة المؤسسات الجامعية، والتفاعل مع المراكز البحثية ضمن نموذج إصلاح العقل، ورسم الخطاطات التربوية وأساليب التنشئة الاجتماعية ضمن نموذج تنمية الوجدان وبناء النفسية المسلمة. ولما تَلَحَّظ أبو سليمان أنَّ الآلات والوسائل والأدوات والإرشادات والنصائح مهما كانت وفيرة فإنَّها غير كافية ولنْ تؤدِّي مهمتها، جال الخاطر بعدها في أهمية الرؤية الكُلِّيَّة؛ فهي وحدها القادرة على الإنتاج والحركة، وكأنَّ الرؤية الكونية الحضارية تُماثل ما سمَّاه مالك بن نبي الفكرة الدينية بوصفها عامل تركيب لعناصر ثلاثة، هي: الإنسان، والتراب، والوقت؛ وعامل تركيب لشبكة العلاقات الاجتماعية التي هي الدعامة الأساسية في فعل التغيير.⁴ (ابن نبي، 2006م، ص 27)

ومن دون الرؤية الكونية، فإنَّ الإنسان المسلم يبقى كما رسم صورته أبو سليمان في مجاز "التائه في الصحراء" الذي لن تفيده آيةٌ وجهة إذا لم يكن معه الدليل المنهجي نحو برِّ الأمان؛ فالصحراء مفتوحة من كل النواحي، ولا معالم لها، والرؤية الكونية بخاصة في ظلِّ هذا التيه المفهومي والمنهجي هي التي تنير الدروب، وتُنقذ من الضلال، وتأخذ باليد إلى منصَّة الانطلاق الصحيحة.⁵

⁴ قال مالك بن نبي: "المجتمع ليس مجرَّد كميَّة من الأفراد، وإنَّما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد من أجل القيام بوظيفة مُعيَّنة ذات غاية. ونضيف الآن أنَّ عمل المجتمع ليس مجرَّد اتفاق عفوي بين الأشخاص والأفكار والأشياء، بل هو تركيب هذه العوامل الاجتماعية الثلاثة، التركيب الذي يُحقِّق معه ناتج هذا التركيب في اتجاهه وفي مده (تغيير) وجوه الحياة، أو بمعنى أصح: تطوُّر هذا المجتمع."

⁵ استخدم أبو سليمان في مؤلَّفاته مجاز الصحراء هنا بمعنىين؛ الأوَّل: قصد به حاجة المجتمعات المسلمة التي تشكَّلت عقليتها ونفسياتها في ظلِّ قيَم الفساد والاستبداد إلى تيه في الصحراء، ينسبها أساليب التربية الموروثة فيما يظهر مع إخراج موسى عليه السلام بني

ويجدر التنويه بأنَّ صرف السعي إلى التحليل بالناذج، وتبني أدواتها الإجرائية تشخيصاً وتعليلاً وعلاجاً، لا يعني أننا ننفي التعالقات المعرفية بين المراحل؛ فبعد الحميد أبو سليمان تحدّث في مُفتتح مشروعه عن الفهم المُركّب للأزمة وأبعادها الحضارية، ومنذ بداية الكتابة عن سُبُل الإصلاح الفكري والحضاري للأمة، كان الوعي بأهمية الرؤية الكونية الحضارية، والوعي بالدور الحاسم لمناهج التربية في التجديد والبناء، من المُستلزمات الأساسية في بنية التفكير وسُبُل التغيير؛ إنَّها تُمثّل القواعد الكبرى والمُقدّمات الأساسية التي يتمُّ الانطلاق منها، إنَّها -بلغة معاصرة- تُمثّل الحاسوب الثقافي الكبير، أو النظام المعرفي الكُلِّي الذي يُنتج المعنى والحقيقة، أو يُقدّم قواعد التفسير. بيد أنَّ الأخذ بهذه المُقدّمات إلى الاشتباك النقدي والتأسيسي مع تحدّيات الواقع هو الذي يجعل لمسألة ما حجماً أكبر وكيفية نوعية من غير نفي للمكانة الأساسية للمُقدّمات الأوليّة. ولمّا نلتحظّ ب بروز الاهتمام بمسألة إصلاح العقل، ثمَّ يكون الاهتمام مُماتلاً للاهتمام بمسألة إصلاح الوجدان وتطوير الأداء التربوي، فإنَّنا نكون أمام وعي حصيف ومفتوح بتبدُّل الأولويات الإصلاحية في ترابط تكاملي واستلزام منطقي وواقعي مع بقية المُقدّمات. ومن ثمَّ، فإنَّ التفكير بالناذج لا يقول بالتحوُّل النوعي الكُلِّي، وإنَّما يُبصر إرادة في التغيير عندما تكون الحاجة مُلحّة إلى التجديد في الأدوات والتطوير في التقنيات؛ لكي يحصل الاقتدار على رفع التحديّات وتوجيه المسارات.

أولاً: في مشروعية المقاربة بالناذج المعرفية

ضمن هذا العنصر، سنحاول تبرير مشروعية الاستناد إلى فكرة النموذج لأجل قراءة أدبيات عبد الحميد أبو سليمان. والغرض هو رفع التعارض الظاهر في سيره الإصلاحية؛ فالنموذج المعرفي فضلاً عن أنّه بناءً أكثر قرباً إلى حقول العلوم، ورصدٌ لانقلاباتها الثورية في تاريخ العلم، فإنَّه أداة تفسير أيضاً لتلك التحوُّلات أو التبدُّلات في أولويات الإصلاح؛ وفعل التغيير ضمن مطالب بحثنا

إسرائيل إلى الصحراء لأجل أن يتبها في الأرض، وينسوا قيم الفساد والاستبداد التي نشأوا عليها. والثاني: الصحراء، بمعنى فقدان الاتجاه والسبيل نحو النجاة. والرؤية الكونية هي مسلك النجاة وسفينة الإقلاع.

هنا. ومن ثمّ، "فإنّ للنموذج في إطار البحث العلمي دلالة أداتية" (لوغاري، 2009م، ص 38). فهو أداة النظر في مشكلات العالم وكيفية حلّ إشكالاته ضمن حقبة تاريخية مُعيّنة. ومن ثمّ، فهو يراعي البُعد المنطوري والبُعد التاريخي في فعل التفكير، علماً بأنّ النموذج الذي تبناه جماعة من الجماعات العلمية لا يعكس الحقيقة أو يتطابق مع مبادئها، وإنّما هو تركيب يمزج بين النظري والواقعي لإنجاز الفهم الفاعل للمشكلات، وتعيين لكيفية علاجها.

وعليه، فإنّ التفكير بالنماذج المعرفية -ضمن سياق بحثنا هنا- يستلهم من هذه الخصوصيات المنهجية، من جهة النظر إلى مرحلة إصلاح التفكير بوصفها تركيباً منهجياً ارتكز فيه النظر على تشخيص مخصوص للأزمة، وتعيين لأدوات مخصوصة أيضاً، وتعيين لغاية ملائمة كذلك؛ فالتشخيص تمثّل في أزمة الفكر، والأدوات الملائمة هي تجديد الشكل ومحتوى التفكير وتحريه من الثنائيات المُتقابلة. والهدف هو الإصلاح، وإنجاز مشروع الاستخلاف. وهكذا بقية المراحل التي سنعمل على تحليلها.

إنّ مشروعية القراءة التحليلية والمعرفية التي تجد مركزها المنهجي في المقاربة الناذجية التي تعي أهمية السياق وأهمية تركيبة الواقع وحاجة الفهم إلى تجديد منظوره بصورة مُستمرّة؛ هي أكفأ منهجياً لأجل القراءة المعرفية الكُلّية لأدبيات أبو سليمان؛ فنحن هنا لا نتعسّف في تأويل النصوص والأفكار من أنّها كانت تُفكّر بالنماذج، وإنّما نُفسّر أدبيات أبو سليمان بالنماذج. فالنموذج يتيح لنا هذا القصد، ولا سيما أنّ معنى النموذج في سياق الدلالة المحايثة هو "التصوّر النظري الغالب على جماعة من الجماعات العلمية في حقبة تاريخية مُحدّدة، أو هو النموذج المراعى في التفكير وفي الاعتقاد الذي يلتزم به كل أفراد جماعة من الجماعات، أو هو مجموعة المعتقدات والقيّم وكيفيات حلّ الإشكاليات التي يتشارك فيها ضمناً أفراد جماعة من الجماعات العلمية" (النقاري، 2018م، ص 220).

وإذا كان ثمة نماذج مُتعدّدة، وليس نموذجاً واحداً، وإذا كان الإقرار بالإستمولوجي يرى أنّ "الأزمات شرط مُسبق تمهيدي وضروري لظهور نظريات جديدة" (كوهن، 1986م، ص 137). ومن

ثم، فإنَّ "الأزمة تعني أننا نجد أنفسنا مُلزمين بتجديد الأدوات" (لوغاري، 2009م، ص 84). فإنَّ أدبيات أبو سليمان تخلَّقت ضمن هذه السَّير المنهجي؛ فهو يصرف القول إلى ما يأتي: "لقد وجدتُ أنَّ أزمة الفكر والمنهج تدلُّ على الطريق، وتهدي إلى الأسلوب الذي يكون فيه التفكير سليماً، والذي هو وسيلة إدراك التَشوُّهات، ومعرفة كيفية تنقية الثقافة." وكذلك وجدتُ أنَّ "أزمة الإرادة والوجدان المسلم تدلُّ على إشكالات الأساليب والممارسات التربوية التي تعاني منها الأمة وبنیان أبنائها النفسي والوجداني ... ولكنَّني وجدتُ في ذات الوقت أنَّ مُجرَّد معرفة منهج سليم للفكر، وأسلوب سليم في التربية لا يكفي لحلِّ أزمة تخلُّف الأمة، ولا لإخراجها من دائرة التهميش والسلبية إلى دائرة الدفع والحراك والفعل والإيجابية ... وذلك لأنَّه لا يكفي لدى الإنسان الأداة إذا لم يكن له غاية أو هدف من حصوله على الأداة ووجودها بين يديه" (أبو سليمان، 2009م، ص 17-18). والذي قصده أبو سليمان في آخر القول هو الرؤية الكونية الحضارية التي هي أصل الدافع لأجل الفعل ومكابدة التغيير والتدافع الحضاري.⁶

ومَّا سَبَقَ يَتَّضِحُ أنَّ النموذج في حقبة المفهومية والأداتية والتاريخية الأولى كان يرسي منظوره ومركز محيطه في الإصلاح المنهجي للفكر؛ لأنَّ لكل باب مفتاحاً. ومفتاح الإصلاح هو الفكر الذي يجد أقوى برهان له في اختصاص الذات الإنسانية بالقدرة على التفكير وانتزاع صور الأشياء من لواحقها الواقعية والمعرفية، في حين أعيد بناء النموذج في سياق تحدي فقدان القدرة النفسية والوجدانية على تحريك الأمة. فالعمل بالحقِّ ليس لازمة منهجية عن العِلْم بالحقِّ، بل إنَّ العِلْم وحده، وتقوية الطاقة العقلية، وتحريرها من القراءات النصية والتاريخية المُنفصلة عن طبائع العمران؛ كلُّ ذلك يوجب أن يوقظ المُصلِح في أرواح الأمة الدافعية والطاقة الأخلاقية، وأن تكون

⁶ إنَّ صرف القول بأنَّ الأزمات هي شرط حدوث التَّغيير، وبداية تبيُّن مدى صلاحية الرؤى والأدوات السائدة، لا يستلزم توجيه السعي إلى أنَّ الوعي يبقى ذهولاً حتَّى توقظه الأزمة، ولا سيما فيما يتداول بين الماركسيين من أسبقية البنية التحتية أو القوى الاقتصادية، فيما يُسمِّيه ابن خلدون "الكسب والمعاش" على البنية الفوقية (الأفكار وأنظمة الثقافة)، بل إنَّ مرادنا هو أنَّ الأزمات بمنزلة مُنبهات حضارية توجب على المُصلِح الحضاري القيام والتجدُّد والنهوض؛ فالأزمة في معجم التحليل الحضاري داعية إلى شحذ الفعاليات العقلية والعملية من أجل الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية والعمرانية.

الأُسرة والمُربّون من أُولي العزم الذين يأخذون بأيدي الناس نحو الفعل بالإيمان والخيرية والعدل والرحمة.

وبعد أن نضجت التجربة النماذجية، واستوت على أركانها الحقيقية، اتجهت نحو الرؤية الكونية الحضارية، بما يُمثّل -من منظور أبو سليمان- مبدأ الفعل ومُنطلق الحركة. ومَنْ لا يولي الرؤية الكونية الحضارية الأهمية الأوّلية، فإنَّ جهوده تتبعثر، وتتفكك؛ فامتلاك الأداة (أي الفكر، والوجدان، والوسائل) من غير استعمال لها ضمن مشروع إصلاحٍ غائي هو أشبه بعدم وجود مشروع. ووفق هذا المعنى، قال أبو سليمان: "هنا أدركتُ أنّ إشكالية الرؤية التي تُحدّد الغايات، وتُوفّر الدافع، هي الأساس الأوّل والأكبر لكل فعل وحراك إنساني وحضاري. وما لم تكن هناك رؤية كونية حضارية إيجابية تُوفّر الغاية والدافع فلنْ تتحرّك الأمة، ولن يتحرّك الإنسان، ولن تنفيذ الآلات والأدوات والوسائل والتهديدات والإرشادات والنصائح، مهما كانت وفيرة، ومهما كانت جيّدة وفعّالة" (أبو سليمان، 2009م، ص 19).

إنّ الرؤية الكونية -بلُغة فلسفية- هي ميتافيزيقا النموذج، وعماده، ومنبع مشروعية الوسائل والأدوات؛ إنّها الرباط بين الجماعة العلمية التي ينتمي إليها أبو سليمان؛ لأنّ من سمات النموذج اندراجه ضمن جهود جماعة علمية مُعيّنة، لها تصوّورها في فهم الأمور وتفسيرها. ومعلوم أنّ مدرسة التكامل المعرفي هي جماعة علمية، أو منهج فكري تحيّر إيلاء المُقوّم الفكري والتعليمي مكانةً جليّةً وشأناً رفيعاً في مسيرته لأجل استعادة صفة "الإسلامية" في مبادئ الوجود، وأنظمة المعرفة، ومراتب القيم. وضمن النصوص التأسيسية، كانت الإشارة في هذا المقام بأنّ "أزمة الأمة الكُبرى في الوقت الحاضر إنّما هي أزمة فكرية، وأنّ العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المُنطلق، وأنّه لا بدّ أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح" (مجموعة من المُؤلّفين، 1986م، ص 16).

وَجِيءَ أَنْ تَشْخِصَ الْأُزْمَةَ بِوصفها أزمة فكرية - في منظور أبو سليمان - هو صدئ للتشخيص الكلي الذي تحيّرته "إسلامية المعرفة" في بداياتها؛ ذلك أن علة هذه الأمة إنّما هي الوهن والاعتلال الذي أصاب الفكر والمنهجية، وانعكس - فيما بعد - على نظم التعليم السائدة؛ لأنّها تمثّل الأوعية التي امتصّت هذه الأزمة، وتشرّبت مجموعة من التشوّهات في الرؤية والمنهج والخطاب والمفاهيم. ولم تعد نظم التعليم لحظة من لحظات أزمة الأمة الإسلامية، أو مجالاً من مجالاتها، وإنّما باتت هي المصنع الذي يتمّ فيه تكوين العقول المأزومة، ومراكمة هذه النمطية في التفكير، حتّى أصبحت الأزمة هي النسيج الضامّ الذي يوجد في كليات الحياة المترابطة؛ لأنّ التعليم هو المورد الرئيس لهذه المجالات فيما يختصّ بالأزمة والاعتلال والتشوّهات، حتّى أضحت الأزمة صيغة من صيغ الوجود، وأسلوباً من أساليب الحياة. وإذا كان هذا غير مشكوك فيه، فنحن - إذن - جديرون بأن نتعرّف سفير التفكير عند أبو سليمان، متوسّلين - كما تمّت الإشارة - بالإطار النماذجي المنهجي لأجل الفهم، ولأجل التوجيه.

ثانياً: أدبيات أبو سليمان ضمن مرحلة النموذج المعرفي الفكري: المفهوم والنسق

إنّ النموذج في بنيته الفكرية لا يستوعب الواقع بكليته، وإنّما يُركّز على ما يبدو للوعي أنّه الأجدر بالاهتمام والأولى بالتقدمة؛ لترسّم بناءً على هذا التعيين طبيعة الوسائل والإجراءات التي ستستعمل من أجل أهداف أيضاً تتعيّن خصائصها بناءً على المُحدّدات العامة التي استنبطها الوعي من الواقع. وعليه، فإنّ للنماذج ثلاث خصائص، هي: "تمثيلية؛ أي أنّها تعيد تقديم وعرض مسائل الواقع. وتفسيرية؛ أي أنّ لها مضموناً دلاليّاً يُمكننا من فهم المسائل بطريقة مُعيّنة. وتوضيحية، بمعنى توضيح أصلها وسببها، أو وظيفتها وآثارها الواقعية... إنّها تُخبرنا عن الواقع، وكيف لنا أن نفهمه، وما يُمكننا فعله حياله" (جنسن، 2020م، ص 379).

وإذا باتت خصوصية الوسيلة المنهجية، فإنّنا نكتفي بها، ونمضي إلى مطلوبنا، فنقول: يُفرّ أبو سليمان كما أقرّ إسماعيل راجي الفاروقي من قبل أن الأمة الوسط هي التي يجب أن تكون شاهدة على

الناس، بالرغم من غناها المادي، وثروتها الفكرية، واختصاصها بنظام في الاعتقاد يتوافق مع التصميم العقلي الذي يقود الفطرة الإنسانية إلى الإيمان. غير أن واقعا المشهود يُطالِعنا بخصائص أُخرى، منها: الضعف، والتمزُّق، والاستتباع؛ "لقد غدت على عكس ما كَلَّفها الله تعالى، بأن أصبحت أُمَّة يتكالب عليها كل مَنْ هَبَّ وَدَبَّ من الأُمم تكالب الأَكَلَة على القصة. وباتت أُمَّة متواضعة الإسهام في العصور الحديثة، وإن كانت ذات ماضٍ عتيق قدّمت فيه إسهامات مُهمّة في المعرفة التي تخوضها الإنسانية على هذه الأرض ضد المرض والفقر والجهل والرذيلة والبغضاء والعقوق" (الفاروقي، 2014م، ص 33). أو بملفوظات أبو سليمان: "أنّ المسلمين لا تنقصهم الموارد ولا المؤسسات ولا القِيم من أجل تحقيق أهدافهم الشرعية، لكنّ ما يحتاجون إليه هو التغيير في المواقف إزاء القضايا والأفكار والنُظُم ذات الصلة" (أبو سليمان، 1993م، ص 270).

وهذا الإقرار في التشخيص يبدو أنّه الحلقة الواصلة في الهَمِّ المشترك بين أدبيات مدرسة "إسلامية المعرفة". وكما ألعنا، فإنّ المُفكّر أبو سليمان قد ترسّخ لديه الوعي بأنّ الأُمَّة لا تنقصها الموارد، ولا المكان الجغرافي، ولا النماذج الإنسانية التي تتشكّل منها، ولا قداسة المرجعيات الكليّة وثمراتها في الفكر والحضارة، بل إنّ الحَلَل هو في الفكر والمنهجية؛ الفكر الذي يعيد ترتيب العلاقة مع مصادر التأسيس، والفكر الذي فقد الصلة بالعوارض الذاتية لعلوم العمران أو طبائع الاجتماع الإنساني بلُغة ابن خلدون، والفكر الذي استسلم للمقول النصي اللغوي، وسكن بين حروفه،⁷ وانفصلت صلته بعلوم الواقع التي هي الطريق نحو الغايات والقِيم الإيمانية. ولأنّ الفكر بهذه

⁷ يختلف فهم أبو سليمان لقضية المبالغة في الاهتمام بالجوانب اللغوية بوصفها عرضاً لتشوّه الرؤية الكونية والتشوّه المنهجي؛ يختلف هذا الفهم عن فهم محمد عبد الجباري الذي انتقد نظام البيان بوصفه قواعد معرفية في إنتاج المعنى والحقيقة، مرجعها الرؤية الأعرابية التي لا ترى إلّا ما يُطالع به الحِس؛ إذ قصد بها أبو سليمان هيمنة النزعة النصوبية والتقليد في العُلْم، وضمور العُلْم بواقع الاجتماع الإنساني. جاء في الفصل السادس الذي حمل عنوان: "خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية" ما نصه: "إنّ الرؤية التي تُقدّمها اللغة العربية لأهلها عن العالم من خلال مفرداتها كما جُمعت في عصر التدوين تستنسخ إلى حدّ كبير عالم ذلك الأعرابي الموغل في الفقر، البعيد عن الحضارة والتحضّر، عالم الصحراء بحيواناته وأدائه ورتابته وطابعه الحِسّي اللاتاريخي" (الجباري، 1991م، ص 105).

الأمراض الثقافية؛ فإنَّ المناهج استسلمت هي أيضاً للطرائق اللغوية والمنحى القياسي في الأحكام. وبدلاً من أن تكون المنهجية العلمية هي جُملة الوسائل والإجراءات لأجل البحث في الواقع ومكاشفة قوانين حركته؛ استجابةً للأمر الإلهي نحو السَّير في الأرض، واستخلاص عوامل قيام الاجتماع الإنساني وعوامل سقوطه وسُنن تغيير النفس والمجتمع؛ فقد باتت (أي المنهجية العلمية) مُصطَبِغَةً بما اصطبغ به الفكر من مثالية، وانفصال عن الواقع، وارتماء في النموذج المعرفي اللغوي الذي يريد أن يُسكِّن الواقع في الحروف، فكانت المُحصَّلة هي التأسيس المعرفي للانفصال بين الفكر والواقع، وتبرير هذا الانفصال بأشياء من الدين نفسه، مثل: فساد الزمان، والسير نحو الأسوأ، وانتظار آخر الزمان⁸ (جدعان، 1988م).

وقد شكَّل هذا الفهم لأسباب الاعتلال نقطة مركزية في مستوى تشخيص طبيعة الأزمة؛ إذ "اتضح لنا أنَّ أزمة الأُمَّة المعنوية ليست أزمة عقيدة وقيَم ومبادئ، وإنَّما هي أزمة فكر ومنهج، وأنَّ هذه الأزمة قد بدأت منذ أمد بعيد، تعود جذوره إلى تغيُّر القاعدة السياسية، وما تبعها من عزلة القيادة الفكرية، وكفَّها عن المسؤولية الاجتماعية، وما ترتَّب على ذلك من توقُّف نموِّ الحركة الفكرية والعلمية المنهجية والاجتماعية، والتي أدَّت بالأُمَّة إلى العجز عن مواكبة التغيُّرات والتطوُّرات والتحدِّيات المُتعاظِمة المُتلاحِقة" (أبو سليمان، 2009م، ص 79).

إذن، فالمدخل هو الفكر. وأيُّ حَلَلٍ يصيب هذا المدخل، فإنَّه سينعكس على الفعاليات الإنسانية برُمَّتها؛ فالقائد هنا هو الفكر الصحيح الذي يقود إلى الإصلاح عبر فهم مسيرة الأُمَّة في تاريخها، واقتناص العِبَر والأبعاد الفكرية التي آلت إليها.⁹ ومن ثَمَّ، فإنَّ تكثير المناوأة بالقيَم والمبادئ

⁸ ينظر كتاب فهمي جدعان "أسس التقدم عند مفكري الإسلام" تحديداً: الفصل الأوَّل "مبتايفيقا التقدُّم"، والفصل الثاني "الحقيقة والتاريخ". وفي هذا الكتاب، عرض المؤلِّف نماذج من القراءات الحزينة لمستقبل الأُمَّة الإسلامية، مُبيِّناً أنَّ الوعي بالأزمة في ضوء قوانين التغيُّر الإنساني اقتصر على ابن خلدون؛ إذ وعى الأزمة وعياً عِلْمياً، ولم يكن الوعي نتيجة الصدام الحديث مع الحضارة الغربية.

⁹ يمكن الإقرار بأنَّ المؤلِّفات الأولى لعبد الحميد أبو سليمان تنتظم ضمن الوعي بأهمية إصلاح التفكير والمنهج، والحاجة إلى نقد المناهج الموروثة التي تفتقد البُعد الواقعي أو الإمبريقي، وتفتقد الترتيب المنهجي المنطومي. ومن أبرز مؤلِّفات هذه المرحلة:

والمواعظ ليس سبيلاً صحيحاً إلى الإصلاح، وإنما السبيل الصحيح هو "إصلاح مناهج الفكر؛ فهو المُقدِّمة والأساس والسبيل إلى إصلاح مناهج التربية، وإلى إصلاح أنظمة اجتماع الأمة، وإلى إعادة بناء طاقات النفوس وامتلاك ناصية المعرفة والقدرة والأداء" (أبو سليمان، 2009م، ص16).

ولو أننا نترقّى في البيان قليلاً لذهبنا إلى القول - كما هو حال منهجية التفكير عند أبو سليمان - بأنّ المدارس الغربية نفسها قد ظهرت لكي تُصحّح التفكير، وتُنقّيه من رواسبه ومُعوّقاته الفكرية؛ فالمدرسة الماركسية بوصفها شاهداً أمثل إنْ هي في صميمها إلّا مُجرّد إصلاح فكري وتنقية لحركة الإنسان من القبضة المثالية الألمانية، ومن تأويلات الفلاسفة النظرية. ولو أننا زدنا في التمثيل لقلنا: إنّ المدارس الفكرية الغربية هي مدارس إصلاحية من منظورها، بما أنّها حركة فكرية يتجدّد بموجبها عقل الإنسان، ويستعيد صلته بالزمان وبالإرادة بعيداً عن تمثّلات فلسفة مُعيّنة. والوصف أيضاً يسري على المدارس الإسلامية في التراث المعرفي، ولا سيما تلك التي دعت إلى التكامل مع الوحي الإلهي، وإنشاء المنهجية التكاملية التركيبية بين الأنساق المعرفية؛ فلنا فيها أسوة منهجية حَسَنة في إعمالها العقل، وبلورتها المناهج الصحيحة لأجل الفكر الصائب.

والمستدير نحو التراث الإسلامي يجد الشاهد تلو الآخر على أنّ أسواق العقل كانت نافقة؛ ف"التراث الإسلامي المعرفي والفكري في الصميم إنّما هو تراث عقلي على نحو عميق، على الرغم من أنّه مؤسّس على الوحي ... ثمّ إنّ فقر الفكر الإسلامي المعاصر مقارنةً ببراعة التراث الفكري الإسلامي في القرون الوسطى وغناه يقود إلى القول بأنّ علاج الإشكالات التي تُواجه الإسلام المعاصر إنّما يكمن - جزئياً على الأقلّ - في استدعاء تراث دقيق أكثر عقلانية وأبكر يتصل بهذا الفكر" (البريج، 2017م، ص30-32).

- نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، 1960م.

- النظريات الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، 1973م.

- أزمة العقل المسلم، 1986م.

- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، 1989م.

ولأنَّ هذا هكذا، فإنَّ النموذج الفكري ضمن هذه الزمنية يركز على الدعائم الآتية:

1. ضرورة الوعي بإعادة صياغة مناهج التفكير والدراسات الإسلامية، وكذا الوعي بحدود الحُلِّ الأجنبي لمشكلات النهضة الإسلامية، وحلول الحُلِّ التراثي على حدِّ سواء. وتُعَدُّ جهود ابن تيمية وابن خلدون وابن حزم الأندلسي شواهد مثلى على إعادة ربط الفكر الإسلامي بحركة الاجتماع الإنساني، وجوانب الحياة الإنسانية؛ فالأمر الإلهي ليس أمراً تأملياً أو فكرياً في النصوص، بل هو أمر لأجل مكاشفة السُنن النفسية والاجتماعية، واقتباس أنظمة حركتها للانتفاع الجزئي والكلي بها.

2. وجوب إصلاح الفكر (أي تحريره من البوتقة الوضعية)، وإعادة الترابط بينه وبين الوحي الإلهي في تناغمية منهجية، وتراتبية معرفية في الوعي والإدراك؛ فالفكر الوضعي الذي جلبته زمرة من المُثَقِّفين الذين تخلَّقت أفكارهم بالنسق المعرفي الغربي يُضادُّ منهجية التفكير الإسلامي التي تركز على المُقَوِّمات الوجودية والأخلاقية ذات الطابع الغيبي والروحي. والمُتَلَحِّظ للواقع يرى أنَّ "ثقافة الأمة هي ثقافة مُعْتَرِبة، والرؤية الكونية غير موجودة، وإذا لم تُصَحَّح الرؤية لتوجد الدافع والمُحرِّك، فإنَّ الكلام والخُطب والشعارات والأوامر والواجبات تكون كتلك الواقعة على الأذن الصمَّاء" (أبو سليمان، 2007م، ص 22).

3. النظر إلى التعليم بوصفه المحلَّ الذي تجري فيه عملية إصلاح اعتلال الفكر والمنهجية، ثمَّ محورية المؤسسة العلمية "في تحقيق الإسلامية، وبناء المنظور الإسلامي في مجال العِلْم والأداء الحضاري الفعَّال، وبناء الأجيال المُؤَهَّلة لحمل الرسالة ... وهذا هو دور الأمة وفكرها الإسلامي الراشد لكي تُصَحَّح مسيرة الحضارة الإنسانية، وتُسدِّد مسيرة الفكر الإنساني المعاصر" (أبو سليمان، 2009م، ص 242-243).

ولا بُدَّ من صرف القول هنا إلى معنى إصلاح التربية والتعليم، "فإنَّنا لا نعني بذلك الوقوف عند حدِّ الوسائل والأدوات؛ فكثير من ذلك مطلوب، ولكنَّ الأهمَّ هو أن نعني أولاً بالغوص إلى

جوهر بناء الإنسان بصفته رؤيةً عقديّةً حضاريّةً، ومنهجاً معرفياً فكرياً علمياً، وبناءً نفسياً فعّالاً إيجابياً، غوصاً يتطلّب مصادر القدرة في رؤية هذا الإنسان وبناء عقله ووجدانه" (أبو سليمان، 2006م، ص 59). إذن، فالجودة في التعليم لا تقاس بمستوى الوسائل والكمّيات؛ فأن أقول مثلاً: "لديّ آلاف الطلبة في الجامعات" لا يعني تعليماً ناجحاً، أو أقول: "يوجد ألف سرير في المستشفى"؛ فهذا لا يعني توافر الصحة. ولهذا، فالمنهج الذي تبناه أبو سليمان ليس منهجاً كمياً ضمن مشروع إصلاح التفكير والمنهج، وإنما هو منهج كفي يقيس النتائج في ضوء تشرب الرؤية الكونية للمُتعلّمين، وإيقاظ قدراتهم الكامنة، واستعمال الوسائل والإمكانات من أجل إصلاح العقول والنفوس إصلاحاً حياً لا ميتاً، وإصلاحاً جذرياً لا سطحيّاً. فالجودة في التعليم مدارها التغيير الفعلي للإنسان، والبناء الحصيف لأساليب التربية، وإحداث تحوّل نوعي في واقع الأمة المسلمة.

تلك هي -إذن- سمات النموذج الفكري الذي استند عليه أبو سليمان ضمن مرحلة إصلاح التفكير وعلاج أسباب العطالة الواقعية، بإرجاعها إلى اعتلال الفكر والمنهجية. وعليه، فإنّ المستوى التمثيلي للنموذج المعرفي ضمن هذه المرحلة يُمكن تلحّظه في ظاهر الأزمة الواقعية، أو ظواهر الواقع كما يفهمها الوعي. فالاضطراب والاعتلال في الوعي والسعي، وكذا الانفصال بين القيادة السياسية والقيادة العلمية، واستسلام الواقع للفضول والاستبداد، وهيمنة المنحى البياني والنصي في فهم النُصوص؛ إنّما هي أجزاء من الأزمة. وهذا ما دفع عبد الحميد أبو سليمان إلى مساءلة أصل هذه الظواهر التي هي أعراض للأزمة، فوجدها في اعتلال الفكر والمنهجية. وهذا هو المستوى الثاني من النموذج؛ أي المستوى التفسيري. فالمسلم هنا لم يفقد عقيدته الإيمانية، وإنّما افتقد طاقتها التي تدفعه إلى الفكر؛ لكي يتحرّك، ويستيقظ، ويعيد الاشتباك من جديد مع حركة الاجتماع الإنساني؛ فهماً، وتفسيراً، وتوجيهاً. أمّا المستوى الثالث من النموذج، وهو المستوى التوضيحي، فيتجلّى في الإجراء المنهجي الذي ينير الدروب، ويأخذ باليد إلى الإنجاز الفعلي للإصلاح الفكري ولواحقه في المنهجية والتعليم، وإعداد الكفاءات العلمية التي هي ركيزة الفعل، بمعنى أنّ المستوى التوضيحي يرسم المعالم الإجرائية نحو الغايات الإصلاحية.

وإذ تبيّنت هذه الملامح؛ فإنّه يجدر بنا صرف القول إلى أنّنا سلكنا هذه المنهجية في مستويات التحليل "التمثيلي والتفسيري والتوضيحي" انطلاقاً من الإقرار المعرفي أو الإستمولوجي فيما يخصّ أنواع النماذج المختلفة، ووظائفها التمثيلية والتفسيرية والإيضاحية من جهة "أتمّها نُحَرِّرنا عن الواقع، وكيف لنا أن نفهمه، وما يُمكننا فعله حياله" (جنسن، 2020م، ص 389).

ثالثاً: من النموذج المعرفي الفكري إلى النموذج الوجداني: فهم تكاملي للأزمة

إنّ الوعي بأنّ أزمة الأمة هي أزمة اعتلال في الفكر والمنهجية، وهو ما تبنّاه أبو سليمان ضمن الصياغة النماذجية المعرفية الأولى، لم يُحافظ على قوّته الوصفية والتحليلية؛ ولم يُحدِث الفعل التغييري المنشود، بل إنّ ثمة جُملة من الصعوبات التي قابلت هذا التشخيص في حركة الواقع، حالت دون تنزيل قيم الإسلام الهادية على النفسية المسلمة. وقد تجلّت هذه الصعوبات في إقرار القول بأنّ "معرفة الصواب لا تكفي لسوّه، وأنّ معرفة الخطأ لا تكفي لمجانبته؛ إذا لم يكن وجدان المرء يميل وينزل إلى ما يراه العقل" (أبو سليمان، 2020م، ص 16).

وهذه المُقدّمة المنهجية تصرف السعي إلى توجيه الجهود الإصلاحية نحو مجالات منسية؛ إذ عدّها أبو سليمان منسية أو مُغيّبة بقوله: "إنّ من المُهمّ لكي يُفعل المُفكِّرون والتربويون القادة الإصلاحيون والعلماء والمُثقفون حركة الإصلاح في الأمة أن يعلموا أنّ المعرفة وميزانها العقلي الموضوعي لا يكفي وحده لتحريك الفعل الإنساني، ولا لتحديد وجهته وغايته؛ لأنّ ذلك يتوقّف في جوهره على انفعال الوجدان الإنساني والإرادة الإنسانية في تقرير أمر الخيار والفعل الإنساني لوجهة أو أخرى، قد تتفق وتحريرات ميزان منطوق العقل وموضوعية المعرفة، وقد تُناقضها حسب ميل وجدان القلب واللُبّ" (أبو سليمان، 2009م، ص 159).

وقد بات هذا الخطاب ينظر بجديّة إلى مسألة الإرادة، وقضية الوجدان، والطفولة، والأسرة، أو بلفظ جامع: الإشكال التربوي؛ إذ إنّ معرفة الصواب والتفنّن في رسم طرائق التفكير لا يستلزمان

إحداث إصلاح فعلي بخطوات آليّة؛ لأنّ الإنسان الذي يقتنع بالأفكار يلزمه الميل الوجداني تجاهها لكي يتفاعل معها، وينطلق بها نحو التاريخ¹⁰ (بلعقروز، 2018م، عدد 94؛ وبلعقروز، 2014م)، وهذا ما ينطبق على نموذج الوجدان والإرادة، بما هو البُعد الغائب في مشاريع الإصلاح الإسلامية؛ ذلك أنّ خمود الفاعلية الروحية الحضارية، وتور الطاقة الأخلاقية التي اندفع بها الجيل الأوّل الذي ينتمي إلى الدين الفطري؛ إنّما يجد أصله في ضعف الوجدان الأخلاقي وإضعافه، وتور الدافعية النفسية. ولأجل هذا؛ فإنّ "دوافع البحث في هذه القضية المعرفية والتربوية هو الإحساس بألوية الحاجة إلى إعادة بناء النفسية المسلمة، واستعادة قدراتها وطاقاتها الأخلاقية الحضارية الإبداعية بهدف إنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، وتحقيق أهدافه النبيلة" (أبو سليمان، 2007م، ص 19).

وبالنظر إلى هذا الإقرار، فإنّ تخريج الدلالة واضح؛ أي الحُكم بأهمية النظرة الشمولية في الفعل الإصلاحي، وعدم اختزاله في الجانب العقلي والفكري؛ لأنّ التربية التي تُعدّ التربية على القِيم خميرتها الأصلية توجد القدرة، وتكوّن بذرة تحرير النفسية المسلمة وتفعيل وجدانها، وتنتج النوعية في الأداء. وعليه، فإنّه يتعدّر الإصلاح ما لم يتمّ الوصل الفاعل بين المعرفي والوجداني لبناء التربية على قِيم القوّة والإبداع والعطاء والبذل؛ فالمعرفة أو مناهج التفكير لا تُفكّر مُقطّعة عن الجوانب النفسية والوجدانية، بل إنّ من مقتضيات المرحلة والتحدّيات الحضارية الترابط العضوي بينها، وفقه الرؤية الشمولية التي تُوطّن فعل الإصلاح في عالم الفكر ومناهجه، وعالم الثقافة ولوازمها، وعالم الوجدان ومكوّناته النفسية.

وبهذا الوعي المنهجي الذي يُبصر في التصالب (أي من صُلب واحد) بين الوجداني والمعرفي المرتكز الأرسخ والإجراء الأنفع، فإنّ دليل الخريطة يَبوئُ إصلاح الجانب النفسي والبناء التربوي

¹⁰ نَمّة نوعٌ من التماثل بين أبو سليمان ومالك بن نبي في إيلاء المسألة الوجدانية أو الطاقة الروحية أهمية مُعتبرة. وقد ظهر ذلك عند مالك بن نبي في نقده لِمَا يُسمّيه حركات الإصلاح الظاهري؛ إنّّه ظاهري لأنّه انزلق نحو المرحلة الثانية من مراحل الحضارة، وهي مرحلة العقل. ومثاله هو تجديد علم الكلام عند محمد عبده؛ لأنّ بداية الحضارة إنّما تكون بالإشعاع الروحي، أو بمرحلة الروح، وليس بمرحلة العقل.

والتهديب الأخلاقي الشأن الجليل والمنزلة الرفيعة؛ لكي تتحقق الرؤية الشمولية في التشخيص والعلاج، وتحرر المعرفة من الرؤى التجزيئية التنافرية التي تبقي الكليّ القيميّ مُعلّقاً في الهواء، وتبقي السلوكي والاجتماعي فريسة للاستبداد الفاقداً لآية معرفية في التحليل والتوجيه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ "صفوة الفكر في الأمة لم تنتبه بشكل حقيقي علمي فعّال إلى أنّ السبيل الناجح للإصلاح والتغيير إنّما يأتي أولاً من داخل الأمة والمجتمع، ويبدأ بجوهر الذات ومنبع الفكر والوجدان، وهو التربية وإعادة التربية" (أبو سليمان، 2007م، ص 47). فإذا كانت الأزمة في المرحلة الأولى قد سكنت الفكر والمنهجية، فإنّها في هذه المرحلة قد سكنت الوجدان والتربية. ولهذا، فإنّه يتعيّن إعادة قراءة التاريخ الثقافي الإسلامي، ليس على أساس أنّه اعتلال أصاب الفكر بسبب العقل اللغوي والعقل اليوناني في شقّه الفلسفي المثالي، أو بسبب تمزّق العلاقة بين الفكر وطبائع العمران الإنساني، وإنّما يكون ذلك على أساس الحُكُل في الأساليب التربوية¹¹ (ابن خلدون، د.ت، ص 317)، وضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية التي كانت سبباً في نشوء العمران، وفتح أبواب غير معهودة في العلوم والمعارف. فما إن ضعفت هذه الطاقة الروحية حتّى تصاعد العمران؛ لاعتقاد الأمة أنّ العمران هو غاية الرسالة، وغاب عن بالها - في غمرة هذا الإقبال على العمران - أنّ الغرض من الرسالة ليس هو العمران - بمفهومه العلمي والمادي - مُنفصلاً عن التوحيد ومبادئه وغاياته، أو عن روح الإسلام وروح الحضارة؛ لأنّ العمران قيمة عليا ضمن نسق منظومي، دعامته هما: التوحيد والتزكية.

فالتوحيد ليس اعتقاداً نظرياً مجرداً، بل إنّهُ زرع يُثمر الإنسان المُتركي الذي يوقظ في نفسه أكثر البذور الروحية قوّة؛ ما يجعله يكابد، ويعمل، ويجهد، ويضحى. وثمره هذه التزكية أيضاً هي

¹¹ قال ابن خلدون كاشفاً عن الأساليب غير الصحيحة في التربية والتعليم التي تُورث فقدان معاني الإنسانية: "ومن كان مربيًا بالعسف والقهر من المُتعلّمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر، وضيّق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاها إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره؛ خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه... وفسدت معاني الإنسانية فيه، التي له من حيث الاجتماع والتمدّن... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والحُلُق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل سافلين."

العمران، والارتفاع إلى مستوى راقٍ من الوجود الاجتماعي أو الوجود السياسي، أو بلُغة ابن خلدون: رئاسة الإنسان. وعندما تتعطل قيمة من هذه القِيم الثلاث، فإنَّ العطالة تمتدُّ إلى القِيم الأخرى، كما هو حال الحضارة المعاصرة، وحتَّى الحضارة الإسلامية في مرحلة أفولها، حين استمسكت بالعمران المادي، وأعرضت عن التوحيد والتزكية، فإنَّ المُحصَّلة كانت الركون إلى النعمة والتفنُّن في الترف واستجادة عوائده فيما سَمَّاه ابن خلدون الحضارة، وكانت الأخلاق الحاصلة منها هي عين الفساد.

فلنقل -إذن- إنَّ أساس المُشكِل إنَّما هو القصور في التربية الوجدانية على القِيم، بوصفها روافعٌ وحوافزٌ ودوافعٌ للفعل والإنجاز، لا بوصفها دوافعٌ للنقاشات الكلامية التي دارت رحاها بين القائلين بأصل الشرع والقائلين بأصل العقل للقِيم الأخلاقية؛ فقد أفرغت هذه النقاشات الكلامية القِيم الأخلاقية من مضمونها المعياري ومن طاقتها نحو الجهاد الفكري والمجاهدة الأخلاقية، وصارت أشباحاً داخل شبكة من الخيوط الكلامية، تُحاصرُها، وتُحوّل دون تدفُّقها وانطلاقها. وكذلك أضحت القِيم موضوعاً كلامياً يُدافع عنه باللسان فقط. وبسبب هذا؛ بتنا في واقع الانفصال عن القِيم، ليس فقط في السلوك القائم، وإنَّما في صميم علومنا الاجتماعية. "وعلى الرغم من أن كل الدراسات التي نقرؤها تُؤكِّد أن أبناء الأُمَّة تُقدِّس قِيمها، فإنَّ سلوكهم باستمرار عكس تلك القِيم. إذن، هناك قِيم، وهناك تعقيم لهذه القِيم" (أبو سليمان، 2012م، ص 37).

وإذ بانَت أهمية البُعد الوجداني والطاقة الأخلاقية؛ فإنَّنا نمضي إلى القول بأنَّ الإشكال التربوي بات في حُكْم الأداة المنهجية الإجرائية التي يكون عليها المرتكز في فعل الإصلاح، وعليها المرتكز في فعل الفهم والتفسير والتوضيح؛ فالتربية على القِيم الإيانية، وتشرب مكارم الأخلاق المبنية على الأمر الإلهي، هي التي ستستعيد روح الحضارة بعد أن غمرتها إمكاناتها، وتستعيد جوهر الإسلام بعد أن ساد الموروث الفِقهي والمنحى النصوبي.

وقد أوكل أبو سليمان روح المسؤولية إلى الفئة المثقفة في المجتمع؛ لأجل بثّ الحيوية من جديد، وتحرير الطاقة الروحية من عطالتها وفتورها؛ إذ قال: "لا بدّ أن يقوم المُفكِّرون والعلماء والأساتذة الجامعيون والمثقفون وقيادات الأمة بدورهم في إصلاح أَسس الحقل، وإعداد العُدَّة المعرفية والنفسية لتجديد أبناء الأمة من أجل إنجاز مشروع الإعمار والإصلاح الحضاري الإسلامي" (أبو سليمان، 2007م، ص 313).

إنَّه لا بُدَّ من أن تتكامل الدوائر الثلاث: دائرة الإصلاح الفكري، ودائرة الإصلاح النفسي الوجداني، ودائرة الإصلاح الثقافي؛ لكي تتساند هذه الدوائر، وتتكامل مع الدائرة التي تُشَارِكها في الوظيفة الإصلاحية، وتكون الثمرة حياة الأمة من جديد، وتحريرها من الكوابح التاريخية التي أنتجت "نفسية العبيد"، والعطالة العقلية والوجدانية والثقافية.

إنَّ ما يجدر لفت النظر إليه هو سيرورة الوعي بالعناصر الكُبرى التي ترسم العملية الإصلاحية، من الوعي بمركزية الفكر ومناهج التفكير، إلى الوعي بالتكامل بين المعرفي والوجداني. وهنا لا بُدَّ من الإشادة بهذه الرؤية المعرفية التي مثَّل فيها الانفتاح والخبرة والتواصل دعائم أساسية في التفاعل مع الأمة وحاجاتها من المعرفة الأصيلة والقيَم المُوجَّهة.

إذن، فهكذا تتواصل المنهجية الأصيلة والمُنْفَتحة التي امتاز بها أبو سليمان؛ إنَّها طريقة فاعلة ومُتجدِّدة، تراعي أولويات المرحلة، وترسم خطابها الإصلاحي في ضوء النوازل الفكرية والحضارية الجديدة. وهذا هو ملمح الاجتهاد الإبداعي الذي يتقاسم المنظور المعرفي النماذجي، ويستبطن بنيته؛ فهو لا يرتهن إلى فكرة أو سياق، ولا يتخذ من التقليد أسلوباً له، بل إنَّ فكره في استماع وتيقُّظ مُستورين، وعقله ذو سَمْتٍ منهجي لافت، يتجلَّى في القدرة على صهر الإشكال الفكري بعدما استبان تحديات جديدة في صُلب الإشكال التربوي من غير قطيعة ولا تجاوز، فيما يُعرَف في معجم "النماذج المعرفية" باسم اختبار النموذج؛ وهو يُمثِّل مرحلة تالية على فعل البناء المعياري للنموذج.

وتمّة اختباران للنموذج: اختبار خارجي، واختبار داخلي. و"إنّ الموضوع الأساسي لهذه الاختبارات هو الكشف عن قدرات النسق على المقاومة في بيئات مختلفة، وتقييم أدائه، مقارنةً بالأهداف المُحدّدة، وبإبراز النقاط الحسّاسة لأجل دعمها. وإذا لم يتمّ بلوغ الأهداف المُسنّدة للنسق، فإنّه يُمكن حينئذٍ إمّا أن نُخفّض المعايير المُرتبطة بالأهداف، أو نُقلّص النسق من ضوابط الضغوطات المُرفّقة، وإمّا أن نُعدّل النسق بإعادة هيكلته انطلاقاً من الإخفاقات المعيّنة" (فاليزار، 2012م، ص121).

ومما تقدّم يتّضح أنّ إعادة بناء النموذج، ونقله من التشخيص الفكري إلى التشخيص الأخلاقي والتربوي، قد تمّ استجابةً لاختبارات خارجية وداخلية في الوقت نفسه؛ ذلك أنّ الوعي بالمعرفة، ورسم مناهج التفكير، والتمهّر فيها، وإصلاح التعليم مؤسّساتياً، كشف أنّ التحدّيات الخارجية لا تأخذ باليد، ولا تحلّ الإشكال بصورة تكاملية، فجرى تبعاً لهذا إعادة بناء النموذج؛ لكي يكون أكثر اقتداراً وكفاءةً على الاستجابة للمشاكل الإصلاحية، وكذلك أُدخلت فيه تحسينات مُستمرّة، بدمج عناصر أُخرى؛ لكي يكون قادراً على الفقه السليم لجوهر المشكلات، وتعيين الأدوات التي تكون أكثر استجابةً لهذه المشاكل الحضارية. وكذا الحال بالنسبة إلى السيرورة المنهجية لحركة الفكر والمنهج.

وَيُمكن صرف السعي إلى أنّ جُلّ كتابات أبو سليمان ضمن هذه المرحلة قد انفتحت، وبوعي منهجي تكاملي، على المسائل الوجدانية والأخلاقية من حيث تنوّع موضوعاتها، وطريقة مقاربتها. وحسبنا أنّ تتمثّل ثلاثة كتّيب تُعدّ شواهد فعلية على إرادة الإصلاح الأخلاقي أو الإصلاح الوجداني، وهي: كتاب "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية" (صدر عام 2002م)، وكتاب "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر" (صدر عام 2007م)، والطبعة الثانية المُنقّحة لكتاب "إشكالية الفساد والاستبداد في التاريخ الإسلامي" (صدر بهذه الطبعة عام 2012م).¹²

¹² يجدر التنويه هنا بأنّ أبو سليمان نشر بعض هذه الكتب من قبل، لكنّ إعادة طباعتها وإخراجها متتالية ضمن هذه المرحلة يُؤكّد الشعور بمدى الحاجة إلى إحياء مسائل القيم والتربية، وبلورة مفاهيم في التحليل مشحونة بالمعاني الأخلاقية والروحية. وعليه، فلا تعارض منهجياً بين نشرها في الأوّل وإعادة طباعتها من جديد ضمن تحديات حضارية جديدة.

وضمن هذه المؤلفات، طوّر أبو سليمان نموذجاً اصطلاحياً يتوافق مع طبيعة الإشكالات التي كانت موضوعاً لفكره السائل؛ إذ تأسّس المنهج على النظر في أصول الأشياء ترابطاً وتكاملاً، وإلقاء الضوء على المَعْمَيَات من أجل إنارتها وكشف المُغَيَّب منها. وقد ظهر هذا في اعتماد مفردات مشحونة بالمعاني الإيمانية والأخلاقية، وهي معانٍ توصيفية وتوجيهية في الآن نفسه. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ شريعة الغاب هي شريعة الطين، وشريعة الافتراس، وشريعة الظلم، وشريعة العنصرية، وشريعة الاعتداء. أمّا شريعة النور كما جاءت بها الرسائل السماوية في الإسلام وفي بقاياها غير المُحَرَّفَة في مختلف الأديان فهي شريعة الحقِّ، وشريعة العدل، وشريعة المسؤولية، وشريعة الإخاء والتراحم والتكافل الإنساني، وهي شريعة التقوى وحفظ الأرواح، وشريعة أداء الأمانات وإنصاف المظلوم، وعدم الإسراف والفساد، باعتبار إنساني، ودون أي اعتبار ذاتي أو قومي أو عنصري" (أبو سليمان، 2008م، ص 50).

وأضاف قائلاً: "ويسري الأمر نفسه ضمن علاج آفات العنف والاستبداد؛ فالمصَبُّ الإصلاحية والمُنطَلَق المنهجي هو أن تُبَوِّئ المسألة التربوية المنزلة الرفيعة... فالإصلاح التربوي أساس القدرة والاستقرار،... وهو الذي يستدرك الأبعاد التي أُهْمِلت في تربية النشء المسلم، بما في ذلك التربية السياسية التي تنبني على الالتزام بمبادئ الإسلام في الإخاء والتكافل والعدل والشورى والرفق والحسن في علاقات المجتمع" (أبو سليمان، 2002م، ص 81).

وإذا كان هذا هو أمر العنف وفلسفة إدارته، فإنَّ التحرُّر من الفساد والاستبداد موكل على الوظيفة التربوية أيضاً. "والقضاء على متلازمة الفساد والاستبداد يتطلب بناء الوعي الذي ينطلق ابتداءً من العناية بالأسرة، وبالآدبيات الوالدية؛ لأهمية دورها في تربية وجدان الطفل. ولا بُدَّ كذلك من استقلال دور التربية والتعليم والدعوة، وإقامة مؤسسة أو مؤسسات خاصة مُستقلَّة بها، وإسناد أمرها إلى الأُمَّة مباشرة، وتمكينها من دورها المُستقلِّ في بناء شخصية الطفل المسلم ووجدانه وتنقية ثقافته" (أبو سليمان، 2012م، ص 20).

والظاهر أمامنا أن تناول قضايا العنف والاستبداد والعلاقة بالآخر إنَّما كان انطلاقاً من الرؤية المنهجية التكاملية بين المعرفة والوجداني والثقافي، لكنَّه أولى نظام القيم الإسلامية التي محلَّها الوجدان دوراً مكيئناً في مشاريع الإصلاح المستقبلية؛ فالقيم الإسلامية (أي قيم الإخاء، والتكافل، والسلام، والكرامة) هي التي توجد الحضارة الإيمارية الخيرية، وهي وسيلة التصدي لمظالم النزعات الحيوانية الأنانية وقوى الظلم والفساد والاستبداد التي نُبصر تسيدها في الواقع المشهود. فلنقل -إذن- إنَّ مؤلِّفات أبو سليمان المذكورة إنَّما تستجيب لإشكالات أخلاقية، أو هي ضمن النموذج المعرفي الذي يُعظَّم سؤال التربية والقيم تعظيماً لافتاً (تشخيصاً، وعلاجاً) في نسق تكاملي، وإجراء تخطيطي ضمن برامج التعليم ومؤسسات الأمة التي يُفصّل بقاؤها مُستقلَّة عن تسيده السياسي وإرادته. وعلى هذا الأساس، فإنَّ التربية على القيم هي أفضل وسيلة لاستعادة الدافعية نحو الإبداع والإعمار والحضور.

رابعاً: من النموذج المعرفي إلى الرؤية الكونية: ترتيب مدارات الإصلاح

ليست الرؤية الكونية نموذجاً معرفياً بالمعنى الذي تحدَّد في الإشارات السابقة، وإنَّما هي ميتافيزيقا النموذج، أو أسسه الأولى التي تُضفي عليه الصبغة والملاحم؛ إنَّها رؤية العالم بوصفها نسقاً من المفاهيم المُتكاملة حول القضايا الكبرى لمعنى الحياة وغاياتها وأسلوبها (ملكاوي، 2021م). وبالرغم من أنَّ المُفكِّر أبو سليمان قد أشار إلى تشوُّه الرؤية الكونية في أماكن تحليلية عديدة، فإنَّ المرحلة الثالثة -كما يقودنا التحليل المعرفي- باتت هي نقطة الانطلاق والنسيج الضام لخلايا التفكير وأساليب التربية وتقوية الوجدان. وعِلَّة هذا الاتجاه أنَّ الأفكار والأشياء وحدها لا تُحقِّق الإصلاح الفاعل المشود، وأنَّه "مهها توافرت الوسائل، واشتدَّت المعاناة، فإنَّه لن يتبدَّل الحال، ولن تُستخدَم الوسائل، ولن تستقيم الأمور، ويعتدل الميزان؛ إذا لم تكن هناك رؤية كونية حضارية تعطي الإنسان المسلم معنًى حقيقياً إيجابياً للوجود، وغايةً ودافعاً لهذا الوجود، تكون بمنزلة المُحرِّك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإيمارية الإصلاحية" (أبو سليمان، 2009م، ص 19).

والحقيقة أنَّ الإصلاح كان يدور حول مسائل لا تتعدَّى كونها أدوات فكرية وأساليب تربوية. ومن ثمَّ، فقد كان لزاماً إصلاح الفكر والمنهج، وكذا الوعي بمرحلة الطفولة وأساليب التربية؛ فبحسب الاختبارات الداخلية (بنية النموذج)، والاختبارات الخارجية (المشاغل الإصلاحية)، فإنَّ النموذج من غير روح كُليَّة تسري في كيانه، وتوفّر له الدافع والغاية، لن يحدث التغيير الاجتماعي والحضاري المطلوب. وتعضيداً لهذا الإقرار، قال ابن خلدون في نصِّ يعكس الوعي بحاسمية الرؤية الكونية ونفْسها الإيجابي القوي: "إنَّ الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحقِّ. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأنَّ الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه" (ابن خلدون، د.ت، ص188).

والظاهر أنَّ عديداً من أدواء الحركات الإصلاحية إنَّها تكمن في عدم الاستبصار في الأمر كما قال ابن خلدون، وأنَّ من أسباب الصدام المُحتمَل بينها: ظاهرة الانشغال بأمر الإصلاح الجزئية، ونسيان أهمية الرؤية الكونية الحضارية الكُليَّة. ومن ثمَّ، فإنَّ المطلوب هو "الغوص إلى جوهر بناء الإنسان بصفته رؤيةً عقديَّةً حضاريَّةً، ومنهجاً معرفياً فكرياً علمياً، وبناءً نفسياً فعّالاً إيجابياً، غوصاً يتطلَّب مصادر القدرة في رؤية هذا الإنسان وبناء عقله ووجدانه، وينتهي إلى توظيف الوسائل، وإنجاز الكَمِّ الصالح، وتوفير الطاقات اللازمة للأداء القادر على تحقيق الغايات، وحلِّ الإشكالات، وتحقيق الإصلاح، والتقدُّم في المجالات السياسية والاقتصادية والتقنية، والفوز في ميدان السَّبْق الحضاري، وتبليغ الرسالة" (أبو سليمان، 2006م، ص59).

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ بناء الإنسان يتطلَّب فتح الملف الأوَّل كما سمَّاه أبو سليمان؛ أيَّ ملف الرؤية الكونية التي تشوَّهت في التاريخ. ومن ثمَّ، فإنَّ استمداد هذه الرؤية ومعرفة ركائزها الأصلية لن يكون من التاريخ أو الموروث الفقهي والفكري، وإنَّما سيكون من روح القرآن الكريم نصّاً، ومن التبصُّر في التكوين الإنساني الفطري؛ فلا تقابل ولا تضاد بين مُتطلِّبات الرؤية الكونية والبنية

النفسية والعقلية والروحية للإنسان؛ إنَّها تعبير عن فطرة الإنسان في وَحدة أصلها وتكامل حركتها؛ علماً بالسُّنن الكونية، وانتفاعاً بها كُلياً وجزئياً.

إنَّ معادلة الإصلاح التي بناها أبو سليمان إنَّما تركز على صلاح الفكر وصلاح التربية والتعليم ضمن رؤية كونية حضارية، تحمي الصلاح في الأفراد والنظام الاجتماعي ومؤسسات الأمة، ثمَّ يمتدُّ ليشمل الإنسانية الباحثة عن معنى لحياتها وغايات حقيقية تستجيب لإشكالية العمق الإنساني، للحضارة المعاصرة أو الحدائث الزائدة التي "ذهبت بعيداً في عزل الإنسان عن عمقه الإنساني، وتجفيف منابع الروحانية والأخلاقية فيه، حتَّى غدا يشعر بأنَّه شيء زائد في هذا العالم، وأنَّ عليه أن يسارع في مواجهة العدم الذي ينتظره! يُبادر إلى تحقيق ذاتيته، ويستمتع بفرصته الدنيوية الراهنة، بعيداً عن أيَّة عواطف أو مثاليات خرافية! قبل أن يجتاحه العدم، وتبتلعه الأرض، وينتهي وجوده" (برغوث، 2017م، ص 31).

إنَّ الرؤية الكونية الحضارية القرآنية -بحسب المُفكِّر أبو سليمان- ليست نموذجاً نظرياً، أو نظاماً في الاعتقاد مجرداً بالمعنى المنطقي والكلامي، وإنَّما هي نظام رافع وحافز للفعل الإنساني الإصلاحي، وإنَّ السُّنن اللافت في الرؤية الكونية عنده هو تضمين المعيارية¹³ (الفاروقي، 2014م، ص 43) فيها؛ فهي ليست قيماً كُليَّة باردة، أو مبادئ يتمُّ التأمل فيها واستكناه جوهرها أو كُنْهها المفهومي، وإنَّما هي قيَم ومبادئ مُولَّدة للدفاعية والحافزية نحو الفعل الإصلاحي لأوجه الحياة الفكرية والأخلاقية.

ومن ثمَّ، فإنَّ مبادئ الرؤية القرآنية (مثل: التوحيد، والاستخلاف، والعدل، والحرية، والمسؤولية، والغائية، والأخلاقية) ليست نفسها مُثل أفلاطون الخالدة، وإنَّما هي العناصر التي

¹³ ورد تركيب "تضمين المعيارية" في كتاب الدكتور إساعيل راجي الفاروقي "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة". وقد عرَّفها قائلاً: "ويعني تضمين المعيارية في مفهوم الإله أنَّه صاحب الأمر والنهي والمُدبِّر لكل ما في الوجود، وعنايته بالكون وبكل ما يصدر فيه من حركات وسكنات وأفعال وحقائق لا يرقى إليها الشك ... ولو فُقدَ للمسلم أن يستخدم هنا مقولة "قيمة المعرفة" لوجدنا لسان حاله يقول إنَّ قيمة الغيبي الماورائي هو أنَّه يقوم بدوره الفاعل بوصفه مصدر الأمر التكويني أو مُولِّد الدفاعية أو المعيارية."

تُشكّل النظام الوجودي والمعرفي والقيمي، وتُحرّر الإنسان من العتالة الحضارية نحو الفعل والإيجابية والتغيير. ولهذا نلتحظ في كتابات مُفكّرنا -رحمه الله- ذلك النقد المُتكرّر للاتجاه الفلسفي اليوناني النظري، الذي كان سبباً من أسباب تشوّه الرؤية الكونية الإيمانية الإيمانية؛ نظراً إلى عدم انطلاقه من مبدأ تضمنين المعيارية في رؤية العالم، فضلاً عن عدم احتوائه على المُقوّم التوحيدي؛ فهو ينطلق من التحديد المعرفي للوجود، لا التحديد الوجودي للمعرفة؛ أي إنّ الإنسان بنسبته الإدراكية ونسبية معارفه هو الذي يُعيّن طبيعة الوجود ومراتبه، في حين ترى الرؤية الكونية الإسلامية أنّ المعرفة وأساليب الحياة تتحدّد وجودياً. وعلى هذا الأساس، فإنّ الرؤية الكونية الحضارية تجمع بين السموّ الوجودي والقرب. وهذا التمييز الدقيق "يُوضّح الدينامية الداخلية للفكر الإسلامي المُشكّلة لفهم التمايز الوجودي الواضح بين الله والإنسان عبر تصوّر القربية (القربى) بين الله والإنسان من خلال نوع مُعيّن من أنواع العلاقة" (أوغلو، 2019م، ص95).

وهكذا أعاد أبو سليمان التفكير في مبادئ الرؤية الكونية التي هي مُنطلق الإصلاح. وهذا ليس قطيعة عن المُحدّدات السابقة (الفكرية، والوجدانية)، وإنّما هو ترتيب ألجأت إليه دائماً تحدّيات الواقع واختباراته، وكذلك التعديل المُستمرّ الذي يمتاز به البحث في ضوء النموذج المعرفي. ومن ثمّ، فإنّ هذا التحوّل والتضخيم لجوانب على حساب جوانب أخرى ليس سوى أمور منهجية يُحتمها السياق. وهذا المنهج إنّما يُطوّر المعرفة، ويبقى على الحرارة الفكرية والتداولية. وبيان ذلك أنّ مُفكّرنا -رحمه الله- لم يدع إلى ملاحقة الفكر العلمي الغربي في ميدان العلوم والفلسفات، وإنّما كان دائماً يُنزل إشكالاته تبعاً لتحديات واقعة، وبها يُقدّم من إجابات فاعلة على تساؤلات الأُمَّة وحاجتها إلى صلاح ذاتها فكرياً وأخلاقياً وإنسانياً؛ ما جعله يغوص في صُلب طرائق التفكير الجديدة فيما يختصّ بمسألة تقدّم المعارف والعلوم. قال إدغار موران في ذلك: "والحال أنّ المعرفة الصائبة هي التي تكون قادرة على موقعة كل معلومة في سياقها. وإذا كان مُمكنًا، ففي المجموعة المُنضوية فيها. كما يُمكن القول بأنّ المعرفة تنمو أساساً ليس اعتماداً على شدّة التقدّم القسوي، وعلى الشكلنة والتجريد، بل اعتماداً على القدرة على الإدراج في السياق ... وانطلاقاً من اعتبار أنّ القدرة على الإنزال في السياق

والدمج كصفة أساسية أُخرى للفكر البشري حَرِيٌّ بنا أن نُنمِّيها بدل أن نقوم ببترها من جهة أُخرى" (موران، 2020م، ص 14-15).

ويظهر جلياً أن السَّمْت المنهجي في فكر الأستاذ أبو سليمان قد راعى هذه المُحدِّدات التي تُفرِّزها الإبتمولوجيا الجديدة. فبناء نموذج انطلاقاً من تحدّيات مخصوصة، وانطلاقاً من سياق مخصوص أيضاً، ثمّ حدوث أزمة تفسيرية؛ كلُّ ذلك يُحتمُّ إعادة تجديد الرؤية والأدوات لبناء نموذج معياري آخر، بما يُمثّل الطرق الآمنة نحو الجمع بين الأفكار وتغذيتها، أو بين رؤية العالم وسُبل تطبيقها.

خاتمة

ارتكز عملنا في هذه الورقة البحثية على قراءة أدبيات الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان قراءة منهجية معرفية، تستجلي بنية التفكير وقواعد إنتاج المعنى في مشروعه الإصلاحية، مُتوسِّلين بالنموذج المعرفي في مستوياته الثلاثة: التمثيلي، والتفسيري، والتوضيحي. أمّا مدلول الأوّل فكان تشخيصياً؛ إذ يُعنى بما يتمثله الوعي من مشكلات واقعية انطلاقاً من رؤية علمية تنتمي إلى جماعة علمية، أو رؤية مُحدّدة إلى العالم، وفيها يتقوى جانب من الجوانب على حساب جوانب أُخرى. وأمّا مدلول الثاني فكان تعليلياً؛ إذ يُعيّن بموجبه الأسباب الكامنة خلف هذه الأزمة ونتائجها. وأمّا مدلول الثالث فكان علاجياً؛ إذ يقترح الكيفية العملية للخروج من الأزمة؛ أي إنَّ النموذج يُشخص، ويُعلّل، ويُعالج.

ثمّ أتينا من سياق النمذجة والتفكير النسقي بفكرة الأزمة وحدث بعض الانسدادات؛ إمّا بسبب الاختبارات الخارجية المُتمثّلة في ضعف النموذج المعياري في علاج جديد الأزمات أو المشكلات، وإمّا بسبب الاختبارات الداخلية الموصولة ببنية النموذج نفسه، وعدم انسجام مُقدّماته مع نتائجه. وهذه الأزمة هي التي تُثمر بناء نموذج معياري جديد موصوف بالصفات السابقة: التشخيص، والتعليل، والعلاج.

وإذ بانّت صفات الأداة المنهجية وقيمتها؛ فإنّنا نصرف سعيينا إلى الإقرار بأنّ اهتمامنا بأدبيات أبو سليمان لم يكن مُتعلّقاً بالمضامين، وإنّما تعلّق بالآليات المنهجية التي أنتجت بها هذه المضامين، ونعني بذلك المحتويات المعرفية ومضامين العلوم والأفكار، والمنهجيات التي استُعملت في تقرير هذه المضامين والمحتويات. وبالتساوق، فإنّنا نلاحظ وجود مضامين مشروع أبو سليمان في المسائل التي تعرّض لها، مثل: إصلاح الفكر، وتنمية الإرادة، وتفعيل الرؤية، وقيمة الإنسان. فضلاً عن وجود الوسائل المنهجية التي شغّلها لأجل إنشاء مفاهيمه، أو تقرير أفكاره.¹⁴

وبناءً على ذلك، فقد عملنا على استكشاف بنية التفكير لدى هذا المُفكّر الإسلامي، وهو تفكير يستبطن النمذجة والبناء النسقي، ويراعي مطالب السياق من غير انقلابات جذرية في الرؤية والمنهج. وهذا ما بات يُعرّف بالإدراج في السياق، بوصفه علامة على وعي سليم بمفهوم "المعرفة" وقيمتها وأنها تُمثّلها.

وأما الآفاق التي يفتحها البحث، وينير لنا بها الدروب، فتظهر في أهمية الاستفادة من فكر الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في بناء نسقه وتعديله تبعاً لمطالب السياق وخصوصية المراحل؛ إنّه مشروع يُعلّمنا التواضع الفكري، وإبقاء نوافذ الوعي مفتوحة بغرض التطوير والاستفادة والتأثير الفعلي والحَيّ في الواقع. وهكذا، فإنّ مشروع أبو سليمان تقوده التحديّات العملية، وليس القضايا النظرية؛ فالعقل العملي هو الذي يُعيّن للعقل النظري مجالات تفكيره وطبيعة حلوله للأزمات. وإذا كانت البداية قد ارتكزت على العقل المسلم، فإنّ النهايات استوتت في

¹⁴ يمكن للباحثين في مجال المناهج والدراسات الفلسفية وكذا الإسلامية أن يبحثوا في موضوع: "طبيعة الاستدلال في فكر عبد الحميد أبو سليمان"؛ فهو -في رأينا- يندرج ضمن هذا الاهتمام بالمناهج والآليات؛ إذ يعمل من يبحث في هذا الموضوع على عرض نصوصه في ضوء المعايير السائدة في المناهج الاستدلالية، مثل: الاستدلال بالتشقيق اللغوي، والاستدلال بالأقوال المنقولة أو بأقوال الثقة، والاستدلال بالتمثيل والاستنباط والاستقراء والتقابل والبرهان بالخلف أو الرّد إلى المحال. فهذا الموضوع مشروع من الناحية العلمية، وهو يصرف الاهتمام أكثر إلى الصور المنهجية المُستعملة في إنشاء المضامين أو المحتويات.

المسائل العملية (التربية والتعليم، الإصلاح، الأخلاق، الأنا والآخر، الإنسان...)، واستحضار الرؤية الكونية الحضارية ضمن مشروع إنساني يرتفع بالإسلام إلى مستوى الحضارة.

إذن، لا بُدَّ للعلماء والمُفكِّرين وخبراء التربية تمثُّل دور المُحوِّل؛ أيَّ تحويل هذا المشروع إلى منهجية في الإصلاح، وإلى برامج في تعليم مناهج التفكير، وكيف نفقه العلاقة بين الفكر والواقع، وأهمية التربية الفكرية والأخلاقية؛ بُعْيَة استعادة الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، بوصفها موضوع إيمان وفعل وتجديد، لا موضوع معرفة أو تأمُّل. يضاف إلى ذلك أنَّ الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان -وهذه قيمة تربوية وسلوكية- يأخذ بأيدينا إلى الاستبقاء دائماً في حالة المشروع غير المُكتمل؛ إنَّه مُتعلِّم، والأمور تظهر له بهذه الصورة أو تلك؛ أيَّ إنَّ بناء الوعي الحصيف بالمشكلات هو نتاج سيرورة من التساؤل والتحليل والملاحظة والتجديد. ولهذا نجد عبارات تربوية جليلة تتكرَّر في متنه، مثل: "هنا أدركتُ أنَّ إشكالية الرؤية..."، "وهنا وجدتُ أنَّ عليَّ..."، "لقد بذلتُ الجُهد ما أمكن..."، وغير ذلك من العبارات الشهية التي تبني العقل بناءً منهجياً تراكمياً، ولا ترصُّه باليقينيات الفكرية، وإلاَّ عدنا إلى الأثر السلبي للموروث من حيث أردنا الخروج منه.

ختاماً، وكما قلنا في بناء الإشكال، فإنَّنا ننوي رفع التعارض الذي يظهر في مشروع الإصلاح الفكري والحضاري للمُفكِّر الإسلامي أبو سليمان، مُؤكِّدين أنَّ هذا الانتقال من إسكان الأزمة ضمن الفكر، ثمَّ الوجدان، ثمَّ الرؤية، لا يُمثِّل تعارضاً أو انقلاباً على البنية بقدر ما هو بناءات معيارية محايدة لِمَا يُجبر به الواقع، ومُنفتحة على مشكلاته المُتجدِّدة، وبقدر ما هو كفاءة معرفية تعطي الأوَّل نفساً جديداً، بحيث يظهر كأنَّه الجزء الثاني. ومن ثمَّ، فإنَّ في فكر هذا الرجل ما يفيد لممارسة فعل الإصلاحية التكاملية الذي يُقدَّر الفكر بقدر ما يُقدَّر الوجدان، ويدمج كلاهما ضمن رؤية كونية عمادها الرحمة والإيجابية والخيرية والحرية، وهي غير مُوجَّهة إلى الإنسان المسلم، وإنَّما هي المُنطلق الأساس للإصلاح الإنساني.

المراجع

- أوغلو، أحمد داود (2019). النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، ط1، ترجمة: طلعت فاروق محمد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- برغوث، الطيب (2017). التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، ط1، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر.
- بلعقروز، عبد الرزاق (2018). "شروط فعالية الأفكار في ظلّ التحديّات الراهنة من منظور مالك بن نبي"، الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)، عدد 94.
- بلعقروز، عبد الرزاق (2014). قوّة القداسة: تصدُّع الدنيوية واستعادة الديني لدوره، بيروت: منتدى المعارف.
- بيري، بيار وآخرون (2012) مقالات في النمذجة و فلسفة العلوم، تونس: المركز الوطني للترجمة.
- الجابري، محمد عابد (1991). التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- جدعان، فهمي (1988). أسس التقدّم عند مُفكّري الإسلام، القاهرة: دار الشروق.
- جنسن، جيب سندينغ (2020). "النهج المفاهيمية في دراسة الدين"، ضمن: المرجع في سوسولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، ط1، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، المجلد الأوّل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (د.ت). مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2004). أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، ط2، دمشق: دار الفكر.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1991). أزمة العقل المسلم، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2012). إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ السياسي الإسلامي، ط2، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). الإصلاح الإسلامي المعاصر: دراسات منهجية اجتماعية، ط3، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2008). الإنسان بين شريعتين، رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتَظَقُ الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، هرنندن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، ط2، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (1989). قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2007). مقدمة كتاب الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، ط1، تنسيق علمي وإشراف: رفعت العوضي، ونادية محمود مصطفى، القاهرة: دار السلام، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

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

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

الفاروقي، إسماعيل راجي (2016). التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

فاليزار، برنار (2012). "منهجية النماذج"، ط1، ترجمة: محسن العامري، ضمن كتاب: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، تونس: المركز الوطني للترجمة.

كلارك، بيتر (تحرير 2020). المرجع في سوسولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، المجلد الأول، ترجمة: ربيع وهبة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

كوهن، توماس (1986). بنية الثورات العلمية، ط1، ترجمة: علي نعمة، بيروت: دار الحداثة.

لوغاري، جون ماري (2009). التجربة والنموذج، ط1، ترجمة: سفيان سعد الله، تونس: دار محمد علي للنشر.

مجموعة من المؤلّفين (1986). إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطّة العمل - الإنجازات، ط1، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مصطفى، نادية محمود وآخرون (2012). القيم في الظاهرة الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية.

ملكاوي، فتحي حسن (2021). رؤية العالم: حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم، ط1، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

موران، إدغار (2020). العقل المحكم: إعادة التفكير في الإصلاح، وإصلاح التفكير، ترجمة: المنصف الوناس، تونس: معهد تونس للترجمة.

ابن نبي، مالك (2006). ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ج1.

التقاري، حمو (2018). مفاهيم التفلسف الغربي (معجم تحليلي عربي)، ط1، بيروت: إبداع، الرياض: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

والبريج، جون (2017). الله والمنطق في الإسلام: خلافة العقل، ط1، ترجمة: تركي المصطفى، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات.

References

- A group of authors (1986). *Islāmiyyat al-Ma'rifah: Al-Mabābi' al-Āmah -Khuṭṭat al-'Amal- Al-Injāzāt* (1st ed.). Herndon: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1960). *Naẓariyyat al-Islām al-Iqtiṣādiyyah: Al-Falsafah wa al-Was'ūl al-Mu'āṣirah*. Cairo: Dār Miṣr li al-Ṭibā'ah.
- Abū Sulaymān, 'A. (1989). *Qaḍiyyat al-Manhajīyyah fī al-Fikr al-Islāmī* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1991). *Azmat al-'Aql al-Muslim* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

- Abū Sulaymān, 'A. (1993). *Al-Nazariyyah al-Islāmiyyah li al-'Alāqāt al-Dawliyyah: Itijāhāt Jadīdah li al-Fikr wa al-Manhajīyyah al-Islāmiyyah* (N. Al-Barāk, Translator). Riyadh: Maṭābi' al-Farazdaq.
- Abū Sulaymān, 'A. (2004). *Azmat al-Irādah wa al-Wijḍān al-Muslim: Al-Bu'd al-Ghā'ib fī Mashrū' Islāh al-Ummah* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Abū Sulaymān, 'A. (2007). *Muqadimat Kitāb al-Ummah wa Azmat al-Thaqāfah wa al-Tanmiyyah* (1st ed.) (R. Al-'Awaḍī & N. Muṣṭafā, Eds.). Cairo: Dār al-Salām, Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (2008). *Al-Insān bayn Sharī'atayn: Ru'yyah Qur'āniyyah fī Ma'rīfat al-Dhāt wa Ma'rīfat al-Ākhar*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī. Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2009). *Al-Ru'yyah Al-Kawniyyah al-Ḥaqāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās li al-Islāh al-Insānī* (1st ed.). Herndon, Cairo: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Islāh al-Islāmī al-Mu'āṣir: Qirā'āt Manhajīyyah Ijtīmā'iyyah* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Al-'Unf wa Idārat al-Ṣirā' al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayn al-Mabda' wa al-Khayār: Ru'yyah Islāmiyyah* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Fārūqī, I. (2016). *Al-Tawḥīd: Maḍmīnuh 'alā al-Fikr wa al-Ḥayāh* (A. 'Umar, Translator). Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Jābirī, M. (1991). *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt wa Munāqashāt*. Morocco, Beirut: Al-Markiz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Al-Naqārī, Ḥ. (2018). *Maḥālim al-Tafalsuf al-Gharbī (Mu'jam Tahliī 'Arabī)* (1st ed.). Beirut: Ibdā', Riyadh: Al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Fikr wa al-Ibdā'.
- Barghūth, A. (2017). *Al-Tajdīd al-Ḥaqārī wa al-'Umq al-Insānī li al-Insān* (1st ed.). Algeria: Dār al-Nu'mān li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Bil'aqrūz, 'A. (2014). *Quwwat al-Qadāsah: Taṣaddu' al-Dunyawiyyah wa Isti'ādāt al-Dīnī li Dawrih*. Beirut: Muntadā al-Ma'ārif.
- Bil'aqrūz, 'A. (2018). Shurūṭ Fa'āliyyat al-Afkār fī Zil al-Taḥadiyāt al-Rāhinah min Manzūr Mālik bin Nabī. *Al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir (Islāmiyyat al-Ma'rīfah)*, 94.
- Biryī, B. et al. (2012). *Maqālāt fī al-Namḍhajah wa Falsafat al-'Ulūm*. Tunisia: Al-Markiz al-Waṭanī li al-Tarjamah.
- Fālīzār, B. (2012), "Manhajīyyat al-Namādhij" (1st ed.) (Al-'Āmirī, M. Trans.), **Maqālāt fī al-Namḍhajah wa Falsafat al-'Ulūm**, Tunisia: Al-Markiz al-Waṭanī li al-Tarjamah.

- Ibn Khaldūn, 'A. (n. d.). **Muqadimat Ibn Khaldūn** (Al-Zu'bi, A. Ed.), Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.
- Ibn Nabī, M. (2006). **Milād Mujtama': Shabakat al-'Alāqāt al-Ijtimā'iyah** (1) (Shāhīn, 'A. Trans.), Syria: Dār al-Fikr.
- Jad'ān, F. (1988). **Usus al-Taquadum 'ind Mufakkirī al-Islām**, Cairo: Dār al-Shurūq.
- Jonsin, J. (2020). "Al-Namādhij al-Mafāhīmiyyah fī Dirāsāt al- Dīn", **Al-Marji' fī Sūsyūlūjyā al-Dīn** (1), Kitāb Uxfūrd (1st ed.) (Klārck, B. Ed.) (Wahbih, R. Trans.), Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr.
- Klārck, B. (2020). **Al-Marji' fī Sūsyūlūjyā al-Dīn** (1), Kitāb Uxfūrd (1st ed.) (Wahbih, R. Trans.), Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr.
- Kūhin, T. (1986). **Binyat al-Thawrāt al-'Ilmiyyah** (1st ed.) (Ni'mih, 'A. Trans.), Beirut: Dār al-Ḥadāthah.
- Lūgārī, J. (2009). **Al-Tajrubah wa al-Namūdhaj** (1st ed.) (Sa'd Allah, S. Trans.), Tunisia: Dār Muḥammad 'Alī li al-Nashr.
- Malkāwī, F. (2021). **Ru'yyat al-'Ālam: Ḥuḍūr wa Mumārasāt fī al-Fikr wa al-'Ilm wa al-Ta'lim** (1st ed.), Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Mūrān, I. (2020). **Al-'Aql al-Muḥkam: I'ādat al-Tafkīr fī al-Iṣlāḥ, wa Iṣlāḥ al-Tafkīr** (Al-Wanās, A. Trans.), Tunisia: Ma'had Tūnis li al-Tarjamah.
- Muṣṭafā, N. et al. (2012). **Al-Qiyam fī al-Zāhirah al-Ijtimā'iyah**, Cairo: Markiz al-Ḥadārah li al-Dirāsāt al-Siyāsiyyah.
- Ūglū, A. (2019). **Al-Namūdhaj al-Badīl: Athar Tabāyun al-Ru'ā al-Ma'rifiyyah al-Islāmiyyah wa al-Gharbiyyah fī al-NaḌariyyah al-Siyāsiyyah** (1st ed.) (Muḥammad, Ṭ. Trans.), Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr.
- Wālbrīj, J. (2017). **Allāh wa al-Mantiq fī al-Islām: Khilāfat al-'Aql** (1st ed.) (Al-Muṣṭafā, T. Trans.), Beirut: Markiz Namā' li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

The Literature of AbdulHamid AbuSulayman: An Analytical Cognitive Reading

Abderrazak Belagrouz*

Abstract

This article offers a cognitive inquiry into the overall intellectual productivity of AbdulHamid AbuSulayman. The advantage of this type of inquiry is that it is based on the methodology of thinking with cognitive models, specifically conceptual ones. The study employs this methodology to understand the fields of knowledge that AbuSulayman engaged with, and the intellectual reforms and practical application in education he sought to achieve in order to remedy the Muslim psyche. The study attempts to elucidate the relationship between values, intellectual reform, and civilizational development in AbuSulayman's thought, and it contends that these are interdependent in his reform project. The study demonstrates how AbuSulayman is able to develop a viable strategy of reform to address the challenges facing the Ummah.

Keywords: cognitive models, conceptual analysis, intellectual reform, Muslim psyche values, civilizational development, interdependence.

* Abderrazak Belagrouz is a Professor in the Department of Philosophy at the University of Setif-2, Algeria, and a Vice President of the Algerian Association for Philosophical Studies. He holds a PhD in the Science and Philosophy of Values and Knowledge. Email: abderrezak19@yahoo.fr.

تحوّلات الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد أبو سليمان

بلال التليدي*

الملخص

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

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

* دكتوراه في الفكر الإسلامى تخصص الحركات الإصلاحية من جامعة "أبو شعيب الدكالى" بالجديدة/المغرب. تربيوي وكاتب

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

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

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

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

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمى للفكر الإسلامى © 2023

مقدمة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. السِّياق الكرونولوجي لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان

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

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

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

ت. جمعها بين السِّمّة المؤسّساتية التي ترمز إلى كتابات أُلّفها أبو سليمان بارتباطٍ مع مشاريع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عمل المعهد على تبنيها ونشرها) والسِّمّة الفرديّة التي ترمز إلى كتابات أُلّفها بوحىٍ من انشغالاته الخاصّة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. السِّياق الفكري لأدبيات عبد الحميد أبو سليمان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وثمّة ملاحظات على هذه السردية الفكرية نُجملها فيما يأتي:

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

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

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

وهذا التأريخ الفكري يشي بحصول تحوُّلات فكرية منتظمة في سياق الزمن، شملت ثلاثة عناوين مفصلية، جاءت مُرتَّبة في الزمن. غير أنَّ واقع إصدارات أبو سليمان لا يُؤكِّد هذه التراتبية الفكرية المنتظمة في الزمن، فإذا صحَّ النظر إلى زمن إدارته الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا، بوصفه مرحلة تُمخِّض الاهتمام بالبُعد التربوي (مركزية الطفولة في الإصلاح)، وهو العنوان الذي استمرَّ أبو سليمان يُؤكِّده ويُباشر الاهتمام به في محطَّات مُتأخِّرة جدًّا، كما يُبيِّن ذلك إشرافه على كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية" ومشاركته في إخراجها عام 2019م؛ فإنَّ هذا

¹ يتعلَّق الأمر بمقالته: "نظام العقوبات في الإسلام: الثابت والمُتحوِّل"، وكتابه: "حدُّ الرِّدة في الإسلام عقيدة وقانوناً".

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

إذن، تُقدِّم هذه السردية مُعْطًى مُتْبَايناً يدعم فكرة قَدَم الاشتغال التربوي للرجل في مشروعه الإصلاحى، وتُظْهِر أنّهُ سَبَقَ مَحَطَّةَ إصدار كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" بأكثر من عقدين من الزمن.

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

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

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

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

عدد 9، 2010م):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. سردية عبد الحميد أبو سليمان

تعود هذه السردية بجنينيات فكرة "إسلامية المعرفة" إلى عقد الستينات من القرن المنصرم، حين اجتمع الشباب المبتعث إلى أمريكا للتحصل على شهادات في الدراسات المتخصصة، فتم اللقاء بالرعييل الأول من المبتعثين، وبدأت ترجمة هذه الفكرة بإنشاء مؤسسات طلابية ثقافية إسلامية، تحتضن هؤلاء الشباب، وتعمل على تحصين هويتهم وتوجيههم. وتُرَكِّز هذه الرواية على القاسم الذي كان يشغل اهتمام هؤلاء الشباب (أهمية البعد الفكري في الأزمنة الحضارية للأمة، ومركزية إصلاح الفكر الإسلامي). ومما يُذكر في هذا السياق، تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا وكندا عام 1963م، وما انبثق عنه، مثل جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، التي تأسست عام 1972م بهدف الإسهام في التأسيس لعلوم اجتماعية إنسانية إسلامية (أبو سليمان، 2004م، ص 288).

وتزيد الرواية بعداً آخر أسهم في تحقيق تراكم أكبر لفكرة "إسلامية المعرفة"، هو توافد موجة ابتعاث وهجرة كبيرة من العقول المسلمة إلى أمريكا بسبب تدهور الأحوال السياسية والاجتماعية في عدد من البلاد الإسلامية؛ ما أفضى إلى تأسيس الجمعية الإسلامية لشمال أمريكا عام 1980م، ثم تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1981م (أبو سليمان، 2004م، ص 288).

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

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

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

2. سردية طه جابر العلواني

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

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

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

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

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

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

سيّد محمد نقيب العطّاس، وسردية عبد الجبار الرفاعي)

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

أ. سردية محمد أبو القاسم حاج حمد

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

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

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

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

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

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

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

ب. سرديّة سيّد محمد نقيب العطّاس

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

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

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

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

ت. سرديّة عبد الجبَّار الرفاعي

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

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

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

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

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

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

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

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

ثالثاً: تحوُّلات الخطاب الإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان

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

1. التطوّر الفكرى فى المشروع الإصلاحى لعبد الحميد أبو سليمان

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

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

قدّم المحوران الأوّل والثانى قاعدة بيانات مهمّة تتعلّق بالاهتمامات الفكرية للأستاذ أبو سليمان، والتراتبية الزمنية لأدبياته، والحفريات الأولى لمشروع "إسلامية المعرفة". وتذهب الرواية الرسمية لمؤسسى المعهد إلى أنّ الإرهاصات الأولى لذلك تعود إلى نظرية الإسلام الاقتصادية، ثمّ النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية.

وتسمح الملاحظة الأولى لعنوان الكتابين بتسجيل وحدة الهدف البحثى المُتمثّل فى اكتشاف نظرية للإسلام، سواء فى حقل الاقتصاد، أو فى حقل العلاقات الدولية.

وبالعودة إلى مُقدّمة الكتاب الأوّل، فإنّنا نجد تفسيراً لجانِب مُهمّ من أسرار هذا الاهتمام الشديد، بالكشف عن نظرية الإسلام فى الاقتصاد؛ فالذى دفع أبو سليمان إلى الاهتمام بهذا الموضوع هو المفارقة التى ارتسمت فى تمثله للإسلام بوصفه ديناً تُؤكّد عقيدته ومقاصده على مركزية العدالة وإرساء دعائم التوازن فى المجتمع والانتصار لقوى الإبداع والإنتاج والخير، فى حين يتخبّط العقل المسلم فى تناقضات صارخة بسبب تبنيه مفردات مفاهيمية فى الاقتصاد منزوعة من خلفيتها الفلسفية وأطرها النظرية الكاملة (أبو سليمان، 1960م، ص 4-5).

أمّا فى الكتاب الثانى فيبدو الأمر أكثر وضوحاً؛ إذ قرّر أبو سليمان فى مُقدّمة كتابه أنّه يهدف فى بحثه أولاً إلى عرض وجهة النظر الإسلامية، وتقديم المبادئ الأساسية للفكر الإسلامى التى تُنظّم الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، ثمّ يروم ثانياً التوقّف على الجذور العميقة لفشل الفكر

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

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

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

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

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

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

ب. إسلامية المعرفة من الإرهاصات إلى تعميق الرؤية وتطويرها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ت. تجديد الخطاب الديني في فكر عبد الحميد أبو سليمان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أ. المُقدِّمات الفكرية: الإطار العام للأزمة الحضارية للأمة

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

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

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

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

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

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

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

ب. المقولات التفسيرية

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

وباستقراء هذه الأدبيات، يُمكن الوقوف على بعض المقولات التفسيرية:

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

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

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

ت. المنهجية الشمولية المنضبطة

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

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

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

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

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

3. التحوّلات الفكرية في المشروع الإصلاحِي لعبد الحميد أبو سليمان

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

وبالجُملة، إذا سائرنا هذه الخلاصات، فإنّ فرضية تحوّلات الخطاب الإصلاحِي تبدو غير جديّة؛ لأنّ الأدبيات الأولى عرضت صورة عن اكتمال النموذج الفكري، أو تبلور أهمّ ثلوث فكري يتنظّمه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويُمكن تفسير هذا التساكن بين الاهتمامات بأحد أمرين:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وهكذا يُمكن إجمال ملامح التحوُّل تلك في ثلاثة اتجاهات:

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

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

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

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

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

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

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

خاتمة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المراجع

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

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

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

References

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

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

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

Transformations of the Reformist Discourse of AbdulHamid AbuSulayman

Bilal Al-Talidi*

Abstract

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

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

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

مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة

عبد الحميد أبو سليمان

السيد عمر*

الملخص

ينظر هذا البحث في الإسهامات الإصلاحية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان ودورها في البناء الحضاري للأمة؛ إذ يبرز دور أبو سليمان في الكشف عن معالم الرؤية الكلية الكونية القرآنية الحضارية، والإطار المرجعي التابع 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 الأمة. ويعالج البحث موضوع التشوهات الفكرية التي تتمثل في عدة أشكال منها: تشوه الرؤية الكلية الإسلامية، وغياب الوعي بالعلاقة العضوية بين أركان الإسلام والمعاملات، وحقيقة أن حياة المسلم كلها عبادة وجهاد، ثم تشوه المنهج بتحوّل الفكر الإسلامي إلى فكر نظري تأملي لا يعرف طريقه إلى الاختبار والتجريب في واقع الأمة الاجتماعي، وتشوه الخطاب وتحوّله من خطاب فكر اجتهادي مُتدبّر ومستجيب لتغيّرات الزمان والمكان إلى خطاب قهري قمعى يعتمد على ركاب من الروايات الأحادية القابلة للدسّ والغفلة والتدليس وسوء التأويل. ويستعرض البحث معالم المنهجية الكفيلة بتخليّة تلك التشوهات المعرفية ورسم معالم مُنطلق الإصلاح في الأمة المؤذن بتلبية شرط جدارتها بأن يأذن الله لها بالتمكين في الأرض من جديد.

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

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

تم تسلّم البحث بتاريخ 2022/9/4م، وقيل للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

عمر، السيد (2023). مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة 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 قدّمه مفكر طاف ربوع المعمورة باحثاً عن إجابة نظرية وتطبيقية لعلّة إخفاق مشروعات الإصلاح في الأمة الإسلامية في عصر ما بعد الحملة الصليبية الأولى والحملة التترية عليها حتى الآن، واستنباط معالم طريق إقلاعها في ألفتها الحضارية الثانية لمصلحة الإنسانية جمعاء. وإنّ التعريف الأدقّ والأشمل لهذا المُفكّر هو ابن الحرّم الوارث كنزاً من والده يتمثّل حصراً في مصحفه وسجّادة صلاته. فيها سعى في مغارب الأرض ومشارفها بمناعة حضارية فريدة، ورؤية لماضي أمّته وحاضرها ومستقبلها في نور القرآن الكريم.

وقد كانت الأسئلة التي لازمتها منذ طفولته حتى لقي ربّه هي: ما العلة الحقيقية لتحوّل أمّتنا من أعزّ أمة على وجه الأرض إلى أمة تتكالب عليها الأمم الأخرى تكالب الأكلة على قصعتها بالرغم من عظم إمكانياتها البشرية والمادية؟ وما المعيار اليقيني الذي يُمكن به تحديد تلك العلة وتفسير فشل مشروعات الإصلاح في الأمة على مدار تسعة قرون؟ ثم: كيف نستكشف المنطلق المنهجي العلمي الصحيح للإصلاح في الأمة؟

وباللجوء إلى القرآن الكريم لجوء المُفتقر إلى الإجابة، لا الباحث عن شواهد لقناعات ترسّخت لديه، وظنّها مُعزّزة لها؛ اهتدى أبو سليمان إلى ضرورة استكشاف المعيار من القرآن الكريم، مُتمثلاً في الرؤية الكلّية الكونية الإسلامية، والإطار المرجعي الإسلامي. وبناء ذلك المعيار، تمكّن أبو سليمان من وضع يده على جذر علة ضعف الأمة، وعلى البذور والتجليات لتشوّها رؤيتها الكلّية ومنهجها وخطابها في واقعها المعاصر، وعلى البُعد الغائب الأهمّ في مشروعات الإصلاح حتى الآن. وقد تسنّى له بذلك صياغة منهجية حضارية معاصرة لتخليّة ذلك الرّين، واستعادة الأمة مناعتها وفعاليتها وشهودها الحضاري، وجمع في هذه الصياغة بين التأميل النظري والتطبيق، وصياغة أطر لإعادة بناء علوم الأمة.

ويقف الوجد البشري لهذه الدراسة عند حدِّ رصد مفاتيح الإسهام المنهجي النظري والتطبيقي مُفكرنا في بناء ما سمّاه القراءة الحضارية المنهجية النظرية والتطبيقية لسؤال الإصلاح في الأمة. ولا يتَّسع المقام هنا للحفر في عمق ذلك الإسهام، ولا لمقارنته وتحليله في حاضنته المعرفية؛ فغاية ما تطمح إليه الدراسة هي أن تكون عتبة أولية تُمهّد الطريق لمثل تلك الدراسات مستقبلاً.

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

أولاً: معالم الرؤية الكليّة الكونية القرآنية الحضارية

تفرد الرؤية الكليّة الكونية القرآنية الحضارية بأنّها إنسانية استخلافية فطرية علمية عالمية لا تخصُّ المسلمين وحدهم، وبأنّها نابعة من مصدرين ربّانيين لا نظير لهما؛ الأوّل: المقاصد العمرانية كما بيّنها القرآن الكريم وخبرة تطبيقها في العهد النبوي وعهد الخلافة على منهاج النبوّة. والثاني: خبرة الفطرة الإنسانية الاجتماعية وما يتكشّف من آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق.

ويراد بكليّة تلك الرؤية جمعها بين كينونة الإنسان بكاملها (العقل، والنفس، والوجدان الإنساني، والفكر، والإرادة)؛ ذلك أنّ الإنسان لا يتبعّض، ولا يكفي عقله النسبي لمعرفة الصواب والعمل به. فهو إذا لم يهتد بالوحي المُنزّل صلّ وأخطأ في الفهم وفي الأداء. ولهذا، فإنَّ الوجدان المُفارق للعقل، وغير المستنير بنور الوحي والفطرة السوية، يوقع في الخرافة والأمانى الزائفة. وبالمثل، فإنَّ غياب المنهجية التي تُبيّن معالم الطريق لتحقيق غاية محدّدة للسعي الأمّتي الإنساني في الأرض، ينعقد العزم على تحقيقها، يجعل توفر إمكانيات بلوغها في حُكم العدم.

فالغاية الأمتية في الاستخلاف على الأرض لا تتحدّد ولا تتجسّد على أرض الواقع إلا بروية وإطار مرجعي كونيين كُليين، ينبع منها معاً الهدف والدافعية الحضارية لتحقيقه. ومن هنا يأتي مسوّغ عدّ تلك الرؤية المنطقت الأساس للإصلاح الإنساني. وفيما يأتي إطلالة خاطفة على أبرز معالم تلك الرؤية:

1. الجمع بين الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكلية وموجّهات السعي الرشيد في الأرض

تمدّ الرؤية الكلية الكونية القرآنية الإنسان -بجميع أنساقه في حال نقائها بالعلم- بأنسب قدر من الغيب المطلق، يكفي لتحصيل إجابة يقينية عن الأسئلة الوجودية الكلية، ويكفل تفرّغ الإنسان لتوجيه جميع قابلياته الفطرية إلى التزكية والعمران الحضاري في نور المقاصد القرآنية. وتعدّ تلك الرؤية -هذا الوصف- بمنزلة المتطلّب الوجودي الذي تتحدّد به الهوية، وتدور في فلكه منظومة المبادئ والقيم والمفاهيم والأفكار المُحرّرة 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، والكليّة العلمية السُنّية، والعالمية، والسلام، والإصلاح، والعمران، والجمال.

وتمثّل الحرية التوحيدية نواة هذه الرؤية في صورتها المثلى النقية التي نشأت منها على أرض الواقع الإنساني أُمَّةُ الشهود الحضاري التي لم يكن في قاموس سعيها في الأرض موضعاً إلاّ للحجّة البالغة، والفطرة السوية، والمراجعة بنفس لواء أوبة للحقّ، وتواقة إلى بلوغ وضعية النفس المُطمئنة، والأخذ بأسباب استدامتها (أبو سليمان، 2009م، وفؤاد باشا، 2010م، ج1، ص111-122).

2. الحُبُّ الكُلِّيُّ للكون بقوامة حُبِّ الله تعالى عليه

تنطلق هذه الرؤية من حقيقة أنَّ كل ما في الوجود من خليفة هو من خلق الله تعالى. ومن ثمَّ، فإنَّ المُرتكز الذي يتعيَّن على الإنسان - بكل أنساقه المجتمعية - أن يقيم شبكة علاقاته بالوجود كله عليه هو منظومة الحُبِّ الشامل المُنبثقة من الصدارة المُطلقة لحُبِّ الله تعالى على حُبِّ ما عداه، والحُبِّ فيه، وحُبِّ ما يُحِبُّه وبُغْضِ ما يَبْغِضُه؛ فكل ما في الوجود هو من خلق الله تعالى. وترتيب الإنسان علاقة الحُبِّ له أو بُغْضه على إقامة العلاقة معه وفق ما خلقه الله له، كما بيَّنه تعالى في القرآن الكريم، يُفَسِّح المجال واسعاً لاستنارة العقل الإنساني النسبي بالهدى الربَّاني المُطلق، بما يتبيَّن به الرُّشد من الغيِّ، وتُعرَف به مَقوِّمات تحصيل الرُّشد واجتناب الغيِّ.

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 الجوانية، والاستعانة بالرعاية والتوفيق من مُسبِّب الأسباب. وبذلك لا تكون الحياة الدنيا دار محنة يُفكِّر الإنسان في مُخلِّص له منها، وإنَّما تكون دار فلاح، ومستقراً للتعارف والتراحم واستحقاق كلمة التقوى، وإقامة الشهادة لله، والدخول في السَّلْم.

3. التكريم الربَّاني للإنسان بالعبودية لله وحده

قَرَّ القرآن الكريم أن خلق الله تعالى الإنس والجنَّ غاية واحدة هي عبادتها 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 نيَّة قلبية خالصة، تكشف عن نفسها في الظاهر في سداد القول واستقامة السلوك الفردي والجماعي المُتراحم، بكيفية ينبع معها المضمون الدلالي لمفهوم "العبودية لله" بتكريم الله تعالى للإنسان، وتشريفه إياه بجعل طاعته لنفسه ولأبيِّ من المخلوقات تابعة لطاعته لبارئه ورازقه، وتحريره بعبادته لله وحده والاستعانة به من العبودية لهواه أو لأبيِّ مخلوق.

فبالجمع بين التوحيد والحرية يُحصّل الإنسان صفة العبدية المُكْرَمَة، بتكليفٍ هو في حدود استطاعته، لا إصر فيه ولا أغلال، ولا حقّ لأحد في التدخّل في عقيدته إلاّ بالنصيحة والدعوة، مع نَظْم الحرية في المجال العامّ بمبدأ التكافؤ ونفي الضرر والضرار، والحضّ على الشورى، والتعاون على البرِّ والتقوى، وعدم الركون إلى الظالمين، والبراءة من الاستبداد السياسي والكهنوتي.

4. الغائية الأخلاقية لعلاقة الإنسان بالخلقة

لكل مخلوق في الوجود غايةٌ خلقه الله تعالى لأدائها. وكذلك له حُرمة توجب التعامل معه على بيّنة من الوظيفة التي خُلِقَ لتنفيذها وتحقيقها. وقد فطر الله تعالى كل شيء -غير الثقلين- على شاكلةٍ تتمثّل في القابلية للتسخير مع الإنسان بأمر ربّه؛ إمّا ثواباً له على شكر نعمة ربّه، وإمّا استدراجاً له، وابتلاءً له إلى أجلٍ مُسمّى -لا يعلمه إلاّ الله تعالى- على جحودها، ثمّ تسخيرها عليه، وأخذة بذنبه. وهذا هو جوهر مفهوم "تسبيح كل شيء في الوجود مع الإنسان المُسَبِّح بحمد ربّه"، بالإحسان إلى ما ائتمنه الله تعالى عليه من الطيّبات، والتعامل معها بمودّة ورحمة وعدل وإحسان. ولعنة الله والسموات والأرض على الجاحد نعمة الله المُستعصية على الإحصاء وعلى الإحاطة بها، والعاق لها باستعمالها فيما لم يخلقها الله تعالى له.

5. مقاصدية السعي الاستخلافي في الأرض

تقوم هذه السّمة على قاعدة "حدود لا قيود" التي تمدُّ الإنسان بفضاء رحب للسعي في الأرض بالحقّ، حيث الأصل هو الحلُّ، والمُحرّم هو المستثنى المُسمّى اسماً. وبالكُلِّيّات المقاصدية التي تتضمّن تلك الرؤية يستطيع الإنسان -بكل يسر- الاجتهاد، مُستهدياً بخطوطها العريضة، في تدبير تفصيلات فروعيات الأمر الخاصّ والأمر العامّ، بنهج سُنّي وسطي مُنفتح على النواميس الكونية والاجتماعية العمرانية، في نور الكُلِّيّات التوحيدية التي تتصدّرها قيم العدل، والحرية، والمساواة، والإحسان، والبرِّ، واجتناب الظلم والعدوان. وبتلك الكُلِّيّات يتمّ الجمع بين التدبّر في القرآن الكريم والنظر في آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق في الكون المنظور، والتمييز بين الثابت

والمُتَغَيَّر، والانطلاق من السقف المعرفي لكل عصر في تعزيره بخبرة الماضي، والانطلاق من عطائه مُزَوِّداً بتلك الخبرة صوب النظر لِمَا يُقَدِّمه لُغده الدنيوي وُغده في الآخرة، مستنيراً بنور القرآن الكريم وهديه.

6. حقيقة قابليات الإنسان اللامتناهية للتركيبية بالحق والتدسية بالباطل

يرتبط قيام نظام الأمر والنهي الرَّبَّانِيَّين على الاختيار الإنساني الحُرَّ المسؤول بهداية الله تعالى الإنسان نجدي الخير والشرِّ. وبدا، 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 والجنِّ. ولنسبية العقل، فإنَّ حاجة الإنسان إلى الوحي في تبيين الرُّشد من الغيِّ تفوق حاجة جسمه إلى الهواء والماء والغذاء.

7. محورية الوسطية الفطرية السوية

يتمحور مفهوم "الوسطية السوية" في هذه الرؤية حول حَمَل الإنسان أمانة طاعة منظومة الأوامر والنواهي الرَّبَّانِيَّةِ وَفَقِ 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 مُفَصَّل لتلك الوسطية على مستوى مؤسسة الأسرة، وبيان مُجْمَل لكُلِّيَّات تحقيقها على بقية الأنساق الإنسانية العمرانية.

8. الجامعة الإنسانية لهويَّة الأُمَّة المسلمة

تمتاز الأُمَّة المسلمة بأنَّها أُمَّة مفتوحة لكل مَنْ يدخل فيها باختيار حُرِّ مسؤول. وتستدعي هُويَّتها بذلك وَحْدَةَ أصل الإنسان، وَوَحْدَةَ الأرض، والتكامل بينها وبين أُمَّة الدعوة، في دوائر انتماء مُتداخلة، أصلها السَّلْم والتكامل والتعارف واستباق الخيرات، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، ودفع العدوان والظلم بالردِّ عليه بالمثل فقط، وتحييد العفو عند المقدرة، وقبول الجنوح إلى السَّلْم مِنْ

كل مَنْ ينجح إليه؛ حتّى لو لم يكن صادقاً، وإعداد القوّة 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 حاملة، بل هي مثالية عرف العالم الدنيوي تجسّدها فيه بالفعل. وقد شهدت الألفية الحضارية العمرانية الأولى للأمة الإسلامية على فاعليتها في تحريك العقل والوجدان الإنساني نحو وجهة عمرانية إيجابية مُتناغمة مع الفطرة السوية، وعلى طردية العلاقة بين مدى تمثّلها وعزّة الأمة وانحطاطها.

ومن مؤشّرات واقعية هذه الرؤية أنّها لا تدّعي عصمة الإنسان، وتُقرّ بمحورية المراجعة والتصحيح والتدافع بين قوى الخير والشرّ، وتدعو إلى الحُكم على أيّ بديل حضاري بإنجازاته المادية والروحية والأخلاقية على أرض الواقع. أمّا الشاهد على مثاليّتها فهو عدم فصلها بدعوى الموضوعية بين الدين والعلم والقيم والأخلاق، وكذا ما أثبتته الخبرة التاريخية من أنّ ثمار السعي بها أركى من السعي بأية رؤية كُلية 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 الكُلية الوجودية، ومفتاح اجتناب حياة الضنك وتحصيل الحياة الطيِّبة.

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

ت. العدل والاعتدال؛ فالعدل مفهوم قرآني كُليّ شامل للشأن الفردي والجمعي في مختلف مجالات الحياة. أمّا المؤسّس لتحرّي العدل فهو الاعتدال السلوكي في التفاعل مع جميع الموجودات، على نحو يُعبّر 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 وتمثلها سلوكياً، تستعيد الأمة تكوينها المعرفي الوجداني التوحيدي المتوازن والمؤسّس على حُبّ لكل ما في الحياة، نابع من حُبّ ما يرضاه الله تعالى، ومضبوط به، وتقدّم للعالمين نموذجاً للمجتمع العالمي الحرّ المؤسّس على الدعوة إلى الدخول في السّلم كافّة واستباق الخيرات، بوصف ذلك هو أصل الفطرة الإنسانية (أبو سليمان، 2009م، وفؤاد باشا، 2010م، ج1، ص225-250).

10. ميثاقية الإطار المرجعي الكلي للفكر الإسلامي

ينبثق هذا الإطار المرجعي التوحيدي من رؤية كُلية مؤسّسة 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 القسط الذي كشفه القرآن الكريم من الغيب المُطلق، الذي لا سبيل لعقله إلى معرفته مُستكفياً بذاته، والهدي القرآني المُبين لمعيارية العلاقة المُثلى بين الإنسان وربّه ونفسه، وبني جنسه وبقية الموجودات في حياته الدنيا، التي تكفل له الحياة الطيّبة 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 مُحدّد، وبقدْرٍ، ولغاية خلقه الله تعالى لها؛ ما يُيسّر التدبّر في آيات الله فيه بإيجابية، لا مُسوِّغ فيها لعقيدة الجبر ولا التواكل ولا الزهد في إعادة

تشكيل الطيبات المُسحَّرات بما يقيم به جَنَّة على الأرض مُحَاكِيَةً لتلك الموصوفة في القرآن الكريم، والموعود بها المؤمنون في الآخرة، في حدود الاستطاعة الإنسانية.

ب. الحظر التام للإكراه في الدين، وبناء الاجتماع الإنساني على التوافق التعاهدي: أكد الإسلام أن حرية العقيدة مكفولة، وأنه لا دخل لأحد في ساحتها إلاّ بالبلاغ المُبين بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وتبيين الرُّشد من الغيِّ بمنهجية للفكر لا مُتَّسَع فيها للجهالة ولا للعشوائية؛ ليحيا مَنْ حَيَّ عن بئنة، ويهلك مَنْ هلك عن بئنة، ولا يكون للناس على الله حُجَّة بعد الهدى المُنزَّل على رُسُلِهِ.

أما حرية الأداء الاجتماعي فتقوم على الكلمة السواء بين الهويّات الدينية بالتوافق التعاقدية على منوال وثيقة المدينة المُنَوَّرَة في العهد النبوي؛ إذ يقوم الاجتماع العمراني على المساواة والتكامل بين الشأن الفردي والشأن الجماعي والشأن الخاصّ والشأن العامّ، والأخذ بالأسباب، وعقل الأمور مع التوكُّل على الله تعالى، وإنشاء علوم العمران الاجتماعية، وابتغاء الوسيلة باتخاذها أساساً للقول السديد والعمل الصالح، المُتَناعِمِينَ مع كُليّات القرآن الكريم ومقاصده (أبو سليمان، 2009م، ص 131-160).

ت. نسبة الفهم الإنساني للحقيقة الموضوعية، ثمّ حاجة الإنسان إلى نور القرآن الكريم وهدية لاجتناب التقدير الجزئي للواقع الذي يوقع في الخطأ والخلط بين الخير والشرّ: يستحيل بناء الرؤية الكُليّة والإطار المرجعي بالعقل الإنساني المكتفي بنفسه على نحوٍ يتبيّن فيه الرُّشد من الغيِّ، 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 المُستخَلَف لترشيده وتعزيز فطرته برؤية كُليّة مقاصدية جامعة، والمسلمون هم بشر مُكَلَّفون بالتزام الأمر والنهي الرّبّانيين التكليفيين بقدر إرادتهم واجتهادهم وفهمهم، وهم قد

يُحِطُّونَ أَوْ يَصِيبُونَ. وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُنْسَبَ خَطَأُهُمْ إِلَى دِينِهِمْ، وَإِنَّمَا يُنْسَبُ إِلَى مَا يَشُوبُ نَمَطَ تَدْيِينِهِمْ. وللإنسان قابلية لثلاث أنفس: نفس أمارة بالسوء، ونفس لؤامة أقسم الله بها، ونفس مطمئنة. أمّا الأمة فهي كيان ربّاني الجعل مُحَرَجٌ للناس بصفة خير أُمَّة، ومُؤَسَّسٌ على التكليف بتقوى الله والأرحام، والتعاون على البرِّ، والدعوة إلى الله على بصيرة؛ ليدخل الناس في السَّلمِ كافَّةً، ولتستبق كلُّ أُمَّةٍ الخيرات وَفَقِ القِبلة التي ترضاهما، والوجهة التي تختارها لنفسها، مع مسؤوليتها الأخلاقية عنها، وعن مآلاتها. وأمّا الدعوة فهي خطاب تلك الأمة للناس المُوجَّه إلى العقل والقلب الإنسانيين بالموعظة والمجادلة والتي هي أحسن، وبإقامة الحجَّة.

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

ثمَّ بيَّن القرآن الكريم كيف تُعالج الحالة الاستثنائية التي يقع فيها اقتتال داخلي بين طائفتين من الأُمَّة. والأصل في العلاقة بين الأُمَّة الإسلامية والأُمم غير المسلمة هو السَّلم، والعهود الميثاقية. أمّا الحرب فهي حالة استثنائية لردِّ 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 السَّلم ما استطاع المسلمون إلى ذلك سبيلاً.

ثانياً: معايرة الواقع الإنساني المعاصر بالرؤية الكونية الكُليَّة القرآنية

إنَّ معايرة الواقع الإنساني المعاصر بالرؤية الكونية الكُليَّة 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 يتعيّن تخلصه منها، وإعادة استكشافه وتعميم الوعي به؛ ليصبح أهلاً لأنّ يحلّ محلّه 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 الكُليّة عن بلوغ العطب به حدّاً يستحيل معه -بسنة الله في دورات الأمم- إحياءه من جديد. فبقاؤه بات رهناً بجموحه في الاعتماد على الخداع والقهر، في ظلّ فقدانه أدنى حُجّة في ضوء سوء مآلاته ومؤشّرات فشله المُستعصية على الحصر؛ فهو نموذج حمل بذور فنائه في صميم تكوينه ومنطقه لخلوّه التامّ من الروحانية وعصفه عبر آليات الاستعمار القديم والاستعمار الجديد بالفاعلية الحضارية للأفكار والمؤسسات في كل ربوع المعمورة، وافتراسه مفهومي "الوطنية" و"القومية" بربطها بالعنصرية، وبقانون القوة الجامحة اللاأخلاقية الشبيهة بنار تأكل نفسها ما لم تجد ما تأكله، واستيلاده فراعنةً جُدداً يتمثّلون في الشركات الكبرى، وإقطاعيين جُدداً يتمثّلون في كبار رجال المال والأعمال وكهنة الوسائط الإعلامية والتسويقية التي تتغذّى بالتكلس الصراعي المادي المُعوّم (أبو سليمان، 2009م، ص 250-265).

وتُبرهن القراءة الحضارية للواقع على أنّ الخواء الروحي يُنذر دائماً بنهاية دورات الدور الحضاري للأمم. وثمة شهود ثلاثة على ذلك:

الأوّل: عبّرة متوالية ذهاب ربح أمّتنا، وتحولها من العزّة إلى الوهن في القرون الأخيرة.

والثاني: عبّرة مآل التجربة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وتفكك الاتحاد السوفيتي؛ فتلك

التجربة المعاصرة تُبرهن على أنّ الأعمق في الخواء الروحي يسقط أولاً.

ومن المُهمّ هنا التنبّه لحقيقة أنّ الليبرالية الرأسمالية والماركسية هما وجهان لعملة واحدة. فما

الأخيرة إلّا ردُّ فعل على طغيان الأولى بالإجهاز على البقية الأخلاقية الضئيلة التي كانت لا تزال في

النموذج الحضاري الرأسمالي الغربي من التقاليد المسيحية الإصلاحية، والوصول بالمنطق المادي إلى نهاية منطقته في تأليه العقل وتقديس القوّة ونبذ الدين. وفي سبّاق انهيار الماركسية الأكثر توغلاً في الخواء الروحي من تلقاء نفسها نذيرٌ بالمآل نفسه لليبرالية الرأسمالية المُتوحّشة.

والثالث: تكاثر الشواهد على أنّ أفول الماركسية لم يُمثّل انتصاراً للحضارة الغربية، وإنّما كان مؤشراً لاستفحال أزمتهما على نحوٍ غير مسبوق برهنته على أنّ أصل دائها كامن في إزالتها ما تبقى من هداية الوحي ونفحات الروح، ولأنّ عدم التوازن بين دور كلّ من الفرد والمجتمع والدولة يجرمها 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 العالمين العربي والإسلامي في عصر ما يُسمّى الاستقلال القومي (أبو سليمان، 2009م، ص 11-19).

2. تكلس المعرفة التقليدية الموروثة للأمة الإسلامية

تعاني المعرفة الإسلامية التراثية معضلة تشكّلها بمنهاجية جزئية غرقت في فقه الشأن الفردي، واطمحلّ مكوّناتها المُتعلّق ببناء الظاهرة الاجتماعية، بالنظر إلى عدم تأسيسها على رؤية كُليّة كونية مقاصدية مثل تلك التي عرفها الصدر الأوّل للإسلام، وتسرّب إليها كثير من المقولات الخرافية والغنوصية من تراث ما قبل الإسلام (أبو سليمان، 2009م، ص 284-309). وسنجلي ذلك بإطلالة على جذر اضمحلال الوعي بالرؤية الكُليّة القرآنية النقية، ومصفاة تشوّهات رؤية الأُمّة الإسلامية في واقعها المعاصر:

أ. جذر الاندراس التدريجي لنقاء الرؤية الكونية الكُليّة القرآنية

كانت سرعة الفتح الإسلامي نعمة مصحوبة بابتلاء ظلّت سلبياته خفية أمداً طويلاً. وكان من البدهي وجود فارق نوعي بين تمثّل الصحابة وكبار التابعين للرؤية الكُليّة القرآنية بنقائنها الأوّل ووعي الجماهير بها ممّن 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 سلوكياتهم؛ إذ أصبح الصحابة الذين تربَّوا على يد الرسول ﷺ أشبه بقطرة في محيط بشري جديد وبالغ التنوع بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وانزوى المكوّن البشري للأمة المسلمة المُتَشَبِّع بروح القرآن الكريم وأساسيات الخلافة على منهاج النبوة، وحلَّ محلّه مكوّن بشري مُثَقَّل برواسب معرفية من حضارات آفلة انتهت دورتها -كما جرت العادة- بثناء مادي مصحوب بخواء روحي وأخلاقي.

ولم يكن بوسع الصفوة المسلمة تخلية كل هذه التركة فوراً، ولا الخيلولة دون تسلُّل مقولات من تراث تلك الأمم مُتَسَرِّة بغلاف إسلامي بسوء فهم أو على نحو مُتعمَّد. وبذا نشأت بذرة تلوث الرؤية الكلّية للأمة، والخلط الفكري والعقدي، وانكفاء الفقه في دائرة شؤون الأفراد الخاصة، والفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية.

ونظراً إلى قوّة الزخم الروحي الحضاري في القرنين الأوّل والثاني الهجريين؛ فإنّ الأمة لم تستشعر الخطر المُتسلّل المُتراكم عبر الزمن لتلك البذرة، نتيجة التألُّق الحضاري المادي المُتصاعد، حتّى بلغ ذلك التألُّق ذروته في القرن الثالث الهجري، فكشفت تلك البذرة عن شطئنها، وتحوّلت من الاحتمار الكامن إلى الظهور والاستواء على سوقها، بالانفتاح العشوائي على التراث اليوناني الوثني ومنطقه الصوري، والتحوّل من السعي بالجملة القرآنية إلى السعي بالجملة اليونانية الدهرية، بما ترتّب على ذلك من تسرُّب الغنوصية والنزعة الجدلية إلى علوم الأمة، وإثارة إشكاليات غثّة من قبيل فتنة خلق القرآن، والبحث في ذات الله وصفاته والغيب، وجلب كثير من الإسرائيليات إلى علم الكلام وعلوم التصوف، وما سُمّي علوم القرآن.

وبالنظر إلى أنّ فتك الجملة اليونانية بالنخب كان أشدَّ ضراوة منه بعامّة المسلمين، فإنّ المجتمع المسلم ظلَّ مُتمثلاً فطرياً لروح المقاصد القرآنية؛ ما أسهم بدوره في التفسير الخطأ لعلّة تدرج الأمة

على طريق الوهن، بنسبته إلى ما يُسمَّى الفتنة الكبرى بين الصحابة في الصراع على السُّلطة السياسية، والتغطية على السبب الحقيقي، وهو اختلاط الرؤية الكُليَّة للأُمَّة بما ليس من صبغتها، وفتك ما تسرَّب من موروثات جاهليات ما قبل الإسلام عامة والجُملة المعرفية اليونانية بوجه خاص في العقل المسلم. ولا يزال فريق من النُّخبة المسلمة -حتى الآن- يُعدُّ القطيعة مع الجُملة القرآنية والتبتُّل في محراب الجُملة اليونانية الرومانية طريقاً لِمَا يُسمَّى الخروج من التخلف واللحاق بركب الأمم المُتقدِّمة.

ومن الأدلة على أنَّ نُفايات الجُملة اليونانية الرومانية هي الجذر الحقيقي لانتهاة الدورة الحضارية الأولى لأُمَّتنا، أنَّ قانون الدورات الحضاري للأمم يرتبط -كما بيَّن القرآن الكريم- بالتحوُّل من الاحتساب إلى ثقافة الترف التي يتآكل معها البُعد الروحي والقيمي للعمران، ويصعبه تدريجياً انعدام الفاعلية الحضارية للإنجاز المادي، وتراجع لروحية الأداء، واستفحال الخلل على نحوٍ لاشعوري، وتراكمه بحيث يستحيل دفعه. وهذا القانون الكوني يداول الله تعالى الأيام بين الأمم.

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

فالجُملة اليونانية الرومانية عصفت بالعقل المسلم مرَّتين؛ الأولى: في ذروة المدِّ الحضاري الإسلامي في القرن الثالث الهجري، بانفتاح النُّخبة الفكرية المسلمة على المنطق الأرسطي بمبادرة منها تمثَّلت في جلبها إِيَّاه، وتسخير الثمرة المادية للقرون الثلاثة الأولى في ترجمة التراث اليوناني،

وإحياء ذاكرة الغرب به، واستظهار المفتونين به بالسلطة السياسية في تحكيمه في العقل المسلم بسوء الاختيار الذاتي. والثانية: مع عودة تلك الجُملة المعرفية في عصر الضعف، مُقْتَحِمَةً العقل المسلم بشراسة لا مثيل لها، بعد اختمارها في الغرب في عصر ما يُسمّى الاستنارة والنهضة، والتوظيف الاستشراقي المُمنهَج لها في الهيمنة على بقية العالم عامة وعلى أُمَّتِنَا الإسلامية بوجه خاص، وتسخير الغرب كل إمكانياته التقنية والدعائية ومراكز بحوثه في تزيينها، والمكر بالآخر بها، والعمل بلا كلل ولا ملل على استدامة ذهنية الاعتزال والتحرُّب والتذهب والتشيع والتصوف، غير المستنيرة بنور القرآن الكريم ومقتضيات الفطرة السوية. وهذه الجُملة هي الجذر الرئيس للمنهجية التقليدية الإسلامية، وهي في سويداء قلب التشوُّهات المعرفية في فكر الأُمَّة.

ب. مصفوفة تشوُّهات فكر الأُمَّة

تعاني أُمَّتِنَا في واقعها الراهن خمسة أنواع من التشوُّهات الفكرية:

- تشوُّه الرؤية الكُلِّيَّة الإسلامية، وهو يُعدُّ أخطر موارد الحَلَل. أمَّا مصدر هذا التشوُّه فهو انعزال جمهرة المُفكِّرين -بحُسن نيَّة- عن شأن الأُمَّة العام، وتفرُّغهم للبحث النظري المُجرد 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 تأملي لا يعرف طريقه إلى الاختبار والتجريب في واقع الأُمَّة الاجتماعي. وقد بالغ المُتأخِّرون في جمع المرويات، وتحفيظ تلاميذهم المتون والشروح المُحصَّلة بمنهجية النظر الجزئي، التي كان شاغلها هو الكَم لا الكيف؛ ما ضيَّع على العقل المسلم فرصة تحصيل معلومات نافعة ونابعة من رؤية كُلِّيَّة صحيحة؛ إذ ساد خطاب الترهيب من نقد الأطروحات المعزولة عن الواقع (أبو سليمان، 2009م، ص 284-309؛ أبو سليمان، 2016م).

- تشويه المفاهيم. فمع غلبة النظرة الجزئية لم يعد بإمكان العلماء تطويع العامة لقبول خطابهم الترهيبى إلا بتشويه كثير من المفاهيم الإسلامية الأساسية. وقد تصدّر مفهوم "العبدية لله تعالى" جملة المفاهيم التي شوّهت، وتعدّى أثر تشويهاها عشرات المفاهيم المحورية؛ فردّ هذا المفهوم إلى "العبودية" لا إلى "العبادة" مثل الجذر الرئيس لاستحكام القهر النفسي، وفقدان العقل الناقد، وغلبة الفكر العاطفي الحالم، والنظر إلى تجلّيات أسماء الله الحسنى على أنّها الوجه المُقابل لذّة الإنسان وحقارته، لا بوصفها مصدر السعي الإنساني لاستلهاهم نصيب منها.

وحقيقة المضمون القرآني لهذا المفهوم تتمثّل في صورة الإنسان بوصفه خليفةً مُكرّماً، يستمدُّ عزّته وكرامته من العبدية لله وحده لا شريك له؛ بأن يكون عبداً لله تعالى، ومُخْلِصاً في البحث عن الحقّ، وفي السعي لاتباعه، فيكون مُعبداً ومُهيئاً للاستقامة، وغير مُمزّق بين شركاء متشاكسين، وليس موكولاً إلى أصحاب مصلحة في طاعته سبحانه أو معصيته. ونظيره المفهوم القرآني للفظّة "الذلّ" للوالدين، وللْمُؤْمِنين، بمعنى التطاوع والتذليل والتهيؤ، لا المذلّة والمهانة والاستعباد.

وفي ظلّ الخلط بين الخطاب القرآني للكافر المُكابر الجاحد والمُحارب لله ورسوله، وخطابه للْمُؤْمِن المُقْبَل على رَبّه، تولّدت مضامين ربط مفهوم "العبودية" بالوعيد والتحقير. وقد طال العبث بهذا المفهوم مفاهيم مفتاحية عديدة، مثل: "التوحيد"، و"الإرادة الإنسانية"، و"الاستخلاف"، و"التزكية"، و"ال عمران". فمثلاً، أُقْحِم مفهوم "التوحيد" للخوض في أوصاف مُجرّدة للذات الإلهية بدلاً من التركيز على استخدامه ناظماً للحياة الإنسانية، وإطاراً لضبط علاقة الإنسان بالكون كله، ومُؤشراً لوحدية الخالق، ووحدية الخلق، وغائية الخلق، وتكامل الكون، وقصد الخير فيه من دون استعلاء ولا استبداد (أبو سليمان، 2016، ص 60-64).

- تشوّه الخطاب؛ فقد تحوّل الخطاب من خطاب فكر اجتهادي مُتدبّر ومستجيب لمُتغيّرات الزمان والمكان إلى خطاب قهر قمعي يعتمد على ركام من الروايات الأحادية القابلة للدسّ والغفلة والتدليس وسوء التأويل والاختلاق الروائي. وفي الوقت نفسه، عانى العقل المسلم ندرّة الأحاديث

النبوية المتواترة، وكثرة أحاديث الآحاد التي تحتمل اللبس والغفلة وسوء التأويل، فضلاً عن إمكانية وضع الحديث. وفي ظلّ عدم التمييز بين نقد المرويات وردّ الحديث النبوي، فقد تضخّم فقّه 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 حُبّ الله تعالى.

- تشوّه دعوى العرقيّة المُنتنّة المؤلّدة لسياسة الافتراس بدعوى المصلحة القومية؛ ما ألحق ضرراً كبيراً بمفهوم "الإنسان الكوني". وقد أسست تلك العرقيّة للاستعلاء العنصري بالقوّة، والسّير بين الأمم بالوقعة، وبشريعة الغاب التي يفترس القوي فيها الضعيف، ولا يراعي فيها قرابة رَحِم ولا ذِمّة (أبو سليمان، 2004م، ص 96-117).

ومن ثمّ تمخّضت تلك التشوّهات مُجمعةً عن تغييب الرؤية القرآنية التي تزن بميزان الدّرة من الخير والسّرّ، وتدعو إلى التدبّر والتفكّر والاجتهاد في السعي. وقد عكّر فكر القهر والتقليد صفوها عبر تأويل مغلوط لبعض الإشارات القرآنية والأحاديث النبوية، وأكّدت من النصوص الضعيفة والموضوعة التي تسلّلت خلال غفلة الصالحين وكيد المُغرّضين. وكانت ساحة هذا العبث هي الخوض في عوالم الغيب التي لا مجال لحواسّ الإنسان وعقله للإحاطة بها. وكذلك استشرت المنهجية الجزئية اللغوية والنصية الحرفية التقليدية التاريخية مبتوتة الصلة بكلّ من السّنن الكونية (أبو سليمان، 2004م، ص 53-95).

ثمّ تفاعلت تلك التشوّهات الخمسة مُجمعةً في جسم الأُمّة الواحد، فمزّقت، ووَلّدت مفارقة تُفرّق الأُمّة المُكلّفة بأن تكون أُمّة واحدة في الحقّ الذي هو معها، في مُقابل اجتماع الأمم غير المسلمة على باطلها وتكاملها وتعاونها على تنسيق مواقفها ضدّ تلك الأُمّة. وقد اقترن ذلك بانكفاء الفرد المسلم في السعي لسدّ حاجة نفسه ومنّ يعول من الضروريات والحاجيات والكماليات، غير عابئ بالتعاون على حمل هموم الشأن الحضاري العامّ للأُمّة، والتكافل في استعادة رسالتها العمرانية.

ويصل بنا هذا الطرح إلى سؤال المحور الثالث والأخير: ما معالم المنهجية الكفيلة بتخلية تلك التشوّهات المعرفية ورسم معالم مُنطَلَق الإصلاح في الأُمَّة المُؤَدِّن بتلبية شرط جدارتها بأن 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" بأنه السعي المُخَطَّط للوصول إلى هدف مُعَيَّن على أحسن وجه، وبأفضل وسيلة مُمكنة، وبأقل تكلفة مُمكنة، في حدود الموارد المتاحة بجُهد جماعي مُنسَق، بالتعامل الإنساني الرشيد مع تحديات الواقع المعاصر بكل معطياته، بما يُمكن من تعظيم الاستفادة من الفرص والحدِّ من المخاطر، ويُوفِّر إمكانية دائمة للارتقاء من الواقع المَعيش إلى الواقع المُمكن.

وعُدَّة القيام بتلك المهمة هي رؤية طائر ناظمة لرؤية معمارية، ثمَّ ناظمتان معاً لرؤية تنفيذية، ومنظومة خرائط إنسانية (تراكم معرفي لتفاعلات منظومات المفاهيم والقيم في الزمان والمكان)، وأطر مرجعية (أنساق قياسية مُتقابلة، وناذج 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 والمؤشّرات لصِحَّة المُنطَلقات، وسلامة الوجهة والقِبلة، والإحاطة بعلم الطريق. ومفتاح ذلك هو اتخاذ التوحيد ناظماً وجامعاً لقِبلة السعي الإنساني على خمسة أصعدة، هي: تحديد مراحل بلوغ الهدف، ومؤشّرات التمييز بين المنعطفات، وبيان وصلات الطريق، ومعايير التثبُّت من علامات الاستدلال عند المفارق،

والوعي بمراجع الاتصال الكفيلة بالمتابعة والمراجعة والتصويب (أبو الفضل، والعلواني، 2009م، ص 67-70).

وفي فضاء هذا التعريف، نسج أبو سليمان خيوط منهجية إسلامية معاصرة للقراءة الحضارية لواقع أمتي الإجابة والدعوة بمعيارية الرؤية الكونية الكُليّة 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 للرُّشد في معالجة جوهر أهمّ قضايا الحاضر واستعادة الفاعلية الحضارية للأُمَّة، وذلك على التفصيل الآتي:

1. مفاتيح منهجية التخلية

يُؤسّر الركن الأوّل من أركان الإسلام إلى لاءات ثلاث في بناء المنهجية، هي: لا ... للنُفَايات المُتلبّسة بالمعرفة. ولا ... للاكتفاء بالصحيح، بل الحرص على اتباع أحسن القول. ولا ... لقبول الجمود، بل الحرص على المراجعة الأوابة للمعرفة، والانفتاح أمام الحُجّة والدليل الجديد. وبهذا المؤسّر يُرشدنا أبو سليمان إلى المفاتيح المنهجية الآتية:

- القراءة الحضارية لمفاعيل الجُملة المعرفية اليونانية في العقل المسلم منذ القرن الثالث الهجري: تُمثّل هذه المفاعيل جذراً جعل العقل المسلم في تيه وضياع، وعطب علومه، وحول الأُمَّة من الشهود الحضاري إلى وضعية الوهن والتهيه الراهنة، وازدواجية البنية المعرفة وتشرذمها. ثمّ جاءت تراكمات مفاعيلها التي أفضت إلى تلاشي الفعل الحضاري المُبادر.

إذن، فأصل داء الأُمَّة المعاصر هو المنطق الأرسطي الصوري، ومنطق القوّة الروماني؛ فهما البذرة التي نبتت منها الفرق والمذاهب المُتنابذة والمفاهيم المُلتبسة، والتحوّل من التفكّر بناظم الجامع بين أُمَّة مُكلّفة بأن تكون واحدة إلى التفكّر بالفروق واختلاقها؛ ما عصف بكيان أُمَّتنا الحضاري والسياسي.

ونتيجةً للسمت السرطاني للجُملة 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 تُوجَّه 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 قراءةً سياسية أنَّ الحَلَّ هو مدهنة الغرب، أو حتَّى القطيعة مع المُكوِّن الإسلامي بدعوى تاريخية دوره، وارتباط التقدُّم في الواقع الراهن بالتبعية التامة للدهرية الغربية المعاصرة. أمَّا مَنْ يقرأون واقع الأُمَّة بالمنهجية الفقهية الجزئية فيرون أنَّ الحَلَّ هو إقامة دولة شبيهة بدولة المدينة المُنَوَّرة، من دون أدنى فقهٍ لمعطيات الواقع المعاصر، وسحب حاضر الأُمَّة إلى الماضي بخطاب وجداني حالم.

وهنا نقض أبو سليمان بقراءة حضارية كُلاًّ من الحَلِّ الأجنبي الدخيل، والحَلِّ الفقهية 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 والمباحكات، وهو معايرة ذلك الحَلِّ بالحُكْم عليه بمآلاته كما كشفت خبرة استدعاء الأُمَّة له باختيارها في لحظة ازدهارها الحضاري، ثمَّ خبرة فرضه عليها بقوة الاستعمار الغربي (القديم، والجديد) في لحظة وهنها.

فقد ظنَّ صانعو القرار في الأستانة والقاهرة، أو آخر القرن الثامن عشر الميلادي، أنَّ السبيل إلى صدِّ الهجمة الغربية على الأُمَّة هو المدهنة، 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 الأمة المعرفة النافعة، ولا بما يُحقِّق لها القوة، وإنَّما رجعت بما مثَّل نواةً لازدواجيةً بدَّدت القديم النابع من هُويَّتها بوافد جديد لقيط عقيم.

إذ سرعان ما فرض الغرب آدابه وعلومه الاجتماعية، وأحدث ازدواجية في نُظْم التعليم. ولم يقف الأمر عند فشل الفكر المُستورد، وإنَّما تجاوز ذلك إلى إلقاء مسؤولية الضعف على ما يُسمَّى الاستثناء الإسلامي المستعصي على التحديث والديمقراطية، والترويج باسم المعاصرة واللاحق بركب التقدُّم لوجوب استهدافه وتبديده، والتمكين لدعوى القومية الطورانية والعربية والقُطرية، وتهميش مفهوم "الأُمَّة"، وتعميق التبعية للغرب. وقد كانت مآلات هذا الحُلِّ على الدوام هي سلسلة من الإخفاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية، والانقلابات، ومصادرة آية فرصة لحلِّ نابع من رَحِم أُمَّتنا، ومن قِيمها، وتقالدها، وبصمتها الحضارية.

وتكشف تلك الخبرة عن قانون عمراني منطوقه هو حتمية فشل أيِّ مسعى إصلاحِي غير مُعَبَّر عن هُويَّة الأُمَّة وبصمتها وخصوصيتها، واستحالة تشكيل نفسية الأُمَّة وتحريك دافعيتها الحضارية إلَّا بحلِّ نابع من بيئتها؛ لاختلاف الأُمم في التكوين القيمي العقيدي المفهومي.

فالحلُّ الأجنبي الدخيل شبيه بملهاة مسرحية تضع الأُمَّة موضع المُتفرِّج أمام تمثيلية لا تمتُّ بصلة لأيِّ شيء حقيقي في كيانها. ثمَّ أخذت حلقات تلك الملهاة تتجدَّد كلما سقط زعيم، وحلَّ محلَّه زعيم آخر. أمَّا العامل المُؤبِّد لهذه الملهاة، بالرغم من تواتر الدليل على خواتها، فهو القراءة السياسية والاقتصادية والفقهية الجزئية للحلِّ الأجنبي. وهذا هو سرُّ الوقوع المُتكرَّر للنُخب المُتغرَّبة الفكرية والسياسية القومية والماركسية العلمانية في تصوُّر إمكانية المعالجة بالتي كانت هي الداء، وسيرهم المُتكرَّر على طريق مسدود، وفي حلقات مُفرَّغة. والمهارة في حقيقة أنَّ الطريق الوحيد للحلِّ، مهما كان شاقًّا، يبدأ بديننا وأرضنا وتاريخنا ودوافعنا؛ لتحقيق الأصالة في مواجهة تحديات العصر.

- ضحالة الحَلِّ التقليدي التاريخي: لكل عصر سؤاله، وما أنتجه فقهاء السلف للإجابة عن أسئلة عصورهم لا يُمكن أن يجيب عن سؤال عصر آخر يختلف في معطيات موازين القوَّة فيه، ووضعية الأُمَّة، والسقف المعرفي، وخبرة مآلات الفِقه الفردي الجزئي. فذلك الفِقه لم يكن هو الخيار الأمثل في الماضي؛ إذ لم يُسفر عن بناء علوم الأُمَّة العمرانية الاجتماعية، ولا استكشاف أدوات للتدافع الحضاري الأُمَّتي، ولا إيجاد معيار للانفتاح المُستبصر على فكر الأُمَّم الأُخرى. وقد عجز ذلك الحَلُّ عن تحصين العقل المسلم -بدايةً- من الغرور بزخرف التراث اليوناني، وكذلك عجز عن تخفيف منابع استفحاله في الماضي والحاضر معاً. ولا يزال ميراث ذلك الحَلِّ يُعزِّز -بما هو مُحَمَّل به من أعطاب- من فتك مضاعفات الحَلِّ الأجنبي في روح الأُمَّة وعقلها وبنيتها، بما يحمله من توابع جزئية النظر للتشوهات في المفاهيم، وغياب الرؤية الاجتماعية الحضارية، والقصور في فهم التحديات الوجودية للمُكوِّن الإسلامي في الواقع المعاصر (أبو سليمان، 2009م، ص 33-35).

وبتشریح العطب المُتجدِّد في هذا الحَلِّ بقراءة حضارية، يتَّضح أن الصحابة كانوا فقهاء بالسليقة مُتَشَبِّعين بروح الرؤية الكُلِّية القرآنية. أمَّا الذين جاءوا بعدهم فاستخلصوا من فِقْهِهم أصولاً للنظر الفروعِي المُرتكز على الاستنباط اللغوي والفِقهِي الجزئي. ومن حينها انقسمت علوم الأُمَّة إلى علوم دين، وعلوم عقلية. وعبر هذه الثنائية المُختلقة تسلَّل المنطق الأرسطي الصوري، وتقلَّصت قدرة العقل المسلم على الربط بين التنظير وواقع الأُمَّة الاجتماعي، وانقطعت بذلك أسباب الاجتهاد الجمعي، وبات بروز مُجتهدين مُبدعين حالة فردية واستثنائية.

ومن رَجَم هذا الحَلِّل جرى التعقيم على الفرقان بين دور كلٍّ من القرآن الكريم والمرويات الحديثية، والخلط بين النصوص الشرعية والفهم الإنساني المُستخلص منها، وسحب قداسة على هذا الفهم لا أساس لها. وبذلك اضمحلت قدرة العقل المسلم على الاجتهاد برؤية كُلِّية على نحوٍ يحافظ على الثوابت في التعامل مع المُستجدَّات والنوازل، وعجز الفِقه الجزئي الفروعِي عن ابتكار أدوات لتحليل الظواهر العامة: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية. وتمخَّص ذلك عن

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

ومن رَجَم ذلك تولدت ثنائيات مُفخَّخة، يَأبَاهَا القرآن الكريم، من قبيل: تصنيف القرآن الكريم إلى مكِّي ومدني، والزعم باختصاص المكِّي ببناء العقيدة، واختصاص المدني ببناء الدولة، وذلك على نحوٍ يوحى بإمكانية الفصل بينهما. وقد استتبطن ذلك سلوكاً إسلامياً في حال الضعف، وسلوكاً مُعَايِراً في حال القوَّة. ولا تزال هذه الثنائية تشقُّ الصفَّ المسلم حتَّى اليوم بين قائل بأنَّ علَّة الوهن هي ضعف العقيدة، وقائل بأنَّ علته هي غياب دولة مُناظرة لدولة المدينة المُنورة. وفي ظلِّ العجز عن مسابرة المُستجدَّات، برز فقه الحيل مع نعتها بالشرعية. وبلغ السَّفه مداه برمي مَنْ يقول بوجود تحليل متن الرويات وتحريِّ مصادقة القرآن الكريم عليها بتهمة "القرآنيين"، مع صرفها - افتراءً على الحقيقة - إلى إنكار السُّنة النبوية.

وبوجه عام، فقد اكتظت كُتُب التفاسير وكُتُب التراث بكثير ممَّا هو من تراث الأمم ممَّا 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 التفرُّع والتشعب وتعدُّد الآراء في آية مسألة فقهية حدًّا يصعب معه الاهتداء إلى قولٍ فصل لا تَرِدُ عليه استدراكات واعتراضات جدلية. وفي غمرة ذلك، غابت النظرة المقاصدية للقضايا الجوهرية للأمة (أبو سليمان، 2009م، ص 67-99). وترتيباً على ذلك، لا يُمكن الاعتماد على تلك المنهجية التقليدية في تنقية التراث، ولا في بناء علوم العمران الحضاري للأمة.

2. مفاتيح منهجية التحلية والتجلية الحضارية المعاصرة

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

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

أ. دعائم منهجية الأصالة الإسلامية المعاصرة لإصلاح الأمة ومركزاتها ومقاصدها: يوجد لهذه المنهجية ثلاث دعائم، وأربعة مرتكزات، ومقصدان. أمّا الدعائم فهي إرادة التغيير المؤدّي إلى استعادة الريادة الحضارية بالجمع بين دافعية الرؤية العقدية البناءة، والتفوق الفكري المنهجي العلمي الفعّال، وسلامة التربية الوجدانية الإيجابية. وأمّا المرتكزات فهي: الرؤية الكليّة المقاصدية الإسلامية، ومنظومة القيم الإسلامية، والخبرة التطبيقية لتلك الرؤية وتلك القيم في عهد صدر الإسلام، والقراءة الحضارية لقضايا الواقع المعاصر في ضوء مقاصد الإسلام وقيمه وتوجّهاته. وأمّا المقصدان فهما: معايرة التراث وفق سقف المعرفة المعاصر (بها يُمكن به استخلاص أصح ما فيه ممّا يُعبّر عن البُعد الإسلامي لروح الأمة وكيانها وعقيدتها وقيمتها وتصوّراتها ومفاهيمها، ثمّ يُمثّل خميرة من ثروة الأُمس لزيد الحاضر، ولقاطرة العبور المقاصدي إلى المستقبل)، وبناء منهج إسلامي كُليّ مقاصدي لإعادة ترتيب أولويات الأمة وفق ثلاث غايات رئيسة، هي: إعادة بناء السياسات والأنظمة، وتوفير وسائل التربية الإسلامية الصحيحة ومُقوماتها، وتحقيق التكامل والتسلسل المُتناغم المقاصدي في حركة المجتمع المسلم.

ب. البنية النظرية والتطبيقية لمنهجية الأصالة الحضارية: قدّم أبو سليمان إسهاماً نظرياً وتطبيقياً رائداً في بيان مفاتيح بنية تلك المنهجية، بوصفها أداة لتخلية التراث من رواسب جاهليات ما قبل الإسلام، ومن نُفايات المنطق الأرسطي الصوري، ومن الإسرائيليات القديمة والجديدة الحاجة لفقه الأمة الجمعي الحضاري، ولإعادة الاعتبار إلى المفاهيم المفتاحية لحقول المعرفة الإسلامية، وتقديم نماذج إرشادية في المقاربة المنهجية لأبرز القضايا المعاصرة للأمة (أبو سليمان، 2009م، ص 36-66).

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

- مفتاح تيسير تنقية التراث والمفاهيم المفتاحية وبناء علوم العمران الحضاري للأُمَّة: اقترح أبو سليمان جُملة 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 كُليَّة وإطار مرجعي قرآنيين إنَّما هو باب لتأبيد التبعية، وليس للتلاقح الحضاري المُثمِر.

* ضرورة توفير هيئة علمية مُتعدِّدة التخصصات، لمراجع أساسية مُيسِّرة لتمكين الشباب الباحثين من القراءة المقاصدية لتراث الأُمَّة. فكتب التراث تحتاج إلى مفاتيح لقراءتها في سياقها التاريخي، وشروح للمُستغلق فيها، وإعادة تصنيفها وتبويبها وتوثيقها، بما يكسر رهبة الحفر المعرفي فيها، ويجول دون سوء فهمها، ويُوفِّر معياراً للتمييز بين الغثِّ والسمين، وبين الأصيل والمُفحَم.

* 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 أسسها ومقاصدها وقيَمها وقضاياها الجوهرية في المنظور القرآني، مع المراجعة المُستورَّة لإنضاج تلك المُقدِّمات التأسيسية التأسيسية.

وقد عمل أبو سليمان على إرساء الإطار المرجعي العامِّ لدراسة التراث والمُقدِّمات التأسيسية لعلوم الأُمَّة على قاعدة منهجية ذات ركائز ثلاث؛ أولها: غائية نظام الكون والحياة. وثانيها: موضوعية الحقِّ والحقيقة في طبائع النفوس والعلاقات الاجتماعية الإنسانية. وثالثها: وحدة الوجود الإنساني الإسلامي في كُليته وتعدُّد روافده، بجمعه بين الروحي والمادي والفردية والجماعية والضمير الجواني والشهادة على السلوك الخارجي (أبو سليمان، 2009م، ص 161-181).

- التأسيس النظري والتطبيقي لبناء علوم العمران الحضاري الإسلامي: أفاض أبو سليمان في هذا المضمار، مُتَّخِذاً من تطبيق قواعد تيسير بناء علوم الأُمَّة المذكورة أنفاً ركيزة لنقد بل لنقض العلوم السلوكية عامة، وعلوم النفس والاجتماع والإنسان غربية المنشأ بوجه خاص، مُبَيِّناً تَحْيُزَاتِهَا غير الموضوعية وشكليتها، وخواءها الروحي، وخُلُوقَهَا من الجوهر، وتغييبها منطق الأُمَّة، وترسيخها تغوُّل منطق القوَّة والقراءة السياسية السطحية لقضايا العصر، جنباً إلى جنب مع تحلية 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 كُليَّة وإطار مرجعي نابعين من حُبِّ الله تعالى، وجعل حُبِّ كل ما عداه تابعاً حُبِّهِ، وإتباع معرفة الخير ببيان سُبُل تحصيله بالأسوة الحسنة (النموذج النبوي) (أبو سليمان، 2009م، ص 216-236).

وفيا يأتي ثلاثة نماذج نظرية تطبيقية تُمثِّل نواةً لتأليف مُقدِّمة تأسيسية في علوم العلاقات الدولية، والاقتصاد، والتربية الإسلامية الأسرية:

* التأسيس النظري والتطبيقي للفرقان بين العلاقات الأُمَّتية الداخلية والعلاقات الدولية: شغل هذا التأسيس عقل المُفكِّر أبو سليمان في أطروحته للدكتوراه، ولازمه في أطروحته المعرفية اللاحقة حتَّى لقي وجه رَبِّهِ. ففي أطروحته للدكتوراه، عمل على تأسيس النظرية السياسية الإسلامية، مُوضِّحاً أَنَّهَا تُمثِّل (نظرياً، وتطبيقياً) الأساس المنهجي الفريد للسُّلم والأمن داخل الأُمَّة الإسلامية، وفي العلاقات الدولية بينها وبين الأمم غير المسلمة. ومردُّ هذا التفرد إنَّها يعود إلى اختصاصها بِسَمَتَيْنِ؛ أُولَاهُمَا: ارتكاز هذه النظرية على مبدأ وَحدة أصل الإنسان، ووَحدة الأرض، ووَحدة العدل والظلم والإحسان والبرِّ. وثانيتها: تناغم النظرية مع الفطرة الإنسانية والعمران القائم على شبكة من دوائر الانتماء المُتداخلة بين البشر، بدءاً بالفرد والأزواج، ومروراً بأواصر

القريبى والجوار والعشيرة والوطن، وانتهاءً بالأخوة في الإنسانية. وهي تُؤسس بذلك للتعارف بين الأمم في ظلّ نظامٍ للسلم والأمن العالميين قائمٍ على الشهود الحضاري بالعدل والإخاء والسلم العالمي بين تكوينات اجتماعية، هُوِيَّتْها هي دينها، والعلاقة بينها علاقة ميثاقية عالمية مفتوحة، تقوم على حرية العقيدة، ونبذ الإكراه، والتسابق في الخيرات على قدم المساواة. وقد برهنت الألفية الإسلامية الأولى على ما يُصدّق -تطبيقاً- على أصالة تلك النظرية وتفرُّدها (أبو سليمان، 1993م، ص 41-51).

وتقدّم هذه النظرية بنائها من النبع المقاصدي القرآني الصافي مراجعةً تأصيلية لمقاربات الظاهرة السياسية في المنهجية الإسلامية التقليدية؛ فهي تستلهم كلاً من الرؤية الكليّة الكونية القرآنية والإطار المرجعي لعلوم العمران الحضاري؛ ما يجعلها أهلاً لتعريف زيف خطاب النموذج الحضاري الغربي العنصري، وتحصين العقل المسلم من كامنه المعرفي، فضلاً عن إعادة الوعي بأنّ الفقه الإسلامي التقليدي مجرد رافد ثانوي من روافد استنباط أحكام جزئية فروعية من الشريعة. ومن ثمّ لا تُبنى العلاقات داخل الأمة ولا بينها وبين الأمم الأخرى على مقولاته، وإنّما تُبنى على الشريعة التي هي منظومة مبادئ وقيم إرشادية موجهة إلى المقاصد الربّانية.

وقد اكتشف أبو سليمان بهذا المفتاح المعرفي المحوري حقيقة أنّ نظام الخلافة يتّسع لجميع أشكال نظم الحكم. فالعبرة هي في جوهر النظام والقيم الحاكمة له، لا بشكله ومُسمّاه. وعطاء الشريعة في تنظيم العلاقات الدولية أوسع من مفهوم "الجهاد" بمعناه المُقترَم المحصور في القتال؛ فالجهاد بمضمونه القرآني ينصرف إلى إصلاح النفس بالتزام التقوى عن أهلية واستحقاق، والتكليف بالسعي لإحقاق الحقّ، ومنع البغي والظلم قدر الاستطاعة باللسان والقلب واليد، بوصف ذلك أساساً لدعوة الآخرين إلى البرّ والكلمة السواء واستباق الخيرات.

ومن ثمّ، فإنّ السلام بين الأمم هو الأصل. ولهذا خلص أبو سليمان إلى تأصيل مبدئية حرمة العنف داخل الأمة المسلمة، أيّاً كان السبب، وإمكانية العنف في العلاقات الدولية بين الأمة

الإسلامية والأمم غير المسلمة بوصف ذلك استثناءً، وعدّه أبو سليمان ملاذاً أخيراً عند الضرورة المُلجئة، ويقدرها، وبضوابط شديدة الصرامة (أبو سليمان، 1993م، ص 61-75، ص 111-113).

وفي السياق نفسه، جاء نقضه لفرية نسخ مبدأ الإكراه في الدين، وبرهنته على زيف وجود ما يُسمى آية السيف، وحدّ الرّدّة، وتحديد القواعد المنهجية الكلّية لمراجعة كل من الفقه وأصوله، وتاريخ السياسة النبوية، ولعابرة العلاقات الداخلية للأمة وعلاقتها الخارجية مع بقية الأمم (أبو سليمان، 1993م، ص 136-154، ص 184-190).

ومما يدلّ على ملازمة تلك الرؤية عند أبو سليمان -بعد أن بلورها في أطروحته للدكتوراه التي كتبها باللغة الإنجليزية عام 1973م، ثمّ ترجمها إلى العربية بعد عقدين كاملين- تعميقه إيّاها، وتثبيتها في أطروحته الموسومة بـ"إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، واقتراح ذلك بها يُسمى ثورات الربيع العربي في مستهلّ العقد الثاني من القرن الحالي.

وباستشراف منهجي للمآلات كشف الواقع عن صدقيته. 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 السُلطة. فما تطلبه الأمة من تلك الحركات هو الاجتهاد في إصلاح الفكر ومناهج الدعوة بوصف ذلك مفتاحاً لحلّ جميع العضلات التي تعانيتها الإنسانية.

وقد أصّل أبو سليمان لدعوته تلك بتحليل محاولات التغيير السياسي بالعنف داخل الأمة على مدار التاريخ، والبرهنة على سوء مآلاتها، وعلى تربُّص القوى الغربية بالحركات الإسلامية، ومحاولة جرّها إلى الفتنة بشعارات برّاقة، دون أن يكون لسلوك تلك القوى أدنى صلة بها، في محاكاة حرفية للكيفية التي أغرئ بها إبليس أبونا للأكل من الشجرة المُحرّم الاقتراب منها في الجنة.

وقد صرّح أبو سليمان بأنّ المقصد المعرفي لدراسته هذه هو "ترشيد حراك شباب الأمة المُتفوّض في وقت نشرها ضد الفساد والاستبداد في بعض الدول الإسلامية؛ حتّى لا تتكرّر

الأخطاء، ويجهض الحراك الإصلاحي على يد مَنْ يحسبون أنّهم يُحسِنون صنعا" (أبو سليمان، عبد الحميد. 2012م).

ثمّ أوضح أبو سليمان أنّ السبيل للتخلُّص من الاستبداد ليس تويّ الحركات الإسلامية مقاليد السُّلطة السياسية، وإنّما ترك المجال السياسي ليتنافس فيه شبابها مع بقية أطياف المجتمع، إلى جانب التفرُّغ للاجتهاد في التأصيل القرآني لمفهوم "الشورى"، وتحليله من تقزيمه في تقديم مشورة غير مُلزِمة للحاكم. فهذا المفهوم بفضائه المعرفي الواسع والعميق المُعبّر عنه في سورة الشورى هو مفهوم منظومة يُمثّل حجر الأساس لبناء مؤسسات النظام الاجتماعي الإسلامي المعاصر الفاعلة، بما في ذلك المؤسسة التربوية والدعوية، ويتّسع ليشمل الشورى في كل أنساق الأُمّة، وتكوين أُمّة مُنيّة خاصة تُمثّل "مؤسسة سياسية اجتماعية مُعبّرة عن إرادة الأُمّة وقراراتها"، وليس عن "إرادة السُّلطة الحاكمة".

ولقد دعا أبو سليمان إلى استقلال مؤسسة الدعوة الإسلامية عن السُّلطة التنفيذية لإبعاد الدين عن سطوتها، ومواجهة الهجمة الفكرية العنكبوتية الغربية بمنهجية مقاصدية قرآنية، وبتعميم الوعي بالنموذج النبوي. فالاجتهاد في تجلية الثوابت والمقاصد الإسلامية أوّلى من الانخراط في العمل السياسي؛ لكي يظلّ الفرقان بين وظيفة الدعوة ووظيفة الدولة جلياً بما يُرشّد كلاً منهما (أبو سليمان، عبد الحميد. 2012م، ص 12-52).

وصاغ أبو سليمان دليلاً للجماعات والحركات الإسلامية المعاصرة، يُمثّل خريطة طريق لتعزيز مناعتها الحضارية، وغلقت أبواب الكيد الأجنبي المُمنهَج لها، الرامي إلى بثّ الفرقة بينها وإفساد ذات بينها، وجرّها إلى فخّ القراءة السياسية الذي يوقف بصرها عند حدّ الطمع في كسبٍ آنيّ سريع غير مضمون العواقب.

ثمّ خلص أبو سليمان إلى أنّ سبب إخفاق تلك الحركات ليس الاستهداف العلماني المُمنهَج لها بقدر ما هو تقاعسها عن الاجتهاد في بناء رؤية كونية للمجتمع المسلم مُغايرة للرؤية الكونية الغربية

المادية، مُخْلِصُ الفئات المُنبَهرة بالنموذج الغربي من أوهامه وزيفه، وتُسهم في تأصيل النموذج المعرفي الحضاري الإسلامي (أبو سليمان، 2012، ص 53-78).

وعمق أبو سليمان رؤيته هذه لدور الحركات الإسلامية في أطروحة أُخرى عنوانها "الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر"؛ بأن عقد مقارنة منهجية بين شريعة الاستعلاء المادي الغربي وشريعة الرحمة المقاصدية الحضارية القرآنية، وتنب عن مفتاح قرآني للعالم الراشد في معرفة الذات ومعرفة الآخر، وأصل 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 الكُليّة النهائية التي لا مصدر للإجابة عنها إلا الهدى المُنزّل بالوحي، ويُدرِك بحسّ جَوّاني فطري أَنَّهُ مصدر لا غنى له عنه لاجتناب الضلال والشقاء، وإقامة الحياة الطيّبة والفلاح (أبو سليمان، 2007م، ص 36-37).

وعلى الضد من ذلك، فإنَّ الشُّرعة العنصرية الاستعلائية لا تشع من طلب القوّة المادية، ولا من الافتراس بها، فتغيب عندئذٍ معاني الإنسانية والرحمة لمصلحة التمركز حول الذات القومية العنصرية. وتلك الشُّرعة لا يتبناها ويُرُوج لها غير النخب الغربية الحاكمة وأذرعها في الخارج. أمّا الشعوب الغربية فمُعرَّرة بها، وهي ضحية لها، شأنها في ذلك شأن بقية البشرية. وهي في أمس الحاجة إلى شريعة الروح والنور والعدل، التي هي شريعة أُمَّة القرآن، التي تقوم على قوّة الحقِّ، وتمثّل قبلتها ووجهتها في توجيه السعي الإنساني لكل الأمم وجهة عمرانيتها حضارية في استباق الخيرات (أبو سليمان، 2007م، ص 93-102).

وفي مُقابل ثبات أهداف شريعة أُمَّة القرآن ومبادئها، فإنَّ شريعة الغاب تتأرجح بتحوُّلات موازين القوّة، وتجفل من بناء الحُجّة لقوّة الحقِّ. ولتحرّيم العنف أساس مبدئي داخل الأُمَّة، هو تكليف الله تعالى لها بالتزام وحدتها وعدم التفريق في دينها، وبيان القصص القرآني لحُسن عاقبة الإصلاح بإقامة الحُجّة بالحسنى والصبر والحكمة، وتسوية القرآن الكريم بين الغيبة والنميمة

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

وقد اجتهد أبو سليمان في أطروحة ثالثة في تأصيل إشكالية العنف بمنهجية حضارية كُلية مُستنبطة من القرآن الكريم، وما صحَّ سنداً وامتناً من السُّنة النبوية، وخبرة ما توصل إليه العقل من سُنن العمراّن وطبائع الأنفس من استحالة تخفيف منابع الاستبداد بالعنف. واستدلّ على ذلك بالمقارنة بين الفاعلية الحضارية لكلّ من الدعوة المسيحية والدعوة الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى لكلّ منهما، وبيان ما آل إليه حال كلّ منهما بعد إعلان روما المسيحية ديانة رسمية لها، وبعد الانفتاح غير المنهجي من جانب المسلمين على الفكر اليوناني. واستدلّ أيضاً على ذلك بالمقارنة بين الخبرة الجزئية وخبرة رسائل النور النورية في تركيا ما بعد كمال أتاتورك (أبو سليمان، 2007م، ص 9-25).

ثمّ أشار أبو سليمان إلى الحالة التي تزرع فيها النُخب الحاكمة في الدول القومية المسلمة تحت سطوة نُخب أجنبية مُتسلّطة، تُكرِّهها على خدمة مصالحها. وخلص إلى تحريم استهداف تلك النُخب المغلوبة على أمرها، ووجوب توجيه المقاومة السلمية والعُنفية ضدّ مصالح ذلك الأجنبي الظالم. فيكون اللجوء إلى العنف مسألة خيار سياسي استراتيجي بحسب ما تمليه المصلحة وواقع الحال. ومن ثمّ، فإنّ تحرّي المصلحة ودفع الضرر واجب ديني شرعي وأدبي وأخلاقي.

ويُوجّه أبو سليمان في حالة مبالغة نُخب من بني جلدتنا في الاضطهاد على الهويّة الإسلامية، إلى حدّ يفوق طاقة دعاة الإصلاح المضطهدين، وينتفي معه الرّحم المجتمعي، أو يضعف، إلى اللجوء إلى ما سماه "الهجرة الدينية"؛ لتجنّب اللجوء إلى العنف. وهذه الهجرة مختلفة عن الهجرة السياحية والهجرة الاقتصادية اللتين تحكّمهما اعتبارات معيشية؛ فهي هجرة المستضعفين غير القادرين على تحمّل الظلم، الذين يخشون الفتنة في دينهم. وهي واجبة على القادرين عليها. وتلك الهجرة هي

هجرة ترقّب على غرار هجرة المسلمين إلى الحبشة للخروج من دائرة سطوة الطغاة؛ درءاً للخسائر، وترقّباً لانتصار الحقّ والعودة في ظروف أفضل.

وكذلك نحت أبو سليمان مفهوم "هجرة الجهاد والنية"، وقصد به محاكاة خبرة نشر الإسلام في جنوب شرق آسيا وإفريقيا على يد القوافل التجارية والدعاة المسلمين في الصدر الأوّل للإسلام. ويُمكن بمحاكاة هذا النموذج تعميق العلاقة بين الجاليات المسلمة خارج العالم الإسلامي، ومساعدتها على أن تكون كلّ منها أشبه بنواة إسلامية نموذجية تدعو إلى الإسلام بسداد قولها وسلوكها. وبوسع المجتمعات الإسلامية في الغرب أن تنطلق من مفهوم "الهجرة إلى الله" صوب البراءة من التفرّق والتشردم بالرّحم القومي التعصّبي، والشروع في العمل المنهجي المُخطّط كقاطرة للتعريف الحيّ بالإسلام، والضغط السلمي المبدئي على الأنظمة الحاكمة في الداخل الإسلامي للكفّ عن البغي، وفتح أفق الحوار والتعارف الحضاري بين الشعوب (أبو سليمان، 2007م، ص 81-105).

* تأصيل نواة منهجية كُلية للنظرية الاقتصادية الإسلامية: اعتمد أبو سليمان الرؤية الكُلية القرآنية المقاصدية أساساً لتقديم تأصيل تنظيري وتطبيقي للظاهرة الاقتصادية في المنظور الإسلامي، مُبيّناً الفرضيات التأسيسية للنظرية الاقتصادية الإسلامية، ومُبرهنًا على تفرّدها وسموّها 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 علمًا والدين والقيّم والأخلاق، والتقلّب بين ترك تنظيم تلك الظاهرة لِمَا يُسمّى يد السوق الحرّ الحقيّة، أو التخطيط المركزي بهدف يقف عند حدّ السعي لتحقيق حدّ الكفاف؛ فإنّ النظرية الاقتصادية الإسلامية تقوم على منظومة مبادئ وقيّم وأخلاقيات وضوابط، مقصدها هو تحقيق حدّ الكفاية والرفاهية لكل البشر.

ويؤسس بناء تلك النظرية على رؤية كُليّة قرآنية مقاصدية نموذجاً للرُّشد في الإنتاج والتوزيع، والطُّهر واجتناب الغشِّ والاحتكار والرِّبا، وعدم بخس الناس أشياءهم، وتوفية الكيل والميزان، والتعاون على البرِّ والتقوى، ونفي الظلم في العلاقة بين أصحاب العمل والعَمال، وتخفيف منابع الشُّحِّ والإسراف والسَّفه، بتوجيه الموارد إلى العمران الحضاري لا إلى استعلاء أُمَّة على أُخرى (أبو سليمان، 1960م، ص7-33).

وتتسع تلك النظرية لكل وسيلة لا تخالف الشرع، وتُحقِّق الكفاية الاقتصادية؛ فهي تستصحب المؤسسات القائمة مع توجيهها وجهة إسلامية، وتخصُّص على ابتكار أنسب الوسائل لتحقيق ذلك المقصد العمراني وفق معطيات كل زمان ومكان، والانطلاق في كل ما يتعلّق بالظاهرة الاقتصادية من رؤية كُليّة منهجية مقاصدية (أبو سليمان، 1960م، ص64-73).

* تأصيل نواة منهجية كُليّة للتربية الإسلامية الأسرية: تتمثل الغاية العظمى للتربية الإسلامية في تنشئة المؤمن الصادق، المُستخلف الراعي، والقوي الأمين. وأياً كانت قنوات التنشئة التربوية والتعليمية والإعلامية والمسجدية، فإنَّ دور الأسرة في تربية الأبناء يظلُّ هو الأهم؛ إذ لا يكافئ حرص الآباء والأمهات على أولادهم حرص غيرهم عليهم. وقد يُفسّر هذا الحفاوة الكبيرة بأمر الأسرة واختصاصها في القرآن الكريم بتفصيل المبادئ والقواعد المُنظمة لشأنها كله؛ فهي أهمُّ قنوات التنشئة، وأبلغها تأثيراً في دور الأُمَّة الحضاري.

ومن غير المُمكن فهم التشريعات الإسلامية للأسرة بمعزل عن الجوانب الفطرية السُّننية في تكوينها ووظيفتها وتكاملها ومحورية الأمومة والأبوة، بوصفها نواة لجميع الأنساق الإنسانية الأخرى. ويؤدّي الخلط بين دور الفرد في الأسرة ودوره في المجتمع إلى كثير من سوء الفهم، وتنازع الأدوار، وإهدار الطاقات، والتعدّي على الحقوق؛ فمقام كل فرد في الأسرة يتعلّق بدوره فيها. أمّا مقامه في المجتمع فيتوقّف على دوره في الشأن العامّ في مؤسسات الأُمَّة (أبو سليمان، 1960م، ص177 - 212؛ أبو سليمان، 2008م).

وقد أبدى أبو سليمان حفاوة كبيرة بالأسرة في مشروع الإصلاح الخاص بالأمة، ونحت لها مفهوم "سيناء العصر"، مُستنبطاً بذلك تردّي حال أمتنا - في واقعها المعاصر - في وضعية تيه شبيهة بتلك التي حدثت لبني إسرائيل بعد خروج سيدنا موسى عليه السلام بهم إلى سيناء، وكتابة الله تعالى عليهم التيه أربعين سنة، عسى أن ينشأ من أصلاهم جيل مُحَرَّر من ذهنية الاستعباد. فالأسرة المسلمة - في تقديره - هي سيناء العصر؛ لتنشئة جيل من النشء المسلم بتربية كوثرية على هويّة الأمة المسلمة والرؤية المقاصدية القرآنية.

أمّا إخفاق مساعي الإصلاح في الأمة - التي لم تتوقّف على مدار تسعة قرون منذ أن سطرّ الغزالي كتابه "إحياء علوم الدين" - فلا يُفسَّر إلاّ بعدم التركيز على بذرة التغيير وتحريك طاقات الأمة المُتمثّلة في الطفل؛ فما يُسمّى الهندسة الإنسانية وتغيير الناس من الخارج ما هو إلاّ أكذوبة. فالأمة لن تُغيّر ما بأنفسها إلاّ بتنشئة منهجية للطفل مؤسّسة على رؤية كُليّة كونه قرآنية خالصة (أبو سليمان، 2016م، ص 17-20).

وتُعَدُّ التربية الإسلامية للطفل على المقاصد القرآنية العليا مفتاحاً لإصلاح جميع علوم الأمة وترشيد حركتها الحضارية، بإخراجها من أزمة كلّ من العقل والمنهج، والفكر والثقافة، والتربية والوجدان. ولا شكّ في أن غياب تلك التربية من مشروعات الإصلاح السابقة هو المُفسّر لفشلها في تحقيق تغيير عمراي حقيقي؛ ذلك أن التنشئة المقاصدية الحضارية للنشء في العقدين الأولين من حياتهم هي شرط التغيير السُنّني الحقيقي. فالكبار قد يكتسبون معرفة جديدة، لكنّها نادراً ما تُؤثّر في سلوكياتهم (أبو سليمان، 2004م، ص 17-52).

ومفاد ذلك أن التربية الإسلامية للطفل على الهويّة الحضارية العمرانية المقاصدية للأمة هي مفتاح التخلّص من سطوة الفكر النصوبي التلقيني في ثقافة الخاصة، والفكر السطحي الخرافي في ثقافة العامة، والخطاب الترهيبّي في دور العبادة ومناهج التعليم والخطاب السياسي، وخطاب الوعظ التقليدي مُنبَتّ الصلة بسُنن الكون والسُنن الاجتماعية للعرمان. وهي قاطرة فتح عقول

النشء من نعومة أظفارهم على الفقه المقاصدي للواقع، وعلى قراءة تاريخ الأمة بمنهاجية حضارية كُلية مقاصدية، تطعمهم على حبّ الكون، والإحساس بالكرامة، وتعود محاسن العادات والقيم والأخلاق، ونبذ الأساطير.

ومن المهمّ في هذا المقام تنقية المقرّرات التعليمية والتربوية للطفل من الخرافة والمعرفة الملتبسة، وتزويد الأسرة المسلمة بأهمّ المراجع المناسبة لكل فئة عمرية فيها، وتشجيع كل أسرة أن يضمّ البيت مكتبة تحوي مراجع منتقاة من مختلف فروع المعرفة، تخاطب الفئات العمرية كافة (أبو سليمان، 2004م، ص 228-272).

- إصلاح الخطاب الإسلامي: يوجد لهذا الإصلاح بُعدان أساسيان؛ تفكيك الخطاب الترهيبى الدينى والسياسى، والبرهنة على عدم تمثيله روح الإسلام، وعلى ضرورة استلهاهم خبرة صدر الإسلام الأوّل في تعدّد الخطابات بتعدّد المقامات والحاجات الإنسانية، وبناء تلك الخطابات على الودّ والرحمة، ورفع الإصر والأغلال، والرحمة للعالمين، والتخفيف على أمة النبي الخاتم، بوصف ذلك -كما بيّن القرآن الكريم- بمنزلة السّمة الفارقة للشريعة الإسلامية، بالمقارنة بما آلت إليه شرائع من قبلنا.

ونبه أبو سليمان على سلبيات الخطاب الأحادي في عصر الركون الحضاري؛ فهو المسؤول عن كلّ من: ضمور المعرفة العمرانية الاجتماعية الحضارية، وتوليد صورة للتكاليف الشرعية توحى بأنّها مشقّة، وطرح الجزاءات الإسلامية بلغة قانونية جافّة حاوية من روحها، ومن فلسفتها، ومُعتمة على تناغمها مع الفطرة السوية، وكذا المغالاة في مرويّات خاصة بتأديب الطفل والمرأة، وهي إن صحّت فإنّها تختصّ بحالات استثنائية شاذة، فضلاً عن أن الهدي النبوي التطبيقي يُؤشّر إلى رمزيتها البالغة (أبو سليمان 2004م، ص 157-170).

- مراجعة مخرجات المنهجية التقليدية: خلص أبو سليمان من معايرة تلك المنهجية، بمنهجية الأصالة الحضارية المعاصرة، إلى جُملة من الإضاءات المعرفية المهمّة، يتصدّرها: تقديم قراءة

حضارية كُليّة لحال التعليم في العالم الإسلامي وسُبل إصلاحه نظرياً وتطبيقياً، ورسم تصوّر لإحياء الأُمَّة المُنيّة الخاصة، ولاستقلال مؤسسات الدعوة عن منطق الدولة السياسي، والتفكّر في تسيير التوصل إلى كلمة سواء بين الأُمَّة الإسلامية والأُمَّة المسيحية بقراءة كُليّة لمقولة "صَلَب السَيِّد المسيح" ^{الكلام}، وتأصيل نفيها من القرآن الكريم فيما يُمثّل نموذجاً لحفظ الثوابت بالْحُجَّة والمجادلة بالتي هي أحسن (أبو سليمان، 2011م، ص 15-28).

وكذلك أعاد أبو سليمان بناء مفهوم "الحدود الإسلامية"، كاشفاً اختصاصه بالأسرة في الأساس، وبمنظومة الأمر والنهي التكليفيين بوجه عام، لا بالعقوبات كما يدّعي الفقه الفروعوي. ثمّ نفى فِرْيَةَ نسخ مبدأ "لا إكراه في الدين"، وكذا زعم وجود حدٍّ للردّة عن الإسلام. وأعاد أيضاً بناء مفهوم "ضرب المرأة"، مُستلهماً أطروحته من مضمون مفهوم "الضرب في الأرض" بحسب لسان القرآن الكريم (أبو سليمان، 2010م)، وروحية إتيان ذلك ضمن مساعي إصلاح العلاقة بين الزوجين. وكال نقد الشديد لتضخّم فقه التعزيرات، وفقه الحيل، على نحو لا يُصدّق عليه القرآن الكريم.

ثمّ أوضح أبو سليمان ضرورة بناء فقه للطوائف المسلمة التي تعيش في مجتمعات أكثريتها غير مسلمة بما يُوثّق العلاقة بينها وبين مجتمعاتها من جهة، وبالمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة من جهة أخرى، مُنبّهاً على أهمية التمييز بين الخطاب الدعوي والخطاب السياسي، وبين منطق الدولة ومنطق الأُمَّة، ومُسلّطاً الضوء على دور مؤسسات التعليم العالي في إعداد هذه اللبّات على منوال خبرة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (أبو سليمان، 2011م، ص 189-204).

كما طرح أبو سليمان اجتهادات في قضايا عصرية جوهرية تخصُّ أمتنا، من قبيل: أسس الحُكْم الشرعي في التصوير والتجسيم، والنقد المنهجي لمتن الحديث النبوي، ومنهجية إسلامية المعرفة¹ (أبو

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

سليمان، إسلامية المعرفة: العدد 24، ص 117-140، والعدد 29، ص 147-171، والعدد 39، ص 229-260، والعدد 40، ص 207-216، والعدد 52، ص 229-260، والعدد 71، ص 143-152).

- الريادة في التأصيل المنهجي للأدب الأُمّني الإسلامي الحضاري: قد لا تُبالغ إذا قلنا بريادة أبو سليمان في صياغة مشروع إصلاح عمراني حضاري إسلامي كُلّي شامل بأسلوب روائي منهجي علمي، جنباً إلى جنب مع بسطه في مؤلفات علمية أكاديمية محكمة؛ فقد صاغ جميع أفكاره في التعريف بالرؤية الكونية القرآنية، وتشخيص داء الأمة، ووصف تعافيتها، واستعادة ذاكرتها الحضارية على السنة الحيوانات للأطفال، وعلى السنة الحكماء للكبار في روايته: "جزيرة البنّائين"، و"كنوز جزيرة البنّائين". وأبدع في تبسيط كيفية تعريف الأطفال بجوهر الرؤية الكلّية التوحيدية، والفرق النوعي بين الإنسان بوصفه كائناً مُكرّماً يحمل أمانة استخلافية ودحض فريضة النشوء والتطوُّر الأحيائي والاجتماعي، وذلك في روايته "القرود الذكي لا يعرف الحساب" (أبو سليمان، 2015م).

وخلص أبو سليمان في تلك الأدبيات -بعد معايشة طويلة للنموذج الحضاري الغربي في عُقر 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 الأمم الشرقية ذات الحضارات الشرقية العريقة؛ لِمَا يُمثله ذلك من مخرج للبشرية من الخطر الوجودي الذي باتت مُعرّضة له اليوم.

وخلص أبو سليمان إلى أن شرط استجابة الله تعالى تضرُّع الأمة المسلمة إليه أن يُيسَّر لها استعادة دورها العمراني، هو إقامة ست مؤسسات مُستقلّة: مؤسسة الدين والقيَم، ومؤسسة الإعلام الشعبي، ومؤسسة مجلس الشورى والتشريع، ومؤسسة التنفيذ، ومؤسسة هيئة القضاء، ومؤسسة مجلس صيانة الدستور، ثمّ سلامة مؤسسات النظام الاجتماعي؛ على أن تكون تلك المؤسسات مُنتخبة، ومُستقلّة، ومُتكاملة، وقائمة على مبدأ اللامركزية. فتلك المؤسسات الست لازمة لبناء مجتمع العدل والتكافل والسلام في آية أُمَّة، ولا يُمكن القضاء على الظلم والفساد والعدوان

والاستبداد إلا بها؛ على أن تكون مؤسسات حقيقية، لا مجرد حبر على ورق (أبو سليمان، 2013م، ص 14-42، ص 332-353).

خاتمة

يوجد في عالم اليوم مجتمعات غربية شديدة البأس في العُدَّة والعتاد والطغيان، ومجتمعات أخرى مُستضعفة تعاني تشوهات معرفية مُركَّبة. ويتمثل شرط النصر على قوى البُغي في استعادة وعي أُمَّتنا بالرؤية الكُلِّية الكونية القرآنية بنقائها الأول؛ فيها تعرف هُويَّتها، وتكفُّ عن التفرُّق، وتجتثُّ الاستبداد، وتستعيد تراحمها ورسالتها العالمية، وتُعري زيف الحضارة الغربية العنصرية القائمة على السلب والقهر. والمُلاحظ أن سورة النحل ترسم معالم طريق استبدال البديل الحضاري الإسلامي اليوم بالبديل الحضاري الغربي السائد (انظر: سورة النحل، الآيات: 90-110).

ولا شك أن لوضوح الرؤية -صالحة كانت أو طالحة- أهمية كبيرة؛ فمن يعرف قلبته ووجهته عن يقين يجتهد في عمله وفي طلب بُغيته. أما من تلبس عليه رؤيته فإنه يهيم على وجهه، وتفتر همتته، ويفقد بصره وبصيرته. ومن هنا، فإنَّ أهمَّ ما ينبغي لمُفكرِّي الأُمَّة القيام به هو توضيح الرؤية الكُلِّية الاستخلافية، وتعميم الوعي بها، والشروع في استنباط منهجية مقاصدية قرآنية لإعادة بناء العلوم الحضارية العمرانية للأُمَّة؛ بُغية تمهيد السبيل لبداية الألفية الثانية لخير أُمَّة أُخْرِجت للناس.

ويكشف المشروع المعرفي للعلامة عبد الحميد أبو سليمان عن قناعة مُبرهن عليها بأن 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 قَدَّر حاجتها إلى البديل الحضاري الأُمِّي الإسلامي، علماً بأنَّ استكشاف هذا البديل مُمكن باستعادة الوعي بالرؤية الكُلِّية الكونية كما بيَّنها القرآن الكريم، وكما طُبِّقت على أرض الواقع في العهد النبوي وعهد الخلافة وفق منهاج النبوة في صدر الإسلام.

وبناء تلك الرؤية، وتفعيلها في تأسيس العلوم الاجتماعية والإنسانية المنطلقة منها بمنهجية علمية مقاصدية نابعة من حُبِّ الله تعالى لا من الخوف والتسلُّط السياسي والفِقْهي الجزئيين؛ تتأهَّل أُمَّتُنَا من جديد للبعث الحضاري، ولإحلال شريعة الرحمة ورفع الإصر والأغلال والعدل والمساواة والإحسان والتقوى والكلمة السواء بين الأمم محلَّ شريعة الغاب العنصرية التي اصطلى بناها وخُبثها الأخضر واليابس.

وخلاصة هذه الدراسة أنَّ مجمل ما انشغل به أبو سليمان، ونطق به لسانه، وسطره قلمه هو النظر المعرفي المنهجي المؤسَّس بجُملة معرفية مقاصدية مُستخلصة من القرآن الكريم، وذات مدارات ثلاثة؛ أوَّلها: عدم جدوى التنظير المُجرَّد النابع من رؤية جزئية، وردَّ جميع التشوُّهات المعرفية إلى التفلسف النظري الجزئي، الذي ليس وراءه اختبار في أرض الواقع الاجتماعي ولا عمل. وثانيها: محورية تأسيس المعرفة على رؤية كُليَّة كونية نابعة من القرآن الكريم، ينبثق منها إطار معرفي حضاري، والبرهنة على أنَّها هي المفتاح الوحيد لتخلية التشوُّهات المعرفية المعاصرة، وتجلية معالم طريق إعادة بناء علوم الأُمَّة الحضارية العمرانية. وثالثها: تأسيس فكر منهجي تطبيقي مُجرب ومُختَبَر ينبع من تلك الرؤية وذلك الإطار، وتكون وجهته في ضوء القراءة الحضارية للواقع المعاصر هي فكُّ الارتباط بالغرب، واستعادة تفعيل البُعد الإسلامي في الحكمة المشرقية، والتكامل مع حضارات الشرق العريقة في تشكيل بديل حضاري لحضارة الغرب الرأسمالي والماركسي العنصرية الافتراضية.

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

1. جذر داء الأُمَّة هو تشوُّه رؤيتها الكُليَّة وغياب الوعي بمرتكزاتها القرآنية، وبالخلل الحتمي في المعرفة التي تُبنى بمنطق سياسي أو فِقْهي جزئي.

2. جذر ذلك التشوُّه هو الإصابة بالجُملة المعرفية اليونانية مع بلوغ المدِّ الحضاري الإسلامي غاية مداه في القرن الثالث الهجري، وضمور الاجتهاد الثقافي الحضاري، والتعويل على الخطاب الوعظي الترهيبى للكبار، مع الغفلة عن تنشئة الأطفال على أصرة حُبِّ عميق وشامل بين الإنسان وخالقه والكون. ففيها عدا أبناء عُلِّيَّة القوم، لم يعرف الطفل المسلم -على مدار التاريخ- التربية

والتعليم على أيدي مُربِّين يُنشئونه على الكرامة والحبِّ، في حين اقتصر تعليم أبناء جمهور الأمة على تعليمهم حرفة يقتاتون منها، مع امتهانهم وتربيتهم على الخوف، وعدم الالتفات إلى غرس هويَّة أمتهم وروحها فيهم.

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

4. السبيل الوحيد إلى تغيير ما في نفس الأمة هو النظر إلى مؤسسة الأسرة والتنشئة الوالدية للطفل على الهويَّة الأُمّية الكوثرية بوصفها القلب في أيِّ مشروع إصلاحٍ حضاري إسلامي. أمّا اتخاذ أيِّ مقصدٍ آخرَ عنواناً للإصلاح في الأمة فهو بمنزلة التلفيق المعرفي. ومن ثمَّ، فإنَّ التخلُّص من ران وضعية الوهن والبعث الحضاري للأمة لن يتحقَّق إلاَّ بميلاد جيلٍ قضيته الأولى هي قضية الأمة، بل الأمة نفسها.

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

1. رسم معالم الرؤية الكلِّية والإطار المرجعي الإسلامي الكُلِّي من القرآن الكريم.
2. رسم خريطة تشوُّهات كلِّ من الرؤية والمنهج والخطاب والتنشئة في العالم الإسلامي في القرون الخمسة الأخيرة، والتأصيل النظري لبذور تلك التشوُّهات وجذورها.
3. صياغة نماذج تطبيقية بقراءة خبرة العهد النبوي وعهد الخلافة على منهاج النبوة في الصدر الأوَّل للإسلام بمنظور حضاري.
4. تحديد أهمِّ بُعدين غائبين في مشروعات الإصلاح في الأمة، وهما: الأمة المُنيبة الخاصة، والتربية الإسلامية للطفل.
5. القراءة الحضارية الكلِّية 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 تعدى تشويبه ليشمل المفاهيم المفتاحية الأخرى، والتأسيس لإعادة بنائه قرآنيًا.
8. التحليل المنهجي لأبرز القضايا المعاصرة للأُمَّة.
9. إبداع أدب معرفي أمّتي منهجي لمقاربة فضاءات جميع المفاتيح المذكورة آنفًا بأسلوب قصصي للنشء والكبار على قدم المساواة.

المراجع

- أبو سليمان، عبد الحميد (2004). أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد 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، هرنند: 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، هرنند: 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، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2008). دليل مكتبة الأسرة المسلمة، القاهرة: دار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2010). ضرب المرأة: هل هو الفهم الصواب لحلّ الخلافات الزوجية: رؤية اجتهادية قرآنية معاصرة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2007). العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والاختيار: رؤية إسلامية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2015). القرد الذكي لا يعرف الحساب، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2013). كنوز جزيرة البنّائين: قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار، هرنند: 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 الأئمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهجية وتاريخية، القاهرة: دار السلام.

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

References

- Abū al-Faḍl, M. & Al-'Alwānī, Ṭ. (2009). *Naḥwa I'ādat Binā' 'Ulūm al-Ummah al-Ijtimā'iyyah wa al-Shar'iyyah: Murāja'āt Minhājiyyah wa Tārīkhiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (1960). *Naẓariyyat al-Islām al-Iqtiṣādiyyah: Al-Falsafah wa al-Wasā'il al-Mu'āṣirah*. Cairo: Dār Maṣr li al-Ṭibā'ah, Mu'assasat al-Khānjī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1993). *Al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah li al-'Alāqāt al-Dawliyyah: Itijāhāt Jadīdah li al-Fikr wa al-Manhājiyyah al-Islāmiyyah* (N. Al-Murshid al-Brik, Translator). Riyadh: Maṭābi' al-Farazdaq al-Tijāriyyah.
- Abū Sulaymān, 'A. (2004). *Azmat al-Irādah wa al-Wijdān al-Muslim: Al-Bu'd al-Ghā'ib fī Mashrū' Islāh al-Ummah, Fī Islāh al-Thaqāfah wa al-Tarbiyyah: Ru'yyah Islāmiyyah Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Fikr, Mu'assasat Tanmiyat al-Ṭufūlah.
- Abū Sulaymān, 'A. (2007). *Al-'Unf wa Idārat al-Ṣirā' al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayn al-Mabda' wa al-Ikhtiyār: Ru'yyah Islāmiyyah*. Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2007). *Al-Insān bayn Sharī'atayn: Ru'yyah Qur'āniyyah fī Ma'rifat al-Dhāt wa Ma'rifat al-Ākhar*. Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2008). *Dalīl Maktabat al-Usrah al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2009). *Azmat al-'Aql al-Muslim*. Hendon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (2010). *Ḍarb al-Mar'ah: Hal Huwa al-Fahm al-Ṣawāb li Hal al-Khilāfāt al-Zawjiyyah: Ru'yyah Ijtihādiyyah Qur'āniyyah Mu'āṣirah*. Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Islāh al-Islāmī al-Mu'āṣir: Qirā'āt Manhājiyyah Ijtimā'iyyah*. Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (2013). *Kunūz Jazīrat al-Bannā'in: Qiṣah Ḥiwāriyyah Tarbiyyah fī al-Tansih al-Sawīyah al-'Aqādiyyah al-Ijtimā'iyyah li al-Shabāb wa al-Kibār*. Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

- Abū Sulaymān, ‘A. (2015). *Al-Qird al-Dhakī lā Ya‘rif al-Ḥisāb*. Herndon: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, ‘A. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa I‘ādat Binā‘ihā: Al-Juḍhūr al-Thaqāfiyyah wa al-Tarbawiyah*. Herndon: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Fu‘ād Bāshā, A. et al. (2010). *Al-Manhajiyah al-Islāmiyyah*. Cairo: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.
- Majallat Islāmiyyat al-Ma‘rifah*: 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.

الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان*

فتحي حسن ملكاوي**

الملخص

يُلقى هذا البحث الضوء على بعض الجهود التجديدية عند عبد الحميد أبو سليمان، وما امتاز به من غيره في التعامل مع مفاهيم "التجديد"، وممارسته له. وذلك من خلال دراسة ارتباط مفهوم "التجديد" بمفهوم "المنهج" والتفكير المنهجي في حياة أبو سليمان وفكره. ويستحضر البحث بعض الأمثلة التي استعمل فيها لفظ "التجديد" والألفاظ ذات الصلة، وبعض المسائل العلمية التي مارس فيها الاجتهاد والتجديد بصورة واضحة. ويأتي الإسهام الفكري لأبو سليمان في سياق مسيرة حركة "إسلامية المعرفة"، فهي في نظره حركة منهجية ناقدة، ودعوة جادة للتجديد والمراجعة والتنقية. وقد ارتبط اسم أبو سليمان باسم إسماعيل الفاروقي واسم طه العلواني، في الحديث عن إسلامية المعرفة، غير أن لكل من هؤلاء الثلاثة إسهامه التجديدي المتميز من غيره؛ إذ عرف أبو سليمان بتحديد جوهر أزمة الأمة بأنها أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، وإعطائه الأولوية للأسرة وتربية الطفولة. فاستعماله لمفهوم "التجديد" لم يجعله مقتصرًا على المصطلح الذي يشير إليه لفظ "التجديد"، بل كان يستعمل مصطلحات يدلُّ السياق على الدلالة التجديدية التي يَشدها في سعي الأمة لتغيير واقعها، مثل ألفاظ "الإصلاح"، و"البناء"، و"التغيير"، و"البعث"، و"الإحياء"، و"الإبداع". ويظهر لنا البحث تركيز عبد الحميد أبو سليمان في اجتهاداته على أهمية "إعادة البناء" و"إعادة النظر"، و"تقليب النظر"، و"إحياء الفكر الاجتهادي".

كلمات مفتاحية: الإصلاح الإسلامي، العقل النقدي، التفكير المنهجي، الفكر الاجتهادي، إعادة البناء.

* عاملنا الاسم (أبو سليمان) معاملة الحكاية؛ أي إثبات الاسم بهذه الصورة كما هي، بصرف النظر عن وقوعه في حالات الرفع أو النصب أو الجر.

** دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم، تربوي وأستاذ جامعي أردني، مستشار في المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد

الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 2023/2/12م، وقُبِل للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

ملكاوي، فتحي حسن (2023). الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد

DOI: 10.35632/citj.v29i106.8155 .186-151، 106

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

مقدمة

أكثر المُتحدِّثين عن التجديد يُذكِّروننا بالتجربة الفكرية الغنية لعلماء الأمة الإسلامية على مدار تاريخها؛ فقد ترك لنا هؤلاء العلماء ثروة فقهية وفكرية عظيمة تتمثل فيما نُسمِّيه التراث الإسلامي. وقد تمايزت في هذا التراث مذاهب فقهية، وفِرَق اعتقادية، ومدارس فكرية، اختلف مؤسِّسوها في اجتهاداتهم، وتعدَّدت آراؤهم، وتنوعت مجالات تجديدهم. والتذكير بكل ذلك حقُّ لهم، وواجب علينا؛ فمعظم ممارسات الأمة المسلمة اليوم لا تزال تعتمد على ذلك التراث. ولكننا نرى أنه ليس من الإنصاف عندما نتحدَّث عن التجديد والمُجدِّدين أن نقصر على ذكر علماء من السلف الصالح، ومراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، دون التنويه بعلماء ومُفكِّرين من التاريخ الحديث والمعاصر. والحقُّ أننا نستطيع الحديث عن عدد من هؤلاء المُجدِّدين الذين اشتهر كل واحد منهم بجانب أو أكثر من جوانب التجديد.

ومن الواضح أن مفهوم "التجديد" وتطبيقه كان جلياً عند كثير من علماء الأمة منذ وقت مُبكر، سواء مَنْ كان يمدحه طلباً للضبط، والإضافة، واستنباط الأحكام للقضايا المُتجدِّدة، أو مَنْ كان يُحدِّر منه؛ تقليداً للسلف، وتحذيراً من البدع. ورُبِّما نستطيع أن نُصنِّف معظم ما ورد في التراث الإسلامي عن موضوع "التجديد" في ثلاث فئات؛ الأولى: ما ورد عن حديث المُجدِّدين على رأس كل قرن، والثانية: ما ورد معناه بلفظ "المراجعة"، و"الاستدراك"، و"الرَّد"، و"الاعتراض". أمَّا الفئة الثالثة فهي ما ورد في موضوع "الاجتهاد" الذي هو شرط التجديد ووسيلته.

وبالرغم من ذلك، فإن تحليل ألفاظ التراث الإسلامي في نماذج من مؤلِّفاته تكشف عن أن مصطلح "التجديد" لم يكن مستعملاً على نطاق واسع، حتَّى من الذين لا خلاف على أنهم كانوا مُجدِّدين. فالشافعي -مثلاً- الذي يُعدُّ مُجدِّد القرن الثاني الهجري، بمذهبه الفقهية، وكتابه "الرسالة"؛ وهو النموذج المُبكر في التجديد في أصول الفقه - لا نجده يستعمل لفظ "التجديد" في الكتاب. لكننا نجد في أعمال القدماء ألفاظاً أخرى حملت ما نقصده اليوم بالتجديد، ومن ذلك على سبيل

المثال استعمال مصطلح "الاستدراك" الذي يُعدُّ منهجاً أصيلاً في الممارسة العملية للعمل العلمي، منذ وقت مُبكرٍ في تاريخ الإسلام، حتّى في عهد الصحابة؛ إذ نجد مصطلح "الاستدراك" مستعملاً عند علماء الفقه، والحديث، والكلام، والتاريخ، وغير ذلك من العلوم. ففي عهد الصحابة استدركت أمُّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- على الصحابة فيما رَوَوْا عن الرسول ﷺ. واستدرك أبو بكر الصديق ﷺ على الصحابة في فهمهم آيةً من القرآن يضعونها في غير موضعها. واستدرك الحاكم على الصحيحين في كتاب "المُستدرك" ليضيف أحاديث صحيحة جاءت على شرط الصحيحين، ولم تظهر فيهما. واستدرك الزبيدي على سيبويه في كتاب "الأبنية والزيادات". واستدرك الزمخشري في تفسيره على مَنْ سَبَقَهُ من المُفسِّرين؛ لملكه إلى مذهب الاعتزال، ثمَّ استدرك كثيرون على الزمخشري، ولا يزال تفسيره يحتفظ بقيمته حتّى يومنا هذا. واستدرك الشافعي على أستاذه مالك، واستدرك على الأحناف، ثمَّ ذهب إلى مصر، واستدرك على نفسه، ليس بسبب البيئة بالضرورة، وإنَّما لأسباب أُخرى؛ فقد كان يواصل النموَّ في الخبرة والزيادة في العِلْم، بمنهجه وشخصيته وكثرة مناظراته، فربَّما بدَّت له وجوهٌ حقٌّ في موقف المناظر. وفي مجال العقائد كان الأشعري معتزلياً، ثمَّ استدرك على نفسه بجرأة وشجاعة، فأنشأ ما عُرف بالكلام الأشعري؛ وهو ما تقول به معظم طوائف المسلمين. واستدرك الإمام الغزالي على المعتزلة، والصوفية، والفلاسفة، والباطنية، لكنَّه بعد ذلك استدرك على نفسه كما هو معروف في كتاب "المُنقذ من الضلال".

وأهمُّ ما لهذه الممارسة العلمية للاستدراك هو السعي لالتماس روح الدين ومقاصده في مواكبة المُستجدَّات من القضايا والنوازل، والانفتاح على الخبرة البشرية، بعيداً عن التقليد والتبعية دون حُجَّة ظاهرة.

غير أنَّ المصطلح الذي كان أكثر استعمالاً في كتب التراث الإسلامي، ممَّا له صلة بالتجديد، هو مصطلح "الاجتهاد" الذي يُعدُّ أحد أهمِّ موضوعات الفقه وأصوله؛ لأنَّ الاجتهاد هو وسيلة لاستنباط الحُكْم الفُقهِي من أدلَّته. ولذلك اهتمَّ العلماء ببيان منزلة الاجتهاد، وأصوله، وشروطه، وأحكامه، والتجديد فيه، فيما له صلة بالمُجتهد والموضوع الذي يلزم فيه الاجتهاد.

وبالرغم من جاذبية مصطلح "التجديد" في الفكر الإسلامي، فإنَّ ثَمَّةَ مصطلحاتٍ أُخرى تتَّصل بالتجديد في الاستعمال الحديث والمعاصر، منها: "الإصلاح"، و"التطوير"، و"التمنية"، و"الإحياء"، و"التحديث"، و"البعث"، و"النهضة"، و"التنقيح"، و"إعادة النظر". وليس ثَمَّةَ اصطلاحٍ منها يتفوّق على غيره؛ فقد يكون كلُّ منها مناسباً في السياق الذي يُستعمل فيه. وبالرغم من أنَّ مصطلح "التجديد" وما يتَّصل به من مصطلحاتٍ أُخرى تُستخدم عادةً في السياقات الإيجابية الضرورية والمفيدة، فإنَّ ثَمَّةَ حالاتٍ يُستعمل فيها مصطلح "التجديد" في بعض الكتابات بدلالات سلبية، تحاول تجاوز أحكام الإسلام بحُجَّة أن هذه الأحكام لم تعدَّ صالحة لمشكلات العصر، فيدعو أصحابها إلى التجديد في الإسلام، أو إصلاح الإسلام، أو تحديث الإسلام، أو الإصلاح الديني، كما حدث في المسيحية وغيرها من الأديان، ممَّا يتناقض مع مفهوم "التجديد" الذي نحن بصدده. وسنكتفي بهذه الإشارة السلبية؛ لأنَّها ليست موضوع اهتمامنا في مقامنا هذا.

وفي هذا البحث نحاول أن نلقي الضوء على بعض الجهود التجديدية عند عبد الحميد أبو سليمان، لا سيَّما ما امتاز به من غيره في التعامل مع مفاهيم "التجديد"، وفي ممارسته له. وقد تضمَّن البحث ثلاثة أقسام، سنتحدَّث في الأوَّل منها عن ارتباط مفهوم "التجديد" بمفهوم "المنهج" والتفكير المنهجي في حياة أبو سليمان وفكره. وسنورد في القسم الثاني أمثلةً على الطريقة التي استعمل فيها أبو سليمان لفظ "التجديد" والألفاظ ذات الصلة به في مادته اللغوية أو دلالاته المفاهيمية. وسنضمَّن القسم الثالث أمثلةً على بعض المسائل العلمية التي مارس فيها أبو سليمان الاجتهاد والتجديد بصورة واضحة.

ونجد من المناسب أن نشير إلى أننا لسنا -في هذا البحث- في مقام الاستقصاء لمُجمَل أعمال أبو سليمان؛ لبيان موقفه من التجديد، أو ممارسته له. وحسبنا أن نشير إلى عدد من الأمثلة على ذلك من بعض نصوص أعماله، اعتماداً على منهج التحليل اللفظي لهذه النصوص. ويُمكن لباحثٍ آخر أن يختار أمثلةً أُخرى، أو يعالج الموضوع بمنهجٍ آخر.

أولاً: ارتباط التجديد بالمنهج في حياة أبو سليمان وفكره

يَتَّصِلُ الحديث عن الاجتهاد والتجديد غالباً بالدراسات الإسلامية المهمة بالفقه وأصول الفقه. ويتضمَّن الحديث في الغالب تأصيلَ مفهوم "الاجتهاد"، و"التجديد"، والاستشهاد بالحديث النبوي الشريف عن المُجَدِّد الذي يبعثه الله تعالى في كل قرن ليُجَدِّدَ لِلأُمَّةِ دينها (العظيم آبادي، 1426هـ/2005م، حديث رقم 4291، ص1959). وعبد الحميد أبو سليمان ليس مُتَخَصِّصاً في الفقه وأصوله، ولا هو مُتَخَصِّصٌ في الحديث النبوي وتخرجه. ولذلك لم يكن حديثه عن الاجتهاد والتجديد من باب العلوم الشرعية المُتَخَصِّصة، وإنَّما كانت له طريقته الخاصة في فهمه الاجتهاد والتجديد والتعبير عنهما في كتاباته.

وقد عرف واقعنا المعاصر عدداً من المُفكِّرين الذين عَرَفَ كُلُّ منهم نفسه بأنَّه صاحب مشروع فكري، انماز به من غيره، وأتى فيه من الأفكار ما يَعُدُّه جديداً ينسبه إلى نفسه. لكنَّ أبو سليمان لا يتحدَّث عن نفسه بوصفه مُجدِّداً، أو صاحب مشروع تجديدي ينسبه إلى نفسه، وإنَّما كان أكثر حديثه عن التجديد يختصُّ بمشروع "إسلامية المعرفة"؛ فهو يتحدَّث عن هذا المشروع بوصفه "حركة" شكَّلت على أيدي مجموعة من الشباب الإسلامي "الذين رحلوا في طلب العِلْم إلى أوروبا وأمريكا الشمالية". ومن وسط الألوف من هذا الشباب "تميّزت مجموعة من هذا الشباب الذين جمعوا بين المعرفة المدنية، والمعرفة الاجتماعية، والثقافة الإسلامية... ثقافةً مدنيّةً مختلطةً بالولاء الإسلامي والمعرفة التراثية ضمن رؤية كُليّة، فجمعت لها قوّة العقيدة، وسعة المعرفة، وواقعية النظرة، وقدرة الأداء" (أبو سليمان، العدد 52، 1429هـ/2008م، ص8-11).

ثمَّ يُؤكِّد -رحمه الله- أنَّ في هذه الحركة ما هو جديد فعلاً، ثمَّ يُبيِّن ما هو هذا الجديد الذي قدّمه هؤلاء الشباب، فيقول: "إنَّ الجديد في مفهوم "إسلامية المعرفة" ماثل في التحديد الواضح لأزمة الأمة،... لذلك كانت رؤية هؤلاء الشباب تتركز في أنَّ أزمة الأمة تكمن في التخلف والغيبية

الحضارية، وأنَّ فشل جهود الإصلاح راجع إلى ضعف جذور المشروع، وضعف الطاقة الفكرية اللازمة لكفاءة أدائه؛ من أجل النهوض بالأُمَّة، ومواجهة التحدّيات. " وبغير التعامل بشكل علمي منهجي يُصلح الفكر ومناهجه، "فإنَّه لا سبيل إلى تجديد طاقة الأُمَّة، وتوفير وسائل النجاح لجهود الإصلاح السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والتربوي، والعلمي، والتقني، والعسكري. " ولتأكيد صفة الجِدَّة في هذه الحركة يقول يرحمه الله: "وهكذا جاءت حركة "إسلامية المعرفة" إضافة جديدة، تستكمل جهود الحركات الإصلاحية في المجالات الأخرى، وتدعو إلى فتح الملف الفكري على مصراعيه، ومشاركة الفئة المُثَقَّفَة المشغولة بالإصلاح والتعامل مع الملف بشكل جِدِّي وجذري، يُجدِّد منهج الإصلاح، ويعيد صياغة هذا المنهج" (أبو سليمان، العدد 52، ربيع 1429هـ/2008م، ص 8-11). "وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة ... دعوة منهجية جادَّة للتجديد والمراجعة والتنقية، وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشويه والجمود؛ لتكون حركة حقيقية للتجديد ... إنَّ "إسلامية المعرفة" ... مهمة فكرية، تبدأ وتبقى وتستمر وتعمق مع الاقتناع الكامل بمُنطلقاتها، وإعمال الفكر، ودوام عطائه وإبداعه وتجدُّده" (أبو سليمان، العدد 52، ربيع 1429هـ/2008م، ص 8-11).

ولا شكَّ في أنَّ التنويه من أبو سليمان بإسهام زملائه في تطوير حركة الإصلاح التجديدية التي يُمثِّلها مشروع "إسلامية المعرفة"، يُعدُّ ميزة محمودة، ليس لتقدير جهود زملائه وحسب، بل للتنويه بقيمة الفريق وأهمية العمل الجماعي كذلك. وهذا يتأكَّد عندما نجد أنه يتحدث عن نشأة الفريق في الولايات المتحدة الأمريكية، بالإشارة إلى الفاروقي والمهندسين الثلاثة (جمال برزنجي، وهشام الطالب، وأحمد توتونجي)، ثمَّ يضيف إلى ذلك أنَّ تعرُّفهم إلى طه العلواني -في الرياض فيما بعد- قد أسهم بتخصُّصه الشرعي في استكمال حاجة الفريق إلى ما كان ينقصه.

ومع ذلك، فإنَّ في كتابات أبو سليمان ما يُعدُّ جديداً ينسبه إلى نفسه، لكنَّه يأتي وفق الروح التي تبثُّها حركة "إسلامية المعرفة"؛ وهو المنهج الذي "اكتشفه" أبو سليمان مُبَكِّراً في التعامل مع القضايا

الواقعية برؤية إسلامية، ثم أخذ يُمارسه؛ ليأتي بما يُعدُّه اجتهاداً منه، يُقدِّمه لأهل العِلْم والاختصاص من المُفكِّرين والعلماء؛ ليروا فيه رأيهم في مدى صوابه.

وقد عُرِف عبد الحميد أبو سليمان في كتاباته وأحاديثه بأنه مُفكِّر يمتاز بالجرأة في الاجتهاد، والدعوة إلى التجديد في واقع الأمة. وعُرِف -في الوقت نفسه- بأنه واحد من فريق من المُفكِّرين الذي طوَّروا مشروعاً فكرياً إصلاحياً تجديدياً، هو مشروع "إسلامية المعرفة". وفي هذا المجال ارتبط اسم أبو سليمان باسم إسماعيل الفاروقي واسم طه العلواني، في الحديث عن هذا المشروع. غير أنَّ لكلٍّ من هؤلاء الثلاثة إسهامه التجديدي المُتميِّز من غيره؛ فقد عُرِف الفاروقي بفكره التجديدي الذي يقوم أساساً على نقد الفكر الغربي بعد استيعابه، واعتماد الرؤية التوحيدية بوصفها جوهر الخبرة الدينية في الإسلام. وعُرِف العلواني بصياغة منهجية القراءتين، والمحاوَر الستة للإصلاح والتجديد، وصياغته إشكالية السُّنة النبوية، ومواقف التدبُّر مع القرآن الكريم. صحيحٌ أنَّ أبو سليمان لم يكن بعيداً عن أيٍّ من هذه المجالات التجديدية، لكنَّه عُرِف بتحديد جوهر أزمة الأمة بأنَّها أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، وإعطائه الأولوية للأسرة وتربية الطفولة.

وقد بدأت اجتهادات أبو سليمان بأوَّل عمل نشره عن "نظرية الإسلام الاقتصادية" وهو على مقاعد الدراسة في مرحلة الماجستير عام 1960م، بالنظر في الفلسفة التي يقوم عليها الاقتصاد الحديث فيما يختصُّ بقضايا مُتعدِّدة، مثل: عوامل الإنتاج، والملكية الخاصة، والملكية العامة، ومسائل الدَّين، والفائدة، والرِّبا، والاقتصاد في النُّظُم الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية. ولاحظ الظلم الذي يقع على الإنسان في هذه النُّظُم المختلفة. وكذلك نظر في النصوص الخاصة بمسائل الرِّبا والقروض، والاقتصاد الزراعي والصناعي والتجارة في فقه المعاملات الإسلامي، ولاحظ ما قيل عمَّا فيها من تناقض ونسخ، فجمع النصوص الخاصة بكل مسألة، ثمَّ نظر إليها في مجموعها، وفي كلِّ نصٍّ في حاله وعرضه، فلم يجد تناقضاً ولا نسخاً؛ فكل نصٌّ جاء لحالةٍ مختلفة عن غيره. وكلُّها عناصر في فلسفة إسلامية مُتكاملة تُحقِّق مبادئ العدالة في اقتصاد البشر، وهي فلسفة تقضي بأنَّ لا ريع ولا فائدة، وأنَّ الكسب للعمل وحده.

ويأتي لفظ "التجديد" عند أبو سليمان في بعض الأحيان مصحوباً أو مدعوماً بألفاظ من مادته اللغوية، كما في لفظ "الاجتهاد"؛ إذ إنَّ بين التجديد والاجتهاد صلة وثيقة، سواء في الأصل اللغوي، كما في قول بعض علماء اللغة: "جَدَّ الشيءُ: صار جديداً، وجَدَّ في الأمر: اجتهد فيه"، أو في الدلالة البيانية من حيث إنَّ الاجتهاد وسيلة وآلة للتجديد؛ فالمُجَدِّد هو المُجْتَهِد المُؤَهَّل للاجتهاد.

ويبدو أنَّ أبو سليمان لم يكن حريصاً على أن يستعمل ألفاظ الاجتهاد والتجديد في عمله البكر في "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، لكنَّ مَنْ يتأمل هذا العمل يجده معروضاً في صيغة اجتهاد، يُعبَّر فيه صاحبه عن رجائه "أن يكون قد وُقِّف إلى فتح باب الطريق أمام الفكر والبحث"، ويعتذر "عمًا قد يكون وقع فيه من أخطاء"، ويأمل ممَّن يُوجَّه النقد إلى هذا البحث أن يتناول كُليّات الموضوع ونتائجه وأسس، وهو يسعد "أن يرى من البحوث العلمية الموضوعية ما يجلو أمام ناظره حقيقة الأمر" (أبو سليمان، 1960م، ص 88).

والجدير بالذكر هنا أنَّ المُهمَّ عنده في هذا العمل هو المنهج الذي سلكه في الوصول إلى ما وصل إليه. وهو يستعمل لفظ "الاكتشاف" للمنهج، فيقول: "حيث وضع الكاتب اليد على أسس منهج الفكر الإسلامي المطلوب، وعلى أهميته وإمكاناته في إحياء الفكر الإسلامي المعاصر. ثمَّ يعلِّق على أثر هذا الاكتشاف، قائلاً: "كان من نتائج إدراك الكاتب أهمية كشفه في المنهج" أن جعل موضوع بحثه في أطروحة الدكتوراه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية"؛ إذ "بسط فيه الجوانب التجديدية في المنهج، وبرهن على قدرة هذا المنهج على التجديد الفكري في ذلك البحث، وتطوير الفكر الإسلامي في ذلك المجال" (أبو سليمان، 2016م، ص 247). وهذا الربط بين المنهج والتجديد يتكرَّر كثيراً في كتابات أبو سليمان.

ولا غرابة -إذن- أن يأتي أبو سليمان بشيء من التجديد بحكم هذه النشأة التي تُؤهِّله لممارسة المنهج اللازم للتجديد. ولكنه مع ذلك ينسب بعض أمثلة التجديد التي قام بها إلى المدارس والتفكير الجماعي الذي شارك فيه مع غيره من زملائه في مراحل أخرى من حياته، ومن ذلك على سبيل المثال

لا الحصر حديثه عن المشروع التجديدي الذي حمل عنوان "إسلامية المعرفة" (أبو سليمان، العدد 52، ربيع 1429هـ/2008م).

والتجديد عند أبو سليمان لا يتحقق إلا بشروط، أهمها: توافر الرؤية التحليلية النقدية، والجرأة والشجاعة في مقاومة ضغوط الأفكار السائدة؛ لارتباطها بما استقرَّ في المذهب المعمول به، أو بسُلطة الشخصيات التي جاءت بهذه الأفكار، أو بسُلطة العامة والجمهور. ونجده يتحدث عن نفسه في بعض المواقف، فيذكر نشأته المُبكرّة على كثرة القراءة وسعة الاطلاع، ووعيه المُبكر بتناقضات الواقع الذي تعانیه الأُمّة، ويُنوّه بما تحقّق له من النموّ في عقلية النقدية، والجرأة في التساؤل والتفكير، حتّى استقرّ له بجُهدِه العقلي الإيْمانُ بالله سبحانه، والتصديق برسالة محمد ﷺ، واليقين بأنّ الإسلام عقيدة وشريعة ونظام¹ (أبو سليمان، 2011م، ص 15). ونجده يُنوّه في عدد من المواقف بأنّ التجديد المنشود في واقع الأُمّة لا يُمكن أن يتحقّق إلا بالتجديد في المنهج، وأنّ هذا التجديد في المنهج لا يتمّ دون عقلية نقدية؛ فهو يقول: "إنّ النظرة التحليلية النقدية المُنضِبة هي أداة منهجية أساسية، ومن أهمّ الأدوات الإصلاحية لدفع قوى النهضة والتجديد في فكر الأُمّة وأدائها" (أبو سليمان، 2002م، ص 150، ص 147-172).

ويتألّم أبو سليمان عندما يرى "العديد من رجال الفكر الإسلامي الذي يُجمون عن إبداء الرأي إلا في حدود المعتاد والمُتوارث"، وذلك بسبب "تمكّن الكوابح الثقافية التراثية من أنفسهم؛ رهبةً وخوفاً من ردة الفعل النفسية غير العاقلة التي تكرّست وتمكّنت على مرّ الزمن من عقلية جمهور أمتهم، التي لن تسمح بالحوار الرصين الذي يُفسح المجال لرؤى اجتهادية تجديدية تركز إلى الأسس والثوابت الأصلية في العقيدة والمقاصد." ثمّ يقول: "لا بُدّ للمُفكّر المسلم من التسلّح بالشجاعة في

¹ في كتابه "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية" قال في مُقدّمة فصل "الإيمان بصدق الرسالة المحمدية بين العقل والخوراق": "إنّ هذه المقالة تهدف إلى توضيح الأساس العقلي والنظري للإيمان ... الذي كان الأساس والنور الهادي للكاتب، الواعي وغير الواعي، منذ عهد طفولته، وعلى امتداد رحلة حياته، الأساس المكين لإيْمانه ورؤيته الكونية الكُلية الإسلامية."

إبداء الرأي، والتجديد في الفكر، والنظر؛ لئوأكب ما يطرأ في واقع الحياة من تغير، وما يتيح تراكم المعارف والخبرات من الإمكانيات، وما يطرحة من التحدّيات، وما يفرضه من التغيّرات، حتّى يتمّ تنزيل المبادئ والقيّم بشكل عملي فعّال على واقع الحياة" (أبو سليمان، 2016م، ص 24).

وإذا لم تتحقّق الشجاعة والجرأة في إبداء الرأي، والحوار الصريح، والنظرة النقدية، فسوف تتكرّس في واقع الأمة أفكارُ التقليد والتلفيق، والمحاكاة التي تعجز عن تفعيل الطاقات وتحريك الدوافع، وعندها "يبقى الأداء المسلم قاصراً، والكيان المسلم ضعيفاً عاجزاً مهضوماً مقهوراً ما بقيت الأمة وتوجّهات مشاريع نهضتها مُنطلقة من التقليد والمحاكاة؛ لأنّها لا يعيدان صفحات التاريخ، ولا يُحرّكان كوامن الطاقة" (أبو سليمان، 2016م، ص 30).

ويظهر لفظ "الجديد" في إسهام أبو سليمان في مشروع "إسلامية المعرفة" بعنوان الورقة التي قدّمها للمؤتمر العالمي الثاني لإسلامية المعرفة في إسلام آباد بباكستان عام 1982م، الذي أُعلن فيه المشروع بصورة رسمية، فكانت ورقة أبو سليمان في ذلك المؤتمر بعنوان: "إسلامية المعرفة: منهج جديد لإصلاح المعرفة المعاصرة".²

ومن حقّ أبو سليمان علينا -ونحن نتحدّث عن التجديد عنده- ألا ننسى أنّه اختار "للمجلّة العربية"، التي صدرت عن الجامعة الإسلامية العالمية عندما كان مديراً للجامعة، اسم التجديد. وقد نشر في كل عدد من الأعداد الخمسة التي صدرت أثناء إدارته للجامعة مقالاً في باب "نقد وآراء"، باستثناء العدد الأوّل الذي كتب فيه الكلمة الافتتاحية بعنوان: "التجديد: مدرسة ومنهج"؛ إذ ذكر في هذا المقال الافتتاحي أنّ الهدف من المجلّة هو أنّ "تؤاكب أهداف الجامعة، وخاصة في دفع مشروع "إسلامية المعرفة"، وإبداع فكر إسلامي حيّ... والجامعة الإسلامية العالمية إنّها هي تطبيق عملي

² الجدير بالذكر أنّ أبو سليمان دمج ورقته هذه في الورقة التي قدّمها الفاروقي للمؤتمر المذكور بعنوان: "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطّة العمل"، ثمّ حرّر المادة التي صدرت بعد ذلك بوصفها الإعلان الرسمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عن مشروع "إسلامية المعرفة".

لمدرسة فكر الإحياء والتجديد، وتجسيد علمي منهجي لها. فمناهج الجامعة وخططها إنما تمثل خلاصة الدروس المستفادة من فكر المُجدِّدين المُجتهدين.

ثمَّ تحدَّث عن برامج الجامعة في الكُليَّة الكبرى المُميَّزة للجامعة؛ وهي كُليَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ومنهج التكامل المعرفي في برامجها، ونوّه بمفهوم "التخصُّص المُزدوج" الذي تكون فيه العلوم الإسلامية جزءاً من إعداد جميع طلبة الجامعة، ويقدر من الكفاءة والتأهيل في اللغتين العربية والإنجليزية؛ إذ قال: "إنَّ الجامعة تأمل بهذا المنهج الإسلامي التجديدي أن تستعيد الأُمَّة من جديد قدرتها على الإبداع والاجتهاد في مختلف مجالات الحياة وعلومها، وأن تُجدِّد الأُمَّة أولاً وقبل كل شيء أنظمتها الاجتماعية، ومؤسساتها التربوية والتعليمية... لتُنشئ أجيال الخلافة... القادرين على الإبداع والتجديد... ودون جيل من الأحرار لا تكون القوَّة، ولا يكون الإبداع والتجديد والإسهام الإيجابي في الحضارة الإنسانية."

ثمَّ ختم مقالته بالقول إنَّما يراد (للمجَلَّة) "أن تكون منبراً لكل مثقَّف ذي فكر حرٍّ مُبدع مُجدِّد، وهي تدعو كل الأساتذة والعلماء والمُثقِّفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتجديد... للمشاركة بأبحاثهم فيها؛ إحياءً لروح التجديد، والاجتهاد، والإبداع" (أبو سليمان، العدد الأوَّل، رمضان 1417هـ/يناير 1997م، ص 1-5).

ثانياً: استعمال لفظ "التجديد" والألفاظ ذات الصلة في كتابات أبو سليمان

مفهوم "التجديد" هو واحد من المفاهيم المُهمَّة في الفكر الإسلامي المعاصر. وتظهر هذه الأهمية في كثرة استعمال مصطلح "التجديد" في كتابات المعاصرين، لكننا نستطيع أن نجد الاهتمام بمفهوم "التجديد" دون أن يردَّ المصطلح بلفظه. فمصطلح "الاجتهاد" كان أكثر حضوراً في التراث الإسلامي من مصطلح "التجديد"؛ إذ كان هذا المصطلح يكفي عند العلماء للتعبير عمَّا يتطلَّبه التجديد، سواء في مواكبة الفُقه لاستنباط الأحكام في القضايا المُستجدَّة، أو في تجديد الاجتهاد

لإعادة النظر في اجتهادات سابقة في ظروف جديدة. وفي الكتابات المعاصرة يغلب أن يُستعمل مصطلح "التجديد" بوصفه نتيجة للاجتهاد في لغة علماء الشريعة، لا سيما في مجال الفقه والأصول. أمّا في لغة غيرهم من الباحثين والمُفكِّرين فإنهم يميلون إلى استعمال ألفاظ أخرى تفيد معنى التجديد، ليس في بيان الحُكْم أو الرأي وحسب، بل في تغيير الواقع وإصلاحه، فتردُّ ألفاظ مُتعدِّدة، منها: التغيير، والتحديث، والإصلاح، والإبداع.

ويلاحظ كلُّ مَنْ له ألفة بالاستماع إلى عبد الحميد أبو سليمان وقراءة مقالاته وكتبه، تكراره مجموعة من المصطلحات التي أصبحت عنده من لوازم حديثه؛ منها ما يختصُّ بحاجة الأمة إلى التفكير الناقد، والاجتهاد لتحقيق التجديد؛ نظراً إلى أن واقع الأمة المعاصر مصاب بثلاثية التخلف، وهي: نفسية العبيد، وعقلية القطيع، وثقافة الاستبداد. ومنها الربط بين مصطلحات التغيير والإصلاح والتجديد، وأنَّ ذلك لا يتمُّ في بيئة خائرة الهمم، مُعطلة الطاقات، وعاجزة عن التفكير الفعّال.

بيد أن استعمال مفهوم "التجديد" عند أبو سليمان لا يقتصر على المصطلح الذي يشير إليه لفظ "التجديد"، بل إنه كثيراً ما يستعمل مصطلحات يدلُّ السياق على الدلالة التجديدية التي يشدها في سعي هذه الأمة لتغيير واقعها، فيُكثر من ربط مصطلح "التجديد" بألفاظ "الإصلاح"، و"البناء"، و"التغيير"، و"البعث"، و"الإحياء"، و"الإبداع". وكذلك يُكثر من استعمال الألفاظ المُقابِلة التي أدت إلى تخلف الأمة في الماضي، ولا تزال تصفُّ واقعها المعاصر، مثل ألفاظ: "التقليد"، و"الجمود"، و"التواكل"، و"فقدان الطاقة"، وغير ذلك.

ويمكننا النظر في الطريقة التي تحضر فيها مصطلحات "التجديد"، و"الاجتهاد"، و"الإصلاح"، و"التغيير"، وغيرها ممّا يأتي في معناها، أو يتصلُّ بها بسبب أو نتيجة، في كتابات عبد الحميد أبو سليمان، بتحليل لفظي لبعض هذا الكتابات، والنظر في تكرار هذه الألفاظ والسياقات التي تردُّ فيها. وكذلك يُمكننا إجراء التحليل نفسه للألفاظ ذات الصلة اللغوية بالتجديد، مثل: "الجُهد"، و"الجِدُّ"، و"الجديد"، و"الجهاد". وقد أجرينا شيئاً من هذا التحليل لعينات من كتابات أبو سليمان،

منها: كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية" (أبو سليمان، 2016م)، ومقال "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي" (أبو سليمان، 2002م، ص 147-172)، ومقال "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً" (أبو سليمان، 2001م، العدد 26، ص 115-150)، ثم مقارنة ما نجده في هذه المواد الثلاث. وقد وجدنا في هذا التحليل والمقارنة تأكيداً لِمَا يَلْمسه مَنْ له أُلْفَةٌ بكتابات أبو سليمان وأحاديثه، من التكرار الملحوظ في استخدام ألفاظ وعبارات مُعَيَّنة، تُعِين على الكشف عمّا كان يَشغل اهتمامه طوال مراحل حياته.

1. تحليل لفظي لكتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"

اخترنا كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"؛ لِمَا لكَاتب هذه السطور من أُلْفَةٍ بظروف تأليف الكتاب ونشره أوّل مرّة بعنوانٍ مُركَّب من أربعة عناوين: "أزمة الإرادة والوجدان المسلم، البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمّة، في إصلاح الثقافة والتربية، رؤية إسلامية معاصرة". فقد بدأ أبو سليمان تأليف هذا الكتاب بعد انتهاء عمله في إدارة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وتفرُّغه لرئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إدارته الرئسية في واشنطن. وبدا واضحاً أنّه كان يريد أن يعيد التوازن إلى رأيه في جهود الإصلاح الإسلامي؛ فإذا كان كتابه الذي اشتهر به أكثر من اشتهاره بغيره "أزمة العقل المسلم" قد تناول الجانب العقلي من شخصية الإنسان المسلم، فإنّ عدم الاهتمام بالجانب النفسي الذي يتمثّل في الإرادة والوجدان المسلم، وهو الجانب الذي لا يُبنى إلّا في مرحلة الطفولة المُبكرّة، يُمثّل الجانب الآخر من الأزمة التي تعانيها شخصية الإنسان المسلم المعاصر. وهذه الأزمة المُزدوجة هي التي تَصِفُ واقع الأُمّة بصورة عامة. وعندما تقرّر أن يُطَبع الكتاب طبعة جديدة، نظر أبو سليمان في الكتاب، وأجرى بعض التعديلات، ثمّ تقرّر أن يظهر الكتاب بعنوان جديد يضع قضية الكتاب وما سَبَقه في سياق الواقع المعاصر للأُمّة، وانهيار حضارتها، ومهمة التغيير المطلوب في هذا الواقع، الذي يتمثّل في إعادة بناء هذه الحضارة، بتناول

الجدور الثقافية والتربوية، وجهود الإصلاح والتغيير المطلوبة من إعادة البناء؛ لذا وُسم العنوان الجديد للكتاب بـ"انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجدور الثقافية والتربوية".

وقد ورد في الأسطر الأولى من مُقدِّمة الكتاب بطبعته أنه "جاء نتيجة قَدْرٍ كبير من البحث والتجربة، وهو إلى جانب كتاب "أزمة العقل المسلم" محاولة لفهم الأسباب التي حالت -حتى اليوم- دون نجاح مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وإحداث التغيير المطلوب في الأمة." ونكاد لا نجد مادة كتبها أبو سليمان دون أن نجد فيها تراكيب، من مثل: "مشروع الإصلاح"، و"إحداث التغيير"، فضلاً عن وصف الإصلاح غالباً بأنَّه الإصلاح الحضاري والتربوي والفكري، ووصف التغيير بأنَّه الذي يُحقِّق قدرة الأمة على إطلاق طاقاتها وتجديد بنائها.

وقد ورد لفظ "التجديد"، والحاجة إلى "التجدُّد"، وطلب "الجديد"، والعودة "مُجدِّداً"، في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (58) مرَّة، لكنَّ لفظ "التجديد" قلماً كان يأتي مُنفرداً؛ إذ جاء بصيغة العطف مع لفظ "الإصلاح"، بالرغم من أنَّ "الإصلاح" كان أكثر وروداً؛ إذ بلغ عدد مرَّات وروده في الكتاب (193) مرَّة. وقد جاء "التجديد" كذلك بصيغة العطف مع لفظ "التغيير"، بالرغم من أنَّ لفظ "التغيير" ورد في الكتاب (154) مرَّة، أو جاء في سياق بناء الأمة؛ إذ ورد لفظ "البناء" في الكتاب (179) مرَّة.

أمَّا أكثر التراكيب التي ورد فيها لفظ "البناء" فهي: "بناء الطاقة"، و"بناء القدرة"، و"بناء الأمة"، و"بناء الطفولة"، و"بناء الأسرة"، و"البناء النفسي"، و"بناء المؤسسات"، و"بناء الأولويات"، و"بناء الكيان"، و"بناء مشروع الإصلاح"، و"بناء الحضارة"، و"بناء العمران"، و"بناء المجتمع"، و"بناء الشخصية"، و"بناء الجيل"، و"بناء الرؤية"، و"بناء سواعد القوَّة"، و"إعادة البناء"، و"تمتين البناء". وكثيراً ما كان يجمع المُؤلِّف بين لفظ "البناء" وألفاظ "التغيير"، و"الإصلاح"، و"العمران"، و"الإبداع"، و"الطاقة"، و"التحرير".

ويأتي لفظ التجديد مصحوباً بألفاظ الطاقة الذي ورد 63 مرة. وقد ورد لفظ "التجديد" مصحوباً أحياناً بألفاظ "الطاقة"، وألفاظ الطاقة هذه تكررت (63) مرّة بمعنى دفع الطاقة، أو تجديدها، أو بنائها، أو استعادتها، أو تحريكها، أو توليدها.

وهكذا نستطيع أن نقول: إن لفظ "التجديد" يأتي بألفاظ تُعدُّ مما يدلُّ عليه كما هو الحال في "الإصلاح" و"التغيير" و"البناء"، أو من مُتطلباته كما هو الحال في لفظ "الإبداع" الذي ورد (37) مرّة، ولفظ "المبادرة" الذي ورد (33) مرّة.

وقد تكرر ورود لفظ "الاجتهاد" في الكتاب (33) مرّة، ولفظ "الجُهد" المطلوب بذله (37) مرّة، ولفظ "الجِدُّ" ولفظ "الجِدِّيَّة" (10) مرّات، ولفظ "الجهاد" (14) مرّة. وللتدليل على صلة لفظ "جديد" بمعنى التجديد على سبيل المثال لا الحصر، سنورد بعض السياقات التي ورد فيه لفظ "جديد" في كتاب "انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"؛ إذ ورد هذا اللفظ (15) مرّة، في سياقات مختلفة، منها ما يتصل بما أحدثه الإسلام من جديد في واقع العرب والإنسانية، والانتقال إلى مرحلة جديدة في الحضارة الإنسانية. وأن على علماء الأمة أن يُقدِّموا آفاقاً جديدةً للتقدُّم والإبداع العلمي.

وتكرّر الحديث عن ضرورة البدء بإيجاد جيل جديد من العلماء الذين يجمعون علوم الوحي، ومقاصد الدين، وكنوز التراث، وعلوم الإنسان والمجتمع. وأنه يتعيّن على هؤلاء "الذين تُؤهلهم ثقافتهم لمعرفة أبعاد التغيير المطلوب ومقاصده أن يُعدّوا الجيل الجديد القادر بمؤهلاته المعرفية والنفسية؛ ليكون قادراً على حمل الرسالة.

وتحدّث أيضاً عن الثقافة التي يجب إنتاجها بصورة تمتدُّ إلى آفاق واسعة جديدة في معرفة أسرار فطرة النفوس والكائنات، مُنتقداً جهود الترجمة إلى العربية التي لم تعطِ الدوريات العلمية الجديد من الكشوف العلمية السهميّة، وإنما اكتفت بترجمة بعض الأعمال الأدبية. ولأنّ الانفعال والإبداع لا يكونان عادةً إلاّ باللغة الأولى؛ فإنّه يجب إغناء هذه اللغة بكل جديد.

وسنورد فيما يأتي بعض السياقات التي جاد فيها لفظ "الجهاد" بصورة تتصل بالاجتهاد والتجديد في حياة الأمة:

- قول المؤلف: "حياة المسلم هي في العمل والسعي في كل شؤون حياته ... وفق الرؤية القرآنية، وهي كلها جهاد واجتهاد في كل شيء يفعله؛ جهاد في طلب العلم، وفي طلب الرزق، ...، وفي القيام بواجبات العدل، ...، والسعي في حاجات الأمة، ...، وتبليغ دعوة الحق والدين".

- قول المؤلف: "والعجيب أن تفشو عقلية الخرافة ... في أمة القرآن الذي جاء يدعو إلى السعي، والتفكير، والنظر، والجِدِّ ... والاجتهاد، والجهاد، وتتبع السنن، والأخذ في طلب الأمور بالأسباب".

- قول المؤلف: "كان خطاب القرآن في آلاف آياته موجَّهاً إلى القلب والعقل ... ويأمر بالجِدِّ والسعي والجهاد، والأخذ بالأسباب".

- قول المؤلف: "ولكن هذه الرؤية القرآنية، رؤية العلم والتفكير والتدبر، ودليل السعي والعمل والجهاد والاجتهاد ... اضطربت بعد أن عكَّر صفوها فكر القهر والتخلف وعقل التقليد".

- قول المؤلف: "القطاع الإسلامي الإصلاحي في الأمة هو المُعبَّر عن ضميرها ووجدانها ... ويملك القدرة على خطاب روح الأمة، وتقديم مشروع ناجح للإصلاح، وإعادة البناء، وإعادة التواصل مع عهد الرسالة، ومع رؤيتها الكونية الشمولية، وروحها الجهادية الإصلاحية".

- قول المؤلف: "لا بُدَّ من أن تهدف الدراسات المنهجية الأكاديمية إلى إنجازات تطبيقية، تجعل من مقاصد القرآن الكريم ... دافعاً إلى العمل والاجتهاد والجهاد وإحسان الأداء، في سبيل إقامة مجتمع العدل والكرامة والإحسان وحضارة الأخلاق والعلم والعمران".

- قول المؤلف: ثمة خطوات أربع "لا بُدَّ أن تكون متلازمة متوازنة مترامنة مع استعادة البُعد الغائب في التجديد والتغيير في تاريخ فكر الأمة وجهادها الحضاري". ونلاحظ على هذا الاقتباس الأخير كيف ربط المؤلف بين ألفاظ "التجديد" و"التغيير" و"الجهاد الحضاري" (أبو سليمان، 2016م، ص 256).

ولغة الاجتهاد والتجديد عند أبو سليمان تتضمن عبارات لا تُفهم إلا في سياق الدلالة التي يتضمَّنُها الأمل في التجديد والتغيير والإصلاح في واقع الأمة، ومن ذلك -مثلاً- مصطلح "الإعادة" الذي يتكرَّر في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (47) مرَّة، بتركيب عدَّة، مثل: "إعادة بناء النفسية"، و"إعادة التربية"، و"إعادة النظر"، و"إعادة صياغة الخطاب"، و"إعادة قراءة"، و"إعادة تأهيل"، و"يعيد تشكيل"، و"يعيد صفحات التاريخ"، و"يعيد الأمة إلى رشدها"، و"نعيد بناء الأمة"، و"نعيد بناء الطاقة".

ويرى أبو سليمان أنه إذا لم يتعزَّز التجديد والاجتهاد في حياة الأمة، فإنَّ البديل هو الجمود والتقليد والمحاكاة والتخلُّف. وقد ورد لفظ "التقليد" في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" (32) مرَّة، وجاء هذا اللفظ غالباً في صيغة الإضافة إلى ألفاظ المحاكاة، أو الجمود، أو التخلُّف. فمن بين جميع المواقع التي ورد فيها لفظ "التقليد"، جاء هذا اللفظ معطوفاً، أو معطوفاً عليه لفظ واحد من هذه الألفاظ أو أكثر (12) مرَّة.

ويرى أبو سليمان أنَّ العلماء كانوا يُسوِّغون اللجوء إلى التقليد حين يكون اتباعاً لحُكم فقهي في مسائل حكمتها سياقات الزمان والمكان، والأحوال الفردية الخاصة لمن كان يطلب الفتوى فيها، وجاءت النظرة فيها مُتَّصِفة بالجزئية والخصوصية. غير أنَّ واقع الأمة اليوم يحتاج إلى اجتهاد وتجديد يراعي حال الأمة والمجتمع، وما تهدي إليه مقاصد الدين وكُلِّيَّاته في التعامل مع المعرفة والخبرة البشرية وظروف الزمان والمكان؛ ذلك أنَّ التقليد تمدَّد في واقع الأمة من قضايا الأحكام الفقهية الجزئية إلى ما ابتليت به الأمة من تقليد حضاري، واستلاب ثقافي، وسقوط في التقليد الأعمى للأجنبي.

ويُسوِّغ أبو سليمان الحاجة إلى الاجتهاد والتجديد بكثرة ما أصاب الأمة من تشوُّهات. وقد تكرَّر لفظ "التشوُّه" في سياقات مختلفة ضمن هذا الكتاب (62) مرَّة، وجاء بعدد من الأوصاف، منها: التشوُّه الفكري، والتشوُّه المنهجي، والتشوُّه المعرفي، وتشوُّه الرؤية، وتشوُّه المفاهيم، وتشوُّه الخطاب.

2. تحليل لفظي لمقالة "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية

والأداء التربوي"

لمقارنة الطريقة التي يظهر فيها لفظ "التجديد" والألفاظ ذات العلاقة بمواد أخرى من كتابات أبو سليمان، اخترنا أن نُجري التحليل اللفظي لمقالة "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي" المنشورة في مجلة "إسلامية المعرفة".

وقد جاءت هذه المقالة في (25) صفحة، وتضمّنت لفظ "التجديد" ولفظ "الاجتهاد" معاً (10) مرّات، في حين تكرّرت ألفاظ "الجُهد" و"الجِدِّيَّة" و"الجهاد" مجتمعةً (20) مرّة، وجاء لفظ التغيير (11) مرّة، ولفظ "الإبداع" (12) مرّة، ولفظ "التقليد" (7) مرّات. ومن اللافت للنظر كثرة ورود لفظ "الإصلاح"؛ إذ ذُكر (39) مرّة، وكذلك لفظ "البناء" الذي ورد (20) مرّة. أمّا لفظ "إعادة" فقد ورد في سياق إعادة النظر والمراجعة - في هذه المقالة - (14) مرّة. وكذلك ورد لفظ "طاقة" في سياقات مُماثلة تماماً لورودها في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها".

ومثلما وجدنا أبو سليمان يجمع بين مصطلحي "الاجتهاد" و"التجديد"، ويوظّف مفهوم "التجديد" بالمباني اللغوية التي تتّصل به، مثل: "الجِدِّيَّة" و"الجهاد" في كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"، فإننا نجده يستعمل هذه الألفاظ بالطريقة نفسها - إلى حدّ كبير - في هذه المقالة، ويظهر ذلك بوضوح عند إجراء التحليل اللفظي لمادة المقالة. ومن ذلك - مثلاً - تكرير المؤلّف اللفظ الدالّ على "الجِدِّيَّة المطلوبة" في الإصلاح الفكري المنشود؛ فهو يشير بذلك إلى أهمية معالجة مشكلة "غياب النظرة النقدية الذاتية الشجاعة الجادّة في فكر كثير من أبناء الأُمّة ومُفكّريها، وما يلاقيه فكر النقد والتمحيص من مقاومة ونفور ... لا يسمح لصفوات الأُمّة بالحوار ..."، وأهمية "طرح التحدي الإسلامي ورؤيته التوحيدية الأخلاقية الاستخلافية في عمارة الكون وهداية البشرية أمام الإنسانية وحضارتها بشكل وأسلوب جادّ ناجح مُقنع". وهو يُؤكّد أنّه لا بُدّ "المُفكّري الأُمّة من وقفة جادّة تنظر نظرة نقد ذاتي شجاعة في أعماق الأُمّة، وكُلّيات كيانها ... لمعرفة ... جوهر مُنطلقات الإصلاح

والتغيير. " ولا بُدَّ للمُصلِحين إذا أرادوا حقّاً إصلاح الأداء والقضاء على أسباب القصور " في زحمة انشغالاتهم الكثيرة من العمل الجادّ على الإصلاح الفكري المنهجي، وتنقية المدخلات الثقافية في نظام الأمة المعرفي، وفي مناهجها وأساليبها التربوية". وأنّ من مسائل الإصلاح الثقافي والتربوي وضع المناهج "القادرة على بناء عقلية أجيالنا ونفسياتهم، وعلى تجديد مؤسسات مجتمعاتنا وتطويرها بشكل جادّ أصيل معاصر وفعال". " وأنّ حال الأمة وثقافتها وما خيمَ على فكرها من الجمود والانحطاط في العصور المتأخّرة ... يستدعي من أهل العلم والفكر والثقافة العمل الجادّ لحماية دين الأمة وثقافتها وفكرها. " وأنّ على المُفكِّرين والتربويين العمل السريع الجادّ على التخلص من الرؤية العقيدية المُشوّهة، ... وعناصر التربية الإرهابية المُدمِّرة. " وأنّ على الأمة أن تُقدِّم للعالم رؤيتها التوحيدية الاستخلافية بـ"أسلوب جادّ ناجح مُقنِع" (أبو سليمان، 2002م، ص 147-172).

ومن مادة التجديد، لفظ "الجُهد" ولفظ "الجهاد" اللذان استعملهما أبو سليمان في هذه المقالة بصورة لا تختلف عمّا رأيناه في كتاب "انهار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها"؛ إذ يرى عبد الحميد أبو سليمان أنّه "ليس حَمَلَة رسالة الإسلام ... إلّا مواصلة العمل والبحث والجُهد لمعرفة الداء واستكمال النقص؛ لتكون الأمة على مستوى التحديّ العلمي والحضاري الذي يطرحه الغرب والحضارة المعاصرة." " وأنّ الجُهد الذي تبذله حركات الإصلاح الإسلامي إنّما هو جهاد الإصلاح والتقويم، " وأنّ هذا الإصلاح لا بُدَّ أن يُحَفِّز القوّة الإيمانية للأمة "إلى العمل الصالح والجهاد المُخلص في جوانب الحياة المختلفة"، ولا يليق أن تكون الحياة مُجرّدة من "صبغة الدين والجهاد والسعي بالخير والإصلاح"، وأنّ الرؤية القرآنية لا تتحدّث عن عبادات ومعاملات، بل تتحدّث عن إيمان وعمل صالح ... يتعلّق بالاجتهاد والإتقان. أمّا العبادات فهي "حوافز للجهاد في الحياة بكل أعمال الجوارح، وفي حُسن أدائها وفق السُنن الكونية." " ولذلك لا بُدَّ من أن نعيد لحياة أُمَّتنا وتنظيّماتها ومؤسساتها "إيجابية الاستخلاف وروح جهاد البذل والإتقان والإحسان"، "وعلى مُفكِّري الأمة وعلمائها أن يعيدوا النظر في منهجية فكر الأمة ... (من أجل) تفعيل طاقات الإيمان ووازع الضمير وحسّ الجهاد والمسؤولية في أداء الفرد والمجتمع. وأنّ النقد المُوجّه إلى واقع الأمة المعاصر

لا يُقَلَّل من شأن أيِّ جُهدٍ لائِيَّةٍ فِتَّةٍ تقوم على آيَّةٍ ثغرةٍ من ثغرات جهادها في السياسة، والاقتصاد، والتعليم ... وما يقصد (بهذا النقد) هو مزيد من ترشيد العمل ... وإعداد الأجيال ... بأداء أكمل بواجبات جهاد الحياة الإسلامية وأمانة الاستخلاف" (أبو سليمان، 2002م، ص 147-172).

ومن ذلك تأكيده ضرورة الاتصال بروح الإسلام مُجَدِّداً، وأن تسلك الأمة مُجَدِّداً سُبُلَ القدرة، والإبداع، والإتقان، والعمران؛ معرفة أصول الداء ... ومعرفة جوهر مُنطَلقات الإصلاح والتغيير الفعّالة القادرة على تحريك كوامن الطاقة وقدرة الأداء مُجَدِّداً في كيان الأمة (أبو سليمان، 2002م، ص 147-172).

3. تحليل لفظي لمقالة "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق:

الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً"

إذا كانت المقالة السابقة "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي" تقع -في موضوعها- في مجال قريب من موضوع كتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" الذي يختص -إلى حدٍ كبير- بموضوع التربية النفسية والوجدانية، وبالطفولة بوصفها البُعد الغائب في مشاريع الإصلاح الحضاري الإسلامي؛ فقد رأينا أن نعمل على التحليل اللفظي لمقالة أخرى تبتعد قليلاً عن الطفولة، وتهتمُّ بالمستوى الأعلى من التعليم؛ وهو التعليم الجامعي.

ويكشف هذا التحليل عن حضور لفظ "التجديد" ولفظ "الاجتهاد" ولفظ "الجديد" (11) مرّة، وألفاظ "الجديّة" و"الجُهد" و"الجهاد" بما مجموعه (33) مرّة. وقد جاء لفظ "إصلاح" (73) مرّة بمعدّل مرّتين في كل صفحة، ولفظ "بناء" (33) مرّة، في حين ورد لفظ "الطاقة" (28) مرّة في سياقات مُشابهة تماماً لِمَا ورد في المثاليين السابقين، وجاء لفظ "إبداع" (15) مرّة، بوصفه الجُهد المطلوب للتجديد والإصلاح، وجاء لفظ "إعادة" (5) مرّات في سياقات مُماثلة لِمَا رأيناه سابقاً. أمّا لفظ "تقليد" فورد ذكره (10) مرّات بصفته النقيض لِمَا تقتضيه روح الاجتهاد والتجديد، ولم يتكرّر لفظ "تغيير" إلّا ثلاث مرّات في هذه المقالة.

وحين نأخذ الاختلاف في عدد صفحات المواد الثلاث بالحسبان، فإنَّ مقارنة أعداد ورود الألفاظ فيها لا تتيح لنا أن نتوصَّل إلى استنتاجات تتَّصف بالدقَّة، ولكنَّ ملاحظة النسبة بين أعداد ورود الألفاظ المختلفة في الورقة الواحدة مع نسبتها في المادة الأخرى تعطي مؤشراً لشيء من الانتظام في طريقة استعمال أبو سليمان لهذه الألفاظ؛ فمفهوم "التجديد" -مثلاً- يردُّ بلفظه، وبألفاظ من مادته اللغوية، مثل: "الجديد"، و"الاجتهاد"، و"الجُهد"، و"الجِدَّة"، و"الجهاد". في حين يردُّ معنى التجديد بصورة أكثر تكراراً بألفاظ تدلُّ عليه، وأكثرُ هذه الألفاظ تكراراً هو لفظ "الإصلاح"، يليه في التكرار لفظ "البناء" ولفظ الطاقة، فمصطلح "الإبداع" بوصفه الجُهد المطلوب لإحداث التجديد والتغيير والإصلاح. ويقترب مصطلح "التقليد" في تكراره من مصطلح "التجديد"؛ لأنَّه يُعدُّ نقيضاً له.

ثالثاً: نماذج من الاجتهاد التجديدي عند أبو سليمان

تنتشر الأمثلة التجديدية في معظم ما كتبه أبو سليمان. ونستطيع أن ننظر إلى ما جاء في بعض كتبه التي كُتِب كلُّ منها مُستقلاً في موضوعه وظروفه، كما هو الحال في كتاب "نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة"، وكتاب "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية"، بما أشار إليه من هدف كل كتاب، والنتيجة التي وصل إليها. فقد أراد -يرحمه الله- التعامل مع موضوع الكتاب بوصفه قضية من قضايا الواقع المعاصر الذي تعيشه الأمة؛ لينظر إلى الحالة الإشكالية في هذه القضية وأسبابها، وعجز الأساليب السائدة في التعامل معها عن تطوير الواقع وإصلاحه، ثمَّ يجتهد في التعامل معها بصورة يأمل أن تُحدث تغييراً إصلاحياً في هذا الواقع؛ ففي الكتاب الأوَّل، انتهى أبو سليمان إلى اكتشاف المنهج الذي يصلح للتعامل مع قضية الكتاب، وكان هذا هو "الجديد" عنده. وانتهى في الكتاب الثاني (النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية) إلى تقديم اتجاهات "جديدة" للفكر والمنهجية الإسلامية ظهرت في عنوان الكتاب.

ولكنَّ أبو سليمان، وفي زحمة انشغالاته، لم يكن يعيَّب عن مسائل جزئية مُحدَّدة تُعرض له فيها خواطر مُعيَّنة، ثمَّ يضعها ضمن رؤية كُليَّة تستحضر ما يتَّصل بالقضية من عناصر الفكر والواقع، فيجد صوراً من الحَلَل في منهج النظر والتعامل مع هذه القضية، ويُعيِّل "المنهج" الذي اكتشفه، بصفته التكاملية، ضمن رؤيته الكُليَّة، فيكتشف ما يلزم هذه المسألة من تجديد في الفهم، وتجديد في التعامل. وقد جاءت هذه "الاجتهادات التجديدية" في مقالات مُحدَّدة، تُناقش كلَّ منها مسألة من مسائل الواقع الإسلامي المعاصر؛ لتقليب النظر في المسألة، وملاحظة وجوه الإشكال فيها، والاجتهاد في طريقة معالجتها، واقتراح فهم جديد لها.

ونشير في هذا السياق إلى عدد من هذه المسائل التي سَبَقَ أنُ تحدَّث عنها أبو سليمان، أو نشرها في المجلَّات الدورية، لا سيَّما مجلَّة "إسلامية المعرفة" التي يُصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلَّة "التجديد" التي تُصدرها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ثمَّ نشرها مُجمَّعة في كتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية". وقد قدَّم أبو سليمان في كلِّ من هذه المسائل "اجتهادات" "جريئة" تستدعي إعادة فهم ما ورد عنها في التراث الإسلامي، وتجديد هذا الفهم في ضوء ما تسمح به عملية استلهاام جديد للنصوص ومقاصدها في التعامل مع الواقع.

وفي التمهيد لبيان اجتهادات أبو سليمان التي يوردها في الكتاب المذكور، نجدته يتوجَّه إلى القُراء بأنَّ ما يرجوه منهم "ليس هو مُجرَّد القناعة بنتائج ما توصلت إليه هذه الأبحاث، بل الأهمُّ من ذلك هو معرفة "المنهج" الذي تُقدِّمه هذه الأبحاث في إصلاح منهج التفكير الإسلامي، وتنميته؛ لتستعيد الأُمَّة قدرتها على إعادة بناء بنيته التحتية في رؤيتها القرآنية الحضارية، ولتُصلح بذلك تشوُّهات ثقافتها، وتنجح مُجدِّداً في بناء شخصيتها الإسلامية، وبناء مؤسساتها الاجتماعية، وإحياء حضارتها الإنسانية الأخلاقية العلمية العالمية الإعرارية" (أبو سليمان، 2002م، ص 12).

وفصول الكتاب المذكور هي عناوين للمسائل التي أعمل فيه أبو سليمان عقله، واجتهد في بيان ما رآه مناسباً من إصلاح وتجديد في كلِّ منها، وهي خمس مسائل يُمكن تصنيفها في مجالاتها المعرفية.

الفصل الأول (المسألة الأولى) تقع في مباحث العقيدة؛ لإصلاح منهج التفكير بإعمال العقل، وهدفها "توضيح الأساس العقلي والنظري للإيمان" الذي شكّل "الأساس والنور الهادي للكاتب ... وعلى امتداد رحلة حياته، الأساس المكين لإيمانه ورؤيته الكونية الإسلامية، ولمعنى حياته." وفي المقالة تعبير عن إعجاب الكاتب بالعلمية والانضباط الفكري للإمام ابن حزم، وكذلك توجيه انتقاد إليه بأنّه "حادّ عن منهجه العلمي العقلي ... ليلوذ في قبوله حُجّة الوحي إلى الخوارق والمعجزات." بينما حتمّ المنهج العلمي في تصوّر أبو سليمان: "أنّ يتمّ إثبات صدق الرسالة الخاتمة بأسلوب عقلي علمي يُلزم الأجيال على تعاقبها بصدقها، بحيث تترك لدى المتأخّر منهم يقيناً لا يختلف في جوهره عن يقين مَنْ عاصر الرسالة، وصاحب الرسالة ﷺ." وبذلك تكون أيّ خارقة من الخوارق -إن صحّت- دعماً وتأييداً، وليس ضرورةً، ولا شرطاً للإيمان والتصديق (أبو سليمان، 2002م، ص 13-28).

وجاء الفصل الثاني من الكتاب حديثاً عن نظام العقوبات؛ لفهم الثوابت بتوظيف التحليل النفسي والاجتماعي، وحمل موضوعه عنواناً مُركّباً: "تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر: الثابت والمُنغى، نظام العقوبات الإسلامية: قراءة منهجية اجتماعية". وكذلك جاء معنى التجديد في عنوان الموضوع؛ ليكون تجديداً في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويكون موضوع العقوبات مثلاً على هذا التجديد. "ويوظف هذا البحث منهج "إسلامية المعرفة" برؤية الإسلام الكونية الاستخلافية الحضارية بتكامل منهجي ... لإعادة النظر في أحد أهمّ ثوابت الشرعية، وهو قانون (نظام العقوبات الإسلامي)؛ وذلك ليكون نموذجاً لمحاولة إعادة بناء الخطاب الإسلامي المعاصر على ضوء نصوص الشريعة، وفي ضوء أهمّ العلمي للسنن في طبائع البشر، وفي ضوء كليات التشريع الإسلامي ومقاصده؛ استجابةً لحاجات الواقع، وتمكيناً في الزمان والمكان؛ لبناء المجتمع الإنساني الخيّر المعاصر." والموضوع الذي قاد الكاتب إلى ما يُعدُّ شيئاً جديداً كان الحافزُ إليه مسألة التخطيط لسكن الطلبة في الحرم الجديد للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، امتداداً للتفكير في حكمة اشتراط أربعة شهود في موضوع الزنا، وحكمة عقوبة الشهود إذا كانوا أقلّ من أربعة، وهو ما قاد الكاتب إلى أن

يكون العدد الأنسب للطلاب في الغرفة الواحدة هو أربعة طلاب؛ ما يراعي كثيراً من الجوانب النفسية والاجتماعية والاقتصادية. غير أن هذا الفهم انعكس على تحليل الكاتب لنظام العقوبات في قضايا: القتل، وشرب الخمر، والسرقه، والرذلة، وضرورة تقديم خطاب جديد لا يُغيّر الثوابت، بل يُحسّن فهم مقاصدها وحالات تطبيقها (أبو سليمان، 2002م، ص 29-90).

وجاء الفصل الثالث بعنوان: "نظام الدولة المدنية الإسلامية وإشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي" (أبو سليمان، 2002م، ص 95-128). ولمادة هذا الفصل أهمية خاصة، لا سيما في تاريخ نشرها أول مرة، ثم إعادة نشرها مرّات عدّة؛ فقد كانت الورقة نوعاً من الاشتباك الفكري مع العاملين في مجال الإصلاح الإسلامي في الشأن السياسي، في ضوء فهم أبو سليمان للواقع السياسي المعاصر، ونتائج الجهود التي مارستها الحركات والتنظيمات الإسلامية.

وأصل الموضوع هو مقالة حملت عنوان: "إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، ونُشرت عام 2006م في مجلّة "المسلم المعاصر" (أبو سليمان، عدد 122، 1427هـ/2006م، ص 113-150)، وكانت تتضمن نقداً للممارسات الحركات والأحزاب الإسلامية في تطّوعها إلى السّلطة، ودعوة إلى التجديد في الممارسة الدعوية والسياسية. وكان ذلك قبل أحداث ما سُمّي بالربيع العربي، والانتكاسات التي أعقبت تلك الأحداث، وما أنتجت من مشاعر القلق والإحباط، وأثارته ممّا سُمّي بالمراجعات الفكرية لدى تلك الحركات والأحزاب. ثمّ أصبحت تلك المقالة فصلاً في كتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية" الذي نحن بصده، ثمّ كتاباً مُستقلاً حمل عنوان: "إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي"، وطُبع مرّات عدّة.

وقد ناقش أبو سليمان في تلك المقالة جهود الإصلاح الإسلامي التي قامت بها الحركات والتنظيمات من المدخل السياسي، والممارسات التي فشلت في تحقيق أيّ إصلاح حقيقي في الواقع، بل أدّت بعض هذه الممارسات إلى نتائج سلبية كامنة في طبيعة كلّ من القيادة والجمهور. والتجديد الذي دعا إليه أبو سليمان، وجاء صريحاً تحت عنوان: "الدعوة والتجديد"، هو التخلّي عن توجيه تلك

الجهود إلى السعي نحو السُّلطة، وتوجيه الجهود الإصلاحية "إلى التجديد الفكري والتبليغ بكل الوسائل، ولا سيما في مجال التربية والتعليم، بما يخدم تمكين قيم الإسلام ومقاصده، بدءاً بالأُسرة والمدرسة والمسجد والجمعة، والإعلام والنوادي الفكرية والاجتماعية" (أبو سليمان، 2002م، ص71) وهذا التوجُّه يستدعي في نظره "الفصل بين الدعوي والسياسي، وإزالة ما أصاب الفكر الإسلامي من تشوُّه". "ومن ثمَّ، فإنَّ هذا "الفصل الذي ندعو إليه بين السُّلطة الحاكمة ووسائل الدعوة وتوجيه المجتمع هو تععيد للأوليات التي تتَّصل بالشأن العام أو المصلحة العامة، وتحقيق معنى الاستخلاف" دون أيِّ إقصاء أو تهميش للعلماء الناصحين والإصلاحيين، وأهل الدعوة الرِّبَّانيين وذوي الاختصاص والخبرة، والغرض من هذا الفصل تفعيل دور هؤلاء جميعاً.

ولكنَّه يُحذِّر -في الوقت نفسه- من سوء فهم هذه الاجتهادات التجديدية، بتأكيد أهمية ما قامت به التنظيمات والحركات الإسلامية في أعمال الدعوة، بأنَّ تخصصَّص في التربية والإعداد الفكري، "وتترك أمر الحزبية السياسية لمن يرغبون في العمل السياسي، ولمن تميَّزوا بالقدرة المهنية السياسية، وأنَّ تتعدَّد الأحزاب السياسية الإسلامية بتعدُّد الرؤى"، وأنَّ تضمَّ في عضويتها المواطنين بغضَّ النظر عن انتمائهم الديني، ما داموا يؤمنون بمبادئ الحزب؛ فمبادئ الحزب حين تُعبَّر عن القيم والمقاصد الإسلامية، فإنَّها "تعبَّر كذلك عن الفطرة الإنسانية السوية في قيم الحرية، والكرامة، وقصد العدل، والمساواة" (أبو سليمان، 2002م، ص64-79).

وتخصَّص الفصل الرابع من كتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية" في مجال التعليم العالي، بوصفه أداةً لصياغة شخصية الإنسان المسلم، وتحقيق المشروع الإصلاحي المنشود، واختيار الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا نموذجاً. وقد تحدَّث المؤلِّف باستفاضة عن مشروع "إسلامية المعرفة" الذي قدَّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتجليَّاته في إصلاح التعليم العالي، وتعاون المعهد مع وزارة التربية والتعليم في ماليزيا؛ لتكون الجامعة الإسلامية العالمية مخبراً تطبيقياً للمشروع وبرامجه، فتولَّى أبو سليمان إدارة الجامعة في الأعوام (1988م-1999م)، وعمل خلالها على تطوير مجموعة من برامج التكامل المعرفي. وقد كان "البرنامج الأكاديمي والتربوي هو -

قبل أيّ شيءٍ آخر - بيت القصيد وغايته في نظام الجامعة، وجاءت حُطَّتْهُ حُطَّةً تعليمية تربوية؛ فهي تُجسِّد أهداف "إسلامية المعرفة"، وتهدف إلى معالجة التشوُّه الفكري والمنهجي، وتبني آلة التنقية الثقافية، وتعمل على إعادة البناء النفسي والتربوي. " وتحدّث المُؤلِّف باستفاضة عن صور التجديد التي مورست في برامج الجامعة، القائمة على التخصص المُزدوج، والتكامل المعرفي بين معارف الوحي والخبرة البشرية المعاصرة في مجالات العلوم المُتخصِّصة، وتمكين الطلبة من اللغتين العربية والإنجليزية، وتأكيد التفكير النقدي والإبداعي، وتوفير البيئة المادية والنفسية والاجتماعية الحافزة على بناء الشخصية الإسلامية للأستاذ والطالب الجامعي (أبو سليمان، 2002م، ص 129-186).

وتناول الفصل الخامس والأخير في هذا الكتاب مسألة تختصُّ بمجال السياسة الخارجية والحوار الحضاري بين المسلمين والمسيحيين. وقد جاء الفصل بعنوان: "عقيدة الصَّلْب بين المسيحية والإسلام: نحو حوار بناء وكلمة سواء". وتقوم هذه المادة على تأكيد أنَّ قضية صَلْب المسيح ﷺ هي السبب الأكبر لسوء العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، بالرغم من تأكيد الإسلام كلَّ الفضائل والمعجزات الخاصة بالسيّد المسيح وأُمَّه البتول.

وأبو سليمان يُخالف الرأي السائد في أنَّ المسيح لم يُصلب، بل يرى أنَّ ما يفهمه من القرآن الكريم أنَّه صُلب، لكنّه لم يمت مصلوباً. وهذه الشبهة التي تشير إليها عبارة: "بل شُبّه لهم" في الآية الكريمة. ومن ثمَّ لا يرى أنَّ تبقى هذه القضية سبباً لكل أشكال العلاقات العدائية بين الطرفين.

ويستفيض المُؤلِّف في التنويه بما ورد في القرآن الكريم عن "وحدة الديانتين الإسلام والمسيحية في منبعهما، واتحاد مركزاتهما، واتفاق مقاصدهما وغاياتهما". وإذا كان الإسلام لم يُلحَق بكتابه وأصل رسالته الخاتمة آية تحريفات ممَّا لحق ما سَبَقه من رسالات، فإنَّ تلك "ميزة يجب ألاَّ تسوء أحداً، بل يجب أن تكون من دواعي إيجابية العلاقة بين الإسلام والنصرانية، وتقدير مساحة المشترك وتنمية مشاعر التسامح وحُسن الحوار، والسعي الدؤوب للقاء على دروب الخير والحقِّ وسموِّ المقاصد" (أبو سليمان، 2002م، ص 187-204).

وتأتي أمثلة الاجتهاد والتجديد التي يوردها أبو سليمان بوصفها محاولات تستهدف "إعادة بناء الخطاب الإسلامي المعاصر على ضوء نصوص الشريعة، وفي ضوء الفهم العلمي للسُّنن في طبائع البشر، وفي ضوء كُليات التشريع الإسلامي ومقاصده؛ استجابةً لحاجات الواقع، وتمكيناً في الزمان والمكان لبناء المجتمع الإنساني الخَيْر المعاصر." والغاية من هذه الاجتهادات ومثيلاتها "هي إدراك أهمية الإصلاح الفكري للأُمَّة، ودعوة المُفكرين والعلماء لإعادة النظر في خطابات الأُمَّة بشأن ثوابتها، بالمنهج والأسلوب العلمي الإسلامي القويم ... (إذ) من دون إصلاح الرؤية، ومن دون إصلاح الفكر والمنهج، ومن دون إصلاح الخطاب، ومن دون سلامة الطرح على أسس إسلامية علمية وعملية حقيقية، فلن تكون هناك نهضة" (أبو سليمان، 2002م، ص32).

ويأمل أبو سليمان في اجتهاداته في مثل هذه المسائل "إعادة إحياء دور الدين والدعوة في بناء الأُمَّة والدولة"، و"صياغة المنهجية الإسلامية صياغة علمية وأكاديمية"، والاستفادة من مناهج "أمثال ابن حزم، وابن تيمية، وابن خلدون؛ لتكوين مدرسة منهجية معاصرة تُتخذ في تجديد العقل المسلم"، و"التبني العلمي الجادّ لروح منهج تفكيرهم، (لتصبح) مدارس تتجدّد وتُتخذ، وتؤدّي دورها في إحياء الحضارة الإسلامية، ولا تبقى مثل هذه الجهود والاجتهادات مُجرّد ومضات وفتلات في أفق الفكر الإسلامي ... فالتكامل المعرفي، ومنهج الفكر المُنضبط الشمولي الحيّ لدى هؤلاء المُجتهدين، وممارساتهم الحياتية العملية، هو الذي يُفسّر لنا عظمة عطائهم المعرفي وطاقاتهم الاجتهادية، ضمن ظروف عصورهم الزمانية والمكانية" (أبو سليمان، 2002م، ص35).

ويؤكد أبو سليمان في اجتهاداته هذه أهمية "إعادة البناء" و"إعادة النظر"، و"تقليب النظر"، و"إحياء الفكر الاجتهادي"؛ ذلك أنّ الواقع العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والسياسي المعاصر "يؤكد الحاجة إلى مراجعات جذرية لمقولات الفكر الإسلامي المعاصر ... الذي نشأ وترعرع في ظلّ تلك الانحرافات والممارسات والضغوطات ...، بحيث تكون تلك المراجعات ضمن مراجعة شاملة لكل ما يتعلّق برؤية الأُمَّة الحضارية ... بفهم العهد النبوي ودلالته للإنسانية، وبالعودة إلى منطق المفاهيم القرآنية ومقاصدها ... ليوكب ما جدّد من تطوّرات الحضارة الإنسانية وإمكاناتها وتحدياتها،

بحيث تُحدّد بفكر اجتهادي حيّ مستنير الثوابت الإسلامية، وتُوضّح مقاصدها، وتُجدّد خطابها" (أبو سليمان، 2002م، ص 103).

ونجد من المناسب أن نشير إلى أن المسائل التي يجتهد أبو سليمان ليُقدّم فيها رأياً جديداً قد تكون من المسائل الواقعة في "الساحة الساكنة" لموضوع كل مسألة؛ نظراً لِمَا استقرّ عليه الفكر الإسلامي السائد، فيأتي ليثير إشكالية في موضوعها، ويُحرّك ساكن الفكر فيها، ورُبّما "يصدّم" شعور مَنْ تعود على ذلك السكون، واطمأنّ إليه. وقد تكون المسألة كذلك اشتباكاً مع بعض عناصر الواقع التربوي أو الاجتماعي أو السياسي.

ولا يني أبو سليمان من تأكيد أن آراءه الاجتهادية التي يعرضها في كُتبه ومقالاته خاضعة للتحليل والانتقاد؛ أملاً في الإسهام في الإحياء والتجديد. ففي مُقدّمة الترجمة العربية لكتاب "النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية"، يُرحّب أبو سليمان "بكل التحليلات والانتقادات التي قد تُوجّه إليه، وتُسهم بدورها في تحقيق الأهداف المشتركة المرجوة منه في إحياء المبادئ والقيم وتجديد المنهجية وانبعاث الفكر والثقافة الإسلامية فعّالة نافعة من جديد إن شاء الله" (أبو سليمان، 1993م، ص 23).

ومن الأمثلة التجديدية التي قدّمها أبو سليمان المثال الذي يستفتي فيه أهل العلم في قضية تختصّ بتجديد فهم الطريقة التي يُمارس فيها ركن من أركان الدين الخمسة؛ وهو ركن الحجّ، في ضوء اجتهاد جديد في فهم ما ورد في القرآن الكريم، وذلك قول الله سبحانه: "الحج أشهر معلومات"، وقوله تعالى: "ليذكروا اسم الله في أيام معلومات"؛ وهي الأشهر والأيام التي عهدتها الأمة طوال تاريخها، بحُجّة ما فعله النبي ﷺ في حجّته الوحيدة التي تسمى حجّة الوداع. وأبو سليمان ينظر في أعداد المسلمين الذي يرغبون في أداء فريضة الحجّ كل سنة، وتعذّر السماح لجميعهم بالحجّ؛ لأنّ المكان لا يتسع لجميعهم. ومن ثمّ، فإنّ الأعداد القليلة التي يُسمح لها بالحجّ كل سنة من بين الراغبين في الحجّ تجعل من المُتعدّر على ملايين المسلمين أن يؤدّوا هذه الفريضة ولو مرّة واحدة

طوال عمر الواحد منهم. وحلَّ هذه المشكلة، يرى أبو سليمان أنَّ لفظ "أيام الحجِّ" يسمح بأن تقع هذه الأيام في أيِّ وقت من أيام أشهر الحجِّ.

صحيحٌ أنَّ "أشهر الحجِّ" هي معروفة معلومة، لكنَّ "أيام الحجِّ" جاءت في القرآن الكريم: "في أيام معلومات؛ أي في صيغة التنكير، وليس الأيام المعلومات. والمعروف أنَّها أيام الوقوف بعرفة، ويوم النَّحر، وثلاثة أيام التشريق (أو يومان للمُتَعَجِّل) في منى، وهي أيام من شهر ذي الحِجَّة الذي حَجَّ فيه الرسول ﷺ حِجَّة الوداع، وما تزال الأمة تتبع سنَّته عليه الصلاة والسلام.

لكنَّ ممارسة النبي ﷺ لا تمنع أن نفهم "أنَّ كلَّ مَنْ جاء مَكَّة المُكْرَمَة مُحْرِمًا، ووقف بعرفة، وطاف البيت وسعى، ضمن شهور الحجِّ الثلاثة، فإنَّه بالنص القرآني قد ... حَجَّ حَجًّا صحيحًا يشاركه فيه مئات الألوف أو الملايين، مثله في ذلك مثل العمرة؛ فكلُّ مَنْ دخل مَكَّة مُحْرِمًا، وطاف وسعى، فقد اعتمر، مهما كان عدد مَنْ يعتمر معه، من الألوف تلو الألوف، رغم أن العمرة ليست فرضاً" (أبو سليمان، عدد 78، 1435هـ/2014م، ص 134-148).

وأبو سليمان يُقدِّم "هذه الرؤية الاجتهادية"، آملاً أن يكون فيها "ما يُمكن الأمة في هذا العصر من "تجديد دينها"، في شأن الحجِّ، ويُمكن كلَّ مسلم من أداء فريضة الحجِّ؛ إنفاذاً لأمر الله سبحانه وتعالى في أداء ما فرضه عليهم. "أما ما يُقدِّمه في هذا الاجتهاد في الفهم فهو "محاولة الاستنارة والفهم في ظلِّ ظروف العصر وإمكاناته، وأنا لا أدعي حقَّ الإفتاء، بل إنَّ الأوَّلِيَّ بإبداء الرأي في هذا الأمر والفتوى فيه يعود إلى علمائنا ومُفكِّرينا، وإلى إجماع الأمة. ولذلك، فإنَّ ما أبديه من رأي هنا إنَّما هو استفتاء بُعِيَّة "التجديد"، وتمكين المسلمين من أداء فريضة إلهية، فُرِضت على جميع البالغين منهم؛ ليُحقِّقوا فوائدها والغاية منها، وينالوا أجرها في الدنيا والآخرة، فإنَّ أصبَّتْ الرأي بفضل من الله ونعمة، وإنَّ أخطأتْ فأدعو الله أن يكتب لي أجر سلامة القصد، ونيَّة الاجتهاد" (أبو سليمان، عدد 78، 1435هـ/2014م، ص 134-148).

ومن الأمثلة التجديدية كذلك ما قدّمه أبو سليمان من تفسير للآية القرآنية التي تحدّثت عما يقع من خلافات زوجية وسُبل علاجها؛ إذ مهّد لهذا الموضوع بالإشارة إلى "الحيرة" التي يقع فيها المنافحون عن الإسلام والمدافعون عن حقوق الإنسان فيما يختصّ بحقّ ضرب الزوجة الناشز في ظروف عصرنا الحالي. وقد انطلق في فهمه للمسألة من الطريقة التي يتعامل بها مع آية شبيهة يُجَاهِها، وهو فهم يستند إلى أسس عقلية مبدئية تتجنّب الوقوع في الشكّ الذي يُعدُّ عائقاً ومُثبِّطاً، وينظر إلى الموضوع بصفته إشكالاً يُحفّز الفكر والبحث والاجتهاد.

وفي مسألة ضرب المرأة، كان عليه أن يتوخّى منهج التكامل المعرفي بين آيات الوحي وآيات الكون، وهداية الوحي في الطبائع والوقائع في الزمان والمكان. وقد تضمّن ذلك الانطلاق من كرامة الإنسان واستخلافه، وطبيعة العلاقة الزوجية والأسرية التي تحكّمها المودّة والرحمة من جهة، وما انتهت إليه كثير من ممارسات الاستبداد والإذلال والتسلّط، سواء من الحاكم على المحكوم، ومن الكبير على الصغير، ومن المُعلّم على التلميذ، ومن الرجل على المرأة، ومن القوي على الضعيف. وقد شاعت هذه الممارسات في مجتمعات المسلمين، مُتناقضةً مع توجيهات القرآن الكريم وسُنّة النبي ﷺ وسيرته.

ثمّ يأتي إلى النصّ القرآني الذي وردت فيه عبارة "واضربوهن" في سياق معالجة نشوز المرأة. وهنا يأتي بكلّ التوجيهات التي تتحدّث عن العلاقة الزوجية، والألفاظ التي يحتملها من الضرب في القرآن الكريم، ليقترح أنّ المقصود ليس بمعنى "الأذى الجسدي والمهانة النفسية بقصد قهر المرأة"، وإنّما هو المفارقة والتركّ والبُعد واعتزال الدار، ليضع المرأة أمام آثار التمرد والعصيان، ويمنحها الفرصة لتشهد نتيجة سلوكها، ثمّ تختار بين الفراق بالطلاق، أو العودة إلى رشدّها قبل فوات الأوان. وتتاح في هذه الحالة الفرصة للنظر في خطوة أخرى، إن بقي للودّ موضوع، وهو التحكيم ومساعدة طرف ثالث لترشيد مواقف الطرفين والإصلاح بينهما، وينتهي الأمر بالإصلاح أو التسريح بإحسان (أبو سليمان، عدد 24، 1422هـ/ 2001م، ص 117-140).

خاتمة

إنَّ القراءة الفاحصة للمتاح من الكتابات عن التجديد تكشف عن التداخل بين مصطلح "التجديد" وأداته الأساسية؛ وهي الاجتهاد في لغة المُفكِّرين المعاصرين، مع مصطلحات أُخرى لا تقلُّ أهمية عن مصطلحي "التجديد" و"الاجتهاد". ومن أكثر هذه المصطلحات استعمالاً مصطلح "الإصلاح" الذي تشتدُّ إليه الحاجة في ضوء واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ومن الملاحظ أنَّ خلفية التخصص تُؤثِّر في اختيار المصطلح الذي يستعمله المُفكِّر المعاصر؛ فالمتخصص منهم في علوم الشريعة، لا سيَّما في الفقه وأصوله، نجده يُكثر من استعمال لفظ "الاجتهاد"، وإلى درجة أقلَّ لفظ "التجديد"، استناداً إلى لغة التراث من جهة، وتفعيلاً لهذه اللغة في الفكر المعاصر. أمَّا المتخصص في العلوم الأخرى، لا سيَّما العلوم التربوية والسياسية، فإننا نجده يُكثر من استعمال لفظ "الإصلاح"؛ ليؤكد أنَّ الحاجة إلى ممارسة الاجتهاد والتجديد إنَّما تتجاوز موقع العمليتين في تطوير الأحكام الشرعية، وتتوجَّه بصورة مباشرة إلى إصلاح الواقع المعاصر، بتنزيل هذه الأحكام في المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها.

وهذا ما وجدناه في لغة عبد الحميد أبو سليمان ضمن كتاباته التجديدية التي تغلب فيها ألفاظ "الإصلاح" و"البناء" و"التغيير" على لفظ "الاجتهاد" ولفظ "التجديد".

وقد تعددت كتابات عبد الحميد أبو سليمان، وتنوعت موضوعاتها، لكننا لم نجد له كتاباً أو مقالةً مُتخصِّصةً في مصطلحي "الاجتهاد" و"التجديد". ومن ثمَّ، فإنَّه لم ينشغل بتأصيل المفهوم لغةً واصطلاحاً ليأتي باستشهادات من اللغة والنصوص، وإنَّما كان يستعمل مصطلح "التجديد" بمعناه الواسع وتمثُّلاته في الواقع، ويُكثر من استعمال مصطلح "الاجتهاد" بوصفه جُهداً مطلوباً من مُفكِّري الأُمَّة وعلماؤها؛ لتحقيق التجديد في واقعها، ثمَّ يأتي بمصطلح "التجديد" في سياقات التغيير والإصلاح والنهوض الحضاري المنشود.

وقد أكثر أبو سليمان من استعمال الألفاظ التي تؤدّي إلى التجديد؛ من: إعمال العقل الناقد، وإعادة النظر، والمراجعة، والإبداع. بيد أن أكثر الألفاظ صلة بالهدف من التجديد هو لفظ "الإصلاح" الذي عنى به إصلاح واقع الأمة. وقد يأتي المفهوم في سياق نقض ما يقابل التجديد في حالة الأمة؛ وهو التخلُّص من مظاهر التقليد، والجمود، والتواكل، والانكفاء على النفس، والخرافة والأوهام، والفكر المهزوم.

إن معظم ما جاء به أبو سليمان في كتبه ومقالاته وأحاديثه هو عنده اجتهاد في إعمال عقله المسلم؛ لفهم القضايا التي يتناولها بالبحث، والتعامل معها بصورة تُحقّق معنى التجديد؛ لأنّ الاجتهاد بأصوله الكليّة ومقاصده العامة هو السُجّه لحركة التجديد. وقد قدّم أبو سليمان اجتهاداته التجديدية غالباً في صورة آراء مُوجّهة إلى أهل الاختصاص في العِلْم والفكر؛ للنظر فيما قاده إليه اجتهاده؛ لبيان الرأي فيه، وتصويب ما قد يتنابه من قصور أو خلل، مُؤكّداً الحاجة المُليحة إلى تحريك الهمم، وتحفيز منهجية التفكير الناقد في موضوع البحث، من أجل التغيير والتجديد في واقع الأمة؛ ذلك أن التغيير والتجديد لا يُمكن أن يتمّ في بيئة خائرة الهمم، مُعطلّة الطاقات، وعاجزة عن التفكير الفعّال.

وقد وجدنا كثيراً من نصوص أبو سليمان تتحدّث عن مصدر اجتهاداته الهادفة إلى التجديد، وتنطلق من الشعور بالألم من إدراكه واقع الأمة الذي يتّصف بكثير من ظواهر الضعف والتخلّف، والفُرقة والتجزئة، وشيوع روح العبودية وعقلية القطيع، وغلبة الفساد والاستبداد في حياتها، وغياب الإبداع والمبادأة عنها، وعجزها عن الحضور الفاعل في ساحة العالم. ومن ثمّ، فلا بُدّ من إصلاح هذا الواقع، بما يلزمه من تجديد في الفهم وإعادة البناء. ويتطلّب هذا التجديد منهجاً جديداً في بناء أجيال الأمة، وتمكينها من التفكير العقلي الناقد، والبناء النفسي الحافز، والقدرة على الإنجاز والأداء. فالتجديد يحتاج إلى منهج، وأبو سليمان اكتشف هذا المنهج، ومارسه في مراحل حياته، فأدّى به ذلك إلى اجتهادات تجديدية، يأمل من أهل العِلْم والمعرفة النظر فيها، وتفحصها.

ومع ذلك، فإنَّ بعض الاجتهادات التي بَثَّها كتب كانت نتيجة المدارس وعمل الفريق والبحث الجماعي، الذي شارك فيه علماء وباحثون من بلدان مختلفة، ومن تخصصات مُتَنَوِّعة، لا سيَّما تلك الاجتهادات التي شخَّصت الأساس في أزمة الأُمَّة بأنَّها أزمة فكرية، تستدعي أن ينفر للمرابطة في ثغورها مَنْ هُمْ أهلُّ لتقديم البرامج الفكرية والتربوية، التي تتعامل بجِدِّية وكفاءة مع هذه الأزمة. لكنَّ ذلك لم يمنعهم من الاعتراف بوجود الأزمات الأخرى؛ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي تحتاج كذلك إلى مَنْ يتولَّى الإصلاح في مجالاتها. والأمل أن تتكامل الجهود الإصلاحية في المجالات المختلفة.

وقد تنوَّعت الاجتهادات التجديدية في كتابات أبو سليمان، وفي ممارساته العملية؛ فقد اشتُهر بأنَّه رجل المؤسسات؛ إذ كانت له مبادرات وإسهامات في بناء عديد من المؤسسات في بلدان مختلفة. وكان لهذه المؤسسات فضل كبير في إحداث تغيير حقيقي في الجمهور الذي كانت كلُّ مؤسسةٍ تستهدفه. وقد كان حريصاً على أن يتواصل عمل كلِّ مؤسسةٍ منها، حتَّى بعد أن ينتقل إلى غيرها. وكذلك كان حريصاً أشدَّ الحرص على التعاون مع المؤسسات الرسمية والأهلية في الجهود التي تبذلها في ميادين العمل المشترك الذي يُوسِّع دائرة التوعية والتأثير.

وقد استهدف أبو سليمان في جهوده التجديدية الإصلاحية ميادين مُتَنَوِّعة، شملت التعليم المدرسي، والتعليم الجامعي، وتنمية الطفولة، والتربية الوالدية، ونظرية الإسلام الاقتصادية، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، والنظام السياسي، وحوار الأديان والحضارات، وميادين فقه العبادات، ونظام العقوبات، وغير ذلك.

وقد امتازت كثير من اجتهاداته التجديدية بقَدْر من الجرأة التي يندر أن نجد لها في مجال العاملين في حقول الإصلاح الإسلامي، وهو يأمل من هذه الجرأة أن يُوسِّع دائرة الوعي بحقيقة الأزمات التي تعانيها الأُمَّة، فيؤدِّي ذلك إلى تحريك الفكر الساكن، ويُحفِّز على التفكير النقدي، ويُسهِّم في جهود الإصلاح الجادِّ.

المراجع

- أبو سليمان، عبد الحميد (خريف 1435هـ/ 2014م). استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 78.
- أبو سليمان، عبد الحميد (ربيع 1429هـ/ 2008م). "إسلامية المعرفة مهمة باقية"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 52.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2002م). إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، ط2، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2011م). الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، هرنندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ط3.
- أبو سليمان، عبد الحميد. (صيف 2002م). "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 29.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2016م). انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد. "التجديد: مدرسة ومنهج"، (رمضان 1417هـ/ يناير 1997م). مجلة التجديد (مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا)، افتتاحية العدد الأول.
- أبو سليمان، عبد الحميد. (1422هـ/ 2001م). "الفهم المقاصدي: ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية: رؤية منهجية"، إسلامية المعرفة، عدد 24.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1960م). نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة، مطبعة الخانجي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1993م). النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، ترجمة: ناصر أحمد البريك، الرياض: (د.ن).
- العظيم آبادي، شرف الحق (1426هـ/ 2005م). عون المعبود على شرح سنن أبي داود، مراجعة: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: دار ابن حزم.

References

- Abū Sulaymān, 'A. (2014). Istiftā' fī Qaḍīyyah Takhtaṣ bi Tajdīd Fahm al-Dīn: Mā Hiya Ayyām al-Ḥaj fī al-'Ālam al-Mu'āṣir. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 78.
- Abū Sulaymān, 'A. (2008). Islāmiyyat al-Ma'rifah Muhimmah Bāqiyah. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 52.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Ishkālīyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Iṣlāh al-Islāmī al-Mu'āṣir: Qirā'āt Manhajīyyah Ijtīmā'iyyah* (3rd ed.). Herndon, Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2002). Al-Iṣlāh al-Tarbawī: Al-'Alāqah bayn al-Ru'yyah al-Kawniyyah wa al-Manhajīyyah al-Ma'rifiyyah wa al-Adā' al-Tarbawī. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 29.
- Abū Sulaymān, 'A. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa I'ādāt Binā'ihā: Al-Juḍhūr al-Thaqāfiyyah wa al-Tarbawīyyah*. Herndon: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1997). Al-Tajdīd: Madrasah wa Manhaj. *Majallat al-Tajdīd* (Majallah 'Ilmiyyah Faṣliyyah Muḥakamah), Malaysia: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamīyyah, 1.
- Abū Sulaymān, 'A. (2001). Al-Fahm al-Maqāṣidī: Darb al-Mar'ah Wasīlah li Ḥal al-Khilāfāt al-Zawjiyyah: Ru'yyah Manhajīyyah. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 24.
- Abū Sulaymān, 'A. (1960). *Naẓariyyat al-Islām al-Iqtisādiyyah: Al-Falsafah wa al-Wasā'il al-Mu'āṣir*. Cairo: Maṭba'at al-Khānjī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1993). *Al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah li al-'Alāqāt al-Dawliyyah: Itijāhāt Jadīdah li al-Fikr wa al-Manhajīyyah al-Islāmiyyah* (N. Al-Brīk, Translator). Riyadh: (n. p.).
- Al-'Aẓīm Ābādī, Sh. (2005). *'Awn al-Ma'būd 'alā Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (M. Al-Albānī, Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

***Ijtihād* and *Tajdīd* in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman**

Fathi Hassan Malkawi*

Abstract

This article sheds light on the *tajdīd* (renewal) efforts of AbdulHamid AbuSulayman and what distinguishes him from others in his approach to *tajdīd*. It thus attempts to capture the methodological underpinnings of *tajdīd* in AbuSulayman's life and thought, and it demonstrates how *tajdīd* and other pertinent concepts such as *ijtihād* are employed by him. The article contends that AbuSulayman's intellectual contribution in regard to *tajdīd* comes in the context of the "Islamization of Knowledge" movement: a movement that offers a philosophical and methodological approach critical for renewal, revision, and purification. The article also juxtaposes AbuSulayman's approach to *tajdīd* and the Islamization of Knowledge to that of two other prominent Muslim thinkers who devoted their efforts to these, Ismail al-Faruqi and Taha Jabir Al-Alwani. It contends that distinguishing AbuSulayman's work is his focus on what he held to be the essence of the Ummah's crisis: the crisis of the Muslim mind, will, and conscience, and that of not prioritizing the family and childhood education. Furthermore, the study shows how AbuSulayman's project to change the Ummah's abysmal conditions relies on a notion of *tajdīd* that is dynamic and multifaceted and includes such concepts as *iṣlāḥ* (reform), *i'ādat al-binā'* (reconstruction), *taghyīr* (change), *ba'th* (resurrection), *iḥyā'* (revival), and *ibdā'* (creativity); and it argues, as such, that crucial to AbuSulayman's legal thought is reviving the practice of *ijtihād*.

Keywords: Islamic reform, *al-iṣlāḥ al-Islāmī*, critical reasoning, systematic thinking, jurisprudence, *ijtihād*, *i'ādat al-binā'*, reconstruction, *taghyīr*, change, *ba'th*, resurrection, *iḥyā'*, revival, *ibdā'*, creativity.

* Fathi Hassan Malkawi is a professor in the Department of Education, Yarmouk University in Irbid, Jordan. He has a Ph.D. in Science Education and the Philosophy of Science from Michigan State University. He is also an Academic Advisor at the International Institute of Islamic Thought (Jordan). Email: fathihmalkawi@gmail.com.

استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو

سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر

خالد الصمدي*

الملخص

يهدف البحث إلى استقراء التوجهات الكبرى للفكر التربوي لعبد الحميد أبو سليمان، من حيث مرجعيتها التأسيسية، ومقاصدها، ومضامينها الفكرية وممارساتها العملية التطبيقية، والتي استند إليها في تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية التي تحُول دون استعادة الأمة الإسلامية روح المبادرة، وتحول دون قدرتها على الاندماج من جديد في دورة الاستخلاف وال عمران الحضاري، ثم استشار خلاصات هذا الرصد والتتبع في الإجابة عن فرضية وجود مشروع إصلاحى مُتكامل لدئ عبد الحميد أبو سليمان، من حيث الأسس التي يقوم عليها، وخصوصياته، ومُكوّناته، ومنهجيته في التنزيل من التنظير إلى التنفيذ في تجارب مختلفة ومتعددة، وذلك بقصد الإفادة منه في حفز الأمة الإسلامية إلى استعادة روح الاستخلاف والمبادرة الحضارية في المؤسسات والممارسات في سياق واقع تتدافع فيه المشاريع التربوية والإصلاحية التي تختلف باختلاف رؤاها الكونية ومرجعياتها الحضارية.

الكلمات المفتاحية: التوجّهات الكبرى للفكر التربوي لعبد الحميد أبو سليمان، تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية، المشروع التربوي، الواقع التعليمي، استعادة روح الاستخلاف.

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد بن عبد الله بفاس، أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأستاذة، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، المملكة المغربية. مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في المغرب. البريد الإلكتروني: samadikh@yahoo.fr

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

الصمدي، خالد (2023). استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع

التعليمي المعاصر، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 106، 187-225. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8157

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

مقدمة

إنَّ استشراف سُبل إصلاح منظومات التربية والتعليم في العالم الإسلامي يقتضي بالضرورة استقراء المشاريع ذات الصلة بهذا المجال، التي قادها علماء مُفكِّرون ومُصلِحون في بلدان مختلفة، وذلك من حيث مرجعيتها التأسيسية، ومقاصدها، ومضامينها الفكرية والتربوية، ومؤسساتها وممارساتها العملية التطبيقية، والاستفادة منها ومن تجاربها.

ولهذا الغرض، تُنظَّم عديد من الجامعات ومراكز التفكير ندوات ولقاءات علمية وورش عمل لرصد مختلف تجارب الإصلاح التربوي التي عرفها التاريخ الإسلامي المعاصر على وجه التحديد، وتشخيص مدى تمكُّنها من تحقيق مقاصدها وغاياتها، والوقوف على التحدِّيات والإكراهات التي واجهتها، والاستفادة من كسبها لبناء مشروع متكامل ومُتجدِّد لإصلاح المنظومات التربوية في العالم الإسلامي، وكذا إبراز قدرتها على اقتراح البديل الفكري والتربوي الذي يُمكن أن تفيده منه التجارب الإنسانية في مختلف مرجعياتها النظرية واجتهاداتها التطبيقية.

إذا كان عبد الحميد أبو سليمان قد اشتغل بفكرة الإصلاح في شموليتها، فإنَّ اهتمامه بالإصلاح التربوي كان بارزاً بوضوح في جُلِّ كتاباته. غير أنَّ هذا المجال لم يحظَّ منه بكتاب جامع يُبرز أصول مشروعه التربوي وخصائصه على وجه التفصيل؛ إذ ظلَّت أفكاره تسبح في فضاء فكره الإصلاحية الغني بالأفكار النظرية والتجارب العملية؛ ما جعل الحاجة ملحةً لجمع هذه الأفكار والتجارب في عقد ناظم وتحليلها لإبراز عناصر مشروعه التربوي وتوجُّهاته وآفاقه، علماً بأنَّ المادة العلمية التي وقفنا عليها، واستثمرنا أهمَّها في هذه الورقة العلمية، هي مادة غنية لأطروحة دكتوراه، تُفصِّل ما ذكرناه إجمالاً في فقراته.

وتروم هذه الورقة البحثية العلمية تحقيق الهدفين الآتيين:

أ. الكشف عن الخطوط العريضة للفكر التربوي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، ودوره في تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية التي حالت (أو تحوّل) دون استعادة الأمة الإسلامية روح

المبادرة والاندماج من جديد في دورة الاستخلاف والعمران الحضاري، سواء من الناحية النظرية الفكرية والمنهجية بما خلّفته من رواسب تحوّلت إلى كوابح وعوائق حضارية في الذات والمحيط، أو من الناحية التطبيقية العلمية في المؤسسات والممارسات التي جعلتها تخرج من دورتها الحضارية، وتبتعد عن رسالتها ذات الصلة بتكوين الشخصية الحضارية المتوازنة، والمتفاعلة مع محيطها الحضاري الخاص، والمندمجة في محيطها الإنساني الكوني العام، وحالت -تبعاً لذلك- دون قيامها بمهمة الاستخلاف على الوجه المطلوب في التكليف الإلهي؛ تلبيةً لحاجة الإنسان المُكلّف برسالة العمران.

ب. الجواب عن السؤال المُتعلّق بفرضية وجود مشروع إصلاحِي مُتكامل للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، والكشف عن أسسه المنهجية العامة التي يقوم عليها، والاستئناس في ذلك بخلاصات مساره الطويل من التفكير والتنظير والتطبيق والممارسة؛ ما يُفضي إلى انطباع بوجود مدرسة تربوية ذات أُسس ومعايير معرفية وتربوية وآفاق مستقبلية، غايتها استعادة روح الاستخلاف والمبادرة الحضارية في ظلّ واقع تختلف رؤاه الكونية ومرجعياته الحضارية، وتدافع قيمه وكياناته الثقافية والدينية والاجتماعية مع المرجعيات السائدة. ويلى ذلك محاولة الإجابة عن السؤال المركزي الآتي: هل يُمكننا في ختام هذه الجولة العلمية الحديث عن الأفكار التربوية للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان بوصفها مرجعاً يُمكن الاستئناس به في الهداية والخبرة والاسترشاد، أم الوقوف على مشروع تربوي مُتكامل الأركان؟

وإذا كان الحال كذلك، فما سياقات هذا المشروع التربوي؟ وما خصوصياته؟ وما مُكوّناته ومؤسّساته؟ وما منهجيته في التنزيل من التنظير إلى التنفيذ؟

وقد استندنا في هذه الورقة البحثية العلمية إلى أهمّ كُتب الرجل في مؤلّفاته وأوراقه العلمية ذات الصلة بمجال التربية، وأبرزها: كتاب "الإسلام بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر" (أبو سليمان، 2003م)، وكتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المُنتلّق الأساس

للإصلاح الإنساني" (أبو سليمان، 2009م)، (لهما علاقة وطيدة بمرجعية الإصلاح التربوي)، وكتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" (أبو سليمان، 2004م)، الذي يستفاد منه في مجال تشخيص الأعطاب الفكرية والتربوية، وكتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور التربوية والثقافية" (أبو سليمان، 2016م)، الذي يستفاد منه في مجال الاستشراف، وكتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءة منهجية اجتماعية" (أبو سليمان، 2011م)، الذي يحمل رؤية مُفكِّرنا الإصلاحية الجامعة، ويتضمَّن رؤى وتوجُّهات كُبرى في الإصلاح التربوي، وغير ذلك من المنشورات والإصدارات ذات الصلة.

وقد استفدنا كذلك من بعض مقالات أبو سليمان التي نُشرت في مجلَّة "إسلامية المعرفة"، وأهمُّها: ورقة بعنوان "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية والداء التربوي" (أبو سليمان، عدد 22، سنة 2000م)، وورقة حملت عنوان "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية باليزيا نموذجاً" (أبو سليمان، عدد 26، سنة 2001م)، وغيرهما من الأوراق والمقالات. وكذلك استفدنا من الندوات العلمية والدورات التكوينية التي أطرها أبو سليمان في المغرب لفائدة طلبة سلكي الماجستير والدكتوراه في عدد من الجامعات المغربية طوال سنوات عديدة، ولا سيما طلبة تخصص ماجستير "التربية والدراسات الإسلامية" الذي كان سندا لتأسيسه في جامعة عبد الملك السعدي بتطوان شمال المملكة المغربية حين وقَّع اتفاقية شراكة وتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة لإحداث هذا التخصص المُزدوج الأوَّل من نوعه في المغرب.

واعتمدنا في هذه الورقة البحثية العلمية المنهج الوصفي في جمع المادة العلمية المتوافرة في هذه الأدبيات الفكرية والتربوية المذكورة آنفاً وغيرها من مؤلِّفات هذا المُفكِّر ومقالاته، مع اعتماد المنهج التحليلي والاستنباطي لسلك هذه الأفكار والتوجُّهات في عقْد ناظم، واستخلاص التوجُّهات التي يُمكن الاستفادة منها في بناء رؤية لمشروع إصلاح تربوي إسلامي معاصر.

أولاً: مدخل عامٌ إلى مشاريع الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي وحاكمة السياق

إذا كانت مشاريع الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر قد اشتغلت -ولا تزال مُشغلة- بتشخيص الداء وتحديد الأعطاب التي أصابت الدورة الحضارية للأمة الإسلامية، وكانت سبباً في انخفاض منسوب فاعليتها وأدائها الحضاري؛ إيماناً من رُوّادها ومُنظِّريها بأنَّ مدخل الإصلاح يبدأ بوضوح الرؤية وتدقيق النظر في مخرجات هذا التشخيص ونتائجه، ثمَّ تحديد توجُّهات الإصلاح وخياراته وأولوياته في ضوء ذلك، وإذا كانت معظم هذه المشاريع التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، واستمرَّت طوال القرن العشرين الميلادي قد توافقت على تحديد معظم مكامن العطب الفكرية والاجتماعية والسياسية والحضارية، وكادت تتحد ووجهتها صوب الحركات الاستعمارية بوصفها أداة لاستعباد الأمة والانتقاص من حريتها وسيادتها ثمَّ تكبيل طاقاتها، بما لذلك من آثار تربوية ونفسية واجتماعية واقتصادية، بل حتَّى فكرية وهويّاتية على المدنى المُتوسَّط والمدنى البعيد؛ إذا كانت كذلك فإنَّها دخلت مجال اقتراح البدائل من أبواب مُتفرِّقة، مُتأثرة في ذلك بالسياقات الزمنية والمكانية التي حكمت نشأتها، وظهورها، وتطوُّرها، والخلفيات الفكرية والعلمية والتربوية لروّادها.

فمشاريع الإصلاح التي نشأت في مصر تختلف في خياراتها وتوجُّهاتها عن تلك التي نشأت في المغرب الإسلامي، فضلاً عن تلك التي نشأت في شرق الأمة الإسلامية، ولا سيما في الهند وباكستان وما وراءهما، بل ظهرت فيها مدارس لها أولويات ومداخل مختلفة، وعمل بعض رُوّادها (مثل الكواكبي) على الإصلاح السياسي المُنشغل بالقضاء على الاستبداد، وعمل بعض آخر (مثل: محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا في مصر، وبديع الزمان النورسي في بلاد الترك) على الإصلاح التربوي، وعمل آخرون (مثل جمال الدين الأفغاني) على الإصلاح الاجتماعي، واشتغل غيرهم بالإصلاح وفق نظرة شمولية مُندمجة ومُتكاملة، أمثال: أبو الأعلى المودودي ومحمد إقبال في الشرق، والطاهر بن عاشور في تونس، ومالك بن نبي وعلال الفاسي في المغرب الأقصى.

ومما سبق يُمكن القول بأنَّ كل المشاريع الإصلاحية في العالم الإسلامي لها منبت واحد ومقصد واحد من حيث مرجعية التأسيس والمقصد الأساس، لكنَّ مسارها يختلف تبعاً لاختلاف الظروف وسياق نشأتها، والأدواء التي عُدَّت نتائج تشخيصها مدخلاً للعلاج.

ومن هذه المُنطلق، نستنتج أنَّ أيَّ مشروعٍ إصلاحي يفصل بين هذه المقاصد والغايات، وحاجات المجتمعات، ولا يراعي السياقات التي ظهر فيها؛ يُعدُّ مَبْتَأً عن شروط نجاحه، فلا يُمسك ماءً، ولا يُنبت كلاً، ومن ثمَّ لا يملك مُقوّمات الاستقرار والاستمرار. ولهذا نجد أنَّ مقاصد التربية وأهدافها في الفكر التربوي الإسلامي - كما حدّدها العلماء المُصلِحون على مرَّ العصور - تتطوّر وتتكيف وتتناسب مع طبيعة الأوضاع الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية التي يعرفها محيطهم الذي بزغت فيه أفكارهم، ونشأت فيه نظراتهم التربوية والتعليمية. فمثلاً، ابن سحنون في القيروان هو غير ابن عبد البر والقاضي عياض وابن حزم في الأندلس، وهؤلاء هم غير الإمام الغزالي وابن تيمية وابن القيم في المشرق الإسلامي، وإنَّ نهل الجميع من حوض واحد.

ويُبرز هذا النهج أهمية تكيف المناهج التعليمية مع مُتطلّبات العصر وحاجاته ومُتغيّراته¹ (الصمدي، 2000م، ص33). وقد شهد واقعا الإسلامي المعاصر تنوّع اختيارات الإصلاح

¹ عاصر فقيه الأندلس بالغرب الإسلامي أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت: 463 هجرية) زمن الطوائف الأوّل بعد سقوط الخلافة وقبل عصر المرابطين. وقد اكتشف ما كان لحظوظ النفس من دور في إدكاء الخلافات الذاتية التي عصفت بمصير الخلافة الإسلامية في الأندلس؛ لذا حدّد مقاصد العِلْم في: "إرضاء الله تعالى، وخشيته، وحُسن العلاقة به في العبادة، وتكوين علاقة طيِّبة بعباده، بالإضافة إلى نفع المسلمين في دنياهم عقلياً ووجدانياً ومادياً". وعاصر الفقيه الشافعي الشامي بدر الدين ابن جماعة (ت: 733 هجرية) زمن الأهوال إثر سقوط بغداد في يد التتار والصراع مع الصليبيين، فحدّد مقاصد التعليم في: فهم الدين ومعرفة أحكامه وقواعده، وحمل العِلْم عن السلف، والدفاع عن الدين وعلومه الصحيحة ضد التحريف والانتحال والتأويل.

واحتكَّ الشيخ الرئيس ابن سينا (ت: 370 هجرية) بالفلسفة اليونانية، وسعى لتكييف هذه الرؤية مع التصوّر الإسلامي، فحدّد مقاصد التعليم في تنمية القوّة المدركة، وأثار الانتباه إلى أهمية الحكمة، فقَسَمها إلى ثلاثة أقسام:

ومداخله لدى المدارس الإصلاحية على اختلافها وتعددها؛ إذ لم يختلف رُؤاها بالعالم الإسلامي في مبدأ الإصلاح نفسه بعد الوعي بحالة التخلف التي عاشها هذا العالم في القرون الأخيرة، ولم يختلفوا أيضاً في ضرورة الاستناد إلى النص والاجتهاد بوصفها مرجعية لهذا الإصلاح، لكنهم اختلفوا في أوجه الاستمداد منها تبعاً لاختلافهم في تقدير مداخل الإصلاح بين مَنْ يراه تربوياً، ومَنْ يراه فكرياً، ومَنْ يراه سياسياً، ومَنْ يراه تجربةً روحيةً (فرديةً أو جماعيةً)، ومَنْ يراه غير ذلك. وحين حدّدوا الاختيار والوجهة والمسار نسجوا حول كل اختيار خريطة مفاهيم تُميّزه، فاستخدمت مدرسة الإصلاح السياسي مفهوم "الدولة والخلافة"، ومفهوم "الحُكْم والشريعة والشورى"، وغيرهما من المفاهيم. أمّا المدرسة التربوية فاستخدمت مفهوم "العلم والتعليم"، ومفهوم "التزكية والإصلاح"، ومفهوم "الجماعة"، ومفهوم "المدارس والتحصيل"، وغير ذلك من المفاهيم ذات الصلة بالمجال. في حين استخدمت المدرسة الفكرية مفهوم "التجديد"، ومفهوم "الاجتهاد"، ومفهوم "المعرفة"، ومفهوم "العقل"، ومفهوم "العلم"، ومفهوم "المنهج"، ومفهوم "الحوار"، ومفهوم "تدبير الاختلاف"، وغير ذلك من المفاهيم التي تُميّز هذه المدرسة من سواها.

وحين تستند كل حركة إصلاحية إلى المرجعية الإسلامية، فإنّها لا تقصد بذلك اختزالها في توجُّهها وخياراتها، ولا تسعى أيضاً لاحتكارها، وإنّما تقصد بذلك الرجوع إليها بوصفها مرجعية إسلامية جامعة تستند إلى الوحي بغرض تأصيل توجُّهها واختياراتها في الإصلاح وتحذيره في المتن المُقدّس (القرآن الكريم)، ثمّ تأصيل المفاهيم المركزية المُميّزة له، وعادةً هذا المسار الإصلاحي الذي اختارته لَبِنَةٌ في جدار الإصلاح الواسع، تتلاحم مع غيرها من الخيارات في إرساء دعائمه.

وإذا كانت هذه الحركات الإصلاحية قد نشأت ونمت وتطوّرت في تربة العالم الإسلامي وفضاءاته الواسعة بالرغم من تنوّع الخصوصيات الفكرية والثقافية والسياسية التي نشأت فيها، فقد

قسم يرتبط بأخلاق المرء وأعماله حتّى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة. وقسم يرتبط بتدبير المرء لمنزله المشترك بينه وبين ولده ومملوكه حتّى تكون حاله مُؤدّية إلى السعادة. وقسم يتناول أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة، ومعرفة وجه استيفاء كل واحدة منها وعلة زواله.

برز مُفكِّرون وباحثون وعلماء آخرون حملوا مشعل الإصلاح من خارج هذه التربة وهذا الفضاء، متأثرين بالبيئة الغربية التي احتضنتهم طلبة أو أساتذة باحثين في مؤسساتها وجامعاتها، وسمحت لأفكارهم بالتبلور والتطور والظهور والانتشار بعد أن احتكوا مباشرة بالمدارس الفكرية والفلسفية الغربية ومراكز الدراسات والبحوث في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبخاصة في بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد فتحت هذه التجربة أعين هؤلاء على مناهج جديدة في التفكير، وعلى أدوات وآليات وتوجهات جديدة في التشخيص والتحليل والنقد والمقارنة وبناء المشاريع، فكان لذلك أثر بالغ في ظهور مراكز تفكير إسلامية في الغرب، نظرت إلى العالم الإسلامي من خارجه، وكانت في ذلك بعيدة عن التحوُّلات والتفاعلات السياسية والفكرية التي يعرفها هذا العالم، ومُنْفَتِحَة في مقترحاتها التي تتجاوز حصر العطب في الاستعمار إلى محاولة الحفر في أعطاب أخرى ترسَّبت إلى الذات الحضارية على مرِّ التاريخ الطويل، ورأت أن تفكُّك العالم الإسلامي وحركة الاستعمار التي عرفها مطلع القرن العشرين الميلادي إنما هو نتيجة لحالة التخلف لا سبب له.

وفي هذا السياق، ظهرت مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي نشأ زوَّادها ومؤسِّسوها -على اختلاف تخصصاتهم العلمية والفكرية- في هذا الفضاء، وتمكَّنوا بفعل احتكاك خلفيتهم الفكرية الأصلية بالفكر الغربي من طرح أسئلة أكثر عمقاً في العلوم الإنسانية والاجتماعية من قبيل: رؤية العالم، والتكامل المعرفي بين العلوم، وبناء رؤية منهجية للتعامل مع مصادر الفكر الإسلامي، وإعادة قراءة الإرث الحضاري العلمي الذي بنته الأمة على مرِّ العصور بنفس نقدي استشرافي، والتعامل المُنصف مع الفكر الغربي وفق منظومة معيارية من القيم العلمية الإسلامية التي تتحرَّر من ضغوط الإيديولوجيا، وتدفع في اتجاه التعامل بالعدل، واستثمار التحجُّزات المباحة في إيجاد التنوع والإثراء والبحث عن الحكمة في مختلف مظاهرها.

وهذه الغاية والمقصد انبثقت فكرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي بلورها ثلّة من الأساتذة الباحثين الذين تحرّجوا في الجامعات الغربية، أو الوافدين عليها من خريجي جامعات العالم العربي والإسلامي في تخصصات مختلفة، مثل: التربية وعلم النفس، والعلوم الشرعية والفلسفة، والعلوم السياسية والاقتصاد والتدبير، وغير ذلك. وقد أُعلن عن تأسيس هذا المعهد الفكري في سبعينات القرن الماضي بوصفه فضاءً علمياً وفكرياً مُستقلاً، تتلاقح فيه الأفكار والتصورات، ويشغل بإصلاح الفكر الإسلامي بهدف إطلاق دورة حضارية جديدة للعالم الإسلامي، وذلك بالتركيز على تشخيص الأعطاب الفكرية والمنهجية في الذات الحضارية الإسلامية، وكذا التشوّهات التي طالت المفاهيم والتصورات الكبرى، ومحاولة استعادة صفاتها من المرجعية التأسيسية في المتن المُقدّس (القرآن الكريم)، والتطبيقات التنزيلية في السُنّة المُطهّرة والسيرة النبوية الصحيحة والمُوثّقة. وكذلك الاستفادة من الإرث الحضاري الإسلامي للأمة عبر تاريخها الطويل في العلوم والمناهج والمدارس على اختلاف تجاربها، إضافةً إلى الاستفادة من التجارب والخبرات الغربية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهج التحليل والتفكير فيها، مع التوجّه إلى استشارة خلاصات ذلك في تشخيص أزمة العقل المسلم وإعادة بنائه على أسس فكرية ومنهجية جديدة، وترجمة ذلك عملياً في مشاريع إصلاح الفكر، وبناء التفكير المنهجي خاصة عن طريق تطوير برامج التكوين والبحث العلمي في الجامعات ومراكز التكوين المُتخصّصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ولمّا كان مجال التربية والتعليم هو المختبر الذي يتمُّ فيه هذا التشخيص وهذا الإصلاح، فقد اشتغل رُواد هذا المعهد ببناء مشروع مُتكامل للإصلاح التربوي والتعليمي، بدءاً بتشخيص مكامن الداء الفكري وبناء رؤية تقوم على توجُّهات وخيارات مركزية واضحة، تُمكن من تحقيق الإصلاح الفكري المنشود، الذي سينعكس إيجاباً على المجالات الأخرى (السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية)؛ ما يسمح بإحياء جذوة الفعل الحضاري، ثمَّ استعادة روح الاستخلاف والقدرة على أداء مهمة الإعمار التي كلف الله تعالى بها الإنسان في قوله جَلَّ وعلا: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمِرَكُمْ فِيهَا فَأَسْتَفِرُّوهُ ثُمَّ تُؤْبَأُ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: 61].

وقد برز في هذه المدرسة مُفكِّرون وعلماء اشتغلوا بالمفردات المركزية ذات الصلة بالإصلاح الفكري بوجه عام، وعلى رأسهم مؤسسها الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، والدكتور طه جابر العلواني وأترابهما، في حين استأثرت مركزية الإصلاح التربوي والتعليمي باهتمام آخرين على وجه الخصوص، وعلى رأسهم عبد الحميد أبو سليمان رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، والدكتور هشام الطالب مهندس "التدريب القيادي" و"التربية الوالدية"، والدكتور فتحي ملكاوي المُتخصِّص في فلسفة العلوم ومناهج التعليم وصاحب التصانيف والمؤلَّفات الكثيرة التي شكَّلت جسراً جمع بين الإصلاح الفكري والإصلاح التربوي، باستثمار مفردات منهجية التكامل المعرفي والبناء الفكري والخرائط المفاهيمية في نحت المصطلحات التكاملية المُندمجة، مثل: التربية الفكرية، والقيَم المقاصدية، وتطبيقاتها في تطوير المنظومات التربوية.

وبعد بلورة الرؤية الكُليَّة للإصلاح، عمل المعهد على استكتاب عدد كبير من الباحثين في العالم العربي والإسلامي والغربي لاستثمار هذا الكسب المعرفي في تطوير مشاريع إصلاح التعليم عامة وإصلاح التعليم الجامعي بوجه خاص، فاستجاب عدد منهم لهذه الدعوة، وانخرطوا في هذا المشروع الإصلاحي الكبير من المغرب غرباً إلى إندونيسيا شرقاً، ومن جنوب إفريقيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، بل تأسست مشاريع علمية وفكرية في عدد من الجامعات ومراكز البحث المُتخصِّصة، استلهمت من هذا التوجُّه الفكري والتربوي نفسه، ومن الرؤية الكُليَّة نفسها، لتنتقل في إرساء تجارب خاصة تستجيب لخصوصيات محيطها الفكري والتربوي والاجتماعي والثقافي.

وفي هذا السياق، لم يُفوّت عبد الحميد أبو سليمان الفرصة للتذكير في جُلِّ كتاباته بالسُّننية التاريخية والقراءة الواعية للتاريخ؛ بُغْيَةً استخلاص العِبَر، والاستفادة منها في رسم المستقبل، ولا سيما في مجال الإصلاح التربوي، فكيف شخَّص عبد الحميد أبو سليمان الأعطاب الفكرية والتربوية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية المعاصرة مع استحضار أسبابها وسياقاتها وظروفها؟ وما أسس مشروعه التربوي تنظيراً وممارسةً؟ وما الخلاصات التي يُمكن الاستناد إليها في إرساء المشروع التربوي الإصلاحي المنشود؟

ثانياً: رؤية عبد الحميد أبو سليمان في تشخيص واقع الأزمة وجذورها

انشغل عبد الحميد أبو سليمان طوال نصف قرن من التدافع الفكري بمحاولة طرح الأسئلة الحقيقية والدقيقة ذات الصلة بجذور الأزمة الفكرية التي تعيشها الأمة الإسلامية، مؤمناً بأن تشخيص الداء هو مدخل العلاج. وقد عكست اللغة التي كتب بها وهو يطرح هذه الأسئلة قلقاً كبيراً مُتراكملاً لا يختلف عن لغة الأسئلة التي طرحها زعماء الإصلاح المعاصرين، إلا أن خصوصيات أسئلة الرجل تتمثل في النظر من خارج الصندوق حين امتزجت رؤيته التشخيصية بتحليل نقاط قوة العالم الإسلامي وضعفه بالخبرة التي اكتسبها في الغرب، والاحتكاك بمناهجه وقضاياه. قال عبد الحميد أبو سليمان في فقرة حملت عنوان "جذور الأزمة" من كتابه القيم "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية": "إن الأمة في أزمة، وإيها من المحيط إلى المحيط لا تنقصها الموارد المادية ولا الموارد البشرية، فهي تبلغ بليوناً ومائتي مليون نسمة، أو ما يعادل خمس كامل كيان البشرية، وهي لا تنقصها القيم ولا المبادئ ولا الغايات ولا المقاصد السامية التي يزرعها الإسلام. إذن، ما الذي أصاب الأمة؟ وكيف انحرفت مسيرتها؟ وكيف تعوق فعل دفع روح الإسلام فيها حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من العجز والتخلف والضعف؟ ولماذا لم تنجح على مدى القرون محاولات الإصلاح ومشاريع التغيير في استعادة عافية الأمة وتعديل مسارها؟" (أبو سليمان، 2016م، ص 34-35).

والمُلاحَظ أن هذه الأسئلة كانت من العمق بحيث اكتست بقلق عكس مدى تعقُّد الأزمة وتجذُّرها؛ ما دفع صاحبها إلى تقييم أقرَّ بفشل كل محاولات الإصلاح من دون أن يكون لذلك علاقة بالرغبة في الصلاح والإصلاح، وهي رغبة ظلَّت مُتَّقِدة ما بقي الإسلام في ضمير الأمة. وقد عزا أبو سليمان هذا الإخفاق إلى سببين رئيسيين:

1. القصور في التشخيص

إنَّ تقويم عبد الحميد أبو سليمان لمسار مشاريع الحركات الإصلاحية المذكورة آنفاً - بالرغم من تعدُّد تجاربها وتنوعها - يعكس نوعاً من عدم الاطمئنان إلى النتائج في ظل غياب الرؤية الكُلِّية

للإصلاح، مع عزو ذلك إلى عدم الدقّة في تشخيص العِلل الكامنة وراء حالة التخلف، التي تعود -في نظره- إلى أسباب فكرية ونفسية في الأساس، والنظر إلى بقية المظاهر الأخرى (الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والتربوية) بوصفها نتيجة لا سبباً وعلّة؛ ما يعني -في اعتقاده- أنّ الحركات الإصلاحية اتجهت إلى علاج الآثار عوض الانشغال بعلاج أصل الداء، وهو ما أثر سلباً في استدامة النتائج واستمرارها؛ إذ قال رحمه الله: "وعلى الرغم من أنّ جُلّ هذه الجهود التي تنوّعت، وغطّت كل الاتجاهات الإسلامية والمدنية في الجوانب العقيدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت صحيحة المنطلقات، فإنهم ومع ذلك لم يضعوا أيديهم على أسس الداء ومنبع البلاء، ولم يتمكنوا من تحقيق مقاصدهم في أن يُحرّكوا بشكل فعّال كوامن طاقة الأمة، وأن يُصلحوا بناءها الفكري أو النفسي، وأن يسدّوا ما بينها وبين الأمم المتقدّمة من فجوة الأداء والقدرة والحضارة" (أبو سليمان، 2016م، ص102).

وأمام هذه الحالة التي كانت عليها الأمة، لم يجد الباحث والمُفكّر أبو سليمان بدءاً من أن يستمرّ في البحث والتنقيب حتّى يهتدي إلى سبب العِلّة أو أسبابها المُهمّة الكبرى المؤثّرة، ويأخذ بأسباب علاجها حتّى يصحّ جسد الأمة، ويتميّز أداؤها، وتتصدّى بنجاح لِمَا تُواجهه من تحدّيات، وحتّى تستطيع -في نهاية المطاف- أن تُقدّم للإنسانية عطاءها، وتستردّ عافيتها وحقوقها وكرامتها، وتُسهم في بناء حضارتها (أبو سليمان، 2016م، ص102).

وفي سياق التوجيه لِمَا ينبغي أن يكون من الناحية المنهجية، رأى عبد الحميد أنّ دراسة آية قضية أو ظاهرة اجتماعية لا يكون بالنظر إلى مجموع العوامل المؤثّرة فيها ومعرفة نوع التفاعل بينها فقط، وإنّما يجب التفرقة بين الأسباب الجذرية والمضاعفات المُترتبة عليها؛ إذ إنّ كثيراً من المُفكّرين لا يلقون بالألّا بالقدر الكافي للأساسيات، فتدور رحى جهودهم في دوائر غير متناهية من العلاجات السطحية العرجاء العقيمة المُكرّرة (أبو سليمان، 2016م، ص25).

2. سرعة عوامل الهدم

في سياق التشخيص والتقويم، لم يكتفِ عبد الحميد بالتركيز على العوامل الذاتية، بل انتبه -في الوقت نفسه- للعوامل الخارجية التي تتسبب في بطء حركة البناء داخل الذات الحضارية مقارنةً بتسارع عوامل الهدم خارجها، التي لا تسمح بالتفكير الدقيق في البحث عن الأجوبة وصياغة مفرداتها في تصوّر جامع. وفي ذلك يقول: "نحن لا نجافي إذا قلنا إنّ فجوة القدرة الحضارية والأداء المُتميّز -مع مرور الأيام- تزداد تفاقماً واتساعاً بين الأمة الإسلامية والأمم المُتقدّمة بسبب تسارع إمكانات العلوم والتقنيات لدى تلك الأمم، ممّا يُمكنها من إحكام قبضة التحكّم والقهر والتخلّف على كيان الأمة ومُقدّراتها، ويزيد بذلك نصيب أبنائها من الجوع والجهل والمرض والتخلّف" (أبو سليمان، 2016م، ص 27).

ثمّ يقول: "إنّ عوامل التعويق والانحراف كانت كثيرة وعميقة الجذور، وإنّ سرعة وتيرة الأحداث كان سريعاً، وعلى وقع أكبر من الطاقة المتوافرة لملاحقته، بله تجاوزه أو الإسهام في رسم مساره، فأصبح الأداء أقرب إلى ردود الفعل التي لا تسمح بالتحكّم في الظروف، ولا بإمعان النظر في القضايا، ولا بفهم طبائعها ومُتطلّبات مواجهتها" (أبو سليمان، 2016م، ص 35).

إنّ طبيعة هذا التشخيص تعكس قلق المُصلِح المُفكّر مقارنةً بأسئلة المُصلِح التربوي والسياسي والاجتماعي الذي يشتغل على المدى القريب والمدى المُتوسّط، وفي رقعة جغرافية مُعيّنة؛ ذلك أنّ البناء الفكري الذي يخترق التاريخ والجغرافيا يحتاج إلى مساحة زمنية للتشخيص الدقيق عن طريق الحفر في جذور الأزمة، ثمّ بناء حلول استشرافية قد لا تظهر آثارها على المدى المُتوسّط أو المدى البعيد؛ أيّ إنّ من اختار باب الإصلاح الفكري يعرف مُقدّماً أنّه لن يذوق -بالضرورة- ثمار جهوده، وهو ما يُفسّر هذا القلق من عدم تناسب سرعتي الإصلاح والإفساد في فكر عبد الحميد أبو سليمان.

وإيماناً من أبو سليمان بأن هذا الباب هو أبلغ أثراً وأقوم قبلاً؛ فقد اختار الإصلاح الفكري مدخلاً إلى مشروعه الإصلاحية، واشتغل مُدَّةً طويلةً بتشخيص مظاهر الأزمة حتَّى انتهى إلى بلورتها في ثلاثة مداخل:

أ. تشوُّه الرؤية الكُليَّة وضعف منهجية التفكير

تتلخَّص الرؤية الكونية الإسلامية للكون والحياة والمصير في الإيمان بالغيب، وفي أداء مهمة الاستخلاف على أساس من العدل والمسؤولية، وفي الآخرة مآلاً ومصيراً. غير أنَّ مجريات الأمور لم تَسِرْ على نحوٍ ما حُطِّط لها، وهذه الرؤية الكونية الشاملة أصابتها تشوُّهات خطيرة أسهمت على المدى الطويل في ذبول روح الإسلام وقوَّة دفعها في رؤية الأُمَّة، ومكَّنت لعوامل التخلف في كيانها كي تفعل فعلها" (أبو سليمان، 2016م، ص 49).

ومعلومٌ أنَّ تشوُّه هذه الرؤية الكُليَّة لا يُمكن فصله من حيث المُنطلق عن السياق الاجتماعي والتاريخي الذي بدأ فيه، واختصره أبو سليمان في احتكاك مجتمع الأصحاب بمجتمع الأعراب، بوصفها فئتين تتدافعان في إنتاج خطاب عن الإسلام يقترب من المفاهيم والقيَم التأسيسية التي جاء بها النبي الخاتم ﷺ، أو يتعد عنها، بما لكل فئة من خصائص نفسية واجتماعية وتربوية. ولذلك سعت الشريعة الخاتمة تدريجياً لتكثير سواد نموذج الأصحاب، وتقليل سواد نموذج الأعراب عن طريق إعادة بناء المفاهيم على أسس التوحيد، وإعادة بناء القِيَم على أسس التزكية، وإعادة بناء الحضارة على أساس مبادئ العمران ومقاصده، وتخليص الإنسان من نوازع المادة والسيطرة والاستعلاء وتعويضها بطاقة روحية وتربوية وعمرانية تدفع نحو بناء النموذج الحضاري الجديد الذي يقطع مع عقلية الأعراب، استناداً إلى رؤية جديدة للكون والحياة والمصير، جاء بها الكتاب الخاتم، وأطلق عليها أبو سليمان اسم الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، التي تُعدُّ أساس التفكير والتنظير، وأساس التنزيل والتطبيق، والإطار الناظم لبناء منهجية للتفكير، يُمثَّل استيعابها والعمل بها ضماناً لإنتاج فكري وحضاري مُستورٍّ ومستدام، ويُشكِّل تشوُّهها سبباً للضمور الفكري

والتراجع الحضاري. قال أبو سليمان في ذلك: "وهكذا، فإنَّ ما نرى ونلمس في حال الأمة المسلمة من عدم الوعي وضعف الاهتمام العلمي المُتعمَّق بالرؤية الكُليَّة الكونية الإسلامية، أو رؤية العالم الإسلامي، وضبابية هذه الرؤية وسلبيتها، هي السبب فيما تعانيه الأمة الإسلامية منذ عصورها السابقة وحتى اليوم من تدهور وتخلُّف" (أبو سليمان، 2009م، ص 26).

ب. تشوُّه المفاهيم المركزية الكُبرى وتوقُّف حركية التفكير

في سياق التشخيص، خلص أبو سليمان إلى رصد نتائج طبيعية لتشوُّه الرؤية الذي يُفضي على المدى البعيد إلى تشوُّه المفاهيم، ويؤدِّي إلى ضمور منهجية التفكير، ثمَّ توقُّف حركية التفكير التي تقف حائلاً دون التجديد والإبداع. وتلك سلسلة من الحلقات ينبغي مراعاتها بهذا الترتيب التعاقبي في تخطيط مشاريع الإصلاح.

ومن المفاهيم التي طالها التشوُّه، فانطلقت منها سلسلة التراجع، الخلط بين العقيدة بوصفها قضايا تأسيسية مُطلقة والفكر بوصفه حضناً للنسبية والتأويل والاجتهاد؛ بإضفاء القدسية على الفكر والتاريخ لمُجرّد انطلاقتها من العقيدة غيَّب لدى المسلمين القدرة على النقد والتحليل والمراجعة، وبناء نفسية الخضوع والانقياد للأفكار والأشخاص، "فكانت حصيلة رؤيته المغبشة المعتمدة خلط بين الفكر والعقائد وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادئ والرجال، وبين القيم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد" (أبو سليمان، 1991م، ص 50). وقد بسط أبو سليمان هذا التشوُّه، ويبيِّن مظاهره وآثاره في كتابه القيم "أزمة العقل المسلم" (أبو سليمان، 1991م) الذي شكَّل الخيط الناظم لكل ما أُلِّف بعده من حيث التشخيص والرؤية والمنهج، وبنى عليه التوجُّهات الكُبرى لمشروعه الإصلاحية كما سيأتي بيانه.

ت. رصد الإشكاليات في الخطاب التربوي

إنَّ أوجه الخلل التي رصدها عبد الحميد أبو سليمان على مستوى الرؤية والمفاهيم ومنهجية التفكير تجدر أثيرها في الخطاب التربوي السائد في الكتابات التربوية المُوجَّهة إلى مختلف الفئات

العمرية. ولهذا، فقد جعل إصلاح التشوّهات الفكرية مدخلاً رئيساً لإنتاج خطاب تربوي راشد بخصوصيات معرفية ونفسية تضمن له التأثير والنفوذ إلى الوجدان من أجل التغيير. ومن مظاهر الحّلّ التي رصدها أبو سليمان في هذا الخطاب:

- استخدام خطاب واحد لفئات مُتعدّدة

يُقصد بذلك عدم مراعاة خصوصيات كل فئة من الفئات، علماً بأنّ خطاب الطفل ينبغي أن يختلف عن خطاب المُراهق أو المُكلّف. ومن ذلك: الخلط بين الخطاب التربوي والخطاب القانوني الزجري في مجال تغيير السلوكات والتحذير من المخالفات، والخلط بين النسبي البشري والمُقَدَّس في لحظات الاستدلال والبرهنة؛ ما يؤدّي إلى إضفاء القدسية على النسبي عند العجز عن الإقناع، وخلط خطاب السعة بخطاب الضرورة، وغير ذلك من صور الحّلّ في الخطاب التربوي. قال أبو سليمان في ذلك: "وفي جوٍّ من العزلة والانفصام كان لا بُدَّ أن يقع الفكر الإسلامي في الخلط بين الخطاب الزماني والمكاني لعهد الرسالة، وبين الخطاب الأزلي الديني الإلهي؛ أي خلط الثابت بالمتغيّر، وكان لا بُدَّ بسبب العجز الفكري من خلط خطاب الزجر والوعيد والتهديد بخطاب الإرشاد والتوجيه، وخلط خطاب الكُفَّار بخطاب المؤمنين، وخلط خطاب النبوة والدعوة بخطاب الحُكْم والسياسة، وخلط خطاب القادة والحكّماء بخطاب البدائيين والبسطاء، وخلط خطاب السعة بخطاب الضرورة، وخلط خطاب رعاية الطفل بخطاب مسؤولية البالغ وضبط سلوكه" (أبو سليمان، 1991م، ص136).

إنّ تضافر هذه المظاهر يؤدّي غالباً إلى ضعف مَلَكة التحليل، والنقد، والسؤال، والاستدلال، والبرهنة، والاستنتاج، وغير ذلك من المهارات المعرفية العليا التي تسعى كل المنظومات التربوية لبنائها وتطويرها؛ لكي يجلّ محلّها التسليم للرأي الواحد، والخوف من الاختلاف، وضمور القدرة على تديره وإدارته. وفي ذلك قال أبو سليمان رحمه الله: "لقد أمكن بواسطة الخلط في الخطاب وتوظيف القدسية لخدمته أن يسود خطاب الإرهاب الفكري لفرض

المتابعة الفكرية وتكميم الأفواه، وفرض الجمود وتطوير النفوس لهذا اللون من الفكر والثقافة" (أبو سليمان، 1991م، ص 137).

- الخلط بين القيم بوصفها ثوابت والممارسات بوصفها مُتغيّرات

إنَّ القِيَمَ هي جوهر الإصلاح، وبناء منظومة القِيَم هو المقصد في مشروع أبو سليمان، وإنَّ عدم الانتباه بما يكفي لهذا الدافع الفاعل لحركية الفكر والوجدان في الإنسان حصر الاشتغال بالموضوع في بُعد الأَخلاقِي التربوي الذاتي، في الوقت الذي تُشكّل فيه منظومة القِيَم في القرآن الكريم والتطبيقات النبوية (سُنَّة، وسيرة) المُحرِّك الرئيس للإصلاح الفكري، بوصف القِيَم مفاهيم مركزية مؤسّسة من الناحية الفكرية، ومصدراً للبناء النفسي والوجداني، وطاقه مُلهمة للبذل والعطاء وتحفيز الإرادة من ناحية أخرى. وأيُّ ضمور في القِيَم في الذات الحضارية الجماعية يُجرِّبها عن مقصدها، ويدفع بها إلى زوايا الاشتغال بالرقمي الأخلاقي الذاتي بغاية الخلاص الفردي بعيداً عن البُعد المنهجي المؤطّر للإصلاح؛ معرفة، ومهارات، ووجداناً.

وقد رصد أبو سليمان القِيَم المركزية الكبرى في القرآن الكريم والسُنَّة النبوية، وصاغ أهمّها في مفردات جامعة، منها: التوحيد وما يرتبط بهذا المفهوم من وحدة الربوبية والألوهية، ووحدة الإنسان وغاية وجوده ومسؤولية ضميره، والعدل والإصلاح، وعدم الفساد والظلم والإسراف، والصدق والأمانة والإحسان، والعلم والمعرفة والإعمار، وقصد الخير، والرفق والرحمة والتعاون وحُسن الخُلُق، والعدل والفقّه والبذل وحُسن العمل، وغير ذلك. وساق لذلك أمثلة من النصوص القرآنية والحديثية، ثمّ دعا إلى التفرقة المنهجية بين هذه القِيَم بوصفها مقاصد وغايات والفكر بوصفه وسائل وآليات (أبو سليمان، 1991م، ص 53).

وغاية هذا التفريق من الناحية المنهجية أنّ القِيَم تُعدُّ مقاصد وغايات ثابتة، ووجودها من عدمها هو مناط الحُكم على أيّة ثقافة أو حضارة. أمّا المواقف والسلوكات المُتغيّرة فلا يُمكن البناء عليها في إصدار الأحكام لتأثيرها بالسياقات المختلفة، وكثيراً ما حوِّك الإسلام بسوء المواقف

والسلوكات لبعض المسلمين على مرّ التاريخ؛ ما أفضى إلى ظلم كبير ونَجْنٌ شديد على هذه الحضارة الغنية بقيَمِها ومبادئها. وهذا ما نبّه عليه أبو سليمان حين قال: "ولكنّ الكائدين لا يقصدون هذه المعاني (يقصد القيم)، ولا عنها يتحدّثون؛ فكثير من هذه المعاني دعا إليها الصديق وغمطها العدو، وحُرِّمت الأُمَّة من التحلّي بها بسبب الجهل بوسائل التربية والتدريب الفعّال في مجال تعليمها وتدريب الناشئة على معانيها وممارستها" (أبو سليمان، 1991م، ص56).

ولئن كان التوصيف والتحديد لهما يدخل في باب القيم من الناحية النظرية وما يدخل في باب السلوكات والتطبيقات والنتائج يحتاج - في نظرنا - إلى مزيد من التدقيق تحقيقاً لهذه المنهجية في الفصل، فإنّ الدعوة إلى التمييز والفرقة بين الأمرين من الناحية المنهجية على سبيل الترتيب والتكامل يُعدُّ - بحدّ ذاته - قضية مركزية في مشاريع الإصلاح كما سيأتي بيانه في شقّ التنزيل من هذا العرض.

وخلاصة القول إنّ أوجه الخلل في الخطاب التربوي تمثّلت في ضمور الإرادة وانطفاء الوجدان، وتلك نتيجة طبيعية لضمور مهارات التفكير والنقد والتحليل، ثمّ انطفاء القدرة على المبادرة والابتكار واقتراح الحلول. وقد أفرد عبد الحميد أبو سليمان كتابه القيم "أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأُمَّة" (أبو سليمان، 2004م)، الذي ألّفه بعد كتابه "أزمة العقل المسلم"، لكشف الأعطاب التي أدّت إلى ضمور الإرادة وانطفاء الوجدان بعد تشوّه المفاهيم والأفكار.

وإنّ الناظر في الكتابين معاً، إضافة إلى كتاب "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، وختاماً بكتاب "انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها" الذي مثّل خلاصة جامعة للمشروع الإصلاحي للأستاذ أبو سليمان، ولا سيما من الناحية التطبيقية العملية، يخلص إلى اكتشاف التناسق الواضح بين الرؤية والمشروع. فالكتاب الأوّل ركّز على المفردة المركزية الأوّلى في هذا المشروع الكبير؛ وهي إصلاح الفكر بعد تشخيص أزمة العقل، مع الإشارة في الكتاب إلى قضايا القيم والوجدان على سبيل التمثيل والتأسيس لهما سيأتي تفصيله تشخيصاً وبناءً في الكتاب الذي خصّصه للمفردة المركزية الثانية في مشروعه الإصلاحي ذات الصلة بمجال الإرادة

والوجدان. ولئن كانت كُتِبَ التربية المُتخصِّصة في التصوُّف والأخلاق قد ربطت بين الوجدان والسلوك والتزكية والتربية الذاتية المريدية، فإنَّ الجديد في هذا المجال -بالنسبة إلى أبو سليمان- هو الربط بين الوجدان والإرادة؛ ما جعل فلسفة الكتاب وموضوعه نظرة جديدة لتفعيل الجمع بين الفكر والوجدان في إعادة إطلاق طاقة الإنسان وإرادته نحو الفعل والإنجاز عَوْض الانشغال بالخلاص الذاتي.

ث. التنبيه إلى قضايا غُفِلَ عنها في مشاريع الإصلاح

لم يكتفِ عبد الحميد أبو سليمان في تشخيص واقع الإصلاح وحركيته وتقييم مشاريعه بالتنبيه على التشوُّهات المنهجية التي كانت سبباً في عدم تحقيق عدد من أهدافها ومقاصدها، وإنَّما نبه أيضاً على جوانب أغفلتها هذه المشاريع، سواء على مستوى التنظير، أو على مستوى التنزيل. وهذه أهمُّها: عدم إدراك العلاقة بين المعرفي والنفسي الوجداني، وعدم الاهتمام في التربية بمرحلة الطفولة بوصفها خزان الطاقات المستقبلية التي يُمكن أن تُحدث التغيير على المدى المُتوسِّط والمدى البعيد.

وقد أدَّى إغفال الجانب الأوَّل إلى انفصال التعليم الديني عن التعليم المدني، وتسبَّب إغفال الجانب الثاني في إحالة قضايا الطفل والطفولة إلى المُؤدِّين والمُستغلِّين بآداب المُتعلِّمين، والمُنشغلين بتبسيط الضروري من علوم الدين، دون أن يدخل الموضوع في صُلب مشروع إصلاحي استشرافي، يضمُّ إلى جانب التأديب تحديث المؤسسات والممارسات عن طريق التكوين والبحث العلمي. وهذا المنحى في التعامل مع الطفل والطفولة دفع بعبد الحميد أبو سليمان إلى أن يُطلق عبارة "الطفل الجندي المجهول"؛ لهما يمتاز به الطفل -في نظره- من قدرة على تلبُّس الأحوال التي تُوفِّر شروط الإصلاح والتغيير التي تنادي بها حركات الإصلاح، وتؤدِّي إلى إعادة تأهيل الفرد المسلم والمجتمع المسلم (أبو سليمان، 2016م، ص 103). قال في ذلك: "إنَّ عدم فهم الإشكال المعرفي، ومن ثمَّ عدم إدراك علاقة المعرفي بالنفسي والوجداني، هما من أهمِّ أسباب انشطار المعرفة الإسلامية إلى معرفة دينية وأخرى مدنية، متواجهتين متنازعتين ومتدابرتين، انتهى الأمر بهما إلى

تهافت الفلاسفة وموات علوم الدين؛ أي الجمود الكليّ القيميّ وضُمور دوره، وعقم السُننيّ الإنسانيّ وجوده، وجود ما يلحق به من العلوم والمعرفة الإنسانية. وهذا أورتنا الاهتمام الكميّ بالمعلومات العقيمة، وعدم إدراك علاقتها بالوجدانيّ وآثاره النفسية، فأهملنا العلوم الإنسانية، وأهملنا الطفولة والتربية التي هي مجال التغيير، ومجال تنمية الطاقة، واستثمار القدرات، وتزويد الأمة بخزانات وقود الطاقة النوعية المتنامية اللازمة لمواجهة المتغيّرات والتصديّ لمواجهة التحدّيات" (أبو سليمان، 2016م، ص 262).

ج. إشكالية الهوية والتنمية في مقاصد مشاريع إصلاح التعليم

حين انفصل التعليم الديني عن التعليم المدني - كما أشرنا إلى ذلك آنفاً- انحصرت مقاصد الأوّل في تثبيت الهوية، واستفرد الثاني بمقصد تحقيق التنمية. وقد أثر هذا الانفصال سلباً في مختلف المنظومات التربوية في العالم الإسلاميّ حتّى اليوم، فلم تستطع منذ هذا الانفصال النكد إيجاد نموذج معرفي وبيداغوجي مُندمج يجمع بين الهوية والتنمية، وظلّ سؤال الهويّات ومرجعيات المنظومات التربوية في البلاد الإسلامية، ولا سيما على مستوى المرجعية الدينية والقيمية والحقوقية واللغوية، مثار نقاش إلى يومنا هذا بين مُركّز على الهوية في انفصال عن التنمية، ومُركّز على التنمية في إهمال للهوية. وقد توسّع هذا الاختلاف حين نزل إلى اختيارات الأسر وطموحاتها في بناء مستقبل أبنائها؛ "فليس لدى جمهرة الآباء عندنا إلاّ المزيد من الأثرة والأنانية، والحرص على لقمة العيش والاستهلاك وتكديس الأموال ما سنحت الفرص، وسمحت الأحوال. أمّا المجتمع، والنظام العام، والمصلحة العامة، والتضامن الاجتماعي، والإخاء الإسلاميّ والإنساني، والكرامة الإنسانية وحقوق الاستخلاف، ومجتمع القانون، والقيّم، والعدل، والإحسان، ولذّة المعرفة والإبداع، فقد أمست قضايا بديعية جوفاء المعاني في عالم النفاق والصراع والقهر والفساد والتبديد والاستبداد. ولا غرابة في أن نجد المدارس ومؤسسات التعليم والإعلام لا تؤدّي في عالمنا المهتمّات المرجوة منها في تحريج أجيال الكرامة من المواطنين الأقوياء الأمناء الذين يتمتّعون بالقدرة والمبادرة والأداء المُتميّز على مستوى العصر وتحدياته" (أبو سليمان، 2016م، ص 219).

تلكم هي خلاصات التشخيص التي انتهى إليها عبد الحميد أبو سليمان، وأمكن اختصارها في تشوّهات الرؤية الكليّة، والمفاهيم الجامعة، ومنهجية التفكير، وما نجم عنها من أوجه الحّلل المُركّبة على مستوى صياغة الخطاب التربوي، مع إغفال قضايا ذات أهمية وضمورها في مشاريع الإصلاح التربوي، وعلى رأسها قضايا الطفل والطفولة، وكذا تنازع الهويّة والتنمية في إصلاح المناهج التعليمية.

فما معالم المشروع التربوي الإصلاحي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان التي يروم بها علاج أوجه الحّلل المرصودة، وإطلاق دورة جديدة للتغيير، والانخراط في مسار الحضارة واستعادة روح الاستخلاف؟ وهل يُمكننا الجزم بأنّ هذه المعالم تنسلك في خيط ناظم يُسعِفنا بالقول إنّ أبو سليمان تجاوز الفكر الإصلاحي التربوي النظري إلى بناء مشروع مُتكامل قابل لأن يكون نموذجاً للاحتذاء والاقتفاء؟

ثالثاً: أسس المشروع التربوي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان من التنظير إلى التنزيل:

المؤسسات والممارسات

تتأسس مشاريع الإصلاح التربوي على قواعد ومبادئ ناظمة، تبدأ بتحديد رؤية الإصلاح ومرجعياته ومبادئه الكبرى، ثمّ تحديد مقاصده وغاياته وأهدافه، ثمّ مؤسساته الحاضنة لمختلف مراحلها (من الطفولة إلى التعليم العالي)، مع تحديد النموذج البيداغوجي الملائم لكل مرحلة، بما في ذلك الخيارات التربوية والخطاب التربوي الملائم، ثمّ تحديد الكفايات العلمية والبيداغوجية للفاعل التربوي مُدرّساً ومُدبراً، إضافةً إلى تحديد الإمكانيات المادية اللازمة للتمويل، وبناء رؤية للتكامل مع المحيط، ولا سيما الأسرة والمحيط الاقتصادي والاجتماعي، ثمّ تحديد آليات التقويم واستثمار نتائجها في التجديد والتطوير، بما في ذلك استثمار نتائج البحث العلمي النظري والتطبيقي في إرساء الإصلاح ومواكبته وصولاً إلى الجودة اللازمة، مع تأطير هذا الورش بكامله بالتشريعات والقوانين الناظمة للتفعيل والتنزيل.

وفي تقديرنا أنه لم يكن من قصد عبد الحميد أبو سليمان بناء مشروع متكامل بهذا التصور الشمولي، وتخصيصه بكتاب خاص يحترم هذه المنهجية التراتبية المعروفة في أدبيات بناء المشاريع التربوية وتنفيذها بما تتطلبه من رؤى وتصورات ناظمة، وآليات تنفيذية مادية وبشرية وقانونية وتقنية، ولكن فكره الإصلاحية التربوية المبثوث في كتبه ومؤلفاته ومقالاته العلمية المنشورة في المجالات المختلفة ومحاضراته التي ألقاها في جامعات كثير من دول العالم، وتجاربه العملية التي خاضها تسييراً وإدارةً وتدبيراً؛ يمكن أن تُشكّل بعد رصدها وتجميعها، ثم إعادة بنائها وقراءتها وفق نسق ناظم، مشروعاً متكامل الأركان، حريّ بالدارسين والمهتمين أن يتسّموا معالمه النظرية وتجاربه التطبيقية، ويستفيدوا منه في بناء مشاريع الإصلاح القائمة، وبناء الإصلاح المنشود على أسس راشدة. وسنحاول في هذا الشق الثاني من هذه الورقة البحثية أن نرصد أهم هذه المعالم على وجه الإجمال؛ لتكون منارة للباحثين على وجه التفصيل.

1. رؤية الإصلاح ومرجعياتها

إن الحديث عن الرؤية التي تُعدُّ الإطار الفكري الناظم لأي مشروع إصلاحي يعني - بالضرورة- استحضار الإيديولوجيات والتحيزات. وليس التفصيل في هذا من شرط دراستنا، إلا أننا نُقرُّ بدءاً وختاماً بأهمية التحيز في بناء مشاريع الإصلاح التربوي استناداً إلى حق الأمم والشعوب في ضمان استمرار وجودها الحضاري بالدفاع عن نموذجها التربوي، وبناءً على حق التنوع والاختلاف بوصفه سُنّة كونية تحتاج إلى قدر كبير من حُسن التدبير دون أن تتوسّل بأي أسلوب من أساليب الإلغاء والإقصاء. ولذلك كان التنصيص في الأدبيات التربوية بصفة عامة، وتلك التي لها تعلق ببناء المناهج التعليمية على وجه التحديد، على أن المشاريع التربوية ينبغي أن تتأسس على أربعة مبادئ:

الأوّل: الأساس الفلسفي الذي يشمل التنصيص على الخصوصيات العقائدية لكل أمة من الأمم، ونظرتها إلى الكون والحياة والمصير بوصفها مُحدّدات رئيسة لتكوين رؤية الإنسان، بحيث يُمكنها تفسير مُبررات وجوده وحياته ومصيره.

الثاني: الأساس الاجتماعي الذي يشمل التنصيب على الخصوصيات الاجتماعية والثقافية لكل بلد، وعلاقتها بحاجاته التنموية على المدى القصير والمدى المُتوسِّط.

الثالث: الأساس النفسي الذي يشمل التنصيب على أخذ الجوانب النفسية والعاطفية والوجدانية الدينية والوطنية للأُمَّة بالاعتبار، وضرورة مراعاة ذلك في المُتعلِّمين على اختلاف أعمارهم بصفة خاصة.

الرابع: الأساس المعرفي الذي يشمل التنصيب على الخيارات العلمية والمعرفية التي تُقدَّر الميراث الفكري والثقافي للبلد، وتضمن انفتاحه على الكسب الإنساني في جميع الفنون والعلوم والمعارف، وبمختلف الوسائل والمهارات.

تلكم هي المُحدِّدات الكُبرى لبناء أيِّ مشروع للإصلاح التربوي قابل للتنفيذ من طَرَف أيِّ بلد يحترم خصوصياته الحضارية، ويسعى بجِدِّ إلى التفاعل الإيجابي مع الآخر. وفي هذا السياق، لا يُمكن لأَيَّة منظومة تربوية أن تعتمد مرجعيات مُتعدِّدة ومُتمايزة بحالٍ؛ لأنَّ كل مشروع لا يعرف صفاءً في الرؤية ووضوحاً في المرجعية والمُنطلقات سيؤثِّر سلباً في تكوين الخرائط المفاهيمية للمُتعلِّمين، ثمَّ يُؤثِّر في كفاياتهم المعرفية ومنظومتهم القِيَمية؛ ما يُسقطهم من جديد في متتالية التشوُّهات التي نبَّه عليها عبد الحميد أبو سليمان كما أشرنا إلى ذلك في سَقِّ التشخيص من هذه الورقة البحثية.

إنَّ القدرة على تشخيص الأعطاب وتحديدتها وحصرها جعلت معالم الرؤية المرجعية الفكرية والتربوية للمشروع لإصلاحه للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان أكثر وضوحاً في مرحلة اقتراح البدائل، وإنَّ المُتَّبِع أفكاره يجده يعتمد منهجية مُندجِجة بين التشخيص والاقتراح، وهي المنهجية نفسها التي اعتمدها في تحديد رؤيته للإصلاح التربوي ومبادئه ومرجعياته، وتسكينها في رباعية تكاملية: "الوحي، والفطرة الإنسانية، والسُنن الكونية، والواقع؛ فهي مصادر المعرفة الإسلامية، حيث الوحي تعبير عن الفطرة الإنسانية، وتوعية بشأنها، وهداية لها، وتمكين لحمل أمانة مسؤوليتها في الاستخلاف الذي هو في الأصل فطرتها، وليس أعباء ولا تكاليف لا وجود لها في أصل فطرتها،

ويكون العقل السليم وبدهيته هو أداة منهج النظر والبحث والدرس في فهم الوحي، ومعرفة الفطرة، وُسُنن الواقع" (أبو سليمان، 2011م، ص 84).

إنَّها منهجية معيارية تكاملية يقابل فيها الوحي الأساس الفلسفي في مرجعيات بناء مشاريع الإصلاح التربوي، ويقابل فيها العقل الأساس المعرفي العلمي، وتقابل فيها الفطرة الإنسانية الأساس الوجداني والنفسي، وتقابل فيها السُنن الكونية الأساس الاجتماعي العمراني. وانطلاقاً من هذا التكامل، استخلص الدكتور عبد الحميد خصائص هذه الرؤية التكاملية؛ "فهي رؤية كونية خيرية سُننية إيمارية تُعبّر عن روح الفطرة الرحبة السوية، وتُرشدّها، وتزوّد الإنسان بالدافعية والطاقة الوجدانية اللازمة لبناء الحضارة الخيرة وإعمار الأرض؛ لأنَّ الاستخلاف والحضارة في جوهره هو الوعي والحضور الإيماري الخير في الزمان والمكان، والذي هو غاية الرؤية القرآنية الكونية الحضارية" (أبو سليمان، 2009م، ص 55).

إنَّ المُتأمل في هذه الرؤية وعناصرها وخصائصها يجد أنَّ صاحبها قد تَخَلَّص من الأسلوب التقليدي في صياغة مرجعيات مشاريع الإصلاح التربوي التي تُركّز عادةً على إبراز الخصوصيات الدينية والحضارية والاجتماعية لكل بلد أو قُطر، واخترق حواجز الإيديولوجيا والتحيزات التي تميز بها مشاريع الإصلاح بعضها عن بعض، ويعود ذلك -في نظرنا- إلى سببين؛ أولهما: طبيعة المرجعية الإسلامية المُستوعبة للتنوع والاختلاف، والقاصدة إلى خدمة الإنسانية بمبادئ الاستخلاف والعمران. وثانيهما: رؤية الرجل المُنفَتحة وقراءته الواعية لتكامل الخصوصي والكوني في بناء مشاريع الإصلاح بصفة عامة، والتربوي منه على وجه الخصوص، وهو ما يتجسّد في قوله رحمه الله: "فدون وضوح الرؤية، ودون معرفة الذات، ودون تنقية الثقافة، ودون التوقّف عن التقليد والمحاكاة العمياء، ودون علاج أبناء الأُمّة من الأمراض النفسية للانحراف والتخلّف، ودون فهم الآخر الغربي وفهم سُبُل التعامل الفعّال معه؛ فإنّه لا سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأُمّة في مقعد قيادة الحضارة لإصلاحها وترشيد مسارها" (أبو سليمان، 2003م).

وهكذا يتَّضح من هذا النص أنَّ الرجل بقدر ما كان مُشغلاً بإصلاح حال الأمة الإسلامية، فإنَّه لم يفصل ذلك عن أوسع دائرة اهتمَّ بها الإسلام، وهي إصلاح حال الإنسانية جمعاء حتَّى يستقيم العمران في الكون، ويُحفظ الميزان.

2. مقاصد المشروع وغاياته

انعكست هذه الرؤية التكاملية عملياً على المشروع الإصلاحي التربوي للأستاذ أبو سليمان، وأسهمت في تحديد غايات هذا المشروع ومقاصده، وهي:

أ. إعادة بناء الرؤية الإسلامية الإيمانية التوحيدية الاستخلافية الأخلاقية.

ب. بناء العقلية العلمية الإسلامية.

ت. تنقية الثقافة والتراث من مدسوس الخرافة والشعوذة.

ث. حماية العقل المسلم من سوء استعمال ما ورد من لمحات نصية في عالم الغيب، وما جَنَّ من عوالم الكون، وما سلف فيما سبق من مراحل الإنسانية وعصورها من معجزات الرُّسل، بحيث لا تصبح تلك اللمحات موضعاً لسوء الفهم والتأويل على غير ما تقتضيه مقاصد الشريعة وكلياتها (أبو سليمان، 2016م، ص 253).

إنَّ المتأمل في هذه المقاصد والغايات يجد فيها تركيزاً على الإصلاح الفكري بوصفه مدخلاً إلى الإصلاح التربوي الشامل، وانسجاماً بينها وبين مخرجات التشخيص التي ركَّزت في -مُجملها- على التشوُّهات الفكرية، سواء في الرؤية، أو المنهجية، أو المفاهيم؛ ما انعكس على الفكر التربوي، ثمَّ على صياغة مشاريع الإصلاح التي ينبغي أن تبدأ بالتربية وصولاً إلى تصحيح الرؤية، وتخليصها ممَّا شابهها من تشوُّهات. ويُعدُّ التناسب بين مخرجات التشخيص ومقاصد التغيير والتجديد في المنظومات التربوية أحد معايير تقييم مدى صدقها وجودتها، وهو شرط مُتوافر في هذا المشروع التربوي الذي ترسَّمنه معالمه في فكر أبو سليمان رحمه الله.

3. مؤسسات المشروع وحاضناته التطبيقية

لا شك أن كل مشروع تربوي نظري يجب أن يُنفذ عملياً في مؤسسات تحتضنه في مختلف مراحل التعليم. وقد شكّل الاهتمام بمرحلة الطفولة، إضافةً إلى بناء نموذج تعليمي مدرسي يركز على التكامل بين الهوية القِيَمية والتنمية، مع إعداد الكوادر العلمية المُتخصّصة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية عن طريق تطوير التعليم الجامعي؛ كل ذلك شكّل ثلاثة التنزيل والتنفيذ في المشروع الإصلاحي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان على مستوى المؤسسات.

وَيُمْكِنُ للباحثين تخصيص كل مجال من هذه المجالات الثلاثة ببحث مُستقلٍّ، يكشف الرؤية الإصلاحية للأستاذ أبو سليمان على وجه التفصيل، والمقترحات الإجرائية التطبيقية اللازمة لبنائه، وتنزيل مقتضياته على أرض الواقع في صورة مؤسسة مُستقلّة لها أهدافها وإجراءاتها التنفيذية المُحدّدة، فيقفون بذلك على مادة علمية زاخرة بالدلالات، وغنية بالمعطيات والتوجّهات. فالرجل لم يكتفِ فقط بالتنظير، وإنما سعى لتنزيله عن طريق مؤسسات أشرف على بعضها، ووضع الأسس التنفيذية لبعضها الآخر، مثل: مؤسسة تنمية الطفولة؛ وهي مؤسسة إسلامية بحثية تربوية مُستقلّة، أنشأها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم عمل على دمج مشاريعها التربوية فيه. وكذلك الجامعة الإسلامية العالية في ماليزيا²، والمدارس التعليمية التابعة لها التي تحوّلت -فيما بعد- إلى مقترح مشروع لتأسيس المدارس الإسلامية العالمية (مدارس التفوّق الحضاري)، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بوصفه مؤسسة فكرية أكاديمية مُتخصّصة في البحث العلمي في مجال تجديد الفكر الإسلامي وربطه بقضايا العصر ومُستجدّاته (أبو سليمان، 2016م، ص 264 وما بعدها).

² "الجامعة الإسلامية العالمية هي تطبيق عملي لمدرسة فكر الإحياء والتجديد، وتحسيد عملي منهجي لها. فمناهج الجامعة وخطّتها العملية إنّما تُمثّل خلاصة الدروس المستفادة من فكر المُجدّدين المُجتهدين الذي ينطلق من منهج التكامل بين الجزء والكل والمثال والواقع وبين آيات الوحي وآيات الكون في الطابع والوقائع". انظر:
- افتتاحية العدد الأوّل من مجلّة "التجديد" التي تُصدّرها الجامعة، وقد كتبها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بوصفه رئيساً للجامعة، وحملت عنوان: "التجديد ومدرسة منهج"، وحدّد فيها منهج الجامعة، وخصوصيات برامجها، ومعالم التكوين والبحث بها.

ولمّا كانت أهمُّ مؤسسة جسّدت التلاقي بين التنظير والتنزيل في المشروع التربوي للأستاذ أبو سليمان هي الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، التي ترأسها طوال عشر سنوات، فقد خصّصها بفصل متكامل في كتابه "الإصلاح الإسلامي المعاصر"، الذي بيّن فيه دور التعليم العالي في الإصلاح على وجه الإجمال مع تفصيل الكلام عن مشروع الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وأبرز موقع التعليم العالي من الإصلاح الحضاري الإسلامي، وشخص أدواء التعليم العالي وآفاته في البلاد الإسلامية، ثمّ بسط رؤية "إسلامية المعرفة" في تفعيل التعليم العالي نظرياً وتطبيقياً عن طريق عرض تجربة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا من حيث المحتويات المعرفية التكاملية بين معارف الوحي الإنساني العلوم الإنسانية، أو لغات التدريس وتدرّيس اللغات، أو تنمية المعرفة والبحث العلمي، أو الموارد والتمويل، مع تحديد آفاق مستقبلية واعدة لهذه الجامعة بوصفها أهمّ نموذج للتنزيل العملي لمشروعه الإصلاحية التربوي. وقد اشتملت مقالات الرجل في مجلّة "التجديد" التي أصدرتها الجامعة الإسلامية العالمية، وفي مجلّة "إسلامية المعرفة"، وفي بقية كتبه ومؤلفاته أثناء رئاسته الجامعة وبعدها، على تفاصيل التجربة وخصائصها التي تعكس حدود التداخل بين التنظير والتنزيل في مشروع الرجل، التي يُمكن الاستفادة منها في التقويم والتخطيط والاستشراف.

4. معالم النموذج البيداغوجي للمشروع

بعد تحديد المرجعيات والمبادئ ثمّ الغايات والمقاصد وبناء منظور متكامل لتحقيق هذه الأهداف عن طريق مؤسسات محدّدة، فإنّ تحديد النموذج البيداغوجي المُعتمَد في هذه المؤسسات يُمثّل قطب الرّحى في أيّة منظومة تربوية، وأساساً من أسس مشاريع الإصلاح في مجال التربية والتعليم. ولئن كان عبد الحميد أبو سليمان لم يقصد إلى الجواب مباشرة عن هذا السؤال في معظم كتاباته الإصلاحية وإفراده بعنوان خاص، فإنّ قراءة فاحصة في تفاصيل فكره التربوي تُسعفنا بتحديد أهمّ معالم هذا النموذج.

أ. في مؤسسات رعاية الطفولة

تتجلى خصوصيات النموذج البيداغوجي الذي اقترحه عبد الحميد أبو سليمان - في هذه المرحلة - في اعتماد المدخل الوجداني النفسي مرتكزاً بيداغوجياً في أساليب بناء كل المعارف، بما في ذلك تعليم العقيدة والأخلاق. وقد حُصَّص أبو سليمان غايات هذا الاختيار البيداغوجي بقوله: "إنَّ الإصلاح الثقافي التربوي ينبغي أن يمتدَّ إلى كل جوانب التكوين المعرفي والنفسي والوجداني للطفل والناشئة، وأن يُوظَّف لخدمة التكوين السليم لعقلية الطفل ونفسيته، والجانب الديني والعقدي هو من أهمِّ هذه المُكوِّنات. ويجب أن يكون الخطاب النبوي الودود على أساس من التدبُّر والفهم العلمي والسُنَّي هو الدليل والأساس في بناء المناهج التربوية المعرفية والنفسية والوجدانية للطفولة." (أبو سليمان، 2016م، ص 234 وما بعدها). وفي هذا السياق، ركَّز أبو سليمان على ضرورة تكامل الأدوار بين المدرسة والأسرة، ودعا إلى إيلاء التربية الوالدية أهمية كبرى في تحقيق هذا الهدف، وذلك بالرفع من منسوب الوعي التربوي للأبوين عن طريق برامج تكوينية وتدريبية مُتخصِّصة كما سيأتي بيانه.

ب. في المؤسسات التعليمية المدرسية

بناءً على التجارب والخبرات العملية لبعض الجامعات الغربية، فإنَّه من المُفترَض أن يستند النموذج البيداغوجي الذي اقترحه عبد الحميد أبو سليمان - في هذه المرحلة - إلى خلاصات التجريب الخاصة بمشروع احتضان الجامعة الإسلامية العالمية لمؤسسة تعليمية مدرسية (الجامعة الحاضنة)؛ بُغْيَةَ الاستفادة من أحدث خبرات البحث العلمي التربوي ونتائجه في الجامعة من جهة، وإعداد هذه المؤسسة التعليمية بحيث تكون فضاء للخبرات التطبيقية للجامعة من جهة أُخرى. وهذا يتطلَّب الانسجام مع الخيارات البيداغوجية التي تُقرِّرها الجامعة لهذا المستوى من التعليم نظرياً، إلى جانب ما يُطبَّق فيها عملياً، مع التكيف والمواكبة والتطوير؛ وهي التجربة التي طبَّقتها أبو سليمان في الجامعة الإسلامية العالمية التي ترأسها.

ت. في التعليم العالي

إذا كانت الغاية الكبرى من التعليم العالي هي إعداد الكوادر المُثَقَّفة العلمية والتقنية والفنية، ولا سيما في مجال العلوم العقدية والقانونية الفقهية والاجتماعية والإنسانية، فإنَّ النموذج البيداغوجي الأنسب لتحقيق هذه الغاية - في نظر عبد الحميد أبو سليمان - يتمثل في القطع من الأحادية المعرفية، وتبني خيار التخصص المُزدوج في مسارات تجمع بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والجمع بينها وبين التخصص في التربية، وغير ذلك من النماذج المُتكاملة في التكوينات الجامعية، والهادفة إلى تحقيق التكامل المعرفي بين المعارف والعلوم، بما يتطلبه ذلك من إجراءات "الإصلاح المنهجيات العلمية التي تُدرَّس في مراحل التعليم العالي، بتوحيد هذه المناهج ومصادر المعرفة فيها، وتكاملها إسلامياً وسُنَّياً، بالإضافة إلى اعتماد وسائل الاتصال والتعليم الإلكتروني، وتشجيع البحث العلمي وتحسين مستواه، مع اعتماد اللغة العربية في تدريس كل التخصصات، في تكامل مع اللغات الأخرى عن طريق الترجمة؛ حتَّى نصل شرابين ثقافتنا ومؤسساتنا العلمية بنتائج الحضارة الإنسانية من خلال ترجمة الدوريات العلمية المُهمَّة التي يُنشر فيها الجيّد من الأبحاث والكشوفات العلمية." (أبو سليمان، 2016م، ص 245 - 246).

وهكذا تتضح المعالم الكبرى للنموذج البيداغوجي التكاملي الذي اختاره عبد الحميد أبو سليمان على مستوى الممارسة، مع تكييفه لئناسب طبيعة كل مرحلة من المراحل التعليمية، وتعزيزه المُستورِّ بنتائج البحث العلمي في مجال التربية خاصة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بوجه عام³

³ خصَّص الدكتور عبد الحميد أبو سليمان موضوع خصائص المراحل العمرية وخصوصيات الخطاب المُوجَّه إليها بورقة علمية له، حملت عنوان: "أهمُّا التربويون: الرؤية الحضارية الكونية، ثمَّ التربية، ثمَّ التربية، ثمَّ التربية"، ونُشرت في مجلَّة إسلامية المعرفة، عدد 71، سنة 2013م.

ومن الموسوعات المُهمَّة في تحديد الخطاب التربوي وتحليله بحسب المراحل العمرية: "موسوعة الأدلة المقاصدية" التي صنَّت ثمانية أجزاء، خصَّص كل جزء منها لمرحلة من المراحل العمرية، يبرز خصائصها النهائية الفسيولوجية والنفسية والوجدانية والإدراكية، وتحديد قصد الشرع من تربيتها وتكوينها وتوجيهها، وخصوصيات الخطاب المُوجَّه إليها، وبسط الوسائل والطرائق المناسبة لها؛ ما يجعل منها موسوعة لا غنى عنها في صياغة النظرية التربوية الإسلامية وطرائق تفعيلها وتنزيلها. وقد

(أبو سليمان عدد 71، 2013م) ولذلك لم نستغرب حين وجدنا التعليم -على اختلاف مراحل- شأنًا جامعيًا في رؤية أبو سليمان، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة التعليم العالي؛ لأنَّ تدبير كل هذه المراحل على أساس مخرجات البحث العلمي وتطوراتها هو المسلك الذي يضمن له أكبر قدر من النجاح.

5. كفايات الفاعل التربوي

من مقوّمات تنزيل أيّ مشروع إصلاحٍ تربوي، وجود كوادِر مُؤهّلة تعمل على تنفيذ مقتضياته وتنزيل توجّهاته. وقد تبّه عبد الحميد أبو سليمان لهذا المُكوّن، فأولى التربويين العناية اللازمة في مشروعه، وحدّد مؤهّلاتهم وكفاياتهم المعرفية والمهارية والنفسية الوجدانية والقيمية التي تمكّنهم من أداء رسالتهم ووظيفتهم على أكمل وجه. وهو ما أشار إليه في أكثر من كتاب وورقة علمية في سياق الحديث عن مقوّمات الإصلاح وأُسسه إلى أن أفرد بورقة علمية خاصة مثّلت رسالةً وجّهها إلى التربويين، وحملت عنوان "أيّها التربويون، الرؤية الحضارية الكونية، ثمّ التربية، ثمّ التربية، ثمّ التربية"، في إشارة إلى مركزية هؤلاء في مشروعه الإصلاحي، مُضمّنًا إيّاها رؤيته لنموذج الفاعل التربوي الذي تناط به مهمة تنزيل مقتضيات المشروع التربوي الإصلاحي في مختلف المراحل التعليمية. وقد اشتملت هذه الرسالة على معطين رئيسين:

أ. عدم تركيز أبو سليمان على المُدرّس وحده، بل عدّه جزءاً لا يتجزّأ من المنظومة المُشرفّة على التربية أو المُؤثّرة فيها؛ أيّ الدعاة، وأئمة الجُمع، والوالدين.

ب. تضمين أبو سليمان الرسالة برنامجاً تكوينياً لفائدة هؤلاء؛ ما يُمكّنهم من امتلاك تلكم الكفايات المعرفية والمهارية والتواصلية الواجب توافرها لأداء المهام المُحدّدة في تكامل مع المدرسة النظامية.

وبالمثل، فقد خصّ المُدرّسين وأساتذة التعليم العالي -في غير هذه الرسالة- بتنبهات خاصة؛ نظراً إلى محورية أدوارهم ومركزيتها في تنزيل مشروع الإصلاح التربوي المنشود. وفي هذا السياق، قال

أعدّ الموسوعة خبراء من المغرب والمملكة العربية السعودية بالشراكة بين مركز قراءات لبحوث ودراسات الشباب بالسعودية، ومركز المقاصد للدراسات والبحوث بالمملكة المغربية، وتشرفّت بإدارة فريق الخبراء المُكلّفين بإعداد هذه الموسوعة. وقد صدرت طبعتها الأولى برعاية الجمعية الخيرية السعودية عام 2016م.

عبد الحميد أبو سليمان في ورقة حملت عنوان "صفات المُربيّ الناجح": "إنَّ على المُربيّ إذا شاء أن ينجح في مهمته أن يتسلَّح ويتلبَّس بالمعرفة والحُبِّ والإكرام والاحترام، وبالعدل والصبر والبذل؛ فهذه هي الأسس التي لا بُدَّ منها لتربية العقول والنفوس، وإعدادها لتحمل المسؤوليات، وهي التي تُكوِّن معادن النفوس في كل أمة وفي كل أرض" (أبو سليمان، 2016م، ص 193 وما بعدها).

6. التكامل مع المحيط (الأسرة والتربية الوالدية)

أشار عبد الحميد أبو سليمان إلى التربويين بصيغة الجمع في كتاباته وبحوثه، قاصداً بذلك عدداً من الفئات ذات الصلة بالتربية؛ إذ لم يكتفِ أبو سليمان فقط باستنهاض همم المُدرِّسين في المؤسسات التعليمية، وإنما راهن على أدوار الفاعلين في المحيط أيضاً، ولا سيما الأسر منهم، في إنجاح المشروع التربوي؛ لذا كانت الأسرة حاضرة بقوة في مشروعه التربوي نظرياً وتنفيذاً. وقد شكَّل كتاب "دليل مكتبة الأسرة المسلمة" كِبنة أساسية في منظومة المشروع بوصفه دليلاً هادياً ومُوجِّهاً إلى ما لا تستغني عنه الأسرة المسلمة من كُتُب ومؤلِّفات تُمكنها من امتلاك الكفايات المعرفية والتربوية والتواصلية والفنية التي تُوظِّفها في أداء أدوارها التربوية والتكوينية والتوجيهية. وفي معرض تقديم هذا المشروع وبيان الغاية منه، قال أبو سليمان: "تقوم فكرة الكتاب على اختيار مجموعة من الكُتُب الموثوقة في شتى حقول المعرفة التي تحتاج إليها الأسرة المسلمة، تتوزَّع على فصول حسب موضوعاتها، بحيث تُؤمِّن الكُتُب الحدَّ الأدنى المشترك لتكوين ثقافة مُتكاملة، تمنح أفراد الأسرة المسلمة حصانة فكرية، وتزيد من خبرتهم ووعيهم، وتساعدهم على تطوير أنفسهم باستمرار. وتتحدَّد الغاية من هذا العمل في:

أ. إعطاء المعلومات الصحيحة والكافية بما يُوفِّر للأسرة المسلمة إمكانية الحصول على مكتبة أُسرية مُتكاملة داخل كل بيت.

ب. فتح الطريق أمام الهيئات والمؤسسات الإسلامية المختلفة لإصدار طبعات مُوحَّدة وبأسعار

مناسبة لهذه المكتبة التي ينظمها هذا الدليل" (أبو سليمان، 1995م).

ولمّا كان التكوين والتدريب شأنًا علميًا أكاديميًا تُشرف عليه مؤسسات مُتخصّصة في التربية الوالدية، فقد طوّر عبد الحميد أبو سليمان - بالتعاون مع رفيق دربه الدكتور هشام الطالب وابنه الدكتور عمر الطالب - مادة علمية تربوية أفضت إلى تأليف كتاب "التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية"، الذي يُمكن عدّه أوفى كتاب نظري وتطبيقي في الموضوع يصلح أن يكون مادة علمية للتدريب والتكوين في المؤسسات التربوية المُتخصّصة، سواء في الجامعات، أو المؤسسات التعليمية؛ نظراً إلى أخذه من المرجعية الإسلامية اختياراتها وتوجّهاتها ومقاصدها، واستفادته من التجارب والمدارس التربوية العالمية المرموقة، ولا سيما على مستوى الطرائق والوسائل والأساليب. وقد صدر هذا الكتاب بادئ الأمر باللغة الإنجليزية، ثمّ تُرجم وطُبع باللغة العربية في حلّة أنيقة مُعزّزة بالبيانات والصور، وحدّد المؤلفون الغاية الرئيسة من الكتاب بقولهم: "من الضروري أن يعرف الآباء عملياً كيف ينشئون أبناء صالحين؛ ذلك أن الأسس النفسية للمنظومة القيمية وأنماط الشخصية تتكوّن بشكل كبير من المحضن (البيت) أثناء الطفولة المُبكرة؛ لذا جاء تركيزنا بالدرجة الأولى على التدريب على المهارات الثقافية والتربوية والاجتماعية في البيت بوصفه أساس التكوين النفسي والوجداني للطفل" (الطالب، وأبو سليمان، 2019م، ص 23).

ونظراً إلى مركزية الفاعلية الأسرية في تنزيل مشروع الإصلاح التربوي؛ فقد تنبّه عبد الحميد أبو سليمان لأهمية تكوين خبراء مُتخصّصين في هذا المجال، فأحدث أثناء رئاسته الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا برنامجاً دراسياً في قسم التربية لتكوين خبراء في التربية الأسرية والوالدية، حمل اسم "دراسات الأسرة والأبوة"، ووفّر له الكوادر اللازمة لجعله مساقاً علمياً من مساقات الجامعة ومُتطلّباتها الإلزامية (أبو سليمان، 2011م، ص 154).

7. التخطيط والتقويم والتطوير: البحث العلمي رافعة لإرساء الإصلاح ومواكبه

حذا أبو سليمان في مشروعه حذو جميع المشاريع التربوية التي تحترم معايير الجودة، فعهد إلى مؤسسة مُتخصّصة في التخطيط والتقويم والتطوير بالإشراف على المشروع، ولا سيما على مستوى

الخيارات البيداغوجية، وبناء البرامج والمناهج، وإعداد الدلائل المرجعية العلمية والتربوية المناسبة لكل مرحلة من المراحل التعليمية. وقد حضر هذا المُعطى نظرياً وتطبيقياً في مشروع الإصلاح التربوي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله؛ إذ عمل على تأسيس مركز مُتخصّص في هذا المجال بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، إلى جانب احتضان الجامعة مؤسسة تعليمية تطبيقية تضمُّ مراحل التعليم ما قبل الجامعي "في ضوء الخُطّة التي رسمها الدكتور عبد الحميد، وبإشراف مباشر من إدارة الجامعة، وبالتعاون مع عدّة لجان مُتخصّصة من الأساتذة الجامعيين في مختلف المجالات الأكاديمية، قام المركز بوضع مُسوّدات أولية لمناهج تربوية لمختلف مراحل التعليم العام. وقد تمَّ فعلاً إقامة مدرسة تابعة للجامعة، تشتمل على مختلف مراحل التعليم، نُفّذت فيها تلك المناهج التي يُرجى أن تستمرَّ على النمط والغايات التي أُقيمت من أجلها، وأن يستمرَّ مركز الأبحاث التربوية في تطوير تلك المناهج، وأن ينجح في تأليف كُتب منهجية كاملة على أساس تلك المناهج التربوية المُطوّرة" (أبو سليمان، 2016م، ص 257).

ولا شكَّ في أن هذا الخيار الذي يعكس صحّة قرار القائمين على المشروع؛ بإسناد مختلف مؤسساته بخبرات البحث العلمي في التشخيص والتقييم والتجديد والتطوير والجودة، يُعدُّ المسار الأنسب لضمان استمرارية المشروع ونجاحه على الصعيد المحلي، وضمان إشعاعه على الصعيد الدولي⁴ (دليل الجودة لمؤسسات التعليم العالي العربية، 2017م).

⁴ تعتمد مختلف الجامعات بالتعليم العالي أنظمة للتقييم والجودة والاعتماد؛ إمّا على المستوى الذاتي، وإمّا على المستوى الوطني، وإمّا على المستوى الدولي، وذلك ضماناً لحركية الطلبة بين الجامعات، وتبادل التجارب والخبرات في مجال التكوين والاعتراف بالشهادات، وتعزيز الشراكة في مجال البحث العلمي على الصعيدين الإقليمي والدولي. ومن مشاريع التعاون الإقليمي في هذا المجال:

- دليل الجودة لمؤسسات التعليم العالي العربية الصادر عن اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، مجلس ضمان الجودة والاعتماد، عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2017م.

- الأدلة المرجعية للجودة التي طوّرتها كلٌّ من: الشبكة الأوروبية لضمان الجودة في التعليم العالي ENQA، ورابطة الجامعات الأوروبية EUA، والرابطة الأوروبية لمؤسسات التعليم العالي EURASHE.

خاتمة

تلكم هي أبرز سمات المشروع التربوي التعليمي للأستاذ عبد الحميد أبو سليمان؛ تشخيصاً، وتنظيراً، وتنفيذاً على مستوى المؤسسات والممارسات؛ هذا المشروع الذي يتجذر في مرجعيته التأسيسية ضمن المشروع الكبير "إسلامية المعرفة"، بدءاً بإصلاح مناهج الفكر والتفكير، وتنقية الثقافة الإسلامية من كل الرواسب والشوائب التي علقت بها على مرّ التاريخ، ثمّ العمل على إصلاح المؤسسات والممارسات التربوية بمختلف مستوياتها، مع تأكيد الاهتمام ببناء الأسرة لتوفير المحضن التربوي اللازم لتنشئة الطفل متكامل الشخصية، الذي يُعدُّ أمل الإصلاح وخميرته وطاقاته المستقبلية، إضافةً إلى توفير التكوين اللازم والوسائل العلمية والتربوية للمُدّرِّسين خاصة والتربويين عامة في مختلف هذه المؤسسات ليتمكّنوا من أداء أدوارهم على أكمل وجه، مع إسناد كل ذلك بنتائج البحث العلمي النظري والتطبيقي؛ تخطيطاً، وتنفيذاً، وتقويماً، وتطويراً، وجوداً.

وبعد أن استعرضنا في هذه الجولة السريعة الأثر الفكري والتربوي للرجل، وعملنا على تجميع أفكاره ومقترحاته وتطبيقاته ذات الصلة بالتربية وتصنيفها وترتيبها وفق الأنساق المتعارف عليها في بناء المشاريع التربوية، فقد انتهينا إلى الوقوف حقاً على مشروع إصلاح التربوي متكامل العناصر، ينطلق من قضية مركزية واضحة، تلتخص في أن أزمة التربية هي من أزمة الفكر، وأن إصلاح الفكر يبدأ بالبناء التربوي، مُمثلاً في مشروع يستند إلى نتائج التشخيص والتقويم، وينسلك ضمن رؤية واضحة في مستنداتها ومرجعياتها ومُحدِّد الغايات والمقاصد بشكل دقيق، ويعتمد خيارات بيداغوجية مُميّزة لكل مستوى من المستويات وكل مجال من المجالات التنفيذية، ويرسم معالم مُوجّهة للخطاب التربوي تراعي خصوصيات المُخاطَب، وحاجياته العمرية، وسياقات بيئته الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ إنّه مشروع سبق أن خضع للتجريب في مؤسسات وممارسات عملية قابلة للتقييم؛ للوقوف على صلابة الرؤية النظرية، وفاعلية الأداء وجودته على مستوى التنزيل، وقابليته للتطوير بناءً على مخرجات التقييم ومُستجدّات الواقع. وهو كذلك مشروع قابل للتكيّف مع

السياقات المختلفة حتى يكون مستجيباً لحاجياتها؛ مشروع مُنبثق من الخصوصيات المرجعية والحضارية الإسلامية على مستوى المرجعيات والغايات والمقاصد، ومُنفتح -في الوقت نفسه- على التجارب الإنسانية المختلفة على مستوى الوسائل والطرائق والأساليب والتقنيات. وتلكم هي - إذن- أهمُّ الدعامات والأسس التي ينبغي أن تشمل عليها المشاريع التربوية لكي تصبح قابلة للتنفيذ، وتتوافر فيها ضمانات النجاح ومُقوماته.

وبناءً على هذه الخلاصة العامة والجامعة، فإننا نقترح التوصيات الآتية:

1. تشكيل عناصر هذه الورقة البحثية العلمية خريطة طريق لمشروع بحث أو بحوث على مستوى سلك الدكتوراه، يُمكنها الرصد والتتبع والتحليل لكل تفاصيل المشروع وعناصره، وقراءتها، وتحليلها في سياقاتها الفكرية والاجتماعية وأبعادها المعرفية والمنهجية، مع بيان كيفية الاستفادة من هذا المشروع في إرساء تجارب تربوية وتعليمية استشرافية ناجحة.
2. استخلاص مشاريع للبحث العلمي (النظري، والتطبيقي) في المجال التربوي، تشتغل بها مراكز البحث العلمي المُتخصّصة بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومؤسساته الشريكة، وفق خطة مُتوسطة المدى، يُستقطب لها أكثر الباحثين كفاءةً وتميزاً وخبرةً ومهارةً وأداءً، وذلك عن طريق التحفيز إلى التفرُّغ العلمي والترغيب فيه، والتعاقد مع خبراء للإشراف والتأطير.
3. استثمار المشروع وخلاصات الدراسات والبحوث المُنجزة في إعداد دلائل مرجعية معيارية لبناء مشاريع تربوية وتقويمها في مختلف المراحل التعليمية وفق معايير الجودة المُعتمدة دولياً، وبإشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مراكز بحث مُعتمدة في مجال التخطيط والتقويم والجودة، والعمل على التعريف بها، وتعميم الاستفادة منها.
4. اقتراح تأسيس كرسي عبد الحميد أبو سليمان للدراسات والبحوث التربوية في الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا، يتخصّص في التكوين والبحث التربوي، وتقديم الخبرة في مجال بناء المشاريع التربوية ومواكبتها على مستوى الإنجاز والتقييم والتطوير.

المراجع

- الأدلة المرجعية للجودة التي طوّرتها كلٌّ من: الشبكة الأوروبية لضمان الجودة في التعليم العالي ENQA، ورابطة الجامعات الأوروبية EUA، والرابطة الأوروبية لمؤسسات التعليم العالي EURAC SHE.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2004). أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البُعد الغائب في مشروع إصلاح الأئمة، ط1، دمشق: دار الفكر، ومؤسسة تنمية الطفولة.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1991). أزمة العقل المسلم، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2001). "إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية بما ليزيا نموذجاً"، إسلامية المعرفة، المجلد السابع، عدد 26.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2011). الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، ط3، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2000). "الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الحضارية الكونية والمنهجية والأداء التربوي"، إسلامية المعرفة، مجلد 6، عدد 22.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2003). الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2016). انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، ط1، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2013). "أئمة التربويون: الرؤية الحضارية الكونية، ثمّ التربية، ثمّ التربية، ثمّ التربية"، إسلامية المعرفة، مجلد 18، عدد 71.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1995). دليل مكتبة الأسرة المسلمة، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2009). الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام.

أبو سليمان، عبد الحميد (1997). "التجديد مدرسة ومنهج"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية
بماليزيا، العدد 1.

الصمدي، خالد (2000). "مقاصد التربية والتكوين في النظام التعليمي الإسلامي المعاصر بين الثوابت
الحضارية والمُتغيّرات الدولية"، ضمن كتاب: خطاب التربية الإسلامية في عالمٍ مُتغيّر: تجديد الفلسفة
وتحديث الممارسة، ط6، الرباط: المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية.

الصمدي، خالد (إشراف 2016). موسوعة الأدلة المقاصدية، ط1، مركز قراءات لبحوث ودراسات الشباب
بالسعودية، ومركز المقاصد للدراسات والبحوث بالمملكة المغربية، طباعة: الجمعية الخيرية السعودية.

الطالب، هشام، وأبو سليمان، عبد الحميد، والطالب، عمر (2019). التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في
التربية الأسرية، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مجلس ضمان الجودة والاعتماد (2017). دليل الجودة لمؤسسات التعليم العالي العربية، الصادر عن اتحاد
الجامعات العربية، الأمانة العامة، عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية.

References

- Abū Sulaymān, 'A. (2004). *Azmat al-Irādah wa al-Wijdān al-Muslim: Al-Bu'd al-Ghā'ib fī Mashrū' Islāh al-Ummah* (1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr, Mu'assasat Tanmiyat al-Tufūlah.
- Abū Sulaymān, 'A. (1991). *Azmat al-'Aql al-Muslim* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (2001). *Islāmiyyat al-Jāmi'ah wa Taf'īl al-Ta'līm al-'Ālī bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi Mālīzyā Unmūdhajan. Isāmiyyat al-Ma'rifah*, 7 (26).
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Islāh al-Islāmī al-Mu'āshir: Qirā'āt Manhajiyah Ijtīmā'iyah* (3rd ed.). Cairo: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2000). *Al-Islāh al-Tarbawī: Al-'Alāqah bayn al-Ru'yyah al-Ḥaḍāriyyah al-Kawniyyah wa al-Manhajiyah wa al-Adā' al-Tarbawī. Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 6 (22).
- Abū Sulaymān, 'A. (2003). *Al-Insān bayn Sharī'atayn: Ru'yyah Qur'āniyyah fī Ma'rifat al-Dhāt wa Ma'rifat al-Ākhar* (1st ed.). Cairo: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2009). *Al-Ru'yyah Al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Muntalaq al-Asās li al-Islāh al-Insānī* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa I'ādat Binā'ihā: Al-Juḍhūr al-Thaqāfiyyah wa al-Tarbawiyah* (1st ed.). Amman: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.

- Abū Sulaymān, 'A. (1995). *Dalīl Maktabat al-Uṣrah al-Muslimah* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, 'A. (1997). Al-Tajdīd Madrasat Manhaj. *Majalat al-Tajdīd: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi Mālīzyā*, (1).
- Abū Sulaymān, 'A. (2013). Ayuhā al-Tarbawīyyūn: Al-Ru'yyah al-Ḥaḍāriyyah Al-Kawniyyah, thumma al-Tarbiyyah, thumma al-Tarbiyyah, thumma al-Tarbiyyah. *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 18 (71).
- Al-Adillah al-Marji'iyyah li al-Jūdah allatī Ṭawarathā kul min: Al-Shabakah al-Urūbiyyah li Ḍamān al-Jūdah fī al-Ta'līm al-'Ālī ENQA, wa Rābiṭat al-Jāmi'āt al-Urūbiyyah EUA, wa al-Rābiṭah al-Urūbiyyah li Mu'assasāt al-Ta'līm al-'Ālī EURACSHE.
- Al-Ṣamadī, Kh. (2000). Maqāṣid al-Tarbiyyah wa al-Takwīn fī al-Nizām al-Ta'līmī al-Islāmī al-Mu'āshir bayn al-Thawābit al-Ḥaḍāriyyah wa al-Mutaghayirāt al-Dawliyyah. *Khiṭāb al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah fī 'Ālam Mutaghayir: Tajdīd al-Falsafah wa Tahdīth al-Mumārasah* (6th ed.). Rabat: Al-Markiz al-Maghribī li al-Dirāsāt wa al-Abhāth al-Tarbawīyyah.
- Al-Ṭālib, H. & Abū Sulaymān, 'A. & Al-Ṭālib, 'U. (2019). *Al-Tarbiyyah al-Wālidīyyah: Ru'yyah Manhajīyyah Taṭbīqīyyah fī al-Tarbiyyah al-Uṣariyyah* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Ṣamadī, Kh. (2016). *Mawsū'at al-Adillah al-Iqtiṣādiyyah* (1st ed.). Markiz Qirā'at li Buḥūth wa Dirāsāt al-Shabāb bi al-Sa'ūdiyyah, Markiz al-Maqāṣid li al-Dirāsāt wa al-Buḥūth bi al-Mamlakah al-Maghribīyyah: Al-Jam'iyyah al-Khayriyyah al-Sa'ūdiyyah.
- Majlis Ḍamān al-Jūdah wa al-I'timād (2017). *Dalīl al-Jūdah li Mu'assasāt al-Ta'līm al-'Ālī al-'Arabiyyah*. Itihād al-Jāmi'āt al-'Arabiyyah, Al-Amānah al-'Āmah, Amman, The Hashmite Kingdom of Jordan.

**Restoring the Spirit of Stewardship:
AbdulHamid AbuSulayman's Educational Reform Project**

Khaled Al-Samadi*

Abstract

This study aims to extrapolate the major orientations of AbdulHamid AbuSulayman's educational thought. It focuses on AbuSulayman's educational reform project, examining its founding reference, its objectives, its intellectual contents, and its practical application, and how these cohere to diagnose the intellectual and educational defects preventing the Ummah from regaining the spirit of initiative and stewardship. The study offers a critical analysis of AbuSulayman's educational reform methodology in light of other approaches that seek to address the Ummah's challenges. The study's main objective is to capture a practical framework in which AbuSulayman's educational reform project can treat the issues impeding the Ummah's ability to restore its civilizational prestige.

Keywords: *istikhlāf*, stewardship, education, educational reform, educational methodology, practical application, civilization building, civilizational prestige.

* Khaled Al-Samadi holds a PhD in Islamic Studies from Sidi Mohamed Ben Abdellah University in Fez, Morocco, and is a Professor of Higher Education at the Ecole Normale Supérieure in Paris and at Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan, Morocco. He is also an academic advisor to the International Institute of Islamic Thought in Morocco. Email: samadikh@yahoo.fr.

الثقاف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان

الثقاف 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 وسماتها العامة والخاصة. ورصد أهمّ مُنطلقات 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 حقّقها، والمكاشفة التجديدية التي جسّدها، بوصفه مشروعاً إصلاحياً تجاوز رواسب الواقع وإحباطاته إلى نموذج فكري أسهم في تأسيس بُنى النهوض الحضاري في عالمنا الإسلامي. فمشروع الإصلاح والتغيير والنهوض الحضاري يُمثّل عصارة فكره ومحور حياته، والأساس الذي تقوم عليه الموضوعات الأخرى. وأظهر هذا البحث جوانب التجديد التي تميّز 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 المُتكافئ، وفكرة "القدرة" بديلاً عن "فكرة التقدّم" في مجال الصعود والنهوض الحضاري، والانتقال من فقه الواجب إلى فقه 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، كُلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر. البريد الإلكتروني: ezzeddine65@gmail.com

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

معميش، عز الدين (2023). الثقاف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان: الثقاف 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 للمُفكّر عبد الحميد أبو سليمان مشروعاً فريداً؛ إذ تميّز من غيره بالغور بعيداً في دراسات الحضارة ومشكلاتها وأزماتها، والمجتمع وعناصر تشكُّله وطبقاته، وتحليل الشخصية، والوقوف على مدى الأثر الذي خلّفته الحضارة الإسلامية في الأغيار بين النأثر والتسامح والإعجاب تارة، والتعصّب والكراهية وحضور الآخر دائماً في الوعي تارةً أُخرى، وتبعات ذلك وأبعاده؛ إذ يُمكننا الحديث عن تأثير سحري عظيم سابق للحضارة الإسلامية في جزء من الحضارة الغربية وتجليّاته الثقافية والمدنية. وهذا ما أشار إليه الكاتب والمُستشرق الأنثروبولوجي زكاري لوكان Zachary Lockman حين استحضّر صورة الشباب المسيحي والامتزاج الثقافي الإسلامي في الوجدان الشعبي المسيحي إبان الوجود الإسلامي في الأندلس، في نصّ لبول ألفاروس Paul Alvarus، شاكياً من الجاذبية القوية التي تُمارسها الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ قال: "يُحبُّ المسيحيون قراءة أشعار وقصص العرب، ويدرسون أعمال الفقهاء والفلاسفة العرب، لا يُفندوها، ولكن ليكتبوا بلُغة عربية صحيحة وفصيحة" (لوكان، 2007م، ص71). وقد فسّر المُستشرق لوكان ذلك بأن الإسلام قد احتلّ موقعاً فريداً في تحيُّلات الأوروبيين الغربيين منذ القرن الحادي عشر للميلاد أو القرن الثاني عشر للميلاد على الأقل؛ ذلك أنه كان "آخر" أوروبا بمعنى خاصّ (لوكان، 2007م، ص85). وكذلك يُمكننا الحديث عن تأثير عميق للحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية خلال المرحلة الحديثة والمرحلة المعاصرة، وقد تجلّى ذلك في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة، وتبوأ الغرب بذلك موقعاً فريداً في الذات المسلمة، لم تنله حضارة من الحضارات الأخرى، وأنتج جانبين مُتناقضين من التناقف: التكامل، والاستلاب.

وقد عايّنا منذ زمن طويل شغفَ الباحثين بمشروع عبد الحميد أبو سليمان،¹ وحرصهم على دراسة أفكاره وتتبع آثارها واستثمارها في حدود المُمكن؛ 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 صحفٍ ومجلاّتٍ وجرائدٍ مؤثّرة، أو فصولاً في كُتُبٍ تتعلّق بمشروع "إسلامية المعرفة"، لكنّها لم تشتهر وتنتشر على النحو الذي يليق بمكانة مُفكّرنا الكبير. ولا شكّ في أنّ هذه المبادرة الطيّبة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، التي تتمثّل في عقد مؤتمرٍ دولي للاحتفاء بسيرة عبد الحميد أبو سليمان ومشروعه، هي عربون وفاء له، وهدية للمُصلِحين والمُفكّرِين والعلماء والدعاة والباحثين والنُخبَة المُتنوّعة التي تنتمي إلى تخصصاتٍ علميةٍ عدّة، ومجالاتٍ وقطاعاتٍ وظيفيةٍ مُتعدّدة، ممّن انتظروا طويلاً دراساتٍ واسعة ومركّزة تختصّ بالمشروع الإصلاحي والإنتاج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان.

وجاء هذا البحث لتناول جانبٍ مُهمٍّ من مشروع أبو سليمان، ورُبّما أُوحت المقدمة السابقة المختصرة بفكرةٍ عامة عنه، وهيأت الفرصة لطرح إشكالياتٍ مُلحّة تتعلّق بموضوعٍ حظي باهتمامٍ كبيرٍ هذه الأيام، هو حوار الحضارات والثقافات، والعلاقة بالغرب، والدراسات الاستغرابية، والمثاقفة الحضارية مع الآخر، والبحث في جذور الأزمة الحضارية ودورها السُنّية، وسُبل تحقيق النهوض والصعود الحضاري من جديد. ولهذا، فقد استجمعنا الجُهد، وعكفنا على البحث في كنوز هذه الأفكار والقضايا والمسائل التي عاجلها أبو سليمان، وطرحها في عددٍ كبيرٍ من كُتبه وبحوثه ومقالاتها، ورأينا أنّ تعرّف تفاصيلها يرتبط بالإجابة عن أسئلةٍ محوريةٍ يُمكن حصرها في الآتي:

- ما أبرز ملامح شخصية أبو سليمان العلمية والفكرية؟

- ما مزايا شخصية أبو سليمان وسِماتها العامة والخاصة؟

- ما مُنطلقات مشروع الثقاف بين الذات والآخر عند عبد الحميد أبو سليمان؟

- ما المخرجات والآثار التي أحدثها هذا المشروع، والنقلة التي حقّقها، والمكاشفة التجديدية التي جسّدتها، بوصفه مشروعاً إصلاحيّاً تجاوز رواسب الواقع وإحباطاته إلى نموذجٍ فكريٍّ أسهم في تأسيس بُنى النهوض الحضاري في عالمنا الإسلامي؟

وينبغي التنبيه على أنّ معالجتنا في هذا البحث قد احتكمت إلى دور الشخصية في تبلور مشروع الثقاف؛ لذا حاولنا جاهدين تلمّس أبعاد شخصية أبو سليمان وسِماتها استنباطاً من نصوص كُتبه

وبحوثه وما كُتِبَ عنه، ولم نرُكِّز هنا على المعلومات المُتعلِّقة بتفاصيل حياته وسيرته الذاتية. ومن ثمَّ، فقد اعتمدنا في بحثنا هذا على ثلاثة مناهج أساسية لبلورة أفكاره وآثار مشروعه (المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن) بصورة علمية.

أولاً: رؤية تحليلية في شخصية عبد الحميد أبو سليمان

وُلِدَ عبد الحميد أبو سليمان في مكَّة المُكرَّمة، ونشأ وترعرع فيها، وتعلَّم في مدارسها، وتشرب الأصالة في رحاب المسجد الحرام، خلال مُدَّة جاوزت تسع عشرة سنة (وُلِدَ عام 1936م، وأنبى دراسته الثانوية في مكَّة المُكرَّمة عام 1955م)، تعلَّم فيها تفاصيل دينه وهويَّته، وتشرب في معين البلد الحرام الأصالة والرسالية، وتشبَّع بهمَّ الدعوة والإصلاح والتغيير والنهضة. قال أبو سليمان في ذلك: "في مهبط الوحي ومدارج رسول الإسلام ﷺ، وفي مقاعد الدرس، وبين دقات الكُتُب، تفتَّحت أمام عيني الفتى صفحات التاريخ: حلوها ومُرَّها، وعاش بنخاله رجالاتها، واصطفني أخبارهم، فملأت المرارة والحسرة أركان نفسه أحياناً، وملاً الإحساس بعمق الأزمة قلبه عزيمة وإصراراً على التغيير" (أبو سليمان، 1992م، ص 13).

وخلال نشأته رسخ في رُوعه التأمل الواعي في مشكلات الأمة، وانحسبت نفسه في التساؤل المُستوِّر عن أسباب أزمة الأمة وعوامل تدهورها وتأخرها مقارنةً بالأُمم والحضارات الأخرى؛ إذ قال: "لقد كانت رحلة التأمل في أزمة انحطاط الأمة وتحلُّفها همماً مُصاحباً لعقلي وقلبي منذ عهد الطفولة على مقاعد الدراسة في مكَّة المُكرَّمة، وكان اللغز المُحير والشغل الشاغل الذي لم أنقطع عن التفكير فيه خلال قراءتي في مكتبة الأسرة التي حوت الكثير من كُتُب التراث وتاريخ الأمة، ومما كان يصدر مُترجماً لكبار الكُتَّاب والأدباء والمُفكرين في ذلك الوقت" (أبو سليمان، 2009م، ص 9).

وقد تلاقح هذا التكوين المُبكر بعامل الدُرْبَة والخبرة والتجربة الواسعة منذ حصول أبو سليمان على شهادة الثانوية العامة (أبو سليمان، 1992م، ص 271. 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 إبان إقامة مُفكِّرنا فيها موطنَ عددٍ مُعتَبَرٍ من أبرز العلماء ومُفكِّري الإصلاح والدعوة ورجال السياسة والأدب في الوطن العربي، منهم أبرز شيوخ الأزهر: محمود شلتوت، وعبد الحلیم محمود، ومحمد أبو زهرة. ومنهم أيضاً رجال القانون والسياسة الشرعية، مثل عبد الرزاق السنهوري. ومنهم كذلك أعلام الأدب والفكر، أمثال: عباس محمود العقاد، وسيد قطب، وعبد الوهَّاب عزَّام، وطه حسين، وأحمد أمين، وشوقي ضيف. ومن هؤلاء أيضاً أعلام الدعوة، مثل: حسن المضيبي، وعمر التلمساني... إلى جانب كثير من الأعلام في مجالات عدَّة.

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 الثمرة في موسوعيته وعمق معارفه؛ إذ لم يسع في هذه المرحلة إلا للاعتراف من مُجَمِّل العلوم والنبوغ فيها، وكانت دراسته في الجامعة وعزمه يشدَّانه إلى البحث في الأزمة الحضارية للأمة التي توافرت لها جميع مقوِّمات النهوض والتفوق. ولهذا، فقد اختار التخصص في "العلوم السياسية"؛ أملاً في أن يكون هذا النزوع سبيلاً إلى تحقيق الغايات الرسالية السامية التي يسعى لها، وترتبط بمشكلات الحضارة الإسلامية ونهوضها، وكذا البحث في سُنن صعودها وتدهورها. قال أبو سليمان عن بدايات هذه المرحلة: "وفي مصر خاصة، حيث لم يكن هناك سلوة ولا متعة في دار هادئة في ذلك الوقت إلا متعة القراءة، وكان من آثارها دراستي للعلوم السياسية، ثمَّ كانت حصيلتها عام ستة وثمانين وتسعمائة وألف للميلاد كتابة حصيلة فكري وتجريبي عن "أزمة العقل المسلم" محاولةً للفهم والتحليل، جمعتُ فيه شتاتٍ حصيلة ما كان لي من تأملات ومحاضرات وكتابات عن هذه القضية" (أبو سليمان، 2009م، ص9).

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

المتحدة الأمريكية، وممارسته أدواراً عديدةً مُدَّ كان طالباً ومؤسساً لـ"رابطة الطلبة المسلمين"، ونيله شهادة الدكتوراه في موضوع مُتميّز ذي امتداد بيني، يجمع بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية ودراسات المناطق، حتّى أصبح رئيساً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكان من الذين انتظموا في مشروع "أسلمة العلوم الاجتماعية"، مُسهماً في صناعة حلقاته الأولى التي بدأت منتصف عقد السبعينات، مع دعوة مؤسس المعهد إسماعيل الفاروقي إلى تأسيس "جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين" عام 1972م؛ بُغيةً تجميع المُتخصّصين في العلوم الاجتماعية لصياغة نظرية أو تصوُّراً لـ"إسلامية المعرفة"، وتحليلها من التحيزات الغربية (هيئة التحرير، عدد 102، ص6)؛ ما جعله أحد المُفكرين الاستشراقيين القلائل الذين حظي بهم عالمنا الإسلامي؛ فقد طبع شخصيته بالميل إلى الناحية العملية، وتحري المنهجية والموضوعية والمصادقية، والاستفادة من معارف الحضارة الغربية ومناهجها، واستشارها استشاراً فاعلاً في عدد من المجالات المُهمّة، مثل: التعليم، والأسرة، والممارسة السياسية. وهي الوسائل التي جعلته أهلاً للإمام بأسباب الأزمات الحضارية واستشراف حلولها. ومن الجدير بالذكر أن أبو سليمان حاضراً في موضوع أزمة الأمة والعقل المسلم في عدد كبير من الدول، شارحاً أبعاد النظام المعرفي والفكري الذي طرحه للخروج من الأزمة مُتعددة الجوانب (أبو سليمان، 2009م، ص17).

وربما نجد في بعض موضوعاته الموثقة في عدد من مقالاته وكتبه التي نشرها ما يشير إلى هذا الجانب الاستشراقي من شخصيته، انعكاساً للتجربة الفكرية التي عاشها، والخبرة العملية التي اكتسبها؛ إذ قال -مثلاً- وهو يُحلّل أسباب تدهور وضع الأمة الإسلامية: "ولا شك أن الأمة الإسلامية قد مضت عليها قرون طويلة وهي تترنح وتدهور حتّى وقعت كلّها -إلا مناطق محدودة قاحلة وعرة نائية في العمق الإسلامي- تحت الاستعمار والدول الأوروبية. والأشد من ذلك ألماً ومرارة أن أمة الإسلام ما زالت -حتّى اليوم- تُمثّل مناطق نفوذ وأسواقاً للإنتاج الصناعي الأجنبي، ومدراً رخيصاً للمواد الأولية والأيدي العاملة غير الفنية، وأمست كلّها ميدان صراع بين القوى العالمية، عاجزة عن إطعام نفسها، مُفتقرة إلى القاعدة العلمية والتكنولوجية، وإلى الصناعات

والخبرات والمؤسسات الفنية المُتطوّرة وكل مُقوّمات القوّة الذاتية" (أبو سليمان، 2009م، ص26). ثمّ توصل إلى اقتراح المنهج الأقوم لتفهم أسباب هذا التدهور، قائلاً: "وإذا أردنا أن نتبّع أسباب هذا الضعف والتدهور وجذوره في تاريخنا، فإنّ عوامل الضعف والتدهور والانهيار قد لا تبدو غير ظاهرة للعيان في بدايتها، بل إنّ كثيراً من الدول في بداية تدهورها تتراكم ثروتها ومظاهر رفاهيتها نتيجةً لسابق تقدّمها وتطوّرها. وذلك هو حال الأمة الإسلامية بعد عصر الصدر الأوّل، حيث نلمس مظاهر الثروة والغنى والعدد والمباني والأروقة، ولكننا نلمس التدهور، وانكماش المدّ الإسلامي، وتفسّي مظاهر الفساد والانحراف، وفي تحوّل الأمة من موقف المهجوم إلى الدفاع، وفي نجاح التعدي عليها واجتياحها في بغداد والقدس وقرطبة وغيرها ... كذلك من المهمّ لفهم أسباب ضعفنا وتدهورنا، التفرقة بين الأسباب المرصية الأساسية للضعف والتدهور وبين مضاعفات هذه الأسباب" (أبو سليمان، 2009م، ص17).

وإذا أنعمنا النظر في رحلة حياة أبو سليمان، وتبحرنا في معانيها، فإننا نلمس -لا محالة- مواضع تميّز شخصيته وتفردها في جملة سمات وصفات، أهمّها الشخصية المتوازنة المستقلة التي يتفرد بها بالرغم من وجوده في محيط شعبي متقلّب، ينتصر للشعارات والصيحات العالية، حتّى لو كانت جوفاء في مضمونها، وخاوية من رؤية واضحة ومنهج فاعل. ولذلك ارتضى أن يكون علاجه في كثير من كتاباته بالمصارحة والكيّ؛ لإحداث الصدمة اللازمة التي قد تهزّ الأبواب والعقول، وتحملها على النظر والتأمّل في الحال والمآل بدل الانشغال بالفكر والخطاب الذي يختصّ بالندب والنواح والمؤامرة. فالأزمة هي أزمة عقل مسلم شلّ وانفصم عن الواقع نتيجة عوامل متعدّدة، أسهم الاستعمار في تعميقها. وقد عبّر أبو سليمان ببلاغة فائقة عن هذه السمات الشخصية، وكيف جسّدت منتهى تحصيله وطموحه وآماله، قائلاً: "أمّدتّه رحلة الحياة بالخبرة والمعرفة، وأدامت نكبات الأمة تأمّله في أحوالها، لا ينفك يسأل نفسه عن أسباب عثرتها وكيوتها وانهيار بنائها، ولم يكن عقله ولا قلبه الذي لم ينشأ على المواربة والتهيب ليقنع بغير جواب مقنع صحيح. كما أمّدتّه دراسة وخبرة الحياة التي جمعت بين معارف التراث ومعارف العصر بمداومة التأمل، وإمعان النظرة، وتتبع

الجدور، وطلب الوسائل والحلول. ولم يقنع بالندب والنواح، ولا بعواطف الغضب ومعاني الحماسة، وأصبح أمر الأمة أمام ناظره 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، وتتبعاً للمسار، لا يطلب إلا الحقيقة، ولا يبغى إلا العلاج؛ فليس هناك شيء يُمكن أن يضمن المرء ببذله في سبيل عافية الأمة وخروجها من محتتها" (أبو سليمان، 2009م، ص 13-14).

وبالاطِّلاع على مجمل ما خطَّته أنامل عبد الحميد أبو سليمان وبعض أبرز محطَّات حياته العلمية والعملية (أبو سليمان، 2009م، ص 271. وأبو سليمان، 2011م، ص 5-12)، يُمكن رصد المجالات المعرفية التي برع فيها، ووظَّفها في خدمة المشروع الذي آمن به؛ وهو تشخيص أزمة الأمة، وخطُّ الحلول للنهوض من جديد. ويُمكن أيضاً تصنيف مؤلَّفاته 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 الأخرى. ومن أهمِّ المؤلَّفات 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: الجدور الثقافية والتربوية".

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

الإسلامي"، و"إسلامية المعرفة: الخطّة 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 والمتغيّر، تجربة الجامعة الإسلامية 2004م"، و"قضية ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية".

3. القضايا الخاصة المُرتبطة بشخصية أبو سليمان، أو بيئته، أو مجال تخصصه وعلمه، في سياق إبداعي: تشمل هذه القضايا الفكر والأدب والتربية، ولا تغفل بأيّ حال عن همّ الإصلاح والنهوض الحضاري. ومن هذه المُصنّفات والمؤلّفات: "جزيرة البنّائين: قصّة عقديّة تربوية" (للصغار والكبار)، و"كنوز جزيرة البنّائين: قصّة عقديّة تربوية" (للصغار والكبار). وقد تكون هذه الرواية تكملة للرواية المذكورة آنفاً (جزيرة البنّائين: قصّة عقديّة تربوية)، و"السياسة البريطانية في عدن والمحميات ما بين عام 1799م وعام 1961م".

وكذلك صاغ أبو سليمان وثائق تأسيسية عديدة، منها: الوثيقة المُتعلّقة بـ"أسلمة المعرفة"، ووضع البرنامج الأكاديمي للجامعة الإسلامية العالمية، ثمّ عمل على تشريح وضعية الفكر الإسلامي والحركات الإصلاحية، فأخرج وحده خلاصات لذلك ضمّنها وثيقة اتخذت شكل دراسة بعنوان "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطّة العمل"، ثمّ نشرها عام 1983م، ولاقت قبولاً واهتماماً من الإدارة العليا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فعهدت إليه بمراجعتها وتدقيقها وإعادة صياغتها، ثمّ نُشرت بشكل رسمي مؤسّسي (مجموعة من المؤلّفين. 1406هـ/1986م، ص 16-20).

ويُمكن ببساطة أن نعثر على السّمات البارزة في مُكوّنات شخصية عبد الحميد أبو سليمان، بالاطّلاع على مُجمّل ما كتبه، أو الإمام بحياته العملية الوظيفية وما قدّمه للمعرفة الإسلامية والمؤسسة الإسلامية. وبالعودة أيضاً إلى حياته الخاصة وعلاقاته الاجتماعية التي جعلته مُفكراً، ومُصلحاً مُؤثّراً، وصاحب نظرة شاملة وواقعية. وهذه أبرزها:

- السعي الدائب لإحياء المعاني المُنطوِسة، وتبيين مكامن الحَلَل في المفاهيم المُلتبِسة المُشوّهة: يُمثّل ذلك هِمّة رسالية تميّز بها أبو سليمان عن كثير من المُفكِّرين 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 وحنيا قلبه وتلايف رأسه تصبُّ أحداث التاريخ ورواسب الماضي ومعاناة الحاضر ولهفة المستقبل، ليس أحدٌ أوّلٍ منه بالألم، ولا أتعس بالإحساس وهو يقف على الداء، ويتبيّن أسباب الشفاء" (أبو سليمان، 1992م، ص 14).

- الواقعية في النظر إلى الأمور في حياته عامة، وفي خطاب الإصلاح والتجديد بوجه خاصّ: من ذلك باب "الاستفادة من الآخر والمثاقفة الحضارية"، الذي يلقي تحفُّظاً من تيارات كثيرة في واقعنا الشعبي الإسلامي العام، وحتّى النخبوي منه، وذلك بوضع المناهج والأدوات المناسبة لحلّ الأزمات، وحُسن التنزيل في تفهّم النصوص والمسائل وإدراك الأسباب الكامنة في أزمة الأُمَّة الإسلامية وتقهرها، والميل إلى التكامل في المعالجة على مستوى التنظير. ولذلك جاء توصيف كتاب "أزمة العقل المسلم" مناسباً لهذه الميزة؛ إذ قال: "إنَّ الأمل أن 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 المُتكاملة وطرح البدائل والحلول، وأن يكون بداية حوار جادّ وصريح يدفع إلى النظر والدرس، وقد أزلنا من أنفسنا الخوف والرهبة والتهيب حتّى نغوص فعلاً إلى أعماق الأزمة التي وقع فيها العقل المسلم فريسةً لها، ونتوصّل إلى الأساليب والوسائل اللازمة لعلاجها، وبالقدّر المطلوب لتحقيق الغاية" (أبو سليمان، 1992م، ص 16).

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

النشأة، وتخصّصه العلمي الذي استوعب التداخل بين العلوم وآليات التأثير الحقيقي البعيد عن العاطفة والشعبوية.

- الميل إلى المضامين ومناطق الموضوعات والوقائع والأحداث، والاهتمام بالاستثمار الأفقي والعمودي فيها: يُقصد بذلك الاهتمام بالتاريخ وحوادثه، والاهتمام -في الوقت نفسه- بالنص ومفاهيمه. ورُبّما عمل انشغاله بالقضايا الكبرى منذ صغره وهو في مكّة المُكرّمة، حيث نشأ في بيت عائلة عريقة؛ رُبّما عمل ذلك على ترسيخ هذه السّمة، وجعلها راسخة في توجّهه ومشروعه الفكري.

- الاتصاف بالموسوعية والنظر الواسع: يبرز ذلك جلياً في كمّ المعلومات والمناهج والأحداث والوقائع التي استخدمها ووظّفها في مختلف كتبه وبحوثه ومقالاته، واستثمرها في بلورة أحكامه ورؤاه وتوقّعاته وعصارة فكره.

ثانياً: المُنطلقات التأسيسية للتشاقف مع الآخر عند عبد الحميد أبو سليمان

تعرّف أبو سليمان الحضارة الغربية بعمق تنظيراً ومعايشة؛ تنظيراً عن طريق تعامله المُستوّر مع مختلف المصادر الاستشراقية والغربية في محاولة لتأسيس مشروع أصيل يتجاوز النكبات والأزمات التي يتخبط فيها العالم الإسلامي، ومعايشة ومعاينة خلال إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا مُدّة طويلة (أبو سليمان، 1992م، ص 271. وأبو سليمان، 2001م ص 205. وهيئة التحرير، عدد 102، ص 5-12) مُدّ كان شاباً. ولذلك تمتّع بتلك الرؤية الواسعة التي انطلق فيها من مُسلمة تأثر الخيال الغربي غالباً بالأحكام النمطية السلبية التبخيسية في حقّ حضارات أهل الشرق وثقافتهم وكل تراثهم المعرفي؛ فهم -في كثير من الكتابات الغربية- أهل عاطفة وخمول وخيال أسطوري، يفتقدون أهلية النظر والتأمّل والارتقاء الحضاري، بوصف ذلك نتيجة طبيعية للتكوين البنيوي الذي غار بعيداً في وعيهم الفردي والجماعي، وأصبح حالة عامة يُمكن ملاحظتها في أنساق التفكير والثقافة والاجتماع والسياسة والدين. وقد عمّ هذا الحُكم، وانتشر في الأوساط الغربية حتّى

صار قاعدة عامة في التعامل مع مختلف القضايا الشرقية، لا سيّما عند المعتدلين منهم، بما رسّخ حالة التمرکز والاستعلاء الغربي، بالادّعاء أنّ مرحلة ما بعد الغرب هي مرحلة حروب وفراغ وعدمية؛ نظراً إلى عدم قدرة الشرق على سدّ هذا الفراغ، وقيادة العالم إلى الاستقرار والازدهار؛ فهو مفطوم على العاطفة، وعدم تحمّل التعقّل أو النظر الذي يُعدّ عماد الحضارة ومُؤمّمها. وهو أيضاً مُنجذب بالطبيعة إلى عوالم الروح وملاجئها كلّما دهمت الإنسان الكوارث والمآسي، مُفضّلاً الهروب والاستسلام للطبيعة، بما يعني ترسيخ حالة التناقض بين الغرب والشرق، واستحالة عملية التكامل والثقاف، ثمّ التسليم بفرضية التنافر بين الثنائيات المُنبثقة 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، ودرّسوه في الجامعات والمكتبات الإسلامية، ويشهد عليهم فكر عصر النهضة الأوروبية، ثمّ أخذهم الغرور، وظنّوا أنّ قدراتهم وطاقاتهم إنّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصّحّيّة والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممّا هدّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج، ولم يُعدّ أمام إنسان هذا العصر والأُمَّة الإسلامية خاصة إلا الإسلام لإعادة التوازن والسلامة إلى مسيرة الإنسانية والحضارة" (أبو سليمان، 1409هـ/1989م، ص13).

وتختلف مقارنة أبو سليمان للثقاف مع الآخر الغربي عمّا طرحته مجموعة كبيرة من المُفكّرين العرب والمسلمين، من حيث طبيعة توصيف ماهيّة العلاقة وتشخيصها، والمُنطلقات التأسيسية والمنهجية المُقتَرحة، والغايات والأهداف. فقد تحرّك العقل المسلم في إطار هذه العلاقة بالآخر الغربي حركتين (حسان، 1435هـ/2014م، ص182)؛ الأولى: حركة الخائف والمُتوجّس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوق الغربي. وقد سارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، تمثّل أولهما في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب"، و"الغزو الفكري والثقافي"، و"التغريب". وهذا ما نادى به كلّ من رشيد رضا، ومحب الدين

الخطيب، ومصطفى صبري، وغيرهم. في حين تبنّى ثانيهما دعوة "المقاومة" و"استعادة الهويّة" في مُقابل الآخر، وقد ظهرت هذه الدعوة في صورة ردود تحمل عنوان "الإسلام والمدنية"، وعنوان "الدين والعلم" 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" بتفوّق الحضارة الغربية ونهضتها ومنجزاتها. وقد سارت هذه الحركة أيضاً في مسارين اثنين، حاول أولهما 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 أخرى كما نادى بذلك الطهطاوي. في حين اتخذ ثانيهما منهجية "النقل والاقْتباس" طريقتاً لاستعادة الدور والمكانة، فيما عُرف بمسار التغريب الذي مثله عدد من الكُتّاب والأدباء المشهورين، على رأسهم طه حسين (حسان، 1435هـ/2014م، ص182).

وبغض النظر عن موضوعية السبّر السابق ودقّته، فإنّ المواقف التي تمّ تبنيها والمشاريع الفكرية التي ظهرت -بالرغم من جدّتها وحماستها- كانت في أكثرها جزئية، أو هي دراسة في ناحية من النواحي العامة لواقع العلاقة بالغرب، ولم ترتقِ إلى الدراسة المنهجية الشاملة والتنظير الواعي المُستشرف للحلول الواقعية التطبيقية والمُتسّقة مع جذور المشكلات والأسباب بمعرفة محيطية مستوفية. وكذلك غلب على كثير منها نبرة الشكوى والخطاب العاطفي الذي يُدغدغ العواطف ويُجيشها لمصلحة الصراع والصدّام من دون آليات وأدوات نديّة، وهي أيضاً بعيدة عن التوطين المناسب في مجال علمي وفكري ومعرفي قابل للتأصيل والتطوّر والتأثير.

وقد رصدنا أهمّ مُنطلقات الثقافة مع الآخر الغربي في فكر أبو سليمان، وأجملناها في

العناصر الآتية:

1. أصالة الذات والوعي

ينبغي أن تستند دراسة الغرب وتراثه في السياق الإسلامي والمثاقفة الحضارية معه إلى قواعد موضوعية تُسهّم في نتائج لا ترتبط بخلفية الغالب والمُهيمن، بل تكون انعكاساً للحقيقة كما هي. ومن ثمّ، فإنّ شرط الأصالة يصبح أهمّ ركن ومُنطلق في الإدراك الموضوعي لحضارة الغرب، والتعامل معها، وفهم أصولها وتاريخها، حيث تكون الذات مُكتملة الثقة بهويّتها ووعيتها. ويتحقّق ذلك - بحسب أبو سليمان - بالاحتكام إلى المبادئ التي تُشكّل الهوية (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 23، 30)؛ لأنّ التخلّي عن أصالة الذات في التواصل الآخر يُعيّب هذه الذات، ويُشوّه المثاقفة، فترى الهوية عندئذٍ في نمطين (عبد الرحمن، 2006م، ص 158):

- الهوية المائعة: تتولّد هذه الهوية من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير.

- الهوية اللينة: تتولّد هذه الهوية من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الذات.

وكل واحدة من هاتين الهويتين لا تخرج عن الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حدّ التشبّه بعقولهم. قال أبو سليمان في ذلك: "وسرّ فشل التقليد الأجنبي الدخيل ليس أمراً يصعب فهمه أو تبيّن أسبابه الموضوعية لمن أراد الفهم والإدراك؛ فالأمم ككائن إنساني حيّ هي أشدّ تعقيداً من الأفراد في تكوينها، وفي صعوبة دفعها وتحريكها للبناء، والتغلّب على مكامن الداء. فلكل أمة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها، ولها دوافعها ونفسيّتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مُكوّناتها من بني الإنسان. فإذا لم يتمّ التعامل معها بفهم تلك الجوانب، ومن خلال تلك المُكوّنات والدوافع، فإنّ من الصعب تحريكها، أو تحريك مكامن القوّة والكفاح والبناء فيها" (أبو سليمان، 1992م، ص 33).

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

خلافاً للمثاقفة السلبية التي تُشكّل وعي فاقدي الأصالة الذين يُقلّدون من دون تمحيص، ويستلهمون الوعي من وحي العقل الغربي المركزي، مستخدمين مناهجه وأدواته في دراسة الحضارة الغربية، ثمّ تقليدها في مظاهرها الثقافية والفكرية والمدنية من دون الولوج إلى حقيقة تشكّلها البنيوي والتاريخي، ومن دون النظر في معايها وتناقضاتها الداخلية والخارجية. وفي ذلك قال أبو سليمان: "فما يُجرِّك كائناً إنسانياً قد لا يُجرِّك كائناً إنسانياً آخر. وكذلك الحال بالنسبة للأمم؛ فما يُجرِّك أمة من البشر قد لا يُجرِّك أمة أخرى، ولكل أمة دوافعها وأولوياتها التي تتحرّك على أساس منها. ومن الخطأ تجاهل دوافعها وأولوياتها، والاندفاع نحو التقليد الأعمى في حُطّط العمل والإصلاح من دون إدراك وإع مبصر لخصوصياتها، ولما بين الأمم من مزايا وفروق، وإلا فإنّ مصير الأمة الإسلامية في مُقبل أيامها لن يكون خيراً ممّا مضى على مدى قرون المحاكاة والتقليد" (أبو سليمان، 1992م، ص 33).

وهنا انتقل أبو سليمان إلى تشریح مظاهر التقليد وانطاس الذات الحضارية؛ إذ لم يكتفِ بالتنظير، مشيراً لبعض النماذج الواقعية التي تحلّت فيها بعض نُخب الأمة ودوها عن الأصالة، وعمدت إلى التقليد ونقل التجربة الغربية من دون مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية والبيئية، مُستشهداً بنموذجين من صُلب اهتماماته ودراساته (أبو سليمان، 1992م، ص 33):

- تقليد المؤسسة البنكية الغربية: هو نموذج عملي استشهد به أبو سليمان، خلافاً لكثير من النماذج المُقدّمة في مشاريع المثاقفة الحضارية ودراسة الغرب؛ إذ يغلب عليها التنظير أو الأمثلة المُرتبطة بأحداث تاريخية غابرة؛ إذ يُعدُّ الاقتصاد والمال عصب التأثير والتحكّم في قرارات الدول.
- الدورة الحضارية وقوانين التغيير الاجتماعي: ينبغي تأسيس فلسفة للتاريخ تستند على الرؤية القرآنية بدل استلهام فلسفة الجدال التاريخي الغربي السائد في معظم الأكاديميات العالمية، بوصفه ظاهرة وجودية وحركية حضارية، يصدّق عليها ما يصدّق على الحضارات الأخرى؛ فسيرورة الحضارات كلها -بحسب الاتفاق العام لفلاسفة الحضارات، مع بعض الاختلاف في حتمية زوال

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

والغرب لا يخرج عن هذه الدورة والسُّننية الكونية التي عبَّر عنها في القرآن الكريم بمصطلح "التداول". قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 140].

وكذلك ركَّز مشروع أبو سليمان على تنمية محورية الذات وقدرتها على الفاعلية والتأثير. وهي محورية تتحقَّق بمراعاة الاشتغال والاهتمام بنقد بعض البنى الدخيلة على الشخصية المسلمة؛ بُعِيَّة إحداث نقلة مُهمَّة 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 الحدائثة في عالمنا الإسلامي، على غرار مشروع محمد أركون، أو بعض التيارات القومية اليسارية، مثل: مشروع محمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وحسن حنفي؛ إذ استخدم هؤلاء العقل في سياق النسق الهيجلي للدلالة على التشكُّل الثقافي واللغوي لهذا العقل؛ أي الانطلاق من فرضية الوضع البشري في منظومة هذا العقل (الجابري، 2009م، ص 11. والجابري، 2009م، ص 9، وصفدي، 1990م، ص 5-7).

وقد رسخت تلك الفرضية وذلك الاستعمال من طَرَف مجموعة من المُفكِّرين والباحثين العرب نتيجة الفرض الذي مارسه العقل الغربي من خلال فلسفات مثالية ووضعية طاغية، أُريد لها أن تكون مُنطلقاً في العلوم ومعرفة الحقائق.

وفي هذا السياق، شرح الباحث عبد العزيز أنميرات هذه القضية في كتابه القيم "مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي" بعد أن استعرض جُملة المناهج الوضعية التي استخدمها المُفكِّرون العرب اليساريون والليبراليون وأثرها في بناء علاقة الذات بالآخر؛ إذ قال: "هكذا يتبيّن كيف أسهمت دعاوى تبنّي الرؤية الوضعية العربية في بناء المنهج العربي المعاصر الذي به ستتمُّ قراءة الذات، ماضياً وحاضراً من جهة، وتبلور الحسّ النقدي الوضعي بداخل الثقافة العربية من جهة أخرى؛ اجتمع خلالها حال التبعية للغرب الحضاري - في زمن التخلف المحلي - إلى حال الانبهار بما أنتجه الفكر الغربي من مقولات ومفاهيم ومناهج، تمّ تمثّلها جُملةً وتفصيلاً لتأثير عامل التلميذ، المباشر وغير المباشر، لثُلّة من المُفكِّرين والباحثين العرب، على 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 تتعلّق بأمرين اثنين (أبو سليمان، 1992م، ص41-43. وأبو سليمان، 1409هـ/1989م، ص19):

أ. المنظومة التراثية الفكرية الاجتهادية التي تتعلّق بها ضرورة الاجتهاد والتجديد في بعض القضايا التي لا تأخذ صفة شرعية خالصة، ويُمكن فيها الاستصلاح المُعتَبَر شرعاً. وهو باب واسع يتيح للأُمَّة المسلمة التأثير واختراق المنظومة الغربية المادية الصّماء. ويُمكن الإشارة هنا - مثلاً- إلى ما ألمح إليه أبو سليمان في مجموعة من مؤلّفاته، بدءاً بكتابه "أزمة العقل المسلم"، ثمّ كتاب "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي" الذي بحث في البُنى السياسية في المنظومة الإسلامية وعلاقتها بالثوابت والمُتغيّرات ومدى ارتباطها بواقعنا اليوم، وإمكانية طرح حلول استشرافية تراعي عمليات الثقاف مع الفكر السياسي الغربي. ثمّ كتاب "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي" الذي فتح آفاقاً معرفية طالما ضيّقتها وحجرتها الأنساق الفكرية الجامدة، وصولاً إلى كتاب "الإسلام ومستقبل الإنسانية" الذي رسم أبعاداً حضارية للإنسانية جمعاء، تدور حول طبيعة "الإنسان" بحسب السُّنن الإلهيتين الآيتين (أبو سليمان، 1407هـ/1987م، ص137):

- إمكانات الإنسان وفاعليته المادية.

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

ب. المُنطَلقات المنهجية التي تروم النهوض الحضاري، وتتعلّق بالحوكمة السياسية والتعليم وبناء الأسرة وتربية النشء بوجه خاصّ. وهي المحطّات اللازمة والسُنن الواجبة لأيّ صعود أو استئناف نهضوي حضاري. وقد رأى أبو سليمان أنّها أُصيبت بالشلل لأسباب عدّة، يأتي في مُقدّمها تقليدُ الأجنبي والانبهار بعقله وحضارته، وتفسيّ الاستبداد في عالمنا الإسلامي، والوقوع في قبضة التقليد والجمود في كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المُملِحة؛ إذ قال: "وهكذا أصبح التقليد والجمود الفكري يلفُّ الأمة من جانب، كما يلفُّها القهر والاستبداد السياسي من جانب آخر، ممّا يُصوّر بِدِقَّةٍ تاريخَ دول العالم الإسلامي المُتأخّرة، وأهمّ الأسباب التي انتهت بها - بعد غزو المغول والغزو الصليبي - إلى الوقوع في مخالب الاستعمار والتسلُّط الأجنبي المعاصر" (أبو سليمان، 1992م، ص 39).

وهو بذلك يطرح رؤية واضحة لمفهوم "العقل الإسلامي"، تختلف عن رؤى الباحثين اليساريين والليبراليين، ويعضدها بمنهج عملي وتطبيقي لدور العقل الإسلامي، بتوضيح المبادئ والمفاهيم المؤسّسة لهذا العقل؛ لكيلا يتلبّس بأنواع أُخرى رهنت فاعليته بمرجعيات غربية، ثمّ التأسيس لذات عاقلة مُستقلّة تستطيع التواصل والثقافة بباهية ومرجعية مُكتملة، مُتمثلاً مقولة عبد الأمير الأعسم في موضوع الذات والتفهُم: "والمُخْلِصون إنّها يطلبون من الحُدِّ تصوّر كُنْه الشيء، وتمثُّل حقيقته في نفوسهم لا لمُجرّد التمييز، ولكنْ مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز، ومنْ يطلب التمييز المُجرّد يقتنع بالرسم؛ فقد عرفتْ ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحُدِّ والرسم في تفهيم الأشياء" (الأعسم، 1991م، ص 300).

ومن أهم هذه المبادئ والمفاهيم التي استند عليها أبو سليمان في تشكيل الذات المسلمة أو العقل المسلم (أبو سليمان، 1409هـ/1989م، ص 23):

أ. غائية الخلق والوجود

يُعدُّ هذا المبدأ حاسماً في تبيان مُنطلق الرؤية الكونية، والعلاقة التي تُبنى مع شركاء الوجود من الأغيار. ويعني ذلك أن الغاية التي تسعى إليها منظومة المبادئ والفكر الإسلامي هي سعادة الإنسان في الدارين (العاجل، والآجل)؛ فإنَّ حياة الإنسان الدنيوية المحدودة بُعداً أبدياً واسعاً، ولها ما بعدها. والموت في التصوُّر الإسلامي ليس نهاية الوجود، خلافاً للتصوُّرات المادية التي ينبع أكثرها من الفلسفة الغربية المعاصرة التي تُؤمن ببُعد ومجال واحد للإنسان؛ هو الحياة الدنيا، وتُعدُّ الموت تلاشياً لحياة الفرد وعدميةً مُطلقةً. ولذلك يتأسس العقل الإسلامي على هذا المبدأ والمفهوم الرئيس؛ فبه تحققت له الفاعلية واستمرارية التميُّز والتأثير عبر ذات حية فاعلة، تُؤمن بالغاية والحكمة في نظام الكون والحياة، وبتكريم الإنسان بجعله سيِّداً في الكون أو عالم الشهادة، في إطار مفهوم "الاستخلاف القرآني"، من دون اعتقاد بأنَّ ذلك يجعله مركز الكون بالمعنى الوجودي المادي الذي يُنكر الغيب.

والحقيقة أننا نجد لهذه مثيلات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَأَبْحَرْنَا مِنْهُم مِّنَ السَّمَاءِ فَجَعَلْنَاهُمْ نَجفًا يُرَىٰ﴾ [الإسراء: 70]. ومن وجهة نظر أبو سليمان، فلا يوجد تنافٍ بين الغاية الإنسانية والغاية الربانية؛ فهما متكاملتان. وإذا كان مفهوم "الإنسية" ربانياً، فإنَّ الإنسان هو المُجسِّد لهذه الربانية في الواقع. ولهذا راعى الشارع الحكيم تحقيق سعادته في الدارين؛ بأن استقصى فيه: الدافع البيولوجي، وعقله وفكره، واجتماعيته، ومصيره (أبو سليمان، 1409هـ/1989م، ص 28).

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

الأخلاق والقيَم هي نتيجة الخبرة والمواضعة الإنسانية القابلة للتجاوز والتغيير" كما هو ثابت في غالبية المذاهب الحدائِية. ويعني ذلك الربط بين الجانب العقدي (العقدي) والجانب الفكري من جهة، والجانب العقدي والجانب الواقعي من جهة أُخرى؛ لتكتمل الجوانب كلها في علاقة الوحي أو النص بتشكيل الذات الواعية على مستوى العقل والواقع، ثمّ بناء أصالة غير مُنبَتة عن الوجود وتجلياته والواقع وقضاياه، وتأسيس عقل مسلم غير مُنصَم عن عقيدته وفكره ومبادئه؛ لتكون آيةً مثاقفة نافعَةً، ومؤثِّرةً، لا تَغْرُب فيها ولا استلاب. قال أبو سليمان في هذا الخصوص: "إنَّ ضَمَّ الجانبين العقدي والفكري هو في النهاية إعادة الصلة بين الوحي والعقل؛ أيّ بإعمال العقل في إدراك الوحي وقضاياه، وهداية العقل بغايات الوحي الكُلِّية الكونية وقيمه الحياتية والحضارية. وعملية الإصلاح هذه بضمّ الجناحين هي في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب" (أبو سليمان، 1992م، ص 44).

ب. موضوعية الحقيقة ونسبية الواقع منها

تغيَّر أحكام بعض الوقائع وزاوية النظر إلى الحقيقة بحسب القرائن المُحتفَّة والأحوال والأزمنة المُتجدِّدة؛ ما يستبعد المنطق التقليدي الذي يُلغى -بحسب رأي أبو سليمان- (أبو سليمان، 1992م، ص 37) بعشوائية لافتة للنظر الأبعاد الزمانية والمكانية لكيان الأمة ومسيرتها التاريخية وفعاليتها الحضارية، وهو ما أسهم في التراجع المُستمرّ أمام تحديات الحياة المعاصرة وقوى العدوان العاشم على عقل الأمة وفكرها. قال أبو سليمان: "...مُقدِّمة أساسية -في نظر الفكر الإسلامي- في أيّ حقل من حقول المعرفة والعلم، وهي أنّ الحقَّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشرَّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وسُنن وفطرات. ومن هذا المُنطلق، فالعقل المسلم عقل علمي يسعى للمعرفة على شروطها، وحسب معطياتها الموضوعية، لا على أساس من الأهواء والنزوات؛ لأنَّ العقل الإنساني وحده غير مؤهَّل لإدراك الحقيقة الموضوعية الكاملة والغاية الموضوعية المقصودة في النفوس والطبائع الإنسانية" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 30).

وقد نبّه أبو سليمان على أنّ "حلّ التقليد التاريخي الذي سيطر على فكر الأمة ومُحيّلتها لأمدٍ من الزمان لا يستهان به هو إصرار على إعادة الصور المادية التاريخية للمجتمع الإسلامي في عصره الذهبي دون وعي لدلالات الصور التاريخية أو التغيّرات المادية التي حدثت، بما يُفسّر فشل هذا المُنتلق في استنقاذ الأمة، وفي السيطرة على توجيه دفة الأمور فيها" (أبو سليمان، 1992م، ص 38) ثمّ قرّر أنّه من المعلوم - حقيقةً من حقائق التاريخ - أنّ تلك المنهجية التقليدية، وذلك الأسلوب في المحاكاة، لم يُفلح في تحقيق القوّة، ومواجهة التحديّ، ونقل المعرفة، واستنباتها في كيان الأمة (أبو سليمان، 1992م، ص 30).

وقد ضرب أبو سليمان لهذا مثلاً فساد المُنتلق التقليدي الذي لا يراعي موضوعية الحقيقة ونسبية الوقائع بخطأ اجتهاد جمال الدين الأفغاني في مجال العلاقات التي تتحكم النظام الاجتماعي والسياسي، حين ربط فاعلية الخلافة الراشدة بالاستبداد، مُستخلصاً الدرس الشهير المعكوس في تأكيد أنّ الأمة الإسلامية لا يُصلحها إلاّ "مُستبدّ عادل" (أبو سليمان، 1992م، ص 40). ومن الواضح - كما قال أبو سليمان (أبو سليمان، 1992م، ص 40) في السياسة والتحكّم - أنّ الاستبداد نقيض العدل، وأنّ ذلك من أوّل ما نزل في كتاب الله ﷻ. قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ [العلق:6]؛ إذ قال رحمه الله: "إنّ العودة إلى العيش في أحلام الصور التاريخية هو أمر ضد طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات" (أبو سليمان، 1992م، ص 40).

ت. حرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها وعلاقة الإرادة بالعقل

لا ينبغي للعقل أن يقبل بالخنوع والانغلاق والعزلة، وإنّها يتعيّن عليه الانعتاق من بوتقة الجمود، والتطلّع إلى حرية الاختيار. وكذلك تحرير الإرادة من الإكراه والجبر والتكبير الذي يأخذ صوراً عدّة، ويتمثّل بأساليب مادية ودينية مُلتبسة، مع حرية التصوّر والفكر والإبداع، ثمّ حرية الأداء الاجتماعي. وهذا يتطلّب خطّ مجالات واضحة، وتوافر نسق سببي وقيمي تعمل في إطاره هذه الإرادة الحرّة؛ حتى لا تنقلب مخرجاتها، وتتحوّل إلى إرادة تُعارض الطبيعة البشرية والفرط

الإنسانية، وهو ما اصطُح عليه بالمسؤولية في الفعل الإنساني، فيكون بذلك المسلم فاعلاً ومختاراً ومسؤولاً؛ ما يُحرّر المفهوم من تلبيسات وشبهات مُتعددة ترتبط بفلسفات باطنية وغموضية وحدائية. قال أبو سليمان في ذلك: "لا بُدَّ من تصفية هذه المفاهيم من كل ما علق ويعلق بها من شوائب وغَبَش، بسبب ما خالط فكر الأمة من جاهليات الأمم التي دخلت الإسلام وثقافتها وفلسفاتها" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 19).

ويلتقي أبو سليمان في هذا التفسير للإرادة مع مجموعة من مُفكّري النهضة في العالم العربي، يتقدّمهم عبّاس محمود العقّاد (عبد المجيد، 1432هـ/ 2011م، ص 369-370) الذي يحتفي بالإرادة حين يكون لها بُعد اجتماعي إصلاح، وحين تكون ذات وقع على صلاح النفس ومسؤوليتها. وهذا الاحتفاء يقع في جانبيين: تحرير النفس الإنسانية وإطلاق الإرادة، والإصلاح الاجتماعي المسؤول الذي ينشد التغيير الاجتماعي في جميع جوانبه البناء؛ فالإنسان المُكلّف القابل للترقي والنهوض هو نفسه المسؤول عن الإصلاح والفساد، وكلاهما منوط بالإرادة الإنسانية والاختيار الحرّ في ظلال السنن الإلهية، وذلك يفهم ويتجسّد عن طريق معرفة السنن في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعل عواملها رأسياً وأفقياً في الزمان والمكان. وهذه السنن الإلهية هي التي أشار إليها النبي ﷺ حين قال: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا." وهذا يعني أنّ للتربية والتنشئة أُسساً نفسية هي من سنن الكون التي نصبها الخالق، وأنّ طرائق التعامل معها تُحدّد نوعية الاختيار البشري والتعامل الإنساني والبناء النفسي، وعلى ضوءها تتبلور نوعية الفرد، ويتشكّل معدنه وإرادته وطاقاته (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص 17).

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

عالج أبو سليمان المثاقفة الحضارية مع الآخر الغربي من منظور مُتكامل؛ إذ لا يُمكن مباشرة حوار أو تواصل حضاري بوعي وعقل وإرادة مُستقلّة عن جوهرها المُتمثّل في عنصر الوجدان؛ لأنّ تعطلّه يعني تعطلّ العناصر الأخرى، بما يُشبه كثيراً وجود مُحرك جيّد للسيارة وعجلات صُلبة

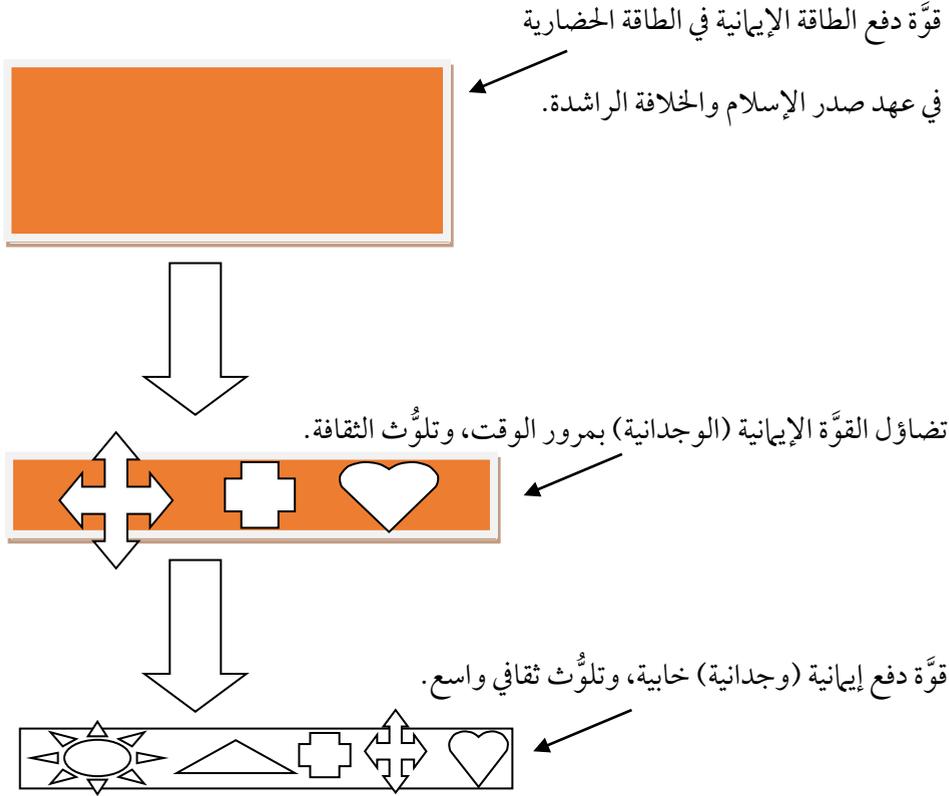
من دون وجود بنزين فيها يُشعل نار الحركة، وينقل السيّارة من حال السكون إلى حال الحركة والحياة، وهو ما يصدق على غياب عنصر الوجدان. قال أبو سليمان: "لذلك؛ فإنّ المطلوب هو التعامل الجادّ مع الأزمات الثلاث؛ أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص 15).

ويقصد أبو سليمان بالوجدان الطاقة النفسية والروحية التي تُحقّق القدرة على إطلاق الإرادة وطاقتها، وتحديد بناء العقل والمنهج والفكر والثقافة، وبلوغ الغايات السامية المنشودة. وقد عدّها أحد عناصر الأزمة التي تتخبّط فيها الذات المسلمة نتيجة غياب الوعي بأهمية الدراسة النظرية والتجريبية للتكوين النفسي للإنسان، إضافةً إلى غياب خطاب نفسي تربوي يُمكن أن يُسهّم في التكوين المتوازن للذات الفاعلة (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص 17 - 18).

ويُعول أبو سليمان في تنمية الوجدان وتوجيه الإرادة على برنامج منهجي يبدأ بمرحلة الطفولة؛ ما يؤسّس رجل التحديّ الذي يستطيع التعامل مع الآخر أيّاً كان مركزه وقوّته وموقعه، ويواجه مختلف المشكلات، وهو ما ينقص رجل الأُمّة اليوم؛ لأنّه افتقد هذا العنصر الفاعل والمُنطلق الأساس في مرحلة شديدة الأهمية والحساسية؛ ما جعله ينمو إنساناً بالغاً مُفتقداً دفع البُعد الوجداني الفاعل الذي يلزم لتحريك الطاقة، وبذل الجُهد، وتوفير الأداء الإيجابي (الإرادة) الذي يُعدُّ شرطاً ضرورياً لتملُّك القدرة على التصديّ للتحديات التي يُواجهها المجتمع بصورة فاعلة. قال أبو سليمان: "الخطاب النفسي العلمي التربوي هو ضروري لتصحيح الانحرافات الموجودة في الذات، وفي المجتمع؛ إنّه خلل في منهج الفكر. وبالتالي، فإنّ هذا الغياب هو الذي يُفسّر عدم قدرة الإنسان المسلم والأُمّة المسلمة -حتى اليوم- على الاستجابة لمُتطلّبات مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي، وتصحيح الانحرافات، وضمّ الصفوف، وإتقان الأداء" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص 18).

وقد بيّن أبو سليمان علاقة الذات بالآخر، وتأثيرها السلبي بمرور الزمن؛ نظراً إلى غياب الدافع الوجداني الذي يُحرّك الكوامن، ويرفد الطاقة الحضارية بالمُخطّط التوضيحي الآتي المُستقى من

تاريخ الأمة، والذي يُظهر تدهور قوّة الدفع من مرحلة إلى أخرى وتضاؤلها، وتشوّه الرؤية، وانحطاط روح الاستجابة للتحديات:



ففي هذا المُخطّط، حاول أبو سليمان تبيان انحدار الطاقة الوجدانية المُوجّهة لإرادة الفعل لدى فرد الأمة الإسلامية، فجعله كحال إنسان النصف المُثقل بمشكلات وتحديات كثيرة يُواجهها. ومع ذلك، فقد تخلّى عن واجباته وحلّ مشكلاته؛ لكي يتفرّغ للمطالبة بحقوقه وتحصيل رغباته. ومن ثمّ، فهو أسير مُركّبات لا يستطيع الفكّك منها، والانطلاق لتغيير وضعه وبيئته؛ فهو الوحيد القادر على خطّ مصير نفسه إذا أحسن توجيه طاقته ورغباته وأملاكه (ابن نبي، 1979م، ص106). وهو أيضاً إنسان تشوّه وجدانه وعبوديته؛ نتيجة التشبّه غير السليمة، والتكوين الهجين الذي تلتقي فيه مصادر مُتعدّدة لثقافات خارجية. ولا شكّ في أنّ ذلك التشويه قد رسّخ الشعور

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

ولهذا اعتقد أبو سليمان أنَّ القابلية للانهازم باصطلاح مالك بن نبي، وتمكين الأجنبي، وتغلغل السياسات الاستعمارية، إنَّما كان نتيجة طبيعية ومنطقية للأعراض المَرَضِيَّة التي أصابت الذات المسلمة؛ إذ قال: "نعتقد أنَّ الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنَّما هي أعراض مَرَضِيَّة مَكَّنَتْ لها تُرْبَةٌ مريضة بأمراض أخطر وأعمق، تكمن في صُلب كيان الأمة، تُحطِّم حصانتها، وتُمكن لسياسات الاستعمار منها، وأنَّه لا يُمكن التخلص من سياسات الاستعمار، ولا التخلص من قدرته على تمزيق صَفِّ الأمة، وإلقاء العداوة بين صفواتها، وإثارة الحروب والصراعات بين دولها وشعوبها؛ إلَّا إذا قُضِيَ على الأسباب الكامنة في كيان الأمة التي تُضعف حصانتها، وتجعلها قابلةً لنفاذ سياسات الاستعمار فيها ومؤامراته عليها" (أبو سليمان، 1426هـ/2005م، ص136).

4. وضوح منهجية الثقافة

تنبع قيمة الثقافة مع الغرب -في نظر أبو سليمان- من المجالات التي تعمل في سياقها، وتستمدُّ منها جزءاً مُهِمًّا من مشروعيتها ومفهوميتها. ولذلك وجب أن ينصبَّ مضمون الثقافة في المجالات والميادين التي تتجاوب مع نمط الشخصية المسلمة الواعية والقارئة للآخر الغربي وفق مقاصد واضحة من ناحية التعبير عن القيم الحضارية والبُعد الرسالي للعلاقة والحوار، بعيداً عن الثقافة التي تؤدِّي إلى الذوبان والاندماج في عقل الآخر. قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عُبَاب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي المُستقلِّ، والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، دون انتهاك للأسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم

الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع. وهكذا يتم الاتصال الحضاري بين الأمم عبر التاريخ" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 27).

ويكون وضوح المنهجية في التوافق على مُنطلقات موضوعية للتثاقف، بعيداً عن المركزية، والهيمنة المعرفية والشعورية، والتحيُّز المفاهيمي والاصطلاحي، وتوظيفها توظيفاً إيديولوجياً، ولا سيما في ظلِّ سيادة القطبية في العالم المعاصر؛ فقد غدت الفلسفة الغربية الروحَ الحيةَ للثقافة العالمية، وعمدَتِ المركزية الغربية إلى فرض قسري مُخالف للحقائق التاريخية والعلمية، لمركزية اللغة والجغرافيا والإنسان، باستغلال نظرية التطور الداروينية، وتزييف ما عداها؛ إذ رسّخت المبدأ، وجسّدته في الإنسان الأوروبي، بابتداع حكايات وقصص أسطورية للأوروبي الأوّل والتحدّيات التي واجهها، وصور استجابته لهذه التحدّيات، وقدرته على تطويعها باعتماده على ذاته وعقله وقدراته. ثمَّ رُسِّخ ذلك الفرض القسري من خلال فلسفات مثالية ووضعية طاغية، أُريد لها أن تكون مُنطلقاً في العلوم ومعرفة الحقائق، على غرار مركزية الذات "الكوجيتو" (الحفني، 2000م ص 694) (سُمِّي بذلك لأنّه يبدأ بفعل "كوجيتو" اللاتيني بمعنى أفكر)، واتحاد الذات مع الموضوع في المعرفة والتفكير. وقد رُهن التفكير باللغة، ومَرَّ ذلك بمراحل وأطر عديدة، رسّختها الإيديولوجيا الاستعمارية والاستشراقية، وأكملت النخب المُنمّطة.

وقد خصّص 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 سبب التعامل الفعّال معه؛ فإنّه لا سبيل إلى التجديد والقدرة والإصلاح واستعادة مكان الأُمَّة في مقعد قيادة الحضارة؛ لإصلاحها، وترشيد مسيرتها" (أبو سليمان، 1423هـ/ 2003م، ص 4، 5).

5. المعرفة الموضوعية للآخر الغربي من دون تضخيم أو تشويه

ابتعد عبد الحميد أبو سليمان عن المدارس والمذاهب والتيارات والشخصيات التي تعتمد التمييط والنمطية في خطاباتها أو دراساتها للآخر، لا سيَّما الآخر الغربي الذي يُهيم على القرار العالمي. فقد عدَّها حركات شعبية لا صلة لها بالتعقل الذي يوصل إلى إدراك الحقائق مُطابِقةً لواقعها؛ لأنَّها تُصوِّر واقعاً غير موجود، ومُخالفًا للحقيقة، حتَّى وإن ادَّعت من وراء ذلك خدمة هويَّتها وثقافتها؛ فذلك دالٌّ على خواء منهجها، وعدم صدِّقية مبادئها، وهو ما يؤذِن بزوالها وزوال ادِّعاءاتها، حتَّى لو تحقَّق لها النجاح المُؤقَّت في التأثير الجماهيري الزائف.

إذ يستلزم فهم الغرب ومعرفته والإحاطة به؛ ضرورة الاحتكاك بعالمه وفهمه من الناحية التجريبية أو الواقعية، وذلك ليس بعيداً عن طرائق المعرفة والإدراك التي يحفل بها فكرنا الإسلامي (النشار، 1984م، ص 100-110) في النقد الداخلي والنقد الخارجي وأبعادهما، وتفهُم الواقعة، وتتبع أوجه الشبه والنظائر؛ لاستصدار الحُكْم المناسب. وكان أبو سليمان قد دعا في عدد من كُتبه إلى ضرورة فهم هذه المبادئ، واستيعاب التكوين البيوي للغرب، في صورة حركات فكرية، أو سياسية، أو علمية، أو نسوية، ضمن سياق القوانين التي تحكِّم سيرورة الحضارة الغربية والعقل الغربي؛ حتَّى يكون الفهم والتوصيف مدخلاً لتجنب أيِّ ثقافٍ مُضِرِّ بالهويَّة والقيِّم والذات الحضارية، أو إمكانية الاستفادة من إيجابيات بعض عناصر هذه الحضارة. ويُمكن التمثيل هنا بمجال قريب جداً من شخصية أبو سليمان العلمية، وهو المجال الاقتصادي؛ إذ انشغل بمعالجة التشوُّهات التي ألحقتها النظريات الاقتصادية الغربية بالعقل المسلم، واستحضر النموذج الماركسي والنموذج الرأسمالي، وتبنَّى مبدئياً ضرورة فهم هاتين الظاهرتين في سياقها الفكري والثقافي الذي تأسَّست فيه؛ لكيلا نقع في الطوبائية والمعالجة العاطفية البعيدة عن حقيقة الواقع. ومما قاله أبو سليمان في بعض النصوص التي خصَّصها لنقد الماركسية: "من المُهمُّ أن نعلم وأن نذكر أن 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 يُعَيَّر من طبيعة ذلك الحرب 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 يحسب الحركة الماركسية حركة دخيلة ومعادية للفكر والحضارة الأوروبية والغربية... إنَّ جوهر الحركة الماركسية هو تنقية مُنطلقات الفكر والحضارة الأوروبية الغربية الحديثة، والبلوغ بها إلى نتائجها المُطلقة المنطقية" (أبو سليمان، 1992م، ص 18).

فمثلاً، اقتبس ماركس (ألماني الجنسية) من الكلاسيكيين تحليل عمليات المنافسة الاقتصادية؛ أي تشكيل أسعار الإنتاج في المنافسة، التي ترتبط بأطروحاته النظرية التي تتعلق بالتركيز وتركز رأس المال، ولاحظ ميل الرأسمالية إلى التركيز وعولمة رأس المال، وقدّم في ذلك نقداً قوياً لهذا التركيز؛ مُنطلقه 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 تدخّل الدولة في تنظيم المنافسة (بيديه، 2015م، ص 125). ومن هنا اختطفها منه الشيوعيون؛ إذ لم يزل ماركس بعدُ لم يعتنق هذا المذهب. "وما دامت تلك النصوص القديمة تجسّدت في مفاهيم اشتراكية، فإنّها 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 "البداية" الغربية أدت دوراً لافتاً في تشكيل النقد الاجتماعي الغربي، خاصة في القرن الثامن عشر" (هوبزباوم، 2015م، ص 52).

وتلك حقيقة مُهمّة تُؤكّد أنّ كثيراً من الحركات التي تبدو غريبة عن بيئتها إنّها هي أصيلة البيئة الغربية. ولهذا، فقد لفت أبو سليمان الانتباه إليها، ونبّه على السذاجة في عدم الإحاطة بها وبمشكلاتها، لا سيّما أنّ كثيراً من الظواهر والمفاهيم والمصطلحات يتمُّ تنقيتها والتحصُّر فيها لتُناسب المصالح الغربية؛ فإنَّ كانت ممّا تُضرُّ بتلك المصالح، فإنّها تُرحّل إلى بيئة أُخرى، وتُخلَق لها المنظومة المنطقية

والسياقات التاريخية والقراءات المُكثِّفة. 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، ولمَّا وجد أنَّ السند الديني المُتمثَّل في المسيحية قد تعطلَّ وتشوَّه، فإنَّه لجأ إلى العقل مرجعاً، وإلى المادة غايةً، بديلاً عن عقل الخرافة والشعوذة الذي طبع حقة الكنيسة ومنظومة الديانة المسيحية (أبو سليمان، 1433هـ/2012م، ص72-74). وهذا جانب مُهمُّ في منهج فهم الظواهر، لم يتم استثاره في دراسة الكثير من مشكلات عالمنا الإسلامي، بما جعل المعالجات المُتعلِّقة بالقضايا الحضارية والعلاقات الدولية مشوبة بالسطحية والطوباوية التي تُدغدغ العواطف بعيداً عن الحقيقة والواقع.

ثالثاً: ملامح التجديد في المشروع الثقافي لعبد الحميد أبو سليمان

يُمكن توصيف مشروع عبد الحميد أبو سليمان بالمشروع المُتوازن الذي يجمع بين الأصالة والموضوعية والعقلانية والواقعية؛ إذ لم تكن ذاته وشخصيته المباشرة للإصلاح عامة والثقافة والحوار مع الآخر بوجه خاصَّ مُنفصلةً عن عقيدتها وتراثها، ولم تنجح أيضاً إلى العاطفة على حساب الحقيقة. ومن ثمَّ، فلم يكن خطابه طوباوياً وثورياً، ولم يجعل أهدافه الإصلاحية تتحوَّل إلى خطاب ثوري مُفعم بالحماسة والعاطفة لقلب الأوضاع، وهو يلتقي في ذلك مع جُلِّ الحركات الإصلاحية في العالم التي ترى أنَّ "الثورات لم تكن في الأصل غير انفجارات لاعقلانية مُنظمة ... وفقاً لأسلوب بيروقراطي" (مانهايم، 2017م، ص278). غير أنَّ ذلك لا يعني التطرُّف في العقلانية الميكانيكية التي تسجن نفسها في قوانين التاريخ والمادة، كما فعلت الهيغلية وعلى إثرها الماركسية.

أمَّا مقصود عقلانية شخصية أبو سليمان فهو الموازنة بين العقل والعاطفة في الحُكم على الأشياء بروية وتمحيص وتدقيق، وتحكيم السُنن الإلهية في الكون والحياة والإنسان؛ أي في النظام الكوني،

والنظام الاجتماعي، والنظام السياسي، والنظام النفسي. فالثورة بالمفهوم الإصلاحي هي تغيير شامل مُتحكَّم فيه، في جوانب الوعي واللاوعي، عكس المفهوم المُطلق للثورة الذي يعني استغلال العواطف والنعرات الشعبية، وتحويلها إلى بركان ساحق كما قال الفيلسوف السياسي كارل مانهايم أثناء حديثه عن الثورات في كتابه القيم "الإيديولوجية والطوبائية: مُقدِّمة في علم اجتماع المعرفة": "تعني الثورة وجود توقُّع وقصد لإثارة انكسار في البناء العقلائي للمجتمع؛ لذا تتطلب الثورة يقظةً وحذراً لتُحِين اللحظة المناسبة التي فيها يجب أن تتمَّ المخاطرة بشنِّ هجوم. فإذا تمَّ إدراك المجالين الاجتماعي والسياسي إدراكاً عقلائياً تماماً، فإنَّ إدراكنا هذا يعني أننا 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 أن تسدل عليه حجاب الغموض والإبهام. ولكن ما دام الإنسان يرغب بالثورة، ويحتاج إليها، فإنه لا يستطيع أن تُفَلَّت 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 سدَّ أبو سليمان مُنفذ العقلانية بالأصالة والموضوعية التي يُمكن تلمُّس الحقيقة فيها في جُملة عناصر مُجمِّعة، تتعلَّق بالسُّنن الموجودة في الكون والطبائع النفسية والعلاقات الاجتماعية والإنسانية وأساسيات الوجود؛ حتَّى لا تنحبس هذه العقلانية في بنيتها الذاتية، وتتحوَّل إلى جدل مادي مُغلَق ومحكوم بالاحتمية التاريخية كما هي في الجدل الهيجلي؛ وحتَّى لا تتحوَّل أيضاً إلى حالة مثالية تقتصر فيها دراسة الأشياء على مظاهرها الخارجية التي تنعكس في الذهن (المنهج المورفولوجي)، وهما الاتجاهان المُسيطران على توجُّه فكر الثورات والإصلاح الغربي عامة في الزمن المعاصر (رسل، 2009م، ص 20-21، وهوبزباوم، 2015م، ص 52-53). قال أبو سليمان مُوضِّحاً جانباً مُهمّاً من شخصيته ومشروعه وأبعادهما، في كتاب له أهمية كبرى في نظرية المعرفة الإسلامية، حمل عنوان "قضية المنهجية في الفكر الإسلامي": "إنَّ الفكر الإسلامي بمفاهيمه المنهجية

في التوحيد والإيمان بالله إنَّها يلتزم مُقدِّمة أساسية - في نظره العلمي - في أيِّ حقل من حقول المعرفة والعلم، وهي أنَّ الحقَّ والحقيقة والصواب والخطأ والخير والشَّرَّ حقائق موضوعية يجب معرفتها في ضوء ما أودع الله الخلائق والكائنات من طبائع وُسُنن وفطرات. ومن هذا المُنطلق، فالعقل المسلم عقل علمي يسعى للمعرفة على شروطها، وحسب معطياتها الموضوعية، لا على أساس من الأهواء والنزوات؛ لأنَّ العقل الإنساني وحده غير مُؤهل 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 الثقافة 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 بالمُقومات الصحيحة التي عرضنا لها بالتفصيل في المبحث الثاني، والتي جاءت مُدعمةً 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 بشكلٍ واعٍ وغير واعٍ لأيِّ أُمَّةٍ ولأيِّ إنسان قضية مصيرية محورية؛ لأنَّ قضيتها هي قضية ذات الإنسان، ووجوده، ومعنى هذا الوجود، وغايته، ودافعيته. وبقدَّر سلامة هذه الرؤية، وبقدَّر إيجابيتها الروحانية، والوعي الموضوعي المُؤمن الوثائق بها، بقدر ما يتوافر لهذا الإنسان من الهويَّة، ومن الوعي، ومن الدافعية والإبداعية الإيجابية الحضارية الإعمارية التي هي السبيل إلى بناء الحضارة الإنسانية الخيرة، وتحقيق معنى الحياة والغاية الفطرية السامية منها. ما من أُمَّةٍ في التاريخ حقَّقت، وأبدعت، وارتفعت إلَّا بفاعلية رؤيتها الحضارية الإعمارية وإيجابيتها. وما من أُمَّةٍ انهارت، وجمدت، وتخلَّفت، واندثرت إلَّا بسلبية رؤيتها الحضارية الإعمارية وتشوُّهها؛ لأنَّ في ذلك قتل مصدر روح الإبداع والإنجاز والعطاء الحضاري الإعماري" (أبو سليمان، 1992م، ص13-14).

ويجدد بنا في هذا المقام أن نذكر -تفصيلاً- جوانب التجديد التي تميّز بها مشروع أبو سليمان في الثقافة الحضارية مع الآخر الغربي.

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

أخذ أبو سليمان برأي بعض المُفكِّرين الغربيين الذين عدّوا "العِلْمَ" و"المعرفة" أعلى نسق في منجزات الحضارة، ورأوا أنّها إبداع بشري لا يتحيز بوصفها الصورة المُثلى للنشاط الروحي الخاص بالإنسان، أيّاً كان جنسه (أي الإنسان)، وأنّه يوجد نشاط مُستمرّ للعقل على مرّ التاريخ (إبراهيم، د.ت، ص 88)، مع اختلافه في الإطلاقية التي تتسم بها الفلسفة الغربية في موضوع العقل بوصفه -بحسب هذه الفلسفة- القوّة الوحيدة المُحرّكة للإنسانية، والمبدأ الأصلي لسير التاريخ.

فالأصل أنّ الحضارات تتلاقح، ويأخذ بعضها من بعض دون أن يعني ذلك وجود مركزية ومحورية تحكّم التاريخ. وفي هذا السياق، كشف أبو سليمان حقيقة مُهمّة قد لا نجدّها في مُدوّنات أكثر المُستشرقين وكثير من مُصنّفات نُخبّة الغرب؛ وهي تأثير الحضارة الإسلامية في ازدهار الحضارة الإنسانية، وشقّها طريق النهوض وتطوّر معارف الآخر وحضارته، أيّاً كان هذا الآخر. قال أبو سليمان: "إنّ علينا أن نتذكّر أنّ ما حقّقه الفكر الإسلامي من إنجازات قامت عليها دعائم الحضارة الإسلامية السالفة هو الذي دفع بالإنسانية وأمّم العالم من حولنا دفعة حضارية في جميع المجالات؛ دينية كانت، أو علمية، أو اجتماعية، أو فكرية" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 12). وأضاف قائلاً: "لقد بُنيت الحضارة الغربية على تراث الحضارة الإسلامية، حيث جاس الغربيون أرض الإسلام، ودرّسوه في الجامعات والمكتبات الإسلامية، ويشهد عليهم فكر عصر النهضة الأوروبية، ثمّ أخذهم الغرور، وظنّوا أنّ قدراتهم وطاقاتهم إنّما تنبع عن فضيلة ذاتية ترجع إلى تراثهم الوثني الخرافي، وبدأت معاناة الغرب وأمراضه الاجتماعية والصّحيّة والنفسية وعدم الالتزام الأخلاقي في ميدان العِلْم والسياسة، ممّا هدّد كيانه من الداخل والإنسانية قاطبةً من الخارج" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 13).

ولذلك، فإنَّ مقاومة المركزية تُعدُّ القاعدة الأولى في بناء منهجية للتشاقف والتواصل الحضاري؛ فالحضارات يقترض بعضها من بعض، وتتلاقح في مجالات العِلْم والمعرفة والعمران، دون أن يعني ذلك سموَّ عِرْقٍ على آخر، أو رهن المعرفة بإنسان حضارة ما. ولكنَّ قد نواجه بِجُمْلَةٍ إشكالات في تقرير هذه القاعدة ضمن منهجية المثاقفة عند أبو سليمان؛ أوَّها يتمثل في تبيُّه مصطلحاً ومفهوماً جديداً ابتدعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ وهو مصطلح "إسلامية المعرفة". وثانيها يتمثل في أنَّ نفي مركزية المثاقفة يعني نفي سموَّ آية فكرة أو جنس أو حضارة؛ ما يجعل الفكرة الإسلامية في حُكْم التماثل والتشابه مع الأفكار الأخرى، ثمَّ نفي رسالية التميُّز الحضاري والثقافي للإسلام، والنظر إليه بوصفه مجرد تراث من تراث البشرية، يعتريه ما يعترى غيره. أو ادَّعاء المركزية؛ وهو ما يعني الإيمان بالصراع والصدام، وما يُروَّج له في الساحة الغربية وغيرها. قال أبو سليمان في الجواب عن ذلك: "إنَّ مُنطَلَقَ "الأصالة المعاصرة" يضمُّ إلى دَفْتِيهِ أمرين لا بدَّ من جمعها إذا شئنا الإصلاح والتمكُّن والريادة الإنسانية والحضارية. هذان الأمران هما: 1- دفع الرؤية العقيدية البناءة. 2- التفوُّق الفكري الفعَّال. وهما أمران يسريان على الحضارات جميعاً" (أبو سليمان، 1992م، ص 43). وأضاف قائلاً: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمِّ عُبَاب الفكر الغربي يتطلَّب التعامل الواعي المُستقِلَّ، والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، دون انتهاك للأسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 27).

2. رسم طريق عملي في بناء الذات القادرة على المثاقفة الفاعلة والحوار المُتكافئ

يُمكن ذلك عن طريق بناء الوعي المُتكامل، والإمام بالمظاهر والمفاهيم، وتمثُّل ذلك بالدعوة إلى الضلوع في العلوم الاجتماعية المعاصرة، والتحكُّم في مصطلحاتها ومفاهيمها؛ لأنَّ الصراع اليوم هو صراع مفاهيم ومصطلحات وعقول. لذلك يُعدُّ أبو سليمان أحد القلائل الذين حرصوا على الدعوة إلى إنشاء المعاجم والموسوعات المفاهيمية التي تُؤصِّل للعلوم الاجتماعية، وتعمل على تتبُّع

مصطلحاتها ومفاهيمها ثمّ تفتيحها. وقد جعل أبو سليمان هذه الدعوة مدخلين اثنين (أبو سليمان، 1409هـ/1989م، ص27):

أ. مدخل التأسيس لمُقدّمات العلوم الاجتماعية وأسسها. وهي نوعان:

- المُقدّمات العامة التي تتعلّق بالمبادئ العامة للدين الذي يُعدُّ وعاء الهويّة، ومقاصده الرئيسة في الحياة والأنظمة الإنسانية.

- المُقدّمات والأسس لكلِّ علم وكلِّ مجال من مجالات المعرفة والعلوم الاجتماعية وغير الاجتماعية.

ب. مدخل الوجود الإنساني في التصوّر الإسلامي: يُمثّل هذا المدخل فرضية منهجية مهمّة، هي تميّز الوجود بالتعدّد المتكامل في وحدة وكيان إنسانيّ موحّد؛ إذ فشلت المادية الفردية الغربية التي تعتمد الرغبات والحواسّ، وتُهمل الجانب الروحي والغيبّي، وهو ما يعني امتداد صورة الوجود في الوعي الإسلامي، واتصاله بما بعده؛ فإنّ حياة الإنسان المحدودة الموقوتة بعداً أدياً واسعاً، وهو ما يُؤثّر في جهات النظر إلى الحقّ والحقيقة، ثمّ المثاقفة الناقدة التي تنفذ في فكر الآخر وثقافته، وتُمارس عليه ضغطاً معرفياً صارماً، يتبيّن به الصواب من الخطأ؛ فالوعي الإسلاميّ المُنبثق من العقل المسلم هو وعي علمي يسعى إلى المعرفة على شروطها ومعطياتها الموضوعية، بعيداً عن الهوى والاسترداد الذي طبع كثيراً من المناهج الوضعية. ومن ثمّ، فإنّ إدراك الوجود من منظور شامل متكامل يُعدُّ المدخل المنهجي المناسب لمثاقفة فاعلة غير مُستلبة أو مُتغرّبة أو مُتحيّزة.

إنّ التزام أبو سليمان بأصالة المثاقفة مع الغرب، وضرورة البناء على الرؤية العقيدية التوحيدية، لهو حضور للذات الواعية المباشرة للحوار مع الغرب، الذي يتحقّق معه ما يُمكن أن نصلح عليه بالاستغراب النقدي، الذي يتعد عن التحيز، ويُمارس ضغطاً معرفياً، وصرامةً بحثيةً؛ الغرض الأساس منها هو الوصول إلى الحقيقة، والبناء عليها في استصدار الأحكام وضبط العلاقة بالآخر الغربي، بما يُحقّق الحوار والتعايش المُؤسّس على علاقة تواصلية متكافئة بين الجانبين، تؤتي ثمارها لمصلحة الإنسانية جمعاء.

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

قدّم أبو سليمان في مجال الدورة الحضارية والتنافس بين الحضارات مصطلحات بديلة لما طرحته التيارات والمدارس المُتطرّفة، التي طرحت مصطلحات من مثيلات: "الصراع"، و"الصدام"، و"الحرب المُقدّسة"، و"نهاية التاريخ" الذي يُجسّد انغلاق الفكر الغربي على نفسه، واختطاف التاريخ لتسويق نموذجه. ومما يجدر التنبيه عليه في هذا السياق، ولتحقيق اختراق منهجي مُهمّ في مجال تأصيل حركة الحضارة، استعمال أبو سليمان "مصطلح" القدرة" بدل مصطلح "التقدّم" في مجال الدورة الحضارية والتفوّق الحضاري. ولا شكّ أنّه إبداع على المستوى المفهومي، تفوّق فيه على كثيرٍ من فلاسفة الحضارة، بتجاوز فكرة "التقدّم" التي كانت عماد التحضّر والدورة الحضارية.

وتتلخّص فكرة "التقدّم" - في سياق الدورة الحضارية - في أنّها حركة صعودية وأفقية في تفسير التطوّر الحضاري وحركة المجتمعات ضمن الدورة الحضارية المحكومة بالسكون أو البداوة ثمّ الازدهار، فالنضج والاكتمال، ثمّ الانهيار. ولا يُشترط فيها تكامل العناصر الموجبة للسيروية الحضارية، وإنّما هي في خطّ مستقيم يترتّب واحداً على الآخر، وتتلاحق المراحل.

وقد وصل الفكر الغربي إلى هذه النظرية بعد مراحل عدّة مرّت بها فكرة "التقدّم". قال حسين مؤنس في حديثه عن هذه الفكرة: "وهكذا أصبحت فكرة "التقدّم" في أواخر القرن التاسع عشر أساسية بالنسبة للمؤرّخين، ولم يعد معظم المؤرّخين يقولون بالحركة الرجوعية السلفية للتاريخ، أو بالحركة الدائرية له، وإنّما بالخطّ المستقيم الصاعد من حسن إلى أحسن دائماً، ولم يخل الأمر من مؤرّخين كبار ظلّوا يتمسّكون بالحركة الدائرية للتاريخ. ومن هؤلاء أوزفالد شبنجلر الذي طبّق نظرية أعمار الأمم والحضارات وشيخوختها ثمّ موتها في كتابه المعروف "تدهور الغرب" أو "غروب شمس الغرب" (1918م-1922م) الذي قال فيه: إنّ حضارة الغرب قد تجاوزت مرحلة الشباب والقوّة، ودخلت في مرحلة التدهور والشيخوخة." (مؤنس، 1978م، ص 291).

أما فكرة "القدرة" فهي التي تؤمن بتكامل شروط التحضر للانتقال من حال الأزمة والتدهور إلى حال الازدهار والنضج والاكتمال. ويمكن أن تتخلف شروط بعينها، فيحدث التقهقر والتدهور والتخلف، لكن ذلك لا يعني عدم استئناف حركة الصعود والازدهار. وكذلك، فإن هذه الشروط تعمل مجتمعةً، ويسقط التحضر إذا تخلف عنصر منها؛ فلا يمكن لأمة -مثلاً- تقوم على منطلق الإيمان والعقيدة وصحة التصور أن تمتلك قدرة النهوض إذا لم تُحقق المكنة العلمية والاجتماعية، حتى لو كانت الفرضية تقوم على أساس أن الدين والفكرة الدينية يستجلبان العناصر الأخرى، وهو ما يلتقي في التعريف العام للتحضر الذي اختارته نخبة من المؤرخين المسلمين، ورأت أنه "وضع" من الاجتماع الإنساني ذو مواصفات خاصة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تُثمر هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة، تنمو فيه المُكتسبات المادية والمعنوية، مُتلونةً بألوان مختلفة من حضارة إلى أخرى" (النجار، 1427هـ/ 2006م، ص19).

وقد طوّر أبو سليمان فكرة ابن خلدون الخاصة بالدورة الحضارية، بأن وصلها بالسُّنن الكونية والاجتماعية، عن طريق خصيصة "القدرة" التي تنبع من مرحلة التحدّيات والأزمات، وتتحقّق بجُملة عناصر مجتمعة. ثمّ تحدّث أسفاً عن إهمال الفكرة الخلدونية في مراحل تاريخية من حضارتنا، واستفادة الآخر الغربي من مضمونها وتطويرها بما يناسب منظومته الفكرية؛ إذ قال: "حتى إذا تهيّأت الفرصة لأحد كبار علماء المالكية، بما تيسّر له من الممارسة والاشتغال الواسع بالسياسة والحياة العامة، أن يفتح أمام الفكر الإسلامي باب المعرفة الإنسانية الاجتماعية، ويكشف مُبدعاً الكثير الثمين من مكنونات أسرارها ومغاليق أبوابها، وفهم طبائعها وعوامل تفاعلاتها ومُتغيّراتها، ومعرفة أوجه التأثير فيها، في كتابه العَلَمُ النفيس "المُقدّمة"؛ تمّ تهيمش هذا المُفكّر المُبدع بسبب عقلية العزلة كما تمّ تهيمش فكر كثير غيره من المُبدعين. ولم يكن كتابه من قراءات العلماء، ولم تكن مواضعه من اهتماماتهم، وبقي مشروع البحث في آيات العِلْم والمعرفة السُّننية الحيّة مشروعاً مُعطّلاً" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص59).

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

ركّز أبو سليمان كثيراً، وهو بصدد التأصيل للعلاقات الإنسانية والتواصل والثقاف الحضاري، على القراءة الواعية للنصوص الإسلامية، وبخاصة في مجال مُهمّ جداً له صلة بمعاملة الآخر في واقعنا المعاصر ضمن مفاهيم جديدة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داعياً إلى الأخذ بتوسُّع بفقه الواقع انطلاقاً من فقه الواجب، وهو يلتقي بذلك مع فقهاء السياسة الشرعية في هذا الباب الذين عرّفوا فقه الواقع بأنه "فهم الحوادث والمُتغيّرات في واقع الحياة للأفراد أو المجتمعات، وتصوُّرها، وتنزيل الأحكام المناسبة لها" (القرضاوي، 1998م، ص 287). وقد جاءت نصوص تراثية في ضرورته، منها: نصُّ ابن القيم الرافع: "والواقع شيء، والواجب شيء، والفقهاء من يطبّق بين الواقع والواجب، ويُنفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يُلقي العداوة بين الواجب والواقع؛ فلكل زمان حُكم" (ابن قيم الجوزية، 1973م، ج 4، ص 220). ومن نصوص المعاصرين، جاء نصُّ يوسف القرضاوي: "وفقه الواقع اليوم يقوم على دراسته (أي المُتصدّر لذلك) على الطبيعة لا على الورق، دراسةً علميةً موضوعيةً، تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته وسلبياته والعوامل المؤثّرة فيه، بعيداً عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحاملة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية التي تريد أن تُسوِّغ كل شيء وإن كان أبعد ما يكون عن الحق، وأن تُعطيه بالتكلف والاعتساف سنداً من الشرع. إنَّ دراسة هذا الواقع واجب لا بُدَّ منه" (القرضاوي، 1998م، ص 287).

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

تقوم على التقليد والمتابعة والمحاكاة والاستظهار، وغرقت في التعقيد والحواشي والمختصرات، وجُزئت المعرفة، فُبوعِد بين العقيدة وممارسة الحياة ... حيث اختُصَّ عِلْم التوحيد بالعقائد المُجرّدة أو ما يُسمّى عِلْم الكلام، الذي اتَّسم في كثير من جوانبه بالجدليات والسفسطات اللاهوتية، وانفصل عِلْم الفقه عن عِلْم العقائد، واستُقلَّ بشؤون تفاصيل ممارسة الحياة الفردية، مُعتَمِداً في دراساته واجتهاداته على منهج جزئي يقوم على القياس الجزئي على ما سلف من حالات مُتفرّقة دون أن تُؤخَذ فيها الصورة الكُلّية في الحسبان" (أبو سليمان، 1426هـ/ 2005م، ص 61).

وهو يعني بذلك ما دَوَّنه في كتاب آخر حمل عنوان "الإسلام ومستقبل الإنسانية"، وتحدّث فيه عن دور الإسلام الحضاري؛ إذ دعا إلى الخروج من الفهم والنظر الجزئي لأحداث وقضايا وقعت في عهد الصدر الأوّل ونصوصه وممارساته، والانتقال إلى التفهّم المحيط الواسع بالنظر الكُلّي الذي يعي عنصري الزمان والمكان (هو عين فقه الواقع) في تلك القضايا والتصرّفات والأحداث، مع التنزيل الصحيح بمراعاة الربط بين أجزائها وغاياتها ومساراتها التاريخية الكُلّية، مُستخدماً المناهج المناسبة لوعي الحُكْم المناسب، مثل المنهج التحليلي الذي يقوم على تتبّع الجزئيات والفروع، ومساءلتها، وتفسيرها، والربط بينها، واستنتاج الحُكْم (أبو سليمان، 1407هـ/ 1987م، ص 143).

قال أبو سليمان في ذلك: "إنَّ تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضمّ عُبَاب الفكر الغربي يتطلّب التعامل الواعي المُستقلّ، والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، دون انتهاك للأُسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع. وهكذا يتمُّ الاتصال الحضاري بين الأمم عبر التاريخ" (أبو سليمان، 1409هـ/ 1989م، ص 27).

خاتمة

بعد هذه الدراسة والإحاطة الشاملة بالفكر الثقافي لعبد الحميد أبو سليمان، يُمكننا تأكيد الدور المُؤثّر لفكره في مجال المثاقفة الحضارية، ولا سيما مع كُبرى الحضارات العالمية اليوم المُتمثلة

في الحضارة الغربية، من حيث الرؤية والمُنطلقات، ومن حيث الأدوات والوسائل المُقترحة، ومن حيث الأهداف والغايات المُستقصدة. وقد كان لتكوينه الديني والعلمي والمعرفي والثقافي والوظيفي الدور الحاسم في انشغاله بالجوانب العملية التطبيقية، وابتعاده عن الطوباوية والسطحية والارتجال؛ ما مكَّنه من تأسيس قاعدة صُلبة ضَمَّت شريحة واسعة من الباحثين والمُفكرين في مختلف التخصصات، مَنَّ نهلوا من فكره وثقافته.

وكذلك اتَّسم مشروعه الثقافي بالأصالة والتجديد؛ فقد تبلورت في كتاباته مجموعة من العناصر والمُنطلقات المُهمَّة، اتَّسمت بالتكامل والشمول، وكان من أهمِّها ما تعلق بالذات الواعية التي انشغل بترميم تشوُّهاتها، ورهَنَ نجاح الثقاف والحوار مع الآخر عامة والغربي خاصة باستقلاليتها، وأصالة وعيها، وقوَّة دفع أسسها. ولا شكَّ في أنَّ حضور الذات الأصيلة الواعية المباشرة يُفضي إلى تحقُّق الثقافة الإيجابية التي تبتعد عن الانبهار والتقليد والتبعية، وتُمارس 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 تُعوَّل عليها مؤسسات جامعية إسلامية كثيرة في بناء حوار مُتكافئ يرتفع عن إملءات 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، مُميّطاً اللثام عن التشوُّهات الكُبرى التي عصفت بالعقل المسلم والنفسية المسلمة والوجدان المسلم، ومُحاولاً بجُده الفردي والمؤسساتي مع ثلَّة من مُفكرِي المعهد العالمي للفكر الإسلامي وضع الأساس الكفيلة بتحريك الطاقات، واستثمار الإمكانيات المعنوية والمادية، ومراجعة المصطلحات والمفاهيم والمناهج، وإصلاح مناهج التعليم وشؤون الأسرة وبنى

المجتمع، ودرء التقليد وفكر الانبهار والانزمام، 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 قدّمه وخلفه مشروعاً إصلاحياً مثل نموذجاً فكرياً يتّصف بدرجة عالية من التوازن، وتحمّكه نوازع الأصالة والموضوعية والعقلانية والواقعية، في وحدة متكاملة 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 الجراح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- الجابري، محمد عابد (2009). بنية 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.
- حسان، حسان 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 صعيлик، 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: البُعد 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: المنطلق 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). التغيير 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 قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (1973). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.

لوكان، 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 المؤلفين (1986). *إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - حُطَّة 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). *فقه 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 العالم: حكايات عن ماركس والماركسيين*، ط1، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- هيئة التحرير (2021) "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم"، *مجلة الفكر الإسلامي المعاصر*، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 27، عدد 102.

References

- ‘Abd al-Majīd, Ḥ. (2011). *Al-Taghayyur al-Ijtimā’ī fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth* (1st ed.). Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- ‘Abd 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-‘Arabī.
- A group of authors (1986). *Islāmiyyat al-Ma‘rifah: Al-Mabābi’ al-‘Āmah -Khutṭat al-‘Amal- Al-Injāzāt*. Washington: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1987). *Al-Islām wa Mustaqbal al-Insāniyyah*. Riyadh: Jāmi‘at Nāyif li al-‘Ulūm al-Amniyyah.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1989). *Qaḍiyyat al-Manhajīyyah fī al-Fikr al-Islāmī*. Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, ‘A. (1992). *Azmat al-‘Aql al-Muslim*. Virginia: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Abū Sulaymān, ‘A. (2003). *Al-Insān bayn Sharī‘atayn: Ru‘yyah Qur‘āniyyah fī Ma‘rifat al-Ḍhāt wa Ma‘rifat al-Ākhar* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tarjamah.
- Abū Sulaymān, ‘A. (2005). *Azmat al-Irādah wa al-Wijdān al-Muslim: Al-Bu‘d al-Ghā‘ib fī Mashrū‘ Iṣlāh al-Ummah* (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.

- Abū Sulaymān, 'A. (2009). *Al-Ru'yyah Al-Kawniyyah al-Haḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās li al-Iṣlāḥ al-Insānī* (1st ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Cairo: Dār al-Salām.
- Abū Sulaymān, 'A. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Mu'āṣir: Qirā'āt Manhajīyyah Ijtīmā'iyyah* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tarjamah.
- Abū Sulaymān, 'A. (2012). *Ishkālīyyat al-Istibdād wa al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-A'sam, 'A. (1991). *Al-Muṣṭalaḥ al-Falsafī 'ind al-'Arab: Dirāsah wa Taḥqīq wa Ta'līq*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr.
- Al-Ḥafnī, 'A. (2003). *Al-Mu'jam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah* (3rd ed.). Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Al-Jābirī, M. (2009). *Binyat al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḏum al-Ma'rīfah fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah* (9th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jābirī, M. (2009). *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (9th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Najār, 'A. (2006). *Fiqh al-Taḥaḍḍur al-Islāmī* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Nashār, 'A. (1984). *Manāḥij al-Baḥṭh 'ind Mufakkirī al-Islām*. Beirut: Dar al-Naḥḍah al-'Arabiyyah.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (1998). *Al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Ḍaw' Nuṣuṣ al-Sharī'ah wa Maqāsidihā* (1st ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.
- Bīdīh, J. & Ūstāsh, K. (2015). *Mu'jam Mārks wa al-Mārksīyyīn: Dirāsāt fī al-Fikr al-Mārksī* (1st ed.) (S. Al-Jarrāḥ, Translator). Beirut: Al-Munaḏamah al-'Arabiyyah li al-Tarjamah.
- Ḥassān, H. (2014). Manhajīyyat al-Fārūqī fī Qirā'at al-Namūḍḥaj al-Ma'rīf al-Gharbī. In F. Malkāwī, R. 'Ukāshah & 'A. Abū S'īlīk, Eds.), *Ismā'īl al-Fārūqī wa Ishāmātuh fī al-Iṣlāḥ al-Fikrī al-Islāmī al-Mu'āṣir* (1st ed.). Amman: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Faṭḥ.
- Hūzbāwm, I. (2015). *Kayfiyyat Taghyr al-'Ālam: Hikāyāt 'an Mārks wa al-Mārksīyyīn* (1st ed.) (Ḥ. Ismā'īl, Translator). Beirut: Al-Munaḏamah al-'Arabiyyah li al-Tarjamah.
- Ibn Nabī, M. (1979). *Shurūṭ al-Naḥḍah* ('U. Masqāwī & 'A. Shāhīn, Translators). Damascus: Dār al-Fikr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. (1973). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Ālamīn* (Ṭ. Sa'd, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibrāhīm, Z. (n. d.). *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Mu'āṣirah*. Cairo: Maktabat Maṣr.
- Inmīrāt, 'A. (2013). *Manāḥij Qirā'āt al-Turāth fī al-Fikr al-Naḥḍī al-'Arabī: Ishkālāt wa Namāḍḥij* (1st ed.). Jeddah: Markiz al-Ta'ṣīl li al-Dīrāsāt wa al-Buḥūth.
- Lūkmān, Z. (2007). *Tārīkh al-Istishrāq wa Siyāsātuh: Al-Ṣirā' 'alā Tafṣīr al-Sharq al-Awsaṭ* (1st ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.
- Mānhāym, K. (2017). *Al-Īdyūlūjiyyah wa al-Ṭūbā'iyyah: Muqadimmah fī 'Ilm Ijtīmā' al-Ma'rīfah* (1st ed.) ('A. Al-Ṭāhīr, Translator). Beirut: Al-Markiz al-Akādīmī li al-Abḥāth.

- Mu'nis, H. (1978). *Al-Ḥadārah: Dirāsah fī Uṣūl wa 'Awāmil Qiyāmiḥā wa Taṭawuriḥā* (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-Ḥadūthah wa al-Mu'āṣirah* (F. Zakariyā, Translator). Kuwait: Silsilat 'Ālam al-Ma'rifah: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.
- Ṣafadī, M. (1990). *Naqd al-'Aql al-Gharbī: Al-Ḥadāthah wa mā ba'd al-Ḥadāthah*. Beirut: Markiz al-Inmā' al-Qawmī.
- The editorial board (2021). 'Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān wa Ishāmātuh fī Binā' al-Qiyam. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*, 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-wāqī'* (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-wāqī'*, 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.

الإدارة العلمية للمشروعات

رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية

قراءة في خبرة عبد الحميد أبو سليمان

نادية محمود مصطفى*

مقدمة

لماذا خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية للمشروعات؟ وكيفية الاقتراب

يُظَلُّ للقراءة في عبد الحميد أبو سليمان، وللكتابة عنه، خصوصية تتجاوز هذه الاحتفاءات التقليدية مُتعدِّدة الأنماط؛ فهو ليس احتفاءً للتكريم المُعلن، وإنما هو تدبُّر في الخبرة، وتقييم للإنجاز؛ ما ظهر منه وما خَفِيَ؛ لأنَّ مُنجز عبد الحميد أبو سليمان ليس مُجرَّد كتاب يُقرأ، أو محاضرات يُستَمَع إليها، بل خبرة عملية حيَّة في نطاق مدرسة فكرية هو ركن أصيل من أركان تدشينها وإدارتها وتطويرها على مدار أربعين عاماً.

* أستاذة العلاقات الدولية المُتفرَّعة في كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، دكتوراه في العلوم السياسية. مديرة

مركز الحضارة للدراسات والبحوث. البريد الإلكتروني: nmostafa56@yahoo.com

تم تسلُّم الورقة بتاريخ 2022/12/29م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

مصطفى، نادية محمود (2023). الإدارة العلمية للمشروعات: رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية

الإصلاحية: قراءة في خبرة عبد الحميد أبو سليمان، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 106، 273-305. DOI:

10.35632/citj.v29i106.8161

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

وكذلك تظلُّ الضرورة مُلِحَّةً للإمساك بدلالات خبرة "العملية الإصلاحية النوعية أو الشاملة" لمشروع النهوض بالأُمَّة؛ لكي نُقدِّم أولاً إجابةً عن السؤال المُركَّب: لماذا لم يتحقَّق النهوض المنشود؟ ماذا أصاب مشروعات الإصلاح والتجديد؟ ما الذي أخفقت فيه؟ ما الذي ينقصها؟

وبالرغم من تعدُّد الأسباب التي توصلت إليها هذه الإجابات، فإنَّ من أهمِّها -وأكثرها إغفالاً- من جانب المراجعين لمشروعات الإصلاح- جانب "العملية" The process، أو Know-how: كيف يتمُّ إنتاج الفكر الإصلاحي؟ كيف يتمُّ نشره؟ هل يتحوَّل إلى مؤسسات على أرض الواقع؟ هل يُركِّز على جانب واحد من الإصلاح أم يتشابك مع غيره؟ كيف يكون ذلك؟ هل تتوافر له الحاضنة الرسمية أم يظلُّ جُهداً مجتمعيّاً بالأساس؟ هل عبَّرَ حدودَ الدولة الواحدة ليصير أُمياً أم ظلَّ قابعاً في نطاق قومي مُحدَّد؟ هل استطاع التعبئة العامة أم ظلَّ نخبويّاً؟

إنَّ "العملية" في خبرة الأعلام ضمن نطاق المدارس الفكرية ليست بأقلَّ أهمية من مضمون الفكر المُعلَّن أو الفكر المنشور. ومن هنا تبرز أهمية مدخل دراستنا "الإدارة العلمية للمشروعات"، وعنوانها الفرعي: "رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية".

عبد الحميد أبو سليمان ليس فرداً مُنفرداً، وإنَّما هو رائد مؤسسة تحمل فكرة تعمل على نشرها وإدارة تنفيذها في مشروعات مُتعدِّدة الأبعاد؛ إنَّنا نرى عبد الحميد أبو سليمان ركناً من أركان دسَّنت فكرة، وأسَّست مؤسسة، ونفَّذت مشروعات علمية على مستوى الأوطان، وعلى مستوى الأُمَّة عبر الحدود، وعلى الصعيد العالمي. ومن ثَمَّ، فإنَّ الكتابة في عبد الحميد أبو سليمان وعنه تقتضي البحث عن "الكيفية"؛ أي عن العملية التي تحوَّلت بها الفكرة إلى واقع. وهو الأمر الذي يتطلَّب منهجية في عرض الخبرة، تتجاوز مُجرَّد تقديم خارطة الأفكار في الكتب المنشورة. فبالرغم من أنَّ هذه الخارطة

¹ مثل هذه التساؤلات نجدها تتكرَّر في كتابات أبو سليمان، وهي تُمثِّل هاجساً دائماً ومُقلِّقاً من جهة، وحافزاً ودافعاً إلى الإسهام فيما قد يعالج المشكلات ويُقدِّم مُقترحاتٍ وحلولاً أفضل من جهة أُخرى.

هي كِبنةٌ أساسية، فإنَّها لا تكفي وحدها في حالة أبو سليمان؛ فهو يُمثّل نموذجاً واضحاً - بسيرته ومسيرته - لا يفتأ يُنفذ الفكرة، ويتولّى إدارتها، بحيث لا يظُلُّ الفكر حبيس الجدران.

والحقيقة أن أهمية هذه الزاوية للحديث عن خبرة أبو سليمان لا تنبع من واقع خاصّ مُتّصل به، وإنَّنا تُردُّ إلى غاية عامة مفادها أن الإدارة العلمية للمشروعات هي الحاضر الغائب في مشروعات النهوض والتجديد بصفة عامة.

ومن الملاحظات الجديرة بالعناية التي سجّلها بعض دارسي المشروعات الحضارية (التجديدية، والإصلاحية، والنهضوية) في الأُمَّة: الفصامات التي تقع بين مُنطلقات تلك المشروعات ودوافعها، وبين مساراتها، ثمّ ثمارها ومآلاتها.

وثمّة ملاحظة ثانية على عامل مُهمٍّ آخر يُؤثّر في نوعية المشروعات والنهضوية ومساراتها، ويتعلّق بشخصية الرائد الإصلاحي أو المُجدّد، ومستوى تفكّره وحركته بين الكليّة والجزئية، والسّعة والضيق. والأهمُّ ... ميوله ونزوعاته بين ما هو نظري وفكري، وما هو عملي وتفعيلي، ما بين أرباب القلم وأرباب الفعل والتفاعل الواقعي غالباً، وما بين الأقلية التي قد تجمع بين الأمرين. (مصطفى، 2013م، ومصطفى، والبيومي، 2011م)

وفي هذا الإطار، يُمكن تأسيس النظر في الإسهام الفكري والإصلاحي لأستاذنا عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله تعالى؛ إذ لم يكن أبو سليمان - خلال مسيرته الطويلة - ذلك المُفكّر المُنعزل عن محيطه، أو المُنكفي على ذاته، أو المُنفصل عن أقرانه وإخوانه؛ لا في تأسيس مشروعه الفكري، ولا في مسيرة فعله الإصلاحي والتجديدي إلى أن توفّاه الله تعالى.

ومن ثمّ، فقد جمع أبو سليمان بذلك بين التأسيس الفكري الرصين والطرح الإصلاحي من جهة، وبين المنزع التفعيلي والتطبيقي عبر المؤسسات والهيئات العلمية والفكرية والأنشطة الثقافية والتربوية والتعليمية من جهة أخرى، ولا سيما عبر مشاركته وإدارته ورئاسته عدداً من المؤسسات الكبيرة، وقيادته كمّاً كبيراً من الأنشطة التي اتّسمت كلها بالجماعية، والمؤسسية، والاطراد، والتراكم،

والانفتاحية، وتعددية الرؤى والمشاركين والاتجاهات. وهي سمات المنظور الحضاري الإسلامي الذي عزّزه أبو سليمان، وزكّاه، ومارسه خلال مسيرته العلمية والمهنية.

ولهذا، فإنّ منهج النظر في أبو سليمان -سيرته ومسيرته وفكره وحركته- يوجب ملاءمة المنهج لخصائص هذه العناصر كلها، لا سيّما العلاقة بين المؤسسات العلمية وتدشين المشروعات العلمية الكبرى وإدارتها، والعلاقة بين هذه المشروعات وإعداد أجيال جديدة لحمل الفكرة وتطبيقها، وأخيراً العلاقة بين مشروعات السياسات العليا (السياسة والاقتصاد...) ومشروعات التجديد المجتمعي (التربية والتعليم والأسرة...).

ومن واقع شهادتي ومعايشتي لخبرة أبو سليمان على مدار أربعة عقود (منذ عام 1985م)، فإنّه يجدر بي أن أسجّلها في هذه الدراسة؛ لتذكير الأمة بأنّ مشروعاتها تحتاج إلى إدارة علمية؛ لكي تُثمر، وتستمرّ، وتتراكم، وصولاً إلى تحقيق اختراق يقود نحو تجديد حضاري فاعل.

وتتأسس منهاجية تسجيل شهادتي على ما يأتي:

1. عدم النظر إلى أبو سليمان بوصفه رئيساً إدارياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1999م- 2017م) وحسب، بل بصفته أحد مؤسّسيه من الرّواد الأوائل في: بناء مبادرة فكرية معرفية لتشخيص أزمة الأمة الحضارية وتفسيرها وعلاجها. وتجسيد الفكرة في مؤسسة. وتنفيذ المشروع الفكري وإدارته عن طريق آليات هذه المؤسسة ومشروعاتها.

2. تحديد معنى الإدارة العلمية للمشروعات المقصودة بوجه عام، ثمّ تلك التي نبحت عن خبرة أبو سليمان فيها. وهذا يتطلّب البحث عن إجابة للسؤالين الآتيين:

- ما أهمية هذا الموضوع بوجه عام؟

- ما وزنه وقدره في خبرة أبو سليمان العالم ورئيس المعهد؟

3. وضع أبو سليمان ثلاثية: العالم، وموقعه على رأس مشروع استراتيجي للأمة، وصاحب

المشروع الذاتي. ولهذا، فإنّ إدارة المشروعات العلمية -التي نبحت عن خبرة أبو سليمان فيها- تُحتمّ طرح الأسئلة الآتية عن منهاجية هذه الدراسة:

- كيف تعايش الجانب الذاتي لأبو سليمان والجانب العام المؤسسي للمشروع الاستراتيجي الذي دشنته رُواد المعهد معاً بالرغم من تنوع تخصصاتهم ونقاط ارتكازاتهم العلمية؟
- كيف ظهر هذا التنوع؟
- هل كان لأبو سليمان طابعه الخاص في إدارة المشروع العلمي (الاستراتيجي، أو الذاتي)؟ أي:
- لماذا أولى أبو سليمان مناطق بحثية مُعيَّنة اهتماماً خاصاً؟ (يمثّل هذا السؤال الوجه الآخر للعملة؛ أي العلاقة بين العام والذاتي في إدارة أبو سليمان العلمية).
- كيف انتقل بها إلى خبرة التطبيق والتفعيل لمشروع "إسلامية المعرفة"؟
- ما وزن مشروعات أبو سليمان الفكرية النظرية مقارنةً بالجانب التطبيقي التفعيلي لها.
- هل مثلاً وجهين لعملة واحدة؟
4. تعدّد مستويات خبرة أبو سليمان التي أشهد عليها. فهي من ناحية تمتدُّ بين ثلاثة نطاقات مؤسسية مُتداخلة (على المستوى الرأسي): المؤسسة الأمّ (المعهد)، وفروع المؤسسة ومكاتبها، ومؤسسات مُستقلّة مُتعاونة بطرائق مُتعدّدة.
- ومن ناحية أُخرى، فقد اتَّسعت النطاقات لتشمل عدداً من المجالات المعرفية البينية المُتداخلة (على المستوى الأفقي): التربية، والاجتماع، والاقتصاد، والفلسفة، والإعلام، والعلوم السياسية، والعلوم الإسلامية.
- ومن ناحية ثالثة، فقد اختلفت السياقات المكانية لكلّ من أنماط المؤسسات الثلاث، والإمكانيات والموارد البشرية والمالية لكلّ منها. وكذلك تباينت أنماط التحدّيات التي يُواجهها كلُّ فرع معرفي أو مؤسسة في سياقها المكاني وبخصائصه السياسية أو المجتمعية.
- وكل هذا يعني لديّ ابتداءً تعقّد مهمة الإدارة العلمية لمشروع الأمة، وكيفية تنفيذه. فكيف أقترُب من إدارة أبو سليمان لهذه العملية؟

يُمكن الاقتراب من هذه الإدارة على مستويين مُتواليين ومُتراكمين زمنياً وقطاعياً:

- المستوى الاستراتيجي: يُمثّل هذا المستوى مشروع المؤسسة الأمّ (إسلامية المعرفة)، ورؤية أبو سليمان للاستراتيجية اللازمة للتنفيذ على مستوى الأمة (مستوى الإدارة العلمية الاستراتيجية).

- المستوى التنفيذي: يختصّ هذا المستوى بإدارة مشروعات تنفيذ "الاستراتيجية الكلية" (مكاتب المعهد، المراكز البحثية المتعاونة، الجامعات الحضارية...).

وهذان المستويان يُقدّمان نموذجاً للإدارة بالقوّة الذكية؛ ذلك أنّ عناصر القوّة المادية في الإدارة اندمجت وتحاضنت مع عناصر قوّة ناعمة لنموذج إدارة أبو سليمان.

أولاً: المستوى الاستراتيجي للإدارة، ورؤية أبو سليمان لأزمة الأمة ومنهجية الإصلاح في إطار حُطّة "إسلامية المعرفة"

يُعدّ مشروع "إسلامية المعرفة" مشروعاً استراتيجياً للأمة كلها، وهو مشروع مُمتدّ ومُتعدّد المستويات المعرفية والعلمية والتطبيقية. وترتكز شهادتي بخصوص رؤية أبو سليمان لإدارته العلمية لهذا المشروع على المضمون والنتائج لمشروع رائد قام عليه مركز الحضارة، وبتشجيع من أبو سليمان لتقويم "إسلامية المعرفة بعد ربع قرن" من انطلاقتها (مصطفى، 2016، ج1، ص 41-92).

وكان البحث عن "منهجية" تنفيذ "إسلامية المعرفة" في الحُطّط الاستراتيجية المُعلّنة عنها هو محور الارتكاز في المشروع التقويمي؛ إذ اكتسب أهمية كبرى في هذه الآونة، بعد مُضيّ عشرين عاماً على تأسيس المعهد، وخمسة عشر عاماً على مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" المُنبثق عنه. وكانت الأسئلة التي تختصّ بـ "المنهجية" (كيف؟ وإلى أين؟) تتكرّر أكثر من الأسئلة الأخرى (ماذا؟ ولماذا؟).

ومن بين ثنايا هذا العمل مُتعدّد المستويات، فإنّي سأعرض فقط -وفق مُتطلّبات شهادتي على خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية للمشروعات- لرؤية أبو سليمان قبل رئاسته الثانية للمعهد، مقارنةً برؤية رئيسيه الآخرين: إسماعيل الفاروقي وطه العلواني، ثمّ بعد رئاسته الثانية للمعهد.

1. وجود تنوعات وحوارات بين الرواد الثلاثة بخصوص مفهوم "إسلامية المعرفة" بالرغم من

المشترك العام بينهم في تعريف هذا المفهوم (مصطفى، 2016، ج1)

تحدّثت أماني صالح عن طبيعة المفهوم، ثمّ عن طبيعة السياق، ثمّ عن المنهج لدى أبو سليمان، بالقول إنّ توجّه أبو سليمان -مقارنةً بالتوجّه المعرفي والمنهجي الذي مثله الفاروقي والعلواني- يُمثّل توجّهاً إجرائياً عُني بالجانب التطبيقي المباشر للمفهوم، وهو "أسلمة العلوم الاجتماعية"؛ وذلك بإعطائها فحوى ومضموناً إسلامياً صحيحاً (مصطفى، 2016م، ج1، ص107). ويرى أبو سليمان أنّ القضية ليست في تعديل المناهج الغربية، وإنّما هي في الأساس قضية إصلاح مناهج المعرفة الإسلامية، وتجديد المناهج الإسلامية القائمة، وعلى رأسها منهج الفقه (مصطفى، 2016م، ج1، ص141). وكان لا بُدّ لهذا التمايز في مداخل تعريف مفهوم "إسلامية المعرفة" أن ينعكس - بالضرورة- على تمايزات الاستراتيجية المنهجية بين الرواد الثلاثة (مصطفى، 2016م، ج1، ص200-275). ويتلخّص هذا التمايز في هذه الثلاثية بين نقد العلوم الغربية وفلسفتها (الفاروقي)، وبين القراءتين (العلواني)، وبين تجديد عقل الأُمَّة وفكرها ووجدانها (أبو سليمان).

وقد تحورت رؤية أبو سليمان حول منهجية تجديد فكر الأُمَّة وإصلاح واقعها، من نقد الفقه التقليدي إلى التربية الوجدانية والمعرفية؛ سعياً نحو تحقيق أصالة إسلامية معاصرة. وبذا، فإنّ أبو سليمان أضاف أفقاً جديداً إلى القضية المنهجية وضرورة تكامل الجهود.

هذه الأبعاد المُميّزة لرؤية أبو سليمان حيال منهجية "إسلامية المعرفة" لم تبلور مباشرة وبسرعة في المنشورات الأولى للمعهد عن "إسلامية المعرفة" (1986م) وحسب، بل تبلورت أيضاً بصورة عملية في خبرة خاصة به مع "وحدة المعرفة الإسلامية" في ظلّ إدارته للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (1988م-1999م).

ومنذ إدارته للمعهد، تبلورت جوانب أخرى تتمثّل في كتاباته المتتالية التي برزت على صعيدها قضية أزمة الوجدان والعقل والتربية؛ تأصيلاً وتطبيقاً (مصطفى، وميرزا، 2021م). وكذلك تبلورت

رؤية أبو سليمان هذه -من ناحية أخرى- على صعيد ورقتي "الرؤية عن إسلامية المعرفة" اللتين قُدمتا -على التوالي- لمؤتمر مستشاري المعهد في واشنطن عام 2000م، ثمَّ في إستانبول عام 2006م (غير منشورتين).

2. تبلور أمور ثلاثة في رؤية أبو سليمان لمنهاجية مشروع "إسلامية المعرفة" بصفة عامة، ومنهاجية إدارته علمياً منذ رئاسته للمعهد

فمن ناحية أولى، استمرَّ تقليد المعهد في عقد الاجتماعات الدورية لمستشاري المعهد ومكاتبه. ومن ناحية ثانية، تنامى الاهتمام بمجالات الأسرة والتربية والتعليم بوصفها مجالات لتطبيق منهاجية إصلاح الفكر الإسلامي وواقع الأمة (مكتب القاهرة نموذجاً). ومن ناحية ثالثة، استمرَّ الاهتمام بقضية "المنهاجية" والكتاب العلمي عن "منهاجية إسلامية المعرفة" نحو منظور حضاري للعلوم الاجتماعية، وكذلك منهاجية الفكر الإسلامي بصفة عامة في مجالات الحياة المُتنوّعة.

3 ظهور ما كتبه أبو سليمان عن رؤيته لخطة تطبيق (أو منهاجية تطبيق) "إسلامية المعرفة" بصورة واضحة في كتاباته عن الخبرات الإدارية التعليمية والتربوية نفسها، ولا سيما الجامعة الإسلامية العالمية

يطلُّ ما كتبه عبد الحميد أبو سليمان عن خبرة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا مصدراً مُهمّاً لتلمُّس رؤيته عن منهاجية التطبيق؛ فقد أدرك -شأنه في ذلك شأن الفاروقي والعلواني- أهمية دور المؤسسات التعليمية الفاعلة في تطبيق "إسلامية المعرفة"، ثمَّ أهمية موضعها من الإصلاح الحضاري الإسلامي. ويرتبط هذا الموضع بمفهوم "أبو سليمان" عن "إسلامية المعرفة" نفسها، وعن تكوين مجموعة الرُّواد الذين نادوا بها، ويقع في صميمه مفهوم "وحدة المعرفة" التي دأب المعهد على تحقيقها بأنشطة مُتنوّعة (أبو سليمان، 2006م، ص 74-77).

وقد مثلت الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا ساحة حيّة لتجربة "إسلامية المعرفة"؛ إذ في عام (1988م) دعت وزارة التربية والتعليم الماليزية المعهد إلى تبني الجامعة الوليدة، وذلك بعد أن عقد المعهد أحد مؤتمراته الدولية عن "إسلامية المعرفة" في كوالالمبور (1984م). وقد تولّى أبو سليمان إدارة الجامعة عقداً من الزمان (1988م-1999م) تمّ خلالها بناء الجامعة مادياً وأكاديمياً.

وأخيراً، واستكمالاً لحلقة أخرى من حلقات القراءة في رؤية أبو سليمان رئيساً للمعهد، فيكفي التوقّف عند جوانب من الطرح الذي قدّمه أبو سليمان في الاجتماع العام الخامس للمعهد، الذي عُقد في إستانبول عام 2006م بمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيس المعهد. وهي الجوانب التي تُبرز عملية الربط بين مفهوم أبو سليمان عن "إسلامية المعرفة" ومفهومه عن "منهجية تطبيقها"، وعلى النحو الذي يدعم نتائج القراءة في رؤيته، بدءاً بكتاب "أزمة العقل المسلم" (أبو سليمان، 1991م)، وانتهاءً بكتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر"؛ إذ قال في ورقة حملت عنوان "إسلامية المعرفة بعد 25 عاماً" (غير منشورة): "وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة، لا تقف عند إعادة الثقة إلى النفس بالنبش في التراث بغرض المباهاة به، والتغنيّ بسالف أمجاده، والتمترس خلف ذكرياته. كما لا تقف عند حدود التلفيق بالجمع العشوائي الساذج بين الموروث والمستورد، وادّعاء السّبِق والتفوّق الموهوم، ولكنها دعوة منهجية جادّة للتجديد والمراجعة والتنقية وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشويه والتخريف والغيبة والجمود؛ لتكون حركة حقيقية للتجديد من القواعد، ومواجهة صريحة واعية علمية تتّسم بالشجاعة العلمية، وبالصراحة مع الذات؛ لتصحيح المُنتظّقات، وإعادة بناء العلاقات، وتحرير العقل المسلم، وتمكينه مُجدّداً من بناء مشروعه الإسلامي الحضاري، الذي يتمتّع بمصادره الواقعية السُنّية، وبمصادره الكُليّة الروحية الخيرة المُوثّقة، التي ليس للإنسان مصادر كُليّة روحية خيرة مُوثّقة سواها." (مصطفى، 2016م، ج1، ص 272-273).

4. رؤية أبو سليمان المُتجدِّدة عن عملية إدارة المشروع الاستراتيجي الأمّ خلال العقد الأخير

من رئاسته (2008م-2018م)

بناءً على تفاعلي المباشر مع عبد الحميد أبو سليمان رحمه الله، أُشير إلى النموذجين الآتيين، وهما من واقع ملفات مركز الدراسات المعرفية الإلكترونية:²

أ. في الاجتماع الأوّل للجنة إعداد كتاب "المنهاجية" بتاريخ 17 أيار (مايو) 2005م، قدّم أبو سليمان رؤية جامعة عن عملية إدارة المشروع الاستراتيجي الأمّ على مدار ربع قرن وما أنجزته على أرض الواقع، وحدّد المطلوب في المرحلة التالية. وهي رؤية تُبرز "العملية" ممزوجة بالمحتوى، وتُظهر كيف كان تفاعل أستاذنا مع الحضور من العلماء والأساتذة بخصوص كيفية إنجاز أهداف علمية من أهداف المعهد، هي: "المنهاجية"، وماهيّة المصادر والأدوات اللازمة، وطبيعة المُنتج المطلوب.³ كتاب عن "المنهاجية"، 2005م، مركز الدراسات المعرفية).

ب. في عام 2008م، وفي حوار مع فتحي ملكاوي تناول "مشروع رُواد إسلامية المعرفة"،⁴ قدّم أبو سليمان رؤية جامعة من زاوية أُخرى، وهي كما طرحها عليه ملكاوي: "توثيق تجربة مشروع خبرة "إسلامية المعرفة" منذ نشأتها إلى الآن؛ رسالة، ومؤسسة... خارج نطاق الأشخاص، وتأتي إسهامات الأشخاص في إطار الحديث عن الفكرة." فما الذي يُميّز "إسلامية المعرفة"؟ كيف نضجت مع المعهد؟ ما الذي تمّ إنتاجه بالفعل؟ وما قيمة هذا النوع من الإنجاز؟ ما هي الفجوات؟ أين نحن الآن؟ ما هي التوجّهات التي يجب أن نتوجّهها نحو المستقبل؟. وكان السؤال الكبير يتمحور حول "عملية إدارة المشروع الاستراتيجي: من أين؟ وإلى أين؟". وهو ما يمثل تقويم عملية الإدارة العلمية للمشروع الاستراتيجي الأمّ، وروافده النوعية ومكاتبه الإقليمية.

² أشكر الأستاذ خالد عبد المنعم الذي أمدني بعدد من هذه الملفات عن "أنشطة مركز الدراسات المعرفية التي شاركت فيها عبد الحميد أبو سليمان" بصفتي مديرة مركز الحضارة.

³ النص كاملاً موجود في ملف إلكتروني غير منشور بعنوان: تقرير حول اجتماع "كتاب عن المنهاجية"، الثلاثاء الموافق 17 مايو 2005م، مركز الدراسات المعرفية.

⁴ من الملفات الإلكترونية المُرسلة من الأستاذ خالد عبد المنعم بعنوان: "رُواد إسلامية المعرفة".

والذي جذبني في ردود أبو سليمان، وأنا أبحث في الحوار عن العملية لا المضمون، أمران:
الأول: إصراره على وجود ورقة عمل تُحدّد المحاور والقضايا المطلوب النظر فيها لا الرصد،
بل الإسهام في "إسلامية المعرفة".

الثاني: طلب أبو سليمان من ملكاوي إضافة محور "المناهجية" إلى المحاور الثمانية التي حدّدها
ملكاوي.

وإجمالاً، فإنّ النظر الكُلّيّ لمحاور هذا الحوار (2008م)، وبالمقارنة مع ما استخلصته دراسة تقويم
عملية تنفيذ "إسلامية المعرفة" -التي سبق الإشارة إليها- بخصوص محاور هذا التنفيذ من واقع أعمال
الرؤاد الثلاثة المنشورة عن "إسلامية المعرفة"، وبالمقارنة أيضاً مع تفاعلات الكوادر ومركز الدراسات
المعرفية ومركز الحضارة عبر عقد تال (2008م-2018م) من رئاسة أبو سليمان؛ يُمكن تأكيد القول بأنّ
المشروع الاستراتيجي الأُمّ بعد أربعين عاماً هو "إسلامية المعرفة" نحو منظور حضاري إسلامي
للعولم الاجتماعي، انطلاقاً من تفعيل التأسيس العام (الجدع المشترك، التكامل المعرفي، ...)، والتنظير
الجديد في مجالات معرفية، ونحو التشغيل في عملية تغيير حضاري للواقع القائم.

ثانياً: المستوى التنفيذي للإدارة العلمية: النطاقات والمجالات والأدوات: من الفكر
الإصلاحي إلى الحركة الإصلاحية

عمل عبد الحميد أبو سليمان -منذ مقتبل عمره- في المؤسسات الرسمية ثمّ الأهلية، بوصفها
كلها من مؤسسات الأُمّة، في مجالات التخطيط، والتدريس، وإدارة التعليم، والعمل الطّلابي، وإدارة
المُنظّمات، وإدارة المدارس، وإدارة العمل الشبائي على مستوى الأُمّة، فضلاً عن إدارة معاهد الفكر
والبحث العلمي، وإدارة الجامعة، والتأسيس لكل (أو معظم) تلك الهيئات والممارسات التي شارك
فيها، فيما يُمكن إجماله في عنوان: "إدارة عمليات إنتاج الفكر والعلم والإصلاح التربوي والتعليمي

والفكري". ولعلنا نستحضر نموذجين مهمين يكشفان عن خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية للمشروعات، وهما:

الأول: تأسيس الجامعات الحضارية (الجامعة الإسلامية العالمية، وجامعة الشرق).

والثاني: مراكز المعهد ومكاتبه (مكتب القاهرة، ومركز الحضارة).

وسأقتصر على المحور الثاني المتعلق بمراكز المعهد لعدة أسباب أهمها: معاشتي وخبرتي العميقة بها، وقراءتي وإطلاقي العامة على مشروع الجامعات، ومتابعتي لتقويم الخبرة المُقدّمة عنه من المُهتَمِّين بالتجربة، أو ممن شاركوا أبو سليمان خبرة إدارته لها. كما أن المساحة المتاحة في باب (رأي وحوار) قد لا تتيح المجال للإطناب والتوسّع.

خبرة أبو سليمان مع تطبيق الجماعة العلمية المصرية للمشروع الاستراتيجي

يُمثّل مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي (أنشئ عام 1981م، ثمّ تحوّل اسمه إلى مركز الدراسات المعرفية منذ عام 1996م) ومركز الحضارة للدراسات السياسية (أنشئ عام 1997م، ثمّ تحوّل اسمه إلى مركز الحضارة للدراسات والبحوث منذ عام 2017م) ركيزتين أساسيتين في إنتاج المشروعات العلمية وإدارة التطبيقات للمشروع الاستراتيجي الأُمّ؛ تشخيصاً وعلاجاً لأزمة الأمة على المستوى الفكري والعملي.

ولكن، وبقدّر ما كان مركز الدراسات المعرفية المكتب الأُمّ الذي يحتضن كل التخصصات، ويُنسّق التعاون بينها وفق ما يقتضيه "المشروع الأُمّ" للمعهد، فقد كان مركز الحضارة يحتضن مجموعة العلوم السياسية بانفتاحها على العلوم الاجتماعية الأخرى، فضلاً عن علوم الشريعة.

ومركز الدراسات المعرفية منذ المُبتدأ؛ أي منذ إعداد مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" (1986م-1996م) من داخل كُلية الاقتصاد، وقبل تأسيس مركز الحضارة، ثمّ مع بدء تفعيل نتائج هذا المشروع منذ تأسيس المركز عام 1997م؛ منذ ذلك كله ظلّ رافداً من روافد التيار الواسع الذي

دشّنه المعهد. ومن ثمّ، فلا يُمكن أن تبدأ شهادتي على خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية للمشروعات على صعيد المركزين دون أخذ أمرين بالاعتبار:

الأوّل: التشابك والتكامل بين هذين الكيانين، وإن ظلّ لكلّ منهما استقلالية إدارته العلمية تحت مظلة إشرافية وتنسيقية واستشارية من أبو سليمان.

والثاني: شهادتي الحيّة على خبرة إدارة أبو سليمان، وتفاعلي المباشر معها منذ عام 1999م، تبدأ من حيث انتهت خبرتي مع رئاسة طه العلواني؛ فقد بدأتُ أعايش خبرة أبو سليمان في الإدارة العلمية عام 2000م، وكنتُ أنا نفسي قد بدأتُ أولى خطواتي في إدارة مركز يحمل همّ مشروع من مشروعات تطبيق المشروع الاستراتيجي الأهمّ الذي انتقل همّ إدارته من العلواني إلى أبو سليمان.

وفي إطار نمط إدارة أبو سليمان ذات الصبغة التشاركية التحاضنية الانفتاحية التبادلية المرنة وذات الوجهة والمقصد الثابت، وصلتُ - بعد نحو عقدين من الزمن - إلى نضج ووعي بمشروع مركز الحضارة، بالرغم ممّا واجهته من تحديات وصعوبات جمة، ساعدت إدارة أبو سليمان لها على تجاوز هذه التحديات والصعوبات وتذليلها.

فقد حظي مركز الحضارة برعاية ودعم مُتفرّدين من أستاذنا عبد الحميد أبو سليمان مُذ تولّيه رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1999م حتّى وافته السميّة رحمه الله تعالى. وقد شاركنا أستاذنا بنفسه في عديد من الأنشطة؛ إمّا بالتخطيط لها أو بالإسهام فيها بكلمة ورؤية، فضلاً عن دعمها مؤسسياً عبر المعهد ومكاتبه. وهي أنشطة مُتعدّدة ما بين دورات، ومؤتمرات، وندوات، ومواقع إلكترونية، وإصدارات دورية وغير دورية (فصلية "قضايا ونظرات"، وحولية "أمّتي في العالم").

ومن أهمّ المجالات العلمية التي أُقدّم فيها شهادتي على نمط إدارة أبو سليمان لها: المشروعات البحثية، والتدريب، ونموذج المجلس العلمي في الإدارة العلمية التنفيذية. وسأحاول التركيز على الجانب الأول من هذه الثلاثية وهو: إدارة المشروعات البحثية، لما له من تماسّ مباشر بموضوع الإدارة العلمية الفكرية.

إدارة المشروعات البحثية وإصدارات الكتب

جاءت المشروعات البحثية لمركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة على مستوى "التأسيس والبناء المعرفي والمنهاجي الإسلامي"، وعلى مستوى "التفعيل والتشغيل" في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة، وبخاصة العلوم السياسية بالنسبة إلى مركز الحضارة.

وكان نظام العمل يتمثل في المسار الآتي: وضع الخطة السنوية العلمية للمركز، ثم مشاركة أبو سليمان في اجتماعات لمناقشة أفكارها، ثم عقد حلقات نقاش للتشاور حول المحتوى وخطة التنفيذ لكل مشروع؛ بحثاً وتدشيناً لنتائجه في شكل مؤتمر أو ندوة، مع عقد اجتماعات متابعة لخطة التنفيذ حتى اكتمال المُخرجات والندوات والمؤتمرات حول هذا المشروع.

وبعبارة أخرى، كانت المبادرة تأتي من المركز بالأفكار، أو بناءً على اقتراح من أبو سليمان، وبخاصة على صعيد مركز الدراسات المعرفية الذي اختصَّ بمجالات التربية والاقتصاد والاجتماع، لكنّه جمع بينه وبين مركز الحضارة ومركز الدراسات الحضارية في كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية موضوعات بينية مهمّة.

وبقدر ما اتّسم أسلوب إدارة أبو سليمان بخصائصه - كما سنلاحظ في الجزأين التاليين - بقدر ما كانت خارطة (أو قائمة) موضوعات المشروعات البحثية الممتدّة - أيّاً كان شكل نشر مُخرجاتها: موسوعة، كتاب، حولية، تقارير - تعكس طبيعة البنية وطبيعة المنظور الحضاري الذي تنطلق منه، وتبني عليها مجموعة العلوم السياسية.

ومن أهمّ هذه المشروعات التي مرّت بجميع الخطوات السابقة:

- الأُمّة وأزمة الثقافة والتنمية (العوضي، ومصطفى، 2007م).

- الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري (الحلقة النقاشية: "نحو بناء الجماعة

العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي"، أغسطس 2008م).

- الحضاري ... المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى نماذج فكرية معاصرة (الحلقة النقاشية: "مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والاجتماعية"، 2010م).
- مشروع "تقويم إسلامية المعرفة" (مشروع تقويم إسلامية المعرفة في ربع قرن، القسم الأول).
- التحوُّل المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل (مصطفى وعبد الفتاح وإبراهيم، 2011م).
- مشروع "دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن" (مجموعة من المؤلفين. 2018م. ومركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). 2022م).
- مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (2)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).
- مجموعة من المؤلفين. بين الأُمَّة والسُّلطة ... المفاهيم السياسية من منظور حضاري، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).
- العلاقات الدولية في عالمٍ متغيِّر (مصطفى، 2016م).
- موضوعات الأعداد الأربعة عشر من "أمّتي في العالم" (1998م-2020م).
- إعداد الطبعة الثانية من مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" (2018م-2021م)، وهو آخر المشروعات المحورية التي وافقنا عليها أستاذنا رحمه الله.
- وقد كانت الأنشطة (مؤتمرات، ندوات) التي تُعقد في كُلية الاقتصاد عن هذه الموضوعات فرصة لتفاعل أبو سليمان مع نطاق أوسع من الأساتذة والباحثين والمهتمّين بالشأن العام. هذا حتماً إلى جانب قنوات أخرى لنشاطه، كما في التدريب والمحاضرات الدورية.
- وقد تحمّس أبو سليمان لمشروع "إنتاج كتب في مداخل العلوم السياسية من منظور حضاري مقارن" (2018م-2022م)، وكانت تلك آخر مبادرات المركز التي حظيت بموافقته وتشجيعه، ولكن

المَمِينَة حالت دون أن يرى -رحمه الله- المُمخَرَجَات المتتالية لهذا المشروع (فكري، ومصطفى، 2020م. وعز الدين (تحت الطبع)، ومصطفى، 2023م).

وأخيراً، فإنَّ مشروعنا نحن الذي أعدُّناه من دون عَرَضه عليه، أو مشاركته في أفكاره المطروحة، كان الكتاب التذكاري الذي شَرَع المركز في الإعداد له بمبادرة من محمد يعقوب ميرزا وأحمد الخطَّاب، وذلك خلال اشتداد المرض عليه. ويشاء الله سبحانه أن ينتهي العمل في هذا المشروع، ويُشَرَّ إلكترونيّاً قبل وفاته بأيام معدودات، ثمَّ يصدر مطبوعاً في كتاب ورقي بعد ذلك بعدة أشهر (مصطفى، 2016م).

وقد جاء الإهداء بالصيغة الآتية: "إهداء من مركز الحضارة للدراسات والبحوث ... تقديراً وعرفاناً ووفاءً لجهود العالم عبد الحميد أبو سليمان".

ثالثاً: أبعاد القوَّة الذكيَّة في الإدارة: ملاحظات عن قرب

ينطلق هذا الجزء من ملاحظاتي على أسلوب أبو سليمان العالم والمدير والإنسان، خلال متابعته ومشاركته في تخطيط المشروعات، وانعقاد الأنشطة التنفيذية لها بواسطة مركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة للدراسات السياسية. ومثل ذلك لا تُسجِّله كتب أو تقارير اجتماعات.

ولهذا يُمكن أن أستدعي ما أتذكَّره عن أبو سليمان الإنسان أثناء تفاعلي المباشر معه على مدار عشر سنوات في إطار منظومات متتالية من الأنشطة المُتنوِّعة (مؤتمرات، حلقات، دورات تدريب أو تنفيذ) التي نظَّمها المركز في مقرِّه أو في كُليَّة الاقتصاد بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية، وكذلك تلك الأنشطة التي تشارك فيها مع مركز الدراسات المعرفية.

1. اتصاف أبو سليمان بالمدير السَّمَن الذي يعمل في منظومة مفتوحة، لا تُحكِّمها قواعد جامدة

أو قيود، ولا تُوظَّف ثواباً أو عقاباً مادياً، وتجلَّى ذلك في الآتي:

أ. تحرُّك أبو سليمان بمجسَّات غير مرئية تُحدِّد منذ البداية صاحب الهمِّ والهمَّة والجدارة.

ب. عدم تشدد أبو سليمان تجاه أفكار المشروعات التي تُقدَّمُ إليه (في مجالات مُتنوّعة، أو في مجالٍ بحثّه الخاص؛ التربية والتعليم).

ت. موافقة أبو سليمان على مشروع ما (مُنفرِداً، أو ضمن خُطّة أشمل) لم تكن سوى نقطة النهاية لمرحلة والبداية لأخرى؛ فهي أوّلاً موافقة مفتوحة الأفق بعد تداول في عدّة اجتماعات تمهيدية حتّى تنضج الفكرة؛ إذ لم يكن أبو سليمان يفرض رأيه، وإنّما يطرحه بين الآراء الأخرى.

ث. إصغاء أبو سليمان للجميع، ثمّ التحدّث في النهاية، ليس بوصفه حكماً أو مُتخذ قرار، أو مُوجّهاً لدقّة، بل ليُدلي برأي جامعٍ شاملٍ يضع فيه يده على ما يعتقد أنّه مُهمٌّ من دون مصادر على المداخل الأخرى.

ج. عدم اعتبار أبو سليمان هذه الموافقة نهايةً لعلاقته بالإدارة؛ إذ يتوالى عقد الاجتماعات خلال مرحلة التنفيذ لمتابعة وتيرة التقدّم، عن طريق اللقاء المباشر، لا عن طريق قراءة التقارير. وقد كان الإعداد لكتاب "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية" مثلاً (سَبَق طرحه) جيّداً على ذلك؛ إذ لم يضع أبو سليمان شروطاً مُسبّقةً للدورات أو مضامينها، بل تطوّرت المضامين جماعياً بوجوده حتّى تمّ إقرار جماعي لنموذج مُحدّد. ولم يتوان -رحمه الله- في الاهتمام بالموضوع؛ لأنّه يخصّ إعداد أجيال تالية من الباحثين المُهتمّين بالمنظور الحضاري، والمؤمنين بالإصلاح المعرفي والفكري أساساً من أسس إصلاح المجتمعات والنُظُم في الوطن وعبر حدود الأُمّة.

2. تقديم أبو سليمان الدعم والمؤازرة لكل فريق جادٍ ومُنتج

كان أبو سليمان يستثمر فيمن يثق بمهنيته ورؤيته وأدائه... يُشعره بأنّه ينتظر منه الأكثر، ولا يتردّد في تقديم الدعم المادي أو الدعم المعنوي له.

ولم تكن موافقته على الخُطط السنوية أو الميزانيات السنوية هي المُؤشّر الوحيد، إنّما كان حريصاً كل الحرص على الحضور خلال الأنشطة الخاصة بتنفيذ مُخرجات المشروعات، علماً بأنّ حضوره لم يكن يقتصر على الجلسات الافتتاحية، وإنّما كان يمتدّ ليشمل جميع الجلسات، بحيث

يستمتع للمُحاضرين والمناقشات، ويتجاذب أطراف الحديث مع الشباب خلال أوقات الاستراحة، ولا يُبدي مَللاً، ولا يُظهِر تَعَباً، وإنَّما يحيط الحضور بتواضعه الكريم، فيبدو أشبه بمن ينتظر أن يربو الغرس الذي يشارك في رعايته.

3. جَدِيَّةُ أَبُو سَلِيْمَانَ وَعُلُوُّ هَمَّتِهِ

إذ لم تحجبه اهتماماته المُتزايدة بمجالات الوالدية والطفولة والأسرة -في مرحلة ما- عن الإدارة التكاملية التحاضنية بين جميع مجموعات العمل ذات المجالات المختلفة، ومن ثمَّ مساندته اهتمامات الآخرين بمجالات مُغايرة؛ سياسية، واقتصادية، ودولية...؛ إذ لم يطالبنا أن نتحوَّل إلى هذا المَنحَى الخاصِّ به، الذي أُسَمِّيهِ العصب الفقري لأيِّ وطن، والذي يُمثِّل -بحسب المنظور الحضاري- البنية التحتية لأيِّ نظام مجتمعي أو سياسي أو اقتصادي.

وكان أبو سليمان يُتابع بأريحية -بوصفه متخصصاً في العلوم السياسية والعلاقات الدولية في بداية مشواره العلمي- الأبعادَ السياسية الداخلية والدولية لهذا المجال النوعي (التربية والتعليم) الذي ارتأى أنَّه مناط أيِّ إصلاح بل تثوير، انطلاقاً من رؤية قرآنية ونبوية، وفي ضوء حُسنِ فِقهه مُتطلِّباتِ فِقهه الواقع وتحدياته.

ولا يُشعر رؤساء الفرق البحثية بأنَّهم يعملون في مجالات مختلفة؛ إذ كانت مُتكاملة في نظره. وقد كان الجميع حريصاً على حضور الاجتماعات التمهيدية لمشروعات أيِّ مجال معرفي مُحدَّد.

ومن ثمَّ كان تشجيعه للمشروعات عابرة الحواجز والحدود المعرفية (الأُمَّة، وأزمة الثقافة، والتنمية نموذجاً خاصاً)؛ أي تلك التي تطرح قضية محورية للأُمَّة من مداخل مُتكاملة (اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ثقافية،...).

وكذلك اهتمَّ أبو سليمان بالمشروعات التي تعبر الحواجز بين الداخل والخارج، وبين الثقافات والأديان عبر العالم؛ فقد شجَّع وساند -مثلاً- فكرة تأسيس برنامج الحوارات، ثمَّ مركز الدراسات الحضارية في كُليَّة الاقتصاد.

4. غلبة التواضع والثقة بالنفس على شخص أبو سليمان

عُرف أبو سليمان بأنه المُتواضع بهدوء وحسم في آنٍ معاً، وكان لا يحيط نفسه بمظاهر الرئاسة والإدارة، فيحضر الافتتاحيات في مقارِّ الكُليات والجامعات المختلفة، من دون أن ينتظر استقبال عميد أو رئيس، أو احتفاءً في مكاتب رسمية عُليا، بالرغم من أنه رئيس المعهد المُتعاون -مالياً- لعقد النشاط بعد رعاية المعهد للمشروع عِلْمياً وإدارياً.

5. اتصاف إدارة أبو سليمان بالمرونة المفتوحة التي تتسع للنقد والتقييم

لم يتوان أبو سليمان عن المراجعة والتعديل عند الضرورة، سواء على المستوى الاستراتيجي (أي المعهد كاملاً) أو على المستوى الجزئي النوعي (كما في حالة مركز الحضارة). وقد واكبَتْ عبد الحميد أبو سليمان في ثلاثة من الاجتماعات الدورية التي عقدها المعهد (في فرجينيا عام 2000م، وفي إستانبول عام 2006م، وفي إستانبول عام 2012م). غير أنَّ مُحَرَّجات هذه اللقاءات الدورية وتأثيراتها في إدارة المعهد أو إدارة المكاتب لم تكن تُعلن، أو تُعمَّم، أو تُترجم في شكل قواعد وأسس جديدة للإدارة، أو في شكل أجندات موضوعات ذات أولوية. فهل كان هذا تقصيراً أم سهواً من المعهد؟ وهل مثل ذلك -في حدِّ ذاته- نمطاً من إدارة بعض المؤسسات التي لا تُصدِر -بوصفها قيادات عُليا- الخُطَط، ولا تضع المشروعات المطلوب تنفيذها من مكاتب المعهد وفروعه والمُتعاونين معه من الأساتذة والمُفكِّرين؟ لقد كان المعهد، وكذا أسلوب أبو سليمان في الإدارة بالمثل، يُعدُّ نفسه صاحب دعوة يعمل على تسويقها ونشرها، والاستجابة لمن يُبادر إلى الاقتراب منها أو تبنيها، والمساعدة على تنفيذها، وكان للمعهد دوافعه ومُسوغاته لهذا المَسلك.

وقد كان هذا الوضع من أهمِّ الجوانب الإدارية التي قام على نقدها وتقييمها مشروع مركز الحضارة "تقييم مشروع إسلامية المعرفة" (مصطفى، 2006)، "المسلم المعاصر، عدد 124، يونيو 2007م).

وكان أبو سليمان خلال زيارته لمكتب القاهرة يحيطنا علمًا بزياراته لفروع المعهد الأخرى والأنشطة التي قام بها، واللقاءات الإدارية مع المجالس العلمية في هذه المكاتب.

ومن الجوانب الأخرى التي استوعبها أبو سليمان من نتائج مشروع التقييم، ولم يعترض عليها، استخدام مركز الحضارة منظوراً حضارياً للعلوم الاجتماعية، وليس "إسلامية المعرفة"، عند التعبير عن جوهر مشروع المعهد وأهدافه العلمية، وذلك في ضوء التمييز بين العملية وطبيعتها (الموصوفة الإسلامية، والمُنتَج المطلوب (المنظور الحضاري الإسلامي). وقد جرتُ حقاً مراجعات وتقييمات لمشروع "إسلامية المعرفة"، سواء من جانب كوادر المعهد، أو من جانب جهات علمية أخرى، ثمَّ صدرت بذلك أعداد من دوريات (مجلة إسلامية المعرفة) وكتب (عطية، 2009م. ومصطفى، 2016م، ج1، ص275-410).

6. تشجيع أبو سليمان تعدد المراكز العلمية وانتشارها في مؤسسات جامعية

من أبرز الأمثلة في هذا الإطار، برنامج حوار الحضارات (2002م-2007م) الذي تحوّل إلى مركز الدراسات الحضارية (2008م-2014م) في كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. إذ أوكل إليَّ المرحوم كمال المنوفي عميد كُلية الاقتصاد في شهر نيسان (أبريل) عام 2002م مهمة تأسيس برنامج حوار الحضارات، بوصفه أحد البرامج المُتخصّصة في الكُلية، وكان يعرف جيّداً تعاوني مع المعهد العالمي في إطار مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وفي إطار مركز الحضارة للدراسات السياسية، وكذلك نشاطي في مجال الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية. ومن ثمَّ، فقد وافق سيادته على التعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعد أن تولّى منصب العمادة خلفاً للأستاذ علي الدين هلال، علماً بأنَّ هذا التعاون قد بدأت أولى خطواته خلال عمادة علي الدين هلال، ورتاسة نازلي معوض لمركز البحوث والدراسات السياسية، وذلك بانعقاد المؤتمر الدولي لتدشين مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" ومناقشته (1997م)، ثمَّ صدور العدد الأوّل والعدد الثاني من حولية "أمّتي في العالم" (1999م-2002م).

وقد تأسس برنامج حوار الحضارات وتطوّر برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبدعم وتشجيع من أبو سليمان الذي كان يحضر افتتاحيات معظم أنشطة البرنامج إلى أن تحوّل إلى مركز.

وفي شهر تشرين الآخر (نوفمبر) عام 2012م، وبمناسبة مرور خمسة عشر عاماً على تأسيس المركز، رحّب أبو سليمان بعقد احتفالية بهذه المناسبة، اختيرت لها قاعة المؤتمرات في المدينة الجامعية لجامعة القاهرة حيث تنعقد الاحتفالات. وقد وجّه خلالها أبو سليمان كلمة مرئية مُسجّلة إلى الحضور الذي تنوّع ما بين الشباب، والزملاء، والرّواد، والضيوف من دول إسلامية وعربية. وفيها قدّم -رحمه الله- التحية لجهود المركز وأنشطته داخل كُلية الاقتصاد، وأشار إلى أهمية الدراسات الإسلامية الحضارية التي دشّنها حامد ربيع، وتابع الاهتمام بها تلاميذه. "حيث الحاجة إلى الفكر الجيّد الذي يُواجه الأزمات، والذي يستطيع أن ينقل الأُمّة من واقع مُتخلّف إلى واقع يليق بها وبالإسلام في أداء الرسالة السمحة للإنسانية، ولاستنقاذها للعالم كله، وليس للمسلمين وحدهم؛ فالإسلام هو دين الإنسانية."

ولمّا انقطعت زيارة أبو سليمان للقاهرة منذ عام 2017م كنتُ أتواصل معه هاتفياً للسؤال عن صحّته، وكان دائم السؤال عن عمل المركز، وأنّه مُستعدّ للمساعدة وتقديم المطلوب لاستمرار هذا العمل، وبقي هذا الاهتمام والسؤال حتى وفاته.

7. آخر مشاهدي عن جوانب الإنسانية في إدارة أبو سليمان تتّصل بخبرة له معي

تمثّل ذلك في اقتراح أبو سليمان على جمعية علماء الاجتماع المسلمين، (منظمة غير هادفة للربح مقرّها لندن)، برئاسة أنس الشيخ علي؛ منحي جائزتها عن عام 2013م. وهي جائزة تحمل اسم Life Time Achievement Award 2012، وهذه الجائزة تأتي اعترافاً وتقديراً لإنجازات الأشخاص الذين قدّموا إسهامات تتعلّق بمجال خبراتهم فيما يتّصل بتدعيم التجانس الاجتماعي، وحوار الأديان، والفكر الإسلامي. وقد حصل عليها في وقت سابق كلٌّ من: علي مزروعى، وعلي عزّت بيجوفيتش، وزكي بدوي، وإدوارد سعيد، ومارتين لينج، وفؤاد سزكين، ومحمد عبد الحلّيم،

ومصطفى سيرتش، وسيد حسين نصر، وجون إسبوزيتو، وأنور إبراهيم، وشارلز بتورث، وبكر كارلجا. وكنتُ بهذا التقدير أول امرأة تنال هذه الجائزة.

والجدير بالذكر أن أبو سليمان لم يُفَاتِحني في أمر الترشيح حتى قيام الجمعية بالتواصل معي، بعد موافقتها على الترشيح، حينئذٍ علمتُ أن صاحب المبادرة هو أبو سليمان، فقد أراد -رحمه الله- أن يختصني بهذا التكريم على هذا المستوى، ولم يقنع بمجرد تكريم المعهد، في نطاق برنامج تكريم رواد المدرسة المصرية، الذي كان يتم في سياق مركز الدراسات المعرفية، وعلى مدار أعوام متتالية، تم خلالها تكريم رواد، أمثال: حسن الشافعي، ومحمد عمارة، وطارق البشري، وأحمد المهدي.

وقد رأيتُ أن هذا النمط من التكريم إنما هو تكريم أبو سليمان "للمرأة المسلمة" عامة وتقدير جهودها وأدوارها المتنوعة، لا المرأة المسلمة العاملة العالمة فقط. ومن ثم، فقد كان هذا التكريم تجسيداً حياً لما كتب عنه أبو سليمان، وآمن به فيما يختص بالأسرة والوالدية والتربية، وفي قلبها الأم.

وكانت رؤية أبو سليمان لوضع المرأة ودورها متوازنة (الجمع بين دورها في الأسرة -وهو أساس، ولا يرتن بها فقط، وإنما بزوجها أيضاً وسياقها المجتمعي- ودورها العام أياً كانت طبيعته؛ طوعياً أو رسمياً، وأياً كان مجاله وتخصصه).

ولا أنسى أبداً حديثاً بيننا دار بعفوية شديدة في لقاءٍ معه في مكتب الزمالك، وكنتُ وقتها رأس قسم العلوم السياسية، وكنتُ كذلك مُستورّة في إدارة مركز الدراسات الحضارية في الكلية (حتى يتم تعيين مدير جديد)، وكذا مركز الحضارة للدراسات السياسية. ويبدو أن التعب والإرهاق، بل التوتر كان بادياً على محيبي، فسألني أستاذنا: ماذا بك؟ فأجبت: أعباء كثيرة لم أعد أقدر عليها بسهولة كما كان الوضع من قبل. فتحدّث إليّ مُشجّعاً، ومُنبّهاً، بل مُحفّزاً، وقال ما لم أنسه حتى هذه اللحظة: "المرأة بعد الأربعين تكون أدت رسالتها الأساسية تجاه الأولاد، بحيث قلّ اعتمادهم عليها، وكذلك علاقتها مع الزوج تدخل مرحلة جديدة من النضج بعيداً عن

"الشقاق" أو "الرومانسية"، ومن ثمّ تصبح المرأة أكثر قدرةً على العطاء العام؛ خدمةً لأسرتها ذاتها ولمجتمعها وأمتها.

ثمّ نظر إليّ مُتبسِّمًا، قائلاً: "وأعتقد أنّك تخطّيت الأربعين...؟" وكنتُ حينئذٍ في سنّ التاسعة والخمسين؛ أيّ قبل ثلاثة أعوام من تكريمي في شهر نيسان (أبريل) عام 2013م.

وقد وافق أبو سليمان على اقتراحي بأنْ عُقد حفل تكريمي في رحاب كُليّة الاقتصاد، وقدّم بنفسه لي درع الجائزة، وألقى كلمة افتتاحية للحفل، وجّه فيها التحية إلى المدرسة المصرية للمنظور الحضاري وجهودها في تطوير رؤية حضارية إنسانية للعالم والواقع الاجتماعي وكيفية تغييره، وذلك في إطار مؤسسي جماعي.

هذا هو أبو سليمان؛ لا يُكرّم شخصاً، وإنّما يُكرّم فكرةً وجُهداً لخدمة الأُمّة، وهو نفسه كان أُمّةً وفكرةً لا فرداً.

وخلاصة القول إنّ إدارة المشروعات العلمية ليست فقط قواعد وإجراءاتٍ وجداولَ زمنيةً ومتابعةً ومراقبةً وتقييماً للإنجازات تحقيقاً للمُخرجات المُستهدفة من مسؤولي مركزٍ إلى الفروع، وإنّما هي أيضاً روح العمل الجماعي التي يبثها القائم على الإدارة؛ أيّ روح التحاضن والتكامل، وروح المسؤولية والهَمّة، وروح الإخلاص والتفاني، وروح تحمّل الصّعب وتجاوز العقبات، وروح الألفة والسكّن والسكينة، وروح التنافس لا الصراع، وروح المحاسبة لا الترضد والعقاب، وروح التشجيع والتفاؤل، وروح الحزم والحسْم لا الصرامة والقسوة، وروح استشارة الهِمّة من دون تشنُّج، وروح تجاوز الثنائيات من دون صدام، انطلاقاً من القيم والمبادئ والأخلاق التي تختصُّ بالعمل الجماعي الحرّ ذي السّعة وفق رؤية حضارية إسلامية رشيدة.

وهذا يُؤكّد أنّ سلوك أبو سليمان في الإدارة كان ترجمةً لِمَا يُؤمن به، ويتحدّث به وعنه دائماً من قيم إصلاح الإنسان، وفكر الجماعة والأُمّة المُنبثقة عن أساسيات الرؤية الحضارية الإيانية الإسلامية.

وذاكري؛ ذاكرة التفاعل معه على مدار عشر سنوات مُمتدَّة، حُبْلَى بالأمثلة الشارحة لكل قاعدة، أو قيمة، أو خُلُق، أو مبدأ ممَّا ذكُرْتُهُ آنفًا، ولكنَّ المقام لا يَتَّسِعُ لحصرها جميعاً.

رابعاً: خاتمة؛ تحديات إدارة المشروع الاستراتيجي الأُمَّ: نموذج أبو سليمان والاستمرارية والتطوُّر في المهام والأدوات والمُخرجات

بعد وفاة أستاذنا الجليل، وعلى صعيد مناسبات عِدَّة عُقدت لتكريمه، تردَّدتُ، وسادت خلال ذلك مقولات الاستمرارية والاستكمال والتفعيل لأفكاره ومشروعاته، ونمط إدارته الرابط بين الفكر والتطبيق.

وكان السؤال الدائم الذي يقفز إلى ذهني حين الاستماع إلى هذه المقولات هو سؤال مُركَّب: ألا يجب أولاً أن نعرف قَدْر الإنجاز الذي حقَّقه أبو سليمان عبر مسيرته في رئاسة المشروع الاستراتيجي للأُمَّة؟ وما نمط التحديات والصعوبات التي واجهها؟ والأهمُّ: ماذا قدَّم كلُّ منا ليُكمِّله على هذا الدرب نحو المقصد والهدف؟

إنَّ إجابة هذا السؤال المُركَّب رهن بأمرين اثنين، هما: طبيعة المشروع نفسه، وطبيعة السياق الأكاديمي والسياسي المحيط بتطبيقاته.

1. الإجابة عن قَدْر إنجاز المشروع ومؤشَّراته (منذ عام 1981م) رهن بطبيعة المشروع نفسه؛ لأنَّه مشروع استراتيجي لتحقيق إصلاح فكري وتغيير حضاري في الأُمَّة، جرَّت مسيرته خلال أربعة عقود عبر مشروعات نوعية تنتشر جغرافياً في أرجاء الأُمَّة، وتقوم على تعاون تحصُّصات مُتعدِّدة تسعى لأهداف معرفية وعلمية مُتنوِّعة عبر مسالك وأدوات مختلفة.

إنَّ تنفيذ هذه المشروعات (مركزياً، أو لامركزياً) لا يُمكن تقدير تأثيره بمؤشَّرات مُحدَّدة، مثله مثل مشروعات محدودة زماناً ومكاناً؛ ذلك أنَّ مشروعات إصلاح الفكر والتغيير الحضاري إنَّما هي مشروعات مُمتدَّة ومُعقَّدة ومُركَّبة؛ إذ تُمثِّل صناديق مفتوحة لا يتمُّ غلقها أو انتهاءها أبداً. فهي عملية

مُستَوْرَةً بنجاحات وإخفاقات، ويجب أن تتداولها المؤسسات والأجيال طالما بقيت هذه الأمة، التي تتدافع عليها الأمم أحياناً، وتتداول دولها مع غيرها أحياناً أخرى، وتظلُّ الأمة باقيةً في ظلِّ حفظ الله لعقيدها.

وكان أبو سليمان يُدرك هذه الطبيعة وهذه الصعوبة، وكان يُؤمن -في الوقت نفسه- بأنَّه يجب التصدِّي دائماً لمتطلباتها وفق الزمان والمكان.

وقد كان رُوَاد المجلس العلمي الأوَّل في مكتب القاهرة (1992م-1996م) يُدركون هذه الصعوبة، حين تداولوا (مصطفى، ج1، 2026، ص247-250) حول ماهية مشروع "إسلامية المعرفة"، والدلالة بالنسبة إلى نمط إدارته: هل هو مدرسة؟ هل هو حركة؟ هل هو تيار فكري مُتعدِّد الروافد؟

وكان هذا الأمر (أي طبيعة مشروع "إسلامية المعرفة") موضع اهتمام رئيس لدى فريق البحث الذي قام على مشروع "تقويم إسلامية المعرفة" بعد ربع قرن (سبقت الإشارة إليه مراراً). ويرجع ذلك إلى الاهتمام بنمط تنفيذ المشروع (مركزياً، أو لامركزياً) على أساس أن مكتب المعهد ومقره في واشنطن قيادة استراتيجية تضع الخطَّة التي يتمُّ تنفيذها لامركزياً في المكاتب، وعلى المستويات المُتَحاضِنة من الخطَّة.

وكانت نتائج المشروع التي أُعلنت عام 2007م (مصطفى، 2006م) قد أكَّدت -بالنسبة إلى هذا الأمر- أهمية الإدارة العلمية المركزية وضرورتها، وكذا أهمية توزيع المهام تنفيذياً بين مكاتب المعهد؛ تحقيقاً للتصاغر والتراكم، واستجابةً لقصور الموارد البشرية اللازمة للتطبيق، فضلاً عن اعتبارات "تحاضن الأمة وتكافلها"، حتَّى في المشروعات العلمية. وقد حدَّرت النتائج حينئذٍ من عدم وجود استراتيجية أو سياسات واحدة قدَّمتها الرُّوَاد الثلاثة، وعواقب عدم قيام المعهد -بوصفه قيادة استراتيجية- بتطبيق المشروع وإدارته على صعيد توزيع المهام على مكاتب المعهد؛ تحقيقاً للتراكم المُتزامن.

غير أن خبرتي مع أبو سليمان، ومع مركز الحضارة، طوال عقدين من الزمن تقريباً، كشفت لي عن صعوبات مُزدوجة: اختراق الدوائر الأكاديمية العلمانية من ناحية، وصعوبات التواصل والتشبيك الحيّ الفاعل عبر الحدود مع خبرات مدارس أخرى لها تعلقٌ بـ"المنظور الحضاري الإسلامي" من ناحية أخرى، وهي بدورها صعوبات محكومة بالسياق الأكاديمي والسياق السياسي المحيطين.

وخلاصة ما كشفت عنه هذه سنوات المعيشة مع أبو سليمان، وسجلته أجزاء الدراسة السابقة، أمران:

- رؤية أبو سليمان لماهيّة المشروع العلمي الاستراتيجي الأمّ تُرجمت في رؤيته للمنهاجية اللازمة للتطبيق؛ ما يعني اتّساقاً لدئ أبو سليمان في تعامله برحابة وانفتاح وتفاعلية مرنة غير مُقيّدة وغير جامدة لتنفيذ المشروع الأمّ على مراحل وبمداخل مُتنوّعة، فاتحاً الباب للمبادرات من المُهمّتين.

- اكتشافي من خبرة هذه السنين مع أبو سليمان أنّ ما انتقدنا عدم وضوحه وتبلوره في منهاجية الرُّواد طوال خمسة وعشرين عاماً، وأنّ ما طالب به مشروع التقييم (أي ضرورة وجود منهاجية مركزية مُحدّدة)؛ ما هو إلّا أمور شبكية تستعصي على المركزية؛ فهي تُعدُّ بحُكم طبيعة النموذج المعرفي الإسلامي، ومصادر التنظير الإسلامية، عملية مختلفة تماماً عن النمط السلوكي الإجرائي في الإدارة؛ أي مختلفة عن النمط العلمي للإدارة بالمعنى الضيق. وعلى العكس، فهي منهاجية وفق النمط العلمي بالمعنى الواسع (غير الوضعي، القيمي، الأممي، العابر للحدود والحوازج المعرفية...).

فالمقاصد، والأنماط التاريخية، والسُنن، والقيَم، والفتاوى، والأحكام الشرعية؛ كلّها تفرض منهاجيات مُتمايزة لا يُمكن حبكها في خطوات مُحددة مُحدّدة متتالية صمّاء، بحيث تنطبق على أيّ ظاهرة في أيّ زمان ومكان، أو يُمكن حصرها في جدول زمني محدود.

ومن جهة أخرى، فإنّ مجال التطبيقات للفكرة الأمّ هو مجال فسيح تتعدّد روافده ومدخله كما سبق القول، وتجتهد فيه المحاولات من رؤية إسلامية؛ إمّا لتنظير، وإمّا ل طرح فكري يلتحم بواقع مُحدّد، وإمّا لإبداع في مجال عملي (تربوي، إغاثي، خيري،...).

ومن ثمّ، وإنّ تنوّعت خبرات مكتب القاهرة ومركز الحضارة، فإنّ لخصائص إدارة أبو سليمان لها - عن قُرب أو عن بُعد - قاسماً مشتركاً كبيراً، هو قاسم الإدارة الإنسانية.

2. تحدّيات السياق العام (الدولي، وداخل الأوطان)

لا تنفصل هذه التحديّات عن نظائرها الخاصة بطبيعة المشروع. وبقدّر ما كانت إيجابية أحياناً، فإنّها كانت سلبية أحياناً أخرى. وأقصد بالسياق العام: الأكاديمي والفكري، والسياسي بصفة أساسية. فقد كان لهذه التحديّات تأثيرها في الإدارة العلمية للمشروعات (عملية، ومخرجات) على أكثر من مستوى ومجال.

إنّ الحالة العامة الأكاديمية والفكرية بل الإعلامية التي تسودها تجلّيات النموذج المعرفي الوضعي، والنُظُم التعليمية والتربوية العامة مُنقطعة الجذور عن التراث والثقافة والعلوم الإسلامية؛ تُمثّل جميعها قيوداً أمام تفعيل النموذج المعرفي الإسلامي والرؤية الإيمانية للإنسانية التي تُمثّل أساس عملية إعادة بناء النموذج اللازم للإصلاح الفكري والحركي (النقيب ومجموعة من المُؤلّفين، 2020م). وقد كان أستاذنا -رحمه الله- مُصرّاً على استدعاء أهمية إصلاح هذه الرؤية السائدة، وهذا ما مثلته محاضراته في ملتقى الحضارة الشهري (الأُمّة والرؤية الكُليّة للإصلاح والتجديد: الواقع والمأمول)، فضلاً عن الكلمات الافتتاحية في جميع الأنشطة التي كانت تطرح ما تعلق بالإصلاح ومُنطلقاته.

بيد أنّ السياق السياسي العام كان بدوره مُحفّزاً لهذه القيود العلمية، بل ربّما كان مُنشئاً لها، سواء في أوطان عربية، أو في أوطان إسلامية.

صحيح أنّ أستاذنا -رحمه الله- دَرَس العلوم السياسية، ونال شهادة في أحد فروعها (العلاقات الدولية)، لكنّ مشروعات اهتمامه الذاتي، في نطاق خُطَط تطبيق المشروع الاستراتيجي الأُمّ، وإن لم تتصدّد مباشرة لأبعاد سياسية، فإنّها كانت تَمَسُّ أعصاب الأُمّة وعمودها الفقري، وتَتَصِلُ بها يُسمّى في عِلْم السياسة grass roots، أو السياسات الدنيا؛ أي جذور المجتمع وقاعدته؛ فقد كان أستاذنا -

رحمه الله- يُؤمن بالإصلاح من أسفل، وصولاً إلى التغيير الحضاري الشامل. وهذا الأسفل ليس الأدنى في المرتبة والأولوية، وإنما يُحدّد مُنطلق البداية. وبالمثل، فإنّ ما يُسمّى السياسات العليا (أي مجال السُّلطة والحُكم والنفوذ الرسمي) إنّما تُمثّل نهاية المسار إلى أعلى، لمن يريد السُّلطة من فرق الإصلاح وتياراتها؛ فهي مُتنوّعة في تاريخنا من حيث العلاقة بين الأهداف والأدوات⁵ (البيومي والجوهري، 2008م).

ولهذا، فإنّ الأنشطة التي قام عليها مركز الحضارة، ووجدت رعاية ومشاركة مباشرة من أستاذنا كانت تقع على هذا المستوى من المجالات والقضايا، الذي يعكس ما يُسمّى المفهوم الجديد للسياسة، مقارنةً بمفهوم "السياسة التقليدية الواقعية" التي تُركّز على الطبقة الحاكمة.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ اهتمام مركز الحضارة ومركز الدراسات الحضارية في الكُليّة، الذي كان يقوم عليهما أساتذة العلوم السياسية بهذا المستوى من المجالات والقضايا التعليمية والتربوية والدعوية، لا ينفصل عن "السياسة"، بل يقع في قلبها وعقلها وأعصابها، لا في أيديها أو أرجلها فقط؛ ما انعكس بدوره على طبيعة عملية الإصلاح.

رحم الله عبد الحميد أبو سليمان، وأمدّ إدارة المعهد من بعده وأمدّنا جميعاً بسواء السبيل.

⁵ انظر تحليلاً لهذه الإشكالية (أي الأولويات بين مجالات الإصلاح المُتعدّدة التي تداولتُ بخصوصها مع أستاذنا في عديد من اللقاءات) في:

- مصطفى، نادية محمود. "العلاقات الدولية للأُمَّة الإسلامية في منظومة فكر الإمام محمد عبده وحركته"، في:
- البيومي، إبراهيم. والجوهري، صلاح الدين (تحرير). أعمال مؤتمر "الإمام محمد عبده .. مائة عام على رحيله"، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، بالتعاون مع دار الكتاب المصري في القاهرة، ودار الكتاب اللبناني في بيروت، 2008م.

المراجع

- باشا، أحمد فؤاد، وآخرون (2010). المنهجية الإسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- جمعة، علي (2009). الطريق إلى التراث الإسلامي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الحلقة النقاشية (2010). "مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والاجتماعية"، بالتعاون مع كلٌّ من مركز الدراسات المعرفية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 24-25 أكتوبر.
- الحلقة النقاشية (2008). "نحو بناء الجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي"، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، أغسطس. وقد نُشرت أعمالها في الجزء الثاني من كتاب: مصطفى (تحرير)، في تجديد العلوم الاجتماعية ... بناء منظور معرفي وحضاري الفكرة والخبرة (مجلدان).
- دورة "التعريف بمدخل العلوم العقلية والتراثية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية" (2001م-2002م).
- دورة "المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً" (29 يوليو - 2 أغسطس 2000).
- أبو سليمان، عبد الحميد (1991). أزمة العقل المسلم، سلسلة المنهجية الإسلامية (1)، هرنند، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار القارئ العربي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1982). "إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية"، مجلة المسلم المعاصر، عدد 31 (مايو - يونيو - يوليو).
- أبو سليمان، عبد الحميد (2006). إسلامية المعرفة: رؤية للعشر سنوات القادمة، ورقة رئيس المعهد إلى الاجتماع العام الخامس لمستشاري المعهد في مؤتمر إستانبول، بمناسبة مرور 25 عاماً على تأسيسه.

أبو سليمان، عبد الحميد (2006). الإصلاح الإسلامي المعاصر، القاهرة: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

صالح، أماني (2008). قراءة في مفهوم إسلامية المعرفة داخل التيار الأساسي للمعهد، في: مصطفى، في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور حضاري مقارن (الفكرة والخبرة)، مرجع سابق، القسم الأول، ج 1. عز الدين، ناهد. مدخل في دراسة النظم السياسية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).

عطا، عبد الخبير (2002). تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا في تدريس العلوم السياسية ... من منظور التكامل بين العلوم الاجتماعية والشرعية، في: منجود، مصطفى (تحرير). نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية (16-18 مايو 2001)، سلسلة المؤتمرات العلمية (2)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

عطية، جمال الدين (2009). إسلامية المعرفة ... الخبرة والمسيرة، القاهرة: الجمعية العربية للتربية الإسلامية، ودار الفاروق للاستشارات الثقافية.

العوضي، رفعت. ومصطفى، نادية (تنسيق علمي وإشراف). ومجاهد، أسامة أحمد. وجبريل، أمجد أحمد. ووجدي، علياء (مراجعة وتحرير) (2007). أعمال مؤتمر "الأمة وأزمة الثقافة والتنمية"، القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

فكري، مروة (مؤلف). مصطفى، نادية (تقديم) (2020). مدخل إلى العلاقات الدولية ... أزمة العولمة وآفاق العالمية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ودار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

ماهر، مدحت (2016). خبرة مشروع تقويم "إسلامية المعرفة"، في: مصطفى، نادية محمود (تحرير). في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور حضاري مقارن (الفكرة والخبرة)، القاهرة: مركز الحضارة، ودار البشير للثقافة والعلوم، القسم الأول، ج 1.

مجموعة من المؤلِّفين. بين الأُمَّة والسُّلطة ... المفاهيم السياسية من منظور حضاري، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).

مجموعة من المؤلِّفين. مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير) (2018). نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن: مداخل منهجية، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مُفكِّرون الدولية للنشر والتوزيع.

محاضرات عبد الحميد أبو سليمان في ملتقى الحضارة الشهري، في: الأُمَّة والرؤية الكُلِّية للإصلاح والتجديد: الواقع والمأمول.

محمد، محمد كمال (تحرير) (2010). ثقافات متنوعة في حضارة جامعة، أغسطس 2008م، سلسلة دورات التثقيف الحضاري (4)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، الرابط الإلكتروني: <https://bit.ly/3BZBLuG>.

مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير) (2022). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (1)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ودار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

مركز الحضارة للدراسات والبحوث (تحرير). النظم السياسية في التاريخ الإسلامي (2)، سلسلة مشروع النظم السياسية من منظور حضاري مقارن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث (في مرحلة الطباعة).

مصطفى (تحرير) (2016). في: تجديد العلوم الاجتماعية ... بناء منظور معرفي وحضاري الفكرة والخبرة (مجلدان)، القسم الثالث.

مصطفى، نادية محمود. وعبد الفتّاح، سيف الدين. وإبراهيم، ماجدة (تحرير) (2011). التحوُّل المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأُمَّة (2)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم.

مصطفى، نادية (2007). "تقرير عن مؤتمر إستانبول بمناسبة مرور 25 عاماً على مسيرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (19-22 ديسمبر 2006)", المسلم المعاصر، عدد 124، يونيو.

مصطفى، نادية (2020). "خبرتي مع إسلامية المعرفة"، في: مجموعة من المؤلفين. النقيب، عبد الرحمن (إشراف علمي). رؤى في إسلامية المعرفة، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ودار الفكر العربي.

مصطفى، نادية. وعبد الفتاح، سيف الدين (تحرير) (2000). العلاقات الدولية بين خبرة الأصول الإسلامية وخبرة التاريخ الإسلامي (أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية (مجلدان).

مصطفى، نادية محمود (تحرير) (2016). العلاقات الدولية في عالم مُتغيّر: منظورات ومداخل مقارنة، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 3 أجزاء.

مصطفى، نادية محمود (2008). "العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام محمد عبده وحركته"، في: البيومي، إبراهيم. والجوهري، صلاح الدين (تحرير). أعمال مؤتمر "الإمام محمد عبده .. مائة عام على رحيله"، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، بالتعاون مع دار الكتاب المصري في القاهرة، ودار الكتاب اللبناني في بيروت.

مصطفى، نادية محمود (2016). منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: مصطفى، في تجديد العلوم الاجتماعية: بناء منظور حضاري مقارن (الفكرة والخبرة)، القسم الأول، ج 1.

مصطفى، نادية (تحرير). ميرزا، محمد يعقوب (تقديم) (2021). قراءة في فكر أعلام الأمة... في رؤية ومنهاج عبد الحميد أبو سليمان، فرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر، جامعة شاندوا، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث.

مصطفى، نادية محمود (2013). قراءات في فكر أعلام الأمة، القاهرة: مركز الحضارة، ودار البشير للثقافة والعلوم.

مصطفى، نادية. وعبد الفتّاح، سيف الدين. وماهر، مدحت. وإبراهيم، ماجدة. وعبد المحسن، سمية (تحرير) (2012). *القيّم في الظاهرة الاجتماعية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار البشير للثقافة والعلوم.*

مصطفى، نادية (تحرير) (2023). *مدخل في علم السياسة، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات والبحوث.*

مصطفى، نادية محمود. وعبد الفتّاح، سيف الدين، وآخرون (2002). *المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومركز الحضارة للدراسات السياسية.*

من الملفات الإلكترونية المُعدّة لدى مركز الدراسات المعرفية، وقد تناول اجتماع المجلس العلمي الثالث الذي عُقد في شهر آذار (مارس) عام 2012م، (غير منشورة).

منجود، مصطفى (تحرير) (2002). *نماذج عالمية في تدريس العلوم السياسية (16-18 مايو 2001)*، سلسلة المؤتمرات العلمية (2)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، كُلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

الموقع الإلكتروني للمنظور الحضاري الإسلامي: <https://bit.ly/3YPkka8>.

قراءات ومراجعات

التأسيس الفلسفي للعمران الخَيْر في قِصَّة "كنوز جزيرة البنائين" * لعبد

الحميد أبو سليمان

وائل أحمد خليل الكردي**

مقدمة

من المشكلات الكُبرى التي أَلقت بظلالها على تاريخ الفكر الفلسفي الحضري تصوُّراتُ تأسيس العمران البشري وفق مبادئ مُحدَّدة وقواعد عامة مُطلقة تُحكِّم الاجتماع الإنساني؛ إذ كان من غير المُمكن للإنسان أن يعيش الحياة، ويجوز مُعترَكها وعبأها إلا يرسم نسيج من المفاهيم المُتشابكة حوله، يضع فيه خُطَّة للعمل والفعل؛ سعياً لتحقيق أهداف وغايات مُعيَّنة، آمن بها، واعتقد أنَّها أصلح لحياته. والشاهد على خطورة هذه المشكلة وتبعاتها هو ما يتطلَّب بناء التصوُّر المُتكامل والفاعل للعمران البشري من التأسيس لرؤية كُليَّة شاملة قبل البَدْء بتكوين صورة العمران المطلوب في مكان وزمان مُعيَّنين، أو في مختلف الظروف الحضارية.

* أبو سليمان، عبد الحميد. كنوز جزيرة البنائين؛ "قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006م.

** دكتوراه في الفلسفة في الفلسفة 2002م، أستاذ الفلسفة بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا. البريد الإلكتروني: wailahkhkordi@gmail.com

تم تسلُّم القراءة بتاريخ 2022/11/21م، وقُبل للنشر بتاريخ 2023/9/4م.

الكردي، وائل أحمد خليل (2023). التأسيس الفلسفي للعمران الخَيْر في قِصَّة "كنوز جزيرة البنائين" لعبد الحميد أبو سليمان، مجلة

"الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 29، العدد 106، 307-329. DOI: 10.35632/citj.v29i106.8163

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2023

وهذه الرؤية يجب أن تكون نابعة من مرجعية مصدرية مُعيّنة، كأن تكون وحيًا دينيًا، أو كونًا ماديًا، أو تصوّرًا عقليًا، ثمَّ يجب أن تجمع كل أطراف الوجود والحياة في حُكم نسقي كُليّ واحد، يتنزّل منهجيًا على كل الوقائع المُفردة والجزئية؛ ما تسبّب في حيرة الفلاسفة قديماً وحديثاً؛ ذلك أن مصادرهم كانت غالباً مصادر بَعْدية (أي بعد تجربة لعين الوجود)، وليست ماورائية (أي ما بعد الوجود وقبله؛ وهو ما يحيط به كله).

من هنا تظهر الأهمية المُكتسبة لأيّ عمل فكريّ، مثل عمل الدكتور عبد الحميد أبو سليمان؛ إذ قدّم رؤيةً كونيةً كُليّةً مبنية على مصادر الوحي الكريم (القرآن الكريم، والسُنّة النبوية). ولما كان لكل رؤية مفتاح مركزي تدور حوله الرؤية في جُمليتها، فقد كان مفتاح رؤية أبو سليمان أساساً هو الأخلاق والأخلاق الفاعلة في التربية، وهو ما مثّل المنطلق عنده والمنتهى. وقد أشرنا آنفاً إلى مقولة "الأخلاق الفاعلة في التربية"، وهي تؤول إلى فاعلية بناء العمران وفق ما سمّاه أبو سليمان العمران الخيّر؛ ما يعني وجود عمران الإفساد في مُقابل ذلك، استشهداً بقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم:41]. فتخصيص القيم الأخلاقية بوصفها محوراً أساسياً في التربية لبناء العمران هو ما جاز لنا الاصطلاح له برؤية أبو سليمان، التي جاءت في غالبها بنحو النسق الواحد؛ يفتتح أوّله آخره، ويختتم آخره أوّله. وأهمية هذه الرؤية تتمثّل في احتوائها على التأسيس المنطقي للمفاهيم القيمية والمعرفية، والعلاقة بين هذه المفاهيم. وقد يكون من أهمّ ما جاء في هذه الرؤية أنّها -بصدد حديثها عن البناء الأخلاقي للعمران الخيّر- كانت تعالج الجوانب العلمية في دائرة "إدارة المعرفة"، لا دائرة "اكتشاف المعرفة"؛ ما سمح لها أن تكون رؤية كُليّة شاملة نابعة من مصادر الوحي الكريم لإصلاح العصر الراهن والمستقبل.

وقد تبنت هذه الدراسة -بصدد إثبات رؤية أبو سليمان في التأسيس للعمران الخيّر- مادة مُعيّنة من أعماله، وعملت على تحليلها، وهي قصّة "كنوز جزيرة البنّائين" التي كتبها أبو سليمان على نسق الرواية التراثية "كليلة ودمنة"، وبثّ فيها قدراً كبيراً من رؤيته، كأنّها أراد بها أن يستنفر بالفنّ وجدان

المُطَّلَع عليها وعقله، وليس فقط مخاطبة الملكة المنطقية بالبحوث والدراسات الجادة التي قدمها، والتي رُبما تحتاج إلى مدى مُقدَّر من التجرُّد المنطقي العقلي الذي قد لا يقدر عليه إلا خاصة من الناس، وإن كانوا غير قليل. أمّا بالنسبة إلى الفنّ، لا سيّما السرد القصصي، ففيه يتحقّق التفاعل الانفعالي العاطفي والعقلي ثمّ السلوكي على أكبر مستوى، بما أراد المؤلّف للإنسان أن يُطالع، ويتمثّل فيه هذه الرؤية الكلّية الشاملة. وقد يروم المؤلّف بهذا الفنّ تحقيق مبتغى آخر يسعى له، ويضمّر في ثناياه أهمية أُخرى كبرى، تتمثّل في إمكانية تحويل الرواية إلى عمل درامي مُكتوّل، مثل: الدراما المكتوبة، والدراما المُخرّجة، فيزداد الأثر والتفاعل والانفعال علوّاً؛ لتحقيق المشوّد من الدراما، وهو "التطهير" بحسب ما أراده أرسطو طاليس. وهذا أيضاً ما أراده أبو سليمان في رؤيته؛ إذ وضع نصب عينيه أن يكون تطهيراً إسلامياً روحانياً يتناغم فيه الإنسان مع تيار الوجود كله الكادح فيه إلى الله تعالى. وعلى هذا الأساس، فإنّ قصة "كنوز جزيرة البنائين" هي خير تطبيق لرؤية أبو سليمان فيما يختصّ بالصورة المثالية للعرمان البشري بجميع أبعاده وأسسه.

أولاً: الإطار الدلالي والفنيّ لقصة "كنوز جزيرة البنائين"

1. سيانطيقية نصّ القصة

إنّ المقصد العلمي من مصطلح "سيانطيقية" Semantic هو استخدام المبحث المُختصّ بالدلالات والمعاني في إطار علم العلامات العامّ Semiotics؛ وهو المبحث الذي يدرس علاقة العلامة اللغوية أو النصية بالواقع والعالم الموضوعي. ومن ثمّ، فإنّ هذا المبحث هو المطلوب لإيضاح تكامل الشكل والمضمون في البناء السردّي لقصة "كنوز جزيرة البنائين".

ومن الراجح أنّ أبو سليمان قد ركّز تركيزاً كبيراً على التربية في بناء العرمان الحير، وهو ما يظهر جلياً في كتاباته. ولهذا اتّجه إلى وضع الرؤية التربوية في قالب القصصي بوصفه مُتطلباً مهمّاً في توطيد هذه الرؤية. فمما هو مشهور أنّ القالب السردّي القصصي يعمل غالباً على دمج حالة التفاعل

الوجداني في الفهم العقلي، فلا يكون الأمر فقط على مستوى العِلْم المنطقي بالرؤية، وإنَّها يكون أيضاً بالإنارة الشعورية النفسية لها؛ وهو مستوى الإدراك التفاعلي العام الذي يفيد بشكل حاسم في البناء التربوي السليم للفرد، ثمَّ في المجتمع كاملاً. ومَّا يزيدُ علُوًّا في درجة هذا المستوى الإدراكي التفاعلي العامَّ بشقِّه: المنطقي العقلي، والشعوري النفسي الانفعالي، وتحقيقه نتائج أكثر نجاحاً وتأثيراً وتفاعلاً؛ هو صياغة القالب السردى القصصي لمضمون القيمة المنشودة في إطار حوارى. ولَمَّا كان الحوار هو تقنية أساسية في بَثِّ الرسالة وتحقيق التفاعل الإنساني الإيجابي لها، فقد لجأ إليها كل أصحاب السرديات القصصية الفلسفية الكُبرى التي غدت علامات فارقة في تاريخ الفكر الإنساني. وهذا ما فعله أفلاطون حين صاغ فلسفته كلها بالأسلوب الحوارى، لا سيَّما في أشهر كتبه "الجمهورية" الذي رسم فيه معالم رؤية كُلية شاملة للدولة والمجتمع بحسب ثقافته الأثينية اليونانية في ذلك العهد. وكذا فعل الفيلسوف المغربى ابن طفيل في سرديته "حيُّ بن يقظان"؛ إذ أبدع فيها بعدما حقَّق التكامل المعرفى بين الاستدلال العقلي والفطرة الوجدانية في الوصول إلى الحقيقة الكُلية الواحدة، وهو ما أفضى إلى تخليد عمله. وبالمثل، فقد استخدم توماس مور تقنية الحوار في رسم حُلْمه على أرض الفضيلة والكمال في أكثر سردياته القصصية شهرة في هذا المجال "يوتوبيا"؛ إذ غدت مرجعاً رئيساً - في العصور التالية - فيما يخصُّ الإشارة إلى جهود بناء المدن الفاضلة. ثمَّ جاء الفيلسوف المعاصر عبد الحميد أبو سليمان ليكتب قِصَّة "جزيرة البنَّائين"، واصفاً فيها حال الشعب في هذه الجزيرة، ثمَّ أتبعها بقِصَّة "كنوز جزيرة البنَّائين" بوصفها قِصَّة حوارية تحمل خلاصة الرؤية القِيَمية ورُبدها التي أرادها أبو سليمان من قِصته الأولى "جزيرة البنَّائين".

ويمكن القول إنَّ الأسلوب السردى الحوارى كما في قِصَّة "كنوز جزيرة البنَّائين" يسهل معه تماماً الانتقال لتحويل القِصَّة إلى دراما تمثيلية، مسرحية كانت أم سينمائية. وبذلك يكتمل تنفيذ المُقرَّر التربوي اللازم لغرس المعرفة بالقِيَم في قلب الإنسان، بالفهم العقلي المباشر لحقيقة هذه القِيَم، وبالتفاعل الانفعالي الوجداني بها من خلال هذه القوالب والوسائط الفَنِّية. وهذا الغرس بدوره يُشكِّل ما يُمكن تسميته الضمير، الذي تتحوَّل به معرفة القِيَم إلى حالة وجدانية ذاتية أمره

وناهية، على مرجعية قول الرسول ﷺ: "استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك"، وكذا بمعيار قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الشعراء: 88-89]. فالضمير هو هذا القلب السليم الذي يحكم على القضايا والحوادث بالتماس الفطرة والوعي بالقيّم.

لقد أوضح أبو سليمان أنّ الهدف من قصّته "كنوز جزيرة البنّائين" هو التعميد للبناء الفكري للمفاهيم الراسمة للرؤية الكونية الإسلامية التي أوردتها في قصّته "جزيرة البنّائين"، وكانت سابقة على قصّته الراهنة موضوع الدراسة؛ إذ قال في مُقدّماتها: "والقصد من هذه القصّة هو طرح مناقشة فكرية لها ورد في تلك القصّة (أي قصّة جزيرة البنّائين) من مبادئ ومفاهيم ورؤية كونية إسلامية حضارية للإنسان المعاصر، تعيد صياغة مفاهيم الأُمّة ورؤيتها الكونية، وصياغتها على ضوء الرؤية الكونية القرآنية (اللازمانية واللامكانية)" (أبو سليمان، 2006، ص5). وهو ما يُمثّل حلّاً للأزمة الحضارية الراهنة للأُمّة المسلمة، ويمضي بمزيد من العرمان نحو مصلحة الوجود الإنساني العام؛ لذا قد تنتج من ذلك إشارة إلى "أزمة العقل المسلم والوجدان"، التي تتبوّأ مكانة مهمّة في تصوّر عبد الحميد أبو سليمان للرؤية الكونية القرآنية الشاملة. وهكذا يُجدّد الغرض الدلالي - في رؤية أبو سليمان - قالب أو الإطار المناسب، وعرضه على النحو المُحقّق للهدف الفكري العامّ لدى أبو سليمان، ونعني بذلك القالب السردى الحوارى. وكان عبد الحميد أبو سليمان قد قدّم رؤيته ومشروعه الفكري في مؤلّفات عدّة اتّسمت بطابع الكتابة المقالية والبحثية العلمية، ثمّ جاء هنا لعرض الرؤية نفسها في الإطار السردى بوصفه أسلوباً يعمل على تعميق فهمها وانتشارها.

إنّ الوعي بقضية العرمان الخيّر يتطلّب أولاً تحديد الفكرة العامة المؤسّسة للرؤية الكونية القرآنية لدى عبد الحميد أبو سليمان التي تتفاعل (تنزيلاً تطبيقياً عملياً) عبرها تشريعات المصادر الإسلامية في "افعل ولا تفعل"، مُمثّلة في التلاقح التوحيدى بين المعرفى والوجدانى؛ ذلك أنّ "القيّم والمبادئ والمقاصد هي من كُليات الوجود، تمتدّ في الفطرة السوية عبر المكان والزمان" (أبو سليمان، 1992، ص71). وهذا بخلاف "الترتيبات والإجراءات والسياسات والتطبيقات، فتنتطق من الزمان والمكان نحو القِيَم والمبادئ والغايات في أصل الفطرة وكُليات الوجود" (أبو سليمان، 1992،

ص71). وهذا -بحسب عبد الحميد أبو سليمان- هو الذي "يُوضّح الفرق بين العقيدة والمبادئ والقيّم، وبين الفكر والفهم والتطبيقات. والتوفيق فيها أو قصورها وانحرافها هو قضية أساسية جدّية" (أبو سليمان، 1992، ص71). وبالرغم من أنّ هذين العاملين (عامل القيم والمبادئ بوصفه عاملاً ثابتاً في أصل الفطرة والوجدان) و(عامل المعرفة والإدراك والفهم والتطبيق بوصفه عاملاً متغيّراً في حياة الشعوب والمجتمعات) هما عاملان مُتميّزان، قائمٌ كلٌّ منهما بذاته، فإنّ الرؤية الكونية للعمران الحقّ لا تتحقّق إلا بالتكامل الوثيق بينهما إلى حدّ التلاحم الشديد المُطبّق الذي يلغي الجدلية الزائفة في الفصل بين العقل والنص وأولية أحدهما على الآخر، التي كانت من مُسببات الأزمة الحضارية للأُمَّة المسلمة منذ القديم حتّى يومنا هذا، بالرغم من أنّ الجهة مُنكّكة في هذه المفاصلة أصلاً، على أساس "أنّ العقل ليس هو نسقاً معرفياً system يوضّع بجانب أنساق (معرفية) أخرى ومنها النص، وإنّما هو حصيلة من الأدوات tools؛ أيّ أنّه محض فاعلية activity. فلا مجال إذن للاشتراك الدلالي بين مفهوم "العقل" كفاعلية وأداة، ومفهوم "النص" كنسق أو سياق" (خليل، 2007، ص275).

ورُبّما يكون هذا هو ما أدّى -في رؤية أبو سليمان- إلى الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم غير الشرعية في الفكر الإسلامي التقليدي. وكذا التأسيس لمفاهيم وحدة السلام الإنساني القائم على جدلية الأنا والآخر، والعدل والاعتدال والتوسط، والالتزام والمسؤولية. فهذه جميعها ترتبط لديه بمقولة جوهرية في بناء العمران الخيّر، هي مقولة "الحرية". وقد أوضح أبو سليمان مفهوم "الحرية" عند أهل هذه الجزيرة بقوله: "لم يكن معنى الحياة ... ومعنى الحرية عند مواطني تلك الجزيرة هو حق فعل الخطأ، وارتكاب المفاسد والانحرافات، والوقوع في الموبقات؛ فهذه في شريعتهم وعُرفهم ليست حرية، ولكنها قصور وفوضى وحماقة وتخلّف؛ ولأنّ الحرية عندهم هي جوهر أمانة الحياة والعقل" (أبو سليمان، 2006، ص37).

إذن، فقد ربط أبو سليمان بين الحرية وجوهر الحياة في الرؤية الكونية الكلّية. وإذا كانت الحرية هي اختيارات الإرادة الإنسانية الفردية والجمعية، فإنّه يُمكن استنباط مفهوم مُلازم لمفهوم "الحرية

السليمة"، وهو ما عبّر عنه أبو سليمان بمفهوم "الإحياء"، بمعنى ارتباط الحرية بالفطرة السليمة، وهو ما هدف إليه تحقيق العرمان الخيّر لدى شعب جزيرة البنّائين.

إنّ هذه المحاور - في مجملها - للرؤية الكونية الإسلامية الشاملة تصبّ في هدف سام عريض، هو تحقيق العرمان الخيّر للوجود الإنساني. وهنا تكمن الأهمية البارزة لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين"، وهي أهمية على المستوى الفلسفي؛ لتعلّقها بإنشاء (أو تكوين) "المدينة الفاضلة" التي هي ميدان تحقيق الرؤية الكونية القرآنية الشاملة في سبيل بناء هذا العرمان الخيّر.

2. الإطار الفنّي لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين"

يُمكن القول إنّ أدبيات بناء المدن الفاضلة المثالية تلتقي وتتفق غالباً في الإطار الفنّي الذي توضع فيه. فمن الملاحظ بشكل جيّد توافق قالب والإطار الفنّي لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين" مع أشهر القصص الفلسفية المماثلة، ورُبّما تحديداً قصّة "يوتوبيا" أو "السياسة المثلى للدولة" لتوماس مور، وهو ما أكّده أنجيل بطرس سمعان من أنّ مزايا الإطار الفنّي لقصّة "يوتوبيا" تنطبق على البناء الفنّي لقصّة "كنوز جزيرة البنّائين"، رُبّما إلى درجة التماثل في الشكل، بالرغم من عناصر الاختلاف التي تبدو واضحة في الرؤى والمواقف بجانب عناصر الاتفاق؛ إذ قالت: "لعلّ أهمّها إثارة انتباه القارئ وتشويقه، ثمّ العمل على إقناعه بأنّ ذلك العالم الجديد ليس مجرد حلم عابر، بل حقيقة واقعة. ويُسبّه النقاد هذا الإطار الفنّي بالطبقة السكّرية التي تحيط بحبّة الدواء. وتكوّن الطبقة السكّرية عادةً من رحلة إلى بلاد غريبة... وتستغلّ حبّ القارئ لوصف الرحلات والاستماع إلى قصّة مثيرة. أمّا حبّة الدواء فهي المضمون الفكري الذي يسعى الكاتب لنقله إلى القارئ بطريق غير مباشر عن طريق الوصف أو الحوار. وحتى لا يتيسّر هذا المضمون الفكري بالجفاف الذي يبعث على الملل؛ ينحو الكاتب إلى استخدام شيء من الفكاهة للتخفيف من وطأة الأفكار المُجرّدة" (مور، 1974، ص48).

ثمَّ أضافت قائلةً: "فلم يألُ جهداً في العمل على إضفاء جوٍّ من الواقعية على جزيرته الخيالية، فاستخدم ... أسماء بعض الشخصيات والأماكن الحقيقية، وأشار إلى كثير من الأحداث التي وقعت بالفعل، فمزج بين الخيال والواقع بمهارة فائقة. ثمَّ دأب على اختيار التفاصيل الدقيقة وسياق الإشارات والتعليقات؛ ممَّا يساعد على تثبيت الخيال إلى عالم الواقع، وإيهام القارئ بصِدْق الصورة المُقدَّمة إليه" (مور، 1974، ص 49).

وإضافةً إلى هذا الوصف، فإنَّ قِصَّة "كنوز جزيرة البنّائين" انمازت عن مثيلاتها في الأنساق والرؤى الفكرية الأخرى باعتمادها الجمع بين شخصية أسطورية تاريخية بارزة هي شخصية "بيدبا" وشخصية تاريخية حقيقية هي شخصية العالم الرّحالة "ابن بطوطة". أمَّا اختيار شخصية "بيدبا" فجاء مُتوافقاً مع الغاية التربوية التي نشدّها أبو سليمان -بوصفها رسالة أساسية لِقِصَّتِه- من أنَّ الحكيم "بيدبا" يُعدُّ الشخصية المحورية في مجموعة أقاصيص "كليلة ودمنة" المشهورة، التي بُنيت هي أيضاً على غرض تربوي، فكان الاختيار مناسباً تماماً لحفز القارئ المرَبِّي والمُتلقِّي إلى تركيز انتباهه على كلِّ فعّاليات القِصَّة وتفصيلاتها. وأمَّا اختيار شخصية "ابن بطوطة" فمرَّدهُ إلى أنَّه إنسان مسلم يُثبِّن الرؤية الكونية القرآنية، ورّحالة عالمي كسب من خبرات الأسفار المُتعدِّدة ما جعله مرجعاً حياً في إدراك حياة الشعوب والقبائل على تعدُّد ألوانها وألستها، فتوافق هذين الجانبين في شخصية "ابن بطوطة" كان داعماً ملاحظاً في ترسيخ قِصَّة "كنوز جزيرة البنّائين"، باستخدام أبو سليمان له، والقول على لسانه؛ ما يُمجِّد تصوُّر هذه الجزيرة بأنَّها جزيرة أصحاب الرؤية الكونية القرآنية.

ثانياً: مقامات بناء العمران الخيِّر في قِصَّة "كنوز جزيرة البنّائين"

يتناول التحليل التّأويلي لمفردات العمران الخيِّر عند عبد الحميد أبو سليمان بنحو ما صاغها في "كنوز جزيرة البنّائين"، وتصنيفها على هيئة مقامات يمثل المقامات التي يسوقها الصوفية في شرح مراحل الترقِّي، أو كتلك التي أُلِّف -وفقاً لها- بعض علماء الشريعة الإسلامية في تصنيفهم مراحل قيم الفعل الديني.

أ. في مقام الاستخلاف

يرتسم العمران الخيّر في فكر أبو سليمان على هيئة حلقة من العناصر المترابطة دائرياً، بحيث تبدأ من آية نقطة تنتهي عند هذه النقطة نفسها، وهو ما عبّر عنه أبو سليمان بصورة إبداعية في قصّة "كنوز جزيرة البنّائين"؛ إذ تحدّث عن نقطة المركز في دائرة العمران الخيّر بقوله: "إنّ مهمة وجود الإنسان في الأرض يا بيدبا -مما نلاحظ في واقع الحياة، وبما أخبر به الذّكر- هو البناء الخيّر للحضارة والعمران والتسخير بما ينفع الناس، وذلك هو المُتغيّر الوحيد في وجود البشر على مرّ الزمان، وتعاقب الأجيال، والذي من أجله -كما تدلّ الفطرة والعقل السليم وآي الذّكر الحكيم- غرس الله في فطرة الإنسان حرصه على الحياة، وحرصه على الإنجاب جيلاً إثر جيل، يموت جيل، وتنتهي حياته، ويتوقّف أداؤه، فيقوم جيل جديد يواصل العمل والإبداع، ويدفع بعمله عجلة الحضارة والإعمار، حتّى يتمّ مشروع إعمار الإنسان في الأرض، بما أخبر بذلك الذّكر الحكيم، وكما نشاهد في دوافع الفطرة. وسيستمرّ ذلك حتّى يكتمل مشروع استخلاف الإنسان في الأرض، ليرث الله الأرض ومنّ عليها" (أبو سليمان، 2006، ص 97). فبهذا القول من الحكيم ابن بطوطة لخصّ أبو سليمان الإطار الكلّي لرؤيته في العمران البشري ومطلوباته ليكون عمراً خيراً.

وفي هذه الرؤية، جعل عبد الحميد أبو سليمان الاستخلاف مبدأً ضرورياً وحاسماً في تحقيق العمران على وجه العموم، وهو ما أكّده الحكيم ابن بطوطة بقوله: "لأنّ الله يا بيدبا خلق الإنسان من الأرض، واستعمره فيها، وذلك يا بيدبا هو سبيل العبادة والتعبيد القويم التي يحضّ عليها الذّكر المُنزّل، ويطلبها من خلفاء الأرض، في كل مناحي الحياة؛ أداً للأمانة، ليهديا إلى السبيل. فالوحي يا بيدبا جاء ليُحيي الناس، ويُرشّد إرادتهم وخيار سعيهم وعملهم ليكون نافعاً صالحاً" (أبو سليمان، 2006، ص 92-93).

وُمكن هنا أن تكون لدينا وقفة تحليلية استنباطية في تأويل ما قد توحى به أقوال عبد الحميد أبو سليمان بخصوص مفهوم "الاستخلاف"؛ فمن دلالة جُملة ما أشار إليه حوار الحكيم

في القِصَّة من أمر الاستخلاف الإنساني، وشدَّد على تأكيده، قوله: "ونحن نعلم ونشاهد أيضاً يا بيدبا أن الله أعطى للإنسان العقل، وألزمه الأمانة، وأجلسه مجلس الاستخلاف؛ فهو بالعقل والعلم والعمل والخيار القادر والمُتصرِّف في هذه الأرض على ما يختار بالخير أو بالشر" (أبو سليمان، 2006، ص 83).

فالاستخلاف هنا - كما يُمكن القول - هو الصادر على الحقيقة بقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: 30]. فالآية الكريمة تفيد أولاً، من ناحية دلالة الكلمات، أنه إذا كان المُسمَّى الوصفي للإنسان "خليفة" منذ أوَّل خَلْق آدم ﷺ، فإنَّ آدم يكون خليفة. وحُكْم الخلافة - منطقيًا - هو أن يكون الخليفة - شرطاً - من جنس المُستخلف بعده؛ فلا امتداد إلا في السياق نفسه، سواء كان في اللغة، أو في الوجود؛ فالشرط أن يكون في حدود الجنس، حتَّى لو كان نوعاً مختلفاً، أو ضرباً آخر من الضروب، ضمن الحيز المكاني نفسه. فمنَّ يَخلف آدم لن يكون سوى نوع من الأنواع في الجنس المشترك معه، وهو "البشر". وأمَّا حقيقة هذه الأنواع فمختلف فيها، وما يزال التقصي مُستمرّاً في ذلك.

وبناءً على أقوال الحكيم ابن بطوطة في (كنوز جزيرة البنائين)، فإنَّ للاستخلاف عِلَّة، وإنَّ عِلَّة الاستخلاف هي العمران. فقد اقترن الاستخلاف بالعمران عند أبو سليمان؛ إذ قال: "يا بيدبا، يجب على الأمم والشعوب أن تتعظ من حياة من سبقها من الشعوب والأمم، كما تتعظ من حياة كل فرد فيها، وما يعترية من حال الأحياء، ومدلول أفعالهم، ومآل أمرهم، وإلا باءوا جميعاً بالوبال والندامة والخسران. يستوي في ذلك يا بيدبا الشعوب والأمم والأفراد، سواء بسواء" (أبو سليمان، 2006، ص 100).

ثمَّ أكَّد ذلك بقوله: "من المُهمِّ يا بيدبا أن نجعل الأجيال تُدرِك أن الاستخلاف (الإنسان في الأرض) ليس مقولة يُلزِم الذِّكر والوحي الناس بها بالأمر والإملاء، بل هو تعبيرٌ ووصف لحقيقة

طبع خَلْقهم، ومفهوم استخلافهم، وهو تعبيرٌ عن واقع وجودهم في الأرض كما أراد الله في أصل خَلْق الإنسان وطبعه وفطرته" (أبو سليمان، 2006، ص 101).

وهذا بدوره ينقلنا إلى محور آخر في المعالجة التحليلية لنصّ "كنوز جزيرة البنّائين" بالسياق نفسه (المُعذّي من العرمان الخيّر) الذي بموجبه يلزم أن يكون العرمان به عمراناً خيراً. فالفائدة أو الثمرة التي يُحصّلها الإنسان بالعرمان الخيّر هي بلوغ السعادة المُطلقة التي طالما سعى إليها الفلاسفة في تفسيراتهم لحقيقة الوجود والمعرفة والقيّم، فذهبوا في اتجاهات شتى، نحو "النيرفانا" عند البوذية، و"الأتراكسيا" عند أبيقوروس، و"الأبائيا" عند الرواقية، ولم يُدرِكها أيّ منهم.

ولهذا يرتبط العرمان البشري الخيّر - على أساس أنّه علّة الاستخلاف للإنسان وفق رؤية أبو سليمان - بمفهوم "العمل" وقيّمته، ورُبّما يُمثّل ذلك أكثر القِيَم تمجيداً في رسالة الإسلام السامية. قال أبو سليمان في ذلك: "وأنت تعلم أيضاً يا بيدبا أنّ سلف تلك الشعوب التي قعدت اليوم في حبواتها عن العمل النافع المُنتج، وعن طلب النواميس والسُنن الإلهية في الكون بالبحث والدرس والعمل المُسخّر العمراني، وعن الإبداع والإتقان؛ كانوا أقواماً أحرص الناس على العمل والجِدِّ والاجتهاد وإذكاء الفكر وحُسن الإعداد والاستعداد. ومع ذلك كانوا أشدّ الناس حُباً لله، وتوجُّهاً إليه بالتضرُّع والدعاء؛ حُباً له، واستعانةً به، وطلباً لألطافه الحَقِيَّة في إلهامهم الصواب، وتسيير أمورهم، ودفع البلاء عنهم بسرّ قدرته وحكمته الكُلِّيَّة، فكانوا يا بيدبا قوماً توجَّهوا بالدعاء إلى الله العليم الواسع، بما فيه الخير لهم، بعد أن جدّوا، واجتهدوا، وعملوا، وتوكَّلوا، ولم يعجزوا. هذا معنى الدعاء يا بيدبا؛ فالدعاء المستجاب يا بيدبا يُعين المؤمن المُخلص المُجتهد قَدْر طاقته، فيلهمه الله الصواب، ويُسهّل له الأمور، ويُسخّر له أطفاه الحَقِيَّة لِمَا فيه صلاح أمره في الدارين" (أبو سليمان، 2006، ص 90).

ثمّ يمتدُّ هذا السياق إلى تعميق أهمية دور العمل في تحقيق رسالة الاستخلاف بالعرمان الخيّر، قائلاً: "اذكر جيّداً يا بيدبا أنّ الله تعالى قد خلق الموت والحياة، وأوكل إلى البشر مهمة الاستخلاف؛

لينظر كيف يعملون. ولذلك، فإنَّ الله يُحِبُّ مَنْ يُحَسِّنُ العملَ قَدْرَ طاقته، ويُتَقِنُ الأداءَ في هذه الدنيا والآخرة. ولهذا يا بيدبا، فإنَّ الدعاءَ المستجابَ عند الله هو جائزة المؤمن العامل المُجتهد الذي يُسَخِّرُ عقله وساعده للعمل الصالح الذي ينفع الناس. أمَّا الظالم والمُفسِد، وكذلك المُفَرِّط والخامل والعاث، فلا دعاء ولا جائزة لهم ولأمثالهم. وهذا هو العدل يا بيدبا، ولا يظلم ربُّك أحداً" (أبو سليمان، 2006، ص 91). ومن هنا وضع أبو سليمان لصلاح العمل ونفعه شرطاً أو معياراً هو الإلتقان والإبداع؛ إذ قال: "إنَّ تمكين الاستخلاف والعِزَّة والقوَّة والقدرة للإنسان في الأرض لا يكون بمُجرَّد القعود للتمتات والمجادلات وأداء الشعائر فحسب، ولكن أيضاً بالسعي والعمل الصالح المُتَقَن، بشروط السعي بالأسباب والنواميس والسُنن التي أودعها الله في الكائنات. فبدون السعي والعمل الصالح المُتَقَن في المعامل والمصانع والحقول وأعماق المناجم والبحار، ومن دون صبر أيام قاعات البحث والدرس ولياليها الطوال، لن يكون ذهب، ولا فِضَّة، ولا خبز، ولا قوَّة، ولا قدرة، ولا عِزٌّ، ولا تمكين. تلك سُنَّة الله في الحياة ليس عنها محيص ... فإنَّ سُنَّة الله في الخلق هي الفكر، والمعرفة، والبحث، والعمل، والإبداع، والإلتقان" (أبو سليمان، 2006، ص 87-88).

ولهذا قال أبو سليمان على لسان الحكيم: "قدرة العقل والفكر والإبداع، وقدرة العمل والإلتقان، هما الآلة التي أودعها الله في الإنسان للإعمار. والذِّكْر هو دليل العمل، ووجهة الخير فيه؛ فمنَّ توجَّه إلى الدليل يقرؤه، ويُقَلِّب صحائفه، ويُردِّد كلماته، مُنصرفاً عن العمل والأداء والإلتقان الذي قصد إليه الدليل، فقد أخطأ الطلب، وصَلَّ الغاية والأرب" (أبو سليمان، 2006، ص 94-95).

ب. في مقام الحرية والمسؤولية

لا يُمكن للعمل أن يكون مُثمراً على اختلاف ضروبه، ومُعطيماً أكَّله إلا إذا صدر عن إرادة واختيار ذاتي حُرٍّ، لا عن إكراه أو إجبار أو تسلُّط. وأبو سليمان بهذا يُؤكِّد ضرورة قيمة الحرية، ويُشدِّد على أهميتها. غير أنَّه لم يجعل الحرية على إطلاقها من دون حدود أو ضوابط أو مسؤولية كما يظنُّ بعض الناس، وإنما جعلها مُقيَّدة بعقال مرن غير طاغٍ على الإرادة في صالح الخير والكمال،

ومحكومة بغاية الاستخلاف للإنسان وأمانة التكليف؛ إذ ورد على لسان الحكيم ما نصّه: "وهناك أيضاً أيّها الفيلسوف بيدبا أمم وشعوب أخرى ظنّت أنّها حرّرت ذاتها حين لم تعرف حقيقة معنى حرّيتها، وآفاق ومدى حدود منظومة تلك الحرية في فطرتها، وغاية وجودها، ومعنى حياتها، فأخضعت نفوسها لنوازع النزوات والشهوات والمطامع الطينية الحيوانية في كيانها دون وازع أو رادع من قيم أو خلق أو مسؤولية؛ فهم لا يابهون إلّا لما تمكّنهم منه القوّة والسطوة، وتدعوهم إليه الرغبة والشهوة، وتدفعهم إليه كثير من النزوات الضارّة المُفسّدة" (أبو سليمان، 2006، ص 62). ثمّ أضاف قائلاً: "أيّها الفيلسوف بيدبا، إنّ ما ذكرته لك هو الفهم الصحيح فيما أرى للحرية بما علمته من معنى الحياة المُثمرة، وما خبرته من سيرة سالف العصور والأمم، وبذلك كان الفهم الصحيح للرؤية الفطرية الكونية السليمة لدى شعوب جزيرة البنّان هو مصدر من أهمّ مصادر قوتهم ونهضتهم، ومصدر ذلك الإحساس الشريف بالعزّة والكرامة والشجاعة لديهم في نفوسهم، والذي فجّر طاقة الإبداع والإعمار لديهم ... وذلك هو أيضاً مصدر التناغم والتكامل مع كافّة الكائنات في الكون لديهم، ولدى من سلف ممّن كان على شاكلتهم من الشعوب والأمم ... هذا هو الدرس الذي تحتاج إليه الأمم والشعوب اليوم؛ لتستعيد رؤيتها الكونية الصحيحة، ومعنى حرّيتها الحقيقية، ومعنى خيارها الصالح النافع، ولتستعيد غاية وجودها، ومعنى حياتها، ودليل صلاح عمرانها، وتوازن حضارتها، وسلامة علاقاتها، وإحلال العدل والسلام بين شعوبها ... وفي بناء حضارتها الإسلامية الخيِّرة" (أبو سليمان، 2006، ص 63-64).

وعند هذا الحدّ في تعيين الحرية الحقيقية، لم يكن من المنطقي مُطلقاً أن ينتهي الأمر عند عبد الحميد أبو سليمان من دون أن يُؤسّس -بالضرورة- تبعاً لازماً لمفهوم "الحرية"، هو مفهوم "المسؤولية" التي هي عنصر جوهري في تحقيق العمران المجتمعي الخيِّر والمُتأسس، وبها يشدُّ بعضه بعضاً. فكما أطلق الكسندر دومان -من قبل- شعاره الفريد: "الجميع للواحد، والواحد للجميع" في روايته "الفرسان الثلاثة"، فقد أصبح هو أيضاً نفس الشعار الذي استخدمه عبد الحميد أبو سليمان معنىً ودلالةً وصفةً لمفهوم "المسؤولية" في رؤيته الكونية؛ فقد قرن بين المسؤولية والمصلحة المجتمعية

في رباط واحد لا فكك منه؛ إذ قال: "هذه الصفة أيها الحكيم بيدبا هي "حسُّ المسؤولية"، والحرص على "المصلحة العامة"؛ لأنه إذا لم يكن حسُّ المسؤولية في صميم وجدان كل مواطن، وأن يعرف أن مصلحة الفرد هي في الحقيقة من مصلحة الجماعة، وأن مصلحة الجماعة هي في الحقيقة من مصلحة الفرد، فلا مجال عندها من الناحية الاجتماعية والناحية العملية لترابط المجتمع وتكافله وتسانده؛ لأن ذلك هو الأصل في خُطَّة الخلق ومعنى الوجود. فلا وجود لفرد دون رعاية أسرة، ولا أسرة ولا رعاية دون مجتمع وأمة، ولا أمة دون مجتمع وعمران ومؤسسات وحضارة وثقافة، ولا أمة ولا مجتمع ولا عمران ولا حضارة ولا ثقافة دون وجود فرد سوي حُرُّ عزيز قادر. فالفرد والأمة في بناء الأمم الراقية وثقافتها وتربيتها الصحيحة وأنظمتها ومؤسساتها وأدائها هما صنوان وتوأمان لا ينفصمان؛ إنه ببيان مرصوص يشدُّ بعضه بعضاً، الفرد فيه مسؤول عن حفظ الأمة، والأمة مسؤولة عن حفظ الفرد وتلبية حاجاته" (أبو سليمان، 2006، ص 62-63).

ومن جميع هذا السرد تبرز الحقيقة والحكمة من سعي الإنسان بالحرية ونحوها. وهذا السعي إنَّما يكون بوضع قيد على الحرية، وليس بفك القيد؛ إذ إنَّ الحرية المطلقة بلا حدود هي تماماً كما لو سكب شخص ما ماءً من إناء على الأرض، فانتشرت المياه بشكل فوضوي في كل اتجاه، وعلى نحوٍ لا يُمكن لساكبه أن يتحكَّم فيه؛ فلا يكون له ثمة غاية أصلاً، وليس له ثمة فائدة، وإنَّما هو محض ماء مُهدَّر. وبالمُقابل، إذا صُبَّ هذا الماء نفسه في قناة، فإنَّه سيجري حتماً عبرها إلى مقصد معلوم في نهاية هذه القناة. وهذا المثال في حالة الإنسان يُظهر أنَّ انفتاح حالة الحرية بصورة مُطلقة تماماً قد يؤدي إلى نشوء أزمة بخصوص الاختيار من بين البدائل اللامحدودة التي يُمكن أن يُقابلها، ولن يجد مَفراً من الاختيار، ومن ثمَّ يحتاج الإنسان إلى مُرشد لتحقيق إرادته على نحوٍ سليم، وهذا نوع من القيد، أو التحديد، أو الوضع في قناة. وهو يحتاج أيضاً إلى مُسوِّغٍ لها وقع عليه اختياره (أي: لماذا اختاره من دون غيره؟). وهذا أيضاً نوع من القيد، وإلا فالاختيار يصبح هنا عبثاً.

وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة حاملة هذا المعنى الداخلى تحت مفهوم "الحُدِّ". قال تعالى:

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة: 229]، وقال ﷺ:

﴿ إِنْ ظَنَّنَا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 230]. ففي هذه الآية الكريمة إشارة إلى أَنَّ الله تعالى قد رهن هذه الحدود بالعلم، ويمكن أن نستدلّ باللفظ "يُبَيِّنُهَا" على أَنَّ أولئك الذين يعلمون هم مَنْ لهم القدرة المنهجية وأدوات البحث اللازمة للتحليل، ثمّ فهم هذه الحدود ونقلها إلى وعي الآخرين. وبذلك، فإنّ ضمان تحديد النطاق السليم للحرية الإيجابية هو رهن بالعلم على اختلاف مستوياته الطبيعية والإنسانية والشرعية، ومن ثمّ يكون العلم مُقترناً - بالضرورة - بالإيمان، بل بدرجة التقوى في الإيمان. قال تعالى: ﴿ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِكُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 282]. وبالمقابل، فقد يكون الاستنباط هو مَنْ جعل العلم مُعيناً للحدود، ببيان أن مظهر الحرية السلبى المُتمثل في تحوُّلها إلى ظلم إنّما كان نتيجة اقترانها بالجهل الذي جعل الإنسان يسيء إلى نفسه وهو يحسب أنّه يُحسن صنْعاً. قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ [الطلاق: 1]، وقال ﷺ: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: 103-104]. وفي هذا الشأن، فقد صدق سقراط الفيلسوف حين قال: "الفضيلة علم، والرذيلة جهل".

وعلى هذا الأساس، فإنّ المبدأ الأوّلي في توحّي الإنسان قيمة المسؤولية المُترتبة على ممارسة الحرية هو مبدأ "الاجتماع البشري" الذي لا يكون العرمان الخيّر إلا في حيّزه وإطاره. ومما لا شكّ فيه أنّ الاجتماع البشري قائم أصلاً على ضرورة تبادل الحاجات وتبليتها لدى بني الإنسان، فيما بين الفرد وما به من نقائص، والآخرين وما بهم من نقائص، فيكمل بعضهم بعضاً. قال الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة": "فلذلك لا يُمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جُعِلت الفطرة الطبيعية إلاّ باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فتجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ

الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدث منها الاجتماعات الإنسانية" (الفارابي، 1961، ص 21-22).

وها هو عبد الحميد أبو سليمان يمضي بهذا إلى العمق -على منطلق المخالفة- من جهة القيم المُحَقَّقة معنى الاجتماع الإنساني وحسَّ المسؤولية الفردية والجماعية فيه؛ إذ قال: "تَعَسَّ البشر، وتَعَسَّتْ الأمم التي تتفكَّك روابطها، وتنحطُّ علاقات أبنائها، ويغيب في حياتها البُعدُ العَامُّ وحسُّ مسؤولية الجماعة والإنسانية، بحيث لا يجمع أبناءها وأعضاءها جامع إخاء البشر، وكرامة الإنسان، وتضامن الاجتماع، وعضوية المواطنة، وسمو الغايات والقيم والمبادئ. هذه المجتمعات يضع فيها معنى وجود الإنسان، ومعنى حياتهم، وقدرة عطائهم، فتتحطُّ بذلك قيمة حياتهم، وقيمة اجتماعهم وعطائهم" (أبو سليمان، 2006، ص 67).

ت. في مقام القيم الفطرية والقيم المتممة

الفطرة هي العامل الغريزي الذي فطر الله الناس عليه. قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾ (الروم: 30). فالفطرة كامنة في كل إنسان، وهو يبقى عليها، فيكون بناؤه عمرانياً خيراً، وإذا انحرف عنها كان فعله إفساداً في الأرض. وقد أشار أبو سليمان إلى ذلك بقوله: "من الواضح أنَّ الإنسان يحرص على الحياة، وأنَّه يحرص على الإنجاب. وغاية هذا الحرص ... هو دافع الفطرة لدى الإنسان أنَّ يؤدي مهمة الاستخلاف التي خلق الله الموت والحياة لأدائها؛ كلُّ ذلك حتَّى تستمرَّ الحياة، ويستمرَّ الإعمار في الأرض، جيلاً بعد جيل. فاستخلاف استعمار الإنسان في الأرض هو معنى الفطرة" (أبو سليمان، 2006، ص 84).

وربَّما احتاج ذلك إلى تحليل تأويلي -على هذا القول- بالتمييز بين "قيم مُتجدِّرة" و"قيم مُتمِّمة"؛ إذ يوجد دائماً ما هو "فطري غريزي"، وما هو "ثقافي مُكتسب" في مجال القيم. وحين قال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ (وفي قول: مكارم) الأخلاق"، فإنَّ ذلك يعطي دلالة على وجود أصل فطري للقيم، بحُكم أنَّ الكائن الإنساني يحمل الغريزة الفطرية في قبول الأشياء ورفضها كما هو حال

بقية الكائنات، لكنّه يمتاز عنها بالتكليف بعمران الدنيا الذي يتطلّب قدراً ضرورياً من حرية الاختيار. فالإنسان يُتمّم ما هو فطري غريزي بما هو ثقافي مُكتسب من خلال الاختيار الحرّ لمزيد من القيم المُركّبة التي تمنحه إيّاها تفاعلاته المعرفية مع الطبيعة والمجتمعات. ومن ذلك: القيم التي جاء بها الدين مُتمّماً بها فطرة الله تعالى في خلقه.

إذن، تؤدّي هذه القيم المُتمّمة دوراً مُهمّاً في عمران العالم وصلاح البشرية. والظاهر أنّه توجد قيم مُتمّمة سليمة وصالحة، وأخرى غير ذلك، فما الذي قد يحدث إذا لم يأخذ الإنسان بالقيم المُتمّمة الصالحة؟ لا شكّ في أنّ الفساد وقتئذٍ سيظهر في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس. وبناءً على ذلك، يوجد عنصر مُتعلّق بالفطرة السليمة، وما تحويه من قيم مُتجدّرة. وقد قضى الله تعالى أن يكون هذا العنصر حاسماً في قبول الأعمال عنده؛ وهو عنصر "النّية". فإنّ الغاية النهائية لل عمران الخيّر هو سعادة البشر في قبول الأعمال، ثمّ بلوغ السعادة والراحة النفسية. ولهذا جاء تفسير أبو سليمان لدور النّية في السياق نفسه؛ فينّ قبول عمل منّ يعمل ويصيب، وقبول عمل منّ يعمل ويُخطئ، يوجد شرط النّية الصالحة. "لذلك كان ... نصيب منّ اجتهد وأصاب أجرين، ومنّ أخطأ فله أجرٌ واحد؛ أي إنّ المؤمن الذي يعمل عملاً صالحاً؛ أي عملاً علمياً صائباً، فله الثمرة في الدنيا، وهو أجر الصواب والتوفيق في طلب الفطرة والنواميس والأسباب، وله القبول في الآخرة، وذلك أجر الإيمان والنّية. أمّا منّ يعمل ولا يصيب وفق نواميس فطرة الكون وسُننه فلا نصيب له، ولا ثمرة في الدنيا، ولكنّ يظلّ له في الآخرة القبول وأجر النّية، وأجر ما بذل بإخلاص النّية -قدر طاقته- من عمل وجهد مُخلص. ومثل هذا العامل المُخلص له أن يدعو، وأنّ يلجأ إلى كرم الله أن يُوفّق عمله وجهده وجده واجتهاده، ليكون مُوفّقاً صائباً ينال به الأجرين: في الدنيا والآخرة" (أبو سليمان، 2006، ص 91).

وقد تكون دلالة ما ذهب إليه أبو سليمان في هذا التفسير أنّ منّ أحسن النّية، وأخطأ العمل، حتّى لو تسبّب هذا الخطأ في نوع من الفساد في شيء من العمران؛ فإنّ ذلك لا يلغي العمران الخيّر بأكمله، ويكون قائماً بغايته بحسب النّية لدى هذا العامل. ولا شكّ في أنّ بركة الله تعالى لهذه النّية الصالحة تُخفّف من الأثر السالب للخطأ في الواقع الكليّ العامّ للكون والسعادة العامة للبشرية كافّة.

وعليه، فإنَّ تصوُّرَ قِيَمٍ مُتَجَدِّدَةٍ تُبْنَى عَلَيْهَا قِيَمٌ مُتَمِّمَةٌ، يُحَقِّقُ الدَّائِرَةَ الْكُلِّيَّةَ لِلعِمْرَانِ الْخَيْرِ الَّذِي يَحْتَاجُ -بالضرورة- إلى أداة تنموية تضبط سَيْرَ الإنسان من المهد إلى اللحد على المنهج القويم الذي يتكامل به نوعا القِيَمِ. وليست هذه الأداة سوى "التربية".

ث. في مقام التربية

بناءً على ما تقدّم من قولٍ عن القِيَمِ المُتَجَدِّدَةِ والقِيَمِ المُتَمِّمَةِ، فإنَّ التربية السليمة للإنسان منذ الطفولة الباكرة تكون بغرس القِيَمِ المُتَمِّمَةِ حسب ما أتى بها الرسول ﷺ؛ فبالتربية تمتزج القِيَمِ المُتَمِّمَةُ بالقِيَمِ المُتَجَدِّدَةِ لتُؤَلِّفَ ضميراً إرشادياً داخلياً مُوحِّداً لدى الإنسان. وأوّل ما بدأ به عبد الحميد أبو سليمان خُطَّةَ التربية السليمة على نحو ما مثل لها في "كنوز جزيرة البنّائين" هو واجب "الأمومة"؛ إذ وصف ما هو عليه الحال في هذه الجزيرة بالقول: "لقد أخبرني الشيخ الرحّالة ابن بطوطة بالكثير العجيب من أخبار جزيرة البنّائين التي ركب أمواج البحار، وقطع الفيافي والقفار ليرأها، ويحظى بزيارتها، ويتعرّف بنفسه على أحوالها، ويقف على الأسباب التي جعلتها أكثر رخاءً وازدهاراً وأمناً وسلاماً من كثيرٍ سواها، وكيف أنّ ابنَ بطوطة بعد زيارته تلك الجزيرة لم يكن يملُّ رواية أخبارها وما شاهده فيها من حُسن تربية أبناء بلادها ودمائهم وكريم معاملتهم، وما كانوا يتمتّعون به من الجِدِّ والإخلاص والصّدق في التعامل والعمل، وما كانوا يتمتّعون به من حُسن الإخاء والموادّة والتكافل. وأنّ مرَدّد ذلك كان يرجع إلى عنايتهم بأمر الأمومة وبأمر الأسرة، وحُسن ثقافة الوالدين، ورعايتهم لأبنائهم، وغرس كريم القِيَمِ والأخلاق والمبادئ في نفوسهم منذ نعومة أظفارهم. ومن أهمّ تلك الصفات التي هي أساس أخلاقيات الفرد: رعاية الأسرة، وحفظ كرامة الإنسان. ويأتي في مُقدّماتها كرامة الأمومة والأنوثة والإنجاب. والأنوثة عندهم ليست بضاعة رخيصة للتجارة، بل هي جلال الأمومة، ومنع الكرامة، ومهد المجتمع" (أبو سليمان، 2006، ص 7-8).

والعلّة السببية التي استخدمتها الأمّهات في تربية أبنائهن على تلك الجزيرة النموذجية هي البناء التربوي الذي خضعت له الأمّهات أنفسهن. قال أبو سليمان في ذلك: "وكانت الأمّهات بحُكم

ثقافتهم التربوية الرفيعة يُدرِّكن أنَّ إصدار الأوامر إلى الأطفال ... لن يجدي نفعاً؛ وذلك لصعوبة تذكُّر الطفل الأوامر وأتباعها، ولسرعة تشتُّت انتباهه فيما يفعله ويُزاوله من الأعمال والنشاطات. لذلك لجأت الأمّهات إلى حيلة تثير انتباه الطفل، وتثير رغبته في أداء المطلوب، دون أيِّ إحساس بالأمر أو الإكراه ... بُنيت هذه الحيلة اللطيفة البريئة على إثارة مفهوم "الحُبِّ" و"الرغبة" بكلِّ إيجابياتها؛ لدفع الطفل إلى الاقبال على ما يُطلَب منه، ويُرجى له. وهو مفهوم أساس في أساليب التربية الإبداعية الناجحة التي يجب أن يتفهّمها الآباء والأمّهات في تربية أبنائهم وبناتهم بأسلوب ناجح فعّال" (أبو سليمان، 2006، ص 9-10).

وهذا تماماً بخلاف ما تفعله التربية السيئة التي "تقوم على القهر والأمر والترهيب، والتي تغرس في نفس الطفل مشاعر التهيب والخوف والكره، وتنتهي به إلى خلق العناد والرفض والمساكسة، أو إلى خلق الجُبْن والتهيب ومشاعر الخضوع والمذلة، وإلى خلق الكذب والنفاق؛ حسب ما تدعو إليه طبيعة العلاقة بين الطفل والمُربي، وطبيعة الأساليب السيئة التي يلجأ إليها المُربي في تربية الطفل والتعامل معه" (أبو سليمان، 2006، ص 10).

إذن، ما كان لهذه التربية أن يُكتَب لها التوفيق وإحراز النجاح إلاّ بتهيئة كيان الأسرة العام لهذا النجاح. وهنا يعود التركيز مرّةً أُخرى على دور المرأة الأمّ، ولكنّ بوصفها زوجة. وقد أشار أبو سليمان إلى ذلك في قِصّته تلك، حين تحدّث عمّا يلاحظ على أحوال أهل جزيرة البَنّان فيما يختصُّ بمعاملة الزوجات لأزواجهن؛ إذ كُنَّ يعاملن أزواجهن كما يعامل صاحب الحمار حماره. وقد فسّر أبو سليمان ذلك بقوله: "وكانت عجائز الجزيرة ... ينصحن بناتهن عند الزواج ... أن يجعلن أولويتهن في هذه المرحلة العناية بأسرهن وأزواجهن، وأن تهتمَّ المرأة بزوجها، وتعتني به عندما يعود إلى داره في المساء عناية الحمار بحماره؛ حتى يصبح كحمار الحمار في غده قادراً نشيطاً في عمله" (أبو سليمان، 2006، ص 15). ومرجع هذه الطريقة هو "أنّ للحمير في الحقيقة صفات رائعة، وأنّ خير الأزواج لأهلها ما كانت له صفات الحمير هذه ... فالحمير قوية صبورة ذكية، هادئة الطبع، شديدة التحمّل، ليس في طبعها العنف والمساكسة، بل إنّ أصحابها يُلقون مقودها على ظهورها، وهي

تعرف دروبها التي تعودتها، دون حاجة إلى سائس أو دليل ... لا تغضب إلا إذا بالغ الشخص في إيدائها" (أبو سليمان، 2006، ص16).

ولهذا، فإنّ التوافق الأسري (زواجاً، وتربيةً) محكوم بمراعاة الفطرة السليمة؛ فالعلاقة بين التربية والفطرة هي علاقة متبادلة، وهنا يظهر دور الإدارة المجتمعية في المحافظة على هذا النسق في أيّ بناء اجتماعي سليم. قال أبو سليمان في ذلك: "من المُهمِّم ... في كل مجتمع يحرص على تفهيم الفطرة والطبائع والحاجات؛ فيعمل على تنمية الثقافة الأسرية والوالدية، وأن يكون ذلك في صُلب برامج التربية والتعليم" (أبو سليمان، 2006، ص17).

وهذا يقودنا إلى جُملة من التساؤلات، أبرزها: ماذا ينتج من احتكاك الإنسان بالمجتمع والبيئة عَقِبَ مرحلة التربية الأوليّة؟ ما الغاية النهائية من البناء العمراني البشري وصولاً إلى الكمال؟ ما الذي يترتّب على هذا الكمال؟ رُبّما تكون هذه التساؤلات قد جنحت بعبد الحميد أبو سليمان نحو نوع من النزعة الصوفية، ودمجها فيها هو منطقي وما هو موضوعي، فثبت بذلك أن العمران الحقّ هو تجاوز العمران بصورته المادية.

ج. في مقام الكمال

يُمكن القول إنّه لما كان للنموذج الحضاري في الرؤية الكلّية القرآنية غاية علوية، فإنّ منتهى الطريق في العمران الخيّر هو منتهى ذو ملمح صوفي نوعاً ما، ويتجلّى ذلك في وضع حدّ أخير له يكتمل ببلوغه. وإذا كان العمران البشري المادي يكتمل ببلوغ الأرض مقام الزخرف والزينة، فإنّ هذا الكمال يمنح الوجود الإنساني درجةً في الترقّي الروحي إلى عالم السموات الروحية المُطلّقة. وفي هذا شبّه أبو سليمان حقيقة الحضارة الإنسانية والعمران البشري في هيئته الاجتماعية بحال الفرد من الإنسان في الميلاد والنموّ والموت وما بعد الموت؛ إذ قال: "الفرد وواحد الإنسان ... ليس إلاّ صورة مُصغّرة للإنسانية، كما أنّ الإنسانية ليست إلاّ صورة مُكبّرة مُمتدّة في الزمان والمكان للفرد، وأيّ واحد من بني الإنسان" (أبو سليمان، 2006، ص99). ثمّ أضاف قائلاً: "وما تزال الإنسانية ...

تنمو، وتنمو معها الحضارة، ويشتدُّ ساعدها، وقدرتها العِلم وفي الإعمار والتسخير، وسيستمرُّ ذلك ... ويستمرُّ معه نموُّ الإنسانية وعِلمها وحضارتها وقدرتها إلى أن تكتمل، وتبلغ غاية وجودها. وعندها ... لا بُدَّ من أن تنتهي تلك الحضارة، وتنتهي معها الإنسانية، وينتهي معها عالم كوكب الأرض، مثلها مثل كل كائن حيٍّ في ناموس هذا الكون؛ فلا بُدَّ لكل كائن من يوم يبلغ ذروته وغايته، وينتهي فيه أجله ويهلك" (أبو سليمان، 2006، ص 100).

ويُستدلُّ من ذلك أنَّ العمران الخيّر ليس بناءً مادياً صرفاً، وإنَّما هو حالة إنسانية. فكما أنَّ الإنسان يموت بعد الحياة، وموته هذا لا يكون عدماً أو فناءً، إنَّما هو انتقال إلى برزخ روحي مُجرَّد - إنَّ جاز قول ذلك-، فكذلك يترقَّى العمران في مراتب تتجاوز حدود الواقع المادي نحو التجريد المعنوي الدائم. قال أبو سليمان في ذلك: "يا سيّدِي الشيخ، هل معنى ما قلت أنَّ كل جهود الإعمار والحضارة التي يُبديعها الإنسان وعقله في هذه الأرض سوف تضيع وتهلك بهلاك الأرض؟ فما أظنُّ ذلك دلالة ما قلت، وليس هو ما إليه قصدت. قال الشيخ ابن بطوطة: صدقت يا بيدبا؛ فليس ذلك معنى ما قلت، وليس هو ما قصدت ... من أهمِّ المُهمِّ أنَّ نُدرك ... أنَّ ما يُبديعه العقل الإنساني الذي خلقه الله وأبدع صنعه، من الحضارة، ومن معاني الخير والإتقان والإبداع والتيسير والتسخير، لن يضيع هباءً ولا سُدىً، بل إنَّه سينتقل إلى عالم الروح والخلود ... إنَّ الحياة الدنيا ليست نهاية مشروع الحضارة والإبداع الإنساني على الأرض، ولكنَّها البداية التي ستمتدُّ، ولا شكَّ إلى عالم النور والروح والخلود ... لكي يعي بنو الإنسان حقيقة معنى وجودهم في الأرض، واستخلافهم فيها، وقيمة ما رزقوا من نعمة العقل، وقدرة الإبداع والتعرُّف؛ لكي تُحقِّق جهودهم وإبداعاتهم غاياتها في نفعهم، وفي إمتاعهم في الحياة الدنيا، وسوف تكون نعيماً مقبياً لهم في الحياة الآخرة ... إنَّ انتهاء عالم الإنسان وحضارته، بعد أن يكتمل مشروعها، لا يعني الهلاك بمعنى العدم، ولكنه "ميراث" ... حيث يرث الله الأرض ومنَّ عليها منَّ عالم الطين والفناء إلى عالم النور والروح والخلود" (أبو سليمان، 2006، ص 104-106).

فمقام كمال العمران الخَيْر - بحسب هذا القول - هو في انتقال العمران وتحوُّله على مستوى الدلالة، فيكون صعوداً تدريجياً بالترقي من دلالة الوجود المادي إلى دلالة الوجود الروحي النوراني. ويستمرُّ هذا الترقِّي في مدار الحياة الدنيا نحو الآخرة ما بقي إنسان يُسَلِّم إنساناً راية هذا العمران الخَيْر، ويخلفه عليها، وما بقي فعل العمران الخَيْر يُمثِّل علامات إحسان وحسنات في ميزان القائمين به لِمَا بعد موتهم؛ فالعمران الخَيْر بدايته في أرض الدنيا وأشراطها المادية، ثمَّ يمتدُّ إلى عالم النور والروح والخلود. فهذه هي دلالة قِيم "الخير" التي وصف بها أبو سليمان العمران الحقيقي، والتي سيكون بها استمراره في مراتب الترقِّي نحو الكمال.

المراجع

- خليل، وائل أحمد (2007). منطق المشكلات الزائفة: دراسة في مسألة المنهجية العلمية للتفسير والتأويل، مشروع العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، السودان: مركز التنوير المعرفي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (1992). أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أبو سليمان، عبد الحميد (2006). كنوز جزيرة البنّائين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفارابي، أبو نصر محمد (1961). فصول من: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح وتعليق: علي عبد الواحد وافي، ط2، مصر: مؤلّفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع.
- مور، توماس (1974). يوتوبيا، ترجمة: أنجيل بطرس سمعان، مصر: مطابع دار المعارف.

عبد الحميد أحمد أبو سليمان وبعض ما كتب عنه

إيصال صالح الحوامدة*

يُعدّ عبد الحميد أبو سليمان -الرئيس الأسبق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي وأحد مؤسسيه- أحد أبرز المفكرين المعاصرين، وقد كانت له بصمات ورؤى عميقة في حركة إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، وتطوير منهجيات التعامل مع الفكر والثقافة الإسلامية. في هذه الورقة حاولنا- ما استطعنا- جمع ما كتبه عبد الحميد أبو سليمان أو كُتِبَ عنه، وقد اعتمدنا على ما هو مدوّن؛ إذ استثنينا مئات المؤتمرات والندوات والأيام العلمية والدورات التدريبية، التي كان أبو سليمان المتحدث الرئيسي فيها أو ضيف الشرف، وربما نجد أغلبها معروضاً على مواقع التواصل أو المنصات الإعلامية المختلفة.

القسم الأول: ما كتبه أبو سليمان باللغة العربية

أولاً: الكتب

1. نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1960م، 124 صفحة.

2. السياسة البريطانية في عدن والمحميات ما بين عام 1799م وعام 1961م، رسالة ماجستير/ جامعة القاهرة، 1963م.

*الحوامدة، إيصال صالح (2023). ببليوجرافيا: قائمة مؤلفات عبد الحميد أحمد أبو سليمان وبعض ما كتب عنه، مجلة "الفكر

3. إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة العمل - الإنجازات، إعداد: إسماعيل الفاروقي، تحرير: عبد الحميد أبو سليمان، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986م، 227 صفحة.
4. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقله إلى العربية وعلّق عليه وراجعه: ناصر أحمد البريك، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1993م، 324 صفحة.
5. قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1996م، 42 صفحة.
6. ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية؟، دمشق: دار الفكر، 2002م، 40 صفحة.
7. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والاختيار: رؤية إسلامية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م، 112 صفحة.
8. الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، 112 صفحة.
9. أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية معاصرة، دمشق: دار الفكر، 2004م، 336 صفحة.
10. كنوز جزيرة البنائين؛ "قصة حوارية تربوية في التنشئة السّويّة العقدية الاجتماعية للشباب والكبار"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006م، 182 صفحة.
11. كنوز جزيرة البنائين "قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقدية والاجتماعية السياسية"، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006م، 182 صفحة.
12. الإصلاح الإسلامي المعاصر: تجديد الخطاب وإعداد الكوادر، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م، 136 صفحة.
13. دليل مكتبة الأسرة المسلمة (2/1)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م، 1088 صفحة.

14. أزمة العقل المسلم، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م، 240 صفحة.
15. الدليل الإحصائي للعالم الإسلامي - مؤشرات مقارنة (إشراف) (الإصدار الثالث- 1430هـ/2009م)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009م، 400 صفحة.
16. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م.
17. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م، 206 صفحة.
18. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م، 52 صفحة.
19. حدّ الردة في الإسلام عقيدة وقانوناً، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م، 48 صفحة.
20. كنوز جزيرة البنائين؛ قصة حوارية تربوية في التنشئة السوية العقدية الاجتماعية للشباب والكبار، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، 448 صفحة.
21. انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، 287 صفحة.
22. التربية الوالدية (بالاشتراك مع الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب)، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2019م، 478 صفحة.
23. خريطة التنشئة الوالدية الراشدة (بالاشتراك مع الدكتور هشام الطالب والدكتور عمر الطالب)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2019م، 152 صفحة.

ثانياً: المقالات

1. التنمية والإدارة في المملكة، مجلة الإدارة العامة، ع4، ص17-23، معهد الإدارة العامة، الرياض، 1965.
2. الاستعمار الثقافي والطريق إلى التحرر منه، مجلة الأمة، مجلد 1، ع6، ص54-59، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية - قطر، 1981م.
3. الإسلام ومستقبل الإنسانية، مجلة البعث الإسلامي، مجلد 25، ع10، ص20-31، مؤسسة الصحافة والنشر - الهند، 1981م.
4. إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، ع31، ص19-45، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، 1982م.
5. إسلامية المعرفة، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد 17، ع3، ص39-66، الجامعة الإسلامية العالمية - مجمع البحوث الإسلامية، 1982م.
6. إسلامية العلوم السياسية، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد 17، ع6، ص78-100، الجامعة الإسلامية العالمية - مجمع البحوث الإسلامية، 1982م.
7. العطاء الإسلامي في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية: المعوقات والإمكانيات، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلد 24، ع1، ص69-88، الجامعة الإسلامية العالمية - مجمع البحوث الإسلامية، 1982م.
8. الحياة الفكرية في الولايات العربية في العهد العثماني، المجلة التاريخية المغربية، مجلد 17، ع57-58، ص45-55، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 1982م.
9. الترويج القضائية والحقيقة، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع1-2، ص11-16، 1983م.
10. ضرورة الصحة الإسلامية وبناء أمة إسلامية قوية موحدة، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع3-4، ص12-16، 1983م.

11. ضرورة الصحوة الإسلامية وبناء أمة إسلامية قوية موحدة: 2، مجلة جوهر الإسلام، السنة الخامسة عشرة، ع5-6، ص27-29، 1983م.
12. معارف الوحي: المنهجية والأداء، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد 3، ص85-109، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
13. التجديد: مدرسة ومنهج، مجلة التجديد، السنة الأولى، ع1، ص5-9، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، يناير 1997م.
14. البنوك الإسلامية وسيلة للتنمية، مجلة التجديد، السنة الأولى، ع2، ص119-131، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، يوليو 1997م.
15. تأملات في ظاهرية ابن حزم وإعجاز الرسالة المحمدية، مجلة التجديد، السنة الثانية، ع3، ص166-173، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير 1998م.
16. الإصلاح الإسلامي التربوي أهم أولويات العمل الفكري الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 13، ص5-11، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف 1419هـ/ 1998م.
17. الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي: تأملات في نتائج دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 14، ص167-178، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1419هـ/ 1998م.
18. مصادر التمزق والتناحر السياسي والاجتماعي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مجلة التجديد، السنة الثانية، ع4، ص197-203، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، أغسطس 1998م.
19. عقيدة الصلب بين المسيحية والإسلام حوار ودراسة مقارنة، مجلة التجديد، السنة الثالثة، ع5، ص193-202، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير 1999م.
20. العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 15، ص89-119، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 1419هـ/ 1999م.

21. في زمن العولمة: ثوابتنا على خطر، مجلة الجندي المسلم، مجلد 27، ع 94، ص 41-42، القوات المسلحة - إدارة الشؤون الدينية، 1999م.
22. التحدي النفسي المعرفي التربوي، مجلة الجندي المسلم، مجلد 29، ع 100، ص 20-24، القوات المسلحة - إدارة الشؤون الدينية، 2000م.
23. الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية والأداء التربوي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 22، ص 101-123، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1421هـ/ 2000م.
24. الفهم المقاصدي: ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: رؤية منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 24، ص 117-140، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 1422هـ/ 2001م.
25. إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد 26، ص 115-150، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1422هـ/ 2001م.
26. الإنسان بين شريعتين رؤية قرآنية لمعرفة الذات ومعرفة الآخر، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد 28، ص 123-148، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 1423هـ/ 2002م.
27. الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، ص 147-172، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف 1423هـ/ 2002م.
28. إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا نموذجاً، مجلة الجامعة، ع 3، ص 9-31، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - اتحاد جامعات العالم الإسلامي، 2002م.

29. حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العاشرة، العدد 39، ص 229-260، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 1426هـ/ 2005 م.
30. أسس الحكم الشرعي في التصوير والتجسيم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العاشرة، العدد 40، ص 207-216، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 1426هـ/ 2005 م.
31. إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، مجلد 31، ع 122، ص 113-150، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، ديسمبر/ رمضان 2006م.
32. إسلامية المعرفة: مهمة باقية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة عشرة، العدد 52، ص 7-12، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 1429هـ/ 2008 م.
33. أيها التربيون: "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" ثم التربية.. والتربية.. والتربية.. العلمية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة عشرة، العدد 71، ص 143-152، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 1434هـ/ 2013 م.
34. لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد 75، ص 145-160، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 1435هـ/ 2014 م.
35. استفتاء في قضية تختص بتجديد فهم الدين: ما هي أيام الحج في العالم المعاصر؟، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة عشرة، العدد 78، ص 133-148، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1435هـ/ 2014 م.
36. قضية تجديد الدين في العالم المعاصر، مجلة المسار، المجلد 15، العدد 1، ص 71-90، مركز التراث والبحوث اليمني، صيف 1436هـ/ 2014م.
37. الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله، مجلة إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 80، ص 133-148، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 1436هـ/ 2015 م.

38. يوم عرفة: لتعارفوا، مجلة المسلم المعاصر، مجلد 39، ع155، ص5-12، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، مارس 2015م.

39. استفتاء علماء الأمة بشأن مواقيت الصلاة وصوم رمضان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الحادية والعشرون، العدد 81، ص193-212، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف 1436هـ/ 2015م.

القسم الثاني: ما كتبه أبو سليمان باللغة الإنجليزية

أولاً: الكتب

1. Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT) 2nd Edition (January 1, 1993), 240 pages.

2. Crisis in the Muslim Mind, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993, 160 pages.

3. Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. Third Edition, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1997, 99 pages.

4. Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2003, 30 pages.

5. Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law (Occasional Paper), Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008, 28 pages.

6. The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition (October 1, 2011), 204 pages.

7. Book-in-Brief: The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013, 28 pages.

8. Apostates, Islam & Freedom of Faith: Change of Conviction VS Change of Allegiance (Occasional Paper), Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013, 36 pages.

9. In cooperation, Sex and Sex Education: What Do We Tell Our Children? Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2014, 50 pages.

10. Revitalizing Higher Education in the Muslim World (Occasional Paper), Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2016, 41 pages.

11. Islamization: Reforming Contemporary Knowledge (Occasional Paper), Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2016, 58 pages.

12. In cooperation, Parent-Child Relations: A Guide to Raising Children, Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT) (June 5, 2016), 498 pages.

ثانياً: المقالات

1. The Conceptual Framework for an Action Plan for the Islamization of Knowledge . American Journal of Islam and Society, Vol. 2 No. 1 (1985), 135–149.

2. Guiding Light: Selection from the Holy Quran. American Journal of Islam and Society, Vol. 2 No. 2 (1985).

3. Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science. American Journal of Islam and Society, Vol. 2 No. 2 (1985), 263–289.

4. Guiding Light: Selection from the Holy Quran. American Journal of Islam and Society, Vol. 3 No. 1 (1986), 10–11.

5. Guiding Light Selections from the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 3 No. 2 (1986), vi-x.

6. Guiding Light: Selections from the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 4 No. 1 (1987), viii-xii.

7. Guiding Light: Selections From the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 4 No. 2 (1987), vii-xii.

8. *Guiding Light: Selections from the Holy Qur'an*. American Journal of Islam and Society, Vol. 5 No. 1 (1988), vii-x.

9. *Guiding Light: Selections From the Holy Qur'an*. American Journal of Islam and Society, Vol. 5 No. 2 (1988), vii-xv.

10. Dialogue, Al-Dhimmah and related concepts in historical perspective, Journal Institute of Muslim Minority Affairs, Vol. 9 No. 1 (1988), 8-29.

11. *Guiding Light: Selections From the Holy Qur'an*. American Journal of Islam and Society, Vol. 6 No. 1 (1989), ix-xiv.

12. *Guiding Light: Selections From the Holy Qur'an*. American Journal of Islam and Society, Vol. 6 No. 2 (1989), ix-xv.

13. Guiding Light Selections From the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 7 No. 1 (1990), xi-xvi.

14. Guiding Light: Selections From the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 7 No. 2 (1990), vii-xvi.

15. Guiding Light Selections From the Holy Qur'an. American Journal of Islam and Society, Vol. 8 No. 1 (1991), ix-xix.

16. The Qur'an and the Sunnah on Violence, Armed Struggle, and the Political Process. American Journal of Islam and Society, Vol. 8 No. 2 (1991), xi-xxxv.

17. The Quran and the Sunnah on the Civilization Value of Cleanliness. American Journal of Islam and Society, Vol. 8 No. 3 (1991), ix-xix.
18. Editorial. American Journal of Islam and Society, Vol. 11 No. 3 (1994).
19. Editorial. American Journal of Islam and Society, Vol. 11 No. 4 (1994).
20. EDITORIAL. American Journal of Islam and Society, Vol. 14 No. 1 (1997), v-vi.
21. Editorial. American Journal of Islam and Society, Vol. 14 No. 2 (1997), v-vii.
22. EDITORIAL. American Journal of Islam and Society, Vol. 14 No. 3 (1997), v-vi.
23. Editorial. American Journal of Islam and Society Vol. 14 No. 4 (1997), v-vii.
24. Islamic Education Reform: Top Priority in Intellectual Islamic Work. American Journal of Islam and Society, Vol. 15 No. 1 (1998), v-vii.
25. From Islamization of Knowledge to Islamization of Education. American Journal of Islam and Society, Vol. 16 No. 2 (1999), v-ix.

القسم الثالث: ما كُتب عن عبد الحميد أبو سليمان باللغة العربية

أولاً: الكتب

1. جامع فقه الأمة رحيق الحقيقة المعرفية للعلامة عبد الحميد أبو سليمان، تحرير: السيد عمر، القاهرة: دار الكلمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2020م، 448 صفحة.
2. قراءة في فكر أعلام الأمة في رؤية ومنهاج الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، تحرير: نادية محمود مصطفى، تقديم: محمد يعقوب ميرزا، فرجينيا- القاهرة: مركز الإسلام في العالم المعاصر، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، 2021م، 427 صفحة.

ثانياً: الرسائل الجامعية

- يوسف، رنا خالد. الإسهامات الفكرية عند الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (ت: 1442هـ)، رسالة ماجستير، إشراف: مكّي وليد عبد الكريم، بغداد: كلية الإمام الأعظم الجامعة/ ديوان الوقف السني، 2023م، 316 صفحة.

ثالثاً: المقالات والأبحاث

1. هاشم، زياد، نقد كتاب، دليل مكتبة الأسرة المسلمة لعبد الحميد أبو سليمان، مجلة المسلم المعاصر، المجلد الحادي عشر، ع43، ص149-152، جمعية المسلم المعاصر - القاهرة، 1985م.
2. تراز، أحمد بن علي، عرض كتب، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مجلة الدراسات الدبلوماسية، ع11، ص293-299، معهد الدراسات الدبلوماسية، 1995م.
3. العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، مجلة الفرقان، العدد 47، ص87-98، 1423هـ/2002م.
4. فينو، دعاء محمود، قراءات ومراجعات، بين أزمة العقل وأزمة الوجدان: قراءة في كتابي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية عشرة، العدد 45، ص187-206، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف 1427هـ/2006م.
5. العوض، محمد بابكر. رؤية العالم في فكر عبد الحميد أبو سليمان - قراءة في التوجهات الفكرية الجديدة لمدرسة إسلامية المعرفة، مجلة تفكر، المجلد 9، العدد 1-2، ص162-167، جامعة الجزيرة معهد إسلام المعرفة (إمام)، 2008م
6. العبيد أحمد، ضرار الماحي. حلقات تفكر النقاشية حول "رؤية العالم" Worldview، مجلة تفكر، المجلد 9، العدد 1-2، ص175-183، جامعة الجزيرة معهد إسلام المعرفة (إمام)، 2008م.
7. الجوارنة، يوسف عبد الله. قراءة في كتاب الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، تأليف عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة عشرة، العدد 63، ص151-166، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 1432هـ/2011م.
8. إبراهيم، محمد أبو بكر. التكامل المعرفي وعلاقته بالإصلاح الفكري المنطلق من الجامعات: قراءة في إسهامات الدكتور عبد الحميد أبو سليمان وتجربته في إصلاح التعليم الجامعي.

ضمن: التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي، تحرير: رائد عكاشة، هرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015م، ص 323-352.

9. رواش، فؤاد محمد. مراجعة كتاب، جزيرة البنائين قصة تعليمية في الفكر الإبداعي وفي التربية العقائدية والاجتماعية، مجلة التجديد، المجلد التاسع عشر، ع37، ص 251-266، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، فبراير 2015م.

10. حمدي، رضا بن الهاشمي، قراءة في كتاب إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الحادية والعشرون، العدد 83، ص 181-196، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شتاء 3714هـ/ 2016م.

11. زكريا، حبيب الله. سلطة الرجل في ضرب زوجته الناشز: دراسة نقدية لكتاب "ضرب المرأة" لعبد الحميد أبي سليمان، Al-Qanatr International Journal of Islamic Studies, Volume 6 Number 2, April 2018, 63-77.

12. حسان، حسان عبد الله، مراجعة لكتاب انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة والعشرون، العدد 94، ص 153-166، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1439هـ/ 2018م.

13. النقيب، آلاء عبد الرحمن. "المضامين التربوية في قصة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان" جزيرة البنائين"، مجلة كلية التربية بالمنصورة، ع111، ج2، ص 440-467، جامعة المنصورة - كلية التربية، 2020م.

14. تليلاني، دلال. "الرؤية الكونية التوحيدية عند عبد الحميد أبو سليمان"، مجلة المعيار، مج25، ع56، ص 113-132، كلية أصول الدين/ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2021م.

15. هيئة التحرير، عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في بناء القيم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة عشرة، العدد 102، ص 5-12، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1442هـ/ 2021م.

16. همام، محمد. "تحولات أطروحة إسلامية المعرفة: قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، مجلة نهاء، ع16، ص145 - 166، مركز نهاء للبحوث والدراسات، 2022م.
17. زعيم، منتهى أرتاليم. كلمة التحرير، مجلة التجديد، مجلد26، ع51، ص5-8، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، يناير 2022م.
18. سبوعي، صالح سبوعي، مراجعة كتب، أزمة الإرادة والوجدان المسلم البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، مجلة التجديد، السنة العاشرة، ع19، ص197-206، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، فبراير 2022م.
19. أبو غزالة، ماجد. عبد الحميد أبو سليمان وقيادة المؤسسات العلميّة والفكرية، مجلة الكلمة، السنة الثلاثون، ع119، ص62-84، بيروت: مؤسسة الكلمة، فبراير 2022م.
20. بوتشيش، إبراهيم القادري. التربية على السلم ومناهضة العنف في فكر عبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.
21. نقاز، إسماعيل. سؤال المنهج التوحيدي في تقويم المنجز الحضاري دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.
22. بن لحسن، بدران. من أزمة العقل المسلم إلى أزمة التربية والوجدان: قراءة في التحولات الفكرية لعبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي

والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

23. التليدي، بلال. تحولات الخطاب الإصلاحية عند عبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

24. بن عامر، توفيق. منزلة المفكر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الاصلاحية الإسلامية الحديث، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

25. الصمدي، خالد. استعادة روح الاستخلاف منهجية الإصلاح التربوي في فكر الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

26. كُهُوس، رشيد. الوعي السنني في المشروع الفكري للدكتور عبد الحميد أبو سليمان نظرات ومعالم، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

27. عمر، السيد. مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى العلامة عبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

28. مشوش، صالح. موقع التفكير الإبداعي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان التربوي بحث في الأفكار والمهارات والإنجازات، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

29. مهورباشة، عبد الحليم. الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإبتيمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية من منظور عبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

30. بلعقروز، عبد الرزاق. "أدبيات عبد الحميد «أبو سليمان»: قراءة تحليلية معرفية، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

31. بومنجل، عبد الملك. الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان (منهج النظر، ودواعي أسلمة المعرفة)، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة

العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

32. معيش، عز الدين. الثقافة والعلاقة بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان "الثقافة مع الغربي نموذجاً"، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

33. قاسمي، عمار. مفهوم العقل وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي عند الدكتور (عبد الحميد أبو سليمان)، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

34. ملكاوي، فتحي حسن. الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

35. مصطفى، نادية محمود. الإدارة العلمية للمشروعات رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية (قراءة في خبرة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان)، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22/2/2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

36. الكردي، وائل أحمد. التأسيس الفلسفي للعمران الخيّر في قصة (كنوز جزيرة البنائين) - دراسة تحليلية مقارنة لفكر عبد الحميد أبو سليمان-، ضمن أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا، بتاريخ 21-22 /2 /2023، في العاصمة الماليزية كوالالمبور.

37. سرميني، محمد أنس. "المدخل القيمي، وسؤال الحجية والفهم في السنة النبوية: عبد الحميد أبو سليمان أنموذجاً"، *Şarkiyat*، المجلد 15، العدد 1، تموز 2023م.

القسم الرابع: ما كتّب عن عبد الحميد أبو سليمان باللغة الإنجليزية

أولاً: الكتب أو فصول الكتب

1. Abdul Rashid Moten, **Abdul Hamid Ahmad AbuSulayman: The Crisis of the Muslim Mind**, Chapter from the Book: "Varieties of Islamisation: Varying Contexts, Changing Strategies", UK: Cambridge Scholars Publishing, 2023, 110-126.

2. Datin Malaikah, Faikah. **Foreword**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 9-10 pages.

3. Abdul Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. **AbdulHamid AbuSulayman as Leader of Change and Development in Higher Education: An Introduction**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 11-17 pages.

4. Hassan, Mohd Kamal. **The Real Builder of IIUM**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge

and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 18-23 pages.

5. Idid, Syed Arabi. **A Murrabi and Eminent Institutional Leader**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 24-33 pages.

6. Moustapha, Sano Koutoub. **A Father of the Jurisprudence of Maqasid (al-Fikr al-Maqasidi)**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 34- 42 pages.

7. Osman, Jamil. Murad, Zuraidah. **A Futuristic and Transformational Higher Education Leader**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 43- 49 pages.

8. Hj Zen, Ismawi. **An August Figure Extraordinaire**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 50- 59 pages.

9. Abd Rahman, Shukran. **An Institutional Leader with Servant-leadership Quality**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 60- 66 pages.

10. Osman, Rahmah Ahmad H. **An Exemplary Figure who Brings Benefits to Humankind**, A part of a book: "Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman", Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 67- 74 pages.

11. Berghout, Abdelaziz. **A Great Thinker with Great Missions**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 75- 87 pages.

12. Abdul Manaf, Nor Faridah. **A Jewel in the Crown**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 88- 92 pages.

13. Ali, Mohd Mumtaz. **A Firm Mountain for the Revival of Islamic Thought and Civilisation**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 93- 105 pages.

14. Haneef, Mohamed Aslam Mohamed. **A Social Reformist of Higher Education System with Ummatic Impacts**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 106- 112 pages.

15. Othman, Roslina. **A Notable Scholar and Impactful Mentor**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 113- 116 pages.

16. Nordin, Mohd Fauzan. **An Eminent Scholar, Visionary Leader, and Great Mentor**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 117- 119 pages.

17. Md Noon, Hazizan. **An Educational-Social Reformist**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyyah of islamic revealed knowledge

and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 120- 124 pages.

18. Altalib, Omar Hisham. **The Social Architect of the International Islamic University Malaysia**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 125- 129 pages.

19. Hasan, Md Mahmudul. **An Intellectual Trailblazer in Educational and Social Reform**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 130- 139 pages.

20. Ibrahim, Haslina. **A Scholar with Critical and Enthusing Ideas**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 140- 145 pages.

21. Rokis, Rohaiza. **A Distinguished Social Educationist**, A part of a book: “Bringing Higher Education to a Greater Height: A Festschrift in Honour of Abdulhamid AbuSulayman”, Edit By: Abd Rahman, Shukran. Rokis, Rohaiza. Published by: Abdulhamid AbuSulayman kulliyah of islamic revealed knowledge and human sciences (IIUM) And international institute of islamic thought east and southeast asia office (IIIT), 2023, 146- 149 pages.

ثانياً: المقالات والأبحاث:

1. Perry, G. E. (1992). Book Reviews, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* By AbdulHamid AbuSulayman. (Islamization of Knowledge, series 3, no. 1). Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1987, 184 pp. American Journal of Islam and Society, Vol. 9 No. 1 (1992), 123–125.

2. Nagah, H. A. (2008). Book Reviews, *Revitalizing Higher Education in the Muslim World: By AbdulHamid A. AbuSulayman* (London and Washington, DC: The International Institute of Islamic Thought, 2006. 41 pages.). American Journal of Islam and Society, Vol. 25 No. 1 (2008), 132–134.

3. Rufai, S. A. (2013). Book Reviews, *The Qur’anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* By AbdulHamid AbuSulayman (London: IIIT,

2011. 179 pages.). *American Journal of Islam and Society*, Vol. 30 No. 3 (2013), 104–107.

4. Ahmad, I.- ad-D. (2022). *AbdulHamid Ahmad AbuSulayman's Legacy of Intellectual Reform*. *American Journal of Islam and Society*, Vol. 38 No. 3-4 (2021), 196–208.

5. Abdelaziz Berghout, AbdulHamid AbuSulayman *Civilizational Education for Transformation*, *Journal of Education in Muslim Societies*, Vol. 3 No. 2 (2022), 4-13.

6. Alyaa Ebbiary, In Conversation With Dr. Hisham Altalib about the Legacy of Professor AbdulHamid A. AbuSulayman, *Journal of Education in Muslim Societies*, Volume 3, Number 2, Spring 2022, Indiana University Press, 132- 139.

7. Shittu, Abdulazeez Balogun (2014). *The Qur'anic worldview: A springboard for cultural reform*. By AbdulHamid AbuSulayman. *Intellectual Discourse* 22 (2).

8. Norman, Nurul Ain. 2021. "Professor Emeritus Dato' Abdul Hamid A. Abu Sulayman (1936-2021)". *Islam and Civilisational Renewal Journal*, Volume 12, Number 2, DECEMBER 2021, 388-89.

9. Amy Nadirah Yacob, Ismail Mamat, *Exploring AbdulHamid AbuSulayman's Views on the Contemporary Challenges towards Higher Education in Muslim Countries*, *al-itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, Volume 6 Number 2, August 2022, 61–79.

10. Abdul Rashid Moten, AbdulHamid Ahmad AbuSulayman: *The Crisis of the Muslim Mind*, Chapter from the Book: "Varieties of Islamisation: Varying Contexts, Changing Strategies", UK: Cambridge Scholars Publishing, 2023, 110-126.

11. Berghout, Abdelaziz. **AbuSulyman's Approach to Transformation of Education: From the Quranic Civilisational Worldview to Sciences of Istikhlaf**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

12. Ahmad, Anis. **University Education Reforms: Role of AbdulHamid AbuSulayman**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

13. Ushama, Thameem. **AbdulHamid AbuSulayman's Contributions to the Development of the International Islamic University with Special Reference to Islamisation of Knowledge at AHAS KIRKHS**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

14. Akhmetova, Elmira. **Islam in the Post-Soviet Region and Contributions of Emeritus Dato' Dr. AbdulHamid A. AbuSulayman to Intellectual and Educational Reforms**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

15. Muhsin, Sayyed Mohamed. Ali, Muhammad Mumtaz. **The Nature of the Relationship Between Epistemology and Ijtihad in the Writings of AbdulHamid AbuSulayman**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

16. Abd Rahman, Amilah Awang. **AbdulHamid AbuSulayman and the Quest for New Methodology: Exploring the Moral Philosophy of Islam as the Potential Basis for the Islamization of Knowledge**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

17. Bin Jamil, Khairil Husaini. **The Aims and Circumstances of the Form and Spirit: AbdulHamid AbuSulayman's Engagement with the Hadith and Sunnah**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

18. Ibrahim, Abdul-rahim Ali Mohamed. **KIRKHS The Concept, the Theory, and the Man behind the College**, in conference proceeding:

"international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

19. Abdul Razak, Mohd Abbas. Muhsin, Sayyed Mohamed. Ali, Muhammad Mumtaz. **Quranic Worldview: Complementarity in the Views of Iqbal and AbuSulayman**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

20. Yasin, Raudlotul Firdaus Fatah. **AbdulHamid AbuSulayman Philosophy reconstructing the Muslim mind through Islamization of Knowledge a case study of AHAS KIRKHS of IIUM**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

21. Marazi, Hamidullah. **The Contribution of AbdulHamid AbuSulayman and the Concept of Asalah**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

22. Rasak, Mohamed Arkam Mohamed. Jiffry, Arafath Careem Mohammed. Fouz, Mohamed Zacky Mohamed. **The Quest for an Islamic Reform in Modern Context: An Analytical Study of AbdulHamid AbuSulayman's Concept of Asalah**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

23. Aroos, Ashker. Ashath, Mohamed. **A Study on AbdulHamid AbuSulayman's Framework on Peacebuilding through the Basic Principles of International Relations and its Relevance to the Muslim Minority Context: A Content Analysis**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational

reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

24. Shehu, Fatmir. **Investigating AbdulHamid AbuSulayman’s View on the Concept of Freedom based on his “Crisis in the Muslim Mind”**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

25. Habib, Aisha Garba. **An Enduring Legacy of Excellence: Unfolding the Strategies followed by AbuSulayman towards Higher Education Reform in the Muslim World**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

26. Ibrahim, Haslina. **Study of other Religions in Light of AbdulHamid AbuSulayman’s Notion of Islamization of Knowledge**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

27. Altalib, Omar Hisham. **parenting in Theory and Practice: The Example of AbdulHamid**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

28. Harahap, Ali Musa. **abdulhamid AbuSulayman Cultural Progress Model: A Case Study of Increasing Awareness of Halal Certification in Indonesia**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform”, Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

29. Rahman, Mizanur. Hossen, Belayet. **AbdulHamid AbuSulayman's Viewpoint on Marital Discord's Resolution: A Maqāsidic Analysis** **AbdulHamid AbuSulayman's Viewpoint on Marital Discord's Resolution: A Maqāsidic Analysis**, in conference proceeding: "international conference on: abdulhamid abusulayman and his contributions to intellectual and educational reform", Organized by: International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM), Fairfax University of America (FXUA), on the date: 21 – 22 February 2023.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاوور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- * الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
- * الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- * بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمية للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- * قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- * قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
- * منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليقات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف وخمسة عشر ألف كلمة مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزية لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن ينتجها تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما جسم البحث الرئيسي فتتظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1 و2 و3

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

• يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

– الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

– توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

– توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويي الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، ويتمخّط من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR (CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG



P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.29

NO.106

FALL 1445AH/ 2023AC